



Panitia Milad 50 Tahun
Institut PTIQ Jakarta

Sekretariat:
Jl. Batan I. No.63, RT.2/RW.2,
Lb. Bulus, Kec. Cilandak,
Kota Jakarta Selatan, DKI Jakarta 12440

PROSIDING

MILAD 50 TAHUN INSTITUT PTIQ JAKARTA

INTERNATIONAL SEMINAR ON QUR'ANIC STUDIES



Sub Tema:

Al-Qur'an dan Metodologi dalam Penafsiran

Al-Qur'an dan Moderasi dalam Beragama

Al-Qur'an dan Integrasi Sains

Al-Qur'an dan Isu-Isu Kontemporer

Mukjizat Al-Qur'an

Ulumul Qur'an



Institut PTIQ Jakarta
1-2 Juni 2021



Prosiding Seminar Internasional Institut PTIQ Jakarta

Diterbitkan oleh
Institut PTIQ Jakarta
1 Juni 2021

Penyunting : Lukman Hakim
Tim Reviewer : 1. Andi Rahman
2. Aas Siti Sholichah
3. Ahmad Ubaydi Hasbillah
4. Rusdi Hamka Lubis
5. Desy Ayuningrum

Semua Tulisan ini disunting oleh tim penyunting Seminar Internasional Institut PTIQ Jakarta. Setiap penulis bertanggungjawab secara mutlak terhadap tulisannya.



Kata Pengantar

Assalamu alaikum wa rahmatullah.

Alhamdulillah, wasshalatu wassalamu 'ala rasulillah. Amma Ba'd.

Yang Terhormat, Bapak Wakil Presiden RI, Prof. Dr. (H.C) KH. Ma'ruf Amin.

Yang Terhormat, Rektor Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, MA

Yang Terhormat, para narasumber seminar, dan segenap panitia yang berbahagia.

Perkenankan kami menyampaikan terima kasih kepada para pihak yang membantu terselenggaranya seminar ini. Perkenankan kami untuk menyampaikan permohonan maaf jika ada kekurangan dan kesalahan dalam penyelenggaraan seminar ini.

Selanjutnya, perkenankan kami menyampaikan data penyelenggaraan seminar ini:

Pertama, narasumber seminar ini ada 7 pakar Alquran dan tafsir berskala global, dan 30 pemerhati Alquran dan tafsir dari institusi di Indonesia dan beberapa negara lain di antaranya Iran, dan Turki.

Kedua, peserta yang terdaftar adalah sekitar 600 yang mengisi form dan bergabung dalam grup WA yang kami sediakan. Tentunya dengan keikutsertaan mahasiswa Institut PTIQ, jumlah ini akan bertambah. Kami bersyukur atas antusiasme ini.

Ketiga, acara seminar ini dibagi menjadi dua, yaitu seminar utama dan seminar call for paper. Pada seminar utama seluruh peserta akan mendengarkan pemaparan materi dari narasumber yang memiliki kompetensi di bidang Alquran dan tafsir, yang terafiliasi dengan lembaga pengkajian Alquran dan tafsir. Sementara pada seminar call for paper akan diis oleh para pemerhati Alquran dan tafsir yang dinyatakan lolos seleksi dengan kriteria utama relevansi tema dengan seminar dan originalitas dengan batasan similiarities di bawah 35%.

Pada akhirnya, kami minta doa dan dukungan semoga seminar ini berjalan lancar, bermanfaat dan memberikan solusi untuk problematika kontemporer umat.

Wassalamu 'alaikum wa rahmatullah.

Jakarta, 31 Mei 2021
Koordinator Seminar Internasional,

Andi Rahman



Daftar Isi

Kata Pengantar	ii
Daftar Isi.....	iii
Jadwal Acara	vi

TEMA 1 : AL-QUR'AN DAN INTEGRASI SAINS

1. Aas Sholichah	1-18
2. M. Sholehuddin al-Ayyubi	19-38
3. Ar Sugeng R	39-74
4. Yudianto Ahmad.....	75-86
5. Avina Amalia.....	87-102
6. Lufaeft.....	103-124
7. Nuzul Fitriyansyah.....	125-142
8. Sayyida	143-162
9. Lukman Hakim	163-180
10. Syarif Abbas	181-194
11. Abdurrosyid Ridho.	195-230
12. M. Riyan Hidayat	231-248
13. L. Sholehuddin.....	249-274
14. Desy Ayuningrum	275-286
15. Iwan Aminur	287-296
16. Farit Afrizal.	297-310
17. Sherly Dwi Agustin	311-324
18. Kerwanto.....	325-340
19. M. Sufyan A.....	341-356
20. Rusdi Hamka	357-374

TEMA 2 : MUKJIZAT AL-QUR'AN

21. Nazlan Hafidz	375-398
22. Agustriani Muzayyanah.....	399-420
23. Ahmad Ubaydi Hasbillah.....	421-446
24. Bagus Laksono.....	447-474
25. Ahmad Roja B.	475-490
26. M. Reza Fadhil.....	491-506



TEMA 3 : ULUMUL QUR'AN

27. Abdul Jalil.....	507-534
28. Aqdi Rofiq A.	535-554
29. Andi Rahman	555-568
30. Akmal Mujaddid	569-579



JADWAL ACARA
INTERNATIONAL SEMINAR ON QUR'ANIC STUDIES
DARING, 1-2 JUNI 2021

Acara	Hari dan Tanggal	Waktu	Keterangan
Seminar Utama “Al-Qur’an dan Methodologi dalam Penafsiran”	Selasa, 1 Juni 2021	Pukul 09.00-11.45 WIB	<ol style="list-style-type: none">1. Pembukaan oleh MC/Moderator: Dr. Abd. Muid Nawawi, MA.2. Tilawah Al-Qur’an: Wildan Alwi, M.Pd.I3. Mendengarkan Lagu Indonesia Raya4. Sambutan Panitia: Dr. H. Ali Nurdin, MA5. Presentasi Narasumber: Prof. Dr. (H.C.) KH. Ma’ruf Amin Prof. Dr. KH. Nasarudddin Umar, MA. Dr. Sahiron, MA. Prof. Dr. KH. M. Quraish Shihab, MA6. Tanya-Jawab7. Penutup
Room 1 Seminar Call Paper “Integrasi Al-Qur’an dan Sains”	Selasa, 1 Juni 2021	Pukul 13.00-15.00 WIB	<ol style="list-style-type: none">1. Pembukaan oleh MC/Moderator: Dr. Aas Siti Solichah, MPd.2. Presentasi Narasumber:<ol style="list-style-type: none">a. M. Shalehuddin A “Media Pembelajaran Dalam Perspektif al-Qur’an”b. Ar Sugeng R “Pergerakan Matahari Perspektif al-Qur’ân”c. Elit Ave “Ru’yâ dalam al-Qur'an Menurut Fakhruddin Al-Razi: Sebuah Studi Tematik”d. Yudianto Ahmad “Al-Qur’an dan Medis: Obstetri dalam al-Qur’an”e. Aas Siti Solichah “Parenting Stage dalam Perspektif al-Qur’an”3. Tanya Jawab4. Penutup



<p>Room 2 Seminar Call Paper “Integrasi Al-Qur’an dan Sains”</p>	<p>Selasa, 1 Juni 2021</p>	<p>Pukul 13.00-15.00 WIB</p>	<ol style="list-style-type: none">1. Pembukaan oleh MC/Moderator: Lukman Hakim, MA2. Presentasi Narasumber:<ol style="list-style-type: none">a. Avina Amalia “Telaah Sosiologi Pengetahuan Terhadap Konteks Pewahyuan Al-Qur’an dan Pengilhaman Bibel”b. Lufaei “Kaidah ‘Amm dalam Tafsir Al-Quran dan Urgensinya dalam Mamahami Ayat-Ayat Perang”c. Nuzul Fitriyansyah “Wacana Kesusasteraan dalam Kajian al-Qur’an: Sebuah Kajian Historis”d. Sayyida “Asyhurul Hurum dam Relevansinya dengan Konteks Kekinian”e. Lukman Hakim “Historiografi Tafsir Al-Qur’an”3. Tanya Jawab4. Penutup
<p>Room 3 Seminar Call Paper “Mukjizat Al- Qur’an”</p>	<p>Selasa, 1 Juni 2021</p>	<p>Pukul 13.00-15.00 WIB</p>	<ol style="list-style-type: none">1. Pembukaan oleh MC/Moderator: Dr. A. Ubaydi H. M. Hum2. Presentasi Narasumber:<ol style="list-style-type: none">a. Nazlan Hafidz “<i>Kalimât la’ibun wa lahwun fi al-Qur’an: Dirâsat Tafsîriyat Lughawiyyat</i>”b. Akhmad Roja B. “Relasi al-Qur’an dan Budaya Lokal: Menakar Kemukjizatan al-Qur’an melalui Praktik-Praktik Resepsi al-Qur’an.”c. M. Reza Fadil “<i>Ulkus Dekubitus</i> dalam al-Qur’an, Telaah Ilmiah Mukjizat Al-Qur’an Surah Al-Kahfi Ayat 18”d. Agusriani Muzayyanah “الاعجاز العلمي في آيات الحمل”e. Bagus Laksono “المعجزة اللغوية في القرآن) مصطلح البركة في القرآن الكريم دراسة موضوعية”f. A Ubaydi H



			مقاصد آيات الجهاد على ضوء التفسير الموضوعي ووسائل إحيائها في ديار الحرب والسلام” 3. Tanya Jawab 4. Penutup
Room 4 Seminar Call Paper “Ulumul Qur’an”	Rabu, 2 Juni 2021	Pukul 09.00-11.45 WIB	1. Pembukaan oleh MC/Moderator: Andi Rahman, MA. 2. Presentasi Narasumber: a. Abdul Jalil “تقد القراءات عند المفسرين: دراسة مقارنة لتقد الطبري والطوسي لرواية حفص عن عاصم” b. Aqdi Rofiq A “ أثر علامات الوقف في ترجمة معاني القرآن الكريم – المصحف الإندونيسي أنموذجا-” c. Andi Rahman “Qofiyah dalam Al-Qur’an” 3. Tanya Jawab 4. Penutup
Room 5 Seminar Call Paper “Integrasi Al-Qur’an dan Sains”	Rabu, 2 Juni 2021	Pukul 09.00-11.45 WIB	1. Pembukaan oleh MC/Moderator: Desi Ayuningrum, MA 2. Presentasi Narasumber: a. Syarif Abbas “ Membaca Tafsir Oral Ustad Hannan Attaki atas Makna Hijrah di Media Sosial” b. Abdurrosyid Ridho “ Peran Komunikasi Profetik dalam Mewujudkan Masyarakat Madani Perspektif al-Qur’an c. M Riyan Hidayat “Makanan Sehat dan Halal Dalam al-Qur’an: (Studi Analisis dalam Tafsir <i>Al-Qur’anul Majid An-Nur</i> T.M Hasbi Ash-Shiddieqy)” d. L. Sholehuddin A “ Ekologi dan Kerusakan Lingkungan dalam al-Quran.”



			<p>e. Desi Ayuningrum “Anxiety dalam Perspektif Al-Qur’an”</p> <p>3. Tanya Jawab</p> <p>4. Penutup</p>
<p>Room 6 Seminar Call Paper “Integrasi Al-Qur’an dan Sains”</p>	Rabu, 2 Juni 2021	Pukul 09.00-11.45 WIB	<p>1. Pembukaan oleh MC/Moderator: Dr. Rusdi Hamka, MA</p> <p>2. Presentasi Narasumber:</p> <p>a. Iwan Aminur “Konsep Keadilan dalam Al-Qur’an”</p> <p>b. Farid Afrizal “Konsep Abrogasi dalam Al-Qur’an”</p> <p>c. Sherly Dwi Agustin “Nilai Kebenaran (<i>Truth Value</i>) dalam <i>Tafsir Salman</i> : Telaah Interpretasi Surah Al-Alaq Ayat 15-16 Perspektif Jorge J.E. Gracia”</p> <p>d. Kerwanto “Etika Lingkungan Berbasis al- Qur’an dan Kosmologi Sufistik Mulla Ṣadrā”</p> <p>e. M. Sufyan A. “Pendekatan Penafsiran al-Qur’an Kontekstual Berkeadilan Menurut Gender Amina Wadud”</p> <p>f. Rusdi Hamka “Implementasi <i>Governance, Risk Management, and Compliance</i> (Grc) Pada Lembaga Keuangan Berbasis Al-Qur’an”</p> <p>3. Tanya Jawab</p> <p>4. Penutup</p>
Seminar Utama “Al-Qur’an dan Moderasi dalam Beragama”	Rabu, 2 Juni 2021	Pukul 13.00-15.00 WIB	<p>1. Pembukaan oleh MC/Moderator: Dr. M. Suaib Tahir, MA.</p> <p>2. Tilawah Al-Qur’an: Wildan Alwi, M.Pd.I.</p> <p>3. Presentasi Narasumber: Prof. Dr. Yusri Rusydi, MA (Mesir) Prof. Dr. Hj. Amany Lubis, MA. Prof. Dr. Taufiq Ramadhan Buthi, MA (Suria)</p> <p>4. Tanya-Jawab</p> <p>5. Penutup</p>



Keterangan:

1. Link untuk seminar utama di hari Selasa 1 Juni 2021 pukul 09.00-11.45 WIB: pukul 09.00-12.00:
link 1 : <https://us02web.zoom.us/j/83229675077?pwd=VGISaFc0SGZoQk94ZnR1V1pIYjdjUT09>
Meeting ID: 851 8143 9351
Passcode: PTIQ
link 2 : <https://kaaba-id.zoom.us/j/96596947714?pwd=RVBUcThKMDhiOXVmcTBndm1SaEFPQT09>
Meeting ID: 941 5022 1285
Passcode: PTIQ
2. Link untuk seminar *call for paper* di hari Selasa 1 Juni 2021 pukul 13.00-15.00 WIB:
<https://us02web.zoom.us/j/83229675077?pwd=VGISaFc0SGZoQk94ZnR1V1pIYjdjUT09>
Meeting ID: 832 2967 5077
Passcode: PTIQ
3. Link untuk seminar *call for paper* di hari Rabu 2 Juni 2021 pukul 09.00-11.45 WIB:
<https://us02web.zoom.us/j/85181439351?pwd=S1dZWUFTZW5nYld5U2hLT2ZPc0k0QT09>
Meeting ID: 851 8143 951
Passcode: PTIQ
4. Link untuk seminar utama di hari Rabu 2 Juni 2021 pukul 13.00.15.00 WIB:
Link 1 <https://us02web.zoom.us/j/85181439351?pwd=S1dZWUFTZW5nYld5U2hLT2ZPc0k0QT09>
Meeting : 941 5022 1285
Passcode: PTIQ
Link 2 <https://us02web.zoom.us/j/85181439351?pwd=S1dZWUFTZW5nYld5U2hLT2ZPc0k0QT09>
Meeting ID: 851 8143 951
Passcode: PTIQ
5. Peserta dapat mengikuti Seminar *call for paper* dengan memilih salah satu Room yang disediakan setelah masuk ke link zoom:
 - a. Room 1 “Integrasi Al-Qur’an dan Sains”
 - b. Room 2 “Integrasi Al-Qur’an dan Sains”
 - c. Room 3 “Mukjizat Al-Qur’an”
 - d. Room 4 “Ulumul Qur’an”
 - e. Room 5 “Integrasi Al-Qur’an dan Sains”
 - f. Room 6 “Integrasi Al-Qur’an dan Sains”



Seminar Internasional
القرآن الكريم والوسطية
Al-Quran dan Moderasi Beragama
Selasa, 01 Juni 2021, Pkl 09:00 WIB
ZOOM CLOUD MEETING

Keynote Speaker:
Prof. Dr. (H.C.) KH. Ma'ruf Amin
Wakil Presiden Republik Indonesia (2019-2024)

- ❖ Guru Besar Ilmu Ekonomi Syariah UIN Malang
- ❖ Ulama dan Cendekiawan Muslim
- ❖ Ketua Dewan Pertimbangan MUI (2020-sekarang)
- ❖ Anggota Dewan Pertimbangan Presiden Republik Indonesia (2007–2014)
- ❖ Ketua Umum MUI (2015–2020)
- ❖ Ketua Dewan Pertimbangan MUI (2020-sekarang)
- ❖ Rais Syariah PBNU

Panitia Milad 50 Tahun
Institut PTIQ Jakarta

Sekretariat:
Jl. Batan I. No.63, RT.2/RW.2,
Lb. Bulus, Kec. Cilandak,
Kota Jakarta Selatan, DKI Jakarta 12440



Panitia Milad 50 Tahun
Institut PTIQ Jakarta

Sekretariat:
Jl. Batan I. No.63, RT.2/RW.2,
Lb. Bulus, Kec. Cilandak,
Kota Jakarta Selatan, DKI Jakarta 12440

القرآن الكريم والوسطية
Al-Quran dan Moderasi Beragama
Seminar Internasional oleh *Syekh*
Prof. Dr. dr. Yusri Rusydi Jabr
Ulama Mesir:

01 Ahli Quran, Hadis, Fikih, Tasawuf, dan Kedokteran

02 Mursyid Thariqah Yusriyyah Shiddiqiyyah

03 Dokter Spesialis Bedah

04 Anggota Persatuan Dokter Bedah Internasional

05 Pengajiannya sangat berpengaruh positif bagi tersebarnya rahmat Islam di seluruh alam

Rabu, 02 Juni 2021
13:00-15:00 WIB
ZOOM

Sekretariat:
Jl. Batan I. No.63, RT.2/RW.2,
Lb. Bulus, Kec. Cilandak,
Kota Jakarta Selatan, DKI Jakarta 12440

Panitia Milad 50 Tahun
Institut PTIQ Jakarta

القرآن الكريم والوسطية
Al-Quran dan Moderasi Beragama
Seminar Internasional

Rabu, 02 Juni 2021
13:00-15:00 WIB
ZOOM

Prof. Dr. Taufiq Ramadhan al-Buthy
Ulama Suriah:

Putera Syekh Prof. Dr. Said Ramadhan al-Buthy	Pakar Fikih dan Ushul Fikih, Tafsir, dan Hadis	Guru Besar bidang Fikih dan Ushul Fikih Universitas Damaskus
Dekan Fakultas Syariah Universitas Damaskus	Ketua Dewan Pengawas Syariah Asuransi Syariah Suriah	Penulis buku Fikih Dakwah

Sekretariat:
Jl. Batan I. No.63, RT.2/RW.2,
Lb. Bulus, Kec. Cilandak,
Kota Jakarta Selatan, DKI Jakarta 12440

Panitia Milad 50 Tahun
Institut PTIQ Jakarta





**Seminar Internasional
Al-Quran dan Metodologi
dalam Penafsiran**

Rabu, 01 Juni 2021, Pkl 09:00 WIB
ZOOM CLOUD MEETING

Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA.
Rektor Institut PTIQ Jakarta
Imam Besar Masjid Istiqlal Jakarta

- ❖ Visiting Scholar di Canada, Belanda, Prancis, dan lain-lain.
- ❖ Pengasuh Pesantren al-Ikhlash Makassar
- ❖ Katib Syuriah PBNU
- ❖ Pengurus di puluhan institusi berskala nasional dan internasional
- ❖ Wakil Rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2000)
- ❖ Guru Besar Ilmu Al-Quran dan Tafsir UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
- ❖ Direktur Dirjen Bimas Islam Kementerian Agama RI (2006-2011)
- ❖ Wakil Menteri Agama RI (2011-2014)

**Panitia Milad 50 Tahun
Institut PTIQ Jakarta**

Sekretariat:
Jl. Batan I. No.63, RT.2/RW.2,
Lb. Bulus, Kec. Cilandak,
Kota Jakarta Selatan, DKI Jakarta 12440




**Seminar Internasional
Al-Quran dan Metodologi
dalam Penafsiran**

Selasa, 01 Juni 2021
Pkl 09:00 WIB
ZOOM MEETING

Prof. Dr. M. Quraish Shihab, MA.
Mufassir al-Quran

- ❖ Guru Besar Ilmu al-Quran dan Tafsir UIN Jakarta
- ❖ Rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1992-1998)
- Pendiri dan pengasuh Pesantren Bayt al-Quran Tangsel
- Pendiri Yayasan Lentera Hati
- Pendiri Pusat Studi al-Quran Tangsel
- ❖ Mufassir al-Quran
- ❖ Penulis lebih dari 70 buku
- ❖ Pendakwah dan Cendekiawan Muslim
- Menteri Agama Republik Indonesia (1998)
- Duta Besar Indonesia untuk Mesir (1999-2002)

**Panitia Milad 50 Tahun
Institut PTIQ Jakarta**

Sekretariat:
Jl. Batan I. No.63, RT.2/RW.2,
Lb. Bulus, Kec. Cilandak,
Kota Jakarta Selatan, DKI Jakarta 12440



Seminar Internasional
Al-Quran dan Metodologi
dalam Penafsiran

Rabu, 01 Juni 2021, PKI 09:00 WIB
ZOOM CLOUD MEETING

Prof. Dr. Amany Lubis, MA.
Rektor Universitas Islam Negeri (UIN)
Syarif Hidayatullah Jakarta (2019-2023)

- ❖ Guru Besar Sejarah dan Kebudayaan Islam UIN Jakarta
- ❖ Pudek III F. Dirasat Islamiyyah UIN Jakarta (2003-2009)
- ❖ Deputi Direktur Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta
- ❖ Wakil Rektor I Bid. Akademik Institut PTIQ Jakarta (2017-2019)
- ❖ Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2019-sekarang)
- ❖ Direktur Eksekutif Islamic Universities League kawasan Asia Tenggara
- ❖ Pengurus dan anggota di 38 institusi berskala nasional dan internasional
- ❖ Anggota Human Security/ Office for The Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA)
- ❖ Menjadi narasumber di 25 negara

Sekretariat:
Jl. Batan I. No.63, RT.2/RW.2,
Lb. Bulus, Kec. Cilandak,
Kota Jakarta Selatan, DKI Jakarta 12440

Seminar Internasional
Al-Quran dan Metodologi
dalam Penafsiran

Rabu, 01 Juni 2021, PKI 09:00 WIB
ZOOM CLOUD MEETING

Dr. Phil. Sahiron Syamsudin, MA.
Ketua Asosiasi Ilmu Al-Quran dan Tafsir

- ❖ Wakil Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
- ❖ Plt Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
- ❖ Cendekiawan Muslim
- ❖ Pakar Ilmu Hermeneutika dan Metodologi Penafsiran Al-Quran
- ❖ Penulis Ilmiah Produktif
- ❖ Ketua Asosiasi Ilmu Al-Quran dan Tafsir (AIAT)
- ❖ Associate Profesor bidang Ilmu Al-Quran dan Tafsir UIN Yogyakarta

Sekretariat:
Jl. Batan I. No.63, RT.2/RW.2,
Lb. Bulus, Kec. Cilandak,
Kota Jakarta Selatan, DKI Jakarta 12440

AL-QUR'AN DAN PARENTING STYLE: UPAYA ORANG TUA DALAM PENGASUHAN ANAK PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Aas Siti Sholichah

Email: shalichah@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini bertujuan untuk mengetahui pola asuh orang tua yang dikembangkan dalam perspektif Al-Qur'an. Adapun metode penelitian yang dikembangkan adalah metode penelitian kualitatif dengan pendekatan studi pustaka dan pendekatan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan tafsir *maudu'i*. Dalam Al-Qur'an pola asuh terbagi dua, yaitu pola asuh yang dilaksanakan dengan mengikuti aturan Al-Qur'an dan Sunnah dan pola asuh yang tidak sesuai dengan aturan Al-Qur'an dan Sunnah. Kedua pola asuh tersebut akan memberik efek bagi kehidupan anak-anak. Anak yang dibesarkan dengan pola asuh sesuai dengan ketentuan Al-Quran dan Sunnah akan menciptakan anak sebagai penenang hati dan menjadi perhiasan. Sedangkan anak yang dididik dengan pola asuh yang tidak tersentuh oleh Al-Qur'an akan menciptakan anak menjadi musuh bagi orang tua.

Abstract

This paper aims to determine parenting styles developed in the perspective of the Qur'an. The research method developed is a qualitative research method with a literature study approach and an approach to the interpretation of the verses of the Al-Qur'an by using the *maudu'i* interpretation. In the Al-Qur'an parenting is divided into two, namely parenting which is carried out by following the rules of the Al-Qur'an and Sunnah and Parenting that is not in accordance with the rules of the Al-Qur'an. Both of these parenting styles will have an effect on children's lives. Children who are raised with parenting in accordance with the provisions of the al-Qur'an and Sunnah will create children as soothing hearts and become jewelry. Meanwhile, children who are educated in parenting styles who are not touched by the Al-Qur'an will make the child an enemy for their parents.

A. Pendahuluan

Al-Ghazali menjelaskan bahwa pembinaan dan pengajaran anak diawali dengan memberikan pendidikan akhlak yang baik, dan menjaganya dari pergaulan yang buruk merupakan cara untuk memberikan kehidupan yang hakiki bagi sang anak sejak usia dini. Jika anak di biarkan tumbuh begitu saja, ia akan tumbuh dengan akhlak yang

buruk, berbohong, mendengki, mencuri dan sifat-sifat buruk lainnya. Menjaga anak dari semua perilaku tersebut adalah bagian dari pembinaannya.¹

Pendidikan dan pengasuhan dengan baik yang dilakukan orang tua terhadap anak merupakan hal yang tak dapat ditawar lagi. Orang tua menjadi salah satu penentu dalam perkembangan dan pertumbuhan anak. Orang tua menjadi pihak paling terdekat bersentuhan dengan anak. Berbagai peristiwa yang dialami dalam pengasuhan anak mengisyaratkan bahwa pentingnya mengetahui pola asuh dalam pengasuhan dan pendidikan terhadap anak. Para ahli menemukan bahwa pada 20 tahun terakhir ini kasus pada anak-anak yang mengalami stres meningkat. Kasus tersebut berkaitan dengan tumbuhnya anak menjadi anti sosial dan sulit diarahkan. Ini terjadi karena pola asuh yang diterapkan dalam keluarga tidak sejalan.²

Kondisi tersebut dikuatkan oleh penelitian yang dilakukan Universitas Otago New Zealand, bahwa pengasuhan yang baik yang diberikan orangtua sejak usia dini akan memberikan efek yang positif terhadap tumbuh kembang dan kepribadian. Penelitian ini kemudian dilakukan kembali pada saat usia 18 dan 21 tahun juga usia 26 tahun. Hasil penelitian tersebut memberikan informasi bahwa, anak usia 3 tahun yang memiliki sehat jiwa (*well-adjusted toddlers*), setelah dewasa maka karakter terbentuk dan menjadi sehat jiwanya, sedangkan anak usia 3 tahun yang memiliki permasalahan seperti susah diatur, pemarah dan pembangkang (*uncontrollable toddlers*) pada saat usia 18 tahun menjadi remaja yang memiliki permasalahan dalam pergaulan, dan saat usia 21 tahun menjadi remaja yang sulit untuk membina hubungan baik secara sosial dan terlibat dalam tindakan kriminal.³

Permasalahan yang terjadi dalam pengasuhan anak tersebut dilatarbelakangi oleh ketidaksiapan orang tua dalam pendidikan dan pengasuhan anak. Informasi tentang *parenting* minim sekali diterima setiap orang tua. Survei yang dilakukan oleh Komisi Perlindungan Anak Indonesia menjelaskan bahwa hanya 27,9% ayah dan 36,6% ibu yang mencari informasi pengasuhan berkualitas sebelum menikah. Artinya persiapan dari sisi pengetahuan orang tua masih sangat jauh dari ideal, Dalam survei tersebut juga ditemukan sebanyak 66,4% ayah dan 71% ibu meniru pengasuhan yang dilakukan kedua orangtua. Selain itu, penelitian juga menunjukkan hanya sebanyak 47,1% ayah dan 40,6 % ibu yang melakukan komunikasi dengan anak selama satu jam. KPAI menilai sedikitnya komunikasi berdampak pada kualitas pengasuhan itu sendiri.⁴

¹ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, Surabaya: PT Elba Fitrah Mandiri Sejahtera, 2011, hal 296.

² Rahayu dalam Suyami, Saifudin Zuhri, Lis Suryani, POLA ASUH ORANG TUA DENGAN TINGKAT PERKEMBANGAN SOSIAL ANAK USIA 1 - 3 TAHUN DI DESA BUNTALAN KLATEN. <https://media.neliti.com/media/publications/153445-ID-pola-asuh-orang-tua-dengan-tingkat-perke.pdf>, diakses pada tanggal 22 Mei 2021.

³ Ratna Megawangi dalam Zubaedi, S strategi Taktis Pendidikan Karakter (untuk PAUD dan Sekolah), Depok: PT. RajaGrafindo Persada, 2017, hal. 1

⁴ KPAI: Kekerasan Anak dipicu Buruknya Pengasuhan Orangtua. <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20150916103500-20-79056/kpai-kekerasan-anak-dipicu-buruknya-pengasuhan-orang-tua> diakses pada tanggal 22 Mei 2020

Dari uraian di atas mengisyaratkan pentingnya setiap orang tua menerapkan pola pengasuhan kepada anak. Hal ini bertujuan agar setiap anak dapat tumbuh dan berkembang serta mendapatkan pengasuhan yang sesuai. Untuk itu tulisan ini akan menguraikan pola asuh orang tua dalam perspektif Al-Qur'an.

B. Parenting Style dalam Perspektif Al-Qur'an

1. Konsep Parenting Style

Salah satu faktor yang mempengaruhi perkembangan usia anak adalah faktor lingkungan. Keluarga menjadi faktor utama dalam pembentukan karakter dan perkembangan usia anak. Orang tua menjadi figur penting dalam membentuk karakter anak. Dalam kehidupan pertamanya, anak belajar dari orang tua. Anak akan belajar dari apa yang dilihat dan didengar dari orang tua. Anak akan belajar dari orang tua tentang cara bicara, cara berjalan, berkomunikasi dengan orang lain. Kemampuan anak melakukan aktifitas kehidupan adalah buah dari pengasuhan orang tua. Untuk itu gaya pengasuhan anak akan menentukan kepribadian dan karakter anak.

Pola asuh (*Parenting style*) adalah proses pengasuhan yang dilakukan oleh orang tua dengan cara membimbing, mengontrol, mendampingi anak-anak untuk melaksanakan tugas perkembangannya sampai usia dewasa.⁵ Diana Baumrind dalam penelitiannya mengenai gaya perlakuan anak dan kontribusinya terhadap kompetensi sosial, emosional dan intelektual siswa pada anak taman kanak-kanak mendapatkan empat gaya pengasuhan anak, yaitu *Authoritative, Authoritarian, Permissive*.⁶

a. Gaya Pengasuhan *Authoritative*

Pengasuhan dengan gaya *Authoritative* atau disebut juga gaya pengasuhan demokratis adalah gaya pengasuhan dengan menggunakan komunikasi dua arah. Orang tua dan anak-anak sama-sama dapat mengemukakan pendapat dan orang tua merespon

⁵ Muallifah, *Psycho Islamic Smart Parenting*, Yogyakarta: Diva Press, 2009, hal. 42.

⁶*Authoritative* parentis combination of demandingness and responsiveness. They make logical demands, set limits and insist on children's compliance, whereas at the same time, they are warm, accept the children's points of view, and encourage the children's participation in decision making and oftenseek their children's views in family considerations and decisions.

Authoritarian parenting style of parents is demanding and unresponsive. They engage in little mutual interaction with the children and expect them to accept adult's demands without any questions. Power-assertive techniques of socialization (threats, commands, physical force, love withdrawal) use by authoritarian parents and restrain children's self expression and independence

Permissive parenting comprises few clear and predictable rules because follow-through is not constant and misconduct is ignored, neutral or positive affective tone. They give children a high level of freedom and do not restrain their behaviors unless physical harm is involved.

Diana Baumrind dalam Farzana Bibi, Contribution of Parenting Style in life domain of Children, *IOSR Journal of Humanities and Social Science (IOSR-JHSS)* Volume 12, Issue 2 (May-Jun. 2013), PP 91-95e-ISSN: 2279-0837, p-ISSN: 2279-0845.

pendapat anak. Sisi positifnya adalah anak akan menjadi individu yang menghargai, dan mau mendengar pendapat orang lain dan memiliki tanggung jawab atas perbuatan yang dilakukan. Sisi negatifnya adalah anak akan ketergantungan kepada orang tua karena segala sesuatu harus dipertimbangkan antara orang tua dan anak.⁷

Syamsu Yusuf menjelaskan gaya pengasuhan *Authoritative*, adalah sikap orang tua yang merespon dan menghargai anak baik dalam bentuk perilaku ataupun pembicaraan anak. Mendorong anak untuk bebas menyampaikan pendapat dan menjelaskan tentang dampak dari baik dan buruknya perbuatan yang dilakukan anak.⁸

Gaya belajar tersebut menjadikan ikatan orang tua dan anak semakin kuat, dan anak dapat terbuka dan berdiskusi mengenai permasalahan dan hal yang berkaitan dengan kegiatan-kegiatan anak. Orang tua dengan gaya pengasuhan ini dapat berkomunikasi dengan tenang, dan anak dapat menerima serta tidak merasa di bawah tekanan.

b. Gaya pengasuhan *Authoritarian*

Gaya pengasuhan *Authoritarian* adalah pola asuh orang tua yang otoriter, dimana orang tua menjadi pusat pengendalian anak. Orang tua mempunyai hak penuh dalam melakukan tindakan anaknya. Anak harus menuruti keinginan orang tua. Positifnya anak akan menjadi anak penurut dan disiplin. Akan tetapi negatifnya anak akan menjadi pembangkang dan hanya akan menurut ketika orang tua ada.⁹

Pola pengasuhan ini cenderung melakukan kekerasan, baik itu kekerasan fisik maupun psikis. Orang tua memaksakan kehendaknya karena merasa mempunyai pengalaman dan menganggap anak adalah manusia kecil yang harus dikendalikan. Efek dari pola asuh tersebut anak akan mudah tersinggung, penakut, pemurung, mudah stress, tidak bersahabat, dan kering rasa kasih sayang.¹⁰

Gaya pengasuhan ini menghasilkan komunikasi yang kaku antara anak dan orang tua, karena anak merasa takut menyampaikan pendapat, dan kemungkinan jika menyampaikan pendapat tidak akan diterima. Sehingga dengan pola seperti ini terdapat jarak komunikasi dan kedekatan antara anak dan orang tua.

c. Gaya Pengasuhan *Permissive*

Selanjutnya gaya pengasuhan *Permissive* adalah gaya pengasuhan dimana pola komunikasi hanya satu arah. Meskipun orang tua memiliki kekuasaan akan tetapi segala keputusan diputuskan anak-anak. Gaya pengasuhan ini akan cenderung anak-anak semena-mena, orang tua tidak punya kendali. Akan tetapi memiliki nilai positif, jika

⁷ Helmawati, *Pendidikan Keluarga*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2014, hal. 139.

⁸ Syamsu Yusuf, *Psikologi Perkembangan Anak dan Remaja*, ... hal. 52.

⁹ Helmawati, *Pendidikan Keluarga*, ..., hal. 138.

¹⁰ Syamsu Yusuf, *Psikologi Perkembangan Anak dan Remaja*, ... hal. 51

anak menjalankan kepercayaan orang tua dengan baik, anak akan mandiri, kreatif, inisiatif, dan dapat mewujudkan aktualisasi diri dalam lingkungan.¹¹

Gaya *permissive* memberikan kebebasan kepada anak untuk melakukan semua kegiatan tanpa ada aturan dari orang tua. Sikap orang tua membolehkan anak untuk melakukan segala hal yang anak mau. Anak dengan pengasuhan seperti ini cenderung mendominasi dalam pergaulan, prestasinya rendah karena tidak ada pandangan dari orang tua, dan juga bersifat agresif.¹²

Anak dengan gaya pengasuhan ini adalah anak yang membutuhkan kasih sayang, karena orang tua tidak memberikan tanggapan terhadap perilaku yang dilakukan, dan orang tua cenderung apatis dan membiarkan anak akan melakukan perbuatan yang menurut anak suka. Ini akan memberikan efek terhadap anak, dimana anak akan berperilaku dengan perilaku yang kurang baik, karena orang tua tidak memberikan arahan. Akan tetapi jika anak ini banyak belajar dan bertindak dengan hati-hati, maka anak dengan gaya pengasuhan ini akan menjadi anak yang berani dan mandiri.

Gaya pengasuhan anak ini menjadi bagian yang sangat penting dan tidak dapat dipisahkan dari rangkaian perkembangan anak, karena jika diamati dalam lingkup perkembangan anak secara psikologis, selain terdapat masa emas anak yang sangat penting distimulus, juga terdapat masa kegoncangan, dan ini dialami semua manusia. Terdapat pada dua rentang usia kegoncangan dalam perkembangan anak, *pertama* usia tahun ketiga atau keempat, *kedua* usia menjelang masa pubertas (*balig*).¹³ Kedua tahapan usia kegoncangan anak ini sangat membutuhkan upaya orang tua untuk mengetahui dan melaksanakan pengasuhan berdasarkan tahapan perkembangan anak, karena jika pola asuh tidak benar atau gaya pengasuhan tidak tepat, maka akan cenderung membentuk anak yang kurang optimal dalam perkembangan, kurang dewasa secara *psikis*, dan tidak percaya diri dan tidak siap dalam bersosialisasi dan yang paling menghawatirkan anak akan menjadi dewasa secara usia secara *psikis* masih ketergantungan sampai dewasa kepada orang tua dan lingkungan sekitar. Selain itu penting bagi orang tua memberikan pendidikan karakter kepada anak, karena dalam periode keemasan anak akan mudah menyerap informasi melalui pendengaran dan penglihatan. Untuk itu penting bagi orang tua menjadi contoh yang baik dalam perkataan, sikap dan perbuatan.

2. Parenting Style Perspektif Al-Qur'an

Ridwan Abdul Sani, memberikan ilustrasi pandangan Al-Qur'an terhadap anak dimana kehadiran anak adalah cobaan, baik itu cobaan dalam bentuk kesenangan maupun dalam bentuk kesusahan. Cobaan atau fitnah tersebut dapat menjadi baik dan

¹¹ Helmawati, *Pendidikan Keluarga, ...*, hal. 138-139.

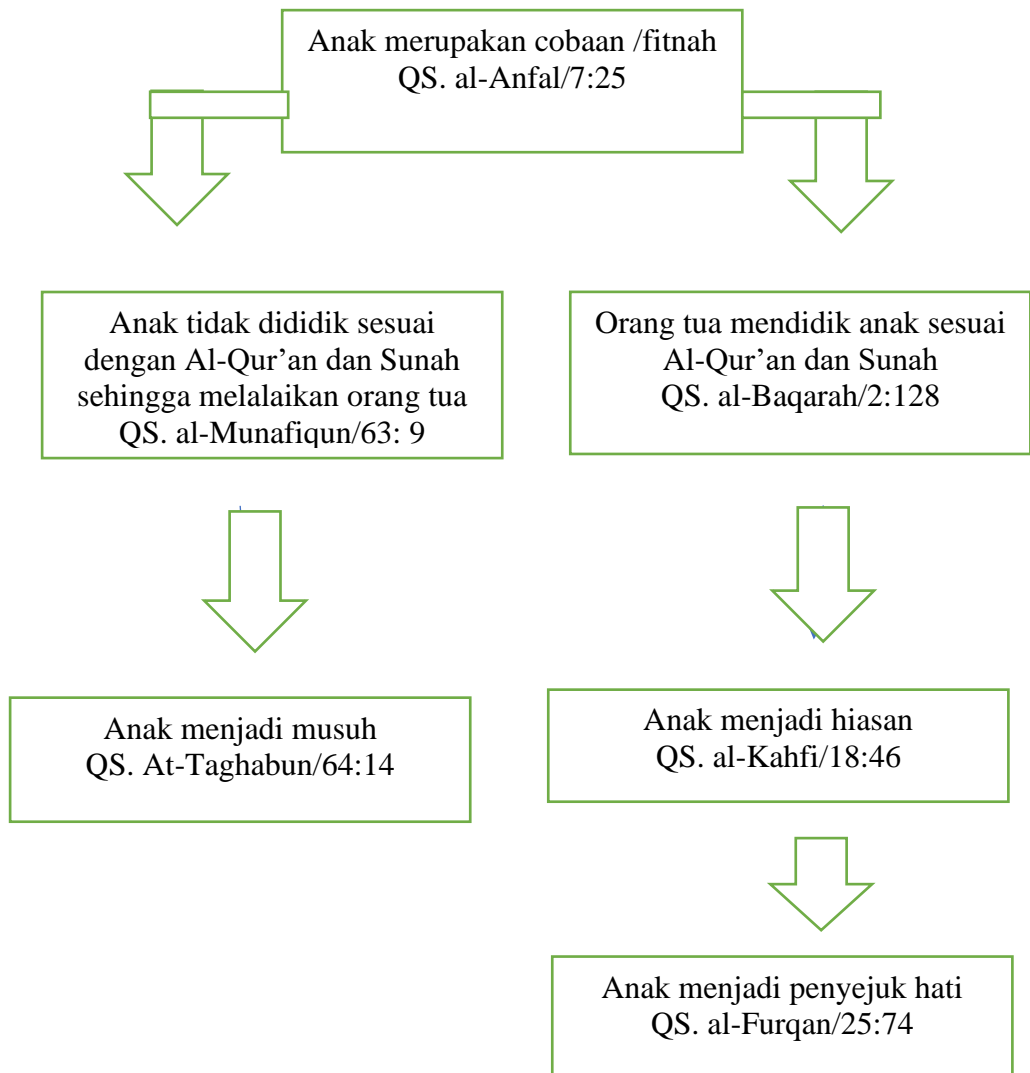
¹² Syamsu Yusuf, *Psikologi Perkembangan Anak dan Remaja, ...* hal. 52

¹³ Syamsu Yusuf, *Psikologi Perkembangan Anak dan Remaja, ...* hal. 22

buruk terdapat usaha orang tua dalam mendidik anak.¹⁴ Berikut ilustrasi anak dalam pandangan Al-Qur'an.

Tabel 1¹⁵

Anak dalam Pandangan Al-Qur'an



¹⁴ Ridwan Abdul Sani, *Pendidikan Karakter: Mengembangkan Karakter Anak yang Islami*, Jakarta: Bumi Aksara, 2016, hal. 186.

¹⁵ Ridwan Abdul Sani, *Pendidikan Karakter: Mengembangkan Karakter Anak yang Islami*, Jakarta: Bumi Aksara, 2016, hal. 186.

Dari gambar di atas dapat dijelaskan bahwa setiap anak adalah cobaan atau fitnah. baik itu cobaan dalam bentuk kebaikan atau kejelekan. Peran orang tua memberikan pendidikan berdasarkan Al-Qur'an dan Sunah akan menjadikan anak sebagai perhiasan dan penyejuk hati, adapun jika orang tua lalai dari pendidikan anak berdasarkan Al-Qur'an dan Sunah maka anak akan menjadi musuh. Untuk lebih jelasnya berikut ini akan dipaparkan mengenai anak dalam pandangan Al-Qur'an.

a. Anak sebagai Penenang Hati

Memiliki anak adalah kebahagiaan yang hakiki dalam ikatan rumah tangga lengkapnya sebuah keluarga karena hadirnya seorang anak. Kondisi ekonomi yang mapan, pendidikan yang tinggi dan fasilitas yang nyaman belum lengkap jika dalam sebuah keluarga belum ada tangisan bayi, tidak ada regekan suara yang meminta mainan dan tidak ada yang membuat seisi rumah kotor karena ulah si kecil.

Kehadiran anak dapat membentuk kedewasaan orang tua. Menjadi penyemangat dalam bekerja, menjadi bertanggung jawab dalam berbagai tugas dan menjadi penyejuk hati orang tua, karena terasa lengkap kehidupan yang dilalui. Al-Qur'an mengistilahkan kehadiran anak dengan *qurrata a'yn*. Istilah *qurrata* secara bahasa dapat bermakna biji mata, kesayangan dan kekasih.¹⁶ dapat dimaknai gembira melihat sesuatu yang menyenangkan,¹⁷ atau dapat dimaknai dengan penenang hati.

Kata *qurrata a'yn* dalam Al-Qur'an diulang sebanyak tiga kali yaitu *qurratu*, *qurrata* dan *qurrati*. Kata *qurratu* terdapat dalam QS. al-Qashash/28: 9

وَقَالَتْ أَمْرَأْتُ فِرْعَوْنَ فُرْتُ عَيْنَ لِي وَلَكَّ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَن يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَادًّا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ

Dan berkatalah isteri Fir'aun: "(Ia) adalah penyejuk mata hati bagiku dan bagimu. Janganlah kamu membunuhnya, mudah-mudahan ia bermanfaat kepada kita atau kita ambil ia menjadi anak", sedang mereka tiada menyadari.

Menurut Sayyid Quthb¹⁸, *qurratu a'yun* diartikan sebagai penyejuk hati. Dimana kehadiran seorang anak menjadi penyejuk hati, pelipur lara dan kebahagiaan bagi orang tua. Semua kekhawatiran, kemurkaan dan kemarahan seseorang akan sirna dengan adanya kehadiran seorang anak. Selain itu peran seorang istri sangat penting dalam keutuhan keharmonisan keluarga. Ketika seorang suami menjadi gelisah karena masalahnya, istrilah yang berkewajiban menghibur dan menjadikan suasana rumah tangga menjadi harmonis. Selain anak yang menjadi penyejuk hati, ternyata peran istri

¹⁶ Ahmad Warson Munaawir, *Kamus al-Munawir Arab Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 1106.

¹⁷ Luis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-Adab wa al-Ulum*, (Beirut: al-Mathba'ah al-Katullikiyah, tth, hal. 249.

¹⁸ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an*, Jakarta: Gema Insani, 1992, hal. 30

pun dapat menjadi kebahagiaan dan penyejuk hati bagi suami. Ayat ini menjelaskan ketika istri Fir'aun mengharapkan bayi (Musa) untuk diadopsi. Istrinya berharap Musa akan mengobati rasa rindu selama ini karena Fir'aun dan Asiah belum dikaruniai anak dan kelak berharap akan menjadi penyejuk dan penenang hati. Selain makna penenang hati untuk anak, makna *qurratu a'yun* juga bermakna hadiah atau cinderamata yang diberikan Allah atas amal soleh yang dilakukan selama di dunia. Isyarat makna tersebut terdapat dalam QS. as-Sajadah/32:17:

فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Tak seorangpun mengetahui berbagai nikmat yang menanti, yang indah dipandang sebagai balasan bagi mereka, atas apa yang mereka kerjakan.

Maksud *qurratu a'yn* dalam surat as-Sajadah ayat 17 ini menurut H. Abdul Malik Karim Amrullah¹⁹ maknanya adalah cendramata yang bermakna hadiah, kejutan dan imbalan yang membahagiakan dari Allah swt bagi orang yang melakukan amal dengan tulus ikhlas. Yaitu seseorang yang telah menyempurnakan imannya dengan ibadah, memperdalam rasa cinta kepada Allah swt, mengharap penuh kepada Allah swt, amalan-amalan tersebut akan Allah ganti dengan cinderamata yang diberikan dalam bentuk kejutan. Di dalam ayat ini diterangkan bahwa kepada orang Mukmin tidak diberitahu lebih dahulu hadiah cendramata apa yang akan diserahkan ke dalam tangannya kelak.

Kandungan ayat di atas tidak dikhususkan kepada anak, akan tetapi diperuntukkan kepada setiap mukmin yang melakukan amal soleh di dunia, kelak di hari akhir akan mendapatkan balasan dari apa yang dilakukan. Ayat ini bersifat umum, bisa saja anak-anak, orang dewasa baik laki-laki maupun perempuan, semua yang akan melakukan amal soleh akan diberikan cinderamata secara "surprise".

Sedangkan lafadz *qurratu a'yn* bermakna penenang hati dan di khususkan kepada keturunan (anak-anak) serta dapat bermakna doa yang dapat dipanjatkan oleh setiap orang tua agar mendapatkan keturunan yang menjadi penenang hati. Isyarat mengenai anak sebagai *qurratu a'yn* dalam Al-Qur'an tertera dalam QS. al-Furqan/25:74:

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَرْوَاحِنَا وَدُرِّيئِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا

Dan orang-orang yang berkata: "Ya Tuhan kami, anugerahkanlah kepada kami isteri-isteri kami dan keturunan kami sebagai penyenang hati (kami), dan jadikanlah kami imam bagi orang-orang yang bertakwa.

Ibnu Abbas dan Ibnu Katsir dalam tafsirnya menjelaskan bahwa anak dan pasangan yang memiliki kriteria *qurratu a'yn* adalah hamba yang taat kepada perintah Allah Swt. Sejalan dengan pendapat tersebut juga disampaikan oleh Hasan al-Bashri

¹⁹ Haji Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988, hal. 172-173.

bahwa tidak ada yang lebih menyejukkan dan menenangkan hati selain keluarga (pasangan dan anak) yang taat kepada Allah.²⁰

Dari berbagai penafsiran di atas, Ahmad Warsono Munawir menjelaskan makna yang terkandung dalam istilah *qurratu a'yn* adalah sebagai berikut.²¹

Tabel. 2
Makna *Qurratu A'yn*

No	Makna Lain	Keterangan
1	<i>asy-Syams</i> (Matahari)	Anak yang dapat menerangi baik untuk diri sendiri, keluarga maupun masyarakat. Kehadirannya menjadi penerang.
2	<i>as-Sayyid</i> (Pemimpin)	Anak yang memiliki jiwa pemimpin dan dapat memimpin anak sebayanya, serta menjadi pemimpin dalam lingkup organisasi
3	<i>Ahl al-balad</i> (Penduduk Negeri)	Anak yang taat terhadap aturan yang berlaku baik itu aturan di rumah, sekolah, masyarakat, agama dan aturan negara
4	<i>Sarif qaumih</i> (Terkenal)	Anak yang memiliki prestasi dan memiliki ide-ide kreatif sehingga membanggakan dan terkenal
5	<i>an-Nafis</i> (Indah)	Anak yang baik secara fisik dan psikis. Rupawan, rapi, bersih, baik hati dan menyenangkan
6	<i>Ahl ad-dar</i> (Penghuni rumah)	Anak yang mampu bertahan di rumah, membantu pekerjaan rumah orang tua, mandiri untuk menyelesaikan tugas di rumah
7	<i>al-Ilm</i> (ilmu)	Anak yang memiliki ilmu dan wawasan yang luas dan pandai
8	<i>al-'Izz</i> (Kehormatan)	Anak yang memiliki budi pekerti yang tinggi, akhlak yang baik sehingga dapat menjaga nama baik diri sendiri dan orang tua. Mengangkat harkat martabat keluarga.

²⁰ Ridwan Abdul Sani dan Muhammad Kadri, *Pendidikan Karakter: Mengembangkan Karakter Anak yang Islami*, Jakarta: Bumi Aksara, 2016, hal. 191.

²¹ Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawir Arab Indonesia Terlengkap ...*, hal. 992.

Jika diamati dari berbagai makna yang terkandung dalam istilah *qurrata a'yn*, memiliki anak adalah dambaan, sehingga kebersamaan dengan anak menjadi hal yang membahagiakan. Ayat yang berkaitan di atas selain menjadi tanda (ayat) juga menjadi doa yang dapat dipanjatkan oleh orang tua dalam membesarkan anak-anak, sehingga kehadiran anak selalu menentramkan, sejuk dipandang dan ditempatkan ditempat paling istimewa seperti perhiasan yang paling mulia dan indah.

b. Anak Sebagai Perhiasan

Kebahagiaaan yang sesungguhnya ketika membina rumah tangga adalah memiliki anak. Terasa lengkap suasana rumah dengan kehadiran anak. Untuk itu salah satu tujuan dalam pernikahan adalah untuk memperoleh keturunan. Berbagai upaya dilakukan pasangan suami isteri untuk mendapatkan keturunana (anak). Selain upaya mendapatkan, ikhtiar untuk menjaganyapun tidak kalah penting. Setiap orang tua rela bekerja penuh waktu untuk memperoleh penghasilan yang kelak untuk bekal anak-anak. Tak sedikit suami dan isteri rela berpisah dan berjauhan untuk mendapatkan penghasilan yang lebi baik, tujuannya untuk memberikan kesejahteraan, agar kelak anak-anak dapat menikmati kehidupan yang lebih baik.

Selain bekerja semaksimal mungkin, untuk membahagiakan anak-anak seorang ayah dan ibu mencari lembaga pendidikan yang paling berkualitas. Sudah barang tentu upaya tersebut membutuhkan materi yang tidak sedikit. Tidak sampai disitu, agar anak-anak mempunyai bakat dan kemampuan para orang tua memberikan pelajaran tambahan yaitu les di luar jam pelajaran sekolah, seperti les bahasa asing, olahraga dan musik.

Gambaran di atas menjelaskan begitu kehadiran anak adalah sesuatu yang diimpikan dan memiliki anak adalah menyenangkan. Isyarat ini tertera dalam Al-Qurán surat Ali-Imran/3:14:

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

Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diingini, yaitu: wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik (surga).

Dalam Tafsir Jalalain ayat ini menjelaskan bahwa dijadikan indah pada pandangan manusia (kecintaan pada syahwat) yakni barang-barang yang diinginkan (wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak dan sawah ladang). sebagai cobaan dari Allah atau perdayaan dari setan. Kehidupan di dunia dengan diberikan keinginan hanya bersifat sementara, untuk itu Allah mengingatkan pada ujung ayat “di tempat Allahlah tepat kembali yang baik.”²².

²² Imam Jalaluddin al-Mahalli, Imam Jalaluddin as-Suyuti, *Tafsir Jalalain*, Penerjemah Bahrun Abu Bakar, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2007, cet-7, hal. 212-213.

Kecintaan kepada anak, pasangan dan lainnya merupakan fitrah yang diberikan kepada setiap manusia. Jika manusia dapat menjadikan sesuatu dicintainya sebagai sarana untuk beribadah kepada Allah maka kehidupan yang dilaluinya akan bahagia, akan tetapi jika sesuatu yang dicintainya hanya sekedar untuk memuaskan keinginan maka manusia akan terperdaya.

Selain indah untuk dipandang, Al-Qurán menjelaskan anak, diumpamakan seperti perhiasan, disimpan di tempat yang paling aman, memiliki nilai jual yang tinggi, dan dapat bertahan lama. Isyarat anak sebagai perhiasan tertera dala QS. al-Kahfi/18:46:

الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا

Harta dan anak-anak adalah perhiasan kehidupan dunia tetapi amalan-amalan yang kekal lagi saleh adalah lebih baik pahalanya di sisi Tuhanmu serta lebih baik untuk menjadi harapan.

Asbab an-nuzul ayat ini adalah sesungguhnya harta dan anak keturunan yang dibanggakanserta disombongkan oleh Uyainah dan al-Aqra terhadap Salaman, Hubaib dan Shuhaib termasuk dalam perhiasan dunia bukan akhirat, akan tetapi amaln-amalan yang kekal dan shalih adalah lebih baik pahalanya disisi Allah.²³

Kedua ayat di atas yang menjelaskan anak menjadi hal indah dipandang mata dan menjadi perhiasan merupakan sebuah penghargaan tentang eksistensi anak. Setiap orang tua harus menjadikan anak sebagaimana Al-Qurán telah menyebutkan. Akan tetapi Allah memberikan harapan jika seseorang tidak memiliki anak atau anaknya tidak menenangkannya maka amalan-amalan yang soleh yang dilakukan yang akan menenangkan. Selain itu Allah swt juga mengingatkan kepada hambanya, jika anak, pasangan, harta dan lainnya bukanlah sesuatu yang harus dibanggakan berlebihan, karena semuanya bisa menjadi bencana dan fitnah jika tidak dijaga dengan baik. Untuk itu dipenghujung ayat dijelaskan bahwa kehidupan dunia hanyalah sementara dan semu tempat kembali sesungguhnya adalah akhirat.

Untuk itu Allah swt memberikan tuntunan kepada Nabi Ibrahim dengan berdoa untuk mendapatkan anak sholeh dalam QS. as-Shaffat/37:100:

رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ

Ya Tuhanku, anugrahanlah kepadaku (seorang anak) yang termasuk orang-orang yang saleh.

Ayat ini berkaitan dengan kisah nabi Nuh yang menjelaskan bahwa sesungguhnya anaku termasuk keluargaku. Sebuah riwayat yang menjelaskan bahwa Nabi saw pernah bertanya kepada Asy'ats bin Qais: Apakah engkau memiliki anak laki-laki dari perkawinan dengan anak perempuan hamzah ia menjawab: Ya aku memiliki seorang anak, dan aku sangat senang jika aku memiliki semangkuk besar makanan yang dapat aku berikan kepadanya, kemudian Rasulullah bersabda: Jika engkau berkata demikian, anakmu adalah buah hatimu dan penyejuk matamu. Namun disamping itu (ingatlah bahwa) seorang anak juga dapat membuat seseorang menjadi pengecut, kikir, dan cengang.

²³ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir ath-Thabari, *Tafsir at-Thabari*, penerjemah Ahsan Askan, Kharul Anam, Jakarta: Pustaka Azzam, 2009, hal. 189.

Ayat di atas merupakan keinginan dan harapan yang sangat kuat oleh Nabi Ibrahim as kepada Allah swt agar dianugerahi anak yang taat, yang dapat bersinergi dalam melaksanakan dakwah, menjadi penghibur dikala lelah, menjadi penenang hati dan ketika balig menjadi penerus Nabi Ibrahim dalam berdakwah.²⁴ Untuk itu ayat ini dijadikan doa baik oleh Nabi Ibrahim maupun oleh umat Islam dalam pengharapan untuk mendapatkan anak soleh. Ikhtiar dan doa adalah dua hal yang tidak dapat dipisahkan karena keduanya akan membentuk karakter anak yang positif serta menjauhkan anak sebagai fitnah.

c. Anak Sebagai Fitnah

Selain menjadi penenang hati dan perhiasan, memiliki anak juga Allah jadikan fitnah. Arti fitnah menurut H. Abdul Malik Karim Amrullah adalah percobaan (cobaan), yaitu cobaan yang diberikan kepada orang tua dalam membesarkan anak.²⁵ Isyarat anak sebagai fitnah terdapat dalam surat al-anfal, terdapat dua ayat yang menjelaskan fitnah yaitu pada ayat 25 dan ayat 28. Isyarat yang menjelaskan anak sebagai fitnah terdapat pada surat al-Anfal/8:28:

وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ

Dan ketahuilah, bahwa hartamu dan anak-anakmu itu hanyalah sebagai cobaan dan sesungguhnya di sisi Allah-lah pahala yang besar.

Dijelaskan bahwa harta benda dan anak-anak kamu adalah fitnah (percobaan). Ada dua hal yang menjadi fitnah dalam ayat ini yaitu harta dan anak-anak. Keduanya berperan penting dalam kehidupan. Setiap rumah tangga yang memiliki harta tidak terasa lengkap dan sempurna jika tidak dikaruniai anak, pun begitu juga dalam rumah tangga jika hanya dikarunia anak tanpa diberikan harta maka akan terasa hampa. Keduanya saling melengkapi, maka di ayat sebelumnya harta dan anak juga menjadi perhiasan dan disebutkan berurutan. Akan tetapi H. Abdul Malik Karim Amrullah²⁶ menjelaskan betapa keberadaan anak sangat dinantikan. Secara naluri kasih sayang adalah fitrah, memberikan kasih sayang kepada anak adalah naluri manusia, karena salah satu tujuan pernikahan adalah memiliki keturunan. Setiap pasangan akan menantikan kehadiran anak.

Berbagai upaya dilakukan untuk mendapatkan anak. Selain upaya untuk mendapatkan anak, selanjutnya adalah upaya untuk membesarkan anak yaitu dengan memberikan kesejahteraan baik kecukupan sandang, pangan dan papan, pendidikan dan kesejahteraan lainnya. Semua itu dilakukan orangtua dengan sungguh-sungguh untuk menciptakan kebagaiaan untuk anak-anak. Usaha yang dilakukan orang tua tersebut selain karena naluri kasih sayang, orang tua mengharapkan anak menjadi penerus kehidupannya kelak, maka dilakukan upaya maksimal agar kehidupan anak kelak

²⁴ Abi al-Fadhal Syihab ad-Din as-Sayyid Mahmud al-Alusi al-Baghdadi, *Ruhul Ma'ani*, Beirut: Daar al-Fikr, t.t. hal. 128.

²⁵ H. Abdul Malik Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1982, juz IX, hal. 293

²⁶ H. Abdul Malik Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar*, ... hal. 293-294.

bahagia bahkan lebih bahagia dan sejahtera dari orang tua. Meskipun orangtua melakukan yang terbaik untuk kesejahteraan anak, tidak sedikit anak membalas dengan perilaku yang menyakitkan, maka inilah yang dimaksud dengan fitnah.

Tafsir Sya'rawi menjelaskan bahwa fitnah tidak akan terasa jika belum terlihat hasilnya. seseorang dipuji bila berhasil dalam ujian dan dicela bila gagal, Pada awal ayat ini merupakan peringatan yang sangat tegas, untuk berhati-hati agar jangan gagal dalam menempuh ujian (fitnah).²⁷ Untuk itu orang tua harus memiliki upaya semaksimal mungkin untuk mendidik dan membesarkan anak. Terkadang orang tua karena rasa sayangnya terhadap anak, membiarkan anak untuk melakukan hal yang diinginkan anak tanpa ada batas dan aturan yang mengikat. Pola asuh orang tua yang permisif tersebut dapat membentuk karakter anak menjadi bebas tanpa aturan dan memiliki ego yang tinggi, karena semua serba boleh. Terlebih orang tua tidak mengenalkan anak kepada Sang Pencipta Allah SWT, berusaha mensyukuri nikmat dan tidak dikenalkan aturan-aturan agama, maka orang tua akan menghadapi anak-anak yang sulit diatur. Jika orang tua bersikap seperti ini, maka orang tua dikategorikan lalai dalam mendidik anak dan kelak akan merasa rugi baik dalam kehidupan di dunia maupun di akhirat. Isyarat tersebut Allah jelaskan dalam QS. al-Munafiqun63:9:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخٰسِرُونَ

Hai orang-orang beriman, janganlah hartamu dan anak-anakmu melalaikan kamu dari mengingat Allah. Barangsiapa yang berbuat demikian maka mereka itulah orang-orang yang merugi.

Menurut Wahbah al-Zuhaili sesungguhnya harta dan anak hanyalah ujian dan cobaan, terkadang yang mungkin mendorong melakukan hal yang haram, tidak menunaikan hak Allah Swt, dan melakukan perbuatan dosa.²⁸ Sedangkan Ibnu Katsir menjelaskan bahwa harta dan anak-anak akan menjadi cobaan dari Allah Swt bagi makhluk-Nya, agar Allah Swt mengetahui apakah hamba-Nya termasuk yang taat atau ingkar (durhaka).²⁹ Ayat ini menjelaskan bahwa keberadaan anak dan harta bukanlah penghalang dan membuat lalai untuk beribadah kepada Allah seperti mengerjakan sholat, dan melaksanakan aturan-aturan yang berkaitan dengan diri sendiri, bermasyarakat dan bernegara. Harta jika digunakan untuk hal-hal yang baik akan bernilai positif, begitu juga anak-anak jika mulai dari dini diberikan pemahaman dan pendidikan yang benar, maka akan menjadi anak yang baik pula. Anak menjadi fitnah lebih ditekankan pada moral atau karakter, dimana anak-anak melanggar aturan nilai, dan norma yang berlaku baik aturan keluarga, masyarakat, agama dan negara, sehingga orang tua menjadi beban atas apa yang dilakukan anak.

Fitnah anak juga dapat menjadi penghalang, sehingga menyibukkan seseorang dari mengingat dan mengerjakan amal taat kepada Allah, seperti yang digambarkan oleh

²⁷ Muhammad Mutawalli as-Sya'rawî, *Tafsîr as-Sya'rawî*, Kairo: Akhbar al-Yaum, 1991, jilid 2 cet. 1, hal. 316-317.

²⁸ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr*, Jakarta: Gema Insani, 2016, jilid 5 juz 21-22, cet.1, hal. 278.

²⁹ Abi Fada' Ibnu Katsir ad-Dimasyqy, *Tafsîr Ibnu Katsir*, Juz II, Bairut; Darul Kutub Ilmiyah, 2006

Allah tentang orang munafik sehingga ia menghindarkan orang-orang beriman dari kecenderungan.³⁰

Anak sebagai fitnah tidak hanya ditimpakan kepada umat manusia secara umum, para nabi juga mendapati anak-anak dan isterinya menjadi fitnah, seperti Nabi Adam dengan peristiwa pembunuhan Qabil dan Habil, Nabi Nuh dengan putranya Kan'an, dan beberapa nabi juga mendapati anak-anak dan keluarga menjadi fitnah. Akan tetapi semua itu adalah contoh yang diberikan Allah swt, agar setiap orang tua semakin bersabar dan memperbanyak doa juga berikhtiar dengan mempelajari ilmu mendidik anak (*parenting*) baik berdasarkan psikologi maupun berdasarkan ajaran agama, agar anak-anak tidak menjadi musuh untuk orang tua.

d. Anak Sebagai Musuh

Harapan orang tua mendapatkan anak-anak yang soleh dan pintar tak semuanya dapat tercapai. Ada beberapa orang tua yang mendapatkan anak-anak sebagai cobaan (fitnah) bahkan anak yang berani memusuhi, memenjarakan dan membunuh orang tua. Ini dikategorikan anak sebagai musuh.

Musuh dalam bahasa Arab عَدُوًّا dari kata kerja 'adâ- ya'dû. Ibn al-Fāris menjelaskan kata ini dengan makna melampaui batas kewajaran atau jauh dari akar kata maka terbentuklah kata 'aduwun yang berarti musuh. Seseorang yang bermusuhan akan jauh baik secara fisik maupun psikis, dan apa yang diperbuatnya akan melampaui batas nilai-nilai dan etika pergaulan yang ditentukan baik oleh masyarakat, negara dan agama.³¹

Ridwan Abdul Sani³² menjelaskan bahwa kegagalan orang tua dalam mendidik anak-anak dapat menyebabkan anak-anak menjadi musuh bagi orang tua, yaitu menjerumuskan melakukan perbuatan yang tidak baik menurut aturan agama. Isyarat tersebut Allah Swt tuangkan dalam QS. at-Taghabun/64:14:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِن تَعَفَّوْا وَتَصَفَّحُوا وَتَغْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Hai orang-orang mukmin, sesungguhnya di antara isteri-isterimu dan anak-anakmu ada yang menjadi musuh bagimu maka berhati-hatilah kamu terhadap mereka dan jika kamu memaafkan dan tidak memarahi serta mengampuni (mereka) maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Asbāb an-nuzūl ayat ini berkenaan dengan suatu kaum dari penduduk Makkah yang masuk Islam, akan tetapi istri-istri dan anak-anaknya menolak hijrah ataupun ditinggal hijrah oleh suami dan ayahnya ke Madinah. Lama-kelamaan istri dan anak-

³⁰ Larry Koenig, *Menanamkan Disiplin dan Menumbuhkan Percaya Diri Pada Anak*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003, cet I, hal. 20.

³¹ M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Quran*, Jakarta: Yayasan Bimantara, 1997, hal. 1014.

³² Ridwan Abdul Sani dan Muhammad Kadri, *Pendidikan karakter: Mengembangkan Karakter Anak yang Islami*, Jakarta: Bumi Aksara, 2016, hal. 190.

anaknyapun hijrah. Sesampainya di Madinah, melihat kawan-kawannya yang telah lebih dulu hijrah telah banyak mendapat pelajaran dari Nabi SAW. Maka para suami pun bermaksud menyiksa istri-istri dan anak-anak mereka yang telah menjadi penghalang untuk berhijrah, diakhir ayat dijelaskan bahwa sesungguhnya Allah Maha Pengampun, ini menegaskan bahwa para suami dilarang untuk menyiksa anak dan isterinya, memaafkan jauh lebih baik daripada menyiksa karena Allah Maha pengampun dan penyayang. Hal ini terdapat dalam riwayat-Tirmidzi dan al-Hakim dari Ibnu ‘Abbas.³³

Ibnu Katsir dalam tafsirnya menjelaskan bahwa kadang-kadang isteri atau anak-anak dapat menejerumuskan suami atau ayahnya untuk melakukan perbuatan-perbuatan yang melanggar agama.³⁴ Dari kandungan ayat tersebut di atas menjelaskan bahwa pentingnya menanamkan kecintaan dan ketaatan kepada Allah Swt. Keluarga diibaratkan sebuah bahtera yang berlayar di lautan yang sesekali dapat dihempas badai. Membutuhkan visi yang kuat dan mendekatkan diri kepada Allah Swt agar semua yang ada di bahtera mempunyai kesamaan visi yaitu beribadah kepada Allah Swt. Selain itu setiap anggota membutuhkan rasa kasih sayang, dan rasa cinta agar tercipta keluarga yang tenang dalam berumah tangga dan berkeluarga. Isyarat tersebut menjadi kunci kebahagiaan dalam rumah tangga.

Agar terhindar dari perilaku pasangan dan anak sebagai musuh, berikut ini dijelaskan beberapa kriteria sebagaimana dijelaskan Al-Qur’an:

Tabel 3
Kriteria Anak Sebagai Musuh

No	Ayat Al-Qur’an	Kriteria
1	QS. al-Isra/17:53	Tidak pandai menjaga lisan, berkata yang menyakitkan dan mengadu domba
2	QS. al-Isra/17:26-27	Boros (menghamburkan harta)
3	QS. an-Nisa/4:36-38	Sombong Membanggakan diri

³³ Riwayat lain menjelaskan bahwa ayat ini berkenaan dengan ‘Auf bin Malik al-Asyja’i yang dilarang untuk berperang oleh isteri dan anaknya bahkan samapi menangis, dan menghalanginya dengan berkata: “Kepada siapa engkau akan menitipkan kami? ‘Auf pun merasa kasihan akhirnya tidak jadi berangkat berperang. K.H.Q. Shaleh dkk, *Asbâbun Nûzul: Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat Al-Qur’an*, Bandung-Dipenogoro, 2003, hal. 579-580.

³⁴ Abi Fada’ Ibnu Katsir ad-Dimasyqy, *Tafsir Ibnu Katsir ...*, hal. 163.

4	QS. an-Nisa/4:119	Mengubah Ciptaan Allah
5	QS. al-Hajj/22:3	Suka Membantah

Berbagai pandangan Al-Qur'an mengenai anak mengisyaratkan bahwa orang tua sedari awal menikah atau sebelum menikah sudah harus mempersiapkan diri secara fisik dan psikis dalam memasuki kehidupan baru. Selain mengetahui berbagai pengetahuan mengenai perkawinan, juga tidak kalah penting mengetahui cara mendidik anak (*parenting*). Memahami fase perkembangan anak menjadi modal awal dalam mendidik anak untuk mengetahui tahapan pendidikan yang tepat, sehingga orang tua dapat memberikan pendidikan dengan mengedepankan karakter sebagai pijakan awal.

C. Penutup

Kesimpulan

Pola asuh anak yang diterapkan orang tua akan memberikan dampak terhadap tumbuh kembang anak. Terdapat tiga pola asuh yang dapat dikembangkan orang tua yaitu pola asuh *Authoritative*, *Authoritarian*, *Permissive*. Dalam Al-Qur'an pola asuh terbagi dua, yaitu pola asuh yang dilaksanakan dengan mengikuti aturan Al-Qur'an dan Sunnah dan pola asuh yang tidak sesuai dengan aturan Al-Qur'an dan Sunnah. Kedua pola asuh tersebut akan memberikan efek bagi kehidupan anak-anak. Anak yang dibesarkan dengan pola asuh sesuai dengan ketentuan Al-Quran dan Sunnah akan menciptakan anak sebagai penenang hati dan menjadi perhiasan. Sedangkan anak yang dididik dengan pola asuh yang tidak tersentuh oleh Al-Qur'an akan menciptakan anak menjadi musuh bagi orang tua.

Daftar Pustaka

- al-Baghdadi, Abi al-Fadhil Syihab ad-Din as-Sayyid Mahmud al-Alusi. *Ruhul Ma'ani*, Beirut: Daar al-Fikr, t.tt.
- Bibi, Farzana Contribution of Parenting Style in life domain of Children, *IOSR Journal of Humanities and Social Science (IOSR-JHSS)* Volume 12, Issue 2 (May-Jun. 2013), PP 91-95e-ISSN: 2279-0837, p-ISSN: 2279-0845.
- ad-Dimasyqy, Abi Fada' Ibnu Katsir. *Tafsir Ibnu Katsir*, Juz II, Bairut; Darul Kutub Ilmiyah, 2006

- al Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ihya' Ulum al-Din*, Surabaya: PT Elba Fitrah Mandiri Sejahtera, 2011.
- Hamka. *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- Helmawati, *Pendidikan Keluarga*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2014.
- Koenig, Larry. *Menanamkan Disiplin dan Menumbuhkan Percaya Diri Pada Anak*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003.
- KPAI: Kekerasan Anak dipicu Buruknya Pengasuhan Orangtua.
<https://www.cnnindonesia.com/nasional/20150916103500-20-79056/kpai-kekerasan-anak-dipicu-buruknya-pengasuhan-orang-tua> diakses pada tanggal 22 Mei 2020
- Ma'luf, Luis. *al-Munjid fi al-Lughah wa al-Adab wa al-Ulum*, (Beirut: al-Mathba'ah al-Katullikiyah, tth.
- Muallifah, *Psycho Islamic Smart Parenting*, Yogyakarta: Diva Press, 2009. Rahayu dalam suyami, saifudin zukhri, lis suryani, pola asuh orang tua dengan tingkat perkembangan sosial anak usia 1 - 3 tahun di desa buntalan klaten.
<https://media.neliti.com/media/publications/153445-id-pola-asuh-orang-tua-dengan-tingkat-perke.pdf>, diakses pada tanggal 22 mei 2021.
- al-Mahalli, Imam Jalaluddin Imam Jalaluddin as-Suyuti. *Tafsir Jalalain, Penerjemah Bahrun Abu Bakar*, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2007, cet-7.
- Munaawir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawir Arab Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Quthb, Sayyid. *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an*, Jakarta: Gema Insani, 1992.
- Sani, Ridwan Abdul. *Pendidikan Karakter: Mengembangkan Karakter Anak yang Islami*, Jakarta: Bumi Aksara, 2016.
- Shaleh, Q. dkk. *Asbâbun Nâzul: Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat Al-Qur'an*, Bandung-Dipenogoro, 2003.

Shihab, M. Quraish. *Ensiklopedia Al-Quran*, Jakarta: Yayasan Bimantara, 1997.

as-Sya‘râwî, Muhammad Mutawalli. *Tafsîr as-Sya‘râwî*, Kairo: Akhbar al-Yaum, 1991, jilid 2 cet. 1.

ath-Thabari, Abu Ja‘far Muhammad bin Jarir. *Tafsir at-Thabari*, penerjemah Ahsan Askan, Kharul Anam, Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.

Yusuf, Syamsu. *Psikologi Perkembangan Anak dan Remaja*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000.

Zubaedi, Strategi Taktis Pendidikan Karakter (untuk PAUD dan Sekolah), Depok: PT. RajaGrafindo Persada, 2017.

al-Zuhaili, Wahbah. *Tafsir al-Munîr*, Jakarta: Gema Insani, 2016, jilid 5 juz 21-22.

MEDIA PEMBELAJARAN DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

M. Shalehuddin Al-Ayubi,
Pusdatin Kemendikbud,
m.salayyubi@gmail.com

ABSTRAK: Media pembelajaran dalam perspektif Al-Qur'an dan Hadist merupakan materi yang belum banyak tersentuh dalam kajian literatur pendidikan islam. Tujuan pendidikan islam yang mengutamakan ketaatan dan rasa takut kepada yang maha menciptakan menjadi dasar pemikiran utama dalam pengembangan media pembelajaran pendidikan Islam. Komponen-komponen dasar yang harus ada dalam media pembelajaran seperti menambah minat dan ketertarikan, menyajikan informasi penting agar lebih efektif serta mempermudah penyampaian instruksi (tutorial) sejalan dengan bagaimana Rasulullah memberikan pengajaran kepada para sahabat. Faktanya, penggunaan media pembelajaran untuk pendidikan islam masih sangat minim, para guru lebih banyak memanfaatkan media satu arah atau ceramah yang membuat siswa merasa jemu mengikuti pembelajaran. Selain itu keteladanan yang dicontohkan Rasulullah dalam pengajarannya juga tidak banyak yang bisa mengikuti. Melalui telaah artikel, buku, kajian keislaman dan melihat fakta empiris yang ada, artikel ini akan menjawab problematika yang terjadi pada dunia pendidikan islam. Wa bil khusus tentang pemanfaatan media pembelajaran dalam pendidikan islam, dan bagaimana perspektif Al- Qur'an dan Hadist dalam memandang media pembelajaran. Hasilnya ditemukan bahwa Al-Qur'an dan Hadist memandang media pembelajaran adalah sarana untuk memudahkan pemahaman yang abstrak menjadi lebih konkret, yaitu dengan contoh peenggambaran surga dan neraka, panasnya api neraka, dll. Sementara lemahnya pemanfaatan media pembelajaran adalah karena minimnya kreativitas guru dalam mengembangkan media pembelajaran berbasis Qur'an dan Hadist.

Kata kunci: Media Pembelajaran, Pendidikan Islam, Media berbasis Al-Qur'an dan Hadist.

ABSTRACT: *Learning media in the perspective of Al-Qur'an and Hadith are materials that have not been touched much in the study of Islamic education literature. The purpose of Islamic education which prioritizes obedience and fear of the omniscient is the main basis of thought in the development of learning media for Islamic education. The basic components that must be present in learning media such as increasing interest and interest, presenting important information to make it more effective and making it easier to deliver instructions (tutorials) in line with how the Prophet taught his friends.*

In fact, the use of instructional media for Islamic education is still very minimal, teachers mostly use one-way media or lectures that make students feel tired of following learning. Apart from that, not many of the examples exemplified by the Prophet in his teachings were able to follow. Through reviewing articles, books, Islamic studies and looking at existing empirical facts, this article will answer problems that occur in the world of Islamic education. Specific questions about the use of instructional media in Islamic education, and how the perspective of the Qur'an and Hadith in looking at learning media. The results found that the Al-Qur'an and Hadith views learning media as a means to facilitate abstract understanding to be more concrete, namely by depicting heaven and hell, the heat of hell fire, etc. Meanwhile, the weak use of instructional media is due to the lack of creativity of teachers in developing learning media based on the Qur'an and Hadith.

Keywords: Learning Media, Islamic Education, Al-Qur'an-based Media and Hadiths

A. PENDAHULUAN

Generasi Z yang terlahir dari tahun 1997 hingga sekarang memiliki karakter yang unik. Mereka terkenal dengan sebutan *digital native*. Mereka sangat akrab dengan teknologi, sehingga pembelajaran generasi Z ini membutuhkan *treatment* yang khusus. Salah satu caranya adalah dengan menggunakan media pembelajaran yang inovatif.

Karakter Generasi Z yang unik itu adalah mereka dapat memperoleh informasi dengan metode yang cepat, kemampuan berpikirnya yang juga cepat dan bisa berpindah ke informasi lainnya, generasi Z tidak bisa dipaksa untuk fokus pada satu kondisi atau keadaan, oleh karena itu mereka disebut generasi yang mampu *multi tasking*, mereka bisa belajar lintas wilayah sehingga memiliki cara pandang yang lebih global. Dengan kemampuannya mengolah informasi yang cepat, menggunakan perangkat teknologi terbaru, para generasi Z senang bekerja mandiri. Selan itu, mereka terbiasa menyimpan segala informasi pribadi dalam cloud.¹

Saat ini, perkembangan media pembelajaran sangatlah pesat. Generasi Z kini dihadapkan pada *Open Educational Resources* (Sumber Belajar Terbuka). Dengan cara ini, OER menjadi pilihan generasi Z sesuai dengan karakter mereka yang berwawasan dan berpandangan global. Melalui OER, Gen-Z bisa mendapatkan berbagai sumber, seperti e-book, media audio, media audio-visual, multimedia interaktif, hingga hypermedia.

Kementerian pendidikan dan kebudayaan memiliki OER beragam yang bisa dimanfaatkan oleh siswa-siswinya dalam proses pembelajaran. Kita bisa mengakses melalui laman: belajar.kemikbud.go.id.

¹ Abi Sujak, *Mengajar Generasi Z* (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2020), hal. 11-12



Salah satu teori yang mendasari pengembangan media pembelajaran adalah teori Allan Paivio, teori ini menjelaskan tentang tanda verbal dan deskripsi visual. Dengan melihat tanda verbal dan visualisasinya, generasi Z bisa membuat pengetahuan baru. Pada intinya, Allan Paivio dalam penelitiannya menemukan fakta bahwa orang lebih mudah mengingat gambar dibandingkan kata-kata. Hal inilah yang mendasari adanya dual coding theory untuk multimedia pembelajaran.

Teori lainnya yang menarik adalah dari Richard Meyer yang mengemukakan teori belajar multimedia kognitif (*Cognitive multimedia learning theory*). Teori ini menjelaskan tentang proses penyerapan informasi, dengan kerangka multimedia yang benar maka akan mempermudah dan memaksimalkan hasil belajar. Ada 2 modalitas yang diterima manusia dalam penyerapan informasi, yakni modalitas verbal dan modalitas visual.

Proses internalisasi pengetahuan dalam memori dengan memanfaatkan multimedia pembelajaran menurut teori belajar multimedia kognitif adalah diawali dengan penyimpanan pengetahuan dalam *working memory* sebelum diolah dengan pengetahuan yang ada atau *existing schema*, sehingga pada akhirnya terbentuklah pemahaman atau pengetahuan yang baru atau *new schemata*, lalu masuk ke dalam memori jangka panjang, dan inilah yang disebut dengan *deep learning*.

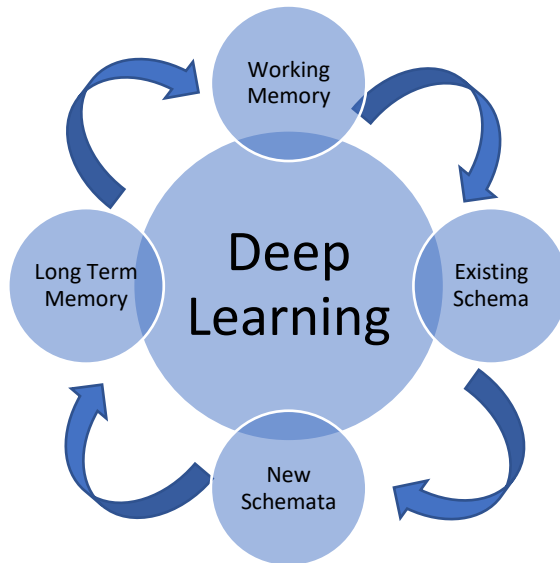


Diagram 1: Cognitive Multimedia Learning Theory

Hal yang perlu diperhatikan saat memilih media pembelajaran untuk materi tertentu, adalah tujuan pembelajaran itu sendiri. Teori belajar gagne merupakan salah satu teori yang menjelaskan bahwa pembelajaran itu menghasilkan kapabilitas dalam bentuk keterampilan, pengetahuan, sikap dan nilai dalam diri pembelajar.²

Sedangkan Piaget mengemukakan bahwa pengetahuan dibentuk oleh individu dengan cara berinteraksi secara terus menerus dengan lingkungan. Sehingga akan muncul perubahan sikap.

Jika teori-teori sebelumnya adalah teori dari para pemikir barat, maka bagaimana dengan media pendidikan islam ? Unang Wahidin dalam jurnal pendidikan islam mengemukakan bahwa media pendidikan sudah dikenal dan digunakan dalam sistem pendidikan islam. Salah satu tanda yang membuktikan bahwa media pembelajaran digunakan di masa Rasulullah adalah penggunaan media gambar, kerikil dan jari tangan.³

Tugas guru adalah untuk mendidik para peserta didik dengan karakter yang santun. Dengan berlandaskan pada firman Allah surah An-Nahl ayat 44.

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ ۗ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

² Susanti Retno dkk, *Media Sederhana 3 Dimensi*, (Tangerang Selatan: Universitas Terbuka, 2018), hal. 5.6

³ Unang Wahidin, *Media Pendidikan dalam Perspektif Pendidikan Islam*, dalam *Jurnal Pendidikan Islam* Vol.07, No. 1, hal. 47.

keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab. Dan Kami turunkan kepadamu Al Quran, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan.

Dengan tugas ini, maka seorang guru berkewajiban untuk menjelaskan segala ilmu yang ia miliki, agar yang mendengarkan (siswa-siswi) bisa belajar dan mentadabburinya. Hal yang perlu digarisbawahi adalah target pembelajaran yang dijalankan para guru harus memperhatikan perkembangan jiwa keagamaan siswa. Hal ini menjadi acuan sebelum guru memilih media yang akan digunakan dalam pembelajaran. Karena sesungguhnya, media memiliki peran penting.

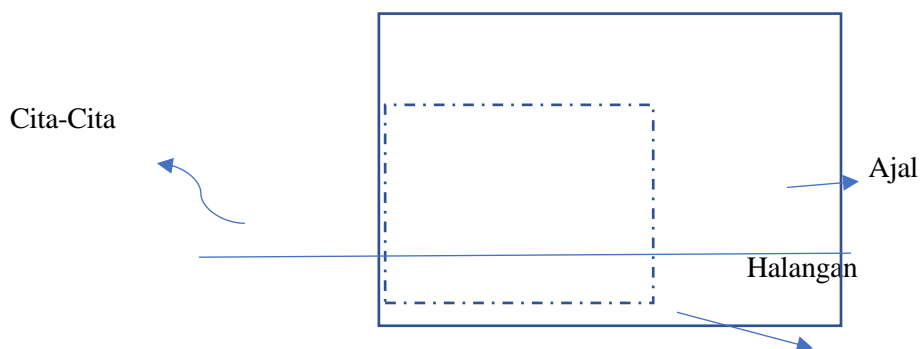
Media tidak sebatas pada penggunaan alat atau barang yang tampak. Media pendidikan harus dilihat dari 2 aspek yaitu bagaimana guru dalam bersikap dan berucap, karena perbuatan guru merupakan media yang tidak tampak secara kasat mata. Namun ia adalah *software* penggerak yang paling penting. Aspek yang kedua adalah media sebagai alat bantu/ alat peraga ataupun media dengan berbagai kemajuannya.

Diantara sekian banyak jenis media yang ada hingga saat ini, 2 media yang paling banyak mengambil peran dalam proses pembelajaran adalah media audio dan audio-visual. Al-qur'am tidak luput dalam menjelaskan hal ini. Ada banyak ayat yang menjelaskan pembelajaran dengan auditif, atau suara sebagai penyampai pesan. Kita bisa melakukan pengelompokkan berdasarkan kata kerja yang digunakan, yaitu Qur'an Surah Al-Alaq:1, surah Al-Isra: 14, surah Al-ankabut: 45, dan surah Al-Muzammil: 20. Di dalam ayat-ayat ini terdapat penggunaan jelaskan dan ceritakan,

Media visual bisa dilihat pada bagaimana cara Rasulullah memberikan nasihat atau pengajaran kepada para sahabat. Pernah suatu hari, beliau membuat gambar persegi di atas media tanah, lalu membuat garis panjang di tengah bangun persegi hingga keluar dari persegi, dan terdapat garis kecil yang melingkar di dalam persegi itu

Berangkat dari 2 bukti ini, penulis akan menjabarkan bentuk dan manfaat serta strategi pengembangan dan pemanfaatan media pendidikan islam.

Gambar 1 Media gambar Rasulullah



Poin penting yang paling berkesan dari gambar ini adalah dengan mengamati bagaimana Rasulullah memanfaatkan media, beliau menghasilkan pembelajaran yang bermakna, tidak sekedar memanfaatkan media sebagai penyampaian pesan semata. Kehadiran media membuat proses pembelajaran lebih bermakna dan akan teringat terus oleh ummatnya.

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۚ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk.

Surah AN-Nahl: 125 ini bisa dijadikan sebagai landasan dalam pengembangan media yang tepat untuk pendidikan islam. Pada tafsir Hidayatul Insan, beberapa poin penting dalam penerjemahan ayat ini adalah yaitu **jalan Tuhanmu, hikmah, pelajaran yang baik**⁴, Penafsiran tentang kalimat-kalimat dalam ayat ini adalah bahwa jalan tuhanmu merupakan jalan lurus yang mengandung ilmu yang bermanfaat. Hikmah merupakan metode dakwah dengan memberikan ilmu melalui perasaan, hidayah dan kesempatan untuk bisa berdakwah dengan ilmu yang dimiliki, walau hanya satu ayat, tafsiran lainnya adalah dengan memperhatikan mad'u (yang didakwahi). Pesan yang disampaikan harus berisi pelajaran yang baik dan mengandung Pembahasan

Berdasarkan latar belakang di atas, dengan banyaknya media yang muncul, dan perkembangan pendidikan islam yang terus meningkat, rumusan masalah yang akan diolah adalah apakah karakter media pendidikan islam sama dengan media pendidikan secara umum, jika berbeda, apa yang membedakan, dan bagaimana pemanfaatannya di sekolah-sekolah.

B. PEMBAHASAN

⁴ Unang Wahidin, *Media Pendidikan dalam Perspektif Pendidikan Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada), hal. 51-55

1. Pengertian Media Pembelajaran

Media bagian yang tidak terpisahkan dari pembelajaran demi terwujudnya tujuan umum pembelajaran di lingkungannya dan tujuan khusus pembelajaran di sekolahnya.⁵

Kata Media diambil dari Bahasa latin yaitu *medius* artinya tengah/ perantara/ pengantar, Gerlach & Ely mengemukakan teori tentang pembagian konsep makna media secara umum dan secara khusus. media secara garis besar adalah manusia, materi, keteladanan, ucapan. Sedangkan yang paling sering digunakan adalah media yang berarti alat bantu, seperti foto, video, alat peraga.

Media juga disebut sebagai bentuk atau saluran pesan/ informasi. Karena sifatnya sebagai saluran, maka media disebut juga sebagai mediator, fungsinya adalah untuk menjaga hubungan efektif antara pesan dengan penerima pesan. Pada intinya media adalah alat penyampai pesan pembelajaran.

Pengertian lain yaitu dari Gagne dan Briggs (1975) alat yang secara fisik berfungsi untuk menyampaikan materi, contohnya buku, kaset, audio tape, film, video recorder, slide.

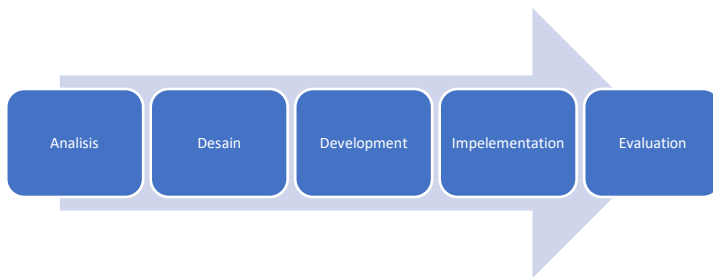
Dari beberapa teori yang sudah dituangkan oleh penulis, maka bisa ditarik kesimpulan bahwa media merupakan:

- (1). Sarana untuk mencapai tujuan umum dan khusus pembelajaran
- (2). Media memiliki 2 arti yaitu media sebagai alat bantu yang memiliki fisik dan dapat dilihat, dan media yang tidak nampak secara materi, namun muncul dalam tingkah laku (keteladanan) dan cara penyampaian.

Untuk mencapai tujuan pembelajaran yang ditetapkan, maka diperlukan analisis kebutuhan media, setelah itu perlu dilakukan perancangan yang benar dan akurat, sesuai dengan hasil analisis kebutuhan. Jika sudah mendapatkan hasil rancangan, maka proses pengembangan/ produksi harus dijaga agar tidak keluar dari ketentuan media dan materi, sehingga bisa dipastikan media tetap menarik, dan materi memiliki keakuratan yang tinggi. Tahap selanjutnya adalah implementasi. Di tahap ini media yang ingin dikembangkan haruslah diujicoba terlebih dahulu, apakah sudah sesuai dan meningkatkan hasil belajar, jika tidak, maka pemanfaatan media bisa direkomendasikan untuk tidak dilanjutkan atau dilakukan revisi terlebih dahulu. Tahap terakhir adalah evaluasi terhadap hasil belajar siswa.

Tahap ini sesuai dengan model ADDIE (*Analysis, Design, Development, Implementation, evaluation*)

⁵ Azhar Arsyad, *Media Pembelajaran Edisi Revisi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada), hal. 2



Gambar 3. ADDIE Model

Dalam pendidikan islam, pengembangan media tentunya haruslah mengacu kepada Al-Qur'an dan Hadist. Jika tujuan pendidikan dalam Al-Qur'an dan Hadist adalah untuk membuat manusia beribadah dan takut kepada Allah. Maka pengembangan dan pemanfaatan media pendidikan islam juga harus mengarah pada tujuan itu. Sehingga analisis kebutuhan yang dilakukan haruslah mengandung instrument yang menanyakan bagaimana pengembangan media yang mengarah pada kebutuhan siswa untuk bisa lebih mudah memahami tanda tanda kebesaran Allah.

Sebagai contoh, di Riyadh terdapat beberapa museum. Pemanfaatan media dan teknologi yang ada di dalamnya sangatlah canggih, namun kecanggihannya tidak mengurangi pesan ketuhanan yang mereka bungkus dalam cerita sejarah. Sehingga para pengunjung yang datang ke museum itu, tidak hanya berdecak kagum pada kecanggihannya teknologi yang digunakan, tetapi juga bertasbih pada kebesaran Allah yang diceritakan dalam materi sejarah di museum itu.

Namun, teknologi tidak melulu pada kecanggihan alat. Ada 2 konsep teknologi dalam pengembangan media pembelajaran, yaitu (1) teknologi yang canggih, seperti yang digunakan beberapa museum di Riyadh, (2) teknologi tradisional, teknologi yang pengembangannya masih pada ruang lingkup keterampilan dan seni, seperti origami atau lipatan kertas menjadi bentuk tertentu. Media yang digunakan pada pendidikan agama di Indonesia masih pada lingkup pengembangan teknologi sederhana.

Berdasarkan uraian pengertian yang ada, maka kita bisa generalisasi beberapa kesimpulan tentang apa itu media melalui ciri-cirinya, yaitu:

- a. Media merupakan materi fisik (hardware) yang dapat dilihat, didengar, diraba dengan panca indra yang kita miliki.
- b. Media adalah perangkat nonfisik, (software) yang tidak bisa tampak secara kasat mata, namun ia merupakan kandungan pesan yang dibungkus dalam cara penyampaian oleh guru, tutor atau fasilitator pembelajaran.
- c. Media yang dikembangkan saat ini lebih ditekankan pada media visual dan audio visual.
- d. Media bisa diartikan sebagai alat bantu belajar, yang digunakan baik di dalam kelas, maupun di luar kelas.
- e. Media memiliki fungsi untuk sarana komunikasi dan interaksi guru dan siswa dalam proses pembelajaran.

- f. Media bisa digunakan baik mandiri maupun bersama-sama.
- g. Dalam media terdapa beberapa unsur yaitu sikap, perbuatan, strategi, manajemen yang semuanya berhubungan dengan penerapan ilmu tertentu.

Secara garis besar, media pendidikan memiliki 2 arti utama, yaitu sumber belajar dan alat peraga pembelajaran. Sebagai sumber belajar, media memiliki peran untuk menunjang materi, lingkungan pembelajaran yang terdiri dari orang, fasilitas pembelajaran, an anggaran. Sedangkan media sebagai alat peraga tentunya sudah banyak ditemukan dalam pendidkan islam, seperi media sederhana dalam bentuk poster yang berisi tata cara berwudhu, peta dunia atau globe yang menjelaskan wilayah kekuasaan islam di zaman kekhilafahan, dan sistem anatomi manusia. Semua alat peraga bisa berhasil mencapai tujuan pembelajaran jika dikembangkan melalui desain rancangan yang mengacu pada hasil analisis kebutuhan.

gambar poster sebagai alat peraga wudhu



gambar media peta kekhilafahan turki usmani



Dalam perkembangan dakwah di era saat ini, hadirnya media sebagai sarana untuk menyampaikan pesan, sangat membantu penyebaran dakwah yang lebih massif. Kajian-kajian keislaman, mulai dari kajian kitab, kajian tematik sampai dengan *video learning object* atau video yang dikemas dengan format durasi singkat yang langsung pada penjelasan materi disertai dengan kemasan visual yang menarik, kini mulai dilakukan oleh beberapa ustadz ustadzah. Sehingga banyak perkembangan yang dilakukan dalam pendidikan islam.

Tantangan dalam pengemasan media agar sesuai dengan tujuan pendidikan islam itulah yang pada akhirnya harus menjadi patokan. Bagaimana penggunaan gambar visual dalam media, suara atau audio seperti apa yang diperkenankan, ilustrasi music seperti apa yang harus ditambahkan. 3 hal ini yang harus menjadi perhatian ketika melakukan *packaging* sebuah media pembelajaran, terutama media audio visual.

Dalam pembelajaran rukun iman dan rukun islam contohnya, pengemasan media seharusnya bisa lebih menarik, agar siswa bisa langsung membayangkan masing-masing rukun dan bisa membawanya ke dalam kehidupan nyata yang mereka hadapi sehari-hari.

2. Dasar Pemikiran Penggunaan Media Pembelajaran

Brunner, menjelaskan tiga tingkatan utama dalam belajar, yaitu belajar dengan pengalaman langsung, pengalaman pictorial, dan pengalaman abstrak. Pengalaman langsung memiliki arti bahwa siswa melakukan apa yang ia pelajari secara langsung, seperti belajar tentang simpul, maka siswa akan mempelajari dengan mengikat tali sepatu atau mengikat tali pada satu tiang, sehingga paham arti kata simpul. Sedangkan pengalaman pictorial adalah pengalaman yang didapat dengan melihat gambar, dan siswa mencontoh gambar tersebut. Sedangkan pengalaman symbol adalah bagaimana siswa bisa mencocokkan antara stimulus pendengaran, lalu visual dan mencocokkannya dengan pengalaman langsung.

Tabel di bawah ini bisa menjadi dasar pemikiran, sejauh mana kita memanfaatkan media pembelajaran.

Produksi Pesan	Interpretasi Pesan
Berbicara, menyanyi, memainkan alat music	Mendengar
Memvisualisasikan melalui film, foto, lukisan, gambar, model, patung, grafik, kartun	Mengamati
Menulis atau Mengarang	Membaca

Selain teori di atas, dasar pemikiran yang islami dalam pemanfaatan media bisa mengacu pada contoh yang diajarkan Nabi Muhammad Shallallahu ALaihi wa sallam. Sebagaimana dicontohkan pada bagian pendahuluan, rasulullah telah menggunakan variasi media dalam pengajarannya, yaitu media gambar, jari tangan, dan kerikil⁶.

Penggunaan krikil dalam hadist riwayat tirmidzi menjadi bukti dan dasar pemikiran tentang pentingnya penggunaan media dalam pembelajaran.

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Isma'il, dan telah memberi kabar kepada kami Kholad bin Yahya, telah menceritakan kepada kami Basyir ibn al-Muhajir, telah memberi kabar kepadaku Abdullah bin Buraidah dari Ayahnya, beliau berkata: "Rasulullah S.A.W bertanya kepada para shahabat, Tahukah kalian semua, apakah sesuatu ini? Rasulallah SAW sambil melemparkan dua krikil, para shahabat menjawab, Allah dan Rasul-Nya lah yang lebih tahu, kemudian Rasulallah SAW bersabda Sesuatu ini adalah angan-angan dan ini adalah ajal". Abu 'Isa berkata: Ini hadits hasan yang nampak asing. (HR. At-Tirmidzi)."

Kita bisa melihat bagaimana rasulullah dalam memanfaatkan media. media yang dimanfaatkan sangatlah sederhana, namun pesan yang disampaikan sangat berarti. Dalam sebuah film negeri 5 menara, kita juga melihat bagaimana seorang ustadz memberikan sedikit materi namun pesannya diingat oleh santri santrinya. Pesan Man Jadda Wajada yang dibawa ke dalam kelas dengan media kayu dan parang, membuat santri bertanya di awal, namun mereka bisa melihat makna yang mendalam ketika sang ustadz menyampaikan dengan ghiroh yang tinggi.

Dasar pemikiran lain yang bis akita pegang adalah dalam Al-Qur'an yang menjelaskan tentang bagaimana Allah mengajarkan perbendaharaan kata kepada Nabi Adam alaihi salam.

⁶ Ramli, Media Pembelajaran dalam Perspektif Al-Qur'an dan Hadist, Jurnal *Kopertais wilayah Kalimantan*, 2015, hal. 159.

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu mamang benar orang-orang yang benar!"

Melalui ayat ini, kita bisa melihat bagaimana Allah mengajarkan nama nama benda lalu menampakkannya pada para malaikat. Tentu saja pengajaran Allah kepada Nabi Adam dan para Malaikat ini dengan menampakkan bentuk bendanya.

Media lain yang digunakan Rasulullah dalam pengajarannya adalah perilaku Rasulullah sendiri, anggota badan, langit dan bumi, matahari, bulan, sutra, dll. ⁷ semua media itu kini berkembang dengan teknologi canggih, seperti video, hologram, virtual reality dan augmented reality.

Penggunaan virtual reality dan augmented reality dalam pendidikan islam akan sangat mempengaruhi hasil karena pengalaman belajar siswa terbentuk secara langsung. Mereka bisa melihat dan merasakan walau hanya dalam virtual. Yang bisa dikembangkan pada contoh media ini adalah bagaimana siswa bisa melihat bangunan sejarah atau mengunjungi museum dan lokasi tertentu.

الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ

Yang mengajar (manusia) dengan perantaran kalam

Ayat ini menjadi penegas pemanfaatan media dalam pendidikan islam. Dalam surah pertama yang diturunkan, perintah membaca dan pengajaran dengan perantara kalam merupakan dasar pemikiran yang utama. Bagaimana mungkin bisa mengajarkan seseorang tanpa menggunakan unsur media, seperti suara, visual maupun indra perasa.

Indra yang dimiliki oleh manusia hendaknya terus diasah kepekaannya, sehingga kita bisa menjadi ummat Rasulullah yang cerdas dan masuk ke dalam golongan ulul albab, yaitu golongan hamba Allah yang berpikir dan mentadabburi segala penciptaan di muka bumi ini.

Dari beberapa uraian tentang dasar pemikiran penggunaan media pembelajaran, kita bisa memetik beberapa poin penting, yaitu:

1. Uswah hasanah adalah media yang paling baik dalam menyampaikan pesan pendidikan karakter. Sebagaimana Rasulullah yang selalu memberikan pengajaran dengan sikap, tutur kata beliau dalam menjalin komunikasi dengan siapapun. Azhar Arsyad menyebutkan media ini dengan istilah media berbasis manusia. Media ini tersusun pada 2 konsep besar, yaitu: rancangan masalahnya dan contoh pemecahannya yang langsung ditunjukkan pada sikap.

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا

Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah.

Ada banyak contoh yang digunakan Rasulullah dalam media berbasis manusia, mulai dari jari jemari yang menunjukkan hubungan para penyantun yatim dengan Rasulullah saat di surga nanti, dan masih banyak lagi metode lainnya.

2. Media bukan manusia

Banyak media yang digunakan Rasulullah untuk contoh ini, seperti langit, bumi dan gunung.

*Dari Anas bin Malik, ia berkata, Rasulullah saw. mengurus Busaisah sebagai mata-mata untuk memperhatikan apa yang dilakukan oleh kendaraan Abu Sufyan. Ia datang dan tidak seorang pun di rumah selain saya dan Rasulullah saw.. Lalu Rasulullah saw. keluar dan berkata, “Sesungguhnya kita memiliki kebutuhan. Siapa yang kendaraannya tersedia silakan pergi bersama kami.” Lalu berangkatlah Rasulullah saw., bersama sahabatsahabatnya sehingga mereka mendahului orang-orang musyrik di Badar. Setelah itu, datanglah orang-orang musyrik. Beliau bersabda, “Janganlah salah seorang diantara kalian mendahului sesuatu sebelum saya izinkan. Ketika orang-orang musyrik sudah dekat, Rasulullah saw. bersabda, **“Bangkitlah kalian untuk mendapatkan surga yang luasnya sama dengan langit dan bumi.”** Umair bin Al-Humam Al-Anshari bertanya, ‘Ya Rasulullah, surga seluas langit dan bumi? Beliau menjawab, “ Ya, benar, benar.” (HR.Muslim dan Ahmad)*

Dalam hadist ini, dijelaskan bagaimana Rasulullah menggunakan perumpamaan langit dan bumi untuk menggambarkan luasnya surga. Sehingga manusia bisa menggambarkan hal yang abstrak menjadi mendekati konkret. Sejatinnya itulah tujuan dalam penggunaan media pembelajaran.

Hal ini sejalan dengan apa yang diwahyukan kepada beliau dalam surah Ali-Imron ayat 133

وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ

Dan bersegeralah kamu kepada ampunan dari Tuhanmu dan kepada surga yang luasnya seluas langit dan bumi yang disediakan untuk orang-orang yang bertakwa.

Media lainnya yang juga dimanfaatkan Rasulullah dalam menanamkan rasa takut kepada Allah adalah dengan menggunakan media matahari dan bulan. Sebuah benda langit yang memiliki keutamaan dengan cahayanya yang terang, menerangi langit dan bumi. Ketika terjadi fase gerhana matahari dan bulan, maka Rasulullah menjelaskan bahwa ini adalah bukti kekuasaan Allah. Beliau sampaikan wahyu tentang kebesaran Allah dan menafikkan anggapan kemusyrikan yang mengatakan bahwa gerhana karena kematian Ibrahim, namun Kembali menyadarkan manusia bahwa semua itu murni kehendak Allah semata.

3. Media Pembelajaran dalam Perspektif Al-Qur'an dan Hadist

Dengan melihat contoh-contoh pengajaran Rasulullah dan ayat-ayat yang sudah dituliskan pada bagian sebelumnya, maka sesungguhnya Al-Qur'an dan Hadist memiliki perpesktif yang khusus terhadap media pembelajaran.

Media Pembelajaran dari Perspektif AL-Qur'an	Media Pembelajaran dari Perspektif Hadist
<p>Al-Alaq : 1-5</p> <p>Yait media pena dalam mengajarkan Rasulullah. Ini artinya media pembelajaran dalam persepektif Qur'an adalah media sebagai sarana atau alat pengajaran, yaitu lengan perantara qolam</p>	<p>H.R Bukhari Muslim tentang isyarat jari dan tangan</p> <p>Rasulullah memberikan isyarat jari dan tangan ketikan menjelaskan kenapa Allah memberikan siksa kepada hambanya.</p>
<p>AL- Mulk: 23</p> <p>Indra pendengaran, penglihatan dan perasaan yang diciptakan Allah pada makhluknya sebagai sinyal bahwa dengan indra itu manusia harus menangkap media pengantar pesan yang sebelumnya ada pada surah Al-Alaq.</p>	<p>H.R. At-Tirmizi dan Ahmad</p> <p>Masih tentang lidah dan jari, Rasulullah tidak menjelaskan secara angung maksudnya, tapi ketika beliau mengisyaratkan dengan menunjukkan lidah sebagai penyebab dari tidak istiqomah.</p>
<p>AL-Ahzab: 21</p> <p>Media paling utama yang disampaikan Rasulullah dan hingga saat ini justru banyak yang ditinggalkan, yaitu keteladanan seorang guru atau orang tua dalam memberikan pengajaran.</p>	<p>H. R. At-Tirmidzi tentang jari tangan</p> <p>Dijelaskan tentang posisi Rasulullah dengan orang yang menyantuni anak yatim</p>

Dari ketiga ayat dan hadist inilah, maka kita bisa melihat bagaimana Al-Qur'an dan Hadist memandang peran media dalam pembelajaran. Peran tersebut bisa kita rinci menjadi:

1. Al-Qur'an dan Hadist memandang media pembelajaran adalah sarana untuk memudahkan pemahaman yang abstrak menjadi lebih konkret, yaitu dengan contoh peenggamabaran surga dan neraka, panasnya api neraka, dll.

2. Al-Qur'an dan Hadist memandang media sebagai sarana untuk mengaktifkan indra yang telah Allah anugerahkan pada manusia, sehingga dengan ini membuktikan bahwa tidak ada yang sia-sia dalam penciptaan Allah.
3. Al-Qur'an dan Hadist memandang media yang paling utama adalah media dalam diri sendiri yaitu dengan memberikan contoh keteladanan. Karena sesungguhnya manusia akan ditanya pertanggungjawabannya terhadap apa yang telah ia lakukan.
4. Penggunaan media dalam pengajaran adalah sarana untuk membuat manusia berpikir sehingga dengan pemikiran itu memunculkan efek mendalam dalam pembelajaran.

4. Manfaat Media Pembelajaran

Djamarah meguraikan manfaat media pembelajaran adalah:

1. Alat bantu untuk mewujudkan situasi belajar mengajar yang efektif
2. Media pembelajaran terintegrasi dalam proses pembelajaran sehingga ia wajib ada dalam proses pembelajaran
3. Media pembelajaran memudahkan guru mencapai tujuan pembelajaran yang ditetapkan
4. Media pembelajaran bisa membuat siswa untuk lebih tertarik terhadap materi tidak sekedar hiburan
5. Media pembelajaran bisa mempercepat proses pembelajaran
6. Media pembelajaran membuat siswa menjadi lebih lama dalam mengingat materi pelajaran.

Manfaat yang dikemukakan oleh Djamarah ini sejalan dengan apa yang sudah dirasakan oleh para sahabat saat melalui proses pengajaran dari Rasulullah, terbukti dengan munculnya generasi khalifah yang dikagumi barat, majunya peradaban dan banyak ilmuwan serta pemikir barat yang mencontoh peradaban islam.

Bukti-bukti nyata hasil kemajuan pendidikan islam adalah dengan adanya bangunan bangunan arsitektur islami, keilmuan yang meliputi seluruh aspek kehidupan manusia, mulai dari kedokteran sampai dengan ilmu sosial kemasyarakatan.

Dari 6 hal yang dirumuskan Djamarah, bisa diringkas menjadi 3 manfaat utama media pembelajaran atau pengajaran Islam yaitu:

1. Memotivasi minat atau Tindakan
2. Menyajikan informasi
3. Memberi instruksi

Rasulullah dengan metode tarhib wa tarhib, melalui berbagai media yang beliau miliki telah memotivasi para ashabi dan ashabiyat untuk melakukan berbagai Tindakan atau ibadah, seperti sedekah, mengunjungi orang yang sakit, menunaikan qiyamul lail, menunaikan puasa, dll.

Namun dengan tarhib atau ancaman juga berhasil membuat para ashabi takut kepada Allah. Sehingga bisa disimpulkan bahwa motivasi itu muncul tidak hanya karena kalimat kalimat pendukung yang positif dan kebahagiaan yang akan diraih, namun juga ancaman balasan dan adzab, bisa membuat manusia selalu ingat dan istiqomah dalam ketaatan.

Media yang digunakan rasulullah dan para sahabat juga mengandung sarana informasi yang rinci dan detail, ketika para sahabat menjelaskan tentang bagaimana rasulullah berwudhu, maka mereka mencontohkan cara wudhu rasulullah, seperti yang dilakukan Usman bin Affan.

Di masa sekarang ini, media yang sering digunakan adalah media poster grafis. Media ini sangat sering digunakan untuk menyajikan informasi lengkap dalam satu halaman grafis.

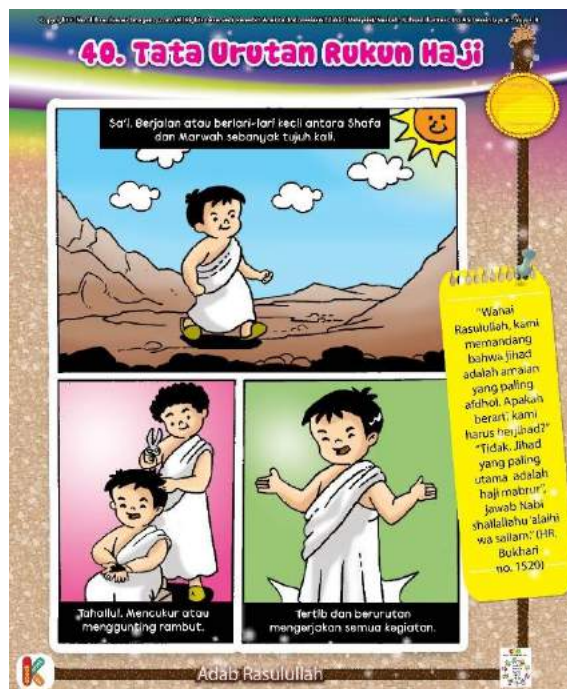
Gambar media poster informasi nasab



Media pengajaran juga berfungsi untuk tutorial dalam melakukan sesuatu, seperti yang ditampilkan pada gambar di bawah:



Gambar poster tutorial sholat



Gambar poster rukun haji

Dengan media sederhana poster itulah, minat belajar peserta didik meningkat, dan mengurangi verbalisme atau ceramah, retensi pengetahuan dalam memori pun aan lebih lama.

C. Kesimpulan

Melalui telaah artikel, buku dan kajian yang berisi perspektif media pembelajaran, dapat disimpulkan beberapa hal yaitu :

- perkembangan media pembelajaran sangatlah pesat. Generasi Z yang dihadapkan pada *Open Educational Resources* (Sumber Belajar Terbuka) menjadi lebih terbuka dan berwawasan global. Pengembangan media pendidikan islam harus mengambil peran dalam perkembangan ini agar pendidikan islam tidak melulu dengan ceramah dan bisa membangkitkan motivasi belajar siswa terhadap pendidikan agama Islam.
- Pemanfaatan berbagai media atau teknologi pembelajaran dalam pendidikan islam harus mengikuti perkembangan zaman seperti **seperti e-book, media audio, media audio-visual, multimedia interaktif, hingga hypermedia.**
- Penggunaan media pembelajaran harus mengacu pada tujuan pembelajaran yang didasarkan pada teori belajar *gagne*, yaitu teori yang menjelaskan bahwa pembelajaran itu menghasilkan kapabilitas dalam bentuk keterampilan, pengetahuan, sikap dan nilai dalam diri pembelajar.
- Media pendidikan harus dilihat dari 2 aspek yaitu bagaimana guru dalam bersikap dan berucap, karena perbuatan guru merupakan media yang tidak tampak secara kasat mata. Namun ia adalah *software* penggerak yang paling penting. Aspek yang kedua adalah media sebagai alat bantu/ alat peraga ataupun media dengan berbagai kemajuannya.
- Al-Qur'an dan Hadist memandang media pembelajaran adalah sarana untuk memudahkan pemahaman yang abstrak menjadi lebih konkret, yaitu dengan contoh peenggamabaran surga dan neraka, panasnya api neraka, dll.
- Al-Qur'an dan Hadist memandang media yang paling utama adalah media dalam diri sendiri yaitu dengan memberikan contoh keteladanan. Karena sesungguhnya manusia akan ditanya pertanggungjawabannya terhadap apa yang telah ia lakukan
- 3 manfaat utama media pembelajaran atau pengajaran Islam yaitu: memotivasi minat atau tindakan, menyajikan informasi, dan memberi instruksi

D. Daftar Pustaka

Sujak, Abi. *Mengajar Generasi Z*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani. 2020.

Retno, Susanti dkk. *Media Sederhana 3 Dimensi*, Tangerang Selatan: Universitas Terbuka. 2018.

Wahidin, Unang. *Media Pendidikan dalam Perspektif Pendidikan Islam*. Jurnal Pendidikan Islam Vol.07, No. 1.

Wahidin, Unang. *Media Pendidikan dalam Perspektif Pendidikan Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Arsyad, Azhar. *Media Pembelajaran Edisi Revisi*. Jakarta: Raja Grafindo Persada

Ramli. Media Pembelajaran dalam Perspektif Al-Qur'an dan Hadist. *Jurnal Kopertais wilayah Kalimantan*. 2015.

Ya'cub, Mihmidaty. Media Pendidikan Perspektif Al Qur'an Hadist dan Perkembangannya, Jombang: *Jurnal Studi Keislaman*.

PERGERAKAN MATAHARI PERSPEKTIF AL-QUR'ÂN

AR Sugeng Riadi

Observatorium Assalaam, Pabelan Kartasura Sukoharjo Jawa Tengah Indonesia
pakarfisika@gmail.com

ABSTRACT

Al-Qur'ân is the first and main guidance containing information and instructions that direct people to the correct understanding includes an understanding of the Sun movement. This study is aimed to find out what the concept of the Sun movement according to Al-Qur'ân. This research was a library research with the main sources were the Qur'an and some books of tafsir i.e: Al-Thobarî, Ibn Katsîr, Al-Zamakhsharî, Fakhruddin al-Razî, Thanthawî Jauharî (Al-Jawahir), Muhammad Quraish Shihab (al-Mishbâh), and the Ministry of Religious Affairs (Al-Quran and Tafseer). The method used was the thematic method (mawdhû'i method). The conclusion are as follows: (1). The concept of Sun movement according to Al-Qur'ân is the Sun moving or circulating in the circulation space. This movement is similar to the circulation of the Moon will be back to the beginning after a one-time encircling. (2). Al-Qur'ân does not explicitly explain that the Sun surrounds or is surrounded by the Earth. This will gives assurance to the authenticity of the holy Qur'an, in which scientific discovery whenever and wherever about the Sun movement will not affect the meaning set out from Al-Qur'ân.

Keywords: Sun movement, Al-Qur'ân, Thematic Tafseer

ABSTRAK

Al-Qur'ân merupakan dasar pertama dan utama yang berisi informasi dan petunjuk yang mengarahkan manusia ke pemahaman yang benar termasuk di dalamnya pemahaman tentang pergerakan Matahari. Penelitian ini mempunyai tujuan untuk mengetahui apa konsep pergerakan Matahari menurut Al-Qur'ân. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (library research) dengan sumber utama Al-Qur'ân dan beberapa kitab tafsir yakni karya : Al-Thobarî, Ibn Katsîr, Al-Zamakhsharî, Fakhruddin Al-Râzî, Thanthawî Jauharî (Al-Jawâhir), Muhammad Quraish Shihâb (Al-Mishbâh), dan Kementerian Agama RI (Al-Qurân dan Tafsirnya). Metode pemahaman yang dipakai adalah metode tematik (metode mawdhû'i). Kesimpulan yang penulis peroleh adalah sebagai berikut : (1). Konsep Pergerakan Matahari menurut Al-Qur'ân adalah Matahari bergerak atau beredar pada tempat peredarannya. Pergerakan ini serupa seperti peredaran Bulan yang akan kembali ke tempat permulaannya setelah melakukan satu kali peredaran. (2). Konsep Pergerakan Matahari menurut Al-Qur'ân adalah

Matahari tidak disebutkan bergerak/beredar mengelilingi atau dikelilingi oleh Bumi. Hal ini akan memberikan jaminan kepastian kepada otentisitas kitab suci Al-Qur'an, dimana penemuan ilmiah manusia kapan dan dimana pun tentang Pergerakan Matahari tetap tidak akan mempengaruhi makna yang tertuang dari Al-Qur'an.

Kata kunci: Pergerakan Matahari, Al-Qur'an, Tafsir Tematik

PENDAHULUAN

Kata Matahari, disebut 32 kali di dalam kitab suci Al-Qur'an, dengan rincian 31 kali dalam bentuk ma'rifah (*Asy-Syamsu* = الشمس)¹ dan 1 kali dalam bentuk nakiroh (*Syamsun* = شمس)². Bahkan dalam Al-Qur'an ada salah satu surat yang bernama 'Asy-Syams'³ artinya Matahari.

Penyebutan kata Matahari yang berulang kali dan pemberian nama salah satu surat dalam Al-Qur'an adalah fakta yang tidak dapat dipungkiri, dan ini semua atas kehendak Allah SWT. Penyebutan yang berulang kali ini bagi Allah SWT pasti ada maksud untuk menjelaskan kepada semua umat manusia akan makna dan arti penting dari sebuah Matahari. Matahari adalah objek atau benda yang bisa dilihat dari sisi asal-usul, wujud, usia, perilaku bagi umat manusia, dan hal-hal lain layaknya semua benda di alam semesta ini. Al-Qur'an telah menjabarkan Matahari dalam 32 kali penyebutannya.

Matahari merupakan salah satu makhluk ciptaan Allah SWT yang paling sering dilihat manusia, karena nampak oleh mata sepanjang pagi hingga petang, sekitar 12 jam per hari di sekitar ekuator. Bila satu hari adalah 24 jam, maka Matahari selalu terlihat oleh mata manusia separoh usia setiap orang yang berusia minimal satu hari satu malam, kecuali mereka yang tinggal di kawasan ekstrim seperti kutub utara dan kutub selatan. Kondisi seperti ini, tidak pernah disadari oleh kebanyakan umat manusia⁴.

Melihat kenyataan ini, maka ada sebagian manusia yang menganggap Matahari adalah sumber pemberi hidup bagi manusia. Kelompok manusia seperti ini selanjutnya menganggap Matahari adalah dewa yang harus disembah, sehingga jadilah mereka manusia penyembah Matahari seperti para penganut agama Shinto di Jepang.⁵

¹ Lihat QS. [2]:258, QS. [6]:78, QS. [6]:96, QS. [7]:54, QS. [10]:5, QS. [12]:4, QS. [13]:2, QS. [14]:33, QS. [16]:12, QS. [17]:78, QS. [18]:17, QS. [18]:86, QS. [18]:90, QS. [20]:130, QS. [21]:33, QS. [22]:18, QS. [25]:45, QS. [27]:24, QS. [29]:61, QS. [31]:29, QS. [35]:13, QS. [36]:38, QS. [36]:40, QS. [39]:5, QS. [41]:37, QS. [50]:39, QS. [55]:5, QS. [71]:16, QS. [75]:9, QS. [81]:1, QS. [91]:1

² Lihat QS. [76]:13

³ QS. [91] : 1-15

⁴ Raharto Moedji, et.al. *Islam Untuk Disiplin Ilmu Astronomi*. hlm. 108

⁵ Agama Shinto lahir di Jepang, berawal dari kepercayaan masyarakat dan pemujaan alam di desa-desa kecil di Jepang. Shinto berangsur-angsur mulai berkembang ke seluruh Jepang dan kemudian dilembagakan sebagai agama yang disebut dengan Shintoisme. (17 Fakta Tentang Shinto <https://www.tsunagujapan.com/id/17-facts-you-probably-didnt-know-about-shintoism/>)

Matahari adalah satu dari bermilyar bintang dan yang paling dekat dengan Bumi dengan jarak rata-rata 150 juta kilometer. Matahari serta kedelapan buah planet (yang sudah diketahui/ditemukan oleh manusia) membentuk Tata Surya. Matahari adalah suatu bola gas yang pijar dan ternyata tidak berbentuk bulat betul. Matahari mempunyai khatulistiwa dan kutub utara dan selatan. Matahari merupakan anggota tata surya yang paling besar, karena 98% massa tata surya terkumpul pada Matahari⁶.

Di zaman Yunani kuno ada dua teori mengenai Pergerakan Matahari dan peredaran planet-planet, yakni teori geosentris yang dikemukakan oleh **Aristoteles** (384-322 SM) dan teori heliosentris yang dikemukakan **Aristarchus**. Teori geosentris adalah teori yang menyatakan bahwa *geo* atau Bumi menjadi *centre* atau pusat dan Matahari yang bergerak mengelilingi Bumi. Teori heliosentris adalah kebalikan dari teori geosentris, heliosentris menyatakan bahwa *helio* atau Matahari menjadi *centre* atau pusat dan Bumi bergerak mengelilingi Matahari.

Di abad pertengahan (abad 12 s/d 15 M) orang-orang di Eropa Barat mendukung **Aristoteles**. Semua yang dikatakan **Aristoteles** dianggap mutlak benar. **Aristoteles** mengatakan bahwa Bumi adalah pusat alam semesta. Berdasarkan pendapat **Aristoteles** dan dukungan dari gereja, maka teori geosentris dianggap mutlak benar⁷.

Tahun 1473 **Nicolaus Copernicus** lahir di Torun, Polandia. **Copernicus** hidup pada peralihan zaman abad pertengahan dan zaman pencerahan (*renaissance*). **Copernicus** sangat tertarik pada astronomi dan dengan mempergunakan alat-alat yang sangat sederhana yang ada waktu itu, **Copernicus** mempelajari Pergerakan-Pergerakan Matahari, planet-planet dan bintang-bintang. Ia menarik kesimpulan bahwa Bumi serta planet-planet bergerak mengelilingi Matahari, mendukung teori heliosentris⁸.

Tahun 1564 **Galileo Galilei** lahir dan menjadi pendukung teori heliosentris. Bahkan pengamatan astronomis di kemudian hari semakin mendukung teori heliosentris. Pada akhirnya, semua orang menerima teori heliosentris yang telah digulirkan **Aristarchus**, **Nicolaus Copernicus**, dan **Galileo Galilei**⁹.

Ilmu Pengetahuan dan Teknologi khususnya ilmu Astronomi terus berkembang. Pengamatan-pengamatan terhadap benda-benda dilangit makin lama makin bertambah. Teori heliosentris dari **Copernicus** pada abad ke-16 pun semakin kuat kebenarannya. Hingga abad modern ini, sejak dari tingkat dasar sampai perguruan tinggi, ilmu pengetahuan mengajarkan bahwa Bumi bergerak mengelilingi Matahari dan Bumi berputar pada porosnya. Hal ini merupakan sebuah kebenaran ilmiah yang didukung dengan bukti-bukti eksperimen. Bahkan beberapa orang Islam menggunakan ayat-ayat Al-Quran untuk menguatkan bahwa Bumi memang bergerak mengelilingi Matahari.

⁶ Raharto Moedji, et.al. *Islam Untuk Disiplin Ilmu Astronomi*. hlm. 110

⁷ Evan. (2011). *Islam dan sains dari perspektif astronomi: geosentris*. <http://blogs.itb.ac.id/evan/2011/07/19/islam-dan-sains-dari-perspektif-astronomi-geosentris/>

⁸ Angraini, FD. *Ensiklopedi Tokoh Fisika*. h.44

⁹ Ibid. h. 45

Hingga saat ini, teori heliosentris masih tetap bertahan karena semakin hari semakin banyak fakta dan data empiris membuktikannya. Tapi, benarkah demikian? Apakah ini sebuah kebenaran yang mesti kita yakini ataukah kita selama ini berada dalam sebuah kebohongan yang dibalut pola berfikir ilmiah?

Meski bertentangan dengan fakta ilmiah, namun paham geosentris belakangan ini mencuat kembali dan bermula serta didukung oleh ulama ternama yang kemudian diikuti sebagian kalangan dari ummat Islam.

Salah satu tokoh di balik kembalinya teori geosentris adalah **Ahmad Sabiq**. Menurutnya, Mataharilah yang bergerak mengelilingi Bumi dan bukan sebaliknya. Bahkan pemahaman tentang Matahari mengelilingi Bumi atau model pemahaman geosentris merupakan kepastian Al-Quran dan Al-Sunnah¹⁰.

Buku kontroversial ini awalnya adalah sebuah artikel di majalah Al-Furqon mengenai fatwa dari ulama yang bernama **Syeikh 'Utsaimin** yang memfatwakan bahwa Matahari bergerak mengelilingi Bumi yang dilanjutkan dengan sebuah jawaban pada sebuah pertanyaan tentang hal ini pada edisi lainnya serta artikel tentang hadits sujudnya Matahari yang sangat gamblang menerangkan bahwa Matahari mengelilingi Bumi.

Geosentris telah lahir kembali¹¹, dan wacana seputar Pergerakan Matahari menjadi salah satu perdebatan yang belum menemukan titik temu hingga saat ini. Masing-masing penganut teori saling beradu argumen dan menyatakan bahwa teorinya paling benar.

Diantara alasan yang digunakan oleh kalangan yang menyatakan bahwa Matahari mengelilingi Bumi (*geosentrism*), antara lain:

1. (QS. Al-Baqârah [2]: 258) “...*Ibrahim berkata: “Sesungguhnya Allah menerbitkan Matahari dari timur, maka terbitkanlah dia dari barat,” lalu heran terdiamlah orang kafir itu; dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim.*”
2. (QS. Al-An’âm [6]: 78) “*Kemudian tatkala dia melihat Matahari terbit, dia berkata: “Inilah Tuhanku, ini yang lebih besar”, maka tatkala Matahari itu telah terbenam, dia berkata: “Hai kaumku, sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan.*”
3. (QS. Al-A’râf [7]: 54) “*Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang telah menciptakan langit dan Bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas ‘Arsy. Dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat,*

¹⁰ Lihat Sabiq, Ahmad. *Matahari Mengelilingi Bumi, sebuah kepastian Al-Qur’an dan As-Sunnah* serta bantahan terhadap teori Bumi mengelilingi Matahari.

¹¹ Teori Geocentris, pertama dikemukakan oleh Claudius Ptolomeus sekitar tahun 90-168 M, Teori geocentris ini biasa juga disebut dengan teori teori/sistem Ptolomeus. Teori ini menyatakan, bahwa Bumi ini adalah benda langit yang tetap pada tempatnya, yang tidak bergerak dan tidak beredar, serta menjadi pusat dari semua peredaran benda-benda langit lainnya. Evan. (2011). *Islam dan sains dari perspektif astronomi: geosentris*. <http://blogs.itb.ac.id/evan/2011/07/19/islam-dan-sains-dari-perspektif-astronomi-geosentris/>

dan (diciptakan-Nya pula) Matahari, bulan dan bintang-bintang (masing-masing) tunduk kepada perintah-Nya. Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha Suci Allah, Tuhan semesta alam.”

Ayat-ayat di atas ditafsirkan sebagai bentuk Pergerakan Matahari dalam mengelilingi Bumi, dan Matahari selama bergerak selalu berada pada garis edarnya atau secara astronomis disebut garis ekliptika.

Polemik antara heliosentris dan geosentris belum berakhir, muncul lagi teori baru dan dituangkan dalam sebuah buku yang diterbitkan oleh Pustaka Arafah. Teori ini mengusung pemahaman bahwa kalau dilihat dari Bumi dan Bumi dijadikan kerangka acuan mutlak, maka Matahari adalah bergerak mengelilingi Bumi.¹²

Dari paparan singkat di atas, ternyata teori tentang Pergerakan Matahari berkembang sesuai tingkat pemahaman manusia di setiap zamannya. Pemahaman tentang Pergerakan Matahari, hingga terakhir di tahun 2021 ini, dapat disimpulkan ada 3 masing-masing:

- a. Geosentris, menyatakan Matahari (dan benda-benda langit lainnya) bergerak mengelilingi Bumi
- b. Heliosentris, menyatakan Matahari sebagai pusat pergerakan benda-benda langit, dan Bumi termasuk bergerak mengelilingi Matahari.
- c. Absolutivitas, menyatakan bahwa:
 - 1) Bumi adalah kerangka acuan absolut (mutlak) dimana hukum fisika adalah sama untuk seluruh kerangka acuan inersia terhadap Bumi dan berlaku universal terhadap seluruh gerak di alam semesta.
 - 2) Bumi adalah pusat dari alam semesta berdasarkan kerangka acuan mutlak Bumi yang berlaku universal.¹³

Perbedaan pemahaman terhadap Pergerakan Matahari ini boleh jadi karena adanya pemahaman atau penafsiran yang berbeda-beda terhadap isi kandungan Al-Qur’ân khususnya tentang ayat-ayat Pergerakan Matahari karena dipengaruhi pola pikir dan cara pandang masing-masing orang? Benarkah kondisinya demikian?. Permasalahan inilah yang ingin dicari jawabannya di dalam Al-Qur’ân sehingga kita tahu apa petunjuk Al-Qur’ân itu tentang Pergerakan Matahari.

¹² Lihat Adullah, Rahmat. *Teori Absolutivitas : Matahari Mengelilingi Bumi. Penjelasan Secara Ilmiah Teori Matahari Mengelilingi Bumi Ditinjau dari Ilmu Fisika dan Islam.*

¹³ Ibid, hlm ii

Dalam Al-Qur'ân terdapat banyak ayat yang menginformasikan tentang benda langit, seperti Bulan (قمر) disebut 26 kali¹⁴, kata Bintang (نجم) disebut sebanyak 4 kali¹⁵, kata Galaksi (بروج) disebut sebanyak 4 kali¹⁶, kata Bumi (الارض) disebut sebanyak 444 kali¹⁷, dan masih banyak lainnya. Karena keterbatasan waktu serta literatur dan lain-lain, maka penulis mengambil pembahasan tentang Matahari. Pembahasan tentang Matahari sendiri ternyata masih luas, maka fokus kajian dan penelitian difokuskan pada Pergerakan Matahari.

Berdasarkan batasan di atas, maka permasalahan dalam penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut: “Apa petunjuk Al-Qur'ân tentang Pergerakan Matahari?”. Ini berarti target yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah menemukan konsepsi dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat tentang Pergerakan Matahari di dalam kitab suci Al-Qur'ân.

Penelitian ayat-ayat tentang Pergerakan Matahari ini penulis menggunakan jenis penelitian kepustakaan (*library reasearch*). Penetapan pilihan jenis ini didasarkan pada subjek dan objek yang ingin diteliti yakni seputar teks-teks ayat Al-Qur'ân yang berhubungan dengan kata Pergerakan Matahari. Dengan demikian, penelitian ini tidak terlalu memerlukan data lapangan karena yang akan dibahas hanya pemikiran dan konsep-konsep yang dikemukakan para ulama tafsir dalam kitab-kitab mereka berkenaan dengan penafsiran ayat-ayat tentang Matahari. Jadi tanpa data lapangan, penelitian ini sudah dapat mewakili dan dapat dijadikan pegangan. Oleh sebab itu, penelitian ini cukup menggunakan riset kepustakaan.

Penelitian ini juga bisa disebut sebagai *applied research*¹⁸, dikatakan *applied research* karena teori yang dihasilkan tidak bersifat ilmu murni atau ilmu dasar tetapi lebih cenderung pada teori lanjutan. Karena itu penelitian ini disebut sebagai *applied research* dan bukan sebagai *basic research* atau *grounded research*.

Subjek penelitian ini adalah ayat-ayat Al-Qur'ân tentang Matahari. Ada ayat yang menjelaskan tentang cahaya Matahari, proses kejadiannya, ada ayat yang menjelaskan fungsi Matahari, ada juga ayat yang secara khusus menyebut Matahari saja, ada pula ayat yang menyebut Matahari diiringi menyebut Bulan, ada juga satu surat yang dinamakan surat Matahari, ada juga ayat yang menjelaskan Pergerakan Matahari.

¹⁴ Lihat QS.[:]:77; QS.[6]:96; QS.[7]:54; QS.[10]:5; QS.[12]:4; QS.[13]:2; QS.[14]:33; QS.[16]:12; QS.[21]:33; QS.[22]:18; QS.[25]:61; QS.[29]:61; QS.[31]:29; QS.[35]:13; QS.[36]:39; QS.[36]:40; QS.[39]:5; QS.[41]:37; QS.[54]:1; QS.[55]:5; QS.[71]:16; QS.[74]:32; QS.[75]:8; QS.[75]:9; QS.[84]:18; QS.[91]:2;

¹⁵ Lihat QS.[16]:16; QS.[53]:1; QS.[55]:6; QS.[86]:3;

¹⁶ Lihat QS.[4]:78; QS.[15]:16; QS.[25]:61; QS.[85]:1;

¹⁷ Lihat QS.[2]:11; QS.[2]:22; dst

¹⁸ *Basic Research* adalah penelitian dasar yang bertujuan untuk mengembangkan ilmu pengetahuan. Sedang *applied research* dilakukan untuk mencari cara-cara menyelesaikan masalah kehidupan secara praktis. Adapun *grounded research* diarahkan pada penemuan teori-teori baru dan merupakan reaksi dari penemuan yang sudah ada. lihat, Hadari Nawawi dkk., penelitian Terapan (Yogyakarta: Gadjah mada University Press, 1994) cet. I, hlm 2 dan 10.

Sedangkan objek dalam penelitian ini adalah ayat-ayat yang secara khusus menyebutkan dan menjelaskan Pergerakan Matahari, baik secara khusus ataupun diiringi kata lain. Dengan demikian, target yang ingin dicapai dari penelitian ini adalah menemukan makna dan konsepsi yang jelas tentang Pergerakan Matahari menurut Al-Qur'ân melalui para mufassir, sehingga *miss perception* sekelompok orang terhadap maksud ayat seperti yang selama ini masih terjadi, akan pelan-pelan segera terkikis.

Metode Pengumpulan Data

Ada beberapa langkah yang akan dipakai untuk mengumpulkan data dengan metode tafsir *mawdlû'i* atau tematik, yakni:

- a. Melacak keberadaan ayat-ayat tentang Matahari di dalam *mushhaf* untuk mengetahui jumlah dan letaknya di tengah ayat-ayat Al-Qur'ân yang lain. Hal ini penting karena pemahaman suatu ayat sering tergantung pada ayat sebelumnya dan sesudahnya. Dengan mengetahui letak dan posisinya, maka akan lebih mudah untuk memahaminya.

Untuk memudahkan pelacakan ini, digunakan kitab yang memuat indeks ayat-ayat Al-Qur'ân. Dalam hal ini, yang telah diakui akurasinya oleh para ulama adalah kitab *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzhi Al-Qur'ân Al-Karîm* karangan **Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi**¹⁹. Untuk melacak ayat tersebut digunakan kosa kata yang mengandung kata Matahari. Karena penelitian ini difokuskan pada ayat tentang Pergerakan Matahari.

Berdasarkan informasi dari kitab karya 'Abd al-Baqi ini, maka pelacakan selanjutnya dilakukan di dalam *digital mushhaf* untuk kemudahan dalam memastikan letak atau posisi ayat yang dimaksud dan sekaligus menyalinnya secara lengkap bersama nama surat dan nomor urut ayat serta terjemahnya dalam bahasa Indonesia.

- b. Setelah ditemukan ayat-ayat tentang Matahari, maka dilakukan penyeleksian ayat, sesuai tema dan makna pokok pada ayat tersebut menyangkut penciptaan, ukuran Matahari serta lebih khusus menyangkut Pergerakan Matahari.
- c. Melakukan tabulasi sesuai ayat yang memuat kata Matahari, dalam sebuah daftar yang diurutkan sesuai turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*²⁰). Ayat yang turun lebih awal

¹⁹ Kitab ini buah karya Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi yang cukup representatif dan relatif lebih lengkap serta dapat diandalkan sebagai indeks ayat-ayat Al-Qur'ân (Beirut: Dar al-Fikr, 1986 M/1406 H), cet. I.

²⁰ Ada beberapa rumusan yang dikemukakan para ahli 'ulûm Al-Qur'ân, di antaranya Manna' al-Qaththân dan Subhi al-Shâlih. Yang pertama mendefinisikan: *Asbâb al-nuzûl* ialah sesuatu yang dengan keadaan sesuatu itu Al-Qur'ân diturunkan pada waktu sesuatu itu terjadi seperti suatu peristiwa atau pertanyaan.

Batasan lengkap dirumuskan oleh Subhi al-Shalih. Menurutnya; *Asbâb al-nuzûl* ialah sesuatu yang karena sesuatu itu menyebabkan satu atau beberapa ayat Al-Qur'ân diturunkan (dalam rangka) mengkover, menjawab atau menjelaskan hukumnya di saat sesuatu itu terjadi. (lihat – Suma, Muhammad Amin, Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'ân, vol 3, Jakarta, Pustaka Firdaus, 2004. h.101)

ditempatkan pada urutan pertama, diikuti ayat yang turun berikutnya dan ayat yang turun terakhir menempati urutan paling akhir. Pola semacam ini membantu memahami maksud penyebutan Matahari oleh ayat yang turun berikutnya yang masih berbicara dalam konteks Matahari. Dengan diketahui urutan turunnya, maka akan nampak mana ayat yang ‘*aam*²¹, *khâsh*²², *muthlaq*²³, *muqoyyad*²⁴, dan sebagainya.

Sebelum dilakukan analisa terhadap ayat-ayat Pergerakan Matahari, perlu dilihat terlebih dahulu penafsiran para ulama terhadap ayat-ayat Pergerakan Matahari. Penafsiran tersebut dilacak dalam beberapa kitab tafsir yang mewakili kitab-kitab klasik dan modern.

Metode Analisis

Ada beberapa langkah yang ditempuh dalam menganalisa ayat-ayat Pergerakan Matahari, yakni sebagai berikut:

- a. Melakukan analisa terhadap ayat-ayat tentang Pergerakan Matahari, meliputi susunan kalimat (sintaksis) dalam ayat tersebut, mulai dari kosakata (*mufrodat*) yang digunakan, susunan dan penempatannya dalam ayat. Di samping juga dikaji konteks pembicaraan ayat sebelum dan sesudahnya.

Kajian ini diperlukan guna memperoleh konsep yang komprehensif tentang Pergerakan Matahari. Ayat-ayat tersebut dikaji secara mendalam dan dilihat kaitannya dengan konteks saat ini. Analisa dilakukan dengan pendekatan ilmu *nahwu* (sintaksis), ilmu *sharaf* (morfologi), dan ilmu *balaghah*, khususnya *ma'ani* dan *bayan* serta *dilalah*.

- b. Membahas konteks pembicaraan ayat dengan melacak sebab turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*) dengan seksama, agar dapat dipahami kandungan ayat tersebut.

Kajian Pustaka

Diantara penelitian tafsir atas ayat-ayat kauniyah antara lain adalah sebagai berikut:

²¹ *Âm* yaitu suatu lafazh yang mencakup semua hal yang pantas untuknya tanpa batas. Seperti QS Al-Rahmân [55]:26

²² *Khâsh* yaitu lafazh yang dibuat untuk menunjukkan kepada seseorang atau sesuatu benda saja, atau satu macam, atau beberapa suku yang terbatas jumlahnya dan bilangannya seperti dua, atau sepuluh, kaum ataupun golongan. Seperti QS Al-Nisâ [4]:25 lihat - Al-Suyûthi, Jalaluddin (1428 H). Al-Itqân fi 'Ulûm Al-Qur'ân h. 331-333

²³ *Muthlaq* yaitu lafazh yang menunjukkan kepada materi dengan tanpa ikatan, seperti QS Al-Mujâdilah [58]: 3 dalam arti memerdekakan segala jenis budak, baik yang mukmin maupun kafir.

²⁴ *Muqayyad* yaitu lafazh yang menunjukkan suatu hakikat dengan qayd (batasan), seperti kata raqabah (budak) yang dibatasi dengan “iman” dalam QS Al-Nisa'[4]:92 lihat Al-Suyûthi, Jalaluddin (1428 H). Al-Itqân fi 'Ulûm Al-Qur'ân.. h.353-355

1. **Prof. Dr. Ahmad Baiquni, M.Sc.**, dalam bukunya *Al-Qur'ân, Ilmu Pengetahuan dan Teknologi*.
2. **Agus Purwanto, D.Sc**, dalam bukunya *Ayat-Ayat Semesta: Sisi Al- Qur'an yang Terlupakan*.
3. **Prof. Dr. Ahmad Fuad Pasya**, dalam bukunya *Dimensi Sains Al-Qur'ân, Menggali Kandungan Ilmu Pengetahuan dari Al-Qur'ân*.²⁵
4. **Ahmad Sabiq bin Abdul Lathif Abu Yusuf**, dalam bukunya *Matahari Mengelilingi Bumi - Sebuah Kepastian Al-Qur'ân dan Al-Sunnah serta Bantahan Terhadap Teori Bumi Mengelilingi Matahari*.

Dari keempat buku belum megupas secara rinci, konteksnya dalam menjawab beberapa persoalan yang muncul di kalangan ummat islam, seperti kontroversi antara heliosentris dan geosentris yang masih berjalan sampai saat ini. Buku ini belum menyatakan secara jelas bahwa menurut Al-Qur'ân, pergerakan Matahari adalah mengelilingi atau dikelilingi Bumi. Namun, secara umum, buku ini menyatakan bahwa Matahari beredar dan tidak diam.

PEMBAHASAN

Matahari adalah bola raksasa yang terbentuk dari gas hidrogen dan helium dan berperan sebagai pusat Tata Surya. Komponen dalam Tata Surya adalah delapan buah planet dengan satelit masing-masing, planet-planet kerdil, asteroid, komet, dan debu angkasa - semuanya berputar mengelilingi Matahari. Di samping sebagai pusat peredaran, Matahari juga merupakan sumber energi untuk kehidupan yang berkelanjutan dalam Tata Surya, khususnya bagi Bumi. Panas Matahari menghangatkan Bumi dan membentuk iklim, sedangkan cahayanya menerangi Bumi serta dipakai oleh tumbuhan untuk proses fotosintesis. Tanpa Matahari, tidak akan ada kehidupan di Bumi karena banyak reaksi kimia yang tidak dapat berlangsung. Matahari dan semua planet serta benda angkasa yang mengelilinginya diperkirakan tercipta sekitar 4,6 miliar tahun yang lalu²⁶.

Matahari dan keseluruhan isi tata surya bergerak di orbitnya mengelilingi galaksi Bimasakti. Matahari terletak sejauh 28.000 tahun cahaya dari pusat galaksi Bimasakti. Kecepatan rata-rata pergerakan ini adalah 828.000 km/jam sehingga

²⁵ Basya, Ahmad Fuad. (2002). *رحيق العلم و الايمان*. Dar Al-Fikr Al-Arabi

²⁶ Chain, Fraser. *Live of The Sun*. <http://www.universetoday.com/18847/life-of-the-sun/>

diperkirakan akan membutuhkan waktu 230 juta tahun untuk mencapai satu putaran sempurna mengelilingi galaksi²⁷.

Teori Pergerakan Matahari

Ditinjau dari sejarah, pemahaman manusia terhadap pergerakan Matahari berubah sesuai peradaban yang berkembang kala itu. Adapun teori tentang pergerakan Matahari secara urut akan diurai sebagai berikut:

1. Teori Geosentris

Teori Geosentris biasa juga disebut dengan teori teori **Ptolomeus**. Teori ini menyatakan bahwa Bumi ini adalah benda langit yang tetap pada tempatnya, yang tidak bergerak dan tidak beredar, serta menjadi pusat dari semua peredaran benda-benda langit lainnya. Peredaran inilah, yang mengakibatkan terbitnya Matahari, Bulan dan benda-benda langit lainnya dari arah timur, serta terbenam di barat setiap harinya. Sedang Bumi, tetap tinggal di tempatnya dan tidak bergerak, serta tidak beredar.

Teori geosentris, tersebar luas dan dikaji oleh ilmuwan di zamannya, termasuk juga sebagian ahli falak (ahli astronomi) di kalangan Islam yang terkenal dan tekun melakukan riset terhadap teori ini antara lain : **Al-Battani**²⁸, **Abdur Rahman bin Yunus al-Mishry**²⁹, **Abul Wafa' al-Buzjani**³⁰, dan **Ulugh Beg**³¹.

²⁷ *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/place/Sun>.

²⁸ Al-Battani (sekitar 850 - 923) adalah seorang ahli astronomi dan matematikawan dari Arab. Al Battani (Bahasa Arab البتاني الصابي الحراني سنان محمد بن جابر بن سنان الحراني الصابي البتاني ; أبو عبد الله محمد بن جابر بن سنان الحراني الصابي البتاني) ; nama lengkap: Abū 'Abdullāh Muḥammad ibn Jābir ibn Sinān ar-Raqqī al-Ḥarrānī aṣ-Ṣabī' al-Battānī), lahir di Harran dekat Urfa. Salah satu pencapaiannya yang terkenal adalah tentang penentuan tahun matahari sebagai 365 hari, 5 jam, 46 menit dan 24 detik. Al Battani juga menemukan sejumlah persamaan trigonometri. (Arwin. 2019. Astronom Muslim Sepanjang Sejarah Peradaban Islam. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah. Hal. 91)

²⁹ Ibn Yunus atau nama sebenarnya Abu al-Hassan Ali Ibn Abdul Rahman Ibn Ahmad Ibn Yunus Ibn Abdul A'la al-Sadafi al-Misri (950 -1009 M) adalah salah seorang ilmuwan Muslim yang namanya diabadikan pada sebuah kawah di permukaan bulan. Tentu bukan tanpa sebab International Astronomical Union (IAU) mengabadikan nama sang astronom di kawah bulan. Lewat adikaryanya al-Zij al-Hakimi al-kabir, Ibnu Yunus dipandang telah berjasa menyusun sebuah tabel yang sangat akurat. http://islamsci.mcgill.ca/RASI/BEA/Ibn_Yunus_BEA.htm

³⁰ Abul Wafa lahir di Buzjan, Khurasan (Iran) pada tanggal 10 Juni 940/328 H. Ia belajar Matematika dari pamannya, Abu Umar al Maghazali dan Abu Muhammad Ibn Ataba. Sedangkan, ilmu Geometri dikenalnya dari Abu Yahya al-Marudi dan Abu al-Ala' Ibn Karnib. Pada tahun 959 ia melanjutkan pendidikan ke Baghdad, Irak dan akhirnya dikenal sebagai salah satu pakar Matematika dan Astronomi. Salah satu peran terbesar Abul Wafa dalam Matematika adalah menemukan rumus dasar Trigonometri. <http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/Biographies/Abu%20Wafa.html>

³¹ Ulugh Beg (Bahasa Persia: میرزا محمد طارق بن شاهرخ الغیبگ - Mīrā Muhammad Tāraghay bin Shāhrukh Ulūḡ Beg) adalah Sultan Khorasan dan ahli astronomi dan matematika.

Awalnya bangsa Mesir, Babilonia, dan Yunani secara teliti mengamati gerak benda-benda langit. Bangsa Yunani mengamati bahwa di langit terdapat benda-benda yang bergerak relatif terhadap bintang-bintang. Mereka menamakan benda-benda ini dengan istilah planeten, yang artinya “pengelana”. Istilah ini sekarang dikenal sebagai planet, yaitu Merkurius, Venus, Mars, dan sebagainya. Dari bangsa Yunani pula berkembang konsep-konsep kosmologi yang bersifat rasional dan tidak dikaitkan dengan hal-hal yang berbau mitologis. Tokoh pertama yang mengembangkan konsep kosmologi adalah **Pythagoras**.

Ia merupakan orang pertama kali mengembangkan gagasan bahwa alam semesta mengikuti hukum-hukum alam yang bersifat kuantitatif. **Pythagoras** menyatakan bahwa benda-benda langit, yaitu matahari, bumi, bulan, dan planet-planet terletak pada bola-bola konsentris (sepusat) yang berputar mengelilingi sumber api sebagai pusat alam semesta (api pusat). Menurut **Pythagoras**, keteraturan alam semesta mirip dengan keteraturan tangga nada pada dawai lira.³²

Setelah **Pythagoras**, tokoh-tokoh lain yang berperan dalam perkembangan kosmologi Yunani Kuno adalah **Plato**, **Eudoxus**, dan **Aristoteles**. Menurut **Plato**, lingkaran dan bola merupakan bentuk geometri yang paling sempurna. **Eudoxus**, seorang murid **Plato**, mulai mengembangkan teorinya berdasarkan pengamatan benda-benda langit. Mungkin ia merupakan orang yang pertama kali membuat teori tentang alam semesta berdasarkan data pengamatan.

Setelah **Eudoxus**, tokoh besar kosmologi Yunani Kuno adalah **Aristoteles**. Ia berpendapat bahwa Bumi merupakan pusat alam semesta dan menjadi titik pusat peredaran benda-benda langit seperti Matahari, Bulan, dan planet-planet.³³

Tujuh abad kemudian, **Abu Abdullah Muhammad bin Jabir** –atau yang lebih kita kenal dengan nama **Al-Battani**– membaca *Almagest*. **Al-Battani** merasa tertarik. Dengan bekal keterampilan membuat instrumen yang diwarisi dari ayahnya, **Al-Battani** membuat *sextan*. Alat untuk mengukur arah dan ketinggian suatu benda. Dengan alat ini, **Al-Battani** mengamati benda-benda langit dari tahun 877 H hingga 918 H dan menuliskannya dalam tabel *al-Zij*. **Al-Battani** kemudian membandingkan tabel *al-Zij* miliknya dengan *Almagest*. Hasilnya, posisi matahari bergeser 16,47 derajat. **Al-Battani** mulai mempertanyakan keabsahan teori geosentris.

Pekerjaan **Al-Battani** dilanjutkan oleh **Abu Ali Hasan bin Hasan bin Haytham (Ibnu Haytham)**. **Ibnu Haytham** menemukan sebuah kontradiksi dalam teori geosentris. Di satu sisi, teori ini mengatakan bahwa Bumi adalah pusat

Ulugh Beg dilahirkan di Soltaniyah, Iran pada tahun 1394 dan meninggal pada tahun 1449 di Samarkand, Uzbekistan. http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/Biographies/Ulugh_Beg.html

³² The Heliocentric Theory. <http://vserver1.cscs.lsa.umich.edu/~crshalizi/White/astronomy/heliocentric-theory.html>

³³ Evan. (2011). *Islam dan sains dari perspektif astronomi: geosentris*. <http://blogs.itb.ac.id/evan/2011/07/19/islam-dan-sains-dari-perspektif-astronomi-geosentris/>

alam semesta. Tapi di sisi lain, **Ptolemy** mengatakan agar dapat memprediksi posisi Matahari dan planet secara matematis, mereka harus mengelilingi *equant*.

Keraguan ini mendorong **Ibnu Haytham** menulis buku *As-Syuquuq Al-Batlamyus* (keraguan terhadap Ptolemy) di abad kesebelas. Menurut **Ibnu Haytham**, sebuah teori baru akan valid jika konsisten secara matematis dan sesuai dengan hasil pengamatan³⁴.

Tapi **Ibnu Haytham** juga tidak bisa membuat teori yang lebih baik. **Ibnu Haytham** menulis dalam bukunya: “Kebenaran akan muncul dengan sendirinya. Tapi kebenaran itu juga tidak luput dari ketidakpastian. Dan penulis tidak luput dari kesalahan”. Meski ragu, **Ibnu Haytham** tetap mengikuti geosentris. Dia membantah adanya *equant* dan mengatakan, “Bumi berbentuk bulat yang pusatnya merupakan pusat alam semesta. Bumi diam, tidak bergerak atau bergeser ke arah manapun”³⁵.

Astronom muslim berikutnya adalah **Muhammad bin Muhammad Al-Tusi** yang menulis buku fenomenal, *Tadhkirah fi ‘ilm al-hay’ah*. **Al-Tusi** menemukan jawaban bagaimana menghilangkan *equant* dari teori geosentris. Ia memodifikasi *epicycle* menjadi dua lingkaran. Salah satu lingkaran berada di dalam lingkaran yang lain dan keduanya saling mengorbit satu sama lain. Konsep ini dikenal dengan *Al-Tusi-Couple*. Sesuai dengan ucapan **Ibnu Haytham**, setelah menemukan solusi matematis, **Al-Tusi** juga harus melakukan pengamatan untuk menguji teorinya. Untuk itu, ia membutuhkan alat yang sangat besar agar data yang diperolehnya nanti memiliki presisi yang tinggi.

Al-Tusi menguji teorinya di dalam observatorium miliknya, **Al-Tusi** mendirikan busur raksasa berdiameter 10 meter. Busur ini diberi garis-garis sebagai penanda derajat dan menit busur (1 derajat = 60 menit busur). Cara mengoperasikan busur ini sederhana. Cukup dengan memposisikan benda langit yang ingin diamati di tengah, lalu baca skala yang tertera di busur. Angka yang terbaca merupakan posisi (koordinat) benda langit tersebut. Dibantu ilmuwan dari negara lain, **Al-Tusi** berhasil mengembangkan *Al-Tusi-Couple*³⁶, memprediksi posisi planet-planet, dan gerhana.

Tetapi, teori yang dikembangkan **Al-Tusi** sebenarnya masih geosentris, dan sampai abad ke 15 teori ini masih diikuti orang. Akhirnya setelah diadakan

³⁴ Ibid

³⁵ Langerman, Y.T, *Ibn al Haytham's On the Configuration of the World*, Harvard dissertations in the history of science, h. 201

³⁶ The Tusi couple is a 2-cusped hypocycloid obtained by rolling a circle of radius a inside a circle of radius $2a$. The result is a line segment (Steinhaus 1999, p. 145; Kanas 2003), as noted by the Persian astronomer and mathematician Nasir Al-Din al-Tusi (1201-1274) (Sotiroudis and Paschos 1999, p. 60; Kanas 2003).

Al-Tusi Couple adalah dua buah lingkaran dengan radius a diputar melingkar di dalam lingkaran dengan radius $2a$, dan hasilnya adalah semua garis lurus sejauh diameter lingkaran besar= $2a$ - <http://mathworld.wolfram.com/TusiCouple.html>

penyelidikan-penyelidikan lebih lanjut, maka lahirlah teori baru yakni : Teori Heliosentris.

2. Teori Heliosentris

Teori Heliosentris, yang berasal dari kata “Helics” artinya : Matahari. Teori ini dikemukakan oleh **Nicolaus Copernicus** (1473-1543). Oleh sebab itu teori ini disebut juga dengan teori / sistem Copernicus³⁷.

Menurut teori ini bahwa : Bukanlah Bumi yang menjadi pusat dari peredaran benda-benda langit, tetapi Mataharilah yang menjadi pusatnya, yang didari oleh : Mercurius, Venus, Bumi, Bulan, Mars, Jupiter, Saturnus, kemudian beberapa bintang tetap sejenis matahari.

Awal mula teori Heliosentris ini muncul adalah ketika temuan ilmuwan-ilmuwan muslim tentang teori pergerakan Matahari dan Bumi tersebar sampai ke Venesia, kemudian sampai ke tangan **Nicolas Copernicus** dan memberinya petunjuk untuk merumuskan teori Heliosentris dalam bukunya *de revolutionibus orbium coelestium*. Dalam buku tersebut, Copernicus menyajikan berlembar-lembar tabel posisi benda-benda langit untuk mendukung teori heliosentris. Tabel ini benar-benar identik dengan *Al-Zij* karya **Al-Battani**, dan **Copernicus** mengakuinya kemudian menulis bahwa data pengamatan yang ia gunakan adalah karya ilmuwan muslim bernama *Machometi Aracenfis* (Al-Battani). Di halaman lain juga terdapat ilustrasi *Al-Tusi-Couple* yang sangat identik dengan ilustrasi di buku *tadhkirah fi 'ilm al-hay'ah* karya **Al-Tusi** Bahkan, sampai ke notasi yang digunakan. Bila **Al-Tusi** menggunakan *alif, ba, ta, dal, jim*, maka **Copernicus** menggunakan A, B, C, D, G³⁸.

Copernicus mengilustrasikan teori heliosentris bahwa Alam semesta ini berupa bola yang terdiri dari 7 lapisan dengan Matahari terletak di pusatnya. Berturut-turut, mulai dari lapisan terdalam terdapat Merkurius, Venus, Bumi + Bulan, Mars, Jupiter, Saturnus, dan bintang-bintang³⁹.

Al-Battani terkenal karena tabel pengamatannya yang telah meng-katalogkan sekitar 489 bintang dan menamainya dengan menggunakan nama Arab seperti *Al-Bali, Suhail, Hadar, Hamal, Al-Nitak, Al-Tair, Al-Nilam*, dll. Dari tabel ini pula **Al-Battani** menentukan satu tahun lamanya 365 hari 5 jam 46 menit 24 detik, menghitung presepsi equinox sebesar 0,015 derajat per tahun, dan menentukan kemiringan sumbu orbit Bumi sebesar 23,583 derajat⁴⁰.

³⁷ Heliocentric. <https://www.britannica.com/science/heliocentrism>

³⁸ Copernicus, N., (1543), *de revolutionibus orbium coelestium*, NASA Astrophysics Data System, versi digital buku ini dapat dilihat di <http://ads.harvard.edu/books/1543droc.book/>

³⁹ *ibid*

⁴⁰ BBC 4, (2009), Film dokumenter Science and Islam episode 3: The Power of Doubt

Pada abad ke-15 terjadi revolusi besar dalam teori Tata Surya seperti yang diusulkan oleh **Nicolaus Copernicus** (1473-1543). **Copernicus** mengusulkan bahwa semua benda langit, termasuk Bumi, bergerak mengelilingi Matahari dalam lintasan yang berbentuk lingkaran. Inilah yang dikenal sebagai teori heliosentris yang dituangkan dalam bukunya yang berjudul *De Revolutionibus Orbium Coelestium*⁴¹.

Teori **Copernicus** ini telah menggemparkan dunia pada zamannya. Sebab suatu penemuan yang sama sekali bertolak belakang dengan teori-teori sebelumnya, yang telah diyakini orang sepanjang 14 abad lamanya. Pihak-pihak yang jelas menentang teori ini, adalah dari golongan para ahli ilmu pengetahuan dan tokoh-tokoh agama Nasrani. Teori ini memang masih banyak mengandung kelauman-kelemahan, tetapi satu hal yang tak dapat diingkari, bahwa sampai sekarang prinsip tentang pusat dari Tata Surya bukanlah Bumi tetapi Matahari. Selain itu, teori ini juga mengajarkan, bahwa Bumi ini bergerak mengitari Matahari, suatu teori yang sampai sekarang tetap diakui kebenarannya secara ilmiah.

Tabulasi Ayat-ayat Matahari

Pada tabel di bawah ini akan dimuat semua ayat yang mengandung / memuat kata Matahari yang berhasil dilacak dari kitab *Al-Mu'jam al-Mufahras li alfâdz Al-Qur'ân al-Karîm*⁴² terdapat 32 kata, dengan rincian 31 kali dalam bentuk ma'rifah (*Asy-Syamsu* = الشمس) dan 1 kali dalam bentuk nakiroh (*Syamsun* = شمس). Bahkan dalam Al-Qur'ân ada salah satu surat yang bernama 'Asy-Syams' artinya Matahari. Ayat-ayat yang memuat kata Matahari dan pergerakan Matahari dilakukan tabulasi. Adapun tabulasi berdasar pada urutan turunnya surat adalah seperti tertera pada tabel di bawah ini:

Tabel 1.

Surat-surat tentang Ayat Matahari Sesuai Periode Turun

No	Surat & Ayat	Periode Turun	
		Makiah	Madaniyah
1	At-Takwîr QS. [81]:1	Makiah	
2	Asy-Syams QS. [91]:1	Makiah	
3	Al-Qiyâmah [75]:9	Makiah	
4	Qâf [50]:39	Makiah	

⁴¹ *De Revolutionibus Orbium Coelestium*.
<http://ads.harvard.edu/books/1543droc.book/>

⁴² Muhammad Fu'ad Abd al-Bâqî, *Al-Mu'jam al-Mufahras li alfâdz Al-Qur'ân al-Karîm*, Dâr al-Hadîts, 1422 H, Kairo.

5	A'râf [7]:54	Makiyah	
6.a	Yâsîn [36]:38	Makiyah	
6.b	Yâsîn [36]:40	Makiyah	
7	Al-Furqân [25]:45	Makiyah	
8	Fâthir [35]:13	Makiyah	
9	Thâhâ [20]:130	Makiyah	
10	An-Naml [27]:24	Makiyah	
11	Al-Isrâ [17]:78	Makiyah	
12	Yûnus [10]:5	Makiyah	
13	Yûsuf [12]:4	Makiyah	
14.a	Al-An'âm [6]:78	Makiyah	
14.b	Al-An'âm [6]:96	Makiyah	
15	Luqmân [31]:29	Makiyah	
16	Az-Zumar [39]:5	Makiyah	
17	Fushshilat [41]:37	Makiyah	
18.a	Al-Kahfi [18]:17	Makiyah	
18.b	Al-Kahfi [18]:86	Makiyah	
18.c	Al-Kahfi [18]:90	Makiyah	
19	Al-Nahl [16]:12	Makiyah	
20	Nûh [71]:16	Makiyah	
21	Ibrahîm [14]:33	Makiyah	
22	Al-Anbiyâ [21]:33	Makiyah	
23	Al-Ankabût [29]:61	Makiyah	
24	Ar-Ra'd [13]:2	Makiyah	
25	Ar-Rahmân [55]:5	Makiyah	
26	Al-Baqarah [2]:258		Madaniyah
27	Al-Insân [76]:13		Madaniyah
28	Al-Hajj [22]:18		Madaniyah

Dari tabel 1 di atas, terdapat 25 surat periode Makkah (Makiyah) dan 3 surat periode Madinah (Madaniyah), yang memuat ayat-ayat tentang Matahari. Dari ke-28

surat ini kemudian diambil ayat yang memuat kata Matahari. Dari tabel di atas, diketahui bahwa ayat Al-Qur’ân yang memuat kata Matahari dalam kaitannya dengan konsep bergerak, ada 17 ayat dari 13 surat yang diturunkan pada periode Makkah dan satu ayat periode Madinah. Ayat tentang gerakan Matahari disebut 2 kali di surat Yâsîn dan 3 kali di surat Al-Kahfi.

Berdasarkan tabel 1 ini pula dapat diketahui bahwa Allah SWT menyatakan bahwa Matahari bergerak adalah setelah beberapa ayat turun dan hanya menyebut kata Matahari tanpa ada unsur pergerakan. Pertama, kata Matahari disebut dalam surat At-Takwîr [81]:1 dengan rangkaian kata dililit/digulung (كورت = *kuwwirat*). Kedua, kata Matahari disebut Allah dalam surat Al-Qiyâmah [75]:9 dengan rangkaian kata dikumpulkan (جمع = *jumi’a*). Ketiga, kata Matahari disebut Allah dalam surat Qâf [50]:39 dengan rangkaian kata yang bermakna terbit dan tenggelam (طلع = terbit, dan غروب = tenggelam). Keempat, kata Matahari disebut Allah dalam surat Yâsîn [36]:38 dengan rangkaian kata yang bermakna bergerak/berjalan/berlari/beredar (تجري = beredar).

Dimulai pada urutan keempat turunnya ayat yang terkait Matahari inilah konsep Pergerakan Matahari mulai disinggung Allah dalam kitab suci Al-Qur’ân, yang sebelumnya hanya menyinggung persoalan yang bersifat umum dan tidak terkait dengan pergerakan. Pergerakan Matahari ini selanjutnya ditegaskan lagi oleh Allah SWT dalam urutan ayat berikutnya masih dalam surat Yâsîn [36] di ayat ke-39.

Pada ayat ini Allah menegaskan bahwa Pergerakan Matahari yang dimaksud adalah tidak asal bergerak, namun bergerak yang telah diatur oleh-Nya sehingga tidak akan menimbulkan saling bertabrakan dengan benda langit lainnya. Hal ini dapat dipahami sebagaimana tidak mungkin bertemunya antara waktu malam dan siang seperti dalam arti ayat ke-39 surat Yâsîn, “*tidaklah mungkin bagi matahari mendapatkan bulan dan malampun tidak dapat mendahului siang. dan masing-masing beredar pada garis edarnya.*”

Dari uraian ini dapat dipahami bahwa kajian tafsir model *mawdhû’i* dapat membantu memudahkan pemahaman dalam penafsiran makna ayat-ayat Al-Qur’ân, karena antara ayat satu dengan ayat lainnya pasti memiliki keterkaitan makna.

Daftar kata-kata yang secara khusus menyebut arti pergerakan adalah seperti tertera pada tabel 2 berikut:

Tabel 2.

Kata-kata dalam ayat Matahari yang bermakna Pergerakan

No	Surat & Ayat	Teks Ayat	Artinya
1	At-Takwîr [81]:1	1. <i>Kuwwirat</i>	dililit / digulung
2	Al-Qiyâmah [75]:9	2. <i>Jumi’a</i>	dikumpulkan
3	Qâf [50]:39	3. <i>Thulû’</i>	terbit

		4. <i>Ghurûb</i>	tenggelam
4	Yāsîn [36]:38	5. <i>Tajrî</i>	beredar
	Yāsîn [36]:40	6. <i>Yasbahûn</i>	Beredar
5	Fāthir [35]:13	7. <i>Yajrî</i>	beredar
6	Thāhā [20]:130	8. <i>Thulû'</i>	terbit
		9. <i>Ghurûb</i>	tenggelam
7	Al-Isrā [17]:78	10. <i>Dulûk</i>	tergelincir
8	Al-An'ām [6]:78	11. <i>Bāzighah</i>	terbit
		12. <i>Afalat</i>	terbenam
9	Luqmān [31]:29	13. <i>Yajrî</i>	beredar
10	Az-Zumar [39]:5	14. <i>Yajrî</i>	beredar
11	Al-Kahfî [18]:17	15. <i>Thala'at</i> 16. <i>Gharabat</i>	Terbit terbenam
	Al-Kahfî [18]:86	17. <i>Taghrubu</i>	terbenam
	Al-Kahfî [18]:90	18. <i>Tathlu'u</i>	terbit
12	Al-Anbiyā [21]:33	19. <i>Yasbahûn</i>	beredar
13	Ar-Ra'd [13]:2	20. <i>Yajrî</i>	berlari/beredar
14	Al-Baqarah [2]:258	21. <i>Ya'ti bi</i>	Menerbitkan

Dari tabel 2 di atas, didapatkan 14 surat yang memuat 21 kata dengan arti pergerakan pada ayat-ayat Matahari. Bila kata-kata yang serupa dan semakna disatukan, maka jumlah kata yang berarti pergerakan pada ayat Matahari berjumlah 10 kata dengan rincian sebagai berikut:

1. *Kuwwirat* (كورت) artinya dililitkan atau digulung
2. *Jumi'a* (جمع) artinya dikumpulkan
3. *Thulû'* (طُلوُع) artinya terbit
4. *Ghurûb* (غُرُوب) artinya terbenam
5. *Tajrî* (تجري) artinya berlari atau berjalan atau beredar
6. *Yasbahûn* (يسبحون) artinya beredar
7. *Dulûk* (دلوك) artinya tergelincir
8. *Bazighah* (بازغة) artinya terbit

9. *Afalat* (أفلت) artinya terbenam
10. *Ya 'tī bi* (يأتي ب) artinya menerbitkan

Asbâb al-Nuzûl Ayat-ayat Matahari

Berdasarkan penelusuran dalam Asbâb al-Nuzûl ayat-ayat tentang pergerakan Matahari⁴³, hanya 1 ayat yang ada Asbâb al-Nuzûlnya, sementara sisanya turun tanpa diawali Asbâb al-Nuzûl. Ayat yang ada Asbâb al-Nuzûlnya adalah surat Qâf ayat ke-39, sebagaimana uraian berikut ini:

Diriwayatkan orang-orang Yahudi pernah menghadap Rasulullah SAW, dan bertanya tentang penciptaan langit dan bumi. Rasulullah SAW menjawab, “Allah menciptakan bumi pada hari Senin, serta menciptakan gunung dan segala yang bermanfaat pada hari Selasa. Pada hari Rabu Allah menciptakan pohon-pohon, air, kota-kota, keramaian dan keruntuhannya. Allah menciptakan langit pada Kamis, serta menciptakan Bintang-bintang, Matahari, Bulan dan planet-planet pada Jum’at”. Berkatalah orang Yahudi, “Terus apa lagi hai Muhammad?” Rasulullah menjawab, “Allah bersemayam di atas Arasy”. Kaum Yahudi berkata, ”Engkau benar, dan sekiranya engkau meneruskan cerita itu, maka tentu engkau akan mengatakan bahwa kemudian Allah beristirahat”. Maka Nabi SAW sangat marah karena orang-orang Yahudi mengatakan, ”Allah beristirahat setelah menciptakan langit-bumi dan seisinya”. Ayat ini dan satu ayat sebelumnya diturunkan untuk membantah tuduhan orang-orang Yahudi dan agar Rasulullah SAW bersabar. (HR. Al-Hakim dari Ibn Abbas r.a)⁴⁴

Tafsir Tematik Ayat Pergerakan Matahari

Ayat-ayat Al-Qur’ân yang memuat kata Matahari (*Asy-Syams*=الشمس) berjumlah 32 ayat. Dari 32 ayat ini sebagian ada yang disebut secara nakiroh dan sisanya disebut secara ma’rifah. Masing-masing ayat, baik yang disebut secara nakiroh maupun secara ma’rifah memiliki maksud lain manakala dikaji secara lebih mendalam, melalui ilmu tafsir.

Ilmu tafsir yang digunakan dalam mengkaji dalam penelitian ini adalah tafsir secara tematik atau Al-Tafsîr Al-Mawdlû’i. Metode tafsir tematik sengaja dipilih karena ayat yang dikaji terbilang cukup rumit melibatkan berbagai disiplin ilmu, sementara ilmu paling modern sudah menemukan beribu bahkan berjuta pengetahuan baru terkait pergerakan Matahari dan fakta secara fisik lainnya.⁴⁵

Bila harus dikaji melalui metode tafsir selain mawdlû’i, maka persoalan akan lebih sulit untuk dipertemukan, bilamana terjadi berbagai kontradiksi. Sebagai contoh adalah fakta yang terjadi selama beribu tahun sebelum lahirnya **Galileo Galilei**, Matahari bukanlah objek yang berputar dan bergerak mengelilingi Bumi sebagai pusat

⁴³ Lihat *Asbâbun-Nuzûl, Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat Al-Qur’ân*. (2007 M)

⁴⁴ Ibid, hal 522

⁴⁵ <http://www.soho.nasa.gov>

pergerakan. Pemahaman ini dikenal dengan istilah Geosentris (Geo = Bumi, Sentris=Pusat). Namun, fakta ini berbalik 180° setelah **Galileo** lahir dan menyatakan bahwa Bumilah yang justru berputar mengelilingi Matahari dan bukan sebaliknya. Setelah beredarnya pernyataan ilmiah **Galileo** inilah, dunia menjadi gempar; ilmuwan menjadi berseteru dengan agamawan (dari pihak Gereja). Perseteruan ini berujung dengan dipenjarakannya **Galileo**⁴⁶.

Persoalan di atas, mestinya tidak perlu terjadi, manakala manusia mau melihat sisi lain Al-Qur'ân yang pada hakikatnya sudah memberikan isyarat semenjak Rasulullah SAW, bahkan saat para nabi sebelumnya. Isyarat bahwa Matahari bergerak, disebutkan dengan sangat jelas oleh Al-Qur'ân.

Penafsiran Ayat-ayat Pergerakan Matahari

Dari tabel 2 diketahui bahwa ayat Al-Qur'ân yang memuat kata Matahari dalam kaitannya dengan konsep bergerak, ada 17 ayat dari 13 surat yang diturunkan pada periode Makkah dan satu ayat periode Madinah. Ayat tentang gerakan Matahari ada yang disebut 2 kali di surat Yâsîn dan 3 kali di surat Al-Kahfi.

Periode Makkah adalah periode ayat-ayat Al-Qur'ân tentang keimanan. Ternyata jumlah ayat tentang gerakan Matahari justru lebih banyak diturunkan di Makkah. Ini berarti bahwa Al-Qur'ân mengajarkan untuk menanamkan nilai-nilai keimanan, ayat kauniyah yang berupa benda-benda angkasa ciptaan Allah menjadi salah satu tanda atau ayat untuk menguatkan keimanan dan mengakui keagungan-Nya.

Kata Matahari (*Asy-Syams* = الشمس) di dalam Al-Qur'ân disebut 32 kali, semuanya dalam bentuk *mufrod*. Ada banyak pengertian tentang *Asy-Syams* yang dikemukakan oleh para ahli. Diantaranya **Ibnu Faris**⁴⁷, yang menyatakan bahwa kata

⁴⁶ Oxford Ensiklopedi Pelajar, seri Biografi, Jilid 9. hlm 88

⁴⁷ Nama aslinya adalah Abu al-Husayn Achmad bin Faris bin Zakariyya. Tidak diketahui kapan tahun kelahirannya, sebagaimana tidak diketahui secara pasti daerah tempat kelahirannya. Ada yang mengatakan ia dilahirkan di Qazwin dan tumbuh di Ray. Ada juga yang mengatakan bahwa ia berasal dari Hamadzan lalu berkelana ke Qazwin, kemudian pindah ke Ray untuk mengajar Abu Thalib bin Fakhr al-Dawlah 'Ali bin Rukn al-Dawlah al-Chasan bin Buwaihi al-Daylamiy.

Ibnu Faris pernah berkelana ke Baghdad untuk mencari hadits, dan menetap di Ray selama sisa hidupnya. Di sini ia memiliki hubungan yang akrab dengan Al-Shachib bin 'Ubbad yang menjadi muridnya. Tentang gurunya itu Al-Shachib berkata: "Guru kami Abu al-Husayn adalah salah seorang yang bagus karyanya dan aman dari kesalahan". Dari hubungan ini lahirnya karyanya dalam bidang Fiqh al-Lughah yang diberi nama Al-Shachibiy, dan dalam pendahuluannya Ibnu Faris berkata: "Sesungguhnya kunamai dengan nama ini (Al-Shachibiy), adalah karena ketika aku menulisnya aku menyimpannya di dalam lemari Al-Shachib yang mulia yaitu tempat yang cocok untuk mengumpulkan sesuatu – Allah memanjangkan lapangan ilmu, sastra, kebaikan dan keadilan dengan memanjangkan umurnya – sehingga menjadi bagus dan indah dengan adanya buku tersebut".

Ibnu Faris tinggal di Ray sampai meninggal pada tahun 395 H., tepatnya di daerah Muhammadiyah, dikuburkan di sana berhadapan dengan makam hakim 'Ali bin 'Abd al-'Aziz al-Jurjaniy.

Asy-Syams diartikan sebagai *qillatustiqraar* (قلة استقرار = kurang mapan). Pernyataan ini dilandasi bahwa Matahari bila dipandang dari kawasan khatulistiwa dan sekitarnya selalu bergerak dan tidak menetap. Matahari muncul pertama kali dan dapat dilihat mata manusia adalah ketika terbit di ufuk timur di waktu pagi. Sejak saat itu Matahari terus bergerak naik, dan siang hari sampai di atas, kemudian sore posisi Matahari sudah di bagian barat, akhirnya terbenam di ufuk barat sekitar sebelum waktu Maghrib tiba. Demikian terjadi setiap hari, dan terus menerus berulang sehingga seolah Matahari itu tidak pernah berhenti namun bergerak atau sedikit berhentinya. Dari hal semacam inilah, maka **Ibnu Faris** menyebut bahwa Matahari atau *Asy-Sayms* itu sesuatu yang kurang mapan.

Berikutnya **Jamaluddin bin Mahran** yang juga ahli bahasa, mengartikan *As-Syams* sebagai *Ainush-Shubh* (عين الصباح = mata pagi). Dikatakan sebagai mata pagi, karena secara kasat mata, Matahari selalu pertama nampak di waktu pagi hari. Definisi ini tentunya mengacu pada daerah yang memang dapat melihat Matahari saat terbit di pagi hari. Untuk kawasan ekstrim seperti kutub Utara dan kutub Selatan Bumi, maka definisi ini kurang sinkron.

Selanjutnya ahli bahasa lain yang mendefinisikan kata *Asy-Syams* adalah **Ar-Raghib Al-Ashfahani**. Menurutnya, *Asy-Syams* diartikan sebagai ‘pemotongan tipis’⁴⁸. Dikatakan sebagai pemotongan tipis karena pada saat terjadi pemotongan besi atau benda keras yang sejenis, akan menjadi kepingan-kepingan yang tipis, dan menimbulkan percikan cahaya dalam bentuk kilatan bunga api yang memancar ke segala arah. Efek serupa juga diketahui terjadi ada pada Matahari yang setiap hari memancarkan percikan bunga api atau cahaya ke segala penjuru.

Dari beberapa definisi yang dikemukakan para ahli ini dapat dipahami, bahwa Matahari menurut Al-Qur’ân adalah serupa dengan definisi yang dipahami oleh para ahli astronomi tentang Matahari. Matahari menurut ahli astronomi adalah bola raksasa yang terbentuk dari gas hidrogen dan helium. Matahari merupakan sumber energi untuk kehidupan yang berkelanjutan. Panas Matahari menghangatkan Bumi dan membentuk iklim, sedangkan cahayanya menerangi Bumi serta dipakai oleh tumbuhan untuk proses fotosintesis.⁴⁹

Seperti yang telah disebutkan dalam tabel 2, Pergerakan Matahari menurut Al-Qur’ân adalah seperti yang tertuang dalam 10 jenis kata-kata yang bermakna gerakan pada ayat-ayat Matahari dengan penjelasan lebih rinci dari masing-masing kata di atas adalah sebagai berikut:

a. *Kuwwirat* artinya dililitkan atau digulung.

Berdasarkan kata *Kuwwirat*, bentuk gerakan Matahari adalah melilit atau bergulung seperti dalam surat At-Takwîr [81]:1⁵⁰, dimana ayat ini membuka bagi penjelasan tentang makna gerakan Matahari menurut Al-Qur’ân. Kata “*kuwwirat*” (كورت) terambil dari kata “*kawara*” (كور), yakni

⁴⁸ Quraish Shihab, M. Ensiklopedia Al-Qur’an : Kajian Kosa Kata. Jilid 3. hlm. 941

⁴⁹ <https://www.britannica.com/place/Sun>

⁵⁰ (١) إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ “apabila Matahari digulung”

*menghimpun sesuatu ke sesuatu yang lain dengan melipatnya*⁵¹. Kata ini biasa digunakan untuk menggambarkan serban yang dililitkan di kepala, yang dimaksud adalah rusaknya sistem yang berkaitan dengannya sehingga Matahari berantakan. Penggunaan bentuk pasif (*dililit-digulung*) mengisyaratkan betapa mudahnya hal tersebut dilakukan oleh Allah SWT terhadap Matahari.

Bila dilihat, kata *kuwwirat* adalah *fi'il madzi mabni majhul*; yaitu kata kerja bentuk lampau dalam bentuk pasif. Tetapi *fi'il madzi* dalam Al-Qur'an bukan hanya berarti untuk waktu yang lampau, tetapi juga berarti *taukid* yaitu betul-betul terjadi. Ayat pertama yang berbunyi *idza al-syamsu kuwwirat*⁵² artinya jika Matahari betul-betul telah digulung. Dalam ungkapan sehari-hari: *huwa kawwaral 'imaamah*, artinya dia melilitkan atau melingkarkan sorbannya di kepala. Ayat-ayat permulaan pada surat At-Takwîr ini menggambarkan keadaan yang sangat dahsyat pada hari Kiamat. Keadaan di hari kiamat digambarkan sangat menakutkan, sampai-sampai Matahari yang sangat besar dan menyinari dunia terus menerus akan digulung oleh-Nya⁵³.

b. *Jumi'a* artinya dikumpulkan

Menurut Al-Qur'an gerakan Matahari adalah terkumpul atau bertemu seperti dalam surat Al-Qiyâmah [75]:9⁵⁴. Matahari dan Bulan dikumpulkan, artinya kedua saling bertemu, keduanya terbit dan terbenam pada tempat yang sama dan menyebabkan suasana alam semesta menjadi gelap.

Tafsir Kementerian Agama edisi yang disempurnakan menjelaskan, bahwa kondisi ini tidak pernah terjadi, karena Matahari dan Bulan masing-masing berada dalam posisi yang telah ditentukan seperti firman Allah dalam Al-Qur'an surat Yâsîn [36]: 40⁵⁵.

Pada saat itulah manusia yang kafir menyadari betapa janji Allah menjadi kenyataan. Semua orang berusaha hendak menyelamatkan diri. Matahari dan Bulan dikumpulkan bermakna menyatunya benda-benda di alam semesta dan bisa terjadi di galaksi Bima Sakti atau bahkan seluruh alam semesta, dan inilah kiamat yang sebenarnya⁵⁶.

c. *Thulû'* artinya terbit.

⁵¹ Shihab, M. Quraish. (2010). Tafsir Al-Mishbah, Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an, vol 15. hlm. 96

⁵² QS. At-Takwir [81] : 1

⁵³ Depag RI. (2010). Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan). hlm. 561

⁵⁴ dan matahari dan bulan dikumpulkan,

⁵⁵ Artinya: tidaklah mungkin bagi matahari mendapatkan bulan dan malampun tidak dapat mendahului siang. dan masing-masing beredar pada garis edarnya.

⁵⁶ Lihat Al-Qur'an dan Tafsirnya, Kementerian Agama RI, Jilid X. hlm. 443

Menurut Al-Qur'ân gerakan Matahari adalah terbit seperti dalam surat Qâf [50]:39⁵⁷. Matahari terbit artinya, muncul ke permukaan atau terlihat kembali oleh pandangan mata di ufuk tempat terbitnya Matahari setiap saat.

d. *Ghurûb* artinya terbenam.

Menurut Al-Qur'ân gerakan Matahari adalah terbenam seperti dalam surat Qâf [50]:39⁵⁸. Matahari terbenam artinya tenggelam atau hilang dari pandangan mata di ufuk tempat terbenamnya Matahari setiap saat.

e. *Tajrî* artinya berlari atau berjalan atau beredar.

Menurut Al-Qur'ân gerakan Matahari adalah berlari atau berjalan atau beredar seperti dalam surat Yâsîn [36]:38⁵⁹. Kata *Tajrî* merupakan fi'il mudhari' (kata kerja berkelanjutan) dari kata *jarâ – yajrî – jaryan – jiryân(an)*, yang artinya “pergi”, “berjalan”, “beredar”, atau “mengalir”. Karena subjeknya di sini adalah Matahari, maka maknanya yang tepat adalah “beredar”, dalam arti bahwa Matahari itu beredar atau bergerak menuju tempat pemberhentiannya⁶⁰.

Matahari merupakan sebuah bintang yang selalu bergerak dan beredar pada garis edarnya, dan terus bergerak sepanjang masa sampai hari Kiamat. Menurut **Ibnu Al-Jauzi**, Matahari itu beredar selamanya, dan tidak menetap pada suatu tempat (*anahâ tajrî abadan lâ tašbutu fî makânin wâhid*).⁶¹

f. *Yasbahûn* artinya beredar

Menurut Al-Qur'ân gerakan Matahari adalah beredar atau berjalan seperti dalam surat Yâsîn [36]:40⁶². Berdasarkan pengaturan dan ketetapan Allah SWT yang berlaku bagi benda-benda alam itu, peraturan yang disebut “*sunnatullah*”, maka tidaklah mungkin terjadi tabrakan antara Matahari dan Bulan, dan tidak pula malam mendahului siang. Semuanya akan berjalan sesuai dengan peraturan yang telah ditetapkan Allah SWT. Masing-masing tetap

⁵⁷ Maka bersabarlah kamu terhadap apa yang mereka katakan dan bertasbihlah sambil memuji Tuhanmu sebelum terbit matahari dan sebelum terbenam(nya).

⁵⁸ Maka bersabarlah kamu terhadap apa yang mereka katakan dan bertasbihlah sambil memuji Tuhanmu sebelum terbit matahari dan sebelum terbenam(nya).

⁵⁹ dan matahari berjalan ditempat peredarannya. Demikianlah ketetapan yang Maha Perkasa lagi Maha mengetahui.

⁶⁰ Lihat Al-Qur'ân dan Tafsirnya, Edisi yang disempurnakan. Kementerian Agama RI, Jilid VIII. hlm 224.

⁶¹ Ibid, hlm 224

⁶² tidaklah mungkin bagi matahari mendapatkan bulan dan malampun tidak dapat mendahului siang. dan masing-masing beredar pada garis edarnya.

bergerak menurut garis edarnya yang telah ditetapkan-Nya untuk masing-masing benda itu⁶³.

Pendapat Mufassir tentang ayat Pergerakan Matahari

Berikut pendapat atau penafsiran ulama terhadap ayat pergerakan Matahari sebagaimana tercantum salah satunya dalam surat Yâsîn [36]: 38.

a. Al-Thobarî (224 H - 310 H)

Al-Thobarî menafsirkan surat Yâsîn [36]: 38

“dan matahari berjalan ditempat peredarannya.

Demikianlah ketetapan yang Maha Perkasa lagi Maha mengetahui.

Maksud dari kata *والشمس تجري* pada ayat ini adalah Matahari berlari/beredar di tempat yang telah diputuskan atau ditentukan baginya. Hal ini sejalan dengan apa yang pernah dijelaskan Rasulullah SAW dalam salah satu haditsnya, dimana Rasulullah SAW pernah bertanya kepada **Abu Dzar** soal perginya Matahari saat tenggelam. "Wahai **Abu Dzar**, apakah engkau mengetahui kemana Matahari pergi?". **Abu Dzar** menjawab, "Allah dan Rasul-Nya lebih mengetahui"⁶⁴. Selanjutnya Rasulullah SAW menjelaskan bahwa Matahari pergi untuk bersujud pada kekuasaan Tuhannya, kemudian minta izin untuk kembali kepada tempat tinggalnya dan ketika Matahari diperintah untuk kembali, maka ia kembali terbit dari ufuk timur dan itulah maksud dari *لِلسَّنَقَرِ لَهَا*-tempat kembalinya.

Dalam tafsirnya, **Al-Thobarî** juga menjelaskan pendapat yang lain. Menurut Imam **Qotadah**, bahwa maksud dari *المسرى لمستنقرا لها* adalah waktu yang tidak pernah kembali. Sementara itu, pendapat lainnya menyatakan bahwa maksud dari *والشمس تجري لمستنقرا لها* adalah berlari/beredar menuju ke tempatnya yang jauh yakni tempat terbenamnya di ufuk barat, lalu kembali dan tidak pernah melanggar aturan-Nya⁶⁵.

⁶³ Al-Qur'ân dan Tafsirnya, Edisi yang disempurnakan. Kementerian Agama RI, Jilid VIII. hlm 227

⁶⁴ وقوله (وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا) يقول تعالى ذكره: والشمس تجري لموضع قرارها، بمعنى: إلى موضع قرارها؛ وبذلك جاء الأثر عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . حدثنا أبو كريب، قال: ثنا جابر بن نوح، قال: ثنا الأعمش، عن إبراهيم التيمي، عن أبيه، عن أبي ذر الغفاري، قال: كنت جالسا عند النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في المسجد، فلما غربت الشمس، قال: يا أبا ذر هل تدري أين تذهب الشمس؟ قلت لله ورسوله أعلم قال: فإنها تذهب فتسجد بين يدي رَجَمًا ، ثُمَّ تَسْتَأْذِنُ بِالرُّجُوعِ فَيُؤْذَنُ لَهَا ، وَكَأَنَّهَا قَدْ قِيلَ لَهَا ارْجِعِي مِنْ حَيْثُ جِئْتِ ، فَتَطْلُعُ مِنْ مَكَانِهَا وَذَلِكَ مُسْتَقَرُّهَا .

وقال بعضهم في ذلك بما حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة، قوله (وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا) قال: وقت واحد لا تعدوه .

وقال آخرون: معنى ذلك: تجري لغيرها إلى مقادير مواضعها، بمعنى: أنها تجري إلى أبعد منازلها في الغروب، ثم ترجع ولا تجاوزه. قالوا: وذلك أنها لا تزال تتقدم كل ليلة حتى تنتهي إلى أبعد مغاربها ثم ترجع.

b. Ibn Katsîr (700 H – 774 H)

Ibn Katsîr menafsirkan surat Yâsîn [36]: 38

“dan matahari berjalan ditempat peredarannya. Demikianlah ketetapan yang Maha Perkasa lagi Maha mengetahui.

Menurut **Ibn Katsîr**, maksud dari kalimat لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ada dua: bermakna tempat dan waktu. *Pertama*, kata لِمُسْتَقَرٍّ dipahami sebagai tempat yakni suatu tempat yang berada di bawah *Arsy* dan menjadi atap bagi semua makhluk. Ia laksana kubah yang diusung para malaikat dan Matahari saat berada di kubah itu waktu tengah hari adalah saat yang paling dekat dari *Arsy*, dan apabila sedang berada di orbit sebaliknya yakni pada saat tengah malam, ketika itu posisi Matahari sedang berada paling jauh dari *Arsy*. Dan pada waktu itulah Matahari bersujud dan meminta izin kepada Allah SWT sebelum terbit kembali, seperti dijelaskan di banyak hadits⁶⁶.

Ibn Katsîr menambahkan, ada pula pendapat yang menyatakan bahwa maksud kalimat لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا adalah batas akhir perjalanan Matahari di puncak langit (*zenith*) pada saat musim panas, dan berada di puncak bawah (*titik nadir*) pada saat musim dingin⁶⁷.

Kedua, menurut **Ibn Katsîr** kata لِمُسْتَقَرٍّ dapat dipahami sebagai waktu atau masa, yakni waktu berakhirnya Matahari bersinar di hari kiamat. Pada waktu itu Matahari berhenti berjalan, berhenti berputar dan berhenti serta berakhir pula alam semesta ini⁶⁸.

Sementara itu dijelaskan juga dalam tafsir **Ibn Katsîr** bahwa **Ibnu Mas'ud** memiliki pendapat yang berbeda, yakni bahwa kata لِمُسْتَقَرٍّ dipahami sebagai bukan tempat kembali. Tetapi Matahari adalah benda yang terus berjalan sepanjang malam dan siang dan tidak pernah berhenti, seperti firman Allah SWT dalam surat Ibrâhîm [14]: 33, وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ دَائِبَيْنِ yakni Matahari akan terus beredar dan tidak berhenti sampai hari kiamat. Oleh sebab

في معنى قوله: { لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا } قولان: ⁶⁶

أحدهما: أن المراد: مستقرها المكاني، وهو تحت العرش مما يلي الأرض في ذلك الجانب، وهي أينما كانت فهي تحت العرش وجميع المخلوقات؛ لأنه سقفاها، وليس بكرة كما يزعمه كثير من أرباب الهيئة، وإنما هو قبة ذات قوائم تحملها الملائكة، وهو فوق العالم مما يلي رؤوس الناس، فالشمس إذا كانت في قبة الفلك وقت الظهيرة تكون أقرب ما تكون من العرش، فإذا استدارت في فلكها الرابع إلى مقابلة هذا المقام، وهو وقت نصف الليل، صارت أبعد ما تكون من العرش، فحينئذ تسجد وتستأذن في الطلوع، كما جاءت بذلك الأحاديث.

وقيل: المراد بقوله: { لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا } هو انتهاء سيرها وهو غاية ارتفاعها في السماء في الصيف وهو أوجها، ثم غاية انخفاضها في ⁶⁷ الشتاء وهو الخضيض.

والقول الثاني: أن المراد بمسقرها هو: منتهى سيرها، وهو يوم القيامة، يطل سيرها وتسكن حركتها وتكور، وينتهي هذا العالم إلى ⁶⁸ غايته، وهذا هو مستقرها الزماني.

itu **Ibnu Mas'ud** membaca ayat di atas dengan model qiro'ah **لَا وَالشَّمْسُ تَجْرِي لَهَا** مُسْتَقَرًّا لَهَا⁶⁹.

c. Al-Zamakhsharî (47 H – 538 H)

Surat Yâsîn [36]: 38 ditafsirkan oleh **Al-Zamakhsharî** sebagai berikut:

- 1) Kalimat **لَهَا** menurut **Zamakhsharî** adalah batas waktu bagi perjalanan dan peredaran di orbit Matahari pada akhir tahun, seperti tempat berhentinya pejalan kaki bila sedang transit atau singgah untuk menuju kepada tujuan akhir dari perjalanan Matahari yakni dari ufuk timur menuju ufuk barat⁷⁰.
- 2) **لَهَا** juga dimaknai batas akhir dari waktu hidup bagi Matahari dan ketika berhenti di dalamnya itu adalah hari kiamat. Dan **al-Zamakhsharî** juga menjelaskan bahwa kata **لَهَا** juga ada yang membacanya dengan qiro'ah yang oleh Ibn Mas'ud dibaca sebagai **لَهَا** yakni Matahari terus berjalan dan tidak berhenti. Dan di baca **لَهَا** karena huruf **لَا** berarti bukan.
- 3) Perjalanan Matahari ini merupakan ketetapan dan perhitungan teliti tidak mengenal lelah dan terus menerus sehingga menghasilkan informasi yang mudah dipahami hasilnya. Sebagaimana halnya perjalanan Bulan dalam menempuh *manzilah-manzilahnya*, yang dapat dihitung selama satu bulan setara 28 *manzilah*/fase Bulan. *Manzilah*/Fase Bulan nampak di setiap malam dan mulai berubah di malam berikutnya. Dan *manzilah* ini nampak seperti tempatnya bintang yang oleh orang Arab dikenal dengan bermacam nama: *Al-Syurthan*, *Al-Bathin*, *Aldebaran*, *Aquarius*, dll.

d. Fakhruddin Ar-Râzi (543 H – 606 H):

Ar-Râzi menafsirkan surat Yâsîn [36]: 38

“dan matahari berjalan ditempat peredarannya. Demikianlah ketetapan yang Maha Perkasa lagi Maha mengetahui.”

وقرأ ابن مسعود، وابن عباس: "وَالشَّمْسُ تَجْرِي لَهَا" أي: لا قرار لها ولا سكون، بل هي سائرة ليلًا ونهارًا، لا تفتقر ولا تنقف. ⁶⁹
كما قال تعالى: { وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ } [إبراهيم: 33] أي: لا يفتران ولا يقفان إلى يوم القيامة.

(لَهَا مُسْتَقَرًّا لَهَا) لحدّها مؤقت مقدر تنتهي إليه من فلكها في آخر السنة ، شبه بمسافر إذا قطع مسيره ، أو لمنتهى ⁷⁰
لها من المشارق والمغرب ؛ لأنها تتقاصها مشرقاً ومغرباً مغرباً حتى تبلغ أقصاها ، ثم ترجع فذلك حدّها ومستقرّها ؛ لأنها لا تعدوه أو لحدّها من مسيرها كل يوم في مرأى عيوننا وهو المغرب . وقيل : مستقرّها أجلها الذي أقرّ الله عليه أمرها في جريها ، فاستقرت عليه وهو آخر السنة . وقيل : الوقت الذي تستقرّ فيه وينقطع جريها وهو يوم القيامة

Huruf *Wau* pada awal ayat ini وَالشَّمْسُ تَجْرِي adalah berfungsi sebagai *athf* (*wau* pembuka) seperti pada ayat sebelum yang menjelaskan pergantian siang ke malam. Matahari berjalan/berlari adalah isyarat/tanda bahwa waktu siang akan berakhir karena akhirnya waktu siang adalah ketika Matahari bergerak menuju ke tempat terbenamnya. Pada ayat ini Allah tidak mengatakan waktu siang akan berakhir namun, Allah mengatakan Matahari akan berjalan menuju tempat terbenamnya. Atas perintah Allah, tempat terbenamnya Matahari itu menjadi penyebab berakhirnya waktu siang. Waktu siang adalah nikmat Allah setelah datangnya malam sebagaimana ayat sebelumnya yang menjelaskan bahwa waktu malam dan siang adalah salah satu tanda kebesaran-Nya وَأَيَّةٌ لَهُمُ اللَّيْلِ تَسْلُخُ مِنْهُ النَّهَارُ (Yasin [36]: 37)⁷¹.

Ar-Râzi juga berpendapat bahwa proses berjalan/berlarnya Matahari adalah menandai saling datangnya waktu siang dan malam, maka huruf *Lam* dalam firman Allah أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِكُمْ فَطَلَّقُوهُمْ لِعَدَّتِهِمْ (Ath-Tholâq [65]: 1). Semua huruf *Lam* pada ayat ini adalah *Lam* di depan kata benda yang berfungsi serupa terkait dengan masalah waktu⁷².

Dalam tafsir **Ar-Râzi** juga dijelaskan adanya qiro'at yang membaca ayat ini dengan وَالشَّمْسُ تَجْرِي إِلَى مُسْتَقَرٍّ لَهَا. Dengan model bacaan seperti ini, maka maksud dari kata *musytaqar* pada ayat ini adalah hari kiamat, karena Matahari akan terus berlari/beredar sampai batas pemberhentianya yakni pada saat hari kiamat.

Namun kata *musytaqar* juga dapat bermakna tempat, yakni tempat dimana Matahari setiap enam bulan sekali berpindah posisi saat terbit atau terbenam. Tempat ini menandakan adanya perubahan musim panas dan dingin karena tempat Matahari berpindah dari di atas dan di bawah ufuk.

71

ويحتمل أن يكون الواو للعطف على الليل تقديره وآية لهم الليل نسلخ والشمس تجري والقمر قدرناه فيه كلها آية وقوله وَالشَّمْسُ تَجْرِي إشارة إلى سبب سلخ النهار فإنما تجري لمستقر لها وهو وقت الغروب فينسلخ النهار وفائدة ذكر السبب هو أن الله لما قال نسلخ منه النهار وكان غير بعيد من الجهال أن يقول قائل منهم سلخ النهار ليس من الله إنما يسلم النهار بغروب الشمس فقال تعالى والشمس تجري لمستقر لها بأمر الله فمغرب الشمس سلخ للنهار فبذكر السبب يبين صحة الدعوى ويحتمل أن يقال بأن قوله وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِـمُسْتَقَرٍّ لَهَا إشارة إلى نعمة النهار بعد الليل كأنه تعالى لما قال وَأَيَّةٌ لَهُمُ اللَّيْلِ تَسْلُخُ مِنْهُ النَّهَارُ (يس 37)

ذكر أن الشمس تجري فتطلع عند انقضاء الليل فيعود النهار بمنافعه وقوله لِـمُسْتَقَرٍّ اللام يحتمل أن تكون للوقت كقوله تعالى أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِكُمْ الشَّمْسِ (الإسراء 78) وقوله تعالى فَطَلَّقُوهُمْ لِعَدَّتِهِمْ (الطلاق 1) ووجه استعمال اللام للوقت هو أن اللام المكسورة في الأسماء لتحقيق معنى الإضافة لكن إضافة الفعل إلى سببه أحسن الإضافات لأن الإضافة لتعريف المضاف بالمضاف إليه كما في قوله دار زيد لكن الفعل يعرف

Munâsabat⁷³ Ayat Pergerakan Matahari Dalam Al-Qur'ân

Sebagaimana dikatakan Nashruddin Baidan⁷⁴, tertib Al-Qur'ân sebagaimana tersaji di dalam mushaf merupakan susunan yang mempunyai pertalian yang demikian kuatnya sehingga ayat-ayat dan surat di dalamnya terasa sekali mempunyai hubungan yang erat satu sama lain.

Hubungan yang erat satu sama lain pada tema pergerakan Matahari, salah satunya sebagaimana tertera dalam QS. Yâsîn [36]:38 ini dapat dilihat dalam penjabaran berikut ini:

a. *Munâsabat* dalam bentuk *al-istithrâd* (penjelasan lebih lanjut).

Pada surat Yâsîn ayat ke-38, Allah menjelaskan tentang pergerakan Matahari, dimana pada ayat ini ditegaskan bahwa Matahari benar-benar berjalan atau beredar pada tempat perederannya. Dari ini ayat ini dapat dipahami bahwa ternyata Matahari itu bukan benda yang diam atau statis tetapi ia adalah benda dan makhluk Allah yang bergerak dan pergerakannya sudah ditentukan-Nya⁷⁵.

b. *Munâsabat* dengan ayat sebelumnya maupun sesudahnya.⁷⁶

Munâsabat dengan ayat sebelumnya – QS. Yâsîn [36]:36-37 yang memiliki kaitan dengan pergerakan Matahari dan silih bergantinya siang dan malam. Di ayat ke-36 dari surat Yâsîn, Allah menjelaskan tentang semua ciptaan-Nya di dunia ini adalah berpasang-pasangan, baik yang dapat diketahui maupun yang belum diketahui manusia⁷⁷.

⁷³ Munâsabat dalam kajian ilmu tafsir adalah pertalian yang terdapat diantara ayat-ayat Al-Qur'ân dan surat-suratnya, baik dari sudut makna, susunan kalimat, maupun letak surat, ayat dan sebagainya. Menurut Manna' al-Qaththân, Munasabat mengandung pengertian ada aspek hubungan antara satu kalimat dengan kalimat lain dalam satu ayat, atau antara satu ayat dengan ayat lain dalam himpunan beberapa ayat, ataupun hubungan surat dengan surat lain mempunyai pengaruh dalam memahami makna, menafsirkan ayat (Lihat- Al-Qaththan, Manna.1410 H. Mabakhits fiUlûm Al-Qur'ân, h.97)

Prof. Quraisy Shihab, mengatakan al-munâsabat dalam 'ulum Al-Qur'ân adalah kemiripan-kemiripan yang terdapat pada hal-hal tertentu dalam Al-Qur'ân baik surat maupun ayat-ayatnya yang menghubungkan uraian satu dengan yang lainnya (Baidan, Nashruddin (2005 M). Metodologi Penafsiran Al-Qur'ân, h.184)

⁷⁴ Lihat - Wawasan Baru (2005) h. 184

⁷⁵ Artinya: *dan matahari berjalan ditempat peredarannya. Demikianlah ketetapan yang Maha Perkasa lagi Maha mengetahui.*

⁷⁶ Al-Qur'ân Al-Karîm (2009 M). *Al-Qur'ân Bayan- Al-Qur'ân dan terjemahannya disertai tanda tajwid dengan tafsir singkat*. Departemen Agama RI. h.133

⁷⁷ Artinya: *Maha suci Tuhan yang telah menciptakan pasangan-pasangan semuanya, baik dari apa yang ditumbuhkan oleh bumi dan dari diri mereka maupun dari apa yang tidak mereka ketahui.*

Selanjutnya, pada surat Yâsîn ayat ke-37, Allah menjabarkan lebih rinci salah satu maksud berpasang-pasangannya kehidupan di dunia ini; yakni adanya malam dan siang yang Allah pergilirkan kehadirannya kepada manusia⁷⁸.

Berikutnya *munâsabat* dengan ayat sesudahnya – QS. Yâsîn [36]:39-41 yang memiliki kaitan dengan pergerakan Matahari pada surat Yâsîn [36]:38. Pada surat Yâsîn ayat ke-39, Allah memberikan salah satu contoh makhluk ciptaan-Nya di alam semesta ini yang bernama Bulan. Allah memberikan gambaran kepada manusia bahwa seperti inilah pergerakan seluruh benda angkasa, yakni beredar pada tempat edar yang telah ditetapkan-Nya, dan akan kembali ke tempat semula setelah menempuh perjalanan satu kali edaran.

Pada surat Yâsîn [36]:40 ini Allah menampakkan sebuah hubungan antara pergerakan Matahari dengan silih bergantinya siang dan malam. Ayat ini diawali dengan penjelasan ciptaan Allah SWT yang berupa Matahari dan Bulan yang tidak akan saling menemukan/bertemu. Pada pertengahan ayat itu muncul kata malam dan siang yang disisipkan sebagai tambahan penjelasan lebih lanjut dari kata *As-Syams* sebelumnya. Dengan adanya tambahan keterangan itu, maka makin jelas kepada kita bahwa pergerakan Matahari sangat berkaitan erat dengan kemunculan waktu malam dan siang. Di akhir ayat dijelaskan kata *yasbahuun* artinya beredar, yang menyatakan bahwa setiap benda di langit itu sudah memiliki aturan main tersendiri. Matahari beredar pada garis edarnya, begitu pula Bulan beredar sesuai garis edarnya sendiri. Malam akan muncul setelah adanya siang, dan sebaliknya, serta keduanya tidak akan pernah saling mendahului.⁷⁹

Dan pada surat Yâsîn [36]:41, Allah kembali menjelaskan bahwa Matahari dan Bulan yang berada jauh dari pandangan mata manusia, sebenarnya tidak diam saja, namun tetap bergerak. Gerakannya tidak berbeda dengan cara bergeraknya sebuah kapal di atas lautan. Menurut orang yang sedang berada di dalam kapal, maka kapal terasa tidak bergerak; namun menurut orang yang di luar kapal, terlihat bahwa kapal itu bergerak⁸⁰.

Pergerakan Matahari pada hakikatnya serupa dengan pergerakan benda lain di alam semesta ini. Seluruh benda di alam semesta ini bergerak memutar dan membentuk lingkaran atas kehendak Allah SWT, sebagai pergerakan yang manusia mungkin tidak memahaminya. Allah SWT menyebutkan hal ini dalam surat Al-Isrâ [17]: 44 sebagai berikut:

⁷⁸ Artinya: *dan suatu tanda (kekuasaan Allah yang besar) bagi mereka adalah malam; Kami tanggalkan siang dari malam itu, Maka dengan serta merta mereka berada dalam kegelapan.*

⁷⁹ Lihat - Wawasan Baru (2005) h.195

⁸⁰ Artinya: *dan suatu tanda (kebesaran Allah yang besar) bagi mereka adalah bahwa Kami angkut keturunan mereka dalam bahtera yang penuh muatan.*

Artinya: Langit yang tujuh, Bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah. Dan tak ada suatupun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu sekalian tidak mengerti tasbih mereka. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penyantun lagi Maha Pengampun.

Dalam tafsir Jalalain disebutkan bahwa maksud dari kalimat *ولكن لا تفقهون تسبيحهم* pada ayat di atas adalah karena benda-benda di alam ini melakukan hal itu dengan menggunakan bahasa mereka.

Merujuk pada penafsiran surat Yâsîn [36]: 38 di atas, ternyata semua mufassir condong kepada makna pergerakan Matahari memang ada dan Matahari akan terus bergerak sampai akhir zaman. Dari uraian di atas juga dapat diketahui bahwa menurut para mufassir Matahari pada hakikatnya hanya bergerak dan tidak dinyatakan bergerak sambil mengelilingi dan juga tidak dikelilingi sesuatu. Inilah salah satu dari kemukjizatan Al-Qur'ân dalam penyampaian kepada ummat manusia.

Manusia di saat diturunkannya Al-Qur'ân adalah dalam keadaan jahiliyah, begitu pula perkembangan ilmu pengetahuan tentang kealaman dan astronomi masih sangat minim. Bila pada kondisi demikian Al-Qur'ân menyatakan bahwa Matahari berjalan tetapi tidak mengelilingi Bumi, maka - meskipun ini sejalan dengan riset ilmiah modern - hal ini akan bertentangan dengan kondisi dan keadaan manusia dimana pengetahuan yang dilihat dan diyakini saat itu Matahari memang bergerak dan berjalan mengelilingi Bumi karena terbit di timur dan terbenam di barat.

Begitu pula sebaliknya, andai Al-Qur'ân menyatakan bahwa Matahari berputar dan mengelilingi benda di alam yang bernama Bumi, boleh jadi saat itu banyak yang menerima ayat Al-Qur'ân karena ternyata pesan yang disampaikan sangat sesuai dengan pemahaman mereka saat itu. Namun ketika ilmu pengetahuan tentang alam semesta berkembang dan ternyata terbukti bahwa Bumi justru yang mengelilingi Matahari, pasti Al-Qur'ân akan dengan segera ditinggalkan pengikutnya karena isinya bertentangan dengan ilmu pengetahuan dan fakta di alam.

Dengan demikian, yang selama ini diketahui bahwa Pergerakan Matahari bergerak sambil mengitari benda langit lainnya atau sebaliknya dikitari adalah realitas empiris dan didukung oleh bukti-bukti ilmu pengetahuan dan bukan pernyataan yang secara *qath'i* termaktub di dalam Al-Qur'ân. Dari semua ayat di dalam Al-Qur'an yang memuat kata Matahari dan yang memuat kata tambahan berupa pergerakan Matahari, tidak satupun yang secara ekplisit menyatakan bahwa Matahari bergerak mengitari Bumi, begitupula sebaliknya. Semua ayat yang ada di dalam Al-Qur'an hanya sebatas menyatakan bahwa Matahari bergerak dan gerakannya serupa dengan benda lain, yang disebut di dalam Al-Qur'an yakni Bulan, sebagaimana firman Allah dalam surat Yâsîn [36]: 40⁸¹.

⁸¹ *tidaklah mungkin bagi Matahari mendapatkan Bulan dan malampun tidak dapat mendahului siang, dan masing-masing beredar pada garis edarnya.*

Pada ayat Yâsîn [36]: 40 ini Allah memberikan penjelasan secara rinci tentang bagaimana caranya Matahari melakukan gerakan. Dijelaskan bahwa Matahari bergerak sebagaimana benda lain ciptaan Allah di alam semesta. Hal ini dapat dipahami dari penyebutan kata (كل *kullun*=*setiap, semua*) pada rangkaian kalimat di bagian akhir ayat و كل في فلك يسبحون . Kata *kullun* pada ayat ini bersifat umum, yang artinya mencakup semua benda di angkasa. Artinya setiap bintang, planet, Bulan, komet, dan benda angkasa lainnya beredar pada garis edarnya yang telah ditentukan oleh Allah SWT. Benda-benda itu tidak akan keluar dari garis edarnya kecuali atas izin Allah. Pada saat yang sama semua sedang bergerak dalam keteraturan dan keseimbangan yang sempurna dengan kekuasaan Allah SWT⁸².

Penjelasan tentang gerakan Matahari seperti gerakan benda lainnya yang oleh Allah contohkan adalah Bulan. Bulan melakukan gerakan sehingga permukaannya selalu berubah bila dilihat dari Bumi. Perubahan bentuk permukaan Bulan ini ini tidak lain adalah karena Bulan bergerak mengelilingi Bumi dan selama mengitari Bumi, pada saat yang sama Bulan memantulkan sinar yang diterima dari Matahari. Bulan memantulkan sinar yang datang dari Matahari karena bila Bulan memiliki sinar sendiri, maka bentuk permukaan Bulan pasti tidak pernah berubah, dan fase-fase Bulan tidak terbentuk. Dengan sifat Bulan yang bergerak dan memantulkan sinar dari Matahari, maka terbentuklah *manzilah-manzilah* yang selalu berubah dan kembali ke bentuk semula setelah menempuh *manzilah* terakhir. Demikianlah gerakan Bulan seperti yang Allah jelaskan dalam Yâsîn [36]: 39⁸³.

Dari uraian singkat ini dapat dipahami bahwa Matahari dan semua benda di angkasa bergerak dengan bentuk gerakan yang sama. Inilah yang telah dibuktikan oleh ilmu astronomi bahwa gerakan itu adalah dalam bentuk lingkaran atau ellips.

Meski secara ekplisit Al-Qur'ân tidak pernah menyebutkan bahwa Matahari berputar pada dirinya sendiri dan juga tidak disebutkan bahwa Matahari beredar mengelilingi sesuatu, namun fakta yang dibuktikan matematika, fisika dan astronomi membuktikan bahwa Matahari ternyata memiliki dua gerakan. Pertama, Matahari berotasi pada sumbunya selama sekitar 27 hari untuk mencapai satu kali putaran. Gerakan rotasi ini pertama kali diketahui melalui pengamatan terhadap perubahan posisi bintik Matahari. Sumbu rotasi Matahari miring sejauh 7,25° dari sumbu orbit Bumi sehingga kutub utara Matahari akan lebih terlihat di bulan September sementara kutub selatan Matahari lebih terlihat di bulan Maret. Matahari bukanlah bola padat, melainkan bola gas, sehingga Matahari tidak berotasi dengan kecepatan yang seragam. Ahli astronomi mengemukakan bahwa rotasi bagian interior Matahari tidak sama dengan bagian permukaannya. Bagian inti dan zona radiatif berotasi bersamaan, sedangkan

82 وكلمة (كل) لفظ عام يشمل جميع الاجرام السماوية, أى أن كل نجم و كل كوكب و كل قمر و كل مذنب يسبح في فلكه الخاص الذى قدره الله له لا يتحول عنه ولا يجيد الا باذنه (أحمد فؤاد باشا). رحيق العلم و الايمان. القاهرة – دار الفكر العربى- 2002 . ص: (72)

83 dan telah Kami tetapkan bagi bulan manzilah-manzilah, sehingga (setelah Dia sampai ke manzilah yang terakhir) kembalilah dia sebagai bentuk tandan yang tua.

zona konvektif dan fotosfer juga berotasi bersama namun dengan kecepatan yang berbeda. Bagian ekuatorial (tengah) memakan waktu rotasi sekitar 24 hari sedangkan bagian kutubnya berotasi selama sekitar 31 hari.

Kedua, Matahari dan keseluruhan isi tata surya bergerak di orbitnya mengelilingi galaksi Bimasakti. Matahari terletak sejauh 28.000 tahun cahaya dari pusat galaksi Bimasakti. Kecepatan rata-rata pergerakan ini adalah 828.000 km/jam sehingga diperkirakan akan membutuhkan waktu 230 juta tahun untuk mencapai satu putaran sempurna mengelilingi galaksi⁸⁴. Fakta inilah yang telah dinyatakan Al-Qur'ân, tidak hanya yang berkenaan dengan gerakan Matahari, tetapi juga dengan benda-benda angkasa lainnya termasuk Bumi dan Bulan⁸⁵.

Oleh karena itu konsep pemahaman Pergerakan Matahari harus berdasarkan keyakinan terhadap kebenaran Al-Qur'ân yang mutlak sifatnya. Dalam konteks ini, Matahari mengelilingi Bumi berdasarkan fakta dan realita pengalaman manusia sehari-hari dimana saat pagi hari matahari terbit dari timur dan tenggelam di ufuk barat saat senja hari tetap tidak sesuai dengan pernyataan yang sudah *qath'i* di dalam kitab suci Al-Qur'ân. Begitu pula menurut perspektif yang lain, dimana dengan adanya perkembangan teknologi pesawat luar angkasa yang mampu menembus atmosfer Bumi dan menempuh jarak yang lebih jauh, kemudian dipahami bahwa Bumi mengelilingi Matahari pun tidaklah tepat dan tidak sesuai dengan ketetapan yang sudah *qath'i* dari Allah.

Berdasarkan pada uraian penafsiran ayat-ayat Pergerakan Matahari dan juga pembahasan di atas, maka penulis berpendapat: Paradigma berfikir yang tidak mengacu kepada realita empirik dan fakta sains terkait dengan pemahaman Pergerakan Matahari adalah tidak salah; karena justru dengan mengacu kepada sumber yang paling *syar'i*, yakni kitab suci Al-Qur'ân, kebenaran akan tetap terjaga hingga akhir zaman.

Allah sengaja tidak mencantumkan penyebutan secara eksplisit perihal gerakan Matahari agar keabsahan nilai-nilai yang terkandung di dalam Al-Qur'ân tidak terpengaruh oleh perkembangan ilmu pengetahuan dan peradaban yang sangat tentatif. Inilah kebenaran yang dibawa Al-Qur'ân, dan hanya Allah SWT yang mampu melakukan hal semacam ini. Inilah salah satu nilai kemukjizatan kitab suci Al-Qur'ân dari sisi metode penyampaian kepada ummat manusia.

84

ولكنها تتحرك أيضا حركة دورانية حول نفسها مرة كل 27 يوما في المتوسط, كما تتحرك حركة دائرية, حيث تجرى ومعها مجموعتها الشمسية بسرعة فائقة تبلغ نحو 220 كيلومترا في الثانية حول مركز مجرتنا المعروفة باسم "درب التبان". (أحمد فؤاد باش. رحيق العلم و الايمان. القاهرة - دار الفكر العربي-2002. ص: 72)

⁸⁵ Lihat Basya, Ahmad Fuad. *Dimensi Sains Al-Qur'ân*. hlm. 85

PENUTUP

Menurut kajian tafsir tematik, penelitian ini menyimpulkan bahwa:

1. Konsep pergerakan Matahari menurut Al-Qur'ân adalah Matahari bergerak atau beredar pada tempat peredarannya. Pergerakan ini serupa seperti peredaran Bulan yang akan kembali ke tempat permulaannya setelah melakukan satu kali peredaran.
2. Konsep Pergerakan Matahari menurut Al-Qur'ân adalah Matahari tidak disebutkan bergerak/b beredar mengelilingi atau dikelilingi oleh Bumi. Hal ini akan memberikan jaminan kepastian kepada otentisitas kitab suci Al-Qur'an, dimana penemuan ilmiah manusia kapan dan dimana pun tentang pergerakan Matahari tetap tidak akan mempengaruhi makna yang tertuang dari Al-Qur'ân.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Rahmat. (2011). *Teori Absolutivitas : Matahari Mengelilingi Bumi. Penjelasan Secara Ilmiah Teori Matahari Mengelilingi Bumi Ditinjau dari Ilmu Fisika dan Islam*. Surakarta : Pustaka Arafah
- Abdushshamad, M. Kamil. (2002). *Mukjizat Ilmiah Dalam Al-Qur'ân*. Jakarta: Akbar Media Sarana
- Al-Bâqî, Muhammad Fu'ad Abd. (1422 H). *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz Al-Qur'ân Al-karîm*. Kairo: Dâr al-Hadîts
- Al-Farmawi, Abdul Hayy. (T.th.) *Al-Bidayah fi al-Tafsîr al-Mawdu'i*, Dirasah Manhajiyah Mawdhuiyyah, diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh Rosihan Anwar (2002 M) cet ii. Bandung: Pustaka Setia
- Al-Qaththân, Manna. (1410 H). *Mabâkhits fi 'Ulûm Al- Qur'ân*. Baerut: Mansyûrat al-Ashri al-Hadits
- Al-Thabarî. *Jami' al-Bayân 'an Ta'wil Al-Qur'ân (Tafsir al-Thabarî)*. Al-Maktabat al-Syâmilah. T.t, T.tp
- Al-Wâhidî, Abu Hasan Ali. (1427 H). *Asbâb al-Nuzûl, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah*. Baerut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah
- Al-Zamahsyari. *Al-Kasysyâf 'an Haqaiq al-Tanzil wa 'Uyun : Al-Maktabat Al-Syâmilah, T.t, T.tp*
_____. *Tafsîr al-Kasysyâf, vol ii no. 2*, Jakarta
- Al-Zanjani, Abu Abdullah & Thabathhaba'i, Allamah. *Tarikh Al-Qur'ân fi al-Islam & Al-Qur'ân fi al-Islam* diterjemahkan oleh A.Malik Madani, Hamim

- Anggraini, FD. (1985) *Ensiklopedi Tokoh Fisika*. Jakarta: PT Balai Pustaka
- Aziz, Erwati. (2006 M). *Musykil Al-Qur'ân*, Disertasi tidak diterbitkan. Yogyakarta Program Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
- Baidan, Nashruddin. (2002 M). *Metode Penafsiran Al-Qur'ân, cet I*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar
- _____. (2001 M). *Tafsir Maudlû'i*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- _____. (2005 M). *Wawasan Baru Ilmu Tafsir, cet I*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- _____. (2005 M). *Metodologi Penafsiran Al-Qur'ân, cet III*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- _____. (1999 M). *Tafsir bi Al-Ra'y*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Baiquni, Ahmad. (2001). *Al-Qur'ân Ilmu Pengetahuan dan Teknologi*. Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa
- Basya, Ahmad Fuad. (2002). *رحيق العلم و الايمان*. Dar Al-Fikr Al-Arabi
- Butar-Butar, Arwin Juli Rakhmadi. (2019). *Astronom Muslim Sepanjang Sejarah dan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- Chain, Fraser. *Live of The Sun*. <http://www.universetoday.com/18847/life-of-the-sun/>
- Copernicus, N., (1543), *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, *NASA Astrophysics Data System*, versi digital buku ini dapat diakses di <http://ads.harvard.edu/books/1543droc.book/>
- Depag RI. (2000). *Islam untuk Disiplin Ilmu Astronomi*. Jakarta : Dirjen Bimbaga Islam
- Dixon, Thomas. (2008). *Science and Religion A Veri Short Introduction*. England. Oxford University Press.
- Evan. (2011). *Islam dan Sains dari perspektif astronomi: geosentris*. <http://blogs.itb.ac.id/evan/2011/07/19/islam-dan-sains-dari-perspektif-astronomi-geosentris/>
- Hadhiri, Choiruddin. (1993). *Klasifikasi Kandungan Al-Qur'ân*. Jakarta: GIP
- Hamid, Shalahuddin. (2002). *Studi Ulumul Qur'an*. Jakarta: PT Intimedia Cipta Nusantara
- Ilyas & Kamaluddin Marzuki, "Mengungkap Rahasia Al-Qur'ân & Wawasan Baru Tarikh Al-Qur'ân". (2009 M). *edisi two in one cet. I*. Bandung: Pustaka Mizan
- Karim, Abdul. (2007 M). *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Pustaka Book Publisher
- Katsîr, Ibn. *Tafsir Al-Qur'ân Al-'Adzîm*. Al-Maktabat Al-Syâmilah. T.t, T.tp

- Kemenag RI. (2010). *Al-Qur'ân dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*. Jakarta: Lentera Abadi
- Langerman, Y.T., (1990), *Ibn al Haytham's On the Configuration of the World, Harvard dissertations in the history of science*, ISBN No. 0824000412
- Mahmud, Mani' Abd Halim. (2006 M). *Metodologi Tafsir – Kajian Komprehensif Para Ahli Tafsir. Cet I*, Jakarta: Raja Grafindo Perkasa
- Mandzûr, Ibn. *Lisân al-'Arab*. Al-Maktabat Al-Syâmilah, T.t,T.tp.
- Ma'luf, Lois. (1960). *Al-Munjîd Fî Al-Lughah*. Beirut: Darul Masyriq
- Munawwir, Ahmad Warson. (1997 M). *Al-Munawwir - Kamus Arab - Indonesia, cet.xiv*. Surabaya: Pustaka Progressif
- Naim, Muchtar. (2001). *Kompendium Himpunan Ayat-ayat Al-Qur'ân yang berkaitan dengan FISIKA dan GEOGRAFI (Ilmu Alam dan Ilmu Bumi)*. Jakarta: Hasanah
- Natsir Arsyad, M. (1995) *Cendekiawan Muslim dari Khalili sampai Habibie*. Jakarta: Srigunting
- Pasya, Ahmad Fuad. (2004). *Dimensi Sains Al-Qur'ân, Menggali Kandungan Ilmu Pengetahuan dari Al-Qur'ân*. Solo: Tiga Serangkai
- Purwanto, Agus. (2008). *Ayat-ayat Semesta, Sisi-sisi Al-Qur'ân yang terlupakan*. Bandung: Mizan
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsir Al-Qur'ân al-Hakîm (al-Manâr)* T.t,T.tp: Al-Maktabat Al-Syâmilah
- Sahil, Azharuddin. (2001). *Indeks Al-Qur'ân, Panduan Mencari Ayat Al-Qur'ân Berdasarkan Kata Dasarnya*. Bandung: Mizan
- Sahubuddin. et al. (2007 M). *Ensiklopedia Al-Qur'ân*. Jakarta: Lantera Hati.
- Shihab, M Quraish. (2000 M). *Tafsir al-Mishbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*. Jakarta: Lantera Hati, set 1. Vol 1 – 15.
- _____. (2003 M). *Wawasan Al-Qur'ân – Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat, cet XIV*. Bandung: Mizan.
- _____. (2007 M). *Tangan Tuhan Dibalik Setiap Fenomena. cet V*, Jakarta: Lantera Hati
- _____. (2003 M). *Membumikan Al-Qur'ân*. Bandung: Pustaka Mizan
- _____. (2008). *Rasionalitas Al-Qur'ân, Studi Kritis atas Tafsir Al-Manar*. Tangerang: Lentera Hati
- Sholeh, Q. dan A, A.Dahlan. (2007). *Asbâbun-Nuzûl, Latar Belakang Historis turunnya Ayat-ayat Al-Qur'ân*. Bandung: Diponegoro

- STAIN Manado. (2008). *THEORI EGOCENTRIS, GEOCENTRIS, HELIOCENTRIS DAN KEPLER*. <http://falakiyah.wordpress.com/2008/09/04/theori-egocentris-geocentris-heliocentris-dan-kepler/>
- Suryadilaga, M Alfatih et al.(2005 M). *Metodologi Ilmu Tafsir, cet I*. Yogyakarta: Teras
- Tim Penyusun. (2002). *Ensiklopedi Al-Qur'ân, Dunia Islam Modern*. Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa
- Yusron, H.M et al. (2006 M). *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: TH Press
- Zain, Sutan Muhammad. *Kamus Modern Bahasa Indonesia*. Djakarta: Penerbit Grafika. T.t
- Ziyad, Kholil Muhammad. (1995 M). *Manhâjjiyyah al-Bahtsu fî al-Tafsîr al-Maudhû'î li Al-Qur'ân Al-Karîm*. Amman: Dâr al-Bashir
- Abul Wafa. <http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/Biographies/Abu%27l-Wafa.html>
- Ibn Yunus. http://islamsci.mcgill.ca/RASI/BEA/Ibn_Yunus_BE.html
- The Heliocentric Theory.
<http://vserver1.cscs.lsa.umich.edu/~crshalizi/White/astronomy/heliocentric-theory.html>
- Ulugh Beg. http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/Biographies/Ulugh_Beg.html

**AL-QUR'AN DAN MEDIS:
ISYARAT MIRIP SENAM HAMIL – OBSTETRI DALAM AL-QUR'AN
PADA SURAT MARYAM[19]; 23-25**

Dr. Ir. H. Yudianto Achmad, M.M.
Lembaga Bahana Cerdas Hati – Education, Training, Consulting, Publishing
Dosen Institut PTIQ Jakarta – Fakultas Syariah
yudiachmad@yahoo.com

Abstrak

Tulisan ini mengungkapkan bahwa Al-Qur'an sebagai kitab suci yang berfungsi sebagai penerangan/informasi (*al-bayân*), petunjuk (*al-hudan*), pelajaran (*al-mau'izhoh*) bagi manusia, ternyata diantara isinya ditemukan isyarat yang memiliki kemiripan dengan gerakan senam hamil untuk membantu ibu hamil agar mudah dan lancar dalam proses melahirkan. Senam hamil dalam dunia ilmu Obstetri (cabang dari Ilmu Kedokteran yang fokus pada penanganan dan kehamilan perempuan) didisain untuk pertama kali tahun 1950 oleh dokter Arnold Kegel, seorang dokter spesialis bidang obstetri dan ginekologi dari Los Angeles, Amerika. Mendunianya gerakan senam hamil yang dimulai dari disain awal dokter Kegel tersebut sejak tahun 1950, terus mengalami perkembangan hingga kini, namun ternyata dapat diungkapkan bahwa Al-Qur'an memiliki kemiripan isyarat dengan senam hamil tersebut, diantaranya dalam surat Maryam[19]; 23 dan 25.

Kata Kunci: Al-Qur'an, Maryam, Senam Hamil, Obstetri, Kegel.

Abstract

This paper reveals that the Qur'an is a holy book that functions as information (al-bayan), guidance (al-hudan), lessons (al-mau'izhoh) for humans. with pregnant exercise movements to help pregnant women so easily and smoothly in the process of giving birth. Pregnancy exercise in the world of Obstetrics (a branch of Medicine that focuses on the treatment and pregnancy of women) was designed for the first time in 1950 by doctor Arnold Kegel, a specialist in obstetrics and gynecology from Los Angeles, USA. The worldliness of the pregnancy exercise movement, which started from the initial design of the doctor Kegel since 1950, has continued to develop until now,

however, it can be revealed that the *Qur'an* has similar signs to pregnancy exercise, including in the letter *Maryam* [19]; 23 and 25.

Keywords: *Al-Qur'an, Maryam, Pregnant Exercise, Obstetrics, Kegrel.*

1. PENDAHULUAN

Suatu siklus logika *munasabah –munasabah* memiliki arti; kesesuaian (<https://kbbi.web.id/munasabah>, diakses tanggal 19/4/2021); segi-segi hubungan antara satu kalimat dengan kalimat lain (Manna' Khalil al-Qattan, 2015, 136); perhubungan, pertalian, pertautan, persesuaian, kecocokan, dan kepantasan (Jalaluddin As-Sayuthi dalam Amin Suma, 2014, 236-237)– yang mudah dicerna tentang manusia dalam kehidupan dan keterkaitannya dengan sains-teknologi, yakni bahwa; Manusia merupakan makhluk ciptaan Allah ﷻ dalam bentuk yang sebaik-baiknya (QS. At-Tîn[95]; 4); Manusia diberikan oleh Allah ﷻ berupa *as-sam'a*/pendengaran, *al-abshôro*/penglihatan, *al-af'idah*/perasaan (QS. An-Nahl[16]; 78); Manusia diberikan oleh Allah ﷻ berupa *'aql*/akal (diantaranya QS. Al-An'âm[6]; 151), *fikr*/akal (diantaranya QS. Al-Jâtsiyah[45]; 13), semua itu sebagai perangkat pengembang manfaat kebaikan dalam dirinya bagi kemaslahatan sebagai salah satu bentuk rasa bersyukur manusia; Manusia juga telah “diberikan” Al-Qur'an –kitab suci– yang memiliki fungsi sebagai “*special instruction book of human living life*”, diantaranya berisikan *al-bayân*/penerangan, *al-hudan*/petunjuk, *al-mau'izhah*/pelajaran untuk digunakan manusia dalam menjalani kehidupannya (QS. Ali Imran[3]; 138). Selanjutnya dalam menjalankan seluruh aktivitas kehidupannya, manusia berhasil menemukan, mengembangkan suatu sains, teknologi, atau suatu aktivitas, atau suatu bentuk apapun yang ditemukan untuk mendukung atau membantu kebaikan dan kelancaran kehidupannya, maka hasil temuan manusia dimaksud tersebut dapat dipastikan terjadi atas ijin dari Allah ﷻ dan hemat penulis yakin bahwa hal itu “masuk atau ada” di dalam Al-Qur'an, dikarenakan sifat *al-bayân*/penerangan Al-Qur'an, namun boleh jadi keberadaan didalamnya tersebut, berbentuk berbagai perumpamaan (QS. Az-Zumar[39]; 27, QS. Al-Kahfi[18]; 54) yang membutuhkan perjuangan maksimal untuk menempuh dan menambahkan pengetahuan agar mengetahui perumpamaan-perumpamaan didalamnya (QS. Al-Ankabût[29]; 43), diantaranya dengan membaca, belajar, mengkaji (QS. Al-'Alaq[96]; 1-5, QS. Al-Muzzammil[73];4, QS. Al-Ankabût[29]; 45). Itulah gambaran siklus dimaksud.

Sementara itu diantara berbagai aktivitas manusia dalam keseharian kehidupan, senam hamil bagi para Ibu yang hamil agar memudahkan kelancaran proses melahirkan, merupakan salah satu aktivitas yang ditemukan oleh manusia. Arnold Henry Kegrel seorang dokter spesialis ginekolog Amerika, pada tahun 1950 menemukan gerakan senam, disebut dengan senam kegrel (aktivitas gerakan senam untuk meremas otot-otot dasar panggul sendiri agar dapat berfungsi membantu kelancaran proses melahirkan pada perempuan hamil), kemudian dikenal dengan gerakan senam hamil (Chantale Dumolin dkk, 2018).

Senam hamil temuan Keghel tersebut semakin lama mengalami berbagai perkembangan hingga saat ini, diantaranya dalam jenis gerakan-gerakannya, tetapi fungsi utamanya tetap sama, yakni sebagai upaya untuk membantu kelancaran saat waktunya proses melahirkan bagi perempuan yang hamil.

Terkait dengan siklus logika *munasabah* yang diuraikan sebelumnya, maka dapat dipahami jika senam hamil kegel dimaksud adalah hasil temuan manusia –dokter Arnold Henry Keghel–, serta termasuk gerakan pengembangan senam hamil hingga dikenal sampai saat ini, juga adalah temuan dari manusia. Sedangkan manusia adalah makhluk ciptaan Allah ﷻ, kemudian Allah ﷻ telah mewahyukan Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad dengan maksud diberitakan supaya manusia menjadikan Al-Qur'an sebagai kitab yang memiliki fungsi *al-bayân*/penerangan, *al-hudan*/petunjuk, *al-mau'izhah*/pelajaran bagi manusia dalam menjalani kehidupan di dunia menuju keselamatan kehidupan di akhirat kelak.

Berdasarkan semua uraian dimaksud, maka *problem research* dari penulisan ini adalah dapatkah diungkapkan kemungkinan adanya isyarat tentang gerakan senam hamil diantara surat dan ayat Al-Qur'an yang mirip dengan gerakan senam hamil Keghel ?. Sedangkan identifikasi masalahnya adalah; 1. Bagaimana gerakan senam hamil Keghel, termasuk gerakan perkembangannya, sebagai suatu aktivitas bantuan kepada para perempuan hamil agar dapat membantu disaat proses melahirkan ?; 2. Bagaimana keberadaan isyarat suatu bentuk gerakan yang mirip dengan gerakan senam hamil dalam Al-Qur'an, apakah ada atau tidak, mengingat Al-Qur'an merupakan kitab yang berfungsi sebagai *al-bayân*/penerangan, *al-hudan*/petunjuk, *al-mau'izhah*/pelajaran ?.

Oleh karena itu, tujuan dari penulisan ini adalah; 1. Mengetahui gerakan senam hamil Keghel termasuk gerakan perkembangannya, sebagai suatu aktivitas bantuan kepada para perempuan hamil agar dapat membantu disaat proses melahirkan; 2. Mengungkapkan keberadaan isyarat suatu bentuk gerakan yang mirip dengan gerakan senam hamil dalam Al-Qur'an, mengingat Al-Qur'an merupakan kitab yang berfungsi sebagai *al-bayân*/penerangan, *al-hudan*/petunjuk, *al-mau'izhah*/pelajaran.

2. ISI PENULISAN

2.1. KAJIAN TEORITIS SENAM HAMIL – OBSTETRI

Arnold Henry Keghel seorang dokter spesialis obstetri dan ginekolog Amerika, pada tahun 1950 menemukan gerakan senam hamil untuk meremas otot-otot dasar panggul sendiri, diantaranya agar dapat berfungsi membantu kelancaran proses melahirkan pada perempuan hamil (Chantale Dumolin dkk, 2018). Otot-otot yang dilatih adalah tulang pelvis (panggul) yang menyokong saluran kemih, kandung kemih, rahim, dan rektum. Fungsi utamanya adalah membiasakan gerakan ini, diantaranya agar memudahkan dan melancarkan dalam proses melahirkan pada para perempuan hamil (<https://www.halodoc.com/artikel/yuk-dicoba-gerakan-senam-kegel-yang-punya-banyak-manfaat-ini>, diakses tanggal 20/04/2021).

Perkembangan demi perkembangan dialami oleh senam hamil ini dari sisi gerakan-gerakan yang kesemuanya diteliti oleh para ahli dibidang obstetri –cabang Ilmu

Kedokteran yang khusus tentang segala sesuatu yang berhubungan dengan kelahiran bayi (kehamilan, persalinan, dan sebagainya); Ilmu Kebidanan (<https://kbbi.web.id/obstetri>, diakses tanggal 21/04/2021), cabang Kedokteran yang berhubungan dengan kehamilan dan persalinan, termasuk proses sebelum, selama, dan setelah seorang wanita melahirkan (<https://www.alodokter.com/sering-dianggap-sama-ini-perbedaan-obstetri-dan-ginekologi#:~:text=Obstetri%20adalah%20cabang%20kedokteran%20yang,tubuh%20dan%20organ%20reproduksi%20wanita>, diakses tanggal 21/04/2021)–, gerakan-gerakannya untuk para ibu hamil diantaranya adalah;

1. Berdirilah dengan punggung bersandar pada dinding dan lemaskan tulang punggung. Saat menarik napas, tekanlah punggung bagian bawah ke arah dinding, lalu hembuskan napas. Lakukan gerakan ini secara rutin, selama 5 menit beberapa kali dalam sehari. Gerakan ini membantu memperbaiki postur tubuh, memperkuat otot perut, mengurangi masalah sakit punggung, serta membantu menghadapi proses persalinan;
2. Memperkuat otot paha, berbaringlah di sisi kiri tubuh dan sejajarkan pundak, pinggul, dan lutut. Sangga kepala dengan lengan kiri dan letakkan tangan kanan di depan badan untuk menjaga keseimbangan. Angkat kaki kanan setinggi yang bisa dilakukan, dan jangan lupa untuk menarik napas. Lakukan gerakan ini 10 kali, lalu lakukan untuk sisi sebaliknya;
3. Lakukan posisi merangkak dengan lutut dan telapak tangan menempel lantai. Tarik pinggang ke arah atas, seperti seekor kucing yang melenturkan punggungnya ke atas. Turunkan kembali pinggang, lalu ulangi dari awal. Lakukan gerakan ini beberapa kali untuk membantu mengatasi masalah sakit punggung. Gerakan ini juga dapat memperbaiki postur tubuh, terutama pada akhir masa kehamilan ketika rahim dan perut telah semakin besar;
4. Latihan kegel sangat istimewa karena bisa dilakukan di mana saja dan kapan saja. Remas otot pelvis seperti saat sedang menahan buang air kecil. Tahan selama sekitar 5 detik, lalu lepaskan. Ulangi gerakan ini 10 kali sebanyak 5 kali per hari. Latihan ini membantu menguatkan otot yang diperlukan saat proses kelahiran. Namun, hentikan latihan ini saat terjadi kontraksi Rahim (<https://www.zwitsal.co.id/momen-kehamilan/manfaat-senam-hamil-untuk-ibu-hamil>, diakses pada tanggal 22/04/2021);
5. Gerakan push-up dinding, gerakan ini bermanfaat memperkuat otot dada dan otot trisep pada bagian belakang lengan atas. Tahap-tahap gerakan: a. Berdiri menghadap tembok dengan kedua tangan lurus bersandar pada dinding. Dari samping, tubuh terlihat mencondong ke depan, seperti sedang mendorong dinding. Buka kaki sejajar bahu, b. Tekuk siku perlahan-lahan dan dekatkan dada hingga dagu mendekati ke dinding. Jaga agar punggung Anda tetap lurus, c. Kembali lagi ke posisi semula, d. Ulangi hingga 15 kali (<https://www.alodokter.com/senam-hamil-untuk-mempermudah-persalinan>, diakses tanggal 22/04/2021).

Semua gerakan senam hamil tersebut merupakan gerakan parsial atau dapat dilakukan satu per satu, serta dapat dilakukan sendiri dengan hati-hati setelah sebelumnya mendapat petunjuk dari ahlinya atau dapat dilakukan secara bersama-sama dalam suatu kelompok senam hamil (<https://www.zwitsal.co.id/momen-kehamilan/manfaat-senam-hamil-untuk-ibu-hamil> dan <https://www.alodokter.com/senam-hamil-untuk-mempermudah-persalinan>, diakses tanggal 22/04/2021).

Gerakan senam hamil Kegel yang diuraikan dimaksud, tampak jelas dapat dilakukan sendiri oleh para perempuan yang sedang hamil, tentu saja setelah sebelumnya mendapat petunjuk dari dokter atau bidan, serta melakukannya dengan penuh kehati-hatian.

2.2. KAJIAN AYAT AL-QUR'AN

Sementara itu, setiap seluruh aktivitas manusia dalam kehidupannya, Islam memberikan informasi, petunjuk, serta mengajarkannya kepada manusia, melalui seluruh firman Allah ﷻ yang ada dalam Al-Qur'an. Surat dan ayat Al-Qur'an yang menunjukkan hal tersebut, diantaranya adalah:

هُدًى بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ.

(Al-Quran) ini adalah penerangan (bayân) bagi seluruh manusia, dan petunjuk (hudan) serta pelajaran (mau'izhah) bagi orang-orang yang bertakwa. (QS. Ali Imran[3]; 138).

Ibnu Katsir menafsirkan surat Ali Imran[3]; 138 pada ayat “*(Al-Quran) ini adalah penerangan (bayân)*” dengan menguraikan bahwa Al-Qur'an didalamnya terdapat penjelasan/penerangan berbagai hal yang sangat jelas, serta bagaimana keadaan umat terdahulu dan juga musuh mereka (Abdullah bin Muhammad bin Abdurahman bin Ishaq Al-Sheikh, 2003, Jilid 2, 148). Sedangkan dalam tafsir Jalalain, surat Ali Imran[3]; 138 ditafsirkan dengan diuraikan; “*(Ini) maksudnya Alquran ini (menjadi penerang bagi manusia) artinya semuanya (dan petunjuk) dari kesesatan (serta pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa) di antara mereka*” (<http://www.maktabah-alhidayah.tk>–Software Tafsir Jalalain, surat Ali Imran[3]; 138, CD-ROM).

Dari surat dan ayat, serta terjemahan dan kedua penafsiran dimaksud, penulis memahami bahwa “*al-bayân*” memiliki makna sebagai “penerangan atau informasi tentang berbagai hal atau semuanya dengan sangat jelas yang ada dialam semesta ini”.

Yudianto dalam bukunya “Pengantar Penjelajahan Isyarat Sains dan Teknologi Al-Qur'an Ayat per Ayat” terkait kata “*al-bayân*” yang diterjemahkan menjadi “penerangan/ penjelasan”, dikatakannya bahwa pada masa perkembangan sains dan teknologi saat ini, kata “*al-bayân*” bisa disebut sebagai *database* –istilah “*database*” berawal dari ilmu komputer. Meskipun kemudian artinya semakin luas, termasuk hal-hal di luar bidang komputer, secara umum pengertian *database* adalah representasi dari

kumpulan data dan fakta yang saling berhubungan disimpan secara bersama sedemikian rupa dan tanpa pengulangan (redundansi) yang tidak perlu, untuk memenuhi berbagai kebutuhan (<https://www.guru.pendidikan.co.id/pengertian-database/>, diakses tanggal 23/04/2021)– yang sangat jelas dan komplit bagi seluruh manusia, termasuk sains dan teknologi ada dalam Al-Qur’an, dilanjutkannya lagi bahwa harus disadari jika Al-Qur’an bukanlah kitab tentang sains/*science*, tetapi berdasarkan surat Ali-Imran[3]; 138 dimaksud, Al-Qur’an adalah juga sebagai kitab “*al-hudan*”–“petunjuk” dan “*al-mau’izhah*”–“pelajaran” bagi mereka yang bertaqwa (Yudianto Achmad, 2020, 3-4).

Berdasarkan uraian-uraian tersebut, termasuk uraian siklus logika *munasabah* sebelumnya, hemat penulis semakin meyakini dugaan bahwa sangat memungkinkan senam hamil yang ditemukan Kegel tersebut ada keberadaannya dalam Al-Qur’an. Hal itu menimbulkan pertanyaan; dalam surat dan ayat apa?, bagaimana bentuk penjelasannya atau uraiannya, apakah dalam bentuk suatu isyarat?. Upaya menjawabnya, penulis membangun “konstruksi” penguatan untuk mendukung hipotesis dimaksud, didalam mencari adanya keterkaitan dengan surat dan ayat Al-Qur’an. Selain surat Ali Imran [3]; 138 dimaksud, ada beberapa surat dan ayat dalam Al-Qur’an yang penulis konstruksikan untuk memberi penguatan terhadap hipotesis tersebut, diantaranya adalah surat Az-Zumar[39]; 27-28;

وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ. فُرَأْنَا عَرَبِيًّا غَيْرِ ذِي عَوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ.

Sesungguhnya telah Kami buat kan bagi manusia dalam Al Quran ini setiap macam perumpamaan supaya mereka mendapatkan pelajaran. (Ialah) Al Quran dalam bahasa Arab yang tidak ada kebengkokan (di dalamnya) supaya mereka bertakwa.

Ibnu Katsir menafsirkan surat Az-Zumar[39]; 27, 28 tersebut, diuraikan bahwa Allah ﷻ telah menjelaskan dalam Al-Qur’an kepada manusia apa yang terdapat didalamnya dengan membuat berbagai perumpamaan. Hal itu dikarenakan agar “*supaya mereka mendapatkan pelajaran*”. Lebih lanjut Ibnu Katsir menjelaskan penafsirannya bahwa Al-Qur’an diturunkan dalam Bahasa Arab, karena jelas dan didalamnya tidak terdapat kebengkokan, penyimpangan dan kerancuan, serta Al-Qur’an merupakan sebuah penjelasan, penegasan dan bukti-bukti yang diturunkan oleh Allah ﷻ dengan maksud “*supaya mereka bertaqwa*”, yakni mewaspadai ancaman yang terdapat didalamnya serta mengamalkannya seperti yang terkandung di dalam Al-Qur’an (Abdullah bin Muhammad bin Abdurahman bin Ishaq Al-Sheikh, 2003, Jilid 7, 105).

Selain itu, Imam Jalaluddin Asy-Syuyuthi & Jalaluddin Muhammad Ibn Ahmad Al-Mahalliy dalam tafsir Jalalain menafsirkan surat Az-Zumar[39]; 27, 28 dengan menguraikan; “(Sesungguhnya telah Kami buat kan) telah Kami jadikan (bagi manusia dalam Alquran ini setiap macam perumpamaan supaya mereka dapat pelajaran) maksudnya, supaya mereka mau menerima nasihatnya. (Ialah Alquran dalam bahasa Arab) ayat ini berkedudukan menjadi Hal Muakkidah atau kata keterangan yang mengukuhkan (yang tidak ada kebengkokan di dalamnya) tidak ada kekeliruan dan

pertentangan (supaya mereka bertakwa) maksudnya, menghindarkan diri dari kekafiran” (http://www.maktabah-alhidayah.tk – Software Tafsir Jalalain, surat Az-Zumar[39]; 27, 28, CD-ROM).

Merajut konstruksi hipotesis berdasarkan surat Az-Zumar[39]; 27, 28 dan terjemahan, serta penafsirannya dimaksud, hemat penulis bahwa dapat dikatakan membuat semakin yakin dan memungkinkan keberadaan isyarat suatu gerakan senam hamil dimaksud dalam Al-Qur’an yang boleh jadi dalam bentuk perumpamaan.

Selanjutnya adalah surat Al-Ankabût[29]; 43;

وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ.

Dan perumpamaan-perumpamaan ini Kami buat untuk manusia; dan tiada yang memahaminya kecuali orang-orang yang berilmu.

Ibnu Katsir menafsirkan surat Al-Ankabût[29]; 43 dengan menguraikan bahwa tidak ada yang dapat memahami dan merenungkannya, kecuali orang-orang yang kokoh dalam ilmunya dan serta menguasainya (Abdullah bin Muhammad bin Abdurahman bin Ishaq Al-Sheikh, 2003, Jilid 6, 333).

Sedangkan tafsir Jalalain menafsirkan surat Al-Ankabût[29]; 43 dengan menguraikan; “(Dan perumpamaan-perumpamaan ini) yang ada dalam Alquran (Kami buat) Kami jadikan (untuk manusia; dan tiada yang memahaminya) yang mengerti akan perumpamaan-perumpamaan ini (kecuali orang-orang yang berilmu) yakni, orang-orang yang berpikir” (http://www.maktabah-alhidayah.tk – Software Tafsir Jalalain, surat Al-Ankabût[29]; 43, CD-ROM).

Dari surat Al-Ankabût[29]; 43 beserta terjemahan dan penafsirannya dimaksud, sangat jelas bahwa berbagai perumpamaan yang ada dalam Al-Qur’an membutuhkan ilmu yang harus dipelajari, dipahami dan dikuasai. Hemat penulis berpendapat bahwa siapa yang berupaya keras belajar, mengkaji, memahami suatu ilmu pengetahuan dan termasuk, serta terutama Al-Qur’an dan ilmu-ilmu yang terkait, maka Allah ﷻ akan memberikan kemudahan untuk memahami berbagai perumpamaan yang ada didalam Al-Qur’an.

Oleh karena itu, berdasarkan uraian tersebut, terkait dengan hipotesis yang penulis kemukakan sebelumnya, maka semakin memperjelas kemungkinan terungkapnya keberadaan isyarat yang memiliki kemiripan dengan senam hamil dimaksud dalam Al-Qur’an.

2.3. ANALISIS PEMBAHASAN

Dari uraian kajian teoritis tentang berbagai gerakan senam hamil Kegel sebelumnya, penulis memfokuskan pada 2 gerakan senam hamil yang disebutkan didalam penjelasan dimaksud, yakni;

1. Berdirilah dengan punggung bersandar pada dinding dan lemaskan tulang punggung. Saat menarik napas, tekanlah punggung bagian bawah ke arah dinding, lalu hembuskan napas. Lakukan gerakan ini secara rutin, selama 5 menit beberapa kali dalam sehari. Gerakan ini membantu memperbaiki postur tubuh, memperkuat otot perut, mengurangi masalah sakit punggung, serta membantu menghadapi proses persalinan (<https://www.zwitsal.co.id/momen-kehamilan/manfaat-senam-hamil-untuk-ibu-hamil>, diakses tanggal 22/04/2021);
2. Gerakan push-up dinding, gerakan ini bermanfaat memperkuat otot dada dan otot trisep pada bagian belakang lengan atas. Tahap-tahap gerakan: a. Berdiri menghadap tembok dengan kedua tangan lurus bersandar pada dinding. Dari samping, tubuh terlihat mencondong ke depan, seperti sedang mendorong dinding. Buka kaki sejajar bahu, b. Tekuk siku perlahan-lahan dan dekatkan dada hingga dagu mendekati ke dinding. Jaga agar punggung Anda tetap lurus, c. Kembali lagi ke posisi semula, d. Ulangi hingga 15 kali (<https://www.alodokter.com/senam-hamil-untuk-mempermudah-persalinan>, diakses tanggal 22/04/2021).

Tekait dengan kondisi kehamilan seorang perempuan, ada surat dan ayat dalam Al-Qur'an yang menguraikan tentang betapa susah payahnya seorang perempuan dalam kondisi hamil dan akan melahirkan bayi yang dikandungnya, diantaranya ada pada surat dan ayat:

فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا

Maka rasa sakit akan melahirkan anak memaksa ia (bersandar) pada pangkal pohon kurma, dia berkata: "Aduhai, alangkah baiknya aku mati sebelum ini, dan aku menjadi barang yang tidak berarti, lagi dilupakan". (QS. Maryam[19]; 23).

Ibnu Katsir menafsirkan surat Maryam[19]; 23 pada ayat: “ فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ ” (Maka rasa sakit akan melahirkan anak memaksa ia (bersandar) pada pangkal pohon kurma) dengan menguraikan bahwa Maryam terasa amat sakit dan terpaksa menyandarkan dirinya pada pangkal pohon kurma di tempat pengasingannya (Abdullah bin Muhammad bin Abdurahman bin Ishaq Al-Sheikh, 2003, Jilid 5, 323).

Untuk ayat yang sama, tafsir Jalalain menafsirkan dengan menguraikan bahwa “(Maka sewaktu datang kepadanya) ketika ia mengalami (rasa sakit akan melahirkan) yaitu rasa mulas karena akan melahirkan (-terpaksa ia bersandar- pada pangkal pohon kurma) yakni menyandarkan diri padanya, lalu ia melahirkan” (<http://www.maktabah-alhidayah.tk> – Software Tafsir Jalalain, surat Maryam[19]; 23, CD-ROM).

Sedangkan Buya Hamka dalam tafsir Al-Azhar, menafsirkan untuk ayat yang sama dimaksud, menguraikan bahwa kegelisahan dalam diri Maryam karena merasakan

sakit akan melahirkan, menyebabkannya mencari tempat yang sunyi dan teduh, kemudian bersandarlah Maryam disebuah pohon kurma yang teduh menunggu anak yang akan lahir (HAMKA, 1989, Jilid 6, 4292).

Dari 3 (tiga) *Mufassir* tersebut, penulis tidak menemukan penafsiran tentang yang dilakukan Maryam disaat menunggu kelahiran anaknya, selain hanya bersandar pada pohon kurma tersebut untuk memudahkan kelahirannya. Penulis mencoba mencari literatur penafsiran dari para *Mufassir* lainnya, namun belum berhasil menemukan mengenai apa yang dikerjakan oleh Maryam selain bersandar di pohon kurma untuk kemudahan proses melahirkan anaknya. Namun yang jelas hampir semua penafsiran surat Maryam[19];23 untuk ayat “فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ” (*Maka rasa sakit akan melahirkan anak memaksa ia (bersandar) pada pangkal pohon kurma*) menyiratkan penafsiran bahwa “Bersandarnya Maryam pada sesuatu (pohon kurma pada saat itu) dapat membantu memudahkan proses kelahiran”. Hal itu memunculkan pertanyaan; Apakah ada gerakan lain disaat bersandar itu yang berfungsi untuk memudahkan proses kelahiran ?.

Menariknya adalah –mengingat seperti yang telah diuraikan sebelumnya, yakni adanya suatu bentuk siklus logika *munasabah* tentang manusia dalam kehidupannya berdasarkan Al-Qur’an sebagai kitab yang memiliki fungsi *al-bayân*/penerangan, *al-hudan*/petunjuk, *al-mau’izhah*/pelajaran bagi manusia, serta terkait manusia sebagai makhluk ciptaan Allah dan kaitannya dengan temuan-temuan manusia dalam berbagai bidang yang mungkin terdapat dalam Al-Qur’an dalam bentuk isyarat perumpamaan– suatu bentuk kemiripan dengan hasil temuan manusia di bidang obstetri (ilmu kedokteran-kebidanan) yang berupa suatu gerakan senam bagi ibu hamil untuk membantu kemudahan disaat proses melahirkan, yakni: “Berdirilah dengan punggung bersandar pada dinding dan lemaskan tulang punggung. Saat menarik napas, tekanlah punggung bagian bawah ke arah dinding, lalu hembuskan napas. Lakukan gerakan ini secara rutin, selama 5 menit beberapa kali dalam sehari. Gerakan ini membantu memperbaiki postur tubuh, memperkuat otot perut, mengurangi masalah sakit punggung, serta membantu menghadapi proses persalinan”.

Bersandarkan pada konsep Al-Qur’an adalah kebenaran Absolut yang tidak akan pernah salah, maka berdasarkan uraian sebelumnya dimaksud, terlihat bahwa surat Maryam[19];23 untuk ayat “فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ” (*Maka rasa sakit akan melahirkan anak memaksa ia (bersandar) pada pangkal pohon kurma*) menyiratkan penafsiran bahwa “Bersandarnya Maryam pada sesuatu (pohon kurma pada saat itu) dapat membantu memudahkan proses kelahiran” tersebut, penulis melihat hal tersebut memiliki suatu isyarat yang memiliki kemiripan dengan gerakan senam hamil: “Berdirilah dengan punggung bersandar pada dinding dan lemaskan tulang punggung. Saat menarik napas, tekanlah punggung bagian bawah ke arah dinding, lalu hembuskan napas. Lakukan gerakan ini secara rutin, selama 5 menit beberapa kali dalam sehari. Gerakan ini membantu memperbaiki postur tubuh, memperkuat otot perut, mengurangi masalah sakit punggung, serta membantu menghadapi proses persalinan”.

Selanjutnya surat dan ayat Al-Qur’an yang terkait dengan kondisi kehamilan seorang perempuan, serta menguraikan tentang betapa susah payahnya seorang

perempuan dalam kondisi hamil dan akan melahirkan bayi yang dikandungnya, diantaranya yakni:

وَهَزِي إِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا خَلِيًّا

Dan goyanglah pangkal pohon kurma itu ke arahmu, niscaya pohon itu akan menggugurkan buah kurma yang masak kepadamu (QS. Maryam[19]/25).

Gerakan tangan Maryam menggoyangkan kurma sangat lemah, tetapi kurma bisa jatuh ke bawah. Di dalam kamus Al-Ma'aniy makna *wa huzziy* (وَهَزِي) yaitu: “Menggerakkan dahan pohon: menggerakkan dengan sedikit kekuatan”. Sedangkan Thantawi Jauhari dalam tafsir Al-Wasith menafsirkan surat Maryam[19]; 25 dengan menguraikan bahwa yang dimaksud dengan “*Dan goyanglah pangkal pohon kurma itu ke arahmu*” yakni menarik ke depan dan dorongan ke belakang atau menarik ke kanan dan ke kiri. Demikian juga dengan tafsir Al-Baghawi menafsirkan surat Maryam [19]; 25 dalam ayat “*Dan goyanglah pangkal pohon kurma itu ke arahmu*” dengan menguraikan bahwa gerakan tersebut adalah gerakan dengan tangan seperti menggerakkan pohon kurma sebagaimana perkataan orang Arab, yaitu menarik kepala dengan tangan (<https://muslim.or.id/51821-tafsir-ayat-proses-persalinan-maryam-binti-imran.html>, diakses tanggal 01/05/2021).

Dari penafsiran Thantawi Jauhari dan Al-Baghawi dimaksud, serta bersandarkan pada konsep Al-Qur'an adalah kebenaran Absolut yang tidak akan pernah salah, maka berdasarkan uraian sebelumnya dimaksud, terlihat bahwa surat Maryam[19];25 untuk ayat “*Dan goyanglah pangkal pohon kurma itu ke arahmu*” yang ditafsirkan dengan menarik ke depan dan dorongan ke belakang atau menarik ke kanan dan ke kiri, penulis melihat hal tersebut memiliki suatu isyarat yang memiliki kemiripan dengan gerakan senam hamil: “Gerakan push-up dinding, gerakan ini bermanfaat memperkuat otot dada dan otot trisep pada bagian belakang lengan atas. Tahap-tahap gerakan: a. Berdiri menghadap tembok dengan kedua tangan lurus bersandar pada dinding. Dari samping, tubuh terlihat mencondong ke depan, seperti sedang mendorong dinding. Buka kaki sejajar bahu, b. Tekuk siku perlahan-lahan dan dekatkan dada hingga dagu mendekati ke dinding. Jaga agar punggung Anda tetap lurus, c. Kembali lagi ke posisi semula, d. Ulangi hingga 15 kali”.

3. PENUTUP

Kesimpulan dari penulisan ini, bahwa; 1. surat Maryam[19];23 untuk ayat “فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ” (*Maka rasa sakit akan melahirkan anak memaksa ia (bersandar) pada pangkal pohon kurma*) menyiratkan penafsiran bahwa “Bersandarnya Maryam pada sesuatu (pohon kurma pada saat itu) dapat membantu memudahkan proses kelahiran” tersebut. Hal tersebut memiliki suatu isyarat yang memiliki kemiripan dengan gerakan senam hamil – Obstetri (bidang ilmu kedokteran-kebidanan): “Berdirilah dengan punggung bersandar pada dinding dan lemaskan tulang punggung.

Saat menarik napas, tekanlah punggung bagian bawah ke arah dinding, lalu hembuskan napas. Lakukan gerakan ini secara rutin, selama 5 menit beberapa kali dalam sehari. Gerakan ini membantu memperbaiki postur tubuh, memperkuat otot perut, mengurangi masalah sakit punggung, serta membantu menghadapi proses persalinan”; 2. surat Maryam[19];25 untuk ayat “*Dan goyanglah pangkal pohon kurma itu ke arahmu*” yang ditafsirkan dengan menarik ke depan dan dorongan ke belakang atau menarik ke kanan dan ke kiri. Hal tersebut memiliki suatu isyarat yang memiliki kemiripan dengan gerakan senam hamil – Obstetri (bidang ilmu kedokteran-kebidanan): “Gerakan push-up dinding, gerakan ini bermanfaat memperkuat otot dada dan otot trisep pada bagian belakang lengan atas. Tahap-tahap gerakan: a. Berdiri menghadap tembok dengan kedua tangan lurus bersandar pada dinding. Dari samping, tubuh terlihat mencondong ke depan, seperti sedang mendorong dinding. Buka kaki sejajar bahu, b. Tekuk siku perlahan-lahan dan dekatkan dada hingga dagu mendekati ke dinding. Jaga agar punggung Anda tetap lurus, c. Kembali lagi ke posisi semula, d. Ulangi hingga 15 kali”.

Selain itu dapat dikatakan, bahwa Al-Qur’an telah terlebih dahulu mengisyaratkan adanya suatu bentuk gerakan bagi perempuan hamil untuk membantu kemudahan dalam proses melahirkan, namun dalam bentuk suatu perumpamaan.

Pada akhirnya dalam setiap kajian terkait integrasi Sains dan Al-Qur’an, maka tetap harus bersandarkan bahwa Al-Qur’an merupakan sumber kebenaran absolut yang diantaranya memiliki fungsi sebagai kitab *al-bayân*/penerangan, *al-hudan*/petunjuk, *al-mau’izhah*/pelajaran bagi manusia.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur’an.

Abdullah bin Muhammad bin Abdurahman bin Ishaq Al-Sheikh, *Lubâbut Tafsîr Bin Ibni Katsîr*, diterjemahkan oleh M. Abdul Goffar E.M., *Tafsir Ibnu Katsir*, Bogor: Pustaka Imam As-Syafi’i, Cetakan Pertama, Mei 2003.

Achmad, Yudianto, *Pengantar Penjelajahan Isyarat Sains dan Teknologi Al-Qur’an Ayat per Ayat*, Bekasi: Bahana Cerdas Hati, 2020.

Amrullah, Abdul Malik Abdul Karim, *Tafsir al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional PTE. LTD, 1989.

Dumoulin, Chantale; Cacciari, Licia P.; Hay-Smith, E. Jean C. (4 October 2018). "Pelvic floor muscle training versus no treatment, or inactive control treatments, for urinary incontinence in women". The Cochrane Database of Systematic Reviews. 10: CD005654. doi:10.1002/14651858.CD005654.pub4. ISSN1469-493X. PMC6516955. PMID30288727.

- Al-Halim, Mani' Abd., terj. Syahdia Noer, *Metodologi Tafsir, Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: Raja grafindo, 2003
- Hude, M. Darwis, Abd. Muid, N. (ed.), *Logika Al-Qur'an: Pemaknaan Ayat Dalam Berbagai Tema*, Jakarta: Eurabia, 2015.
- <https://kbbi.web.id/munasabah>
- <https://muslim.or.id/51821-tafsir-ayat-proses-persalinan-maryam-binti-imran.html>
- <https://www.alodokter.com/senam-hamil-untuk-mempermudah-persalinan>
- <https://www.alodokter.com/sering-dianggap-sama-ini-perbedaan-obstetri-dan-ginekologi#:~:text=Obstetri%20adalah%20cabang%20kedokteran%20yang,tubuh%20dan%20organ%20reproduksi%20wanita>
- <https://www.halodoc.com/artikel/yuk-dicoba-gerakan-senam-kegel-yang-punya-banyak-manfaat-ini>
- <https://www.zwitsal.co.id/momen-kehamilan/manfaat-senam-hamil-untuk-ibu-hamil>
- Suma, Muhammad Amin, *Ulumul Qur'an*, Rajawali Pers, Jakarta, Cet. Ke-2, 2014.
- Asy-Syuyuthi, Jalaluddin, Jalaluddin Muhammad Ibn Ahmad Al-Mahalliy, *Tafsir Jalalain: Final Version*, Tasikmalaya: Pesantren Persatuan Islam 91, 2009, dalam bentuk *software computer*: E-Book Tafsir Jalalain Terjemahan Bahasa Indonesia.chm, <http://www.maktabah-alhidayah.tk> – Software Tafsir Jalalain, CD-ROM.
- Thayyarah, Nadiyah, *Buku Pintar Sains Dalam Al-Qur'an: Mengerti Mukjizat Ilmiah Firman Allah*, Jakarta: Zaman, 2013.
- Universitas Islam Indonesia dan Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1991.
- Al-Qattan, Manna' Khalil, diterjemahkan oleh Mudzakir, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta: Litera AntarNusa, Cet. ke-18, 2015.

TELAAH SOSIOLOGI PENGETAHUAN TERHADAP KONTEKS PEWAHYUAN AL-QUR'AN DAN PENGILHAMAN BIBEL

Avina Amalia Mustaghfiroh
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta,
email : avinaam86@gmail.com

Abstract

This paper discusses the chronology of the revelation of the Qur'an and the inspiration of the Bible. Uniquely, this problem has always been of interest to Muslim scholars at any time, even though this issue has been a long one, but it never stops to be discussed. So, in this study there are at least three main questions, First, how is the process of revelation of the Qur'an?, second, how is the process of Bible inspiration? each of its adherents ?. This research is qualitative with the type of research library research (library research). The theory used is Peter L. Berger's sociology of knowledge which seeks to echo the meaning felt by the Muslim and Christian communities during the revelation. The chronology of the descent of the Koran and the Bible that has been described above has provided many facts that the Qur'an and the Bible came down in a different period of time and social conditions. Methodically, the revelation of the Qur'an undergoes two phases, namely the metaphysical and physical realms. Meanwhile, the Bible is included in the organic method, where the Lord Jesus breathed the Holy Spirit into the chosen people, for example Paul and Mark, to convey his messages.

Abstrak

Tulisan ini membahas tentang kronologi pewahyuan al-Qur'an dan pengilhaman Bible. Uniknya, permasalahan ini selalu menjadi menarik bagi para cendekiawan muslim dalam setiap kurun waktu meskipun isu ini sudah terbilang lama namun tidak pernah berhenti untuk diperbincangkan. Maka, dalam penelitian ini setidaknya ada tiga hal yang menjadi pertanyaan pokok, Pertama, bagaimana proses pewahyuan al-Qur'an?, kedua, bagaimana proses pengilhaman Bible?, ketiga, bagaimana pengaruh proses pewahyuan al-Qur'an dan Bible terhadap masing-masing pemeluknya?. Penelitian ini termasuk kualitatif dengan jenis penelitian *library research* (penelitian kepustakaan). Teori yang digunakan adalah sosiologi pengetahuan Peter L Berger yang berusaha mengungkap makna yang dirasakan oleh komunitas muslim dan nasrani saat turunnya wahyu. Kronologi turunnya al-Qur'an dan Bible yang sudah dijelaskan diatas telah memberikan banyak fakta bahwa al-Qur'an dan Bible turun dalam kurun waktu dan kondisi sosial yang jauh berbeda. Secara metodis, pewahyuan al-Qur'an mengalami dua fase, yaitu metafisik dan alam fisik. Sedangkan Bible termasuk dalam metode organis yakni Tuhan Yesus meniupkan Roh Kudus kepada para manusia pilihannya, misal Paulus dan Markus, untuk menyampaikan pesan-pesannya.

Kata Kunci : Al-Qur'an, Bibel, Pewahyuan

Pendahuluan

Sejarah pewahyuan kitab suci menempati posisi penting dalam kajian perbandingan agama. Walaupun tak menjadi satu-satunya, namun ia adalah hal mendasar sebelum melihat lebih dalam suatu agama. Studi kasus terhadap Nasrani dan Islam, saling mengkritik satu sama lain sudah tak asing bagi kedua agama ini, termasuk dalam hal kitab suci. Keaslian bahasa, kontradiksi ayat, logika penyampaian wahyu, periwayatan nabi, moralitas ayat, dan lain sebagainya menjadi aspek-aspek yang banyak diteliti dalam hal pewahyuan al-Qur'an dan Bibel.¹ Nasrani meyakini *Biblical Criticism* yang merupakan metode untuk memahami bible secara kritis historis telah mapan untuk menunjukkan kebenaran.² Islamolog barat berupaya mengaplikasikan ini terhadap al-Qur'an, hingga Noldeke, seorang orientalis Jerman yang mengkritik asal-muasal al-Qur'an dengan menulis sebuah karya *Geschichte des Qorans* (Sejarah Al-Qur'an). Islam, sebagai agama yang turun sebagai penyempurna³, mendeklarasikan kitab sucinya yakni al-Qur'an yang merupakan kumpulan wahyu yang disampaikan langsung kepada Nabi Muhammad saw melalui perantaraan Jibril. Kitab Suci umat Islam mengklaim bahwa wahyu yang pernah diturunkan kepada Yahudi dan Nasrani telah mengalami distorsi dan perubahan-perubahan yang fatal.⁴

Seiring bergulirnya waktu, ketegangan yang terjadi antara umat Islam dan Nasrani terus terjadi karena konflik perdebatan teologis mengenai wahyu tak kunjung reda. Beberapa upaya telah dilakukan dalam rangka mewujudkan relasi yang positif antara Islam dan Nasrani untuk menghapus konflik tersebut, namun persetujuan teologis ini tetap belum bisa dihindari secara keseluruhan dari dunia keilmuan teologis.⁵ Tetapi, dalam etika setiap agama tentu menyerukan kepada kebaikan dan toleransi terhadap umat selainnya. Karen Armstrong, mengutip Wilhelm Schmidt dalam *The Origin of The Idea of God*, mengatakan bahwa sebelum manusia terpecah belah menjadi beberapa agama, ada sebuah monoteisme primitif di tengah kehidupan. Agaknya ini dapat menjadi suatu titik tolak untuk bersikap moderat terhadap kitab-kitab suci lain dengan tujuan menciptakan keharmonisan beragama.⁶

Al-Qur'an dan Bibel memiliki historisitas yang berbeda. Al-Qur'an diyakini berasal dari Allah SWT yang menjadi pedoman umat Islam serta menjadi fokus kajian umat Islam. Selain itu al-Qur'an pun menjadi sumber inspirasi dalam berbagai aspek kehidupan. Ia tak bisa salah, karena Allah menjamin kebenaran al-Qur'an dalam ayat-

¹ Ahmad Deedat, *The Choice*, Terj. Dr. Setiawan Budi Utomo (Jakarta: Al-Kautsar, 2008). Hlm.217

² Adnin Armas, *Metodologi Bibel Dalam Studi Al-Qur'an; Kajian Kritis* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005). Hlm.44-47

³ "Al-Maidah : 3, Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah," t.t.

⁴ Deedat, *The Choice*, Terj.: Dr. Setiawan Budi Utomo. Hlm. 315-319 & 341-348

⁵ David Benjamin Keldani, *Muhammad in the Bible*, Terj: Burhan Wirasubrata (Jatiwaringin: Sahara, 2006). Hlm.22

⁶ Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan: Kisah 4000 Tahun Pencarian Tuhan Dalam Agama-Agama Manusia* (Bandung: Mizan Pustaka, 2019). Hlm.27-28

ayatnya.⁷ Di sisi lain Bibel juga hadir dalam ruang dan misi yang pada awal penurunannya. Namun, seiring berkembangnya zaman Bibel mulai mengalami banyak perubahan isi atau konten sehingga banyak mengubah ajaran yang ada di dalamnya. Hal ini diperkuat oleh Yohanes Krismantyo Susanta, ia mengatakan bahwa perjanjian lama merupakan kumpulan firman Allah yang tidak hanya terdiri dari perkataan Allah, melainkan juga perkataan atau pendapat manusia tentang Allah, atau bisa disebut juga kitab teologi. Hematnya, Alkitab atau Injil berisi perkataan Tuhan, manusia, bahkan juga ada perkataan iblis di dalamnya.⁸ Maka dari itu, dalam tulisan ini setidaknya terdapat tiga rumusan masalah yang akan dijawab dalam pembahasan. Pertama, bagaimana proses pewahyuan al-Qur'an dan Bibel?, kedua, bagaimana titik temu dalam komparasi proses pewahyuan?, ketiga, bagaimana pengaruh proses pewahyuan al-Qur'an dan Bibel terhadap masing-masing pemeluknya?.

Melacak proses pewahyuan al-Qur'an dan Bibel merupakan sesuatu yang mendasar untuk bisa melihat lebih dalam esensi keduanya untuk kepentingan agama maupun keilmuan. Perbedaan tidak bisa dijadikan alasan untuk memunculkan ketegangan antara keduanya, maka dari itu artikel ini berusaha untuk menemukan titik temu sebagai wujud toleransi. Selain itu, proses pewahyuan juga sedikit banyak telah mempengaruhi pemeluk dari masing-masing agama baik dalam aspek keagamaan, maupun sosial. Peneliti berasumsi bahwa proses pewahyuan al-Qur'an dan Bibel memiliki perbedaan dalam hal autentisitas dan otoritas di dalamnya. Untuk menemukan titik temu dirasa sulit karena keduanya turun dalam kurun waktu yang berbeda, namun kita dapat melihat dari proses yang disinyalir terdapat beberapa kesamaan. Proses turunnya wahyu dalam sebuah teks agama tentunya memiliki dampak terhadap pemeluknya, setidaknya dapat memperkuat iman serta menjadi pedoman hidup di dunia.

Perbedaan pewahyuan telah mendorong para peneliti untuk membahasnya lebih dalam. Dalam pembahasan pewahyuan al-Qur'an, Taufik Adnan Amal mengatakan bahwa, al-Qur'an lahir dengan segala kronologis kesejarahannya selama kurang lebih empat belas abad. Transformasi al-Qur'an dari proses pewahyuan hingga menjadi mushaf seperti yang umat muslim pegang saat ini dinilai cukup panjang. Bermula dari penyampaian kalamullah kepada Nabi Muhammad, disampaikan kepada para sahabat Nabi sebagai generasi Islam pertama pada waktu itu, hingga mengalami proses kodifikasi teks-teks yang tersebar.⁹ Selanjutnya mengenai komparasi, seorang ahli bedah asal Perancis, Maurice Bucaille, berkesimpulan bahwa Bibel yang ditulis oleh manusia memuat banyak fakta yang mengandung kontradiksi dengan sains modern. Berbeda dengan al-Qur'an yang turun ada abad ke-14, dapat memuat fakta sains yang baru ditemukan pada abad ke 19 atau 20. Hal ini menjadikannya

⁷ Abd Rahman L, "Hakikat Wahyu Menurut Perspektif Para Ulama," *Jurnal Ulinnuha* 6 (2016): 75.

⁸ Yohanes Krismantyo Susanta, *Mengenal Dunia Perjanjian Lama : Suatu Pengantar* (Surakarta: Kekata Publisher, 2018). Hlm.3-5

⁹ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an* (Tangerang: PT Pustaka Alfabet, 2013). Hlm.2

mengambil kesimpulan bahwa al-Qur'an adalah wahyu yang murni dari Tuhan, dan Nabi Muhammad adalah nabi terakhir.¹⁰

Tak hanya dalam karya buku saja, namun beberapa peneliti juga telah banyak membahasnya dalam jurnal ilmiah. Sejauh penelusuran penulis, terdapat tiga kecenderungan dalam tema perbandingan al-Qur'an dan Bibel. Pertama, membahas tentang pewahyuan al-Qur'an yang ditulis oleh Arief¹¹, Anwar¹², dan Abu Bakar MS.¹³ Tiga artikel diatas lebih banyak mengelaborasi mengenai kronologi pewahyuan al-Qur'an. Kedua, membahas tentang pewahyuan Bibel serta perbandingannya dengan al-Qur'an yang ditulis oleh Ruri Amanda¹⁴, M.Hamiem¹⁵, dan Roni Ismail¹⁶. Ketiga, membahas tentang pewahyuan al-Qur'an dengan perspektif orientalis yang ditulis oleh Munirul Ikhwan¹⁷ dan Masduki¹⁸. Dua artikel tersebut menggambarkan bahwa studi al-Qur'an terbuka terhadap respon dari pemikiran atau teori modern. Orientalis mulai mencoba meneliti al-Qur'an sejak awal abad dua puluh, menurut Harald Motzki, mereka meragukan Tafsir Ibnu Abbas merupakan penafsiran pertama dalam khazanah keilmuan tafsir al-Qur'an.¹⁹ Namun pernyataan ini juga banyak disangkal oleh cendekiawan muslim setelahnya.

Setelah menelaah beberapa buku ataupun jurnal ilmiah yang membahas tentang perbandingan al-Qur'an dan Bibel dirasa perlu adanya pengembangan lebih luas dalam rangka memperkaya khazanah keilmuan al-Qur'an. Sejauh penelusuran penulis terhadap artikel-artikel tersebut, aspek sosiologi pengetahuan luput dari pendekatan yang digunakan untuk meng-cross check pengaruh kedua kitab suci ini pada para pemeluknya. Dalam artikel ini, penulis menggunakan sosiologi pengetahuan yang dirumuskan oleh Peter. L Berger. Menurut Berger, makna dikategorisasikan menjadi tiga, pertama, suatu makna yang secara langsung dapat digunakan oleh masyarakat dalam kesehariannya; dan makna yang perlu proses pemahaman lebih lanjut untuk diaplikasikan dalam kehidupan, kedua, makna yang

¹⁰ Maurice Bucaille, *Bible Qur'an dan Sains Modern*, terj. H.M Rasjidi (Jakarta: PT Bulan Bintang, 2010). Hlm.v

¹¹ Arief Muammar, "Konsep Wahyu Dalam Al-Qur'an; Kajian Semantik," *Jurnal At-Tibyan* 2, no. 2 (2017). Hlm.261

¹² Anwar Ma'rufi, "Konsep Tanzil Dalam Perspektif Arkoun dan Zarqoni," *Jurnal Studi Islamika* 1 (2016). Hlm.97

¹³ Abu Bakar MS, "Nuzul Al-Qur'an; Sebuah Proses Gradualisasi," *Jurnal Madania* 4 (2014). Hlm.230

¹⁴ Ruri Amanda, "Studi Perbandingan Tentang Konsep Pengilhaman Pada Bible Dengan Konsep Pewahyuan Pada Al-Qur'an: Sebuah Studi Berdasarkan Aspek Teologis dan Sejarah Munculnya Bible dan Alquran" (Tesis, UIN Sumatera Utara, 2013). Hlm.1

¹⁵ M Hamiem, "Injil Menurut Para Mufasir" (Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah, 2020). Hlm.1

¹⁶ Roni Ismail, "Konsep Wahyu Menurut Saksi-Saksi Yehuwa," *Jurnal Religi* 14 (2018): 1.

¹⁷ Munirul Ikhwan, "Legitimasi Islam : Sebuah Pembacaan Teoritis Tentang Wahyu Al-Qur'an," *Jurnal Mutawatir* 10 (2020): 144.

¹⁸ Masduki, "Teori Collective Ucosious; Pemikiran W. Montgomery Watt tentang al-Qur'an dalam Islamic Revelation in the Modern World," *Jurnal Al-Fikra* 7 (2008): 3.

¹⁹ Harald Motzki, *Analysing Muslim Tradition; Studies in Legal, Exegetical, and Maghazi Hadith* (Leiden: Brill, 2010). Hlm.50

lahir sebagai pemahaman orang awam, dan sebagai pemahaman ilmuwan. Ketiga, makna yang dihasilkan melalui tatap muka, dan tanpa tatap muka, misal dengan media massa ataupun media sosial.²⁰

Dalam keilmuan sosiologi, yang disebut makna ialah sesuatu yang ada pada level interaksi sosial. Maka, Peter.L Berger memposisikan interaksi sosial sebagai objek utama dalam analisis sosiologi pengetahuannya. Interaksi yang dimaksud yakni antara individu dengan masyarakat. Tindakan yang dilakukan oleh individu berdasarkan pada makna-makna subjektif guna mencapai tujuan yang ia miliki, metode untuk mencapai tujuan, serta lingkungan yang mendukungnya untuk mencapai hal tersebut. Hal ini terjadi pada suatu komunitas masyarakat yang bersifat heterogen yang terdiri dari beberapa unsur relasi antar individu yang dinilai cukup mempunyai kapasitas besar.²¹

Dalam tema perbandingan dua kitab ini, penulis bertujuan untuk menganalisis dari perspektif interaksi umat Muslim dan umat Nasrani yang berperan sebagai penerima wahyu pada masa pra-pewahyuan sampai paska-pewahyuan, dengan pra-pengilhaman sampai paska pengilhaman. Berger mengatakan bahwa interaksi sosial berperan sebagai objek utama yang mempunyai dua dimensi yaitu horizontal dan vertical. Interaksi sosial yang bersifat horizontal meliputi struktur sosial dan kelompok, bukan hanya interaksi antar individu. Maka dari itu faktor budaya, politik, dan ekonomi turut serta menjadi pertimbangan didalamnya. Untuk memberikan pemahaman yang lebih komprehensif mengenai interaksi sosial tentunya aspek sejarah tidak bisa dihilangkan dari proses pemahamannya, ini yang disebut vertikal. Aspek sejarah digunakan untuk memberi keterangan yang valid mengenai realitas yang dihadapi saat ini.

Berdasarkan masalah penelitian yang dijelaskan diatas, serta jenis data yang akan dihimpun, maka terlihat jelas penelitian ini termasuk penelitian kualitatif dengan jenis penelitian *library research* (penelitian kepustakaan).²² Penulis mengambil data melalui sumber primer dan sekunder. Adapun sumber data primer melalui data lapangan (empiris), serta sekunder dengan mengutip dari dokumen berupa buku, jurnal, atau surat kabar tema terkait. Sedangkan instrumen yang digunakan yaitu pencatatan data-data yang diperoleh dari buku atau jurnal mengenai pewahyuan al-Qur'an dan pengilhaman Bibel. Sedangkan teknik pengumpulan datanya menggunakan dokumentasi.

Penulis menerapkan analisis data kualitatif yang diawali dengan menyeleksi data yang akan digunakan, karena tidak semua data dianalisis. Hal ini dilakukan dengan tujuan untuk klasifikasi data per tema dengan menghapus data-data yang tidak

²⁰ Aimie Sulaiman, "Memahami Teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger," *Jurnal Society* 6 (2016): 19.

²¹ Peter. L Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan; Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, (Jakarta: LP3ES, 1990). Hlm.29

²² Nashruddin Baidan, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016). Hlm.152

diperlukan.²³ Tahap selanjutnya adalah coding untuk memberi kode pada data-data sehingga lebih mudah untuk dianalisis. Setelah itu baru kemudian analisis interaksionisme simbolis dilakukan dengan menggunakan analisis pernyataan signifikan, pembentukan unit-unit makna, dan perkembangan esensi deskripsi.

Pewahyuan Al-Qur'an

Wahyu memiliki pengertian secara bahasa yaitu isyarat, ilham, perintah, atau bisikan yang masuk ke dalam jiwa. Dengan melihat makna bahasa, maka secara istilah dapat dipahami bahwa wahyu merupakan firman (ujaran/perkataan) dari Allah kepada Nabi dan Rasul dengan metode penyampaian yang berbeda-beda, pertama, secara langsung dengan perantara malaikat Jibril, kedua, Allah yang menyampaikannya langsung kepada Nabi dan Rasul.²⁴ Dalam hal ini al-Qur'an termasuk dalam kedua kategori tersebut, karna dalam prosesnya Allah pernah mewahyukan al-Qur'an melalui malaikat Jibril, dan juga langsung kepada nabi Muhammad melalui mimpi. Contohnya pada saat pewahyuan ayat pertama dalam al-Qur'an yakni surat al-Alaq ayat 1-5 yang pada saat itu Jibril ikut membantu menjelaskan kepada Nabi tentang wahyu yang baru saja diterima.

Dalam firman Allah Q.S Asy-Syura : 51²⁵, menurut Yunahar Ilyas, yang dimaksud dengan perantaraan wahyu dalam ayat di atas adalah melalui mimpi atau ilham. Sedangkan yang dimaksud dengan dibelakang tabir ialah seorang dapat mendengar Kalam Ilahi akan tetapi dia tidak dapat melihat-Nya seperti yang terjadi kepada Nabi Musa AS. Rasul yang dimaksud dalam ayat di atas adalah malaikat seperti malaikat Jibril AS. Dari kandungan ayat di atas dapat dipahami ada tiga cara Allah menyampaikan wahyu kepada Nabi dan Rasul-Nya yaitu melalui mimpi yang benar, dari balik tabir, dan melalui perantaraan malaikat seperti malaikat Jibril.²⁶ Dalam Q.S Al-Hijr : 9²⁷ Allah menjamin keotentikan al-Qur'an, sebuah jaminan yang diberikan Allah atas dasar Kemahakuasaan dan Kemahatahuan-Nya. Dengan jaminan ayat diatas, setiap Muslim percaya bahwa apa yang dibaca dan didengar dari Al-Quran tidak berbeda sedikitpun dengan apa yang dibaca dan didengar pada Masa Rasul, Masa Sahabat, Tabi'in dan segala masa lainnya.

Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Aisyah bin Abu Bakar (m.678/58), awal mula wahyu datang kepada Nabi dengan mimpi (*al-ru'ya al-shadiqah*). Karena Nabi belum mengetahui apa maksud dan tujuan mimpi itu, Nabi memutuskan pergi menuju Gua Hira untuk menyendiri, berpisah dengan keluarganya selama beberapa waktu. Hingga kemudian Malaikat Jibril datang kepadanya dengan berkata kepada Nabi "Bacalah!", kemudan Nabi menjawab "Aku tidak bisa membaca, apa yang harus aku

²³ John W Creswell, *Research Design; Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif, dan Campuran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016). Hlm.260

²⁴ Rahman L, "Hakikat Wahyu Menurut Perspektif Para Ulama." Hlm.75

²⁵ ""Dan tidak mungkin bagi seseorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantaraan wahyu atau d," t.t.

²⁶ Yunahar Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: ITQAN Publishing, 2013). Hlm.23

²⁷ "Sesungguhnya kami yang menurunkan Al-Quran dan Kamilah Pemelihara pemeliharanya," t.t.

baca?”. Malaikat memengangi Nabi dengan sedikit menekan, kemudian dilepaskan kembali, dan mengucapkan perintah yang sama “Bacalah!” namun Nabi masih menjawab dengan jawaban yang sama “Aku tidak bisa membaca, apa yang harus aku baca?”. Setelah percakapan ini diulang beberapa kali oleh Malaikat Jibril dan Nabi Muhammad SAW akhirnya Malaikat Jibril membacakan Q.S Al-Alaq : 1-5.²⁸

Menurut riwayat diatas, pengalaman Nabi pertama kali bertemu Malaikat, beliau merasa takut hingga kemudian ketika kembali ke rumah Nabi meminta Khadijah binti Khuwailid (m.619/3 SH) untuk menyelimutinya. Setelah itu Khadijah berusaha untuk mencari tahu melalui Waraqah binti Naufal (m.610/13 SH) hingga mendapatkan jawaban bahwa Nabi akan menerima misi ketuhanan layaknya Nabi Musa yang sebelumnya mendapatkan wahyu berupa Taurat. Berdasarkan wahyu tersebut, maka bisa ditarik kesimpulan bahwa pewahyuan al-Qur’an berlangsung dalam dua fase, yaitu metafisik dan alam fisik. Fase pertama bersifat metafisik melalui mimpi yang disampaikan oleh Allah langsung kepada Nabi Muhammad SAW. Fase kedua ketika Malaikat Jibril mengatakan langsung kepada Nabi lima ayat pertama yang diturunkan kepadanya, keberadaan fase ini dilatar belakangi oleh keingintahuan Nabi Muhammad SAW terhadap apa yang dirasakannya saat mendapatkan mimpi.

Menurut Abu Zayd, fase turunnya wahyu disebut dengan “dua fase” atau “marhalatain”, bukan disebut dengan “dua cara” atau dalam bahasa arab “halatain”. Bicara tentang metafisik atau alam fisik, tentu kita terjebak dalam dikotomi yang ekstrim. Namun, Abu Zayd menegaskan disini bahwa wahyu yang diberikan Allah kepada Nabi Muhammad dalam ruang metafisik memiliki kemungkinan langsung dipahami oleh Nabi, ataupun dijelaskan kembali oleh Malaikat Jibril (dengan bentuk fisik) sebagai penjelas wahyu. Hal ini terjadi karena konsekuensi logis dari komunikasi non-verbal dari Allah yang diterima oleh Nabi Muhammad sebagai manusia yang hidup di alam fisik. Maka, dua hal ini, metafisik dan alam fisik bukanlah dikotomi ekstrem terhadap ayat-ayat yang turun, melainkan proses atau fase yang dialami oleh Nabi Muhammad dan Malaikat Jibril. Semua ayat tetap melewati fase metafisik dan alam fisik.

Pengilhaman Bibel

Seperti agama-agama lain, Nasrani mempunyai kitab suci sebagai pedoman hidupnya yang harus dihormati serta menjadi dasar teologi atas iman umat Nasrani yang disebut dengan Bibel. Secara bahasa, “Bible” berasal dari kata Bahasa Inggris yang banyak digunakan oleh umat Nasrani dalam skala internasional untuk memberi nama kitab tersebut. Kitab suci ini tidak hanya berisi tentang firman Allah, melainkan juga kisah perjanjian antara Tuhan dengan manusia. Bibel termasuk salah satu kitab suci yang terbilang tua, terbukti dengan banyaknya minat baca terhadap Bibel, serta penerjemahan yang marak dilakukan di seluruh penjuru dunia. Tahun 1450 M, saat mesin cetak pertama kali ditemukan, Bibel berhasil menarik banyak perhatian masyarakat dunia hingga dicetak 6,5 miliar lebih eksemplar dengan bahasa yang variatif yaitu 371 bahasa. Sebuah kitab suci yang diyakini oleh seluruh umatnya, tentu Bible mempunyai latar belakang kemunculannya sebagai dasar teologis Nasrani.

²⁸ “Bacalah dengan nama Tuhanmu yang mencipta Menciptakan manusia dari segumpal darah Bacalah dan Tuhanmu adalah yang Paling,” t.t.

Dilihat dari segi penyusunannya, Bible terdiri dari banyak kitab didalamnya yang terbagi menjadi dua “rumah besar” yaitu Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru.²⁹ Perjanjian Lama yang ditulis selama kurang lebih Sembilan abad tentunya telah mengalami beberapa pijakan sejarah pengilhaman serta penulisannya.

Menurut penganut Katholik, ada dua jenis wahyu yang diturunkan oleh Tuhan yaitu yang tertulis dan tidak tertulis. Adapun jenis wahyu tertulis merupakan seluruh kitab-kitab yang tertuang dalam Bible. Sebaliknya, wahyu tidak tertulis yakni tradisi atau ritual keagamaan yang diwariskan dari zaman awal berdirinya gereja atau biasa disebut dengan tradisi rasuli.³⁰ Menyoal penafsiran Bible, umat Katholik mempunyai regulasi khusus untuk menjelaskan Bible. Mereka menjadikannya sakral karena keterikatannya dengan dogma-dogma yang telah diyakini.³¹ Bible memang menuai banyak perbedaan dalam kalangan Kristen Protestan dan Katholik, namun mengenai pengilhaman mereka sepakat dengan “satu suara”. Kata “ilham” dalam konteks Bible banyak digunakan oleh umat Nasrani Indonesia atau beberapa negara dengan Bahasa Melayu. Dalam skala internasional disebut dengan “*inspiration*” yang artinya inspirasi. Secara istilah dalam bahasa sehari-hari, inspirasi bisa dikatakan sebagai kata-kata atau kisah yang bisa memotivasi atau membujuk seseorang untuk melakukan suatu hal.³² Sedangkan dalam konteks Bible, inspirasi bermakna “sesuatu yang dihembuskan oleh Allah”.

Melihat penjelasan diatas, maka inspirasi atau ilham adalah Tindakan atau perilaku dari Allah yang ditujukan kepada manusia, dengan kata lain apabila Allah telah memerintahkan umatnya untuk menulis Bible dengan meniupkan Roh-Nya kepada manusia. Menurut Harun Hadiwijono, pengilhaman dapat diklasifikasikan menjadi empat jenis: pengilhaman mekanis, negatif atau pasif, dinamis, dan organis. Namun menurutnya, hanya pengilhaman organis yang sesuai dengan konteks Bible. Roh Kudus menggunakan manusia sebagai “alat” untuk menyampaikan maksud dan tujuannya. Roh Kudus tidak bisa menuntut manusia untuk melakukan diluar batas kemampuannya, Ia hanya bisa memaksimalkan potensi diri yang ada dalam manusia pilihannya.³³

Pengilhaman organis ini pun tertulis dalam Kitab kisah Para Rasul Pasal 9 ayat 15. Ayat tersebut menjelaskan tentang terpilihnya Paulus sebagai manusia pilihan Tuhan Yesus di surga. Misi yang dibawa oleh Paulus ini tidak menjadikannya seperti seseorang yang sedang kerasukan roh suci, melainkan ia memiliki inisiatif untuk menyampaikan apa yang didapatkan dari Tuhan. Ia berceramah dengan gaya bicaranya sendiri serta merangkai kata yang sesuai dengan misi yang akan

²⁹ John Trigilio dan Kenneth Brighenti, *Memahami Segalanya Tentang Alkitab; The Everything Bible Book*, trans. oleh Magda L Toruan (Batam: Karisma Publishing Group, 2007). Hlm.9

³⁰ Trigilio dan Brighenti. Hlm.34

³¹ G.C Van Niftrik dan B.J Boland, *Dogmatika Masa Kini* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2011). Hlm.25

³² Trigilio dan Brighenti, *Memahami Segalanya Tentang Alkitab; The Everything Bible Book*. Hlm.38

³³ Amanda, “Studi Perbandingan Tentang Konsep Pengilhaman Pada Bible Dengan Konsep Pewahyuan Pada Al-Qur’an: Sebuah Studi Berdasarkan Aspek Teologis dan Sejarah Munculnya Bible dan Alquran.” Hlm.35

disampaikan. Melihat semua ceramah yang disampaikan adalah sesuatu yang alami keluar dari mulutnya, namun Roh Kudus yang pertama kali menginspirasi untuk menyampaikan misi tersebut yang ditransformasikan dengan perkataan Paulus. Maka, dapat disimpulkan bahwa pengilhaman yang dilakukan oleh Tuhan kepada manusia pilihannya hanya berupa ide dasar yang kemudian dielaborasi lebih lanjut oleh manusia tersebut dengan menyampaikannya melalui kata-kata verbal. Namun, dalam hal ini Roh Kudus tetap mengawasi penyebaran misi ini karena khawatir terjadi kekeliruan dalam menyampaikan.³⁴

Pewahyuan Al-Qur'an dan Pengilhaman Bible

Sebelumnya telah dijelaskan tentang pewahyuan al-Qur'an dan pengilhaman Bible. Masing-masing memiliki rasionalisme tersendiri untuk melakukan pembenaran atas proses turunnya ayat-ayat dalam kitab suci masing-masing. Keduanya pun sama-sama telah melewati proses sejarah yang cukup panjang dengan berbagai fenomena yang menyertainya. Apabila diperhatikan kembali mengenai sejarah keduanya, maka dirasa cukup sulit untuk melihat persamaan atau korelasi antara kedua kitab ini kecuali dalam hal-hal yang bersifat global karena kedua kitab tersebut mempunyai perbedaan waktu, geografis, konteks masyarakat, kronologis, serta bahasa yang digunakan. Sebaliknya, perbedaan banyak ditemukan dalam konsep ini baik dari prinsip dasar maupun parsial. Berikut ini adalah pemetaan perbedaan pewahyuan al-Qur'an dan pengilhaman Bible menurut Ruri Amanda³⁵ :

No.	Al-Qur'an	Bible
1.	Umat muslim menerima wahyu yang diawali dengan kata “telah diwahyukan” di awal kalimat.	Umat Nasrani tetap menerima suatu wahyu yang bertuliskan “telah ditulis” di awal kalimat.
2.	Semua yang ada dalam al-Qur'an diyakini berasal dari Nabi Muhammad yang bersumber dari kalam Allah (perkataan Allah).	Semua kitab yang ada dalam Bible diyakini bersumber dari tradisi para manusia pilihan yaitu Markus, Paulus, Musa, Daniel, Yesaya, dan lain-lain yang telah mendapat ilham dari Allah.
3.	Ayat al-Qur'an hanya turun saat Nabi Muhammad masih hidup karena hanya Nabi yang diutus Allah untuk menyampaikan wahyu al-Qur'an. Tidak ada pewaris setelahnya untuk melanjutkan wahyu al-Qur'an.	Dalam Bible, terdapat banyak kitab yang ditulis oleh beberapa utusan Allah. Dalam hal ini terjadi dikotomi menjadi dua versi Bible yaitu perjanjian lama yang turun lebih awal, dan perjanjian baru yang turun kemudian. Perjanjian baru muncul setelah Yesus telah mati.
4.	Al-Qur'an terikat dengan konsep wahyu.	Bible terikat dengan konsep ilham

³⁴ Van Niftrik dan Boland, *Dogmatika Masa Kini*. Hlm.380

³⁵ Amanda, “Studi Perbandingan Tentang Konsep Pengilhaman Pada Bible Dengan Konsep Pewahyuan Pada Al-Qur'an: Sebuah Studi Berdasarkan Aspek Teologis dan Sejarah Munculnya Bible dan Alquran.” Hlm.40

5.	Al-Qur'an membutuhkan usaha kodifikasi dan kompilasi pada masa Ustman bin Affan untuk menentukan Qiraat yang berasal dari Nabi Muhammad SAW.	Riwayat Bible membutuhkan konsensus gereja untuk mengakui kesakralannya sebagai kitab suci.
----	--	---

Sosiologi Pengetahuan dalam Pewahyuan dan Pengilhaman

Kronologi turunnya al-Qur'an dan Bible yang sudah dijelaskan diatas telah memberikan beberapa fakta bahwa al-Qur'an dan Bible turun dalam kurun waktu dan kondisi sosial yang jauh berbeda. Secara metodis, pewahyuan al-Qur'an mengalami dua fase, yaitu metafisik dan alam fisik. Hal ini terjadi karena adanya proses adaptasi Nabi Muhammad untuk menerima wahyu yang sebelumnya belum pernah diterimanya. Metafisik yakni saat Nabi menerima wahyu dari Allah secara langsung, dan alam fisik yaitu Nabi bertemu dengan malaikat Jibril untuk menjelaskan kembali mengenai wahyu yang disampaikan Allah. Sedangkan Bible termasuk dalam metode organis yakni Tuhan Yesus meniupkan Roh Kudus kepada para manusia pilihannya, misal Paulus dan Markus, untuk menyampaikan pesan-pesannya. Dengan ini bisa ditarik kesimpulan bahwa yang berasal dari Tuhan hanya berupa ide, sedangkan lafadz atau teksnya berasal dari para manusia pilihan tersebut (nabi dalam pengertian Nasrani). Namun dalam hal ini ketika Roh Kudus masuk kedalam raga para nabi bukan seperti seseorang yang kerasukan oleh roh lain, mereka tetap bisa menjadi diri sendiri dengan perkataan dan perilaku yang sama hanya saja mereka diberi inspirasi oleh Tuhan tentang wahyu yang akan disampaikan.

Al-Qur'an dengan konsep pewahyuan yang dapat dikategorikan menjadi dua fase ini bukan turun dalam ruang hampa, melainkan mempunyai latar belakang sosio-historis yang kompleks. Metafisik dan alam fisik sejatinya bukan dua hal yang berbeda, namun ini adalah proses yang dilewati Nabi Muhammad saat menerima wahyu. Dua fase ini juga tidak bersifat hirarkis, namun kondisional sesuai dengan konteks ayat serta kesiapan Nabi Muhammad saat menerimanya. Hal ini terjadi karena Nabi Muhammad yang awalnya hanya menerima perintah berupa perkataan yang bersifat general, kali ini harus menerima wahyu al-Qur'an yang harus dijaga isi kandungan dan redaksinya. Berbeda dengan Bible yang mempunyai kronologi pengilhaman wahyu dengan cara yang organis. Tuhan Yesus yang meniupkan Roh Kudus kepada nabi mereka dengan tujuan untuk menjaganya dari sesesatan dalam menyampaikan ilham. Tuhan hanya memberikan ide dasar, nabi menyampaikan dalam bentuk perkataan kepada umat Nasrani. Hal ini terjadi karena umat Nasrani meyakini Roh Kudus bersifat suci, dan para nabi mereka sudah ditiupkan Roh Kudus tersebut sehingga apapun yang dikatakan mengandung kebenaran mutlak.³⁶

Setelah mengetahui kronologi pewahyuan al-Qur'an dan pengilhaman Bible, maka dalam makalah ini penulis akan melihat lebih jauh lagi mengenai kondisi sosio-historis masyarakat yang melingkupi proses turunya kedua kitab tersebut. Arab merupakan tempat turunnya ayat-ayat al-Qur'an secara berangsur-angsur. Hal ini ada berkaitan erat dengan kondisi sosial pada saat itu karena Allah menurunkan suatu ayat

³⁶ Philip K. Hitti, *History of Arabs*, trans. oleh Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006). Hlm.250

atau sekelompok ayat sesuai dengan kondisi yang ada, misal saat ada sahabat yang bertanya atau ada permasalahan yang belum terselesaikan. Agama yang dianut bangsa Arab yakni Yahudi, Kristen, hingga kemudian datang Islam sebagai agama monoteis terakhir.³⁷ Kondisi interaksi sosial masyarakat Arab sebelum turunnya al-Qur'an sarat dengan ketidak-adilan dalam hal ekonomi, pernikahan, perbudakan, norma etis manusia, dan penyembahan berhala.³⁸

Suatu contoh dalam perekonomian, dalam tatanan masyarakat niaga muncul beberapa permasalahan-permasalahan mendasar yang dialami masyarakat Arab sebelum Islam. Praktik jual beli tidak etis dan bersifat eksploitatif yang ditandai dengan adanya kecurangan dalam timbangan. Sehingga mengakibatkan adanya jurang pemisah antara kaya dan miskin. Maka dari itu Allah melalui Nabi Muhammad membawa pesan keadilan melalui al-Qur'an untuk menyelesaikan problem tersebut. Tema yang diangkat yakni mengenai timbang-meinimbang, takar-menakar, praktik riba, dan kesejahteraan bagi pegawainya.³⁹

Datangnya al-Qur'an yang membawa nilai-nilai keadilan dan kesetaraan membuat masyarakat merasa telah menemukan solusi untuk permasalahan perniagaannya. Salah satunya yang tertuang dalam Q.S Ali-Imran : 130 yang menerangkan tentang larangan riba yang disertai term *adh'afan mudho'afah* (berlipat ganda) sebagai batasan. Peniadaan riba yang tertuang dalam al-Qur'an tentunya memiliki relevansi dengan pergerakan ekonomi secara riil.⁴⁰ Hal ini dirasakan oleh masyarakat Arab pada abad ke-3H/9M masyarakat mencapai masa keemasan pada Dinasti Abbasiyah yang ditandai dengan ekonomi yang semakin maju karena adanya hubungan internasional yang baik antara bangsa Arab dengan bangsa-bangsa lain.⁴¹

Melihat dari perspektif sosiologi pengetahuan, al-Qur'an menjadi suatu makna bagi bangsa Arab yang tidak dapat dipahami dan diaplikasikan secara langsung, apalagi hingga memunculkan pengaruh yang besar. Mengapa demikian? Karena dakwah al-Qur'an Rasulullah SAW juga mengalami penerimaan yang fluktuatif, dalam beberapa waktu dan tempat Rasulullah tak jarang diabaikan bahkan ditolak keberadaannya. Namun perlahan perjuangan beliau menghasilkan sesuatu yang dapat mengubah peradaban Arab menjadi lebih progresif.

Struktur masyarakat sosial merupakan suatu entitas yang berawal dari proses pencurahan individu manusia secara fisik maupun mental kepada dunia yang dilakukan secara terus menerus.⁴² Proses ini terjadi saat manusia masih dalam keadaan awam, belum dipengaruhi oleh suatu paham ataupun ideologi secara khusus. Makna kedua yang dimaksud oleh Berger dalam teorinya yakni makna yang lahir sebagai pemahaman bagi orang awam, dan sebagai pemahaman seorang ilmuwan. Melihat konteks masyarakat Arab setelah datangnya al-Qur'an yang mengalami kemajuan, hal

³⁷ K. Hitti. Hlm.100

³⁸ K. Hitti. Hlm.155

³⁹ Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*. Hlm.23

⁴⁰ Abdul Ghofur, "Konsep Riba Dalam Al-Qur'an," *Economica: Jurnal Ekonomi Islam* 7, no. 1 (31 Mei 2016): 5.

⁴¹ K. Hitti, *History of Arabs*. Hlm.370

⁴² Berger dan Luckman, *Thomas Luckmann, Tafsir Sosial atas Kenyataan; Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, (Jakarta: LP3ES), 1990, hlm.29.

ini menunjukkan bahwa interaksi sosial yang terjalin baik antara Nabi Muhammad dengan masyarakat ataupun sesama masyarakat menimbulkan suatu makna yang mereka (masyarakat awam) yakini sebagai kebenaran. Mereka memaknai dakwah al-Qur'an yang dibawa oleh Nabi menjadi suatu petunjuk, pencerahan, serta solusi bagi permasalahan yang ada.

Berbicara tentang Bible tidak bisa dipisahkan dengan diskusi perjanjian lama dan perjanjian baru yang mempunyai sejarah berarti bagi kaum Yahudi maupun Nasrani. Untuk melihat latar belakang sosio-historis kitab ini penulis bertolak dari perjanjian lama yang dibuat lebih dahulu. Faktanya naskah asli Perjanjian Lama yang berbahasa Ibrani yang digunakan oleh umat Yahudi pada generasi pertama, yang dapat dijumpai hanya salinan yang berasal dari salinan juga. Padahal apabila ditarik benang merah, Perjanjian Lama sudah ada sejak abad ke 10 SM, namun yang ada sampai saat ini hanya Perjanjian Lama yang berbahasa Ibrani pada tahun 9M.⁴³ Maka, dalam analisis ini penulis menggunakan setting sosial pada masa Yesus sedang mengilhamkan wahyu kepada nabi-nabi bagi umat Nasrani.

Secara struktural, Perjanjian Lama termasuk bagian awal dari Bible yang di dalamnya terdiri dari beberapa kitab. Secara umum, kitab yang tercantum di dalam Perjanjian Lama merupakan kitab suci umat Yahudi dari awal penulisannya hingga saat ini. Seiring berjalannya waktu kitab ini juga dijadikan kitab suci oleh generasi selanjutnya yaitu Nasrani. Namun, terdapat beberapa perbedaan dalam Perjanjian Lama yang diyakini oleh umat Nasrani yakni berupa penambahan-penambahan yang tidak ada di dalam agama Yahudi.⁴⁴ Keberadaan kitab Perjanjian Lama diperkirakan sudah ada sejak abad ke 10 S.M.

Dalam kurun waktu 4000 tahun, dari abad ke 20 SM hingga 20 M, eksistensi kehidupan umat Yahudi kembali muncul dengan peradaban barunya. Jati diri umat Yahudi mulai berkembang saat mereka mulai bisa menetap dengan mendirikan negara Israel di Palestina setelah mengalami proses nomaden (berpindah-pindah).⁴⁵ Selanjutnya, pada masa abad ke-8 SM, kejahatan dan ketidakadilan sangat banyak ditemukan dalam dua kerajaan. Dari situ mulai muncul beberapa kelompok yang saling bertentangan hingga timbul perpecahan antara keduanya. Undang-undang dan peraturan formal yang ada sudah tidak dihiraukan lagi. Hal ini berakibat pada melemahnya kekuatan kedua kerajaan, hingga muncul kemungkinan adanya potensi kehancuran oleh bangsa lain yaitu Asyur dan Babilonia.⁴⁶

Bersamaan dengan itu, wahyu Allah mulai bertebaran melalui nabi-nabinya. Kitab pertama dalam Perjanjian Lama adalah Kitab Kejadian, yang salah satu ayatnya berbunyi "*Genesis is the beginning of God's revelation and shows in miniature the*

⁴³ Amanda, "Studi Perbandingan Tentang Konsep Pengilhaman Pada Bible Dengan Konsep Pewahyuan Pada Al-Qur'an: Sebuah Studi Berdasarkan Aspek Teologis dan Sejarah Munculnya Bible dan Alquran." Hlm.45

⁴⁴ Bucaille, *Bible Qur'an dan Sains Modern*, terj. H.M Rasjidi.

⁴⁵ Andi Satrianingsih, "Sejarah Zionisme Dan Berdirinya Negara Israel," *Jurnal Adabiyah* 16 (2016). Hlm.173

⁴⁶ Fredy Simanjuntak, "Menelusuri Sejarah Perjalanan Nomaden Bangsa Israel," *Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen* 4, no. 2 (2019). Hlm.5-6

themes that influence the rest of the Bibel".⁴⁷ Kitab Kejadian adalah awal dari wahyu Allah dan menunjukkan miniature tema yang mempengaruhi sisa Alkitab. Ini membentuk dasar untuk mengajar banyak karakter dan tujuan Allah, umat manusia yang diciptakan menurut gambar Allah sebagai wakilnya, baik sebagai individu dan sebagai masyarakat, ketidaktaatan manusia dan janji keselamatan. Otoritas universal Allah dan aksesibilitas ditentukan oleh-Nya menjadi pencipta. (Kej 4: 6-7).

Melihat fakta-fakta tersebut, maka dapat dilihat bahwa masyarakat Yahudi mengalami stagnansi pemikiran dan moralitas sehingga memunculkan konflik baik yang bersifat internal maupun eksternal. Bibel datang sebagai suatu hal baru dalam kehidupan mereka yang secara tidak langsung sedikit banyak mengubah pemikirannya menjadi terbuka dan terstruktur dalam bingkai agama Nasrani. Dalam sosiologi pengetahuan mengenai konteks makna, hal ini termasuk dalam makna yang memerlukan waktu untuk memahami hingga aplikasi dalam kehidupan, dalam artian tidak instan dalam mengubah struktur masyarakat. Makna selanjutnya yakni termasuk makna yang dialami oleh orang awam, karena masyarakat Yahudi pada waktu itu masih awam dengan konsep agama Nasrani dengan dogma-dogma yang dihasilkan melalui teks agamanya, yakni Bibel. Klasifikasi makna yang ketiga yaitu makna yang dihasilkan melalui tatap muka yang dihasilkan saat awal masa pengilhaman, dan tanpa tatap muka pada tahap selanjutnya, hanya dengan paradigma atau ajaran agama yang sudah ada.

Kesimpulan

Proses pewahyuan al-Qur'an melalui dua fase, pertama, bersifat metafisik melalui mimpi yang disampaikan oleh Allah langsung kepada Nabi Muhammad SAW. Fase kedua ketika Malaikat Jibril mengatakan langsung kepada Nabi lima ayat pertama yang diturunkan kepadanya, keberadaan fase ini dilatar belakangi oleh keingintahuan Nabi Muhammad SAW terhadap apa yang dirasakannya saat mendapatkan mimpi. Di samping itu, Bible mempunyai cara tersendiri dalam mentransfer wahyu dari Tuhan. Pengilhaman dapat diklasifikasikan menjadi empat jenis: pengilhaman mekanis, negatif atau pasif, dinamis, dan organis. Namun menurutnya, hanya pengilhaman organis yang sesuai dengan konteks Bible. Roh Kudus menggunakan manusia sebagai "alat" untuk menyampaikan maksud dan tujuannya. Roh Kudus tidak bisa menuntut manusia untuk melakukan diluar batas kemampuannya, Ia hanya bisa memaksimalkan potensi diri yang ada dalam manusia pilihannya.

Apabila dilihat melalui sudut pandang sosiologi pengetahuan, al-Qur'an menjadi suatu makna bagi bangsa Arab yang tidak dapat dipahami dan diaplikasikan secara langsung, apalagi hingga memunculkan pengaruh yang besar. Mengapa demikian? Karena dakwah al-Qur'an Rasulullah SAW juga mengalami penerimaan yang fluktuatif, dalam beberapa waktu dan tempat Rasulullah tak jarang diabaikan bahkan ditolak keberadaannya. Namun perlahan perjuangan beliau menghasilkan sesuatu yang dapat mengubah peradaban Arab menjadi lebih progresif. Sebagai contoh dalam hal perekonomian di Arab, dalam melakukan jual beli masyarakat masih

⁴⁷ Elmer A Martens, *God's Design: A Focus on Old Testament Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1981). Hlm.40

banyak melakukan kecurangan, namun perlahan kebiasaan buruk itu terhapuskan dengan ajaran al-Qur'an yang membawa nilai keadilan dan kesetaraan.

Dalam studi Bible, pada masa abad ke-8 SM, kejahatan dan ketidakadilan sangat banyak ditemukan kejahatan dan ketidakadilan dalam dua kerajaan. Dari situ mulai muncul beberapa kelompok yang saling bertentangan hingga timbul perpecahan antara keduanya. Undang-undang dan peraturan formal yang ada sudah tidak dihiraukan lagi. Hal ini berakibat pada melemahnya kekuatan kedua kerajaan, hingga muncul kemungkinan adanya potensi kehancuran oleh bangsa lain yaitu Asyur dan Babilonia. Bersamaan dengan itu, wahyu Allah mulai bertebaran melalui nabi-nabinya. Kitab pertama dalam Perjanjian Lama adalah Kitab Kejadian. Dengan begitu masyarakat mulai mengakui makna keberadaan Bible sebagai kitab suci.

Daftar Pustaka

- A Martens, Elmer. *God's Design: A Focus on Old Testament Theology*. Grand Rapids: Baker Book House, 1981.
- Adnan Amal, Taufik. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*. Tangerang: PT Pustaka Alfabeta, 2013.
- Amanda, Ruri. "Studi Perbandingan Tentang Konsep Pengilhaman Pada Bible Dengan Konsep Pewahyuan Pada Al-Qur'an: Sebuah Studi Berdasarkan Aspek Teologis dan Sejarah Munculnya Bible dan Alquran." Tesis, UIN Sumatera Utara, 2013.
- Amstrong, Karen. *Sejarah Tuhan: Kisah 4000 Tahun Pencarian Tuhan Dalam Agama-Agama Manusia*. Bandung: Mizan Pustaka, 2019.
- Armas, Adnin. *Metodologi Bibel Dalam Studi Al-Qur'an; Kajian Kritis*. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Bakar MS, Abu. "Nuzul Al-Qur'an; Sebuah Proses Gradualisasi." *Jurnal Madania* 4 (2014).
- Benjamin Keldani, David. *Muhammad in the Bible, Terj: Burhan Wirasubrata*. Jatiwaringin: Sahara, 2006.
- Berger, Peter. L, dan Thomas Luckman. *Thomas Luckmann, Tafsir Sosial atas Kenyataan; Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan, (Jakarta: LP3ES), 1990, hlm.29*. Jakarta: LP3ES, 1990.
- Bucaille, Maurice. *Bible Qur'an dan Sains Modern, terj. H.M Rasjidi*. Jakarta: PT Bulan Bintang, 2010.
- Deedat, Ahmad. *The Choice, Terj.: Dr. Setiawan Budi Utomo*. Jakarta: Al-Kautsar, 2008.
- Ghofur, Abdul. "KONSEP RIBA DALAM AL-QUR'AN." *Economica: Jurnal Ekonomi Islam* 7, no. 1 (31 Mei 2016): 1–26.
- Hamiam, M. "Injil Menurut Para Mufasir." Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah, 2020.

- Ikhwan, Munirul. "Legitimasi Islam : Sebuah Pembacaan Teoritis Tentang Wahyu Al-Qur'an." *Jurnal Mutawatir* 10 (2020): 144.
- Ilyas, Yunahar. *Kuliah Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: ITQAN Publishing, 2013.
- Ismail, Roni. "Konsep Wahyu Menurut Saksi-Saksi Yehuwa." *Jurnal Religi* 14 (2018): 1.
- K. Hitti, Philip. *History of Arabs*. Diterjemahkan oleh Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Krismantyo Susanta, Yohanes. *Mengenal Dunia Perjanjian Lama : Suatu Pengantar*. Surakarta: Kekata Publisher, 2018.
- Ma'rufi, Anwar. "Konsep Tanzil Dalam Perspektif Arkoun dan Zarqoni." *Jurnal Studi Islamika* 1 (2016).
- Masduki. "Teori Collective Ucosious; Pemikiran W. Montgomery Watt tentang al-Qur'an dalam Islamic Revelation in the Modern World." *Jurnal Al-Fikra* 7 (2008): 3.
- Motzki, Harald. *Analysing Muslim Tradition; Studies in Legal, Exegecital, and Maghazi Hadith*. Leiden: Brill, 2010.
- Muammar, Arief. "Konsep Wahyu Dalam Al-Qur'an; Kajian Semantik." *Jurnal At-Tibyan* 2, no. 2 (2017).
- Rahman L, Abd. "Hakikat Wahyu Menurut Perspektif Para Ulama." *Jurnal Ulinnuha* 6 (2016): 75.
- Satrianingsih, Andi. "Sejarah Zionisme Dan Berdirinya Negara Israel." *Jurnal Adabiyah* 16 (2016).
- Simanjuntak, Fredy. "Menelusuri Sejarah Perjalanan Nomaden Bangsa Israel." *Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen* 4, no. 2 (2019).
- Sulaiman, Aimie. "Memahami Teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger." *Jurnal Society* 6 (2016): 19.
- Trigilio, John, dan Kenneth Brighenti. *Memahami Segalanya Tentang Alkitab; The Everything Bible Book*. Diterjemahkan oleh Magda L Toruan. Batam: Karisma Publishing Group, 2007.
- Van Niftrik, G.C, dan B.J Boland. *Dogmatika Masa Kini*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2011.
- W Creswell, John. *Research Design; Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif, dan Campuran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.

KAIDAH 'AMM DALAM TAFSIR AL-QUR'AN DAN URGENSINYA DALAM MEMAHAMI AYAT-AYAT PERANG

Lufaei

eepivanosky@gmail.com

Magister Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta

Abstract:

The knowledge of the Qur'an is important to guide in interpreting the verses of the Qur'an, including the verses of jihād and qitāl. It is the rule of 'amm which is one of the basic principles in the science of the Qur'an, it is important in understanding and interpreting the verses of warfare so as not to misunderstand jihad with the intent of terrorism. jihād / qitāl verses, such as some of them QS. Al-Baqarah verse 191 and QS. At-Taubah verse 36. The two verses in the viewpoint of the rule of 'amm do not mean a war commandment in general with no justified background. With the takhsis al-'amm al-'aqli and sighah conditions, the two verses above command war only if the enemies of Islam fight or expel the believers first.

Keywords: Rule 'Amm, Qitāl, Jihād.

Abstrak:

Ilmu-ilmu Al-Qur'an penting menjadi pedoman di dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, termasuk ayat-ayat jihād dan qitāl. Adalah kaidah 'amm yang merupakan salah satu kaidah dasar di dalam ilmu Al-Qur'an, penting di dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat peperangan tersebut agar tidak salah paham dalam memahami jihad dengan maksud terorisme. Ayat-ayat jihād/qitāl, seperti beberapa di antaranya QS. Al-Baqarah [2]: 191 dan QS. At-Taubah [9]: 36. Kedua ayat tersebut dalam cara pandang kaidah 'amm tidak bermakna perintah berperang secara umum dengan tanpa latar belakang yang dibenarkan. Dengan takhsis al-'amm al-'aqli dan sighah syarat, kedua ayat di atas memerintahkan perang hanya jika musuh-musuh Islam memerangi atau mengusir terlebih dahulu orang-orang mukmin.

Kata Kunci: Kaidah 'Amm, Qitāl, Jihād.

Latar Belakang

Al-Quran adalah kitab suci umat Islam di seluruh dunia. Kedudukannya memiliki posisi yang sakral bagi mereka. Di dalamnya terkandung aspek-aspek yang universal, sehingga tidak semua ayatnya mudah dipahami oleh umat Islam sendiri. Hal ini yang kemudian dikatakan bahwa terdapat ayat-ayat yang sulit untuk dimengerti dan diperlukan sebuah tafsiran, bahkan diharuskan untuk menelitinya (Abdulaziz Sachedina 2001). Sehingga menafsirkan Al-Qur'an menjadi niscaya dibutuhkan keilmuan yang mumpuni terkait ilmu-ilmu tafsir dan ilmu-ilmu Al-Qur'an.

Salah satu isu keislaman yang populer di telinga masyarakat Muslim adalah jihad dalam bentuk perang. Bahkan beberapa kesempatan dimaknai dengan membunuh orang-orang yang tidak satu keyakinan dan tidak memiliki pemahaman agama yang

sama (Anggraini 2020). Lebih dari itu jihad dalam bentuk memerangi orang kafir dipahami dari teks-teks Al-Qur'an. Sehingga seringkali Al-Qur'an dijadikan sebagai justifikasi melakukan tindakan membunuh dan menyakiti "liyan" atas nama jihad (Aksin Wijaya 2019). Ayat-ayat tentang jihad dimaknai tanpa dasar keilmuan sehingga men-*gebyah-uyah* semua ayat-ayat jihad dalam Al-Qur'an merupakan bentuk perintah melakukan peperangan secara mutlak.

Pasca penyerangan 11 September 2001, setidaknya lebih dari 12.000 serangan teroris telah mengakibatkan ribuan nyawa melayang di seluruh dunia. Para pelakunya bukan zombi maupun drakula. Akan tetapi orang-orang yang mengaku Muslim dan melakukan tindakan teror dengan mengatasnamakan penafsiran Al-Qur'an yang sempit (Irwan Masduqi 2011). Peristiwa ini yang kemudian melahirkan aksi-aksi terorisme di belahan dunia tidak terkecuali di Indonesia. Disamping juga munculnya dugaan dari banyak orang luar Islam bahwa Islam tidak lain kecuali agama teror.

Dalam kajian Al-Qur'an, ada yang disebut dengan kaidah ilmu tafsir, yaitu ilmu yang digunakan untuk memahami maksud Allah Swt di dalam Al-Qur'an melalui petunjuk-petunjuknya sesuai kemampuan manusia (Ad-Dzahabi, n.d.). Dalam tafsir sendiri secara garis besar telah muncul metode tafsir *bil ma'tsur*, *bi al-ra'yi* dan *isyari* (Al-Qatthan 1995). Namun meskipun demikian, bukan berarti dengan metode-metode yang sudah ada tersebut bisa membebaskan suatu penafsiran lepas dari penyimpangan dan kesalahan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Tetapi yang perlu digarisbawahi ialah di dalam memahami ayat Al-Qur'an – termasuk ayat-ayat jihad dan qital – diperlukan ilmu-ilmu kaidah Al-Qur'an dan tafsir, dan salah satunya tentang kaidah umum dan khusus (*'am-khass*).

Sebuah penelitian menyebutkan bahwa keterjebakan seseorang dalam penafsiran Al-Qur'an disebabkan oleh faktor yang berasal dari intern pribadi pembaca Al-Qur'an yang tidak tepat satu di antaranya dalam memahami kaidah-kaidah penafsiran. Selain itu, faktor eksternal juga mewarnai tafsir-tafsir Al-Quran yang dianggap menyimpang, seperti faktor politik, kisah-kisah orang Yahudi-Nasrani, dan perbedaan mazhab teologi (Setiady 2012). Dari pernyataan ini cukup penting untuk mengetahui bagaimana kajian tafsir Al-Qur'an tentang 'amm dalam Al-Qur'an khususnya dalam ayat-ayat *jihâd* dan *qitâl* agar tidak terjebak kepada penafsiran yang menyesatkan. Terjebak dalam penafsiran Al-Qur'an, lebih-lebih dalam persoalan *jihâd* dan *qitâl*, bisa berdampak munculnya terorisme di berbagai daerah.

Makalah ini secara khusus akan mengulas bagaimana kaidah-kaidah 'amm dalam penafsiran Al-Qur'an dan kaitannya dengan tindakan aksi jihad yang berawal dari pemahaman atas ayat-ayat *jihâd* dan *qitâl*. Pemahaman atas ilmu-ilmu Al-Qur'an secara baik bisa membebaskan penafsir dari jebakan-jebakan penafsiran yang secara esensial telah bertentangan dengan yang diperjuangkan.

Perang (Jihad/Qitâl) dalam Islam

Jihad merupakan ajaran yang sangat penting dalam Islam, baik dalam pengamalan, pengembangan, maupun pelestarian agama Islam itu sendiri. Jihad dilakukan oleh Nabi dan para sahabat mulia ketika mereka dihalangi dalam beribadah atau mereka diperangi terlebih dahulu (M. Quraish Shihab 2002). Artinya,

Nabi dan para sahabatnya tidaklah memulai memerangi terlebih dahulu kepada orang-orang kafir tanpa *sababiah* apapun.

Secara etimologi (bahasa), jihad berasal dari kata *al-juhd* yang berarti kesungguhan; kesulitan (Yunus 1990). Kata “jihad” merupakan bentuk *isim mashdar*, yaitu *jahada-yujāhidu-jihādan-wamujāhadan*. Kata tersebut merupakan derivasi dari kata *jahada-yajhadu-jahdan* yang memiliki bentuk mashdar *jahdan* atau *al-jahda*. Makna *al-juhd* dengan *al-jahd* sendiri memiliki arti tersendiri. *Al-jahd* berarti tujuan (*al-ghāyah*), sedangkan *al-juhd* bermakna usaha (*al-wus*) dan kemampuan (*al-thāqah*) (Dhoif 2011).

Jahada-mujāhadah-jihādan adalah mencurahkan kemampuan untuk menyebarkan dan membela dakwah Islam (Askar 2011). *Al-ijtihād* berarti mencurahkan kemampuan untuk menyelesaikan kesulitan (Yunus 1990). Sedangkan *al-jihād* dan *al-mujāhadah* adalah mencurahkan kemampuan untuk membalas musuh (Dhoif 2011). Dari uraian di atas dipahami bahwa jihad adalah usaha atau kemampuan sungguh-sungguh dengan tujuan menyebarkan agama Islam.

Adapun pembahasan tentang jihad secara terminologi tidak hanya disebutkan dalam satu disiplin keilmuan, namun beragam makna jihad yang dikonsepsikan dari cabang-cabang keilmuan tersebut. Berikut definisi jihad dalam beberapa pandangan ilmuwan disiplin ilmu tertentu:

Pandangan Mufasir

Mufasir dengan tafsir bercorak Fikih, dalam hal ini Al-Sya’rawi, mendefinisikan jihad adalah spirit perjuangan di jalan Allah dengan harta dan jiwa pada tujuan yang tepat dengan cara yang benar (Mutawalli Al-Sya’rawy 2011). Artinya bahwa jihad tidak boleh disalahgunakan untuk kepentingan tertentu selain murni atas nama agama. Sebab jika jihad digunakan untuk demikian maka bukanlah kemuliaan yang didapat di sisi Allah, tetapi justru kerugianlah yang akan banyak menghadang (Mutawalli Al-Sya’rawy 2011). Sedangkan Mufasir dengan tafsir corak *adabi ijtima’i* (sosial), mendefinisikan jihad ialah perang melawan musuh Islam dengan berperang secara langsung atau dengan membantu para pejuang jihad dengan menggunakan harta atau dorongan semangat (Al-Shirāzi 1422). Dan Mufasir dalam corak tasawuf, mendefinisikan jihad ialah melawan hawa nafsu dan melawan iblis serta tentara-tentaranya dengan cara memenuhi hati kita dengan cahaya-cahaya ilahi (Al-Baql 2008).

Pandangan Filosof

Dalam masalah jihad, para filosof selalu mengaitkannya dalam masalah penegakkan hukum Tuhan dalam suatu pemerintahan Negara. Menurut Al-Farabi, dalam membahas masalah negara ideal, ia mengatakan bahwa jihad ialah sebuah usaha untuk memperluas wilayah Islam dengan cara peperangan yang harus dilakukan oleh pemerintah suatu negara untuk mencapai cita-cita keidealan negara tersebut. Tanpa jihad konsep negara ideal akan sulit untuk dicapai (Rohimin 2006).

Ibn Sina, ketika berbicara masalah kepemimpinan Muslim dan para penentang sunah, mengatakan bahwa jihad adalah usaha peperangan yang dilakukan pemerintah Islam guna memberantas para penentang sunnah dan kemudian diberi hukuman (Rohimin 2006). Sementara itu Ibn Rusyd, mendefinisikan jihad ialah

kemampuan yang harus dimiliki seorang pemimpin dalam mengemban institusi negara. Seorang pemimpin selain diharuskan bijaksana, cerdas, persuasif dan imajinatif, ia juga harus mampu berjihad (Rohimin 2006).

Pandangan Fuqaha

Dalam pandangan fikih Sunni, Yusuf Qardhawi mendefinisikan jihad adalah pengerahan usaha di jalan Allah dengan nyawa, harta, pikiran, lisan, dan pasukan (Al-Qhardhāwī 2009). Rupanya Qhardawi mendefinisikan jihad dengan instrumen yang lebih rinci dari pada definisi-definisi yang diutarakan oleh ilmuan-ilmuan sebelumnya. Sementara itu menurut fikih Syiah, diwakili oleh Baqir Zamil Al-Sa'idi, jihad ialah berperang melawan orang kafir yang dimulai karena adanya instruksi dari seorang imam. Sementara itu Syiah Zaidiyah berpendapat bahwa jihad dapat dilaksanakan walaupun tanpa instruksi dari imam, sebagaimana kalangan Sunni (Al-Sa'idi 2012).

Pandangan Teolog

Dalam teologi Sunni, menurut Sayyid Quthb, jihad ialah perang melawan musuh Islam, baik orang kafir atau pun orang munafik yang membangkang kepada agama (Quthb 1412). Sedangkan dalam teologi Syiah, sebagaimana menurut Thabā Thabā'i, jihad ialah memaksimalkan kemampuan guna mendamaikan masalah yang ada pada orang kafir, atau menenangkan hati orang munafik sampai mereka mau beriman. Tetapi jika tidak beriman pun, tidak wajib untuk diperangi (Tabhā'i 1417). Sementara itu dalam teologi Hizbut Tahrir mendefinisikan jihad yaitu mengangkat senjata dan melakukan perlawanan secara fisik kepada orang kafir. Bagi kaum ini, jihad tidak bisa direduksi dari makna asalnya yang memang bermakna berperang melawan senjata dan perlawanan fisik (Labib 2013).

Pandangan Sufi

Jihad dalam pandangan Sufi (baik sufi *nazhari* ataupun '*amali*') mendefinisikan jihad ialah perang melawan kotoran-kotoran yang ada pada diri. Bagi kaum sufi, sebagai penganut episteme irfani, kaum muslimin selama ini telah banyak menghabiskan energi untuk memerangi musuh di kawasan ekspansi, tetapi telah banyak mengabaikan perang melawan diri sendiri yang terkotori oleh dosa. Jihad sesungguhnya ialah melawan hawa nafsu, sehingga seseorang bias menjauhi maksiat, menjauhi ajaran setan dan beribadah lebih taat dengan Allah (Irwan Masduqi 2011).

Pandangan Ulama Kontemporer

Salah satu ulama kontemporer NU, Milal Bizawi, mendefinisikan dan menjelaskan jihad dengan membaginya kepada dua definisi. *Pertama*, jihad adalah perlawanan melawan musuh Islam. *Kedua*, jihad adalah hal apa saja yang terkait dengan aspek keagamaan, yang cenderung bersifat sebagai penegak ajaran agama (Bizawie 2014). Dengan ini Bizawie ingin mengatakan bahwa jihad bukan hanya memerangi pihak agama lain dan bersifat fisik, namun jihad juga termasuk ajaran agama lainnya agar supaya Islam berkembang.

Sementara itu Muhammadiyah, dengan diwakili Din Syamsudin, mendefinisikan jihad ialah apapun yang dimaksudkan untuk memperbaiki tata-aturan

pemerintah terkait berbagai aturan yang ada saat itu, seperti penegakkan HAM dengan objektif, merevisi UU yang bertentangan dengan UUD '45, dan membatalkan seluruh pasal tentang Badan Pelaksanaan Kegiatan Usaha Hulu Minyak dan Gas Bumi (BP Migas) (Setowara 2017).

Dari definisi-definisi di atas disimpulkan bahwa jihad secara istilah adalah usaha sungguh-sungguh, baik dalam peperangan melawan orang kafir, dengan jiwa-raga, harta, pikiran, atau kesungguh-sungguhan dalam hal-hal kebaikan lainnya, seperti menjaga hawa nafsu, memperbaiki tatanan sosial yang semua itu ditunjukkan untuk kemajuan Islam.

Term-Term al-Quran Tentang Jihad

Selain kata jihad, term-term lain yang terkait dengan jihad juga banyak disebutkan dalam al-Quran. Meskipun term-term tersebut sepintas memberi maksud sama dengan makna jihad, akan tetapi berbeda dalam makna istilahnya, sebagaimana di bawah akan dijelaskan. Term-term yang dimaksud ialah *qitāl*, *ḥarb*, *ghazwah* dan *yusyfik al-dimā*. Di sini perlu paparkan pemahaman term-term tersebut agar nantinya bisa menjadi perbandingan dengan kata jihad yang secara literal memiliki kedekatan makna.

Qitāl

Kata ini berasal dari bahasa Arab قتل yang berarti membunuh (Munawwir 2003). *Qitāl* mengikuti pola فاعل, *qatala-yuqātīlu-muqāṭalatan-waqitālan*, yang di dalam kajiab bahasa Arab memiliki faidah *musyārahah* (pekerjaan yang dilakukan oleh dua orang) (Al-Ghalayani 1418). Artinya bahwa *Qitāl* ialah pekerjaan membunuh yang dilakukan oleh dua orang atau dua kubu.

Ḥarb

Ḥarb berasal dari bahasa Arab حرب yang juga memiliki makna peperangan (Munawwir 2003). *Ḥarb* bermakna peperangan akan tetapi biasanya hanya untuk peperangan yang dilakukan berkali-kali dalam jangka waktu lama dan berkelanjutan. Misalnya perang Fijar di masa jahiliyah yang terjadi selama 40 tahun yang diistilahkan dengan *ḥarb al-fijār* (Hisyam 1990).

Ghazwah

Kata ini juga berasal dari bahasa Arab yaitu غزو yang berarti perang (Al-Ghalayani 1418). Tetapi biasanya *ghazwah* digunakan untuk peperangan yang hanya dilakukan di negeri musuh dan hanya perang yang dilaksanakan bersamaan Nabi (Muafa 2012).

Yusyfik al-dimā

Sementara itu *yusyfik al-dimā* secara bahasa mengandung makna menumpahkan darah. Kata tersebut juga memiliki kedekatan makna dengan berperang dan mumbunuh sebagaimana *qitāl* dan lainnya. Tetapi kata tersebut bermakna lebih umum. Jika *qitāl* bermakna saling membunuh di antara dua orang, *yusyfik al-dimā* bisa bermakna saling membunuh antar dua orang yang berhadapan, atau juga membunuh orang lain yang tidak menjadi lawan dalam peperangan (musuh) dengan menggunakan alat-alat seperti pedang, bom, panah dan senapan (Mizbah Yazdi 2011). Sedangkan yang menjadi pembahasan dalam penelitian ini ialah makna jihad yang secara literal bermakna “sungguh-sungguh”, dan secara istilahnya memiliki makna

kesungguh-sungguhan dalam berperang atau kesungguh-sungguhan apapun selagi masih terkait dengan *amal ma'ruf nahi mungkar*.

Dasar Hukum Jihad

QS. Al-Baqarah [2]: 218

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ
Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang yang berhijrah dan berjihad di jalan Allah, mereka itu mengharapkan rahmat Allah, dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Secara gamblang ayat al-Quran di atas memerintahkan orang Islam untuk berhijrah dan berjihad, sebab keduanya akan mengantarkan rahmat Allah dan ampunan-Nya. Imam Al-Baidhawi memberi penafsiran terhadap ayat tersebut bahwa, diulangnya isim *maushul* (*alladzīna*) mengandung makna bahwa hijrah dan jihad ialah dua ajaran yang sangat diharuskan dan sangat besar pahalanya (Abdullah Ibn Umar Al-Baidhawi, n.d.). Baidhawi pada akhirnya ingin memaksudkan adanya penguatan akan perintah hijrah dan jihad. Kata “jaahidu” yang merupakan *fi'il amr* (kata kerja perintah) dimaksudkan perintah menegakkan agama Allah demi menggapai rahmat-Nya (Abdullah Ibn Umar Al-Baidhawi, n.d.).

Sementara itu Al-Maraghi memaksudkan bahwa ayat di atas berkenaan perintah berjihad dengan maksud menolong agama Allah, menegakan kalimat-Nya dan mengerahkan sekuat tenaga agar memerangi orang-orang kafir dengan tujuan tegaknya agama Allah (Muhammad Musthafa Al-Maraghi, n.d.). Sayyid Quthb menjelaskan juga bahwa ayat tersebut berkenaan dengan perintah berjihad. Orang yang berjihad meskinnya memiliki iman yang kuat yang yang tidak pernah pesimis dalam usahanya untuk memenangi peperangan dengan orang kafir. Mereka sabar dalam peperangan tersebut sampai Allah menampakkan kemenangannya (Quthb 1412).

Dari pandangan beberapa Mufasir terkait ayat al-Quran di atas sangat jelas bahwa agama Islam memerintahkan umat manusia untuk berjihad. Jihad berkaitan dengan iman seseorang. Jihad juga akan menjadikan pelakunya akan mendapatkan kasih sayang dan ampunan dari Allah SWT. Tentu saja hal itu jika jihad dilaksanakan atas dasar keikhlasan demi keridhaan Allah SWT.

Hadits sebagai sumber kedua setelah al-Quran, juga memberi hukum perihal jihad. Misalnya ditemukan dalam beberapa hadits berikut:

أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ، عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «جَاهِدُوا الْمُشْرِكِينَ بِأَمْوَالِكُمْ أَنْفُسِكُمْ وَالسِّنْتِكُمْ

Diriwayatkan dari 'Amr ibn 'Ash, dari Hammad ibn Salamah, dari Humaid, dari Anas, bahwa Rasulullah saw bersabda: perangilah (jihadlah) orang-orang musyrik dengan harta, jiwa dan raga kalian (HR. Al-Darimy, hadits nomor 2475) (Al-Darimi 2000).

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عِيسَى، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عِيَّاشٍ، عَنْ أَبِي يَكْرَ بْنَ
عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:
" جَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ؛ فَإِنَّ الْجِهَادَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ
يَنْجِي اللَّهُ بِهِ مِنَ الْهَمِّ وَالْغَمِّ

Diriwayatkan oleh Ishāq bin Isa, dari Ismā'il bin 'Abbās, dari Abi Bakr bin 'Abdillah bin Maryam, Abi Sallām al-A'raj, dari Miqdām bin Ma'di Al-Karib, dari 'Ubadah bin Shamīt, Rasulullah bersabda: Jihadlah di jalan Allah, sesungguhnya jihad adalah satu pintu di antara pintu-pintu yang Allah akan menyelamatkan hamba-Nya dari angan-angan dan duka cita. (HR. Imam Ahmad, hadits nomor 22680)(Imam Ahmad 2001).

Dua hadits di atas mengindikasikan akan kewajiban ajaran jihad. Hal ini dengan dibuktikan pada kalimat “*jāhidu*” pada dua hadits di atas yang merupakan bentuk *fiil amar* (perintah). Sebagaimana dalam kaidah ushul fikih *al-amru yadullu ala al-wujub*; kalimat perintah menunjukkan makna kewajiban. Maka dipastikan dengan dua hadits di atas bahwa jihad merupakan ajaran Islam yang diperintahkan dan menjadi tanggung jawab bagi setiap muslim untuk memikul kewajiban tersebut **Hukum Jihad dan (Hukum) Term Peperangan Lainnya**

Setiap term yang mengarah pada makna peperangan, satu sama lain memiliki hukum yang berbeda. Berikut adalah penjelasan tentang hal tersebut:

Jihad

Hukum jihad ialah *farḍu kifāyah*, yaitu kewajiban yang jika dalam suatu daerah telah ada yang melaksanakan (jihad) maka kewajiban bagi orang lainnya dianggap gugur. Akan tetapi hukum jihad bisa berubah menjadi *farḍu 'ain*, yaitu manakala dalam tiga kondisi. *Pertama*, ketika orang Islam telah berhadapan dengan musuh. *Kedua*, ketika musuh telah menyerang daerah muslim dan memaksa untuk menguasai atau memerangnya. Dan *ketiga*, ketika pimpinan muslim dalam sebuah negara menyuruh untuk berjihad (Ali, n.d.).

Qitāl

Qitāl yang identik dengan peperangan (mengangkat senjata) juga memiliki dua hukum, yaitu *farḍu kifāyah* dan *farḍu 'ain*. Hukum *farḍu kifāyah* yaitu ketika berperang melawan musuh dimana orang kafir atau musuh tersebut hendak mencelakakan Islam yang ada dalam negeri kafir tersebut. Dalam hal seperti ini umat Islam diharuskan mempersiapkan sebanyak mungkin pasukan untuk melangsungkan *qitāl*. Sedangkan hukumnya menjadi *farḍu 'ain* yaitu ketika orang kafir hendak memberantas Islam di negeri kaum muslimin itu sendiri (Bert Lambert 2013).

Ḥarb

Sementara itu term *ḥarb* identik dengan makna negatif, yaitu perang bukan bermakna militeristik dalam melawan orang kafir, melainkan bermakna memakan riba. Di sini seakan-akan dimaknai mengumumkan berperang dengan Allah (al-Baqarah [2]: 278-279). Di sini ingin dimaksudkan bahwa makna *ḥarb* sama dengan memakan riba, yang berimplikasi dengan makna perang melawan Allah yang jelas telah melarang riba. Ketika hukum memakan riba adalah haram, maka hukum *ḥarb* pun jelas diharamkan (QS. Al-Baqārah [2]: 275).

Ghazwah

Sedangkan term Ghazwah yang dimaknai berperang di daerah musuh Islam dan peperangan yang bersama nabi, hukumnya sebagaimana jihad di atas, bisa *farḍu 'ain* atau *farḍu kifāyah*. Hukum asalnya ialah *farḍu kifāyah*. Namun ketika dalam kondisi dimana orang Islam telah berhadapan dengan musuh, orang kafir menyerang

daerah orang Islam dan Nabi menyuruh untuk berperang, maka hukum *ghazwah* menjadi *farḍu 'ain* (Hafidz Muftisany 2014).

Yusfik al-dimā

Sedangkan term terahir yang mendekati makna peperangan ialah *yusfik al-dimā*. Kata tersebut sebagaimana di awal disebutkan, yaitu lebih umum daripada *qitāl*, *yusfik al-dimā* lebih kepada makna membunuh secara umum, bukan dalam berperang. Sebagaimana dalam ayat al-Quran perihal sifat jelek manusia yang suka menumpahkan darah (Qs. Al-Baqarah [2]: 30) ketika manusia hendak diciptakan di bumi sebagai *khaliīfah*. *Yusfik al-dimā* juga identik dengan pembunuhan secara sengaja dan tentu saja hukumnya ialah haram (Lihat QS. Al-Isra' [17]: 33).

Pengertian 'Amm

'*Amm* menurut bahasa adalah bermakna *merata, menyeluruh*, atau jika diartikan dalam bahasa yang baku berarti *umum*. Sedangkan secara istilah '*Amm* memiliki makna suatu lafadh yang memiliki makna yang tak terbatas dan menyeluruh. Menurut ulama ushul fiqh, '*amm* adalah kata yang memuat seluruh bagian dari kandungan lafadh, sesuai dengan pengertian kebahasaan tanpa pengecualian oleh kata lain (Shihab 2013). Menurut pandangan tafsir, '*amm* adalah lafadh yang mencakup segala sesuatu yang dikandung wadahnya tanpa kecuali (Shihab 2013). Dari definisi ini dapat diambil sebuah pemahaman bahwa '*amm* yaitu lafadh yang dimaksud memiliki satu pengertian saja, kendati ia mengandung beberapa satuan. Karena itu, hukum yang ditarik dari lafadh itu, berlaku pula untuk setiap satuannya.

Muhammad Adib Saleh mendefinisikan bahwa '*amm* adalah lafadh yang diciptakan untuk pengertian umum sesuai dengan pengertian tiap lafadh itu sendiri tanpa dibatasi dengan jumlah tertentu (Efendi 2005). Sementara itu pengertian '*amm* menurut ulama lainnya adalah sebagai berikut :

Menurut Jalaludin As Suyuthi, lafadh '*amm* adalah lafadh yang mencakup seluruh satuan-satuan yang pantas baginya dan tidak terbatas dalam jumlah tertentu. Menurut Zakiy al-Din Sya'baniy lafadh '*amm* adalah suatu lafadh yang cakupan maknanya meliputi berbagai satuan (afrod) menurut makna yang sebenarnya tanpa adanya batasan tertentu (Shihab 2013).

Dari pendapat-pendapat para ulama tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa '*amm* adalah lafadh yang digunakan untuk menunjukkan makna umum tanpa dibatasi jumlah dan atau ketentuan-ketentuan tertentu. Hukum yang berlaku dari lafadh '*amm* berlaku untuk setiap kesatuannya.

Lafadz-lafadz 'Amm

Hasil penelitian para ulama terhadap kata-kata dan susunan kalimat bahasa Arab yang terkandung di dalam Al Qur'an, lafadz-lafadz yang menunjukkan lafadh umum adalah sebagai berikut (Shihab 2013):

1. Lafadh *kullu* (كل) dan *jami'* (جميع)/ semua dan yang semakna dengannya, seperti firman-Nya:

كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ

Tiap-tiap manusia terikat dengan apa yang ia kerjakan. (QS At-Thūr [52]: 21)

خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا

(Allah) yang menciptakan segala apa yang ada di bumi untuk kalian semuanya. (QS Al-Baqarah [2]: 29)

2. Isim yang berbentuk jamak dan menggunakan “Al” al-jins (ال الجنس), seperti dalam QS. Al-Mu’minūn [23]: 1 dalam firmanNya:

قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ ۝

Sungguh beruntung orang-orang yang beriman (QS. Al-Mu’minūn [23]: 1)

3. Bentuk tunggal yang menggunakan “Al” al-Istighraq (ال الإستغراق), yakni yang menunjuk pada ketercakupan semua bagiannya, seperti kata (البيع) dan (الربا) pada firmanNya:

وَاحْلَلَ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. (QS. Al-Baqarah [2]: 275).

4. Bentuk *Nakirah* dalam konteks larangan, seperti:

وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ اَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ اَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ

Dan janganlah engkau (Muhammad) melaksanakan salat untuk seseorang yang mati di antara mereka (orang-orang munafik), selama-lamanya dan janganlah engkau berdiri (mendoakan) di atas kuburnya. (QS. At-Taubah [9]: 84)

Kata *ahad* berbentuk *nakirah*, sedang sebelumnya ada larangan *la tushalli*.

5. *Asma’ al-Maushul*, yakni *ma*, (ما) *man* (من) dan *al-ladzina* (الذين), seperti firmanNya:

وَاَجَلٌ لَّكُمْ مَّا وَّرَاءَ ذٰلِكُمْ

Dan dihalalkan bagimu selain (perempuan-perempuan) yang demikian itu. (QS. An-Nisa’ [4]: 24)

Kata *ma* pada ayat ini merupakan salah satu dari *Asma’ al-Maushul*

6. *Asma’ as-Syart* (أسماء الشرط), seperti:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

barangsiapa di antara kamu ada di bulan itu, maka berpuasalah. (QS. Al-Baqarah: 185).

Man adalah salah satu dari *Asma’ as-Syart*.

7. *Asma' al-Istifham* (أسماء الإستفهام), seperti:

مَنْ ذَا الَّذِي يُقرضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا

Barangsiapa meminjamkan kepada Allah dengan pinjaman yang baik. (QS. Al-Hadid [57]: 11)

Dalalah Lafazh ‘Amm

Sudah dijelaskan di dalam definisi bahwa sifat umum dari lafazh ‘*amm* bersifat pasti dan terus menerus, selama tidak ada dalil yang dijadikan dasar untuk membuatnya menjadi khusus. Ini sebenarnya menunjukkan bahwa ‘*amm* itu meskipun dia bersifat umum namun sebgaiian besar ulama berpendapat bahwa setiap lafaz ‘*amm*, pasti ada dalil yang mengkhususkannya.

Berangkat dari kaidah tersebut, maka mereka berpendapat bahwa lafazh ‘*amm* itu dalalahnya *dhanniyah*, bukan *qath’iyyah*. Oleh karenanya, apabila seorang menemukan lafadz ‘*amm*, maka hendaklah ia mencari takhsishnya sebelum diamalkan. Diantara yang berpendapat demikian adalah jumhur ulama seperti madzhab syafii. Sedangkan menurut ulama madzhab hanafi bahwa dalalah lafazh ‘*am* itu bersifat *qath’iyyah* (pasti). Menurutny bahwa lafazh ‘*am* itu memiliki makna secara pasti, tegas selama tidak ada dalil yang menyalahinya. Berkaitan dengan masalah ini mereka membuat kaidah sebagai berikut:

“Apabila terdapat lafazh ‘*am*, maka yang dimaksudkan adalah seluruh satuan-satuan yang dapat masuk kedalamnya dan ia bersifat *qath’i*, sehingga ada dalil yang menunjukan atas pengkhususannya dan yang membatasi sebagian satuan-satuannya”.

Pembagian Lafadz ‘Amm dan Kandungan Maknanya

Manna Al-Qatthan dalam *Mabahits Fi Ulum Al-Qur’an* (Al-Qatthan 1995) membagi lafaz ‘*amm* menjadi tiga, yaitu sebagai berikut:

1. *Pertama*, ‘lafazh ‘*amm* yang tetap pada keumumannya (الباقي على عمومه), yaitu ‘*amm* yang disertai *qar’inah* di mana lafazh [‘*amm*] itu tidak mungkin di-*takhsish* oleh *qar’inah* tersebut. Ada banyak contoh di dalam Al-Quran terkait pembagian yang pertama ini, sebagai berikut:

Dalam QS. Hūd [11]: 6

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا

Artinya: *tidaklah hewan melata hidup di muka bumi kecuali hartanya Allah yang menanggung.*

Pada ayat tersebut lafaz “*dabbah*: hewan melata” merupakan lafazh yang menunjukkan makna umum. Pada ayat tersebut lafazh itu tergolong pada lafazh yang tetap (selalu) dalam keumuman, sebab meskipun ia dibarengi dengan adanya *qarinah*, yaitu kalimat “*Fil ardhi*: di muka bumi”, akan tetapi *qarinah* tersebut tidak dapat membuatnya menjadi bermakna khusus. Pada ayat tersebut Allah memberikan rizki kepada semua makhluk yang bernyawa di muka bumi siapapun tanpa terkecuali.

QS. An-Nisā [4]: 176

وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Dan Allah Maha Mengetahui terhadap segala sesuatu

Pada ayat tersebut terdapat kata “*kulli syai’in*: setiap sesuatu”, itu merupakan lafaz umum dengan ditunjukkan adanya kata “*kull*” sebagai alat ‘amm. Kata tersebut digolongkan sebagai kata yang tetap di dalam keumumannya, meskipun dibarengi dengan *qarinah* yaitu kata “*alim*: Maha Mengetahui”, akan tetapi itu tidak mempengaruhi lafazh ‘amm itu berubah menjadi makna khusus. Dalam ayat tersebut bahwa Allah mengetahui segala sesuatu, apapun, tanpa terkecuali.

QS. Al-Kahfi [17]: 49

وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا

Dan Tuhanmu tidak menganiaya seorang jua pun

Pada ayat tersebut di atas terdapat kata “*ahadan*: seorang pun”, yang makna lafazh tersebut merupakan lafazh ‘amm. Kata tersebut sebagai kata yang tetap dalam keumumannya, sebab meskipun ia bersamaan dengan *qarinah* namun tak membuat lafazh tersebut berubah menjadi makna khusus. Pada ayat tersebut bermaksudkan Allah tidak mungkin menzalimi hamba-Nya, siapapun.

2. Lafazh ‘*âmm*, akan tetapi maksudnya khusus (العام المراد به الخصوص), yaitu ‘*âmm* yang disertai *qarînah* yang menghilangkan arti umumnya dan menjelaskan bahwa yang dimaksudnya adalah sebagian dari satuannya. Contoh untuk kasus pertama ini juga banyak disebutkan di dalam ayat Al-Qur’an, di antaranya sebagai berikut:

QS. At-Taubah [9]: 120

مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ

Tidaklah sepatutnya bagi penduduk Madinah dan orang-orang Arab Badui yang berdiam di sekitar mereka, tidak turut menyertai Rasulullah (pergi berperang) dan tidak patut (pula) bagi mereka lebih mencintai diri mereka daripada mencintai diri Rasul.

Pada ayat di atas didapati lafazh ‘amm yaitu “*ahl al-Madinah*” namun makna aslinya adalah khusus, sebab ia dibarengi dengan *qarinah* yang menghilangkan arti umumnya. *Qarinah* tersebut ialah kata “*an yatakhallafu an rasulillah wala yarghabu bi anfusihim an nafsih*: tidak turut menyertai Rasulullah (pergi berperang) dan tidak patut (pula) bagi mereka lebih mencintai diri mereka daripada mencintai diri Rasul”. *Qarinah* ini mengubah lafaz yang pada mulanya bermakna

'amm menjadi khusus, yaitu yang dimaksud penduduk Madinah yang tidak taat pada Rasulullah adalah hanya mereka penduduk Madinah yang tidak turut perang dan lebih mencintai diri dibanding kepada Rasulullah.

QS. Āli 'Imrān [3]: 173

الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدِ جَمَعُوا لَكُمْ فَآخِشْتُمْهُمْ فَرَاَدْتُمْ إِيْمَانًا

(Yaitu) orang-orang (yang menaati Allah dan Rasul) yang kepada mereka ada orang-orang yang mengatakan: "Sesungguhnya manusia telah mengumpulkan pasukan untuk menyerang kamu, karena itu takutlah kepada mereka", maka perkataan itu menambah keimanan mereka.

Pada ayat tersebut di atas juga didapati lafazh 'amm, yaitu "an-nas: manusia" (1) dan juga "an-nas: manusia (2). Akan tetapi maksud dua lafazh 'amm itu ialah khusus, sebab adanya *qarinah* yang membersamainya, yaitu "qala lahuum: berkata pada mereka" untuk manusia yang pertama, dan "qad jama'u lakum: telah mengumpulkan kalian" untuk an-nas kedua. Yang dimaksudkan dengan "an-nas" pertama adalah Nu'aim Ibn Mas'ud, sedangkan kedua adalah Abu Sufyan.

QS. Āli 'Imrān [3]: 175

إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ

Sesungguhnya mereka itu tidak lain hanyalah setan yang menakut-nakuti (kamu) dengan kawan-kawannya (orang-orang musyrik Quraisy)

Pada ayat tersebut di atas terdapat lafazh 'amm, yaitu lafaz "as-syaithan: setan" akan tetapi maksudnya adalah khusus. Hal itu sebab lafazh tersebut dibarengi oleh *qarinah*, yang membuat hilang makna umumnya dan sekaligus memberi isyarat bahwa yang dimaksudnya adalah satuan darinya. Dalam ayat tersebut yang dimaksud setan bukan semua setan, akan tetapi setan tertentu, itu dibuktikan dengan adanya *qarinah* berupa isim isyarah berupa "dzalikum" yang mengkhususkan lafazh 'amm tersebut. Sebab jika itu lafazh 'amm maka meskinnya isim isyarah yang digunakan adalah "ulaa'ikum".

3. Lafazh 'amm yang dikhususkan (العام المخصوص), yaitu 'amm yang tidak disertai *qarînah*, baik itu *qarînah* yang tidak memungkinkan di-takhsîsh, maupun *qarînah* yang menghilangkan keumumannya selama tidak ada dalil yang mengkhususkannya. Contoh-contoh nomor tiga ada dalam beberapa ayat Al-Qur'an, sebagai berikut:

QS. Āli 'Imrān [3]: 97

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah

Pada ayat Al-Qur'an di atas didapati lafazh 'amm yaitu "*an-nas*: manusia" namun ia dikhususkan. Dikatakan demikian sebab ia tidak beserta dengan *qarinah* yang tidak bisa membuatnya bermakna khusus atau *qarinah* yang menghilangkan makna umumnya. Artinya, dengan lafazh tersebut saja sudah dipahami bahwa manusia yang diwajibkan haji adalah mereka yang mampu menuju jalannya.

QS. Al-Baqarah [1]: 187

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru.

Pada ayat tersebut di atas didapati sebuah lafaz 'amm, yaitu "*al-muthallaqat*: perempuan-perempuan yang ditalak" yang dikhususkan. Dikatakan demikian sebab lafazh "am" pada ayat tersebut tidak disertai *qarinah*, baik itu *qarinah* yang tidak mungkin membuatnya ditakhsish atau *qarinah* yang menghilangkan keumumannya. Dengan lafaz am itu sendiri sudah bisa dimaksudkan bahwa yang disebut "*al-muthallaqat*" adalah mereka yang ditalak sudah pasti menahan diri selama tiga kali *quru*.

Takhsis Al-'Amm

Takhsish al-'amm adalah memalingkan lafazh 'amm dari makna umumnya dan membatasinya dengan sebagian satuan-satuan yang tercakup di dalamnya, disebabkan adanya dalil yang menunjukkannya. Acep Hermawan dala Ulum Al-Qur'an menyebut takhsis al-'amm juga dengan istilah *qashar al-'am*, yakni mempersempit makna yang masih umum (Hermawan, n.d.).

Dalam *takhsish al-'amm* terdapat alat atau sarana yang digunakan untuk mentakhsis al-am, yang biasa disebut dengan mukhashis. Manna Khalil Qatthan mendefinisikannya sebagai dalil yang mendasari adanya pengeluaran lafaz 'am (Hermawan, n.d.). Mukhashis al-'am sendiri dibagi menjadi dua, yaitu mukhashis munfasil dan mukhashis muttashil.

Mukhashis munfasil berada pada konteks takhsish yang tidak berdiri sendiri, di mana antara lafaz 'am dan mukhashishnya tidak dipisah oleh suatu hal. Mukhashis pertama ini dibagi menjadi lima macam, yaitu sebagai berikut:

1. Itstisnā'

Seperti dalam QS. An-Nūr [24]: 4-5

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ
إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu

terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasik.

Kecuali orang-orang yang bertaubat sesudah itu dan memperbaiki (dirinya), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Pada dua ayat tersebut di atas adanya pentakhshisan lafazh 'amm yaitu ayat pertama ditakhshis dengan ayat kedua. Mukhasishnya (alat takhsis) dengan menggunakan mukhasish muttasil, berupa *istisna bi illa*, dikatak

an mukhasish muttasihl, sebab konteksnya dalam takhsish di mana antara lafazh 'amm (ayat pertama) dengan mukhasishnya (ayat kedua) tidak adanya pemisah apapun.

2. Sifat

Seperti dalam QS. An-Nūr [24]: 27

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَ سَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah yang bukan rumahmu sebelum meminta izin dan memberi salam kepada penghuninya. Yang demikian itu lebih baik bagimu, agar kamu (selalu) ingat

Pada ayat tersebut di atas terjadi pentakhshisan lafazh 'amm, yaitu "buyutan: rumah" dengan menggunakan mukhasish sifat, yaitu lafaz "ghaira buyutikum: selain rumah kalian". Mukhasishnya dinamakan dengan mukhasish muttasil yang berupa sifat, sebab ia berada dalam konteks takhsish di mana antara lafazh 'amm (*buyutan*) dan mukhasishnya (*ghaira buyutikum*) tidak dipisah oleh apapun.

3. Syarat

Sebagaimana dalam QS. An-Nūr [24]: 33

وَأَلْسِنَتُهُمُ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ

Dan orang-orang yang tidak mampu kawin hendaklah menjaga kesucian (dirinya), sehingga Allah memampukan mereka dengan karunia-Nya.

Pada ayat tersebut di atas terjadi pentakhshisan lafazh 'amm, yaitu lafazh "nikahan: nikah" ditakhshis oleh lafazh "hatta yughniyahumullah min fadlih: sampai Allah memberi kemampuan atas karunia-Nya". Mukhasish yang digunakan adalah mukhasish muttasil berupa syarat, dikatakan muttasihl sebab antara lafazh 'amm (*nikahan*) dengan mukhasishnya (*hatta yughniyahumullahu min fadlih*) tidak dipisah oleh apapun.

4. Ghāyah

Sebagaimana juga dicontohkan dalam Al-Qur'an QS. Al-Isrā [7]: 15

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا

Dan Kami tidak akan meng'azab sebelum Kami mengutus seorang rasul.

Tidak jauh berbeda dengan yang lain, pada ayat tersebut juga terjadi mentakhshisan lafazh 'amm, yaitu "mu'adzabiina: Yang Menyiksa" dengan menggunakan lafazh "hatta nab'atsa rasulan: sampai mengutus Rasul". Mukhasish yang digunakan adalah mukhasish muttasil, berupa ghayah, dikatakan

muttasihil sebab antara lafazh 'amm yaitu "mu'adzabina" dengan mukhasishnya yaitu "hatta nab'atsa rasulan: sampai mengutus Rasul" tidak dipisah oleh sesuatu apapun.

5. Badal Ba'd min Kull (Al-Baqli, n.d.)

Contohnya dalam QS. Āli 'Imrān [3]: 97

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah

Pada ayat tersebut terjadi pentakhsisan lafazh 'amm, yaitu kata "an-nas: manusia" dengan lafazh "man istata'a ilaihi sabila: orang yang mampu di jalannya". Adapun mukhasish yang digunakan berupa mukhasish muttasil berupa badal ba'd min kull; badal/ kata pengganti yang memaksudkan sebagian dari keseluruhan, yaitu sebagian orang saja yang diwajibkan berhaji, mereka adalah yang mampu. Mukhasish ini dinamakan mukhasish muttasil sebab antara lafazh 'amm dan mukhasishnya tidak dipisah oleh apapun.

Sedangkan mukhasish muttasil berada dalam konteks di mana antara lafazh 'amm dengan mukhasish dipisah oleh suatu hal, sehingga antara keduanya tidak disebutkan dalam sebuah kalimat. Takhsis dengan mukhasish ini dapat berupa ayat al-Quran, hadis, ijma' dan juga qiyash.

Satu contoh yang dengan menggunakan Al-Quran takhsish QS. Al-An-'ām [16]:

82

الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ يُهْتَدُونَ

Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), mereka itulah yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk.

Mukhasish-nya dalam ayat Al-Quran lain QS. Luqman [31]: 13

إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

Sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar

Dalam dua ayat tersebut di atas terjadi pentakhsishan lafazh 'amm, yaitu lafazh "dzhulmun: kedaliman" pada ayat pertama yang dipredikatkan pada orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan keimanan dengan kedzaliman maka akan mendapat keamanan dan petunjuk. Yang dimaksudkan "dzalim" pada ayat di atas masih umum, dan ditakhsish dengan lafaz lain pada ayat yang lain, yaitu "as-syirka ladzulmun adzin: syirik adalah kezaliman besar". Artinya, orang beriman hendaknya tidak mencampuradukan keimanannya dengan kezaliman sebab zalim adalah perbuatan syirik.

Dalam pada itu adanya mukhasish berupa mukhasish munfasil, berupa ayat Al-Qur'an, dikatakan munfasihil sebab antara lafazh 'amm, yaitu ayat pertama, dengan mukhasishnya, yaitu ayat kedua, tidak bertemu langsung atau terpisah oleh ayat yang lain.

Sementara itu Imam Al-Ghazali menambahkan takhsish 'am munfasil adalah takhsis yang dapat dilakukan dengan penginderaan, akal, ijma', nash, makna, perilaku dan ketetapan Nabi, adat, qiyash dan pendapat para sahabat (Al-Ghazali

1442). Memahami takhsis-takhsis ‘am baik yang muttasil ataupun yang munfasil cukup penting, sehingga tidak terjebak kepada kesalahan di dalam menafsirkan Al-Qur’an. Sebagaimana di bawah ini akan diaplikasikan terkait pentingnya memahami kaidah tersebut di dalam memaknai ayat-ayat qital atau perang, yaitu QS. Al-Baqarah [2]:192 dan QS. At-taubah [9]: 36.

Tafsir Ayat-Ayat Perang *Al-Baqarah [2]: 191*

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ
الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ

“Dan bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka, dan usirlah mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu (Mekah) dan fitnah itu lebih besar bahayanya dari pembunuhan, dan janganlah kamu memerangi mereka di Masjidilharam, kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu. Jika mereka memerangi kamu (di tempat itu), maka bunuhlah mereka. Demikianlah balasan bagi orang-orang kafir.”

Syaikh Wahbah Az-Zuhaili di dalam tafsirnya menjelaskan bahwa ayat di atas merupakan perintah kepada orang-orang mukmin untuk memerangi orang kafir ketika memerangi dan perintah untuk mengeluarkan mereka bilamana mereka akan mengusir orang-orang mukmin. Menurutnya, orang-orang Mukmin tidaklah memulai memerangi orang-orang kafir selama tidak memerangi dan atau mengusir mereka dari tanah kelahiran. Konsep ini menurutnya yang berlaku dalam Islam, bahwa kezaliman harus dibalas dengan kezaliman dan keburukan perlu dibalas dengan keburukan pula (Az-Zuhailî 1442). Az-Zuhaili juga menyebut bahwa perang yang dibolehkan di dalam syariat Islam tidak lain kecuali untuk mencegah adanya pengusiran (fitnah), melahirkan kemerdekaan, dan untuk mempertahankan ketenangan (Az-Zuhailî 1442).

Sementara itu Al-Jazairi dalam menafsirkan ayat di atas memberikan beberapa poin penting terkait ketentuan jihad. *Pertama*, ayat di atas memberi kewajiban umat Islam memerangi musuh jika mereka memerangi. Dan wajib menahan diri (tidak memerangi) jika memang tidak memerangi orang mukmin. *Kedua*, ayat tersebut merupakan larangan kepada orang mukmin untuk melakukan perang di Masjidil Haram kecuali jika sudah benar-benar ada musuh yang memerangi mereka. *Ketiga*, di dalam peperangan dilarang lahir permusuhan seperti membunuh anak-anak, perempuan dan orang yang sudah tua. *Keempat*, wajib untuk memaafkan musuh bilamana sudah menyerah. Dan *kelima*, fardu kifayah melakukan jihad manakala Islam direndahkan (Al-Jazâirî 1416). Bila dicermati, penafsiran Al-Jazairi tidak memaknai perang secara umum. Akan tetapi perang boleh dilakukan manakala terjadi hal-hal yang khusus menempa umat Islam.

Tidak berbeda dengan penafsiran-penafsiran ulama sebelumnya, Imam An-Nawawi menyebut ayat di atas perintah Allah kepada orang Islam untuk memerangi musuh manakala nampak pada orang Islam sebuah peperangan dan atau pengusiran dari daerah mereka tinggal. Demikian boleh dilakukan sebab pengusiran dari suatu negeri merupakan bentuk tindakan yang hina bahkan dibanding dengan peperangan itu sendiri karena akan membawa beban yang berat (An-Nawawî 1417). Apa yang

ditegaskan oleh An-Nawawi sama, bahwa peperangan yang dimaksudkan di dalam ayat di atas bukan perintah umum, tetapi terdapat batasan-batasan tertentu kapan dan mengapa orang Islam diizinkan untuk melakukan peperangan.

Bila menganalisa ayat Al-Qur'an di atas dan juga menganalisa pandangan-pandangan para ulama tafsir yang sudah dijelaskan di atas, maka sesungguhnya ayat di atas dalam kaitannya dengan peperangan/qital dengan musuh tidak bermakna umum. Maksudnya, tidak dapat dimaknai peperangan yang boleh dilakukan tanpa sebab yang melatarbelakanginya. Peperangan di atas bersifat khusus, sebab telah perintah perang dalam ayat di atas telah ditakhsis dengan adanya ketentuan 'jika musuh/orang kafir' memulai terlebih dahulu memerangi orang mukmin dan atau mereka mengeluarkan orang-orang mukmin dari negerinya. Pengkususan ini dapat dibaca sebagai pengkususan munfasil berupa akal. Selain itu, bukti lain bahwa ayat perintah perang di atas tidak bermakna umum yaitu adanya takhsis muttasil berupa syarat dengan ditandai dengan kata 'hatta', yang artinya bahwa peperangan dan atau pengusirana terhadap musuh tidak boleh dilakukan sampai mereka memerangi atau mengeluarkan orang mukmin terlebih dahulu.

At-Taubah [9]: 36

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلَمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

“Sesungguhnya bilangan bulan pada sisi Allah adalah dua belas bulan, dalam ketetapan Allah di waktu Dia menciptakan langit dan bumi, di antaranya empat bulan haram. Itulah (ketetapan) agama yang lurus, maka janganlah kamu menganiaya diri kamu dalam bulan yang empat itu, dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya sebagaimana merekapun memerangi kamu semuanya, dan ketahuilah bahwasanya Allah beserta orang-orang yang bertakwa.”

Syaikh Ali As-Shabuni mengomentari ayat di atas dalam kaitannya dengan perang yang boleh dilakukan oleh orang mukmin terhadap musuh-musuhnya yang kafir. Bahwa, perintah Allah kepada orang Islam untuk melakukan perang hanya boleh dilakukan tatkala orang kafir memerangi orang mukmin secara kaffah/keseluruhan (As-Shobuni 1421). Penafsirannya atas ayat di atas tidak memaksudkan perang secara umum. Namun perang yang berlaku di dalam Islam bersifat depensif, untuk mempertahankan diri, bukan untuk melukai. Bahkan di dalam peperangan sebagaimana di atas disebutkan, tidak boleh ada niat atau unsur permusuhan sekalipun.

Secara spesifik, 'Alauddin Al-Baghdadi menyebut bahwa ayat di atas pada mulanya melarang umat Islam untuk melakukan peperangan pada bulan-bulan yang diharamkan. Akan tetapi bilamana orang-orang kafir tersebut memerangi terlebih dahulu orang-orang mukmin maka umat Islam dibolehkan melakukan itu demi untuk mempertahankan diri dari musuh-musuh yang hendak merendahkan Islam (Al-Baghdadi 1415). Tidak berbeda dengan penjelasan mufasir sebelumnya, pendapat Al-Baghdadi memaknai peperangan yang boleh dilakukan, meskipun itu di bulan yang diharamkan, adalah peperangan yang dilakukan untuk mempertahankan diri.

Sementara itu Tahir Ibn 'Asyur menyebut bahwa tindakan memulai peperangan adalah bentuk dari kemaksiatan kepada Allah. Oleh sebab demikian itu tidak boleh dilakukan pada bulan-bulan yang diharamkan di dalam Islam. Akan tetapi jika orang-orang kafir memerangi terlebih dahulu maka umat Islam berhak mempertahankan diri (Muhammad Tahir Ibn 'Asyur, n.d.). 'Asyur menyebut bahwa peperangan bahkan dikatakan sebagai bentuk kemaksiatan manakala dilakukan tanpa sebab (diperangi terlebih dahulu). Apalagi bila peperangan itu dilakukan karena kebencian atau atas dasar permusuhan, maka jelas dilarang dalam Islam.

Sebagaimana ayat sebelumnya yang tidak menunjukkan makna umum, ayat di ini juga tidak memerintahkan peperangan secara umum dengan musuh-musuh Islam. Hal itu sebab ayat di atas tidak bermakna umum, tetapi terdapat *takhsis bil 'aql*, yaitu ditandai dengan adanya kalimat 'kama yuqatilunakum', berperang jika musuh memerangi musuh Islam. Artinya, perintah peperangan yang dimaksudkan dalam ayat ini tidak lain kecuali ketika musuh-musuh Islam telah memerangi orang kafir terlebih dahulu. Jika musuh-musuh Islam tidak memerangi orang Islam, maka tidak boleh orang Islam memerangi mereka.

PENUTUP

Makalah ini dapat disimpulkan bahwa memahami kaidah '*amm* (dan *khass*') di dalam menafsirkan Al-Qur'an sangat penting, termasuk di dalam memaknai ayat-ayat perang/*qitāl* dan juga jihad. Memahami kaidah umum Al-Qur'an, khususnya '*amm* dan *khass*', merupakan harga mati bagi siapa pun yang hendak berkecimpung memahami dan menganalisa maksud ayat-ayat Al-Qur'an sehingga tidak terjebak kepada kesalahan dan gagal paham. Dalam konteks QS. Al-Baqarah [2]:191 yang membahas tentang perang misalnya, memahami '*amm* dan *khass*' penting karena perintah perang tersebut tidak berlaku umum. Perintah perang ayat tersebut berlaku khusus yakni hanya ketika musuh memerangi dan atau mengusir orang mukmin terlebih dahulu. Pun demikian dengan QS. At-Taubah [9]: 36, perintah memerangi musuh secara kaffah tidak berlaku karena perintah perang tersebut tidak berlaku umum, tetapi hanya ketika mereka mendahului memerangi, itu ditandai dengan adanya *takhsis 'amm* berupa *mukhasish munfasil bil 'aql*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdulaziz Sachedina. 2001. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford: University of Oxford.
- Abdullah Ibn Umar Al-Baidhawi. n.d. *Anwar At-Tanzil Wa Ashrar Al-Ta'wil*. 2nd ed. Beirut: Dar Ihya At-Turats Al-Arabi.
- Ad-Dzahabi, Muhammad Husain. n.d. *Ilmu Tafsir*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Aksin Wijaya. 2019. *Dari Membela Tuhan Ke Membela Manusia*. Bandung: Mizan.

- Al-Baghdadi, Ali Ibn Muhammad. 1415. *Lubab At-Ta'wil Fi Ma'an At-Tanzil*. 2nd ed. Beirut: Dar Al-Kitab Al-'Ilmiyyah.
- Al-Baql, Ruzbihān. 2008. *'Arāisy Al-Bayān*. Mesir: Dar Al Kutub.
- Al-Baqli, Ruzbihan. n.d. *Ruh Al-Ma'ani Fit Tafsir Al-Quran Wa Assab'u Al-Matsani*. Beirut: Dar Al-Ihya Al-Turat s Al-'Arabi.
- Al-Darimi. 2000. *Sunan Al-Darimi*. 3rd ed. Saudi: Daar Al-Mughni wa Al-Nasyr.
- Al-Ghalayani, Musthafa. 1418. *Jami' Al-Durūs Al-Lughawiyyah*. 2nd ed. Beirut: Manshurāt Al-Maktabah Al-Syāmilah.
- Al-Ghazali, Imam. 1442. *Al-Mustashfa*. Edited by 1. Irak: Dar Al-Manhaj.
- Al-Jazāirī, Abū Bakar Jābir. 1416. *Aysar At-Tafāsir Fī Kalam Al'Ulya Al-Kabīr*. 1st ed. Madinah: Maktabah Al-'Ulum wa Al-Hikam.
- Al-Qatthan, Manna. 1995. *Mabahits Fi Ulum Al-Quran*. Kairo: Maktabah Wahbiyyah.
- Al-Qhardhāwi, Yushuf. 2009. *Fiqih Jihad*. Bandung: Mizan.
- Al-Sa'idi, Baqīr Zamīl. 2012. *Al-Jihād Al-Difa'I Fi Al-Fikhi Al-Islāmi*. 1st ed. Mesir: Manshurāt Al-Muhibbīn.
- Al-Shirāzi, Makārim. 1422. *Tafsir Al-Amtsāl*. 6th ed. Qom: Manshurāt Khasru.
- Ali, Said Bin. n.d. *Jihād Fī Sabīlillah*. Riyāḍ: Maṭba'ah Safīr.
- An-Nawawī, Muḥammad Ibn 'Umar. 1417. *Marah Labīd Fī Kasyf Ma'n Al-Qur'an Al-Majīd*. 1st ed. Beirut: Dār Al-Kitab Al-'Ilmiyyah.
- Anggraini, Devita Dewi. 2020. "No Title." *Pandangan Dunia Barat Terhadap Islam*. 2020. qt.blogspot.co.id/2010/04/pandangan-dunia-barat-terhadap-islam.html?m=1.
- As-Shobuni, Muhammad Ali. 1421. *Safwa At-Tafasir*. Edited by 1. Beirut: Dar Al-Fikr.
- Askar, S. 2011. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: Senayan Pubhlinging.
- Az-Zuhailī, Wahbah Ibn Musthafā. 1442. *Tafsir Al-Wasīth*. Irak: Dar Al-Fikr.
- Bert Lambert. 2013. "Qital Perang Dalam Perspektif Islam." 2013. <http://41-h1km4hp3rpu5t4ka4nku.blogspot.co.id/2013/11/qital-perang-dalam-perspektif-islam.html?m=1>.
- Bizawie, Zainul Milal. 2014. *Laskar Ulama – Santri & Resolusi Jihad*. Tangerang:

Compass.

- Dhoif, Syauqi. 2011. *Mu'jam Al-Washīf*. Mesir: Maktabah Al-Syurūq Al-Dauliyyah.
- Efendi, Satria. 2005. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Prenada Media.
- Hafidz Muftisany. 2014. "Perbedaan Ghazwah Dan Sariyyah." 2014. m.republika.co.id/berita/koran/dialog-jumat/14/05/22/noqwz26-perbedaan-ghazwah-dan-sariyyah.
- Hermawan, Acep. n.d. *Ulum Al-Quran*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Hisyam, Ibnu. 1990. *Sirah Al-Nabawiyah Ibn Al-Hisyām*. 1st ed. Beirut: Darul Kitab Al-‘Arabi.
- Imam Ahmad. 2001. *Musnad Ahmad*. 37th ed. Saudi: Mu’assisah Al-Risalāh.
- Irwan Masduqi. 2011. *Berislam Secara Toleran*. Bandung: Mizan.
- Labib, Rokhmat S. 2013. *Tafsir Al-Wā’ie*. Bogor: Al-Azhar.
- M. Quraish Shihab. 2002. *Tafsir Al-Mishbah*. 2nd ed. Ciputat: Lentera Hati.
- Mizbah Yazdi. 2011. *Perluakah Jihad?* Jakarta: ICC.
- Muafa, Muhammad. 2012. "Inilah Beda Antara Qital, Ghozwah Dan Harb." Blogspot. 2012. <http://suarajihadislam.blogspot.co.id/2012/06/inilah-beda-antara-qital-ghozwah-dan.html?m=1>.
- Muhammad Musthafa Al-Maraghi. n.d. *Tafsir Al-Maraghi*. 3rd ed. Beirut: Dar Al-Ihya Al-Turat s Al-‘Arabi.
- Muhammad Tahir Ibn ‘Asyur. n.d. *At-Tahrir Wa At-Tanwir*. 10th ed. Beirut: Mu’assisah At-Tarikh.
- Munawwir, Ahmad Warson. 2003. *Kamus Al-Munawwir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Mutawalli Al-Sya’rawy. 2011. *Jihad Dalam Islam*. Jakarta: Republika.
- Quthb, Sayyid. 1412. *Fi Zhilāl Al-Quran*. 6th ed. Beirut: Dar Al Syuruq.
- Rohimin. 2006. *Jihad: Makna & Hikmah*. Jakarta: Erlangga.
- Setiady, Ozi. 2012. *Faktor-Faktor Penyebab Penyimpangan Dalam Tafsir*. Bandung: Publisher.
- Setowara. 2017. "Merefleksi 104 Tahun Muhammadiyah." Muhammadiyah. 2017. www.umm.ac.id/en/opini/merefleksi-104-tahun-muhammadiyah.html.
- Shihab, M. Quraish. 2013. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan Dan Aturan Yang Patut*

Anda Ketahui Dalam Memahami Al-Quran. Tangerang: Lentera Hati.

Tabhā'i, Muhammad Husain Thabā. 1417. *Al-Mīzan Fi Tafsir Al-Qurān.* 19th ed.

Qom: 19.

Yunus, Mahmud. 1990. *Kamus Indonesia - Arab.* Jakarta: Hida Karya Agung.

WACANA KESUSASTERAAN DALAM KAJIAN AL-QUR'AN: SEBUAH KAJIAN HISTORIS

Nuzul Fitriansyah
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
fitriansyahnuzul30@gmail.com

Abstrak

Aspek keindahan bahasa (*'ijaz lughawi*) merupakan salah satu mukjizat pertama yang dimunculkan oleh Al-Qur'an. Hal ini tentu saja tidak terjadi secara sengaja, melainkan sesuai dengan kondisi dan situasi audiens yang menjadi tempat Al-Qur'an diturunkan pada sekitar 14 abad silam. Menariknya, para sarjana Al-Qur'an dari klasik hingga kontemporer melihat hal ini sebagai peluang kajian yang hingga saat ini masih terus berkembang dan telah menghasilkan beragam karya-karya monumental. Melalui tulisan ini, secara sederhana penulis mencoba melacak secara epistemologis terkait dengan bagaimana pertemuan Al-Qur'an dengan bahasa dan sastra yang kemudian menjadi sebuah pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Penelusuran dalam tulisan ini dilakukan melalui hal-hal yang sangat fundamental dengan melihat proses bagaimana ketika Al-Qur'an diturunkan di tanah Arab dan selanjutnya praktek-praktek yang dilakukan oleh Nabi dan para sahabat ketika menafsirkan Al-Qur'an.

Kata Kunci: Pendekatan Sastra, *'Ijaz Lughawi*, Epistemologi

Abstract

The aspect of the beauty of language (*'ijaz lughawi*) is one of the first miracles brought about by the Qur'an. This of course did not happen on purpose, but in accordance with the conditions and situations of the audience in which the Qur'an was revealed around 14 centuries ago. Interestingly, scholars of the Qur'an from classical to contemporary see this as an opportunity for study which is still developing and has produced various monumental works. Through this paper, the writer simply tries to trace epistemologically how the Al-Qur'an meets language and literature which then becomes an approach in interpreting the Qur'an. Tracing in this paper is carried out through very fundamental things by looking at the process of how the Al-Qur'an was revealed in Arabic and then the practices carried out by the Prophet and his companions when interpreting the Al-Qur'an.

Keywords: Literary Approach, *'Ijaz Lughawi*, Epistemology.

A. Al-Qur'an Wahyu Berbahasa Arab Yang Sastrawi

Sebelum lebih jauh membahas mengenai wacana kesusasteraan dalam kajian Al-Qur'an. Hal yang juga penting untuk dipahami ialah kesadaran bahwa Al-Qur'an merupakan kitab suci yang berbahasa Arab. Hal ini penting untuk diutarakan sebagai sebuah wacana awal dan titik perjumpaan antara Al-Qur'an dengan sastra.

Sejauh ini tidak ada perdebatan yang sangat mencolok mengenai definisi yang mengatakan bahwa Al-Qur'an merupakan kalam tuhan (*kalamullah*), khususnya dalam ranah teologis. Hal tersebut, bahkan sudah menjadi sebuah konsensus (*ijma'*) di kalangan para ulama dan para sarjana Al-Qur'an. Namun, pada tingkatan *filologi-linguistik* muncul beragam respon, khususnya dari kalangan cendekiawan dan pengkaji Qur'an modern.¹ Respon-respon tersebut setidaknya bila dirasakan mengarah pada satu gagasan yang mencoba menempatkan Al-Qur'an sebagai salah satu dari beberapa kitab suci yang diturunkan Tuhan dan ditujukan kepada manusia.²

Sederhananya, mereka mencoba membangun kesadaran bahwa Al-Qur'an adalah sebuah teks yang nantinya akan berdialektika dengan manusia itu sendiri. Konsekuensi dari hal ini ialah ketika Al-Qur'an yang merupakan bahasa tuhan ini diturunkan kepada manusia, maka tentu saja memerlukan sebuah medium supaya ia dapat dipahami oleh audiensnya. Sederhananya, *kalam* tuhan tersebut perlu diformulasikan dalam bahasa manusia agar pesan tuhan sampai kepada manusia, yang dalam hal ini adalah bahasa Arab.³

Dari wacana di atas dapat kita lihat bahwa bahasa secara aksidensi (dalam hal pewahyuan) memiliki fungsi sebagai media ketika tuhan ingin menyampaikan pesannya yang berupa Al-Qur'an kepada manusia. Namun, dengan tidak mengabaikan fungsi tersebut lebih jauh lagi seharusnya kita tidak berhenti pada fungsi bahasa sebagai penyampai pesan, karena hal ini memberikan implikasi bahwa bahasa (dalam hal ini bahasa Arab) hanya secara kebetulan dipilih karena audiensnya pada saat itu adalah masyarakat Arab.

Bila dilihat lebih jauh, tentu saja ada beberapa argumen mengapa bahasa Arab menjadi opsi utama sebagai bahasa Al-Qur'an. Dari sisi kompleksitas misalnya, menurut Quraish Shihab, bahasa Arab memiliki keunikan tersendiri. Bahasa Arab juga sangat kaya akan kosa kata, di sisi lain bahasa Arab juga mempunyai kemampuan yang luar biasa untuk melahirkan makna-makna baru dari akar-akar kata yang dimilikinya.⁴

¹ W. M. Watt dan R. Bell, *Introduction to The Qur'an*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991, hlm 83

² Kemunculan respon ini salah satunya dipengaruhi oleh julukan yang disematkan Al-Qur'an kepada dirinya sendiri dengan sebutan "al-Kita>b". Hal ini dapat ditemukan dalam beberapa surah Al-Qur'an misalnya QS. Sad: 29, QS. Al-A'ra>f: 7, Al-Baqarah: 2 dan di beberapa tempat pada awal surat lainnya. Konsekuensi akan hal tersebut ialah secara tidak langsung Al-Qur'an sudah cukup percaya diri untuk menyebut dirinya sebagai sebuah kitab sebagaimana sebutannya terhadap kitab-kitab terdahulu seperti Taurat dan Injil. Penjelasan mengenai hal ini lebih lanjut bisa dibaca dalam tulisan Abd Moqsih Ghazali, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, Jakarta: Gramedia, 2009, hlm 46. dan juga Fadhli Lukman, *Menyingkap Jati Diri Al-Qur'an*, Yogyakarta: Bening Pustaka, 2018, hlm 98

³ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hlm 85

⁴ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hlm 38

Selanjutnya, jika dibaca secara politis, bahasa Arab yang digunakan oleh Al-Qur'an juga merupakan salah satu cara Al-Qur'an untuk mempengaruhi audiensnya yaitu bangsa Arab yang dikenal sangat dekat dengan kesusasteraan dan syair-syair. Hal ini sebagaimana yang dikatakan oleh Hitti bahwa tidak ada bangsa di dunia ini selain bangsa Arab yang memiliki apresiasi terhadap bahasa dan mendapatkan pengaruh secara emosional yang besar melebihi bahasa Arab.⁵

Dengan kata lain apa yang dilakukan oleh Al-Qur'an pada saat itu merupakan strategi politis untuk mengontrol pertumbuhan wacana melalui bahasa. Karena jika ada yang ingin melakukan perubahan secara radikal di tanah Arab pada saat itu, maka medium yang paling ampuh untuk digunakan adalah bahasa. Pola pikir dan psikologi bangsa Arab yang bisa dikendalikan oleh bahasa menjadi pintu masuk bagi Al-Qur'an menuju ruang nalar dan psikologi mereka.⁶

Pemilihan bahasa Arab sebagai bahasa Al-Qur'an juga merupakan sebuah strategi yang sangat akurat. Sebab, posisi bahasa Arab dan sastra sangat sentral dikalangan masyarakat Arab pra-Qur'an pada saat itu. Maka tentu saja hal yang paling ampuh untuk memperkenalkan sebuah identitas kitab suci baru adalah bahasa dan sastra yang pada saat itu sangat dekat dengan masyarakat Arab pra-Qur'an.

Strategi ini terbukti ampuh, jika dilihat dengan waktu yang cukup singkat, yaitu sekitar 23 tahun pasca kenabian. Nabi Muhammad berhasil menyebarkan pengaruhnya ke seantero jazirah Arab. Bahkan, dalam sejarah nabi Muhammad tercatat menempati urutan pertama dari seratus tokoh yang paling berpengaruh di dunia.⁷ Pencapaian tersebut tentu saja tidak lepas dari *power* Al-Qur'an yang secara historis menemani dakwah nabi ketika itu.

Kembali lagi pada aspek kebahasaan Al-Qur'an, ketika Al-Qur'an menggunakan bahasa sebagai alat, secara otomatis bahasa yang digunakan tersebut memberikan efek psikologis bagi pendengarnya. Sehingga, nabi Muhammad tidak perlu secara personal melakukan negosiasi dengan bangsa Arab supaya mereka mengikutinya. Ia hanya butuh menyampaikan wahyu, dan membiarkan struktur bahasa tersebut memberikan efek, terutama efek psikologis bagi pendengarnya.

Selain sebagai sebuah strategi pendekatan emosional, sejauh ini terlihat bahwa bahasa Arab juga memiliki fungsi khusus sebagai sebuah mekanisme kuasa. Melihat kondisi masyarakat Arab pra -Qur'an pada saat itu sangat dekat dengan bahasa dan kesastraan, maka bahasa Arab yang digunakan oleh Al-Qur'an menjadi sebuah senjata yang sangat jitu dalam hal mempengaruhi masyarakat pada saat itu. Bahkan, lebih jauh lagi nanti dapat kita lihat dalam sejarah bagaimana Al-Qur'an mereproduksi makna-makna baru yang nantinya merubah secara perlahan budaya dan kebiasaan masyarakat Arab pada saat itu.

⁵ Philip K. Hitti, *History of Arabs*, Jakarta: Serambi Ilmu, 2002, hlm 112

⁶ Fadhli Lukman, *Menyingkap Jati Diri Al-Qur'an*, Yogyakarta: Bening Pustaka, 2018, hlm 149

⁷ Michael H. Hart, *Seratus Tokoh Yang Paling Berpengaruh di Dunia*, terj. Mahbub Djunaidi, Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1986, hlm 27

Al-Qur'an sebagai sebuah teks berbahasa Arab tentu saja memiliki nilai sastra yang begitu tinggi. Hal ini bisa dilihat dari ketertarikan para penyair Arab pada saat itu yang mencoba menirukan teks Al-Qur'an. Namun, usaha mereka pada akhirnya berakhir sia-sia. Misalnya apa yang dilakukan oleh Musailamah yang berusaha menandingi ayat-ayat Al-Qur'an dengan syair yang ia buat:

يا ضفدع بنت ضفدعين نقي ما تتقين اعلاك في الماء و اسفلك في الطين

“Wahai anak katak dari dua katak, berkuaklah sesukamu, bagian atasmu berada di air dan bawahmu ada ditanah.”⁸

Upaya-upaya penyair pada saat itu tentu saja pada akhirnya menemui kegagalan. Hal ini dikarenakan walaupun syair-syair yang dibuat oleh para penyair menggunakan bahasa Arab sebagaimana yang digunakan oleh Al-Qur'an. Namun, aspek moral dan pesan dari perkataan para penyair tersebut sama sekali tidak mengandung nilai kemaslahatan bagi manusia sebagaimana yang terkandung dalam Al-Qur'an.

Hal tersebut juga tentu saja tidak terlepas dari aspek kemukjizatan Al-Qur'an itu sendiri. Peran mukjizat sangat penting dalam rangka mendukung karisma dan daya tarik suatu klaim otoritas ilahi. Jika para nabi selalu memiliki mukjizat untuk mendukung klaim kenabiannya, maka Al-Qur'an juga diklaim memiliki mukjizat untuk mendukung klaim keilahian dan keotentikannya sebagai sebuah wahyu tuhan.

Berbeda halnya dengan mukjizat nabi-nabi sebelumnya yang terpisah dari wahyu (teks) itu sendiri, kemukjizatan Al-Qur'an yang menunjukkan kebenaran dirinya dan kebenaran pembawanya (Muhammad) sebagaimana termanifestasikan secara tekstual dalam struktur Al-Qur'an yang berbentuk kebahasaan dan kesusateraan.⁹

Aspek kebahasaan dan ketinggian sastra yang dimiliki oleh Al-Qur'an ini juga merupakan aspek kemukjizatan utama dan yang pertama kali ditunjukkan oleh Al-Qur'an kepada masyarakat Arab pra-Qur'an pada saat itu. Hal ini bisa dilihat dari fakta sejarah di mana pada saat itu ahli-ahli bahasa berkumpul untuk menantang kesastraan Al-Qur'an. Tetapi tidak seorang pun dari mereka yang berhasil menyaingi ketinggian sastra Al-Qur'an. Padahal menurut fakta sejarah, masa-masa ketika Al-Qur'an turun merupakan era dimana lembaga-lembaga dan pusat-pusat bahasa kesusateraan Arab sedang berada dalam titik puncak keemasan.¹⁰

Bahkan menurut data sejarah, Makkah pada saat itu merupakan tempat yang paling tepat untuk mendengar lantunan puisi para penyair Arab terbaik. Di kota ini, tepatnya di pasar *Ukaz*, para penyair terbaik berkumpul setiap tahunnya untuk memperdengarkan karya epik mereka dalam sebuah kompetisi. Puisi-puisi yang

⁸ Ahmad Muzakki dan Syuhadak, Bahasa dan Sastra dalam Al-Qur'an, Malang: UIN Malang Press, 2006, hlm 46

⁹ Ami>n al-Khu>lli> dan Nasr Hamid Abu Zaid, *Metode Tafsir Sastra* terj. Khairon Nahdliyyin, Yogyakarta: Adab Press, hlm 101-102.

¹⁰ Manna' Khalil Qaththa>n, *Mabahis\ fi> 'Ulum al-Qur'a>n* terj. Mudzakir AS, Jakarta: Litera Antar Nusa, 2009, hlm 380.

dianggap istimewa digantungkan (*Mu'allaqat*) di Ka'bah sebagai sebuah bentuk apresiasi.¹¹

Namun, menghadapi kondisi masyarakat yang seperti itu Al-Qur'an dengan *gentle* malah menanggapi tantangan tersebut dengan menantang balik para penyair dan ahli bahasa yang mencoba membuat tandingan Al-Qur'an. Namun, tetap saja tidak ada seorang pun dari mereka yang berhasil menghadirkan karya sastra semisal Al-Qur'an.¹²

Beberapa argumen di atas setidaknya menggambarkan bagaimana hubungan Al-Qur'an dan sastra. Hubungan yang digambarkan oleh sejarah mengenai Al-Qur'an dan sastra bagaiakan dua sisi mata uang yang tidak dapat dipisahkan antara satu dengan yang lainnya, karena tidak dapat dipungkiri bahwa sastra merupakan salah satu senjata jitu yang membersamai Al-Qur'an ketika menghadapi masyarakat Makkah pada saat itu. Kesadaran-kesadaran akan sisi sastrawi yang melekat pada Al-Qur'an ini juga yang nantinya memunculkan ketertarikan para mufassir untuk mengkaji Al-Qur'an secara mendalam, bahkan tidak sedikit diantara mereka yang menjadikan sisi sastrawi ini sebagai kajian tersendiri dalam pembahasannya.

Namun, sebelum lebih jauh membahas mengenai bagaimana ketertarikan para mufassir terhadap sisi kesastraan Al-Qur'an, langkah lebih baiknya kita mengetahui terlebih dahulu bagaimana cantolan epistemologi penafsiran susastra itu sendiri. Pembahasan mengenai hal ini selanjutnya akan dibahas dalam sub bab selanjutnya.

B. Era Klasik Sebagai “Stadium Embrional” Kelahiran Penafsiran Susastra

Penyebutan era klasik yang penulis gunakan adalah sebagaimana yang dijelaskan oleh Abdul Mustaqim dalam karyanya yang berjudul *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. Dalam karya tersebut, ia membagi periode tafsir Al-Qur'an era klasik menjadi empat periode, yaitu 1) Tafsir Al-Qur'an Masa Nabi, 2) Tafsir Al-

¹¹ Ingrid Mattson, *Ulumul Qur'an Zaman Kita*, Jakarta: Zaman, 2013, hlm 30

¹² Al-Qur'an memberi tantangan secara bertahap kepada para penantangannya pada saat. Hal ini terekam dalam beberapa penggalan surahnya, di mana mula-mula Al-Qur'an memberikan tantangan kepada siapa saja yang mampu membuat Al-Qur'an tandingan QS. At-Tur: 34, dan setelah melihat ketidakmampuan para penantangannya pada saat itu, Al-Qur'an pun mulai menurunkan tantangannya yang semula menuntut para ahli bahasa dan penyair untuk mendatangkan semisal Al-Qur'an menjadi 10 surah saja. Hal ini sebagaimana yang digambarkan dalam QS. Hud: 13. Bahkan Al-Qur'an menurunkan tantangannya kepada para penyair saat itu untuk menghadirkan satu surah saja semisal Al-Qur'an sebagaimana terekam dalam QS. Al-Baqarah: 23. Namun, mereka juga masih tidak sanggup menghadirkan semisal Al-Qur'an walau satu ayat pun. Akhirnya, Al-Qur'an mengeluarkan sebuah ultimatum bahwa tidak ada yang mampu menghadirkan satu ayat pun semisalnya. Bahkan jika manusia bekerjasama dengan jin sekalipun hal tersebut tetap tidak akan pernah terwujud, QS. Al-Isrā: 88.

Qur'an Masa Sahabat, 3) Tafsir Al-Qur'an Masa Tabi'in, dan 4) Tafsir Al-Qur'an Masa Tabi' Tabi'in.¹³

Pemilihan era klasik ini sendiri sebenarnya merupakan salah satu usaha historis pencarian cantolan epistemologi mengenai penafsiran susastra terhadap Al-Qur'an. Hal ini penting dalam rangka mencari legitimasi agar pendekatan sastra terhadap Al-Qur'an memang sejalan dengan semestinya sebagaimana yang dilakukan Nabi dan orang-orang setelahnya.

Benih-benih penafsiran susastra terhadap Al-Qur'an sebenarnya telah dimulai sejak masa Nabi, meski penafsiran Nabi tidak terlalu banyak disorot sebagai tafsir era awal oleh para peneliti tafsir. Tetapi, Nabi dalam beberapa kesempatan sebenarnya telah melakukan interpretasi-interpretasi terhadap Al-Qur'an yang erat kaitannya dengan disiplin sastra Arab yang muncul belakangan. Riwayat-riwayat tafsir dari Nabi dalam beberapa kesempatan sangat dekat dengan pengertian istilah *majāz* dalam kajian sastra Arab. *Majāz* berarti perluasan makna dalam terminologi Arab.¹⁴

Sebagai bukti, setelah ini kita akan melihat beberapa contoh penafsiran Nabi yang berbau sastra. Contoh pertama penafsiran Nabi yang beraroma *majāz* ialah ketika seorang sahabat Nabi yang bernama Ubay bin Ha>tim bertanya terkait apa yang dimaksud oleh surah al-Baqarah: 187 mengenai dua benang, yaitu benang putih dan benang hitam.

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ

“Makan dan minumlah kamu hingga nampak jelas bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar.”

“Apakah benang yang dimaksud adalah benang yang dikenal pada umumnya?”. Kemudian, Nabi menjawab: “Yang dimaksud dengan benang hitam adalah gelapnya malam dan benang putih adalah terangnya siang.”¹⁵ Peralihan makna dari benang hitam dan benang putih kepada makna siang dan malam jika dilihat merupakan peralihan makna dari makna *haqiqi* kepada makna *majāzi*.¹⁶ Pemahaman ini muncul berdasarkan pertanyaan yang diajukan oleh Ubay bin Ha>tim. Jika dilihat secara seksama, pertanyaan Ubay bin Ha>tim di atas mengarah kepada makna tekstual dari apa yang disebutkan oleh surah al-Baqarah: 187 terkait dengan makna benang.

¹³ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Idea Press, 2016, hlm 39

¹⁴ M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: Elsaq, 2005, hlm 129

¹⁵ Abdurrahim Muhammad, *Tafsir Nabawi Khas*, Jakarta: Masdira, Kairo: Maktabah al-Zahra, 1992, hlm 8

¹⁶ Yang dimaksud dengan *haqiqat* dalam kajian *balaghah* ialah الحقيقة هي اسم لكل لفظ (Haqiqah merupakan sebuah isim bagi setiap lafaz yang diinginkan arti sebenarnya). Sedangkan *majaz* ialah المجاز هو استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له (Majaz ialah lafaz yang digunakan untuk arti yang lain yang bukan arti sebenarnya). Khalid Abdurrahman, *Usul at-Tafsir wa Qawaiduhu*, Damaskus: Dar al-Nukhais, 1986, hlm 280

Contoh kedua, misalnya ketika Nabi menafsirkan kata *al-muhl* yang terdapat dalam surah al-Ma'arij: 8

يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ

(Ingatlah) pada hari ketika langit menjadi bagaikan cairan tembaga

Kata *al-muhl* pada awalnya dalam bahasa Arab memiliki arti besi yang mendidih. Namun dalam hal ini Nabi menafsirkan kata *al-muhl* dalam ayat tersebut dengan makna “Seperti kotoran minyak, apabila Allah mendekati ke wajah orang yang di adzab, maka gugurlah kulit wajahnya.”¹⁷ Penafsiran ini juga memperlihatkan bagaimana Nabi mengkreasikan makna yang pada awalnya sulit dipahami oleh para sahabat ke makna yang sangat dekat dengan pemahaman para sahabat.

Contoh lain misalnya, ketika nabi memberikan penafsiran kata *quwwah* dalam surah al-Anfa:l: 60

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ

Dan persiapkanlah dengan segala kemampuan.

Kata *quwwah* merupakan bentuk *mas}dar* dalam bahasa Arab yang memiliki arti kekuatan atau kemampuan. Nabi ketika menafsirkan kata *quwwah* melakukan perluasan makna, sehingga makna yang dihasilkan kontekstual, kata *quwwah* dalam ayat tersebut dimaknai dengan memanah.¹⁸ Nabi menafsirkan kata *quwwah* dengan arti memanah, tentu saja bukan dalam rangka makna *quwwah* itu sendiri. Tetapi, hal tersebut dilakukan agar makna *quwwah* yang merupakan kekuatan untuk melawan musuh dapat terus berkembang sesuai kondisi dan situasi.

Contoh keempat, yaitu ketika menafsirkan kata *z}ulmun* yang terdapat dalam surah al-An'a:m: 82

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ

Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan syirik.

Hal ini bermula dari pertanyaan yang diajukan oleh sahabat kepada Nabi. Sahabat tersebut bertanya atas asumsinya bahwa sangat sulit bagi seseorang untuk menghindarkan dirinya dari berbuat zalim, walau sekecil apapun perbuatan tersebut. Nabi kemudian menjawab bahwa yang dimaksud dengan zalim dalam konteks ayat ini adalah syirik. Hal ini sebagaimana dalam surah Luqma>n: 13 *inna al-syirka la z}hulmun az}hi>m* (syirik adalah kezaliman yang besar).¹⁹ Jika dilihat dari contoh yang ketiga ini, kata *z}ulmun* dan *syirkun* secara semantis sebenarnya tidak memiliki hubungan, baik secara makna dasar maupun relasional.

¹⁷Abdurrahi>m Muhammad, *Tafsi>r Nabawi Khas}ais}a>hu wa Mas}a>dira>hu*, Kairo: Maktabah al-Zahra, 1992, hlm 73

¹⁸ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsi>r*, Yogyakarta: Idea Press, 2016, hlm 52

¹⁹Abdurrahi>m Muhammad, *Tafsi>r Nabawi Khas}ais}a>hu wa Mas}a>dira>hu*, Kairo: Maktabah al-Zahra, 1992, hlm 63

Namun, dalam kasus ayat ini, sebenarnya penafsiran Nabi tidak sama sekali mempertimbangkan makna dasar atau makna relasional, terlebih makna tekstual dari ayat tersebut. Dalam memaknai ayat ini Nabi mempertimbangkan faktor-faktor lain seperti *siyāq al-kalām* atau konteks pembicaraan, dengan melihat konteks atau kalimat sebelumnya atau sesudahnya yang dibicarakan oleh ayat tersebut.

Meski tidak terlalu banyak penafsiran-penafsiran Nabi yang menunjukkan model penafsiran susastra, yakni penafsiran-penafsiran yang melewati batas leksikal. Setidaknya, penafsiran-penafsiran Nabi yang berbau sastra sebagaimana yang telah dipaparkan di atas mempunyai legitimasi secara historis. Sehingga Nabi dapat ditunjuk sebagai stadium embrional atas penafsiran susastra terhadap Al-Qur'an.

Dengan kata lain, apa yang dilakukan Nabi menjadi pijakan para mufassir setelahnya untuk lebih leluasa ketika mengembangkan makna-makna dari ayat Al-Qur'an, khususnya terhadap ayat-ayat yang sulit dipahami, karena tujuan sastra ialah selain memperindah juga mempermudah pembacanya ketika membaca.

Pasca Nabi wafat proses pengembangan makna Al-Qur'an dilanjutkan oleh para sahabat Nabi. Hal ini dikarenakan tuntutan realitas yang terus berkembang dan pertanyaan-pertanyaan seputar hukum dan ayat-ayat Al-Qur'an juga terus dipertanyakan oleh para sahabat, sementara itu terjadi kekosongan cantolan otoritatif terhadap penafsiran Al-Qur'an pasca wafatnya Nabi.

Pada saat itu juga belum banyak dari sahabat yang menafsirkan Al-Qur'an, alih-alih melakukan pengembangan makna terhadap tafsiran-tafsiran Nabi. Hal ini karena walaupun para sahabat sempat semasa dengan Nabi dan melihat langsung bagaimana Nabi melakukan penafsiran terhadap Al-Qur'an. Tetapi mereka memiliki kemampuan yang berbeda-beda dalam memahami Al-Qur'an.²⁰

Salah satu sahabat Nabi yang mempunyai peran besar dalam mengembangkan tafsir ialah sahabat Abdullah bin Abbas (w.68/687). Ibnu Abbas dikenal sebagai salah seorang sahabat yang ahli di bidang tafsir Al-Qur'an. Bahkan, karena kedalaman ilmunya ia diberi gelar *tarjuman Al-Qur'an*. Gelar ini diberikan karena ia merupakan salah satu yang mendapat doa dari Nabi agar diberikan kemudahan dalam menyelami samudera makna Al-Qur'an.²¹ Selain itu ia juga merupakan salah satu tokoh peletak dasar ilmu tafsir. Oleh karena itu, karya-karya tafsir yang muncul setelahnya bisa dikatakan tidak lepas dari inovasi dan kreativitas Ibnu Abbas.

Sebagai seorang yang pakar dalam dunia tafsir, Ibnu Abbas tentu saja turut berperan aktif dalam melakukan pengembangan makna terhadap Al-Qur'an. Hal ini bisa dilihat dari banyaknya riwayat-riwayat tafsir yang disandarkan kepada Ibnu

²⁰ Muhammad Husain al-Dzahabi, *Tafsir wa al-Mufassiru>n* Juz I, Kairo: Maktabah Wahbah, hlm 29

²¹ Dalam kitab *al-Itqān fi 'Ulum al-Qur'a>n* disebutkan beberapa riwayat doa Nabi yang ditujukan kepada Ibnu Abbas. Riwayat pertama dari doa tersebut berbunyi اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل, riwayat kedua mengatakan bahwa ketika mendoakan Ibnu Abbas, Nabi berdoa dengan doa اللهم آتة الحكمة, dan riwayat yang lain ialah اللهم علمه الحكمة. Jalaluddin Al-Suyuthi, *al-Itqān fi 'Ulum al-Qur'a>n*, Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1971, hlm 588

Abba>s, dan tidak sedikit dari riwayat-riwayat tersebut yang menunjukkan model penafsiran susatra terhadap Al-Qur'an. Penafsiran-penafsiran yang berwajah sastra ini muncul karena Ibnu Abba>s juga merupakan seorang yang memiliki pengetahuan yang sangat luas mengenai seluk beluk bahasa Arab dan sastra Arab kuno. Hal ini terlihat dalam beberapa penafsirannya yang menggunakan syair-syair Arab kuno sebagai salah satu sumber pencarian makna. Salah satu contoh Ibnu Abba>s menggunakan syair Arab kuno dalam menafsirkan Al-Qur'an ialah ketika ia menafsirkan surah al-A'ra>f: 33

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ۖ وَالْأَثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ

Katakanlah (Muhammad), "Tuhanku hanya mengharamkan segala perbuatan keji yang terlihat dan yang tersembunyi, perbuatan dosa, perbuatan zalim tanpa alasan yang benar.

Ibnu Abba>s menafsirkan kata *al-is\m* dalam ayat tersebut dengan makna *khamr* yaitu, sesuatu yang memabukkan. Hal ini berdasarkan sebuah syair yang berbunyi:

(و الأثم) الخمر كما قال الشاعر:

شربت الأثم ثم حتى ضل عقلي ... كذا الأثم تذهب بالعقول

*"Aku meminum khamr sampai hilang akalku. Demikianlah khamr menyebabkan hilangnya akal fikiran seseorang."*²²

Contoh lain penafsiran Ibnu Abba>s yang berbaur sastra ialah, ketika Ibnu Abba>s menafsirkan kata *rafas* yang terdapat dalam surah al-Baqara>h: 187

أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ²³

Dihalalkan bagimu pada malam hari puasa bercampur dengan istrimu.

Kata *rafas* dalam ayat ini secara leksikal bermakna bersentuhan. Namun, jika diperhatikan dengan melihat konteks pembicaraan ayat, kata *rafas* dalam ayat tersebut lebih tepat dimaknai dengan *mubas>jarah* yang bermakna melakukan hubungan seksual.²³ Jika dilihat, penafsiran yang dilakukan Ibnu Abba>s terhadap kata *rafas* dalam ayat tersebut, adalah contoh bentuk permisalan yang dalam ilmu kesastraan Arab disebut dengan *kina>yah*.²⁴

Selain Ibnu Abba>s sebenarnya masih banyak lagi tokoh-tokoh tafsir yang muncul dari kalangan sahabat. Namun, tidak semua riwayat tafsirnya mudah ditemukan. Selain itu, penafsiran-penafsiran yang penulis tampilkan ialah penafsiran-penafsiran yang memiliki unsur-unsur sastra dalam rangka menemukan cantolan epistemologi pendekatan sastra dalam sejarah penafsiran Al-Qur'an. Dengan

²² Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press, 2016, hlm 76

²³ M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: Elsaq, 2005, hlm 134

²⁴ *Kina>yah* (كناية) adalah menetapkan satu makna, tanpa menyebut lafaz yang digunakan untuk makna itu, tetapi menyebut kata/kalimat lain sambil memberi indikator tentang maksudnya. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Jakarta: Lentera Hati, 2013, hlm 151

mengambil sampel Ibnu Abba>s juga sebenarnya sudah sangat cukup untuk mencapai hal tersebut. sebab, Ibnu Abba>s merupakan salah satu tokoh mufassir sentral di kalangan sahabat, selain mendapat legitimasi dari Nabi, kepakaran Ibnu Abba>s dalam bidang tafsir juga diakui oleh para sahabat.

Semakin jauh dari era Nabi maka tingkat kesulitan dalam memahami Al-Qur'an juga semakin sulit. Terlebih, penafsiran Nabi dan para sahabat yang tidak mencakup semua ayat-ayat Al-Qur'an dan hanya menafsirkan bagian-bagian yang sulit dipahami oleh orang-orang yang semasa dengan mereka saja. Hal ini membuat generasi setelahnya yaitu, generasi tabi'in merasa perlu melanjutkan proses penafsiran Al-Qur'an tersebut berdasarkan pengetahuan mereka atas bahasa Arab, dan apa yang pernah mereka pelajari dari guru-guru mereka.

Selain itu, Ayat-ayat Al-Qur'an pada masa ini juga seringkali dimonopoli oleh kelompok-kelompok tertentu dalam rangka kepentingan politis yang berbau teologis. Oleh karena itu, aktivitas para penggelut Al-Qur'an pada masa-masa ini agak sulit dipisahkan dari perdebatan-perdebatan teologis. Pertautan tafsir dengan kepentingan teologis menuntut upaya memahami Al-Qur'an melalui perspektif bahasa.

Salah satu murid Ibnu Abba>s dari kalangan tabi'in yang melanjutkan model penafsiran susatra ini ialah Muja>hid ibnu Jabba>r (w. 104/722). Hal ini terlihat ketika ia menafsirkan beberapa ayat Al-Qur'an, misalnya ketika menafsirkan surah al-Baqarah: 65

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ

Dan sungguh, kamu telah mengetahui orang-orang yang melakukan pelanggaran di antara kamu pada hari Sabat, lalu Kami katakan kepada mereka, "Jadilah kamu kera yang hina!"

Ketika membaca ayat ini Muja>hid menaruh perhatian kepada frasa “ku>nu>qira>datan kha>syi'i>n”. Menurutnya frasa “Jadilah kamu kera yang hina!” dalam ayat tersebut tidak berarti mereka diubah menjadi kera secara fisik, akan tetapi yang berubah ialah karakter dan sifatnya saja. Argumentasi yang digunakan Muja>hid ialah bahwa ayat tersebut merupakan salah satu bentuk *tams'il* atau pengibaratan yang digunakan oleh Al-Qur'an untuk menggambarkan sesuatu. Hal seperti ini sudah sangat lazim dan beberapa kali digunakan oleh Al-Qur'an ketika ingin menggambarkan sesuatu.²⁵

Contoh lain adalah penafsiran Muja>hid terhadap surah al-Kahfi: 34 yang berbunyi

وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا

²⁵ Muja>hid, *Tafsir Muja>hid*, Juz 1, Mesir: Da>r al-Fikr al-Islami, 1989, hlm 205

Dan dia memiliki kekayaan besar, maka dia berkata kepada kawannya (yang beriman) ketika bercakap-cakap dengan dia, “Hartaku lebih banyak daripada hartamu dan pengikutku lebih kuat.”

Kata “*s\amar*” yang bermakna dasar buah dalam ayat tersebut diartikan berbeda oleh Muja>hid. Ia memaknai kata tersebut dengan emas dan perak. Jika dilihat, antara emas dan buah keduanya tidak memiliki relasi semantik, karena kedua kata ini memiliki makna tersendiri, baik secara denotatif dan konotatif. Dalam konteks ayat ini, Muja>hid melakukan peralihan makna dari makna dasar ke makna relasional berdasarkan konteks pembicaraan ayat secara keseluruhan. Perubahan makna yang dilakukan oleh Muja>hid terhadap kosa kata dalam ayat tersebut menunjukkan arti pentingnya konteks dan pertimbangan lokalitas dari sebuah teks.²⁶

Selain Muja>hid, tokoh yang juga muncul dari kalangan tabi’i>n ialah Qata>dah (w.117/735). Qata>dah juga merupakan salah seorang yang ikut mengembangkan penafsiran susastra terhadap Al-Qur’an. Ia juga merupakan salah seorang murid Ibnu Abba>s yang hidup segenerasi dengan Muja>hid. Popularitasnya dalam dunia tafsir juga tidak bisa diragukan, hal ini karena gagasan-gagasannya yang jauh melampaui orang-orang sebelumnya, bisa dikatakan ia adalah salah satu dari tokoh awal yang mengakui tentang *al-wahdah al-maud}u’iyah fi al-Qur’a>n*, yaitu prinsip kesatuan tema Al-Qur’an.²⁷ Salah satu indikatornya ialah ketika ia menafsirkan surah al-Qas}as}: 46

وَمَا كُنْتُ بِجَانِبِ الطُّورِ

Dan engkau (Muhammad) tidak berada di dekat Tur (gunung).

Ayat ini menurut Qata>dah selaras dengan makna yang dikehendaki dalam konteks pembicaraan ayat 44 dalam surah yang sama yang berbunyi:

وَمَا كُنْتُ بِجَانِبِ الْعَرَبِيِّ

Dan engkau (Muhammad) tidak berada di sebelah barat.

Melihat beragam model penafsiran di atas menandakan bahwa kesibukan para ahli dan pengkaji Al-Qur’an dalam kurun waktu abad pertama dan ke dua Hijriah menandakan terjadinya pengembangan yang signifikan dalam “stadium embrional” penafsiran susastra Al-Qur’an. Sebenarnya jika diurut lebih jauh, masih sangat banyak sekali tokoh-tokoh yang melakukan pengembangan terhadap penafsiran Al-Qur’an.

Namun, hal yang perlu disadari ialah perkembangan penafsiran sastra terhadap Al-Qur’an telah berkembang sejak zaman Nabi bahkan hingga sampai saat ini. Akan tetapi, tentu saja ada perbedaan yang cukup signifikan jika dibandingkan dari masa ke masa. Hal yang sangat mencolok dari era klasik ini sendiri ialah bahwa penggunaan metode sastra itu sendiri belum terlalu disadari karena belum adanya disiplin ilmu sastra. Oleh karena itu, era ini disebut sebagai stadium embrional karena

²⁶ M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar*, hlm 138

²⁷ M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar*, hlm 140

metode-metode penafsiran susastra yang muncul belakangan terinspirasi oleh apa yang dilakukan para penafsir yang ada pada era ini.

C. Era Modern: Arah Baru Mazhab Manhaj Susastra

Dalam beberapa karya penting yang mengkaji perkembangan sastra dalam studi Qur'an di era modern seluruhnya bisa dipastikan selalu menyebut seorang *Ami>n al-Khu>lli>* sebagai tokoh kunci yang memotori pendekatan ini secara serius. Keseriusan *al-Khu>lli>* ini dibuktikan dengan tawarannya untuk menafsirkan Al-Qur'an dengan pendekatan susastra. Sasarannya adalah untuk mendapatkan pesan Al-Qur'an secara menyeluruh dan terhindar dari tarikan-tarikan individual-ideologis.

Namun sebenarnya, gagasan-gagasan *al-Khu>lli>* sangat berkaitan erat dengan pembaharuan yang dilakukan oleh Muhammad Abduh. Bahkan, bisa dikatakan bahwa Abduh adalah tokoh besar yang mengawali arah baru kajian sastra dalam studi Qur'an. Hal tersebut berawal dari keresahan Abduh terhadap produk-produk tafsir terdahulu yang sangat terpaku dengan perdebatan-perdebatan gramatikal, terlebih lagi produk-produk tafsir yang erat kaitannya dengan kepentingan politik, ideologi, bukti-bukti *scientific*, dan lain sebagainya. Sehingga mengabaikan bahwa sebenarnya Al-Qur'an merupakan kitab hidayah.²⁸

Abduh memandang bahwa fungsi terpenting dari tafsir adalah mewujudkan predikat Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk (*hida>yah*) dan menjelaskan hikmah-hikmahnya dalam bidang akidah, akhlak dan hukum dengan pola yang menarik hati dan memotivasi untuk beramal.²⁹Oleh karena itu, nantinya muncul pendekatan *adabi-ijtima>'i* terhadap Al-Qur'an yang berorientasi pada sastra budaya dan kemasyarakatan, atau bisa juga disebut sebagai tafsir *sosio kultural*.³⁰Kemunculan model penafsiran mengisyaratkan bahwa semangat Al-Qur'an juga harus sampai kepada masyarakat luas secara praktis dan mudah dipahami, bukan hanya untuk ulama-ulama profesional.

Hal inilah yang membangun kesadaran *Ami>n al-Khu>lli>* untuk melangkah lebih jauh. Ia mengomentari Abduh dengan menyatakan bahwa merealisasikan predikat Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk itu memang sangat penting, karena itu merupakan fungsi utama Al-Qur'an. Namun, sebelum melangkah ke sana hal yang perlu disadari menurut *al-Khu>lli>* ialah bahwa Al-Qur'an merupakan kitab suci berbahasa Arab yang sastrawi. Oleh karena itu, seseorang terlebih dahulu harus benar-benar paham perangkat ilmu bahasa Arab agar bisa menggali hidayah itu sendiri. Dan

²⁸Muhammad Husain al-Dzahabi>, *Tafsi>r wa al-Mufassiru>n*, Juz 2, Kairo: Maktabah Wahbah, hlm 401

²⁹ Wali Ramadhani, *Menelusuri Makna Puasa Dalam Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2011, hlm 27

³⁰ Abdurrahman Rusli Tanjung, "Analisis terhadap Corak Tafsir Adabi Ijtima>'i" dalam *Analytica Islamica*, Vol. 3, No. 1, 2014, hlm. 162

menempatkan hidayah sebagai prioritas utama tanpa memperhatikan perangkat yang tepat untuk mendapatkan hidayah tersebut adalah sebuah kenafian.³¹

Menurutnya ada tujuan besar yang harus dicapai terlebih dahulu, tujuan ini merupakan sebuah hulu yang nantinya akan membuka jalan untuk merealisasikan tujuan-tujuan lainnya dari Al-Qur'an. Tujuan tersebut adalah memandang Al-Qur'an sebagai sebuah kitab sastra Arab terbesar yang memiliki pengaruh sastra yang sangat kuat. Sebuah kitab yang mengekalkan bahasa Arab, melindungi keberadaannya sehingga menjadi kebanggaan dan perhiasan khazanah *turas*.³² Implikasi dari tawaran al-Khu>lli ini sendiri dengan menempatkan Al-Qur'an sebagai kitab sastra Arab terbesar (*kita>b al-'arabiyyah al-akbar*) adalah bahwa sebelum langkah studi Al-Qur'an diambil, Al-Qur'an terlebih dahulu harus dianggap sebagai sebuah teks sastra yang suci. Oleh karena itu, agar bisa memahami Al-Qur'an secara proposional, seseorang harus benar-benar menempuh dan memahami metode pendekatan sastra (*al-manh}aj al-adabi*).³³

Statement al-Khu>lli mengenai status Al-Qur'an sebagai sebuah kitab sastra Arab terbesar berpijak pada fakta historis bahwa pada realitanya Al-Qur'an diturunkan dalam kemasan bahasa Arab. Oleh karena itu, sisi kearaban Al-Qur'an itu sendiri merupakan hal yang harus diperhatikan sebelum hal-hal lain, terutama bagi mereka yang ingin mengkaji Al-Qur'an.

Untuk mencapai hal tersebut al-Khu>lli tidak hanya berhenti sampai tahap wacana, ia juga menawarkan metodologi baru dalam mengkaji Al-Qur'an melalui pendekatan sastra dengan tujuan untuk mendapatkan pesan Al-Qur'an secara menyeluruh (objektif) dan bisa diharapkan terhindar dari makna-makna yang sangat subjektif karena kepentingan-kepentingan tertentu baik ideologis, politis, dan lain sebagainya. Dalam hal ini ia menawarkan dua agenda besar dalam proses menafsirkan Al-Qur'an, yakni kajian yang berbicara mengenai apa yang mengitari Al-Qur'an (*dira>sah ma hawla Al-Qur'a>n*) dan kajian mengenai konten yang ada di dalam Al-Qur'an itu sendiri (*dira>sah ma fi Al-Qur'a>n*).³⁴

Pada tahap *dira>sah ma hawla Al-Qur'a>n* seorang mufasir harus melacak terlebih dahulu hal-hal yang sifatnya khusus. Hal tersebut berkaitan dengan proses turunnya Al-Qur'an, penghimpunannya, dan sirkulasinya dalam masyarakat Arab sebagai objek wahyu. Kajian ini cukup krusial dalam proses penafsiran, sebab kajian ini merupakan langkah awal yang strategis untuk memahami Al-Qur'an dengan pemahaman sastra dan dengan tidak mengabaikan kondisi sekitar Al-Qur'an turun sebagai navigator dalam proses pemahaman Al-Qur'an.³⁵

³¹ Wali Ramdhani, "Ami>n al-Khu>lli dan Metode Tafsir Sastrawi" dalam Jurnal IAIN Langsa, Vol. 2, No. 1, 2017, hlm 6

³² Wali Ramadhani, *Menelusuri Makna Puasa Dalam Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2011, hlm 28

³³ Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2005, hlm 11

³⁴ Ami>n al-Khu>lli, *Mana>hij al-Tajdi>d*, Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1961, hlm 307

³⁵ Ami>n al-Khu>lli, *Mana>hij al-Tajdi>d*, hlm 308

Selanjutnya beralih ke hal-hal umum yang sifatnya lebih luas, sama seperti sebelumnya, namun pada tahap ini variabel yang dilihat lebih luas termasuk didalamnya situasi intelektual, kultural, geografis masyarakat Arab pada abad ketika Al-Qur'an diturunkan.

Jika dilihat dari apa yang ditawarkan oleh al-Khullī mengenai hal di atas, sepertinya ia menekankan bahwa untuk menghasilkan makna yang objektif Al-Qur'an seharusnya dipahami dengan cara pendengar pertama memahaminya.³⁶

Sedangkan studi mengenai aspek *dirāsah ma fi Al-Qur'a>n* ini sendiri sebagaimana namanya, tahapan-tahapan yang dilakukan lebih berkaitan dengan unsur internal yang ada dalam konten Al-Qur'an. Dalam hal ini seorang mufasir harus melacak perkembangan makna dan signifikansi kata-kata tertentu dari Al-Qur'an dalam bentuk tunggalnya. Kemudian, dilacak indikasi makna kata tersebut dalam setiap generasinya agar dapat dilihat pergeseran makna dalam berbagai generasi serta pengaruhnya secara psikologis sosial dan peradaban umat terhadap pergeseran makna.³⁷

Dalam upaya memahami makna kata-kata yang ada di dalam Al-Qur'an juga kita tidak cukup hanya melihat makna etimologisnya saja, namun juga harus melihat makna fungsional kata tersebut. Oleh karena itu, setelah menemukan makna etimologis, dilanjutkan dengan memperhatikan makna fungsional kata tersebut dengan melihat lokasi dan cara pemakaiannya di dalam Al-Qur'an. Kemudian, langkah selanjutnya ialah meneliti susunan kata (*murakabat*). Sebagai alat bantu, penafsir bisa menggunakan bantuan ilmu-ilmu bahasa dan sastra, seperti nahwu, balaghah dan semisalnya.³⁸

Selain mempertimbangkan kedua hal tersebut, Amīn al-Khullī juga menekankan bahwa Al-Qur'an melalui bahasanya memberikan *stressing* pada jiwa manusia, sehingga aspek psikologis manusia juga mempengaruhi metode tafsir susastra. Ia juga menyerukan untuk menerima model tafsir psikologis, model tafsir psikologis ini menurutnya akan membantu pembacanya menyelami rahasia gerakan jiwa manusia, karena dasar pijakan dari tafsir psikologis ini adalah seni yang tak lain merupakan letupan-letupan ekspresi jiwa manusia.³⁹

Sedikit gambaran mengenai kerangka metode sastra Amin al-Khullī penulis ringkas dalam tabel berikut.

<i>Dirāsah ma haula Al-Qur'ān</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Pengetahuan mengenai asbabun nuzul baik mikro ataupun makro.
-----------------------------------	--

³⁶ J. J. G. Jansen, *Diskursus Tafsir Modern*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997, hlm 108

³⁷ M. Yusron, dkk, *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: TH Press, 2006, hlm 18

³⁸ Wali Ramadhani, *Menelusuri Makna Puasa Dalam Al-Qur'an*, hlm 32

³⁹ Amīn al-Khullī, *Mana>hij al-Tajdi>d*, hlm 240

	<ul style="list-style-type: none"> • Pengetahuan mengenai kodifikasi Al-Qur'an, penulisannya, dan keragaman qiraat. • Pengetahuan tentang ulumul qur'an • Kepekaan terhadap spirit jazirah Arab yang menyertai turunnya Al-Qur'an
<i>Dirāsah ma fi Al-Qur'ān</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Kajian terhadap kosakata Al-Qur'an baik secara etimologis, semantis, dan induktif • Ketelitian terhadap kosakata Al-Qur'an, mulai dari wawasan derivasi kata, perubahan kata secara kronologis mulai dari awal kata tersebut digunakan hingga kini, dan penjelasan sesuai konteks susunannya. • Fokus terhadap makna dan nilai-nilai universal yang terkandung dalam Al-Qur'an.
Kesatuan nilai sastra	<ul style="list-style-type: none"> • Ketiadaan satuan tematis dalam susunan Al-Qur'an • Menggunakan metode tematis dalam menafsirkan Al-Qur'an
Sikap terhadap metode lain	<ul style="list-style-type: none"> • Mengkritik orientasi tafsir yang tidak membumi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an seperti perdebatan mengenai struktur bahasa dan aspek <i>scientific</i>. • Memasukkan unsur kajian psikologis dalam proses pemahaman wacana.

Pemilihan sub ini dengan judul “era modern sebagai arah baru kajian sastra Al-Qur'an” karena pada era ini sudah muncul kesadaran hermeneutis akan ketekstualitasan Al-Qur'an sebagai sebuah kitab suci yang turun dalam ruang dan waktu tertentu. Oleh karena itu, wacana kesusasteraan Al-Qur'an pada era ini tidak hanya berhenti sampai kepada bagaimana para *muffasir* memahami dan melakukan interpretasi terhadap fitur-fitur bahasa yang digunakan Al-Qur'an. Namun, lebih dari itu hal-hal yang dituju ialah mengenai bagaimana menghasilkan makna dengan membiarkan Al-Qur'an berbicara mengenai dirinya sendiri dengan memperhatikan dua aspek yaitu *dirāsah ma fi Al-Qur'ān* dan *dirāsah ma haula Al-Qur'ān* sebagaimana yang ditawarkan oleh al-Khulli.

Hal yang mencolok lainnya ialah pada era ini Al-Qur'an diposisikan sebagai sebuah teks atau yang disebut al-Khulli sebagai *kitāb al-'arabiyyah al-akbar*. Penetapan Al-Qur'an sebagai sebuah teks ini juga merupakan sebuah keniscayaan dari implikasi metode susastra al-Khulli yang menuntut adanya kajian *dirāsah ma haula Al-Qur'ān* dengan basis kesadaran bahwa Al-Qur'an tidak diturunkan di ruang hampa, melainkan kepada masyarakat jazirah Arab dalam kurun waktu tertentu dan menggunakan medium bahasa setempat. Oleh karena itu, sangat memungkinkan bahwa Al-Qur'an sedikit banyaknya terpengaruh dan bahkan mempengaruhi budaya, sosial, dan sistem masyarakat di tempat ia diturunkan.

D. Kesimpulan

Tulisan ini setidaknya memberikan informasi terkait dengan bagaimana pendekatan sastra bisa menjadi salah satu alternatif yang digunakan untuk meraup keluasan makna Al-Qur'an. Setidaknya bahasa menjadi pintu masuk utama bagi seorang mufasir ketika mencoba menafsirkan Al-Qur'an. Sebagaimana yang telah penulis singgung dalam sub bab pertama dalam tulisan ini.

Pembahasan pada sub bab pertama tersebut mencoba membangkitkan kesadaran para pembaca Al-Qur'an terkait dengan hal-hal yang dihadapi Al-Qur'an pada proses penurunannya, salah satunya ialah aspek bahasa dan sastra yang kental pada masyarakat Arab pada saat itu menjadi pintu kemunculan mukjizat kebahasaan (*'ijaz lughawi*) yang merupakan mukjizat yang pertama kali diperlihatkan oleh Al-Qur'an. Hal tersebut juga penulis tampilkan sebagai cantolan epistemologis mengapa pendekatan bahasa digunakan dalam proses penafsiran.

Selebihnya tulisan pada bab ini lebih kepada hal-hal teknis yang memperkuat cantolan epistemologis pendekatan sastra dalam proses penafsiran Al-Qur'an melalui praktek-praktek yang dilakukan oleh Nabi dan para sahabat sampai menuju perkembangan paling mutakhir dalam lingkup pendekatan sastra dalam tafsir.

Daftar Pustaka

- Abdurrahman, Khalid. *Usjul at-Tafsir wa Qawaiduhu*. Damaskus: Dar al-Nukhais. 1986
- Dzahabi, Muhammad Husain. *Tafsir wa al-Mufassiru*. Juz 2. Kairo: Maktabah Wahbah
- Ghazali, Abd Moqsih. *Metodologi Studi Al-Qur'an*. Jakarta: Gramedia. 2009
- Hart, Michael H. *Seratus Tokoh Yang Paling Berpengaruh di Dunia*. terj. Mahbub Djunaidi. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya. 1986
- Hitti, Philip K. *History of Arabs*. Jakarta: Serambi Ilmu. 2002
- Jansen, J. J. G. *Diskursus Tafsir Modern*. Yogyakarta: Tiara Wacana. 1997
- Al- Khulli, Amin *Manahij al-Tajdid*, Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1961
- Al- Khulli, Amin dan Nasr Hamid Abu Zaid. *Metode Tafsir Sastra*. terj. Khairon Nahdliyyin. Yogyakarta: Adab Press.
- Lukman, Fadhli. *Menyingkap Jati Diri Al-Qur'an*. Yogyakarta: Bening Pustaka. 2018
- Mattson, Ingrid *Ulumul Qur'an Zaman Kita*, Jakarta: Zaman, 2013
- Muhammad, Abdurrahman. *Tafsir Nabawi Khasaisya hu wa Masadirahu*. Kairo: Maktabah al-Zahra. 1992

- Muhammad. *Tafsir Muja'hid*. Juz 1. Mesir: Daar al-Fikr al-Islami. 1989
- Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press. 2015
- _____. *Dinamika Sejarah Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press. 2016
- Muzakki, Ahmad dan Syuhadak. *Bahasa dan Sastra dalam Al-Qur'an*. Malang: UIN Malang Press. 2006
- Ramdhani, Wali. "Amn al-Khuli dan Metode Tafsir Sastrawi". dalam Jurnal IAIN Langsa. Vol. 2. No. 1. 2017
- Ramdhani, Wali. *Menelusuri Makna Puasa Dalam Al-Qur'an*. Bandung: Mizan. 2011
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Elsaq Press: Yogyakarta. 2005
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Jakarta: Lentera Hati. 2013
- Al-Suyuthi, Jalaluddin. *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyah. 1971
- Watt, W. M dan R. Bell. *Introduction to The Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1991
- Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2009
- Yusron, Muhammad dkk. *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: TH Press. 2006

**ASYHUR AL-HURUM MENURUT PERSPEKTIF AL-QUR'ÂN
(STUDI KOMPARATIF ANTARA MUTAWALLI AL-SYA'RÂWI DAN
SAYYID QUTHB) DAN RELEVANSINYA SAAT INI**

Sayyida

Sekolah Pascasarjana

Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta

Ahlul Bayt International University Tehran Iran

Email: sayida.ida@gmail.com

Abstract: This research is about how to read the Qur'an against *Asyhur Al-Hurum* through the interpretation of the two scholars by taking two comparisons of interpretive books namely the interpretation of Mutawalli Al-Sya'râwi by Mutawalli Al-Sya'râwi, and the Tafsir Sayyid Quthbhat original explanation of how the second interpretation scholars against *Asyhur Al-Hurum* and explain how relevant they are today. This research is included in a literature study that examines the interpretations of the two scholars regarding *Asyhur Al-Hurum*. This research was descriptive-analytic, also studied directly on the interpretation of two general letters of QS. Al-Baqarah verses 216 and 217. In this study the authors found from two exegetical books that the authors examined, namely Tafsir Mutawalli Al-Sya'râwi by Mutawalli Al-Sya'râwi, and Tafsir Sayyid Quthb the author found the Qur'anic view of *Asyhur Al-Hurum* based on the interpretations of the two scholars towards Surah Al -Baqarah Verses 216 and 217. They all interpreted that the ban on war in the *hurum* month and will be very relevant now. This is related to the security of the journey process of prospective pilgrims and the times when performing the Hajj.

Abstrak: Penelitian ini bermaksud meneliti bagaimana pandangan al-Qur'ân terhadap *Asyhur Al-Hurum* melalui penafsiran kedua ulama dengan mengambil dua perbandingan kitab tafsir yaitu tafsir Mutawalli Al-Sya'râwi karya Mutawalli Al-Sya'râwi, dan Tafsir Sayyid Quthb Penelitian ini bertujuan memberikan penjelasan bagaimanakah penafsiran kedua ulama terhadap *Asyhur Al-Hurum* serta menjelaskan bagaimana relevansinya saat ini. Penelitian ini termasuk dalam penelitian pustaka yang mengkaji penafsiran kedua ulama tentang *Asyhur Al-Hurum*. Penelitian ini bersifat deskriptif- analisis, serta mengeksplorasi secara mendalam terhadap panafsiran dua surat diantaranya QS. Al-Baqarah ayat 216 dan 217. Dalam penelitian ini penulis menemukan bahwa dari dua kitab tafsir yang penulis teliti yaitu tafsir Mutawalli Al-Sya'râwi karya Mutawalli Al-Sya'râwi, dan Tafsir Sayyid Quthb penulis menemukan pandangan al Quran terhadap *Asyhur Al-Hurum* berdasarkan penafsiran kedua ulama tersebut terhadap surah Al- Baqarah Ayat 216 dan 217. Mereka semua menafsirkan bahwa larangan perang di bulan *hurum* dan larangan melakukan pembunuhan sangat relevan saat ini. Hal tersebut berkaitan dengan keamanan proses perjalanan calon jemaah haji dan saat-saat ketika melakukan ibadah haji.

Keyword: *Asy^hur Al-^Hurum*, Menurut Perspektif Al-Qur'an, Tafsir Mutawâli Al-Sya'rawi dan Tafsir Sayyid Quthb

Pendahuluan

Al-Qur'an adalah kitab suci yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw melalui malaikat Jibril sebagai mukjizat kenabiannya. Ia menjadi sumber pertama hukum Islam oleh sebab itu membacanya adalah ibadah.¹ Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk yang di dalamnya memuat ajaran moral universal bagi umat manusia sepanjang masa.² Ajaran moral itu disebut agama yang menjadi landasan hidup manusia di dunia.

Mahmûd Syaltût sebagaimana dinukil oleh M. Quraish Shihab menyatakan bahwa agama (Islam) adalah ketetapan-ketetapan Ilahi yang diwahyukan kepada Nabi-Nya untuk menjadi pedoman hidup manusia.³ Pedoman ini sangat dibutuhkan seorang anak manusia dalam menjalankan perannya dalam hidup di dunia yaitu sebagai khalifatullah (QS al-Baqarah [2]: 30) yang bertugas membangun kehidupan di alam semesta ini bersama manusia lainnya. Setiap orang dituntut untuk melakukan tugasnya dengan penuh dedikasi, pengabdian serta menyempurnakannya; dan setiap orang harus dapat bekerja sesuai dengan kemampuannya.

Dengan demikian Allah yang menetapkan pedoman tersebut yaitu agama Islam. sebagai agama, Islam memiliki peraturan-peraturan hidup, baik secara umum maupun secara terperinci, khususnya pada hal-hal yang tak terjangkau akal dan penalaran manusia.

Allah Swt mencela tindak tanduk orang-orang kafir yang mengubah-ubah syariat Allah, merusak hukum-hukum Allah dan menghalalkan apa yang diharamkan Allah serta sebaliknya. Di antara sikap dan kelakuan yang tercela itu ialah mereka tidak segan-segan mengubah ketentuan bulan-bulan haram. Hal ini untuk menyesuaikan dengan kepentingan strategi mereka. Keadaan tersebut menyebabkan bulan Muharram dijadikannya bulan halal dan Shafar sebagai gantinya dijadikannya bulan haram.⁴

Mutawâli Al-Sya'rawi, Karya-karya dan Metode Penafsirannya

Nama lengkap al-Sya`râwî adalah Muhammad Mutawalli al- Sya`râwî. Beliau adalah seorang tokoh kenamaan yang lahir di tanah Mesir yang menjadi daerah tempat tinggalnya para ulama pembaharu Islam (*mujaddid*). Al-Sya`râwî yang dikenal sebagai seorang ahli tafsir kontemporer yang telah melahirkan karya tafsir.⁵

¹ Manna' Khalîl al-Qattân, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Penerjemah Mudzakir AS, (Jakarta: PT. Pustaka Litera Antar Nusa 2004), h. 17

² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir kontemporer*, (Yogyakarta: LkiS Printing Cemerlang, 2010), h. V

³ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran* (Ciputat: Lentera Hati, 2015), h. 324

⁴ Muhammad Nasib Ar- Rifai'I, *Kemudahan dari Allah: Ringkasan Tafsir Ibn Katsir*, Penerjemah, Syihabuddin, (Jakarta: Gema Insani Press, 1999). h. 35

⁵ Muhammad Yasin Jazar, *Muhammad Mutawalli al-Sya`râwî; `Âlim `Ashruhu fî`Uyûn `Ashrihi*, (Kairo: Maktabah al-Turâts al-Islâmiy, 1409 H), h. 15

Muhammad Mutawalli al-Sya`râwî dilahirkan pada hari Ahad tanggal 17 Rabi` al-Akhir 1329 H bertepatan dengan tanggal 16 April 1911 M di Daqadus, salah satu kota kecil yang terletak tidak jauh dari kota Mayyit Ghamr, ibukota provinsi al-Daqhaliyyat,⁶ Mesir. Daerah tersebut terletak di tengah delta sungai Nil.⁷ Beliau wafat pada tanggal 22 Safar 1419 H bertepatan dengan 17 Juni 1998 M dan dimakamkan di daerah Daqadus. Ayahnya memberi gelar “Amin” dan gelar ini dikenal masyarakat di daerahnya.⁸ gelar “Amin” yang diberikan kepada al-Sya`râwî berkaitan dengan sifat jujur dan amanah.

Al-Sya`râwî mempunyai sejumlah karya tulisan, beberapa orang yang mencintainya mengumpulkan dan menyusunnya untuk disebarluaskan, sedangkan hasil karya yang paling populer dan yang paling fenomenal adalah Tafsir Al-Sya`râwî. Selain itu karya-karya beliau antara lain:

- i. *Al-Mukhtâr min Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm*, 3jilid
- ii. *Mu`jizat al-Qur`ân al-Karîm*
- iii. *Al-Qur`ân al-Karîm Mu`jizah waManhaj*
- iv. *Al-Isrâ` waal-Mi`râj*
- v. *Al-Qashsh al-Qur`âniy fî Sûratal-Kahf*
- vi. *Al-Mar`ah fî al-Qur`ân al-Karîm*
- vii. *Al-Ghaib*
- viii. *Mu`jizât al-Rasûl*
- ix. *Al-Halâl waal-Harâm*
- x. *Al-Hajjal-Mabrûr*
- xi. *Khawâthir al-Sya`râwî haula `Imrânal-Mujtama`*
- xii. *Al-Sihr waal-Hasad*
- xiii. *AsrâruBismillâhirrahmânirrahîm*
- xiv. *Al-Islâmu wa al-Fikrual-Mu`ashiri*
- xv. *Al-Islâmu wa al-Mar`âtu, 'Aqîdatun waManhâjun*
- xvi. *Al-Syûrâ wa at-Tasyrî'u fîal-Islâmi*
- xvii. *Ash-Shalâtu wa Arkânual-Islâmi*
- xviii. *Ath-Tharîqu ilaAllâh*
- xix. *Al-Fatâwâ*
- xx. *Labbayka AllâhummaLabbayka*
- xxi. *Suâlu wa Jawâbu fî al-Fiqhi al-Islâmî100*

⁶Ahmad al-Masri Husain Jauhar (selanjutnya ditulis Husain Jauhar), *al-Syaikh Muhammad Mutawalli al-Sya`râwî* (selanjutnya ditulis *al-Sya`râwî*), (Kairo: Nahdat Mishr, 1990), h. 11

⁷Muhammad Fawzi, *al-Syaikh al-Sha`rawi min al-Qaryah ila al-Qimmah*, (Kairo: Dâr al- Nashr, 1992) h. 5

⁸Husain Jauhar, *Ma`a Dâ`iyah al-Islâm Syekh Muhammad Mutawalli al-Sya`râwî Imâm al-`Asr* (selanjutnya ditulis: *Imam al-`Asr*), (Kairo: Maktabah Nahdah, t. th.), h. 14

- xxii. *Al-Mar'átu Kamâ ArâdahâAllâhu*
- xxiii. *Mu'jizat al-Qurâni*
- xxiv. *Min Faydhial-Qurâni*
- xxv. *Nazharâtu al-Qurâni*
- xxvi. *'Ala Mâidati al-Fikrial-Islâmî*
- xxvii. *Al-Qadhâu waal-Qadaru*
- xxviii. *Hâdzâ Huwaal-Islâm*
- xxix. *Al-Muntakhabu fî Tafsîr al-Qurânal-Karîm⁹*

Pada umumnya para mufasir menggunakan metode yang tidak terlepas dari empat metode penafsiran, yaitu *tahlîliyy*, *ijmâlî*, *muqâran*, dan *maudhui*” Adapun metode umum yang dipakai al-Sya`râwî dalam penafsirannya adalah metode *tahlîliyy* yaitu menjelaskan kandungan makna ayat-ayat al-Qur`an dari berbagai aspeknya, dengan memperhatikan urutan ayat sebagaimana yang tercantum dalam *mushhaf*.¹⁰

Langkah-langkah yang dilakukan al-Sya`râwî telah sesuai dengan ciri-ciri kitab tafsir yang menggunakan metode *tahlîliyy*, yaitu menjelaskan kosa kata dan lafazh, menjelaskan arti yang dikehendaki, sasaran yang dituju dan kandungan ayat yaitu unsur *i`jâz*, *balâghah*, dan keindahan susunan kalimat, menjelaskan *istinbâth* dari ayat, serta mengemukakan kaitan antara ayat-ayat dan relevansinya dengan surat sebelum dan sesudahnya (*munâsabât al-âyat wa al-suwar*), dengan merujuk kepada *asbâb al-nuzûl*, hadis-hadis Rasulullah Saw., riwayat sahabat dan juga riwayat *tabi`in*.¹¹

Sayyid Quthb, Karya-karya dan Metode Penafsirannya

Nama lengkapnya adalah Sayyid Quthb Ibrahim Husain Syadzili. Lahir pada tanggal 09 Oktober 1906 di desa Mausyah, dekat kota Asyut, Mesir. Sayyid Quthb adalah seorang kritikus sastra, novelis, pujangga, pemikiran Islam dan aktivis Islam Mesir paling terkenal pada abad ke-20. Ayahnya bernama al-Hajj Quthb Ibrahim. Sayyid Quthb terkenal sebagai anak yang cerdas, beliau mampu menghafal seluruh al-Qur`an di usia sepuluh tahunnya.¹²

Sayyid Quthb bin Ibrahim, tokoh Ikhwanul Muslimin, jurnalis, sastrawan, dan seorang syahid yang mati di tiang gantungan, lahir di Musyah, Provinsi Asiyuth,

⁹ Lihat: Muhammad Alî Iyâzi, *al-Mufasssîrîn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: Mu`assasah al-Thabâ`ah wa al-Nasyr, 1372 H), h.268-269

¹⁰ Al-Sya`râwî, *op. cit.*, j. IX, h.5201

¹¹ Alî Hasan al-.,Âridh, *Tarîkh „Ilm al-Tafsîr wa Manâhij al-Mufasssîrîn*, (t. tp.: Dâr al-`Tishâm, t. th.), h. 47

¹²Shalah Abdul Fatah al-Kalidi, *Pengantar Memahami Tafsir Fi Dilalil Qur'an*, terj Salafuddin Abu Sayyid (Surakarta: Era Internasional, 2001), h. 24

pesisir Mesir, 9 Oktober 1906 M¹³ Bentuk tubuhnya kecil, kulitnya hitam dan bicaranya lembut, oleh teman-teman sezamannya ia dikenal sangat sensitif, serius, dan mengutamakan persoalan tanpa rasa humor.¹⁴

Dalam beberapa literatur biografi tokoh-tokoh Islam, Sayyid Qutb adalah salah seorang yang aktif berjuang dengan tulisan. Karya-karyanya selain beredar di negara-negara Islam, juga beredar di kawasan Eropa, Afrika, Asia dan Amerika. Ia menulis lebih dari 20 buku yang diterjemahkan dalam berbagai bahasa di dunia. Di antara bukunya adalah:¹⁵

- 1) *Al-Taswir Al-Fanny Fi Al-Qur'an*, Kairo, Dar Al-Maarif, 1945. Buku ini mengupas tentang seni terutama dalam etika penggambaran dalam Al-Qur'an.
- 2) *Muhimmat Al-Sya'ir Fi Al-Hayat*, Cairo, Lajnatu Al-Nashr Li Al-Jami'iyyin, tt. Buku ini menjelaskan tentang urgensi penyair dalam kehidupan berdasarkan syariat Islam.
- 3) *Thifl Min Al-Qaryah*, Cairo: Lajnatu Al-Nashr Li Al-Jami'iyyin, 1946. Buku ini menjelaskan cerita anak desa, beberapa pandangan bahwa buku ini merupakan refleksi dari biografi Sayyid Qutb.
- 4) *Al-Asywak*, Cairo: Dar Sa'ad Mishr Bi Al-Fuja'ah, 1947. Secara inti penulis belum mendapatkan dan membaca kitab ini namun bila diartikan secara etimologi kata *al-asywak* berarti duri-duri.¹⁶
- 5) *Musyaahidat Al-Qiyamah Fi Al-Quran*, Cairo: Dar Al-Maarif, 1947. Dalam buku ini menjelaskan hari kiamat menurut Al-Quran.
- 6) *Fi Zhilali Al-Quran*, Cairo: Dar Ihya Kutub Al-'Arabiyyah, 1986.
- 7) *Al-Salam Al-Alamy Wa Al-Islam*, Cairo: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1951. Buku ini menjelaskan bagaimana membentuk dunia yang damai melalui jalan syariat Islam.¹⁷
- 8) *Al-Mustaqbal Li Hadza Al-Diin*, Cairo: Maktabah Alwabbah, tt. Buku ini berintikan gagasan dan pandangan menyongsong masa depan dengan syariat Islam.
- 9) *Al-'Adalah Al-Ijtima'iyyah Fi Al-Islam*, Cairo: Dar Alkitab Al-'Arabi, Dar Al-Maarif, 1948. buku pertama Sayyid Qutb dalam hal pemikiran Islam. Inti dari buku

¹³Herry Muhammad, *Tokoh-tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*, (Jakarta:Gema Insani, 2006), h.296. Lihat Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an, Di Bawah Naungan Al-Qur'an (Al-Fatihah-Al-Baqarah)*, Jilid I, terj. As'ad Yassin Abdul Aziz Salim Basyarahil, Muchotob Hamzah, (Jakarta: Gema Insani, 2000), h.406

¹⁴(Sayyid Qutb I 2000 : 406-407) Sayyid Quthb, *Fi Zhilal Al Quran Al Mujallad Al Awwal*, Dar asy Syuruq, Kairo, 1992, h. 2

¹⁵Sri Aliyah Kaidah-kaidah *Tafsir Fi Zhilalil Al-Qur'an* JIA/Desember 2013/Th.XIV/Nomor 2/39-60

¹⁶Sri Aliyah Kaidah-kaidah *Tafsir Fi Zhilalil Al-Qur'an* JIA/Desember 2013/Th.XIV/Nomor 2/39-60

¹⁷Sri Aliyah Kaidah-kaidah *Tafsir Fi Zhilalil Al-Qur'an* JIA/Desember 2013/Th.XIV/Nomor 2/39-60

- ini adalah membedakan antara pemikiran sosialis dengan pemikiran Islam, bagaimana keadilan dalam perspektif sosialis dan Islam berdasarkan syari'at.
- 10) *Hadza Ad-Din* (inilah agama), Kairo, Dar Al-Qalam, 1955. kumpulan berbagai macam artikel yang dihimpun oleh Muhibbuddin al-khatib, terbit 1953. buku ini menjelaskan secara rinci hakikat agama Islam. *JIA/Desember 2013/Th.XIV/Nomor 2/39-60*
 - 11) *Dirasah Al-Islamiyyah*, Kairo: Maktabah Lajnah Syabab Al- Muslim, 1953, buku ini menjelaskan lebih spesifik terhadap agama Islam.¹⁸
 - 12) *Al-Islam Wa Muskilah Al-Hadharah*, Dar Ihya Al-Kutub Al-'Arabiyyah, 1960/1962. Buku ini menerangkan bagaimana problematika kebudayaan yang semakin kedepan semakin kompleks dan bagaimana peran Islam dalam memandang problematika tersebut.
 - 13) *Khasaisu Tashawuri Al-Islami Wa Muqawwamatuhu* (ciri dan nilai visi Islam), buku dia yang mendalam yang dikhususkan untuk membicarakan karakteristik akidah dan unsur-unsur dasarnya. Dar Ihya Al-Kutub Al-'Arabiyyah, 1960/1962. Buku ini menjelaskan tifologi konsep-konsep islam dalam ekonomi, sosial, politik dan budaya.
 - 14) *Ma'alim Fi Al-Thariq*, Cairo: Maktabah Al-Wahbah, 1964, buku ini berintikan petunjuk-petunjuk jalan menuju Islam *Kaffah*.
 - 15) *Ma'rakatuna Ma'a Al-Yahudi*, Beirut: Dar Al-Syuruq, 1978, inti dalam wacananya adalah gerakan Islam terhadap kelompok Yahudi.¹⁹
 - 16) *Nahwa Mujtama' Al-Islamiy*, Cairo: Maktabah Al-Wahbah, 1966. Buku ini berisi pembentukan masyarakat Islam.
 - 17) *Fit-Tariikh*, Fikrah Wa Manaahij (teori dan metode dalam sejarah).
 - 18) *Ma'rakah Al-Islaam War-Ra'sumaaliyah* (perbeturan Islam dankapitalisme).
 - 19) *An-Naqd Al-Adabii Usuuluhi Wa Maanaahijuhu* (kritik sastra, prinsip, dasar dan metode-metode).
 - 20) *As-Syathi' Al-Majhul*, kumpulan sajak Qutb satu-satunya, terbit februari 1935.
 - 21) *Nadq Kitab "Mustaqbal Ats-Tsaqafah Di Mishr"* Li Ad-Duktur Thaha Husain, terbit tahun 1939.
 - 22) *Al-Athyaf Al-Arba'ah*, ditulis bersama saudara-saudaranya: Aminah, Hamidah, Muhammad. Terbit tahun 1945.²⁰

¹⁸Sri AliyahKaidah-kaidah *TafsirFi Zhilalil Al-Qur'anJIA/Desember 2013/Th.XIV/Nomor 2/39-60*

¹⁹Sri AliyahKaidah-kaidah *TafsirFi Zhilalil Al-Qur'anJIA/Desember 2013/Th.XIV/Nomor 2/39-60*

²⁰Sri AliyahKaidah-kaidah *TafsirFi Zhilalil Al-Qur'anJIA/Desember 2013/Th.XIV/Nomor 2/39-60*

Beberapa ulama lainnya yang memberikan penilaian terhadap tafsir *Fi Zhilaali Al-Quran* adalah Mahdi Fadhullah yang menilai bahwa tafsir Sayyid Quthb yang tiga puluh juz itu merupakan “*Terobosan penafsiran yang sederhana dan jelas.*”²¹

Seluruh hayat Sayyid Quthb selalu digunakan untuk mempelajari dan mengkaji Al Quran²². Hal inilah yang kemudian banyak mempengaruhi pemikirannya dalam menafsirkan al-Quran. Secara keseluruhan, Sayyid Quthb menggunakan pemikiran penafsiran berdasarkan manhaj *Ilahi*, sesuai dengan metode al-Quran dan kehidupan sahabat di masa jahiliyyah. Al-khalidiy telah meneliti dan membahas secara mendalam tentang tafsir *Fi Zhilaali Al-Quran* dalam tiga bukunya yang berjudul *Madkhal Ila Zhilaali Al-Quran*, *Al-Manhaj Al-Harakiy Fi Zhilali Al-Quran*, *Dan Fi Zhilaali Al-Quran Fi Al-Mizan* beliau menjelaskan²³ perkembangan pemikiran terhadap penafsiran, Sayyid Quthb menggunakan tiga manhaj berikut:

1) *Manhaj Jamali* (Metodologi Keindahan Bahasa)

Manhaj Jamali Sayyid Quthb adalah manhaj yang memandang al -Quran dari sudut keindahan *ta'bir* al-Quran²⁴. Sayyid Quthb membeberkan kaidah umum tentang *ta'bir* (ungkapan) al-Quran, dengan *balaghah* sebagai alat yang paling utama dalam memahami *uslub qur'ani* untuk mengungkap arti berdasarkan pemahaman hati dan jiwa serta peristiwa yang terjadi. Metodologi ini digunakan Sayyid Quthb semasa hidupnya ketika menulis makalah berjudul “*At Tashwir Al Fanniy Fi Al Quran*” dalam majalah *Al Muqtathaf* di akhir tahun 1939 M dan ketika menulis kitab dengan judul yang sama di tahun 1945 M.²⁵ Kedua tulisan tersebut berisi tentang pandangan Sayyid Quthb dalam hal penafsiran, yaitu tentang kaidah, karakteristik, wawasan, dan tema-tema Al-Quran.

2) *Manhaj Fikri* (Metodologi Pemikiran)

Metodologi pemikiran Sayyid Quthb dalam penafsiran ini adalah hasil dari kepeduliannya terhadap kehidupan sosial dan pembaharuan masyarakat. Mengacu dari metode *tashwir* yang dilakukan oleh Sayyid Quthb, bisa dikatakan bahwa tafsir *Fi Zhilâali al-Quran* dapat digolongkan ke dalam tafsir al-Adabi al-Ijtimâ'i²⁶

²¹Shalah Abdul Fattah al Khalidi, *Tafsir Metodologi Pergerakan Di Bawah Naungan al Quran*, terj. Asmuni Solihan Zamakhsyari, Penerbit Yayasan Bunga Karang, Jakarta, h. 17-20. Lihat Fadhullah, Mahdi, *Ma'a Sayyid Quthub Fi Fikrihi Al-Siyasah Wa Al-Din*, Mua'sasah Al-Risalah, Beirut, 1979.

²²Shalah Abdul Fattah al Khalidi, *Tafsir Metodologi Pergerakan Di Bawah Naungan al Quran*, terj. Asmuni Solihan Zamakhsyari, Penerbit Yayasan Bunga Karang, Jakarta, h. 8

²³Toto Haryanto *Konsep Pendidikan Akhlak Dalam Pemikiran Sayyid Quthb*, Tesis, Program Pasca Sarjana, IAIN Raden Fatah, Palembang, 2007. h. 52-54

²⁴Sayyid Quthb, *Fi Zhilal Al Quran Al Mujallad Al Awwal*, Dar asy Syuruq, Kairo, 1992, h. 11

²⁵Sayyid Quthb, *Fi Zhilal Al Quran Al Mujallad Al Awwal*, Dar asy Syuruq, Kairo, 1992, h. 12

²⁶Yaitu: corak tafsir yang menjelaskan petunjuk-petunjuk ayat Al-Quran yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat, serta usaha-usaha untuk menanggulangnya.

(sastra-budaya dan kemasyarakatan). Dalam metode ini, Sayyid Quthb memaparkan konsepsi Islam dan merealisasikan keadilan Islam dalam masyarakat setelah menjelaskan penyakit masyarakat dengan memberikan diagnosanya²⁷, yang kemudian dihadapkan pada al-Quran untuk mencari obat penyembuh dan jalan keluarnya. Sayyid menyerukan hal itu kepada kaum pemikir, intelektual, dan semua bangsa untuk komitmen terhadap metodologi al-Quran. Pemikiran ini disebarluaskan dalam majalah *Al-Muslimun* selama tujuh edisi berturut-turut yang kemudian dilanjutkan dalam penulisan *Fi Zhilal Al Quran*.²⁸

3) *Manhaj Haraki* (Metodologi Pergerakan)

Sayyid Quthb selalu masuk ke dunia al Quran yang luas dengan kondisi dan pengalaman yang banyak, dan semua itu serupa dengan kondisi dan pengalaman yang menyertai turunnya al-Quran yang dialami oleh jamaah Islam pertama²⁹. Inilah yang menyebabkan Sayyid akhirnya mengubah pemikiran terhadap penafsirannya ke arah pergerakan. Pengalaman dan pandangannya membantu Sayyid untuk mampu mengetahui esensi al-Quran dalam amaliah pergerakan dan memahami kunci untuk membuka gudang pergerakan al-Quran. Dalam metodologi ini, Sayyid selalu mengajak kepada para pembaca, pengamat, penulis, intelektual, dan pengarang buku, jika mereka ingin mengetahui al-Quran dan manhajnya, maka mereka harus bergerak dengan al-Quran dalam pergerakan yang aktual dan amal nyata. Dalam metodologi inilah, akhirnya Sayyid mampu mengerti karakteristik al-Quran yaitu pergerakan yang aktual dimana ini menjadi titik akhir pemikirannya terhadap penafsiran dan pemahaman al-Quran. Mengenai klarifikasi metodologi penafsiran, Dr. Abdul Hayy al-Farmawy³⁰ seorang guru besar Tafsir dan Ilmu-ilmu al-Quran Universitas al-Azhar membagi corak penafsiran al-Quran menjadi tiga bentuk; yaitu *tahlily*, *maudhu'i* dan *ijmali muqârin*. Dilihat dari corak penafsiran yang terdapat yang tafsir *Fi Zhilal al-Quran* dapat digolongkan ke dalam jenis tafsir tahlili. Artinya, seorang penafsir

Corak ini disebut oleh Qurais Shihab dengan corak sastra, budaya dan kemasyarakatan. Tafsir ini seperti juga *Tafsir Al-Maraghi* (W. 1945), atau *Tafsir Al-Quran Al-'Adhim* karya Mahmud Syalthuth. Lihat: Qurais Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, cet. Ke-3, 1993, hlm: 73. lihat juga: Lukman Nul Hakim, *Buku Daras Metodologi Dan Kaidah-Kaidah Tafsir*, IAIN Raden Fatah, Palembang, 2007, hlm: 59. lihat juga: Abd Hayy Al-Farmawi, *Muqaddimah Fi Al-Tafsir Al-Mawdhui*, Kairo: Al-Hadharah Al-Arabiyyah, 1977, Terj. Jakarta, Raja Grafindo, Persada, 1996, hlm:24. dan M.Alfatih Suryadilaga, Dkk. *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta, Teras, 2005, hlm:45.

²⁷Sayyid Quthb, *Fi Zhilal Al Quran Al Mujallad Al Awwal*, Dar asy Syuruq, Kairo, 1992, h. 16-17

²⁸Sayyid Quthb, *Fi Zhilal Al Quran Al Mujallad Al Awwal*, Dar asy Syuruq, Kairo, 1992, h. 18

²⁹Sayyid Quthb, *Fi Zhilal Al Quran Al Mujallad Al Awwal*, Dar asy Syuruq, Kairo, 1992, h. 22

³⁰Abdul Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i Dan Cara Penerapannya* (Terj. Rosihon Anwar), Pustaka Setia, Bandung, 2002.

menjelaskan kandungan ayat dari berbagai aspek yang ada dan menjelaskan ayat per ayat dalam setiap surat sesuai dengan urutan yang terdapat dalam mushaf.³¹

Bulan, dan Tahun dalam Kalender Arab

Kalender Hijriah berasal dari dua kata yaitu kalender dan Hijriah. Istilah Kalender berasal dari bahasa Inggris modern *calendar*, dari bahasa Inggris pertengahan berasal dari bahasa Perancis lama *calendier* yang asal mulanya dari bahasa Latin *kalendarium* yang artinya buku catatan pemberi pinjaman uang. Dalam bahasa Latinnya *kalendarium* berasal dari kata *kalendae* atau *calendae* yang artinya hari permulaan suatu bulan³²

Istilah Hijriah berasal dari bahasa arab *hajara-yuhajiru-hijratan*³³ yang artinya pindah ke negeri lain atau hijrah, karena penamaan Hijriah mengacu pada perhitungan tahun pertama yang dimulai sejak peristiwa hijrahnya Nabi dari Makkah ke Madinah³⁴

Definisi *asyhûr* dari kebahasaan asal katanya asy-syahr jama' ashur dan suhur yaitu bulan dari bulan-bulan. Kalender yang berjumlah 12 solar kalender. Menurut bulan kalender arab : Qanun atsani 31 hari, tsabat 28 hari dan oada tahun kabisat 29 hari), khuzaron 30 hari, tanuz 31 hari, aab 31 hari, ilul 30 hari tisin tsani 30 hari kanun al-awwal 31 hari.

Penanggalan ini masih tetap berlaku di negara arab dan ditulis di majalah dan surat kabar yang terbit di negara arab sedangkan oenanggalan syamsiah Muharrom 30 hari, sofar 2 hari, rabi'ul awwal 30 hari, rabi'u tsani 29, jummadil awwal 30 hari, jumadil akhiroh 29 hari, rajab 30 hari, sya'ban 29 hari, romadon 30 hari, syawal 29 hari, Dzulhijjah 29 hari, Dzulqo'dah 30 hari.³⁵

Kalender merupakan salah satu karya cipta umat manusia dalam mempelajari dan memanfaatkan keteraturan gerak alam. Pembahasan mengenai kalender penelitian ini terkait dengan system penanggalan yang berdasarkan pada perjalanan (pergerakan) bulan dan murni merupakan perhitungan bulan mengelilingi matahari³⁶ Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, kalender memiliki makna yang sama dengan penanggalan, almanak, takwim, dan tarikh.³⁷ Menurut Ruswa Darsono dalam bukunya *Penanggalan Islam* menjelaskan bahwa kalender merupakan sistem pengorganisasian satuan-satuan waktu yang dengannya permulaan, panjang dan pemecahan bagian tahun ditetapkan

³¹Lukman Nul hakim *Buku Daras Metodologi dan Kaidah-Kaidah Tafsir*, IAIN R.F. Palembang, t.p, 2007.h. 73

³²Ruswa Darsono, *Penanggalan Islam: Tinjauan Sistem, Fiqih dan Hisab Penanggalan*, Yogyakarta: LABDA Press, 2010, Hal.27.

³³Ahmad Warson Munawwir, *Al Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif, cet-14, 1997, Hal.1489.

³⁴Ruswa Darsono, *Penanggalan Islam: Tinjauan Sistem, Fiqih dan Hisab Penanggalan*, Yogyakarta: LABDA Press, 2010, Hal.28.

³⁵Munjid Filughoh wal I'lam bab syin hal 406

³⁶Tono Saksono, *Mengompromikan Hisab Rukyat* (Jakarta: Amythas Publicita, 2007), h. 13

³⁷Muh. Nashirudin, *Kalender Hijriah Universal.....* Hal.23.

yang bertujuan menghitung waktu melewati jangka yang panjang.³⁸ Sebagaimana yang dikutip oleh Susiknan Azhari dalam *Leksikon Islam* bahwa kalender Hijriah adalah penanggalan Islam yang dimulai dari peristiwa hijrah Nabi Muhammad saw.³⁹ Dalam bahasa Inggris hijrah ditulis *Hegira* atau *Hejira* dengan kata sifatnya *Hejric*, sehingga dalam bahasa Inggris kalender Hijriah disebut *Hejric Calendar*.⁴⁰

Definisi Bulan Hurum

*Al-Asyhur al-hurum*⁴¹ adalah kata dari bahasa Arab yang memiliki arti bulan-bulan yang dimuliakan. Kata hurum jamak dari kata haram berasal dari kata حرم-*haruma*, bentuk mudhory' (present tense)⁴² adalah يحرم-*yahrumu*, dengan mashdar ada beberapa bentuk: حرم-*hurmun*, حرم-*hurumun*, حرمة-*hirmatun*, dan حرام-*harâmun*. artinya: menjadi terlarang.⁴³ حَرَّمَ عَلَيْهِ الْأَمْرُ⁴⁴.

Al-Qurthubi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan bulan-bulan hurum adalah empat bulan yang dimuliakan dari dua belas bulan yang ada disisi Allah. Yaitu bulan Muharram, Rajab, Zulqo'dah dan Zulhijjah.

Asyhur al-Hurum pada masa pra Islam

Apakah orang Arab menepati bulan *Hurum*? Ada satu suku yaitu Mudhar yang sangat menepati bulan *hurum*. Larangan perang pada bulan haram telah ada sejak zaman Jahiliyah dan tetap berlaku sampai permulaan Islam. Dalam Tafsir *Fi Zhilal Alquran* karya Sayyid Quthb dijelaskan, bahwa pengharaman ini berkenaan dengan diwajibkannya haji pada bulan-bulan tertentu sejak zaman Nabi Ibrahim dan Ismail.⁴⁵

Meskipun bangsa Arab sudah banyak mengubah agama Nabi Ibrahim dan sudah menyimpang darinya dalam kejahilan mereka sebelum Islam, mereka

³⁸Ruswa Darsono, *Penanggalan Islam: Tinjauan Sistem, Fiqih dan Hisab Penanggalan*, Yogyakarta: LABDA Press, 2010, Hal.28.

³⁹Susiknan azhari, *Kalender Islam.....* Hal.27.

⁴⁰Ruswa Darsono, *Penanggalan Islam: Tinjauan Sistem, Fiqih dan Hisab Penanggalan*, Yogyakarta: LABDA Press, 2010, Hal.70.

⁴¹ Bulan hurum terdiri dari kata *Asyhur* dan hurum. *Asyhur* adalah jama' dari bulan dalam Bahasa Arab sedangkan dalam Bahasa Indonesia artinya nama bulan. Hurum merupakan bentuk jamak dari kata kharam, kata kharam merupakan bentuk derivative dari kata Arab harama yang mengandung makna larangan dan pertentangan. Kata harama berkembang pula maknanya sehingga berarti hormat. Al-Qurthubi, seorang ahli tafsir, menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan bulan hurum adalah empat bulan yang dimuliakan dari dua belas bulan yang ada pada sisi Allah adalah bulan Muharam, Rajab, Zulqo'dah, dan Zulhijjah. (lihat: Abdul Halim, *Ensiklopedi Haji dan Umrah*, Jakarta: PT Grafindo Persada: 2002), h. 31

⁴² Al-'Alamah al-Raghib al-Asfahani, *Mufradat Alfadz al-Qur'an*, (Beirut: Dar al- Fikr, 1992), h. 229

⁴³Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Edisi Indonesia-Arab*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 2002), h. 309

⁴⁴Shihab, M Quraish, *Tafsir al-Misbah Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* Jilid III, (Ciputat: Lentera Hati, 2001), 11

⁴⁵ Sayyid Quthb, *Fi Zhilal Al Quran Al Mujallad Al Awwal*, Dar asy Syuruq, Kairo, 1992, h. 2

masih menghormati bulan-bulan haram ini. Karena ada hubungannya dengan musim haji yang menjadi amat penting bagi kehidupan suku Hijaz, khususnya penduduk Makkah yang masa itu juga merupakan masa-masa perdamaian yang menyeluruh di Jazirah Arab untuk berpergian dan berniaga. Bulan *hurum* tidak selalu identic dengan haji karena bulan Rajab tidak terkait haji

Keutamaan bulan-bulan *hurum* dalam Islam

Di antara keutamaan yang telah Allah turunkan pada bulan-bulan haram ini, dilipatgandakannya ganjaran dan balasan bagi seorang yang mengerjakan amalan shalih, sehingga seorang hamba akan bersemangat untuk terus berada di tengah-tengah amalan kebaikan. Begitu pula, ketika perbuatan dosa dan kemaksiatan menjadi lebih besar dihadapan Allah, maka akan mengantarkan dirinya kepada kekhawatiran dan ketakutan dari melakukan hal tersebut, karena akan adanya siksaan dari Allah ta'ala kelak di hari akhir, yang akan menjadikan dia selalu berusaha untuk menjauh dari perbuatan-perbuatan keji tersebut. Oleh karena itu, keutamaan ini akan menjadikan dirinya untuk selalu berusaha meraih keutamaan yang banyak dengan menjalankan keta'atan-keta'atan pada Allah dan menghindari seluruh keburukan dengan menjauhkan dirinya dari perbuatan dosa dan kemaksiatan serta melatih dirinya agar menjadi pribadi muslim yang selalu memegang teguh konsekuensi keimanan dia kepada Allah dan Rasul-Nya. Yang mana perkara ini akan mengantarkan dirinya kepada puncak kemuliaan, yaitu tatkala ia diselamatkan oleh Allah ta'ala dari siksaan api Neraka dan dimasukkan ke dalam syurga-Nya.

Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam telah bersabda, ketika ada seorang yang datang kepada beliau dan bertanya tentang shalat yang paling utama dan puasa yang paling utama, maka beliau menjawab:

أفضل الصلاة بعد المكتوبة الصلاة في جوف الليل وأفضل الصيام بعد شهر رمضان الشهر الذي يدعونه المحرم

“Shalat yang paling utama setelah shalat wajib adalah shalat di penghujung malam, dan puasa yang paling utama setelah bulan Ramadhan adalah pada bulan yang disebut dengan Muharram.” (HR. Muslim: 1163)⁴⁶

Sungguh bulan Muharram yang telah dinyatakan oleh Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam dalam hadits diatas adalah bulan yang sangat dimuliakan oleh Allah dan para Nabi. Terkhusus pada hari kesepuluh dari bulan itu, yang lebih dikenal dengan nama hari 'Asyura. Bahkan nabi Nuh dan Musa 'alahima assalam berpuasa pada hari tersebut, begitupula nabi kita Muhammad bin 'Abdillah shallallahu 'alaihi wa sallam sebagai penutup para nabi, juga berpuasa pada hari itu dan memerintahkan kaum muslimin untuk turut berpuasa padanya. Sebagaimana dalam sebuah hadits shahih yang datang dari sahabat 'Abdullah bin 'Abbas, ketika beliau berkisah: Saat Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam datang ke kota Madinah, maka beliau mendapati kaum yahudi berpuasa pada hari kesepuluh dari bulan Muharram, maka beliau bertanya pada mereka: “Mengapa kalian berpuasa pada hari ini?”, mereka pun menjawab: “Ini merupakan hari dimana Allah ta'ala telah menyelamatkan Musa dari

⁴⁶Abi al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyayriy al-Naysaburiy, *Shahîh Muslim* Penahkik: Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqiy, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), Juz 2, h. 1163

kejahatan Fir'aun dan bala tentaranya, dan pada hari ini pula Allah menenggelamkan mereka, maka Musa pun berpuasa dalam rangka bersyukur atas nikmat tersebut, dan kami pun berpuasa sebagaimana Musa berpuasa.” Ketika mendengarkan jawaban itu, Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam bersabda:

نحن أحق بموسى منكم فصامه وأمر بصيامه

Artinya “Kami lebih berhak untuk mengikuti Musa daripada kalian”, maka beliau berpuasa pada hari itu dan memerintahkan kami untuk berpuasa.” (HR. Al Bukhari: 2004, dan Muslim: 1130)⁴⁷

Dari hadits di atas, maka terdapat silang pendapat di kalangan para ulama, apakah hukum berpuasa pada hari tersebut wajib ataukah mustahab? Dan yang lebih kuat dari penjelasan-penjelasan yang mereka utarakan adalah wajibnya berpuasa di hari ‘Asyura sebelum turun kewajiban berpuasa kepada kaum muslimin di bulan Ramadhan, maka setelah turun kewajiban tersebut pada tahun kedua setelah hijrahnya Nabi ‘alaihi ash shalatu wa assalam, maka berpuasa di hari Asyura pun berpindah hukumnya menjadi mustahab, karena Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam telah bersabda:

إن عاشوراء يوم من أيام الله . فمن شاء صامه ومن شاء تركه

“*Sesungguhnya Asyura ini adalah satu hari diantara hari-hari yang dimiliki oleh Allah ta’ala, maka bagi siapa yang hendak berpuasa maka baginya untuk berpuasa dan bagi siapa yang ingin meninggalkan maka baginya pula untuk meninggalkannya.*” (HR. Muslim: 1126)⁴⁸

Penafsiran Sya’râwi terhadap perintah perang di bulan hurum

Perintah berperang tertera dalam Al-Quran pada surah al-Baqarah [2] ayat 216 yaitu :

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

.Artinya :”*Diwajibkan atas kamu berperang, Padahal berperang itu adalah sesuatu yang kamu benci. boleh Jadi kamu membenci sesuatu, Padahal ia Amat baik bagimu, dan boleh Jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, Padahal ia amat buruk bagimu; Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui.* “

Sya’râwi memulai penafsirannya seputar kandungan ayat ini dengan mengatakan bahwa sesungguhnya kebencian terhadap perang adalah fitrah manusia yang disampaikan oleh sang penciptanya. Apapun yang menimpa manusia dari hal-hal terkait perang yang dibencinya sudah diinformasikan, namun demikian perang telah disyariatkan. kalau tidak diinformasikan oleh sang pencipta bahwa perang itu suatu hal yang dibenci, maka manusia akan memahami bahwa perang itu mudah. Padahal

⁴⁷Muhammad bin Isma’il bin Ibrahim al-Bukhariy (194-256 H), *Shahîh al-Imâm al-Bukhârîy* Penahkik: M. Zahir Nashir al-Nashir (Beirut: Dar Thawq al-Nashir, 1422 H), Juz 7, h. 2004 dan 95 Abi al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyayriy al-Naysaburiy, *Shahîh Muslim* Penahkik: Muhammad Fu’ad ‘Abd al-Baqiy, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991), Juz 2, h. 1130

⁴⁸Abi al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyayriy al-Naysaburiy, *Shahîh Muslim* Penahkik: Muhammad Fu’ad ‘Abd al-Baqiy, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991), Juz 2, h. 1027

perang itu mengharuskan orang yang berperang bersedia menerima semua kesulitan dan bersedia meninggalkan harta mereka dan semua kesenangan mereka.⁴⁹

Hal yang sama juga dilakukan oleh para petinggi Negara. Biasanya mereka tidak suka berperang kecuali terpaksa. Apabila mereka terpaksa berperang mereka akan menerangkan kepada tentaranya bahwa mereka akan menghadapi berbagai kesulitan. Ini berarti seorang pemimpin negara harus mempersiapkan diri tentaranya dan semangat mereka untuk siap menghadapi situasi dan kondisi perang. Oleh sebab itu, Allah swt ketika memerintahkan perang menjelaskan bahwa urusan perang ini di luar kemampuan ilmu pengetahuan manusia. Meskipun perintah perang itu berat namun tetap diwajibkan. Namun Allah menjelaskan kepada manusia bahwa banyak dari hal-hal yang disenangi datang daripadanya kejahatan atau kejelekan. Sebaliknya banyak hal yang disangka bahwa kejahatan akan datang darinya tetapi yang datang adalah kebaikan. Sya'rawi juga mengatakan bahwa Allah tidak akan membebani atau memerintahkan sesuatu kecuali sesuatu itu mengandung kebaikan. Kemudian Allah juga tidak membebani kewajiban perang kecuali kepada orang-orang yang beriman sehingga kewajiban berperang merupakan bagian dari keimanan.⁵⁰

Di akhir penafsiran ayat ini Sya'rawi berpesan untuk tidak melihat sebuah kasus dari sisi dzahirnya saja, baik atau buruknya, senang atau susah, tetapi kita harus memandang suatu kasus dari berbagai aspek kehidupan, baik terkait masa kini maupun masa mendatang, sebagaimana firman Allah swt ayat 23 al-hadid :” (kami jelaskan yang demikian itu) supaya kamu jangan berduka cita terhadap apa yang luput dari kamu, dan supaya kamu jangan terlalu gembira terhadap apa yang diberikan-Nya kepadamu. dan Allah tidak menyukai Setiap orang yang sombong lagi membanggakan diri”.⁵¹

Menurut Sya'rawi, yang dimaksud dengan kesenangan yang diperoleh dari peperangan adalah memperoleh kemenangan, mampu menghalau musuh, bisa mempertahankan diri dan eksistensi negara, memperoleh harta rampasan perang dan mampu memupuk kepercayaan pada diri sendiri dan negara yang diperjuangkannya.⁵²

Menjawab pertanyaan yang mungkin timbul adalah mengapa perang diharamkan pada bulan-bulan haram, Sya'rawi menjelaskan bahwa peperangan menyebabkan tidak hanya bagi para tentara yang berperang akan tetapi juga bagi orang-orang yang berada di luar peperangan. Perang juga dapat memberikan kemudharatan pada tempat perang itu terjadi. Serta perang akan berlangsung terus-menerus selama belum ada pihak yang kalah. Maka, diperlukan intervensi Allah swt., agar salah satu pihak bisa menghentikan perang, bukan karena mereka adalah orang-orang yang kalah, akan tetapi karena menghormati perintah Allah dan menghormati tempat-tempat suci yang diharamkan Allah berperang.

⁴⁹ Mutawali Asy-Syarawi, Tafsir Mutawali asy-Sya'rowi h. 924

⁵⁰ Mutawali Asy-Syarawi, Tafsir Mutawali asy-Sya'rowi j. 2 h.925

⁵¹ Mutawali Asy-Syarawi, Tafsir Mutawali asy-Sya'rowi j. 2 h 927

⁵² Mutawali Asy-Syarawi, Tafsir Mutawali asy-Sya'rowi h.921-922

Pandangan Sya'rawi tentang perang pada bulan-bulan hurûm

Perang yang telah diwajibkan pada ayat yang tersebut diatas dilarang pada bulan-bulan Hurum yang disebutkan dalam surah al-Baqarah [2] ayat 217 yaitu :

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يِزْوَالُونَ حَتَّى يَرْدُوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتِطَاعُوا وَمَنْ يَزِدِدْ مِنْكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Artinya : ” mereka bertanya kepadamu tentang berperang pada bulan Haram. Katakanlah: ”Berperang dalam bulan itu adalah dosa besar; tetapi menghalangi (manusia) dari jalan Allah, kafir kepada Allah, (menghalangi masuk) Masjidilharam dan mengusir penduduknya dari sekitarnya, lebih besar (dosanya) di sisi Allah. dan berbuat fitnah lebih besar (dosanya) daripada membunuh. mereka tidak henti-hentinya memerangi kamu sampai mereka (dapat) mengembalikan kamu dari agamamu (kepada kekafiran), seandainya mereka sanggup. Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu Dia mati dalam kekafiran, Maka mereka Itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka Itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya”.

Sebab nuzul ayat ini menurut Sya'rawi adalah Rasulullah mengutus delapan orang mata-mata yang dipimpin oleh Abdullah bin Jahsin al-Asadi mereka diperintahkan pergi ke Batni Nakhlah yaitu tempat antara Mekah dan Thaif, untuk mencari berita tentang kafilah dagang. Di tengah perjalanan salah seorang anggota mata-mata tersebut itu Sa'ad bin Abi Waqos serta Aqobah bin Gozwan kehilangan unta mereka sehingga mereka terpaksa berpisah dengan kelompoknya untuk mencari unta mereka. Enam orang mata-mata yang dipimpin oleh Abdullah pergi ke Batni Nakhlah di tempat ini mereka bertemu dengan tiga orang kafilah dagang Quraish orang dipimpin oleh Amr bin al-Khadromi bersama tiga orang lainnya yang menjaga kafilah. Maka terjadilah kontak senjata di antara mereka peristiwa ini terjadi pada awal bulan Rajab yaitu salah satu bulan yang diharamkan perang.⁵³ Kontak senjata ini mengakibatkan terbutuhnya Amr bin Khadromi dan tertawannya dua orang bersamanya sedangkan seorang lainnya berhasil melarikan diri. Maka apa yang terjadi di Batni Nakhlah ini itu kontak senjata antara kaum muslimin dan orang-orang Quraish dianggap sebagai satu hal yang melanggar kehormatan bulan Rajab. Maka orang-orang Quraish mengatakan bahwa Muhammad yang mengaku-ngaku selalu menghormati tempat-tempat suci dan bulan-bulan Hurum ternyata telah menumpahkan darah di bulan tersebut maka turunlah ayat 217⁵⁴

Dalam menafsirkan ayat ini Sya'rawi mengatakan bahwa orang-orang musyrik Makkah menanyakan kepada Nabi tentang bulan-bulan haram dan peperangan yang terjadi dalam perang Batni Nakhlah. Maka Nabi diperintahkan untuk menjawab pertanyaan mereka bahwa peperangan dalam salah satu bulan –bulan

⁵³ Mutawali Asy-Syarawi, Tafsir Mutawali asy-Sya'rowi h.921-922

⁵⁴ Mutawali Asy-Syarawi, Tafsir Mutawali asy-Sya'rowi h.928

hurum adalah persoalan yang sangat besar dosanya. Akan tetapi Nabi harus mengingatkan kepada orang-orang Musyrik Mekah bahwa perbuatan mereka yang melebihi dari perbuatan yang dilarang dalam bulan haram yaitu perang di bulan haram, seperti upaya mereka mencegah orang-orang untuk beriman kepada Allah dan beribadah di Masjidil haram, mengusir orang-orang muslim dari tanah kelahiran mereka yaitu tanah mekah. Perbuatan ini dianggap lebih besar dosanya dari perang di bulan *hurum*. Nabi juga diperintahkan untuk menyampaikan kepada orang-orang musyrik mekah bahwa memfitnah orang-orang mukmin dalam urusan agama mereka, dan mencegah mereka dari beriman kepada Allah, dan kekafiran mereka kepada Allah serta melanggar kehormatan Masjidil haram dengan peribadatan di luar peribadatan yang diajarkan kepada Allah kesemua perbuatan ini merupakan dosa besar di sisi Allah bahkan lebih besar dosanya dari perang di bulan-bulan hurum. Karena sudah menjadi keinginan orang-orang musyrik mekah untuk selalu memerangi orang-orang muslimin sampai mereka berhasil mengembalikan mereka kepada agama nenek moyang mereka. Hal 930, jilid 2 mutawalli asy-syarowi.⁵⁵

Mengenai larangan perang pada empat bulan hurum, menurut Sya'rawi adalah agar tercipta situasi damai, tenang dan pikiran tidak lagi terfokus hanya pada perang. Apalagi pada bulan-bulan tersebut berlangsung persiapan dan pelaksanaan ibadah haji. ⁵⁶ Sedangkan Rajab dulu bangsa Arab memuliakan bulan ini dengan melarang berperang dan dinisbatkan kepada suku Mudhar karena mereka sangat komitmen dengan bulan ini dan mengagungkannya berbeda dengan suku lainnya.

Penafsiran Sayyid Quthb Terhadap Ayat Perang di Bulan *Hurum*

Sayyid Quthb memulai penafsirannya dengan menjelaskan munasabah ayat ini dengan ayat sebelumnya ia mengatakan bahwa sesudah menjelaskan tentang ayat-ayat yang membahas tentang info perang yang diberikan kepada kedua orangtua, anak yatim dan fakir miskin sebagai cara untuk mendekatkan diri kepada Allah tetapi juga kepada sesama manusia (hablum minallah dan hablum minan nas) maka ayat berikut ini berisi perintah untuk melaksanakan jihad yang merupakan kewajiban yang harus ditunaikan. Sesungguhnya perang di jalan Allah merupakan sebuah kewajiban yang berat namun tetap harus dilaksanakan karena di balik terjadinya peperangan banyak terdapat kebaikan dan kemaslahatan baik bagi pribadi seorang muslim, bagi kaum muslimin maupun bagi semua manusia.⁵⁷

Islam sebagai agama yang fitri tidak mengingkari adanya kesulitan besar dalam melaksanakan kewajiban perang dan bagaimana perasaan manusia yang tidak menyukai peperangan karena begitu beratnya masuk dalam kancah peperangan dengan berbagai dampaknya. Islam tidak mengabaikan semua perasaan yang fitri dari manusia terhadap perang tetapi islam menangani masalah perang dari sisi lain yaitu menetapkan bahwa kewajiban perang adalah suatu yang dibenci akan tetapi dibalik

⁵⁵ Mutawali Asy-Syarowi, Tafsir Mutawali asy-Sya'rowi h.930

⁵⁶ Mutawali Asy-Syarowi, Tafsir Mutawali asy-Sya'rowi h.929

⁵⁷ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an Di Bawah Naungan Al-Qur'an*, Jilid 2, h.

peperangan itu ada hikmah yang bisa mengabaikan semua kesulitan tersebut. Dan menghilangkan semua kesulitan-kesulitannya sehingga muncul berbagai kebaikan yang pada mulanya tidak dilihat pada mata manusia. Karena tidak ada yang tahu apa yang ada yang di balik sesuatu yang dibenci bahwa itu mungkin suatu kebaikan atau bisa juga kejahatan hanya Allah yang maha mengetahui yang ghaib yang tahu kebaikan apa yang ada di balik sebuah peperangan.⁵⁸ Ketika hal ini disadari maka dengan mudah orang akan memasuki medan perang tanpa mengindahkan kesulitan-kesulitan yang dihadapi. Yang mereka lakukan hanyalah berharap kepada sang pencipta dengan ketataan mereka melaksanakan kewajiban perang dengan penuh keyakinan dan keridhoan. Dia menyadari bahwa Allah akan memberikan bantuannya dan akan memberikan semangatnya. Dengan kepasrahan ini dia bertekad maju menghadapi berbagai bencana. Dengan demikian dalam sebuah peperangan terkandung suatu kebaikan dan kemudahan sesudah kesabaran. Ada pula ketenangan sesudah berbagai kekacauan dari kesulitan. Begitu juga sebaliknya, ada kerugian dibalik kenikmatan. Ada hal-hal yang tersembunyi dibalik orang-orang yang dicintai. Kenyataan ini merupakan metode pendidikan yang mengagumkan dalam Islam yaitu metode yang memperkenalkan cara untuk menembus jiwa manusia dengan yang hak, yang benar, bukan dengan iming-iming yang menipu yaitu benar adanya ketidaksenangan jiwa manusia yang lemah terhadap sesuatu yang tersembunyi di dalamnya semua kebaikan.

Quthub mengakhir penafsirannya dengan mengatakan bahwa Allah telah membukakan alam lain atau dunia lain selain alam yang hanya bisa dilihat oleh mata. Akibatnya mereka merespon apa yang diperintahkan namun mereka harus tetap berharap memohon dan merasa takut dan menyerahkan seluruhnya ke tangan Allah yang memiliki semua pengetahuan yang sempurna. Sedangkan mereka harus rela terhadap keputusan Allah tersebut.⁵⁹

Menurut Sayyid Quthb “Barangsiapa yang merusak kehormatan bulan haram, balasannya adalah dirusaknya jaminan-jaminan yang diberikan kepada mereka pada bulan haram itu. Allah telah menjadikan Baitul Haram sebagai daerah khusus bagi keamanan dan kedamaian di tempat itu, sebagaimana dia menjadikan bulan-bulan haram sebagai waktu khusus untuk keamanan dan kedamaian di waktu itu, sehingga pada masa-masa itu darah dilindungi. Demikian pula segala sesuatu yang patut dihormati dan semua harta benda. Artinya jika darah dilindungi maka sedikit demi sedikit pertumpahan darah tidak akan terjadi.

Relevansi larangan berperang dalam *Asyhûr al-Hurûm*

Telah dijelaskan bahwa Ibnu Abbas menyatakan bahwa Allah mengkhususkan 4 bulan sebagai bulan Haram (bulan yang dimuliakan) adalah jika berbuat dosa pada bulan itu, maka dosanya akan lebih besar dibandingkan dengan

⁵⁸ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an Di Bawah Naungan Al-Qur'an*, Jilid 2, h. 167

⁵⁹ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an Di Bawah Naungan Al-Qur'an*, Jilid 2, h. 167

bulan yang lain, begitu juga sebaliknya jika berbuat amal shaleh, maka ganjaran kebaikan akan diperoleh dengan pahala yang berlipat-lipat.⁶⁰ Ayat ini juga mengutuk perbuatan sewenang-wenang dan sikap mementingkan diri sendiri di kalangan orang-orang Arab Musyrik yang melanggar larangan perang pada bulan-bulan tersebut. oleh sebab itu Allah memerintahkan berhenti perang jika musuh cenderung berdamai sebagaimana firman Allah SWT. Pada surah al-Anfal [8] ayat 61

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

Artinya;” dan jika mereka condong kepada perdamaian, Maka condonglah kepadanya dan bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Dialah yang Maha mendengar lagi Maha mengetahui”.

Ayat ini menunjukkan bahwa Islam – sesuai dengan namanya- adalah agama yang condong pada kedamaian. Kaum musrik Makahpun pun memperoleh rasa aman dari adanya Islam, namun tentu saja rasa aman yang sempurna dirasakan oleh orang-orang mukmin. Jangankan terhadap yang tidak berbuat baik, terhadap yang berbuat jahil pun al-Qur’an menganjurkan agar diberikan kepadanya “salam” karena demikian itulah sifat hamba-hamba Allah yang Rahman: al-Furqon [25] :63

وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا

Artinya:”dan hamba-hamba Tuhan yang Maha Penyayang itu (ialah) orang-orang yang berjalan di atas bumi dengan rendah hati dan apabila orang-orang jahil menyapa mereka, mereka mengucapkan kata-kata (yang mengandung) keselamatan”.

Sikap itu yang di ambil karena as-Salam/ keselamatan adalah batas antara keharmonisan atau kedekatan dan perpisahan, serta batas antara rahmat dan siksaan. Inilah yang paling wajar atau batas minimal yang diterima seorang jahil dari hamba Allah yang Rahman, atau si penjahat dari seorang yang muslim, atau yang meneladani Allah yang memiliki sifat al-Mu’min (pemberi rasa aman). Itu dilakukannya dalam rangka menghindari kejahatan yang lebih besar atau menanti waktu untuk lahirnya kemampuan mencegahnya.⁶¹

Sejalan dengan ayat ini, bisa dinyatakan bahwa seseorang yang meneladani sifat Allah as-Salam paling tidak, bila dia dapat memberi manfaat kepada selainnya, maka jangan sampai dia mencelakakannya , kalau dia tidak dapat memasukkan rasa gembira ke dalam hatinya, maka paling tidak dia tidak meresahkannya, kalau dia tidak dapat memujinya, maka paling tidak dia jangan mencelanya.

⁶⁰Ibnu Rajab al-Hanbali, *Lathaif Al Ma'arif*, Beirut Dar al-Kutub al-Aiamiyah, Cet 1,h. 207

⁶¹ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: PT Mizan Pusaka), h. 111

Relevansi larangan perang pada *Asyhûr al-Hurûm* saat ini

Relevansi larangan berperang dalam ashurul Hurum terutama kaitannya dengan pelaksanaan ibadah haji saat ini sangat besar Menurut Sayyid Quthb “Barangsiapa yang merusak kehormatan bulan haram, balasannya adalah dirusaknya jaminan-jaminan yang diberikan kepada mereka pada bulan haram itu. apalagi jika yang dirusak itu adalah terkait dengan ritual ibadah haji. Allah telah menjadikan Baitul Haram sebagai daerah khusus bagi keamanan dan kedamaian di tempat itu, sebagaimana dia menjadikan bulan-bulan haram sebagai waktu khusus untuk keamanan dan kedamaian di waktu itu, sehingga pada masa-masa itu darah dilindungi. Demikian pula segala sesuatu yang patut dihormati dan semua harta benda. Artinya jika darah dilindungi maka sedikit demi sedikit pertumpahan darah tidak akan terjadi. Ke tanah suci Mekah terus berlangsung.

Larangan ini tidak hanya berlaku pada masa awal Islam tetapi juga relevan diberlakukan saat ini, mengingat ibadah ritual haji yaitu pergi ketanah suci Makah masih berlaku saat ini. jamaah haji pun tidak terbatas pada kota-kota disepular jazirah Arab, tetapi jamaah datang dari semua penjuru dunia. Contohnya pada pecahnya perang Dunia I tahun 1921-1929 dan Perang Dunia II tahun 1940-1945 kekacauan dan ketidak amana akibat perang telah membuat situasi perhajian menjadi tidak aman. Perang Dunia I membuat tidak aman jema'ah haji dari wilayah Barat Arab Saudi karena keterlibatan Turki dalam perang dunia itu.

Perang Dunia II yang melibatkan Jepang terutama di wilayah Asia-Pasifik membuat proses dan situasi perhajian juga tidak aman di wilayah Timur Jauh, Asia Tenggara termasuk di dalamnya. Serangan sekutu atas Jepang mempengaruhi keamanan perjalanan haji Indonesia yang kala itu masih menggunakan jalur laut, sehingga KH Hasyim Asy'ari sebagai Rais Am Partai Masyumi kala itu melarang Warga Negara Indonesia melaksanakan ibadah haji dan menyatakan haram berhaji karena situasi itu.⁶²

Larangan berhaji tercantum dalam bab istitha'ah (kemampuan berhaji) yang dalam penjelasan Rasulullah saw disebutkan dalam hal zad (bekal) dan rahilah (angkutan). Ketidakamanan dan gangguan dalam perjalanan haji termasuk hambatan untuk bisa sampai ketujuan dengan aman, bisa menggugurkan kewajiban menunaikan ibadah haji. Dalam fikih disebutkan, jika seseorang telah mengenakan ihram dan kemudian terjadi gangguan keamanan dan dibatalkan hajinya, maka ia tak perlu membayar dam.

Dalam fikih, hambatan berhaji ini disebut sebagai mawani'ul hajj yang antara lain menyebutkan hambatan keamanan di jalanan bisa menjadi salah satunya. Oleh karena situasi telah aman, penyelenggaraan haji dibuka dan diizinkan kembali oleh Pemerintah Indonesia selesai agresi kedua tahun 1949.

Pendudukan Irak atas Kuwait 1990 nyaris memicu perang besar. Pasukan Sekutu dipimpin Amerika Serikat mempersiapkan perang melawan Irak dengan

⁶² Kementerian Agama RI, Haji dari Masa Ke Masa, (Direktorat Jenderal Penyelenggaraan Haji dan Umrah Kementrian Agama, 2012), h. 111

memanfaatkan Arab Saudi sebagai pangkalan. Terminal haji di Jeddah dijadikan pusat logistic dan persenjataan oleh pasukan sekutu. Pemerintah Indonesia mengantisipasi kemungkinan terburuk untuk perhajian tahun 1991. Bahkan, Menteri Agama Munawwir Sjadzali, MA, menyatakan adanya kemungkinan terulangnya fatwa tidak wajib haji jika Perang Teluk terjadi. Sebab, saat itu penerbangan sudah meminta tambahan biaya asuransi perang sebesar USD 60 untuk antisipasi itu. Tarif penerbangan haji dari USD 1.500 menjadi USD.1.760 karena adanya kenaikan harga avtur sebesar 44%. Jumlah Jemaah haji tahun itu terdaftar 79.373 jemaah dengan biaya sebesar Rp. 6.000.000, untuk haji biasa dan sekitar 4.600 jemaah ONH Plus (haji khusus). Namun, perang tidak jadi karena Irak mundur dari Kuwait atas desakan beberapa negara Arab.

Kesimpulan

Dari pembahasan penulis tentang *Asyhur al-hurum* yang melarang peperangan di bulan-bulan tersebut dan relevansinya dengan ibadah haji, berdasarkan pandangan mufassir Sya'rowi dan Sayyid Quthub dapat dipaparkan seperti berikut ini.

- a. Bahwa yang dimaksud dengan “Bulan-bulan haram itu ada empat: Rajab, Dzul Qa’dah, Dzul Hijjah, dan Muharram. Satu bulan yang letaknya terpisah (dari yang lain) yaitu Rajab, sementara sisanya terletak berurutan, Dzul Qo’dah, Dzul Hijjah, dan Muharram.
- b. Allah telah menjadikannya sebagai bulan-bulan haram, yang telah diletakkan kedudukannya daripada bulan yang lain. Dan perbuatan dosa yang dilakukan didalamnya lebih besar dihadapan Allah, begitu juga amalan shalih yang dilakukan akan menghasilkan ganjaran yang lebih besar pula.
- c. Dalam menafsirkan ayat-ayat terkait *Asyhur al-hurum* dan larangan perang di bulan-bulan tersebut, baik Sya'râwi maupun Sayyid Qutub sepakat mengatakan bahwa larangan tersebut sangat penting apalagi jika dikaitkan dengan kewajiban menjalankan ibadah haji . sebab walaupun haji itu wajib namun ada hal-hal yang bisa menggugurkan kewajiban tersebut , diantaranya tidak terjaminnya keamanan bagi jemaah haji baik dalam perjalanan menuju kota Makah atau ketidakamanan situasi ketika jamaah haji sedang menjalani ritual ibadah haji tersebut.
- d. .Revansi larangan perang di bulan bulan Hurum yaitu empat bulan yang dimuliakan dari dua belas bulan yang ada di sisi Allah. Yaitu bulan Muharram, Rajab, Zulqo’dah dan Zulhijjah. Pada bulan tersebut dilarang untuk melakukan peperangan kecuali jika musuh terlebih dahulu memerangi di bulan *hurum* tersebut. Menjadikan bulan-bulan haram sebagai waktu khusus untuk keamanan dan kedamaian di waktu itu, sehingga pada masa-masa melaksanakan ibadah haji itu darah dilindungi. Demikian pula segala sesuatu yang patut dihormati termasuk harta benda. Artinya jika darah dilindungi maka sedikit demi sedikit pertumpahan darah tidak akan terjadi. Bulan hurum tidak selalu identik dengan haji karena bulan Rajab tidak terkait haji.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Fatah al-Kalidi, Shalah, *Pengantar Memahami Tafsir Fi Dilalil Qur'an*, terj Salafuddin Abu Sayyid (Surakarta: Era Internasional, 2001)
- Alî Iyâzi, Muhammad, *al-Mufasssîrûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: Mu"assasah al-Thabâ`ah wa al-Nasyr, 1372 H)
- Al-Sya`râwî, *op. cit.*, j. IX
- Alî Hasan al-`Âridh, *Tarîkh „Ilm al-Tafsîr wa Manâhij al-Mufasssîrîn*, (t. tp.: Dâr al-`Tishâm, t. th)
- Al-Masri Husain Jauhar, Ahmad, (selanjutnya ditulis Husain Jauhar), *al-Syaikh Muhammad Mutawalli al-Sya`râwî* (selanjutnya ditulis *al-Sya`râwî*), (Kairo: Nahdat Mishr, 1990)
- Darsono, Ruswa, *Penanggalan Islam: Tinjauan Sistem, Fiqih dan Hisab Penanggalan*, Yogyakarta: LABDA Press, 2010
- Fawzi, Muhammad, *al-Syaikh al-Sha"rawi min al-Qaryah ila al-Qimmah*, (Kairo: Dâr al- Nashr, 1992)
- Hakim, Lukman Nul, *Buku Daras Metodologi dan Kaidah-Kaidah Tafsir*, IAIN R.F. Palembang, t.p, 2007
- Hayy Al-Farmawi, Abdul, *Metode Tafsir Maudhu'i Dan CaraPenerapannya (Terj. Rosihon Anwar)*, Pustaka Setia, Bandung, 2002.
- Jauhar, Husain, *Ma`a Dâ`iyah al-Islâm Syekh Muhammad Mutawalli al-Sya`râwî Imâm al-`Asr* (selanjutnya ditulis: *Imam al-`Asr*), (Kairo: Maktabah Nahdah, t. th.)
- Khalîl al-Qattân, Manna', *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Penerjemah Mudzakir AS, (Jakarta: PT. Pustaka Litera Antar Nusa 2004)
- Muhammad, Herry, *Tokoh-tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*, (Jakarta:Gema Insani, 2006) Lihat Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an, Di Bawah Naungan Al-Qur'an (Al Fatihah-Al-Baqarah)*, Jilid I, terj. As'ad Yassin Abdul Aziz Salim Basyarahil, Muchotob Hamzah, (Jakarta: Gema Insani, 2000)
- Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir kontemporer*, (Yogyakarta: LkiS Printing Cemerlang, 2010), h. V
- Mutawali Asy-Syarowi, Tafsir Mutawali asy-Sya'rowi
- Nasib Ar- Rifai'I, Muhammad, *Kemudahan dari Allah: Ringkasan Tafsir Ibn Katsir*, Penerjemah, Syihabuddin, (Jakarta: Gema Insani Press, 1999)
- Sayyid Quthb I 2000 : 406-407) Sayyid Quthb, *Fi Zhilal Al Quran Al Mujallad Al Awwal*, Dar asy Syuruq, Kairo, 1992
- Sri Aliyah *Kaidah-kaidah Tafsir Fi Zhilalil Al-Qur'an JIA/Desember 2013/Th.XIV/Nomor 2/39-60*
- Sayyid Quthb, *Fi Zhilal Al Quran Al Mujallad Al Awwal*, Dar asy Syuruq, Kairo, 1992
- Shihab, Quraish, *Membumikan Al-Quran* (Ciputat: Lentera Hati, 2015)
- Warson Munawwir, Ahmad, *Al Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif, cet-14, 1997
- Yasin Jazar, Muhammad, *Muhammad Mutawalli al-Sya`râwî; `Âlim `Ashruhu fî`Uyûn `Ashrihi*, (Kairo: Maktabah al-Turâts al-Islâmiy, 1409 H)

HISTORIOGRAFI DALAM TAFSIR AL-QUR'AN

Lukman Hakim
Institut PTIQ Jakarta
Email: lukmanhakim@ptiq.ac.id

Abstract

This paper aims to examine the use of historical methods and approach by exegetes in interpreting Qur'anic verses. This research uses historical method, in which there are four methods that apply; heuristics, verification, interpretation and historiography. The author wants to know the steps of the exegete in interpreting the verses dealing with the historical context including the Prophets and ancient people narrated in holy al-Qur'an as well as events during the time of the Prophet Muhammad PBUH.

This study found that the historical method is not a new method and approach for exegetes. Since the time of writing of the early commentaries (exegeses; tafsir), it was found that in explaining historical verses, at least there are two historical studies found, namely *asbab an-nuzul* (which discusses the verses of al-Qur'an revealed) and *israiliyat* (the stories of ahlul Kitab; Jews). For the first, the emergence of *Asbab an-Nuzul* in *tafsir* works is a necessity and is accepted by all exegetes, while for the second (*israiliyat*), the exegetes have different opinions; those who prohibited, permitted, and the third is among of them; some are permitted and some are prohibited. Some of the commentaries that tell many *israiliyat* stories such as at-Tabari and Ibn Kathir. Apart from this debate, historical methods and approaches are very familiar to the commentators in expressing and interpreting the historical aspects of certain Quranic verses.

Abstrak

Tulisan ini bertujuan untuk meneliti kajian historografi dalam tafsir al-Qur'an yang dilakukan oleh mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Penelitian ini menggunakan metode sejarah, di mana terdapat empat metode yang berlaku; heuristik, verifikasi, interpretasi dan historiografi. Penulis ingin mengetahui langkah-langkah mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat historis baik yang berkenaan dengan para Nabi dan umat-umat terdahulu maupun kejadian-kejadian pada masa Nabi SAW.

Penelitian ini menemukan bahwa metode sejarah bukan ilmu baru dalam penafsiran al-Qur'an. Sejak masa penulisan kitab-kitab tafsir masa awal, ditemukan bahwa kitab tafsir dalam menjelaskan ayat-ayat historis terdapat dua kajian kesejarahan yaitu *asbab an-nuzul* (yang membahas seputar turunnya ayat al-Qur'an) dan *israiliyat* (kisah-kisah ahlul Kitab; Yahudi). Untuk yang pertama, munculnya *Asbab an-Nuzul* dalam kitab tafsir adalah sebuah keniscayaan dan diterima semua kalangan mufasir, sedangkan untuk yang kedua ini (*israiliyat*), para ulama mufasir berbeda pendapat, ada yang melarang, membolehkan, dan ketiga berada di antara

keduanya yakni ada yang dibolehkan dan ada yang dilarang. Beberapa kitab tafsir yang banyak meriwayatkan kisah-kisah israiliyat di antaranya at-Tabari dan Ibn Katsir. Terlepas dari perdebatan ini, metode dan pendekatan sejarah sangat familiar bagi kalangan mufasir dalam mengungkapkan serta menafsirkan ayat-ayat dalam al-Qur'an.

Key word: Metode, pendekatan, sejarah, *asbab Nuzul*, *Israiliyat*, tafsir.

Pendahuluan

Untuk memahami al-Qur'an sebagai basis pijakan umat Islam memerlukan alat bantu untuk mengetahui serta mendapatkan pemahaman yang komprehensif tentang suatu permasalahan. Menurut Kuntowijoyo, masih merupakan hal yang relevan bila al-Qur'an perlu dilihat dari berbagai disiplin ilmu. Menurutnya para mufasir yang ada masih terlalu generalis melihat al-Qur'an. Dengan berbagai pendekatan disiplin ilmu, maka kemungkinan melahirkan ilmu (sosial) akan terbuka lebar.¹

Salah satu disiplin keilmuan yang sudah lama digunakan oleh para ulama dan mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an adalah ilmu sejarah. Ilmu Sejarah adalah salah satu disiplin ilmu yang mempelajari kisah-kisah masa lalu. Ia hadir bersamaan dengan filsafat yang dianggap sebagai bapak ilmu pengetahuan karena darinya seluruh disiplin keilmuan masa kini bermula. Di sisi lain, Alqur'an sebagai kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi SAW menyuguhkan banyak sekali peristiwa-peristiwa masa lampau seperti kisah-kisah para nabi dan umat terdahulu yang dalam perkembangannya juga mempengaruhi historiografi sejarah islam. Selain itu, al-Qur'an juga menceritakan sejarah masa Nabi SAW. Sejarah merekam peristiwa-peristiwa yang terjadi seperti perang badar, uhud dan khandaq, hunain dan sebagainya. Dengan ilmu sejarah kita dapat mengetahui perkembangan tafsir tekstual dan kontekstual, differensiasi tafsir *bil ma'tsur* (nash) dan *bi al-ra'yi* (akal) serta berbagai macam corak dalam penafsiran al-Qur'an.

A. Definisi Tafsir dan Perkembangannya

Secara etimologis, menurut Ahmad ibn Farus, kata 'tafsir' terdiri atas tiga huruf; *fa-sin-ra* yang berarti keterbukaan dan kejelasan.² Secara terminologis, tafsir adalah ilmu untuk memahami kitab allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, menjelaskan makna-maknanya dan mengungkap hukum-hukum dan hikmahnya.³

Perkembangan tafsir pada masa Nabi dan para sahabat. Rasul mengajarkan para sahabat dan ketika sahabat mendapatkan kesulitan, mereka langsung bertanya kepada Nabi SAW.⁴ Di antara para sahabat yang masyhur dalam tafsir adalah Khulafa' al-Rasyidun, Ibn Mas'ud, Ibn Abbas, Ubay ibn Ka'ab, Zaid ibn Tsabit,

¹ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam di Indonesia* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017), 14.

² Ahmad ibn Faris, *Mu'jam Maqayis al-Lughah* cet. 1 (Beirut: Dar Ihya' al-Turats a;-Araby, 2001), 818.

³ Muhammad Husain Al-Dzahabi, *Ilm al-Tafsir* (Beirut: Darul Ma'arif, tt), 6.

⁴ Muhammad Husain Al-Dzahabi, *Ilm al-Tafsir*, 15.

Abu Musa al-Asy'ari, Abdullah ibn Zubair. Selain mereka terdapat pula Anas ibn Malik, Abu Hurairah, Abdullah ibn Umar, Jabir ibn Abdillah, Abdullah ibn Amr ibn Ash, Siti Aisyah. Berikutnya adalah masa tabi'in. mereka belajar kepada para sahabat. Pada masa ini terdapat beberapa madrasah yang dikenal dengan madrasah Mekah, madrasah Madinah dan Madrasah Irak. Di Mekah mereka belajar kepada Ibn Abbas dan murid-murid yang masyhur adalah Said ibn Jubair, Mujahid ibn Jabr, Ikrimah Maula Ibn Abbas, Thowus ibn Kaisan al-Yamani, Atha' ibn Abi Rabah. Di Madinah mereka belajar kepada Ubay ibn Ka'ab. Di antara murid-muridnya adalah Abu al-Aliyah, Rafi' ibn Mahran, Muhammad ibn Ka'ab al-Kuradhi dan Zaid ibn Aslam. Di Irak terdapat Abdullah ibn Mas'ud, dengan murid-muridnya antara lain; Alqamah ibn Qays, Masruq ibn al-Ajda', Amir as-Sya'bi, Hasan al-Basri, Qatadah ibn Di'amah.⁵

Periode berikutnya dikenal sebagai periode penulisan tafsir di mulai dari akhir masa kekuasaan Bani Umayyah dan awal masa Bani Abbasiyah. Berawal dari kodifikasi hadis, dan al-Qur'an adalah bagian di dalamnya, kemudian ilmu tafsir menjadi ilmu yang berdiri sendiri yang terpisah dari hadis, pada titik selanjutnya, masih sebatas tafsir bi al-ma'tsur dan berikutnya perkembangan tafsir bi al-ra'yi.⁶

B. Sejarah dan Historiografi

Secara etimologis, sejarah diambil dari bahasa melayu dari derivasi bahasa Arab *Syajarah* yang berarti pohon, keturunan, asal usul, silsilah, riwayat.⁷ Dalam kamus bahasa Indonesia, sejarah berarti asal-usul (keturunan) silsilah, kejadian dan peristiwa yang benar-benar terjadi di masa lampau, ilmu sejarah.⁸ Dalam bahasa Inggris, sejarah disebut 'history' dan dalam bahasa Arab disebut 'tarikh'.

Secara terminologis, menurut Walsh, sejarah adalah 'significant narrative of the past events' (cerita penting tentang masa lalu).⁹ Menurutnya, sejarawan tidak puas hanya dengan penemuan sederhana tentang fakta-fakta masa lalu. Mereka bercita-cita tidak saja menceritakan apa yang terjadi, melainkan juga mengapa peristiwa itu terjadi.¹⁰ Sejarah sebagai studi masa lalu, menurut Walsh adalah masa lalu umat manusia. Sejarah mulai tertarik pada masa lalu ketika manusia pertama kali muncul di dalamnya. Sekalipun terdapat penuturan lain tentang gempa bumi, banjir, kekeringan dan sebagainya, itu karena berhubungan dengan manusia, menjadi *background* bagi aktivitas manusia atau berefek pada kehidupan manusia.¹¹

Menurut Lucian Febvre, sejarah adalah ilmu tentang masa lampau, ilmu tentang masa kini.¹² Hal senada juga diungkap Y.K. Singh. Menurutnya sejarah adalah catatan berharga dari sebuah pencapaian manusia. Ia tidak hanya merupakan sebuah

⁵ Muhammad Husain Al-Dzahabi, *Ilm al-Tafsir*, 16-31.

⁶ Muhammad Husain Al-Dzahabi, *Ilm al-Tafsir*, 37.

⁷ M. Dien Madjid & Johan Wahyudhi, *Ilmu Sejarah: Sebuah Pengantar* (Jakarta: Prenada Media Grup, 2014), 7.

⁸ Tim Pusat Bahasa Depdiknas, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Depdiknas, 2008), 1382.

⁹ W.H. Walsh, *Philosophy of History: An Introduction*, (New York: Harper, 1958), 31.

¹⁰ W.H. Walsh, *Philosophy*, 16.

¹¹ W.H. Walsh, *Philosophy*, 30.

¹² Fernand Braudel, *On History*, (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 38.

daftar karakter dari sebuah kronologi peristiwa, melainkan sebuah catatan terpadu yang benar mengenai hubungan antara orang, peristiwa, waktu dan tempat. Orang menggunakan sejarah untuk memahami masa lalu, serta untuk mencoba memahami saat ini dalam cahaya peristiwa dan perkembangan masa lalu. Sejarah adalah cabang pembelajaran tentang peristiwa masa lalu. Sejarah berarti sebuah penyelidikan terhadap masa lalu untuk memperlihatkan apa yang sebenarnya terjadi.¹³

Menurut Moh. Ali sejarah mengacu pada tiga makna; (1) kejadian peristiwa yang berhubungan dengan yang nyata, (2) cerita yang tersusun sistematis dari kejadian dan peristiwa umum, (3) ilmu yang bertugas menyelidiki perubahan-perubahan, kejadian dan peristiwa realitas.¹⁴

Dalam al-Quran QS. Al-Hasyr: 18, disebutkan bahwa kita seyogyanya melihat peristiwa masa lalu, bukan hanya untuk masa kini, melainkan juga untuk masa esok hari. Allah berfirman (artinya):

“Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat); dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.”

Kisah-kisah dalam al-Qur'an memiliki dua kategori; pertama, sejarah masa lalu sebelum Rasulullah SAW, dan sejarah masa Rasulullah SAW.

Menurut Gottschalk, metode sejarah adalah proses menguji dan menganalisa secara kritis rekaman dan peninggalan masa lalu.¹⁵ Menurut Kuntowijoyo, metode penelitian sejarah memiliki lima tahapan, yaitu: (1) pemilihan topik, (2) pengumpulan sumber, (3) verifikasi atau kritik sumber, (4) interpretasi dan (5) penulisan.¹⁶

Menurut Gottschalk, penelitian sejarah memiliki empat langkah; heuristik, verifikasi, interpretasi dan historiografi (penyajian; penulisan).¹⁷ Pengumpulan sumber seringkali disebut *heuristik*. Menurut Gottschalk, *heuristik* sejarah mirip dengan kegiatan bibliografis.¹⁸ Langkah berikutnya adalah verifikasi; yakni sebuah upaya mencermati otentisitas sumber dan kredibilitas pengarang agar mendapatkan suatu kajian yang akurat dari sumber-sumber yang tepat.¹⁹ *Verifikasi* adalah menguji data-data data-data sejarah (kritik sumber); otentisitas (keaslian sumber), kredibilitas (kesahihan sumber). Pada tahap berikutnya, sumber-sumber yang ada diinterpretasikan; yakni menafsirkan dengan cara menganalisa dan menyatukan sumber-sumber secara mendetail dengan memperlihatkan unsur subyektivitas.²⁰

¹³ Y.K. Singh, *Fundamental of Research Methodology and Statistics*, (New Delhi: New Age International (P) Limited Publishers, 2006), 112.

¹⁴ Moh. Ali, *Pengantar Ilmu Sejarah* (Yogyakarta: LKIS, 2005), 12.

¹⁵ Louis Gottschalk, *Mengerti Sejarah* (Jakarta: UI Press, 1986) 32.

¹⁶ Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Benteng, 1995), 89.

¹⁷ Louis Gottschalk, *Mengerti Sejarah*, 35.

¹⁸ Louis Gottschalk, *Mengerti Sejarah*, 35.

¹⁹ Kuntowijoyo, *Pengantar*, 98-99.

²⁰ Kuntowijoyo, *Pengantar*, 100-101.

Proses terakhir adalah penyajian tulisan dari hasil penelitian yang biasa disebut historiografi. Menurut Gottschalk, historiografi adalah rekonstruksi imajinatif dari masa lampau berdasarkan data yang diperoleh melalui proses pengujian dan analisis secara kritis.²¹

Sebagaimana kajian al-Qur'an yang membutuhkan berbagai disiplin keilmuan yang lain, metodologi ilmu sejarah menurut Sartono Kartodirjo juga membutuhkan pendekatan. Penggambaran suatu peristiwa historis sangat bergantung pada pendekatan, artinya dari segi mana memandangnya, unsur-unsur mana yang diungkapkan.²²

Menurut Ibn Khaldun, seorang sejarawan harus memiliki sikap objektif dalam melakukan penelitian kesejarahan. Sejarawan terkadang terjebak melakukan kesalahan ketika seorang sejarawan;

1. fanatik terhadap pendapat atau madzhab tertentu.
2. terlalu percaya pada informan.
3. gagal dalam menangkap maksud dari apa yang dilihat atau didengar, menukil berita berdasarkan asumsi yang keliru.
4. Beranggapan benar karena terlalu percaya terhadap pembawa berita.
5. Minim pemahaman tentang kondisi realitas. Menukil berita apa adanya.
6. Cenderung mendekati pemilik kekuasaan atau kedudukan.
7. Minimnya pengetahuan tentang situasi dalam sebuah peradaban.²³

Pada umumnya penulisan sejarah sangat memperhatikan aspek 'waktu' yakni waktu silam. Dalam waktu selain terdapat dinamika atau perubahan yakni pertumbuhan, perkembangan, kejayaan reruntuhan, dan sebagainya, juga terdapat benang merah yang menghubungkan suatu waktu dengan waktu yang lain, satu masa dengan masa yang lain secara terus menerus. Terdapat tiga pola penulisan sejarah, (1) Pola diakronis; yakni penulisan sejarah yang menggunakan pola garis lurus (linear) maupun pola penggalan waktu tertentu dengan memperhatikan urutan-urutan waktu secara kronologis, (2) Pola sinkronis; melukiskan cerita sejarah ditinjau dari berbagai pendekatan, seperti sosiologis, antropologis, politikologis, dan lain-lain, (3) Pola ideal; menggunakan pola sinkronik, memperhatikan keserasian dan keseimbangan aspek ilmiah, seni, dan filsafat.²⁴

Dalam sejarah Islam, hingga tahun 730 M, tradisi penuturan sejarah lebih inten dilakukan secara verbal ataupun oral (lisan). Mereka yang mengetahui sebuah peristiwa pada masa Nabi akan bercerita tentang Nabi SAW dan peristiwa-peristiwa yang dialami seperti perang dan sebagainya. Setelah tahun 730 M, dimulailah Historiografi Islam dan menjelang 830 M, biografi, prosopografi dan kronografi

²¹ Louis Gottschalk, *Mengerti Sejarah*, 32.

²² Sartono Kartodirjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*, (Jakarta: Gramedia, 1993), 4.

²³ Ibn Khaldun, *Muqaddimah ibn Khaldun, Vol.1* (Damaskus: Maktabah al-Hidayah, 2004), 125-126.

²⁴ Basri, *Metodologi Penelitian Sejarah: Pendekatan, Teori dan Praktik* (Jakarta: Restu Agung, 2006), 58-67.

muncul.²⁵ Donner mengungkap bahwa hingga akhir abad pertama, umat Islam belum memulai pengembangan penulisan sejarah. Ini berarti bahwa sejarah Islam masih sangat mengandalkan *memory* (ingatan). Memori adalah sisa (residue) sebuah peristiwa aktual di masa lalu yang ada dalam pikiran seseorang.²⁶ Dengan kata lain, sebelum masa kodifikasi, sejarah belum terbukukan dan masa ini melibatkan memori umat Islam dalam menjaga pengetahuan mereka tentang Nabi SAW, sahabat dan peristiwa-peristiwa seputar Nabi SAW seperti turunnya al-Qur'an dan sebagainya. Bagi seorang sejarawan, rekaman peristiwa masa lalu adalah sebuah sumber. Tanpa sumber, maka tidak ada bagian sejarah masa lalu yang dapat di rekonstruksi. Sejarawan tidak melihat sebuah fakta, melainkan sebuah rekaman dari fakta.²⁷

Perkembangan historiografi di dunia Islam sebagaimana diungkap Donner, terbagi ke dalam empat era; (1) Fase pra-sejarawan (Pre-Historicist Phase), hingga tahun 50 H, (2) Fase sejarawan awal (the Proto-Historicist Phase) hingga tahun 100 H, (3) Fase Literasi awal (the Early Literate Phase) hingga tahun 150 H, dan (4) Fase akhir literasi (the Late Literate Phase) yang dikenal dengan fase historiografi Islam klasik (Classical Islamic Historiography) hingga tahun 300 H.²⁸

C. Ilmu Sejarah sebagai Alat Bantu Penafsiran Al-Qur'an

Para ulama dan mufasir membagi tema al-Qur'an ke dalam beberapa tema sentral. Tema-tema al-Qur'an dalam fazlur rahman, sangat bervariasi mulai dari teologi, sosial, linguistik, biologis, ekologis, geograhis dan sebagainya.

Sejarah sebagai sebuah pengetahuan dan Ilmu Sejarah sebagai sebuah disiplin keilmuan sebenarnya bukanlah barang baru dalam dunia penafsiran al-Qur'an. Dalam perkembangan penafsiran al-Qur'an terdapat dua komponen kesejarahan yang digunakan sejak awal yaitu *asbab nuzul* dan kisah-kisah israiliyat. Dua komponen ini menghiasi beberapa kitab tafsir masa awal. Banyak mufasir yang menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan bantuan ilmu sejarah ini.

1. *Asbab nuzul*

Yang dimaksud dengan *Asbab an-Nuzul* adalah sesuatu yang karenanya al-Qur'an diturunkan sebagai penjelas terhadap apa yang terjadi baik berupa peristiwa maupun pertanyaan.²⁹

Al-Qur'an turun untuk mengarahkan manusia kepada jalan yang lurus, menjalankan kehidupan berdasarkan keimanan kepada Allah dan risalah-Nya, menyikapi sejarah masa lalu, kejadian kontemporer dan berita masa yang akan datang. Sebagian al-Qur'an turun untuk tujuan umum, dan terkadang merupakan

²⁵ Chase F. Robinson, *Islamic Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 21-25.

²⁶ Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton: The Darwin Press Inc, 1998), 138-139.

²⁷ Fred Morrow Fling, *The Writing of History: An Introduction to Historical Method* (New Haven: Yale University Press, 1920), 24.

²⁸ Fred M. Donner, *Narratives*, 275-277.

²⁹ Manna' Qaththan, *Mabahits fi Ulum al-Qur'an* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), 74.

sebuah respon pertanyaan-pertanyaan yang muncul di kalangan sajabat.³⁰ Ini yang kemudian disebut *Asbab al-Nuzul*. Menurut Manna' al-Qaththan, beberapa ulama yang membahas tentang asbab al-Nuzul adalah Ali al-Madini; guru Imam al-Bukhari, kemudian al-Wahidi, al-Ja'bari yang meringkas karya asbab an-Nuzul al-Wahidi dengan menghilangkan sanadnya, kemudian Ibn Hajar al-Asqalani, lalu as-Suyuthi.³¹

Turunnya ayat al-Qur'an terbagi ke dalam dua kategori; (1) turunnya al-Qur'an tidak berkaitan dengan sebuah kejadian atau pertanyaan, dan ini yang paling banyak terkait keyakinan (*aqā'id*), akhlak dan lainnya. (2) turunnya ayat al-Qur'an sebab mengiringi sebuah peristiwa atau pertanyaan. Turunnya ayat al-Qur'an kategori yang kedua ini memiliki dua bagian; (1) terjadi sebuah peristiwa di kalangan umat Islam, lalu Allah menurunkan wahyu, (2) Rasulullah SAW ditanya mengenai satu persoalan kemudian Allah menurunkan wahyu sebagai jawaban atas pertanyaan tersebut.³² Manna al-Qaththan menyebutkan, tidak semua ayat al-Qur'an muncul karena timbul peristiwa dan kejadian atau karena pertanyaan, akan tetapi terkadang ayat turun karena ibtida' (pendahuluan) tentang akidah, iman, kewajiban islam, syariat Allah. Ia juga mengutip al-Ja'bari yang mengatakan bahwa al-Qur'an turun dengan dua kategori; yang turun tanpa sebab dan turun karena peristiwa atau pertanyaan.³³

Menurut as-Suyuthi, terdapat banyak faedah mengetahui sebab-sebab turunnya ayat. Sebab-sebab turunnya ayat merupakan sebuah sejarah tentang ayat-ayat tersebut. Di antara faedahnya adalah mengetahui makna ayat yang sebenarnya atau menghilangkan kesulitan dalam memahaminya. Bahkan lebih jauh menurut al-Wahidi, tidak mungkin seseorang dapat mengetahui tafsir sebuah ayat tanpa mengetahui kisah dan sebab turunnya. Menurut Ibn Taimiyah, pengetahuan tentang sebab turunnya ayat membantu memahami kandungan ayat tersebut. Karena dengan mengetahui sebab turunnya ayat, seseorang dapat mengetahui akibat yang merupakan buah dari sebab tersebut. Saat kalangan salaf kesulitan memahami makna ayat, ia melihat aspek sebab turunnya ayat tersebut, sehingga hilanglah kesulitan tersebut.³⁴ Menurut al-Wahidi, tidak boleh menerima cerita *Asbab an-Nuzul* kecuali berdasarkan riwayat dan mendengarkan dari para sahabat yang menyaksikan langsung peristiwa turunnya al-Qur'an, mengetahui sebab-sebabnya dan membahas pengetahuannya tentang sebab-sebab tersebut.³⁵

Asbab nuzul adalah merupakan peristiwa yang terjadi ketika ayat turun. Karena itu, menurut as-Suyuthi, turunnya surah *al-Fiil* misalnya bukan karena kedatangan tentara habasyah (Etiopia) ke *Baitul Haram*, melainkan sekedar informasi tentang

³⁰ Pengantar Mahir Yasin Fahl dalam Al-Wahidi, *Asbab Nuzul al-Qur'an* (Riyadh: Dar al-Mayman, 2005), 40.

³¹ Manna' Qaththan, *Mabahits fi Ulum al-Qur'an* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), 71.

³² Pengantar Mahir Yasin Fahl dalam Al-Wahidi, *Asbab Nuzul al-Qur'an* (Riyadh: Dar al-Mayman, 2005), 40. Lihat juga Manna' Qaththan, *Mabahits*, 73.

³³ Manna' Qaththan, *Mabahits*, 74.

³⁴ Jalaluddin as-Suyuthi, *Lubab an-Nuqul fi Asbab an-Nuzul* (Beirut: Muassasah al-kutub al-tsaqafiyah, 2002), 7-8.

³⁵ Al-Wahidi, *Asbab Nuzul al-Qur'an* (Riyadh: Dar al-Mayman, 2005), 43.

peristiwa yang terjadi pada masa lampau. Sebab turunnya ayat dalam kitab *lubab nuzul* berasal dari kalangan sahabat (musnad), sementara bila berasal dari *Tabi'i* kriterianya adalah *marfu'* (dari Rasulullah SAW), hanya saja statusnya mursal. Hal ini bisa diterima bila sanadnya shahih, dan *tabi'i* tersebut termasuk imam tafsir yang mengambil dari para sahabat seperti Mujahid, Ikrimah, Said ibn Zubair.³⁶

2. *Israiliyat*

Kata *israiliyat* adalah jamak (plural) dari *israiliyah*, yang berarti kisah atau sebuah kejadian yang diceritakan melalui sumber *israiliyah*. *Israil* adalah Nabi Ya'qub AS ibn Ishaq ibn Ibrahim, asal dari klan yang dua belas, salah satunya adalah Yahudi.³⁷ Orang-orang Yahudi merupakan kelompok yang paling banyak berhubungan dengan umat Islam dari kalangan ahlul kitab dan kebudayaannya lebih banyak dibanding yang lain. sementara orang-orang Arab sering mengadakan perjalanan baik ke arah timur ataupun barat dan orang-orang Quraisy sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an memiliki tradisi berdagang menuju Yaman (*rihlah al-Syita'*) dan Syam (*rihlah al-Shaif*). Di dua tempat ini, kalangan ahlul kitab sangat banyak terutama Yahudi dan Arab dan Yahudi seringkali bertemu baik di jazirah Arab sendiri maupun di luarnya. Pertemuan ini kemudian menghasilkan pengaruh-pengaruh budaya Yahudi di kalangan masyarakat Arab karena keprimifan dan kejahiliahan orang-orang Arab. Dalam perkembangannya banyak orang-orang pintar kalangan Yahudi yang kemudian juga masuk Islam seperti Abdullah ibn Salam, Abdullah ibn Suriya, Ka'ab ibn al-Akhbar dan lainnya. Disebutkan bahwa Ibn Jarir al-Tabari dan Ibn Katsir banyak mengutip pendapat-pendapat *israiliyat* ini.³⁸

Penyebaran kisah-kisah *israiliyat* dalam kitab tafsir khususnya (dan juga hadis) terbagi ke dalam dua marhalah; marhalah *riwayah* (lisan) dan marhalah *tadwin* (penulisan). Di masa pertama, Rasulullah SAW duduk bersama para sahabat mengajarkan perkara agama dan dunia pembicaraannya seputar tafsir-tafsir atas al-Qur'an. Para sahabat adalah orang yang mampu menjaganya dengan baik dan menyampaikan apa yang diperoleh dari Nabi kepada para sahabat lainnya dan kepada murid-muridnya. Selanjutnya para *tabi'in* mengambil dari para sahabat, begitupun setelahnya. Pada masa *tabi'in* dan *tabi' al-tabi'in*, perkataan-perkataan yang disandarkan pada Rasulullah SAW muncul dan mengalami perkembangan pesat. Awalnya mereka menyebut riwayat bersama sanadnya, lambat laun riwayat tidak disertakan sanadnya. Pada masa kedua, masa *tadwin* (penulisan) yang terjadi pada akhir abad pertama dan awal abad kedua hijriyah, pada masa Umar ibn Abdil Aziz. Dalam perkembangan tafsir dan hadis menjadi sebuah ilmu yang berdiri sendiri. Di masa awal, penyebutan sanad bersamaan dengan riwayat, namun dalam perkembangannya kemudian mereka menghilangkan sanadnya.³⁹ Menurut Ibn Khaldun kisah-kisah *israiliyat* ini bercampur antara yang penting dan tidak penting,

³⁶ Jalaluddin as-Suyuthi, *Lubab an-Nuqul*, 8.

³⁷ Muhammad Husain Al-Dzahabi, *al-Isra'iliyyat fi al-Tafsir wa al-hadits* (Kairo: Maktabah Wahbah, tt), 13.

³⁸ Muhammad Husain Al-Dzahabi, *al-Isra'iliyyat fi al-Tafsir*, 15-17.

³⁹ Muhammad Husain Al-Dzahabi, *al-Isra'iliyyat fi al-Tafsir*, 18-24.

yang dapat diterima dengan yang harus ditolak. Hal ini disebabkan bahwa orang-orang Arab bukanlah ahli kitab dan ahli ilmu. Mereka hidup primitif dan tidak terdidik (*illiterate*). Setiap menghadapi masalah, mereka bertanya pada orang-orang Yahudi dan Kristen khususnya yang berkaitan dengan eksistensi sesuatu, awal penciptaan dan rahasia-rahasia wujud. Lebih parahnya, orang-orang Yahudi asal Himyar ini adalah para ahli kitab pinggiran sama seperti mereka tinggal di pedalaman dan memiliki ilmu sebatas hal-hal umum saja. Saat mereka masuk Islam; tradisi israiliyat yang tidak berkaitan dengan hukum-hukum syariah, seperti penciptaan dan ramalan-ramalan masih dilestarikan. Di antara mereka yang masuk Islam adalah Ka'ab ibn al-Akhbar, Wahb ibn Munabbih, Abdullah ibn Salam. Kisah-kisah israiliyat dari mereka dengan mudah dirujuk oleh para mufasir dan diterima begitu saja karena keberadaan mereka sebelumnya sebagai orang penting dan kaum agamawan.⁴⁰ Penyebaran kisah-kisah Israiliyat di dunia Islam menurut Manna Qaththan, didapat dari orang-orang Yahudi yang bersandar pada Taurat dan Nasrani pada injil. Al-Qur'an mencakup beberapa hal yang terkait kisah-kisah Nabi dan berita-berita umat terdahulu sebagaimana taurat dan injil. Hanya saja, al-Qur'an sekedar menceritakan secara *mujmal* dan tidak terperinci tidak seperti kitab taurat dan injil yang menjelaskan hingga terperinci terkait cerita peristiwa, nama-nama negeri dan orang. Selanjutnya, banyak ahlu kitab yang masuk Islam dan mereka membawa budaya dan tradisi mereka terkait kabar dan kisah-kisah agama. Di masa sahabat, hanya sedikit kisah-kisah ini diambil, baru pada masa tabi'in kisah-kisah israiliyat berkembang pesat.⁴¹

Menurut Husain al-Dzahabi, hukum meriwayatkan kisah-kisah israiliyat terbagi ke dalam tiga kelompok; (1) kelompok yang melarang, (2) kelompok yang membolehkan, dan (3) kelompok yang memadukan yang melarang dan membolehkan.⁴² Menurut Nasa'i, istilah israiliyat ini memiliki tiga arti; sebagian menyatakan bahwa israiliyat adalah kabar-kabar yang datang dari Bani Israil, sebagian mengkhususkan pada orang-orang Yahudi yang masuk Islam dan sebagian lagi menganggap bahwa israiliyat mencakup semua ahlu kitab baik Yahudi maupun Nasrani. Ia menambahkan bahwa dalam Islam, kisah-kisah israiliyat terbagi ke dalam tiga kelompok; (1) yang tidak bertentangan dengan syariat, (2) bertentangan dengan syariat, dan (3) yang tidak diketahui dalam syariah; tidak mempercayai dan tidak mendustakan serta dibolehkan untuk mengambil hikayatnya.⁴³

D. Beberapa contoh Historiografi dalam penafsiran Al-Qur'an

Beberapa contoh tentang pendekatan sejarah dalam penafsiran al-Qur'an yang dibahas di sini misalnya adalah QS. Al-Kafirun. Dari tinjauan *asbab al-nuzul*, Allah menurunkan QS. Al-Kafirun berkenaan dengan tawaran-tawaran dari pembesar

⁴⁰ Ibn Khaldun, *Muqaddimah ibn Khaldun*, Vol.2 (Damaskus: Maktabah al-Hidayah, 2004), 175-176.

⁴¹ Manna' Qaththan, *Mabahits fi Ulum al-Qur'an* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), 344-345.

⁴² Pengantar Mahir Yasin Fahl dalam Al-Wahidi, *Asbab Nuzul al-Qur'an* (Riyadh: Dar al-Mayman, 2005), 40.

⁴³ An-Nasa'i, *Tafsir an-Nasa'i* (Beirut: Muassasah al-Kutub al-Tsaqafah, 1990), 13-14.

Quraisy agar Nabi Muhammad SAW berhenti berdakwah Islam. Mengenai turunnya QS. Al-Kafirun ini, diriwayatkan oleh Tabrani dan Abi Hatim dari Ibn Abbas RA. bahwa orang-orang Quraisy mengajukan tawaran kepada Rasulullah SAW dengan memberinya harta sehingga Nabi menjadi orang terkaya di Mekah dan menikahkan Nabi dengan siapapun yang nabi kehendaki, kemudian mereka berkata: 'engkau berhenti mengkritik tuhan-tuhan kami dan menyebut-nyebut yang buruk, bila tidak, maka sembahlah tuhan kami selama satu tahun'. Kemudian turunlah QS. Al-Kafirun. Diriwayatkan oleh Abd al-Razzaq, Wahb berkata: orang-orang kafir Quraisy berkata kepada Nabi, bila engkau mau, ikutlah agama kami selama satu tahun dan begitupun kami, akan mengikuti agamamu satu tahun. Lalu turunlah surah al-Kafirun. Lebih jelas lagi disebutkan dari Said ibn Mina bahwa Walid ibn al-Mughirah, 'Ash ibn Wail, Aswad ibn al-Muthalib dan Muawiyah ibn Khalaf mendatangi Rasulullah SAW dan berkata, "Wahai Muhammad! Mari engkau menyembah apa yang kami sembah dan kami menyembah yang engkau sembah dan bersama-sama kami dan engkau dalam urusan kami semuanya. Kemudian Allah menurunkan QS. Al-Kafirun: 1-6.⁴⁴

Al-Wahidi menjelaskan bahwa sekelompok orang Quraisy⁴⁵ berkata, "Wahai Muhammad, Mari engkau ikut agama kami dan kami ikut agamamu, engkau menyembah tuhan kami setahun dan kami menyembah Tuhanmu satu tahun. Bila itu baik bagi kami, maka kami sudah mengikutimu dan kami mendapatkan bagian. Dan bila di sisi kami baik untukmu, maka engkau sudah bersama kami dan engkau mendapatkan bagian. Kemudian Rasulullah bersabda, "Aku berlindung kepada Allah dari mempersekutukan dengan selain-Nya". Kemudian Rasulullah berangkat menuju Masjidil Haram dan di sana banyak pemimpin Quraisy. Lalu Nabi membaca Surah al-Kafirun hingga selesai dan mereka berputus asa.⁴⁶ Dari contoh di atas, dengan pendekatan sejarah, seseorang akan dapat mengetahui latar belakang turunnya sebuah ayat.

Contoh lain dalam QS. Al-Baqarah: 223, Allah berfirman,

Artinya: "Istri-Istri kalian adalah (seperti) tanah tempat kalian bercocok tanam, Maka datangilah tanah tempat bercocok tanam kalian itu bagaimana saja kalian kehendaki."

Imam Bukhari meriwayatkan bahwa Abu Na'im menuturkan bahwa Sufyan bercerita kepadanya dari Ibnul Munkadir yang mengatakan bahwa ia pernah mendengar sahabat Jabir berkata, "Dahulu orang-orang Yahudi berkeyakinan bahwa

⁴⁴ Jalaluddin as-Suyuthi, *Lubab an-Nuqul*, 310.

⁴⁵ Mereka adalah Haris ibn Qais, 'Ash ibn Wail, Walid ibn Mughirah, Aswad ibn Abd Yaguts, Aswad ibn Abd al-Muthalib ibn Asad, Umayyah ibn Khalaf dan lainnya. Lihat catatan kaki Mahir Yasin Fahl dalam Al-Wahidi, *Asbab Nuzul al-Qur'an* (Riyadh: Dar al-Mayman, 2005), 745. Dalam *Tafsir at-Tabari*, disebutkan mereka adalah Walid ibn Mughirah, 'Ash ibn Wa'il, Aswad ibn al-Muthalib, Umayyah ibn Khalaf dengan redaksi yang hampir sama. Ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Vol. 30 (Mesir: Mathba'ah al-Maymaniyah, tt) 187.

⁴⁶ Al-Wahidi, *Asbab Nuzul al-Qur'an* (Riyadh: Dar al-Mayman, 2005), 745.

jika seseorang menyetubuhi istrinya dari arah belakang, maka kelak anaknya bermata juling”. Maka turunlah ayat di atas. Kisah seperti ini juga diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam redaksi yang hampir sama. Ibnu Juraij mengatakan, Rasulullah Saw. Bersabda,

«مُفْلَبَةٌ وَمُدْبِرَةٌ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فِي الْفَرْجِ»

Boleh dari depan dan boleh dari belakang jika yang didatangnya adalah farji.

Dari Ibnu Abbas yang menceritakan bahwa Ibnu Umar RA telah menyangka bahwa sesungguhnya kaum Anshar pada mulanya adalah Ahli *Watsan* (pagan), sedangkan golongan lainnya (Yahudi) adalah Ahlul Kitab. Kaum Anshar berpandangan bahwa orang-orang Yahudi mempunyai keutamaan lebih dari mereka dalam ilmu. Karena itu, banyak kaum Anshar yang mengikuti kebiasaan mereka, termasuk dalam hal di atas. Kaum Yahudi tidak mendatangi istri-istrinya melainkan hanya dengan satu posisi saja dan kaum anshar mengikuti jejak mereka. Ini berbeda dengan kebiasaan kaum Quraisy yang mendatangi istrinya dengan berbagai macam cara dan posisi yang tidak pernah dilakukan oleh kaum Anshar. Ketika terdapat kaum Muhajirin mengawini seorang wanita Anshar, sang istri mengatakan, "Sesungguhnya kebiasaan yang berlaku di kalangan kami, kami biasa didatangi dari arah depan saja. Maka lakukanlah itu. Jika kamu tidak mau, menjauhlah dariku." Berita tersebut tersebar hingga Rasulullah SAW mendengarnya. Maka Allah Swt. menurunkan ayat tersebut (QS. Al-Baqarah: 223).⁴⁷

Adapun contoh dari kisah israiliyat, dikisahkan secara panjang lebar oleh Ibn Katsir dalam kitabnya, *Tafsir al-Qur'an al-Adhim*, misalnya tentang perintah Allah agar menyembelih seekor sapi untuk mengungkap suatu pembunuhan terjadi di kalangan Bani Israil. Ibn Katsir menafsirkan QS. Al-Baqarah: 67 yang menurut Husain ad-Dzahabi sangat panjang dan asing terkait jenis sapi yang Allah perintahkan untuk disembelih.⁴⁸ Allah berfirman, (Artinya)

“Dan (ingatlah) ketika Musa berkata kepada kaumnya, “Allah memerintahkan kamu agar menyembelih sapi betina”. Mereka bertanya, Apakah engkau akan menjadikan kami sebagai ejekan?”. Dia (Musa) menjawab, “Aku berlindung kepada Allah agar tidak termasuk orang-orang yang bodoh.”

Diriwayatkan dari Ibn Abbas, tentang seekor sapi, bahwa terdapat seorang tua yang kaya raya dan tidak memiliki anak pada masa Nabi Musa AS. Orang tersebut memiliki keponakan yang nanti menjadi ahli warisnya. Ia berharap segera mendapatkan warisan tersebut, setan kemudian membisikinya agar membunuh laki-laki tua tersebut dan memerintahkan agar si mayat diletakkan di gerbang kota. Akhirnya laki-laki tua tersebut dibunuh dan mayatnya diletakkan di gerbang kota. Penduduk kota dituduh membunuh dan mereka menyangkalnya hingga akhirnya Nabi Musa AS datang dan untuk mengungkap kasus pembunuhan tersebut, Allah

⁴⁷ Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adhim*, Juz 1 (Riyadh: Dar Toyyibah li al-Nasr wa al-Tauzi', 1997), 588-591.

⁴⁸ Muhammad Husain Al-Dzahabi, *al-Isra'iliyyat fi al-Tafsir*, 108.

memerintahkan Bani Israil untuk mencari seekor sapi yang harus disembelih.⁴⁹ Dalam kisah ini Ibn Katsir mengambilnya dari beberapa ulama seperti Ubaidah, Abi al-Aliyah, as-Sadiy dan lainnya.⁵⁰ Lain halnya dengan Zamakhsyari, menurut Adil Ahmad Abd al-Maujud, Zamakhsyari menyebut beberapa kisah israiliyat diikuti dengan kata-kata seperti *ruwiya* (diceritakan), Allah lebih mengetahui kebenarannya, atau berkata, “para ulama *mutqinin* menolaknya dengan mengatakan bahwa hal tersebut adalah kebatilan-kebatilan (kebohongan) orang Yahudi.⁵¹ Meskipun demikian dalam menafsirkan QS. Al-Baqarah: 67 di atas, Zamakhsyari juga mengantarkan cerita ini menggunakan kisah-kisah israiliyat dengan mengungkapkan bahwa orang tua yang kaya raya tersebut dibunuh oleh keponakannya karena ingin mewarisi hartanya dan meletakkan jasadnya di gerbang kota.⁵² Dengan pendekatan sejarah, seseorang dapat mengetahui secara runtut rangkaian cerita yang terpisah-pisah menjadi kesatuan cerita yang berkesinambungan. Untuk memahami ayat di atas, diperlukan pendekatan sejarah guna mengetahui kronologis peristiwa pembunuhan tersebut.

Contoh lain pendekatan sejarah adalah kisah diselamatkannya jasad Fir’aun dari kehancuran. Allah SWT berfirman dalam QS. Yunus: 92,

Artinya: “Maka pada hari ini, Kami selamatkan jasadmu agar engkau dapat menjadi pelajaran bagi orang-orang yang datang setelahmu, tetapi kebanyakan manusia tidak mengindahkan tanda-tanda (kekuasaan) Kami.”

Dalam tafsir Ibn Katsir disebutkan, bahwa menurut Ibn Abbas dan kalangan salaf lainnya mengatakan bahwa Bani Israil ragu akan kematian Fir’aun. Lalu Allah memerintahkan kepada laut agar mencampakkan tubuh Fir’aun yang tak bernyawa secara utuh bersama baju besinya ke daratan tinggi agar mereka dapat memperhatikan kebenaran kematiannya. Adapun lafadz ‘tubuhmu’ menurut Mujahid adalah jasad, menurut al-Hasan jasad tanpa ruh, menurut Abdullah ibn Syaddad adalah tubuh yang utuh, menurut Abu Sakhr bersama baju besinya. Menurut Ibn Katsir pendapat-pendapat ini tidak bertentangan dan justeru saling melengkapi satu sama lain.⁵³

Dalam al-Qur’an disebutkan bahwa ia meninggal bersama pasukannya saat gagal mengejar Nabi Musa dan Bani Israil yang telah sampai ke darat saat terjadi pembelahan lautan sebagai mukjizat Allah kepada Nabi Musa AS. Sejarah dapat membantu menguak misteri mumi yang ditemukan di dasar Laut Merah. Menurut Quraish Shihab, tak seorangpun yang mengetahui di mana sebenarnya penguasa

⁴⁹ Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-Adhim*, Juz 1 (Riyadh: Dar Toyyibah li al-Nasr wa al-Tauzi’, 1997), 295.

⁵⁰ Ibn Katsir, *Tafsir*, 298.

⁵¹ Lihat penjelasan Adil Ahmad Abd al-Maujud dalam Zamakhsyari, *Al-Kasysyaf ‘an Haqaiq Ghawamid al-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta’wil*, Juz 1 (Riyadh: Maktabah Abikan, 1998), 31.

⁵² Zamakhsyari, *Al-Kasysyaf*, 278.

⁵³ Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-Adhim*, Juz 4 (Riyadh: Dar Toyyibah li al-Nasr wa al-Tauzi’, 1997), 293-294.

yang tenggelam itu berada dan seperti apa pada masa berikutnya. Pada tahun 1896, seorang purbakalawan Loret menemukan jenazah Fir'aun dalam bentuk mumi di lembah Wadi al-Muluk (Lembah para raja) di Thaba, Luxor seberang sungai Nil. Pada tahun 1907, Elios Smith membuka pembalut mumi tersebut dan ternyata badannya masih utuh. Selanjutnya pada tahun 1975, Maurice Bucaille, seorang ahli bedah diizinkan untuk melakukan penelitian tentang mumi tersebut dan dalam temuannya menunjukkan bahwa Fir'aun mati di laut berdasarkan bekas-bekas garam di sekujur tubuhnya.⁵⁴ Dengan bantuan ilmu sejarah, maka peristiwa-peristiwa masa lalu dapat diungkap secara baik. Dengan berbagai bantuan ilmu dan teknologi, disimpulkan bahwa mumi yang ditemukan adalah Fir'aun masa Nabi Musa AS.

Selain contoh historis seputar Nabi dan umat terdahulu, al-Qur'an juga menceritakan peristiwa-peristiwa historis pada masa Rasulullah SAW seperti perang Badar, Perang Uhud, Perang Hunain, peristiwa Rasulullah bersama para isterinya, etika para sahabat saat mendatangi kediaman Nabi, keutamaan kaum Muhajirin dan kaum Anshor, termasuk pula kebenaran sebuah peristiwa yang belum terjadi seperti mimpi Nabi SAW bahwa sebentar lagi Mekah akan dikuasai oleh umat Islam dan masih banyak lagi. Untuk yang terakhir ini, Al-Qur'an memberikan kabar terlebih dahulu sebelum peristiwa penaklukan terjadi. Allah berfirman dalam QS. Al-Fath: 27, (Artinya)

“Sesungguhnya Allah akan membuktikan kepada Rasul-Nya tentang kebenaran mimpinya dengan sebenarnya (yaitu) bahwa sesungguhnya kamu pasti akan memasuki Masjidil Haram, Insya Allah dalam keadaan aman, dengan mencukur rambut kepala dan mengguntingnya, sedangkan kamu tidak merasa takut. Maka Allah mengetahui apa yang tiada kamu ketahui dan Dia memberikan sebelum itu kemenangan yang dekat.”

Rasulullah Saw. bermimpi bahwa beliau memasuki kota Mekah dan melakukan tawaf di *Baitullah*, lalu beliau menceritakan mimpinya itu kepada para sahabatnya, sedangkan beliau saat itu berada di Madinah. Ketika mereka berangkat pada tahun Perjanjian Hudaibiyah, para sahabat menyangka bahwa peristiwa akan terjadi tahun itu. Akan tetapi, sebagian mereka ragu ketika terjadi perjanjian damai, mereka ragu apakah hal ini akan terjadi. lalu Umar bertanya kepada Rasulullah SAW tentang kabar mimpi mendatangi *Baitullah* dan bertawaf. Lalu Rasulullah bertanya, “Apakah aku memberitahumu bahwa engkau akan mendatangi *Baitullah* tahun ini?” “Tidak”, jawab Umar. Rasulullah SAW bersabda, “Engkau akan mendatanginya dan bertawaf.”⁵⁵ Dalam tafsir *al-Jami' li ahkam al-Qur'an* disebutkan bahwa Qatadah berkata ayat ini turun menjelaskan keraguan di antara para sahabat dengan memberitahu mereka bahwa umat Islam akan memasuki Mekah bukan di tahun ini. Sesungguhnya mimpi Rasulullah SAW adalah benar. Disebutkan bahwa Abu Bakar mengatakan bahwa sesungguhnya mimpi tersebut tidak terikat dengan waktu

⁵⁴ M. Quraih Shihab, *Mukjizat al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Syarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib* (Bandung: Mizan, 1997), 207.

⁵⁵ Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adhim*, Juz 7 (Riyadh: Dar Toyyibah li al-Nasr wa al-Tauzi', 1997), 356.

tertentu.⁵⁶ Sebagian berpendapat bahwa mimpi Rasulullah SAW ini terjadi pada masa Hudaibiyah, namun yang paling shahih menurut al-Alusi terjadi di Madinah.⁵⁷

E. Alur Historigrafis dalam Penafsiran al-Qur'an

Sebagaimana disebutkan di atas, metode penelitian sejarah memiliki empat langkah yaitu; heuristik, verifikasi, interpretasi dan historiografi. Langkah pertama adalah heuristik, mufasir mencatat informasi terkait kesejarahan dengan melakukan pencarian data hingga kepada para sahabat Nabi SAW. Heuristik adalah sebuah seni dalam memperoleh data atau informasi. Sebagai contoh, tentang ketekunan al-Bukhari dalam mencari hadis. Untuk mencari sebuah hadis, al-Bukhari harus pergi ke banyak tempat. Dalam kitab *Siyar A'lam al-Nubala'*, disebutkan bahwa ia bertemu dengan lebih dari 1000 orang dari penduduk Hijaz, Irak, Syam, Mesir. Dengan ulama Syam, Mesir, Aljazair sebanyak bertemu sebanyak dua kali, dengan ulama Basrah bertemu sebanyak empat kali, ulama Hijaz selama enam tahun, Kufah dan Baghdad tidak terhitung jumlahnya. Ia juga menyebutkan bahwa tak satupun hadis yang ia riwayatkan kecuali ia menyertakan sanadnya.⁵⁸ Heuristik berarti serba-serbi mencari informasi atau bisa disebut suka duka dalam mencari data.

Untuk mendapatkan informasi tentang asbab an-nuzul dan kisah-kisah israiliyat misalnya, para mufasir perlu mencari sumber-sumber informasi hingga sampai pada sahabat yang benar-benar menyaksikan turunnya wahyu kepada Rasulullah SAW. Untuk langkah selanjutnya adalah verifikasi. Seorang mufasir menverifikasi data-data yang mereka himpun dan kemudian mengambil potongan informasi dari data-data tersebut. Hal ini dikenal dengan sebutan kritik sumber yakni memilah dan memilih secara selektif data yang harus diambil dan data yang harus ditolak. Hasil verifikasi ini kemudian dicatat oleh para mufasir dalam karyanya. Sebagai contoh, Ibn Katsir menukil beberapa pendapat seperti dari Imam Ibn Hatim, Imam Ibn Jarir, Imam Abd ibn Hamid, Imam Adam ibn Abi Iyas, dan Imam as-sadiy terkait penjelasan QS. Al-Baqarah: 67.⁵⁹ Dengan mengungkap beberapa nama ataupun tokoh, secara tidak langsung menyiratkan makna bahwa proses seleksi telah dilakukan dalam mendapatkan serta menyaring informasi.

Di sisi lain, untuk penjelasan QS. Al-Baqarah: 67 ini, Ibn Katsir mengatakan bahwa ia menggunakan kisah-kisah israiliyat yang menurutnya boleh dinukil, akan tetapi ia tidak membenarkan dan mendustakan dan ia hanya mengambil apa yang sudah jelas.⁶⁰ Dalam metode penelitian sejarah, pendapat ini masuk pada kategori interpretasi; yaitu menafsirkan, menganalisis pendapat-pendapat para ulama dengan memberikan kesimpulan-kesimpulan akhir mufasir terkait boleh tidaknya menggunakan kisah-kisah israiliyat dalam menafsirkan al-Qur'an. Para mufasir melakukan analisis terhadap sumber berita, yakni melakukan interpretasi terdapat

⁵⁶ Al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Juz 19 (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2006), 336-337.

⁵⁷ Lihat catatan kaki Abdullah ibn Abdil Muhsin al-Turki dalam Al-Qurtubi, *al-Jami'*, 337.

⁵⁸ Ad-Dhahabi, *Siyar A'lam an-Nubala'* (Beirut: Muassasah Risalah, 1996), 407.

⁵⁹ Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adhim*, Juz 1 (Riyadh: Dar Toyyibah li al-Nasr wa al-Tauzi', 1997), 293-298.

⁶⁰ Ibn Katsir, *Tafsir*, 298.

data-data yang diperoleh sebelum kemudian langkah terakhir memasukkannya ke dalam kitab-kitab tafsir mereka atau dikenal historiografi. Historiografi adalah menuangkan hasil penelitian ke dalam bentuk tulisan dan dalam hal ini, para mufasir meletakkannya ke dalam pembahasan tafsirnya.

F. Penutup

Dalam al-Qur'an terdapat banyak sekali ayat-ayat historis baik mengenai para Nabi dan umat-umat terdahulu. Di masa al-Qur'an diturunkan sejarah Nabi SAW, sahabat dan umat-umat Arab lainnya masa Nabi SAW. Dalam pandangan sejarawan, setiap peristiwa yang terjadi di masa lalu, adalah bagian kepingan sejarah yang hidup dan akan terus berulang. Al-Qur'an sebagai pedoman umat Islam berisi kebenaran mutlak yang tidak diragukan. Kisah para Nabi dan umat-umat terdahulu misalnya perlu diterima sebagai sebuah kebenaran hakiki yang sudah pasti ada peristiwanya. Seorang sejarawan akan mencari tahu validitas sisi geografis umat-umat terdahulu, kapan mereka hidup, termasuk pula mengapa peristiwa itu terjadi. Dalam agama juga disebutkan apa makna dibalik semua peristiwa yang terjadi itu.

Al-Qur'an memang bukan kitab sejarah karena eksistensi al-Qur'an tidak hanya mencakup sisi historis saja melainkan meliputi banyak dimensi kehidupan dan keilmuan. Namun kebenaran informasi yang terdapat dalam al-Qur'an seperti kisah-kisah Nabi dan umat-umat terdahulu pasti merupakan sebuah kebenaran.⁶¹ Karena itu tugas sejarawan terkait al-Qur'an ini bertugas untuk membedah detail secara apa dan mengapa sebuah peristiwa itu terjadi dan tidak hendak mempertanyakan apakah nilai-nilai historis itu riil adanya atau tidak?. Seorang sejarawan ketika mendengar kaum *'ad*, *tsamud*, *madyan* dan sebagainya akan tergambar sebuah peristiwa kehidupan yang riil terjadi di masa lalu dan tugas berikutnya adalah mencari tahu hakekat geografis dan keberadaan historis tersebut dengan ilmu sejarah dan ilmu bantu sejarah lainnya seperti arkeologis, artefak dan sebagainya. karena sejarah tidak hanya menyuguhkan peristiwa polos tanpa makna, maka berbagai pendekatan lain digunakan untuk mendapatkan sebuah informasi rekonstruksi yang detail tentang sebuah peristiwa masa lalu. Fakta-fakta sejarah adalah potongan-potongan bukti dan cerita dan tugas seorang sejarawan menyatukan potongan-potongan tersebut dengan baik dan benar. Untuk menjadikannya sebagai sebuah sejarah yang komprehensif tentu perlu menggunakan metodologi sejarah dan pendekatannya. Sebaliknya, sejarah hanya akan menjadi sebuah kajian naratif monoton dan menjenuhkan.

Pendekatan sejarah berarti melihat sebuah peristiwa yang terjadi dengan kaca mata sejarah. Pendekatan sejarah menghadirkan tokoh, tempat dan waktu secara bersamaan dalam satu peristiwa. Dengan pendekatan sejarah, maka kita akan bisa melihat rekaman-rekaman masa lalu sebagai sebuah peristiwa yang pernah hadir di tengah-tengah kehidupan nyata pada kurun waktu tertentu. Pendekatan sejarah bertugas untuk merangkai sebuah peristiwa sehingga layak menjadi sebuah pengetahuan.

⁶¹ Lihat kritik Manna' Qaththan terhadap orang yang mengingkari keabsahan kisah-kisah dalam al-Qur'an sebagai peristiwa yang benar-benar terjadi dalam Manna' Qaththan, *Mabahits fi Ulum al-Qur'an* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), 344-345.

Dalam penyajian sejarah (historiografi) al-Qur'an, para mufasir menggunakan dua pendekatan kesejarahan yaitu asbab an-Nuzul dan kisah-Kisah Israiliyat. Untuk yang pertama (*Asbab an-Nuzul*), telah menjadi acuan dan barometer bagi para mufasir dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an karena dengannya seseorang bisa mengetahui latar belakang turunnya wahyu. Sementara yang kedua (Israiliyat), sekalipun tidak semua mufasir sepakat menggunakannya, adalah penyajian kisah-kisah dalam al-Qur'an dengan bantuan dari beberapa informasi yang di dapat dari orang-orang Yahudi atau Nasrani.

Sejarah memang membahas masa lalu, namun masa kini dan akan datang juga akan menjadi bagian dari sejarah saat masanya nanti terlewatkan. Masa kini akan menjadi sejarah saat masanya lewat dan masa yang akan datang juga akan menjadi sejarah saat masanya berlalu. Peristiwa yang terjadi seputar Nabi Muhammad SAW dan para sahabat misalnya, pada masa al-Qur'an diturunkan adalah 'masa kini' dan kini telah berubah menjadi bagian dari sejarah masa lalu. Karena itu, keberadaan metode dan pendekatan sejarah sebagai ilmu bantu dalam menafsirkan al-Qur'an baik mufasir ataupun peneliti al-Qur'an menjadi sangat penting untuk mendapatkan sebuah penjelasan yang komprehensif tentang makna ayat al-Qur'an.

Bibliografi

- Ad-Dhahabi, *Siyar A'lam an-Nubala'* (Beirut: Muassasah Risalah, 1996)
- Ahmad ibn Faris, *Mu'jam Maqayis al-Lughah* cet. 1 (Beirut: Dar Ihya' al-Turats a;- Araby, 2001)
- Al-Dzahabi, Muhammad Husain, *al-Isra'iliyyat fi al-Tafsir wa al-hadits* (Kairo: Maktabah Wahbah, tt)
- Ali, Moh., *Pengantar Ilmu Sejarah* (Yogyakarta: LKIS, 2005)
- Al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2006)
- Al-Tabari, Ibn Jarir, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Mesir: Mathba'ah al-Maymaniyah, tt)
- Al-Wahidi, *Asbab Nuzul al-Qur'an* (Riyadh: Dar al-Mayman, 2005)
- An-Nasa'i, *Tafsir an-Nasa'i* (Beirut: Muassasah al-Kutub al-Tsaqafah, 1990)
- As-Suyuthi, Jalaluddin, *Lubab an-Nuqul fi Asbab an-Nuzul* (Beirut: Muassasah al-kutub al-tsaqafiyah, 2002)
- Basri, *Metodologi Penelitian Sejarah: Pendekatan, Teori dan Praktik* (Jakarta: Restu Agung, 2006)
- Batubara, Chuzaimah Et.al, *Handbook Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: Prenada Media Grup, 2018)
- Braudel, Fernand, *On History*, (Chicago: University of Chicago Press, 1980)
- Donner, Fred M., *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton: The Darwin Press Inc, 1998)
- Fling, Fred Morrow, *The Writing of History: An Introduction to Historical Method* (New Haven: Yale University Press, 1920)
- Gottschalk Louis, *Mengerti Sejarah* (Jakarta: UI Press, 1986)
- Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adhim*, Juz 1 (Riyadh: Dar Toyyibah li al-Nasr wa al-Tauzi', 1997)
- Ibn Khaldun, *Muqaddimah ibn Khaldun* (Damaskus: Maktabah al-Hidayah, 2004)

- Kartodirjo, Sartono, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*, (Jakarta: Gramedia, 1993)
- Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam di Indonesia* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017)
- Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah* (Yogyakarta: Bentang, 1995)
- Madjid, M. Dien & Wahyudhi, Johan, *Ilmu Sejarah: Sebuah Pengantar* (Jakarta: Prenada Media Grup, 2014)
- Qaththan, Manna', *Mabahits fi Ulum al-Qur'an* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995)
- Robinson, Chase F., *Islamic Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)
- Shihab, M. Quraish, *Mukjizat al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Syarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib* (Bandung: Mizan, 1997)
- Singh, Y.K., *Fundamental of Research Methodology and Statistics*, (New Delhi: New Age International (P) Limited Publishers, 2006)
- Tim Pusat Bahasa Depdiknas, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Depdiknas, 2008)
- Walsh, W.H., *Philosophy of History: An Introduction*, (New York: Harper, 1958)
- Zamakhsyari, *Al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* (Riyadh: Maktabah Abikan, 1998)

MEMBACA TAFSIR ORAL USTAD HANNAN ATTAKE ATAS MAKNA HIJRAH DI MEDIA SOSIAL

Syarif Abbas

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

syariefabbas99@gmail.com

Abstrak

This paper represent the interpretation of oral Ustad Hannan Attaki on the meaning of the hijrah in social media. The character of Hannan Attaki in giving Quran meaning became a new phenomenon in interpretive study. The description will be explained in a descriptive approach that its data analysis is collected from the archived records of social media and library studies. Whereas the oral interpretation of Hannan Attaki would use a theory offered by andreas gorke as the oral interpretation and then followed by the adaptive and adaptive reading of the walter j. ong theory. The authors have concluded that Hannan Attaki's oral interpretation of the hijrah was divided into two objects that refer specifically to the quran and the prophet saw's hadith. And the removal of a hijrah that does not specifically contain content but is valued as part of the hijrah such as the hijrah to lawful love, the hijrah from an illegal career or occupation and the hijrah in the context of a youth's social existence. They include agonistic narratives, conservative and traditional expressions, and excessive, lengthy realizations.

Tulisan ini akan menggambarkan tafsir oral Ustad Hannan Attaki tentang makna hijrah di media sosial. Karakter kelisanan Hannan Attaki dalam memberi makna al-Quran menjadi fenomena baru dalam kajian studi tafsir. Uraian akan dijelaskan dalam bentuk pendekatan deskriptif yang analisis datanya dikumpulkan dari dokumentasi rekaman media sosial dan studi pustaka. Sedangkan tafsir oral Hannan Attaki akan menggunakan teori yang ditawarkan oleh Andreas Gorke yakni tafsir Oral (oral eksegesis) lalu diikuti dengan pembacaan kelisanan dan keaksaraan merujuk teori Walter J. Ong. Penulis berkesimpulan bahwa praktik tafsir oral yang dilakukan oleh Hannan Attaki atas makna hijrah terbagi dua objek yakni membicarakan diksi tentang konteks hijrah secara spesifik merujuk pada ayat-ayat al-Quran dan hadis Nabi saw. dan pemaknaan hijrah yang tidak secara spesifik memuat konten hijrah namun dinilai bagian dari konteks hijrah seperti hijrah menuju cinta halal, hijrah dari karier atau pekerjaan ilegal dan hijrah dalam konteks eksistensi anak muda dalam sosial bermasyarakat. Di antaranya narasi yang bersifat agonistik, ungkapan yang bersifat konservatif dan tradisional, dan penyampain yang berlebih-lebihan dan panjang lebar.

Kata Kunci: Hannan Attaki, Hijrah, Tafsir Oral

Pendahuluan

Fenomena tafsir al-Quran selalu diidentikkan dengan ruang kajian teks, padahal secara histori sejak abad 1 dan 2 H yang berkembang justru tradisi kelisanan. Sebagaimana eksistensi Nabi Muhammad saw. berposisi *Mufasssir Ula*, menguraikan takwil al-Quran adalah berbasis kelisanan sehingga pesan-pesan al-Quran yang penuh konteks lalu diresepsi oleh audiens (baca:sahabat) dengan baik. Lalu bermetamorfosis menjadi tafsir tulis yang diproduksi oleh para ulama atau keserjanaan muslim klasik hingga kontemporer dengan berbagai genre. Hal ini diungkapkan oleh Mansur bahwa studi al-Qur'an selama ini hanya berorientasi pada studi teks dan studi penafsiran sehingga nampak stagnan sebagai sebuah kajian ilmiah padahal berbagai fenomena sosial sebagai bentuk respon sosial atas al-Quran semakin banyak dan cenderung kurang mendapat perhatian untuk menganalisis aspek kausalitas. Diskursus tersebut tidak bisa dilepaskan dari tradisi lisan dalam masyarakat terhadap teks keagamaan yang dituturkan oleh orang yang memiliki otoritas dalam masyarakat.

Bagi tafsir oral, tentu menimbulkan berbagai problem seperti validitas atau membutuhkan pengakuan berupa dokumentasi. Selain itu, tafsir oral juga bisa dilakukan oleh siapa saja khususnya yang memiliki nilai *privilege* keagamaan di masyarakat seperti yang terjadi di kalangan masyarakat urban Indonesia dengan munculnya tokoh-tokoh agama yang berperan menyampaikan pesan hermeneutic al-Quran dalam berbagai forum seperti yang dilakukan oleh Hannan Attaki bersama komunitas Pemuda Hijrah Shift. Narasi hijrah yang menjadi lokomotif gerakan Hannan Attaki dan Pemuda Hijrah tentu diilhami oleh term hijrah baik yang tercantum dalam al-Quran maupun Hadis Nabi saw. tercantum dalam al-Quran maupun hadis nabi saw. Hijrah merupakan momentum histori Nabi saw. beserta para sahabatnya yang ditandai dengan terjadinya migrasi teritorial dari Makkah ke Madinah sekitar tahun 622 M.

Seperti dilansir pada detikcom. bahwa Komunitas Pemuda Hijrah berawal dari kajian di Masjid al-Lathiif, Bandung, Jawa Barat. Sejumlah pemuda yang dulunya pernah bermasalah dengan kenakalan akhirnya memutuskan hijrah. Setelah mantap dengan jalan yang ditempuh, mereka berusaha mengajak pemuda-pemuda lain agar berubah. Metode yang digunakan tentu saja tidak bisa dengan cara biasa. Di samping gerakan Pemuda Hijrah Shift masif dilakukan di lapangan atau dunia nyata mereka juga berkampanye di dunia maya seperti blog, akun Instagram, facebook sampai YouTube. Kata "Shift" dipilih sebagai simbol di semua akun media sosial. Gerakan Shift mulanya terkenal dari akun instagram (pemudahijrah) yang menayangkan aktivitas dari para pemuda, serta kajian keislaman gaya anak muda dengan mengangkat tema utama *Move On*. Sampai 21 November 2018, Instagram Shift sudah mencapai 1.816.420 followers, Facebook 105. 257 fans, Twitter 33.000 followers serta 210. 422 subscriber Youtube The Shift.

Dengan demikian gerakan hijrah yang diinisiasi oleh Hannan Attaki lewat kelisanan yang dibangun di berbagai forum lalu terdokumentasi dalam bentuk publikasi media sosial tentu tidak berangkat dari ruang yang hampa. Ada faktor-faktor

sosial yang mewarnainya, sebab sebuah gagasan bagaimanapun bentuknya merupakan hasil dialektika dari gagasan sebelumnya yakni peristiwa hijrah Nabi saw. 15 abad yang lalu diresepsi dalam ruang tafsir oral hingga menciptakan satu bentuk solidaritas identitas kolektif yakni Pemuda Hijrah Shift di Kota Bandung. Dari sini muncul pertanyaan, seberapa kuat pengaruh tafsir oral serta apa unsur kelisanan yang dipraktikkan oleh Hannan Attaki dalam memaknai term hijrah?

Metode dan Teori

Penelitian ini diasaskan pada jenis kepustakaan yakni penelitian yang berfokus pada penelusuran sumber-sumber teks yang berkaitan dengan tema hijrah seperti kitab tafsir, kitab hadis jurnal-jurnal hasil penelitian sebelumnya dan jenis kepustakaan lainnya serta media-media sosial produk tafsir kelisanan Hannan Attaki. Adapun analisis yang digunakan menggunakan metode kualitatif sementara penyajian data menggunakan pendekatan deskriptif-analitik yakni pendekatan yang menyajikan sekaligus menganalisis data-data secara sistematis, sehingga mencapai kesimpulan yang jelas dan objektif.

Untuk menganalisis tafsir oral Hannan Attaki akan menggunakan teori yang ditawarkan oleh Andreas Gorke yakni tafsir Oral (oral eksegesis). Tafsir oral merupakan bentuk resepsi dalam ruang tradisi lisan. Gorke menegaskan bahwa perkembangan literatur tafsir yang semakin berkembang pesat dan dapat diakses dengan mudah baik cetak maupun online, namun tradisi lisan dalam menyebarkan konten tafsir tidak dapat diabaikan. Adanya penafsiran-penafsiran dalam ruang tradisi lisan tersebut bisa dilihat, misalnya, dalam lembaga pendidikan Islam di mana literatur tafsir dapat dibaca dan dijelaskan secara lisan, pengajian-pengajian dan ceramah agama, khutbah dan lain sebagainya. Perkembangan teknologi khususnya di bidang komunikasi dan informasi semakin menunjukkan eksistensi tradisi oral khususnya resepsi eksegesis oral akan melahirkan konsekuensi-konsekuensi fenomena keberagaman.

Narasi teori yang diungkapkan oleh Gorke relevan dengan apa yang dikemukakan oleh teori Walter J. Ong tentang kelisanan dan keaksaraan. Ong menyebutkan di antara ciri kelisanan adalah aditif alih-alih subordinatif, agregatif alih-alih analitis, berlebih-lebihan atau panjang lebar, konservatif atau tradisional, dekat dengan kehidupan manusia sehari-hari, bernada agonistic, empatis dan partisipatif alih-alih berjarak objektif, homeostatis, bergantung situasi alih-alih abstrak dll. Asas ciri-ciri kelisanan tersebut berdampak pada produk penerimaan audiens terhadap kelisanan tafsir Hannan Attaki dalam ruang perpektif al-Quran tentang makna hijrah.

Hannan Attaki dan Pemuda Hijrah Shift

Hannan Attaki menjadi figur sekaligus tokoh dai yang banyak digandrungi oleh kalangan anak muda, bukan hanya di Indonesia, negara-negara tetangga seperti Brunei, Malaysia, dan berbagai negara Asia lainnya. Nama lengkapnya adalah Teuku

Hanan Attaki, kelahiran Aceh 31 Desember 1981. Ia merupakan anak ke-5 dari 7 bersaudara. Uha kecil dikenal sangat dekat dengan al-Qur'an. Hal tersebut dapat dilihat dari berbagai prestasi yang ditorehkan di bidang musabaqah tilawatil Qur'an.

Bekal ilmu dasar kajian keislaman Uha dimulai dari Pondok Pesantren Islam Banda Aceh, lalu berlanjut hingga menempuh jenjang pendidikan perguruan tinggi al-Azhar Kairo Mesir, mengambil jurusan studi Tafsir al-Quran, Fakultas Ushuluddin. Uha dikenal sebagai mahasiswa yang aktif pernah memimpin redaksi bulletin "Salsabila" yang memiliki hubungan emosional dengan gerakan Ikhwanul Muslimin Mesir. Pendidikan Hannan Attaki di Al-Azhar selesai tahun 2004 setelah menjalani kuliah dalam jangka waktu 4 tahun.

Sekembalinya dari Mesir, ia memulai karir di Kota Surabaya, Jawa Timur. Namun 2006 ia memilih hijrah ke Bandung menyusul istrinya Hannan Akkira. Di sana, ia menjadi seorang Da'i dari satu mimbar ke mimbar lain. Awalnya metode dakwah yang disampaikan oleh Hannan Attaki tradisional dan cenderung monoton, sehingga lahir pemikiran untuk mendesain ulang pengajian dikemas oleh Hannan dengan merekrut beberapa tokoh-tokoh penting anak muda. Hal ini dilandasi karena pengajian yang selama ini selalu terkesan eksklusif dengan mengasumsikan bahwa pengajian hanya milik kaum tua. Semangat Hannan tersebut disambut positif oleh Imam sebagai ketua Takmir yang sangat terbuka dan mendukung penuh ide tersebut hingga kemudian Mesjid al-Latiif menjadi markas bagi lahirnya Pemuda Hijrah Shift di Kota Bandung.

Mesjid al-Latiif kini menjadi markas besar Shift Komunitas Pemuda Hijrah. Mesjid yang dibangun sekitar tahun 1950 ini tidak serta merta menjadi mesjid yang terkenal begitu saja tetapi telah melalui proses yang panjang, baik dinamika manajemen mesjid maupun bangunan fisik mesjid. Mesjid ini awalnya sangat sepi oleh jamaah di samping karena bangunan yang tidak menarik seperti warna dindingnya telah memudar, bagian atap yang banyak bocor juga tempat yang tidak begitu strategis. Kondisi seperti ini berlangsung hingga tahun 2000-an.

Strategi dengan menjadikan mesjid sebagai pusat gerakan dakwah sesungguhnya telah berlangsung di awal dakwah Nabi saw. khususnya ketika perjalanan hijrah ke Madinah. Mesjid tersebut diberi nama mesjid Nabawi yang hingga sekarang kokoh berdiri sebagai salah satu tempat aktivitas ibadah yang paling banyak dikunjungi oleh umat Islam setelah Mekkah. Sebagaimana dalam catatan sejarah, mesjid Nabawi dibangun di atas tanah wakaf milik dua anak yang berasal dari suku Najjar, biasanya digunakan untuk menjemur pakaian dan berdekatan dengan rumah Abu Ayyub Khalid bin Zaid al-Anshari.

Komunitas Pemuda Hijrah Shift dalam mengkampanyekan misinya tidak hanya dilakukan secara oralitas langsung kepada khalayak umum melalui panggung-panggung yang tersedia, namun hasil oralitas tersebut juga dikoleksi, dan disebarluaskan melalui media sosial. Shift memiliki hampir semua akun media sosial dan diikuti oleh para *netizen* di seluruh daerah Indonesia. Di antara alamat page akun media sosial milik Pemuda Hijrah Shift adalah Instagram (@pemudahijrah), Facebook

(pemudahijrah), Twitter (@PemudaHijrah) Channel Youtube (ShiftMedia) Website (WWW.PemudaHijrah.COM), Line (@pemudahijrah).

Komunitas Pemuda Hijrah Shift muncul sebagai gerakan dakwah di tengah kekosongan dakwah jalanan (*street culture*) kalangan anak muda. Tidak hanya diinisiasi oleh Hannan Attaki tetapi juga didukung oleh tokoh anak muda, seperti keterlibatan Fani Krismandar atau Inong. Aktor-aktor yang terlibat di dalamnya adalah mereka yang memiliki problem yang sama yakni pernah hidup dalam “dunia gelap”. Dengan berbagai desain kegiatan Shift yang dilakukan sebagai ruang berkumpulnya anak muda, maka Shift dengan mesjid al-Lathiif bagi kalangan Pemuda Hijrah adalah tempat nyaman untuk “mengadu” berbagai problematika sosial yang dialami. Wacana hijrah menjadi lokomotif dari gerakan Shift.

Di halaman Web Pemuda Hijrah tertulis dengan narasi:

“Gallery kegiatan “Giving Everyday” yang diadakan sama Shift bareng Masjid Al Lathiif, Giving Everyday punya konsep ngebagiin berbagai macam hal untuk temen – temen yang datang ke Al Lathiif setiap harinya”.

Sketsa Hijrah dalam al-Quran dan Hadis

Kata hijrah mengandung dua makna pokok yakni *pertama*, hijrah berarti putus pada salah satu sisi dan bersambun pada sisi lain. *kedua*, kata tersebut berarti telaga yang luas, dikatakan demikian karena telaga tersebut menghentikan air. Makna etimologi lain juga diuraikan oleh al-Raghib al-Ashfahani seorang yang meninggalkan yang lainnya, baik secara fisik, perkataan maupun hati. Makna hijrah berbasis historis mengandung arti migrasi dari negeri orang-orang zalim (*dar al-dzulm*) ke negeri orang-orang adil (*dar al-adl*) dengan maksud menyelamatkan agama.

Muhammad Fuad Abd al-Bāqi mengurai kata hijrah dalam kamus *al Mu'jām al-Mufahras li Alfāz* yang terangkum sebanyak 31 derivasi kata yang tersebar di 17 surah. Adapun term hijrah dalam Alquran diuraikan dalam beragam pola struktur kata yakni; a. *Muhājiran Ila*, (Qs. an-Nisa/4: 100), b. *Muhājirun ila* (Qs. al-Ankabut/29: 26) c. *Al-Muhājirīna fī* (Qs. al-Nur/24: 22) d. *al-Muhājiri wa al-ansar* (Qs. at-Taubah/9: 100 dan 117) e. *Hajara ilai him* (Qs. al-Hasyr/59: 9) f. *Hajara wa jāhadu* (Qs. al-Baqarah/2: 218; al-Anfāl/8: 72,74, 75; at-Taubah/9: 20, Qs. al-Baqarah/2: 218) g. *yuhājiru fī* (Qs. an-Nisa/4: 89) h. *fatuhājiru fiha* (Qs. an-Nisa/4: 97) i. *Al-Muhājirīna fī sabilillah* (Qs. al-Nur/24: 22) j. *Yuhājir fī* (Qs. an-Nisa/4: 100) k. *Hājaru fī sabilillah* (Qs. al-Haj: 58).

Ahzami Samiun memaparkan makna hijrah dalam al-Quran menjadi 4 bagian yaitu:

1. Qs. al-Ankabut/29 ayat 26, mengandung makna migrasi dari suatu negeri ke negeri yang lain mencari keselamatan agama sebagai manifestasi taat kepada Allah Swt.
2. Qs. al-Nisa/4 ayat 34, yang berarti berpisah ranjang antara suami dan istri.
3. Qs. al-Mukminun/23 ayat 67, yaitu melakukan perkataan keji atau tercela.

4. Qs. al-Muzammil/73 ayat 10, yang mengandung makna ber-uzlah atau beruslah.

Sementara keterangan hadis-hadis Nabi saw. tentang narasi hijrah merujuk pada sejarah perjalanan Nabi saw. beserta para sahabatnya ke beberapa daerah demi meninggalkan kota Makkah. Peristiwa tersebut ditandai dengan penobatan permulaan tahun Muharram atau tahun hijriah sebagai tahun resmi bagi umat Islam. Bersama sahabatnya Umar bin al-Khattab sebagai pertanda kemenangan Nabi Muhammad saw. dalam menjalankan dakwahnya untuk menegakkan kalimat Tauhid. Dalam sejarahnya, ketika Abū Bakr diberitahu oleh Rasulullah saw. akan melakukan perjalanan hijrah atas perintah wahyu, Abu Bakr bergegas membelikan dua unta untuk diserahkan kepada Rasulullah saw. namun ditolak dengan maksud ia ingin berhijrah sepenuh jiwa dan raga, pikiran serta harta benda yang dimiliki hanya untuk Allah Swt semata. Imam Muslim (w. 261 H) pada kitab *al-Imarah* bab *Qauluhu Innama al-A'mal bi an-Niyyat*, al-Tirmidzi (w. 279 H) pada sunannya kitab *Fadha'il al-Jihad 'an Rasulillah*, Abu Dawud (w. 275 H) dalam sunannya kitab *al-Thalaq* bab *Fî Ma 'Uniya bihi al-Thalaq wa al-Niyyat* dan lain-lain.

Peristiwa hijrah begitu membekas dalam memori Nabi saw beserta sahabatnya. Gambaran hijrah yang pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad saw bersama sahabatnya mengandung hakikat perjuangan terhadap agama tauhid yakni agama Islam. Maka setelah terjadi Fathu Makkah, dalam sebuah keterangan riwayat Nabi saw. menyatakan hijrah sudah berakhir dan tidak akan terjadi lagi. Namun hijrah yang dimaksud dalam konteks ini adalah di luar jihad dan tujuan yang positif. Hadis tersebut diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari (w. 256 H) dalam *al-Jami' al-Shahih* karyanya pada bab *Fadl al-Jihad wa al-Siri*. Keberadaan hadis di atas juga dapat ditemukan pada kitab-kitab hadis lainnya, seperti Shahih Muslim pada bab *al-Mubaya'ah Ba'da Fath Makkah 'ala al-Islam*, Sunan al-Tirmidzi pada bab *Ma Ja'a Fi al-Hijrah*, Musnad Ahmad pada musnad 'Abdullah Ibn 'Abbas Ibn 'Abd al-Muththalib dan beberapa kitab yang lain.

Hannan Attaki: Tafsir Oral atas Makna Hijrah

Pada umumnya kosntruksi tasfir oral terdiri dari beberapa unsur yakni penutur, lawan tutur dan isi tuturan. Oleh karena itu, objek kajian yang dapat digunakan sebagai bahan analisis adalah media panggung oralitas mereka dalam berbagai *sharing* (baca: pengajian), tetapi dalam kajian ini hanya difokuskan pengajian youtube yang ditonton oleh berbagai kalangan di luar komunitas Shift (umum). Berdasarkan pengamatan melalui rekaman dokumentasi yang terpublikasi di media sosial, kerangka tafsir oral Hannan Attaki terhadap makna Hijrah dapat diklasifikasi menjadi dua hal, yaitu makna hijrah yang mengacu pada ayat-ayat yang mengandung redaksi atau diksi secara langsung terhadap konsep hijrah dan makna hijrah yang membicarakan hijrah di luar uraian konteks diksi makna hijrah.

1. Makna Hijrah di dalam Konteks Ayat al-Quran dan Hadis Nabi saw.

“Kampanye” hijrah yang menjadi misi utama komunitas Pemuda Hijrah Shift menjadi istilah yang sering digunakan dalam aktivitas dan program komunitas tentu merupakan kata yang disadur dari bahasa Arab. Sementara bahasa Arab yang terbentuk khususnya kata hijrah merupakan inspirasi dari al-Quran. Hannan Attaki berkedudukan sebagai founding father menguraikan terminologi hijrah tidak lagi dimaknai eksklusif tetapi dengan inklusif dan progresif. Sebagaimana dijelaskan dalam *sharingnya* (baca:ceramah) Hannan berkata:

“Dan lagi-lagi kita tetap memaknai hijrah dengan makna hijrah kekinian, atau makna kiasan, orang-orang yang tidak mau mengubah kehidupannya kepada apa yang Allah perintahkan, hijrah dari masalah pekerjaan, dari pekerjaan-pekerjaan yang *syubhat* atau haram kepada pekerjaan yang halal dan diridhoi dengan rezki yang berkah. Hijrah dari status, mungkin punya hubungan yang tidak diridhai oleh Allah, setiap hari ia merasakan yang sebetulnya belum boleh dia rasakan, setiap hari ia memikirkan yang tidak boleh dia pikirkan, setiap hari dia datang berkomunikasi dengan seseorang, yang belum boleh terlalu dekat dengannya kepada hijrah yang lebih baik. Kepada keadaan yang semakin dia pikirkan semakin berpahala, semakin dalam perasaannya semakin berpahala, semakin dekat semakin diberkahi oleh Allah, memandangnya aja berpahala coba, itu *ga* ada dalam pacaran, memandang orang yang kita cintai berpahala. Kalo pacaran, kita memandangnya dosa, disuruh menundukkan pandangan, ngobrolnya sambil liat kebawah, udah sholat tahajjud belum? *Ngeliat* ke kebawah, atau kita lagi jalan bareng saling bertatap-tatapan, kalo misalnya satu mobil, satu di depan *nedrive* satunya lagi di belakang, itu paling *syar’i tuh*. Kalo *ga* siap kayak *gitu, ga* usah.”

Pada kesempatan *sharing* yang lain, Hannan Attaki juga menjelaskan kembali terminologi makna hijrah. Namun isi tuturannya mirip dengan uraian di atas hanya saja perbedaannya terletak pada penggunaan istilah yang sangat kekinian yakni hijrah diartikan *move on*. Beliau menuturkan:

“Kita akan berbicara tentang semangat berhijrah, pertama, melihat makna hijrah yang sebenarnya sesuai dengan literatur sejarah. Yang kedua, memaknai hijrah dalam makna kekitaan, dan rata-rata makna kekitaan kita itu adalah hijrah *move on* atau hijrah untuk berani menyatakan keseriusan niatnya kepada calon mertua. Ini untuk kesekian kalinya saya menyampaikan materi tentang itu saya harap makin terus berkurang para jomblo di sini, saya tidak akan berhenti menyampaikan materi ini kalau masih ada satu orang yang jomblo di antara kita, apalagi masih ada ribuan, masih tersisa doang kita akan terus memotivasi. Sampai setan menangis karena melihat para jomblo-jomblo ini sudah menghalalkan cintanya. Karena pesta bagi setan itu jika cinta kita belum halal. Tapi begitu cinta kita menjadi halal, setan itu akan menangis dan berputus asa”.

Ada sisi lain yang dianggap relevan dengan misi komunitas Shift dengan peristiwa hijrah Nabi saw. yaitu sebelum hijrah ditunaikan, masyarakat Makkah dihuni oleh beragam suku. Tiga di antaranya paling besar dan berkuasa yakni Aus, Khazraj dan Quraisy, namun masih banyak suku-suku kecil lainnya. Maka ketika peristiwa hijrah berlangsung masyarakat yang terpisah-pisah oleh suku berubah menjadi golongan, yakni masyarakat yang ikut terlibat melakukan perjalanan hijrah maka dengan secara otomatis tergolong sebagai kaum atau golongan Muhajirin, yang

awalnya mereka tersekat oleh suku menjadi satu golongan. Begitu pula komunitas Shift dibangun atas keberagaman kelompok. Ragam komunitas anak muda Bandung mulai dari kelompok *skate*, *surfing*, dan berbagai komunitas *street culture* lainnya dihimpun di bawah satu misi yakni pemuda hijrah. Hal ini diungkapkan Hannan Attaki atas interpretasinya terhadap Qs. al-Taubah/9 ayat 100 yang menceritakan golongan Muhajirin dan Ansar, dia mengatakan:

“Garagara peristiwa hijrah akhirnya muncul dua golongan dalam kalangan sahabat, pertama namanya golongan Muhajirin kedua namanya golongan Ansar, itu karena gegara peristiwa hijrah, sebelum peristiwa hijrah, tidak ada Muhajirin, tidak ada Ansar, yang ada adalah orang Quraisy, orang Aus, orang Khazraj, jadi masih nama suku, begitu sudah ada peristiwa hijrah, nama suku menjadi nama golongan yang identik dengan amalnya, kalau yang berhijrah namanya Muhajirin, kalau amalnya yang menolong orang yang berhijrah namanya Ansar, dan dua-duanya, وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ kata Allah di surah at-Taubah, disebut namanya muhajirin, Ansar وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَرَضُوا عَنْهُ Allah rida, kepada mereka تُخْرِجُ اللَّهُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ وَمَعَارِبٍ وَاللَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا بِحَسَنَاتِهِمْ لَهُمْ مَرْجَاتٌ مُبِينَةٌ وَالَّذِينَ آمَنُوا لَأَجْرُهُمْ أَتَىٰ رَبَّهُمْ وَلَهُمْ فِيهَا زَوْجٌ مَّا يَشَاءُونَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ”

Berdasarkan uraian di atas, tafsir oral atas makna hijrah sebagaimana yang dipaparkan oleh *founding father* Hannan Attaki yang didasarkan dokumentasi melalui media sosial, beberapa di antaranya mengacu pada sumber teks tema hijrah, seperti *penuqilan* Qs. al-Taubah/9 ayat 100 yang berbicara tentang kaum Ansar dan Muhajirin. Ketika membahas ayat tersebut tidak diuraikan secara spesifik dari sudut pandang penafsiran hanya menguraikan hikmah dari persaudaraan kedua golongan tersebut. Di samping itu, resepsi eksegesis dalam ruang tema hijrah juga merujuk pada teks-teks hadis, seperti penyebutan hadis tidak adanya hijrah setelah fath Mekkah. Meskipun uraiannya tidak menyebut teks asli hadis tersebut hanya diterjemahkan lalu diinterpretasi makna tidak adanya hijrah setelah Fathu Mekkah. Dengan demikian, pada konteks sub pembahasan ini memberi gambaran bahwa salah satu pola tafsir oral atas makna hijrah adalah merujuk langsung pada teks al-Qur’an dan hadis yang berbicara tentang hijrah, namun dikemas melalui oralitas kekinian.

2. Makna Hijrah di Luar Konteks Ayat dan Hadis Nabi saw.

Hannan Attaki dan beberapa founder lainnya memandang problem anak muda dialami seperti yang dipaparkan di atas. Momentum mengusung kandungan nilai-nilai hijrah di kalangan anak muda Bandung saling terjadi penerimaan dari masing-masing pihak yakni antara strategi yang dibangun oleh komunitas Shift dengan anak muda Bandung setempat. Pemilihan tema *sharing* dikemas dengan sedemikian rupa, sehingga isi materi tidak hanya sebagai tontonan tetapi mampu membawa energi solusi. Wildan menuturkan:

“Masalah kebanyakan di anak muda tuh yang dibahas oleh ustaz Hannan, pertama bab cinta, bab karir, terus permasalahan sosial, entertain, sama keluarga. Yang biasanya permasalahan anak muda. Dari sanalah kita coba memberikan solusi dari permasalahan-permasalahan mereka, yang sekarang kita udah banyak programnya.

ya itu dan keren-kerenan, kayak *skate*, entertain, sama sosial. Adapun hal-hal karir, ekonomi, bakal dibahas ketika kitanya siap, karena jangan sampai kita gembor-gembor masalah perekonomian, ketika kita belum siap ya akhirnya cuma jadi wacana atau cuma jadi entah ketika dieksekusi *melemeng* lagi”.

Dengan demikian, penuturan Wildan di atas menjadi deskripsi bahwa selain pembahasan yang terkait dengan tema hijrah secara spesifik juga mengurai tentang persoalan di luar konteks hijrah. Di antara fokus pembahasan yang diurai dalam ceramahnya sebagai bentuk resepsi eksegesis atas tema yang tidak langsung bersentuhan dengan dalil-dalil hijrah baik di dalam al-Quran maupun Hadis dapat diklasifikasi menjadi lima bagian, yakni; a) Dialektika cinta anak muda. b) Karir masa depan. c) Eksistensi anak muda dalam hidup sosial bermasyarakat. d) Entertaint atau hiburan. e) Keluarga.

Berdasarkan pengamatan penulis di lapangan dan berbagai *sharing* video di beranda Youtube Shift, narasi ceramah lebih banyak berbicara cinta ala muda-mudi yang tidak memiliki nilai batas dengan berbagai contoh yang terjadi di kalangan anak muda. Dalam istilah anak muda adalah pacaran. Bagi Hannan Attaki, pacaran tidak dikenal dalam Islam. Yang dikenal adalah pacaran setelah menikah, maka solusinya adalah meninggalkan (baca:memutuskan) hubungan yang pernah dibangun antara lawan jenis. Hannan Attaki mengatakan:

“Ga saya *mencampaign* kepada anak-anak muda bukan pacaran haram, saya bukan seorang hakim, jadi saya tidak *menjudge*, saya bukan seorang penceramah yang bentuk fatwanya tapi saya seorang dai, *nahnu du’at laisa qudah*, kami adalah seorang dai bukan para hakim, sehingga kalau ada yang nanya ke saya, ustaz, apa hukumnya pacaran? Saya akan menjawab dari *angle* dai bukan hakim. Kalau *anggle* hakim pacaran haram, kalau *angle* dai pacaran boleh tapi setelah menikah. Jadi saya tidak *mencampaign* hukum pacaran, tapi jutru mengajak pacaran, setelah Ni., Nikah...(selanjutnya) di mana Nabi, Nabi tu kita bahas tentang pacaran Nabi setelah menikah supaya anak-anak muda bukan mau menikah tapi meninggalkan pacaran dan bersabar deh, Nanti setelah menikah kalian bakalan ngerasain pacaran lebih seru daripada sebelum menikah”.

Problem pekerjaan anak muda seperti ini menjadi sorotan Hannan Attaki dalam salah satu misi gerak Shift. Seperti yang selalu didengung-dengungkan dalam ceramahnya, objek dakwah yang sering terlupakan adalah dakwah *street culture*, sementara banyak permasalahan anak muda khususnya tindakan kriminal terjadi di jalanan sebagai bentuk pertunjukkan eksistensi mereka. Selain model anak muda yang tidak jelas memiliki pekerjaan, vountir (baca:anggota) Shift juga diisi oleh anak muda yang telah mapan dan memiliki pekerjaan. Namun problemnya, mereka yang mengikrarkan diri untuk berhijrah adalah karena pekerjaan yang digeluti dalam hidupnya tidak dihasilkan dengan cara beretika dan bermoral. Hannan Attaki pernah menyinggung dalam salah satu ceramahnya, dia berkata:

“Kalau kita pengen menghadapi suatu ujian yang berat, pengen ngejelanin suatu tugas yang berat, termasuk hijrah meninggalkan beberapa pekerjaan yang tidak

halal, itu kan tugas yang berat kan, kita udah terbiasa dengan penghasilan gede, tapi kita akhirnya tahu ternyata penghasilan kita dari pekerjaan yang gak halal, transaksinya ga baik, sehingga hasilnya pasti tidak berkah, butuh keberanian yang besar untuk bisa benar-benar mengambil pilihan, meninggalkan pekerjaan itu beralih kepada pekerjaan yang lain yang juga belum jelas termasuk misalnya kita memutuskan untuk berhijrah untuk berhijab buat perempuan, itu bukan hal yang gampang, saya tahu betul berhijab itu pilihan yang berat dan butuh waktu untuk benar-benar mantap hati, ga mungkin Allah memerintahkan kita sesuatu kecuali ada kebaikan di dalamnya. Itu aja pertimbangannya, lailaha illah”.

Wujud makna hijrah atas problem tersebut diutarakan Hannan Attaki bahwa bakground apapun seseorang, baik seorang bandar narkoba, begal handal, anak gen motor, masih terbuka untuk melakukan hijrah. Dia berkata:

Tips supaya kita bisa mendapatkan cinta dalam beramal salih, yang pertama adalah tinggalkan dosa, karena kata para ulama; “*min awwali khair antatruka syai*” awal dari segala kebaikan itu tinggalkan dosa mau dapat apa saja? Tinggalkan dosa, mau dapat kebaikan apapun? Tinggalkan dosa, jadi kalau kita misalnya mikir, ahh, saya mau bisnis nih, tinggalkan dosa dulu, Allah kasih untung. Ahh saya mau menikah nihh tinggalkan dosa dulu, Allah kasih jodoh, ahh saya mau punya anak, tinggalkan dosa, Allah kasih keturunan, ahh saya mau bahagia, tinggalkan dosa dulu, Allah kasi kebahagiaan, ahh saya mau menjadi orang yang lebih rajin beribadah tinggalkan dosa, Allah beri semangat beribadah. *Min awwali khair antatruka syarr*, awal dari segala kebaikan adalah tinggalkan dosa.

Narasi hijrah atas hasil resepsi eksegesis oleh para founder Pemuda Hijrah seperti Hannan Attaki, Inong serta ustaz pengisi *sharing* lainnya merupakan respon atas fenomena dan realitas di kalangan anak muda. Jika diperhatikan di lapangan melalui panggung-panggung oralitas baik melalui pengajian langsung maupun hasil rekaman video yang dipublikasikan di youtube, maka resepsi mereka berawal dari realitas sebelum tahun 2015 yang menuai perhatian publik karena etika dan norma agama dan masyarakat sering dilanggar. Berangkat dari problem tersebut kemudian muncul argumentasi-argumentasi yang bersumber dari ayat-ayat al-Qur’an, Hadis serta kisah-kisah tokoh muslim yang dikemas sebagai nilai normatif-teologis sehingga terjadi respon balik yang positif dan kuat dari anak muda yang mendengarnya. Realitas itu juga memberi pelajaran ilmiah bahwa pesan-pesan normatifitas Islam yakni al-Qur’an dan hadis jika hendak membumi maka alternatifnya adalah melalui sistem oralitas yang merespon problem solutif terhadap persoalan psikis dan kebutuhan spiritual khususnya di kalangan anak muda *sreet culture*.

Karakter Kelisanan Hannan Attaki

Pada bagian ini, beberapa karakter oralitas dalam proses transmisi tren makna hijrah sebagaimana yang dijelaskan oleh Ong dalam bukunya di antaranya adalah agonistik, konservatif atau tradisional, dan berlebih-lebihan atau panjang lebar.

1. Narasi yang bersifat agonistik (*Agonistically Toned*).

Menurut Ong, karakter agonistik merupakan ungkapan dan pemikiran berbasis lisan yang dilakukan oleh penutur dengan melibatkan aksi heroik dalam tuturannya. Tradisi lisan tersebut dapat didengar dengan narasi-narasi tuturannya berupa kritikan yang tajam maupun pujian yang berlebihan. Karakter kelisanan ini cukup sensitif jika tidak mendapat kontrol atau filter yang kuat apalagi di era media sosial dengan mudah dikonsumsi oleh ruang publik yang luas. Sementara dari proses transmisi narasi hijrah, khalayak lebih mudah menerima, sebab narasi-narasi tersebut jarang terdengar dan proses penyampaiannya pun yang mendapat tekanan.

Karakter agonistik masyhur ditemukan dalam berbagai ceramah yang disampaikan oleh Hannan Attaki ketika berhadapan dengan audiens kaum muda-mudi. Pengetahuan Hannan Attaki tentang istilah-istilah anak muda yang berkembang di media sosial maupun di lapangan khususnya di kota Bandung dimanfaatkan untuk memainkan uraian-uraian heroiknya tersebut.

2. Ungkapan konservatif atau tradisional (*Conservative or traditionalist*).

Ciri-ciri ungkapan dan pemikiran berbasis lisan berikutnya adalah konservatif atau tradisional. Karakter kelisanan ini juga biasa ditemukan dalam ruang-ruang oralitas. Praktek laju pola transmisi suatu pengetahuan dapat ditinjau dari tuturan yang disampaikan oleh penutur. Sebagaimana ditegaskan oleh Ong bahwa konservatif atau tradisional tercipta dikarenakan adanya pemikiran dan gagasan yang diungkapkan secara terus menerus kepada khalayak (lawan tutur). Para penutur yang mampu mengurai pengetahuan dengan sistematis, menceritakan ulasan-ulasan masa lalu akan membentuk tradisional dan konservatif yang dapat menghalangi eksperimentasi intelektual dengan alasan yang konkret.

Adanya fenomena hijrah dalam beberapa tahun terakhir ini adalah hasil tuturan yang bersifat konservatif yang dilakukan oleh para founding father Pemuda Hijrah khususnya ceramah Hannan Attaki yang telah banyak dikonsumsi oleh kalangan luas, baik anak muda yang mendengarkan secara langsung di lapangan maupun melalui Youtube. Tuturan yang disampaikan semuanya berorientasi pada satu tema besar yakni hijrah. Adapun sub-sub pembahasan yang lain merupakan hasil olahan tuturan seperti hijrah status, hijrah pekerjaan, istiqamah dalam berhijrah dan sebagainya.

3. Penyampaian yang berlebih-lebihan atau panjang lebar (*Redundant or copious*)

Karakter kelisanan berikutnya adalah berlebih-lebihan atau panjang lebar. Hannan Attaki yang memiliki otoritas tertinggi dibalik gerakan hijrah di kota Bandung ketika mengekspresikan ceramahnya, biasanya dikemas dengan uraian yang berlebih-lebihkan. Sebab itu, Ong mengatakan, benak harus bergerak maju

secara lebih perlahan, menjaga agar sebagian besar yang telah dihadapinya tadi tetap dekat dengan fokus perhatian. Keberlebihan, pengulangan atas apa yang baru saja dikatakan, memastikan pembicara maupun pendengaran tetap berada pada jalurnya. Karena keberlebihan menjadi ciri pemikiran dan penuturan lisan, maka dalam makna yang lebih dalam, keberlebihan alamiah bagi pikiran dan ucapan ketimbang linearitas yang lebih sederhana.

Hal tersebut terbentuk disebabkan oleh situasi yang dibangun oleh Hannan Attaki bahwa *sharing* majelis yang diselenggarakan dibungkus oleh situasi layaknya tempat nongkrong bersama anak muda. Biasanya tongkrongan mudamudi dihabiskan di cafe, pusat perbelanjaan dan berbagai tempat hiburan lainnya, maka narasi-narasi yang dibangun oleh Hannan Attaki bahwa tongkrongan diarahkan ke mesjid sebagai representasi tempat mulia. Namun Hannan Attaki tetap menekankan bahwa tempat-tempat hiburan yang disebutkan tadi, tidak menggeneralisir sebagai tempat yang tidak layak sehingga menurunkan daya produksi pasar.

Penyampaian bercorak berlebih-lebihan atau panjang lebar lebih cocok dengan kondisi ungkapan lisan di depan khalayak ramai ketimbang kondisi audiens yang sedikit. Tidak semua orang di antara hadirin banyak memahami setiap kata yang diucapkan pembicara, meski mungkin semata-mata karena masalah akustik atau penyediaan sounds sistem.

Pola berikutnya dalam unsur kelisanan bagian ini juga adalah tuturan yang mengikuti tren kebahasaan anak muda. Seperti: *baper* adalah singkatan gaul dari bawa perasaan/segala sesuatu langsung dimasukkan ke hati. *Caption* adalah istilah gaul dari informasi terkait dengan kiriman. *Endorse* adalah sebuah kesepakatan berbentuk promosi antara salah satu brand dan selebgram. *Koper*, korban Perasaan/orang-orang yang jatuh dan tak bisa bangkit lagi. Suka lupa bawa pelampung saat menyelam di lautan luka dalam. Tidak bisa baca Google Maps, jadi maklum kalau sering tersesat dan lupa jalan pulang. Merupakan sasaran empuk penyedot debu, *Hashtag*, mengurutkan suatu topik. Sekarang lebih sering dipakai untuk mengutarakan sikap, dan masih banyak lagi yang lainnya. Penggunaan istilah-istilah “gaul” tersebut tidak hanya digunakan saat proses tuturan dilakukan namun juga dalam bentuk tulisan di berbagai caption pengajian.

PENUTUP

Tafsir oral atas teks al-Quran seringkali dijumpai dalam ruang sosial kemasyarakatan, khususnya para publik figur yang banyak menjelaskan keagamaan baik di ruang nyata maupun media sosial. Sosok Hannan Attaki menjadi salah satu buktinya. Hannan Attaki seorang dai yang telah “menghipnotis” para kaum milenial lewat gerakan hijrahnya bersama Shif Pemuda Hijrah. Di berbagai *sharing*, ialah tokoh yang menguraikan banyak isi kandungan al-Quran dengan konteks kekinian. Di antaranya tafsir atas makna hijrah sekaligus menjadi lomokotif gerakan perubahan di kalangan milenial. Dalam uraiannya atas makna hijrah menunjukkan penafsiran yang

sangat kontekstual. Hanan Attaki menarasikan makna hijrah atas teks al-Quran secara langsung cukup singkat bahkan hanya potongan ayat al-Quran. Namun basis karakter kelisananlah yang membuat uraiannya menjadi panjang.

Menjadi sebuah diskursus baru dalam studi tafsir tentang eksistensi tafsir oral. Tafsir oral bisa dilakukan siapa saja di ruang publik seperti kasus penyampaian Hannan Attaki di beberapa forum kelisanan dinilai tidak sesuai dengan maksud sebenarnya dalam al-Quran membuat ruang public menjadi gaduh, sementara tafsir tulis akan membutuhkan kemampuan menjelaskan dari berbagai sisi berdasarkan kaidah tafsir yang telah terkonstruksi secara konsensus di kalangan ulama. Tetapi di sini lain, tafsir oral akan menghasilkan pemahaman al-Quran yang kontekstual sebab didasarkan basis nilai kelisanan.

Daftar Pustaka

Muhammad Karim Al-Kawwaz, *Kalam Allah: Al-Janib Al-Syafahi Min Al-Zahirah AlQur'aniyyah* (Beirut: Dar al-Saqi, 2002).

M. Mansyur dkk, *Metodologi Living Qur'an dan Hadis* (Cet.I; Teras dan TH Press: Yogyakarta, 2007), hlm. 6-7.

Hans Wehr, diedit JM. Cowan, *Arabic-English Dictionary the Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic* (New York: SLS, 1976), hlm. 1019.

Walter J. Ong, *Orality dan Literacy*, diterj. Rika Iffati (Cet.I; Yogyakarta: Gading Publishing, 2013), hlm. 65.

Andreas Gorke, *Redefining the Borders of Tafsir: Oral Exegesis, Lay Exegesis and Religious Particularities*, hlm. 363-369.

Abu Husain Ahmad Ibn Faris Ibn Zakaria, *Mu'jam Maqayish al-Lughah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1979),

Ar-Raghib al-Ashfahani, *Mu'jam Mufrodat lial-Fadz al-Qur'an*, (Beiru: Dar al-fikr, 2008)

Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Alfaz al-Qur'an al-Karim* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2002)

Syarif, *Studi Living Quran-Hadis di Kalangan Pemuda Hijrah Shift di Kota Bandung (Dari Resepsi Hingga Konstruksi Identitas Kolektif)*, Tesis, Uin Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019.

Ahzami Samiun Jazuli, *Hijrah dalam Pandangan Al-Qur'an* (Jakarta: Gema Insani, 2006).

Syarif dan Saifuddin Zuhri, *Memahami Hijrah dalam Realitas al-Quran dan Hadis Nabi Muhammad*, LIVING HADIS, Vol. IV, No. 2, Oktober 2019, hlm. 289.

Detikcom, “Shift, Gerakan Dakwah Kreatif Pemuda di Bandung Rangkul Anak Punk”, Selasa 11 Agustus 2015, 11:50 WIB .

Muhamad Rikiansyah Artikel ini sudah Terbit di AyoBandung.com, dengan Judul Fenomena Bandung Kota Dakwah, pada URL <https://www.ayobandung.com/read/2018/09/06/37734/fenomena-bandung-kota-dakwah>.

Hidayatullah.com, Masjid Al-Latiif, ‘Tongkrongan’ Ruhani Anak Muda Bandung, diakses 25 Februari 2019.

Sidi Gazalba, *Mesjid: Pusat Ibadah dan Kebudayaan Islam* (Jakarta: Pustaka Antara, 1983), hlm. 121.

Shift, Pemuda Hijrah. Com.

Channel Youtube Mutiara Islam, Makna Hijrah Yang Kekinian | Ust. Hanan Attaki, Lc, Dipublikasikan tanggal 19 Jan 2019. Dikutip dari Shift Media, Youtube.

Shift Media Youtube, Ust. Hanan Attaki Makna Hijrah Dalam kekinian. Dipublikasikan oleh Yuk Belajar Channel, tanggal 15 Nov 2018.

Youtube Ust. Hanan Attaki Makna Hijrah Dalam kekinian, <https://www.youtube.com/watch?v=TqthEutczHA&t=181s>, .

Lampu Net Islam, Dipublikasikan tanggal 23 Nov 2018, Hukum Berpacaran - Ustadz Hanan Attaki, Lc.

Shift Media, Youtube, dipublikasikan tanggal 8 Jul 2018.

Ustadz Tengku Hanan Attaki (Shift Pemuda Hijrah)– Tinggalkan Dosa, Dipublikasikan tanggal 17 Apr 2017.

Detikcom, “Shift, Gerakan Dakwah Kreatif Pemuda di Bandung Rangkul Anak Punk”, Selasa 11 Agustus 2015, 11:50 WIB .

PERAN KOMUNIKASI PROFETIK DALAM MEWUJUDKAN MASYARAKAT MADANI PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Abdul Rasyid Ridho

UIN Mataram

Jl. Gajah Mada No. 100, Kota Mataram, Nusa Tenggara Barat. 83116

Abstrak

Komunikasi profetik merupakan komunikasi yang mengacu kepada pola komunikasi kenabian Muhammad Saw. sarat dengan nilai egaliter, toleransi, kelembutan, kemurahan, dan nilai spiritualitas. Paradigma ini merupakan pengembangan dari konsep ilmu sosial profetik (ISP) yang pernah digagas oleh ilmuwan Islam kontemporer yakni Kuntowijoyo yang terinspirasi dari Q.s. Al-Imra'n/3:110. Teori ini mengkonstruksikan transformasi sosial yang mengedepankan nilai ketuhanan dan kenabian melalui pertalian antara humanisasi, liberasi, dan transendensi terhadap realitas yang dehumanis. Peneliti menganalisis dan membuktikan dalam sejarah pembentukan masyarakat madani, ternyata terbentuknya masyarakat Madinah menjadi masyarakat madani merupakan hasil dari peran dari praktik pola komunikasi profetik yang dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw. baik dari dimensi humanisasi, liberasi dan transendensi. Adapun metode penelitian yang digunakan adalah metode kualitatif, dan metode penafsiran menggunakan metode tafsir *maudhu'i* (tematik). Sedangkan pendekatan yang dipakai adalah *historical analysis* (analisis sejarah), *discourse analysis* (analisis wacana), hermeneutik.

Kata Kunci: Komunikasi Profetik, Masyarakat Madani, Al-Qur'an.

PENDAHULUAN

Di era digitalisasi ini perkembangan teknologi komunikasi semakin canggih, dibuktikan dengan lahirnya revolusi industri 4.0. Perkembangan dan kemajuan tersebut mampu meretakkan benteng yang melindungi berbagai ideologi, kultur budaya dan agama dalam kehidupan yang plural. Kemajuan teknologi ini tentu bisa menimbulkan dampak positif dan negatif. Sebagian pendapat mengatakan bahwa teknologi sangat mempengaruhi rasa kemanusiaan dan empati manusia yang hampir akan menuju ke arah dehumanisasi, seperti hilangnya rasa kepedulian sosial (individualis), intoleransi antar agama, dan maraknya kriminalitas baik di dunia nyata maupun di sosial media berupa ujaran kebencian (hatespeech) dan berita bohong (hoaks).

Sebagaimana laporan Kementerian informasi pada April 2019 terdapat 453 hoaks, kabar bohong yang berhasil diidentifikasi telah menyebarkan hoaks. Total

jumlah hoaks yang ditemukan oleh Kemkominfo menjadi 1.224 hoaks pada periode Agustus 2018 sampai dengan Maret 2019. Pada tahun yang sama pula, peningkatan kasus yang ditangani Polri terkait kejahatan ujaran kebencian naik dengan pesat sebesar 44,99% dari 1.829 menjadi 3.325 kasus. Adapun dalam laporan survey oleh Daily Sosial pada 2018, tingkat penyebaran hoax tertinggi berada di platform Facebook dengan jumlah 82,25 %. Peringkat kedua banyaknya informasi hoax berada di media sosial WhatsApp dengan jumlah 56,55%, dan terakhir Instagram dengan jumlah 29,48%. Fenomena hoax dalam dakwah dikuatkan dengan adanya pemblokiran kembali 11 situs Islam oleh Kemkominfo pada tahun 2017 setelah pemblokiran 22 situs Islam pada tahun 2015. Oleh karenanya perlu adanya langkah untuk mengendalikan masalah sosial ini dalam rangka membebaskan manusia dalam rangka menjunjung tinggi martabat kemanusiaan dari ketimpangan sosial, keangkuhan teknologi, pemerasan dan penidasan (diskriminasi).

Islam merupakan agama kedamaian dan kasih sayang untuk seluruh manusia dan alam semesta. Agama Islam disampaikan oleh Nabi Muhammad saw melalui cara damai dan persuasif. Banyak dari pihak lawan yang memeluk Islam karena ucapannya yang lembut dan kepribadian yang baik. Dalam berinteraksi dan bergaul kepada non muslim nabi selalu ramah, berkata jujur dan benar. Kepribadian nabi inilah yang kemudian menjadi salah satu faktor diterimanya agama Islam dengan mudah oleh masyarakat. Setelah wafatnya nabi, umat Islam berkewajiban untuk melanjutkan misi nabi dalam berdakwah. Setiap dari mereka mengemban tugas dan tanggung jawab dalam menyebarkan Islam yang *rahmatan lil'alamina*. Bagi setiap umat Islam, dakwah adalah sebuah tanggung jawab moral yang bersifat individual yang diwariskan sebagai tugas kenabian.

Jejak sejarah Islam mencatat Madinah sebagai kota yang membentuk masyarakat Islam, atau yang difahami sebagai masyarakat Madani. Masyarakat yang beradab (*tamadun*), tertata dan hidup bersama dalam kedamaian. Untuk merawat keragaman dalam hidup bersama, memang sangat dibutuhkan semua pihak dalam mewujudkan kedamaian. Salah satu yang mendasar adalah kesepakatan mengenai etika kehidupan. Dalam catatan Philip K. Hitti, Arab memang menyimpan sendi kultural yang kuat, sehingga membentuk pula etika kehidupan Mereka. Al-Qur'an dalam beberapa kasus memang menyinggung hal demikian, termasuk menyinggung pola komunikasi.

Rasulullah Saw. disebut sebagai manusia yang sempurna (*al-insan al-kamil*), karena beliau adalah model nyata bagi kehidupan manusia sepanjang masa, dari segala sendi kehidupan beliau, sisi fisik, cara berpakaian, cara bertutur kata, berinteraksi di masyarakat, beliau adalah teladan dari segi sosial, agama hingga kebudayaan. Inilah yang dinamakan dengan *sunnah nabawiyah*. Betapa agungnya Nabi Muhammad SAW sehingga dalam Surah al-Ahzab Ayat 21 seluruh perkataan dan tingkah lakunya ditetapkan oleh Allah SWT sebagai yang sempurna dan teladan bagi umat Manusia, terutama kaum muslim. Allah SWT Berfirman :

“Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah” (QS. Al-Ahzab : 21).

Pada periode Madinah- pembinaan menitikberatkan pada pembangunan dan pengembangan sistem sosial masyarakat secara menyeluruh. Nabi Muhammad dikenal sebagai seorang pembaharu dalam sistem tatanan sosial yang benar, karena berbagai kebijakan yang dikeluarkan oleh Nabi Muhammad memberikan dampak positif dalam tatanan kehidupan masyarakat. Pembinaan ini diharapkan bisa membangun sebuah tatanan masyarakat yang lebih maju dan ber peradaban.

Masyarakat ber peradaban adalah masyarakat yang tunduk dan patuh kepada ajaran kepatuhan yang dinyatakan dalam supremasi hukum dan peraturan, sehingga disebut masyarakat madani. Demikian yang dikemukakan oleh Ahmad Baso. Sementara Mana>' Khali>l al-Qaththa>n memberikan definisi peradaban secara *harfiyah* yaitu hal-hal yang telah terimplementasi secara baik dari segi kehidupan pemikiran, perilaku, materi, spiritual ataupun keagamaan.

Kota Madinah yang dikenal sebagai kota yang ber peradaban dan modern, secara historis merupakan hasil proses perkembangan dakwah Nabi Muhammad dan para sahabatnya di Madinah. Sebagai ciri masyarakat ber peradaban di bawah kepemimpinan Nabi Muhammad adalah model masyarakat yang harus direalisasikan oleh umat Islam, seperti kehidupan sosial yang terorganisir dan teratur serta dengan sikap kepemimpinan Nabi yang memposisikan dirinya seperti halnya rasul-rasul yang lain dan bukan seorang raja yang dapat berbuat sewenang-wenang terhadap rakyatnya.

Ajaran Islam tidak mengenal kekerasan, penindasan, akan tetapi Islam mengajarkan perdamaian, cinta kebaikan dan menentang kemungkar. Senada dengan gagasan Muhammad Fethullah Gulen, bahwa Islam adalah agama toleransi, cinta perdamaian, memandang manusia sebagai satu kesatuan yang utuh, dan sedikitpun Islam tidak pernah mengotak-mengotakkan sisi manusia, siapapun ia. Sehingga tidak benar seperti apa yang dituduhkan oleh Thomas Carlyle dengan mengatakan "perkembangan agama Muhammad dengan pedang."

Nabi Muhammad mengangkat senjata untuk mempertahankan keyakinan dan tidak mengubah orang-orang kepada keyakinannya. Dalam Bahasa Kuntowijoyo dakwah Nabi bertujuan untuk mengembangkan masyarakat dengan komunikasi profetik yang bertumpu pada nilai-nilai humanisasi, liberasi, dan transendensi. Sehingga dengan komunikasi profetik ini tidak sekedar mengubah demi perubahan, akan tetapi berdasarkan cita-cita etik dan profetik tertentu, dalam arti merealisasikan kandungan nilai dari cita-cita perubahan yang diidamkan masyarakat.

Realitas masyarakat yang tatanan hidup seperti inilah yang dibangun oleh Nabi Muhammad Saw. bersama masyarakat di Madinah. Melalui karakteristik komunikasi profetik yang didasarkan pada nilai humanisasi, liberasi dan transendensi inilah yang membuktikan bahwa sejak awal Islam merupakan agama dakwah baik teori maupun paraktek. Dengan sikap dan etika yang lemah lembut tidak dengan kekerasan dan intimidasi, menjadikan Islam sebagai agama dakwah yang mengajak dan menyampaikan kebenaran ke seluruh umat dengan cara manusiawi.

Secara politik, keberhasilan Hijrah Nabi Muhammad saw ke Madinah dengan membawa Islam secara teduh dan damai, meyakinkan kepada pemeluknya bahwa Islam adalah agama yang menjadi jalan hidup mereka. Keteguhan dan keyakinan hati

mereka terhadap Islam menjadi kekuatan besar dalam melakukan pembebasan kota Makkah (*fathu makkah*), dimana Umat Islam bisa kembali beribadah di kota suci ini serta mendirikan Makkah sebagai rumah perdamaian (*dar as-salam*). Menggali makna Al-Qur'an dalam setiap ayat dan tema tentang etika komunikasi menjadi suatu bentuk upaya dalam menegajawantahkan nilai-nilai etika kehidupan yang menjadi sebuah keberhasilan dakwah Rasulullah SAW dalam membangun masyarakat.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Diskursus Komunikasi Profetik

Perkembangan khazanah ilmu komunikasi memunculkan istilah komunikasi profetik yang merupakan suatu konsep baru. Sebagai paradigma dalam keilmuan sosial yang dilekatkan pada kajian integrasi interkoneksi keilmuan sebagaimana yang dikonsepsikan oleh Iswandi Syahputra dalam bukunya yang berjudul "Komunikasi Profetik: Konsep dan Pendekatan". Komunikasi profetik ini didasarkan pada pendekatan Studi Islam yang mengacu pada pola komunikasi kenabian Muhammad SAW yang sarat dengan kandungan nilai dan etika. Titik awal konsep komunikasi profetik ini dari tujuan diutusnya Nabi sebagai penyempurnaan kepribadian manusia (akhlak), sebagaimana dalam hadis Nabi yang artinya "Tidaklah aku diutus, kecuali hanya untuk menyempurnakan akhlak" (H.R. Ahmad).

Komunikasi profetik merupakan pengembangan dari konsep ilmu sosial profetik (ISP) yang pernah digagas oleh Kuntowijoyo. Dalam Harian Republika tanggal 7-9 Agustus 1997, Kuntowijoyo menulis gagasannya tentang ilmu sosial profetik (ISP) dengan judul Menuju Ilmu sosial Profetik. Sekitar pertengahan tahun 1980-an Kuntowijoya sering sekali mendiskusikan gagasan ISP pada berbagai kesempatan diskusi. Pada mula gagasan ini telah ditulis dalam karya Kuntowijoyo yang sangat monumental yakni Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi tahun 1991.

Paradigma ISP ini berasal dari tafsir al-Qur'an yang berbunyi: "Kamu adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah" (QS. Ali Imran/3: 110). Kuntowijoyo menyerab ayat tersebut secara filosofi yakni masyarakat utama (*khairu ummah*), kesadaran sejarah (*ukhrijat linnas*), liberasi (*amar ma'ruf*), humanisasi (*nahi mungkar*), dan transendensi (*al-iman billah*). Ide ISP menurut Kuntowijoyo bersumber dari berbagai tulisan Muhammad Iqbal dan Roger Geraudy lalu mengambil spirit realitas kenabian (*prophetic reality*) yang telah diusung oleh tokoh tersebut sebagaimana yang telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya. Sehingga ISP yang diusung oleh Kuntowijoyo ini bisa menjadi penyeimbang paradigma ilmu sosial yang berkembang sekarang.

Kuntowijoyo memandang bahwa profetik itu menempatkan nalar, akal, rasio, dan pengalaman sebagai alat untuk menafsirkan wahyu Tuhan secara realistik, karena hal itu berhadapan dengan realitas sosial tempat al-Qur'an diturunkan. Untuk memahami peristiwa Nabi yang memiliki masa sangat jauh dengan kehidupan era saat ini, Kuntowijoyo mencoba mengajukan formulasinya. Yaitu dengan menempatkan

Wahyu dalam konsep profetik ini sebagai sumber bagi terbangunnya konstruksi sosial. Hal itu disarikan dalam tiga formulasi yakni humanisasi (*amar ma'ruf*), liberisasi (*nahi mungkar*), dan transendensi (*tu'mina billah*).

Konsep yang dikemukakan Kuntowijoyo dalam ilmu sosial profetik itu meliputi tiga hal yaitu humanisasi, liberasi, dan transendensi. Humanisasi merupakan upaya untuk mengembalikan hakikat kepada kodratnya. Sedangkan liberasi adalah usaha pembebasan manusia dari struktur sosial yang tidak adil dan tidak memihak rakyat lemah. Keduanya antara humanisasi dan liberasi harus dilakukan karena sebagai manifestasi keimanan kepada Tuhan karena memang Tuhan memerintahkan manusia menata kehidupan sosial secara adil. Adapun transendensi adalah upaya mengembalikan fitrah manusia yang sesuai dengan agama.

Istilah transendensi berasal dari bahasa latin, *trancendera*, yang berarti naik. Secara sederhana, transendensi dapat diartikan perjalanan di atas atau di luar batas sekat kemanusiaan. Adapun contoh seorang itu melakukan komunikasi transendensi adalah ketika seorang tersebut mengerjakan ibadah sholat. Maka dari itu teks agama (nash) dalam komunikasi profetik merupakan kerangka acuan dalam membaca konteks dalam komunikasi.

Konsep Profetik lebih menekankan pada kesadaran sosial para Nabi, yang dalam sejarahnya berusaha mengangkat derajat kemanusiaan (memanusiakan manusia), membebaskan manusia, dan membawa manusia pada keimanan. Secara sederhana ilmu profetik adalah ilmu yang mencoba meniru tanggungjawab sosial para ahli.

Pengertian Masyarakat Madani

Perbincangan mengenai istilah masyarakat madani telah familier dan semakin meluas dibahas mulai dari kalangan kaum intelektual sampai pada kalangan masyarakat pada umumnya. Berbincang mengenai masyarakat madani juga bisa dijumpai baik melalui acara-acara formal maupun non formal. Kemudian istilah masyarakat madani memiliki padanan kata yang bermacam-macam yaitu *civil society*, masyarakat sipil, masyarakat warga, masyarakat kewarganegaraan dan masyarakat yang berperadaban.

Terminologi masyarakat madani merupakan terjemahan dari istilah "*al-Mujtama' al-Madani*". Ini diperkenal oleh Prof. Naquib al-Attas seorang hali sejarah dan peradaban Islam dari Malaysia. Menurut al-Attas bahwa istilah masyarakat madani berawal dari istilah *al-Mujtama' al-Madani* yang memberi penegasan bahwa konsep masyarakat madani adalah mengandung dua makna yakni masyarakat kota dan masyarakat beradab. Lebih lanjut al-Attas menjelaskan tentang kehidupan masyarakat yang berperadaban, yaitu:

Bagi beliau gambaran mengenai kehidupan masyarakat yang berperadaban yaitu suatu kehidupan sosial yang memiliki beberapa unsur antara lain mempunyai hukum, adanya aturan-aturan, berkeadilan, dan berperadaban, berbudi pekerti, berperilaku kemanusiaan dan kehalusan budi pekerti dalam kebudayaan sosial.

Di samping itu Perdana Menteri Malaysia dalam sebuah acara simposium Nasional pada forum ilmiah di Istiqlal yaitu Anwar Ibrahim pertama memperkenalkan istilah masyarakat madani dengan menyatakan bahwa:

Masyarakat madani adalah sistem sosial yang subur dan diasaskan kepada prinsip moral yang menjamin keseimbangan antara kebebasan perseorangan dengan kestabilan masyarakat. Masyarakat mendorong daya upaya inisiatif individu baik dari segi pemikiran, seni, ekonomi dan teknologi. Sistem sosial yang baik dan seksama serta pelaksanaan pemerintahan mengikuti undang-undang dan bukan nafsu atau keinginan individu.

Kemudian di Indonesia masyarakat madani dipopulerkan oleh Nurcholish Madjid yang merujuk kepada masyarakat Islam yang pernah dibentuk oleh Nabi di Madinah. Istilah madani merujuk kepada madaniyah yang berarti peradaban, karena masyarakat madani berasosiasi dengan peradaban. Menurut Nurcholish bahwa ada ciri yang sangat mendasar dari masyarakat madani yang pernah dibangun oleh Nabi, yaitu egalitarianisme, penghargaan atas dasar prestasi bukan ras, suku dan lainnya, kebebasan dan keterbukaan masyarakat, penegakan hukum dan keadilan, toleransi dan pluralisme, serta prinsip musyawarah.

Untuk mendapatkan pengertian secara komprehensif masyarakat madani, ada dua hal penting yang harus dipahami, yaitu, *pertama*, memahami prinsip-prinsip pengaturan masyarakat dalam Islam, dalam hal ini penafsiran terhadap Al-Qur'an dan Hadis yang relevan dilakukan. *Kedua*, historis yaitu sejarah perkembangan masyarakat Arab, yang dimulai dari pra Islam sampai dengan periode Masyarakat Madinah.

Prinsip-Prinsip Masyarakat Madani

Masyarakat madani tidak muncul dengan sendirinya. Ia menghajatkan unsur-unsur sosial yang menjadi prasyarat terwujudnya tatanan masyarakat madani. Menurut Komaruddin Hidayat dan Azyumari Azra terdapat unsur pokok yang dimiliki oleh masyarakat madani adalah adanya Wilayah Publik yang Luas.

Free Public Sphere adalah ruang publik yang bebas sebagai sarana untuk mengemukakan pendapat warga masyarakat. Di wilayah ruang publik ini semua warga Negara memiliki posisi dan hak yang sama untuk melakukan transaksi sosial dan politik tanpa rasa takut dan terancam oleh kekuatan – kekuatan di luar *civil society*. Untuk menghendaki itu semua dibutuhkan prinsip-prinsip yang terkandung pada konsep masyarakat madani, diantaranya:

1. Egalitarianisme

Pada periode awal Islam, Nabi Muhammad Saw. menyebarkan agama Islam secara universal kepada seluruh manusia, di bawah bimbingan wahyu. Dari rincian ajaran yang dibawa oleh Nabi pada periode awal tersebut terdapat tema pokok, yaitu kebaikan dan kekuasaan Tuhan, pengadilan Tuhan di akhirat, tugas manusia untuk bersyukur dan beribadah, dan risalah kenabian Muhammad Saw. Inti ajaran Nabi

adalah ajaran Tauhid, yaitu ajaran untuk beriman kepada Allah Swt. yang juga akan meminta pertanggungjawaban setiap makhluk atas semua perbuatannya.

Konsekuensi logis dari ajaran ini adalah adanya kewajiban untuk menyembah dan bersyukur kepada Tuhan serta kewajiban untuk menjadi egaliter dan saling menyayangi antar sesama makhluk, terutama sesama manusia. Sementara itu, secara singkat bisa dikatakan bahwa dasar ajaran pada periode awal tersebut adalah kesalihan *ukhrawi*, kemuliaan etis, dan pembangunan mental.

Egalitarianisme sebagai salah satu prinsip yang sangat penting dalam mengembangkan dan membangun sebuah masyarakat. Prinsip ini menekankan semangat persamaan diantara sesama manusia, dan kesejajaran kedudukan di hadapan Tuhan. Sebagaimana dalam Q.s. al-Hujurat/49:13,

Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.

Ayat ini menegaskan bahwa orang yang paling mulia di hadapan Allah adalah orang yang paling betakwa, bukan orang yang paling kaya, paling pandai atau paling berkuasa, baik itu laki-laki atau perempuan dan berasal dari suku bangsa apa pun. Disebutkan di permulaan ayat tersebut bahwa manusia itu tercipta dari asal yang sama, yaitu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan yang akhirnya tersebar ke berbagai kelompok dan suku bangsa.

Ditegaskan pula bahwa antar-manusia perlu mengadakan komunikasi dan interaksi timbal-balik. Ayat tersebut diceritakan turun berkenaan dengan beberapa peristiwa, antara lain peristiwa yang terjadi pada waktu fath Makkah. Diceritakan pula bahwa Bilal bin Rabbah mengumandangkan seruan azan dan dinilai oleh Harith bin Hisham tidak sepatasnya dilakukannya mengingat ia adalah bekas budak yang berkulit hitam. Suhayl bin 'Amr kemudian merespons penilaian tersebut dengan mengatakan bahwa jika perbuatan Bilal itu salah, tentu Allah akan mengubahnya, lalu turunlah ayat yang menegaskan hal itu.

Kemudian dalam proses berdakwah Nabi Muhammad saw. juga selalu memberikan perlakuan yang egaliter kepada para pengikut Islam tanpa membedakan asal-usul, status sosial, dan jenis kelaminnya. Sebelum Nabi Muhammad merombak tradisi hukum Jahiliah, proses dakwah Nabi diawali dengan persoalan keimanan dan ritual keagamaan secara rahasia, hampir-hampir tidak ada satu sikap resisten dari masyarakat Jahiliah. Oleh karenanya Rasulullah Saw. berusaha merubah dari struktur sosial dan kepemimpinan yang bernuansa pemihakan kepada kelompok kaya, bangsawan dan penguasa, menuju ke struktur sosial dan kepemimpinan yang bernuansa egaliter dan pemihakan kepada kelompok *mustad'afin*.

2. Musyawarah

Musyawarah merupakan asas dasar yang sangat penting kaitannya dengan interaksi yang terjadi dalam sebuah masyarakat. Prinsip ini menginginkan ketelibatan aktif dari seluruh anggota dalam memutuskan sebuah permasalahan yang menyangkut kepentingan bersama. Musyawarah ini dilakukan dalam rangka melahirkan sikap penghargaan terhadap perbedaan, penghormatan terhadap orang lain, dan pengakuan atas kesamaan kedudukan dalam sebuah masyarakat. Oleh karena Al-Qur'an juga memberikan respon terhadap pentingnya musyawarah sebagaimana dalam Q.s. al-Syu>ra>/42:38,

“Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka”.

Dengan demikian bahwa musyawarah melingkupi hal-hal yang sangat mulia, baik dari tujuannya, prosesnya sampai kepada hasil dan manfaatnya. Sehingga Dr. Taufik As-Syaidi mengatakan bahwa musyawarah yang berkembang di masyarakat tidak boleh dijadikan sebagai kaidah sistem politik saja, melainkan sebagai fondasi bagi berbagai aktifitas masyarakat. Sehingga bisa dikatakan bahwa musyawarah tidak semata dibatasi oleh permasalahan-permasalahan politik belaka, lebih dari itu sebagai pedoman untuk mengatur pengambilan keputusan dalam sebuah masyarakat dalam segala aspek kehidupan termasuk sistem demokrasi di sebuah negara. Musyawarah merupakan bentuk dari pelaksanaan demokrasi dan merupakan ciri khasnya, sedangkan demokrasi akan terwujud tujuannya jika dilakukan dengan cara musyawarah.

Istilah demokrasi (bahasa inggris, *democracy*) berasal dari bahasa Yunani yaitu *demokratia*, yang terdiri dari kata *demos* artinya rakyat dan *kritos* artinya pemerintahan atau kekuasaan. Dapat dipahami demokrasi merupakan suatu sistem politik dimana rakyat memegang kekuasaan tertinggi, bukan kekuasaan ada pada tangan raja atau penguasa.

Demokrasi adalah prasyarat mutlak lainnya bagi keberadaan *civil society* yang murni (genuine). Tanpa demokrasi masyarakat sipil tidak mungkin terwujud. Demokrasi tidak akan berjalan stabil bila tidak mendapat dukungan riil dari masyarakat. Secara umum demokrasi adalah suatu tatanan sosial politik yang bersumber dan dilakukan oleh, dari, dan untuk warga negara.

Adapun demokrasi secara istilah sebagaimana yang diketengahkan oleh Masykuri Abdillah dengan tiga kategori yaitu:

Demokrasi merupakan suatu perencanaan institusional untuk mencapai keputusan politik dimana individu-individu memperoleh kekuasaan untuk memutuskan dengan cara perjuangan kompetitif atas suara rakyat. Demokrasi adalah bentuk pemerintahan dimana keputusan pemerintah yang penting secara langsung atau tidak langsung didasarkan atas kesepakatan mayoritas yang diberikan secara bebas dari rakyat dewasa. Demokrasi merupakan suatu sistem pemerintahan dimana pemerintah di

minta tanggungjawab atas tindakan-tindakan mereka di wilayah publik oleh warga Negara, yang bertindak secara tidak langsung melalui kompetisi dan kerjasama dengan wakil mereka yang telah terpilih.

Kaitannya masyarakat madani dengan proses penegakan demokrasi secara keseluruhan, ada enam kontribusi masyarakat madani dalam proses demokrasi:

- a. Masyarakat madani menyediakan wahana sumber daya politik, ekonomi, kebudayaan dan moral untuk mengawasi dan menjaga keseimbangan pejabat Negara.
- b. Pluralisme dalam masyarakat madani, bila diorganisir akan menjadi dasar yang penting bagi persaingan demokrasi.
- c. Memperkaya partisipasi politik dan meningkatkan kesadaran dan kewarganegaraan.
- d. Ikut menjaga stabilitas Negara.
- e. Tempat menggembleng pimpinan politik.
- f. Menghalangi dominasi rezim otoriter dan mempercepat runtuhnya rezim.

Masyarakat madani adalah masyarakat yang demokratis. Istilah "madani" berasal dari kata "madaniah" yang berarti peradaban. Istilah ini secara historis merujuk pada "kota Nabi" di Arab yang bernama Yatsrib, yang kemudian menjadi Madinah. Karakteristik kehidupan sosial di Madinah pada masa Nabi yang dianggap ideal menginspirasi pengorganisasian sosial modern yang ideal pula dengan nama "masyarakat madani".

Dalam wacana publik, pengertian masyarakat madani tidak pernah habis untuk diperdebatkan. Penggunaan istilah tersebut juga sering kali diterjemahkan ke dalam istilah lain yang cukup bervariasi. Banyak orang barang kali sudah akrab dengan istilah masyarakat demokratis, masyarakat sipil, masyarakat warga, masyarakat beradab, atau istilah dalam bahasa Inggris *civil society*. Kesemua istilah tersebut sering digunakan secara bergantian dengan maksud yang sama.

3. Toleransi dan Pluralisme

Toleransi dan pluralisme merupakan pilar pokok dalam membangun sebuah masyarakat. Masyarakat tidak akan pernah tegak jika tidak ada penghormatan terhadap keberagaman dan keanekaragaman anggotanya. Dan hal ini diwujudkan melalui toleransi. Dua istilah ini merupakan hal yang saling berkaitan dan sulit untuk terpisahkan. Pluralisme merupakan suatu paham atau pandangan yang mengakui adanya kemajemukan dan keanekaragaman dalam suatu kelompok masyarakat. Kemajemukan bisa dilihat dari segi agama, suku, ras, adat-istiadat, dan lainnya. Segi-segi inilah yang bisa menjadi dasar pembentukan aneka macam kelompok, serta masing-masing kelompok membuat ciri khas dalam membedakan dengan kelompok yang lain. Menerima kemajemukan berarti menerima adanya perbedaan. Dan

menerima perbedaan bukan berarti meyamarkan, tetapi justru mengakui bahwa ada hal yang tidak sama.

Pluralisme dalam pandangan Islam merupakan sebuah keniscayaan dari Tuhan dan tidak ada yang bisa merubahnya. Tuhan tidak berkehendak kecuali di dalamnya kebaikan dan hikmah. Oleh sebab itu sebuah keanekaragaman bukan hal yang pantas untuk diperdebatkan, namun bagaimana disikapi dengan cara yang baik dan arif dalam membangun sebuah tatanan masyarakat yang menjunjung tinggi nilai kemanusiaan dan keadilan. Dari penelusuran ayat-ayat yang berbicara tentang toleransi dan pluralisme, maka dapat diklasifikasikan menjadi beberapa bentuk yaitu:

1. Toleransi dalam melaksanakan peribadatan (keyakinan)

Toleransi dalam Islam yang paling utama adalah menolak sinkretisme. Sehingga adanya bentuk peralangan bagi kaum muslimin untuk ridho atau bahkan ikut serta dalam segala bentuk peribadatan dan keyakinan orang-orang kafir dan musyrikin. Sebagaimana firman Allah dalam surat al-Kafirun/109:1-6,

Katakanlah: "Hai orang-orang kafi, Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu bukan penyembah Tuhan yang aku sembah. Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah, Dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah Tuhan yang aku sembah. Untukmu agamamu, dan utukkulah, agamaku."

Ulama menjelaskan sebab turun surah ini yaitu ketika tokoh musyrik dari Mekkah, seperti al-Walid bin al-Mughirah, Aswad bin 'Abdul Muthalib, Umayyah bin Khalaf, dan menghadap Nabi Muhammad menawarkan kompromi dalam pelaksanaan ibadah. Mereka ingin Nabi dan para sahabat mengikuti dan melaksanakan kepercayaan mereka, dan merekapun sebaliknya selama kurun waktu setahun. Mereka mengatakan kalau agamamu benar, kami mendapatkan keuntungan karena kami juga menyembah Tuhanmu dan jika agama kami benar, kamu juga tentu memperoleh keuntungan". Mendengar usul tersebut Nabi Saw. menjawab tegas, "Aku berlindung kepada Allah dari segolongan orang-orang yang mempersekutukan Allah Swt." Kemudian turunlah surah di atas yang mengukuhkan sikap Nabi Saw.

Pada intinya seorang muslim harus menjaga diri untuk mengikuti orang musyrik dan kafir dalam hal peribadatan, karena seorang penyembah harus memiliki sembah yang ia sembah dengan cara cara tertentu yang berbeda. Makanya Rasulullah Saw. dan para pengikutnya mengikrarkan kalimat Islam yaitu, "tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah. Sedangkan orang-orang musyrik menyembah kepada selain Allah Swt. dengan cara yang tidak Allah izinkan. Oleh karena itu Rasul Saw. mengatakan: al-Baqarah/2:139,

...Bagi Kami amalan Kami, dan bagi kamu amalan kamu dan hanya kepada-Nya Kami mengikhlaskan hati...

2. Toleransi bersama terhadap penganut agama lain

Islam dilarang untuk memaksa pemeluk agama lain untuk memeluk agama Islam secara paksa. Karena tidak ada paksaan dalam agama. Allah berfirman:

Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. karena itu Barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, Maka Sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang Amat kuat yang tidak akan putus. dan Allah Maha mendengar lagi Maha mengetahui. (Q.s. al-Baqarah/2:256).

Dalam tafsir Ibnu Katsir menjelaskan ayat ini bahwa tidak boleh memaksa seorangpun untuk masuk agama Islam. Islam sebagai agama yang sangat jelas dan terbukti ajaran dan kebenarannya. Orang yang mendapatkan hidayah, maka akan lapang dadanya, terbuka dan terang mata hatinya untuk masuk Islam tanpa adanya paksaan dari yang lain untuk masuk ke dalamnya. Sebaliknya bagi yang tertutup penglihatan dan pendengarannya serta buta mata hatinya, maka akan sulit masuk Islam walaupun ada paksaan. Ibnu Abbas juga mengatakan bahwa ayat “ *la ikra>ha fid di>n*” diturunkan berkenaan dengan seorang dari suku Bani Salim bin Auf bernama Al-Husaini bermaksud memaksa kedua anaknya yang masih kristen. Kemudian hal ini disampaikan pada Rasulullah Saw, maka Allah Swt. menurunkan ayat tersebut.

3. Toleransi dalam hubungan bermasyarakat

Perbedaan agama dalam hubungan bermasyarakat perlu dirawat dengan baik. Al-Qur’an telah memberikan konsep kepada kaum muslimin tata cara berkomunikasi dengan pemeluk agama lain dalam bermasyarakat yaitu tetap berbuat baik, adil dan tidak melakukan kezaliman. dibolehkan kaum muslimin hidup rukun dan damai bermasyarakat, berbangsa dengan mereka. Sebagaimana firman Allah dalam Q.s. al-Mumtahanah/60:8-9,

“Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan Berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang Berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. dan Barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, Maka mereka Itulah orang-orang yang zalim.

Ayat di atas jelas menerangkan, bahwa kaum muslimin boleh berbuat baik dan bersikap adil kepada orang kafir yang tidak memerangi Islam, bahkan tidak boleh mengusir mereka dari tanah airnya. Syaikh Abdurrahman bin Nashir As-Sa’diy *rahimahullah* menafsirkan bahwa Allah Swt. Tidak melarang kaum muslimin dalam berbuat baik, dan hendaknya mempererat silaturahmi, membalas kebaikan, dan

berbuat adail kepada orang kafir. Selama mereka yaitu kaum musyrik atau kafir tidak melakukan penyerangan dan permusuhan serta tidak melakukan pengusiran, maka dilarang bagi kaum muslimin melakukan penyerangan dan perlawanan yang semena-mena.

Dalil ini jelas menyangkal tuduhan orang yang berkata bahwa Islam menyuruh memerangi setiap orang kafir yang merampas hartanya. Namun dalam ayat lain Islam memerintahkan perlawanan dan peperangan terhadap mereka yang memerangi dan melewati batas. Sebagaimana Q.s. al-Baqarah/2:190.

Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.

Dari ayat di atas dapat diambil pelajaran bahwa tidak boleh umat Islam melakukan penyerangan dan berjihad terhadap orang musyrik dan kafir selama mereka tidak melakukan peperangan dan pengusiran. Dapat ditarik kesimpulan bahwa kaum muslimin sangat diperbolehkan melakukan hubungan baik dengan mereka, hidup dalam bermasyarakat dan berbangsa dengan mereka selama tidak memusuhi umat Islam dan tidak melanggar prinsip-prinsip dasar dalam Islam. Hal ini pula yang telah dicontohkan oleh Rasulullah dalam kegiatan bermuamalah.

4. Keadilan Sosial

Di lingkungan masyarakat Islam, keadilan bukanlah produk manusia atau suatu bangsa. Keadilan justru diperoleh berdasarkan Al-Qur'an dan diperjelas melalui Hadits Nabi. Islam melalui Al-Qur'an dan Hadits menjelaskan tentang keadilan yang tidak hanya sebagai kata atau hiasan dalam retorika, tapi telah terejawantahkan ke dalam tindakan Nabi Muhammad Saw. baik dalam hubungan individu maupun dalam kontak sosial masyarakat yang lebih luas seperti di dalam kehidupan bernegara di Madinah ketika itu. Keadilan yang ditegakkan mempunyai prinsip-prinsip dan hukum-hukum yang dapat menjaga dan menegakkan keadilan itu sendiri dengan menjunjung kebenaran yang berasal dari Tuhan, Yang Maha Adil. Karena itu Islam sangat menjunjung tinggi keadilan dengan menjalankan prinsip-prinsip dan hukum-hukumnya secara proporsional.

Kata "adl" dalam berbagai bentuknya banyak ditemukan dalam Al-Qur'an. Namun demikian Al-Qur'an menggunakan pengertian yang berbeda-beda bagi kata atau istilah yang berkaitan dengan keadilan. Kalau dikategorikan, ada beberapa pengertian yang berkaitan dengan keadilan dalam Al-Qur'an yang terambil dari akar kata 'adl', yaitu sesuatu yang benar, sikap yang tidak memihak, penjagaan hak-hak seseorang dan cara yang tepat dalam mengambil keputusan. Pengertian-pengertian tersebut terkait langsung dengan sisi keadilan. Ada pula kata 'adl' dalam bentuk kata kerja seperti dalam Q.s. al-Infithar/82:7,

"Yang telah menciptakan kamu lalu menyempurnakan kejadianmu dan menjadikan (susunan tubuh)mu seimbang,

Dalam ayat di atas '*adala*' berarti membuat seimbang. Selanjutnya dijelaskan bahwa manusia yang sempurna disusun berdasar prinsip-prinsip keseimbangan, yang mengindikasikan bahwa salah satu dimensi keadilan adalah keseimbangan.

Sehingga keadilan sosial bisa diartikan dengan adanya keseimbangan dan pembagian yang proporsional atas hak dan kewajiban setiap warga Negara yang mencakup seluruh aspek kehidupan: ekonomi, politik, pengetahuan dan kesempatan. Dengan pengertian lain, keadilan sosial adalah hilangnya monopoli dan pemusatan salah satu aspek kehidupan yang dilakukan oleh kelompok atau golongan tertentu.

Oleh karena konsepsi keadilan sosial harus dipandang mampu memberikan sebuah standar terhadap aspek-aspek struktur dasar masyarakat bagaimana mesti diukur. Namun standar ini tidak perlu dikacaukan dengan prinsi-prinsip yang menentukan kebijakan-kebijakan lain, sebab struktur dasar barang kali efisien atau tidak, liberal atau tidak, bisa juga adil atau tidak. Sebuah konsepsi utuh yang bisa menentukan prinsip bagi semua kebajikan struktur dasar, bersamaan dengan beban mereka berkonflik, adalah lebih dari sekedar konsep keadilan, inilah sesungguhnya ideal sosial. Sementara prinsip-prinsip keadilan hanyalah bagian dari konsep semacam itu, kendati merupakan sebagai bagian utamanya.

Sejarah Perkembangan Masyarakat Arab

Masyarakat madani bukanlah sebuah konsep semata yang dirumuskan dari doktrin Islam, namun lebih dari itu sangat berkaitan erat dengan perkembangan masyarakat Arab sejak pra Islam sampai dengan era di Madinah.

1. Masyarakat Arab Pra Islam

Islam lahir di Arab, tepatnya Mekkah, daerah gurun pasir yang sangat ganas. Mekkah adalah perdagangan penting, terletak ditengah gurun pasir Arab yang luas dan tersembunyi, '*al Rab 'al Khal*' (tempat yang sunyi). Gurun yang mengelilingi Mekkah, adalah tempat yang terisolasi, tidak ramah, memperlihatkan cara hidup yang sangat keras dan primitif. Berkaitan dengan hal lain, Sir William Muir menyebutkan:

Sampai dengan abad ke-7 Masehi, ketika Islam mulai meyentuh daerah ini, Arab Pusat merupakan tanah tak dikenal. Hanya di pingiran bagian utara dan selatan yang tersentuh oleh dunia luar. Sangat sedikit catatan tentang masyarakat kuno yang bisa ditemukan dan dilacak.

Namun hanya bagian pinggiran saja yang dihuni dan tersentuh oleh peradaban luar, sehingga dalam banyak hal memperlihatkan kemajuan peradaban. Sementara itu daerah Arab Pusat dihuni oleh bangsa Badui nomad, yang primitif dan sangat sedikit meninggalkan peninggalan sejarah.

Penduduk pedalamana masih sangat sedikit yang menghuni Daerah Arab, terdiri dari suku-suku Badui yang mempunyai pola hidup nomaden, berpindah-pindah, mencari daerah baru yang bisa menghidupi dirinya dan ternak-ternaknya. Penduduk Arab, baik yang menetap maupun nomad, masih hidup dalam kesukuan Badui. Organisasi dan identitas sosial berakar pada keanggotaan dalam suatu rentang

komunitas yang luas, dengan kesukuan (*tribe*) sebagai struktur dasarnya. Anggota satu keluarga tinggal di satu tenda, kumpulan tenda disebut *hayy*, dan kumpulan hayy disebut suku (*qawm*), Kumpulan suku disebut *qabilah*, yang memilih pimpinan mereka, *syaiikh*, yang dianggap menjadi *primus inter pares*. Interaksi Bangsa Badui diwarnai dengan kesetiaan pada kelompok atau sukunya yang sangat besar. Rasa yang dimiliki Bangsa Badui bukan rasa kebangsaan, melainkan rasa kesukuan, disebut '*Ashabiah*. Ikatan kesukuan yang sangat kuat ini, tidak semata menjadi basis kemasyarakatan bangsa Badui, bahkan sudah menjadi semacam agama yang disebut dengan *Humanisme suku*.

Dengan kondisi alam yang demikian ganas telah membentuk waktu Badui Nomad. Suku Badui berwatak keras, keuletan dan ketabahan adalah keistimewaan mereka, sedangkan kurang disiplin dan tidak menghormati kekuasaan adalah kekurangannya. Orang Badui sangat mengagungkan kebebasan, sehingga ikatan kekuasaan yang mengatur dan membatasi kebebasannya akan ditentang habis-habisan. Bentuk demokrasi tanpa aturan ini cenderung anarkis dan merupakan penghalang serius bagi kemajuan Badui dalam bidang sosial dan politik. Mereka suka perang, salah satu upaya mempertahankan hidupnya, sehingga peperangan antara suku dan perampokan terhadap kafilah-kafilah dagang merupakan kebiasaannya. Sifat Bangsa Badui yang gemar perang dan gemar menyerang ini dikatakan Ibnu Khaldun sebagai musuh peradaban. Dalam bukunya *Muqaddimah*, ia menulis;

...*Bahwa suku Badui* adalah bangsa yang tidak beradab, yang terbiasa melakukan tindakan-tindakan tidak bermoral. Kebiadaban telah menjadi sifat dan watak mereka. Mereka menikmatinya, karena hal itu berarti terbebas dari kekuasaan dan tiadanya ketundukan kepada kepemimpinan. Watak alamiah ini merupakan pengingkaran dan antithesis peradaban. Semua aktifitas keseharian mereka adalah mengembara dan berpindah-pindah. Ini adalah antitesis dari kehidupan menetap, yang menghasilkan peradaban..... Mereka tidak mempunyai bangunan yang permanen yang menjadi fondasi peradaban. Lebih dari itu sudah menjadi sifat mereka untuk merampas apa saja yang dimiliki orang lain. Makanan mereka didapat dengan melemparkan tombak ke musuh mereka. Mereka menganggap tak ada batas dalam mengambil hak orang lain. Kapan saja pandangan mereka melihat harta benda, peralatan, atau barang berharga lain, mereka mengambil...

Gambaran tersebut menunjukkan bagaimana tabiat kebinatangan orang Badui, yang mungkin terbentuk oleh kondisi alam gurun yang ganas, yang setiap saat mengincar kematiannya. Perang bagi bangsa Badui memang bukan keterpaksaan, tapi merupakan bagian dari siklus kehidupannya, bahkan menjadisemacam kegembiraan.

2. Masyarakat Arab Islam Periode Mekkah

Islam lahir di Mekkah, sebagai kota dagang dengan pola kehidupan yang masih membawa karakter nomad. Artinya struktur kesukuan merupakan basis sosial masyarakat dagang, yang mestinya berwatak kosmopolitan, memabaur dalam sebuah

ikatan baru pemerintahan. Kaun Kuraisy merupakan suku dominan, yang menguasai perdagangan sebagai basis ekonomi utama di Makkah.

Walaupun kota tersebut sangat ramai dengan perdagangan, akan tetapi tidak ada organisasi Negara atau sejenisnya yang mengatur kehidupan kemasyarakatan kota Makkah. Kesepakatan-kesepakatan yang dibuat dengan pihak luar didasarkan pada kepentingan masing-masing suku, tidak didasarkan pertimbangan kebaikan bersama. Pelanggaran-pelanggaran yang terjadi diselesaikan sesuai dengan kebiasaan masing-masing suku, sehingga tidak ditemukan adanya kesatuan hukum, apalagi kekuatan hukum bersama. Meskipun tidak ada pemerintahan, penduduk Makkah mempunyai sebuah badan bersama, *mala'a* semacam senat yang anggotanya merupakan perwakilan masing-masing suku di Makkah.

Sehingga dengan kondisi ini tentu saja sangat sulit bagi sebuah masyarakat dagang yang berkembang pesat, sehingga merisaukan seorang Muhammad, anggota masyarakat Makkah yang sejak mudanya dikenal dengan sifat-sifat terpujinya. Muhammad sendiri adalah seorang pedagang yang kerap kali berkunjung ke kota-kota dagang di wilayah Utara, dan menyaksikan kemajuan peradaban wilayah tersebut. Lain kondisinya dengan Makkah, meskipun secara ekonomi cukup mapan, ia masih berkuat dengan pola kesukuan yang terbelakang. Makkah masih terjebak dalam tradisi-tradisi kuno, yang tentu saja tidak menyediakan semangat progresif dalam situasi baru, yaitu masyarakat dagang.

Nabi Muhammad sangat khawatir dan risau terhadap kondisi ini. Sehingga inilah yang mendorongnya untuk melakukan kontemplasi terhadap kondisi masyarakat Makkah yang primitif tersebut. Di tempat kontemplasinya, Gua Hira', Nabi Muhammad Saw. mendapat *ilham* (wahyu) yang menjadi legitimasi kenabiannya, yang menjadi awal perjuangan Islam. Pada waktu-waktu berikutnya apa yang dilakukan Nabi Muhammad, sebagai Nabi-Rasulullah, adalah mencoba melakukan perubahan-perubahan mendasar dalam masyarakatnya dengan menyadarkan pada kesadaran transendental, keesaan Tuhan. Nabi Muhammad membawa misi untuk mengentaskan Arab dari keterbelakangan dengan membuat aturan-aturan hukum yang baku dengan perangkat organisasionalnya yang bisa mewartakan perubahan tersebut. Dakwah Nabi tersebut mendapat penolakan dari kaum Kuraisy, yang berbuah terusnya Nabi Saw. dan pengikutnya dari Makkah.

Kemudian yang menjadi permasalahan kaum Kuraisy bukanlah ajaran monotheismenya, karena mereka sebenarnya juga tidak mempunyai sikap Ketuhanan asli, namun implikasi dari monotheismenya itulah yang ditakutkan. Secara terperinci penentangan Kuraisy terhadap seruan Nabi Muhammad tersebut setidaknya disebabkan oleh lima faktor *pertama*, mereka tidak dapat membedakan antara kenabian dan kekuasaan. Mereka berkeyakinan bahwa menerima seruan Nabi Muhammad Saw. berarti tunduk pada kepemimpinannya, tunduk pada kepemimpinan Bani Abdul Muthalib. Hal ini tentu saja tidak bisa mereka terima, karena otomatis akan menjadikan Nabi Muhammad sebagai pemegang kekuasaan tertinggi. *Kedua*, Nabi menyerukan persamaan hak antara pemuka Kuraisy dengan hamba sahaya. *Ketiga*, pemimpin Kuraisy tidak dapat menerima ajaran tentang kebangkitan kembali dan pembalasan di akhirat. *Keempat*, sifat taklid pada nenek moyang yang merupakan

kebiasaan berurat akar bangsa Arab. Dan *kelima*, pemahat dan penjual patung menganggap Islam sebagai penghalang rezeki.

3. Masyarakat Arab Islam Periode Madinah

Kebijakan Nabi Muhammad Saw. untuk memutuskan hijrah ke Madinah (nama aslinya adalah Yastrib) ini, banyak dipengaruhi oleh keinginan orang-orang Madinah yang merindukan lahirnya kedamaian setelah sekian lama terjebak dalam peperangan antar suku yang berkepanjangan, akibat perebutan sumber daya ekonomi yang semakin sempit. Yastrib terletak di sebelah utara Mekkah, yang sebagian wilayahnya merupakan oase subur, dengan pertanian sebagai sumber utama perekonomian. Kepemilikan atas tanah sudah berlaku, perumahan permanen didirikan diantara tanaman kurma, kebun-kebun, dan ladang gandum. Suku Aus dan Kharraj merupakan dua suku utama yang mendiami wilayah ini, namun basis perekonomian justru dikuasai oleh orang-orang Yahudi. Ada tiga Bani (keluarga besar) Yahudi, yaitu Nadhir, Qurayzah, dan Qaynuqa'. Penguasaan atas pertanian ada di tangan dua bani yang pertama, sementara Bani Qaynuqa' berarti di luar wilayah paling subur. Dalam sejarahnya tidak pernah tercipta hubungan politik yang baik antara orang-orang Aus, Kharraj, dan Yahudi. Meskipun tercipta juga persekutuan antar mereka, sifatnya temporer dan mudah pecah karena pertentangan yang sering terjadi.

Keberangkatan Nabi ke Madinah berada di bawah ancaman pembunuhan orang-orang Kuraisy. Setibanya di Madinah Nabi sudah dihadapkan pada persoalan yang selama ini sudah didengarnya, namun belum pernah mengetahui fakta empirisnya. Kedatangan Nabi di Madinah tidak berfungsi sebagai penyeru semata, pembawa agama, tapi sebagai pemimpin sebuah masyarakat dan kepala Negara. Untuk mencapai sasaran tersebut, Nabi mengambil langkah-langkah nyata sebagai alat perjuangan untuk mencapai cita-citanya. *Pertama*, mendirikan sebuah masjid sebagai pusat kegiatan dakwah dan serta pengembangan kebudayaan. Keikutsertaan Nabi Saw. dalam gotong royong tersebut memberikan kesan moral yang mendalam bagi ummatnya. Nabi tidak segan-segan untuk mengambil alat pertukangan untuk membantu pekerjaan sahabatnya. *Kedua*, mempersaudarakan sesama muslim (Anshar dan Muhajirin) berdasarkan tali ikatan agama tanpa ada perbedaan derajat, baik karena darah maupun suku. rasa persaudaraan ibarat sosok tubuh, jika ada bagian yang sakit, maka semua bagian ikut merasakannya. *Ketiga*, membangun sebuah masyarakat bernegara yang didukung oleh seluruh penduduk (Madinah) dan sekitarnya tanpa memandang asal keturunan dan agama yang dianut.

Kehadiran Nabi Muhammad di Yastrib tidak otomatis menjadikan beliau menjadi pemimpin daerah tersebut. Kaum Muhajirin diperlakukan menjadi kelompok suku, dan dia sebagai pemimpin kelompok ini. Di samping itu ada delapan kelompok yang masing-masing memiliki pemimpin sendiri. Akan tetapi dengan kecerdasan Rasulullah Saw. mampu mempersatukan masyarakat madinah dan menyusun piagam madinah yang menjadi aturan baik hubungan antara kelompok suku sesama muslim maupun dengan kelompok Yahudi. Sehingga dengan kecerdasan

personal ini, Nabi Muhammad memperoleh dukungan penuh menjadi pemimpin di Yatsrib, yang berikutnya diubah namanya menjadi Madinah.

Nabi Muhammad dalam membangun masyarakat mengawalinya dengan membina persatuan antar umat Islam yang terbagi menjadi dua bagian besar yaitu Anshar dan Muhajirin. Setelah itu melakukan konsolidasi pula dengan membuat perjanjian dengan orang non Muslim, karena bagaimanapun mereka juga bagian dari masyarakat Madinah yang harus dihormati dan diakui eksistensinya dalam rangka bersama membangun Madinah menjadi masyarakat yang maju.

Selanjutnya Nabi Muhammad Saw. menuangkan kesepakatan bersama, baik sesama Islam maupun dengan umat yang lain, serta antar suku dalam sebuah piagam/dokumen politik. Piagam tersebut berisi 47 butir yang terdiri dari butir 1-23 mengatur hubungan sesama muslim (Anshar dan Muhajirin) yang tulis sebelum perang Badar, dan berikutnya butir 24-47 berisi tentang hubungan dengan non muslim, khususnya Yahudi. Piagam ini bukan rekaan penulis sejarah, otentisitasnya bisa dilacak dalam perawi atau penulis sejarah Islam kuno. Adapun asas-asas yang mendasari piagam tersebut, yaitu asas kebebasan beragama, asas persamaan, asas kebersamaan, asas keadilan, asas perdamaian, dan asas musyawarah.

Dengan piagam madinah inilah Rasulullah jadikan landasan dalam membangun masyarakat yang saling menghargai pluralisme dan egalitarianisme. Nabi mempersatukan suku-suku yang terpecah dan saling bermusuhan dalam sebuah tatanan masyarakat. Harapan ini mulai tercermin dari pergantian Yatsrib menjadi Madinah. Kata madinah dalam bahasa Arab erat kaitannya dengan *tamaddun*, yang artinya peradaban. Dengan demikian istilah madinah (kota) erat kaitannya dengan peradaban. Perubahan nama yang dilakukan nabi ini tentu disertai dengan semangat dan cita-cita dalam membentuk sebuah peradaban baru di tengah padang pasir yang ganas. Sebuah terminologi yang digunakan untuk menggeser tribalisme (kesukuan) Arab padang pasir yang identik dengan primitif, dan tidak beradab.

Hasil dari kebijakan Nabi Muhammad Saw. di atas dapat menciptakan tatanan masyarakat Madinah yang baik. Sehingga tujuan tatanan masyarakat itu mempunyai tujuan untuk membangun masyarakat yang berperadaban. Kata peradaban jika dilihat dalam bahasa Arab semakna dengan kata *tamaddun* searti dengan kata *al-hadlarah* yang bermakna *al-Iqamah fi al-hadlar* yaitu masyarakat yang bertempat secara bersama-sama. Dengan pergantian nama Yatsrib menjadi Madinah memiliki pengaruh besar terhadap Islam dalam masyarakat Madinah. Salah satu pengaruhnya seperti yang dikisahkan oleh Dhiyauddin yang menguraikan perubahan demi perubahan yang sangat komprehensif yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. yaitu:

Dari sudut keimanan membawa lompatan besar dari penghambaan terhadap benda menuju penghambaan pada Tuhan Yang Maha Esa. Dari akal primitif menuju akal berperadaban maju. Kebiasaan malas dalam melaksanakan tugas berubah ke arah komitmen dalam melaksanakan segala kewajiban. Demikian juga kebiasaan sehari-hari, seperti minum khamer, bentuk perkawinan yang dilarang Islam, praktek riba dan lain sebagainya ditinggalkan oleh mereka dan membersihkan diri dengan etika dan ajaran Islam.

Sebagaimana dibahas di atas bahwa masyarakat Madinah diartikan sebagai masyarakat kota atau masyarakat beradab. Masyarakat kota dapat dipahami sebagai masyarakat yang sifat dan pola kehidupannya yang dinamis, praktis, penuh kesibukan, berfikir maju dan mendapatkan kehidupan yang lebih sejahtera. Selaras dengan firman Allah Swt. yang tercantum dalam surat Yasin/36: 20-21 yaitu:

Dan datanglah dari ujung kota, seorang laki-laki dengan bergegas-gegas ia berkata: "Hai kaumku, ikutilah utusan-utusan itu". Iktuilah orang yang tiada minta Balasan kepadamu; dan mereka adalah orang-orang yang mendapat petunjuk.

Masyarakat kota merupakan masyarakat yang bergerak terus untuk mencapai kemajuan dan tidak layak mereka berdiam diri menjadi orang pengangguran. Mereka banyak memperoleh keberhasilan (dalam harta) sehingga dalam kehidupannya lebih sejahtera (tidak haus, tidak lapar). Perlakuan hukum lebih tegas, karena secara umum masyarakatnya telah sadar terhadap hukum. Dalam interaksi dengan sesama penuh dengan toleransi sehingga di antara mereka tidak mudah bangkit rasa amarahnya, tidak ada pertikaian, tidak ada penghinaan dan bahkan di antara mereka saling tolong menolong atau beramal soleh. Kondisi tersebut telah digambarkan secara jelas oleh Allah Swt. dalam surat at-Taubah ayat: 120 yaitu:

"Tidaklah sepatutnya bagi penduduk Madinah dan orang-orang Arab Badwi yang berdiam di sekitar mereka, tidak turut menyertai Rasulullah (berperang) dan tidak patut (pula) bagi mereka lebih mencintai diri mereka daripada mencintai diri rasul. yang demikian itu ialah karena mereka tidak ditimpa kehausan, kepayahan dan kelaparan pada jalan Allah, dan tidak (pula) menginjak suatu tempat yang membangkitkan amarah orang-orang kafir, dan tidak menimpakan sesuatu bencana kepada musuh, melainkan dituliskanlah bagi mereka dengan yang demikian itu suatu amal saleh. Sesungguhnya Allah tidak menyia-nyiakan pahala orang-orang yang berbuat baik.

Kemudian sudut pengertian yang kedua yaitu masyarakat yang berperadaban, dan kata itu dalam kebahasaan sepadan dengan kata *tamaddun* dan *hadharah*, maksudnya adalah suatu komunitas yang akan membentuk masyarakat yang teratur dan masyarakat yang teratur tidak mungkin tanpa peradaban, dan hanya masyarakat yang berperadaban akan terwujud masyarakat yang teratur. Pengertian itu sejalan dengan definisi yang diungkapkan oleh Dawan Raharjo yaitu masyarakat madani adalah masyarakat yang beradab yang di bangun Nabi Muhammad Saw. (622M) serta mengacu pada konsep *tamaddun* (masyarakat yang berperadaban).

Buku sejarah Peradaban Islam yang ditulis oleh Badri Yatim menjelaskan bahwa masyarakat yang berperadaban merupakan gambaran dari kehidupan yang maju dari ketertinggalan, masyarakat yang penuh dinamis dan menjadi inspirasi bagi pengembangan bangsa-bangsa lain.

Pengertian peradaban adalah suatu tatanan yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw. telah membawa bangsa arab yang semula terbelakang, bodoh, tidak terkenal, dan diabaikan oleh bangsa-bangsa lain, menjadi bangsa yang lebih maju. Ia dengan cepat bergerak mengembangkan dunia, membina suatu kebudayaan dan peradaban yang sangat pentingnya dalam sejarah manusia hingga ssekarang. Bahkan

kemajuan Barat pada mulanya bersumber dari peradaban Islam yang masuk ke Eropa melalui Spanyol. Islam sesungguhnya lebih dari sekedar sebuah agama, ia adalah suatu peradaban yang sempurna. Karena yang menjadi pokok kekuatan dan sebab timbulnya kebudayaan adalah agama Islam, kebudayaan yang ditimbulkannya dinamakan kebudayaan atau peradaban Islam.

Melihat kondisi masyarakat di zaman sekarang dengan berbagai macam informasi yang baik dan bahkan ada yang menjerumuskan, membuat kekhawatiran dalam benak Thahir Luth. Sehingga ia menyatakan bahwa untuk merealisasikan dan mewujudkan masyarakat madani merupakan kewajiban bagi semua tanpa terkecuali, karena itulah yang akan menciptakan kehidupan yang baik dan mulia. Membangun masyarakat madani sebagai cara membentuk masyarakat yang modern dan berperadaban yang berlandaskan pada nilai Islam. Sehingga secara normatif pembentukan masyarakat madani memberikan basis penegakan hukum, kemerdekaan dan persaudaraan.

Konsep Masyarakat Madani

Istilah masyarakat madani, yang dipopulerkan oleh kalangan Islam Modernis merujuk kepada sejarah Islam pada periode Madinah. Dan hal pokok dalam masyarakat madani yaitu hadirnya nilai-nilai keadaban (*civility*). Istilah “madinah” dalam pengistilahan modern menunjuk kepada semangat dan pengertian *civil society* suatu istilah bahasa Inggris yang berarti masyarakat yang sopan, beradab dan teratur dalam negara yang baik. Dengan demikian masyarakat madani tidak hanya meliputi individu dan kelompok dalam masyarakat, bahkan menunjuk kepada ikatan yang lebih kompleks yaitu negara.

Secara spesifik sejarah Madinah sebagai masyarakat Islam yang menunjukkan sebuah upaya untuk mengubah pola hidup kesukuan dengan segala karakternya menjadi sebuah masyarakat yang diatur oleh kekuatan hukum dan kekuasaan. Nabi mempersatukan masyarakat yang terpecah menjadi sebuah ikatan bersama untuk tunduk di bawah hukum dan kekuasaan yang telah disepakati bersama. Dasar utamanya yaitu egalitarianisme, pluralisme dan toleransi dan musyawarah untuk mencapai kesepakatan bersama. Sehingga tidak berlaku pemisahan agama dengan negara, maupun masyarakat dengan negara. Kehadiran negara bukan menghapus keberadaan individu (warga masyarakat), namun kewarganegaraan memberi landasan masyarakat madani.

Masyarakat madani tumbuh seiring dengan perubahan tatanan kehidupan Badui, yang awalnya sangat tribalisme menuju kehidupan politik modern (negara). Pengertian masyarakat madani mengatasi keberadaan individu, kelompok dan negara. Istilah ini menunjuk pada bagaimana visi etis hubungan diantara individu maupun kelompok dalam sebuah wadah atau ikatan yang disepakati bersama. Berkembangnya istilah ini sangat mempengaruhi perkembangan Agama Islam dan sekaligus membawa pencerahan bagi Bangsa tersebut. Sehingga terjadi transformasi bahkan lompatan sejarah dari masyarakat Jahiliyah yang gelap menjadi masyarakat yang tercerahkan dan berperadaban. Perubahan pertama kali terjadi yaitu perbaikan kualitas individual

bangsa Badui, yang kemudian berkembang menjadi perubahan masyarakat yang berperadaban.

Berdasarkan analisa terhadap konsep kemasyarakatan dalam perkembangan sejarah Islam baik di Mekah maupun di Madinah, terdapat hal-hal penting untuk memahami konsep masyarakat Madani, yaitu:

- a. Konsep ini erat kaitannya dan mengambil referensi dari sejarah perkembangan Islam, mulai dari kegagalan dakwah Nabi Muhammad Saw. untuk melakukan perombakab di Mekah sampai dengan berhasilnya membangun dan mengelola masyarakat Madinah.
- b. Masyarakat madani dibangun atas dasar semangat egalitarianisme, pluralisme dan toleransi, musyawarah, dan penegakan hukum yang tegas. Pengertian istilah ini lebih menunjuk pada visi etis pengaturan sebuah masyarakat yang didasarkan pada prinsip tersebut.
- c. Konsep ini sangat berkaitan dengan perkembangan sebuah masyarakat tribalisme (tidak bernegara) yang anarkis dan tidak beraturan menuju sebuah masyarakat bernegara yang beradab di bawah aturan tertentu.
- d. Masyarakat madani mensyaratkan adanya masyarakat yang kuat di satu sisi, dan di sisi lain mengharuskan pula hadirnya negara yang berwibawa sebagai penjamin penegakan hukum dan perwujudan tujuan bersama. Dalam arti serupa dengan istilah *civil society* tanpa negara anarkis, dan negara yang otoriter.
- e. Idealisasi masyarakat madani adalah masyarakat yang muncul setelah terjadi perbenturan peradaban antara Badui (Jahiliyah-kegelapan) dengan Madinah (*tamaddun*-terserahkan).

Dengan demikian pemahaman terhadap konsep ini hendaknya harus dilihat dari akar nilai maupun sejarah yang menjadi refrensinya. Dengan itu akan bisa mendapatkan pemahaman yang lebih mensejarah, sesuai dengan konteks perkembangan peradaban yang melatarbelakanginya.

Peran Komunikasi Profetik dalam Mewujudkan Masyarakat Madani

Melalui kajian sosiologi, Kuntowijoyo telah memperkenalkan konsep profetik yang ditransformasikan melalui tiga dimensi yaitu humanisasi, liberasi dan transendensi. Humanisasi sebagai upaya dalam mengembalikan hakikat manusia kepada kodratnya, dan liberasi adalah usaha pembebasan manusia dari strukturasi sosial yang tidak adil dan tidak memihak dan menolong kaum lemah. Sementara transendensi sebuah usaha untuk menyadarkan dan mengembalikan manusia kepada fitrahnya sesuai tuntunan agama.

Adapun peran komunikasi profetik yang terimplementasikan dalam pembentukan masyarakat madani, yang terbagi ke dalam tiga dimensi yaitu:

1. Dimensi Humanisasi

Humanisasi diartikan sebagai upaya memanusiakan manusia. Tujuan humanisasi memanusiakan manusia setelah mengalami dehumanisasi. Dehumanisasi yaitu objektivasi manusia (teknologis, ekonomis, budaya, massa, Negara), agresivitas (koektif, perorangan, kriminalitas), loneliness (keterasingan spiritual. Proses dehumanisasi ini menjadikan perilaku manusia lebih dikuasai alam bawah sadarnya dari pada kesadarannya. Masyarakat industrialis menjadikan manusia sebagai masyarakat abstrak tanpa wajah kemanusiaan. Sehingga manusia dilihat secara parsial, dan bahkan hakikat kemanusiaan itu hampir hilang. Oleh sebab itu dalam mengantisipasi hal tersebut perlu adanya langkah dan strategi yang mencerminkan prinsip humanisasi, sebagaimana yang telah dicontohkan dalam sejarah Rasulullah Saw. ketika membangun masyarakat madinah, yaitu:

a. Kesadaran Kelas Sosial

Nabi Muhammad Saw. memikul risalah yang begitu penting yaitu memberikan kesadaran kepada masyarakat bahwa nilai martabat manusia lebih tinggi daripada makhluk lainnya. Sebagaimana telah dicantumkan dalam firman Allah Swt.

“Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya” Q.S At-Ti>n/95: 4.

Kesempurnaan yang diberikan kepada manusia berupa akal, maka manusia memiliki potensi untuk melakukan perubahan yang lebih baik serta mampu memberikan manfaat yang besar manakala itu dilakukan dalam rangka kepatuhan dan ketaatan kepada Allah Swt. namun ketika manusia tidak mempergunakan akal yang diberikan dengan ketentuan agama, maka manusia akan hidup dalam taraf lebih rendah dari hewan. Sebagaimana firman Allah:

“Kemudian Kami kembalikan Dia ke tempat yang serendah-rendahnya (neraka)”. Q.S. At-Ti>n/95: 5.

Dari ayat di atas telah menjelaskan bahwa manusia membutuhkan keteladanan dan tuntunan serta pembinaan agar tidak terjerumus ke lembah kehinaan dan kemaksiatan yang mengakibatkan derajatnya jatuh serendah-rendahnya. Oleh karenanya pembinaan yang dilakukan oleh Rasulullah Saw. bertujuan memberikan kesadaran masyarakat Madinah akan kehidupan manusia di dunia serta kehidupan akhirat setelah kematian.

Memberikan kesadaran kepada masyarakat menjadi hal yang mudah ketika ada yang memberikan contoh teladan. Nabi Muhammad Saw. telah memberikan teladan akhlak yang menjadi kunci dari kesuksesan. Sebagaimana jejak Rasul yang diuraikan oleh M. Natsir yaitu:

Dalam khazanah riwayat risalah patut dipedomani oleh setiap orang yang hendak membawakan dakwah dan menyambung risalah. Dari penjelasan Rasul yang digunakan untuk membina masyarakat dalam mencapai kehidupan. Pada suatu pagi tersiar kabar, bahawa musyrikin Quraisy bergabung dengan kabilah-kabilah lainnya untuk menyerang kota Madinah. Nabi Muhammad Saw. sendiri tidak ketinggalan, turut bercucur keringat, bersama-sama dengan para Muhajirin dan Anshar berlumuran

lumpur menggali parit, mengangkut tanah dan batu. Sehingga dengan cara itu Nabi Muhammad Saw. telah memberikan dorongan untuk berjuang, sehingga masyarakat tidak merasa kelelahan atau merasa kecapean.

Seperti keikutsertaan Nabi Muhammad Saw. dalam menggali parit sebagai bentuk keterlibatan dan keteladanan terhadap masyarakat. Dengan melibatkan diri kepada sebuah kelompok atau masyarakat, maka secara otomatis membuat orang tertarik dan sadar untuk ikut serta dalam memenuhi tanggung jawabnya. Keteladanan yang dilakukan Rasulullah Saw. sebagai dorongan motivasi dan kobaran semangat dalam peningkatan kesadaran masyarakat dalam bersatu padu untuk kesejahteraan dan kemajuan kota Madinah.

Pertahanan kota Madinah sangat kokoh dengan membangun kesadaran masyarakat dalam menggali parit atas pembinaan yang dilakukan Rasulullah Saw. mereka merupakan satu umat yang mempunyai suatu pegangan hidup, selalu dekat dengan Allah, ibadah berjamaah atas dasar hidup memberi hidup. Motivasi mereka meningkat tinggi untuk melakukan suatu pekerjaan, jiwa perjuangan mereka bangkit dan berkobar-kobar, disalurkan pada sesuatu nilai yang lebih tinggi dari pada kemenangan dunia kead hidup akhirat yang sebenarnya, yang diliputi oleh *maghfirah* (ampunan) dan keridhaan Allah Swt.

Kemudian hal yang lebih penting pula untuk diketahui adalah bagaimana langkah Nabi Muhammad Saw. dalam menyadarkan masyarakat Madinah sehingga terwujud masyarakat yang sebelumnya suka bermusuhan menjadi penuh kasih sayang, masyarakat yang terbelakang menjadi masyarakat yang maju, masyarakat yang miskin, lemah menjadi masyarakat yang sejahtera, dan masyarakat yang tidak beradab menjadi masyarakat yang berakhlak mulia.

b. Membela yang Lemah

Orang Mukmin yang ekonominya yang kuat harus memberikan bantuan kepada orang Mukmin yang ekonominya lemah. Ketika hal ini terlaksana maka tercipta hubungan harmonis antara golongan yang kaya dan golongan yang miskin, langkah ini sekaligus menjadi upaya mengentaskan kemiskinan di lingkungan masyarakat dan komunitas akan semakin kuat dan solid. Ini telah dibuktikan oleh kaum Anshar yang memberi bantuan kepada kaum Muhajirin, baik itu berupa tempat tinggal maupun modal untuk berusaha atau berdagang. Demikian pula orang-orang Arab yang menyatakan diri masuk Islam dan datang ke Madinah dalam keadaan tidak memiliki harta benda, maka mereka diberikan tempat tinggal dan bantuan makanan dari kaum Anshar. Sementara oleh Nabi Muhammad Saw. menyediakan untuk mereka tempat tinggal di masjid Nabi yang di sebut *shuffat*. Kaitannya dengan tolong-menolong, Nabi Muhammad Saw. bersabda:

Rasulullah Saw. berkata: barang siapa yang memiliki kelebihan berupa kemampuan, maka hendaklah ia membantu dengan kelebihannya itu terhadap orang yang tidak memiliki kemampuan, dan barang siapa yang memiliki kelebihan bekal, maka hendaklah ia memberikan kepada orang yang kekurangan bekal.

Sementara dalam firman Allah Swt. juga dijelaskan sikap saling memberi satu sama lainnya. Orang yang berkecukupan terdapat hak orang mukmin yang tidak meminta dan orang miskin yang tidak mendapatkan bagian.

“Dan pada harta-harta mereka ada hak untuk orang miskin yang meminta dan orang miskin yang tidak mendapat bagian”. Q.S. Al-Dza>riya>t/51: 19.

Beberapa ayat di atas menghendaki supaya orang-orang yang memiliki kecukupan harta agar mensucikan harta mereka dengan memberikan orang lain yang menjadi haknya, baik kepada kaum kerabat, anak yatim, fakir miskin dan orang dalam perjalanan, serta memberikan bantuan kepada mereka dengan sukarela terhadap apa yang menjadi kebutuhannya. Semua ayat yang berdimensi sosial menghendaki adanya kepedulian sosial dan tanggung jawab moral dalam membantu orang yang ekonominya lemah.

c. Musyawarah Bersama

Sebagaimana Piagam Madinah, sumber utama ajaran Islam juga mensyariatkan musyawarah sebagai sebagai salah satu ajaran pokoknya. Namun tidak menyebutkan bentuk dan sistem musyawarah, akan tetapi hanya menyebut bahwa orang-orang yang selalu melakukan musyawarah sebagai umat yang terpuji. Sebagaimana firman Allah Swt.:

“Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka”. Q.S. Al-Syu>ra>/42: 38.

Ayat di atas termasuk ayat Makkiyah yang menunjukkan bahwa kaum muslimin telah mengenal musyawarah sebelum hijrah, bahkan masyarakat Arab sebelum Islam. menjelaskan tentang sifat dan kualitas orang mukmin yang mengamalkan perintah Allah Swt. yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw, seperti melaksanakan shalat, dalam urusan mereka selalu bermusyawarah, serta menafkahkan sebagian rizki yang diperoleh.

Sejarah telah membuktikan bahwa Nabi Muhammad Saw. sebagai contoh teladan bagi umat manusia dan kedudukannya sebagai kepala Negara telah membudayakan praktek musyawarah dengan para sahabatnya untuk meminta saran dan pendapat mereka dalam membahas persoalan kemasyarakatan dan kenegaraan. Adapun beberapa contoh implementasi musyawarah yang dilakukan pada periode Madinah yaitu:

Ketika Nabi Saw. mendapatkan berita bahwa kaum Quraisy telah meninggalkan kota Makkah untuk berperang melawan umat Islam. Kemudian Rasulullah belum menentukan sikap kecuali setelah mendapatkan persetujuan dari kaum Muhajirin dan Anshar. Musyawarah dilakukan untuk membicarakan kondisi mereka, seperti belanja perang dan jumlah pasukan mereka. Di samping itu beliau juga meminta secara khusus pendapat kaum Anshar sebagai golongan mayoritas kaum

muslimin dalam menghadi perang tersebut. sehingga dihasilkan sebuah dukungan penuh dari kaum Anshar dan bersedia mengorbankan segala-galanya untuk perjuangan dan kemenangan umat Islam.

Demikian pula ketika menetapkan perlakuan terhadap para tawanan perang, Nabi Saw. mengadakan musyawarah dengan para sahabat yang memunculkan dua pendapat yang saling bertentangan. Abu Bakar berpendapat agar mereka dilepaskan saja dengan dasar bahwa mereka adalah keluarga dan saudara-saudara Nabi dan supaya mereka dimintai tebusan tunai dari mereka. yang demikian kita dapat mengambil kekuatan dari mereka dan menjadi penolong bagi kita dan mudah-mudahan Allah memberi petunjuk kepada mereka. kemudian Rasulullah juga bertanya kepada Umar bin Khattab, maka Umar memberikan saran agar para tawanan perang dipotong lehernya, karena jika kita memberi kuasa. Dengan demikian Allah mengetahui di dalam hati kita tidak bersifat lemah lembut kepada orang-orang kafir. Sebab mereka itu adalah pemimpin dan pemuka kaum Quraisy. Nabi dalam mengambil keputusan tidak mengikuti pendapat Umar, tetapi lebih condong kepada pendapat Abu Bakar. Namun beliau memberi hak kebebasan kepada para sahabat untuk memilih; membunuh atau melepaskan para tawanan dengan tebusan.

d. Toleransi Beragama

Di dalam Al-Qur'an telah dijelaskan bagaimana Islam mengajarkan supaya umatnya melakukan hubungan selain kepada Allah Swt. juga menjaga hubungan dengan sesama manusia, hal ini termuat dalam surat Ali-'Imran/3:112:

Mereka diliputi kehinaan di mana saja mereka berada, kecuali jika mereka berpegang kepada tali (agama) Allah dan tali (perjanjian) dengan manusia..., Q.S. Ali 'Imran/3:112.

Bisa dipahami dalam ayat ini bahwa Islam menekankan penganutnya untuk patuh, pasrah dan tunduk kepada Allah Swt. dan juga diperintahkan untuk menjalin hubungan baik kepada siapapun. Hubungan ini tidak terbatas kepada kalangan muslim saja, akan tetapi kepada non Muslim- sebatas hubungan dan interaksi dalam urusan sosial kehidupan sehari-hari.

Nabi Muhammad Saw. mengembangkan misi Islam dalam menyampaikan kebenaran dan tidak memaksa orang-orang untuk masuk agama Islam. Hal ini sebagaimana ditetapkan dalam Piagam Madinah, pasal 25 menjelaskan kaum Yahudi tetap berpegang pada agama mereka dan demikian pula orang mukmin. Pasal ini memberi jaminan yang kuat terhadap penduduk Madinah dalam mempertahankan dan mengamalnya keyakinannya masing-masing, karena melihat kondisi masyarakat Madianah yang memang memiliki keragaman agama, yang pada akhirnya melahirkan wujud toleransi beragama. Di mana Masyarakat Madinah dari segi keagamaan terdiri dari berbagai kelompok atau golongan, yaitu masyarakat Muslim, masyarakat Musyrikin (penganut paganisme), masyarakat Yahudi, dan masyarakat Nasrani.

Islam menegaskan adanya toleransi beragama sebagaimana telah disebut sebelumnya merupakan praktek dari Nabi Muhammad Saw. baik di Makkah maupun di Madinah dengan beberapa tujuan, yaitu; *Pertama*, meneguhkan fitrah sosial, yaitu

adanya fitrah manusia sebagai makhluk yang bermasyarakat. *Kedua*, mempersempit ruan gerak permusuhan dan konflik. *Ketiga*, memperteguh Ukhuwah basyariyah (persaudaraan sesama manusia) sebagai wujud asal ciptaan yang satu (Allah) dan dari asal turunan yang satu Nabi Adam a.s. *Keempat*, menjamin kelangsungan hidup saling menghormati, saling menghargai dan kelangsungan perilaku kemanusiaan di antara sesama. *Kelima*, menyadari sesungguhnya bahwa antara sesama manusia terdapat saling ketergantungan dalam bidang ekonomi, politik, sosial, budaya maupun pendidikan dan ilmu pengetahuan.

Adanya pola toleransi beragama merupakan hal yang sangat fundamental dalam mewujudkan masyarakat madani. Etika dakwah Nabi Muhammad Saw. tidak melakukan toleransi agama, namun dalam batas-batas tertentu dan masalah aqidah bertoleransi. Oleh karenanya seorang da'i seharusnya tegas dan berani menyampaikan dakwahnya dalam mempertahankan prinsip aqidah kepada Allah Swt. namun perlu diingat bahwa pemaksaan bukanlah ajaran Islam "wilayah pemaksaan itu melanggar aturan Islam". Sebagaimana yang telah diriwayatkan oleh al-thabari bahwa, Nabi dan para sahabat dari kaum Anshor tidak boleh memaksa anak-anak penduduk Madinah yang telah masuk agama Yahudi dan Nasrani untuk dipaksa masuk Islam. Oleh karenanya siapapun orangnya tidak dibenarkan untuk memaksa seseorang memeluk agama tertentu. Nabi dalam dakwahnya memberikan kebebasan kepada pemeluk agama lain tetap berpegang pada agama mereka.

2. Dimensi Liberasi

Liberasi dimaknai upaya membebaskan manusia dari kekejaman manusia dari kemiskinan struktural, keangkuhan teknologi, dan pemerasan serta penindasan. Hakikatnya manusia harus dibebaskan dari struktur sosial yang tidak adil dan tidak memihak kepada rakyat lemah. Liberasi sebagai langkah dalam menjunjung tinggi martabat manusia. Liberasi berbeda dengan liberalisme. Kendati sama-sama memuja sebuah kebebasan dan kemedekaan, liberalism sebagai suatu paham atau aliran yang menuntut kebebasan diri tanpa memiliki tanggungjawab sosial. Paham ini menafikan norma sosial, bertindak untuk kebebasan, namun sulit untuk berkorban dengan cara memahami kebebasan orang lain. Oleh Karena itu penulis menjelaskan beberapa nilai yang dibangun oleh Nabi Muhammad Saw. dalam rangka menjunjung tinggi martabat pribadi manusia, yaitu:

a. Anti Diskriminasi

Nabi dalam menjalankan tugas dakwah, tidak diperkenankan dalam melakukan diskriminasi sosial terhadap orang yang didakwahi. Nabi tidak hanya memberikan kehormatan bagi tingkatan orang elit saja, namun terhadap orang yang kelas bawah dan lemah juga. Suatu saat ketika di Makah, beliau mengajarkan Islam kepada orang-orang miskin dan berasal dari rakyat jelata, diantaranya yaitu Khubab bin al-Aritt, Abdullah bin Mas'ud, Shuhaib al-Rumi, Ammar bin Yasir, Salman al-Farisi, dan Bilal al-Habsyi. Dan pada waktu yang bersamaan tiba-tiba datang tokoh dari suku

Quraisy menghadap Nabi Saw. mereka antara lain al-Arqa bin Habis al-Tamimi, dan ‘Uyainah bin Hisn al-Fazari. Kepada Nabi mereka berkata” kami ini adalah orang-orang terhormat di kalangan suku kami. Apabila kami duduk satu majlis dengan kamu, maka kami tidak ingin suku kami melihat kami duduk bersama orang-orang seperti Bilal, Shuhaib dan kawan-kawannya. Oleh karena itu suruhlah mereka pergi meninggalkan kita.

Akan tetapi Nabi ingin agar tokoh-tokoh musyrik Quraisy itu mau mendengarkan Islam, sehingga mereka mau masuk Islam, maka beliau kemudian meyetujui permintaan mereka itu. Namun mereka juga tidak mau begitu saja tanpa adanya perjanjian tertulis. Akhirnya Nabi menyetujui untuk membuat perjanjian itu dengan memanggil Ali bin Abi Thalib untuk menulis perjanjian itu. Mendengar pembicaraan Nabi dengan tokoh-tokoh musyrik Quraisy, maka Bilal dan kawan-kawan segera meninggalkan Nabi dan kemudian duduk di salah satu sudut tanpa disuruh sebelumnya. Kemudian setelah Ali selesai menulis perjanjian itu, maka Allah menurunkan ayat Q.s. al-An’am/6: 52,

Dan janganlah kamu mengusir orang-orang yang menyeru Tuhannya di pagi dan petang hari, sedang mereka menghendaki keridhaanNya. kamu tidak memikul tanggung jawab sedikitpun terhadap perbuatan mereka dan merekapun tidak memikul tanggung jawab sedikitpun terhadap perbuatanmu, yang menyebabkan kamu (berhak) mengusir mereka, (sehingga kamu Termasuk orang-orang yang zalim).

Ayat di atas menggambarkan sebuah teguran terhadap Nabi, supaya memberikan hak yang sama terhadap semua tamunya, tanpa memandang kelas sosial atau jabatan lainnya. Akhirnya Nabi melempar naskah perjanjian itu, kemudian menemui Bilal dan kawan-kawannya sambil memeluk mereka.

b. Mudah Memberi Maaf

Rasulullah memiliki sifat kemurahan hati. Dengan sifat murah hati ini membuat banyak orang yang memusuhinya berbalik memeluk Islam. Bahkan bukan hanya sekedar menjadi pengikut nabi, namun menjadi pembela nabi yang taat dan setia kepada nabi. Sifat kemurahan hati beliau tertulis dalam sejarah ketika kota Mekah telah dikuasai oleh Nabi, maka yang pertama kali dilakukan adalah memberi ampun dan maaf kepada semua lawan dan penentangannya. Termasuk pula kelompok-kelompok yang meraja lela melakukan kejahatan, tipu daya dan penganiyaan terhadap umat Islam. Dengan kerendahan dan kebaikan nabi dalam memaafkan orang lain berarti bisa dipahami bahwa nabi tidak lagi menyimpan dendam apalagi membalas atas kesalahan yang telah dilakukan orang lain terhadap beliau.

Selain itu ketika sifat pemaaf Nabi Muhammad Saw. diberikan kepada orang Quraisy yang sangat dendam kesumat dan selalu ingin membunuh Nabi dengan sebilah pedang. Peristiwa ini terjadi ketika perang hunain yang pada waktu itu umat Islam dalam kondisi yang sangat darurat dan porak poranda karena mendapat

serangan yang sangat gencar. Kemudian pada saat yang ditunggu-tunggu orang Quraisy yang bernama Syaibah bin Osman menghunuskan pedangnya untuk membunuh Nabi, namun bisa digagalkan. Dalam keadaan ketakutan ketika dipanggil Nabi, laku Nabi mengusap-usap dengan lemah lembut di dadanya dan akhirnya mendapat perlindungan dan maaf dari Nabi.

Peristiwa berikutnya dalam pemberian maaf Nabi pada kasus permusuhan antara umat Islam dengan Bani Qainuqa. Nabi Muhammad memerintahkan kaum muslimin untuk mengepung mereka. Setelah pengepungan berlangsung sampai 15 hari, mereka menyerah dan siap menerima hukuman dari Nabi. Abdullah bin Ubay, sebagai tokoh munafik meminta kepada Nabi supaya mendapat perlakuan yang baik. Kemudian permintaan itu diucapkan berkali-kali dengan penuh kesungguhan. Setelah itu Nabi Muhammad menyerahkan keputusan kepadanya dengan syarat mereka harus meninggalkan kota Madinah. Mereka pergi dengan aman setelah mendapatkan maaf dari Nabi menuju sebuah pedesaan di daerah Syiria.

Sikap Nabi yang suka memberi maaf ke siapa saja tanpa pilih kasih ini merupakan sikap simpatik terhadap semua manusia yang menjadikan mereka sulit meninggalkan Nabi dan bahkan melindunginya. Dengan rasa simpati itu Nabi dan yang lainnya merasa tenang, damai, aman dalam menata kehidupan. Dengan sifat pemaaf dan mudah memberi ampun ini tentu akan memancarkan sifat mulia, seperti takut melakukan dosa, mudah memaafkan kesalahan orang lain, dan lemat lembut terhadap orang yang berbuat dosa atau kesalahan.

c. Kebebasan Masyarakat

Tegak dan berkembangnya kehidupan bermasyarakat yang dibentuk oleh Nabi Saw. didasarkan atas prinsip kebebasan. Agama Islam tidak mengenal istilah diskriminasi antar penganut agama. Islam sangat menghargai keyakinan seseorang dan tidak boleh mencela atau membenci keyakinan dan kepercayaan orang lain. Umat Islam harus mampu hidup berdampingan secara bersama-sama dan saling menghormati, seperti “persahabatan Nabi dengan kaum Yahudi mampu menumbuhkan suasana lebih tentram dan damai. Di samping itu mereka hidup dengan kasih sayang, saling tolong menolong, dan saling menghargai kebebasan beragama”.

Pasal 3 dalam piagam madinah disebutkan kebebasan dalam melaksanakan adat kebiasaan yang baik, kaum Muhajirin dan Quraisy tetap berpegang teguh pada adat kebiasaan mereka. Kemudian pada pasal 4 disebutkan bahwa Bani Auf telah berpegang teguh pada kebiasaan yang baik. Ini sebagai bukti keberhasilan Nabi dalam menyelesaikan perbedaan dan perselidihan diantara anggota masyarakat. “golongan Muhajirin dan Quraisy sama-sama berpegang teguh pada adat kebiasaan mereka, mengambil dan membayar diat (tebusan) di antara mereka, dan menebus tawanan di antara mereka menurut kebiasaan baik dan adil.

Ini menunjukkan orang mukmin dengan yang lainnya memiliki solidaritas tinggi yang saling tolong-menolong, menjalin persaudaraan, dan adanya kepedulian

antar sesama musli. Dan terhadap yang berbeda keyakinan seperti kaum Yahudi yang mengikuti kaum Muslimin, akan memperoleh pertolongan dan persamaan hak serta terhindar dari penganiayaan. Setiap individu berhak menuntut haknya apabila dilukai, baik itu hak balas, denda atau rugi secara baik dan adil, makanya “perjanjian persahabatan yang mengikat berbagai golongan yang didasarkan atas saling tolong-menolong dalam mewujudkan kemaslahatan, membela yang teraniaya, dan menjauhkan kejahatan”. Dan “mereka juga bekerjasama dalam berbagai aspek kehidupan sosial dan politik”.

Pasal 25 piagam madinah menyebutkan bahwa kaum Yahudi tetap berpegang teguh pada agama mereka, dan orang mukmin juga tetap berpegang teguh pada agamanya. Makna dari pasal ini adalah penganut suatu agama atau keyakinan tidak boleh memaksakan keyakinannya untuk dianut orang lain. Sehingga “kebebasan beragama Islam, Yahudi, dan Nasrani di Madinah masing-masing bebas mengamalkan ajarannya dan tidak memaksa untuk konversi agama”. Tidak memaksa umat lain dalam memeluk agama Islam ini merupakan prinsip dari ajaran Nabi. Ini sebagai bukti amat kuatnya kebebasan manusia untuk memilih agama yang dikehendakinya. Inilah hal yang sangat mendasar dalam perwujudan masyarakat madani. Seiring dengan itu, Anwar Ibrahim menggulirkan pengertian masyarakat madani yaitu adanya keseimbangan kebebasan perorangan. Sehingga menurut beliau masyarakat madani yaitu “sistem sosial yang subur, yang didasarkan pada prinsip moral yang menjamin keseimbangan antara kebebasan perorangan dengan kestabilan masyarakat, individu diberi hak berinisiatif”.

Oleh karena itu masyarakat madani juga akan sulit diwujudkan, jika dinamika kehidupan warga tidak memperoleh kebebasan, karena kebebasan merupakan haka dasar bagi setiap warga dan jika dihilangkan kebebasan itu, maka dipastikan adanya penindasan antar warga. Selain penindasan akan muncul pula kekerasan, ketidakadilan, kesengsaraan, dan kesewenang-wenangan. Makanya prinsip kebebasan mutlak adanya, untuk menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia dan terkhusus sangat dibutuhkan dalam membentuk masyarakat madani. Inilah gambaran keberhasilan Nabi dalam mewujudkan masyarakat madani yang didasarkan pada nilai kebersamaan dan kebebasan.

3. Dimensi Transendensi

Transendensi sebagai upaya menuju tujuan hidup manusia agar bisa hidup dengan baik dan bermakna. Dimensi transendensi ini bertujuan untuk membersihkan diri dengan mengingat kembali nilai-nilai ketuhanan yang telah menjadi bagian dari fitrah manusia.. Upaya humanisasi dan liberasi harus dilakukan dalam rangka manifestasi keimanan kepada Tuhan, karena memang Tuhan yang memerintahkan manusia dalam menata kehidupan dengan nilai keadilan. Adapun beberapa contoh nilai transendensi yang penulis jelaskan dalam penelitian ini terkait sejarah pembentukkan masyarakat madani, yaitu:

a. Peningkatan Iman dan Takwa

Ketakwaan ditetapkan sebagai asas pemerintahan Negara Madinah. Asas ini sekaligus sebagai asas hubungan vertikal dengan Allah Swt. prinsip takwa ini telah dirumuskan dalam ketetapanannya yaitu:

“Dan sesungguhnya orang-orang mukmin yang bertakwa harus berpegang kepada petunjuk yang terbaik dan paling lurus”.(pasal 20).

Ini sebuah prinsip yang menekankan adanya hubungan baik dan harmonis orang mukmin dengan Khaliq sebagai perwujudan takwanya tercermin dalam menjalankan segala perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya. Sementara cerminan ketakwaan orang-orang mukmin yang hubungannya dengan lingkungan atau dengan manusia lainnya yaitu dengan saling memberi saran dan nasihat dan berbuat kebaikan.

Dalam ketetapan Piagam Madinah juga diketahui bahwa sifat ketakwaan orang mukmin mengandung dua dimensi, yaitu dimensi ketuhanan (hubungan manusia dengan Allah dalam ketakwaan), dan dimensi sosial (hubungan manusia dengan manusia lainnya dalam rangka menegakkan amar ma'ruf dan nahi munkar). Oleh karena itu dalam prinsip ketakwaan sebagai asas Negara Madinah menekankan kepada seluruh masyarakatnya di samping bertakwa kepada Allah Swt. dan juga memiliki jiwa kepedulian sosial.

Di samping kewajiban bertakwa, maka orang mukmin juga diberi hak dan kewajiban untuk mengajak mukmin lain dalam melakukan perbuatan baik dan mencegah perbuatan munkar. Sebagaimana dalam firman Allah Swt.:

Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar[217]; merekalah orang-orang yang beruntung. Q.S. Ali-Imra>n/3:104.

Orang yang bertakwa sebagai umat yang terbaik, menyuruh kepada yang makruf dan mencegah kemunkaran. Mereka inilah yang pada hakikatnya beriman kepada Allah Swt. Ayat yang tertera di atas menunjukkan dua tugas kepada manusia. *Pertama*, kewajiban umat Islam mengajak seluruh bangsa agar bersatu dalam kebaikan, yaitu Islam sebagai agama Allah yang diperuntukkan bagi seluruh Nabi dan seluruh bangsa manusia. *Kedua*, kaum muslimin hendaknya saling menyeru kepada kebaikan, yaitu menyuruh kepada yang *makruf* dan mencegah yang *munkar*.

Ketakwaan sebagai sebuah prinsip yang sangat urgensi dalam kemaslahatan hidup manusia dan dijadikan sebagai konstitusi Madinah karena sejalan dengan isyarat dan pandangan Al-Qur'an. Oleh karena itu sangat penting pula untuk dilaksanakan dalam hubungannya dengan urusan pemerintahan. Dalam arti asas-asas ketakwaan dijadikan sebagai salah satu prinsip konstitusi atau perundang-undangan Negara yang dilaksanakan secara konsekuen. Sehingga bisa disimpulkan bahwa rakyat yang memberikan penilaian kepada pemerintah tidak menjalankan kepentingan terbaik dan kemaslahatan rakyat serta memiliki kebijakan yang bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Oleh karenanya bisa dilakukan kritik terhadap pemerintah untuk

mengikuti kebijaksanaan yang lebih baik dan sesuai dengan tujuan dan kepentingan Negara serta prinsip-prinsip Islam.

b. Menjadikan Al-Qur'an sebagai Pedoman

Orang-orang mukmin yang bertakwa dalam sikap dan perbuatannya hendaklah berpedoman kepada petunjuk yang terbaik dan paling lurus. Tiada lain yang dimaksudkan adalah berpedoman kepada wahyu Allah Swt. yang diterima oleh Nabi Muhammad Saw. yaitu Al-Qur'an. Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk yang tidak ada keraguan di dalamnya bagi orang yang bertakwa.

Perjanjian tertulis yang disebut *shahi>fat* atau lebih dikenal dengan sebutan Piagam Madinah/Konstitusi Madinah memuat undang-undang untuk mengatur kehidupan sosial politi antara kaum muslim dengan non-muslim yang mengakui dan mengangkat Nabi Muhammad Saw. sebagai pemimpin. Ahmad Syafii Maarif menyebutkan bahwa Piagam Madinah tersebut merupakan penjabaran dari prinsip-prinsip kemasyarakatan yang diajarkan Al-Qur'an sekalipun wahyu belum lagi rampung diturunkan atau bisa dikatakan Piagam Madinah merupakan aktualisasi dari ajaran Al-Qur'an dalam kehidupan sosial politik dan sosial budaya.

Namun dalam penetapan sistem dan bentuk pemerintahan, perangkat-perangkat dan struktur kekuasaan dalam teks Piagam Madinah, Al-Qur'an tidak mengatur hal tersebut. Muhammad 'Izzat Darwazat, ketika mengelompokkan ayat-ayat Al-Qur'an, termasuk soal kenegaraan, menyimpulkan bahwa Al-Qur'an tidak terdapat ayat yang menyebut sistem dan bentuk Negara dalam Islam. Akan tetapi menurutnya Al-Qur'an menyebut adanya "ide" tentang pembentukan Negara dan adanya kepala Negara yang memimpinnya. Muhammad Abduh juga mengatakan bahwa Islam tidak menetapkan suatu bentuk pemerintahan, akan tetapi apapun bentuknya harus mengikuti perkembangan masyarakat dalam kehidupan materi dan kebebasan berfikir.

Sebuah sistem cenderung bersifat statis dan mengekang dinamika masyarakat yang menghambat kemajuan dan perkembangan ke depan. Oleh karena Nabi Muhammad Saw. tidak menetapkan sistem dan bentuk pemerintahan, struktur dan perangkat-perangkatnya karena tidak begitu penting dan hanya berdifat teknis dan temporer yang akan berubah sesuai dengan perkembangan zaman dan perkembangan kebutuhan manusia. Dengan demikian soal sistem dan bentuk pemerintahan, struktur kekuasaan dan perangkatnya sebagai wadah untuk mewujudkan cita-cita politik Al-Qur'an tersebut dapat dibuat dan dipilih oleh umat Islam yang sesuai dengan tuntutan dan pengaruh perkembangan zaman.

Dengan kondisi seperti ini- seolah Al-Qur'an tidak menginginkan umat manusia terjebak pada ajaran kemasyarakatan yang sempit dan terkekang, sehingga tidak ada kebebasan memilih dalam urusan yang bersifat teknis. Al-Qur'an digambarkan dengan sesuatu karakteristik yang tidak dapat didefinisi dan diinterpretasi dengan batasan yang sempit. Lebih jauh dari itu Al-Qur'an dalam banyak ayatnya selalu mendorong manusia agar memfungsikan akalunya untuk merencanakan tujuan hidupnya atas dasar dan prinsip yang universal. Dengan demikian kita bisa menarik kesimpulan bahwa Piagam Madinah maupun ayat-ayat

dalam Al-Qur'an tidak terdapat nash yang menjelaskan sistem dan bentuk pemerintahan yang harus diikuti oleh umat Islam. Hanya saja keduanya menawarkan prinsip-prinsip atau garis besar terkait bagaimana cara Pengaturan dan pemerintahan sebuah Negara.

c. Meyakini Rasul sebagai Pemimpin (utusan Allah)

Kedatangan Nabi Muhammad Saw. di Madinah disambut dengan gembira, namun ada juga yang tidak senang karena merasa iri dengan kedudukan beliau sebagai pemimpin di Madinah. Diantara orang yang tidak menginginkan keberadaan Rasulullah Saw. yaitu Abdullah bin Ubay bin Salul. Dia seorang munafik yang bergabung dengan kelompok Yahudi dan menginginkan dirinya sebagai pemimpin di Madinah. Sementara keberadaan Abdullah bin Ubay di Madinah sangat berpengaruh di kalangan orang-orang musyrik, baik dari sikap dan perbuatannya yang sering membuat kericuhan dan keonaran.

Kepemimpinan Rasulullah Saw. mampu meredam semua orang yang menentangnya sekaligus menguasai mereka. kedudukan Nabi Muhammad Saw. sebagai pemimpin semakin mantap dan semakin didukung oleh masyarakat. Sehingga dukungan yang begitu banyak semakin memperkokoh kedudukan beliau sebagai pemimpin. Sebagaimana yang tertera dalam Piagam Madinah “ Nabi Muhammad Saw. sebagai pemimpin tertinggi dan sebagai hakam bagi penandatanganan Piagam serta bagi siapa saja yang ingin bergabung dengannya.” Senada pula seperti yang dikatakan oleh W. Montgomery Watt menjelaskan bahwa “setelah adanya perjanjian Piagam Madinah tersebut sebagai tanda terbentuknya suatu pemerintahan di Madinah Nabi Muhammad Saw. sebagai pemimpinnya”.

Setelah ditetapkan Rasulullah Saw. sebagai pemimpin di Madinah, maka beliau memberikan banyak kebijakan dan kebijaksanaan untuk mewujudkan kemaslahatan hidup masyarakat, seperti menjalin hubungan dengan berbagai kelompok dan mengadakan berbagai macam pembinaan dalam kegiatan masyarakat. Di samping itu pula beliau melatih rakyat sipil menjadi rakyat yang mampu berjuang seperti militer dalam menumpas dan mengalahkan musuh-musuh Islam. Karena dalam prinsip Islam pasukan yang memiliki hati yang sabar dan ikhlas dalam perjuangan, mampu memenangkan peperangan walaupun dalam jumlah yang sedikit. Sebagaimana yang dikatakan oleh Fathur Rahman “pasukan militer yang terlatih memiliki daya saing dan daya juang yang tinggi, walaupun jumlahnya relatif sedikit namun dapat mengalahkan pasukan yang lebih besar jumlahnya.”

Pembinaan yang telah dilakukan oleh Rasulullah Saw. di Madinah telah terbukti sebagai eksistensi kepemimpinannya yang diakui oleh seluruh komunitas. Kebijakan beliau membawa pengaruh positif bagi kehidupan masyarakat. Keberhasilan dalam memimpin dan membina umat tertelat pada keagungan akhlakunya. Beliau sebagai teladan yang baik, tindakanya yang sangat bijaksana, membela kebenaran, menegakkan keadilan, dan mampu membaur dengan semua lapisan masyarakat, seperti membina jamaah sesama kaum muslimin serta menjamin hubungan baik dengan berbagai kelompok suku Yahudi, suku Nasrani dan berbagai kelompok kepercayaan lainnya. Nabi Muhammad SAW sebagai komunikator dan

pembawa risalah memiliki sifat-sifat utama yakni *shiddiq, amanah, tabligh, dan fatanah*. Sifat-sifat ini tidak hanya dimiliki Rasulullah saja tetapi Rasul yang juga memeliknya karena sifat-sifat tersebut menimbulkan kredibilitas pembawa pesan bagi para komunikan atau orang yang menjadi penerimanya.

KESIMPULAN

Komunikasi profetik merupakan komunikasi yang mengacu kepada pola komunikasi kenabian Muhammad Saw. sarat dengan nilai egaliter, toleransi, kelembutan, kemurahan, dan nilai spiritualitas. Paradigma ini merupakan pengembangan dari konsep ilmu sosial profetik (ISP) yang pernah digagas oleh ilmuan Islam kontemporer yakni Kuntowijoyo yang terinspirasi dari Q.s. A<li Imra>n/3:110, yang kemudian dikembangkan menjadi komunikasi profetik oleh Iswandi Syahputra. Kuntowijoyo menangkap makna filosofis dalam ayat tersebut yang kemudian menjadi pilar dari paradigma profetik, yaitu humanisasi (*amar ma'ruf*), liberasi (*nahi mungkar*), dan trasendensi (*al-iman billah*).

Kemudian dari nilai-nilai profetik berbasis Al-Qur'an tersebut, penulis menganalisis dan membuktikan dalam sejarah pembentukan masyarakat madani. Ternyata terbentuknya masyarakat Madinah menjadi masyarakat madani merupakan hasil dari peran praktik pola komunikasi profetik yang dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw. hal ini bisa dilihat dari prinsip dan nilai dari masing-masing dimensi dalam paradigma profetik, yaitu a). dimensi humanisasi, seperti kesadaran masyarakat dalam kelas sosialnya, membela yang lemah, musyawarah bersama, toleransi dalam beragama, b). dimensi liberasi, seperti, anti diskriminasi, mudah memberi maaf, kebebasan masyarakat, c). dimensi transendensi, seperti ketakwaan kepada Allah Swt., menjadikan al-Qur'an sebagai pedoman, meyakini Rasul sebagai Pemimpin (Utusan Allah Swt.)

Sehingga dengan pola komunikasi profetik yang dibangun oleh Nabi Muhammad Saw. inilah perubahan besar itu terjadi. Nabi Muhammad Saw. telah berhasil dalam membangun masyarakat madani di Madinah di berbagai lini kehidupan, baik dari agama, budaya, sosial, politik, ideologi, dan lainnya. Hal ini bisa dibuktikan dengan melihat perubahan dari kondisi masyarakat yang penuh dengan konflik menjadi masyarakat yang berperadaban. Wujud masyarakat madani yang dibentuk oleh Rasulullah di Madinah melalui komunikasi profetik ini yaitu masyarakat yang toleran dalam beragama, saling membantu dan bekerja sama, dan saling menghargai perbedaan etnis dan status sosial, serta membangun persaudaraan dan kesatuan umat secara sinergis.

DAFTAR PUSTAKA

- A.Giddens, *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*, Combridge: Polity Press, 1993.
- Abu Ja'far bin Muhammad Jari>r Al-Thaba>ri, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wi>l Ayi Al-Qur'an*, Beirut: Da>r al-Fikr, 1987.
- Abu> al-Hasan Ali bin Ahmad al-Wa>hidi al-Naisabu>ri>, *Asba> al-Nuzu>l*, Beirut: Da>r al-Fikr, 1988.
- Adi Suryadi Culla, *Masyarakat Madani Pemikiran, Teori, dan Relevansinya Denan Cita-Cita Reformasi*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999.
- Afzalul Rahman, *Muhammad Sang Panglima Perang*, Yogyakarta: Tajidu Press, 2002.
- Ahmad Baso, *Civil Society Versus Masyarakat Madani*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.
- Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan UUD 1945*, Jakarta: UI Press, 1995,
- Ahmad Syafii Ma'arif, *Piagam Madinah dan Konvergensi Sosial*, Nomor 3/Vol. III, P3M, Jakarta: Pesantren, 1986.
- Ali bin Ahmad Al wahidi, *Asba>bun Nuzul*, Beirut: 'Alam Kutub, t.th.,hlm. 161-163. Lihat juga Ahmad bin Mahmud al-Nasafi, *Tafsir al-Nasafi*, t.t.: Da>r al-Fikr, t.th., cet. II,
- Ali Mustofa Yaqub, *Sejarah dan Metode Dakwah Nabi*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2014
- al-Suyu>thi>, *Luba>b al-Nuqu>l al-Nuzu>l*, Riyad: Maktabah al-Riya>dh al-Hadisat, t.th.
- Arifinsyah, *Hubungan Antar Umat Agama, Wacana Pluralisme Eksklusivisme Dan Inklusivisme*, Yogyakarta: IAIN Press, 2002.
- Armawati Arbi, *Dakwah dan Komunikasi*, Jakarta: Uin Jakarta Press, 2003
- Burhanuddin, *Civil Society & Demokrasi: Survey tentang Prtisipasi Sosial-Politik Warga Jakarta*. Ciputat: Indonesian Insitute for Civil Society (INCIS), 2003.
- Cyrill Glassie, *The Concise Encyclopedia of Islam*, London: Stacey Internasional, 1989

- Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Jakarta: Yayasan Penterjemah/Penafsir Al-Qur'an, 1971.
- Fahur Rahman, *Muhammad as Military Leader*, terj. Oleh Anas Sidik, *Muhammad sebagai Seorang Pemimpin Militer*, t.t.: Bumi Aksara, 1991.
- G.E. Von Grunebaum, *Classical Islam*, terj. Katherin Watson, Chicago: Aldine Publishing Company, 1970.
- Hamim, Toha, *Islam dan Civil Society (Masyarakat Madani): Tinjauan tentang Prinsip Human Right, Pluralism dan Religious Tolerance*.
- Hanah Rahman, *Pertentangan Antara Nabi Saw. dan Golongan Oposisi di Madinah*, dalam seri INIS, Jilid IV, Jakarta: INIS, 1989.
- Ichsan Habibi, *Dakwah Humanis; Cinta, Toleransi dan Dialog Paradigma Muhammad Fethullah Gulen*, Serang: A-Empat, 2015.
- Imam al-Qurtubhi, *al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*, .Jilid V,
- Ismail SM dan Abdullah Mukti, *Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat Madani*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Iswandi Syahputra, *Komunikasi Profetik; Konsep dan Pendekatan*, Bandung: Simbiosis Rekatama, Media, 2007.
- Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.
- Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik*, Yogyakarta: DIVA Press, 2019.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, cet. VIII, Bandung: Mizan, 1998.
- Labib MZ, *Cara Nabi Muhammad Saw. Menggaet Umat*, Surabaya: Bintang Usaha Jaya, 2003.
- M. Masduki, "Pendidikan Profetik; Mengenal Gagasan Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo", dalam *Jurnal Madania*, 2011.

- M. Natsir, *Fiqh al-Dakwah*, Jakarta: Dewan Dakwah Islam Indonesia, 1978, hlm. 90.
- Manna>' Khali>l al-Qaththa>n, *Al-Hadi>s wa Tsaqa>fah al-Hammiyyah*, Riyadh: Wiza>ra al-Auqaf, 1998.
- Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statemen*, London: Oxford University Press, 1964.
- Muhammad 'Izzat Darwazat, *al-Dustu>r al-Qur'a>ni wa al-Sunna>t al-Nabawiyyah fi> Syu'u>n al-Haya>t*, Mesir: Mathba'at Isa> al-Ba>bi> al-Halabi>, 1966.
- Muhammad Dhiya> al-Di>n al-Rayis, *al-Nazhariyyat al-Siya>sat al-Islamiyya>t*, Mesir: Maktabah al-Anjlu al-Mishriyya>t, 1957.
- Muhammad Farid Wajdi, *Da'irat al-Ma'a>rif al-Qarn al-'Isyri>n*, Jilid V, Beirut: Maktabat al-Timiyah al-Ja>dat, t.th.,
- Muhammad Husain Fadhullah, *Metodologi Dakwah dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Baristama, 1997.
- Muhammad Husein Haikal, *Haya>t Muhammad*, terj. Ali 'Audah, Jakarta: Litera Antarnusa, 1990
- Muhammad Naquib al-Attas, *Islam; The Concept of Religion and Foundation of Ethics and Morality*, Kualalumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementrian Pendidikan Malaysia, 1992.
- Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Mana>r*, Mesir: Maktabat al-Qahirat, 1960.
- Murad W. Hofman, *Islam The Alternatif*, Beltsville: Amana Publications, 1993.
- Nurcholis Majid, "Menuju Masyarakat Madani" dalam TIM Mulia, *Jika Rakyat Berkuasa*, Yogyakarta: Pustaka Hidayah, 1999.
- Qurrota A'yuni, "Membumikan Dakwah Berbasis Komunikasi Profetik di Era Media Baru" dalam *jurnal mumtaz* Vol. 2 No. 2, Tahun 2008.
- Sayyid Mahmud al-Nasir, *Islam Konsepsi dan Sejarahnya*, Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 1994.

Soeryono Soekanto, *Sosiologi suatu Pengantar* , Jakarta: Raja Wali Press, 1990.

Suyuthi Pulungan, *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan Al-Qur'an*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994.

Thahir Luth, *Masyarakat Madani*, Jakarta: Media Cita, 2002.

TIM ICCE UIN Jakarta, *Pendidikan Kewargaan; Demokrasi, Hak Asasi Manusia Dan Masyarakat Madani*, Jakarta: ICCE UIN Syahid, 2003.

Yusuf al-Qardhawi, *al-Sunnah Masdaran Li al-Ma'rifah wa al-Hadharah*, Cairo : Dar al-Syuruq, 1997.

Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi; Tafsir Tematik Islam Rahmatan lil 'Alamin*, Jakarta: Pustaka Oasis, 2010.

MAKANAN SEHAT DAN HALAL DALAM AL-QUR'AN
(Studi Analisis dalam Tafsir *Al-Qur'anul Majid An-Nur* T.M Hasbi Ash-Shiddieqy)

M. Riyan Hidayat
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Mrhidayat28@gmail.com

Aty Munshihah
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
atymunshihah@gmail.com

Abstract

Food consumed by humans not only serves to contain hunger and thirst, but also has implications for physical and mental health. This paper describes the thoughts of Teuku M. Hasbi Ash-Shiddieqy when interpreting or interpreting verses relating to food and drink. This paper uses a description-analysis method that focuses more on the tafsir book entitled *Tafsir al-Qur'anul Majid An-Nur*. This paper tries to explain in detail related to a problem that is able to produce a result of in-depth thinking. The author analyzes it with the ulum Al-Qur'an approach and the views of Teuku M. Hasbi Ash-Shiddieqy through verses that examine food. Furthermore, he found the pattern of healthy and halal food in the style of Hasbi Ash-Shiddieqy. This study uses library research as a data collection technique.

Keywords: *Tafsir An-Nur, Hasbi Ash-Shiddieqy, Food.*

Abstrak

Panganan yang dikonsumsi manusia tidak hanya sekedar berfungsi untuk menahan rasa lapar dan dahaga semata, namun juga berimplikasi pada kesehatan lahir bathinnya. Tulisan ini mendeskripsikan pemikiran Teuku M. Hasbi Ash-Shiddieqy ketika menafsirkan atau meinterpretasikan ayat yang berhubungan dengan makanan dan minuman. Tulisan ini menggunakan metode deskripsi-analisis fokusnya lebih pada kitab tafsirnya yang diberi judul *Tafsir al-Qur'anul Majid An-Nur*. Tulisan ini mencoba untuk menjelaskan secara detail yang berhubungan dengan suatu masalah yang mampu menghasilkan suatu hasil pemikiran yang mendalam. Penulis menganalisis nya dengan pendekatan ulum Al-Qur'an dan pandangan dari Teuku M. Hasbi Ash-Shiddieqy melalui ayat-ayat yang mengkaji tentang makanan. Selanjutnya ditemukanlah pola makanan sehat dan halal ala Hasbi Ash-Shiddieqy. Penelitian ini menggunakan kajian pustaka (*library research*) sebagai teknik pengumpulan data.

Kata Kunci : *Tafsir An-Nur, Hasbi Ash-Shiddieqy, Makanan.*

Pendahuluan

Makan merupakan kebutuhan esensial manusia yang harus dipenuhi. Bagaimanapun, kebutuhan ini tidak dapat diartikan sebagai keinginan yang memuaskan atau hanya kepuasan yang memuaskan. Selanjutnya, makan harus dihargai kebutuhan sebagai aktivitas spekulasi kesehatan. Apa yang dimakan hari ini akan memberikan keuntungan medis di tahun-tahun mendatang. Oleh karena itu, makanan yang dibakar harus memiliki pilihan yang menawarkan manfaat besar bagi tubuh.

Mengingat kembali akan fungsi pangan bagi manusia yakni untuk menjaga keberlangsungan hidup disertai dengan kondisi lahir bathin yang sehat pula. Oleh sebab itu, patut kiranya bagi manusia untuk memperhatikan kualitas pangan yang akan dikonsumsi, karena hal itu juga akan memengaruhi kualitas hidup dan perilaku manusia itu sendiri. Sebagaimana dalil Al-Qur'an yang telah mengatur jenis makanan apa untuk dikonsumsi dan bisa dikatakan baik untuk dikonsumsi serta dikemudian hari akan memudahkan keberlangsungan hidupnya,

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾

Wahai orang-orang yang beriman, makanlah apa-apa yang baik yang Kami anugerahkan kepadamu dan bersyukurlah kepada Allah jika kamu benar-benar hanya menyembah kepada-Nya.

Firman Allah SWT didalam Al-Qur'an didukung dengan hadist mengkaji tentang makanan sehat dan halal bagi seorang muslim diantaranya:

وَحَدَّثَنِي أَبُو كُرَيْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا فَضِيلُ بْنُ مَرْزُوقٍ حَدَّثَنِي عَدِيُّ بْنُ ثَابِتٍ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّبًا وَإِنَّ اللَّهَ أَمَرَ الْمُؤْمِنِينَ بِمَا أَمَرَ بِهِ الْمُرْسَلِينَ فَقَالَ: يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ وَقَالَ: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ)

Artinya: “Dan telah menceritakan kepadaku Telah menceritakan kepada kami Telah menceritakan kepada kami telah menceritakan kepadaku dari [Abu Hazim] dari [Abu Hurairah] ia berkata; Rasulullah shallallahu ‘alaihi wasallam bersabda: “Wahai sekalian manusia, sesungguhnya Allah itu baik. Dia tidak akan menerima sesuatu melainkan yang baik pula. Dan sesungguhnya Allah telah memerintahkan kepada orang-orang mukmin seperti yang diperintahkan-Nya kepada para Rasul. Firman-Nya: ‘Wahai para Rasul! Makanlah makanan yang baik-baik (halal) dan kerjakanlah amal shalih. Sesungguhnya Aku Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.’ Dan Allah juga berfirman: ‘Wahai orang-orang yang beriman! Makanlah rezeki yang baik-baik yang Telah menceritakan kepada kami telah kami rezekikan kepadamu.’”

Dari ayat dan juga hadis diatas bahwa makanan yang halal dan baik menjadi faktor utama agar dikonsumsi, tentunya banyak aspek yang harus diperhatikan kembali.

Haram dan halalnya makanan itu terletak pada dalil yang menjadikannya baik dan buruk untuk dikonsumsi. Namun, di sini penulis lebih fokus akan menguraikan bagaimana Al-Qur'an dan hadist membimbing kita ke arah baik dalam mengonsumsi segala bentuk makanan. Terlebih saat masa pandemi COVID-19 seperti ini, maka salah satu bentuk usaha untuk mencegah penularan virus tersebut adalah dengan cara meningkatkan imunisasi tubuh dengan mengonsumsi makanan sehat dan bergizi, serta tentunya tetap memprioritaskan kehalalan makanan yang dikonsumsi.

Dalam menyertai strategi pola makan sehat dan halal guna pencegahan virus COVID-19 ini, maka penulis akan mencoba melihat bagaimana pemahaman ayat Al-Qur'an yang dibangun oleh para *mufassir* dalam mengkaji lebih jauh tentang makanan yang baik dan halal demi keberlangsungan hidup yang baik pula. Penelitian ini penulis merujuk salah satu kitab tafsir yang cukup monumental adalah Tafsir *Al-Qur'anul Majid An-Nur* karya T.M Hasbi Ash-Shiddieqy, dengan corak tafsirnya adabi *ijtima'i*. bagaimana pola makanan dan minuman yang sehat dan halal menurut beliau? Serta bagaimana beliau memahamkan makanan yang baik bagi masyarakat Indonesia yang mayoritas beragama muslim terbesar di dunia?

Adapun penelitian yang membahas tentang makanan sehat dan halal sebagai objek kajian telah dilakukan sebelumnya. Akan tetapi tidak terpaku pada pemikiran tokoh *mufassir* seperti halnya artikel yang berjudul "Halal dan *Tayyib* Dalam QS. An-Nahl/16: 114 (Tinjauan Ekonomi dan Kesehatan)" ditulis oleh Usman dan Suhardi yang menggambarkan eksistensi makanan halal dan *tayyib* dengan sudut pandang ekonomi dan kesehatan, sehingga didapatkan bahwa makanan yang *tayyib* dan halal adalah makanan yang dilihat dari segi zat ataupun proses mendapatkannya.

Penelitian lain yang ditemukan adalah menggunakan tinjauan syaria'at atau khusus pada tinjauan kesehatan, sedangkan penelitian ini akan berfokus pada pemikiran salah satu tokoh *mufassir* Nusantara yakni T.M Hasbi Ash-Shiddieqy. Dengan menggunakan metode deskripsi-analisis diharapkan dapat menghasilkan sebuah gambaran pola makan yang sehat dan halal agar dapat diterapkan dalam kehidupan sehari-hari serta mewujudkan cita-cita sebagai mukmin sejati.

Biografi T.M Hasbi Ash-Shiddieqy

Mufassir ini dikenal dengan nama lengkap Teungku Muhamad Hasbi Ash-Shiddieqy. lahir di desa Lhokseumawe, Aceh Utara tepat tanggal 10 maret tahun 1904. Buah hati yang sangat membagakan dari ayah bernama H. Teungku Muhamad Hussein Ash-Shiddiqie atau yang dikenal dengan Teuku Kadi Sri Maharaja Mangkubumi Hussein bin Muhammad Su'ud, seorang tokoh yang cukup terpendang sebagai pengasuh pesantren setempat (meunasah) dan seorang *Qadhi Chik*. Sedangkan ibunya bernama Amrah binti Teungku Chik Maharaja Mangkubumi Abdul Aziz seorang yang sangat berpengaruh di Aceh pada saat itu. Ayahnya memiliki keturunan *nasab* (silsilah keturunan) ke-36 dari sahabat nabi Muhammad yaitu Abu Bakar Ash-Shiddiq. Maka, beliau diberi *laqab* Ash-Shiddieqy menurut riwayat, ia masuk dalam generasi ke-30.

Meskipun lahir dari kalangan keluarga yang *masyhur* serta populer di lingkungan masyarakat Aceh tidak semerta-merta membuat ia bersantai sehingga akan menyebabkan penyeselan namun justru sejak kecil beliau terbiasa hidup penuh dengan rasa keprihatinan. Apalagi ketika masa anak usia 6 tahun harusnya Hasbi mendapatkan kasih sayang dari ibunya namun air mata tak mampu dibendung lagi di pipinya dikarenakan ibunya meninggal dunia pada tahun 1910. Kemudian selepas itu teuku Syamsiyah yang menjadi pengasuh Hasbi sayangnya bibinya meninggal dunia lalu hak asuh selanjutnya diestafet oleh kakaknya sehingga pada akhirnya ia berkelana menimba ilmu dari satu pesantren ke pesantren lainnya.

Hasbi adalah seorang ulama, cendekiawan muslim, pakar ilmu fiqh, hadist, tafsir serta ilmu kalam. Hasbi juga merupakan seorang penulis yang tak diragukan lagi dan *mujadid* yang terkemuka dalam berdakwah kepada umatnya untuk kembali pada Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah SAW. Awal cerita pendidikannya di pondok pesantren ayahnya lalu tak hanya disana ia pun berkelana ke beberapa pesantren lain di Aceh hingga bertemu dengan ulama *Masyhur* pada zamannya yakni Muhammad bin al-Kalaaliy seorang ulama yang mempunyai darah bangsa Arab. bermula beliau ini lah seorang Hasbi Ash-Shiddieqy mendapatkan banyak ilmu serta bimbingan mengenai bermacam disiplin keilmuan seperti *Mantiq, Fiqh, Hadist, Nahwu, Sharaf, Tafsir* dan *Ilmu Kalam*.

Hasbi berangkat ke kota Surabaya guna melanjutkan studinya di Madrasah al-Irsyad tepat tahun 1926. ia mengasah kemampuannya di madrasah tersebut dengan mengambil pelajaran *takhasus* tentang kebahasaan dan pendidikan. ia diberi amanah untuk memimpin madrasah al-Irsyad yang terletak di Lhokseumawe tahun 1928. Tak hanya fokus pada dunia akademis, ia juga melakukan dakwah di Aceh dalam rangka memberikan pembaruan serta membasmi perbuatan-perbuatan yang melenceng seperti: *syirik, bid'ah, khurafat*. Karirnya sebagai sosok pendidik tak hanya berhenti sebatas itu namun, ia buktikan dengan diangkatnya ia sebagai sosok direktur di *Darul Muallimin* Muhammadiyah Kutaraja pada tahun 1940-1942. ia juga melaunching sebuah lembaga yang fokusnya dalam dunia bahasa.

Masa penajahan Jepang, diangkat pula ia sebagai Pengadilan Agama di Aceh. Hal itu dikarena ia terkenal sebagai seorang pemikir yang berlisensi tentang hukum Islam. Dalam hal politik pun ia sangat terkenal dan ia mempunyai peran dengan menjadi anggota konstituante namun sayangnya karirnya hanya pada 1930. Lalu ia hanya fokus pada kegiatan di perguruan tinggi agama Islam. Adapun tahun 1951, Hasbi hijrah ke Yogyakarta sebagai pengajar di PTAIN atas dasar rekomendasi dari Menteri Agama Wahid Hasyim. Perjalanannya pun menemukan titik yang pasti sebab di tahun 1960, ia diberi mandat sebagai Dekan Fakultas Syariah di lingkungan Fakultas Syariah IAIN Yogyakarta. Dan pada akhirnya di Fakultas yang sama ia diangkat sebagai Professor dalam bidang Syariah.

Terlebih lagi, ia juga mempunyai pengalaman sebagai dekan fakultas yang sama namun berbeda kampus yakni Universitas Sultan Agung Semarang. Juga Rektor Perguruan Tinggi al-Irsyad Surakarta (1963-1968). selain menjabat sebagai Rektor di Universitas Cokroaminoto Surakarta. Hasbi juga pernah mengajar dan menjadi dosen

tamu di Universitas Islam Bandung (Unisba) dan Universitas Muslimin (UMI) di Ujung Pandang.

Pengalamannya yang tidak diragukan lagi itu tentunya ia menghasilkan buku yang banyak dalam lintas keilmuan yang ia miliki. Penulis menemukan data bahwa Ada 73 buku yang dia buat (142 jilid). Sebagian besar karyanya adalah tentang fiqh (36 gelar) tauhid (kajian kalam 5 gelar). Sedangkan sisanya adalah topik umum. Karena titik fokus latihannya ada di bidang pengajaran dan telah menciptakan karya gubahan yang berbeda. Ia dianggap sebagai salah satu dari sepuluh penulis esai Islam terbaik di Indonesia pada 1957/1958.

Adapun karya dalam bidang tafsir dan ilmu Al-Qur'an diantaranya; (1) *Tafsir Al-Qur'an al-Majid al-Nur*; (2) *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*; (3) *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an/Tafsir*; (4) *Tafsir Al-Bayan*, dalam bidang hadist (1) *Mutiara Hadist (Jilid I-VIII)*; (2) *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*; (3) *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis (I-II)*; (4) *Koleksi Hadis Hadis Hukum*, dalam bidang fiqh (1) *Hukum-Hukum Fiqh Islam*; (2) *Pengantar Ilmu Fiqh*; (3) *Pengantar Hukum Islam*; (4) *Fiqh Mawaris*; (5) *Pedoman Sholat*; (6) *Pedoman Zakat*; (7) *Pedoman Puasa*; (8) *Pedoman Haji*; (9) *Peradilan Dan Hukum Acara Islam*; (10) *Interaksi Fiqh Islam Dengan Syariat Agama Lain (Hukum Antar Golongan)*; (11) *Kuliah Ibadah*; (12) *Pidana Mati Dalam Syariat Islam*, sedangkan dalam bidang umum yakni *Al-Islam (Jilid I-II)*.

Kitab *Tafsir An-Nur*

a. Dorongan Hasbi Ash-Shiddieqy Menulis *Tafsir An-Nur*

Dalam pemaparan yang dibawakan oleh Hasbi Ah-Shiddieqy Juz I, dorongan Hasbi mengarang *Tafsir An-Nur* ada di tengah kalangan masyarakat Indonesia. Pengenalan *Tafsir An-Nur* bergantung pada energi luar biasa yang terekam dalam *hard copy* tafsirnya. Ini disebabkan oleh beberapa hal, termasuk:

1. Pekembangan Al-Qur'an, sunnah dan referensi kitab-kitab Islam dalam bahasa solidaritas Indonesia. Hal itu harus dilakukan untuk menumbuhkan budaya Islam, terutama yang diidentikkan dengan kemajuan perguruan tinggi Islam Indonesia.
2. Terjemahan Alquran dalam bahasa Indonesia. Selanjutnya terjemahan ini dirasa penting oleh penulis dengan memperjelas alasan dan substansi Alquran, khususnya bagi individu yang memiliki sedikit informasi tentang bahasa Arab sehingga tidak dapat memilih kitab tafsir yang *mu'tabar*. yang dapat digunakan sebagai pilihan pemahaman dan jelas cara. pemahaman tentang Alquran sangat dibatasi.
3. Membersihkan pemahaman Al-Qur'an dari pengarang Barat, mengingat seperti yang diindikasikan olehnya, kitab tafsir yang ditulis dalam bahasa Barat tidak menjamin kerapian dan kerapian jiwa mereka. Menurut Hasbi, jurnalis Barat adalah terikat untuk membuat terjemahan sebagai informasi

terbatas, bukan sebagai keyakinan yang dilindungi. Jadi, jelas ini berbeda sama sekali dengan terjemahan yang dibuat oleh para peneliti.

4. Tafsir ini ini untuk membangun referensi dan *khazanah* keilmuan Islam dalam tatananan masyarakat Indonesia.

b. Sejarah Penulisan *Tafsir An-Nur*

Tafsir Al-Nur adalah kitab tafsir yang disusun oleh T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, ditulis tahun 1952 dan selesai tahun 1970 di Yogyakarta. Untuk cetakan pertama diterbitkan dan didistribusikan oleh CV. Bulan Bintang Jakarta pada tahun 1956. Menyusul cetakan kedua tahun 1965. Untuk terbitan edisi ke-II cetakan terakhir pada tahun 2000 dicetak setelah TM. Hasbi Ash-Shiddieqy meninggal, diedit serta ditashih kembali oleh kedua buah hatinya yakni Prof.Dr. H. Nouruzzaman, H. Sudarto, dan H.Z. Fuad Hasbi Ash-Shiddieqy.

Proses penulisan pun menurut hemat penulis sangat lah menarik sebab penulisan melalui lisan dan langsung ditulis atau diketik kepada seseorang sehingga siap untuk jadi sebuah naskah. dibalik kesibukannya memimpin dan mengajar di beberapa Instansi serta kegiatan diluar tak mengurungkan niat nya untuk menulis tafsir ini. Namun sayangnya tafsir ini diawal penerbitan nya sangat banyak ditemukan pengulangan informasi serta nomor dalam *footnote* yang tidak tersistematis dikarenakan di atas mejanya penuh dengan hamparan kertas serta referensi dari tafsir ini.

Dalam edisi kedua terjadinya rekonstruksi dari redaksi yang digunakan sesuai mengikuti perkembangan zaman tanpa bertele-tele yakni berkaitan langsung dengan tafsir ayatnya. Menjelaskan ayat dan hadist yang saling berkesinambungan untuk dikaji, pemberian bubuhan *footnote* lengkap refresi yang digunakan dari hadist yang terikat..

Pada dekade 1960 an tepatnya pada tahun 1965 T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy menerbitkan cetakan kedua dari tafsir ini dalam beberapa jilid dan menariknya sempat dipromosikan secara khusus di majalah Gema Islam, sebuah media Islam terpendang pada eranya. Karya itu lah yang kemudian menjadi *Tafsir An-Nur* dan disusul dengan karya lain terkait tafsir yakni *Tafsir al-Bayan*.

Buku-buku yang menjadi refrensi utama penulisan tafsir yang mengkombinasikan antara tafsir *bil al-ma'tsur* dan *bi al-ra'yi*. Seperti *Umdat al-Tafasir 'anil Hafizh ibn Katsir*, *Tafsir al-Manar*, *Mahasin al-Ta'wil*, *Tafsir al-Maraghi*, *Tafsir al-Wadhiah*. Sedangkan kitab-kitab tafsir yang membantu Hasbi menerjemahkan ayat-ayat Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia adalah *Tafsir Irsyad al-'Aql*, *Tafsir Shiddiq hasan khan* dan *Tafsir al-Qasimi*.

Penulisan tafsir ini untuk mempermudah penghayatan serta perkembangan disiplin khazanah keilmuan ini di masyarakat dengan menuntun pembacanya kepada pemahaman dari ayat ke ayat lainnya yakni

dengan penafsiran yang diterima akal berdasarkan pentahkikan ilmu dan pengetahuan, yang menyajikan sari pati pendapat berbagai ahli dalam berbagai cabang pengetahuan yang diisyaratkan Al-Qur'an secara ringkas. Inilah yang melatar belakangi penulisan dari kitab ini yakni dengan "An-Nur" (Cahaya).

Dalam ungkapan diatas, terlihat bahwa Inspirasi atau dorongan menafsirkan Al-Qur'an Hasbi rupanya patut dihormati, khususnya untuk memuaskan keinginan umat Islam di Indonesia untuk mendapatkan pemahaman yang utuh, mendasar, dan lugas dalam bahasa Indonesia. Dalam terjemahannya, Hasbi mengklarifikasi beberapa bait Al-Qur'an dalam bahasa Latin, sehingga orang yang tidak bisa membacanya dalam bahasa Arab dapat membacanya dalam huruf Latin.

Metode dan Corak Penafsiran

Hasbi Ash-Shiddiqy menggunakan beberapa metode dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an adalah sebagai berikut:

Pertama; mengemukakan ayat-ayat yang akan ditafsirkan.

Kedua; ayat-ayat tersebut kemudian dibagi kepada beberapa jumlah. Masing-masing jumlah di tafsirkan sendiri-sendiri.

Ketiga; ayat-ayat tersebut diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia.

Keempat; menerangkan tafsiran ayat. Dalam materi penafsiran beliau menafsirkan dari uraian al-Maraghy dan al-Manar, dan dalam menafsirkan ayat-ayat yang semakna menuruti tafsir al-Imam Ibnu Katsir.

Kelima; menerangkan asbabun nuzul ayat apabila terdapat atsar yang diakui keshahihannya oleh ahli atsar.

Adapun corak tafsir An-Nur memiliki banyak cakupan corak penafsiran, ada yang menyebutnya bercorak *adabi ijtimai*, hal ini dapat dipahami secara umum dari latar belakang tafsir ini disusun, di mana Muhammad Hasbi Ash- Shiddieqy mencoba menjawab permasalahan permasalahan sosial yang terjadi di Indonesia dalam berbagai aspek. Dan disamping itu, juga tidak Ini menutup kemungkinan untuk menggunakan desain campuran, untuk lebih spesifik dengan menggabungkan dua contoh pada ganda.

Menurut Prof.Nashruddin Baidan dalam bukunya yang bertajuk Perkembangan tafsir Al-Quran di Indonesia, ia juga mengklarifikasi bahwa terjemahan kitab Tafsir An-Nur adalah Umum. Sudaryah berpendapat dalam buku harian Sahih bahwa Tafsir An-Nur Hasbi lebih condong pada gaya fikih, mengingat terjemahan yang luas dari refrain yang diidentikkan dengan hukum Islam dan tanpa diragukan lagi Hasbi sendiri adalah seorang ulama syariah. Ia pun berpendapat bahwa terjemahan ini adalah *adabi ijtimai* seperti yang diungkapkan oleh Hasbi di balik layar penyusunan pemahaman ini perlu membuat pemahaman An-Nur lugas dan diakui oleh daerah setempat.

Kendati demikian, menurut penulis corak Tafsir An-Nur pada umumnya akan bergaya umum. Ini menyiratkan bahwa itu tidak menyinggung gaya atau tipe tertentu. Tidak ada gaya dominan yang menggambarkan pemahaman ini. Semua menggunakan pemahaman yang tidak memihak dari refrain tanpa memberikan bayangan yang tidak biasa seperti keyakinan, undang-undang, tasawuf atau lainnya. Bagaimanapun, itu tidak dapat ditolak tafsir ini bisa dikatakan bercorak fikih, pasalnya ditinjau dari biografi dan luasnya penafsiran beliau condong mengangkat permasalahan-permasalahan fikih. Selain itu, beliau juga seorang sosok akademisi syariah, otomatis ilmu fikih dia lebih menonjol. Hasbi menggunakan metode campuran antara metode *bil-ra'yi* dan *bil Ma'tsur*, hal ini ditinjau dari rujukan-rujukan yang menjadi pedoman penulisan tafsirnya.

Sebagaimana tafsir yang lain, selain metode dan corak yang menjadi ciri khas, tafsir An-Nur juga memiliki sistematika tersendiri di dalamnya. Sejauh pengamatan penulis sistematika penulisan tafsir Hasbi ini dibagi menjadi empat tahap, diantaranya:

1. Ayat dijelaskan dan disebutkan mengikuti tertib mushaf (*Tartib al-Mushafi*) dengan tidak menuliskan judul pembahasan.
2. Memberikan makna dari ayat kedalam bahasa Indonesia dengan dikasih tulisan "Terjemah"
3. Penafsiran dari ayat dan ayat yang berbeda, hadist, riwayat sahabat dan tabi'in beserta dengan penjelasannya dengan diberi tulisan diawal "Tafsirnya"
4. Intisari atau maksud dari ayat yang ditafsirkan diberi tulisan dengan "Kesimpulan".

Karakteristik Tafsir An-Nur

Setiap kitab tafsir pasti memiliki karakteristik yang berbeda-beda dalam sajiannya, begitu juga yang terjadi pada tafsir *An-Nur* karya Hasbi ini. Setelah adanya penjelasan terkait corak, metode dan sistematika penulisan tafsir *An-Nur* di atas, maka akan dilanjutkan dengan point karakteristik dari tafsir itu sendiri. Sebagaimana hasil pengamatan penulis, maka tafsir *An-Nur* memiliki ciri-ciri sebagai berikut:

1. Penjelasan tafsir menggunakan bahasa Indonesia yang lugas dan tidak terkesan bertele-tele.
2. Tafsiran ayat corak hukum (fikih) cenderung lebih panjang dari ayat bercorak lain yang lain.
3. Tersedia bacaan Al-Qur'an dengan tulisan latin, bagi pembaca awal (orang awam atau muallaf yang belum mampu membaca Al-Qur'an dengan bahasa Arab) hal ini dapat membantu memudahkan sang pembaca.
4. Tafsir cenderung singkat dan mudah dipahami.
5. Tafsir ini tergolong dalam tafsir *tartib mushhafi*.

6. Pada setiap akhir penjelasan tafsir terdapat kesimpulan dari mufassir yang memudahkan pembaca untuk mengetahui intisari pembahasan ayat.
7. Tidak adanya sajian tafsir perkata.
8. Tidak adanya penjelasan nahwu dan sharaf pada ayat yang dibahas.
9. Tafsiran ayat yang bercorak selain hukum (fikih) tidak dijabarkan secara panjang lebar sebagaimana ayat corak fikih, namun hal itu juga sebuah kewajaran melihat latar belakang Hasbi yang condong berfan ilmu fikih.

Munasabah Al-Qu'an dalam *Tafzir An-Nur*

Kata “*munasabah*” berasal dari Bahasa Arab yang bisa diartikan dengan “kesesuaian”, “kedekatan”, “hubungan atau kolerasi”. Apabila diungkapkan “Ahmad *yuasibu* dengan Zaid”, maka bisa dipahami dengan “Ahmad menyerupai Zaid dalam betuk sifat maupun fisik. Ketika keduanya *munasabah* diartikan dengan saling terkait, maka bisa dinamakan dengan kerabat (*Qarabahi*). Definisi lain juga telah diungkapkan, seperti halnya Imam az-Zarkasyi yang mendefinisikan *munasabah* dengan ilmu yang saling mengaitkan pada seluruh bagian pada Al-Qur'an baik antar ayat, surat, kaitan antar lafaz umum dan khusus, atau hubungan ayat kausalitas *'illat* dan *ma'lul*, kemiripan ayat, pertentangan (*ta'arudh*) dll. Dalam buku berbahasa Indonesia beberapa istilah juga disebutkan sebagai sinonim kata *munasabah*, antaranya adalah kata kesesuaian, hubungan, kolerasi, kaitan, *tanasub*, pertalian, dan relevansi.

Pendapat lain juga dikatakan oleh Imam al-Alma'i yang mendefinisikan *al-munasabah* dengan pertalian antara dua hal aspek apapun dan dari berbagai aspek. Sedangkan Manna' Khalil al-Qathan mengartikan *al-munasabah* dengan adanya aspek hubungan antara satu kalimat dengan kalimat yang lain dalam satu ayat, hubungan satu ayat dengan ayat lain dalam himpunan beberapa ayat, atau hubungan surah satu dengan surah yang lain. Selanjutnya ada Imam as-Suyuti yang menemukan aspek *munasabah* sebanyak 13 point, yang disiratkan dengan *al-musyakah* dan *al-muqarabah* (berdekatan), *munasabah* sendiri dapat dipandang dari dua sisi yakni sisi makna dan kepastian hubungan dalam analogi. Ketika dipandang dari segi makna, maka dapat kita ketahui seperti *am* dan *khas*, *aqli* dan *hissi* atau *khayali*, dan jika dipandang dari segi analogi seperti sebab akibat (kausalitas), *illat ma'll*, dua hal serupa atau dua hal berlawanan (kontradiktif).

Secara terminology, *munasabah* juga memiliki beberapa istilah. Sebagaimana yang diungkapkan oleh para ulama bahwasanya *munasabah* adalah ilmu yang mengaitkan bagian awal ayat dengan akhirnya, mengaitkan lafa umum dan khusus atau hubungan antar ayat yang terkait dengan sebab akibat, *illat* dan *ma'lul* kemiripan ayat, pertentangan (*ta'arud*) dan sebagainya. Imam Az-Zarkasyi berpendapat bahwa *munasabah* digambarkan dengan susunan yang harmonis, sebab eratya hubungan antara bagian satu dengan bagian lain dalam Al-Qur'an dilihat dari unsur yang terkecil hingga membentuk bangunan kokoh, utuh dan sempurna. Ia pun melanjutkan penjelasannya bahwa *munasabah* adalah salah satu kemu'jizatan Al-Qur'an (*I'jaz Al-*

Qur'an). dari segi ini, ilmu *munasabah* sangat berkaitan dengan kajian mekanisme teks yang khusus, yang membedakannya dari teks-teks lain dalam kebudayaan, atau biasanya sering kita dengar dengan istilah "القرآن هو منتج الثقافة".

Dalam tafsirnya tafsir *Al-Qur'anul Majid An-Nur*, Hasbi juga mengedepankan definisi *munasabah* dalam ilmu Al-Qur'an beserta disandingkannya dengan ayat-ayat yang saling berkaitan, baik terkait secara redaksi maupun makna siratan dengan ayat yang sedang dibahas. *Munasabah* diartikan sebagai kemiripan-kemiripan pada pembahasan hal-hal tertentu yang terdapat dalam pedoman hidup kaum muslim yaitu Al-Qur'an ataupun hadis. Hal itu dapat kita lihat dari contoh penafsiran QS. Al-Baqarah [2]: 172-173:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنَّ كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ (172) إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهَلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَن اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ.

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman. Makanlah makanan yang bermanfaat, yang kami rezekikan kepadamu dan bersyukurlah kepada Allah, jika memang hanya dia yang kamu sembah.(172) Sesungguhnya yang diharamkan kepadamu adalah bangkai, darah, daging babi, dan hewan yang disembelih untuk (atas nama) selain Allah. Barangsiapa terpaksa (melanggar ketentuan itu) karena keadaan, sedangkan dia tidak berlaku curang dan tidak pula melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun, lagi Maha Kelal rahmat-Nya".

Tafsir

Makanlah segala makanan yang baik, yang telah dijadikan oleh Allah sebagai rezeki bagimu. Bersyukurilah kepada Allah, jika kamu adalah hamba-hamba yang menyembah-Nya.

Orang-orang musyrik dan ahlul kitab, sebelum Islam datang terdiri dari beberapa golongan. Ada di antara mereka yang mengharamkan daging beberapa binatang, seperti saibah bagi orang-orang Arab.

Paham yang berkembang di kalangan orang Nasrani kala itu menyebutkan, ibadah yang paling mendekatkan diri manusia kepada Allah adalah menyiksa jiwa dan mengharamkan segala rupa kelezatan, serta menjauhkan diri dari segala macam kebutuhan hidup. mereka tidak mau makan makanan-makanan yang baik. Mereka berpendapat, ada makanan yang tidak boleh dimakan oleh umum, seperti tidak boleh makan daging dan minyak sapi, ketika mereka melakukan sebagian macam puasa.

Hukum-hukum tersebut diciptakan oleh pemimpin-pemimpin mereka, sedikit pun tidak terdapat dalam Al-Thurat dan tidak pula dikutip dari Kirab Isa al-Masih. Mereka mengambilnya dari penyembah-penyembah berhala) yang memang mengharamkan banyak makanan yang baik, karena berkeyakinan bahwa mendekatkan diri kepada Allah haruslah dilakukan dengan menyiksa

jiwa dan menjauhkan diri dari makanan yang sedap-sedap, seperti tidak tidur beberapa malam dan siang, tidak makan nasi sehari-hari, dan sebagainya.

Innama harruna 'alai kamul maitau: *sesungguhnya yang diharamkan bagimu adalah bangkai.*

Yang diharamkan oleh Tuhan hanyalah binatang yang mati sendiri atau mati dibunuh dengan cara yang tidak sesuai aturan agama. Tuhan mengharamkan bangkai, karena bangkai bisa mendatangkan kemudharatan. Mungkin binatang itu mati karena penyakit yang dideritanya sejak lama atau karena penyakit yang baru, dan jika bangkai itu dimakan bisa mempengaruhi kesehatan orang yang memakannya. Selain itu, bangkai diharamkan karena tabiatnya yang menjijikkan. Kata Ibn Katsir: Jumhur ulama mengecualikan bangkai binatang laut" sepanjang belum membusuk.

Wad dama: *Dan darah.*

Darah yang terpancar (mengalir), seperti darah yang mengalir dari binatang yang disembelih. Darah seperti itu diharamkan dimakan (setelah dimasak), karena selain menjijikkan, juga menimbulkan kemudharatan, sebagaimana halnya memakan bangkai.

Wa lahamal khinziri: *Dan daging babi.*

Daging babi, lemaknya dan seluruh bagian badannya. Tuhan mengharamkan daging babi karena bisa memberikan kemudharatan, khususnya di negeri-negeri yang beriklim panas sebagaimana yang telah dibuktikan oleh pengalaman ataupun percobaan (eksperimen).

Wa maa uhillah bihi li groyirillah: *Dan hewan yang disembelih untuk (atas nama) selain Allah.*

Allah mengharamkan binatang yang disembelih dengan menyebut nama sesuatu berhala atau nama lain yang bukan Allah, karena hal itu merupakan perbuatan para penyembah berhala. Di samping itu, menyembelih binatang dengan cara seperti itu juga berarti menyekutukan Allah dan mengagungkan selain Dia. Para fuqaha (ahli fiqh) telah menegaskan, segala sembelihan yang dilakukan dengan menyebut nama selain Allah, walaupun disertai pula menyebut nama Allah, kita tetap haram memakannya. Demikian pula binatang yang disembelih untuk upacara pemujaan berhala, roh gaib, makhluk halus, dan sebagainya.

Fa manidh thurr ghaira baaghiw wa ‘aadin fa laa itsma ‘alaihi: Barangsiapa terpaksa (melanggar ketentuan itu) karena keadaan, sedangkan dia tidak berlaku curang dan tidak pula melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya.

Orang yang terpaksa makan sesuatu yang diharamkan oleh Allah karena tidak memperoleh makanan yang lain, sedangkan dia akan binasa jika tidak segera memakan makanan itu, maka tidak ada dosa baginya, bahkan dia wajib makan, meskipun makanan itu merupakan makanan yang tidak disenangi. Sebab, membiarkan diri meninggal dunia karena kelaparan adalah dosa besar. Mati kelaparan lebih besar kemudaratanya daripada makan bangkai atau darah. Sedangkan kemudaratannya akibat memakan dua jenis makanan itu belum bisa dipastikan. Demikian pula keadaan orang yang terpaksa memakan makanan yang disembelih dengan menyebut nama selain Allah, bisa diperbolehkan, sepanjang memakannya tidak berlebihan.

Tuhan menyebut *ghaira baaghiw wa laa ‘aadin*: sedangkan dia tidak berlaku curang dan tidak melampaui batas adalah supaya kita tidak menuruti hawa nafsu dalam menafsirkan “keadaan terpaksa”. Jangan sampai seseorang mengatakan sudah terpaksa. Sedangkan sesungguhnya bekum. Orang yang betul-betul dalam keadaan terpaksa, memakannya dengan rasa tidak sedap (enak) dan tidak mau melampaui batas.

Inrulloaha ghafurur rahim: Sesungguhnya Allah Maha pengampun, lagi Maha Kekal rahmat-Nya.

Sesungguhnya Allah mengampuni para hamba yang melakukan pelanggaran karena keadaan darurat (terpaksa), yang kadar kedaruratannya diserahkan kepada ijtihad manusia. Tuhan Maha Kekal rahmat-Nya terhadap para hamba. Karena itu, bila keadaan terpaksa, Tuhan membolehkan makan makanan yang haram, demi kelangsungan hidupnya.

Kesimpulan Tafsir

Dalam ayat-ayat ini Tuhan menyampaikan firman-Nya kepada para mukmin, karena merekalah yang lebih berhak memahami dan lebih patut mengambilnya sebagai petunjuk. Tuhan meminta mereka supaya makan makanan yang baik, dan mensyukuri nikmat-nikmat-Nya yang telah dicurahkan kepada mereka. sesudah itu Tuhan menjelaskan bahwa makanan yang diharamkan hanya beberapa macam saja, sehingga mereka mengetahui, itulah makanan yang dicipta oleh Allah boleh dimakan. Maka, sudah pada tempatnya mereka mensyukuri nikmat-nikmat Allah yang telah diberikannya itu pagi dan siang.

Dari penafsiran diatas bagaimana T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy mempunyai kekhasan dalam penulisan tafsirnya penulis melihat adanya pengkategorian antara makna ayat, huruf latin dari ayatnya serta tafsir diakhiri dengan kesimpulan. Hal ini, akan memudahkan pembaca dalam memahami ayat-ayat yang ditafsirkan oleh T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy.

Makanan Sehat dan Halal Menurut T.M. Hasbi Ash-Shiddiqey

Berbicara tentang makanan, maka kita akan mengingat kembali bahwa itu merupakan hal penting yang tidak dapat terlepas dari kehidupan manusia. Makanan merupakan salah satu kebutuhan primer bagi manusia, karena tanpa makanan kehidupan manusia di muka bumi ini juga akan dipertanyakan kehadirannya. Sebagaimana yang diungkapkan oleh pakar ilmu gizi bahwa makanan adalah bahan selain obat, yang di dalamnya mengandung zat-zat gizi dan unsur-unsur atau ikatan kimia yangmana dapat diubah menjadi zat gizi oleh tubuh dan itu dapat berguna bila dimasukkan ke dalam tubuh.

Dalam ilmu kesehatan makanan didefinisikan dengan setiap subat yang dapat digunakan untuk proses dalam tubuh manusia, terutama untuk membangun dan memperoleh tenaga bagi kesehatan sel. Adapun proses agar makanan itu berfungsi atau dapat digunakan dalam reaksi biologis, maka makanan harus masuk ke dalam sel. Hingga pada akhirnya zat makanan dapat berfungsi memberikan kebutuhan tubuh manusia seperti membina tubuh, mengatur fungsi tubuh, mengganti sel-sel yang rusak, membangun protoplasma, menghasilkan energi dan kalor serta melindungi tubuh dari serangan berbagai penyakit.

Pada dasarnya, pembahasan makanan telah disebutkan dalam Al-Qur'an. M. Quraisy Syihab berpendapat bahwa makanan dan minuman sering diungkapkan dengan kata "*ta'am*" dalam Al-Qur'an yang artinya adalah segala sesuatu yang dimakan atau dicicipi untuk bekal kehidupan. Oleh sebab itu, dapat penulis pahami bahwa yang dimaksud *ta'am* di sini berorientasikan dengan makanan pokok seperti gandum, jagung, kurma, dll. yang berfungsi memberikan tenaga, atau berfungsi sebagai pengobatan, atau sekedar mencukupi kenikmatan dan kesenangan manusia, dan lain sebagainya.

Dari berbagai penjelasan di atas, maka penulis akan melihat dan menganalisis bagaimana pola makanan sehat dan halal yang dibangun oleh T.M. Hasbi Ash-Shiddiqey melalui penafsirannya terkait dengan makanan dan minuman. Merujuk penafsiran beliau pada QS. Al-Baqarah [2]: 168:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ

Artinya: "*Hai manusia, Makanlah yang halal dan baik dari sebagian makanan yang ada di bumi. Janganlah kamu turuti langkah-langkah setan, karena setan adalah musuhmu yang nyata*".

Tafsir

Yaa ayyuhan naasu kuluu mim maa fil ar-dhi halalan thayyiban: Hai Manusia, makanlah yang halal dan baik dari sebagian makanan yang ada di bumi.

Makanlah sebagian makanan yang terdapat di bumi, baik dari jenis tumbuh-tumbuhan maupun hewan, yang telah kamu haramkan untuk dirimu, sedangkan Allah tidak mengharamkannya.

Ibnu Abbas berpendapat, bahwa ayat ini diturunkan kepada segolongan bangsa Arab dari Tsaqif, Bani Amin ibn Sha'sha'ah, Bani Khuza'ah dan Bani Mudij, yang telah mengharamkan beberapa jenis makanan untuk dirinya, seperti *baha-iir, sawaib, washail* dan *ham*.

Selain yang disebutkan dalam ayat ini, semua makanan boleh dimakan dengan syarat makanan itu baik (bersih, sehat), dan bukan hal atau milik orang lain.

Adapun hal hal yang diharamkan ada dua macam:

Pertama yang diharamkan karena “zat” (barang)-nya. Ini tidak dihalalkan, kecuali bagi orang yang terpaksa memakannya. Misalnya daging babi, bangkai dan darah. *Kedua*, yang diharamkan karena “sebab”, yaitu harta yang diambil dari hak orang lain dengan cara yang tidak dibenarkan oleh agama, seperti harta yang dirampas oleh penguasa dari rakyat tanpa dasar hukum yang sah, atau diambil oleh rakyat dengan pengaruh atau seizin penguasa, misalnya riba, sogokan (*risywah*), hasil perampasan, curian, dan penipuan. Kesemuanya itu merupakan harta yang tidak baik.

Selain ayat di atas, terdapat pula ayat lain yang juga membahas tentang makanan yang dikaitkan oleh Hasbi dalam penafsirannya salah satunya QS. Al-Maidah [5]:87-88 :

رَزَقَكُمْ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ
أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (87) وَكُلُوا مِمَّا

Artinya: “Wahai mereka yang telah beriman. Janganlah kamu mengharamkan barang yang baik dan sedap serta apa yang telah dihalalkan oleh Allah untuk kamu. Janganlah kamu melampaui batas bahwa Allah tidak menYukai orang yang melampaui batas. (87). Dan makanlah barang yang halal dan sehat lezat dari apa yang telah direzekikan kepadamu oleh Allah dan bertakwalah kepada Allah yang kamu imani”.

Tafsir

Jangan pula kamu melampaui batas-batas yang telah dihalalkan oleh Allah atas apa yang diharamkan. Allah telah mengharamkan segala yang buruk dan keji, sebagaimana Allah mengharamkan perilaku boros dan terlalu kikir. Perlu ditegaskan, melampaui batas di sini adalah bersikap sangat berlebih-lebihan dan dengan melampaui garis yang haram.

Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batasan syara', walaupun dengan maksud ibadah sebagaimana Allah tidak menyukai orang yang mengharamkan semua benda yang baik. Baik pengharaman itu dikaitkan dengan sumpah dan nazar ataupun tidak.

yang dimaksud dengan makan di sini adalah menikmati segala macam kesedapan yang meliputi minuman dan makanan. Seseorang menahan diri dari makan makanan yang halal, adakalanya untuk latihan dan mengheningkan (membersihkan) jiwa. Adakalanya karena marah, seperti bersumpah dengan nama Allah tidak makan sesuatu macam makanan yang halal. Semua ini dilarang dalam syara' dan tidak menjadi haram apa yang diharamkan ini bagi dirinya.

Asy-Syafi'i tidak mewajibkan kafhrat, kalau membatalkan sumpah yang demikian ini. Mengharamkan benda-benda yang baik dan hiasan serta menyiksa diri adalah ibadah yang diwarisi dari Yahudi kuno dan Yunani yang juga diikuti oleh ahli kitab.

Kesimpulan Tafsir

Dalam ayat-ayat ini Allah mencegah kita mengharamkan barang-barang yang baik dan mencegah kita melampaui batas. Kemudian Allah menyuruh kita memakan makanan yang sedap lezat dari makanan-makanan yang halal, serta senantiasa memelihara (menyelamatkan diri) diri dari azab Allah.

Penafsiran Hasbi di atas, mengantarkan kepada pemahaman penulis bahwasanya pola yang dibangun oleh T.M Hasbi Ash-Shiddieqy adalah bagaimana Tuhan telah mengatur kehidupan kita termasuk perihal makanan dan minuman ia menerangkan bahwa makanan yang halal sangatlah mendominasi dari pada makanan yang haram. Makanan yang telah diharamkan oleh Allah Swt maka seorang harus mentaatinya kecuali dalam keadaan *rukhsah* yakni tidak ada makanan lagi kecuali makan makanan haram tersebut.

Tak hanya itu bahwa Allah mengatur batas atau limit dari makanan dan minuman yang harus kita konsumsi karena ketika berlebihan mengkonsumsi makanan

maka itu tidak dianjurkan bahkan makanan yang halal pun bisa menjadi haram ketika dikonsumsi secara berlebihan.

Ketika segala proses tersebut, kita ikuti semuanya maka akan berdampak pada hal yang positif yakni badan kita akan baik pula bahkan imunitas tubuh pun akan baik sehingga akan berakibat pada daya kekebalan tubuh yang kebal. Hal ini lebih dicintai oleh Allah Swt dalam hadist Rasulullah bersabda :

المؤمن قويّ خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف (رواه مسلم)

Artinya: Orang mukmin kuat lebih baik dan lebih dicintai oleh Allah dari pada orang mukmin yang lemah. (H.R Muslim).

Kesimpulan

Pada hakikatnya, segala bentuk jenis makanan yang ada di muka bumi ini adalah halal selama belum ada dalil yang mengharamkannya. Hal yang perlu diperhatikan bagi setiap orang adalah makanan enak nan lezat belumlah tentu baik untuk tubuhnya, justru sebagian makanan dapat membahayakan bagi kesehatan. Oleh sebab itu, adanya sifat selektif dalam pola konsumsi panganan perlu ditanamkan demi menjaga kestabilan kondisi kesehatan diri. Selain itu, hal penting untuk diketahui bagi kaum muslim adalah bahwa mengonsumsi panganan yang haram dapat mengganggu kesehatan rohani. Daging tubuh manusia yang tumbuh sebab hasil makanan haram dan pendapatan yang dilarang maka akan dibakar ketika di hari kiamat nanti dengan api neraka.

Ada banyak ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang makanan halal dan baik (sehat). Sesungguhnya makanan yang baik akan menghasilkan pada imunitas badan yang baik pula sehingga akan berimbas pada sulitnya penyakit apapun yang akan menyerang kita, dan sebaliknya makanan haram yang telah dilarang oleh Allah Swt. mengandung lebih banyak mudharat (keburukan) daripada kebaikan bagi kesehatan manakala dikonsumsi manusia.

Perlu diingat bahwa tujuan manusia mengonsumsi makanan adalah untuk menjaga keberlangsungan hidupnya. Makanan yang baik adalah makanan yang memenuhi syarat hygiene dan juga halal. Halal dalam ini sudah diatur di dalam Al-Qur'an dan Hadis. Hal ini menunjukkan bahwa antara Islam dan kesehatan pada dasarnya memiliki satu tujuan yang sama demi kebaikan manusia dan terhindar dari berbagai macam penyakit yang bersumber dari makanan.

DAFTAR PUSTAKA

Abu Zayd, Nasr Hamid. *Mafhum An-Nas: Dirasah Fi Ulum Al-Qur'an*, (Maroko: Al-Markaz as-Saqafi : 2000)

Almatsier, Sunita. *Prinsip Dasar Ilmu Gizi*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002)

- Ali, Muchtar. “Konsep Makanan Halal dalam Tinjauan Syariah dan Tanggung Jawab Produk Atas Produsen Industri Halal.” *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah* 16, no. 2 (December 11, 2016): 291–306. <https://doi.org/10.15408/ajis.v16i2.4459>.
- Al-Suyuthi, Jalal ad-Din Abd ar-Rahman. *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, (Hai'ah al-Misriyah: 1974 Juz 3)
- Andriyani, Andriyani. “Kajian Literatur pada Makanan dalam Perspektif Islam dan Kesehatan.” *Jurnal Kedokteran dan Kesehatan* 15, no. 2 (August 1, 2019): 178. <https://doi.org/10.24853/jkk.15.2.178-198>.
- Ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Tafsir Al-Qur'anul Majid Al-Nur*, Cet.II, Juz I, (Jakarta: Bulan Bintang, 2000)
- _____, *Tafsir Al-Qur'anul Majid Al-Nur*, Cet.II, Juz II, (Jakarta: Bulan Bintang, 2000)
- Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: 2011, Pustaka Pelajar)
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. LKIS PELANGI AKSARA, 2013.
- _____. “Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Sejarah Dan Dinamika.” *Nun: Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara* 1, no. 1 (2015).
- Khairudin, Fiddian. “TAFSIR AL-NUR KARYA HASBI ASH-SHIDDIQIE,” no. 2 (2015): 14.
- Khusnuryani, Arifah. “Makanan Halal dan Haram dalam Tinjauan Islam dan Ilmu Kesehatan” 3, no. 3 (2004): 16.
- Miswar, Andi. “Tafsir Al-Qur'an Al-Majid ‘Al-Nur’ Karya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy (Corak Tafsir Berdasarkan Perkembangan Kebudayaan Islam Nusantara).” *Jurnal Adabiyah* 15, no. 1 (2015): 83–91.
- Qatthan, Manna' Khalil. *Mabahis fi Ulum Al-Qur'an*, Maktabah al-Ma'arif 2000
- Rahman, Arivaie. “Al-Fatihah Dalam Perspektif Mufasir Nusantara: Membandingkan Tafsir al-Qur'anul Majid an-Nur Dan Tafsir al-Azhar.” *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies* 2, no. 1 (2018): 1–28.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'iy atas Berbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan,1996) Pdf
- Supriyanto, John. *Munasabah al-Qur'an: Studi Korelatif Antar Surat Bacaan Shalat-Shalat Nabi, Intizar Vol.19 No.1 2013*
- Sudariyah, S. “Konstruksi Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur Karya M Hasbi Ash-Shiddieqy.” *SHAHIH: Journal of Islamicate Multidisciplinary* 3, no. 1 (2018): 93–106.
- Tahir, Masnun, Kata Kunci, Hasbi Ash-Shiddieqy, and Hukum Islam. “PEMIKIRAN T. M. HASBI ASH-SHIDDIQY Sumber Hukum Islam dan Relevansinya dengan Pemikiran Hukum Islam Di Indonesia” 1, no. 1 (2008): 36.

Usman dan Suhardi, “*Halal dan Tayyib Dalam QS. An-Nahl/16:114 (Tinjauan Ekonomi dan Kesehatan)*”, *Jurnal Al-Wajid*, Vol. 1, No. 2, 2020

Kementrian Kesehatan RI, *Pedoman Pencegahan Pengendalian Covid 19*

www.carihadis.com

<http://melayuonline.com>

EKOLOGI DAN KERUSAKAN LINGKUNGAN DALAM AL-QURAN

L. Sholehuddin

Program Studi Ilmu al-Quran dan Tafsir (IAT)

Sekolah Tinggi Ilmu Shuffah al-Quran Abdullah bin Maud (SQABM) Online
Lampung

Email: soleh.addin@gmail.com

ABSTRACT

Ecosystem is a whole and comprehensive unitary arrangement between all environmental elements which influence each other in creating balance, order and conservation (sustainability). The discourse of environmental conservation has become an actual issue in the midst of the threat of a global crisis as a consequence of various disasters, climate change, global warming, changes in erratic seasons, decreasing quality of life and the threat of earth's destruction. This condition encourages ecologists, anthropologists and religious experts to seek effective solutions through the approach of the Koran as the main reference in understanding and saving the environment from extinction. This literary research will answer public unrest over the issue of environmental damage caused by immoral human hands. Comparative interpretive analysis method between verses of environmental damage in authoritative interpretation books. The results of the research prove that environmental damage occurs due to greedy and selfish human actions which have a multidimensional negative impact. The solutions offered are strengthening monotheism, awareness of environmental laws, and management of natural resources based on noble morals.

Keywords: Ecology, Damage, Environment, Al-Quran

ABSTRAK

Ekosistem adalah tatanan kesatuan secara utuh dan menyeluruh antar segenap unsur lingkungan hidup yang saling memengaruhi dalam menciptakan keseimbangan, keteraturan dan konservasi (kelestarian). Diskursus konservasi lingkungan hidup menjadi isu aktual di tengah ancaman krisis global sebagai konsekuensi atas terjadinya pelbagai bencana, perubahan iklim, pemanasan global, perubahan musim tak menentu, penurunan kualitas hidup dan ancaman kehancuran bumi. Kondisi ini mendorong para pakar ekologi, antropologi dan agamawan mencari solusi efektif melalui pendekatan al-Quran sebagai referensi utama dalam memahami dan

menyelamatkan lingkungan dari kepunahan. Penelitian literer ini akan menjawab keresahan masyarakat terhadap isu kerusakan lingkungan akibat ulah tangan manusia tak bermoral. Metode analisis interpretatif komparatif antar ayat-ayat kerusakan lingkungan dalam kitab-kitab tafsir otoritatif. Hasil penelitian membuktikan kerusakan lingkungan terjadi akibat perbuatan manusia serakah dan egois berdampak negatif secara multidimensional. Solusi yang ditawarkan adalah penguatan tauhid, penyadaran hukum lingkungan hidup, dan pengelolaan sumber daya alam berbasis akhlak mulia.

Kata Kunci: Ekologi, Kerusakan, Lingkungan, al-Quran

PENDAHULUAN

Manusia merupakan bagian dari alam yang paling berhak menjaga keseimbangan ekosistem untuk kelangsungan hidupnya. Selama ini, ada di antara mereka yang beranggapan bukan bagian dari alam sehingga dengan bebas memanfaatkan segala sesuatu yang ada di alam, tanpa memperhatikan pelestarian (konservasi) dan keberlangsungannya. Padahal lingkungan alam, itu mempengaruhi hidup manusia dan sebaliknya manusia hidup dipengaruhi oleh lingkungan. Manusia berada dalam lingkungan yang tidak dapat terpisahkan dari pada alam sekitar. Dengan begitu, lingkungan menjadi bagian penting bagi makhluk hidup, khususnya manusia. Satu hal yang patut diketahui bahwa salah satu sumber daya alam bagi seluruh makhluk hidup yang merupakan bagian dari kerangka besar sistem ekosistem adalah ekologi yang terbentuk dari hubungan timbal balik antar makhluk hidup dengan lingkungannya. Ekologi menjadi *parthner* sejati bagi manusia dalam menciptakan iklim yang kondusif, ramah, teratur dan berkelanjutan.

Adanya faktor perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi serta tumbuhnya industri yang begitu pesat pada saat ini telah memberikan pengaruh tersendiri pada berbagai aspek, baik yang berdampak positif terhadap ekologi maupun negatif. Dampak negatif berupa kerusakan lingkungan yang dipicu oleh dua faktor, yaitu: faktor alami dan faktor aktivitas manusia. Faktor alami berupa bencana alam dan cuaca yang tidak menentu sebagai konsekuensi faktor usia bumi (alam) yang sudah mencapai ribuan miliar tahun, yang tentunya secara alami akan mengalami penuaan dan pelemahan daya tahan struktur bumi. Termasuk kategori bencana alam adalah banjir, tanah longsor, tsunami, gunung meletus, ataupun gempa bumi. Pengaruhnya, selain berbahaya bagi keselamatan manusia dan makhluk hidup lain, juga dapat mengakibatkan rusaknya lingkungan. Kerusakan lingkungan akibat aktivitas manusia, ini lebih tragis lagi karena tindakan manusia mengeksploitasi sumber daya alam secara besar-besaran, bersifat sistemik, terstruktur dan masif demi pemenuhan kebutuhan hidup secara personal, kelompok atau golongan yang tidak ramah lingkungan, tanpa mempertimbangkan efek buruk ekosistem dan struktur tanah jangka panjang seperti tindakan penggundulan hutan, alih fungsi lahan secara liar, pencemaran udara, air, dan tanah tanpa terasa menjadi pemicu proses percepatan bumi menemui kehancuran dan kepunahannya.

Termotivasi penyelamatan ekologi dan lingkungan alam dari kehancuran, maka konteks penyadaran akan perkembangan, tatanan lingkungan hidup maupun lingkungan sosial menjadi perhatian prioritas yang bersifat kritis. Salah satu upaya yang mesti dilakukan adalah internalisasi nilai-nilai tauhid, menumbuhkan kebanggaan rasa cinta pada alam, membangun kesadaran hukum menjaga lingkungan hidup dan pelestarian melalui sosialisasi konsep ekologi dan etika lingkungan serta mengorelasikannya dengan nilai-nilai al-Quran sehingga seseorang dengan keahliannya yang semakin dalam terhadap masalah ekologi dan etika lingkungan berbasis al-Quran, maka akan semakin tinggi pula partisipasinya dalam melestarikan ekologi dan lingkungan hidup.

PEMBAHASAN

1. Konsep Ekologi dan Lingkungan

Ekologi termasuk dalam cabang ilmu Biologi yang mempelajari cara-cara berhubungan antar organisme di dalam lingkungan sekitarnya dan telah berkembang sesuai perjalanan sejarah manusia hidup dan berkembang biak. Seorang peneliti berkebangsaan Jerman, Ernst Haeckel namanya menjelaskan bahwa ekologi merupakan sebuah disiplin ilmu pengetahuan yang bersifat komprehensif berhubungan dengan proses organisme terhadap lingkungan. Sebenarnya, para biologian yang terkenal di abad ke-18 dan ke-19 banyak bermunculan yang telah memberikan sumbangsih pikiran dalam bidang ini, sekalipun pada saat itu, belum menggunakan kata "ekologi". Misalnya, Antony Van Leeuwenhoek yang lebih dikenal sebagai pelopor ahli mikroskop pada tahun 1700-an, memprakarsai pula pengkajian rantai makanan dan pengaturan populasi. Tulisan serupa yang ditulis botaniwan asal Inggris bernama Richard Bradley, juga menyatakan bahwasanya ia sangat memahami betul hal produktivitas biologis. Dengan demikian, ketiga bidang yang dikemukakan tersebut itu dianggap sangat penting dalam proses ekologi mutakhir.

Ekologi dikenal sebagai ilmu tentang hubungan timbal balik antar makhluk hidup dengan sesamanya dan dengan benda-benda tidak hidup di sekitarnya, sebagaimana dijelaskan Utomo bahwa makhluk hidup dalam kasus pertanian adalah tumbuh-tumbuhan, sedangkan lingkungannya dapat berupa udara, tanah, air, unsure-unsur hara, dan lain-lain. Kini, istilah ekologi lebih dipahami sebagai sebuah ilmu yang mempelajari fungsi-fungsi dan struktur dari pada alam. Bahkan ekologi dikenal sebagai ilmu yang mempelajari rumah tangga makhluk hidup, merupakan disiplin baru dari Biologi yang menjadi mata rantai fisik dan proses biologi serta bentuk-bentuk yang menjembatani antara ilmu alam dan ilmu social.

Substansi ekologi merupakan cabang dari disiplin ilmu biologi (ilmu hayat), yang terbagai pada dua varian berdasarkan pembagian lapisan vertikal dan lapisan taksonomi (keratan). Contoh lapisan yang tergolong vertikal, antara lain: fisiologi (ilmu tentang faal makhluk hidup), genetika (ilmu tentang sifat keturunan), morfologi (ilmu tentang bentuk luar tubuh), ekologi (ilmu tentang rumah makhluk hidup), histologi (ilmu tentang jaringan mikroskopis), anatomi (ilmu tentang bagian dalam

tubuh), embriologi (ilmu tentang perkembangan embrio), evolusi (ilmu tentang perkembangan dan pertubuhan makhluk hidup), teratologi (ilmu tentang praduga bayi cacat dalam kandungan), organologi (ilmu tentang organ), ontogeni (ilmu tentang perkembangan makhluk hidup dari sejak embrio hingga dewasa), dan lain sebagainya. Sedangkan, contoh berdasarkan lapisan taksonomi adalah sebagai berikut: mikologi (ilmu tentang jamur), mikrobiologi (ilmu tentang jasad renik), entomologi (ilmu tentang serangga), ornitologi (ilmu tentang burung), botani (ilmu tentang tumbuhan), zoologi (ilmu tentang binatang), virologi (ilmu tentang virus), bakteriologi (ilmu tentang bakteri), dan lain sebagainya. Hal ini terlihat seperti gambar dibawah ini.

a. Ruang Lingkup Ekologi

Ruang lingkup ekologi sangat luas yang sebelumnya hanya mempelajari tentang makhluk hidup yang memiliki tingkat organisasi paling sederhana (rendah) sampai ke level organisasi paling kompleks (tinggi). Hal ini dapat dibaca pada spektrum biologi sebagai berikut: *Pertama*, Molekul merupakan sekumpulan unsur-unsur yang membentuk suatu senyawa kimia. Molekul akan menyusun organ-organ sel, seperti: membran sel plasma yang tersusun dari molekul-molekul protein. *Kedua*, Organisme berhubungan dengan jasad hidup merupakan kumpulan sistem organ yang membentuk individu. *Ketiga*, Populasi yaitu kelompok makhluk hidup satu spesies yang hidup pada suatu habitat yang sama. Habitat merupakan tempat menetap suatu makhluk hidup yang dalam perkembang biakannya terjadi interaksi antar spesies, seperti: asimilasi, perkawinan, dan perlindungan satu sama lain. *Keempat*, Komunitas adalah keragaman spesies merupakan variasi berbagai jenis organisme yang membentuk komunitas atau perkumpulan populasi berbagai jenis makhluk hidup yang saling berinteraksi dan menempati lingkungan yang sama.

Pada hakikatnya konsep ekologi sendiri merupakan bentuk keterkaitan dan ketergantungan antara seluruh komponen ekosistem yang harus dipertahankan dalam kondisi stabil dan seimbang (homeostatis) yang cenderung untuk menahan adanya perubahan dan selalu berada dalam posisi moderasi. Adanya sistem ekosistem makhluk hidup, maka ekologi dianggap mampu memelihara dan mengatur diri sendiri seperti dalam hal komponen penyusunnya yaitu organisme dan populasi, sehingga ekosistem dapat dianggap suatu kibernetika (struktur sistem regulasi) di alam. Menurut epistemologi ekologi tumbuhan, terdapat dua model teori yang dapat dipelajari, yaitu teori autekologi dan teori sinekologi. Autekologi (ekologi spesies) adalah kajian tentang sejarah hidup suatu spesies tumbuhan, perilaku, dan adaptasinya terhadap lingkungan; sedangkan sinekologi (ekologi komunitas) adalah kajian tentang kelompok organisme tumbuhan yang tergabung dalam satu kesatuan dan saling berinteraksi dalam daerah tertentu. Sementara ekologi menurut habitatnya diklasifikasikan pada beberapa kelompok, yaitu: ekologi bahari atau kelautan, salah satu contohnya adalah ekologi laut tropis. Ekologi estuaria, yang merupakan bagian dari lingkungan perairan yang menjadi daerah percampuran antara air laut dan air tawar yang berasal dari sungai, sumber air tawar lainnya, seperti: saluran air dan genangan air tawar.

b. Ekologi Lingkungan Hidup

Lingkungan hidup, yang sering dihubungkan dengan manusia dan atau makhluk Allah lainnya sebenarnya berakar dari penerapan makna ekologi. Lingkungan merupakan sebuah kajian terhadap perilaku dan sikap manusia tentang tanggung jawab dan kewajibannya dalam mengelola alam sebagai tempat hidup makhluk, termasuk manusia. Menurut UU Nomor 23 Tahun 1997, lingkungan hidup adalah sistem kehidupan yang merupakan kesatuan ruang dengan segenap benda, keadaan, daya dan makhluk hidup termasuk manusia dengan perilakunya yang mempengaruhi keberlangsungan tata cara kehidupan dan bentuk kesejahteraan manusia serta makhluk-makhluk hidup lainnya. Secara detail Armour dalam Soerjani menjelaskan bahwa lingkungan adalah jumlah semua benda dan kondisi yang ada dalam ruang yang ditempati manusia yang mempengaruhi kehidupannya sebagai sebuah sistem kompleks yang terdapat di luar seseorang yang dapat menentukan perkembangan dan pertumbuhan organisme. Dalam kacamata environmental science (paradigma ilmu lingkungan) berpandangan bahwa lingkungan adalah metode ilmiah untuk menghadapi kehidupan manusia yang kompleks di bawah tatanan kehidupan alam semesta, sehingga hal itu merupakan kombinasi hukum manusia dan hukum alam berdasarkan teori, perangkat dan aplikasinya yang mengacu pada komponen nilai kemanusiaan yang dilakukan melalui keterampilan profesional dan sistematika ilmiah. Atas dasar pengertian ini, ilmu lingkungan merupakan ilmu pengetahuan murni yang monolitik yang dapat digunakan untuk mengkaji dan memahami fenomena alam yang dapat diketahui melalui penelaahan kerusakan lingkungan hidup berikut.

2. Fenomena Kerusakan Lingkungan Hidup

Alam adalah sebuah medan yang telah Allah Ta'ala ciptakan sebagai tempat manusia hidup. Kemudian bagaimana manusia memperoleh kenyamanan yang didapat dari alam, itu amat bergantung pada usaha manusia sendiri dalam memanfaatkan alam, karena berubahnya sebuah alam ke arah yang menguntungkan atau merugikan yang biasa disebut dengan bencana itu dipengaruhi dua hal, yaitu: *pertama*, akibat bencana yang memang telah Tuhan takdirkan secara alami terjadi sesuai siklus perkembangan dan perjalanan waktu. *Kedua*, bencana terjadi akibat ulah tangan manusia sendiri yang tidak bertanggung jawab, hanya mementingkan kebutuhan pribadi, kelompok dan koleganya. Terdapat empat kriteria dasar dalam membangun pemahaman agama (al-Quran) yang harus dipahami berkaitan dengan aspek ekologi dan lingkungan hidup. Keempat kriteria tersebut, yaitu: *taskhir* (penundukan), *'abd* (penghambaan), *khalifah* (leadership) dan *amanah* (dipercaya). Faktor-faktor pemahaman tersebut pada hakikatnya berasal dari tujuan penciptaan alam semesta dan manusia secara komprehensif dan seimbang sehingga akan memberikan pandangan yang baik mengenai relasi manusia dan lingkungan dalam kaitannya dengan keteraturan struktur alam, yaitu segala sesuatu yang berada di

sekitar manusia, baik binatang, tumbuh-tumbuhan, maupun benda-benda tak bernyawa sebagai sebuah kesatuan jaringan struktur bumi.

a. Jaringan Struktur Bumi Menua

G. Brent Dalrymple, yang dimuat dalam jurnal: *Special Publications, Geological Society of London* dalam buku berjudul: *The age of the Earth in the twentieth century: a problem (mostly) solved* menyebutkan bahwa Bumi yang dipijak atau didiami, ini telah memiliki usia sekitar 4.54 miliar tahun atau 4.54×10^9 years \pm 1%. Usia bumi ini ditetapkan menggunakan penanggalan radio metrik meteorit sesuai usia bebatuan tertua yang ditemukan sampel benda-benda dari bulan. Sebagai perbandingan, adalah matahari yang telah berusia sekitar 4.57 miliar tahun, 30 juta tahun lebih tua dari bumi. Pada tahun 1862, fisikawan William Thomson dalam "John Perry's neglected critique of Kelvin's age for the Earth: A missed opportunity in geodynamics", karangan England, P. dkk. menjelaskan: *GSA Today*. 17 (1): 4–9 mengeluarkan perhitungan bahwa usia Bumi adalah 20 juta hingga 400 juta tahun. Secara fisik, data di atas menunjukkan kondisi bumi, tempat manusia hidup, juga makhluk Allah lainnya berkembang biak, nampaknya sudah mengalami masa penuaan, masa tua renta yang berarti menurunnya data tahan anatomi struktur bumi dalam mempertahankan eksistensinya akibat perubahan alamiah yang dialaminya yang dapat berakibat pada terjadinya berbagai perubahan sama seperti makhluk lainnya.

Memasuki tahun-tahun berjalan, sejumlah prediksi menakutkan kembali terdengar. Meski tak didasari bukti dan fakta, beberapa orang meramalkan bahwa kehidupan di muka bumi bisa berakhir. Hal yang dijadikan petunjuk adalah fenomena Super Blood Moon. Gabungan antara supermoon dan blood moon yang akan terjadi pada suatu waktu yang tidak pasti. Tak hanya itu, klaim kiamat juga mengemuka setelah adanya pemberitaan munculnya asteroid atau batu angkasa raksasa yang konon bisa mengancam Bumi dan kehidupan manusia di dalamnya, meski dugaan itu sudah dibantah mentah-mentah oleh NASA. Kiamat diyakini sebagai akhir dari kehidupan. Namun, selain peristiwa yang tak bisa ditebak kapan datangnya itu, ada sejumlah faktor lain yang juga mampu mengancam keberadaan manusia, seperti dikutip dari laman *scotlandnow*, Kamis (13/12/2018) berikut diprediksi yang dapat menghancurkan Bumi dan peradaban manusia, antara lain: Supervolcano, Letusan gunung di Siberia 252 juta tahun lalu dikabarkan pernah menyapu bersih 95 persen kehidupan di Bumi. Juga, letusan Gunung Toba yang terjadi kira-kira 74.000 tahun lalu. Manusia banyak yang percaya bahwa ledakan besar berikutnya akan terjadi, meski semua itu belum bisa diramalkan kepastian terjadinya. Misalnya, gunung api supervolcano diduga akan meletus yang akan terjadi di Taman Nasional Yellowstone, Amerika Serikat yang memiliki kemampuan memuntahkan batu dan abu lebih dari 1.000 kilometer kubik dalam satu waktu, bahkan 2.500 kali lebih banyak dari Gunung api St. Helens yang meletus pada 1980 dan menelan korban jiwa 57 orang. Para ilmuwan berasumsi bahwa material vulkanik gunung api Yellowstone dapat menutup sebagian besar kawasan Amerika Serikat dan bahkan menenggelamkan Bumi ke dalam kondisi Dingin yang Akut. Majalah harian New York Times, menurunkan

berita bahwa erupsi dahsyat Yellowstone terjadi pada 631.000 tahun lalu, dan letusan super itu telah 'mencakar' planet bumi setiap 100.000 tahun yang menjalar ke gunung berapi lainnya di dunia, membuat para ilmuwan bergeliat dari tidur panjangnya. Menurut NASA letusan luar biasa kala itu dapat menyebabkan berakhirnya peradaban manusia bila terjadi lagi di abad-abad berikutnya.

Pemanasan global, menurut para ahli bahwa kenaikan suhu Bumi (pemanasan global) sebesar enam persen saja cukup untuk memberi efek perubahan di dunia ini, ke arah yang lebih buruk. Setiap tahun, para ahli selalu melaporkan bahwa ada es yang mencair di kutub utara dan selatan. Akibat mencairnya lapisan es secara masif menyebabkan permukaan laut global naik sekitar sepuluh inci (setara 7,6 milimeter) per tahun. Menurut hasil penelitian yang dimuat di jurnal *Nature*, dari 1992 hingga 2011, Antartika kehilangan hampir 84 miliar ton es per tahun pada Perang Dunia III, banyak ilmuwan mengkhawatirkan skenario perang nuklir yang akan terjadi dalam waktu dekat. Terjadinya peperangan dan meningkatnya eskalasi suhu politik merupakan salah satu faktor pecah dan meledaknya perang dunia. bahkan terdapat sejumlah tempat yang dijadikan penyimpanan nuklir. Jika berlanjut dan menggila, efeknya akan membuat suhu Bumi turun dan mengancam populasi manusia yang dilatarbelakangi terlebih dahulu punah oleh adanya berbagai sebab kerusakan lingkungan hidup terjadi.

b. Penyebab Kerusakan Lingkungan Hidup

Merujuk pada Undang-Undang No. 24 Tahun 2007 yang intinya bahwa bencana alam adalah serangkaian peristiwa yang mengancam dan mengganggu stabilitas kehidupan dan penghidupan masyarakat, baik oleh faktor alam maupun perbuatan tangan-tangan manusia, seperti: kerusakan lingkungan, kerugian harta benda, dan kemalangan dan dampak negatif psikologis lainnya. Dari pengertian ini dapat menggiring pengetahuan seseorang terkait bencana alam bahwa penyebab bencana alam terbagi menjadi tiga poin penting yaitu: *pertama*, bencana yang disebabkan oleh alam sendiri, yaitu bencana yang penyebab timbulnya tidak dipengaruhi oleh ulah tangan manusia seperti gempa bumi, tsunami, kekeringan, angin topan, dan lain-lain. *Kedua*, bencana yang diakibatkan oleh sebuah peristiwa atau serangkaian kejadian yang datang dari faktor kekeliruan dan ketidaktahuan manusia (*human error*) yang antara lain bisa berupa: gizi buruk, stunting, wabah penyakit, kecelakaan transportasi, kecelakaan industri, dan kejadian luar biasa. *Ketiga*, bencana sosial yang diakibatkan oleh sebuah peristiwa atau serangkaian kejadian yang dipicu oleh persepsi, sikap, dan tindakan manusia yang dapat berbentuk konflik sosial antar kelompok atau antar komunitas masyarakat, teror, sabotase, dan SARA. Sementara dalam perspektif al-Quran, bencana dapat diperserupakan pada beberapa diksi, di antaranya yang paling mendasar maknanya adalah *al-Baliyyah* atau *al-Dahr* yang berarti kondisi yang tidak disukai, semisal: kemalangan, kemiskinan, keterbelakangan, kelaparan dan lain-lain. Bencana di sini mempunyai beberapa sifat yaitu bencana yang bersifat *hissi* (inderawi) di mana akan banyak orang yang mampu melihat serta mengalaminya dan bencana yang bersifat *ruhi* atau *ma'nawi* yang mana bencana seperti ini akan lebih mengarah kepada hal yang bersifat subjektif karena

hanya satu orang individu yang akan mengalami dan dapat merasakan serta menilainya. Bencana yang termasuk dalam kategori ini di antaranya adalah tercabutnya rasa malu ketika berbuat salah, terjadi degradasi iman dari dalam hati seseorang, ilmu yang tidak bermanfaat bahkan digunakan untuk memanipulasi data dan fakta serta menipu orang lain. Juga, bencana itu dapat berupa fisik yang diungkap dalam beberapa ayat al-Quran sebagaimana penjelasan pada ragam penafsiran ayat-ayat kerusakan lingkungan hidup oleh para ahli di bidang tafsir.

3. Ragam Penafsiran Ayat-ayat Kerusakan Lingkungan Hidup

Kerusakan atau kebinasaan di dalam al-Quran terkadang disebutkan atau diungkapkan dengan menggunakan diksi dan narasi yang berbeda-beda, akan tetapi maknanya tetap sama seperti kata *halaka*, *sa'aa*, *dammara* dan *fasada*

a. Penafsiran Kata *Halaka*

Istilah *halaka* dan semua derivasinya dalam al-Qur'an seluruhnya ada 68 kali, namun kesemuanya itu tidak menunjukkan arti kerusakan lingkungan sebagaimana penjelasan Imam al-Ashfani bahwa istilah *halaka* bisa dibagi dalam empat makna, yakni: hilangnya sesuatu dari diri seseorang, menghabiskan harta benda, kerugian atau kemadharatan, kehancuran berupa; kematian atau meninggal dunia, yang fana atau lawan dari baqa. Kata *الهالك* dengan huruf ha' yang berharakat dhamah, artinya menghancurkan. Sedangkan *التهلكة* artinya sesuatu yang dapat mengakibatkan kehancuran seperti pada surat al-Baqarah ayat 195

وَأَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

Aslam Abu Imran menceritakan bahwa seorang lelaki dari kalangan Muhajirin ketika di Qustantiniyah (Konstantinopel) maju sendirian melabrak barisan musuh hingga dapat menerobosnya (lalu kembali lagi), sedangkan bersama kami ada Abu Ayyub al-Ansari. Orang-orang berkata, "Dia telah menjerumuskan dirinya ke dalam kebinasaan", lalu Abu Ayyub menjawab, "kami lebih mengetahui tentang ayat ini, sesungguhnya ayat itu diturunkan berkenaan dengan kami ketika menemani Rasulullah SAW dan ikut bersama beliau dalam semua peperangan. Kami membantu beliau dengan tenaga, harta, dan pikiran. Setelah Islam berkembang dan menyebar luas, kami (orang-orang Anshar) pun berkumpul mengadakan reuni. Allah telah memuliakan kita karena menjadi sahabat Nabi SAW. dan berjuang bersama-sama beliau sehingga Islam tersebar dan para pemeluk agama Islam menjadi golongan mayoritas. Kita lebih mementingkan Nabi SAW daripada keluarga, harta benda, dan anak-anak kita. Setelah tidak ada lagi peperangan-peperangan, lalu kami kembali kepada keluarga dan anak-anak serta tinggal bersama mereka. Maka turunlah al-Baqarah ayat 195 yang artinya: '*Dan belanjakanlah (harta benda kalian) di jalan Allah, dan janganlah kalian menjatuhkan diri kalian sendiri ke dalam kebinasaan*'. Maka kebinasaan itu akan terjadi apabila kami bermukim mengurus keluarga dan harta benda, sedangkan jihad kami tinggalkan." Jadi, makna *halaka* dalam konteks

ayat ini disebabkan oleh perilaku manusia yang lalai, tidak berinfak atas harta yang telah dianugerahkan Allah, mengabaikan prinsip-prinsip jihad fie sabilillah, lebih mementingkan selera dan kenikmatan duniawi mengumpulkan harta kekayaan dengan cara tidak terpuji, itulah kebinasaan sebagaimana hal ini dipertegas dalam bahasan penafsiran kata *sa'aa*.

b. Penafsiran Kata *Sa'a*

Term *sa'aa* dengan seluruh kata jadinya di dalam al-Quran ada 30 kali digunakan sebagai kata pinjaman (*isti'arah*) untuk menunjukkan kesungguhan dalam melaksanakan suatu persoalan, baik terpuji maupun tercela. Akan tetapi pemakaian kata yang terbanyak adalah menunjuk perbuatan atau usaha terpuji. Dari beberapa makna terminologi dari kata *sa'aa* yang terdapat di dalam banyak ayat, hanya ada beberapa ayat saja yang bisa mengarah kepada makna perusakan lingkungan, di antaranya:

وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ - ٢٠٥

Artinya: *Dan apabila dia (orang kafir) berpaling (dari engkau), dan berusaha untuk berbuat kerusakan di bumi, serta merusak tanam-tanaman juga ternak, padahal Allah tidak menyukai kerusakan.* [surat al-Baqarah/2: 205].

والنسل الحرت: kembali dan berpaling, atau ia memiliki kekuasaan. *al-harts* berarti tanaman dan *an-nasl* berarti hewan. Yang mana konteks *al-nasl* ini juga dapat dipahami dalam artian wanita dan anak-anak. Hal ini senada dengan penjelasan tafsir al-Aisar tentang makna ayat tersebut di atas menyatakan bahwa Allah ta'ala hendak menginformasikan kepada Rasul-Nya dan orang-orang yang beriman tentang kondisi orang-orang munafik. Di mana Allah berfirman yang artinya: dan di antara manusia terdapat seorang laki-laki munafik yang bicaranya sangat baik, jika ia berkata maka akan membuat yang mendengarnya kagum karena keindahan tutur kata dan gaya bahasanya, terutama ketika ia membicarakan masalah-masalah kehidupan dunia. Akan tetapi ketika berbicara tentang persoalan-persoalan akhirat maka pasti ia tidak tahu, dan tidak punya keinginan untuk membicarakannya. Hal itu mereka lakukan karena kekafirannya kepada Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah Ta'ala menyaksikan bahwa Rasulullah percaya terhadap perkataan orang-orang munafik dan bahwa Allah mengetahui mereka itu mengaku orang beriman, dan mencintai Rasul-Nya, serta Allah Ta'ala menyaksikan pula mereka berbuat ini dan itu. Dan jika ia beranjak dari majelis Rasulullah, maka mereka pun menjauh dari Rasul, lalu berjalan di bumi dengan berbuat kerusakan, seperti menghancurkan tanam-tanaman dan binatang ternak serta melakukan berbagai perbuatan kriminal. Ekseksnya, hujan pun tidak turun dan hasil-hasil tanaman layu menguning, bumi kering dan gersang, hewan-hewan mati, serta terputuslah keturunan dan pekerjaannya. Perbuatan seperti ini, tentu tidak disukai Allah Ta'ala dan Dia sangat membencinya serta membenci pula orang yang melakukannya lalu Dia menghancurkan binasakan mereka dengan sehancur hancurnya sebagaimana dijelaskan dalam penafsiran kata *dammara* berikut.

c. Penafsiran Kata *Dammara*

Term lafadz *dammara* dan seluruh kata jadiannya terdapat dalam 8 ayat di dalam al-Qur'an. Kata *dammara* berarti menghancurkan, sedangkan kata التدمير artinya memasukkan sebuah kehancuran pada sesuatu. Dia dikatakan dalam sebuah kalimat بالدار ما تدميري "artinya di daerah itu tidak ada kerusakan seperti dalam firman Allah berbunyi:

﴿أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۖ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَلُهَا - ١٠﴾

Artinya: *Pernahkan mereka mengadakan perjalanan di bumi dan memperhatikan bagaimana (akibat) kesudahan orang-orang sebelum mereka yang telah dibinasakan oleh Allah. [surat Muhammad/47: 10].*

Narasi ayat di atas mempertanyakan, maka apakah orang-orang kafir yang mendustakan Allah dan rasul-Nya tidak pernah mengadakan perjalanan di bumi di mana terdapat peninggalan umat terdahulu sehingga dapat memperhatikan bagaimana kesudahan dan akibat yang diderita oleh orang-orang yang mendustakan rasul sebelum mereka seperti yang dialami oleh kaum 'Ad, kaum Iram, kaum Nabi Luth dan lainnya. Jiwa mereka dibinasakan termasuk harta dan anak keturunannya, sehingga bagi orang-orang kafir, kapan dan di mana pun akan menerima nasib serupa itu, seperti makna ayat surat al-Furqan ayat 36 yang berbunyi:

فَقُلْنَا أَذْهَبَ إِلَى الْفُورِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَدَمَّرْنَاهُمْ تدميراً ۝ - ٣٦

Artinya: *"Pergilah kamu berdua kepada kaum yang mendustakan ayat-ayat kami". Maka Kami membinasakan mereka se-hancur-hancurnya. [surat al-Furqan/25: 36].*

Secara eksplisit makna ayat tersebut di atas menjelaskan bahwa Allah memerintahkan kepada Musa dan Harun AS dengan firman-Nya, "pergilah kamu berdua kepada kaum yang mendustakan ayat-ayat Kami" (Firaun dan balatenteranya) dan yang dimaksud kaum pendusta adalah bangsa Koptik, Firaun dan kaumnya, lalu keduanya berangkat ke negeri Mesir menemui Firaun, akan tetapi mereka mendustakannya, maka mereka pun ditenggelamkan ke dalam lautan. Allah berfirman, "maka Kami membinasakan mereka sehancur-hancurnya, akibat pembangkangannya kepada perintah Allah dan penolakannya kepada ajakan rasul-Nya lalu Allah tenggelamkan mereka di lautan (laut merah) karena mereka berbuat kerusakan di muka bumi seperti diperkuat dalam uraian penafsiran kata *fasada* berikut.

d. Penafsiran Kata *Fasada*

Istilah al-Quran yang terkait langsung dengan kerusakan adalah kata *fasada*. Terminologi *fasada* dengan seluruh kata jadiannya di dalam al-Quran terulang sebanyak 50 kali. Ruang lingkup makna *fasada* ternyata cakupannya sangat luas,

melingkupi aspek jiwa/rohani, badan/fisik, dan apa saja yang menyimpang dari keseimbangan yang semestinya. Antonim kata fasad adalah saleh yang secara umum keduanya terkait dengan sesuatu yang manfaat dan tidak berguna. Artinya, apa saja yang tidak membawa manfaat baik secara individu maupun sosial dimasukkan ke dalam kategori fasad. Begitu juga sebaliknya, apapun yang membawa manfaat dapat dikelompokkan ke dalam kategori saleh (baik), firman Allah.

قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَآةَ أَهْلِهَا آذْلَةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ - ٣٤

Artinya: “Balqis berkata, “*Sesungguhnya raja-raja apabila memasuki suatu negeri, niscaya mereka merusak (tanam-tanaman dan pepohonan), serta menghina-dinakan penduduknya. Dan demikianlah yang akan mereka perbuat.*” [surat al-Naml/27:34].

Pada ayat sebelumnya Allah Ta’ala menceritakan peristiwa ketika nabi Sulaiman As mengirimkan surat kepada ratu Balqis yang berisi ajakan untuk menyembah Allah dan memberitahukan bahwa ia adalah seorang nabi utusan Allah. Kemudian Balqis membacakan surat itu kepada para pembesar kerajaannya dan meminta saran kepada mereka mengenai langkah apa yang harus ia ambil menanggapi surat nabi Sulaiman As tersebut. Apakah mereka harus menerima seruan nabi Sulaiman As atau memerangi tentara-tentaranya. Akhirnya Balqis memutuskan untuk mengirim terlebih dahulu hadiah dengan catatan bila Sulaiman As menerima hadiah itu berarti ia seorang raja, dan tentu akan menindas dan berbuat kerusakan sebagaimana potongan ayat berikut...

إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا

Ibnu Abas mengatakan bahwa yang dimaksud ialah apabila raja-raja memasuki suatu negeri dengan paksa, niscaya mereka akan merusaknya, menghancurkan bangunan-bangunan dan harta-harta serta menghina penduduknya dengan menawan dan mengusir dari kampung halamannya atau membunuh mereka secara kejam. Sang Ratu setelah mempertimbangkan segala segi, dan memperhatikan pula isi surat dan cara penyampaiannya, tidak cenderung berperang seperti sebagaimana terkesan dari jawaban para penasihatnya, sesungguhnya raja-raja apabila memasuki suatu negeri, niscaya mereka membinasakannya yakni Sulaiman As dan tentaranya perbuat kerusakan jika mereka menyerang dan Balqis menyadari akan kalah dalam peperangan itu. Al-Hasan al-Basri mengatakan bahwa mereka menyerahkan keputusannya kepada ratu, setelah mereka menyampaikan pendapatnya, mereka menyerahkan keputusa kepada Ratu yang memiliki keluasan wawasan dan pandangan serta lebih mengetahui perihal nabi Sulaiman As. Ratu Balqis sendiri telah memahami dengan keyakinan penuh (‘ainal yakin) melalui wasilah surat yang dibawa burung hud-hud, yang mana hal itu merupakan perkara yang sangat menakjubkan dan sangat aneh. Karena itu Balqis berkata kepada kaumnya, “sesungguhnya aku merasa khawatir akan mengalami kekalahan bila memeranginya, lalu Sulaiman As balik membalas serangan dengan kekuatan penuh, menggunakan bala tentaranya yang terdiri dari manusia, jin, dan burung-burung, maka sudah pasti negeri Saba akan

hancur binasa, luluh lantak diratakan dengan bumi. Karena itulah Ratu Balqis mengatakan seperti yang disitir dari firman-Nya: *وَجَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا* “dan menjadikan hina penduduknya yang mulia” (al-Naml: 34)

Melalui pertimbangan yang matang demi kemaslahatan dan keselamatan diri dan rakyatnya, Ratu Balqis pun mengambil keputusan cenderung kepada perdamaian, gencatan senjata, dan diplomasi setelah mengetahui bahaya yang besar dalam peperangan. Qatadah mengatakan bahwa alangkah cerdasnya Ratu Balqis di masa ia telah masuk Islam dan juga sewaktu masih musyrik. Pemberian hadiah pada lawan (musuh) adalah taktik perang untuk melunakkan hati lawan, maka Balqis pun melakukan hal yang sama pada nabi Sulaiman sebagaimana diceritakan Ibnu Abbas bahwa Balqis berkata, jika Sulaiman itu mau menerima hadiah, artinya dia adalah seorang raja, boleh diperangi, tetapi jika menolak hadiah itu, maka dia seorang nabi, ikutilah dia oleh kalian”. Sebab hadiah termasuk perkara yang dapat melahirkan kecintaan dan menghilangkan permusuhan. Pernyataan Balqis ini memberikan pemahaman bahwa ifsad di sini memiliki arti merusak dengan cara membumi hanguskan apa yang tumbuh di negeri itu dan menjadikan penduduknya tak berdaya serta kehilangan kemuliaan. Ayat-ayat lain yang memiliki makna sama dengan *fasada* dalam artian adanya ketidakteraturan adalah firman Allah berikut:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ - ٢٢

Artinya: *Seandainya pada keduanya (di langit dan di bumi) itu (masing-masing) ada tuhan selain Allah, maka pastilah keduanya akan binasa. Maka Maha suci Allah yang memiliki 'Arsy dari apa yang mereka sifatkan.* [al-Anbiya/21:22].

Pada ayat sebelumnya Allah Ta'ala mengingkari perbuatan orang-orang kafir yang menjadikan tuhan-tuhan selain-Nya sebagai sesembahan mereka, seperti; batu, emas, perak dan sebagainya. Allah Ta'ala melalui ayat di atas mengajukan pertanyaan ingkari, apakah mereka menjadikan tuhan-tuhan dari bumi itu dapat menghidupkan (orang yang mati)?” Maka, sudah barang tentu tuhan-tuhan yang dijadikan tandingan itu tidak akan pernah bisa menghidupkan sesuatu yang telah mati. Lalu, mengapa orang-orang kafir itu menjadikan mereka tandingan bagi Allah untuk mereka sembah bersama-Nya? Jadi, kata *fasada* di dalam ayat ini berarti tidak teratur. Artinya, bumi dan seluruh isinya akan menjadi rusak, hancur luluh lantak dan binasa. Secara epistemologis, bahwa seluruh isi jagad raya ini berjalan teratur sesuai kehendak Sang Pencipta. Matahari, bulan, bintang, dan seluruh planet di alam semesta bergerak sesuai garis edarnya secara tetap dan terus menerus, sehingga tidak terjadi kesalahan waktu dan route perjalanan siang dan malam. Demikian pula peredaran bintang-bintang di planet bumi yang menunjukkan satu sama lain tidak saling bersinggungan apalagi bertabrakan. Hal ini membuktikan bahwa yang melakukan pengaturan memang hanya satu, yaitu Allah Yang Maha Besar. Maka ayat ini menunjukkan kemustahilan adanya Tuhan yang berhak disembah selain Allah Ta'ala.

Kandungan surat al-Anbiya ayat 22 di atas menjelaskan bahwa orang-orang uamg menyekutukan Allah, itulah yang menyebabkan terjadinya kerusakan. Kezaliman dan ketamakan menyebar di mana-mana, dan maksiat sudah menjadi budaya, sehingga manusia tak lagi memperhatikan apa yang diharamkan oleh Allah

dan apa yang dihalalkan. Ekseksnya, terjadi banyak kerusakan di mana-mana, baik kerusakan lingkungan, mental, moral, atau bahkan sosial. Faktor-faktor itulah, yang menyebabkan Allah Ta'ala menurunkan azab-Nya, berupa macam-macam bencana, baik yang merusak alam dan mempengaruhi gaya hidup ataupun peperangan karena perebutan kekuasaan atau karena kesombongan manusia untuk menerima kebenaran. Imam al-Maraghi dalam tafsirnya menjelaskan kata *fasada* bermakna munculnya berbagai kerusakan di bumi sebagai dampak dari peperangan dan penyerbuan berupa tumpahan peluru kendali atau bom-bom dari pesawat-pesawat terbang, kapal-kapal perang dan selam. Ibnu Katsir menegaskan, berkurangnya tanam-tanaman dan buah-buahan karena perbuatan maksiat yang dikerjakan penghuninya, menyebabkan terjadinya kerusakan di darat seperti kekeringan, paceklik, hilangnya rasa aman, kekurangan hasil laut dan sungai, disebabkan karena perbuatan manusia yang durhaka, sehingga akibatnya Allah mencicipkan yakni merasakan sedikit bencana kepada mereka sebagian akibat dari perbuatan dosa dan pelanggaran mereka, agar mereka kembali ke jalan yang benar dan menjauhi perbuatan syirik yang selama ini mereka yakini bahwa Allah itu memiliki keturunan, mahasuci Allah dari apa yang mereka persekutukan.

Kata *fasada* dalam artian musyrik atau mempersekutukan dengan menganggap bahwa Allah memiliki keturunan dijelaskan dalam beberapa ayat antara lain firman Allah berikut:

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا أَذْهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ^{٩١}

Artinya: *Allah tidak mempunyai anak dan tidak ada tuhan (yang lain) bersama-Nya (sekiranya tuhan banyak), maka masing-masing tuhan itu akan membawa makhluk apa (makhluk) yang diciptakannya, dan sebagian dari tuhan-tuhan itu akan mengalahkan sebagian yang lain. Mahasuci Allah dari apa yang mereka sifatkan itu.*” [surat al-Mu'minin: 91].

Makna *fasada* yang berarti bencana selain akibat perbuatan syirik, juga dapat berbentuk bencana bersifat fisik sebagaimana dapat disimak pada surat al-Rum/30: 41 sebagai berikut

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ - ٤١

“Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, Allah menghendaki agar mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)”. [surat al-Rum/30: 41].

Ibnu Abbas mengatakan bahwa البر (al-Barru) adalah Padang sahara, daratan tempat-tempat yang dihuni oleh kabilah-kabilah, kota-kota dan perkampungan-perkampungan yang tidak memiliki sungai. Adapun makna البحر (al-Bahru) adalah sebutan untuk nama kota-kota besar dan perkampungan-perkampungan yang memiliki sungai. Di mana kebiasaan orang-orang Arab menyebut kota-kota besar itu dengan sebutan lautan, mengingat kawasannya yang luas dan kepadatan penduduknya

seperti lautan. Di dalam kitab tafsir al-Maraghi dijelaskan bahwa البحر (al-Bahru) adalah sebutan untuk kota-kota besar. Dan kebiasaan orang-orang Arab menyebut kota-kota besar dengan lautan, mengingat kawasannya yang luas dan kepadatan penduduknya seperti lautan. Menurut ulama lainnya al-barr adalah daratan dan yang dimaksud al-bahr adalah lautan.

Kerusakan di muka bumi (الفسد في الأرض) adalah kekafiran dan kemaksiatan yang dilakukan, meledaknya peperangan dan berkembangnya syahwat binatang yang mengakibatkan merosotnya kehidupan dan timbulnya dekadensi akhlak. Hal ini perlu dihentikan dengan membuat perbaikan dan islah dengan beriman kepada Allah secara benar, beramal sholih dan meninggalkan perbuatan syirik dan maksiat, akan kebanyakan mereka لا يشعرون tidak mengetahui dan tidak memahami. Larangan dalam ayat tersebut, biasa juga dimaksudkan untuk hal-hal yang akan menyebabkan kerusakan seperti membuka rahasia umat muslim kepada kaum kafir, kemudian menyuruh kaum kafir itu membujuk umat Islam agar tidak mengikuti nabi Muhammad, firman Allah dalam surat al-Baqarah/2: 11-12

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ - ١١ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ - ١٢

Artinya: “Dan apabila dikatakan kepada mereka: ”janganlah berbuat kerusakan bumi! Mereka menjawab: “*Sesungguhnya kami justru orang-orang yang melakukan perbaikan.*” *Ingatlah, Sesungguhnya mereka itulah orang-orang yang membuat kerusakan, tetapi mereka tidak sadar.* [surat al-Baqarah/2: 11-12].

Makna ayat di atas secara umum Allah Ta’ala memberitahukan tentang salah satu karakter orang-orang munafik bahwa ketika ada orang yang beriman berkata kepada mereka, “janganlah kalian berbuat kerusakan di muka bumi dengan melakukan kemunafikan dan bersikap loyal terhadap orang-orang non muslim.” Mereka pun menjawab, “sesungguhnya kami hanyalah berbuat perbaikan.” Allah Ta’ala menolak pengakuan bohong itu, karena sesungguhnya justru merekalah yang berbuat kerusakan. Akan tetapi sayang sekali orang-orang munafik tidak menyadari hal itu dikarenakan kekafiran mereka yang sudah menguasai hatinya, yang sama sekali tidak merasakan perbuatannya merusak karena telah terbiasa dilakukan, dan telah menyatu dengan watak kepribadian. Intisari surat al-Baqarah ayat 22 di atas menggambarkan bahwa orang-orang munafik benar-benar perusak dan yang mana perusakan tersebut tentu saja banyak dan berulang-ulang karena kalau tidak, mereka tentu tidak akan dinamai perusak. Bentuk kata ini menunjukkan kemantapan makna yang dikandungnya pada si pelaku, berbeda jika bentuk kata yang digunakan adalah kata kerja (merusak). Maka berdasarkan pada paparan penafsiran kata *fasada* tersebut, hikmah yang dapat diambil adalah: 1) Mencela pengakuan yang dusta, yang biasanya merupakan karakter orang-orang munafik. 2) Berbuat kemaslahatan di bumi dengan banyak beramal, meningkatkan ketaatan kepada Allah ta’ala dan Rasul-Nya. Sedangkan membuat kerusakan di bumi yaitu dengan durhaka kepada Allah ta’ala dan Rosul-Nya. 3) Orang-orang yang berbuat kerusakan biasanya melegitimasi perbuatan itu dengan alasan membangun atau memperbaiki bukannya merusak.

Analisis makna istilah-istilah *halaka*, *sa’a*, *dammara* dan *fasad* dapat deskripsikan sebagai berikut; bahwa jika kata-kata itu berbentuk masdar dan berdiri

sendiri, maka maknanya menunjukkan kerusakan yang bersifat hissi/fisik, seperti banjir, pencemaran udara, dan lain-lain. Jika berupa kata kerja (fi'il) atau bentuk masdar namun sebelumnya ada kalimat fi'il, maka yang terbanyak adalah menunjukkan arti kerusakan yang bersifat non-fisik, seperti kafir, syirik, munafik, dan semisalnya. Dengan demikian dapat dipahami bahwa kerusakan yang bersifat fisik pada hakikatnya merupakan akibat kerusakan yang bersifat non-fisik atau mental. Argumentasinya, bahwa ayat-ayat yang bisa diidentifikasi sebagai dasar yang menunjukkan makna kerusakan lingkungan juga secara spesifik dinyatakan sebagai akibat langsung dari perilaku manusia, seperti illegal logging, pencemaran udara dan lain-lain. Dari sini dapat dilihat adanya korelasi positif antara kerusakan lingkungan dengan rusaknya mental atau keyakinan yang menyimpang. Oleh karena itu, kerusakan akidah memberikan kontribusi besar penyebab terjadinya kerusakan lingkungan. Parameter ini, tentunya bukan diukur dari benar atau salahnya akidah seseorang, akan tetapi dapat dilihat dari perilakunya. Artinya perilaku menyimpang, merusak, dan tidak bermanfaat, bisa dipahami sebagai cerminan rusaknya mental seseorang. Dengan demikian, Allah mendedikasikan untuk senantiasa menjaga bumi ini, jika perilaku penduduknya mencerminkan seorang muslih yaitu senantiasa berusaha mengembangkan kebajikan yang bersifat sosial yang memiliki dampak secara nyata dalam kehidupan kemanusiaan dan lingkungan hidup secara umum.

Substansi ayat-ayat al-Quran terkait kerusakan alam raya yang diciptakan dan diatur Allah atas asas keseimbangan, jika terjadi kerusakan alam atau penyimpangan alam dari ketentuan, pastinya harus diyakini hal itu sebagai akibat dari perbuatan manusia baik langsung maupun tidak langsung, sebagaimana disebutkan al-Quran secara eksplisit dengan redaksi *ايدي الناس* *بما كسبت* kalimat pada surat al-Rum ayat 41, ini jelas menunjukkan bukti-bukti yang kuat bahwa kerusakan lingkungan merupakan akibat ulah tangan-tangan manusia. Hanya saja, ada di antara para ahli tafsir yang berpendapat bahwa ayat itu bukan dalam konteks kerusakan alam, seperti penebangan pohon secara ilegal, membuang sampah sembarangan, pembuangan limbah industri yang tidak sesuai AMDAL, dan lain-lain. Mereka berpandangan bahwa kerusakan itu lebih diarahkan pada perilaku non fisik, seperti kemusyrikan, kefasikan, kemunafikan, dan segala bentuk kemaksiatan. Faktor kerusakan mental inilah sesungguhnya penyebab utama terjadinya kerusakan lingkungan. Kerusakan mental inilah yang terkadang mendorong seseorang melakukan perilaku-perilaku destruktif, baik yang bersifat langsung seperti *illegal logging*, mendirikan bangunan di tempat-tempat resapan air, membendung saluran sungai sehingga terjadi penyempitan lebar sungai. Bahkan, peperangan seperti penafsiran ayat al-Naml ayat 34, perbuatan melawan hukum, seperti: korupsi, suap, penyalahgunaan jabatan, arogansi kekuasaan, kejahatan kerah putih, dan lain-lain. Jika perilaku menyimpang yang terkait secara langsung atau tidak dengan kerusakan alam ini berlangsung secara terus menerus dan membudaya, maka di sinilah Allah akan meresponsnya, melalui bencana-bencana alam yang bersifat alamiah.

4. Korelasi Ekologi dengan Kerusakan Lingkungan Menurut al-Quran

Kehadiran disiplin ilmu ekologi ini tentunya sangat membantu proses mewujudkan pelestarian lingkungan, karena pada awal kemunculan atau sebelum

terkenal ilmu ekologi, sangat jarang orang yang mau memperhatikan lingkungan. Sebagian besar naturalis tidak menganggap menembak hewan untuk mempelajarinya bahwa hal itu salah. Pada abad ke- 19, tradisi memperlakukan kehidupan liar sebagai sumber daya alam yang dapat diperbarui terus berlanjut hingga abad ke-20 dimulai, peristiwa-peristiwa semacam itu, dapat membantu terjadinya perkembangan cara pandang baru pada alam. Terdapat dua persepektif mensikapi eksistensi ekologi, yaitu: pertama pandangan murni pragmatik, di mana mengeksploitasi berbagai sumber daya alam dibenarkan, namun sumber-sumber itu terkadang harus dilestarikan pula. Kedua, pandangan yang disebut preservasionisme melibatkan perubahan cara berpikir yang lebih fundamental di mana gagasan bahwa alam memiliki nilai intrinsik dan harus dilindungi demi alam itu sendiri. Kedua paradigma itu merupakan bagian penting dari konservasi environmentalisme saat ini. Maka berdasarkan pemaparan itu dapat disimpulkan kehadiran ekologi sangat mempengaruhi pemikiran manusia dalam hal pelestarian lingkungan. Setelah munculnya ekologi, manusia tidak lagi melakukan perburuan liar dan tentunya hal tersebut berimbas pada populasi hewan tersebut. Hal itu juga membuktikan bahwa ekologi memiliki hubungan erat dengan pelestarian lingkungan.

Ada pula sebuah hasil penelitian yang menyimpulkan bahwa partisipasi seseorang dalam melestarikan lingkungan dapat dipengaruhi oleh pemahaman konsep ekologi dan etika lingkungan yang artinya, semakin tinggi pemahaman seseorang tentang konsep ekologi dan etika lingkungan, maka akan semakin besar pula partisipasi seseorang dalam melestarikan lingkungan. Sebaliknya semakin rendah pemahaman konsep ekologi dan makin rendah etika lingkungan, semakin rendah pula partisipasi seseorang dalam melestarikan lingkungan tersebut. Hasil penelitian ini sesuai dengan pendapat Otto Soemarwoto bahwa pemahaman konsep ekologi adalah kelangsungan hidup makhluk hidup yang mengedepankan hubungan timbal balik antara manusia dengan makhluk hidup lainnya di muka bumi. Etika lingkungan adalah kepedulian manusia terhadap lingkungan yang tidak berpusat pada diri individu dengan status moral, akan tetapi perilaku berwawasan lingkungan sehingga tindakan atau perbuatan manusia itu ikut berpartisipasi dalam menjaga lingkungan agar tetap lestari. Partisipasi yang dapat dilakukan melalui usaha sadar untuk memelihara dan memperbaiki mutu lingkungan agar terjamin keberlangsungannya. Dari pembahasan teori di atas menyebutkan bahwa pemahaman konsep ekologi dan etika lingkungan yang dimiliki oleh manusia akan berhubungan dengan partisipasi manusia dalam melestarikan lingkungan berlandaskan ayat-ayat al-Quran, yang memang pelestariannya itu merupakan bagian penting dari nilai-nilai ayat al-Quran sebagaimana paparan berikut.

a. Implikasi Kerusakan Lingkungan Terhadap Manusia.

Bahasa ekologis dapat diartikan bahwa krisis lingkungan hidup akan terjadi bila manusia sudah tidak memperhatikan kelestarian ekologi secara keseluruhan ketika mengeksploitasi alam. Terjadinya kerusakan fisik lingkungan hidup saat ini, pada hakikatnya juga adanya krisis mental manusia yang menyimpang dan jauh dari tuntunan Allah dalam al-Quran. Sebagai upaya preventif terjadinya kasus kerusakan

alam serupa, maka solusi efektif sebenarnya sudah ada tinggal manusia mau kembali kepada metode al-Quran dan sekaligus mengadakan penelitian terhadap ekosistem lingkungan hidupnya, sambil membanding-bandingkan dengan peristiwa kehancuran lingkungan hidup yang pernah terjadi pada bangsa-bangsa terdahulu. Kemaksiatan dan pelanggaran (fasad) yang dilakukan manusia, berimplikasi pada instabilitas kehidupan makhluk di darat dan kehidupan biota di laut. Adanya kondisi tidak setabil di darat dan di laut, telah memicu terjadinya siksaan bagi manusia. Semakin besar perusakan terhadap lingkungan semakin berat dampak buruknya terhadap manusia. Seperti: banjir besar, musim paceklik, kekurangan air, kematian sia-sia, gagal panen, krisis ekonomi. Pencemaran laut menyebabkan biota laut mati dan hasil laut berkurang. Daratan menjadi semakin panas sehingga terjadi kemarau panjang. Dalam penafsiran ayat-ayat kebencanaan seolah-olah tampak ada kekurangan tentang unsur ekologi, yaitu udara yang tidak disebut secara langsung oleh al-Quran, justru di sinilah letak kemukjizatan dan kepiawaian al-Quran dalam menyusun diksi, redaksi dan isisnya. Jika diperhatikan secara seksama akan terjawab dengan sendirinya karena manusia hidup di darat maupun laut, secara otomatis harus hidup dalam lingkup lingkungan atmosfer juga. Logikanya, jika manusia dalam hitungan 5-10 menit tidak menghirup udara, maka dapat diyakini ia akan meninggal, karena tidak mendapatkan udara cukup untuk bernafas.

Adanya kerusakan terumbu karang di kawasan laut Indonesia disebabkan oleh ulah manusia dalam mengeksploitasi perairan laut tanpa memperhatikan konservasinya seperti menangkap ikan dengan menggunakan bom yang merusak terumbu karang. Status terumbu karang Indonesia berdasarkan data persentase terumbu karang yang jelek cukup besar dibandingkan dengan yang terumbu karang yang baik dapat dilihat pada data berikut:

Tabel Kondisi terumbu karang di Indonesia

No	Lokasi	Jumlah Stasiun	Sangat Baik	Baik	Cukup	Jelek
1	Total Bagian Barat	435	8,97%	22,99%	34,71%	33,33%
2	Total Bagian Tengah	407	4,91%	24,57%	33,42%	37,10%
3	Total Bagian Timur	222	4,05%	22,07%	38,74%	35,14%
Total Indonesia		1064	6,39%	23,40%	35,06%	35,15%

Kondisi kualitas air sungai pada umumnya berada pada status tercemar berat yang merupakan akibat dari pencemaran limbah perindustrian dan sampah-sampah yang dibuang sembarangan di sungai-sungai. Sebuah observasi terhadap 471 titik sungai pada tahun 2015 dan 2016, terdapat 17 sungai kondisinya relatif tidak berubah

dan terdapat 211 titik sungai kualitas airnya membaik dan sebanyak 343 titik sungai kualitasnya memburuk. Hal ini menunjukkan bahwa sebagian besar air sungai tidak layak digunakan untuk prasarana atau sarana rekreasi air, pembudidayaan ikan air tawar, peternakan, air untuk irigasi, dan sejenisnya apalagi untuk air minum. Faktor-faktor itulah yang dikhawatirkan terjadi sehingga mengapa Allah melalui al-Quran melarang berbuat kerusakan.

b. Larangan Berbuat Kerusakan

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ

Artinya: *Larangan berbuat kerusakan di muka bumi setelah dilakukannya perbaikan dan hendaklah banyak berdoa kepada Allah dengan rasa takut dan penuh harap, karena sesungguhnya rahmat Allah itu, sangatlah dekat terhadap orang-orang yang berbuat baik.* [surat al-A'raf/7:56].

Narasi yang dibangun dan digunakan ayat di atas, sangat jelas menunjukkan adanya larangan untuk berbuat kerusakan atau aktivitas tidak bermanfaat dalam bentuk apapun, baik menyangkut perilaku, seperti merusak, membunuh, mencemari sungai, maupun berbuat musyrik, inkar, dan segala bentuk penyimpangan akidah. Term ishlah dalam ayat di atas, sebagai poros yang berlawanan dengan fasad, menurut para ulama menyangkut akidah bukan perbuatan fisik. Artinya. Allah memperbaiki bumi ini dengan mengutus Rasul, menurunkan al-Qur'an, dan penetapan syariat. Melihat terjadinya kerusakan mental, hal ini menjadi sebab kerusakan fisik sebagaimana ditegaskan al-Quran berikut.

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ

Artinya: *"orang-orang munafik mengaku sebagai pelaku kebaikan di bumi, padahal merekalah yang berbuat kerusakan."* [surat al-Baqarah/2:11].

Pada surat al-Baqarah/2: 11, yang artinya: janganlah membuat kerusakan di bumi yakni secara jelas menyebut kata bumi, bukan sekedar melarang melakukan perusakan. Penyebutan kata bumi dalam ayat di atas, menganalogikan bahwa keburukan akibat tindakan pengrusakan alam itu akan menyebar dan merata ke seluruh bumi, yang tidak hanya menimpa manusia saja, akan tetapi juga berdampak pada semua lingkungan hidup. Hal inilah yang menyebabkan bencana dalam kehidupan manusia. Oleh karena itu, jika diperhatikan bencana alam berdasarkan penyebabnya dapat dibagi kepada 5 (lima) subkelompok, yaitu (1) Bencana geofisik/geologis, disebabkan faktor yang bersumber dari bumi, jenis bencananya: gempa bumi, tsunami, letusan gunung api; (2) bencana meteorologi disebabkan parameter-parameter curah hujan, kelembaban, temperatur, angin, yang kerap terjadi di Indonesia adalah angin puting beliung; (3) Bencana hidrologi melibatkan limpasan air yang besar, biasanya mengakibatkan banjir, tanah longsor, gelombang pasang/abrasi; (4). Bencana klimatologi adalah bencana akibat perubahan iklim, yang termasuk di dalamnya adalah kekeringan, kebakaran hutan, perubahan iklim; (5)

Bencana biologi berupa ancaman terhadap organisme hidup, khususnya manusia, contohnya hama tanaman. Kelima aspek ragam bencana tersebut telah dan sedang berlangsung, yang mana hal itu dapat menumbuhkan kesadaran secara penuh terhadap substansi dan eksistensi hidup dan kehidupan makhluk secara total dan untuk itulah perlunya solusi konkret mengatasi kerusakan lingkungan secara tepat, terpadu, proporsional dan profesional.

5. Solusi Mengatasi Kerusakan Lingkungan

Fakta kerusakan dan bencana berdasar ayat-ayat al-Quran yang telah diuraikan di atas, sebenarnya terdapat beberapa solusi yang dapat ditawarkan untuk mengatasi dan menghentikan terjadinya kerusakan lingkungan berkelanjutan, yaitu melalui internalisasi tauhid, sadar hukum lingkungan hidup dan pengelolaan berbasis akhlak mulia yang berkelanjutan.

a. Internalisasi Tauhid

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ /
سورة الأعراف/7: 96

Artinya: *Seandainya penduduk negeri itu beriman dan bertakwa, pastilah berkahan dari langit dan bumi akan turun, akan tetapi mereka mendustakan, maka Allah siksa mereka*". [surat al-A'raf/7: 96].

Al-Quran memiliki konsep yang sangat jelas tentang hubungan manusia dengan lingkungan alam ini. Dalam pandangan al-Quran lingkungan sebagai bagian tak terpisahkan dari nilai-nilai tauhid (keimanan) seseorang terhadap Tuhan. Artinya, perilaku manusia terhadap alam dan lingkungannya merupakan manifestasi dari ketauhidannya kepada Allah yang membebaskan manusia dari ketundukan kepada hawa nafsu dan penghambaan diri kepada makhluk. Nilai-nilai tauhid menjadikan setiap individu selalu merasa aman dan optimis, dan hal ini dapat mengantarkannya pada kondisi hidup tenang, damai dan selalu dapat berkonsentrasi dalam segala usaha yang dilakukannya. Oleh sebab itulah nilai-nilai tauhid selalu ditekankan dalam segala hal. Demikian pula halnya aspek ketakwaan yang dapat menumbuh kembangkan kesadaran bertanggung jawab dan memelihara manusia dari kecerobohan, ketidakadilan dan keangkuhan. Ketakwaan merupakan pendorong gerak dan pendorong hidup lebih berhati-hati, tidak bertindak sewenang-wenang, dan tidak melampaui batas. Ketakwaan penduduk suatu negeri menjadikan mereka bekerja sama dalam kebaikan dan tolong-menolong dalam mengelola bumi serta menikmati hasilnya bersama. Semakin kokoh kerja sama yang dibangun dan ketenangan jiwa yang bersemayam dalam hati, maka semakin banyak pula hasil yang diraih dari alam raya ini, dan kedamaian yang selalu dirasakannya.

Faktor permasalahan yang menyangkut lingkungan sangat kompleks serta universal, maka internalisasi nilai-nilai tauhid yang juga bersifat multidimensi bisa digunakan sebagai landasan berpijak dalam upaya penyelamatan lingkungan. Selama

perspektif ini tidak berubah dan tidak memberikan upaya pada dimensi spiritual lingkungan, sudah barang tentu tidak akan banyak harapan untuk mengembangkan lingkungan hidup secara prospektif dan berkelanjutan. Manusia harus kembali pada akar spiritualnya, yaitu tauhid. Karena hanya dengan pendekatan inilah pemanasan global bisa diatasi. Inilah nilai penting untuk kembali kepada keimanan dan ketakwaan sebagai manifestasi tauhid. Tauhid merupakan fundamen utama sebagai solusi atas kerusakan lingkungan dan dengan tauhid pula hawa nafsu dapat dikendalikan. Tidak mungkin orang yang teguh ketauhidannya melakukan tindakan-tindakan merusak yang berimbas pada terjadinya kerusakan lingkungan, karena mereka amat sangat menyadari dan memahami hukum lingkungan hidup.

b. Sadar Hukum Lingkungan Hidup

Alam semesta menurut Imam Thabathaba'i bagaikan tubuh dalam keterkaitannya antara satu bagian dengan bagian yang lainnya. Apabila salah satu bagian dari anggota tubuh itu tidak berfungsi dengan baik, maka akan nampak dampak negatifnya pada bagian yang lain. Demikian halnya kesadaran terhadap lingkungan alam bahwa kehidupan manusia sangat bergantung padanya. Jika alam rusak maka manusia akan merasakan akibatnya. Sadar lingkungan berarti juga sadar akan peran dan fungsi manusia sebagai khalifah di muka bumi. Kesadaran lingkungan secara mendasar merupakan suatu ciri dan perbedaan antara manusia dengan makhluk hidup lainnya. Oleh karena itu manusialah yang sangat dominan dalam mengatasi masalah-masalah lingkungan, dan hal ini tergantung pada kesadaran manusia dalam memahami hukum lingkungannya. Kesadaran (*awareness*) mengandung pengertian mengetahui norma-norma hukum atau bersikap atas nama hukum yang seharusnya, berdasarkan persepsi atau informasi valid dan faktual, sehingga ia tahu bagaimana seharusnya bersikap.

Kaitannya dengan lingkungan, seorang individu akan berkesadaran lingkungan apabila ia memiliki persepsi atau informasi tentang berbagai aspek lingkungan yang mensupportnya, dan kesadaran itu meningkat sejalan dengan makin banyaknya informasi yang diserap di dalam lingkungannya, terutama ketika mengatasi beragam masalah lingkungan yang dihadapi secara total, maka adanya suatu kesadaran akan merasa sangat penting arti sebuah lingkungan bagi kehidupan, terutama sekali hubungannya dengan kehidupan manusia yang bersifat sentral. Hakikat posisi manusia memegang peranan sangat urgen dalam mengendalikan dan mengelola lingkungan, bahkan bisa juga sebaliknya, justru menyebabkan terjadinya kerusakan lingkungan. Kesadaran lingkungan bagi masyarakat akan ditunjukkan dengan adanya respons dan sikap serta pemikiran positif terhadap lingkungan hidup yang terekspresikan dalam bentuk persepsi, emosi dan pemikiran, sehingga mampu memahami dan memikirkan sesuatu dengan komprehensif dan berkesinambungan. Hakikat kesadaran lingkungan secara esensial dapat dipahami sebagai suatu prasyarat untuk mengembangkan pengelolaan, pelestarian dan pemanfaatan lingkungan hidup sesuai dengan keberadaannya itu. Pengembangan lingkungan tanpa adanya kesadaran hukum lingkungan tentu tidak akan mencapai sasarannya, sebab pengembang

lingkungan, hanya akan lebih tepat dilakukan jika dilaksanakan berdasarkan pemahaman tentang hukum lingkungan secara konkret.

Sejauh ini terdapat hambatan dalam penegakan hukum lingkungan sebagaimana dijelaskan Andi Hamzah bahwa adanya hambatan atau kendala dalam penegakan hukum lingkungan yang ada di Indonesia, yaitu: (1) Hambatan yang bersifat alamiah yaitu besarnya jumlah penduduk Indonesia yang tersebar di berbagai pulau dan memiliki beragam suku dan budaya sehingga memiliki persepsi hukum yang berbeda-beda terutama mengenai lingkungan. (2) Kesadaran hukum masyarakat yang masih rendah oleh karena itu sangat diperlukan pemberian penerangan dan penyuluhan hukum secara luas. (3) Peraturan penanggulangan masalah pencemaran dan perusakan lingkungan, belum dilengkapi dengan peraturan pelaksanaannya sehingga tidak dapat difungsikan secara maksimal, misalnya penentuan pelanggaran yang dapat diterapkan sebagai pertanggung jawaban mutlak (*strict liability*) secara perdata. Memang, sudah ada ketentuan mengenai Analisis Mengenai Dampak Lingkungan (AMDAL) dan baku mutu, akan tetapi ketentuan tentang apa yang dimaksud dengan merusak lingkungan di dalam ketentuan pidana, itu belum ada. Begitu pula halnya dengan pengertian korporasi yang dapat dipertanggung jawabkan pidana. (4) Para penegak hukum belum memahami hukum lingkungan, hal tersebut drnrmsrnya dapat diatasi melalui berbagai macam pelatihan dan pendidikan. (5) Masalah dalam pembiayaan, dalam penanggulangan masalah lingkungan memerlukan biaya yang besar di samping penguasaan teknologi dan manajemen. Dalam peraturan lingkungan setidaknya terdapat dua sisi, yaitu: sisi yang pertama ialah kaidah dan norma, sedangkan sisi yang kedua yaitu instrumen yang merupakan alat untuk mempertahankan, mengendalikan dan menegakan kaidah atau norma tersebut. Oleh sebab itu, diperlukan adanya kesamaan visi, misi dan persepsi dalam mengatasi dan menyelesaikan berbagai hambatan lingkungan sebagaimana uraian tersebut di atas melalui tindakan pengelolaan lingkungan berbasis akhlak mulia.

c. Pengelolaan Lingkungan Berbasis Akhlak

Eksistensi alam dengan segala sumber dayanya diciptakan oleh Allah Ta'ala untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia. Pemanfaatan sumber daya alam guna menunjang keberlangsungan hidup manusia, tetap harus memperhatikan ekosistem alam dan dilakukan dengan secara yang wajar (tidak boleh berlebihan), dan tidak pula diperkenankan hanya untuk memenuhi kebutuhan saat ini, dengan mengabaikan hak-hak generasi selanjutnya. Manusia dilarang menyalahgunakan wewenangnya untuk memanfaatkan dan atau merubah sumber daya alam, demi untuk memenuhi kepentingan tertentu sehingga hak pemanfaatannya bagi semua kehidupan menjadi berkurang bahkan nyaris hilang. Pengelolaan lingkungan merupakan salah satu kegiatan sekaligus tugas manusia dalam kehidupannya di muka bumi. Manusia diciptakan oleh Allah dengan sempurna. Ia diberi kelengkapan berupa akal pikiran, hati dan perasaan serta kelengkapan fisik biologis supaya dapat menjalankan fungsi dan tugasnya sebagai pengelola, pemelihara konservasi lingkungan alam dengan adil, *tawasuth* dan berakhlak sebagaimana diajarkan al-Quran yang bersumber dari fungsi

manusia sebagai khalifah seperti disebutkan di dalam surat al-Baqarah ayat 30 yang berbunyi sebagai berikut:

وَأُدِّ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ - ٣٠

Artinya: Allah Ta'ala memaklumkan kepada para Malaikat bahwa Dia hendak menjadikan khalifah di muka bumi." Respons malaikat: "mengapa Engkau menjadikan (khalifah) yang akan berbuat kerusakan dan pertumpahan darah di bumi ini. Padahal kami senantiasa mensucikan dan memuji Engkau?" Tuhan menjawab: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui." [surat al-Baqarah/1:30].

Manusia merupakan bagian dari alam semesta (kosmos) yang telah diciptakan Allah Ta'ala dan sebagai abdi-Nya. Manusia diberikan kekuasaan untuk memanfaatkan, mengolah, dan menjaga potensi alam semesta yang telah diciptakan-Nya (*khalifatullah*). Oleh karena itu membahas hubungan antara manusia, alam, dan Allah Ta'ala sebagai pencipta tidak dapat dipisahkan dari khalifah sebagai mandaris Allah dalam pemeliharaan, pengelolaan dan pemanfaatan sumber daya alam bagi kesejahteraan setiap makhluk agar mencapai kesempurnaan sesuai tujuan perundang-undangan Allah. Tujuan dari aturan hukum Allah adalah untuk memelihara kemaslahatan manusia, sekaligus menghindari kerusakan (*mafsadah*), baik di dunia maupun di akhirat. Fakta menunjukkan bahwa semua makhluk hidup di planet bumi ini sangat bergantung pada lingkungan alamnya, tidak terkecuali manusia. Hubungan simbiosis mutualisme (saling ketergantungan) antara manusia dengan lingkungan alam sekitar sangat menentukan kesinambungan antar keduanya dalam keberlangsungan hidup (manusia dan alam) yang sangat bergantung pada sikap dan perilaku manusia itu sendiri sebagai *khaalifah fi al-Ard* (subjek atau pengelola) bumi. Alasan itulah, yang menyebabkan manusia tetap tidak serta-merta dapat memperlakukan lingkungan alam sekehendak hatinya. Alam dengan lingkungannya, itu akan melakukan reaksi (perlawanan) terhadap manusia yang mengakibatkan kepunahan makhluk di bumi. Peran manusia sebagai subjek atas alam harus memahami antara melakukan konservasi dan pemamfaatan, yang tidaklah mengurangi kebergantungannya pada lingkungan alam. Ini artinya, melestarikan lingkungan, sama nilainya dengan memelihara kelangsungan hidup manusia itu sendiri dan semua makhluk yang eksis di alam ini. Sebaliknya, merusak lingkungan merupakan kejahatan besar dan serius terhadap keberlangsungan hidup makhluk Allah dan segala isinya, termasuk manusia.

Oleh sebab itu, sebagai mandaris Allah, maka manusia harus bisa merepresentasikan peran Allah terhadap alam semesta termasuk bumi seisinya dengan melakukan pengelolaan alam berbasis akhlak mulia, antara lain: memelihara (al-rabb) akan kelestariaannya, memanfaatkan dengan cara rahmat (wajar dan adil) dan mencegah terjadinya perusakan alam semesta sebagai sebuah kewajiban manusia dalam rangka pengabdian kepada Allah Ta'ala. Karena pada hakikatnya, segala sikap, perilaku atau perbuatan manusia (lahir dan batin) yang berkaitan dengan

pemeliharaan alam, pelestarian dan pemanfaatan, atau eksploitasi sumber daya alam secara serampangan dan melampaui batas atau isyraf, haruslah dipertanggungjawabkan di hadapan Tuhan setelah kehidupan dunia ini berakhir.

KESIMPULAN

Kerusakan lingkungan hidup terjadi akibat adanya tindakan segelintir manusia tak bermoral, serakah, egois dan tamak. Mengeksploitasi kekayaan alam sebanyak-banyaknya di luar batas kewajaran, tanpa memperhatikan sistem ekosistem dan hukum lingkungan hidup. Berdampak negatif secara multidimensional terhadap kehidupan manusia dan makhluk lainnya yang berujung pada kehancuran dan kepunahan (*fasad*). Al-Qur'an secara detail menjelaskan terkait kata *fasad* (kerusakan) dengan seluruh derivasinya, jika berbentuk masdar dan berdiri sendiri, maka menunjukkan kerusakan yang bersifat hissi/fisik, seperti banjir, pencemaran udara. Lain halnya bila isim masdar sebelumnya diawali fi'il, maka kebanyakan menunjukkan makna kerusakan yang bersifat nonfisik, seperti kafir, syirik, munafik, dan semisalnya. Jadi kerusakan yang bersifat fisik pada hakikatnya merupakan akibat kerusakan yang bersifat non-fisik atau mental spiritual. Kehadiran revolusi spiritual berbasis al-Quran menjadi solusi menyelamatkan alam lingkungan dari kehancurannya. Menumbuhkan kesadaran bahwa alam dan lingkungan ini adalah tempat dan sumber kehidupan makhluk manusia dan lainnya, agar tidak lagi dicemari, dikotori dan dirusak. Melainkan dirawat, dikelola dan dilestarikan serta dimanfaatkan secara patut sesuai aturan ekosistem dan ketentuan hukum lingkungan hidup. Diproses melalui internalisasi nilai-nilai tauhid (spiritualitas), pemahaman dan kajian ekologi serta kebijakan dan hukum lingkungan hidup yang bersifat rahmat, humanis dan populis.

DAFTAR PUTAKA

- Jabir, Abu Bakar Al-Jazairi, *Tafsir Al-Qur'an Al-Aisar* (Jakarta: Darus Sunnah, 2008)
- Mustafa, Ahmad, *Tafsir Al-Maraghi*, Juz 19, (Semarang: Toha Putera, 1995).
- Al-Raghib Al-Ashfani, *Kamus Al-Qur'an*, Jilid 3, terj.: Ahmad Zaini Dahlan, (Jakarta: Pustaka Khazanah Fawaid, 2017).
- Amelia Indah Sari, *Hubungan Ekologi Dengan Pelestarian Lingkungan* dalam https://www.researchgate.net/publication/342183770_Hubungan_Ekologi_Dengan_Pelestarian_Lingkungan/link/5ee7da6d299bf1faac56aaf4/download
- Armour, A& R.Lang. (1975). *Environmental Planning Resource book Land*. Canada: Directorate Environment Montreal dan Soerjani, dkk. (1997). *Pembangunan dan Lingkungan. Meniti Gagasan dan Pelaksanaan Sustainable Development*. Jakarta: Yayasan Institut Pendidikan dan Pengembangan Lingkungan

- BNPD, *pengetahuan defenisi dan jenis bencana*, dalam <http://www.bnpd.go.id/>
- Darwis, H & Mas'ud, H. (2017). *Kesehatan Masyarakat dalam Perspektif Sosioantropologi*. Makassar: SAH MEDIA dalam [https:// www.researchgate.net/publication/342183770_Hubungan_Ekologi_Dengan_Pelestarian_Lingkungan / link/5ee7da6d299bf1faac56aaf4/download](https://www.researchgate.net/publication/342183770_Hubungan_Ekologi_Dengan_Pelestarian_Lingkungan/link/5ee7da6d299bf1faac56aaf4/download)
- DEPAG, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Bekasi: Darul Haq, 2014).
- Misbahkhunur, M.Si., *Tanggung Jawab Terhadap Alam Dan Lingkungan*, modul 8 universitas brawijaya.
- Prayetno, Eko, Kajian al-Quran dan Sains tentang Kerusakan Lingkungan, dalam AL-DZIKRA *Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Al-Hadits* <http://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/al-dzikra> Volume 12, No. 1, Juni Tahun 2018.
- Giyanto, dkk., *Status Terumbu KarangIndonesia 2017*, (Jakarta: Pusat Penelitian Oceanografi-LIPI, 2017).
- Hamzah, Andi. *Penegakan Hukum Lingkungan*. Edisi Revisi. (Jakarta: Sinar Grafika, 2005.).
<http://www.ibnukatsironline.com/2015/04/tafsir-surat-al-baqarah-ayat-195.html>
- Jayadi, E.M. (2015). *Ekologi Tumbuhan*. Mataram: Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Mataram
- Setiono, Kudwiratri, dkk., *Manusia Kesehatan Dan Lingkungan: Kualitas Hidup Dalam Perspektif Perubahan Lingkungan Global*, (Bandung: P.T. Alumni, 2007).
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Misbah*, Volume 7,(Jakarta : Lentera Ahti, 2000).
- Suryadilaga, Muhammad Alfatih, *Pemahaman Hadits Tentang Bencana (Sebuah Kajian Teologis Terhadap Hadits-Hadits Tentang Bencana)*,dalam *essensia* Vol. XIV No. 1 April 2013.
- Safitri, D. Ekoturisme, *Dalam Ekologi Sosial*, (Tangerang: Pustaka Mandiri, 2019)
- Fazari, Saghara Luthfillah, *Penegakan Hukum Lingkungan dan Pemanfaatan Ruang Udara*. *Jurnal Ekologi, Masyarakat & Sains* Volume 1, Nomor 1, 2020 ECOTAS <http://journals.ecotas.org/index.php/ems>
- Samidi, *Tuhan, Manusia, Dan Alam: Analisis Kitab Primbon Atassadhur Adammakna*, dalam *Shahih* vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2016.
- Miri, Sayyed Mohsen, *Prinsip-Prinsip Islam dan Filsafat Mula Sudra sebagai Basis Etis dan Kosmologis Lingkungan Hidup*, dalam M. Manguwijaya, dkk, ed, *Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup*, (Jakarta: ICAS, 2009).
- Tafsir Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an Al-'Adzim*, (Aplikasi), hlm. 8

- Utina, R. & Wahyuni K.D. *Ekologi dan Lingkungan Hidup*, (Gorontalo: UNG Press, 2009)
- Utomo, S.W. dkk., *Pengertian, ruang Lingkup Ekologi dan Ekosistem*, <http://repository.ut.ac.id/4305/1/BIOL4215-M1.pdf>, diakses mei 2021
- Vanya Karunia Mulia Putri , *Ekologi: Definisi, Ruang Lingkup, Asas dan Manfaatnya*, <https://www.kompas.com/skola/read/2021/04/16/163119269/ekologi-definisi-ruang-lingkup-asas-dan-manfaatnya?page=all>.

MENGATASI KECEMASAN DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Desy Ayuningrum

Email : desyayuningrum@ptiq.ac.id

ABSTRACT

The Al-Qurán is a guidance that can be studied which will help you to find the values that can be a guideline for solving life's problems. The Al- Qurán came down as a cure or a remedy for many of mankind's problems including psychological illness as anxiety. Al-Qurán does not specifically discuss it, however, Al- Quran provides broader values to its understanding. Also, it does provide a solution to those who have experienced sustained anxiety in some of the following ways: 1) Pray, 2)read the Qurán, 3) Dzikir, 4) work harder for having a good future, and 5). be sincere for everything you do and accepting Allah's destiny.

***Keyword :** anxiety, sustained anxiety, Al-Qur'an provides.*

ABSTRAK

Al-Qur'an adalah petunjuk yang bila dipelajari akan membantu menemukan nilai-nilai yang dapat dijadikan pedoman bagi penyelesaian berbagai problem hidup. Al -Qur'an turun sebagai penawar atau obat dari berbagai permasalahan manusia termasuk penyakit-penyakit kejiwaan diantaranya kecemasan. Al-Qur'an tidak membahas secara spesifik mengenai kecemasan, akan tetapi memberikan nilai-nilai secara luas yang masuk dalam pengertiannya, Dalam perspektif Al-Qur'an terdapat jalan keluar untuk mengatasi kecemasan yang berkelanjutan di antaranya dengan beberapa cara berikut :1) Shalat, 2) Membaca Al-Qur'an, 3) Dzikirullah, 4) Menatap masa depan dengan usaha keras, dan 5) Ikhlas.

***Kata Kunci:** kecemasan, mengatasi kecemasan, perspektif Al-Qur'an.*

A. PENDAHULUAN

Kemajuan teknologi yang begitu pesat mendukung sampainya informasi begitu cepat antara individu. Saat informasi diterima tidak sedikit berita yang diolah oleh otak dan pada akhirnya didefinisikan sebagai sesuatu yang tidak membuat nyaman pada beberapa individu yang pada akhirnya menyebarkan ketakutan dalam diri. perasaan campuran berisikan ketakutan dan keprihatinan mengenai masa-masa yang akan datang tanpa sebab khusus untuk ketakutan tersebut disebut dengan kecemasan.

Kecemasan bukanlah reaksi terhadap bahaya tertentu. Ini adalah sebuah perasaan tidak berdaya dan ketidak mampuan *endogen*. Orang yang sering menghadapi kecemasan berimajinasi bahwa hal-hal buruk akan terjadi dan meragukan kemampuan dirinya untuk mengatasinya. Kecemasan pada dasarnya selalu ada di setiap kehidupan manusia dan akan datang kepada siapapun, kapanpun serta dimanapun. Namun, tingkat kecemasan setiap orang berbeda, meskipun dihadapkan dengan masalah atau kondisi yang sama tetapi akan diinterpretasikan secara berbeda, hal ini disebabkan oleh adanya sifat subjektif dari kecemasan. Kecemasan sampai taraf dan kualitas tertentu mempunyai fungsi adaptif dan konstruktif demi kelangsungan hidup individu dalam lingkungannya yang berubah-ubah.

Kecemasan merupakan perwujudan dari berbagai emosi yang terjadi karena seseorang mengalami tekanan perasaan dan tekanan batin. Kondisi tersebut membutuhkan penyelesaian yang tepat sehingga individu akan merasa aman.

Menurut (Hanna Djumhana Bastaman, 2011) kecemasan adalah ketakutan terhadap hal-hal yang belum tentu terjadi. Perasaan cemas muncul apabila seseorang berada dalam keadaan diduga akan merugikan dan mengancam dirinya, serta merasa tidak mampu menghadapinya. Dengan demikian, rasa cemas sebenarnya suatu ketakutan yang diciptakan oleh diri sendiri, yang dapat ditandai dengan selalu merasa khawatir dan takut terhadap sesuatu yang belum terjadi. Seorang muslim berkewajiban menimbang dan memperhitungkan segala segi sebelum ia melangkah kaki. Dalam Al - Qur'an surah al-Taubah ayat 50-51 telah dijelaskan.

قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٥٠﴾ قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ ۖ وَتَحُنُّنٌ تَرَبَّصُ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمْ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِنْدِهِ أَوْ بِأَيْدِينَا فَتَرَبَّصُوا إِنَّا مَعَكُمْ مُتْرَبِّصُونَ

Artinya : Jika engkau (Muhammad) mendapat kebaikan, mereka tidak senang; tetapi jika engkau ditimpa bencana, mereka berkata, “Sungguh, sejak semula kami telah berhati-hati (tidak pergi berperang),” dan mereka berpaling dengan (perasaan) gembira. Katakanlah (Muhammad), “Tidak akan menimpa kami melainkan apa yang telah ditetapkan Allah bagi kami. Dialah pelindung kami, dan hanya kepada Allah bertawakallah orang-orang yang beriman.”

Secara tersirat dari ayat tersebut menggambarkan ketakutan dan keraguan seseorang sebelum bertindak, bahkan ia mengharapkan hal tersebut tidak terjadi. Istilah kecemasan dalam Al-Qur'an masih umum, tidak disebutkan secara spesifik, akan tetapi Al-Qur'an membahasakannya dalam bahasa lain. Kecemasan sendiri dibagi menjadi dua yakni cemas secara normal dan cemas penyakit/gangguan kecemasan. Cemas secara normal seperti halnya kecemasan terhadap apa yang belum dilakukan, atau kekhawatiran terhadap masa depannya. Sedangkan cemas penyakit merupakan kecemasan yang menjadi sebuah gangguan yang ditandai dengan *simtom* tubuh, seperti gangguan panik, fobia, gangguan obsesif – kompulsif, dan lain-lain.

Dalam hal ini Al-Qur'an mampu menjawab tantangan kontemporer, baik secara spiritual maupun material. Hal ini didasarkan pada firman Allah SWT Qur'an Surah Al-Isra' ayat 82:

وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۚ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا

Artinya : Dan Kami turunkan dari Al-Qur'an (sesuatu) yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang yang beriman, sedangkan bagi orang yang dzalim (Al-Qur'an itu) hanya akan kerugian.

Ayat tersebut menjelaskan Al-Qur'an merupakan solusi dari segala permasalahan dan juga sebagai obat dari berbagai penyakit termasuk gangguan kecemasan itu sendiri.

B. PEMBAHASAN

1. Kecemasan

Kecemasan adalah sebuah sistem yang dibangun oleh tubuh untuk menghadapi suatu hal atau kondisi. Cemas adalah hal yang normal karena dia sebagai alarm untuk tubuh dalam mengantisipasi dan meningkatkan kewaspadaan diri terhadap suatu kondisi yang tidak pasti diketahui. *Anxiety is the body's way of telling you that there is something in the environment that is in need of your attention. It is a phenomenon that people frequently encounter in their daily life; described as the tense, unsettling anticipation of a threatening but vague event; a feeling of uneasy suspense* (Rahman, 2019).

Kecemasan bersifat positif bila mendorong seseorang untuk lebih peduli dan berhati-hati dalam menjalankan kehidupan. Kecemasan juga merupakan respon yang tepat terhadap ancaman yang datang kepada seseorang. Kecemasan menjadi tidak wajar jika kadarnya berlebihan dan didasari pada sesuatu yang tidak ada atau belum jelas. Kartono mengatakan cemas adalah bentuk ketidakberanian ditambah kerisauan terhadap hal-hal yang tidak jelas (Kartono, 2010). Hal ini dikuatkan oleh Annisa dan Ifdil yang mengatakan kecemasan merupakan takut yang tidak jelas objeknya dan tidak jelas pula alasan yang mendasarinya (Annisa & Ifdil, 2017). Kecemasan merupakan reaksi pada keadaan tertentu yang dirasa menjadi ancaman, dan merupakan sesuatu yang lumrah terjadi menyertai perkembangan, perubahan, peristiwa baru maupun yang belum pernah dilakukan, juga dalam menemukan jati diri dan makna hidup (Kaplan, H.I, Grebb, BA, and Sadock, 2010).

Stuart mengungkapkan kecemasan adalah kekhawatiran yang tidak jelas dan menyebar, yang berkaitan dengan perasaan yang tidak pasti dan tidak berdaya

(Stuart, 2012) Kecemasan merupakan suatu kondisi emosional yang ditandai dengan rasa takut yang tidak jelas sumbernya. Seseorang yang mengalami gangguan kecemasan akan diliputi oleh kekhawatiran terhadap berbagai hal yang mungkin dialami dalam perjalanan hidupnya. Ketakutan tidak dapat hidup dengan baik, ketakutan tidak diterima di lingkungan, ketakutan tidak akan bahagia, takut peristiwa yang tidak menyenangkan akan terulang lagi maupun penyebab lain. Orang yang mengalami hal tersebut merasakan adanya tekanan-tekanan dalam dirinya yang tak mampu mereka hadapi.

Nevid (2005) menjelaskan bahwa kecemasan adalah suatu keadaan emosional yang mempunyai ciri keterangsangan fisiologis, perasaan tegang yang tidak menyenangkan, dan perasaan aprehensif (gelisah atau cemas) bahwa sesuatu yang buruk akan terjadi. Spielberg (1983) mendefinisikan kecemasan sebagai "perasaan subjektif ketegangan, ketakutan, kegelisahan, dan kekhawatiran yang terkait dengan gairah sistem saraf otomatis" (Qian Huang, 2012). Kecemasan juga bisa diartikan sebagai suatu sistem ego dalam diri manusia terhadap suatu situasi yang dianggap membahayakan sehingga manusia bisa mempersiapkan reaksi yang adaptif (Alwisol, 2008). Kecemasan sendiri menurut kajian psikologi Islam, merujuk di dalam Al-Qur'an dijelaskan sebagai emosi takut. Lebih lanjut Abdul Hasyim dalam (Cahyandari, 2019) menjelaskan bahwa kata *khassyah* dan derivasinya dalam Al-Quran disebutkan sebanyak 39 kali. Takut disini lebih kepada arti takut kepada Allah SWT, takut akan siksa, takut tidak mendapatkan Ridha-Nya. Dalam al-Qur'an kecemasan digambarkan dengan kalimat *khauf*, yakni kondisi hati tidak tenang terkait dengan perkara di masa datang. Hal ini disebabkan karena adanya keraguan yang ada dalam hati (*daiq*), maka timbulah sifat gelisah (*halu'a*), yang akhirnya menjadikan seseorang merasa selalu susah (*hazn*).

Dari beberapa definisi di atas dapat dikatakan bahwa kecemasan adalah rasa takut atau khawatir yang irrasional pada situasi tertentu yang sangat mengancam yang dapat menyebabkan kegelisahan karena adanya ketidak pastian dimasa mendatang, serta ketakutan bahwa sesuatu yang buruk akan terjadi sehingga membuat perasaan tidak nyaman dan dapat bermanifestasi terhadap perilaku individu tersebut.

2. Klasifikasi Tingkat Kecemasan

Kecemasan sangat berkaitan dengan perasaan tidak pasti dan tidak berdaya. Rasa cemas memiliki taraf bermacam-macam. Mulai dari yang paling ringan sampai yang paling berat. Mulai dari kecemasan yang sifatnya normal sampai kecemasan yang merupakan gejala gangguan jiwa. Kecemasan (*ansietas*) terbagi menjadi 4 (empat) tingkatan (Ah. Yusuf, 2015) :

- a. Ansietas ringan berhubungan dengan ketegangan dalam kehidupan sehari-hari dan menyebabkan seseorang menjadi waspada dan meningkatkan lahan

persepsinya. Ansietas menumbuhkan motivasi belajar serta menghasilkan pertumbuhan dan kreativitas.

- b. Ansietas sedang memungkinkan seseorang untuk memusatkan perhatian pada hal yang penting dan mengesampingkan yang lain, sehingga seseorang mengalami perhatian yang selektif tetapi dapat melakukan sesuatu yang lebih terarah.
- c. Kecemasan berat sangat mengurangi lahan persepsi seseorang. Adanya kecenderungan untuk memusatkan pada sesuatu yang terinci dan spesifik dan tidak dapat berpikir tentang hal lain. Semua perilaku ditujukan untuk mengurangi ketegangan. Orang tersebut memerlukan banyak pengarahan untuk dapat memusatkan pada suatu area lain.
- d. Tingkat panik dari kecemasan berhubungan dengan ketakutan dan merasa diteror, serta tidak mampu melakukan apapun walaupun dengan pengarahan. Panik meningkatkan aktivitas motorik, menurunkan kemampuan berhubungan dengan orang lain, Panik merupakan disorganisasi dan menimbulkan peningkatan aktifitas motorik, menurunnya kemampuan untuk berhubungan dengan orang lain, persepsi yang menyimpang dan kehilangan pemikiran yang rasional, tingkat kecemasan ini tidak sejalan dengan kehidupan, jika berlangsung terus dalam waktu yang lama, dapat terjadi kelelahan dan kematian.

3. Faktor Penyebab Kecemasan

Kecemasan sering kali berkembang seiring jangka waktu dan sebagian besar tergantung pada seluruh pengalaman hidup seseorang. Peristiwa-peristiwa atau situasi khusus dapat mempercepat munculnya serangan kecemasan. Menurut Savitri Ramaiah (2003) ada beberapa faktor yang menunjukkan reaksi kecemasan, diantaranya yaitu :

- a. Lingkungan, Lingkungan atau sekitar tempat tinggal mempengaruhi cara berfikir individu tentang diri sendiri maupun orang lain. Hal ini disebabkan karena adanya pengalaman yang tidak menyenangkan pada individu dengan keluarga, sahabat, ataupun dengan rekan kerja. Sehingga individu tersebut merasa tidak aman terhadap lingkungannya.
- b. Emosi yang ditekan Kecemasan bisa terjadi jika individu tidak mampu menemukan jalan keluar untuk perasaannya sendiri dalam hubungan personal ini, terutama jika dirinya menekan rasa marah atau frustrasi dalam jangka waktu yang sangat lama.
- c. Sebab-sebab fisik Pikiran dan tubuh senantiasa saling berinteraksi dan dapat menyebabkan timbulnya kecemasan. Hal ini terlihat dalam kondisi seperti misalnya kehamilan, semasa remaja dan sewaktu pulih dari suatu penyakit. Selama ditimpa kondisi-kondisi ini, perubahan-perubahan perasaan lazim muncul, dan ini dapat menyebabkan timbulnya kecemasan.

Sedangkan menurut Carnrgie dalam (Fadila, 2018) faktor yang dapat menyebabkan kecemasan ada 3 faktor : Penyebab pertama adalah a) Faktor Kognitif

individu; Kecemasan muncul karena adanya keadaan yang membuat individu merasa takut atau tidak nyaman, sehingga jika pengalaman itu muncul kembali, maka reaksi cemas akan kembali hadir sebagai bentuk manifestasi dari keadaan bahaya yang pernah dirasakan. b) Faktor Lingkungan; penyebab selanjutnya kecemasan bisa muncul karena bersentuhan langsung dengan adat istiadat atau nilai yang dipegang di suatu daerah. Kecemasan dialami individu karena cepatnya perubahan sosial yang secara mendadak dan memungkinkan individu belum siap untuk melakukan perubahan dan tenggelam dalam situasi yang baru dimana hal baru ini terus menerus berubah. c) Faktor Proses belajar; Individu mempelajari hal apa saja yang pernah menimbulkan reaksi ketidaknyamanan dan perlahan belajar untuk menyesuaikan diri dengan stimulus tersebut.

4. Mengatasi Kecemasan dalam Perspektif Al-Qur'an

Sebagaimana diketahui, bahwa kecemasan itu muncul akibat ketidakberdayaan seseorang dalam mengatasi pergulatan psikologis. Pergulatan psikologis inilah yang kemudian akan sangat menguras energi diri serta mengurangi kekuatan psikologis seseorang yang kemudian menyebabkannya mengalami kecemasan yang berakibat ketidakmampuan mengungkapkan potensi dan kemampuannya secara baik. Ketika intensitas kecemasan seseorang berkurang, maka mereka akan dapat memperlihatkan berbagai macam aktivitas dan vitalitas dalam bentuk peningkatan kesanggupan berkreasi dan bekerja dalam aktivitas kesehariannya.

Al-Qur'an memberikan jalan keluar bagi seseorang yang telah mengalami kecemasan yang berkelanjutan, yakni pada fase cemas menjadi sebuah gangguan. Dari beberapa faktor yang menjadikan seseorang merasa cemas Al-Qur'an memberikan solusi untuk menyikapinya, di antaranya dengan beberapa cara dibawah ini:

a. Shalat

Selain berzikir ada obat ampuh yang dapat mengatasi kecemasan, yakni shalat. Ahmad (2015) dalam penelitiannya menyimpulkan bahwa ritual shalat memiliki pengaruh yang sangat luar biasa untuk terapi rasa galau, gundah, dan cemas yang bersemayam di dalam diri seseorang. Dalam surat Al-Ankabut dijelaskan bahwasanya keutamaan sholat merupakan ibadah yang paling utama, wajib hukumnya untuk dilakukan sesuai dengan Firman Allah SWT Qur'an surah Al-Ma'arij ayat 19-23.

إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ۖ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ۗ إِلَّا الْمُصَلِّينَ ۗ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ ۗ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ

Artinya : Sesungguhnya manusia diciptakan bersifat keluh kesah dan kikir. Apabila ia ditimpa kesusahan ia berkeluh kesah, dan apabila ia mendapat kebaikan ia Amat kikir, kecuali orang-orang yang mengerjakan shalat, yang mereka itu tetap mengerjakan shalatnya.

Di dalam ayat 19-21 dibahas mengenai sifat manusia yang mudah gelisah, khawatir, dan takut dengan yang akan dihadapi. Selanjutnya, pada ayat 22-23 di terangkan bagaimana cara mengatasi sifat-sifat tersebut, yaitu shalat. Shalat dengan khushyuk adalah cara yang manjur, jika benar-benar khushyuk dalam shalatnya, berarti hati dan pikirannya tertuju kepada Allah semata. Orang tersebut akan merasa berhadapan langsung dengan Allah dalam shalatnya. Dan akan timbul dalam hatinya rasa takut karena dosa-dosa yang telah diperbuatnya di samping penuh harap akan limpahan pahala, rahmat dan karunia-Nya. Dia akan berjanji dalam hatinya untuk menjauhi dan menghentikan larangan-larangan-Nya. Hatinya pasrah dan tenteram menyerahkan diri kepada-Nya. Orang yang shalat secara demikian akan terhindar dari perbuatan keji, mungkar dan sifat kecemasan

Shalat hendaknya selalu dikerjakan pada setiap waktu yang ditentukan, terus menerus, tidak ada yang luput dikerjakan walaupun satu waktu Shalat sekalipun. Inilah kondisi yang menjadikan shalat sebagai salah satu hal yang dapat mengatasi bahkan menghilangkan kegelisahan hati, kecemasan dan kekikiran. Semua gerakan dalam shalat adalah gerakan untuk kesehatan. Bahkan shalat tidak hanya menjaga kesehatan, tapi juga mengembalikan hidup sehat dari berbagai macam penyakit.

b. Membaca Al-qur'an

Berkaitan dengan mengatasi kecemasan, Al-Qur'an dapat digunakan sebagai terapi dalam mengatasi kecemasan. Hal ini dikarenakan Al-Qur'an sangat relevan sebagai media terapi karena bisa memfasilitasi teori transpersonal, kognitif, dan humanistik-eksistensial. Hal ini diperkuat dengan hasil penelitian Abdurrochman (2008) bahwa stimulan Al-Qur'an dapat dijadikan sebagai terapi relaksasi bahkan lebih baik dibandingkan dengan stimulan terapi musik. Stimulan Al-Qur'an dapat memunculkan gelombang delta sebesar 63,11% dari terapi musik. Kenaikan gelombang delta juga mencapai persentase tertinggi sebesar 1.057%. Stimulan Al-Qur'an ini sering memunculkan gelombang delta di daerah frontal dan sentral baik di sebelah kanan maupun di sebelah kiri otak. Hal ini terjadi dikarenakan frekuensi gelombang bacaan Al-Qur'an memiliki kemampuan untuk memprogram ulang sel-sel otak, meningkatkan kemampuan serta menyeimbangkannya.

Al-Qur'an sebagai *as-syifa* mempunyai kekuatan untuk menangani dan menyembuhkan tekanan jiwa salah satunya kecemasan, sebagaimana firman Allah dalam Qur'an surah Yunus ayat 57.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ

Artinya : “Wahai manusia, sesungguhnya sudah datang dari Tuhanmu *al-Qur’ân* yang mengandung pengajaran, penawaran bagi penyakit batin (jiwa), tuntunan serta rahmat bagi orang-orang yang beriman.”

Membaca *Al-Qur’an*, dengan sikap rendah hati dan suara yang lembut-halus, akan membawa dampak relaksasi dan ketenangan bagi mereka yang melakukannya. Artinya bahwa membaca *Al-Quran* dengan ikhlas dapat menumbuhkan respon positif dan mengefektifkan koping yang mempengaruhi kontrol kognisi dengan cara memperbaiki persepsi, motivasi individu, dan koping yang efektif. Dalam *Qur’an* surah *Al-Muzammil* 73: 4, Allah berfirman: “*dan bacalah Al-Quran dengan perlahan-lahan (sambil memahami)*”.

Dengan Adanya penghayatan yang tulus dan penuh *khushyu’* kepada Allah baik pada waktu mendengarkan dan mengucapkan ayat-ayat suci Allah maka akan membawa kepada sikap tenang dan relaksasi. Pada waktu seorang muslim membaca *Al-Qur’an* dan menghayati makna yang terkandung di dalamnya seorang individu berkonsentrasi dan merasa seolah-olah ia menghadap Allah secara langsung. Ia akan merasa berada di tempat yang menyenangkan dan merasa dekat dengan Allah, dan semakin mencintai Allah. Hal ini akan menimbulkan efek rileks terhadap individu. Ayat-ayat *Al - Quran* (berupa bacaan maupun tulisan) bisa menjadi stimuli bagi orang yang mempercayai kebenaran *Al-Qur’an* untuk terbebas dari rasa cemas.

Eri, dkk.(2017) dalam penelitiannya menyimpulkan bahwa membaca dan *mentadabburi* *Al-Qur’an* cukup efektif digunakan sebagai intervensi dalam permasalahan psikologis, khususnya kecemasan menghadapi ujian sekolah pada siswa SMA. Di dalam buku yang berjudul “*Al-Qur’an The Healing Book*”, karya Ir. Abduldaem Al-Kaheel yang telah diterjemahkan oleh M. Lili Nur Aulia, disebutkan ada beberapa ayat tertentu yang harus selalu dibaca oleh orang yang sakit. Ayat-ayat ini sangat bermanfaat bagi penyembuhan semua penyakit.

c. Dzikrullah

Satu ayat *Al-Qur’an* yang mengandung daya terapi yang potensial mengatasi kecemasan itu menunjukkan bahwa ketenangan dan ketentraman hati (tuma’ninah dan sakinah) akan diperoleh sebagai ganjaran apabila melakukan suatu ibadah mengingat Allah atau dzikrullah (Hanna Djumhana Bastaman, 2011). Dzikrullah merupakan perbuatan mengingat Allah dan keagungan-Nya, yang meliputi hampir semua bentuk ibadah dan

perbuatan baik. Dalam arti khusus, dzikrullah adalah menyebut nama Allah sebanyak-banyaknya dengan memenuhi tata tertib, metode, rukun dan syaratnya. Dalam firman-Nya, Qur'an surah Ar-Rad ayat 28.

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ

Artinya : (yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka manjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, Hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram.

Dalam ayat ini dijelaskan bahwa orang-orang yang selalu mengingat Allah, yaitu orang-orang beriman dan hatinya akan menjadi tenteram dan tidak cemas. hati menjadi lebih baik karena bersandar kepada Allah, dan ridha Allah sebagai pelindung dan penolong. Dzikir dapat dilakukan dengan membaca Al-Qur'an tasbih, tahlil, doa, atau pun pujian-pujian yang lainnya menurut tuntunan agama, dengan *tadarru'* dan suara lembut pada setiap waktu terutama pagi dan sore, agar tidak tergolong orang yang lalai. Dengan mengingat Allah, hati menjadi tenteram dan jiwa menjadi tenang, tidak merasa gelisah, takut, ataupun khawatir. Mereka melakukan hal-hal yang baik, dan merasa bahagia dengan kebajikan yang dilakukannya.

d. Menatap Masa Depan dengan Usaha Keras

Seperti yang tertera dalam firman Allah SWT Qur'an Surat Attaubah ayat 51.

قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَىٰ الْحُسْنَيْنِ ۗ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَن يُصِيبَكُمُ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِنْدِهِ أَوْ
بِأَيْدِينَا ۗ فَتَرَبَّصُوا إِنَّا مَعَكُمْ مُّتَرَبِّصُونَ

Artinya : Katakanlah: "Sekali-kali tidak akan menimpa Kami melainkan apa yang telah ditetapkan Allah untuk kami. Dialah pelindung Kami, dan hanya kepada Allah orang-orang yang beriman harus bertawakal."

Seseorang wajib beramal yakni berikhtiar sekuat tenaga, untuk mencapai masa depan yang diharapkan, berhasil atau tidaknya sebuah usaha kembali kepada kekuasaan Allah SWT. Oleh karena itu Thohir Ibn 'Asyur mengatakan, seseorang harus menghadapi realita dengan keridhaan takdir yang diberikan Allah (Thohir Ibn 'Asyur, 1984). Al-Qur'an dengan jelas memberikan perintah bertawakal, bukannya menganjurkan agar seseorang tidak berusaha atau mengabaikan hukum-hukum sebab dan

akibat. Al-Qur'an hanya menginginkan agar umatnya hidup dalam realita, realita yang menunjukkan bahwa tanpa usaha, tak mungkin tercapai harapan, dan tak ada gunanya berlarut dalam kesedihan jika realita tidak dapat diubah lagi.

e. Ikhlas

Ikhlas merupakan hal paling mendasar dan paling penting dalam setiap amal ibadah maupun perbuatan yang kita lakukan. Ikhlas ibarat sebuah jembatan yang menghubungkan kita terhadap jalan keselamatan menuju akhirat. Islam mengajarkan kita agar senantiasa ikhlas dalam berusaha, dengan tujuan agar nilai usaha tinggi di mata Allah SWT dan apabila usaha tidak berhasil sesuai harapan kita akan mendapatkan ketenangan. Ketenangan ini bersumber dari motif hanya karena Allah, bukan karena yang lain, sehingga kegagalan juga akan selalu dikembalikan kepada Allah SWT (Hawari, 1997). Hal ini sejalan dengan firman Allah SWT dalam Qur'an surah Al-lail ayat 18 -20.

وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْرَىٰ إِلَّا أَتْبَعَاءُ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ ﴿١٨﴾ وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ ﴿٢٠﴾

Artinya : Dan tidak ada seorang pun memberikan suatu nikmat padanya yang harus dibalasnya, Melainkan (dia memberikan itu semata-mata) karena mencari keridhaan Tuhannya Yang Mahatinggi. Dan sungguh kelak dia akan mendapat kesenangan (yang sempurna)

Ikhlas juga menghadirkan ketenangan jiwa di dalam diri kita dan dapat menyelamatkan kita dari adzab Allah SWT. Jika semua perbuatan kita niatkan dengan ikhlas demi mengharap ridha Allah, Insya Allah apapun hasil yang diperoleh tidak akan membuat kita cemas, gelisah bahkan stres.

C. KESIMPULAN

Al-Qur'an adalah petunjuk yang bila dipelajari akan membantu menemukan nilai-nilai yang dapat dijadikan pedoman bagi penyelesaian berbagai problem hidup. Al -Qur'an turun sebagai penawar atau obat dari berbagai permasalahan manusia termasuk penyakit-penyakit kejiwaan diantaranya kecemasan. Kecemasan adalah rasa takut atau khawatir yang irasional pada situasi tertentu yang sangat mengancam yang dapat menyebabkan kegelisahan karena adanya ketidak pastian di masa mendatang, serta ketakutan bahwa sesuatu yang buruk akan terjadi sehingga membuat perasaan tidak nyaman dan dapat bermanifestasi terhadap perilaku individu tersebut.

Al-Qur'an tidak membahas secara spesifik mengenai kecemasan, akan tetapi memberikan nilai-nilai secara luas yang masuk dalam pengertiannya, Al-Qur'an

memberikan jalan keluar bagi seseorang yang telah mengalami kecemasan yang berkelanjutan di antaranya dengan beberapa cara berikut :1) Shalat, 2) Membaca Al-Qur'an, 3) Dzikirullah, 4) Menatap masa depan dengan usaha keras, dan 5) Ikhlas.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, A. Perdana. 2008. *Murotall Al-Qur'an Alternatif Terapi Suara Baru*. Jurnal Prosidding Seminar Nasional Sains Dan Teknologi-II.
- Ah. Yusuf, dkk., *Keperawatan Kesehatan Jiwa*, Jakarta : Salemba Medika, 2015
- Al-Kaheel, Ir. Abduldaem. 2011. *Al-Qur'an The Healing Book*. Terjemahan oleh M. Lili Nur Aulia. Jakarta: Tarbawi Press.
- Alwisol. 2008. *Psikologi Kepribadian*. Malang : Universitas Muhammadiyah Malang Pers.
- Annisa, D. F., & Ifdil. 2017. *Konsep Kecemasan (Anxiety)*. *Konselor*, 5(2), 93. <https://doi.org/10.24036/02016526480-0-00>
- Badri, Malik. 1995. *Tafakkur Perspektif Psikologi Islam*. Bandung : PT. Rosda Karya.
- Bastaman, H. D. 2011. *Integrasi Psikologi dengan Islam* (F. Nashori (ed.); V). Yogyakarta : Pustaka Pelajar.
- Cahyandari, R. K. 2019. *Peran Spiritual Emotional Freedom Technique dalam Penanganan Nosocomephobia*.pdf (pp. 282–303). Prodi Tasawuf dan Psikoterapi IAIN Kudus. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.21043/esoterik.v5i2>
- Fadilah, W. N., Megawati, M., & Astiriyani, E. (2018). *Pengaruh Hipnosis Terhadap Tingkat Kecemasan Ibu Post Sectio Caesarea*. *Media Informasi*, 14(2), 148–153. <https://doi.org/10.37160/bmi.v14i2.214>
- Hawari, D. 1997. *Al-Qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*. Jakarta : Dharma Bhakti
- Kaplan, H.I, Grebb, BA, and Sadock, B. 2010. *Klinis., Sinopsis Psikiatri Ilmu Pengetahuan Perilaku Psikiatri* (I. M. DR Wiraguna (ed.)). Bina Rupa Aksara.
- Kartono, K. 2010. *Psikologi Perkembangan Anak*. Bandung : CV. Mandar.
- Nevid, J. F., dkk. 2005. *Psikologi Abnormal*. Jakarta: Erlangga.
- Qian Huang, *Study on Correlation of Foreign Language Anxiety and English Reading Anxiety, Theory and Practice in Language Studies*, Vol. 2, No. 7, pp. 1520-1525, July 2012.

- Rahman, U. 2019. *Karakteristik Perkembangan Anak Usia Dini*. Lentera Pendidikan : Jurnal Ilmu Tarbiyah Dan Keguruan, 12(1), 46–57. <https://doi.org/10.24252/lp.2009v12n1a4>
- Ramaiah, Savitri. 2003. *Kecemasan Bagaimana Mengatasi Penyebabnya*. Jakarta: Pustaka Populer Obor.
- Stuart, W. G. 2012. *Buku Saku Keperawatan Jiwa* (5th ed.). Jakarta : EGC.
- Thahir Ibn. ‘Al anshur, Muhammad. 1984. *Tafsir at-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunisia: al-Dar al-Tunisiyah.
- Yudhani, Eri., dkk. 2017. *Efektivitas Membaca an Mentadabburi Al-Qur’an dalam Menurunkan Kecemasan Siswa Yang Akan Menghadapi Ujian Sekolah*. Jurnal Psikoislamedia Volume 2, Nomor 1, April 2017. 23-31.
- Zaini, Ahmad. 2015. *Shalat Sebagai Terapi Bagi Pengidap Gangguan Kecemasan Dalam Perspektif Psikoterapi Islam*. Konseling Religi: Jurnal Bimbingan Konseling Islam. Vol. 6, No. 2, Desember 2015, pp. 319-334 <https://core.ac.uk/download/pdf/291857929.pdf>.

KONSEP KEADILAN DALAM AL-QUR'AN

Iwan Aminur Rokhman

Universitas Darussalam Gontor, Ponorogo

iwansupriyo@gmail.com

Martin Putra Perdana

Universitas Darussalam Gontor, Ponorogo

martinputra@mhs.unida.gontor.ac.id

Irfan Wahyu Azhari

Universitas Darussalam Gontor, Ponorogo

irfanwahyu128@gmail.com

Abstract:

Al-Qur'an sebagai sebagai Kitab suci yang universal tentunya menjelaskan prinsip dasar kehidupan secara komprehensif. Tak terkecuali tentang bagaimana manusia mengatur dunia dan dirinya sendiri secara teratur sehingga tidak menimbulkan kerusakan. Dalam hal ini, Islam memiliki "konsep keadilan" yang mampu menjawab problem keduniawiaan tersebut. Term adil sendiri merupakan salah satu konsep kunci Islam yang sangat fundamental. Adil sendiri memiliki cakupan yang luas, seperti halnya adil dalam berakidah, adil dalam menjalankan syari'at Islam serta adil dalam bertindak dan bersikap. Prinsip-prinsip adil tersebut tentunya sudah termaktub dalam al-Qur'an, namun kita perlu mendeskripsikan, merumuskan serta menganalisis lebih dalam mengenai derivasi dan pengklasifikasian makna "adil", Oleh sebab itu, penelitian ini bertujuan untuk melacak makna adil dalam al-Qur'an yang ditopang dengan pendapat para mufasirun dan filsuf Islam.

Pendahuluan

Dalam al-Qur'an, konsep keadilan menjadi konsep penting yang tidak dapat dibahas secara terpisah, tanpa memperhatikan konsep lain yang saling terkait. Memetakan konsep adil memang bisa dikatakan sebagai sebuah upaya yang cukup menguras tenaga, dimana kita harus melacak akar konsep yang kemudian disandingkan dalam kerangka worldview Islam. Hal ini bertujuan untuk mencari jawaban apakah konsep keadilan merupakan sebuah konsep yang ada dalam Islam, atau hanya merupakan hasil "carbon copy" tradisi agama dan peradaban lain.

Mengenai konsep adil dalam al-Qur'an, pembahasan serupa juga pernah diutarakan oleh beberapa jurnal semisal Rakhmat dalam jurnal *Nukhbatul 'Ulum* yang menjelaskan keadilan dalam Islam yang dibentuk atas beberapa prinsip utama, yakni: kesetaraan, kejujuran dan keikhlasan. Kemudian penjelasan serupa juga dijabarkan oleh Fauzi Mubarak yang mengaitkan keadilan merupakan salah satu pondasi besar yang harus dikuatkan dan ditopang dengan ilmu dan iman. Dalam makalah ini penulis berupaya menguraikan berbagai macam penafsiran para mufasir dan ulama mengenai kata adil.

Istilah keadilan disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak 28 kali dengan beragam makna yang berbeda antara ayat yang satu dan yang lain. Perbedaan pemaknaan ini sangat dipengaruhi oleh konteks ayat tersebut. Penyebutan kata 'adl secara etimologi dalam al-Qur'an disandingkan kata *qisth*, *qasd*, *istiqama*, *wasat*, *nasib*, *hissa* dan mizan. Adapun antonim dari kata adil adalah *al-jawr* (ketidakadilan), yang mana memiliki padanan kata dengan *zulm* (melakukan perbuatan dzolim), *tughyan* (tirani), *mayl* (kecenderungan) dan *inhiraf* (penyimpangan). Kata *qisth* sendiri disebutkan sebanyak 15 kali, sedangkan *mizan* disebutkan sebanyak 9 kali. Bagi as-Sinqhiti, pemaknaan 'adl sebagai lawan kata dari kezaliman dasarnya adalah pertengahan antara dua martabat, yakni *ifroth* dan *tafrith*. Dengan adanya fakta mengenai banyaknya uraian tentang kata adil dalam al-Qur'an, maka makalah ini akan mencoba mengklasifikasikan definisi kata adil dalam al-Qur'an secara etimologi dan terminologi.

Kata Adil secara Etimologis

Apabila kita menelaah penafsiran beberapa ayat dalam al-Qur'an yang menyebutkan tentang adil, merujuk pada Ahmad Syakir dalam "Umdatul Tafsir", maka akan kita dapati bahwa kata adil berkaitan dengan tauhid dan syari'at, seperti halnya yang termaktub dalam surah al-An'am ayat 115 yang berbunyi: *لِكَلِمَاتِهِ مُبْدِلٌ لَا وَعَدْلًا صِدْقًا رَبِّكَ كَلِمَتْ وَتَمَّتْ*. Sedangkan dalam surah al-A'raf ayat 159 dan 181, *يَغْدِلُونَ وَبِهِ بِالْحَقِّ يَهْدُونَ*, kata adil mengacu pada berhukum dengan kebenaran syari'at Allah.

Dalam surah al-A'raf ayat 157 *الْمُنْكَرُ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ* adil merujuk pada mengerjakan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya. Jika kita merujuk pada surah an-Nahl ayat 90, *وَالْإِحْسَانَ بِالْعَدْلِ يَأْمُرُ اللَّهُ إِنَّ*, diartikan oleh Ibnu Abbas bahwa makna adil disini adalah syahadat *laa ilaaha illallah*. Sedangkan Sufyan ibn 'Uayinah mengartikan adil disini adalah persamaan antara hal yang bersifat bathin atau rahasia (*sariroh*) dan yang bersifat ternang-terangan (*alaniyah*).

Dalam surat an-Nahl ayat 76, *مُسْتَقِيمٌ صِرَاطٍ عَلَىٰ وَهُوَ بِالْعَدْلِ يَأْمُرُ*, kata adil disini merujuk pada *qisth*, yakni perkataan yang senantiasa dalam kebenaran dan keistiqomahan dalam perbuatan. Menurut Raghib al-Asfahani, adil juga dikaitkan dengan makna *musawah* (sama rata) antar manusia dalam hal menentukan hak masing-masing individu dalam penunaianya tanpa adanya penundaan maupun pengakhiran. Sedangkan dalam surat al-Baqarah ayat 282, *بِالْعَدْلِ كَاتِبٌ بَيْنَكُمْ وَلِيكُتُبُ*, Ahmad Syakir mengartikan kata adil dengan *qisth* dan *haqq*, yakni tidak dzalim.

Kata Adil secara Terminologis

Kata adil secara terminologis merujuk pada tafsir Umdatul Tafsir, dimaknai dengan keadilan Allah dalam hukum-Nya. Yakni, bahwa semua perintah Allah itu pasti adil dan tidak ada keadilan selain dari pada-Nya. Semua yang dilarang Allah itu pasti bathil, karena Allah tidaklah melarang sesuatu kecuali ia adalah mafsadah atau kerusakan. Ahmad Syakir juga menjelaskan bahwasanya kata adil juga berkaitan dengan sikap dalam berhukum atau menghukumi sesuatu, seperti halnya yang termaktub dalam surah an-Nisa ayat 58 dan 135 serta surah al-An'am ayat 152, *هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ أَعْدِلُوا عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاؤُكُمْ قَوْمٍ تَعْدِلُوا فَلَا تُتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ بِالْعَدْلِ تَحْكُمُوا أَنْ*, dan *فَاعْدِلُوا فَانْصَرُوا وَإِنَّا*. Allah memerintahkan hamba-Nya untuk adil dalam berhukum kepada manusia.

Sedangkan dalam surah an-Nisa' ayat 58 menjelaskan mengenai keadilan para *umara* (penguasa/pemimpin), yang mana mereka merupakan hakim atas manusia. Adil dalam berhukum bukanlah mengikuti hawa nafsu, fanatisme, dan kebencian kepada manusia sehingga meninggalkan sikap adil dalam perkara dan urusan. Namun, senantiasa bersikap adil dalam keadaan apapun, tidak terpengaruh oleh kemarahan suatu kaum untuk meninggalkan keadilan, dan senantiasa berlaku adil kepada setiap orang, baik kepada teman ataupun musuh. Karena sikap adil itu lebih dekat kepada ketaqwaan.

Jadi, mengenai adil dalam berhukum, maka hukum Allah-lah yang menjadi ukuran (*hadd*) atas segala sesuatu. Segala hukum yang datang dari Allah adalah keadilan. Allah melarang kesyirikan, kekufuran, pembunuhan, penganiayaan, riba, dll karena kesemuanya merupakan kedzaliman. Hukum-hukum Allah yang telah dijelaskan oleh para ulama dalam bab fiqih, dari awal bab thaharah, sholat, zakat, puasa, haji, hudud sampai akhir pembahasan fiqih, itu semua merupakan keadilan. Jadi, definisi adil menyiratkan bahwa segala sesuatu yang datang dari Allah adalah keadilan, Islam itulah sebuah keadilan yang nyata yang tidak ada sedikitpun kedzaliman didalamnya. Hal ini membuktikan bahwa term "*adil*" adalah sesuatu yang ada dalam diri Islam, bahkan penjelasannya sangatlah holistic yang mencakup adil dalam berakidah, adil dalam menjalankan syari'at Islam serta adil dalam bertindak dan bersikap.

Dalam konteks bersikap, bertindak, atau dalam menerapkan hukum, Allah memerintahkan manusia untuk senantiasa adil, menyama-ratakan manusia sesuai haq masing-masing individu dan tidak dzalim dalam berhukum kepada manusia, tidak terpengaruh atau terintervensi oleh hal-hal yang internal maupun eksternal seperti fanatisme, pengaruh kekerabatan, permusuhan dan lain sebagainya. Apabila seseorang berbuat salah maka kesalahan tersebut berasal dari pribadinya, dan apabila benar maka kebenaran tersebut semata-mata datang karena ridho Allah dan bukan dari ridho manusia.

Pemaknaan adil juga berkaitan dengan keadilan Tuhan atas hak-Nya dan hak hamba-Nya, yang meliputi penunaian hak-hak secara menyeluruh, yakni dengan penunaian segala kewajiban hamba yang diberikan Allah atas hak harta serta hak badan/jasmaninya. Ibnu 'Athiyah mengartikan *adil* sebagai segala kewajiban dari aqidah dan syariat dalam bentuk menunaikan sebuah amanah, meninggalkan kedzaliman, serta memberikan hak kepada orang yang berhak. Sedangkan Ibnul 'Arabi menjelaskan bahwa konsep keadilan seorang hamba kepada Tuhannya akan terbentuk dengan mengedepankan hak-hak Allah dibanding kemauan pribadi, dan mengedepankan ridho Allah dibanding hawa nafsunya, serta menunaikan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya. Berangkat dari adil adalah Islam dan syariat-syariatnya, maka kekufuran atau kesyirikan merupakan bentuk kedzaliman dan perbuatan yang tidak adil. Kemunafikan juga bukanlah adil, karena ia hanya baik dalam hal yang terlihat oleh manusia, sedangkan dalam hal yang tidak terlihat, ia berbuat hal yang buruk. Hal ini sungguh masuk akal, mengingat Allah lah yang menciptakan manusia, namun mereka justru mengingkari Allah, atau menyekutukan Allah dengan makhluk selain-Nya.

Sedangkan dalam surah as-Syura' ayat 15, *يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا رَبُّنَا الَّذِيْ اَخْرَجَكُمْ مِّنْ اَرْضِكُمْ لِيُقِيْلَ اَعْمٰلَكُمْ* Ibnu Abbas menjelaskan bahwa ayat ini berkenaan dengan perintah Allah kepada Rasul-Nya dalam menyeru manusia kepada al-Qur'an dan istiqamah berdakwah atas perintah Allah (*Qatadah*). Dalam penyampain-Nya, Allah memerintahkan Rasulullah untuk adil, yaitu

adil dalam berhukum di segala kondisi. Maka, adil disini berkaitan tentang adil dalam berhukum dengan perintah Allah sebagaimana dalam al-Qur'an dan tidak mengikuti hawa nafsu manusia

Beberapa ayat juga menjelaskan kata adil, sebagai lawan kata kedzaliman, juga menjelaskan tentang sikap kita dalam menghukumi sesuatu, sebagaimana yang disebutkan dalam surah al-Baqarah ayat 282 yang berbunyi:

وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ (٢٨٢ البقرة)

Dalam kandungan ayat diatas, Ahmad Syakir juga menjelaskan bahwa kata adil bermakna *qisth* dan *haqq*, yakni tidak dzalim dalam tulis-menulis kepada seseorang dan menulis sesuai dengan apa yang disepakati tanpa adanya tambahan dan pengurangan. Ayat ini berbicara mengenai perintah Allah untuk menuliskan "hutang-piutang" antara penghutang dan yang dihutangi secara adil.

Jika kita merujuk pada ayat lain, seperti halnya dalam surah an-Nisa ayat 3 dan 103, maka kata adil juga berbicara mengenai konteks hukum dalam keluarga. Kata adil dalam kedua ayat tersebut memiliki makna tidak berbuat dzalim dan tidak cenderung memihak pada salah satu istri-istri yang dimiliki, dan dituntut untuk bersikap *musawah* (sama rata).

Keadilan dalam Kajian Ulama' Muslim

Melengkapi pembahasan mengenai konsep adil, sepertinya kita juga perlu melihat bagaimana pendapat para ulama Muslim memandang konsep adil, yang mana tentunya akan menambah wawasan baru selain pendapat para mufasir tentunya. Ulama Muslim yang kita bahas disini dimuai dari al-Jurjani. Dalam kitab *al-Ta'rifat*, Jurjani menjelaskan bahwa keadilan dalam kedekatannya dengan taqwa sesuai dengan ayat al-Maidah ayat 8 yang berbunyi لِلنَّفْوَى اَعْلُوا هُوَ اَقْرَبُ. Keadilan memiliki makna pertengahan antara kedua sisi ekstremitas *ifrāt* dan *tafrīt*; keseimbangan dan konsistensi; dan kecenderungan kepada kebenaran. Di sini dapat disimpulkan bahwa taqwa dan keadilan memiliki hubungan dan konsekuensi secara konsep maupun terminologi. Orang yang adil dengan demikian akan lebih dekat kepada ketaqwaan, baik secara maknawi maupun kontekstual. Adapun kedua sisi ekstrem dari *ifrāt* dan *tafrīt*, memiliki konsekuensi negatif kepada taqwa. Demikian, orang yang zalim akan terjauhkan dari ketaqwaan.

Majid Khadduri menyebutkan, bahwa dalam definisi *semantic field* bahasa Arab, kata عدل terdiri dari elemen akhlaq dan sosial, yang menjadi manifestasi dari subkonsep (1) *insaf*; (2) standar ukuran; (3) keseimbangan dan (4) konsistensi. Adapun secara logika, tambahnya, keadilan Ilahi tersusun dari kesemua nilai tersebut. Ia kemudian menyimpulkan bahwa abstraksi makna keadilan ini adalah dimana terjadi perbedaan ide dan eksposisi antara *mutakallim*, *fuqaha'* dan *falasifah*. Di sini terjadi pengayaan akan konsep keadilan yang masih berada dalam tataran *worldview* Islam. Bagian berikutnya akan membahas lebih lanjut mengenai keadilan *kalāmi*, *falsafi* dan *akhlāqi*.

Keadilan Kalāmi

Keadilan *kalāmi* adalah keadilan dalam pembahasan *mutakallimun* mengenai Dzat Allah dan *Irādah*-Nya, dengan kesepakatan bahwa keadilan Ilahi berasal dari Allah, dan bahwa Allah adalah sumber dan standar dari keadilan. Akan tetapi

mereka berselisih mengenai sifat keadilan tersebut, sehingga ada dua arus –*madrasah wahyī* dan *madrasah aqlī*. Masalah ini akan berkembang kepada masalah kemampuan manusia untuk mewujudkan keadilan.

Mu'tazilah yang menyebut diri mereka sebagai *Ahl al-Tawhid wa al-'Adl*, menyatakan bahwa manusia adalah pelaku sebenarnya dari amalan baik adil maupun tidak, yang mana dengannya ia akan diberi pahala ataupun hukuman di Akhirat. Mereka –sebagaimana *Ahl as-Sunnah*- setuju bahwa keadilan bersifat Ilahi, sekalipun berbeda dalam pendapat mengenai perwujudan keadilan di dunia. Dalam hal ini, Mu'tazilah mengambil solusi dimana ada dua tipologi keadilan: Ilahi dan manusiawi, yang pertama ditentukan oleh Tuhan, dan yang kedua ditentukan oleh akal manusia.

Bagi Jabariyyah, keadilan adalah manifestasi dari kehendak Tuhan dan setiap perbuatan manusia, karena perbuatannya telah ditentukan, maka tidak akan terlepas dari keadilan Ilahi. Sedangkan bagi Mu'tazilah, keadilan Ilahi adalah kewujudan dari Dzat-Nya, karena Tuhan dengan sendirinya tidak mungkin berbuat zalim. Manusia senantiasa berusaha menegakkan keadilan di muka bumi, namun hanya bisa menggunakan akal – sebuah standar keadilan yang dengannya kehendak, *free will*, tercipta– dan dengannya pula ia akan bertanggungjawab di akhirat kelak. Ini dapat disebut, dengan demikian, sebagai keadilan rasional versi Mu'tazilah.

Untuk mengikat bahasan ini dengan pembahasan dalam keadilan menurut ahli tafsīr, disini dapat disimpulkan bahwa Mu'tazilah dan Jabariyyah, sebagai dua entitas contoh yang berada di luar *Ahlussunnah*, telah keluar dari pemahaman keadilan yang telah didefinisikan oleh Al-Qur'an.

Bagi Asy'ariyyah, keadilan bukanlah cakupan kehendak manusia, karena Allah adalah pencipta segala sesuatu, dan karena itu, tidak ada keadilan rasional bagi Allah. Keadilan adalah perwujudan *irādah* Allah, dan manusia diperintahkan untuk menjadi adil, karena Allah mengetahui apa yang terbaik untuknya secara keseluruhan. Berdasarkan penjelasan akan surah Ali Imran 103, Abu Hasan Al-Asy'ari memberikan negasi secara keseluruhan akan kemungkinan bahwa Allah bersikap zalim. Dengan demikian, *Al-'Adl* sebagai salah satu *Al-Asmā' Al-Husnā* termanifestasi dalam segala sesuatu, termasuk di dalamnya alam semesta seisinya.

Keadilan Falsafi

Keadilan falsafi dalam wacana Islam bermula dari Al-Kindi. Dalam pembahasan keadilan, al-Kindī, pada usaha harmonisasi antara Islam dan falsafah, membedakan antara dua kebenaran: kebenaran *Nihā'ī* –akhir, yang berujung kepada Allah– dan kebenaran '*amal* –praktikal. Dengan berargumen bahwa tidak cukup untuk mengetahui kebenaran *nihā'ī*, yang bisa diketahui oleh akal dan wahyu, al-Kindī menyebutkan perlunya pengetahuan akan kebenaran '*amalī*. Harmonisasi antara wahyu dan akal merupakan misi dari al-Kindī.

Al-Kindī berpendapat bahwa sifat keadilan telah ada secara fitrah dalam diri manusia yang terbentuk dan terarah oleh akal menuju kepada apa yang benar, sedangkan zalim baginya adalah artifisial, atau terbentuk dalam perkembangan selanjutnya dalam fase hidup manusia. Zalim dalam hakikatnya adalah keburukan, yang lahir dari marah dan iri, ketika melemahnya akal akan kuasa diri. Adapun ketika marah dan iri menghilang, manusia akan kembali kepada kuasa akal yang menyuruhnya kepada kebenaran. Bagi al-Kindī, adil bukanlah hanya kebalikan dari keburukan, akan tetapi ia

adalah keutamaan (*faḍīla*) yang manusia bisa melatih dan mengembangkannya dalam kerangka kebenaran. Al-Kindī –yang dalam bangunan falsafahnya menyerukan kepada keseimbangan konsep dengan praktik– berpendapat bahwa tujuan dari falsafah bukan hanya pengenalan kebenaran secara kognitif, namun juga melingkupi perbuatan pragmatis yang kebenaran menyuruh kepadanya.

Adapun keadilan dalam *framework* al-Farabī terhubung erat dengan konsepnya *al-madīna al-fāḍila*, yang diadaptasi dari konsep *ideal state* milik Plato. Al-Fārābī berpendapat bahwa keteraturan institusional masyarakat tidak akan berlangsung kecuali jika berdiri di atas kesempurnaan, kecemerlangan (*imtiyāz*) dan keadilan. Berbeda dengan filosof Yunani kuno yang menganggap bahwa kehidupan sempurna hanya terjadi di sistem *polis*, al-Fārābī memandang bahwa manusia dapat mencapai kesempurnaan dalam tiga lingkup: masyarakat besar, dalam lingkup antarbangsa; masyarakat menengah, dalam lingkup bangsa-negara; masyarakat kecil, dalam lingkup kota-negara. Di sini al-Farabi melakukan usaha Islamisasi konsep negara-kota (*polis*) kepada *framework* Islami dengan konsep *al-Madīnah al-Fāḍilah*, ‘negara utama’. Konsep ini, bagi al-Farabi, adalah pencapaian tertinggi dari masyarakat untuk mewujudkan kesempurnaan insani, yang pada kemudian menuju kepada *al-Ummah al-Fāḍilah*, dan berakhir kepada *al-Dawlah al-‘Ālamiyyah al-Fāḍilah*. Peran keadilan di sini adalah sebagai keutamaan tertinggi, dimana keteraturan institusional diarahkan secara filosofis-sistematis. Penjabaran lanjut mengenai *al-Madīnah al-Fāḍilah* dan keadilan diwujudkan dalam kepemimpinan hakim, yang disyaratkan memiliki potensi tertinggi dari manusia yang lain, yang di sini menurut al-Farabi adalah akal. Keadilan dengan demikian adalah vital bagi hakim pemimpin negeri.

Penerapan dari keadilan al-Madinah al-Fadilah secara kualitatif adalah pembagian *khairāt* –sumberdaya yang semua manusia memiliki andil kepadanya, baik berupa immaterial seperti keamanan maupun material seperti kemakmuran– dari suatu tempat kepada setiap dari ahlinya, dengan pembagian sepatutnya dimana tidak ada hak yang dikurangi maupun ditambah, karena yang demikian akan menuju kepada kesewenang-wenangan.

Adapun, keadilan rasional bagi al-Farabi adalah sifat kesempurnaan yang tidak mungkin direalisasi kecuali di *al-Madīnah al-Fadilah*. Keadilan ini tidak akan terjadi di *al-Madīnah al-Jāhilah* –kebalikan dari ‘negara utama’– yang hanya berpusat kepada aspek duniawi semata semisal kemewahan, kekuasaan dan ekspansi teritorial. Pada *al-Jāhilah*, keadilan memiliki makna yang berbeda. Bagi al-Farabi, pemahaman akan keadilan *al-Madīnah al-Fadilah*, dengan sendirinya akan berimplikasi kepada keadilan Ilāhī, yang berhubungan erat dengan kehidupan ukhrawi. al-Mereka yang hidup di al-Madinah al-Fadilah akan menemukan penghayatan hakiki akan keadilan, dan akan menemukan kebahagiaan abadi di kehidupan akhirat, yang berada di bawah keadilan Ilahi. Di sini bisa dipahami, bahwa sementara al-Kindī berdasar atas keadilan alami ala Aristotle; al-Farabi, sekalipun mengadaptasi konsep Plato, telah memberikan pemaknaan baru akan keadilan yang sesuai dengan *framework* Islam.

Keadilan Akhlaqi

Ibn Miskawaih mengadopsi konsep milik filsafat Yunani kuno mengenai empat pokok keutamaan, yaitu kebijaksanaan (*al-ḥikmah*), kesucian (*al-‘iffah*), keberanian (*al-*

shaja 'ah) dan keadilan (*al- 'adl*), dengan keadilan sebagai pokok dari semua keutamaan akhlaq.

Dalam proses Islamisasi konsep keadilan Aristotelian, Ibn Miskawaih memberikan deskripsi keadilan Ilahi sebagai keadilan antara Allah dan manusia ; keadilan *tabi'i* sebagai arbitrer antara ajsam *ṭabi'iyah* atau fisik; dan keadilan *urfi* sebagai hubungan etika antar manusia. Adapun keadilan Ilahi bagi Ibn Miskawaih terdapat dalam segala sesuatu yang memiliki wujud, baik metafisik maupun material. Berlawanan dengan ide Hellenistik, baginya, keadilan Ilahi dalam konteks kemanusiaan adalah ketika manusia melakukan kewajiban syariah diniyyah kepada Allah. Lebih lanjut, Ibn Miskawaih menetapkan kewajiban akhlaqi bagi manusia, agar ia tidak negligent kepada mengakui dan merealisasikan keutamaan serta nikmat yang Allah berikan kepadanya, karena yang demikian berlawanan dengan keadilan.

Disini, Ibn Miskawaih melakukan proses adaptasi dari pandangan Hellenistik Aristotle kedalam framework Islam, dalam usaha melakukan harmonisasi Filsafat Hellenistik dan Islam. Sekalipun demikian, pembahasan berikut mengenai keadilan akhlaqi menurut al-Ghazali akan menunjukkan bahwa untuk membawa suatu konsep ke dalam framework Islam, adaptasi tidaklah cukup, diperlukan Islamisasi konsep. Dalam *case* al-Ghazali, yang mana akan dibahas setelah ini, Islamisasi konsep dari filsafat Hellenistik lebih efektif dan integral karena adanya integrasi epistemologis yang mengakar kuat di dalam framework Islam.

Pemahaman al-Ghazali mengenai keadilan adalah harmonisasi antara wahyu dan akal, dengan akhlaq sebagai aspek terpenting. Dalam wacana *taṣawwuf*, keadilan adalah cahaya (*nūr*), sepadan dengan hikmah Ilahiyyah, yang mana dengannya Allah memberikan petunjuk kepada jalan kebenaran. Akal berperan sebagai jalur dimana hikmah datang daripada Allah, hikmah yang tersirat di dalam keutamaan budi dan tersurat dalam perbuatan manusia. Pada perkembangan epistemologinya, ketika al-Ghazali memasuki fase komitmen kepada *taṣawwuf* dan menjadi *Ṣūfi*, baginya akal atau metode rasional tidak menjadi wasilah tertinggi untuk mendapatkan hikmah, melainkan berganti dengan intuisi *Ṣūfi* (*hads*). Metode intuisi ini kemudian membawa manusia kepada tahapan ruhani yang secara langsung terhubung dengan hikmah Ilahiyyah. Dengan demikian, akal telah tunduk di bawah kuasa wahyu.

Jalan keadilan bagi al-Ghazali adalah jalan *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*, yang dengannya manusia sampai kepada kebahagiaan dunia dan akhirat. Di sini al-Ghazali meletakkan standar kebahagiaan bukan dengan material-jasmani, akan tetapi mendasarkannya dengan standar pencapaian ruhaniyah yang tidak tercapai kecuali dengan *ma'rifah*. *Ma'rifah* ini kemudian akan mendekati manusia kepada kesempurnaan di dunia, yang akan berujung kepada *martabah* kesempurnaan di akhirat. *Ma'rifah* didapatkan, menurut al-Ghazali, melalui jalan wahyu dan akal. Yang pertama, jalan wahyu, akan mewujudkan keadilan Ilahi di akhirat, sedangkan yang kedua akan memberikan arahan kepada perbuatan manusia baik secara pribadi maupun umum di dunia ini. Akan tetapi, bagi al-Ghazali, kebahagiaan yang sebenar bukanlah yang di dunia –dengan demikian, *as-sa'adah al-majāziyyah*– akan tetapi di akhirat, *as-sa'adah al-ḥaqīqiyah al-khālidah*. Lawan dari *'adl* adalah *jawr* –kesewenang-wenangan– yang merupakan bagian dari *radhīlah*. Semesta seisinya dari langit dan bumi, menurut al-Ghazali, telah diciptakan di atas dua kaidah, yaitu keadilan dan keteraturan, yang mana manusia tidak akan terlepas dari keduanya.

Selanjutnya, dapat disebutkan bahwa keadilan berkaitan erat dengan kebahagiaan, atau dengan ibarat lain, orang yang adil adalah orang yang bahagia, sebaliknya, orang yang zalim tidak akan menemukan kebahagiaan. Dengan bersikap adil, sesungguhnya manusia telah melakukan keseimbangan kosmik dengan alam semesta yang dibangun di atas keadilan dan keteraturan Ilahi.

Di sini, kajian para ulama' memberikan kekayaan kepada konsep keadilan yang berakar kepada gagasan Al-Qur'an. Pada kajian ilmu Kalam, keadilan berkaitan antara keadilan Ilahiyyah dan perbuatan manusia. Para Mutakallim bersepakat bahwa keadilan berasal dari Allah Ta'ala, dan sekalipun kelompok sempalan semisal Qadariyyah dan Mu'tazilah mencoba memberikan penjelasan yang berbeda dengan *framework* Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah pembahasan dituntaskan oleh ulama' seperti Abu al-Ḥasan al-Ash'ari, dengan mengembalikan keadilan kepada konsep yang sesuai dengan worldview Islam.

Pada keadilan falsafi, pertanyaan akan keadilan direpresentasikan kepada aspek sosio-politik dari keadilan, antara hak dan kewajiban. bagaimana manusia, mengambil dari keadilan Ilahiyyah, bisa mewujudkan keadilan individual-sosial di dunia, yang pada akhirnya berimplikasi kepada kebahagiaan di dunia dan akhirat. Sedangkan pada keadilan akhlaqi-Ṣufi, keadilan adalah perwujudan *al-ḥikmah al-Ilāhiyyah* -dengan metode intuisi Sufi, sebagaimana yang disampaikan oleh Imam al-Ghazali dalam risalahnya.

Kesimpulan

Melihat penjabaran yang dilakukan para mufasir dan cendekiawan Muslim, secara etimologis dan terminologis keadilan bukanlah merupakan konsep asing yang diadaptasi dari kultur maupun struktur epistemologis dari luar Islam, melainkan, ia adalah konsep yang telah ada dan *innate* di dalam bangunan *worldview* Islam dan menjadi satu elemen penting yang tercakup di dalamnya. dalam al-Qur'an kata adil sebanyak 28 kali dengan beragam makna yang berbeda antara ayat yang satu dan yang lain. Perbedaan pemaknaan ini sangat dipengaruhi oleh konteks ayat tersebut.

REFERENSI

- Abū Ali Aḥmad bin Muḥammad bin Ya'qūb bin Miskawaih. *Tahdzib Al-Akhlaq Wa Tathhir Al-A'Raq*. Edited by Ibn Al-Khaṭīb. Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, n.d.
- Al-Ash'arī, Abu al-Hasan 'Alī bin Ismā'īl. *Al-Ibanah 'an Usul Al-Dīyanah*. Kairo: Dār al-Anṣār, n.d.
- Al-Ashfahani, al-Husain bin Muhammad ar-Raghib. *Al-Mufradat Fi Gharibi Al-Quran*. Damaskus: Dārul Qur'an, n.d.
- Al-Asy'ari, Abu al-Hasan. *A. The Theology of Al-Ash 'Ari*. Mc Carthy. Beirut: Imperimerie Catholique, 1952.
- Al-Baghawi, Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud. *Ma'alim at-Tanzil*. 2nd ed. Riyadh: Dār Thaibah, 2006.
- Al-Ghazali, Abū Ḥāmid. *Mizān Al-'Amal*. Edited by Sulaymān Dunyā. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1964.
- Al-Jurjani, 'Alī Muḥammad bin 'Alī. *Al-Ta'Rifāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.

- Al-Qurthubi, Muhammad bin Ahmad. *Al-Jami' Liahkam Al-Qur'an*. 2nd ed. Kairo: Dār al-Kutub, 1964.
- Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad Bin Ahmad Bin Abu Bakar Al-Anshari. *Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an Wa Al-Mubayyin Lima Tadhammanahu Min As-Sunnah Wa Ayi Al-Furqan*. Kairo: Dār al-Kutub al-Mishtiyah, 1964.
- As-Sa'di, Abdurrahman bin Nashir. *Taysir Al-Karim Ar-Rahman Fi Tafsir Kalam Al-Mannan*. Ibnu al-Jauzy, n.d.
- As-Syinqithi, Muhammad al-Amin. *Adhwa'u Al-Bayan Fi Idhahi Al-Qur'an Bi Al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- At-Thabari, Muhammad bin Jarir. *Jami' Al-Bayan Fi Ta'wil Al-Qur'an*. Muassasah ar-Risalah, 2000.
- Khadduri, Majid. *Mafhūm Al-'Adl Fī Al-Islām*. Damaskus: Dār al-Ḥaşād li al-Nashr wa al-Tawzī', 1998.
- . *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore: John Hopkins Univ Press, 1984.
- Mubarak, Fauzi. "Keadilan Dalam Perspektif Islam." *Istighna* 1, no. 2 (2018).
- Philosophy, A Dictionary O F. *Dictionary of Philosophy*. *Choice Reviews Online*. Vol. 37, 1999. <https://doi.org/10.5860/choice.37-0014>.
- Rahman, Rahmat Abd. "Konsep Keadila Dalam Al-Qur'an." *Jurnal Nukhbatul 'Ulum* 2, no. 1 (2016).
- Sharif, M.M. *A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1960.
- Syakir, Ahmad. *Umdatul At-Tafsir an Al-Hafidz Ibnu Katsir*. 11th ed. Mesir: Dar al-Wafa, 2014.

MENYOAL KONSEP MURTAD (Abrogasi QS al-Baqarah (2): 256 dan Implikasi Fikih)

Farit Afrizal, M.Ag
Dosen Fakultas Ushuluddin PTIQ Jakarta)
faridafrizal@ptiq.qc.id

Abstract

The discussion of the issue of apostasy has been a hot debate among Islamic jurists since centuries ago. Some of them think that apostasy has very severe consequences in the world, the death penalty without any other sentence. However, some of them reject the verdict as the only verdict for those who commit apostasy, they see the background and actions taken by the apostate before handing down the verdict, so the verdict against an apostate depends very much on their actions. This difference in view seems inseparable from the abrogation of the verses of the Qur'an, especially QS al-Baqarah (2): 256 which guarantees freedom to choose a religion and prohibits to force someone to embrace a certain religion. Therefore, the relationship that arises between the abrogation of this verse and the formation of fiqh law against an apostate cannot be separated. This paper will focus on discussing of the relationship between these two things and the theoretical implications that appears in Islamic formal legal literature.

Abstrak

Pembahasan mengenai isu murtad menjadi perbedabatan panas di kalangan para ahli hukum Islam sejak berabad-abad yang lalu. Sebagian dari mereka menilai murtad punya konsekuensi yang sangat berat di dunia, hukuman mati tanpa ada vonis lainnya. Namun, sebagian dari mereka menolak vonis tersebut sabagai satu-satunya vonis bagi yang melakukan kemurtadan, mereka melihat latar belakang serta tindakan yang diambil oleh orang yang murtad tersebut sebelum menjatuhkan vonis, jadi vonis terhadap orang yang murtad sangat tergantung dengan tindakan mereka. Perbedaan pandangan tersebut sepertinya tidak bisa dipisahkan dengan abrogasi ayat al-Qur'an khususnya QS al-Baqarah (2): 256 yang menjamin kebebasan beragama serta memberikan larangan memaksa seseorang untuk memeluk agama tertentu. Oleh karena itu relasi yang timbul antara abrogasi ayat ini dengan pembentukan hukum fikih terhadap para pelaku kemurtadan (irtidad) tidak bisa dipisahkan. Tulisan ini akan dititikberatkan untuk melihat relasi dua hal tersebut dan implikasi teoritis yang muncul dalam literatur-literatur hukum formal Islam.

Kata kunci: Murtad, Abrogasi, Fikih, Kebebasan beragama,

Pendahuluan

Terbunuhnya Utsman sedikit banyak dilatarbelakangi oleh klaim teologi dari sekelompok orang –yang pada masa setelahnya diidentifikasi sebagai golongan khawarij- bahwa seseorang yang telah murtad dianggap halal darahnya. Klaim kemurtadan tersebut muncul karena ada anggapan Utsman telah melakukan perbuatan

dosa besar. Persoalan perbuatan dosa besar apa, dan konsep murtad itu sendiri pada setiap priode dalam sejarah Islam menjadi sebuah problem yang terus panas dibicarakan, lebih-lebih melihat hukuman yang dijatuhkan bagi seorang yang murtad sangat “mengerikan”.

Memang tidak bisa dipungkiri isu maupun vonis murtadnya seseorang menjadi senjata yang ampuh di tengah para radikalisme maupun para politikus untuk mendiskridikan lawan-lawan mereka atau bahkan dijadikan alat legitimasi melegalkan pembunuhan seseorang yang dianggap telah menyimpang dari agama atau paham yang dianut oleh kelompok tertentu. Implikasi dari pemahaman ini banyak dari kalangan kaum muslim yang dianggap telah keluar dari Islam (*murtad*) dan darahnya halal untuk dialirkan. Kita tentu masih ingat dengan vonis murtad yang dikeluarkan oleh pemerintah Mesir terhadap dua orang pemikir Islam Mesir ternama, Nashr Hamid Abu Zaid dan Faragh Fauda ataupun fatwa Khomeini terhadap Salman Rushdie yang terkenal dengan bukunya yang kontroversial, *The Satanic Verses*. ia tidak saja dianggap murtad bahkan ia juga dianggap telah melecehkan Islam secara keseluruhan hingga dianggap sebagai boronon nomer satu bagi umat Islam yang tentu saja halal untuk dibunuh.

Permasalahan serupa dapat juga ditemukan di Indonesia, pandangan sinis yang dikemukakan oleh Hartono Ahmad Jaiz terhadap para pemikir progresif Indonesia seperti Ulil Abshar, Muqshid Ghozali sampai KH. Husein Muhammad. Vonis murtadnya ini juga mendapat sambutan yang cukup meriah dari beberapa kalangan tertentu sampai-sampai terjadinya teror bom buku di kantornya Ulil yang banyak mendapat publikasi media.

Pembahasan mengenai isu murtad tidak bisa dipisahkan dengan abrogasi ayat al-Qur'an khususnya QS al-Baqarah (2): 256 yang menjamin kebebasan beragama serta memberikan larangan memaksa seseorang untuk memeluk agama tertentu. Oleh karena itu relasi yang timbul antara abrogasi ayat ini dengan pembentukan hukum fikih terhadap para pelaku kemurtadan (*irtidad*) tidak bisa dipisahkan. Pembahasan makalah ini akan dititikberatkan untuk melihat relasi dua hal tersebut dan implikasi teoritis yang muncul dalam literatur-literatur hukum legal formal Islam.

Pembahasan

A. Makna Murtad

Kata murtad berasal dari kata *radda* yang terdiri dari tiga huruf asli (*ra, dal, dal*) berarti memalingkan sesuatu dengan zatnya atau satu keadaannya dari keadaan-keadaannya. kata *irtidad* atau *riddah* berarti kembali ke jalan di mana ia berangkat, namun kata *riddah* digunakan khusus dalam pengertian kembali ke dalam kekafiran sedangkan *irtidad* bisa digunakan dalam pengertian kembali ke dalam kekafiran sebagaimana kata *riddah* dan juga bisa digunakan untuk selain makna tersebut,. Menurut al-Zamakhshari sebagaimana dikutip oleh Syahrur, kata ini dan derivasinya mempunyai makna lebih dari dua puluh makna hakekat dan lebih dari sepuluh makna majaz. Dalam pandangan al-Alwani istilah *riddah* atau *irtidad* dalam al-Qur'an menunjukan makna kembali kepada sesuatu yang telah ditinggalkan dari sesuatu yang telah dicapai.

Kata ini dan derivasinya terulang 59 kali dalam al-Qur'an. Namun, yang menunjukkan makna kembali kepada kekafiran sebagaimana yang akan menjadi

pembahasan tulisan ini hanya terdapat di empat tempat, QS Muhammad (47): 25, QS al-Maidah (5): 54, dan QS al-Baqarah (2): 109, 217.

Secara istilah syara, *al-riddah* menurut Qasim Muhammad al-Nauri adalah terputusnya keislaman seseorang yang memenuhi standar untuk berlepas darinya baik karena niat, perkataan atau perbuatan seperti menyembah berhala, menyepelkan mushaf ataupun Ka'bah. Perbuatan tersebut dapat menghanguskan segala amal apabila seseorang tetap dalam keadaan tersebut sampai meninggal, apabila tidak sampai meninggal maka perbuatan seperti itu akan menghilangkan nilai pahala. Sedangkan pendapat lain mengatakan yang dimaksud dengan kemurtadan (*al-riddah*) adalah kekafiran setelah seseorang memeluk Islam dengan sukarela baik melalui perkataan, i'tiqad, keraguan, tingka hlaku ataupun sikap keras kepala.

Menurut Abd al-Karim bin Muhammad al-Rafii, *al-riddah* merupakan istilah terputusnya keislaman seorang baik dengan perkataan yang biasanya orang yang mengatakan bisa dianggap kafir atau perbuatan seperti sujud kepada berhala, menyembah matahari atau membuang mushaf al-Qur'an ke tempat yang kotor semua itu termasuk dalam katagori *al-riddah*.

Sedangkan al-Nawawi (w. 676 H) mengkatagorikan murtad yang merupakan terputusnya keislaman seseorang paling tidak terbagi menjadi tiga katagori: *Pertama*, kemurtadad dalam aqidah atau niat seperti menyekutukan Allah atau menolak keberadaannya, atau menolak satu sifat yang melekat pada dirinya. Atau juga mempercayai bahwa Allah mempunyai anak, maka orang yang melakukan hal ini termasuk dalam katagori seorang yang murtad dan kafir. Bahkan menurut al-Nawawi seorang yang punya niatan yang sangat kuat (*'azam*) untuk menjadi seorang kafir pada waktu yang akan datang juga termasuk katagori orang yang kafir (murtad) *Kedua*, murtad dalam kata-kata seperti mencaci Allah dan Rasulnya. *Ketiga*, murtad dalam perbuatan seperti melempar al-Qur'an ke tempat yang kotor.

Menurut Syahrur perluasan makna murtad oleh sebagian orang pada masa ini yang mengeneralisir istilah tersebut kepada orang-orang yang meninggalkan shalat dengan sengaja atau bahkan kepada orang-orang yang mengatakan suatu hal yang bertentangan dengan *turast* atau bertentangan dengan pendapat orang-orang yang menganggap diri mereka sebagai ulama atau cendekiawan merupakan perluasan yang tidak berasal dari Islam dan keimanan. Klaim seperti ini menurutnya sangat berbahaya karena sejarah mencatat terjadinya pembantaian yang dilakukan oleh Abu Ja'far al-Manshur dan al-Ma'mun terhadap ribuan orang atas nama Zindiq dan melakukan kemurtadan

B. Abrogasi QS al-Baqarah (2): 256: Kebebasan Beragama Versus Pemaksaan

Relasi yang timbul antara QS al-Baqarah (2): 256 dengan konsep murtad yang menjadi pembahasan alot di antara ulama merupakan relasi tidak terpisahkan mengingat kebebasan bagi seseorang untuk memilih agamanya merupakan hak-hak mendasar yang dijamin oleh agama dan negara (khususnya di negara demokrasi). Pencarian kebenaran sebuah agama kadang kalanya melewati fase-fase yang panjang dan penuh liku. Tidak sedikit para pencari tuhan yang harus memasuki beberapa agama (menyembah tuhan yang berbeda-beda) yang ada di dunia sebelum mendapatkan kebenaran sejati.

Sayyid Muhammad Husen Fadhlullah dalam *Tafsir Min Wahyi al-Qur'an* memberikan komentar atas QS al-Baqarah (2): 256 ini. Menurutnya apabila valid

riwayat-riwayat yang melatarbelakangi turunnya ayat ini, maka ayat ini dengan tegas melarang kita untuk memaksa seseorang yang murtad untuk kembali kepada Islam apabila dia memilih agama lain sebagai agamanya karena itulah bentuk kebebasan yang Allah berikan kepada manusia untuk berafiliasi kepada agama apa pun.

Sedangkan Muhammad Asad menilai istilah *al-dîn* dalam ayat di atas berarti keimanan dan keyakinan keagamaan. Ia meliputi muatan doktrinal, implikasi-implikasi praktis serta sikap seorang terhadap objek yang menjadi sembahannya. Asad sampai pada kesimpulan bahwa ayat di atas jelas merupakan larangan bagi umat Islam untuk melakukan pemaksaan terhadap orang-orang yang tidak percaya dalam keadaan apapun. Bahkan ia menilai bahwa pemaksaan untuk menerima Islam sebagai kepercayaannya merupakan dosa besar.

Pendapat yang tidak jauh beda diungkapkan oleh al-Qaffal dan Abu Muslim. Menurut keduanya, kalau seandainya terjadi pemaksaan terhadap seseorang untuk memeluk agama Islam maka hal tersebut bertentangan dengan sekian banyak ayat yang menyatakan bahwa hidup di dunia merupakan cobaan di mana manusia dipersilahkan untuk memilih agama dan keimanan dengan semua konsekuensi yang muncul dari pilihannya tersebut

Sedangkan bagi Ibnu Arabi (w. 638 H) ketika berbicara mengenai ayat ini, ia berpendirian bahwa pluralisme agama merupakan sebuah keniscayaan dan oleh karena itu tidak mungkin bisa memaksakan keseragaman dalam agama. Menurutnya tidak adanya pemaksaan dalam agama disebabkan karena agama pada hakekatnya adalah hidayah yang dilahirkan dari cahaya hati (*al-nûr al-Qalbi*) yang melekat bagi fithroh manusia yang diikuti oleh iman yang penuh keyakinan.

Pandangan Fadhlullah maupun Asad dan lainnya di atas mungkin saja dipengaruhi oleh pendapat yang menyatakan agama sebenarnya satu dan yang membuat agama-agama tersebut berbeda hanyalah syariatnya yang menyesuaikan dengan kebutuhan umat manusia saat agama tersebut turun. Qatadah (w. 117 H) menjelaskan bahwa *al-dîn* atau agama hanya satu sementara syariat berbeda-beda. Ibn Jarir al-Thabari (w. 310 H) mengelaborasi ayat ini lebih lanjut. Dia mengatakan, “Masing-masing umat ditetapkan *sabîl* dan sunnah yang berbeda-beda. Kitab Taurat menetapkan syariat sendiri, Injil menetapkan syariat sendiri. Di dalamnya Allah menghalakan apa yang dia kehendaki dan mengharamkan apa yang Dia kehendaki. Hal ini dimaksudkan agar Dia mengetahui siapa yang mentaati dan siapa yang mendurhakainya. Tetapi *al-dîn* yang diterima Tuhan adalah keyakinan yang mengesakan Tuhan sebagaimana keyakinan yang dibawa para utusan Tuhan.

Dari penjelasan al-Thabari (w. 310 H) dan Qatadah (w. 117 H) di atas kita mendapatkan pemahaman bahwa kata *al-dîn* memiliki makna yang berbeda dari al-Syariah. Al-Din dalam pandangan Imam Qatadah dan dikukuhkan oleh al-Thabari adalah keyakinan tauhid, yakni pengakuan terhadap keesaan tuhan. Pernyataan ini jelas mengandung arti bahwa *al-dîn*, yakni kepercayaan kepada tuhan yang tuhan yang dibawa oleh Nabi Muhammad dan para utusan sebelumnya adalah satu dan sama. Yang membedakan antara satu agama dengan agama lainnya adalah syariatnya, yakni jalan, aturan cara dan tradisinya. *Al-dîn* adalah keyakinan, sementara *al-Syarî'ah* adalah jalan, metode, cara dan aturan. Syekh Mahmud Syalthout sebagaimana dikutip Husen Muhammad menyebut dua katagori tersebut sebagai aqidah dan syariah (keyakinan dan hukum)

Hal senada diungkapkan oleh Syahrur, menurutnya keyakinan terhadap keesaan tuhan, percaya kepada hari akhir serta beramal shaleh merupakan batas minimal (*al-had al-adna*) untuk masuk ke dalam Islam. menurutnya ikrar bahwa tiada tuhan selain Allah merupakan pangkal keislaman (*ra'as al-Islâm*) dan pengikrarnya sudah dikategorikan sebagai seorang muslim. Percaya kepada Nabi Muhammad menurutnya hanya merupakan pangkal keimanan dan pengikutnya disebut mu'min. Ia juga menyimpulkan bahwa pada hakekatnya semua agama (*al-dîn*) adalah satu yang membedakan hanyalah syariatnya yang ia sebut sebagai *millah*.

Secara halus Syahrur membawa kita untuk merenungi bahwa pada dasarnya agama yang dibawa oleh para Nabi hanyalah satu, oleh sebab itu tidak ada salahnya bagi seseorang yang konversi agama selagi ia memilih agama samawi lainnya karena final pointnya juga akan mengerucut pada satu tujuan, Allah. Berdasarkan hal tersebut Syahrur memberikan kritik keras terhadap pandangan para mufassir dan fuqaha yang menjatuhkan vonis mati, diisolasi, istrinya harus dipisahkan darinya dan ia tidak mempunyai hak untuk mewarisi bagi seorang yang melakukan *al-riddah* padahal menurutnya meskipun seorang yang murtad dianggap telah menyimpang bukankah Allah telah berfirman bahwa keimanan maupun penyimpangan merupakan pilihan bebas yang telah Allah berikan kepada manusia?.

Pandangan Fadhullah dan Asad serta Syahrur di atas tentu saja mendapat tantangan keras karena keberlakuan QS al-Baqarah (2): 256 itu sendiri sebagai penopang kebebasan untuk memeluk sebuah akidah tertentu masih menjadi permasalahan yang pelik untuk dipecahkan karena para ulama berbeda pendapat mengenai hal tersebut. Menurut Sulaiman bin Musa sebagaimana dikutip oleh al-Nahhas, Ibn al-'Arabi serta al-Qurthubi, ayat tersebut dianulir oleh QS Bara'ah (9): 73. Begitu juga pendapat Zaid bin Aslam yang dikutip oleh al-Tsa'labi dalam tafsirnya *al-Jawahir al-Hisan*. Hal senada diutarakan oleh al-Imam Manshur Billah, seorang ulama Syiah Zaidiah, namun ia menilai ayat ini dianulir oleh ayat pedang (*âyat al-saif*), bukan oleh QS Bara'ah (9): 73 sebagaimana pendapat Sulaiman. Hibatullah memberikan penilaian yang cukup mengherankan mengenai ayat ini. Menurutnya ayat ini secara keseluruhan *muhkam*, namun awalnya (*lâ ikrâha fî al-dîn*) dianulir oleh ayat pedang (*âyat al-Saif*).

Di lain pihak banyak pula kalangan yang menolak pendapat di atas karena mereka menilai ayat di atas tidaklah dianulir namun berlaku khusus bagi *ahl al-Kitâb*. Abu Ubaid (w. 224 H) mengutip riwayat Wustaq al-Rumi yang beragama Nashrani bahwa ketika ia menjadi budaknya Umar, Umar memintanya untuk masuk dalam agama Islam, namun ia enggan lalu Umar membaca QS al-Baqarah (2): 256 seraya berkata, "Pergilah engkau ke tempat yang engkau mau".

Bahkan ayat ini tidak dikategorikan sebagai ayat yang dianulir maupun ditakhshis oleh para penulis kitab *al-Nâsikh wa al-Mansûkh* awal. Qatadah ibn Di'amah (w. 117 H) yang dianggap sebagai penulis paling awal *naskh* tidak memasukan QS al-Baqarah (2): 256 sebagai salah satu ayat yang dianulir. Al-Zuhri (w. 142 H) juga tidak memasukan ayat ini sebagai salah satu ayat yang teranulir dalam kitab *al-Nâsikh wa al-Mansûkh* yang ia tulis.

Pendapat yang mengatakan ayat ini masuk dalam katagori ayat yang dinaskh tidak dapat dibenarkan dilihat dari beberapa sisi. Pertama, QS al-Baqarah (2): 256 termasuk dalam katagori *ayat khabariyah* padahal mayoritas ulama sepakat mengenai

tidak mungkin terjadi peng anuliran ayat-ayat *khaboriyah*. Kedua, tidak ada satupun dari ayat al-Qur'an yang bertentangan dengan substansi yang ingin disampaikan oleh ayat ini. Banyaknya pandangan yang terlontar mengenai keberlakuan ayat ini menjadi kebingungan tersendiri bagi para ulama.

Menurut al-Qurthubi (w. 671 H) paling tidak ada enam pendapat mengenai ayat ini. *Pertama*, ayat ini dianulir karena Nabi memaksa orang-orang Arab untuk masuk Islam, memerangi mereka dan ia tidak ridha akan agama mereka kecuali mereka beragama Islam. *Kedua*, ayat ini tidak dianulir namun khusus ditunjukkan kepada *ahl al-Kitâb*. Mereka tidak dipaksa untuk masuk agama Islam apabila mereka membayar *jizyah*. Pendapat kedua ini berlandaskan tindakan Umar ketika berdialog dengan seorang penganut agama Nashrani yang telah tua. Umar berkata kepada orang tersebut, “Masuklah dalam agama Islam niscaya engkau akan selamat, sesungguhnya Allah mengutus nabi Muhammad dengan kebenaran”, namun orang tersebut tidak menjawab seruan Umar, lalu Umar berkata “Wahai Allah saksikanlah (bahwa ia telah mendakwahkan Islam) kemudian membaca ayat ini. *Ketiga*, ayat ini turun mengenai kaum Anshar yang menitipkan anak-anak mereka kepada Yahudi Bani Nadzir dan anak-anak mereka tersebut tetap ikut dengan kaum Yahudi ketika mereka diusir dari Madinah. *Keempat*, ayat ini turun kepada seorang Anshar yang bernama Abu al-Hushain yang mempunyai dua orang anak kemudian anak-anaknya tersebut ikut agama yahudi. *Kelima*, ayat ini mengatakan janganlah engkau mengatakan orang yang dipaksa dengan pedang untuk masuk Islam sebagai pemaksaan. *Keenam*, berkenaan dengan harta rampasan.

Tampaknya al-Qurthubi lebih condong kepada pendapat kelima, membenarkan pemaksaan dalam mendakwahi orang-orang kafir khususnya orang-orang Majusi dan penyembah berhala baik tua ataupun muda. Menurutnya mereka semua wajib dipaksa untuk masuk dalam agama Islam karena harta rampasan mereka tidak memberi mamfaat sebagaimana *ahl al-Kitâb* dengan alasan mereka adalah penyembah berhala. Ia juga berargumen dengan adanya pendapat bahwa sembelihan mereka tidak boleh dimakan dan perempuan mereka tidak boleh dikawini.

Sedangkan menurut Quraish Shihab yang dimaksud tidak ada paksaan dalam agama adalah menganut akidahnya. Menurutnya jika seseorang telah memilih satu akidah dia terikat dengan tuntunan-tuntunannya, dia berkewajiban melaksanakan perintahnya. Karena ketika telah menerima akidah agama tersebut maka ia harus melakukan tuntutannya. Melalui ayat ini Allah menghendaki setiap orang merasakan kedamaian agamanya yang dinamai Islam, yakni damai. Kedamaian tidak dapat diraih kalau jiwa tidak damai. Paksaan menyebabkan jiwa tidak damai sehingga tidak ada paksaan dalam menganut keyakinan agama Islam.

Berdasarkan pandangan di atas terjadi perbedaan yang signifikan di kalangan ulama mengenai ayat ini. Secara garis besar pendapat di atas dapat dipolarikan dalam tiga pendapat besar. Pendapat pertama menilai QS al-Baqarah (2): 256 dianulir oleh ayat lainnya yang memerintahkan untuk memerangi orang-orang kafir. Bagi golongan ini tidak ada perbedaan antara murtad dan kafir kedua-duanya pantas untuk dibunuh dan mereka harus dipaksa untuk masuk ke dalam Islam. Dengan demikian seorang yang murtad tidak punya pilihan selain menyerahkan dirinya kembali ke dalam Islam walaupun hatinya memberontak atau bersiap untuk mendapatkan hukuman mati apabila

tertangkap. Hal tersebut tentu saja sebuah paksaan yang membelenggu dan tidak memberikan kenyamanan.

Walaupun demikian, menurut Ibn al-‘Arabi (w. 543 H), seorang ahli tafsir dan fikih bermazhab Syafie, pemaksaan dalam hal tersebut dilegalkan karena yang dimaksud oleh ayat ini adalah pemaksaan yang *bâthil*, sedangkan memaksa untuk melakukan kebaikan merupakan bagian tak terpisahkan dari agama. Ia bahkan menegaskan bahwa perang yang dilakukan terhadap orang-orang kafir juga merupakan pemaksaan agar mereka menerima agama Islam. Walaupun menurutnya pemaksaan dalam memilih agama Islam bagi orang-orang kafir bisa menimbulkan kamufase hanya untuk menyelamatkan diri tapi itu terjadi pada awalnya saja karena ketika dakwah terus bergema dan orang tersebut berada di tengah-tengah komunitas umat Islam maka keimanannya akan menjadi kokoh.

Sedangkan golongan kedua, kelompok yang menolak teranutirnya ayat ini dengan syarat, menilai paling tidak ada dua pengertian yang menurut mereka sesuai. *Pertama*, ayat ini berlaku khusus bagi *ahl al-Kitâb*. Mereka tidak boleh dipaksa untuk masuk Islam, namun mereka diberi pilihan untuk masuk Islam atau bayar jizyah sebagaimana pendapat Ibnu Abbas, Mujahid serta Qatadah. *Kedua*, agama yang sesungguhnya bukanlah agama yang dipaksakan dan diperlihatkan secara zhahirnya saja namun agama yang sebenarnya adalah agama yang diresapi oleh hati dan rasa karena agama merupakan keyakinan yang diikat kuat oleh hati sebagaimana pendapat Abu Bakar ibn Anbari.

Pendapat golongan kedua ini mendapat dukungan dari mufasssir kontemporer seperti Thahir ibn Asyur. Menurut Thahir ibn Asyur ayat ini secara tegas menekankan untuk tidak memaksa seseorang untuk masuk ke dalam Islam dengan cara apa pun karena menurutnya perkara iman merupakan perkara yang harus didasari oleh kenyamanan dan pilihan yang bebas. Di tempat lain Ibn Asyur menilai yang dimaksud oleh QS al-Baqarah (2): 256 merupakan *takhashush* yang ditujukan kepada *ahl al-Kitâb* karena mereka sama-sama mempunyai kitab samawi serta juga merupakan agama tauhid. Pemeluk dua agama ini tidak boleh dipaksa untuk masuk Islam, berbeda dengan orang-orang Majusi dan kaum musyrik.

Pendapat ketiga yang merupakan pendapat terlonggar dalam masalah ini menilai, seorang yang murtad tidak boleh dipaksa apalagi dibunuh ketika ia memilih agama apapun selain Islam sebagai agamanya tanpa memberikan syarat. Menurut pandangan pendapat ketiga ini, pemaksaan bagi seseorang untuk memeluk sebuah agama tertentu tidak bisa dibenarkan karena kepercayaan seseorang merupakan hak mendasar yang bersumber dari kepercayaan hati. Seseorang yang dipaksa untuk memeluk agama tertentu tidak sah dilihat dari segi legal-formal sebagaimana tidak sahnya thalaq dan jual beli karena dipaksa.

Hal senada diutarakan oleh Muhammad Abduh, menurutnya iman yang merupakan pondasi utama keberagamaan seseorang merupakan manifenstasi dari rasa nyaman dan sangat mustahil rasa nyaman tersebut muncul dengan paksaan. Raysid Ridha menegaskan bahwa nabi tidaklah diutus dengan misi melakukan dakwah dengan paksaan namun nabi diutus untuk memberi peringatan serta kabar gembira. Ia juga menilai selain agama Islam melarang untuk memaksa seseorang untuk masuk ke dalamnya di sisi lain juga tidak membiarkan seseorang untuk mengajak umat islam keluar dari agama tersebut.

Perbedaan pendapat yang tajam di kalangan ulama mengenai penganuliran ayat ini memaksa Abd al-Qahir al-Baghdadi (w. 429 H) membuat klasifikasi khusus mengenai penganuliran ayat dalam kitab *al-Nâsikh wa al-Mansûkhnya*. Menurut pandangan Abd al-Qahir al-Baghdadi, QS al-Baqarah (2): 256 termasuk dalam katagori ayat yang disepakati oleh ulama penganulirannya namun mereka berbeda mengenai penganulir ayat ini. Pendapat pertama mengatakan ayat ini dianulir oleh QS al-Baqarah (2): 285 sedangkan pendapat lainnya menilai ayat ini dianulir oleh ayat pedang. Katagorisasi yang dibuat al-Baghdadi tampaknya hanya pengulangan yang dibuat sistematisanya dari pandang-pandangan ulama sebelumnya dan pada akhirnya juga tidak bisa memecahkan masalah ini karena tidak sedikit yang menolak teranulirnya ayat tersebut.

Ada satu hal yang perlu kita catat dengan baik, penganuliran QS al-Baqarah (2): 256 baik ia dianulir oleh ayat pedang maupun ayat-ayat lainnya yang senada akan membawa pada pemahaman yang radikal dan sangat mudah dimasuki unsur-unsur politik-ideologis yang tentu saja akan berdampak buruk bagi Islam sebagai agama keadamaian.

C. Mati, Sebuah Vonis Final?

Dalam al-Qur'an sendiri tidak ada ayat yang berbicara secara langsung mengenai hukuman bagi seseorang yang murtad di dunia, al-Qur'an hanya menyebut bahwa seorang yang melakukan kemurtadan hanya akan mendapatkan hukuman di akherat berupa kemurkaan Allah dan azab yang pedih. Hal tersebut tidaklah mengherankan karena menurut Syahrur keimanan -yang merupakan sumber utama keberagaman seseorang- merupakan buah fikiran sadar yang dipilih oleh seorang manusia yang berakal tanpa adanya paksaan karena itulah Allah akan memperhitungkannya pada hari perhitungan.

Meskipun tidak ada penjelasan mengenai hukuman bagi seorang yang murtad dalam al-Qur'an, namun implikasi teoritis dari anggapan sebagian ulama mengenai abrogasi QS al-Baqarah (2): 256 yang menjamin kebebasan memilih akidah oleh ayat *al-Qital* (QS Bara'ah (9): 5, 73 dan al-Tahrim (66): 9) menimbulkan vonis yang sangat keras seperti yang diungkapkan oleh al-Tsa'labi, menurutnya seorang yang murtad tidak diterima taubatnya sebagaimana juga orang-orang Yahudi. Cara berpikir al-Tsa'labi ini akan membawa pada pemahaman bahwa seorang yang murtad tidak punya lagi kesempatan untuk kembali menjadi seorang muslim sehingga darahnya pun halal untuk dialirkan. Tentu saja vonis semacam ini sangat keras meskipun sekali lagi disebutkan bahwa tidak ada penjelasan dari al-Qur'an mengenai hukuman di dunia bagi seorang yang murtad.

Memang ada hadis yang menyebutkan bahwa hukuman bagi seseorang yang murtad adalah dibunuh. Ada dua hadis utama yang menyebutkan bahwa seseorang yang murtad akan dihukum bunuh dan dianggap layak untuk mendapatkan hukuman paling keras. Hadis ini juga mendapat dukungan dari tindakan para sahabat setelah meninggalkannya nabi terhadap para murtadin. Ali bin Abi Thalib diriwayatkan pernah membakar orang-orang yang keluar dari Islam. Tindakan Ali ini ditolak oleh Anas bin Malik, Ikrimah serta Ibnu Abbas. Bahkan Ibnu Abbas mengatakan "Aku tidak akan menghukum mereka dengan api karena Nabi pernah bersabda, "Jangalah hukum

manusia dengan hukum Allah. Namun Ali beralih ia menghukum seperti itu atas dasar legitimasi yang diberikan Nabi, “Bunuhlah orang-orang yang keluar dari agamanya”.

Pandangan Ali di atas diamini oleh sebagian ulama fikih. Menurut Burhan al-Din al-Hambali, seorang ahli fikih mazhab Hambali, para ulama sepakat untuk memberlakukan hukum bunuh bagi seorang murtad. Bagi ulama mazhab Ahmad bin Hambal lainnya seperti Ali bin Sulaiman al-Mardawi al-Hambali, menilai seorang yang murtad harus diberikan diberikan waktu tiga hari untuk bertaubat sebelum dibunuh dan pada waktu tersebut harus selalu didakwahi agar kembali ke dalam islam, apabila dalam tiga hari tersebut tidak juga kembali ke pelukan Islam maka ia legal untuk dibunuh.

Hal senada juga diutarakan oleh al-Syafi'i meskipun ia membedakan hukuman bagi musyrik atau yang tidak mempunyai agama dan *ahl al-Kitâb* yang murtad. Menurutnya ketika para penyembah berhala atau yang tidak memiliki agama tersebut masuk Islam dengan mengikrarkan dua kalimat syahadat maka ia telah dianggap beriman, namun ketika mereka murtad maka konsekuensinya adalah dibunuh. Sedangkan bagi para *ahl al-Kitâb* dari golongan Nasharani maupun Yahudi ketika mereka memeluk Islam kemudian kembali ke agama awal maka ia diberi pilihan, bertaubat atau dibunuh. Pandangan ini bisa dipahami karena menurut Ibnu Hajar al-Haitsami (w. 676 H), seorang ahli fikih mazhab Syafi'i, murtad merupakan jenis kekafiran yang paling buruk dan paling berat hukumannya.

Pendapat al-Syafi'i dan pengikut Ahmad bin Hambal di atas tidak serta merta diamini oleh para ulama lainnya. Al-Nakhai dan al-Tsauri sebagaimana dikutip oleh Abu Hayyan al-Andalusi, menolak pendapat yang menyatakan bahwa seorang yang murtad harus dibunuh. Menurut kedua tokoh ini seorang yang murtad hanya perlu diminta untuk bertaubat dan dipenjara selamanya.

Sedangkan dalam pandangan Abu Hanifah seorang yang murtad harus ditawarkan untuk kembali kepada Islam apabila ia menolak maka orang tersebut harus dibunuh kecuali ia minta untuk diberi waktu, maka ia berhak untuk mendapatkan penundaan selama tiga hari. Namun menurut Abu Hayyan pendapat yang paling masyhur dari Abu Hanifah serta para sahabatnya seorang yang murtad tidak dibunuh sampai ia orang tersebut bertaubat. Bagi mazhab ini tidak ada perbedaan antara seorang zindiq dan murtad

Para ulama fikih juga berbeda pendapat dalam menentukan hukuman bagi seorang perempuan yang murtad. Menurut al-Syafi'i, al-Auzai dan al-Laitsi seorang perempuan yang murtad hukumannya sama dengan murtadnya seorang laki-laki, dibunuh. Sedangkan Abu Hanifah, Atha, Hasan al-Bashri, al-Tsauri serta Ibnu Athiyah dan Ibnu Syabramah menolak pandangan tersebut. Mereka menilai seorang perempuan yang murtad tidak boleh dibunuh.

Perbedaan yang muncul dari pandangan ulama fikih di atas dinilai oleh Syahrur menunjukkan lemahnya argumentasi ulama yang melandaskan penetapan hukuman mati seorang yang murtad oleh para ahli fikih kepada hadis nabi, “Barang siapa yang mengganti agamanya maka bunuhlah orang tersebut” karena menurut Syahrur kalau seandainya hadis tersebut valid seharusnya tidak ada perbedaan dalam menetapkan hukumana bagi seorang perempuan yang murtad karena *isim maushul (man)* dalam hadis tersebut juga mencakup kaum perempuan tidak hanya khusus bagi kaum laki-laki saja.

Lebih lanjut Syahrur beranggapan meskipun benar nabi memerintahkan untuk memerangi dan membunuh kaum murtad seperti al-Aswad al-'Ansi, beliau juga memerintahkan untuk memerangi dan membunuh Khuwailid serta para pendukungnya dari Bani Asad, perintah nabi untuk membunuh Musailamah al-Kadzzab beserta orang-orang yang membantunya dari Bani Hanifah juga merupakan informasi yang valid, namun menurut Syahrur perintah beliau untuk memerangi dan membunuh orang-orang tersebut pada akhir-akhir tahun kesepuluh hijrah tidaklah berkaitan dengan kemurtadan mereka namun dilandasari oleh sebab-sebab yang memang mewajibkan untuk memerangi dan membunuh mereka.

Jauh sebelum Syahrur melontarkan pendapatnya para mufassir seperti Umar bin Ali al-Hambali (w. 880 H) sudah memberikan pandangan yang senada, ia melihat motivasi utama seorang yang murtad adalah untuk membahayakan kaum muslimin oleh karena itu mereka menganggap hilangnya pahala amal mereka karena keinginan tersebut. jadi, bukanlah kemurtadan yang mereka lakukan yang menimbulkan konsekuensi berat seperti diperangi atau dibunuh namun tindakan mereka setelah murtad tersebut yang memaksa nabi maupun kaum muslimin untuk memberikan tindakan tegas agar stabilitas negara dan keamanan serta kenyamanan umat tetap terjaga.

Penolakan vonis mati sebagai vonis final bagi seorang yang melakukan kemurtadan juga dapat dilihat dari pandangan Syafaat. Dalam pandangannya bukti-bukti yang menolak hukuman bunuh bagi seorang yang murtad tidak saja bisa dilihat dari tidak disebutkannya hukuman bagi seroang yang murtad dalam beberapa kesempatan di mana al-Qur'an berbicara mengenai hal itu. Ia menambahkan argumen lainnya bisa dilihat dari dua hal : *Pertama*, tidak ada mandat dari al-Qur'an untuk menjatuhkan hukuman mati bagi segala bentuk kriminal. *Kedua*, hukuman mati bagi seorang yang murtad bertentangan dengan banyak ayat al-Qur'an seperti dalam QS al-Maindah (5): 32-33

Penulis sendiri lebih sepakat dengan pendapat Syafaat yang membedakan perlakuan terhadap orang-orang yang melakukan kemurtadan tergantung dengan motif dan tindakannya terhadap kaum muslim karena bagaimanapun kita tidak bisa menjatuhkan sanksi terhadap seseorang yang melakukan tindak kriminal hanya berdasarkan hukum legal-formal tanpa melihat pertimbangan lainnya: *Pertama*, seorang murtad meninggalkan Islam karena adanya kebingungan dalam memahami agama Islam sehingga membuatnya berpikir agama baru yang ia peluk lebih bagus dan lebih benar dari Islam. Maka bagi orang ini sudah seharusnya diperlakukan dengan baik dengan memberikan penjelasan serta argumen yang kuat mengenai kebenaran Islam sehingga ia kembali ke dalam Islam, tidak sebaliknya menggunakan kekerasan sehingga ia lari dan semakin menjauh dari Islam. *Kedua*, seorang murtad yang keluar dari Islam bukan untuk mencari kebenaran atau merasa agama yang lain lebih baik dan lebih benar, namun didasari untuk memuaskan nafsu duniawinya seperti agar hidupnya lebih bebas melakukan hubungan seks sejenis atau melakukan *freesex* atau bahkan untuk menghindari puasa dan lain-lain. Bagi murtad seperti ini kita tidak boleh menjadikannya sebagai teman atau sekutu sebagaimana yang Allah firmankan dalam QS Bara'ah (9): 23, berdasarkan beberapa hadis ayat ini turun berkaitan dengan sembilan orang murtad yang tidak pergi dari Makkah untuk setelah mereka melakukan kemurtadan. *Ketiga*, seorang yang meninggalkan agama Islam lalu kemudian melakukan gerakan untuk menentang Islam serta merusak kaum muslim seperti memerangi kaum muslim atau

membuat propaganda untuk menghancurkan Islam maka orang seperti ini pantas untuk mendapatkan hukuman mati.

Penutup

Problematika isu murtad dan konsekuensi hukumnya sampai saat ini terus menjadi isu hangat yang diperdebatkan berbagai kalangan baik dalam ranah tafsir maupun hukum legal formal Islam. Problem tersebut semakin menjadi kompleks dengan adanya isu abrogasi QS al-Baqarah (2): 256 yang menjamin kebebasan bagi seseorang untuk berafiliasi dengan agama apapun yang ia pilih dengan semua konsekuensi yang mungkin muncul nantinya, baik dalam kehidupan dunia maupun di kehidupan akherat kelak. Paling tidak ada tiga arus utama dalam dunia Islam menyikapi konsekuensi bagi seorang yang melakukan *al-riddah*. Pertama, kelompok yang menyatakan seorang yang melakukan *al-riddah* harus dibunuh karena itu merupakan sebuah jalan agar ia tetap berada dalam Islam walaupun itu merupakan cara pemaksaan. Bagi mereka QS al-Baqarah (2): 256 yang menjamin kebebasan beragama sudah dianulir. Kelompok kedua menilai seorang yang murtad sudah seharusnya diberikan kesempatan untuk bertaubat dan tidak ada pemaksaan bagi mereka khususnya bagi *ahl al-Kitâb* untuk menerima Islam. Sedangkan kelompok ketiga yang menurut penulis merupakan pendapat yang logis dan dapat diterima membagi beberapa katagori hukuman bagi seorang yang murtad tergantung motif dan tindakannya setelah murtad sehingga vonis mati bukan merupakan vonis final bagi seorang yang melakukan konversi agama.

Daftar Pustaka

- Al-Alwani, Taha Jabir, *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis*, terjemahan oleh Nancy Roberts Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2012
- Abu Hayyan al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahr al-Muhiîh*, vol. 2 Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1993
- Al-Baghdadi, Abd al-Qahir al-Baghdadi, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh* Amman: Dar al-Adawi, tt
- Fadhllullah, Sayyid Muhammad Husain Fadhlullah, *Tafsîr Min wahyi al-Qur'ân*, vol. 5 Beirut: Dar al-Malk, 1998
- Griffel, Frank, "Toleration and Exclusion: Al-Shāfi'î and al-Ghazālî on the Treatment of Apostates", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 64, No. 3 (2001)
- Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, vol. 3, kairo: Dar al-Ma'arif, tt
- Al-Haitsami, Ibnu Hajar, *Tuhfah al-Muhtâj bi Syarah al-Manhâj*, vol. 4 Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2013
- Al-Hambali, Burhan al-Din, *al-Mubdî Syarh al-Muqni*, vol. 7 Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1997
- Al-Hambali, Ali bin Sulaiman al-Mardawi, *Al-Inshâf fî Ma'rifati al-Râjih min al-Khilâf 'ala Mazhab Imâm Ahmad bin Hambal*, vol. 10 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1997

- Al-Hambali, Umar bin Ali, *al-Lubâb fi 'Ulûm al-Kitâb*, vol. 4 Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1998
- Al-Harrasi, *Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 1 Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1983
- Heinrichs, C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. (ed), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 7 (Leiden: E.J. Brill, 1993)
- Ibnu al-Arabi, *Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 1 Beirut: Dar Kutub al-Ilmiah, 2003
- , *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fi al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 2 Iskandaria: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniah, 2006
- Ibnu Arabi, *Tafsîr Ibnu 'Arabî*, vol. 1 Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2011
- Ibnu Jauzi, *Nawâsikh al-Qur'ân* Madinah; Ihya al-Turats al-Islami, 1984
- Ibnu Asyur, Muhammad Thahir, *Tafsîr Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 3 Tunisia: al-Dar al-Tunisiah, 1984
- Ibnu Majah, *Sunan Ibn Mâjah*, vol. 2 (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, tt
- Ibn Salam, Abu Ubaid al-Qasim, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fi al-Kitâb wa al-Sunnah* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2006
- Ibnu Salamah, Hibatullah, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh* Beirut: Alam al-Kutub, tt
- Al-Isfahani, Al-Raghib, *Mu'jam Mufradât Alfazh al-Qur'ân* Beirut: Dar al-Fikr, tt
- Al-Maqdisi, Faidhullah, *Fath al-Rahmân li Thâlib Âyat al-Qur'ân* Surabaya: Deponogoro, tt
- Muhammad, Husen, *Mengaji Pluralisme kepada Maha Guru Pencerahan* Bandung: Mizan, 2012
- Abdullah bin Muhammad bin Abi al-Najm, *al-Tibyân fi al-Nâsikh wa al-Mansûkh lil 'Alamah Abdullah Sha'di*, Shan'a: Maktabah Markaz Badr, 1999
- Al-Nawawi, Yahya bin Syaraf, *Minhâj al-Thâlibin wa Umadah al-Muftîn* Beirut: Dar al-Manhaj, 2005
- , *Raudhah al-Thâlibin*, vol. 7 Dar 'Alam al-Kutub, 2003
- Al-Nahas, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh fi al-Qur'ân al-Karim*, Beirut: Muasasah al-Kutub Al-Tsaqafiah, 1989
- Al-Qarafi, Syihab, *al-Dzakhirah*, vol. 12 Beirut: Dar al-Gharab al-Islami, 1994
- Al-Qiyasi, Muhammad bin Thalib, *al-Îdhah li Nâsikh al-Qur'ân wa Mansûkhih* Jeddah: Dar al-Manarah, 1986
- Al-Qurthubi, *Tafsîr al-Qurthûbi*, juz 2 Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2010
- Al-Rafii, Abd al-Karim bin Muhammad, *al-'Azîz Syarh al-Wajîz*, vol. 11 Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1997
- Al-Razi, *Tafsîr al-Râzi*, vol. 7 Beirut: Dar al-Fikr, 1981
- Ridha, Muhammad Rasyid, *Tafsîr al-Manâr*, vol. 3, Kairo: Mansya al-Manar, tt
- Shihab, Quraish, *Tafsîr al-Mishbâh*, vol. 1 Ciputat: Lintera Hati, 2012
- Al-Sinjastani, Abu Dawud, *Sunan Abû Dâwud*, vol. 4 Beirut: Dar Ibn Hazm, 1997
- Al-Sudusi, Qatadah bin Di'amah, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh fi Kitâb Allah Ta'âla*, Beirut: Muasasah al-Risalah, 1985
- Al-Syafie, Muhammad bin Idris, *al-Umm*, vol. 7 Dar al-Wafa, 2001
- Syahrur, Muhammad, *Tajfî Manâbi' al-Irhâb* Beirut: Muasasah al-Dirasat al-Fikriah al-Mua'shirah, 2008

Al-Thabari, Muhammad bin jarir, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl ayi al-Qur'ân*, vol. 8
Kairo: Dar Hijr, 2001

Al-Wahidi, Ali bin Ahmad, *Asbâb al-Nuzûl* al-Damam: Dar al-Ishlah, 1996

Yahya bin Abi al-Khair al-Yamani, *al-Bayân fî Mazhab al-Imâm al-Syâfie*, vol. 12
Beirut: Dar al-Manhaj, 2000

Al-Zuhri, Ibnu Syihab, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân al-Karîm* Riyadh: Dar
Ibn Qayyim, 2008

<http://www.islamicperspectives.com/apostasy1.htm>

<https://inews.co.uk/culture/salman-rushdie-the-satanic-verses-fatwa-author-what-happened-affair-263009>

Nilai Kebenaran (*Truth Value*) dalam *Tafsir Salman* : Telaah Interpretasi Surah Al-Alaq Ayat 15-16 Perspektif Jorge J.E. Gracia

Sherly Dwi Agustin
Universitas Islam Negri Sunan Kalijaga
dwiagustinsherly99@gmail.com

Abstrak

Sejak disusun pertama kali sekitar tahun 2010 hingga terbit pada 2014, *Tafsir Salman* telah merepresentasikan integrasi antara al-Qur'an dan sains dengan menjawab polemik penafsiran ilmiah dalam diskursus sarjana al-Qur'an. Akan tetapi, masih jarang studi tentang nilai kebenaran naskah tafsir bercorak ilmiah, yang merupakan salah satu tolok ukur objektivitas dalam kajian tafsir ditengah pro kontra keabsahannya. Studi ini berusaha menggambarkan analisis sistematis terhadap penafsiran surah al-Alaq ayat 15-16 tentang kedurhakaan dan kaitannya dengan ilmu neuropsikologi modern dalam *Tafsir Salman*, melalui teori fungsi interpretasi Jorge J.E Gracia. Dianggap sebagai salah satu naskah penafsiran komprehensif, *Tafsir Salman* tampaknya tidak mengesampingkan unsur-unsur *Ulum al-Qur'an* dalam dialektika interpretasinya. Kenyataan tersebut menjadi kekuatan tersendiri dalam analisis tiga fungsi interpretasi, yaitu; *Asbab Nuzul* sebagai basis fungsi historis, telaah linguistik yang merepresentasikan fungsi makna, dan integrasi keilmuan menggambarkan fungsi implikatif. Sehingga, nilai kebenarannya terletak pada bagaimana ketiga fungsi tersebut dapat berperan dalam dialektika penafsiran ilmiah *Tafsir Salman* menunjukkan pada tingginya objektivitas panafsiran di satu sisi dan mengurangi subjektivitasnya di sisi lain.

Kata Kunci: *Tafsir Salman*, *Teori Fungsi Interpretasi*, *Surah al-Alaq ayat 15-16*.

Abstract

Since 2010 until published in 2014, *Tafsir Salman* had represented the integration between Qur'an and science by answering the polemic of scientific interpretation among the Muslim scholar in Qur'anic discourse. However, the study is infrequently find out "the true value" of scientific interpretations, which is one of the important reference for objectivity in the study of interpretation between the pros and cons of its validity. This study aims to describe a systematic analysis of the interpretation of surah al-Alaq verses 15-16 regarding insubordination and the relation to modern neuropsychology in *Tafsir Salman*, through the theory of interpretation function by Jorge J.E. Gracia. Considered as one of the comprehensive interpretive texts, *Tafsir Salman* does not seem to reject the existence of the *ulum al-Qur'an* element in its dialectical interpretation. This fact becomes its

own strength in the analysis of the three functions of interpretation, such as; *Asbab Nuzul* as the basis for historical functions, linguistic analysis that represents the function of meaning, and scientific integration that describes the implicative function. Thus, the value of rightness depend on how these three functions can play a role in the dialectic of scientific interpretation. *Tafsir Salman* shows the high objectivity of interpretation on the one side and reduces its subjectivity on the other.

Key Word: *Tafsir Salman, the Theory of Interpretation Function, Surah al-Alaq Verses 15-16.*

PENDAHULUAN

Sebagian orang berpandangan bahwa salah satu corak penafsiran yang paling mengandung polemik diantara dua kubu, pro dan kontra, adalah tafsir ilmi (*scientific exegesis*). Di satu sisi, kemunculan corak tafsir ini merupakan refleksi dari tumbuhkembangnya ilmu pengetahuan yang kemudian digunakan untuk membantu memahami teks al-Qur'an secara lebih komprehensif, Tetapi di sisi lain, oleh sebagian kalangan, tafsir corak ilmi dinilai sebagai penafsiran yang hanya memaksakan istilah-istilah ilmu pengetahuan dan diupayakan untuk menacari legitimasi serta justifikasi teologis dalam al-Qur'an.

Penolakan terhadap tafsir ilmi tersebut salah satunya dikemukakan oleh Al-Syaikh Mahmud Syaltut (w.1964 M) seorang syekh al-Azhar, yang beranggapan bahwa: penafsiran ilmiah terhadap ayat-ayat al-Qur'an sesungguhnya salah besar. Karena al-Qur'an berbicara kepada seluruh manusia bukan untuk mengikuti teori-teori ilmiah, dan membuat al-Qur'an sibuk memaparkan teori ilmiah yang bisa jadi benar akan tetapi belum tentu dikemudian hari. Karena ilmu pengetahuan selalu berkembang dan tidak tetap.

Namun terlepas dari pro-kontra tersebut, dalam khazanah kajian tafsir era kontemporer muncul berbagai penafsiran yang bercorak ilmiah. Diantara beberapa dari sekian banyak tafsir ilmi yang pernah muncul dalam mozaik tafsir, khususnya di Indonesia salah satunya adalah tafsir salman yang merupakan karya kolektif dari para ilmuwan di Institut Teknologi Bandung (ITB), tafsir ini terhitung cukup baru dibandingkan tafsir-tafsir lainnya, karena baru diterbitkan pada tahun 2014 oleh penerbit Mizan Bandung.

Berdasarkan uraian diatas, dapat dirumuskan permasalahan utama dalam studi ini sebagai berikut; *Apakah Tafsir Salman Cukup Representatif Disebut Sebagai Penafsiran Bercorak Ilmiah (Tafsir Ilmi)?* Maka, tanpa memihak kepada salah satu kubu yang pro atau yang kotra terhadap tafsir ilmi, penulis akan berusaha menelaah surah al-Alaq ayat 15-16 dalam tafsir salman menggunakan perspektif Jorge J.E. Gracia dengan teori fungsi interpretasinya dalam buku *A Theory Of Textuality (The Logic And Epistemology)*. Dengan teori tersebut langkah-langkah penafsiran yang dikemukakan Gracia, menurut hemat penulis, cukup seimbang untuk mendekati obyektifitas penafsiran, karena ia tidak mengesampingkan aspek historis di satu sisi, dan di sisi lain juga memperhatikan aspek fungsi makna dan implikasi dari teks. Dengan analisis tersebut diharapkan studi ini mampu mengungkap kredibilitas tafsir salman sebagai sebuah kitab tafsir ilmi yang hadir dalam konteks modern-kontemporer.

Sekilas Tentang Tafsir Salman dan Latar Belakang Penulisannya

Tafsir Salman merupakan Kitab Tafsir yang bercorak Ilmiah, terfokus pada penafsiran ayat-ayat dalam juz terakhir al-Qur'an atau sering disebut dengan juz amma. Namun, dari 34 surah *Makkiyah* 3 surah *Madaniyah* yang terdapat dalam juz amma, hanya dipilih 29 surah yang terdiri dari 28 surah *Makkiyah* 1 surah *Madaniyah* yang dianggap mengandung isyarat ilmiah menurut para penyusun tafsir ini, yaitu diantaranya; *al-Naba'*, *al-Nazi'at*, *Abasa*, *al-Takwir*, *al-Infitar*, *al-Mutaffifin*, *al-Insyiqaq*, *al-Buruj*, *al-Tariq*, *al-A'la*, *al-Ghasyiyah*, *al-Fajr*, *al-Balad*, *al-Syams*, *al-Lail*, *al-Duha*, *al-Tin*, *al-Alaq*, *al-Zalzalah*, *al-Adiyat*, *al-Qari'ah*, *al-Takasur*, *al-Asr*, *al-Humazah*, *al-Fil*, *al-Quraisy*, *al-Ikhlash*, *al-Falaq*, dan *al-Nas*.

Terdapat dua alasan mendasar mengapa juz amma menjadi pokok pembahasan dalam tafsir ini. Alasan pertama lebih bersifat filosofis, yaitu karena juz amma merupakan salah satu dari dua juz yang banyak terdiri dari surah *Makkiyah* awal, dari 37 surah yang ada di dalamnya, tersapat 34 surah *Makkiyah* awal dan 3 lainnya adalah surah *Madaniyah*. Dalam hal ini penulis belum menemukan keterkaitan antara keberadaan surah *Makkiyah* awal dalam juz amma dengan isyarat ilmiah yang ditemukan para penyusun dalam 29 surah di juz terakhir tersebut. Atau mungkin terdapat keterkaitan antara status sebagai surah *Makkiyah* dengan peluang terdapat Isyarat ilmiah dalam kandungan ayat. Mungkin ini diperlukan kajian yang lebih mendalam dalam topik yang lebih spesifik. Sedangkan alasan kedua lebih berdifat pragmatis, yaitu karena surah-surah dalam juz amma redaksinya pendek-pendek dan sering digunakan dalam sholat, sehingga dengan adanya penafsiran ini diharapkan orang-orang bisa lebih memahami kandungan ayatnya sehingga dapat meresapi maknanya saat sedang membacanya dalam sholat.

Filosofi penamaan tafsir salman mengacu kepada nama sebuah bangunan masjid yang terdapat di ITB yakni Masjid Salman ITB. Masjid tersebut menjadi pusat pergerakan Islam di kampus tersebut. Terkait keterangan lebih lanjut mengenai asal-usul tafsir ini disebutkan dalam muqoddimahya, yaitu diantaranya mengenai; kritik terhadap tafsir ilmi, upaya pembaruan tafsir ilmi, metodologi penyusunan tafsir ilmi, alasan pemilihan ayat "mengapa juz amma?", dan terakhir tujuan serta harapan di masa depan pasca penulisan tafsir salman.

Terkait dengan kritik terhadap tafsir ilmi, agaknya para ilmuwan ITB yang menyusun tafsir salman cukup peka terhadap isu-isu perkemabangan tafsir ilmi walaupun notabene mereka tidak berlatar belakang keilmuan tafsir. Di dalam pendahuluan tersebut, pembahasan kritik terhadap tafsir ilmi dimulai dengan menyebutkan dua tokoh yang menulis penafsiran bercorak ilmiah, yaitu Syeh Tantawi Jauhari yang menulis tafsir *al-Jawahir* dengan mencantumkan banyak gambar dalam penafsirannya sehingga sebagian kalangan yang kontra menganggap kitab tafsir ini ibarat ensiklopedia lengkap namun tidak ada tafsir di dalamnya. Selanjutnya, tokoh kedua yang di bahas adalah Maurice Bucaille. Pada tahun 1976 ia menulis sebuah buku kontroversial berjudul *la Bible, le Coran et la Science : Les Ecritures Saintes Examinees a la lumiere des connaissances moder*, di dalam karyanya ini ia menawarkan pembacaan ayat-ayat al-Qur'an dengan menampilkan keserasian dengan fakta-fakta sains modern

yang pastinya belum diketahui oleh orang-orang pada masa ketika al-Qur'an diturunkan. Hal itu jauh berbeda dengan Injil yang isinya banyak bertentangan dengan sains modern. Dan tentu saja gagasan ini mendapat banyak kecaman dari berbagai kalangan hingga muncullah sebutan *bucailism* dari Ziauddin Sardar, seorang pemikir Pakistan yang tinggal di Inggris. Istilah ini disematkan kepada sekelompok orang yang mencari-cari hubungan antara semua ayat al-Qur'an dengan fakta ilmiah modern.

Para penyusun menyampaikan pembelaan terhadap tafsir ilmiah dengan menyebutkan bahwa;

Sebenarnya, sains modern itu justru berakar pada keilmuan dan filsafat Islam yang lebih menyeluruh yang terintegrasi dengan ilmu-ilmu keagamaan, namun sayangnya mereka melepaskan keterkaitan itu. Sebagai akibat terlepasnya sains dari agama, teknologi sebagai penerapan sains menjadi liar, berdampak bencana pada lingkungan hidup, lingkungan masyarakat, dan lingkungan kejiwaan. Penulisan tafsir ilmiah adalah salah satu upaya mengembalikan keterpaduan itu untuk menyelamatkan manusia di masa depan.

Namun, walaupun didalam muqoddinah ini pemaparan kritik terhadap tafsir ilmiah lebih ditujukan untuk membela keberadaan corak tafsir ilmiah, penyusun tetap memberikan batasan-batasan yang jelas tentang sejauh mana corak ilmiah ini dapat digunakan. yaitu hanya terbatas untuk menafsirkan keterangan-keterangan al-Qur'an tentang laman fisik, atau alam dunia menurut istilah al-Qur'an. Kita tidak boleh menjelaskan fenomena-fenomena alam metafisik dalam al-Qur'an, seperti alam akhirat, dengan teori-teori sains modern yang bersifat obyektif empiris menyangkut aspek yang mengatur nilai-nilai dan norma-norma yang mengatur kehidupan manusia yang terkandung dalam al-Qur'an. Kemudian, keterangan terkait kritik tafsir ilmiah ini ditutup dengan statement bahwa adanya tafsir ilmiah bukan untuk menggantikan posisi tafsir-tafsir lain, namun lebih untuk melengkapi khazanah penafsiran al-Quran.

Setelah menjelaskan terkait diskursus kritik tafsir ilmiah, penjelasan dalam muqoddinah ini dilanjutkan dengan topik "upaya pembaruan tafsir ilmiah" yaitu menerangkan bahwa sesungguhnya al-Qur'an mendorong dan menggalakkan sikap ilmiah secara konsisten. Al-Qur'an memerintahkan kita untuk membaca, meneliti, menulis, mengamati, mengobservasi dan menyingkap kebenaran al-Qur'an yang terkandung dalam ayat-ayat *kauniyah*. Semangat ini lah yang dipegang teguh oleh salah seorang ilmuwan ITB yaitu; almarhum Irfan Anshory, seorang alumni program studi farmasi ITB. Ia gigih mengungkapkan isyarat-isyarat ilmiah ayat-ayat al-Qur'an yang disampaikan di berbagai kesempatan (baik di khutbah jum'at, ceramah tarawih, kuliah duha, bahkan di sela-sela *training*). Upaya yang konsisten ini kemudian ditanggapi oleh pengurus YPM Salman ITB secara serius. Dr. Ir. Syarif Hidayat, sebagai ketua umum pengurus, membentuk tim khusus untuk menulis tafsir ilmiah al-Qur'an juz amma. Hingga pembentukan tim ini menjadi cikal bakal terbitnya tafsir salman oleh penerbit Mizan Bandung pada tahun 2014.

Lebih lanjut, pembentukan tim penyusun tafsir salman tersebut dimulai pada pertengahan tahun 2010, Dr. Ir. Syarif Hidayat menunjuk Dr Yan Ogianus untuk menjadi ketua tim penulisan tafsir tersebut. Beliau (Dr. Ir. Syarif Hidayat) meminta agar tafsir ini memuat tinjauan dari sudut pandang ilmu-ilmu modern maupun ilmu-ilmu tafsir klasik. Kemudian pertemuanpun diadakan dengan mengundang para pemakmur masjid Salman ITB, diantaranya; Dr. Sutarno, Prof. Mitra Djamal, Prof. Hermawan,

K.D., Dr. Moedji Raharto, Dr. Yustiono, Prof. Umar Fauzi, Mas Samsoe Basaroeddin, Salim Rusli, dan beberapa nama lain yang mungkin tidak tersebut dalam sambutan ketua tim di bagian awal tafsir.

Akhir September 2010, pertemuan untuk menjalankan ide tersebut dilakukan di gedung kayu kompleks masjid Salman ITB. Hingga akhirnya disepakatilah untuk membentuk tim tafsir ilmiah juz 30. Tugas tim itu adalah menjabarkan ide besar tersebut dalam bentuk kegiatan sebagai berikut; a. diskusi kecil setiap pecan dengan mengundang para pakar yang kompeten di bidangnya, termasuk didalamnya adalah ahli-ahli tafsir dan bahasa arab, b. menuliskan dan mempublikasikan hasil diskusi tersebut ke dalam bulletin jum'at secara online lewat *website* www.salmanitb.com , dengan tujuan dakwah dan mendapatkan masukan, c. membukukan hasil diskusi dan bulletin jum'at tersebut menjadi Tafsir Ilmiah Saalman.

Untuk melakukan tugas pertama, ditunjuklah Irfan Anshory sebagai pemakalah dan pembahas utama. Kajian dimulai pada Oktober 2010 dan diadakan setiap senin pagi yang kemudian diringkas dan dimuat dalam bulletin jum'at bernama *Misykat*, pada pecan berikutnya. Diskusi terus berjalan lancar hingga pada 15 maret 2011, Irfan Anshory wafat setelah mengalami sakit selama beberapa waktu. Namun kehilangan sosok yang sangat penting dalam tim tidak menyurutkan semangat penyusunan tafsir ini, *the show must go on*, itulah ungkapan ketua tim penyusun dalam sambutannya hingga akhirnya rampung dan terbit pada tahun 2014.

Terkait dengan metode tafsir salman, para penyusun tafsir ini menjelaskan bahwa; *Kitab Tafsir Ilmiah Juz Amma Salman ITB ini dapat kita pandang sebagai kitab tafsir ilmi, yang memadukan al-Manhaj al-Naqli dengan al-Manhaj al-Aqli secara proporsional, menggunakan temuan-temuan ilmiah yang telah terbukti benar. Semangat dari kitab tafsir ini adalah tetap menghormati tafsir-tafsir klasik warisan Islam yang baku (al-turats), sekaligus melengkapi dan menyodorkan alternatif-alternatif yang segar dan mencerahkan. Oleh karena itu, kami mengundang pakar bahasa Arab untuk masalah lughawi. Disamping itu, selalu dilakukan komparasi terhadap tafsir-tafsir ilmiah terdahulu. Penggunaan sumber riset-riset kealaman mutakhir diverifikasi oleh sejumlah narasumber pakar-pakar dari bidang ilmiah terkait. Oleh karena itu, tim tafsir ilmiah Salmaan mengundang berbagai pakar di bidang yang berkaitan dengan satu ayat untuk menyampaikan pendapatnya, kemudian dibahas oleh para pakar lain di bidang yang terkait. Hasilnya, kami sampaikan di dalam kitab Tafsir ilmi Juz Amma yang anda pegang ini.*

Dalam redaksi tersebut dijelaskan bahwa metode yang dipakai oleh para penyusun tafsir salman dalam menafsirkan ayat-ayat dalam juz amma adalah perpaduan antara dua metode yaitu; *al-Manhaj al-Aqli* dan *al-Manhaj al-Naqli*. Dari cara menyajikan redaksi penafsirannya, tafsir ini cukup bervariasi, yaitu secara *tahlili*, *muqarin* dan bahkan *tematik*, walaupun tentunya statement ini masih bisa diteliti lebih lanjut. Sedangkan untuk corak penafsiran ini adalah corak ilmi karena menggunakan pendekatan ilmiah dalam menafsirkan al-Qur'an, selain itu keilmiahannya tafsir ini juga dapat dimaklumi karena lahir dalam ranah akademik dari kajian-kajian yang diadakan secara terorganisir. Lebih lanjut mengenai manhaj tafsir ini, penulis tidak menemukan atau mungkin belum dapat melacak kecenderungan teologis dalam tafsir ini, mengingat

tafsir ini merupakan karya kolektif sehingga cukup sulit untuk menempatkan kecenderungan teologis dalam penafsiran ini.

Penafsiran Surah al-Alaq ayat 15-16 dalam Tafsir Salman

Ketika memulai penafsiran terhadap kedua ayat ini, penyusun tafsir salman memulai dengan menyebutkan judul tema “**Menerka Tali Kematian**” sebelum menuliskan kedua ayat beserta maknanya;

كَلَّا لَنْ لَمْ يَنْتَهَ لَنْسَفَعَا بِالنَّاصِيَةِ

“ketahuilah, sungguh jika dia tidak berhenti (berbuat demikian) niscaya kami tarik ubun-ubunnya,” (15)

نَاصِيَةٍ كَذِبَةٍ خَاطِنَةٍ

“(yaitu) ubun-ubun orang yang mendustakan lagi durhaka” (16)

Lalu, setelah penyebutan ayat, para penyusun tafsir memulai dengan telaah kebahasaan;

“secara bahasa kata *nasiyah* berasal dari kata sifat *nasa* yang artinya memotong bulu atau rambut, karena itu kata *nasiyah* artinya yang memotong rambut. Kemudian nama ini dijadikan nama tempat, yaitu ubun-ubun karena ubun-ubun yang menjadi batas tumbuhnya rambut atau bulu bagian wajah. Bila dihubungkan dengan ayat 19 dari surah ini, yaitu *وَأَسْجُدْ* (dan bersujudlah), *وَأَقْتَرِبْ* (dan dekatlah kepada Allah), maka kata *nasiyah* ini menunjukkan adanya tempat kesadaran manusia supaya tidak bertindak durhaka dan bohong. Bersujud dan bertaqarrub merupakan pendidikan supaya saraf yang ada di ubun-ubun selalu benar.”

Dari penyebutan kata “saraf” dalam menghubungkan antara ubun-ubun dan fungsi sujud sudah menunjukkan nuansa keilmiah dalam tafsir ini. Selain itu didalam tafsir ini juga disebutkan kaidah dalam ilmu bayan yang disebut dengan majaz mursal. Pertama; *min itlaq al-juz’i wa iradati al-kulli* (yang disebutkan sebagian padahal yang dimaksud keseluruhan), dalam konteks ayat tersebut yang ditarik ke neraka hanya ubun-ubunnya, padahal yang dimaksud adalah seluruh tubuh manusia. Kedua, *min itlaq al-mahal wairadati al-hal*, yaitu yang disebut nama tempat padahal yang dimaksud apa yang ada ditempat itu. Yang diperhatikan hanya ubun-ubun padahal maksudnya adalah keseluruhan saraf kesadaran yang ada dalam ubun-ubun.

Selanjutnya, untuk lebih memahami ayat 15 ini, tafsir salman juga membahas huruf *ba’* yang mengawali kata *nasiyah*. Huruf *ba’* dapat berarti *musahabah* yang bermakna “disertai”. Apabila anggota badan berbuat dosa maka *nasiyah* ikut disiksa. Juga bisa berarti *ta’wid*, yaitu “pengganti”, jika makna ini yang diambil, berarti apabila anggota tubuh manusia berbuat dosa, maka yang menerima siksaannya adalah *nasiyah*. Jadi *nasiyah* bertanggung jawab terhadap perbuatan dosa yang diperbuat anggota badan lainnya. Berdasarkan makna di atas, maka dapat disimpulkan bahwa *nasiyah* itulah yang menjadi pusat perintah dari semua organ tubuh. Dari analisis kebahasaan tersebut nampak jelas bahwa pembahasan ayat ini mengarah pada ilmu neurologi dengan menyebutkan saraf dan pusat pengendali perintah tubuh dalam analisisnya.

Setelah analisis kebahasaan, penafsiran ayat ini dilanjutkan dengan menyebutkan ayat-ayat lain yang juga mengandung kata *nasiyah* diantaranya; surah al-Rahman ayat 41 (يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُرْخَذُ بِالنَّوْصِيِّ وَالْأَقْدَامِ) dan surah Hud ayat 56, (إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّيَ) (وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا) إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ kata آخِذٌ dalam surah hud ini, bertanwin dommah, yang berfungsi sebagai *iwad* yaitu pengganti dari kata yang

dibuang atau tidak ditampakkan. Jika kata yang hilang tersebut ditampakkan maka menjadi *ءَاخِذٌ دَأْبَهُ بِمَا صَبَّأَتْهَا* (Allah lah yang menarik binatang itu melalui ubunnya). Sedangkan dalam surah ar-Rahman, *nasiyah* ditulis dalam bentuk jama' yaitu *بِالتُّوْصِي* (banyak ubun). Huruf *ba'* bisa dianalogikan dengan makna *ba'* yang ada di atas (dalam penjelasan kebahasaan surah al-Alaq ayat 15), namun perbedaannya dalam surah ar-Rahman ayat 41 ini menggunakan kata kerja pasif. Ada kemungkinan asal susunan katanya adalah *Yu'rafu al-mujrimuna bi simahum fa yu'ukhazu al-mujrimuna bi al-nasiyati wa bi al-aqdami*, (orang-orang durhaka itu akan diketahui dengan tandanya, kemudian orang-orang durhaka itu akan disiksa dari ubun-ubun dan kakinya). Kata *al-mujrimuna* yang kedua dibuang dengan tujuan menyingkat pembicaraan. Kemudian kata *ba'* dalam ayat ini dapat dipahami dengan makna *min li al-Ibtida'* (awal memulai), sehingga bisa kita pahami bahwa datangnya api itu dari atas dan dari bawah manusia durhaka dan bertemu ditengah. Jika kita hubungkan dengan surah al-Humazah, maka tempat pertemuan ialah *af'idah*.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa penyebutan ayat-ayat lain ini bukan untuk menafsirkan atau menjelaskan kata *nasiyah* dalam surah al-Alaq ayat 15, namun lebih untuk menguatkan kesimpulan bahwa kata *nasiyah* dalam surah al-Alaq ayat 15 merupakan objek penyerta, bukan objek yang langsung dikenai kata kerja. Ini menunjukkan bahwa *nasiyah* itu lebih penting dari fisik manusia seutuhnya. Sehingga ketika mengungkap siksaan, lebih penting mengemukakan *nasiyah*.

Setelah melakukan analisis kebahasaan dan menyebutkan ayat-ayat lain yang juga mengandung kata *nasiyah* dalam redaksi ayatnya, para penyusun tafsir ini melanjutkan dengan menyebutkan penafsiran-penafsiran terdahulu, terdapat beberapa tokoh yang dijadikan rujukan dalam penafsiran ini, yaitu; dimulai dengan analisis makna kata dari kamus *Mufrodatu Alfazi al-Qur'an* karya Abi Qasim al-Husaini untuk menjelaskan arti kata *nasiyah*, selanjutnya, tafsir terdahulu yang disebutkan dalam pembahasan tafsir ini yaitu tafsir *Mafatihul Ghoib* karya Fakhruddin ar-Razi, namun dalam redaksi tafsirnya, para penyusun hanya menyebut syekh Fakhruddi, tanpa menyebut nama yang lebih lengkap juga tidak menyebutkan kitabnya, namun penulis menganalisis penafsiran yang dikutip sama dengan pendapat Fakhruddin ar-Razi, yaitu kata *nasiyah* bermakna bulu di ubun-ubun atau tempat tumbuhnya rambut di ubun-ubun yang disandarkan kepada Abu Jahl yang dangat memperhatikan tempat ini sehingga balasan atas kedurhakaannya adalah dengan menjadikan seluruh wajah dan ubun-ubun Abu Jahl hitam legam sehingga ia benar-benar merasa terhina. Demikian juga dengan pendapat Syaikh Thanthawi Jauhari yang juga berpendapat bahwa *nasiyah* merupakan bulu yang tumbuh didepan kepala. Sedangkan pendapat al-Qurtubi, alasan Allah Ta'ala menggunakan kata *nasiyah* ketika mengancam karena kata ini merupakan ungkapan orang Arab ketika mnghinakan orang lain, yaitu dengan menarik ubun-ubunnya. Terakhir, pendapat yang dikutip dalam tafsir ini ada dalam buku *Pesona al-Qur'an*, yaitu pendapat Harun Yahya tentang hasil-hasil riset mutakhir terkait ubun-ubun ini. Lebih tepatnya, apa yang ada dibalik ubun-ubun; yaitu otak bagian *prefrontal* yang bertanggung jawab atas manajemen fungsi-fungsi tertentu dari otak. Selain itu, kontekstualisasi makna *nasiyah* ini juga didukung dengan keterangan dari sebuah buku berjudul *Essentials of Anatomy and Physiology*, yang mencakup hasil-hasil riset paling akhir mengenai fungsi-fungsi bagian ini.

Setelah memaparkan penafsiran terdahulu, para penyusun tafsir ini memaparkan penafsiran versi tafsir salman sendiri, yaitu; ubun-ubun dalam ilmu fisiologi manusia kerap dipadankan dengan otak depan atau *lobus frontal*. *Lobus frontal* berada pada *koteks cerebral*, bagian terluar otak. *Cerebral* adalah otak besar, sedangkan *korteks* adalah kulitnya.

Bagian otak yang tepat dibawah ubun-ubun adalah bagian dari sistem kendali atau sistem saraf. Sistem kendali bertanggung jawab mempertahankan *homeostasis* atau kesetimbangan dinamis tubuh. Jadi, jika ada perubahan dalam tubuh, sistem kendali akan mengembalikan keadaan tubuh menjadi setimbang.

Pada bagian *lobus frontal* dialiri oleh *neurotransmitter*, yaitu senyawa-senyawa yang menjadi sarana komunikasi antara sel saraf yang satu dengan sel saraf yang lainnya. Diantara berbagai jenis *neurotransmitter*, terdapat dua senyawa yang mengalir *lobus frontal*. Senyawa pertama adalah *dopamine* yang berkaitan dengan penghargaan atau motivasi, ketekunan, kenikmatan, gerak motorik kasar dan halus. Yang kedua adalah senyawa *serotonin* yang berkaitan dengan mood, pengolahan memori dan kognisi (pengetahuan). *Dopamin* secara khusus hanya mengalir ke *lobus frontal* dan tidak berlanjut ke bagian lain. Sedangkan *serotonin* berlanjut ke *lobus parietal* dibelakang *lobus frontal*. Baik *dopamine* ataupun *serotonin* dihasilkan oleh *sistem limbic* di bagian dalam otak.

Dengan demikian, *lobus frontal* berperan dominan dalam mengendalikan emosi. Ia juga menjadi tempat beradanya kepribadian kita. Lobus ini menyandang sejumlah fungsi, antara lain; fungsi motorik, penyelesaian masalah, spontanitas, memori, bahasa, inisiasi, penilaian, kendali impuls, perilaku sosial, dan mempertahankan memori jangka panjang. Memori ini sering terasosiasi dengan emosi yang inputnya berasal dari sistem limbic di otak. *Lobus frontal* memodifikasi emosi ini sehingga pada umumnya dapat diterima menurut norma-norma social. Pusat kendalipun terbit untuk mengatur modifikasi emosi tersebut.

Setelah menjelaskan anatomi *lobus frontal*, selanjutnya para penyusun tafsir ini membahas tentang dampak yang akan terjadi apabila terdapat kerusakan pada bagian *lobus frontal* ini. Yaitu; pada awalnya para ahli beranggapan bahwa *lobus frontal* ini hanya berperan kecil pada perilaku. Sampai pada tahun 1848 seorang pekerja rel kereta bernama Pineas Gage tertimpa kecelakaan pada usia 25 tahun. Sebilah besi panjang menembus dari rahang bawah sampai bagian depan kepalanya, dan ajaibnya Gage masih hidup. Namun terjadi perubahan sikap yang dratis terhadap dirinya, Gage menjadi tidak pernah tersenyum dan tidak peduli terhadap lingkungannya. Hingga Gage meninggal pada usia 36 tahun. Hal ini menunjukkan bahwa *lobus frontal* sangat berperan dalam kehidupan.

Kerusakan pada *lobus frontal* mengakibatkan dampak yang luas. Manusia akan sulit menafsirkan umpan balik dari lingkungannya. Respon-responnya pun berulang tanpa control. Manusia yang mengalami kerusakan pada bagian ini pun lebih nekat menempuh resiko dan cenderung tidak taat aturan. Jika manusia mengalami kerusakan di kedua belahan *lobus frontal* (kiri dan kanan) maka akan terjadi perubahan sikap yang signifikan. Jika kerusakan terjadi pada bagian kiri otak, manusia akan mengalami kesedihan berkepanjangan yang dinamakan dengan *pseudodepresi*. Sedangkan kerusakan pada otak kanan, akan mengalami *pseudopsikopat*.

Terkait sistem limbic, *amigdala* bisa dikatakan sebagai “jalur sengsara”. Sedangkan *hipokampus* adalah “jalur bahagia”. Jika manusia terbiasa bersikap dan berfikir positif maka yang akan berkembang adalah *hipokampus*, namun jika manusia terbiasa berfikir dan bersikap negatif, maka yang akan berkembang adalah *amigdala*. Secara fisiologis-fungsional, sistem limbic memang mengandung komponen *amigdala* dan *hipokampus*. Jika merujuk pada surah al-Alaq ayat 15-16, Allah mencabut ubun-ubun berarti pengendali emosi juga tercabut karena *lobus frontal* berfungsi sebagai pengambil keputusan, mau berbuat baik atau buruk jika *nasiyah* (dalam konteks *lobus frontal*) rusak, berarti manusia kehilangan kesadarannya.

Telaah Interpretasi Surah Al-Alaq Ayat 15-16 Perspektif Jorge J.E. Gracia

Jorge J.E. Gracia, seorang professor kenamaan pada Departemen Filsafat dan Sastra Perbandingan di Universitas Negeri New York di Buffalo. Ia lahir di Kuba pada tahun 1942, dan mendapat pendidikan di Kuba, Kanada dan Amerika Serikat. Gracia memperoleh gelar B.A dalam bidang Filsafat dari Wheaton College pada tahun 1965. Kemudian pada tahun 1966, ia meraih gelar M.A-nya dari University of Chicago, dan menyabet gelar Ph.D dalam Medieval Philosophy (Filsafat Abad Tengah) dari Universitas Toronto pada tahun 1971. Selain karya-karyanya dalam bidang filsafat, Gracia juga merupakan kolektor seni Kuba, serta mengelola sejumlah situs seni. Dan salah satu karya terbesar Gracia tentang analisis teks adalah *A Theory Of Textuality (The Logic And Epistemology)*. Gracia membagi karya tersebut dalam dua tema besar, yaitu: *the logic of text* dan *epistemology of text*. Menurut Gracia, fungsi utama dari teks adalah menyampaikan makna khusus kepada audiens, sekaligus menghasilkan pemahaman bagi mereka. Namun pemahaman teks dari audiens ke audiens sepertinya sangat berbeda-beda, dan dalam beberapa kasus kita tidak mendapatkan pemahaman namun kesalahpahaman. Oleh sebab itu Gracia memulai dengan pertanyaan seputar pemahaman; *pertama*, apakah pengertian yang berbeda seperti ini selalu dianggap sebagai kesalahpahaman?, *kedua*, apakah pemahaman mereka masih bisa dianggap benar?.

Bagi Gracia, kedua pertanyaan di atas sama-sama ambigu. Dengan kata lain, dalam pemahaman teks seolah-olah seorang pembaca terikat dengan sejarah penulis (*historical author*) dari teks yang dipahami. Tetapi karena audiens tidak memiliki akses langsung terhadap sejarah penulis maka apakah kita benar-benar bisa mengerti atau justru salah paham dalam memahami teks tersebut. Jika disandarkan pada pemahaman kedua, apakah kita mampu membuat perbedaan antara pemahaman yang akurat dan tidak akurat dari teks, yaitu antara pemahaman dan kesalahpahaman mereka.

Karena itulah, Gracia mempertanyakan munculnya pemahaman yang berbeda-beda tersebut, di mana audiens tidak memiliki akses langsung terhadap sejarah pengarang pada saat teks itu dimunculkan, dan dalam situasi dan tempat tertentu. Sehingga teks yang bersifat historis itu menghendaki pengembangan agar dapat sedekat mungkin memasuki ruang historis pengarang untuk mendapatkan makna objektif. Dalam kasus ini, Gracia menawarkan solusinya dengan “*the development of textual interpretation*”. Hal ini bertujuan menjembatani kesenjangan antara keadaan dimana teks historis diproduksi dan keadaan sekitar audiens kontemporer yang sedang mencoba untuk mengembalikan makna teks historis atau implikasi-implikasinya.

Adapun fungsi umum interpretasi, menurut Gracia adalah “menciptakan pemahaman terhadap teks yang sedang ditafsirkan di benak audiens kontemporer” hal ini dibaginya ke dalam tiga macam fungsi spesifik, yakni fungsi historis (*historical function*), fungsi makna (*meaning function*), dan fungsi implikatif (*implicative function*). Pertama, interpretasi berfungsi menciptakan kembali pemahaman yang dimiliki oleh pengarang teks dan audiens historis di benak audiens kontemporer. Inilah yang dimaksud dengan *historical function*. Fungsi kedua interpretasi adalah menciptakan di benak audiens kontemporer pemahaman dimana audiens kontemporer itu dapat menangkap ‘makna’ (*meaning*) dari teks, terlepas dari apakah makna tersebut memang secara persis memang apa yang dimaksud oleh pengarang teks dan audiens historis atau tidak. Sedangkan fungsi ketiga adalah memunculkan suatu pemahaman di benak audiens kontemporer sehingga mereka memahami implikasi dari makna teks yang ditafsirkan.

Dalam salah satu keterangannya, Gracia menyebutkan bahwa interpretasi melibatkan tiga factor, yaitu; 1. Teks yang ditafsirkan (*interpretandum*), 2. Penafsir, 3. Komentar yang ditambahkan ke dalam teks aslinya (*interpretans*).

Dalam diskursus penafsiran al-Qur’an, Khoirul Imam di dalam penelitiannya menjelaskan bahwa terdapat korelasi antara Hermeneutika Gracia dengan kaidah-kaidah dan berbagai pendekatan dalam penafsiran al-Qur’an, diantaranya; pertama; *historical function* dan Relasinya dengan *Asbab Nuzul*. Mengapa *Asbab Nuzul* menjadi penting dalam penafsiran al-Qur’an dan bagaimana korelasinya dengan konsep *historical function* yang dikemukakan Gracia? Hal ini penting untuk terjawab agar dapat memperjelas korelasi dan urgensinya dalam proses penafsiran. *Asbab Nuzul* merupakan salah satu faktor penting dalam menafsirkan al-Qur’an untuk dapat melacak data yang mendekati validitas terkait konteks historis peristiwa munculnya suatu ayat. Hal ini karena pengetahuan sebab akan menghasilkan pengetahuan akibat, karena *Asbab Nuzul* ini meliputi sebab turunya ayat baik sebelum atau sesudah suatu ayat turun.

Dalam perspektif Gracia, fungsi sejarah menyiratkan bahwa tujuan dari mufassir adalah untuk menghadirkan kembali pemahaman dalam benak audiens kontemporer. Gracia menegaskan, keharusan adanya teks tambahan berupa elemen-elemen teks sejarah ini memungkinkan untuk menciptakan pemahaman baru, sekaligus menjembatani jauhnya waktu dan budaya antara penafsir dan pengarang dimana teks itu dimunculkan. Lebih dari itu, dalam konteks penggalian makna yang setidaknya mendekati otentik, perangkat sejarah tidak hanya pada aspek ‘teks’ semata, namun harus mampu menggali akar sejarah kepribadian nabi (sebagai perantara untuk umat manusia) pada waktu itu, juga sejarah social masyarakat Arab waktu itu. Hal ini akan mengantarkan pada otentisitas kronologis dan sebab turun ayat.

Dalam konteks penafsiran surah al-Alaq ayat 15-16 dalam tafsir salman ini, para penyusun menyertakan *Asbab Nuzul* secara spesifik dari beberapa kelompok ayat di awal surah al-Alaq. Disamping itu, dalam proses penafsirannya, para penyusun mengutip jug pendapat Fakhruddin ar-Razi tentang penafsiran ayat ini, yang didalamnya menyebutkan kisah keingkaran Abu Jahal. Sejauh penelusuran penulis tentang *Asbab Nuzul* ayat 15-16 surah al-Alaq dalam tafsir salman ini sejalan dengan keterangan yang ditemukan dalam penafsiran ath-thabari;

Dijelaskan bahwa At-Thabari mendengar cerita ini dari Ibnu Hamīd, ia berkata: telah bercerita pada kami Yahya bin Wadliḥ, ia berkata: telah membawa berita

pada kamu Yunus bin Abi Ishāq, dari al-Walīd bin al-‘Aizār, dari Ibnu ‘Abbās, ia berkata: telah berkata Abu Jahal: sungguh jika Muhammad kembali melakukan shalat disisi Maqām Ibrahim, pastilah saya akan benar-benar membunuhnya. kemudian Allah menurunkan: (أَقْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ) sampai ayat:

((تَسْفَعْنَ بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ سَدَّعَ الرَّبَّائِيَةَ))

“.....niscaya kami tarik ubun-ubunnya (ke dalam neraka), yaitu ubun-ubun yang mendustakan lai durhaka, maka biarkanlah dia memanggil golongannya, kelak kami akan memanggil malaikat zabaniyah....”

Kemudian datanglah Nabi SAW. lalu beliau melakukan shalat, kemudian lantas Abu Jahal ditanya oleh temannya: apa yang melarangmu (dari membunuh Muhammad)? ia menjawab: sungguh telah menghalangi antara aku dan dia (Muhammad) pasukan tentara berkuda. Ibnu ‘Abbās berkata: andaikan ia (Abu Lahab) bergerak (bersikeras membunuh Nabi) pastilah malaikat-malaikat akan menghabsi Abu Lahab dan orang-orang akan melihatnya (peristiwa itu).

Keterangan diatas mengindikasikan bahwa fungsi historis telah diaplikasikan secara cukup maksimal dalam tafsir salman.

Kembali pada pembahasan diskursus ulumul Qur’an dan Hermentika Gracia, yang kedua yaitu; *meaning function* dan kaidah kebahasaan al-Qur’an. Aspek kebahasaan memiliki posisi yang sangat penting dalam menafsirkan al-Qur’an karena bahasa berkaitan erat dengan makna yang berkaitan dengan al-Qur’an. Menurut hemat penulis, beberapa ide mengenai fungsi makna ini sama dengan upaya kontekstualisasi makna teks. Terlepas makna itu memang diproduksi oleh pengarang teks dan audiens historis pada saat itu atau tidak. Karena jika teks tidak mendapatkan keterangan tambahan (penafsiran) maka pemahaman teks akan sulit untuk sampai kepada audiens kontemporer, yang secara jarak temporal maupun cultural sangat jauh berbeda. Oleh karena itu, diperlukan penafsiran dengan menghadirkan makna objektif. Hal ini sebagaimana disinyalir oleh Abu Zaid bahwa pemahaman objektif adalah pemahaman yang diperselisihkan, artinya pemahaman teks seperti yang dipahami atau yang ingin dipahami oleh penciptanya, atau dalam kasus al-Qur’an adalah Allah Swt. Tentu saja persoalan ini menjadi semakin sulit manakala dihadapkan pada konteks saat ini karena harus menyatukan hubungan antara pengarang dan audiens kontemporer, atau mengaitkan jarak temporal turunnya teks dengan kondisi saat ini.

Oleh karena pentingnya menyambungkan jarak temporal tersebut maka dirasa perlu untuk analisis melalui kaidah-kaidah kebahasaan dalam proses penafsiran, dan penulis rasa, unsure ini sudah cukup terpenuhi dalam tafsir salman dengan kaitannya dengan analisis makna kata *nasiyah* dalam surah al-Alaq ayat 15-16, bahkan dalam tafsir ini dijelaskan dalam satu sub bab tertentu untuk telaah kebahasaan sebagaimana penulis jelaskan sebelumnya.

Yang terakhir adalah *implicative function* dengan pola keterkaitan teks dengan keilmuan lainnya. Dengan kaitannya kepada penafsiran al-Qur’an, fungsi implikatif dalam interpretasi tidak lagi hanya peduli dengan memahami makna dari teks historis, tetapi dengan lebih banyak lagi. Sebagaimana yang disebutkan oleh Sahiron Syamsuddin dalam bukunya tentang hermeneutika Gracia pada sub bab “pengembangan penafsiran al-Qur’an” bahwa;

Seorang penafsir juga bisa memperdalam penafsirannya dengan menggunakan implicative function (fungsi implikatif), yakni bentuk

penafsiran atas ayat-ayat tertentu dengan menggunakan pendekatan-pendekatan dan bidang-bidang ilmu lain, seperti antropologi, sosiologi, psikologi, kedokteran dan lain-lain, sebatas kemampuan yang dimiliki olehnya.

Berdasarkan keterangan tersebut, pendekatan ilmiah dalam kajian surah al-Alaq ayat 15-16 dalam tafsir salman ini merupakan salah satu bentuk fungsi implikatif dari sebuah penafsiran.

Dengan penggunaan pendekatan ilmiah sebagai fungsi implikatif dalam tafsir salaman, penulis beranggapan bahwa tafsir salman termasuk ke dalam penafsiran interpretasi non-tekstual, dimana ciri-ciri interpretasi ini menurut Gracia adalah interpretasi yang tidak hanya melibatkan teks yang ditafsirkan melainkan juga relasi teks dengan hal-hal lain. Sedangkan jenis interpretasi tekstual tidak demikian karena tujuan interpretasinya adalah menangkap makna orisinal dari teks sebagai mana yang dimaksud oleh pengarang teks dan audiens awal dengan tujuan menangkap implikasi dari makna teks tertentu dan belum terdapat relasi dan keilmuan lain.

Terakhir, dari tiga macam fungsi interpretasi tersebut, penjelasan akan mengarah pada *truth Value* (nilai kebenaran) interpretasi. Gracia menjelaskan bahwa kebenaran itu plural, baginya tidak mudah membicarakan kebenaran nilai interpretasi, karena dengan tiga fungsi yang dikemukakannya, masing-masing mengklaim kebenarannya sendiri. Orang yang melakukan interpretasi dengan fungsi historisnya akan mengklaim bahwa interpretasi itu dinyatakan benar karena ia dapat menciptakan di benak audiens kontemporer, sebuah pemahaman yang mirip dengan apa yang dipahami atau dikehendaki pengarang teks. Orang menekankan *meaning function* dalam penafsirannya akan mengklaim bahwa penafsirannya benar karena ia dapat menimbulkan dalam benak audiens kontemporer pemahaman tentang arti pentingnya teks yang ditafsirkan untuk masa kontemporer. Sementara itu interpretasi yang lebih menekankan fungsi implikatif diklaim benar karena ia dapat memberikan pemahaman tentang implikasi teks kepada audiens kontemporer. Oleh karena itu, menurut Gracia tidaklah relevan menentukan suatu interpretasi itu benar dan interpretasi yang lain salah; yang tepat adalah mengatakan bahwa sebuah interpretasi lebih efektif atau kurang efektif, lebih cocok dan kurang cocok.

Sedangkan untuk istilah obyektifitas dan subyektifitas interpretasi, gracia mengemukakan bahwa sebuah interpretasi pasti mengandung nilai obyektifitas dan subyektifitas dalam waktu yang bersamaan. Point yang terpenting dalam hal ini tentunya, sejauh mana subyektifitas penafsir dan sejauh mana obyektifitas makna teks mengambil peran dalam sebuah interpretasi. Atas dasar itulah, sebuah penafsiran dipandang sangat subyektif (*highly subjective*) apabila penafsir hanya memberikan sedikit perhatian terhadap teks yang ditafsirkan dan factor-faktor historis yang menentukan dalam menentukan makna teks. Sebaliknya, interpretasi dipandang obyektif (*highly objective*) apabila dalam interpretasi tersebut teks historis dan factor-faktor penentu makna historis mendapat prioritas perhatian penafsir.

PENUTUP

Tafsir salman merupakan tafsir bercorak ilmiah, yang menggunakan metode penafsiran campuran *al-Manhaj al-Aqli* dan *al-Manhaj al-Naqli*. Adapun fokus

penafsiran dalam tafsir ini adalah terbatas pada beberapa surah dalam juz amma yang disajikan dengan konsep tematik, walau terkadang dalam keterangannya dibandingkan dengan penafsir lainnya atau dijelaskan secara terperinci.

Penafsiran terhadap surah al-Alaq ayat 15-16 dalam tafsir ini sangat menekankan pada penjelasan ilmiah, sehingga makna kata *nasiyah* dalam arti fisiologi bermakna *lobus frontal* yang berperan penting dalam pengendalian emosi.

Sedangkan berdasarkan analisis teori fungsi interpretasi Jorge J.E Gracia mengarahkan kesimpulan bahwa penafsiran ini cukup obyektif karena memberi perhatian yang cukup proporsional terhadap ketiga fungsi penafsiran tersebut, selain itu, tafsir ini cukup valid (berdasarkan kebenaran plural interpretasi) dari perspektif fungsi implikatif karena dirasa dapat memberikan pemahaman tentang implikasi teks kepada audiens kontemporer dengan pendekatan ilmiah yang cukup mendalam.

Daftar Pustaka

- At-Thabari, Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir , tt, *Jāmi'u al-Bayān 'an ta'wīlayial-Qur'an*, cet. Hijr: Pdf.
- Gracia, Jorge J.E. 1995, *A Theory of Textuality: the Logic and Epistemology*, Albany: State University of New York Press.
- Imam, Khoiru, *Relevansi Hermeneutika Jorge J.E Gracia dengan kaidah-kaidah penafsiran al-Qur'an*, Jurnal Esensia, Volume 17, Nomor 2, Oktober 016.
- Mustaqim, Abdul, 2016, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an Studi Madzahibut Tafsir / Aliran-Aliran dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer*, Yogyakarta: Idea Press.
- Rahman, Fawaidur, 2017 *Apologetika tafsir al-Qur'an: tipologi tapser sorat yaa siin bahasa Madura karya muhammad isrsyad*, Skripsi Universitas Islam Negeri Sunan Ampel.
- Sahidah, Ai, 2017, *Tafsir Salman dalam Wacana Tafsir Ilmi*, Skripsi Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga.
- Syamsuddin, Sahiron, 2017, *Hernemeutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.
- Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika Jorge J.E. Gracia dan kemungkinannya dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran al-Qur'an*" dalam makalah diskusi mingguan untuk para dosen UIN Sunan Kalijaga, Maret 2010.
- Tim Tafsir Ilmiah Salman ITB, 2014, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah atas Juz Amma*, (Bandung: Mizan Pustaka.
- Yulianto,Udi, *Al-Tafsir Al-Ilmi Antara Pengakuan dan penolakan*, Jurnal khatulistiwa, Volume 1, Nomor 1, maret 2011.
- Zaid, Abu, 2004, *Hermeneutika al Qur'an* , terj. Muhammad Mansur dan Khoiran Nahdhiyin, Jakarta : ICIP.

ETIKA LINGKUNGAN BERBASIS AL QUR'AN DAN KOSMOLOGI SUFISTIK MULLA ŞADRĀ

Kerwanto

Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta

Kerwanto@ptiq.ac.id

ABSTRAK:

Filsafat kosmologis Mulla Sadra berpadu dengan Al Qur'an yang kaya akan nilai-nilai spiritual bisa dijadikan pijakan untuk membangun sebuah etika lingkungan baru. Beberapa prinsip dasar filsafat kosmologi Mulla Şadrā diantaranya: pertama, segala sesuatu yang ada, termasuk Allah dan ciptaan-Nya, memiliki berbagai hirarki dan strata eksistensi, yang memiliki kesamaan yang mendasar dan penting. Allah dan ciptaan-Nya memiliki kesatuan yang tidak bisa dipisahkan. Makhluk (ciptaan) bergantung mutlak pada Pencitanya. Kedua, sebagaimana alam semesta dengan keseluruhan tingkatannya merupakan tanda (āyah) bagi Allah Ta'ala, maka demikian juga al Qur'an. Alam semesta merupakan Kitab Besar (Kitab Takwini), sedangkan al Qur'an merupakan Kitab Kecil (Kitab Tadwini). Ketiga, sebagai ciptaan Allah yang paling sempurna manusia memiliki posisi dan peran sentral dalam hirarki tingkatan eksistensi alam tersebut, yakni memberikan makna pada realitas eksistensi tersebut. Sebagai khalifah Allah, manusia harus semaksimal mungkin untuk menjaga keseimbangan alam dan berinteraksi secara adil/ benar dengan makhluk (maujud-maujud) lainnya.

Kata Kunci: Mulla Şadrā, Kosmologi, Tingkatan Alam, Tingkatan Al Qur'an, Tingkatan Manusia, Etika Lingkungan

A. Pendahuluan

Pemerintah dan masyarakat dunia Islam, menurut Hossein Nasr, merasakan keprihatinan yang mendalam dan memberikan perhatian besar atas berbagai macam masalah, khususnya terkait mengenai isu krisis lingkungan. Krisis tersebut meliputi seluruh sistem ekologi alami di bumi, termasuk hal-hal yang berkaitan dengan manusia; udara yang kita hirup, makanan yang kita makan, air yang kita minum, termasuk sistem di tubuh kita. Krisis tersebut membahayakan keharmonisan seluruh materi di bumi termasuk sistem kehidupan di muka bumi. Namun, tegasnya, sebagian besar umat muslim, seperti manusia lainnya, ibarat orang yang tidur berjalan dalam menghadapi krisis ini. Mereka hanya memberikan perhatian kecil tanpa mencari tahu penyebab krisis yang membahayakan keberadaan manusia di muka bumi tersebut. Aksi tidur berjalan ini seperti telah menjadi hal yang biasa, meskipun ada kekuasaan dan ajaran spiritual Islam mengenai hubungan manusia dengan alam dan lingkungan.

Secara umum, menurut Mohsen Miri, terdapat dua pendekatan yang bisa kita gunakan sebagai solusi untuk mengatasi krisis lingkungan baik secara individual maupun sosial. Pertama, pemecahan krisis melalui pertimbangan atas segala sesuatu yang langsung dapat dilihat, situasi yang sedang berlangsung, membuat perubahan jangka pendek dan membuat suatu perencanaan ulang. Kedua, Pemecahan krisis melalui penjabaran sebab dan faktor yang mendorong munculnya krisis (aspek ontologis), melalui dasar keilmuan (aspek epistemologis), kerangka rohani, dan intelektual, serta paradigma budaya yang menyebabkan krisis tersebut terjadi dengan tetap mengacu kepada pendekatan pertama.

Pendekatan kedua, tandas Miri, merupakan solusi yang memberikan pengaruh yang lebih nyata. Jika hanya bersandar pada pendekatan pertama, maka masalah akan muncul kembali dan menjadi lebih serius karena penyebab krisis sebelumnya masih aktif.

Mengetahui penyebab munculnya krisis lingkungan tersebut menjadi penting karena tanpanya kita tidak mungkin mampu mengatasi masalah tersebut. Miri menguraikan penyebab krisis lingkungan:

“Penyebab kerusakan, kehancuran, dan krisis dalam lingkungan adalah perspektif mengenai manusia dan alam semesta pada era modern; sebuah pandangan dunia yang merupakan imitasi mutlak saintisme. Perspektif tersebut mengabaikan semua unsur filosofi, budaya dan kerangka spiritual; mengurangi tingkat kebenaran dan membatasi hanya kepada sains sensasional dan segala sesuatu yang bersifat material. Perspektif tersebut secara perlahan menghilangkan kehidupan jiwa, tujuan, harapan, kebahagiaan dan kesucian dengan cara pemutusan materi dari jiwa dan dunia gaib (metafisik)”.

Selaras dengan Miri, Nur Arfiyah Febriani menyatakan: *“Kerusakan lingkungan disebabkan oleh perilaku manusia yang kurang harmonis dalam interaksinya dengan alam”*. Tandasnya:

“Hal tersebut, disebabkan oleh cara pandang manusia terhadap alam. Yakni sebuah Paradigma antroposentris yang memandang bahwa alam semesta tercipta untuk kebahagiaan hidup umat manusia sebagai pusatnya. Cara pandang tersebut memiliki implikasi logis terhadap ulah manusia dalam mengeksploitasi sumber daya alam serta perilaku manusia yang tidak menghormati eksistensi alam sebagai sesama makhluk ciptaan Tuhan”.

Sedangkan menurut Nasr, *“Faktor yang menjadi penyebab utama krisis lingkungan adalah masalah spiritual”*.

Dalam pandangan modern, manusia menganggap alam raya sebagai partikel yang tidak suci, dia menganggap dirinya sebagai dewa yang memiliki segala kekeistimewaan, memerintah, dan menguasai alam raya, tidak memiliki kewajiban terhadap Tuhan dan alam, dan tidak bertanggung jawab terhadap semua orang. Dalam perspektif modern, manusia melalui pencarian kekuasaan dan kedaulatan intelektual akan memisahkan etika dan spiritualitas dari sains dan alam raya dan berusaha mempopulerkan kapitalisme; pada proses yang merusak ini, semua nilai kemanusiaan dan ekonomi merupakan ikatan materiil.

Selama perspektif ini tidak berubah dan kita tidak memberikan upaya pada dimensi spiritual pada lingkungan, maka tidak akan banyak harapan untuk mengembangkan lingkungan hidup. Manusia harus kembali kepada akar spritualnya;

dia harus kembali kepada kesucian dirinya, Tuhan dan alam; hanya dengan pendekatan ini dia akan berhenti merusak rangkaian alam, dan disinilah menjadi nyata nilai penting untuk kembali kepada agama dan spritualitas.

Jadi, menjadi penting bagi kita untuk mengetahui sejumlah prinsip dan konsep kosmologi Mulla Ṣadrā dan hubungannya dengan Al Qur'an yang menunjukkan potensi besarnya sebagai basis etika lingkungan hidup.

B. Mengenal Sosok Mulla Ṣadrā

Mazhab filsafat Mulla Ṣadrā yang mendalam dan menarik dapat berperan dalam mendesain filsafat lingkungan hidup serta menguatkan dasar-dasar filosofisnya. Filosof muslim ini telah melahirkan sebuah mazhab filsafat paripurna yang bercorak sufistik. Ia berkembang dengan menggunakan ayat-ayat al-Quran dan sunnah Nabi Muhammad saw. Di samping itu ia juga terilhami oleh filsafat sebelumnya seperti Al-Farabi, Ibnu Sina, Suhrawardi, pemikiran Yunani, Persia kuno, dan Irfan yang mendalam dari Muhyiddin Ibn Arabi.

Filsafat Mulla Ṣadrā memberikan gambaran akan keserasian teori-teori filsafat dengan obyek-obyek syuhud para arif, dengan Kitab *takwini* (keindahan alam semesta) dan apa yang terdapat di balik Kitab *Tadwini* (Al Qur'an). Dengan kata lain, akal dan kalbu berjalan seiring dengan kandungan ayat-ayat al-Quran dan riwayat-riwayat yang shohih. Untuk itu, ia berdalil bahwa Tuhan yang merupakan awal dari alam semesta adalah juga yang mengirim Al-Quran, memberi manusia kemampuan berpikir dan juga kalbu yang berkemampuan untuk syuhud hakikat alam. Oleh sebab itu wajar jika ketiganya saling mendukung dan seiring.

C. Konsep Kosmologi Mulla Sadra dan Hubungannya dengan Al Qur'an sebagai Basis Etika Lingkungan

1. Alam dan Tingkatan Eksistensinya

Ṣadrā memiliki pandangan yang sangat unik tentang ciptaan. Menurutnya, ciptaan ada dua jenis, yakni; makrokosmos (alam) dan mikrokosmos (manusia). Ciptaan juga memiliki dua proses, yakni yang pertama disebut sebagai *ibdā'* (*supra formal creation*), sedangkan yang kedua disebut sebagai *takwīn* (*formal creation*). Dua model ciptaan ini mirip dengan sebuah lingkaran.

Ibdā' merupakan proses emanasi yang berawal dari Tuhan dan turun dalam tingkatan-tingkatan eksistensi (*wujūd*) semacam intelek, jiwa, alam dan berakhir pada materi pertama. Materi pertama merupakan ujung akhir dari arah turun. Sedangkan *takwīn* merupakan ciptaan material yang berawal dari materi pertama tersebut dan naik menuju tingkatan-tingkatan eksistensi semacam materi natural, dunia tumbuhan, dunia hewan, dan berakhir pada dunia manusia sehingga kembali kepada hakikat kebenaran yang merupakan akhir dari arah naik.

Dalam proses *ibdā'* ini, manifestasi dari wujud pada setiap tingkatan tertentu terjadi pengurangan derajat, sedangkan pada proses *takwīn* terjadi peningkatan derajat. Pada proses *ibdā'*, semakin diperbanyak batasan (semakin komplek) pada wujud, maka wujud tersebut menjadi semakin lemah.

Proses *ibdā'* menampilkan keberagaman wujud. Materi pertama (*hayūla*) merupakan batasan paling ekstrem (mati) pada proses *ibdā'*. Wujud dikurangi menuju ketiadaan dan kegelapan sehingga kesatuan (unitas) menjadi tidak jelas.

Selanjutnya, karena cinta dan kasih sayang Tuhan-lah, yang sesuai dengan hukum keadilan-Nya yang telah memberikan wujud dan kesempurnaan kepada setiap maujud sesuai dengan kapasitas dan kesiapan masing-masing wujud tersebut; membuka kembali sebuah proses baru yang dinamakan *takwīn* (*formal creation*). Karena lemahnya wujud pada materi pertama, akan tetapi ia memiliki energi, yakni sebuah potensialitas untuk menerima setiap bentuk dari beragam tingkatan dari proses *takwīn* (*formal creation*). Proses ini bisa disebut sebagai proses untuk mengembalikan kembali hubungan (*link*) menuju Tuhan, sebuah perjalanan dari Tuhan menuju Tuhan.

Menurut Ṣadrā, sifat dasar dari hukum natural semacam ini ada pada energi dari beragam jiwa, dan melalui hukum ini jiwa memerankan beberapa tindakan metafisik. Dunia natural tidak dapat terhubung langsung dengan dunia akal (*intellect*), akan tetapi melalui media dunia jiwa-lah ia dapat terhubung dengan dunia akal (*intellect*). Hal ini dikarenakan domain dunia akal itu tetap sedangkan dunia natural itu cepat berubah, sebuah subjek dari ciptaan dan kerusakan (*kaun wa al fasād*). Dunia jiwa terletak diantara dua domain, karena hakekat dari jiwa itu adalah imateri akan tetapi tindakan-tindakannya itu materi. Oleh karenanya, esensi dari dunia natural adalah jiwa walaupun semua tindakannya bersifat jasmaniah.

Pada arah naik (*acsend*) tersebut, manusia memiliki peran unik. Hal ini dikarenakan, dunia tumbuhan dan tanaman tidak mampu untuk memulihkan kembali keterkaitan komunikasi dengan dimensi malakut karena keduanya memiliki kelemahan intelek (akal) yang memiliki akses secara langsung pada dunia Ilahi. Jadi, diharuskan adanya suatu tingkatan yang ditempatkan sebagai ciptaan akhir yang akan mengembalikan kembali pada hubungan tersebut. Oleh sebab itu, manusia dikaruniai oleh Tuhan dengan sebuah intelek (akal) yang terikat dengan jiwa dan dilengkapi dengan badan yang akan menyempurnakan ciptaan material. Jiwa manusia merupakan mikrokosmos yang terkandung di dalamnya keseluruhan potensi; nabati (tumbuhan), hewani, *shaitānī* maupun *malākūtī*.

Penjelasan tentang dua proses ciptaan tersebut merupakan isyarat akan adanya tingkatan alam wujud yang memiliki karakteristik sebagai berikut:

Pertama, tingkatan alam ada bisa dikategorikan sebagai ‘yang dahulu’ (*al sabaq*) dan ‘yang akhir’ (*al luhūq*). Secara epistemologis, sebagian dari tingkatan alam ada yang dikategorikan sebagai ‘yang lebih dahulu’ dibandingkan dengan yang lainnya yang sesuai dengan sistem alam. Yang pertama adalah alam akal, kemudian adalah alam *mithāl* dan selanjutnya alam materi (*māddah*).

Kedua, diantara satu dengan lainnya mengikuti sistem vertikal, yakni masing-masing dari tingkatan tersebut merupakan sebab emanasi bagi tingkatan di bawahnya. Alam *aqal* misalnya merupakan sebab bagi alam *mithāl*, sedangkan alam *mithāl* merupakan sebab bagi alam materi.

Uraian ringkas dari karakteristik tingkatan alam tersebut diantaranya:

Pertama, tingkatan tiga alam di atas tersusun berdasarkan sistem wujud; ada yang hadir ‘lebih dahulu’ dan ada yang hadir ‘lebih akhir’. Secara eksistensi (*wujudiyah*), alam *aqal* hadir lebih dulu dibandingkan dengan alam *mithāl*, sedangkan alam *mithāl* hadir lebih dulu dibandingkan dengan alam materi. Hal tersebut bisa terjadi karena aktualitas murni yang tidak bercampur dengan potensialitas dan proses penyiapan (*astī’dād*), seperti pada akal pertama (*al ṣādir al awwal*), itu bersifat lebih kuat secara *wujudiyah* dibandingkan dengan potensialitas murni, seperti pada *al hayūlā*

al ulā ataupun pada alam materi yang bercampur di dalamnya sifat potensialitas dan persiapan (*al quwwah wa al asti'dād*). Jadi, alam *aqal* dan alam *mithāl* lebih dulu dibandingkan dengan alam materi (*al mādḍah*).

Kedua, tiga tingkatan alam tersebut memiliki kesesuaian wujud sebagaimana diulas sebelumnya, yakni setiap sebab memiliki ketercakupan atas kesempurnaan efeknya dengan sifat lebih mulia dan sempurna. Dalam alam *mithāl*, misalnya, ada sistem *mithālī* yang menyamai (*yuzāhī*) sistem alam materi dengan kondisi lebih sempurna (*ashraf*). Sedangkan dalam alam *aqal* ada suatu sistem yang menyamai (*yuzāhī*) dengan sistem alam *mithāl*, akan tetapi wujudnya lebih sederhana (*absaṭ*), lebih mulia (*ashraf*) dan lebih indah (*ajmal*).

Ketiga, seluruh sisi pada masing-masing tingkatan alam tersebut; alam materi maupun imateri (baik *aqal* dan *mithāl*) merupakan tanda (*āyah*) bagi Tuhan *Ta'ala*. Setiap sisi kesempurnaan pada masing-masing alam merefleksikan kesempurnaan wujud *Ta'ala*.

Beberapa ayat Al Quran yang mengisyaratkan adanya tingkatan alam, diantaranya:

ألا إنهم في مرية من لقاء ربهم ألا إنه بكل شيء محيط

“Ingatlah bahwa sesungguhnya mereka adalah dalam keraguan tentang pertemuan dengan Tuhan mereka. Ingatlah, bahwa sesungguhnya Dia Maha Meliputi segala sesuatu.” (QS. Fushshilat/ 41: 54)

Demikian juga dalam surah Al-Hadid, Allah swt berfirman:

هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم

“Dialah Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Lahir dan Yang Batin; dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.” (QS. Al Hadid/ 57: 3)

Dari kedua ayat tersebut kita bisa memahami bahwa seluruh bagian dan makhluk di dunia merupakan perwujudan dan bentuk nyata dari kebenaran Tuhan di alam raya. Semua makhluk merupakan nama Tuhan. Yang dimaksud sebagai nama di sini merupakan sesuatu yang menunjukkan kebenaran yang spesifik. Seluruh tingkatan alam merupakan tanda-tanda Tuhan. Alam raya seperti sebuah cermin dimana Tuhan hadir dan nyata. Semua makhluk dengan ukurannya masing-masing mengindikasikan kehadiran Tuhan.

Pada Q.S. Al Israa’/17: 44 dan Q.S. An Nahl/16: 49, kita akan menemukan isyarat akan sifat kesempurnaan setiap *maujud* di alam ini.

تسبح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليماً غفورا

“Langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah. Dan tak ada suatu pun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu sekalian tidak mengerti tasbih mereka. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penyantun lagi Maha Pengampun.” (QS. Al Israa’/17: 44).

ولله يسجد ما في السماوات وما في الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون

“Dan kepada Allah sajalah bersujud segala apa yang berada di langit dan semua makhluk yang melata di bumi dan (juga) para malaikat, sedang mereka (malaikat) tidak menyombongkan diri.” (QS. An Nahl/16: 49)

Setiap *maujud* di alam ini, yang berada di martabat dan tingkat keberadaan manapun, memiliki semua sifat kesempurnaan. Setiap ‘yang ada’ memiliki kehidupan, pengetahuan, rahmat dan cinta sesuai dengan kadar keberadaannya. Sifat-sifat

kesempurnaan mengalir di dalam seluruh maujud alam ini, baik yang material maupun yang imateri (imajinal dan ruhani). Maka, Setiap ‘yang ada’ memiliki sifat kesempurnaan, sadar dan mencintai. Semua menjadikan Tuhan sebagai kekasih yang mana mereka semua menuju-Nya. Setiap makhluk tidak kunjung tenang sebelum mencapai sang Absolut (Tuhan SWT). Semua makhluk bertutur kata, bertasbih dan bersujud kepada-Nya.

Melalui teori tingkatan alam semacam ini, Ṣadrā hendak mengajak kita membangkitkan kesadaran diri kita. Kesadaran akan adanya batas-batas kesempurnaan aktualisasi setiap *maujūd*. Setiap *maujūd* memiliki tingkat kelemahan dan intensitas yang berbeda-beda. *Dhāt* yang Maha Sempurna (Tuhan) akan memberikan kesempurnaan-Nya kepada makhluk (*maujūd* yang lebih rendah levelnya) dalam kadar tertentu (sifat-sifat terbatas) sesuai dengan tingkatannya masing-masing.

Berdasarkan prinsip ini, manusia yang telah mencapai tingkatan tertentu, khususnya manusia sempurna (*insān kāmil*) merupakan manifestasi terlengkap dari segala sifat-sifat kesempurnaan sebagaimana akal pertama (*al ṣādir al awwal*) pada proses *ibdā’* (*supra formal creation*), pemilik nama dan sifat-sifat Tuhan. Oleh karenanya, hakikat sifat hidup (*al hayy*), berkuasa (*al qudrah*) dan pengetahuan (*al ilm*) yang dimiliki oleh manusia sempurna adalah yang paling tinggi dibandingkan dengan makhluk-makhluk lainnya.

2. Hubungan antara Sebab dan Akibat (Pencipta dan Ciptaan)

Pembahasan penting lainnya dalam kosmologi Mulla Sadra adalah tentang butuhnya makhluk (alam) kepada sebab. Isyarat akan butuhnya makhluk (alam) kepada sebab akan kita temukan dalam surah al-A’laa ayat 2.

الذي خلق فسوى

“Yang menciptakan dan menyempurnakan (penciptaan-Nya)”. (Q.S. A’laa/ 87: 2).

Ayat tersebut menjelaskan tentang kondisi tumbuhan yang tersusun dari beragam unsur yang berlawanan dan mendorong terjadinya perpecahan mengharuskan adanya subjek yang berperan sebagai penjaga dan pemersatu dari perpecahan unsur. Benih dari beragam tumbuhan ataupun sperma dari beragam tumbuhan memiliki konsistensi untuk lahir dan tumbuh sesuai dengan jenisnya, padahal ditinjau dari kualifikasinya, biji-biji dan sperma-sperma tersebut memiliki kesamaan pengaruh. Hal yang lebih uniknya adalah dari sperma misalnya bisa membentuk tulang, bagian lainnya bisa tumbuh urat, darah, daging dan sebagainya. Demikian juga pada biji, dari sebuah biji bisa tumbuh beberapa bagian misalnya daun, batang, ranting dan sebagainya. Ṣadrā meyakini pengaruh tersebut bukanlah terjadi secara acak dan natural akan tetapi adanya sebuah pengaruh yang datang dari *Dhāt* yang Maha Kuasa yang melakukannya dengan *ikhtiyār* dan pengetahuan sempurna-Nya, yang Maha Mengetahui sesuai dengan tuntunan akan manfaat dan kebaikan.

Demikian juga pada bagian lainnya, khususnya pada tafsir Q.S Al A’laa ayat 6:

سنقرئك فلا تنسى

“Kami akan membacakan (Al Qur’an) kepadamu (Muhammad) maka kamu tidak akan lupa”. (Q.S. Al A’laa/ 87: 6)

Mulla Ṣadrā mentafsirkan ayat tersebut sebagai berikut: “Tuhan memberikan kabar gembira, memberikan daya malakutiyah, cahaya intelek yang akan selalu memperkuat substansi ruh nabi ... sehingga mengetahui sesuai, tidak akan lupa...”.

Untuk lebih memahami tentang butuhnya makhluk pada Sebab (Tuhan), kita akan meninjaunya dari salah prinsip-prinsip filsafatnya. Berdasarkan pada pondasi teori gerak substansi (*ḥarakah jauhariyah*), maka meniscayakan bahwa alam ini membutuhkan fundament (*mabdā'*), pencipta atau sebab (*'illat*). Kebutuhan tersebut tidak hanya terjadi pada kebaruan (*hudūth*) semata, akan tetapi juga pada keabadian (*baqā'*). Pandangan ini akan sedikit bersebrangan dengan sebagian teolog ataupun filsuf yang berkeyakinan bahwa alam ini hanya membutuhkan Tuhan dalam kebaruan (*hudūth*)-nya semata. Hubungan antara Tuhan dengan ciptaan (makhluk) bukanlah sebagaimana pandangan sebagian filosof Barat yang menyatakan bahwa, “ketika Tuhan telah menciptakannya, maka alam ini tidak membutuhkan lagi pada Tuhan”. Jadi, relasi alam ini dengan Pencipta-nya bukanlah seperti relasi antara tukang bangunan dengan bangunannya, yakni setelah menciptakannya, alam tidak membutuhkan lagi pada Pencipta-nya.

Ṣadrā tidak setuju dengan pandangan tersebut. Berbasiskan pada ‘tiadanya keabadian (*baqā'*) pada kita, kita akan mengalami kebaruan secara terus menerus (*hudūth ba'da hudūth*). Ekspresi keabadian (*baqā'*) bukanlah ekspresi hakiki, karena setiap saat kita selalu membutuhkan emanasi dari sumber (*mabdā'*), bahkan jika terjadi terputusnya emanasi (ciptaan) sesaat saja maka lenyaplah alam ini.

Pandangan Ṣadrā tentang alam mengalami kebaruan secara terus menerus (*hudūth ba'da hudūth*) memberikan kontribusi begitu besar bagi perkembangan filsafat islam karena konsep semacam ini tidak ditemukan dalam pendapat filsuf maupun teolog sebelumnya, akan tetapi akan ditemukan dalam al Qur'an. Walaupun isyarat butuhnya alam kepada sebab semacam ini dapat ditemukan dalam al Qur'an, akan tetapi para filsuf maupun teolog sebelum Ṣadrā tidak menegakannya dengan argumentasi rasional (*burhān 'aqlī*).

Beberapa ayat al Qur'an yang mengisyaratkan hal tersebut diantaranya:

إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليماً غفوراً
“Sesungguhnya Allah menahan langit dan bumi supaya tidak lenyap; dan sungguh jika keduanya akan lenyap tidak ada seorangpun yang dapat menahan keduanya selain Allah. Sesungguhnya Dia Maha Penyantun lagi Maha Pengampun’.” (QS. Al Faathir/ 35: 41).

Dalam surah Az Zumar, Allah swt berfirman:

وما قدره الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون
“Dan mereka tidak mengagungkan Allah dengan pengagungan yang semestinya padahal bumi seluruhnya dalam genggaman-Nya pada hari kiamat dan langit digulung dengan tangan kanan-Nya. Maha Suci Tuhan dan Maha Tinggi Dia dari apa yang mereka persekutukan.” (QS. Az Zumar/ 39: 67)

Dalam ayat lain disebutkan:

يسأله من في السماوات والأرض كل يوم هو في شأن
“Semua yang ada di langit dan di bumi selalu meminta kepada-Nya. Setiap waktu Dia dalam kesibukan.” (QS. Ar Rahmaan/ 55: 29).

أفعبينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد
“Maka apakah Kami letih dengan penciptaan yang pertama? Sebenarnya mereka dalam keadaan ragu-ragu tentang penciptaan yang baru.” (QS. Qaaf/ 50: 15).

Sedangkan berangkat dari *aṣālah al wujūd*, Ṣadrā berpandangan bahwa landasan kebutuhan pada sebab merupakan butuhnya sesuatu yang mungkin (*al*

mumkīn) kepada wujudnya. Disebabkan wujudnya merupakan *wujūd rabīṭ* (kewujudan kopulatif) yang membutuhkan penuh secara pada *wujūd mustaqīl* (*wujūd ghanī*), maka ia membutuhkan pada sebab (*illat*) dalam *hudūth* maupun *baqā'*-nya.

Yang dimaksud dengan kewujudan kopulatif (*wujūd rabīṭ*) adalah kewujudan ciptaan yang tiada lain merupakan hubungan dan relasi dengan Pewujud (Pencipta)-nya. Begitu hubungan itu hilang, maka kewujudan ciptaan (*maujud*) itu pun ikut menghilang. Sedemikian esensialnya hubungan ini sehingga segala sesuatu selain Allah hanya dapat dipahami dalam hubungan-hubungan dengan-Nya. Sehingga, mustahil adanya penampakan tanpa Penampak, mustahil adanya tanda tanpa Penanda, mustahil adanya maujud tanpa Pewujud. Setiap maujud bergantung secara esensial (*faqīr*) kepada Pewujud, dan hanyalah merupakan salah satu dari Nama-Nama-Nya. Ada beberapa ayat Al Quran yang memberikan isyarat kewujudan kopulatif (*wujūd rabīṭ*) sebagai berikut:

يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد

“Hai manusia, kamulah yang berkehendak kepada Allah; dan Allah Dia-lah Yang Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) lagi Maha Terpuji.” (QS. Faathir/ 35: 15)

Dalam surah al hajj, Allah swt berfirman:

له ما في السموات وما في الأرض وإن الله لهو الغني الحميد

“Kepunyaan Allah-lah segala yang ada di langit dan segala yang ada di bumi. Dan sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kaya lagi Maha Terpuji.” (QS. Al Hajj/ 22: 64)

Dalam ayat lain disebutkan:

وقال موسى إن تكفروا أنتم ومن في الأرض جميعا فإن الله لغني حميد

“Dan Musa berkata: "Jika kamu dan orang-orang yang ada di muka bumi semuanya mengingkari (nikmat Allah), maka sesungguhnya Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji.” (QS. Ibrahim/ 14: 8)

Kata *ghani* yang terdapat pada ayat-ayat tersebut secara harfiah berarti tidak membutuhkan atau serba mencukupi diri sendiri, lawan dari kata *faqīr* yang berarti membutuhkan dan tidak mencukupi diri sendiri.

Demikian juga, hal ini akan bisa dipahami juga melalui pembedaan antara sebab kreatif pelaku (*al 'illah al fā'iliyah*) yang telah menghadirkan dan mengemanasi wujud setelah ketiadaan dengan sebab penyiap (*al 'illah al mu'iddah*) yang telah menyiapkan landasan bagi emanasi bentuk dan wujud dari sebab hakiki.

Kinerja sebab penyiap (*al 'illah al mu'iddah*) ini seperti dalam pertanian yang membutuhkan penyiapan persediaan dari benih pada tanah pertanian, demikian juga membutuhkan pemenuhan air, udara dan sinar matahari yang cocok. Setelah petani memenuhi penyiapan persediaan bagi emanasi penanaman wujud ini, maka Tuhan akan merealisasikan tumbuhnya tanaman ini. Oleh karenanya, dari hal ini bisa dipahami bahwa pelaku hakiki merupakan Tuhan. Segala sesuatu yang tersedia di alam materi ini merupakan pelaku penyiap (*fā'il mu'īd*) yang tugasnya hanyalah menyiapkan persediaan dan penyiapan bagi emanasi wujud dari Tuhan. Tukang bangunan atau petani, sesuai contoh di atas, bukanlah sebab kreatif pelaku (*al 'illah al fā'iliyah*), akan tetapi merupakan sebab penyiap (*al 'illah al mu'iddah*) bagi bangunan ataupun pertanian. Ṣadrā mengindikasikan permisalan semacam ini dalam pernyataannya sebagai berikut:

“Jadi alangkah mudahnya bagimu untuk meyakini bahwa wujud alam ini dari Allah Ta’ala, bukanlah sebagaimana wujud rumah dari tukang bangunan ataupun tulisan dari penulis yang tetap ada secara mandiri secara esensinya dari penulis setelahnya. Akan tetapi permisalan seperti ini sebagaimana perkataan (kalām) dari pembicara (al mutakallīm) ketika ia diam maka binasalah wujud perkataan tersebut. Sebagaimana juga wujud sinar matahari selama matahari masih terbit. Ketika ia tenggelam, maka hancurlah cahaya tersebut... Perkataan (kalām) bukanlah bagian dari pembicara, demikian juga sinar yang terlihat bukanlah bagian dari matahari, akan tetapi aliran dan emanasi darinya. Permisalahan semacam ini berlaku juga bagi wujud alam ini dari Tuhan, yang mana bukanlah bagian dari Dhāt-Nya. Akan tetapi merupakan emanasi-Nya... Dari sini, maka tidak ada keraguan bahwa adanya wujud alam dari Tuhan muncul secara natural bukan karena pilihan sebagaimana wujudnya sinar dari matahari yang berlaku bagi segalanya tanpa adanya pilihan. Tidak ada seorangpun yang akan mampu menahan cahaya dan emanasi tersebut... Ini merupakan hukum ciptaan alam dari Tuhan yang mana ketika Ia berkehendak maka akan mengemanasikan kedermahan-Nya, dan sebaliknya jika berkehendak maka Ia akan menahan-Nya. Hal ini sebagaimana diisyaratkan oleh Q.S. Al Fāṭir: 41”

Seluruh makhluk yang ada (*maujūdāt*) tersebut merupakan manifestasi (*tajallī*)-Nya. Karakter khas dari sekian makhluk dan manifestasinya adalah hadir dan lenyap, hidup dan mati, dan seterusnya. Kemudian, dari fenomena tersebut, manusia akan melihat dari persepsi-persepsi tersebut untuk selanjutnya dipikirkan dan direnungkan. Pangkal dari perenungan tersebut adalah lahirnya sebuah kesadaran akan adanya *Dhāt* Ilahi yang tak pernah lenyap.

Walaupun sangatlah memungkinkan bagi manusia untuk mengenal Tuhan melalui makhluk dan tindakan (*‘af‘āl*) Tuhan, akan tetapi ada hal yang perlu diketahui bahwa segala persepsi kita terhadap makhluk (fenomena) tersebut tetaplah terbatas yang akan dibatasi oleh keterbatasan sifat *imkāniyah* dan lemahnya akal kita. Oleh karenanya, kita tetaplah tidak akan mampu mempersepsikan *Dhāt* Tuhan sebagaimana adanya. Kita hanya mampu mempersepsi Tuhan lewat bantuan dan perantara makhluk-makhlukNya. Tuhan hanya bisa dikenali melalui manifestasi-manifestasi-Nya. Inilah identitas ke-*ghaib*-an mutlak Tuhan (*al huwiyah al ghaibiyah al ‘ahadiyah*) yang tidak ada seorang manusia-pun memahaminya. Hingga Nabi teragung dan termulia, Muhammad saw, pernah menyatakan keterbatasannya dalam salah satu *munajāt*-nya: *“aku tidak mengenal-Mu dengan sebenar-benarnya pengetahuan, dan aku tidak menyembah-Mu dengan sebenar-benarnya ibadah”*.

3. Manusia Sebagai Mikrokosmik

Ṣadrā menjelaskan bahwa manusia itu identik dengan alam. Hal-hal yang menyerupai makrokosmik diantaranya; ada sesuatu yang menyerupai unsur-unsur panas, dingin, kering dan basah seperti darah, lendir dan empedu. Ada juga yang menyerupai barang-barang tambang dan pegunungan seperti tulang dan otot. Manusia dalam satu sisi menyerupai tumbuh-tumbuhan ketika ia membutuhkan makanan, berkembang dan beranak pinak. Pada sisi lainnya, Manusia juga menyerupai binatang ternak ketika merasa, berimajinasi, merasakan kenikmatan, merasakan sakit, berhasrat

dan marah. Pada sudut pandang lainnya, manusia menyerupai binatang buas ketika berperang dan berburu. Ia juga seperti setan ketika menggoda dan menyesatkan. Ia juga seperti malaikat ketika mengenal Tuhan, menyembah, memuji, menyucikan dan mengagungkan-Nya. Ia juga seperti *lauḥ al mahfūd* karena memiliki potensi menghafal dan mempersepsi segala sesuatu. Oleh karenanya, menurut sebagian ahli hikmah, dalam tubuh manusia terdapat empat ribu hikmah seperti pena (*qalam*) yang mampu menghadirkan dan menetapkan bentuk-bentuk *intelligible* di dalam jiwanya atau jiwa orang lain secara global dan terperinci dengan potensi akal *basīt*-nya. Hal itu seperti sifat dari pena yang mampu menetapkan hikmah dan pengetahuan dalam *lauḥ al mahfūd*.

Manusia sebagai *khalīfah*-Nya, Tuhan telah menundukan segala sesuatu bagi manusia di bumi. Ke-*khalīfah*-an jenis ini bisa dibagi menjadi dua bagian, yakni *khilāfah ṣughra* dan *khilāfah kubrā*. Simbolisasi konsep ke-*khalīfah*-an ini, diantaranya: ketundukan bumi disimbolkan dengan ketundukan badan. Gunung dengan tulang. Air dengan mulut, mata dan telinga dan tujuh anggota badan - dua tangan, dua kaki, dada, perut dan kepala. Ketundukan bintang-bintang disimbolkan dengan indera. Langit dengan otak. Malaikat *zabāniyah* dengan potensi natural (*al qiwā al ṭabī'iyah*). *Al 'arshī* dengan hati. *Al kursiy* dengan dada. Demikian seterusnya hingga ketika sempurna kekhilafahan *Sughra*, maka Tuhan akan memperkuat dengan laskar yang tidak bisa dilihat semata-mata diperuntukan bagi *khilāfah 'Uzmā (Kubrā)*. Bagi *khilāfah 'Uzmā (Kubrā)*, ditundukan seluruh laskar *ruhāniyah* dan seluruh *'ālam mulk wa al malakūt*. Ṣadrā juga menyatakan;

“*Dalam alam kecil ini (mikrokosmik), semuanya diciptakan untuk tunduk pada ruh. Seluruh anggota badan diciptakan untuk tunduk padanya. Jika kamu memerintahkan mata agar terbuka, maka ia akan membuka. Jika kamu memerintahkan lisan untuk berbicara, maka ia akan berbicara... ketundukan potensi inderawi dan anggota badan pada jiwa manusia menyerupai ketundukan malaikat dan seluruh unsur alam pada Tuhan...”*

Dalam pandangan Sadra, hakekat sesuatu yang tertulis pertama kali dalam alam dinamakan *lauḥ al mahfūd*, dalam hati-hatinya para malaikat terdekat yang terjaga dengan inayah Tuhan tanpa ada kekurangan dan kekurangan. Ṣadrā mengibaratkan hal ini dengan kerja seorang insinyur ketika ia ingin menggambar suatu bentuk bangunan rumah. Pertama kali, ia harus menggambarannya dalam imajinasinya, kemudian mengeluarkan dalam bentuk gambar yang dapat dilihat oleh mata telanjang. Demikian juga pencipta alam semesta langit dan bumi ketika akan mencipta alam dari awalnya hingga akhirnya. Pencipta memulainya dari alam tertinggi (*'ālam 'aqlī*), kemudian diwujudkan dalam alam jiwa, kemudian alam imajinasi dan akhirnya dikeluarkan dalam catatan wujud materi yang bisa dipersepsi dengan indera.

Jika ilmu Tuhan terhadap segala sesuatu melalui urutan diatas (diawali dari arah *'aqlī*), maka sebaliknya dengan ritme di atas, capaian ilmu (pengetahuan) manusia hanya bisa dicapai dengan urutan kebalikan di atas. Manusia mempersepsi pertama kali dengan indera, kemudian berlanjut lewat imajinasi, kemudian kepada jiwa dan akhirnya bersatu dengan akal aktif (*'aql fi 'āl*). Urutan yang pertama disebut sebagai busur turun (*descend*), sedangkan yang kedua disebut sebagai busur naik (*ascend*) untuk kembali.

Ketika kita melihat seluruh keberadaan (*maujūdāt*) ini yang berwujud *ruhāniyah 'aqliyah*, sebagian lagi *mithāliyah* (imajinal), dan sebagian lagi merupakan

inderawi (*hissiyah*). Oleh karenanya, dalam setiap level persepsi manusia ini terdapat kecocokan dengan realitas kosmik yang lebih luas. Demikian seterusnya, sehingga terealisasinya kesatuan antara persepsi dan yang dipersepsi; antara *'aql* dengan *ma'qūl*; antara indera dengan yang terinderai; antara imajinasi dengan objek imajinasi.

Jika ini berjalan terus maka manusia akan bisa naik ke tingkatan alam yang lebih tinggi. Maka ketika ia bisa sampai pada *rabbānī* (ketuhanan) dalam *qadā' ilāhī* dan *qadar rabbānī*, maka ia akan bisa menyaksikan *qalam*, *lauh* dan sebagainya. Ini seperti yang dialami oleh nabi Muhammad saw dalam peristiwa mi'raj.

4. Al Qur'an dan Hubungannya dengan Tingkatan Alam

Sebagaimana alam semesta dengan keseluruhan tingkatannya di atas merupakan tanda (*āyah*) bagi Tuhan Ta'ala, maka demikian juga al Qur'an. Al Qur'an juga memiliki beberapa tingkat yang sering diungkapkan dengan beberapa ungkapan misalnya *al lauh mahfūz*, *al kitāb al mubīn* dan sebagainya. Beberapa riwayat juga menegaskan semacam ini seperti pernyataan: "*al Qur'an memiliki sisi zāhīr dan bātīn*". Tingkatan terendah dari al Qur'an adalah *al kitāb* yang ada di tangan kita sebagaimana diungkapkan oleh Ṣadrā dalam *Asfār*:

"Al Qur'an memiliki beberapa tingkatan (darajāt wa manāzil) sebagaimana manusia. Tingkatan terendah dari al Qur'an adalah kulit dan penutup al Qur'an sebagaimana tingkatan terendah dari manusia yakni selaput dan kulit manusia".

Tuhan telah menciptakan tanda-tanda, ayat-ayat dan manifestasi-manifestasi yang menunjukkan kepada hikmah, kuasa dan ilmu-Nya. Al Qur'an maupun manusia sempurna (*al insān al kāmīl*) merupakan tanda dan ayat terbesar bagi-Nya. Tanpa tanda-tanda dan ayat-ayat tersebut maka sulit bagi manusia untuk mengenal penciptanya. Jika tidak mengenal-Nya maka mustahil untuk bisa menyembah (ibadah) kepada-Nya. Hal ini karena pengetahuan (*ma'rifah*) merupakan bagian dari ibadah. Barang siapa yang tidak mengenal pencipta-Nya maka tidak mungkin akan menyembah dan memfokuskan (*tawajjuh*) kepada-Nya.

Hal yang menarik lainnya dari Mulla Ṣadrā tentang Al Qur'an adalah pandangannya tentang tingkat kedalaman (levelitas) kandungan al Qur'an. Al Quran, menurut Ṣadrā, itu identik dengan *wujūd* atau eksistensi itu sendiri. Atau dengan bahasa lain bisa dikatakan bahwa alam semesta merupakan Kitab Besar, sedangkan al Qur'an merupakan Kitab Kecil. Keberagaman dari kata dan frase dari Kitab suci al Qur'an merepresentasikan dari keberagaman dari objek alam ini. Jika setiap ayat al Qur'an disebut sebagai *'āyah* yang memiliki arti sebagai tanda, maka demikian juga setiap fenomena alam semesta juga bisa disebut sebagai *'āyah* atau tanda manifestasi Tuhan, yang mana setiap fenomena tersebut bersaksi atas-Nya.

Ṣadrā juga meyakini adanya keterkaitan antara ayat-ayat al Qur'an yang memerintahkan diri kita untuk melihat dan men-tafakuri alam, langit, bumi, binatang dan sebagainya dengan sebuah tugas dan kewajiban untuk mengenali dan menyadari realitas yang nampak (*ālam al shahādah*) dan tersembunyi (*ālam al ghayb*) dari dunia ini. Oleh karenanya, metodologi tafsir al Qur'an yang tepat adalah suatu metode yang mengarahkan pada diri kita untuk menemukan realitas-realitas dunia dan persoalan-persoalan tentang diri manusia. Seorang *mufassir* yang hanya mengambil makna literal semata saja maka berarti ia sama saja menurunkan derajat dan levelitas al Quran.

Senada dengan pernyataan itu, al Qur'an menurut Ṣadrā juga diidentikan dengan realitas manusia sebagai *microcosmos*, yang memiliki aspek lahir dan batin. Dan yang batin memiliki makna batin lagi, dan seterusnya hingga batas puncak yang hanya diketahui oleh Tuhan. Ṣadrā menyatakan dalam *Asfār*:

“Al Qur'an seperti manusia yang memiliki aspek dalam (bāṭin) dan luar (ẓāhir). Setiap aspek tersebut memiliki manifestasi dan menyembunyikan makna. Yang tersembunyi (makna bāṭin) juga memiliki makna batin lainnya, dan berlaku hal ini selanjutnya hingga pada suatu batas yang tidak ada yang mengetahuinya kecuali Tuhan”.

Al Qur'an menurut Mulla Ṣadrā itu identik dengan wujud, yang memiliki tiga tingkatan. Mulla Ṣadrā mendasarkan teorinya tentang hal ini pada salah satu ayat Al Qur'an yang terkait dengan tiga cara penerimaan wahyu:

وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم (الشورى/ 51)

“Dan tidak ada bagi seorang manusia pun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantaraan wahyu atau di belakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaiikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana.” (QS. Asy Syuura/ 42: 51)

Dengan kata lain, kitab suci menurut Mulla Ṣadrā memiliki tiga tingkatan penafsiran, diantaranya: intelektual, simbolik dan literal. Di tempat lainnya, ia mengatakan: sebagian besar dari kitab Al Qur'an dituangkan dalam makna literal (eksternal), yang memiliki implikasi dengan inti dan makna yang tersembunyi di balik literal tersebut. Dan selanjutnya, yang inti tersebut memiliki implikasi dengan makna inti selanjutnya. Dalam konteks yang sama, Mulla Ṣadrā menyatakan dalam *Asfār*:

“Al Qur'an seperti manusia yang memiliki aspek dalam (bāṭin) dan luar (ẓāhir). Setiap aspek tersebut memiliki manifestasi dan menyembunyikan makna. Yang tersembunyi (makna bāṭin) juga memiliki makna batin lainnya, dan berlaku hal ini selanjutnya hingga pada suatu batas yang tidak ada yang mengetahuinya kecuali Tuhan”.

Prinsip levelitas Al Qur'an tersebut sebanding dengan levelitas realitas lainnya, yakni alam dan manusia. Pada ketiganya ada hubungan dan kesesuaian. Manusia merupakan dunia kecil (mikrokosmik). Alam merupakan makrokosmik (dunia besar). Sedangkan Al Qur'an merupakan pendamping keduanya. Antara satu dengan lainnya memiliki sistem yang sama. Manusia sempurna misalnya, pada satu sisi ia meliputi seluruh aspek realitas-realitas kosmos, dan pada satu sisi lainnya ia mencakup realitas-realitas Al Qur'an. Al Qur'an, melalui kedua lapisan pembungkusnya, juga merefleksikan tingkatan-tingkatan manusia sempurna dan hakikat wujud alam semesta. Tiga realitas tersebut, jiwa manusia (*al anfusī*), langit (*al aflakī*) dan Al Qur'an (*Al Qur'anī*) merupakan kitab-kitab Ilahi yang *dilālāh* keberadaan wujud Tuhan; *tajalli* nama-nama, sifat-sifat dan penampakan (*mazāhir*) Tuhan.

Dari penjelasan tersebut, kita mengetahui bahwa kata-kata dan *lafaz-lafaz* Al Qur'an memiliki tingkatan makna. Terkadang kata-kata tersebut dapat ditangkap dalam bentuk inderwai – literal, terkadang juga dapat ditangkap makna batin hingga pada batasan batinnya batin. Pandangan semacam itu berdasarkan pada kesamaan prinsip kosmik seperti antara alam yang lebih rendah tingkatannya terhadap alam yang lebih

tinggi yang satu sama lainnya saling berkorespondensi. Sesuatu yang kita dapatkan pada alam lebih rendah tentu juga akan bisa kita didapatkan pada realitas alam yang lebih tinggi dengan kualitas wujud yang lebih sempurna. Demikian juga pada manusia. Tidak semua manusia mampu berhubungan secara intensif pada semua tingkatan alam. Sebagian besar dari mereka hanya mampu berada pada lapisan inderawi. Sebagian lagi ada pada imajinatif, dan pada keduanya. Sebagian lainnya mampu meraih pada semua tingkatan. Selain itu, berdasarkan pada intensitas wujudnya yang berbeda-beda, maka kemampuan manusia mempersepsi dunia (alam) juga berbeda-beda. Hukum seperti ini juga akan berimplikasi pada persepsi manusia terhadap Kitab Suci (Al Qur'an).

Penjelasan semacam itu berangkat dari prinsip keidentikan dan paralelisme antara Al Qur'an, alam dan manusia; yang mana Al Qur'an merupakan denotasi *al lughawī* (bahasa), ungkapan *lafzī* dari wujud pada setiap tingkatannya. Kita bisa mengatakan bahwa Al Qur'an merupakan simbol penanda, sedangkan wujud merupakan petanda yang ditandai. Masing-masing sisi dari realitas tersebut memiliki sisi *zāhir* dan *bāṭin*. Seperti alam *al mulk* dan *al shahādah* dijadikan sebagai penanda nama lahiriyah (*al zāhir*), dan alam *al malakūt* dan *al ghayb* sebagai penanda nama batin (*al bāṭin*). Sisi *zāhir* itu bersifat jelas dan sisi *bāṭin* itu bersifat tersembunyi. Sedangkan bagi manusia, sisi *zāhir*-nya adalah jasmaninya yang bersifat berubah rubah. Sisi *bāṭin*-nya adalah hati (*qalbu* dan *sir*)-nya yang bersifat tetap.

Pembagian tingkatan alam ini sesuai dengan penamaan yang digunakan oleh Al Qur'an itu sendiri. Seperti bahwa setiap alam memiliki nama khusus yang sesuai dengan *maqām*-nya. Demikian juga dengan Al Qur'an. Pada satu sisi, Al Qur'an menamakan dirinya *al majīd*:

بل هو قرآن مجيد (البروج/21)

Bahkan yang didustakan mereka itu ialah Al Qur'an yang mulia (Al Buruuj/85: 21)

Pada sisi lainnya, Al Qur'an menamakan dirinya dengan kata tinggi (*'ālī*):

وانه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم (الزخرف/4)

Dan sesungguhnya Al Qur'an itu dalam induk Al Kitab (Lohmahfuz) di sisi Kami, adalah benar-benar tinggi (nilainya) dan amat banyak mengandung hikmah. (Az Zukhruf/ 43: 4)

Dan nama-nama lainnya sesuai dengan ayat-ayat terkait dalam al Qur'an semisal *mubīn*, *nūr*, *'azīm*, *'azīz*, dan *karīm*. Perbedaan nama-nama tersebut bukanlah menunjukkan perbedaan hakikat Kitab Suci. Ia merupakan hakikat yang satu, akan tetapi memiliki tingkatan yang banyak dalam turun-nya (*'nuzūl*). Maka nama-nama yang sesuai dengan *'nuzūl* tersebut tentu akan berbeda-beda. Dalam setiap alam-nya akan dinamai sesuai dengan *maqām* (tingkatan) khususnya. Demikian juga, hal ini berlaku bagi manusia sempurna (*al insān al kāmil*) yang memiliki yang hakikat yang satu akan tetapi memiliki *maqām* dan derajat yang banyak dalam naik -nya (*'su'ūd*); yang berbanding terbalik dengan *nuzūl* Al Qur'an. Masing-masing tingkatan Al Qur'an memiliki nama-nama yang berbeda, maka masing-masing tingkatan *maqām* manusia sempurna juga memiliki nama-nama yang berbeda. Jadi, Al Qur'an yang berbentuk *lafaz-lafaz* bahasa arab di tangan kita merupakan tingkatan terendah (*al marḥalah al nāzilah*) bagi *kalām* Ilahi. Ia merupakan *tanazzul* akhir dari tingkatan kemutlakan. Oleh karenanya, ia bersifat terbatas, terdeterminasi, berbentuk huruf dan tulisan.

Penjelasan Ṣadrā semacam itu mengimplikasikan bahwa Al Qur'an memiliki makna-makna tingkatan secara vertikal yang akan dapat dicapai sesuai dengan kapasitas

intelektual dan spiritual seseorang. Dan selanjutnya, wujud al Qur'an secara konstan mengajak kita untuk dapat menyingkap potensialitas makna yang tak terbatas. Ini juga menunjukkan bahwa prinsip hermeneutika (*ta'wīl*) Ṣadrā ini berjalan secara dinamik dan tidak statis. Model yang dijalankan Ṣadrā seperti ini identik dengan teori hermeneutika (*ta'wīl*)-nya para arif (*'urafā'*).

D. Kesimpulan

Dalam herarki tingkatan wujud dalam alam, manusia memiliki peran dan posisi yang unik. Sebagai bentuk ciptaan Tuhan yang paling sempurna, manusia adalah perwakilan Tuhan yang paling sempurna di muka bumi. Manusia adalah perantara antara Pencipta (Tuhan) dan makhluk lain mulai dari yang teratas (Tuhan) sampai ke yang terbawah (pergerakan ke bawah) dari seluruh ciptaan-Nya.

Melalui manusia-lah kesempurnaan dan rahmat Tuhan turun ke bumi. Dan sebaliknya, melalui manusia-lah seluruh alam raya dapat menggapai Tuhan. Manusia adalah penjaga alam, pemelihara dan penyebab kehidupan di dalamnya. Dan sebaliknya, manusia juga membutuhkan alam dalam pendakiannya dan pergerakan menuju Tuhan.

Karena manusia merupakan khalifah Tuhan, maka manusia harus mampu mengatur ego-nya seperti sifat ketamakan dan materialistik. Ia harus mampu melihat relasi antara dirinya dan alam (makhluk lainnya), dan menempatkannya secara adil (harmonis). Di alam, ia melihat ayat-ayat Tuhan sebagai wahana untuk ibadah dan mendekatkan diri pada-Nya.

Selanjutnya, karena alam semesta diciptakan oleh Tuhan berdasarkan keseimbangan dan harmoni, maka manusia harus semaksimal mungkin untuk menjaga keseimbangan alam dan berinteraksi secara adil/ benar dengan makhluk (*maujud-maujud*) lainnya. Terkait dengan keharusan manusia menjaga keseimbangan dan tidak merusaknya, dan bersikap sebaik mungkin berdasarkan iman dan amal salih dengan alam dan makhluk lainnya, Allah swt berfirman:

ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ...

“Jika sekiranya penduduk negeri-negeri beriman dan bertakwa, pastilah Kami akan melimpahkan kepada mereka berkah dari langit dan bumi, ...”. (QS. Al A'raaf/ 7: 96).

Selain itu, manusia juga harus memiliki kesadaran bahwa kepemilikan yang sesungguhnya merupakan milik yang Maha Kuasa Tuhan, dan tidak ada seorang pun yang memiliki hak kepemilikan mutlak atas segala sesuatu. Segala sesuatu merupakan amanah Tuhan semata. Manusia spiritual akan bersikap rendah hati dan berhati-hati dalam mengemban amanah tersebut, sehingga ia akan menjaga alam layaknya nyawanya sendiri dan mengubah cara pandang destruktif terhadap alam menjadi kreatif dan dinamis.

REFERENSI:

1. *Al Qur'an Al Karim*
2. Amuli, Jawadi, *Keindahan dan Keagungan: Perempuan Perspektif Studi Perempuan Dalam Kajian Al Quran, Filsafat dan Irfan*, diterjemahkan dari *Jamal al-Mar'ah wa Jalaluha*, Jakarta: Sadra Press, 2011.

3. Febriani, Nur Arfiyah, "Wawasan Gender dalam Ekologi Alam dan Manusia", dalam Jurnal *Ulul Albab*, Vol. 16, No.2, 2015.
4. _____, *Ekologi Berwawasan Gender Dalam Perspektif Al-Quran*, Bandung: Mizan, 2014
5. Al Hakim, Ali Husain, *Membela Perempuan: Menakar Feminisme dengan Nalar Agama*, Jakarta: Al Huda, 2005.
6. Hude, M. Darwis, *Logika Al Quran (Pemaknaan Ayat Dalam Berbagai Tema)*, Jakarta: EURABIA, Januari 2015.
7. Khamenei, Muhammad, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI), 2004 = 1383.
8. _____, *the Qur'anic Hermeneutics of Mulla Sadra*, Tehran: SIPRI Publications, 2006 = 1385.
9. _____, "Exegesis Fundamentals and Qur'anics for Mulla Ṣadrā", dalam *SIPRI@mullaṢadrā.org*.
10. Nasr, Hossein, *Ensikolpedi Tematis Filsafat Islam*, Translated from: *History of Islamic Philosophy*, Bandung: Mizan, 2003.
11. _____, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*, New York: State University of New York Press, 2006.
12. _____, "the Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy".
13. _____, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*, Chicago: KAZI Publications, 1997
14. _____. "Masalah lingkungan di dunia Islam Kontemporer" dalam "Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup", Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007.
15. Miri, Mohsen, "Prinsip-Prinsip Islam dan Filsafat Mulla Shadra sebagai Basis Etis dan Kosmologis Lingkungan Hidup" dalam "Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup", Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007.
16. Nur, Muhammad, *Takwil dalam Pandangan Mulla Sadra*, in *Kanz Philosophia: a Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, vol. 2, no. 2, December 2012.
17. Rustom, Mohammed, *Qur'anic Exegesis in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra's Tafsir Surah al-Fatihah*, University of Toronto, 2009.
18. _____, "the nature and significance of Mulla Ṣadrā's Qur'anic Writing".
19. Ṣadrā, Mohammad al Shīrāzī, *Al Hikmah al Muta'āliyah fī al Asfār al 'Aqliyah al Arba'ah*, Beirut: Dār ihyā' al turāth, 1981.
20. _____, *Al Mazāhir Al Ilāhiyyah fī Asrār al 'Ulūm al Kamāliyyah*, Tehran: Bonyad Hikmat Sadra Publishers.
21. _____, *Al Shawāhid al Rubūbiyyah fī al Manāhij al Sulūkiyyah*, Mashhad: al markaz al jami'i li al nashr, 1981.
22. _____, *Asrār al 'Ayāt*, Tehran: Theosophy Philosophy Association, 1981.
23. _____, *Kasr al Aṣnām al Jāhiliyyah*, Tehran: Bonyad Hikmat-e Islami Sadra Publishers, 2002.
24. _____, *Mafātiḥ al Ghayb*, Tehran: Cultural Researches Institution, 1982.
25. _____, *Majmū'at al Rasā'il al Tis 'ah (a Collection of 9 Treatises)*, Tehran: --.
26. _____, *Tafsīr Al Qur'an al Karīm*, Qum: Intishārāt Bīdār, 1344 H.

27. Tabātabā’I, M. Husein, *al Mīzān fī Tafsīr al Qur’ān*, (Qum: Mu’assasah al Nasr Al Islamy, 1417 H)
28. Yatsribi, Sayyid Yahya, *Agama dan Irfan (Wahdat Al Wujud dalam Ontologi dan Antropologi, serta Bahasa Agama)*, diterjemahkan dari *Pezhuhesyi dar Nesbat-e Din va Erfan*, Jakarta: Sadra Press, 2012.

**PENDEKATAN PENAFSIRAN AL-QUR'AN KONTEKSTUAL
BERKEADILAN GENDER AMINA WADUD (HUKUM POLIGAMI, NUSYUZ
DAN PEMBAGIAN WARIS 2:1)**

Muhammad Sufyan As-Tsauri
UIN Sunan Gunung Djati Bandung
Email: sufyancrb@gmail.com

Muhammad Habiburrohman
IAIN Syekh Nurjati Cirebon
Email: habibcrb1@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini dilatarbelakangi oleh adanya ketidakpahaman sebagian masyarakat berkenaan dengan perbedaan istilah seks dengan gender serta implikasinya. Tulisan ini juga sebagai pengimbang penafsiran mufassir klasik yang cenderung menguntungkan pihak laki-laki dari pada perempuan. Seorang tokoh feminisme dari Amerika yaitu Amina Wadud, memberikan pemahaman tentang konsep keadilan yang terdapat dalam Al-Qur'an berkenaan dengan ayat-ayat relasi laki-laki dan perempuan. Dalam tulisan ini dijelaskan bagaimana latarbelakang pemikiran Amina Wadud, hermeneutika tauhid Amina Wadud serta contoh penafsiran Amina Wadud berkenaan dengan ayat-ayat relasi antara laki-laki dengan perempuan, hukum poligami, nusyuz dan pembagian waris 2:1. Konsep keadilan gender menurut Amina Wadud berpedoman pada prinsip bahwa perempuan dan laki-laki dimata Allah sama-sama sebagai individu yang akan bertanggungjawab pada perbuatannya masing-masing dan yang membedakan hanyalah ketakwaan, monogami merupakan pernikahan yang ideal, ketika suami atau istri nusyuz harus diselesaikan dengan cara yang lemah lembut, pembagian waris 2:1 untuk laki-laki dan perempuan tidaklah mutlak namun sangat tergantung siapa yang paling berperan dalam membantu orang yang sudah meninggal dunia ketika ia masih hidup.

Kata kunci: Amina Wadud, Penafsiran Kontekstual, Hermeneutika

Abstract

This paper is motivated by the lack of understanding by some people regarding the differences between the terms sex and gender and their implications. This paper is also a counterweight to the interpretations of classical commentators who tend to favor men over women. A feminist figure from America, Amina Wadud, gave an understanding of the concept of justice contained in the Al-Qur'an regarding the relation verses of men and women. In this paper, it is explained how Amina Wadud's background, Amina Wadud's hermeneutics of monotheism and examples of Amina Wadud's interpretation regarding the relationship verses between men and women, the law of polygamy, nusyuz and the 2: 1 distribution of inheritance. The concept of

gender justice according to Amina Wadud is guided by the principle that women and men in the eyes of Allah are both individuals who will be responsible for their respective actions and the only difference is piety, monogamy is an ideal marriage, when a husband or wife must be resolved by In a gentle way, the division of inheritance 2: 1 for men and women is not absolute, but it really depends on who has the most role in helping people who have died while they are still alive.

Keywords: Amina Wadud, Contextual Interpretation, Hermeneutics

PENDAHULUAN

Islam merupakan agama yang membawa misi besar yakni rahmatan lil'alamin. Untuk menyebarkan rahmat ini, Islam juga membawa misi utama untuk terwujudnya kemaslahatan serta terwujudnya keadilan untuk semua makhluk. Satu bentuk rahmat Islam bagi kemanusiaan yakni pengakuan terhadap kesetaraan umat manusia. Semua manusia diciptakan oleh Tuhan yang sama yaitu Allah. Keyakinan bahwa hanya Allah yang menciptakan dan hanya Allah yang disembah meniscayakan kesetaraan manusia di hadapan Allah.¹

Manusia, baik laki-laki maupun perempuan mendapatkan amanah yang sama yakni menyembah Allah. Ukuran kemuliaan manusia juga tidak dinilai dari jenis kelaminnya atau ukuran lainnya, tetapi dari kualitas ketakwaannya. Karena itulah setiap manusia memiliki kesetaraan dalam mencapai kemuliaan. Semua manusia tanpa membedakan jenis kelaminnya merupakan 'abid sekaligus khalifah di muka bumi ini.

Hasil studi yang diperoleh Nasaruddin Umar menunjukkan adanya prinsip kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam al-Qur'an. Dia mengemukakan lima pedoman yang menjadi standar dalam menganalisis prinsip tersebut yakni, 1) laki-laki maupun perempuan sama-sama sebagai hamba, 2) laki-laki maupun perempuan sebagai khalifah di bumi, 3) laki-laki maupun perempuan menerima perjanjian primordial, 4) adam dan hawa terlibat secara aktif dalam drama kosmis, 5) laki-laki maupun memiliki hak yang sama meraih prestasi.^{2,3}

Namun, ajaran Islam yang ideal tadi tidak disertai dengan implementasi yang baik dalam kenyataan hidup para penganutnya. Potret umat Islam terutama berkaitan dengan perempuan yang menyangkut hubungan gender secara umum sangat distorsi dan bias. Kenyataan tersebut semakin memprihatinkan berkenaan dengan adanya dikotomi peran antara laki-laki dan perempuan yang terbentuk di masyarakat. Peran perempuan dalam berbagai sektor kehidupan sosial, politik, ekonomi dan publik relatif kecil jika dibandingkan dengan partisipasi laki-laki dalam ranah yang sama. Berbagai dikotomi tersebut muncul disebabkan adanya pandangan mengenai perbedaan gender antara laki-laki dan perempuan. Perbedaan gender itulah yang selanjutnya melahirkan peran gender yang menyebabkan munculnya ketidakadilan gender.⁴

¹ (Musdah Mulia, 2007: 9-10)

² (Umar, 2001: 248-264)

³ (Helfina, 2016: 1)

⁴ (Fakih, 1996: 46-48)

Islam sendiri tidak mendukung budaya patriarki, tapi tafsir yang muncul menunjukkan dampak yang cukup besar dari budaya patriarki. Umat beragama seringkali menempatkan penafsiran Al-Qur'an setara dengan kitab suci itu sendiri yakni dianggap sebagai kebenaran mutlak. Dalam Islam, persoalan gender menjadi contoh nyata adanya ketidaksinkronan antara prinsip utama kitab suci dengan penafsiran dan konteks sosial yang melingkupinya.⁵

Karena itulah para mufasir kontemporer dan tokoh-tokoh feminis muslim mengkritisi paradigma penafsiran klasik yang dianggap semakin mendominasi peran laki-laki. Dominasi peran laki-laki tersebut menurut Ashgar sebagaimana dikutip oleh Yunahar Ilyas dibenarkan oleh norma kitab suci pada umumnya ditafsirkan oleh laki-laki untuk mengekalkan dominasi mereka.⁶

Sebagai upaya menghilangkan ketidakadilan gender yang muncul pada penafsiran al-Qur'an itulah tampil beberapa tokoh yang mengkaji tentang perempuan, baik perempuan dalam Islam secara umum maupun perempuan dalam al-Qur'an. Mereka menggunakan metodologi yang beragam dalam memaknai al-Qur'an meskipun tetap memiliki tujuan yang sama yakni agar al-Qur'an dapat berlaku secara universal dan tidak menimbulkan ketimpangan gender.

Berdasarkan uraian di atas, kajian berkenaan perempuan dan isu-isu gender dalam konteks penafsiran menjadi penting untuk dilakukan mengingat masih adanya ketidaksesuaian antara realitas dan ajaran normatif Islam. Karena itu, peneliti merasa tertarik untuk mengkaji penafsiran tokoh perempuan mengenai isu-isu gender yang mana dalam artikel ini disajikan pemikiran penafsiran berkeadilan Amina Wadud.

BIOGRAFI AMINA WADUD

Amina Wadud dilahirkan dan diberi nama Maria Teasley. Amina Wadud dilahirkan di Maryland, Amerika tanggal 25 September 1952. Nama kedua orang tuanya tidak diketahui, namun bapaknya merupakan pendeta yang taat. Beliau mengakui jika beliau tidak begitu dekat dengan ayahnya dan ayahnya tidak banyak mengubah pandangannya. Saat menginjak usia 20 tahun, beliau memperoleh hidayah. Ketertarikannya terhadap Islam, terutama dalam masalah konsep keadilan dalam Islam, membawanya untuk mengucapkan dua kalimah syahadah setelah menikah dengan seseorang laki-laki muslim, pada hari yang dinamakan "*Thanks giving day*", pada tahun 1972.^{7,8}

Walaupun Amina Wadud seorang muallaf, namun ia tekun melakukan studi keislaman. Ia menjadi seorang professor Studi Islam di jurusan Filsafat dan Agama di Universitas Virginia Commonwealth. Studi S1-nya diselesaikan di University of Pennsylvania antara tahun 1970-1975 M, kemudian ia melanjutkan studinya di Universitas Michigan dan mendapat gelar MA (1982) dan Ph. D (1988). Ia mempelajari Bahasa Arab di Universitas Amerika dan Universitas Al-Azhar, di Kairo Mesir. Amina Wadud kemudian mempelajari tafsir al-Qur'an di Universitas Kairo dan filsafat di Universitas Al-Azhar.⁹

⁵ (Ali Engineer, 1999: 5)

⁶ (Ilyas, 1997: 2-3)

⁷ (Dziya' Udin, 2016: 37)

⁸ (Khasanah, 2018: 61)

⁹ (Fitriana, 2020: 33)

Selain bahasa Arab, Amina Wadud memahami bahasa Inggris, Turki, Spanyol, Prancis dan German. Dampak dari kemahirannya memahami banyak bahasa, ia sering menjadi dosen tamu pada universitas di beberapa negara. Wadud termasuk tokoh feminis yang produktif dalam menghasilkan tulisan berkenaan dengan pluralisme, kemanusiaan, agama, gender dan perempuan. Dua buah karyanya yang fenomenal yaitu 1) *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text form a Women's perspective*, (Oxford University Press: 1999); 2) *Inside The Gender Jihad Women's Reform In Islam*, (England: Oneworld Oxford).

Karya pertama Amina yang terkenal adalah "*Qur'an and Woman*" yang di publikasikan pada 1992 berhasil menarik perhatian para pemerhati Islamic Studies. Di dalamnya terdapat interpretasi Amina terhadap masalah gender dengan pendekatan hermeneutik. Hal inilah yang membuatnya ia sering di undang untuk menjadi pembicara tentang masalah gender. Namun, karya pertamanya tak mampu membendung kegelisahannya tentang jihadnya terhadap realita gender. Keadaan inilah yang menginspirasi pada buku keduanya, *Inside The Jihad Gender Jihad: Womens Reform's In Islam*.¹⁰

Potret ketidakadilan yang terjadi di masyarakat itulah yang menyebabkan Amina Wadud menuangkan pemikirannya melalui dua buah karya yang fenomenal tersebut. Dari masalah ketidakadilan khususnya yang dialami perempuan tersebut juga lahir gerakan feminisme. Maka ia mencoba melakukan rekonstruksi metodologis tentang bagaimana menafsirkan al-Qur'an agar dapat menghasilkan sebuah penafsiran yang sensitif gender dan berkeadilan.

HERMENEUTIKA TAUHID AMINA WADUD

Hermeneutika Tauhid ialah sebuah cara penafsiran Al-Qur'an untuk mendapatkan makna suatu ayat atau teks. Wadud meyakini bahwa hermeneutika yang ia gunakan berbeda dengan metode hermeneutika yang dipakai mufassir lainnya, namun ia mengakui penggunaan metode tersebut terinspirasi dari cara penafsiran Fazlur Rahman. Ia mengatakan: "*Thus, I attempt to use the method of Qur'anic interpretation proposed by Fazlur Rahman*".¹¹ Adapun yang dimaksud Wadud ialah Hermeneutika Tauhid yang berarti memahami al-Qur'an dengan menggunakan tiga model pendekatan yaitu:¹²

- a) Dalam konteks apa al-Qur'an diwahyukan. Hal ini bisa dipahami sebagai asbab al-Nuzul sebuah ayat ataupun surat.
- b) Komposisi gramatikal teks (bagaimana al-Qur'an menuturkan pesan yang dinyatakan).
- c) Bagaimana bunyi teks secara keseluruhan. *Weltanschauung* atau pandangan dunianya. sehingga bisa dipahami sebuah pemahaman yang utuh.

Secara rinci aktivitas di atas diuraikan sebagai berikut; 1) ayat yang hendak diinterpretasi harus dicarikan konteks-konteks yang meliputinya baik bersifat mikro maupun makro, 2) selanjutnya, ayat tersebut harus diletakkan dalam tema-tema yang sama untuk dikomparasi dan dianalisis, 3) kemudian, bahasa dan struktur sintaksis yang

¹⁰ (Syafi'i, 2017: 15)

¹¹ (Yusron, 2006: 88)

¹² (Dziya' Udin, 2016: 41)

sama yang terdapat dalam al-Qur'an harus juga dianalisa, 4) selanjutnya, perlu juga menganalisa ayat tersebut dengan prinsip-prinsip al-Qur'an yang menolaknya.¹³

Seringkali perbedaan pendapat di antara para pakar berawal dari perbedaan penekanan terhadap satu di antara ketiga aspek di atas. Di antara tujuan penggunaan hermeneutika kritisnya yaitu membedakan antara dinamika universal dengan partikular dalam Al-Qur'an. Wadud mengelompokkan tafsir-tafsir berkenaan dengan perempuan menjadi tiga jenis:

1. Metode Tradisional

Menurut Wadud, metode tradisional merupakan metode penafsiran terhadap pokok bahasan tertentu sesuai dengan bidang keahlian mufassir seperti hukum (fiqih), nahwu, shorof, sejarah, tasawuf dan lain sebagainya. Karya-karya tersebut meskipun berbeda bahasan namun memiliki kesamaan yaitu menggunakan metodologi atomistik. Dalam metode ini mungkin dibahas keterkaitan antara ayat dengan ayat, namun ketiadaan metode hermeneutika atau metodologi yang menghubungkan antara ide, struktur sintaksis, atau tema yang serupa membuat pembacanya gagal menangkap *weltanचाung* al-Qur'an.

Lebih lanjut menurut Wadud, tafsir model tradisional ini terkesan eksklusif, ditulis hanya oleh kaum laki-laki. Tidaklah mengherankan kalau hanya kesadaran dan pengalaman kaum pria yang diakomodasikan di dalamnya. Padahal mestinya pengalaman, visi dan perspektif kaum perempuan juga harus masuk di dalamnya, sehingga tidak terjadi bias patriarki yang bisa memicu dan memacu kepada ketidakadilan gender dalam kehidupan keluarga atau masyarakat.

2. Tafsir Reaktif

Yaitu tafsir yang lahir sebagai bentuk respon hasil penafsiran yang tidak berpihak pada perempuan. Para mufassir ini merupakan mufassir feminis dan rasionalis, yang melihat keterpasungan perempuan sebagai individu dan sebagai anggota masyarakat yang dilekatkan dengan al-Qur'an. Dalam kategori inilah banyak perempuan atau orang yang menentang kuat pesan al-Qur'an (atau lebih tepatnya, Islam). Mereka menggunakan status perempuan yang lemah dalam masyarakat muslim sebagai pembenaran atas "reaksi" mereka. Namun, reaksi mereka juga tidak mampu membedakan antara penafsiran dan teks al-Qur'an. Tujuan yang ingin dicapai dan metode yang digunakan sering kali berasal dari cita-cita dan pemikiran kaum feminis. tapi tanpa dibarengi analisis yang komprehensif terhadap ayat-ayat yang bersangkutan menyebabkan mereka memperbaiki kedudukan perempuan berdasarkan alasan-alasan yang sama sekali tidak sejalan.¹⁴

3. Tafsir Holistik

Tafsir holistik adalah tafsir yang menggunakan metode penafsiran yang komprehensif dan mengaitkannya dengan ragam persoalan sosial, moral, ekonomi, politik, termasuk isu-isu perempuan yang muncul di era modernitas. Dalam kategori inilah Wadud memposisikan karyanya. Kategori ini relatif baru, dan belum ada kajian substansial yang secara khusus membahas isu perempuan dari sudut pandang keseluruhan al-Qur'an dan prinsip-prinsip utamanya.¹⁵

¹³ (Rusydi, 2014: 282)

¹⁴ (Wahyun Muqoyyidin, 2013: 505)

¹⁵ (Saidah, 2013: 457)

Amina sendiri berharap melalui metode holistik akan didapat interpretasi al-Qur'an yang memiliki makna dan kandungan yang selaras dengan era modern. Dia menegaskan bahwa prinsip umum yang ada dalam al-Qur'an bersifat abadi, karena prinsip tersebut tidak terbatas pada situasi historis saat al-Qur'an diturunkan.

Meski demikian, menurut Wadud tidak ada metode penafsiran al-Qur'an yang benar-benar objektif. Setiap mufasir menetapkan beberapa pilihan subjektif, Hasil uraian mufassir beberapa di antaranya mencerminkan pilihan subjektif itu dan tidak selalu mencerminkan maksud dari teks yang mereka tafsirkan.

Adapun metode untuk menemukan prinsip umum al-Qur'an dalam rangka kontekstualisasi dengan situasi perempuan saat ini, Amina mengadopsi metode rahman yang dikenal dengan *double movement*. *Double movement* ialah melihat kondisi dan situasi ayat itu diturunkan agar mendapat nilai atau pesan moral yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut. Langkah pertama adalah memulai dengan kasus konkrit yang ada dalam al-Qur'an untuk menemukan prinsip umum (*to find the general principle*). Langkah kedua adalah berangkat dari prinsip umum yang dijadikan acuan mendasar dalam menentukan *weltanschauung* dari al-Qur'an, yakni keadilan sosial dan ekonomi serta prinsip kesetaraan.

CONTOH PENAFSIRAN AMINA WADUD MENGENAI KEADILAN GENDER

1) Perempuan Sebagai Individu

Di dalam bukunya, Amina Wadud menjelaskan kedudukan perempuan adalah sebagai individu. Menurut Amina Wadud, Al-Qur'an memperlakukan individu, laki-laki maupun perempuan dengan cara yang benar-benar sama. Firman Allah Swt. dalam QS. Al-Mudatstsir ayat 38 berbunyi:

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ

Artinya: "Tiap-tiap diri bertanggung jawab atas apa yang telah diperbuatnya."

Dari ayat di atas tampak jelas bahwa tanggung jawab itu bersifat kodrati, artinya sudah melekat atau sudah menjadi bagian dari kehidupan manusia itu sendiri. Begitu pula dengan laki-laki maupun perempuan, pasti memiliki tanggung jawab masing-masing. Baik tanggung jawab terhadap dirinya sendiri, orang lain dan tanggung jawab kepada Allah Swt.

Tanggung jawab erat kaitannya dengan kewajiban. Kewajiban merupakan sesuatu yang harus dilakukan oleh seseorang. Mengenai potensi hubungan masing-masing individu tersebut dengan Allah, mereka sama saja. Mengenai aspirasi pribadi juga sama. Yang membedakan mereka adalah tingkat pengamalan ibadah dari masing-masing individu. Secara garis besar, Islam dapat dibagi menjadi dua bagian, yaitu: *Pertama*, bagian teori atau lazim disebut rukun iman. *Kedua*, bagian praktik yang mencakup segala apa yang harus dikerjakan oleh orang Islam, yakni amalan amalan yang menjadi pedoman hidupnya. Menurut Al Qur'an, dua pembagian tersebut dinamai iman dan amal.^{16,17}

¹⁶ (Notowidagdo, 1997: 163)

¹⁷ (Wadud, 2006: 65)

Itulah mengapa perempuan dianggap sebagai individu. Karena amal dan iman seseorang (individu) dipertanggung jawabkan masing-masing dihadapan Allah. Allah tidak menyinggikan iman dan amal seseorang baik itu laki-laki maupun perempuan. Dihadapan Allah semua sama-sama sebagai individu yang mampu mempertanggung jawabkan setiap perbuatannya.

2) Pembeda di Antara Individu adalah Taqwa

Kesatuan jenis antara laki-laki dan perempuan menyebabkan kesetaraan pada keduanya dalam menjalankan syariat. Karena jenis manusia terbagi menjadi dua yang berbeda dalam sebagian karakter dan sifatnya, maka syariat yang sempurna adalah menyetarakan persamaan keduanya. Tentu dengan memperhatikan dan menjaga perbedaan yang ada pada keduanya. Firman Allah dalam QS. Al-Baqarah ayat 228 berbunyi:

وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: “dan Para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf. akan tetapi Para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”. (QS. Al-Baqarah: 228)

Ayat tersebut menjelaskan aturan-aturan Allah Swt. mengenai keluarga yang menjadi masyarakat kecil. Walaupun terdapat persamaan pada keduanya tetap mempunyai peran dan fungsinya masing-masing. Dalam bukunya, Amina mengatakan bahwa laki-laki dan perempuan hanyalah kategori spesies manusia. Keduanya dikaruniai potensi yang sama atau sederajat dari hal penciptaan, keberpasangan, hingga balasan yang kelak mereka terima di akhirat. Satu-satunya nilai pembeda adalah ketaqwaan. Itulah yang ditegaskan al-Qur'an, rujukan dari segala rujukan keislaman. Al-Qur'an mengungkapkan hal ini secara tegas dan jelas dalam QS. Ali Imran ayat 102 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah sebenar-benar takwa kepada-Nya; dan janganlah sekali-kali kamu mati melainkan dalam Keadaan beragama Islam”.

3) Tokoh-Tokoh Perempuan Dalam Al-Qur'an

Di dalam bukunya, Amina mengambil kisah dari tiga perempuan yang disebut didalam Al Qur'an, yaitu Ibu Musa AS., Maryam, dan Bilqis (Ratu Saba'). Disini dapat di analisis bahwa Amina Wadud mencoba menjelaskan peran perempuan melalui ketiga tokoh tersebut. Adapun peran-peran yang secara tidak langsung di singgung Amina Wadud adalah sebagai berikut:

1) Ibu Musa

Di kisahkan pada zaman kerajaan yang di pimpin oleh raja Fir'aun, seluruh anak laki-laki yang lahir harus di kuburkan secara hidup-hidup. Hal tersebut membuat hati ibu Musa gelisah, dan dengan kekuasaan Nya, Allah menurunkan surah Al-Qashash ayat 7 :

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقَيْهِ فِي الْعِيْمِ وَلَا تَخَفِي وَلَا تَحْزَنِي
 إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٧٦﴾

Artinya: “Dan Kami ilhamkan kepada ibu Musa; "Susuilah Dia, dan apabila kamu khawatir terhadapnya Maka jatuhkanlah Dia ke sungai (Nil). dan janganlah kamu khawatir dan janganlah (pula) bersedih hati, karena Sesungguhnya Kami akan mengembalikannya kepadamu, dan menjadikannya (salah seorang) dari Para rasul”.

Kalimat pertama dalam ayat tersebut menunjukkan adanya beberapa patah kata yang lembut terhadap ibu Musa AS. Dalam ayat tersebut Allah berjanji akan mengembalikan anak yang ia susui itu kepadanya. Perhatikan kelembutan yang diperlihatkan Al-Qur’an terhadap keinginan perempuan tersebut untuk mengasuh anaknya. Dengan ikhlas ia memohon agar Musa selamat, dan dengan keagungan Allah Swt. Musa dapat selamat berkat hasrat dari seorang perempuan yang ingin menjadi seorang ibu.¹⁸

Perempuan memiliki kesamaan dalam berbagai hak dengan laki-laki, namun sebagai perempuan tentu memiliki kodrat dan berbagai keterbatasan di banding laki-laki. Dari kisah diatas dapat kita analisis bahwa kodrat seorang perempuan adalah mengandung serta merawat buah hati. Mengenai kesetaraan gender, seorang perempuan mendapat kebebasan berkarya atau disebut dengan wanita karir. Perempuan memiliki hak yang sama dalam memperoleh pekerjaan layaknya seorang laki-laki. Tapi sekali lagi, Al-Qur’an menegaskan bahwa kodrat perempuan adalah salah satunya sebagai ibu, ibu yang melahirkan dan mampu mendidik putra putrinya. Berarti dengan jelas bahwa disini, kesetaraan gender bukan berarti seorang perempuan terutama seorang ibu dapat dengan mudah melupakan kewajiban utamanya yaitu mengasuh dan mendidik buah hati.¹⁹

2) Maryam

Menurut kisahnya, seorang utusan datang ke hadapan Maryam membawa pesan Allah bahwa dia akan mengandung seorang anak. Lalu Maryam menjawab, “Bagaimana aku dapat mengandung seorang anak, sedangkan tidak pernah ada seorang manusia pun yang menyetubuhiku, dan aku juga bukan seorang pezina?”

Maryam merasakan sakit yang luar biasa ketika akan melahirkan, sama dengan perempuan lain. Kemudian, Al Qur’an memperlihatkan simpati Allah terhadap penderitaannya, “Janganlah bersedih hati!”. Dan Maryam diminta supaya makan, minum, dan bersenang hati.²⁰

Kita dapat mengambil sebuah pertimbangan gramatikal sederhana mengenai arti penting Maryam bagi seluruh orang beriman. Kisah Maryam menunjukkan sebuah ketaatan dan ketaqwaan seorang hamba menerima takdir Allah Swt. Disini jelas, bahwa ketaqwaan seseorang tidak dibatasi oleh jenis kelamin. Artinya, yang membedakan individu adalah ketaqwaan mereka terhadap Allah Swt.

¹⁸ (Wadud, 2006: 72)

¹⁹ (Indra, 2004: 4)

²⁰ (Wadud, 2006: 74)

Tidak dijelaskan bahwa seorang laki-laki atau seorang perempuan lebih tinggi salah satunya dihadapan Allah karena sesuatu hal. Individu sama di hadapan Allah, yang membedakan adalah taqwa mereka masing-masing.

3) Ratu Bilqis

Bilqis mengisahkan bagaimana seorang perempuan bisa menjadi pemimpin suatu kaum. Al Qur'an memuji kearifan dan kebijaksanaan dari kepemimpinan seorang ratu Bilqis. Kepemimpinan yang dijalankan ratu Bilqis pada saat itu menuai banyak ketidaksetujuan dari beberapa pihak karena menganggap seorang perempuan tidak pantas menjadi seorang pemimpin. Namun dengan pengetahuan dan kecerdasan seorang ratu Bilqis ia mampu menjadi pemimpin yang arif dan bijaksana.

Dari kisah tersebut, Amina Wadud mencoba menjelaskan bahwa kepemimpinan tidak selamanya harus dipegang oleh kaum laki-laki. Seorang perempuan juga bisa menjadi pemimpin dengan wawasan dan ilmu pengetahuan yang luas. Perempuan (istri) dapat menjadi pemimpin dalam urusan rumah tangga sekaligus kepala keluarga apabila suami tidak bisa memberikan nafkah kepada istri. Amina Wadud juga menjelaskan bahwa apabila keduanya sama-sama bekerja, maka seorang suami seharusnya membantu mengerjakan pekerjaan rumah bersama istrinya.^{21,22}

Rumah tangga sebagai kerajaan kecil dari suatu keluarga, memang sudah selayaknya di pimpin oleh seorang pria. Namun demikian, derajat kepemimpinan pria atas wanita bukanlah derajat kemuliaan, melainkan lebih kepada derajat tanggung jawab dan tugas secara fungsional sebagai kepala keluarga. Dijelaskan dalam Firman Allah Swt. dalam QS. An Nisa ayat 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

Artinya: "Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka".

4) Poligami

Amina Wadud menganggap bahwa bentuk perkawinan yang ideal dan lebih disukai adalah monogami. Karena dalam poligami, menurut Amina Wadud, mustahil untuk mencapai cita-cita al-Quran berkenaan dengan hubungan mutualis dan membangun di antara mereka rasa cinta dan kasih sayang, ketika suami yang merangkap bapak terbagi di antara lebih dari satu keluarga. Dari pendapat Amina Wadud ini bisa diambil kesimpulan bahwa pada dasarnya Amina Wadud lebih memilih monogami daripada poligami dalam kehidupan perkawinan yang "normal".²³

²¹ (Amina, 1999: 72)

²² (Amina, 1999: 90)

²³ (Ulum, 2017: 15)

Seperti halnya sarjana muslim yang lain, menurut Amina Wadud, satu-satunya ayat yang berbicara tentang poligami adalah QS. An-Nisa ayat 3, yaitu:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ ۚ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَذَىٰ ۖ أَلَّا تَعْلَمُوا ﴿٤﴾

Artinya: “Dan jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil, Maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.”

Ayat tersebut disayangkan oleh Amina Wadud, karena sering ditafsirkan secara tidak tepat oleh kebanyakan orang, bahkan disalahpahami, terutama oleh mereka yang mendukung poligami, sehingga seakan-akan seseorang dibolehkan begitu saja melakukan poligami, tanpa memperhatikan bagaimana konteks ketika turunnya ayat.

Menurut Ibn Katsir, asbab al-nuzul turunnya ayat tersebut adalah berkaitan dengan seseorang yang hendak menikahi perempuan yatim, tetapi ia khawatir tidak dapat berlaku adil.²⁴ Ibn Katsir mengutip hadits yang diuraikan 'Aisyah ketika ditanya tentang sebab turunnya Q.S. an-Nisa ayat 3:

'Aisyah menjawab: "perempuan yatim yang berada dalam pengampuan seorang wali, kemudian ia hendak menikahinya karena terpesona dengan harta dan kecantikannya dengan memberikan mahar tidak sebagaimana mestinya. Oleh karena itu, mereka dilarang untuk menikahinya kecuali mampu berbuat adil dan menyempurnakan (melengkapi) maharnya."²⁵

Dengan demikian, menurut Amina Wadud, satu solusi yang dianjurkan untuk mencegah salah-kelola (*mismanagement*) adalah dengan mengawini anak yatim tersebut. Pada satu sisi, al-Qur'an membatasi jumlah isteri yang dipoligami sampai empat perempuan. Di sisi lain, tanggung jawab ekonomi untuk menafkahi isteri akan sejajar dengan akses ke harta perempuan yatim melalui tanggung jawab manajemen. Namun, kebanyakan pendukung poligami jarang membicarakan poligami dalam konteks merawat anak-anak yatim.

Adapun tiga pembenaran umum yang selama ini dijadikan alasan untuk diperbolehkannya melakukan poligami, menurut Amina Wadud, tidak ada dukungan langsung dari al-Qur'an. Tiga pembenaran umum terhadap poligami tersebut adalah finansial, perempuan mandul dan pengendalian nafsu.²⁶

Pertama, alasan finansial. Dalam konteks problem ekonomi seperti pengangguran, seorang laki-laki yang mampu secara finansial harus membiayai lebih dari satu isteri. Pola pikir seperti ini mengasumsikan bahwa semua perempuan

²⁴ (Al-Farda Ibn Katsir, 1997: 495)

²⁵ (Ulum, 2017: 16)

²⁶ (Amina, 1999: 84)

adalah beban finansial, pelaku reproduksi tapi bukan produsen. Di dunia zaman sekarang, banyak perempuan yang tidak mendapatkan maupun membutuhkan nafkah laki-laki.

Kedua, alasan perempuan mandul. Dalam al-Qur'an tidak ada penjelasan tentang hal ini sebagai alasan untuk berpoligami, sedangkan hasrat untuk mempunyai anak memang hal alami. Jadi kemandulan laki-laki dan kemandulan perempuan seharusnya tidak menjadi halangan bagi mereka untuk menikah maupun untuk mengurus dan mendidik anak.

Amina Wadud mencoba memberikan solusi berkenaan dengan pasangan yang salah satu dari mereka atau kedua-duanya mandul, sehingga pasangan ini tidak memiliki anak. Menurutnya, di dunia yang sedang perang dan porak poranda, masih terdapat anak-anak yatim muslim (dan non-muslim) yang menantikan uluran cinta dan perawatan dari pasangan suami isteri yang tidak memiliki anak. Barangkali, perawatan seluruh anak di dunia ini dapat menjadi agenda kaum muslim mengingat bencana dunia yang masih belum terselesaikan. Hubungan darah sendiri memang penting, tapi mungkin menjadi tidak penting kalau dilihat dari segi penilaian akhir tentang kemampuan seseorang untuk merawat dan mengasuh anak.

Ketiga, pengendalian nafsu. Menurut Amina Wadud, selain tidak mempunyai sandaran dalam al-Qur'an, juga jelas-jelas tidak qurani karena berusaha menyetujui nafsu laki-laki yang tidak terkendali. Jika kebutuhan seksual seorang laki-laki tidak dapat terpuaskan oleh seorang istri, dia harus mempunyai dua dan seterusnya.

5) Nusyuz

Amina wadud memulai pembahasan nusyudz dengan terjemahan dari QS. An-Nisa ayat 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ
فَأَصْلَحْنَ قَنِينَتٌ حَفِظَتْ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ
فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ ط فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا
إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

Artinya: “Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebahagian dari harta mereka. sebab itu Maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar.”

Ayat di atas jika dilihat secara tekstual, berarti seorang perempuan harus mematuhi suaminya, jika tidak, sang suami boleh memukulnya (disini diterjemahkan dengan “susahkanlah hati mereka”). Amina yakin bahwa bagian ini dimaksudkan untuk memberi jalan pemecahan untuk ketidak harmonisan pasangan suami istri.²⁷

Pertama-tama kata *qanitat* disini untuk menggambarkan wanita-wanita yang “baik”, terlalu sering diterjemahkan menjadi “taat” dan diasumsikan bermakna “taat kepada suami”. Dalam konteks Al-Qur’an kata ini digunakan baik untuk laki-laki (Q.S. al-Baqarah: 232, Ali-‘Imran: 17, Ali-‘Imran: 35) maupun perempuan (Q.S. An-Nisa’: 34, al-Ahzab: 35, at-Tahrim: 5,12). Kata ini menggambarkan karakteristik dan kepribadian orang-orang yang beriman kepada Allah. Mereka cenderung bersikap kooperatif (bekerja sama) satu sama lain dan tunduk dihadapan Allah. Ini jelas berbeda dibandingkan dengan makhluk ciptaan yang ditunjukkan dengan kata *ta’ah* (taat). Dan ini berbeda dari sekedar kepatuhan sesama makhluk yang diciptakan.

Amina keberatan dengan penafsiran *qanitat* sebagai perempuan-perempuan yang patuh pada suaminya. Meskipun pada bagian selanjutnya dari surat An-Nisa’ ayat 34 disebutkan bahwa apabila mereka taat kepadamu, janganlah kamu cari jalan untuk menyusahkan mereka. Amina Wadud tidak ingin jika kepatuhan istri kepada suami karena “mengikuti perintah” dari luar, tapi harus karena adanya respon emosional pribadi yang lahir dari sikap kesalahannya. Jadi *qanitat* bagi Amina adalah perempuan- perempuan yang saleh.

Pilihan kata ini menunjukkan bahwa yang dimaksud Al-Qur’an adalah respon emosional pribadi, bukan “mengikuti perintah” eksternal sebagaimana ditunjukkan oleh kata *ta’ah* (taat). Mengenai penggunaan kata taat dan kelanjutan ayat ini “adapun perempuan-perempuan (jamak feminin) yang kamu takutkan nusyuznya”. Pertama-tama yang harus diperhatikan bahwa kata *nusyuz* juga digunakan untuk laki-laki (QS. An-Nisa’: 128) maupun untuk perempuan (QS. An-Nisa’: 34), meskipun keduanya telah didefinisikan secara berbeda oleh beberapa penafsir. Ketika diterapkan pada si istri, kata ini didefinisikan sebagai “ketidak patuhan kepada suami”, dengan menggunakan kata *ta’ah* dalam lanjutan kata dalam ayat ini. Ada yang mengatakan bahwa ayat ini adalah mengindikasikan bahwa istri harus taat kepada suami.

Nusyuz ini diartikan oleh Amina wadud sebagai: “gangguan keharmonisan dalam keluarga.” Pandangan ini senada dengan Sayyid Qutb sebagaimana dikutip Amina bahwa kata nusyuz lebih merujuk pada pengertian terjadinya ketidak harmonisan dalam suatu perkawinan (*a state of discorder between the merried couple*).²⁸

Bila nusyuz itu berarti kekacauan yang terjadi diantara sebuah pasangan suami istri, maka disebutkan pula solusi yang bisa dilakukan untuk mencegah kekacauan itu menjadi sebuah keretakan rumah tangga yang dapat merusak keutuhan keluarga tersebut. Berikut ini solusi yang ada dalam Al-Qur’an yang ditafsirkan oleh

²⁷ (Wadud, 2006: 168)

²⁸ (Mustaqim, 2008: 161)

Amina untuk memulihkan keharmonisan perkawinan, hal-hal berikut ini perlu diangkat:

Pertama, Nasehat. Nasehat ini bisa dilakukan dengan mengirimkan orang ketiga sebagai penengah. Hal ini disebutkan dalam QS. An-Nisa ayat 35:

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا
يُوفِّقَ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٥﴾

Artinya: “Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya, Maka kirimlah seorang hakam dari keluarga laki-laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan. jika kedua orang hakam itu bermaksud Mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami-isteri itu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.”

Dalam kondisi khusus ini, masing-masing dari pasangan yang melakukan nusyuz ini, ia harus memberikan pengarahan tertentu pula. Yaitu mengobati nusyuz sebelum menjadi genting dan berakibat fatal. Namun ada kalanya nasihat yang diberikan ini tidak mempan karena hawa nafsunya lebih dominan, memperturutkan perasaan, merasa paling tinggi, atau menyombongkan kelebihannya, atau kekayaannya, status sosial keluarganya, atau kelebihan-kelebihan lain, maka dilakukanlah tindakan yang kedua yakni pisah ranjang.

Catatan dalam melakukan tindakan pisah ranjang ini ialah tidak dilakukan secara terang-terangan diluar tempat yang biasa suami istri berduaan. Tidak juga melakukan pemisahan didepan anak-anak, karena hal itu akan menimbulkan dampak yang negatif bagi mereka. Tidak pula melakukan pemisahan dengan pindah kepada orang lain, dengan menghinakan pasangannya dan menjelek-jelekkan kehormatannya dan harga dirinya. Karena yang demikian itu hanya akan menambah pertengkaran. Tujuan pemisahan diri itu adalah untuk mengobati nusyuz, yang dimaksudkan untuk tidak merendahkan pasangannya dihadapan anak-anaknya dan keluarga. Itulah yang menjadi sasaran tindakan ini.²⁹

Adapun cara terakhir yaitu dengan menyusahkan hati pasangan. Meskipun ditempuh langkah yang ketiga ini, tidak boleh dilakukan sedemikian rupa sehingga berbuat kasar atau melakukan tindak kekerasan dalam perkawinan atau peperangan diantara pasangan itu, sebab ini tidak islami.

6) Pembagian Waris 2:1 Antara Laki-Laki dan Perempuan

Dalam menafsirkan penggalan ayat (لِّذَكَرٍ مِّثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ) surat An-Nisa ayat 11, Amina Wadud berargumen bahwa pembagian harta waris 2:1 bagi ahli waris laki-laki dan perempuan merupakan salah satu kombinasi pembagian waris antara laki-laki dan perempuan. Bahkan Amina juga mengatakan bahwa pembagian waris dengan perbandingan 2:1 antara laki-laki dan perempuan merupakan hal yang keliru. Kemudian Amina Wadud menjelaskan bahwa pada kenyataannya, jika hanya ada

²⁹ (Qutb, 2001: 244)

seorang anak perempuan, maka bagiannya adalah separuh harta warisan. Di samping itu perhitungan bagian orang tua, saudara kandung, kerabat-kerabat jauh, juga anak cucu, dibahas dalam berbagai kombinasi bagian yang menunjukkan bahwa proporsi bagian wanita adalah separuh pria, bukanlah satu-satunya cara tunggal pembagian harta warisan, melainkan hanya salah satu dari berbagai cara pembagian harta yang mungkin dilakukan.³⁰

Bagi Amina Wadud, untuk mengetahui seluruh persyaratan dan aturan al-Qur'an tentang warisan, hal itu membutuhkan pandangan terhadap detail-detail lainnya yang bisa membawa kita pada pembagian ulang harta warisan menurut keadaan orang yang meninggal dan siapa yang akan mewarisinya. Sebelum membagi warisan, perlu dilihat seluruh anggota keluarga yang berhak mendapat warisan, kombinasinya dan kemanfaatannya.³¹

Amina mencontohkan keadaan realita di kehidupan yang mana bila keluarganya memiliki anak laki-laki dan dua orang anak perempuan, dan anak perempuanlah yang banyak membantu keluarganya, maka pembagian harta waris tidak selalu memberikan bagian yang lebih besar kepada anak laki-lakinya, karena melihat realita bahwa anak perempuan dari keluarga tersebut memiliki kemanfaatan yang lebih kepada keluarganya daripada anak laki-lakinya. Maka dari contoh tersebut, adanya rumusan ulang mengenai pembagian harta waris perlu dipertimbangkan lagi. Jadi menurut Amina Wadud, rumusan matematis pembagian harta waris 2:1 tidaklah bersifat mutlak.

KESIMPULAN

Amina Wadud Muhsin seorang feminis muslim menganggap matriarkisme adalah alternatif bagi patriarkisme yang selama ini dituding sebagai penyebab subordinasi perempuan. Ia menginginkan suatu keadilan dan kerjasama antara kedua jenis kelamin tidak hanya pada tatanan makro (negara dan masyarakat), tetapi juga sampai ke tingkat mikro (keluarga). Ia memandang seorang laki-laki dan perempuan sama dihadapan Tuhan, yang membedakannya hanyalah ketaqwaannya.

Amina menggunakan metode hermeneutika tauhid yang berupaya menetapkan dasar pedoman yang universal dari al-Qur'an yang diadopsi dari metode Fazlur Rahman. Tiga aspek yang menjadi pertimbangan metodenya yakni konteks turunnya ayat, komposisi tata bahasa teks, serta menemukan *weltanschauung*.

Beberapa contoh ayat yang ditafsirkan Amina Wadud ialah 1) perempuan dan laki-laki masing-masing bertanggung jawab atas perbuatannya sebagai hamba Allah (QS. Al-Mudatstsir: 38), 2) laki-laki dan perempuan berasal dari spesies yang sama yaitu manusia. Adapun yang membedakan keduanya adalah taqwa (QS. Al-Baqarah: 228), 3) perempuan memiliki kesempatan peran yang sama dengan laki-laki, namun ia tidak bisa melepas kodratnya sebagai seorang ibu yang akan mendidik dan mengasuh anak, 4) keadilan dalam poligami sulit dicapai (Q.S. an-Nisa: 3), 5) nusyuz diartikan sebagai gangguan keharmonisan dalam rumah tangga (Q.S. An-Nisa: 34), 6) rumusan matematis pembagian harta waris 2:1 bagi laki-laki dan perempuan tidaklah bersifat mutlak, namun harus dilihat dari kemanfaatan ahli waris yang akan menerima warisan.

³⁰ (Amina, 1999: 87)

³¹ (Fitriana, 2020: 47)

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Farda Ibn Katsir, Abi. *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim*. Bairut: Dar al-Fikr, 1997.
- Ali Engineer, Ashgar. *Pembebasan Perempuan*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Dziya' Udin, Ahmad. "Kritik Terhadap Konsep Keadilan Gender Dalam Penafsiran Amina Wadud." UIN syarif Hidayatullah Jakarta, 2016.
- Fakih, Mansour. *Posisi Kaum Perempuan Dalam Islam: Tinjauan Dari Analisis Gender*. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Fitriana, Vivit. "Pembagian Waris 2:1 Bagi Ahli Waris Laki-Laki Dan Perempuan Dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Tafsir Ibnu Katsir Dan Tafsir Amina Wadud)." IAIN Purwokerto, 2020.
- Helfina, Ariyanti. "Peran Perempuan Dalam Al- Qur'an (Studi Epistemologi Penafsiran Amina Wadud Dan Zaitunah Subhan Terhadap Isu Gender)." UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.
- Ilyas, Yunahar. *Feminisme Dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an Klasik Dan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Indra, Hasbi. *Potret Wanita Sholehah*. Jakarta: Penamadani, 2004.
- Khasanah, Afrilia Nurul. "KONSEP KESETARAAN GENDER MENURUT PEMIKIRAN AMINA WADUD MUHSIN DAN RELEVANSINYA DALAM PENDIDIKAN ISLAM." UIN Raden Intan Lampung, 2018.
- Musdah Mulia, Siti. *Islam Dan Inspirasi Kesetaraan Gender*. Yogyakarta: Kibar Press, 2007.
- Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Notowidagdo, Rohiman. *Ilmu Budaya Dasar Berdasarkan Al-Qur'an Dan Hadis*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- Qutb, Sayyid. *Fi Dzilalil Qur'an*. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Rusydi, Muhammad. "Relasi Laki-Laki Dan Perempuan Dalam Al-Qur'an Menurut Amina Wadud." *Jurnal MIQOT XXXVIII*, no. 2 (2014): 282.
- Saidah, Nor. "Bidadari Dalam Konstruksi Tafsir Al-Qur'an: Analisis Gender Atas Pemikiran Amina Wadud Muhsin Dalam Penafsiran Al-Qur'an." *PALASTREN VI*, no. 2 (2013): 457.
- Syafi'i, Imam. "Gender Mainstreaming Analisa Metodologi Studi Gender Pemikiran Abu Zayd Dan Amina Wadud." *Victarina 1*, no. 2 (2017): 15.
- Ulum, Khozainul. "AMINA WADUD MUHSIN DAN PEMIKIRANNYA TENTANG POLIGAMI." *AL HIKMAH Jurnal Studi Keislaman 7*, no. 1 (2017): 10–21.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- . *Qur'an Menurut Perempuan: Membaca Kembali Kitab Suci Dengan Semangat Keadilan*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Wahyun Muqoyyidin, Andik. "Wacana Kesetaraan Gender: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Gerakan Feminisme Islam." *Jurnal Al-Ulum 13*, no. II (2013)
- Yusron, Muhammad. *Studi Kitab Tafsir Kajian Kontemporer*. Yogyakarta: Teras, 2006.

IMPLEMENTASI GOVERNANCE, RISK MANAGEMENT, AND COMPLIANCE (GRC) PADA LEMBAGA KEUANGAN BERBASIS ALQURAN

Rusdi Hamka Lubis

Syarif Hidayatullah State Islamic University Jakarta, Indonesia
rusdihamka@uinjkt.ac.id

ABSTRAK

Penerapan *Governance*, *Risk Management*, dan *Compliance* (GRC) menjadi sangat penting pada lembaga keuangan yang berbasis nilai-nilai Alquran. Tujuan penelitian ini menganalisis pengaruh antara Pengawas Intern Koperasi, Dewan Pengawas Syariah, Manajemen Risiko dan Good Corporate Governance (GCG) terhadap Kinerja Koperasi Syariah di Kota Tangerang Selatan dengan pendekatan *Governance*, *Risk Management*, *Compliance* (GRC) dengan nilai-nilai qurani sebagai wujud gabungan kekuatan terintegrasi dalam mencapai tujuan koperasi syariah sebagai lembaga keuangan islami. Penelitian deskriptif ini menggunakan analisis berbasis data kuantitatif dengan pengujian indikator menggunakan metode Parsial Least Square (PLS) untuk melihat hubungan kausalitas. Ditemukan bahwa peran pengawas intern, peran Dewan Pengawas Syariah, penerapan manajemen risiko berpengaruh secara positif signifikan terhadap kinerja, namun kondisi sebaliknya tidak ditemukan pengaruh positif signifikan bila GCG menjadi perantara hubungan antara peran Pengawas intern, peran DPS dan penerapan manajemen risiko dan kinerja. Hal ini menunjukkan bahwa tata kelola koperasi syariah perlu dibenahi, meski demikian peran koperasi syariah tidak diragukan lagi dalam pemberdayaan kaum miskin, menopang usaha mikro dan melayani pihak yang tidak tersentuh oleh perbankan. Kontribusi penelitian ini menyatakan bahwa pengawasan merupakan proses pemantauan perkembangan aktivitas untuk memastikan proses pekerjaan berjalan semestinya sesuai perencanaan dengan evaluasi yang terus berkelanjutan sehingga dapat mencapai kinerja perusahaan yang baik. Penelitian ini hanya terbatas pada koperasi syariah di Kota Tangerang Selatan menggunakan data cross section laporan Rapat Anggota Tahunan Koperasi periode tahun 2018 sampai dengan 2019.

Keywords : Governance, Risk Management, Compliance, Sharia, Cooperatives

PENDAHULUAN

Pertumbuhan koperasi setiap tahunnya diatas 4% sesuai data Kementerian Koperasi dan Usaha kecil Menengah dengan jumlah koperasi yang terdaftar sebanyak 212.135 koperasi, akan tetapi dari jumlah koperasi yang terdaftar ada 29% atau sebanyak 61.912 unit koperasi dinyatakan tidak aktif. Angka koperasi yang tidak aktif ini sangat besar, ditambah lagi banyak penyimpangan praktik koperasi dari jati dirinya. Tim Reformasi Kementerian KUKM (2015) telah menjelaskan penyebab terjadinya penyimpangan ini, dalam rangkuman kategori penyebabnya: (1) Salah niat, koperasi hanya untuk mendapatkan bantuan semata, (2) Salah paham, badan hukum koperasi digunakan untuk kepentingan usaha pribadi, (3) Salah urus, minimnya pemahaman tentang tata kelola koperasi menjadikan koperasi tidak berkembang, (4) Salah bina, keterbatasan

kompetensi dan komitmen dari pembina koperasi. Angka koperasi yang mati suri meningkat karena kurangnya aspek permodalan dan kompetensi SDM, yakni pengurus, pengawas, DPS, dan pengelola (Widyani 2015).

Sebaliknya telah terjadi banyak kasus koperasi tidak aktif menjadi indikator “koperasi disfungsi” karena ketidaksesuaian antara tujuan, fungsi, dan peran, dan telah terjadi politisasi dan intervensi sehingga menjadi sulit berkembang, lupa dengan jati diri, dan tidak menjalankan nilai dan prinsip. (Siffiana, Septiana, and Hana 2020). Kegagalan koperasi menjadi indikator bahwa ada masalah krusial tata kelola koperasi yang perlu dibenahi, Hannan mengibaratkan persoalan ini dengan “The Elephant In The Room” (Hannan 2014). Chapra dan Ahmed melihat persoalan tata kelola ini terjadi karena adanya *Asymmetric information* dengan faktor moral hazard dan *adverse selection*, yakni permasalahan antara *principal and agent* (*agency problem*) Begitu pula dengan pendapat OECD tentang tata kelola perusahaan yang lemah dapat menjadi penyebab utama kegagalan perusahaan (Chapra and Ahmed 2002). Sejalan dengan pendapat Hanan dan OECD, (Love and Leora F Klapper 2004) dipublikasi pada worldbank.org menarik kesimpulan semakin baik tata kelola perusahaan maka semakin baik kinerja operasional dan penilaian pasar. Tata kelola perusahaan sangat penting karena menjadi kunci keberhasilan dalam persaingan guna menghindari skandal keuangan dan konflik kepentingan. (Daniri 2005)

Sebagai solusi atas permasalahan tingginya angka koperasi tidak aktif (disfungsi) kementerian KUKM membubarkan sebanyak 62 ribu koperasi. Dari tren volume usaha terlihat ada kemerosotan tajam pada tahun 2016. Penurunan angka volume usaha sebesar 48,4% sedangkan SHU menurun sebesar 29,4%. Momen ini sengaja dijadikan pemerintah sebagai program reformasi koperasi sejak 2014 dan saat ini terbukti tahun 2018 angka volume usaha mengalami kenaikan kembali sebesar 6,27% begitu juga pada tahun 2019. Selain itu, program reformasi koperasi juga telah berhasil menaikkan kontribusi Produk Domestik Bruto (PDB) Indonesia ke angka 4,48% yang sebelum program ini digulirkan (sebelum 2014) hanya mampu menyumbang sebesar 1,71%.

Dinamika permasalahan koperasi sangatlah kompleks, penyebab permasalahan secara umum kurangnya permodalan dan lemahnya sisi pengelolaan. Umumnya koperasi masih minim yang menerapkan sistem keterbukaan. Sedikit sekali koperasi yang membuat laporan keuangan kemudian meminta auditor untuk melakukan audit, setelah hasil audit ditemukan atau diekspedasi pihak dinas koperasi daerah. Selain itu menurutnya koperasi di Sukabumi masih dikelola dengan sangat tradisional dengan sistem sangat sederhana bahkan menurutnya masih cenderung manual yang ketika terjadi permasalahan akan berakibat fatal pada koperasi (Susianto and Suyanto 2014).

Program Reformasi Koperasi KUKM merupakan salah satu upaya mengembalikan koperasi sebagai lembaga sosial-ekonomi yang disebut dalam konstitusi Negara Kesatuan Republik Indonesia. Miris, saat koperasi diposisikan sebagai wacana penting dalam semua era pemerintahan Indonesia akan tetapi dalam dinamika ekonomi, koperasi belum menjadi pelaku utama dalam pembangunan nasional, sebagaimana cita-cita pendiri bangsa mewujudkan lembaga koperasi sebagai sokoguru perekonomian nasional (Swasono and Arief 2010).

LITERATURE REVIEW

Corporate Governance dalam Perspektif Islam

Pakar ekonomi syariah yang menjelaskan secara komprehensif tentang tata kelola perusahaan dalam perspektif Islam, melakukan perbandingan pemikiran dengan prinsip tata kelola yang dijalankan oleh Islam dan Barat dan juga ada yang menjelaskan tata kelola pada institusi lembaga perbankan, lembaga sosial seperti Lembaga Amil Zakat dan lembaga-lembaga publik lainnya, diantaranya adalah (1) Chapra dan Ahmed menegaskan bahwa tata kelola menjadi unsur penting pada entitas perbankan syariah (Chapra and Ahmed 2002), hal ini terbukti bahwa di negara-negara muslim telah terlihat penerapannya lemah. Implikasi pemikirannya perlu adanya direksi dan manajemen senior yang efektif dalam pelaksanaan tugas dan tanggung jawab untuk menghasilkan kinerja. Pada operasionalnya, bank harus benar-benar menerapkan akuntabilitas terhadap pemegang saham dan deposan sehingga *asymmetric information* dapat ditanggulangi. (2) Mervyn K. Lewis mendefinisikan tata kelola dengan cara mengilustrasikannya dengan tata kelola pemerintahan. Pemerintahan menurutnya harus bertanggung jawab terhadap konstituentnya sesuai mandat rakyat yang telah diterima (Lewis 2014).

Islam sebagai cara hidup selalu mengedepankan etika yang baik, moral yang kuat, integritas yang tak tergoyahkan, dan kejujuran yang tertinggi, tidak mudah untuk memasukkan nilai-nilai etika tersebut ke dalam standar tata kelola perusahaan 'Islam' dan menerapkannya. Akibatnya, dalam praktiknya, sebagian besar perusahaan 'Islam' menggunakan standar tata kelola perusahaan konvensional yang mungkin tidak sejalan dengan nilai-nilai Islam (Kasri 2012). Pengembangan prinsip-prinsip dasar tata kelola perusahaan pada Islam, sebenarnya berisi seperangkat pedoman umum yang berlaku untuk semua bentuk tata kelola, baik itu tata kelola ekonomi, tata kelola negara bangsa dan sektor publik, atau tata kelola pasar dan perusahaan milik negara, yaitu tata kelola perusahaan. Musyawarah (*shura*), kewajiban bersama (*hisba*) dan proses pengawasan syariah dan audit syariah adalah pondasi dasar dari sistem tata kelola perspektive Islam (Lewis 2014). (3) Tata kelola adalah seperangkat hubungan antara dewan perusahaan, pemegang saham, dan pemangku kepentingan lainnya serta menyediakan struktur dan mekanisme dengan tujuan yang ditetapkan perusahaan dan cara untuk mencapai tujuan tersebut dengan melakukan pengawasan kinerja (Hafeez 2014). (4) Prinsip tata kelola pada lembaga zakat diukur menggunakan *Confirmatory Factor Analysis* (CFA) dengan temuan bahwa institusi zakat di Indonesia telah diterapkan dengan baik dalam beberapa aspek, namun belum terimplementasi secara komprehensif. Hal ini menjadi tolak ukur tata kelola yang baik pada koperasi syariah yang merupakan lembaga keuangan yang tidak saja berorientasi komersial saja tetapi memiliki tujuan sosial, termasuk menjadi Unit Pengumpul Zakat BAZNAS dan LAZNAS dan mitra Badan Wakaf Indonesia. (Amalia 2018).

Penelitian Terdahulu yang Relevan

Beberapa studi tentang tata kelola, manajemen risiko, dan kepatuhan telah dilakukan, diantaranya : Penelitian pada implementasi tata kelola koperasi syariah yang menyatakan koperasi syariah telah menerapkan prinsip *Corporate Governance* dengan baik (Angraini and Violita 2018). Kontribusi dewan pengawas syariah dan GCG

terhadap kinerja Koperasi syariah diuji dan menyimpulkan bahwa independensi Dewan Pengawas syariah berpengaruh positif signifikan terhadap *Good Corporate Governance* sebesar 65,4%. Independensi Dewan Pengawas Syariah berpengaruh negatif signifikan terhadap kinerja perusahaan. Performance sebesar 0,244 dan *Good Corporate Governance* berpengaruh positif signifikan terhadap kinerja 1,125. Peran Dewan Pengawas Syariah (DPS) berpengaruh positif signifikan terhadap kinerja melalui *Good Corporate Governance* sebagai variabel perantara (intervening) sebesar 88,1%. (Prastiwi 2017). Penelitian pada aspek compliance dilakukan oleh Soebijono dkk yang menitikberatkan kesimpulan pentingnya *corporate governance* terutama aspek kepatuhan karena kedudukan koperasi sebagai subjek hukum memiliki dimensi penting, yakni masalah kecakapan secara hukum (*rechtsbekwaam*), *rechtsbevoegd*/kecakapan di muka hukum. Orang yang memiliki kecakapan (*valid in law*) tidak secara otomatis memiliki kompetensi (*competence in law*). Kompetensi berkaitan dengan kewenangan untuk melakukan suatu perbuatan hukum dengan pengelolaan yang selalu mengedepankan prinsip akuntabilitas terlaksana dengan baik (Soebijono, Erstiawan, and Binawati 2017).

Analisis praktik tata kelola dan kinerja pernah dilakukan di Jawa Barat dengan pendekatan komparatif dengan kesimpulan bahwa tata kelola yang baik pada koperasi dan terbukti ada dampak dan kaitannya dengan kinerja koperasi di Indonesia. Urgensi manajemen risiko mendukung penerapan *corporate governance* untuk mencapai keberhasilan koperasi dengan kesimpulan yang menyatakan bahwa secara tidak langsung keberhasilan koperasi tidak dipengaruhi oleh penerapan manajemen risiko, tetapi dipengaruhi oleh penerapan manajemen risiko melalui tata kelola koperasi yang baik sebagai variabel intervening (Rahayu and Utiyati 2018). Sayangnya, menyatakan sebagaimana besar alat tata kelola belum dipraktikkan oleh lembaga keuangan syariah (Kasri 2012). Disinilah pentingnya peran pengawasan syariah bagi keberlangsungan operasional koperasi, sehingga pengawasan menjadi instrumen yang harus dipastikan keberadaannya (Nuha 2018) yang menyimpulkan bahwa pengaruh dewan pengawas syariah masih minim hal ini karena latarbelakang pendidikan agama saja, tidak faham dengan operasional dan teknis. Penting sekali perpaduan keahlian keduanya pada sosok dewan pengawas agar tercapai optimalisasi kinerja.

Tata kelola perusahaan berhubungan erat dengan permasalahan agensi atau *agency problem*, pengendalian tata kelola adalah kunci penerapan GCG, pendekatan ekonomi politik untuk meningkatkan analisis positif dan normatif dari tata kelola pengawasan dapat dilaksanakan (Masciandro and Quintyn 2016). Analisis Penerapan manajemen risiko (kredit, likuiditas dan operasional) terhadap kinerja keuangan koperasi secara simultan dan Secara parsial, terbukti penerapan manajemen risiko kredit, penerapan manajemen risiko likuiditas dan penerapan manajemen risiko operasional berpengaruh terhadap kinerja keuangan koperasi Sebaliknya, tidak terdapat pengaruh langsung penerapan manajemen risiko terhadap kinerja koperasi, namun terdapat pengaruh penerapan manajemen risiko terhadap GCG dan begitu juga hubungan antara GCG berpengaruh terhadap kinerja koperasi. Secara tidak langsung kinerja koperasi tidak dipengaruhi oleh penerapan manajemen risiko, tetapi dipengaruhi oleh penerapan manajemen risiko melalui tata kelola koperasi yang baik sebagai variabel intervening (Fitriah 2017).

PENGEMBANGAN HIPOTESIS

Berdasarkan argumen 'teori GCG dengan pendekatan *governance, risk management, and compliance* yang terintegrasi menunjukkan hubungan positif antara kinerja pengawasan dan kinerja kesehatan, diharapkan kinerja pengawasan akan berpengaruh positif terhadap kinerja kesehatan koperasi syariah. Dengan demikian, Penelitian ini mengembangkan hipotesis, sebagai berikut :

- Ha1 : Terdapat pengaruh peran Pengawas intern terhadap Kesehatan Koperasi Syariah ;
- Ha2 : Terdapat pengaruh peran Dewan Pengawas Syariah terhadap Kesehatan Koperasi Syariah;
- Ha3 : Terdapat pengaruh penerapan Manajemen Risiko terhadap Kesehatan Koperasi Syariah;
- Ha4 : Terdapat pengaruh GCG terhadap Kesehatan Koperasi Syariah;
- Ha5 : Terdapat pengaruh Pengawas terhadap Tingkat Kesehatan Koperasi Syariah melalui GCG sebagai intervening variable;
- Ha6 : Terdapat pengaruh peran Dewan Pengawas Syariah (DPS) terhadap Kesehatan Koperasi Syariah melalui GCG sebagai intervening variable;
- Ha7 : Terdapat pengaruh Manajemen Risiko terhadap Kesehatan Koperasi Syariah melalui GCG sebagai intervening variable.

KERANGKA EMPIRIS DAN METODE PENELITIAN

Teknik Analisis Data

Metode analisis data pada aspek penilaian tingkat kesehatan koperasi syariah dilakukan teknik analisis deskriptif yang berpedoman pada Peraturan Deputi Bidang Pengawasan Kementerian Koperasi dan Usaha Kecil Menengah Republik Indonesia nomor: 07/Per/Dep.6/IV/2016 yang meliputi: (1) Permodalan, (2) Kualitas Aktiva Produktif, (3) Manajemen, (4) Efisiensi, (5) Likuiditas, (6) Kemandirian dan Pertumbuhan, (7) Jati Diri, dan (8) Prinsip Syariah. Pada pengujian pengaruh antar variabel, digunakan persamaan struktural Structural Equation Modeling yang disingkat menjadi (SEM PLS) adalah model penelitian yang digunakan pada penelitian ini. Model SEM dapat menunjukkan hubungan kausal terhadap variabel-variabel yang dianggap sebagai faktor yang mempengaruhi yang diposisikan sebagai variabel eksogenous dan menjadi faktor akibat dari variabel endogenous. Menurut (Widhiarso 2010) Korelasi mampu menunjukkan hubungan suatu variabel akan tetapi belum cukup bila digunakan pada analisis hubungan dua variabel yang berkaitan secara kausal. Hipotesis mediasi memposisikan sebuah variabel independen (X) berpengaruh terhadap variabel dependen (Y) melalui satu atau lebih variabel intervening atau disebut juga variabel mediator (M). Desain analisis mediasi yang hanya menggunakan hanya satu variabel mediator disebut dengan mediasi sederhana (simple mediation).

Pada penelitian ini juga dianalisis peran GCG sebagai variabel mediator. Peran mediator akan terjadi terjadi apabila : (1) Variasi pada variabel independen mampu menjelaskan secara signifikan variasi dalam variabel mediator (path a); (2) Variasi pada variabel mediator mampu menjelaskan secara signifikan variasi dalam variabel dependen (path b); (3) Ketika variabel mediator dikontrol (path a dan path b), hubungan antara variabel independen dan variabel dependen tidak atau signifikan (path c).

Pendekatan Penelitian

Pendekatan penelitian yang digunakan untuk menjelaskan implementasi Good Corporate Governance terhadap kesehatan koperasi syariah menggunakan pendekatan Governance, Risk, Compliance. ini merupakan sebuah pendekatan organisasi yang mencakup tiga praktik terintegrasi: Tata kelola, Risiko, dan Kepatuhan (TRK) terhadap peraturan. Gagasan pendekatan ilmiah GRC ini didefinisikan sebagai “gabungan kekuatan terintegrasi yang memungkinkan organisasi dapat mencapai tujuan secara handal, mengatasi ketidakpastian, dan bertindak secara integritas, karena ketiga aspek ini saling terkait satu sama lain sehingga dianggap penting untuk diselaraskan guna mencegah konflik” (Tarantino 2008).

Pada dasarnya, GRC perusahaan tetap fokus terhadap kesesuaian aspek masing-masing penilaian. GCG fokus pada pengendalian internal pengurus dan pengelola, Manajemen risiko fokus pada identifikasi, analisa dan tanggapan atas pelaksanaan manajemen risiko yang berpengaruh pada perusahaan. Adapun sisi kepatuhan menitikberatkan pada peraturan perundang-undangan yang berlaku dan memastikan pemenuhannya terlaksana dengan baik. Pada lembaga dengan entitas syariah seperti Koperasi Syariah, tentu dilakukan pengembangan pada aspek kepatuhan GRC ini, dengan penyesuaian peraturan syariah, yakni, disesuaikan dengan ketentuan hukum Islam beserta *Maqasid al-Shari'ah* .

Research Sample

Populasi sebagai kumpulan elemen yang diamati oleh peneliti untuk membuat kesimpulan, yakni merupakan wilayah generalisasi yang memiliki karakteristik dan berpeluang dipilih menjadi sampel penelitian. Populasi yang menjadi objek penelitian ini adalah penanggung jawab koperasi atau biasa disebut “Pejabat” yang terdiri dari Pengurus, Pengawas, Dewan Pengawas Syariah, Pengelola Koperasi Syariah yang melakukan operasional pada usaha Simpan Pinjam dan Pembiayaan Syariah. Jumlah total populasi pejabat koperasi di kota Tangerang Selatan sebanyak 54 orang pejabat dari 9 Koperasi Syariah/BMT yang telah dinilai kesehatannya oleh Dinas Koperasi Kota Tangerang Selatan pada periode tahun 2018 sampai dengan tahun 2019. Dari populasi tersebut diambil Sampel penelitian sebanyak 35 orang pejabat Koperasi Syariah, yakni pejabat pada KSUS (USPPS) BMT At-Taqwa , KSPPS Al-Fath IKMI, KSPPS Al-Bayan, KSPPS Al-Jibaal Bina Mandiri, KSPPS BMT Mekar Dakwah, KSPPS BMT Al-Munawarah, , KSPPS BMT Ubasyada menggunakan teknik sampling acak sederhana.

DINAMIKA PERKEMBANGAN KOPERASI SYARIAH DI INDONESIA

Perkembangan Keragaan Koperasi

Perkembangan koperasi di Indonesia saat ini masih belum dapat dikatakan baik bila melihat porsi jumlah ketidakaktifan koperasi yang tinggi, selain itu, kinerja koperasi yang belum sesuai harapan. Jumlah koperasi secara keseluruhan pada tahun 2015 koperasi sebanyak 212.135 unit, koperasi yang aktif sebanyak 150.223 unit koperasi (70,3%) sedangkan yang tidak aktif sebanyak 61,912 unit atau sebanyak 29,7%. Pertumbuhan koperasi juga terlihat cenderung menurun yang awalnya pada tahun 2011 (4,4%) pada tahun 2015/2016 hanya tumbuh sekitar 1,26% dengan rata-rata

pertumbuhan 3,64%. Jumlah anggota koperasi Aktif relatif stabil perkembangannya pada tingkat prosentase 4,25% dengan jumlah koperasi pada tahun 2011 sebanyak 133.666 meningkat pada tahun 2015 sebanyak 150.223. Dari sisi permodalan (internal dan eksternal), pada tahun 2010 sebanyak Rp.64.788.725 juta dan pada tahun 2015 sebanyak Rp.242.445.396 juta dengan rata-rata pertumbuhan 31.40% atau 6,2% per tahun. Volume usaha koperasi di Indonesia pada tahun 2010 masih sebesar Rp.76.822.082 juta pada tahun 2015 volume usaha koperasi Indonesia sebesar Rp. 266.134.619 juta, dari data volume usaha menunjukkan rata-rata volume usaha dari tahun 2010 hingga 2015 tumbuh dan meningkat sebesar 29,17% atau 5,8% per tahun.

Berdasarkan kegiatan ekonomi, populasi koperasi terbesar ada pada koperasi sektor jasa yakni 78% sementara berdasarkan jenisnya, proporsi koperasi konsumen merupakan yang terbesar jenisnya. Koperasi Simpan Pinjam konvensional dan syariah menjadi koperasi terpesat dalam perkembangan perkoperasian di Indonesia. Koperasi dengan status Koperasi Serba Usaha yang juga memiliki unit Simpan Pinjam Konvensional dan Syariah, koperasi jenis ini ikut serta dalam mendukung keberlanjutan usaha-usaha produktif skala mikro dan kecil terutama di sektor pertanian, perikanan dan industri kecil.

Menurut Data kementerian Koperasi dan UKM RI (2016) Sebaran koperasi secara geografis dapat dikatakan Jawa Tengah, Jawa Timur dan Jawa Barat adalah wilayah dengan perkembangan koperasi paling pesat, begitu juga datanya berbanding lurus dengan jumlah koperasi aktifnya. Sedangkan diluar wilayah Jawa, provinsi Sumatera Utara, Sulawesi Selatan dan Bali adalah wilayah yang memiliki jumlah koperasi aktif terbanyak di luar pulau Jawa.

Usaha Simpan Pinjam Oleh Koperasi di Indonesia

Perbaikan prinsip-prinsip koperasi dan penguatan pengelolaan usaha koperasi harus menjadi fokus perbaikan koperasi, hal ini mengingat perkembangan koperasi yang menunjukkan kebutuhan terhadap kebijakan pemberdayaan koperasi. Peran serta anggota koperasi juga perlu penguatan sebagai akselerasi kemandirian koperasi. koperasi dapat ditingkatkan kemampuannya untuk dapat berkembang besar dan sejajar dengan bentuk bangun ekonomi lainnya tanpa harus meninggalkan jati dirinya. Solusi utama perbaikan perkoperasian adalah peningkatan kinerja dan kesehatan koperasi. Tentu peran koperasi sebagai penyeimbang (*countervailing power*) harus diperkuat dalam peningkatan taraf kesejahteraan rakyat, baik dilihat pada aspek pertumbuhan dan juga aspek pemerataan.

Pertumbuhan koperasi KSP/USP dan KSPPS dan USPPS Koperasi mengalami pertumbuhan dan keaktifan (volume usaha dan jumlah unit) melampaui dari jenis koperasi lainnya. Koperasi syariah masih sangat relatif kecil dibandingkan koperasi konvensional dengan jenis Koperasi Simpan Pinjam dan Unit Simpan Pinjam (KSP dan USP Koperasi) jumlah total 106.719 unit koperasi, kalau diprosentasikan, maka unit koperasi konvensional sebesar 97%. Sedangkan Koperasi syariah yang terdiri dari KSPPS dan USPPS Koperasi hanya berjumlah 3.360 unit koperasi atau hanya sebesar 3% saja.

Bila dibagi kategori antara koperasi Simpan Pinjam Konvensional dan Koperasi Syariah maka akan dapat diketahui bahwa Koperasi Syariah masih juga sangat relatif kecil asetnya bila dibandingkan dengan koperasi konvensional yang telah

memiliki aset sebesar Rp.81,83 Triliun atau 95% dari seluruh aset koperasi sedangkan Koperasi Syariah baru memiliki aset total sebanyak Rp.5,44 Triliun atau hanya baru memiliki 6% dari total aset koperasi di Indonesia. Aset yang produktif atau pinjaman yang diberikan oleh koperasi syariah sebesar 6% dari total seluruh pinjaman koperasi yang diberikan atau sebanyak Rp.670 Milyar, sedangkan koperasi konvensional menyalurkan pinjaman sebanyak Rp.20,86 Triliun atau sebanyak 94% dari total penyaluran koperasi simpan pinjam di Indonesia.

Perkembangan koperasi dari segi kesehatan, keuangan, teknologi dan usaha masih belum berbanding lurus dengan perkembangan kuantitasnya. Menurut pemerintah, aspek regulasi dan pengawasan (supervisi) masih menjadi prioritas, yakni mencakup implementasi prinsip kehati-hatian, Standar operasional prosedur (SOP), Keuangan, dan sistem pelaporan dan pengawasan. Bank Dunia pada tahun 2015 menemukan bahwa sebanyak 72% responden pada survey pengurus koperasi simpan pinjam dan pembiayaan memiliki anggota dan calon anggota yang belum pernah meminjam pada lembaga keuangan lainnya. Survey kemudian dilakukan pada pelaku UMKM, ditemukan bahwa 71% pelaku UMKM melakukan pinjaman kepada koperasi untuk modal usaha mikro. Hasil survey ini menunjukkan bahwa koperasi memiliki peluang yang sangat besar.

ANALISIS TINGKAT KESEHATAN KOPERASI SYARIAH DI KOTA TANGERANG SELATAN

Berdasarkan data perhitungan pada koperasi syariah (KSPPS/USPPS Koperasi) di kota tangerang selatan atas 8 aspek tingkat kesehatan tahun 2018 sampai dengan 2019 , yaitu pada aspek permodalan, kualitas aktiva produktif, manajemen, efisiensi, likuiditas, jati diri koperasi, kemandirian dan pertumbuhan, dan kepatuhan prinsip syariah. Dari data yang diperoleh skor secara keseluruhan mengenai tingkat kesehatan KSPPS Koperasi yang terdiri dari empat kriteria tingkat kesehatan, yakni sehat, cukup sehat, dalam pengawasan dan dalam pengawasan khusus. Dapat disimpulkan tingkat kesehatan koperasi syariah di Kota Tangerang Selatan sebagai berikut:

Dari 8 aspek penilaian menunjukkan hasil tingkat kesehatan koperasi syariah di Kota di Tangerang Selatan pada tahun 2018-2019. Dua dari tujuh koperasi syariah masuk kategori sehat yakni BMT Al-Fath IKMI dan BMT Mekar Dakwah, sedangkan lima KSPPS ada pada kategori cukup sehat, yakni BMT At-Taqwa, BMT Al-Bayan, BMT Al-Jibaa, BMT Al-Munawwarah dan BMT Ubasyada. Pada hasil penilaian dan perhitungan skoring pada tingkat kesehatan koperasi syariah di Kota Tangerang Selatan tidak ditemukan koperasi atau BMT yang berada pada posisi kategori “dalam pengawasan” maupun “dalam pengawasan khusus”.

Penilaian kesehatan koperasi syariah ini berperan penting dalam memahami posisi kinerja keuangan, kualitas pelayanan operasional, kinerja manajemen koperasi syariah. Selain itu, penilaian kesehatan ini dilakukan agar dapat menjadi dasar pijakan kebijakan internal dan program kegiatan yang baik untuk dapat memaksimalkan kinerja sehingga dapat lebih meningkatkan tingkat kesehatan koperasi. Kesehatan koperasi yang baik tentu akan berpengaruh pada tingkat kepercayaan anggota dan masyarakat secara umum, (Dasuki 2018) dan ditemukan beberapa kelemahan yang tidak memenuhi kriteria kesehatan koperasi, kelemahan yang ada perlu diperbaiki dengan peningkatan

pada aspek fungsi pengawasan syariah, selain itu perlu juga peningkatan kualitas sumber daya manusia baik itu pengawas, pengurus dan pengelolasedangkan (Yusuf 2016).

HASIL ANALISIS DAN DISKUSI

Evaluasi Model Pengukuran Konsep GRC dan Kinerja

Konstruk terhadap variabel perantara dilakukan, yakni pada variabel Good Corporate Governance yang diukur menggunakan 5 dimensi, yakni Z.1, Z.2, Z.3, Z.4 dan Z.5. Selanjutnya pengukuran variabel Tingkat Kesehatan Koperasi Syariah dilakukan dengan mengukur 8 dimensi aspek kesehatan yang terdiri dari Y.1, Y.2, Y3, Y4, dan Y5. Pada gambar di bawah ini terlihat anak panah antara dimensi dengan konstruk laten menunjukkan dimensi reflektif yang relatif sesuai dengan pengukuran persepsi. Hubungan antar variabel yang diteliti digambarkan dengan arah anak panah antara konstruk.

Adapun pengujian selanjutnya yaitu Convergent Validity untuk mendapatkan ukuran realibilitas konstruk yang dilihat pada hasil Composite reliability atau Cronbach's alpha. Hair et. al (2014) mengkatégorikan Cronbach's alpha pada tiga kategori: Pertama, kurang meyakinkan bila kurang dari 0,7 atau diistilahnannya dengan inadequate. Kedua, ukuran baik bila nilainya lebih atau sama dengan 0,7 (good). Terakhir (ketiga) dikatakan istimewa bila nilainya lebih atau sama dengan 0,8 (*excellent*). Berikut ini nilai Composite reliability (Cronbach's alpha) konsep GCG pada konsep koperasi syariah. Instrumen dinyatakan valid jika dapat mengukur apa yang dimaksud dan dapat mengungkap data dari variabel yagn diteliti dengan tepat. Tinggi rendahnya validitas instrumen menunjukkan data telah terkumpul sesuai dan tidak menyimpang dari gambaran variabel.

Hasil pengujian Variabel aspek Pengawas (X1) memiliki Composite reliability di atas 0,7 yaitu 0,962 dan aspek DPS juga memiliki Composite reliability diatas kriteria 0,7 yakni 0,916. Tidak jauh berbeda, Manajemen Risiko juga melampai batas reliabilitas 0,7 yaitu 0,864 hal ini menunjukkan bahwa nilai composite reliability pada aspek outer model Exegenours contracts telah reliabel. Sedangkan outer model pada endogenous juga di atas standar nilai 0,7 yakni aspek GCG (Z) memiliki nilai 0,883 dan Kesehatan Koperasi Syariah (Y) mendapatkan nilai 0,949. Kedua nilai ini menyimpulkan bahwa aspek GCG dan Kesehatan sebagai Endogenous constructs telah konsisten, akurat. Sama halnya dengan hasil pengujian Cronbach's alpha seluruh outer model indikator telah memiliki nilai di atas standar pengukuran 0,7 sebagaimana menurut David Garson dan Hair. Nilai Cronbach's alpha X1 (pengawas) 0,959 adapun X2 (DPS) mempunyai nilai 0,886 dan X3 (Manajemen Risiko) memperoleh nilai 0,803. Pada aspek GCG (Z) memiliki nilai 0,825 dan Kesehatan (Y) 0,937. Nilai-nilai tersebut menunjukkan bahwa nilai Cronbach's alpha telah berada di atas ketentuan 0,7 pada nilai exegeneous dan endogenous telah sesuai dengan prinsip reliabilitas.

Discriminant validity dapat juga dilihat dengan nilai square root of avarage variance extracted (AVE). Adapun nilai standar yang disarankan adalah lebih besar dari 0,5. Pada penelitian ini nilai AVE sebagai berikut. Nilai AVE dari Pengawas (X1) 0,835 dan DPS (X2) 0,686 sedangkan Manajemen Risiko (X3) 0,564. Selain itu nilai outer model pada Endogenous contracts juga di atas ketentuan yakni GCG (Z) 0,569 dan Kesehatan Koperasi Syariah (Y) 0,702. Seluruh variabel memimiliki nilai AVE lebih

atau di atas 0,5 hal ini menunjukkan bahwa masing-masing konstruk telah memiliki nilai validitas yang baik dari setiap dimensi dengan nilai terendah pada pada konstruk 0,564 yakni pada konstruk Manajemen risiko (X3).

Berdasarkan kualitas data penelitian yang diuraikan di atas dengan menggunakan Outer Model, dapat dilakukan pengambilan kesimpulan bahwa estimasi telah memenuhi kriteria Outer Model. Tercapaian pemenuhan kriteria dimaksudkan bahwa data yang diuji valid dan reliabel. Selanjutnya dilakukan pengujian model struktural (inner model) atau pengujian hipotesis.

Evaluasi Model Struktural Konsep GRC

Pembahasan selanjutnya yakni analisis pengaruh korelasi dari setiap variabel independen (Exogenous constructs) dan variabel dependen (Endogenous constructs) serta pengaruh tidak langsung antar variabel independen dan variabel dependen dengan variabel perantara (intervening). Pengujian ini dilakukan setelah model yang diestimasi memenuhi kriteria Outer Model. Selanjutnya dilakukan pengujian model struktural (inner model) dengan melihat nilai R-Square pada konstruk. Konstruk GCG (Z) dengan nilai R-Square 0,578 artinya Pengawas, DPS, dan Manajemen Risiko mampu menjelaskan varians GCG sebesar 57,8%. Sedangkan nilai R-square Kesehatan Koperasi Syariah (Y) memberikan nilai 0,995 artinya Pengawas, DPS, dan Manajemen Risiko mampu menjelaskan varians Kesehatan Koperasi Syariah (Y) sebesar 99,5%.

Menurut Sarwono (2012) pada SmartPLS dengan model struktural yang menggunakan R-square untuk variabel dependen (exogenous) dan pada variabel independen menggunakan nilai koefisien pada path kemudian dilanjutkan dengan penilaian signifikansi berdasarkan nilai t-statistik setiap path. Penilaian signifikansi model prediksi dalam pengujian model struktural, dilihat dari nilai t-statistik antara variabel exogenous dan variabel endogenous dalam path coefficient, Sarwono (2012)

Tabel 5.1 Path Coefficient (Mean, STDEV, T-values)

<i>Original Sample (o)</i>	<i>Mean (M)</i>	<i>STDEV</i>	<i>T Statistic</i>	
X1 -> Y	0.693	0.695	0.045	15.347
X1 -> Z	0.766	0.736	0.320	2.395
X2 -> Y	0.068	0.073	0.030	2.246
X2 -> Z	-0.444	-0.441	0.229	1.942
X3 -> Y	0.239	0.228	0.038	6.342
X3 -> Z	0.320	0.364	0.306	1.044
Z -> Y	0.060	0.062	0.025	2.416

Pada evaluasi inner model penelitian ini, dijelaskan mengenai hasil uji path coefficient, uji goodness of fit, dan uji hipotesis. Uji path coefficient digunakan untuk mengukur kekuatan efek atau pengaruh variabel independen terhadap variabel dependen. Path coefficient terbesar ditunjukkan dari pengaruh Pengawas (X1) terhadap Kesehatan (Y) sebesar 15.347. Kemudian pengaruh terbesar kedua pengaruh Manajemen Risiko terhadap Kesehatan sebesar 6.342, pengaruh terbesar ketiga adalah pengaruh GCG terhadap Kesehatan sebesar 2.416, pengaruh terbesar keempat adalah pengaruh Pengawas terhadap GCG sebesar 2.395, pengaruh kelima yakni pengaruh DPS terhadap Kesehatan sebesar 2.246, Pengaruh keenam adalah pengaruh DPS

terhadap GCG sebesar 1.942, dan pengaruh terkecil adalah pengaruh Manajemen risiko terhadap GCG sebesar 1.044. Uji t ini dilakukan pada tingkat kepercayaan 95%. Pada pengujian path coefficient ini, hipotesis diterima jika t-hitung lebih besar dari t-tabel. t-tabel tingkat keyakinan 95% adalah 2,03011.

Uji Kebaikan Model (*Goodness of Fit*)

Analisis Goodness of fit (GoF) merupakan cara yang digunakan untuk mengetahui sejauhmana model hasil analisis dinyatakan baik untuk menjelaskan fenomena yang dikaji atau diuji. Dari hasil analisis *Goodness of fit* dihasilkan nilai Q-square. Untuk menghitung Q-square terlebih dahulu dipaparkan model hasil analisis *Coefficient determination* (R-square) yang bertujuan mengukur pemenuhan variabel dependen oleh variabel lainnya. Hasil R2 pada variabel laten dependen dalam model struktural bila lebih dari 0,67 menunjukkan bahwa terdapat pengaruh variabel independen terhadap variabel dependen dan pengaruhnya termasuk dalam kategori ‘baik’, akan tetapi bila hasil R2 hanya pada range 0,33-0,67 maka dikategorikan ‘sedang’ selanjutnya, jika kurang dari 0,33 maka kategori pemenuhan variabel lainnya digolongkan dalam kategori ‘lemah’, (Benitez et al. 2020).

R-Square

	<i>R-square</i>	<i>R-Adjusted</i>
Kesehatan Koperasi Syariah	0,995	0,995
Good Corporate Governance	0,578	0,538

Dalam menghitung Q-square digunakan rumus sebagai berikut:

$$\begin{aligned}
 Q2 &= 1 - (1 - R1^2) \cdot (1 - R2^2) \cdot \dots \cdot (1 - Rp^2) \\
 &= 1 - (1 - 0,995) \cdot (1 - 0,578) \\
 &= 1 - (0,00211) \\
 &= \mathbf{0,99789}
 \end{aligned}$$

Dari hasil perhitungan Q-square, model dinyatakan baik, arena variasi variabel yang ada pada model telah mampu menjelaskan variabel-variabel yang mempengaruhi kesehatan Koperasi Syariah sebesar 99,7% , dari hasil ini juga dinyatakan bahwa ada 0,21% faktor lain (termasuk error) yang juga turut memberikan pengaruh terhadap variabel kesehatan koperasi syariah. Tujuan utama penelitian ini untuk mencari jawaban atas rumusan masalah, yakni pengaruh pengawas terhadap kesehatan koperasi, pengaruh DPS terhadap Kesehatan, Pengaruh Manajemen Risiko terhadap kesehatan, Pengaruh GCG terhadap Kesehatan, Pengaruh Pengawas, DPS, Manajemen Risiko terhadap Kesehatan Koperasi Syariah melalui GCG sebagai media intervening. Hasil pengujian hipotesis penelitian ini menggunakan SmartPLS 3 menghasilkan temuan sebagai berikut ini:

Pengaruh Pengawas terhadap Kesehatan Koperasi Syariah

Penelitian ini membuktikan terdapat pengaruh pengawas terhadap kesehatan koperasi syariah. Pada pengujian hipotesis dihasilkan nilai t-statistik 15,347 lebih besar dari pada nilai t-tabel 2,03011 pada tingkat keyakinan 95%. Dari hasil ini dapat dinyatakan bahwa Ha1 diterima dan H01 ditolak. Hipotesis yang dikembangkan sesuai

dan sejalan dengan teori dasar dari pengawasan oleh George R Terry yang mengibaratkan pengawasan laksana sebuah tawaran jaminan atas 'realisasi perencanaan' dan harus dapat memastikan pencapaian tujuan (kinerja yang baik) dengan terus melakukan evaluasi kinerja (Cheplyansky 2017). Pengawasan merupakan sebuah usaha untuk memastikan tata kelola perusahaan, peraturan dan instruksi manajemen dipatuhi sehingga tercapailah tujuan perusahaan. Pengawasan pada sistem manajemen organisasi berperan penting sebagai pertahanan bagi perusahaan. Proses ini harus diperkuat untuk mencapai tujuan perusahaan atau kinerja yang baik (Faozan 2014).

Dengan hasil penelitian ini diketahui bahwa pengawas intern berpengaruh positif terhadap kesehatan koperasi syariah. Secara teori, menunjukkan bahwa untuk meningkatkan kesehatan koperasi, pengawas intern harus melaksanakan: (1) tugas pokok dan fungsi kepatuhan dalam penghimpunan dan penyaluran dana, membantu pengurus dalam pengawasan operasional dan perencanaan, dan melaksanakan pemantauan hasil audit. (2) Pengawas intern koperasi harus membuat analisis dan penilaian keuangan, akuntansi, operasional, serta menyampaikan laporan pemeriksaan dan bertanggungjawab kepada pengurus koperasi. (3) Melaksanakan tugas pemeriksaan (pengawasan) sesuai ketentuan, pedoman audit intern sesuai dengan kebijakan koperasi syariah dan peraturan perundang-undangan. Terlaksanya tugas pokok dan fungsi pengawasan koperasi syariah ini akan meningkatkan kualitas kesehatan koperasi syariah. Hasil penelitian ini mendukung teori pengawasan George R Terry (1978) yang mengibaratkan pengawasan laksana sebuah tawaran jaminan atas 'realisasi perencanaan' (Terry 1978). Pengawasan harus dapat memastikan pencapaian tujuan dengan evaluasi kinerja sesuai rencana. Hasil penelitian ini juga mendukung teori pengawasan Lyndall F. Urwick (1983) pengawasan merupakan sebuah usaha untuk memastikan tata kelola perusahaan, peraturan dan instruksi manajemen dipatuhi (Urwick 2003). Selain itu, hasil penelitian ini juga mendukung teori pengawasan yang digagas oleh Stephen P Robbins (2017) yang menyatakan bahwa pengawasan merupakan proses pemantauan perkembangan aktivitas untuk memastikan proses pekerjaan berjalan semestinya sesuai direncanakan tentu dengan evaluasi yang terus berkelanjutan sehingga dapat mencapai kinerja perusahaan yang baik (Robbins et al. 2007).

Pengaruh DPS terhadap Kesehatan Koperasi Syariah

Variabel DPS dengan lima faktor (independensi, kepatuhan syariah, tanggungjawab DPS, Rapat rutin, Risalah rapat sebagai dasar pengambilan keputusan) dapat menjelaskan (korelasi) Kesehatan koperasi syariah dengan analisis pengaruh DPS terhadap Kesehatan Koperasi Syariah, ditemukan bahwa Ha2 diterima, adapun alasan penerimaannya karena hasil perhitungan Parsial Least Square v.3 membuktikan bahwa nilai t-statistik 2,187 lebih besar dari nilai t-tabel 2,0301 dengan tingkat keyakinan 95% hal ini menegaskan bahwa terdapat pengaruh langsung DPS terhadap tingkat kesehatan koperasi di Kota Tangerang Selatan.

Penelitian ini, menunjukkan bahwa Dewan Pengawas Syariah berpengaruh secara positif terhadap kesehatan koperasi syariah. Tugas pokok dan fungsi Dewan Pengawas Syariah: (1) Independensi DPS dan tidak melakukan rangkap jabatan pada koperasi yang bersangkutan dan koperasi lainnya serta tidak memiliki konflik

kepentingan. (2) DPS melakukan pengawasan dan memastikan terselenggaranya penetapan kepatuhan syariah pada setiap kegiatan usaha di semua tingkatan dan jenjang organisasi. (3) DPS bertanggungjawab atas pengambilan keputusan atas penerapan syariah. (4) Rapat DPS dilaksanakan minimal dua kali dalam satu tahun dan dihadiri seluruh anggota DPS. (5) Hasil rapat DPS dituangkan pada risalah rapat dan didokumentasikan dengan baik dan digunakan sebagai dasar pengambilan keputusan. Terlaksananya tugas pokok dan fungsi Dewan Pengawas Syariah ini akan meningkatkan pengaruh pada kesehatan koperasi syariah. Hasil penelitian ini mendukung teori Dewan Pengawas Syariah (Ahmed, 2011) “DPS memegang peran utama sebagai penjaga gerbang penerapan dan kepatuhan Syariah, serta meninjau dan membantu pengembangan produk di lembaga keuangan syariah untuk memastikan kesesuaian Syariah terlaksana dengan baik. Produk dan layanan baru akan diluncurkan setelah mendapat persetujuan dari DPS. Produk sistem pengembangan terdiri dari tiga langkah utama, yakni strategi, struktur dan sumber daya, dan pengembangan produk.

Pengaruh Manajemen Risiko terhadap Kesehatan

Pada penelitian ini, dilakukan analisis pengaruh Manajemen Risiko terhadap Kesehatan Koperasi Syariah dengan menggunakan pengukuran path coefficient bootstrapping method. Hipotesis H03 : Tidak Terdapat pengaruh Manajemen Risiko terhadap Kesehatan Koperasi Syariah dan Ha3: Terdapat pengaruh Manajemen Risiko terhadap Kesehatan Koperasi Syariah. Hasil pengujian menunjukkan bahwa nilai t-statistik 5.812 lebih besar dari pada nilai t-tabel 2,03011 pada tingkat keyakinan 95%. Signifikansi juga dapat dilihat dari nilai P Values, bila kurang dari 0,05 dapat diputuskan bahwa terdapat pengaruh signifikan antar variabel terikat dan bebas. P Values Manajemen Risiko terhadap Kinerja Koperasi sebesar 0,000 lebih kecil dari 0,05. Dari hasil perhitungan perbandingan t-statistik dan t-tabel serta P Values lebih kecil dari 0,05 dapat dinyatakan bahwa hipotesis kerja Ha3 diterima. Pernyataan tersebut menegaskan bahwa terdapat pengaruh langsung manajemen risiko terhadap tingkat kesehatan koperasi syariah.

Penelitian ini memberikan kontribusi bahwa Manajemen Risiko berpengaruh secara positif terhadap kesehatan koperasi syariah. Secara teoritikal penerapan manajemen risiko pada koperasi memiliki pengaruh yang baik terhadap kesehatan koperasi syariah. Hasil penelitian ini mendukung teori manajemen risiko tentang Enterprise Risk Management adalah kerangka yang komprehensif, terintegrasi, untuk mengelola risiko kredit, risiko pasar, modal ekonomis, transfer risiko, dan untuk memaksimalkan nilai perusahaan (Adelina, Trilaksono, and Rohi-Mone 2020).

Pengaruh GCG terhadap Kesehatan Koperasi Syariah

Pengaruh GCG terhadap kinerja (kesehatan koperasi syariah) menunjukkan nilai t-statistik sebesar 2,416 lebih besar dari pada nilai t-tabel 2,03011 pada tingkat keyakinan 95%, selain itu nilai P Value juga menunjukkan nilai dibawah dari 0,05 yakni $0,003 < 0,05$. Dengan hasil t-statistik dan P Values dapat diambil keputusan menerima hipotesis Ha4 terdapat pengaruh positif secara langsung Good Corporate Governance terhadap Kesehatan Koperasi Syariah menegaskan bahwa terdapat pengaruh langsung Good Corporate Governance terhadap tingkat kesehatan koperasi syariah.

Penelitian ini juga memberikan kontribusi bahwa nilai Good Corporate Governance berpengaruh secara positif terhadap kesehatan kopeasi syariah. Nilai GCG yakni transparansi, akuntabilitas, pertanggungjawaban, kemandirian, keadilan. Hasil penelitian ini mendukung teori Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD) yang menyatakan bahwa prinsip Corporate Governance akan menghasilkan proses pengambilan keputusan yang baik dan dengannya dapat meningkatkan kinerja organisasi.

Pengaruh Pengawas intern terhadap Kesehatan Koperasi Syariah melalui GCG sebagai intervening variable.

Berbeda dengan pengujian sebelumnya, analisis pengaruh Pengawas terhadap Kesehatan Koperasi Syariah melalui GCG sebagai intervening variabel atau hasil uji efek mediasi/perantara.

H05 : Tidak terdapat Pengaruh Pengawas intern terhadap Kesehatan Koperasi Syariah dengan Good Corporate Governance sebagai intervening variabel.

Ha5 : Terdapat Pengaruh Pengawas terhadap Kesehatan Koperasi Syariah dengan Good Corporate Governance sebagai intervening variabel.

Pengawas intern terhadap Kesehatan Koperasi Syariah melalui GCG sebagai variabel perantara menunjukkan nilai t-statistik 1.704 lebih kecil dari pada nilai t-tabel 2,03011 pada tingkat keyakinan 95%. Nilai original sampel test peranan Pengawas intern terhadap kinerja secara langsung lebih besar dibandingkan dengan melalui GCG sehingga belum dapat menjadi perantara $(X1 \rightarrow Y) > (X1 \rightarrow Z \rightarrow Y)$ atau $0.693 > 0.046$. atau dijelaskan bahwa variabel peran pengawas intern belum dapat menjelaskan secara signifikan variasi dalam variabel GCG. Secara langsung sudah berpengaruh, tidak memerlukan perantara variabel lain. Kesimpulan dari uji hipotesis ini menyatakan bahwa Good Corporate Governance bukan merupakan intervening variable bagi hubungan antara pengawas dengan kesehatan koperasi syariah (H05 diterima dan Ha5 ditolak).

Penelitian ini memberikan gambaran teoritis bahwa Pengawas intern tidak berpengaruh secara positif terhadap kesehatan koperasi syariah melalui GCG sebagai perantara. Hal ini menunjukkan GCG masih belum terintegrasi dengan sistem manajemen koperasi syariah sehingga GCG belum dapat menjadi perantara antara Pengawas dan kinerja/Kesehatan Koperasi Syariah. Hasil penelitian ini sejalan dengan Muhammad Faisal dan Bono Budi Primjambono (2017) menyoroti regulasi perkoperasian (No. 25 tahun 1992) yang belum dapat mengakomodir sepenuhnya penerapan prinsip GCG ini dan Asih Kesuma Wijayanti dan Muhamad Nur Utomo (2017) yang menyatakan bahwa GCG belum dapat dijadikan sebagai perantara antara sistem pengelolaan koperasi dengan kinerja koperasi.

Pengaruh DPS terhadap Kesehatan Koperasi Syariah melalui GCG sebagai intervening variable

Pengaruh DPS dianalisis untuk diuji pengaruhnya terhadap kesehatan koperasi syariah dengan GCG sebagai variabel perantara dengan hipotesis kerja yang disusun Ha6 “Terdapat Pengaruh DPS terhadap Kesehatan Koperasi Syariah dengan Good Corporate Governance sebagai intervening variabel” Dewan Pengawas Syariah terhadap kesehatan koperasi syariah melalui GCG sebagai variabel perantara

menunjukkan nilai t-statistik pada koefisien jalur sebesar 1.140 ($<2,03011$) sedangkan nilai original sample estimate adalah negatif sebesar -0,027 hal ini menunjukkan bahwa arah hubungan antara DPS terhadap kinerja terbalik. P Value 0.127 ($>0,05$). Hasil ini membuktikan bahwa Dewan pengawas syariah koperasi tidak berpengaruh terhadap kesehatan koperasi syariah melalui GCG sebagai intervening variable. Kesimpulan dari uji hipotesis ini menyatakan bahwa Good Corporate Governance tidak memediasi hubungan antara DPS dengan kesehatan koperasi syariah (H_06 diterima dan H_{a6} ditolak).

Penelitian ini memberikan teoritis bahwa Dewan Pengawas Syariah tidak berpengaruh secara positif terhadap kesehatan koperasi syariah melalui GCG sebagai perantara. Hal ini menunjukkan GCG juga masih belum terintegrasi dengan sistem manajemen koperasi syariah sehingga GCG belum dapat menjadi perantara antara DPS dan Kesehatan Koperasi Syariah. Hasil penelitian ini menunjukkan kontra teori dengan kesimpulan penelitian Iin Emy Prastiwi yang menyatakan bahwa Peran Dewan Pengawas Syariah berpengaruh positif signifikan terhadap kinerja melalui tata kelola sebagai variabel (Prastiwi 2017).

Pengaruh Manajemen Risiko terhadap Kesehatan Koperasi Syariah melalui GCG sebagai intervening variable

Hasil analisis pengaruh manajemen risiko terbukti berpengaruh terhadap kesehatan koperasi syariah (kinerja) hal ini terlihat dari nilai pengaruh langsung antara variabel Manajemen Risiko terhadap kesehatan koperasi syariah sebesar 0,239 dan lebih besar dari nilai t-tabel 2,03011 pada tingkat keyakinan 95%, selain itu, bila diuji pada nilai P Values maka dapat dinyatakan signifikan pengaruhnya karena nilai P Value 0,000 lebih kecil dari nilai 0,05 dari hasil ini dapat diterima hipotesis yang dirumuskan bahwa ada terdapat pengaruh atau menerima H_{a7} bahwa terdapat Pengaruh Manajemen Risiko terhadap Kesehatan Koperasi Syariah dengan Good Corporate Governance sebagai intervening variabel.

Manajemen Risiko terhadap kesehatan koperasi syariah melalui GCG sebagai variabel perantara menunjukkan nilai t-statistik pada koefisien jalur sebesar 0.695 ($<2,03011$) sedangkan nilai original sample estimate adalah positif sebesar 0,019 hal ini menunjukkan bahwa arah hubungan antara manajemen risiko terhadap kinerja searah. P Value 0.244 ($>0,05$). Hasil ini membuktikan bahwa manajemen risiko tidak berpengaruh terhadap kesehatan koperasi syariah melalui GCG sebagai intervening variable. Penelitian ini memberikan kontribusi teoritis bahwa penerapan manajemen risiko tidak berpengaruh secara positif terhadap kesehatan koperasi syariah melalui GCG sebagai perantara, atau GCG tidak memediasi hubungan antara Manajemen Risiko dan Kinerja Koperasi. Hal ini menunjukkan GCG juga masih belum terintegrasi dengan sistem manajemen koperasi syariah. Hasil penelitian ini sejalan dengan Vincent Aebi, Gabriele Sabato, dan Markus Schmid (2011).

PENUTUP

Kesimpulan

Peran pengawas intern, dewan pengawas koperasi, penerapan manajemen risiko, good corporate governance berpengaruh langsung positif terhadap kinerja kesehatan koperasi syariah. Arti pengaruhnya, yakni variabel bebas telah terlaksana

dengan baik maka dapat meningkatkan kinerja kesehatan koperasi syariah. Dari hasil ini, berarti pengurus koperasi perlu terus mendukung pengawas intern, dewan pengawas syariah, manajemen risiko dan good corporate governance koperasi dalam melaksanakan tugas pokok dan fungsi dalam kepatuhan peraturan dan syariah, analisis kinerja, pengawasan dan pemeriksaan, kepastian mekanisme audit, dan pemberian saran perbaikan yang objektif tentang kegiatan yang diperiksa pada semua tingkatan manajemen.

Peran pengawas intern, dewan pengawas syariah, penerapan manajemen risiko tidak berpengaruh terhadap kesehatan koperasi syariah melalui GCG sebagai intervening variable. Artinya, variabel bebas belum mampu menjelaskan secara signifikan variasi dalam variabel good corporate governance, tetapi sebaliknya nilai variabel bebas memiliki pengaruh langsung terhadap kinerja atau kesehatan koperasi syariah. Dengan kata lain, melibatkan GCG untuk mempengaruhi kinerja kesehatan koperasi syariah tidak diperlukan.

Saran

Adapun saran yang membangun untuk dapat meningkatkan kualitas koperasi syariah dalam pengelolaan dan pengawasan, yakni kepada : Pertama, pemerintah dalam hal ini Kementerian Koperasi dan UKM RI dan Dinas Koperasi untuk membantu lembaga-lembaga koperasi dalam menjaga keberlangsungan usahanya, dan penting untuk pemerintah mengambil upaya: (1) Mensosialisasikan fungsi pengawasan, DPS, Penerapan Manajemen Risiko kepada koperasi syariah (2) Memberikan bantuan teknis, pedoman, petunjuk dan teknis (Juknis) pada para pengawas, pendampingan dan bimbingan teknis bagi gerakan koperasi syariah; (3) Menyelenggarakan pelatihan dan peningkatan keterampilan tentang Tata Kelola yang Baik bagi Perusahaan (Good Corporate Governance) dan Manajemen Risiko bagi koperasi syariah; Kedua, Pengawas Intern Koperasi untuk membuat laporan semesteran yang dilaporkan kepada ketua pengurus dan kemudian hasil pengawasan menjadi bahan rencana kerja jangka pendek untuk tahun berjalan. Ketiga, Penelitian selanjutnya untuk dapat memperluas objek penelitian dan menambah variabel penelitian seperti leadership, komitmen organisasi, kepuasan anggota dan untuk pengukuran kinerja tidak hanya fokus pada kesehatan koperasi syariah saja akan tetapi juga mengukur pada aspek lingkungan dan kondisi ekonomi masyarakat sekitar. Selain itu, penelitian selanjutnya juga tidak hanya mengambil sampel dalam penelitian hanya pada pejabat koperasi syariah saja tetapi juga dapat melihat partisipasi anggota dalam mewujudkan tata kelola yang baik. Untuk penelitian selanjutnya juga diharapkan dapat membandingkan penerapan tata kelola, manajemen, kepatuhan terhadap kesehatan koperasi antara koperasi syariah dan koperasi konvensional.

Referensi

Adelina, Yang Elvi, Teddy Trilaksono, and Rosdiana Rohi-Mone. 2020. "Do Corporate and Sharia Compliance Governance Affect Enterprise Risk Management Implementation?" *Jurnal Keuangan Dan Perbankan* 24 (1): 1–19. <https://doi.org/10.26905/jkdp.v24i1.3768>.

- Amalia, Euis. 2018. "The Shariah Governance Framework For Strengthening Zakat Management in Indonesia: A Critical Review of Zakat Regulations" 162 (Iclj 2017): 133–38. <https://doi.org/10.2991/iclj-17.2018.28>.
- Anggraini, Dita, and Evony Silvino Violita. 2018. "Analysis of Implementation of Cooperatives Governance and the Level of Health of Baitul Maal Wat Tamwil (BMT)." In *6th International Accounting Conference*, 55:87–92. Indonesia. <https://doi.org/10.2991/iac-17.2018.16>.
- Benitez, Jose, Jörg Henseler, Ana Castillo, and Florian Schuberth. 2020. "How to Perform and Report an Impactful Analysis Using Partial Least Squares: Guidelines for Confirmatory and Explanatory IS Research." *Information and Management* 57 (2): 103168. <https://doi.org/10.1016/j.im.2019.05.003>.
- Chapra, Muhammed Umer, and Habib Ahmed. 2002. "Islamic Financial Instruments." 93. *Corporate Governance In Islamic Financial Institutions*. 1. https://doi.org/10.1057/978-1-137-28662-8_2.
- Cheplyansky, A.V. 2017. "International Microeconomics: Study Program of Institution of Higher Education of the Discipline for Specialization 1-25 81 01 .' (2017)." *International Economics and Trade Policy* 81 (1): 1–25. [http://edoc.bseu.by:8080/bitstream/edoc/67887/1/International Microeconomics.pdf](http://edoc.bseu.by:8080/bitstream/edoc/67887/1/International%20Microeconomics.pdf).
- Daniri, Mas Achmad. 2005. *Good Corporate Governance: Konsep Dan Penerapannya Dalam Konteks Indonesia*. Ray Indonesia.
- Dasuki, Rima. 2018. "Kinerja Usaha Koperasi Melalui Pendekatan Tingkat Kesehatan Kaitannya Dengan Penciptaan Value of Firm." *Fair Value: Jurnal Ilmiah Akuntansi Dan Keuangan* 1 (1): 41–56.
- Faozan, Akhmad. 2014. "Akhmad Faozan: Optimalisasi Peran Dewan Pengawas Syariah..." *El-JIZYA* II (1): 23–40.
- Fitriah, Nurul. 2017. "Pengaruh Penerapan Manajemen Risiko Terhadap Kinerja Keuangan Koperasi Di Kabupaten Pati." Universitas Negeri Semarang. <http://lib.unnes.ac.id/30788/>.
- Hafeez, Malik M. 2014. "Domination of Family Owned Corporations and Problems of Corporate Governance in Emerging Markets." *South East Asia Journal of Contemporary Business, Economic and Law* 4 (3): 16–22.
- Hannan, Rowshan. 2014. "Financial Inclusion and Development: A Cross Country Analysis." *Journal of International Development* 26 (5): 701–12. <https://doi.org/10.1002/jid>.
- Kasri, Rahmatina Awaliah. 2012. "Corporate Governance: Conventional vs. Islamic Perspective." *SSRN Electronic Journal*, 0–11. <https://doi.org/10.2139/ssrn.1685222>.
- Lewis, Mervyn K. 2014. *Principles of Islamic Corporate Governance*. Edited by Elgar Online Via National University of Singapore. *Handbook on Islam and Economic Life*. Singapore. <https://doi.org/10.4337/9781783479825.00021>.
- Love, Inessa, and Leora F Klapper. 2004. "Corporate Governance, Investor Protection, and Performance in Emerging Markets." *Journal of Corporate Finance* 10 (5): 703–28. [https://doi.org/https://doi.org/10.1016/S0929-1199\(03\)00046-4](https://doi.org/https://doi.org/10.1016/S0929-1199(03)00046-4).

- Masciandaro, Donato, and Marc Quintyn. 2016. "The Governance of Financial Supervision: Recent Developments." *Journal of Economic Surveys* 30 (5): 982–1006. <https://doi.org/10.1111/joes.12130>.
- Nuha, Ulin. 2018. "Optimalisasi Peran Dewan Pengawas Syariah Pada Lembaga Keuangan Mikro Syariah (Studi Kasus Di Asosiasi Koperasi Warga NU Jepara)." *MALIA: Journal of Islamic Banking and Finance* 2 (2): 211. <https://doi.org/10.21043/malia.v2i2.4940>.
- Prastiwi, Iin Emy. 2017. "Pengaruh Independensi Dewan Pengawas Syariah Dalam Mewujudkan Good Corporate Governance Untuk Meningkatkan Kinerja BMT." *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam* 3 (01): 77. <https://doi.org/10.29040/jiei.v3i01.101>.
- Rahayu, Ditatri Mandani, and Sri Utiyati. 2018. "Pengaruh Mekanisme Good Corporate Governance Terhadap Kinerja Perbankan Dengan Manajemen Risiko Sebagai Variabel Intervening." *Jurnal Ilmu Dan Riset Manajemen* 7 (5): 1–17.
- Robbins, Stephen P, Mary Coulter, David A Decenzo, Adam Goldstein, Field Marketing, and Manager Nicole. 2007. "Fundamentals of Management ELEVENTH EDITION," 3–25.
- Siffiana, Alisa Jihan, Winda Septiana, and Kharis Fadlullah Hana. 2020. "Pengaruh Corporate Governance Terhadap Kinerja Perusahaan Gudang Garam." *Point* 2 (1). <http://ejournals.umma.ac.id/index.php/point/article/view/507>.
- Soebijono, Tony, Martinus Sony Erstiawan, and Lilis Binawati. 2017. "Analisis Good Corporate Governance Pada Koperasi." *BIP's JURNAL BISNIS PERSPEKTIF* 9 (1): 10–27. <https://doi.org/10.37477/bip.v9i1.42>.
- Susianto, Tri Endar, and Suyanto. 2014. "Bukti Empiris Penerapan Prinsip-Prinsip Good Cooperative Governance Pada Kinerja Koperasi Di Sukabumi." *Jurnal Riset Akuntansi & Perpajakan (JRAP)* 1.02 (2014): 225-237." *Jurnal Riset Akuntansi & Perpajakan JRAP* 1 (2): 225–37. <http://journal.univpancasila.ac.id/index.php/jrap/article/view/81>.
- Swasono, Sri-Edi, and Sritua Arief. 2010. *Ekspose Ekonomika: Mewaspada Globalisasi Dan Pasar-Bebas*. Pusat Studi Ekonomi Pancasila-UGM.
- Tarantino, Anthony. 2008. *Tarantino, Anthony. Governance, Risk, and Compliance Handbook: Technology, Finance, Environmental, and International Guidance and Best Practices*. Hoboken New Jersey: John Wiley & Son. <https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=3aUyqPxYw10C&oi=fnd&pg=PR9&dq=tarantino+2008&ots=syeeIvh4Fy&sig=BvmnPVNbKoCIj5BXbMN S8sTeZPg>.
- Terry, George R. 1978. *Administración y Control de Oficinasel Manejo Administrativo de La Información. No. 651.3 T4. 1978*.
- Urwick, Lyndall Fownes. 2003. *LYNDALL FOWNES URWICK (1891-1983)*. Fifty key figures in management.
- Widhiarso, Wahyu. 2010. "Catatan Pada Uji Linieritas Hubungan."
- Widyani, Inneke Puti. 2015. "Pengaruh Good Corporate Governance Terhadap Kinerja Bank Pembangunan Daerah Di Indonesia." Universitas Sebelas Maret. <https://digilib.uns.ac.id/dokumen/detail/49849>.
- Yusuf, Burhanuddin. 2016. "Analisis Tingkat Kesehatan Koperasi Syariah." *Esensi* 6 (1): 101–12. <https://doi.org/10.15408/ess.v6i1.3124>.

Kalimât la'ibun wa lahwun fi al-Qur'an: Dirâsat Tafsîriyat Lughawiyat

Nazlan Hafidz
Universitas Istanbul Sabahattin Zaim, Istanbul Turki
Email: hafidz.nazlan@std.izu.edu.tr

Abstrak

Kehidupan dunia adalah sebuah tempat ujian dan cobaan bagi manusia, dan bukanlah pula tempat yang kekal dan abadi, tidak peduli berapa lama manusia tersebut tinggal di dalamnya. Begitulah ajaran-ajaran dan kitab-kitab suci memperingatkan umat manusia agar tidak tertipu oleh kesenangan duniawi dan esensinya sehingga mereka lupa tujuan utama mereka diciptakan, yaitu menyembah Tuhan Yang Maha Esa.

Itulah sebabnya Allah menurunkan Al-Qur'an sebagai penjelas segala sesuatu, petunjuk, obat, serta rahmat untuk orang-orang yang beriman. Dan Allah menyuruh manusia untuk mentadaburi dari setiap ayat-ayatnya. Dan ada banyak ayat-ayat di dalam kitab Allah yang dihiraukan oleh manusia tanpa menyadari mukjizat yang terkandung di dalam kata-kata dan kalimat-kalimatnya. Penafsiran Al-Qur'an tidak dapat dirasakan kecuali oleh mereka yang mencintai Al-Qur'an dan kitab Agung ini menjadi segalanya dalam kehidupannya. Dan di setiap ayat Al-Qur'an terdapat mukjizat yang luar biasa, tidak ada manusia yang bisa membuat hal yang sama dengannya.

Dan ketika seseorang merenungkan firman Allah Yang Maha Esa dia akan menemukan di dalamnya bahwasanya dunia adalah tempat yang fana dan bukan tempat yang kekal, dan Al-Qur'an telah menggambarkan dunia dengan gambaran yang bermacam-macam salah satunya dengan gambaran permainan dan senda gurau (la'ibun wa lahwun). Ketika melihat ayat-ayat dimana 2 gambaran kalimat ini disebutkan, dia akan menemukan konsep yang jelas tentang sifat kehidupan duniawi seperti yang digambarkan dalam Al-Qur'an.

Fokus penelitian ini adalah mengungkap makna La'ibun wa Lahwn yang disebutkan dalam al-Qur'an dengan pendekatan linguistik-semantik Bahasa Arab. Tujuannya adalah untuk menunjukkan makna La'ibun wa Lahwn yang sebenarnya diantaranya adalah untuk menyoroti makna kata permainan dan senda gurau dalam Al-Qur'an, dan untuk mendeskripsikan kehidupan duniawi terutama saat ini dimana ada banyak hasutan, kesesatan dan penyimpangan diantara masyarakat, akan tetapi sedikit penjelasan antara apa yang diperbolehkan dan yang dilarang.

Kata Kunci: Al-Qur'an, La'ibun, Lahwn.

اللعب واللهو في القرآن الكريم

الحياة الدنيا هي دار اختبار وابتلاء للإنسان، و ليست بدار مقر ولا مستقر مهما طال عمره فيها. هكذا أكدت كل الرسالات والكتب السماوية لتحدّر الناس من أن يفتروا بمتعتها ولذاتها فينسوا الغاية العظمى التي خلقوا من أجلها وهي عبادة الله. لذلك أنزل الله القرآن تبياناً لكل شيء، وهدى وشفاءً ورحمة للمؤمنين. وأمر الله الناس بتدبر آياته. وهناك آيات كثيرة في كتاب الله يمرّ عليها الناس دون أن يدركوا الإعجاز أودعه الله في كلماتها وعباراتها. وتفسير القرآن لا يتدوّقه إلا من أحب القرآن الكريم وأصبح هذا الكتاب العظيم كل شيء في حياته. وعندما يتدبر الإنسان كلمات الله عز وجلّ يجد فيها أنّ الدنيا دار فناء لا دار بقاء، وقد وصف القرآن الكريم الدنيا بصفات عديدة منها أنّها هُو ولعب. وعند النظر في الآيات التي ورد فيها هذان الوصفان يجد الإنسان تصوّراً واضحاً لطبيعة الحياة الدنيا كما يصورها القرآن الكريم. وقد ورد في وصف الحياة الدنيا بهذا الوصف آيات كثيرة.

ومن النتائج فجاء هذا الموضوع إسهاماً في إبراز معاني اللعب واللهو في القرآن الكريم، وسبب وصف الحياة الدنيا بهذين الوصفين. وإلقاء الضوء على حقيقة كون الدنيا لعبٌ وهُو ولا سيما في هذا الزمان الذي اختلت فيه الموازين، وكثرت فيه الفتن والضلالات والانحرافات عند كثير من الناس وقالّ فيه التمييز بين الحلال والحرام.

الكلمات المفتاحية: إعجاز القرآن، لعبٌ، هُو.

المقدمة

قبل أن ندخل في الموضوع يحسن بنا أن نبدأ بتعريف بعض المصطلحات ذات الأهمية في البحث كمصطلحيّ اللعب واللهو، تمهيداً للهدف الأساسي من البحث. حيث إنّ مصطلحات البحث أحد أهم الأجزاء في الأبحاث والرسائل العلمية. وضبط مُصطلحات البحث العلمي -على وجه التحديد- له تأثير كبير في جميع محاور البحث، ومن دونه قد يقع التباس شديد في فهم المعاني التي يقصدها الباحث وهو ما سوف نتناوله بالتفصيل والتحليل في الصفحات القادمة.

1. المبحث الأول : معنى اللعب وللهو

1.1. المطلب الأوّل: معنى اللعب لغة واصطلاحاً

كلمة "اللعب" مصدر من الفعل لَعِبَ يَلْعَبُ لَعِبًا. ومشتقة من أصل ثلاثي (اللام والعين والباء) وهو عند بعضهم كلمتان منهما يتفرّع كلمات احدهما اللعب والثلعبا: الكثير اللعب والملعب مكان اللعب واللعبة : اللون من اللعب واللعبة المرة منهما الكلمة الثانية هي اللعاب (ما يسيل من فم الصبي¹. لعب: اللعب واللعب: ضد الجد².

جاء في جمهرة اللغة" اللعب: ضد الجدّ، لعب الصبيان لعباً³. وقيل اللعب عمل اللذة لا يراعي فيه داعي الحكمة كعمل الصبي لأنه لا يعرف الحكيم والحكمة وإنما يعلم اللذة⁴، وجاء في كتاب التعريفات "اللعب" هو فعل الصبيان، يعقب التعب من غير فائدة⁵، وفي الكلبيات: العبث: كل لعب لا لذة فيه وأما الذي فيه لذة فهو لعب⁶. وقد يسمى فعل غير الصبيان لعباً تشبيهاً له به، وذلك إذا لم يجزّ لصاحبه فائدة أو نفعاً، جاء في لسان العرب: ويقال لكلّ من عمل لا يجدي عليه نفعاً: إنما أنت لاعب⁷.

¹أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، المجلد الثالث والرابع، ط: الخامسة (بيروت: دار الفكر، 1970)، ص. 956.

²جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، ط: الثالثة (بيروت: دار صادر، 1414)، ص. 739.

³أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، جمهرة اللغة، ط: الأولى (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، ص. 327.

⁴أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى، الفروق اللغوية، ط: الأولى (القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع 1998)، ص. 254.

⁵أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني، كتاب التعريفات، ط: الأولى (بيروت: دار الكتب العلمية 1983)، ص. 192.

⁶أبو البقاء الحنفي، الكلبيات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، المحقق: عدنان درويش، محمد المصري. ط: الأولى (بيروت: مؤسسة الرسالة 1992)، ص. 643.

⁷جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، ص. 739.

وتذكر بعض معجم اللغة أن اشتقاق اللعب، وهو الزاق السائل، الذي يسيل من فم الطفل على غير استواء⁸. ويطلق اللعب عمل الهزل، فيسمى به فعل غير الصبيان إذا كان خارجا مخرج الهزل والمزح، جاء في جمهرة اللغة: وكذلك كل هازل لا عب⁹، وفي الفروق: واللعب: طلب المزح بما لا يحسن أن يطلب به¹⁰.

ويطلق اللعب كذلك على كل عمل جاء على غير وجهه الصحيح، جاء في المفردات: ولعب فلان: إذا كان فعله غير قاصد به مقصدا صحيحا يلعب لعبا، وفي اللسان: سمي اضطراب الموج لعبا، لما لم يسر بهم إلى الوجه الذي أرادوا. ويقال لكل من عمل عملا لا يُجدي عليه نفعا: إنما أنت لاعب¹¹.

وبين معنى اللعب في المعجم الغني أن اللعب بمعنى "يُقْضَى وَفْتُهُ فِي اللَّعْبِ" والثاني "لَعِبَ كُرَةَ الْقَدَمِ": رِيَاضَةٌ "أَلْعَابُ الْقَوَى" "دَوْرَةُ الْأَلْعَابِ الْعَرَبِيَّةِ" "الألْعَابُ الْأَوْلُمْبِيَّةِ". والثالث "اللَّعِبُ بِالْتَّارِ": ما يَقُومُ بِهِ الْإِنْسَانُ مِنْ عَمَلٍ يُمَكِّنُ أَنْ يُعْرِضَهُ لِلْخَطَرِ¹².

واتضح في معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن بمعنى أتي ما يتسلي به وتطرب إليه نفسه. وبمعنى لعب في الأمر: هزل ولم يسلك فيه مسلكا جديا نافعاً. وبمعنى العبث الذي لا يجدي. وأيضا، تناول الأمور في عبث وعدم اهتمام¹³.

وذكر أيضا في معجم اللغة العربية المعاصرة، لعب الشخص: عمل عملا لا ينفع، عكسه جدّ، لعب فلان دورا مهما: مثله، أداه "لعب دور الشرطي في المسرحية". لعب على الحبل: داهن وناقق، يلعب بالبيضة والحجر: ماهر، حاذق، مراوغ. لعب بألة الطرب أي لعب على آلة الطرب: عزف عليها "لعب على الكمان البيانو". لعب الرجل على فلان: احتال عليه ومكر به، سخر منه وهزى¹⁴.

1.2. المطلب الثاني: معنى اللهو لغة واصطلاحا

⁸ أبو البقاء الحنفي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص 741.

⁹ أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، جمهرة اللغة، 367 ص.

¹⁰ أبو البقاء الحنفي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص. 470

¹¹ جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، 739 ص.

¹² عبد الغني أبو العزم، معجم الغني الزاهر، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية 2021) ص. 187

¹³ حسن عز الدين بن حسين بن عبد الفتاح أحمد الجمل، معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن، ط: الأولى،

(مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003-2008) ص. 164

¹⁴ أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط: الأولى، (القاهرة: عالم الكتب 1429هـ) 1448/2.

جاء في معجم الرائد "لها يلهو لها وهيانا" بمعنى لها عن الشيء بمعنى غفل عنه وأيضا قيل إن لها عن الشيء بمعنى ترك ذكره¹⁵. استكشف الباحث أيضا في المعجم الغني معنى اللهو لها، هو، (فعل: ثلاثي لازم، مزيد بحرف)، هَوَتْ، أَهْوَى، المصدر هَيْءٌ، هَيْئَانٌ. "لها الطَّالِبُ عن عمله": غفل عنه. وأيضا "لها عن ذَكَرَ اللهُ": تَرَكَ ذِكْرَهُ لها، هو، (فعل: ثلاثي. لازم، مزيد بحرف)، هَوَتْ، أَهْوَى، أَلْهُ، المصدر: لهو. "لها يلعب الورق": تَسَلَّى. "لها به": أَوْلَعَ به. "لها المُسْتَمِعُ إلى حديث الخُطيب": أُنْسَ به وأعجبه¹⁶.

يطلق اللهو في المعاجم اللغوية على ذلك العمل الذي يتلذذ به المرء، ولكنته يشغله عن عمل يعنيه وبهمه، اللهو لغة جاء في كتاب العين: اللهو: ما شغلك من هوى أو طرب. لها يلهو، والتهى بامرأة فهي لهوته، قال وهوة اللاهي ولو تنطّسا. واللهو: الصدوف عن شيء. لهوت عنه ألهو لهوا. والعامّة تقول: تلهيت. ويقال: ألهيته إلهاء، أي: شغلته¹⁷، جاء في المفردات: اللهو ما يشغل الإنسان عما يعنيه وبهمه. يقال: لهوت بكذا، ولهيت عن كذا: اشتغلت عنه بلهو، ويقال: ألهاه كذا. أي: شغله عما هو أهم إليه¹⁸.

واللهو: هو الشيء الذي يتلذذ به الإنسان فيلهيه، ثمّ ينقضي¹⁹. وكل باطل الهى عن الخير وعما يعني فهو لهو²⁰.

الكلمة: هَيَّيَ يَلْهَى. الجذر: لهو. الوزن: فَعَلَ يَفْعَلُ. هَيَّيَ عنه: إذا اشتغل عنه. ويقال: هَيَّيَ عنه: إذا تركه. يقال: إذا استأثر الله تعالى بشيء فآله عنه: أي اتركه، وفي الحديث: كان الزبير إذا سمع صوت الرعد لهى عن

¹⁵ جبران مسعود، الرائد معجم لغوي عصري، ط: السابعة، (بيروت: دار العلم للملايين، 1992)، ص.

¹⁶ نشوان بن سعيد الحميرى اليمنى، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، المحقق: د حسين بن عبد الله العمري - مطهر بن علي الإرياني - د يوسف محمد عبد الله (لبنان، دار الفكر المعاصر) ص. 6119.

¹⁷ أبو الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدى البصري، كتاب العين، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي ط: الأولى، 87/4.

¹⁸ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ط: الأولى (بيروت: دار القلم، الدار الشامية 1412هـ) ص. 748.

¹⁹ أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني، كتاب التعريفات، 194ص.

²⁰ أبو البقاء الحنفي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، 778ص.

حديثه: أي تركه ولهي عن الشيء: أي غفل، وفي حديث النبي عليه السلام: سألت ربي اللاهين من ذرية البشر ألا يعذبهم فأعطانيهم المراد به: الغافلين من البُله²¹.

ولعلّ البشر يلحح مما سبق في هذه النصوص أنه ما دام فاعل اللهو قد انصرف به عما يعينه ويهمه، فلا بد أن يكون قد وجب عليه أمر، ولكنه انصرف عنه إلى غيره، ومنه يعلم أن اللهو لا يكون إلا بعد التكليف والبلوغ، أي: في زمن الشباب لا زمن الصبا كاللعب.

وقد ذكر بعض أرباب اللغة في معاجمهم أن لفظ اللهو قد يطلق على شيء بعينه²²: طلاقه على المرأة والجماع والولد والطلب والغناء، ونحو ذلك²³ مما قد يشغل المرء عن أمره، ولا شك أن هذا تخصيصهم للعام بإطلاقه على معين، ولا تنافي بينه وبين ما سبق من تعريفات اللغويين لهذا اللفظ، ووضع حدّ له، إذا يلحظ في جميعها المعنى الذي اصطالحوا عليه.

هُوَ اللَّامُ وَالْهَاءُ وَالْحَرْفُ الْمَعْتَلُّ أَصْلَانِ صَحِيحَانِ: أَحَدُهُمَا يَدُلُّ عَلَى شُغْلٍ عَنْ شَيْءٍ بِشَيْءٍ، وَالْآخَرُ عَلَى نَبْذِ شَيْءٍ مِنَ الْيَدِ. فَالْأَوَّلُ اللَّهْوُ، وَهُوَ كَلَّ شَيْءٍ شُغْلَكَ عَنْ شَيْءٍ، فَقَدْ أَهْلَكَ. وَهُوَ مِنَ اللَّهْوِ. وَكَيْفِيَّةٌ عَنِ الشَّيْءِ، إِذَا تَرَكْتَهُ لغيره. وَالْقِيَاسُ وَاحِدٌ وَإِنْ تَغَيَّرَ اللَّفْظُ أَذْنَى تَغْيِيرٍ. وَيَقُولُونَ: إِذَا اسْتَأْثَرَ اللَّهُ تَعَالَى بِشَيْءٍ قَالَتْ عَنْهُ، أَيْ اتْرَكَهُ وَلَا تَشْتَغَلُ بِهِ. وَفِي الْحَدِيثِ فِي الْبَلْبَلِ بَعْدَ الْوَضوءِ: أَلَهُ عَنْهُ. وَكَانَ ابْنُ الزَّيْبَرِ إِذَا سَمِعَ صَوْتَ الرَّعْدِ لَمَى عَنِ الْحَدِيثِ الَّذِي يَقُولُ تَرَكَهُ وَأَعْرَضَ عَنْهُ. وَقَدْ يُكْنَى بِاللَّهْوِ عَنْ غَيْرِهِ²⁴.

لهو اللهو ما شغلك من هوى وطرب، ولها يلهو، والتهى بامرأة فهي لهوة. واللهو المرأة نفسها. وقيل الولد والجماع أيضاً. وبينهم ألهية أي هو. واللهو الصرف عن الشيء، لهوت عنه أهو، ولهيت عنه لغة. واله عن هذا الأمر واله. واللهاة أقصى الفم. وهي من البعير شقشقتة. والجميع للها واللهوات واللهاء بالمد واللهيات.

²¹أبو عبد الله محمد بن عمر الملقب بفخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ط: الثالثة، (بيروت: إحياء التراث العربي 1420هـ) 23/28.

²²الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 748ص.

²³أبو الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، كتاب العين، 487ص.

²⁴جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، ط: الثالثة (بيروت: دار صادر، 1414)، 739ص.

واللهوة ما ألقى في فم الرحي لهوة. واللهأ أفضل العطاء وأجزله، الواحدة ليهة ولهوة. وفلان ذو لهوة أي كثرة مال. ويقولون إبله لهاء المائة أي زهاؤها. ولاهى الصبي من الفطام قاربه²⁵.

لَهَا يَلْهُو، وَالتَّهَيَّ بِامْرَأَةٍ فَهِيَ هُوْتُهُ، قال: وَهُوَّةُ اللّاهِي وَلَوْ تَنْطَسَا وَاللَّهُو: الصّدوف عن الشيء. هُوْتُ عنه أهو هوا. والعامّة تقول: تلهيت. ويقال: أهيتة إلهاءً، أي: شغلته. وتقول: هيت عن الشيء، وهيت منه. وآلة عن هذا الأمر، وآله منه. وقول الله عز وجل: لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهَا لَتَّخِذْنَا مِنْ لَدُنَّا. يقال: هو أي: اللهو المرأة نفسها. واللّهاة: أقصى الفم، وهي لحمة مشرفة على الحلق، وهي من البعير العربي الشقشقة. ويقال: لكل ذي حلقٍ لهاة، والجميع: لها وهوات. واللهوة: ما يُلقى في فم الرّحى من الحب للطحن، قال: يكون ثفالها شرقي نجد وهوتها قضاة أجمعينا واللّهى: أفضل العطاء وأجزله، واحدهما: لهوة وهية، قال: إذا ما باللّهى صنّ الكرام²⁶.

لهو: اللهر: معروف، وكل ما شغلك عن شيء فقد أهلك. وهوت من اللهو، وهيت عنه، إذا شغلت عنه. و في الحديث إذا استأثر الله بشيء فأله عنه. والأجود أن يكون إله عنه: أتركه. وفي الحديث في الببل بعد الوضوء: إله عنه. وكان ابن الزبير إذا سمع صوت الرعد لهي عن حديثه، يقول: تركه وأعرض عنه²⁷.

لَعِبَ (فعل: ثلاثي. لازم، مزيد بحرف)، لَعِبْتُ، أَلْعَبُ، أَلْعَبُ، المصدر: لَعِبْتُ، لَعِبْتُ "لعب مع أقرانه": لها، مزح. "أبعد مرور الخمس عشرة ألب". (علال الفاسي): "لعب بالكرة": اتّخذها لعبة. "يلعب بألة البيان": يعرّف عليها. "لعبت الرّياح بالدّار": تسلّطت عليها، درستها. "لعب بعقله": خدعه. "لعبت بهم الهُموم": عبثت بهم. "لعب في الدّين": اتّخذهُ سُخْرِيَةً. "لَعِبَ الرَّجُلُ": عَمِلَ عَمَلًا لَا يُجْدِي نَفْعًا ﴿﴾ ﴿﴾ فَذَرَهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا ﴿﴾²⁸.

1.3. المطلب الثالث: الفرق بين اللعب واللهو في القرآن الكريم

²⁵إسماعيل بن عباد بن عباس، أبو القاسم الطالقاني، المحيط في اللغة، المحقق: محمد حسن آل ياسين، ط: الأولى (بيروت: عالم الكتب، 1994)، 320/1.

²⁶أبو الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، كتاب العين، الأولى، 87/4.

²⁷أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، مجمل اللغة لابن فارس، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، ط: الثانية، (لبنان: مؤسسة الرسالة 1404هـ) 795ص.

²⁸عبد الغني أبو العزم، معجم الغني الزاهر، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية 2021) 187.

يتضح من خلال النصوص السابقة أن اللعب واللهو يشتركان في أن كلاً منهما شغل يصحبه لذة واستمتاع عند وقوعه، وأتّهما يختلفان في النقاط الآتية:

أولاً: أنّ اللعب أعظم من اللهو، فكل هو لعب، وليس كل لعب هو، ولذا قال أبو هلال العسكري في كتابه (الفروق اللغوية): الفرق بين اللهو واللعب: أنه لا هو إلاّ لعب وقد يكون لعب ليس بلهو، لأنّ اللعب يكون للتأديب كاللعب بالشطرنج وغيره، ولا يقال لذلك هو وإنما لعب لا يعقب نفعاً²⁹، واللعب ما تشتغل به ولا يكون فيه ضرورة في الحال ولا منفعة في المال، ثم إن استعمله الإنسان ولم يشغله عن غيره، ولم يثنه عن أشغاله المهمّة فهو لعب، وإن شغله ودهشه عن مهمّاته فهو هو، ولهذا يقال ملاهي لآلات الملاهي، لأنّها مشغلة عن الغير، ويقال لما دونه لعب كاللعب بالشطرنج والحمام³⁰.

ثانياً: أنّ اللعب أعرق في قلة الجدوى من اللهو، لأنّ اللهو قد يكون بشيء مباح، ولكنه عدّ هو من جهة أنه شغل المرء عما وجب عليه.

ثالثاً: أنّ اللهو يشغل عن الخير، واللعب لا يشغل عن الخير.

رابعاً: أنّ اللعب فعل الصبيان، وأما اللهو ففعل الشباب.

خامساً: أنّ اللهو مذموم إذ هو شغل للمكّلف عما يعنيه ويهمه، بل قد يكون محرماً إذا اشتغل بمنهي عنه أو إذا اشتغل بمباح وترك فرضاً، أمّا اللعب فليس بمذموم في الأصل، إذ هو عمل الصبي غير المكّلف، ولكنه يُذم إذا وصف به المكّلف.

سادساً: أنّ اللعب لا يكون إلاّ فعلاً مصحوباً بحركة، وأما اللهو فقد يكون فعلاً مصحوباً بحركة مشاهدة وقد يكون فعلاً من أفعال النفس غير مصحوب بحركة، ولذا أسنده سبحانه وتعالى إلى القلوب في قوله تعالى: ﴿لَا هَيْبَةَ قُلُوبُهُمْ﴾³¹.

سابعاً: أن هناك خلطاً بين اللعب واللهو عند الكتاب، إذ لا يكاد الباحث يميز بينهما أحياناً.

²⁹ أبو البقاء الحنفي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص 254.

³⁰ الرازي، مفاتيح الغيب 23/28.

³¹ الأنبياء: 3

ثامنا: أن هناك فارقا ضيقا بين اللعب واللهو، إذ إن اللعب يكون عادة وليد الرغبة أما اللهو فيكون عادة وليد الهوى، ويسمى أيضا كل ما يشغل الإنسان عما يعنيه ويهمه هوا، وعادة ما يتعلق بالشهوات، أما اللعب فيتعلق بما يأخذ وقتا قصيرا من الشخص.

2. المبحث الثاني : الآيات التي وردت فيها لفظة اللعب واللهو.

2.1. المطلب الأول: ألفاظ اللعب في القرآن الكريم

في هذا المبحث يتم استعراض لفظة اللعب التي جاءت في القرآن الكريم، ضمن سياقات متنوعة، وبأعداد كثيرة، وألفاظ مختلفة، ليطم يبانها وذكرها، مع شيء من دلالتها إجمالاً، تهيئة للفصل الذي ستنتم فيه دراستها.

الرقم	الكلمة	نص الآية	عدد المرات في القرآن	اسم السورة	رقم الآية	بيان المكي أو المدني
1	تَلْعَبُ	وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ ۗ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ	وردت مرة واحدة	التوبة	65	مدنية
2	يَلْعَبُ	أَرْسَلَهُ مَعَنَا عَدَا يَرْتَع وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَفِظُونَ	وردت مرة واحدة	يوسف	12	مكية
3	يَلْعَبُوا	فَذَرَهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يَأْتُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ	وردت مرتان	الزخرف	83	مكية
4	يَلْعَبُوا	فَذَرَهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يَأْتُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ			42	المعارج
5	يَلْعَبُونَ	بَجَعَلُونَهُ فَرَاطِيسَ يُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ۖ وَعَلَّمْنُمْ مَا لَمْ تَعَلَّمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ ۖ قُلِ اللّٰهُ ۖ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ	وردت خمس مرات	الأنعام	91	مدنية

مكية	98	الأعراف		أَوْ أَمِنَ أَهْلَ الْقُرَىٰ أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ	يَلْعَبُونَ	6
مكية	9	الدخان		بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ يَلْعَبُونَ	يَلْعَبُونَ	7
مكية	12	الطور		الَّذِينَ هُمْ فِي خَوْضٍ يَلْعَبُونَ	يَلْعَبُونَ	8
مكية	2	الأنبياء		مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ	يَلْعَبُونَ	9
مكية	64	العنكبوت		وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ ۗ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ هِيَ الحَيَاةُ الْحَقِيقَةُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ	لَعِبٌ	10
مكية	32	الأنعام		مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهَوًى ۗ وَلِلدَّارِ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ	لَعِبٌ	11
مدنية	20	الحديد	وردت أربع مرات	اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهَوًى وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ ۗ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ خُطَامًا ۗ وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ ۗ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ	لَعِبٌ	12
مدنية	36	محمد		إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهَوًى ۗ وَإِن تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أَجْرَكُمْ وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ	لَعِبٌ	13
مدنية	58	المائدة	وردت مرتان	إِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوا هُزُوعًا وَلَعِبًا ۗ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ	لَعِبًا	14

مدينة	57	المائدة		يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ	لَعِبًا	15
مكية	16	الأنبياء	وردت	وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ	لَاعِبِينَ	16
مكية	38	الدخان	مرتان	وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ	لَاعِبِينَ	17
مكية	55	الأنبياء	وردت مرة واحدة	قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ	اللاعِبِينَ	18

2.2. المطلب الثاني: ألفاظ اللهو في القرآن الكريم

بيان المكّي أو المدني	رقم الآية	اسم السورة	عدد المرات في القرآن	نص الآية	الكلمة	الرقم
مكية	1	التكاثر	وردت مرة واحدة	أَهْلَاكُمُ التَّكَاثُرُ	أَهْلَاكُمُ	1
مدنية	9	المنافقون	وردت مرة واحدة	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالِكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ ۚ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ	تُلْهِكُمْ	2
مدنية	37	النور	وردت مرة واحدة	رِجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ	لَا تُلْهِهِمْ	3

				وَإِنَّمَا الرِّكَازَ ۖ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ		
مكية	3	الحجر	وردت مرة واحدة	ذَرَهُمْ يَأْكُلُوا وَيَسْتَمْتَعُوا وَيُلْهِهِمُ الْأَمَلُ ۖ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ	يُلْهِهِمْ	4
مكية	10	عبس	وردت مرة واحدة	فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى	تَلَهَّى	5
مدنية	11	الجمعة	وردت مرة واحدة	وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ هَمُوا انْفِصَا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا ۗ قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللّٰهِوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ ۗ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ	اللَّهُوِ	6
مكية	6	لقمان	وردت مرة واحدة	وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي هُوَ الْحَدِيثَ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللّٰهِ بِعَرِّ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا ۗ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ	هُوَ	7
مكية	4	الأنبياء	وردت مرة واحدة	لَا هِيَءَ قُلُوبُهُمْ ۗ وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِّثْلُكُمْ ۗ أَفَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ	لَا هِيَءَ	8
	17	الأنبياء	وردت ثلاث مرات	لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ هُوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ	هُوَ	9
مدنية	11	الجمعة		وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ هَمُوا انْفِصَا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا ۗ قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللّٰهِوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ ۗ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ	هُوَ	10

مكية	70	الأنعام		وَدَّرَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَهُمْ وَغَرَّتُهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا	هُوَ	11
مكية	32	الأنعام	وردت أربع مرات	مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ	هُوَ	12
مدنية	36	محمد		إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهْوٌ ۗ وَإِن تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أَجْرَكُمْ وَلَا يَسْأَلُكُمْ أَمْوَالَكُمْ	هُوَ	13
مدنية	20	الحديد		اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهْبِجُ فَتَرَاهُ مُمْصِرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا ۗ وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ ۗ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعٌ الْعُرُورِ	هُوَ	14
مكية	64	العنكبوت		وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ ۗ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ ۗ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ	هُوَ	15

2.3. المطلب الثالث: ألفاظ اللعب واللهو في القرآن الكريم

الرقم	الكلمة	نص الآية	عدد المرات في القرآن	اسم السورة	رقم الآية	بيان المكى أو المدني
1	لَعِبًا وَهَوًّا	وَدَّرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَهَوًّا وَعَرَّضْتَهُمُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا	وردت مرة واحدة	الأنعام	70	مكية
2	لَعِبٌ وَهَوٌّ	مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهَوٌّ ۖ وَلِلْآخِرَةِ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ	وردت ثلاث مرات	الحديد	20	مدنية
3	لَعِبٌ وَهَوٌّ	اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهَوٌّ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهْبِجُ فَنَرَاهُ مِصْفَرًا ثُمَّ يُكُونُ خُطَامًا ۗ وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ ۗ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُرُورِ				
4	لَعِبٌ وَهَوٌّ	إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهَوٌّ ۗ وَإِن تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أَجْرَكُمْ وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ				
5	هُوَ وَلَعِبٌ	وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا هُوَ وَلَعِبٌ ۗ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَاةُ ۗ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ	وردت مرة واحدة	العنكبوت	64	مكية

3. المبحث الثالث

: صيغ اللعب واللهو في القرآن الكريم

قول الحق تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُؤًا وَلَعِبًا ۚ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾³².

في الآية الكريم جاء لفظ اللعب مصدرًا معطوفا على لفظ الاستهزاء الذي وقع مفعولاً ثانياً للفعل (اتخذ)، وبلاغة؛ إيراد الفعل على صيغة الافتعال هنا لإبراز فعلهم، وقد اجتهدوا وبالغوا في هذا الاتخاذ وسلوكوا إليه كل سبيل. وهؤلاء الكافرون الذين يفعلون هذا استهزؤا بدين الله، وسلوكوا به غير المسلك الصحيح، فجعلوه كاللعبة والعياذ بالله يزاوونها حيناً بعد حين، ولذا أثر القرآن استعمال لفظ اللعب هنا لمناسبته حال المذكورين فيها، وعدم مناسبة لفظ اللهو، إذ ليس في الآية ما يدل على الاشتغال بشيء لا يهم عن شيء آخر مهم. ذكر الواحدي أنهم قالوا للنبي: لو كان في هذا الأمر خير كان أولى الناس به الأنبياء والرسل من قبلك، فمن أين لك صياح كصياح العير؟ فما أقبح من صوت ولا أسمع من كفر³³.

وسواءً أعاد الضمير على الصلاة أم على المناذرة فإن المعنى في وجه استعمال لفظ اللعب هنا واحد، وذلك أن الواضح من هذين القولين أن هؤلاء الكفار استهزؤوا بالأذان وبالصلاة وسخروا من المسلمين عند أدائها وضحكوا، لأنهم رأوا هذه الأعمال لا فائدة ولا منفعة فيها، فجعلوا الأذان صياحاً لا فائدة فيه كصياح العير، وجعلوا أفعال الصلاة حركات لعب كتلك التي يصدرها الصبيان وقت لعبهم من قيام وجلس ونحو مما لا خير فيه، وقد تقدّم أن ما لا نفع فيه ولا فائدة من ورائه هو اللعب ذاته، فلذا ناسب حالهم هذا أن يوصفوا باتخاذ الأذان والصلاة لعباً. ودليل هذا ما ذكره الواحدي في أسبابه³⁴.

قوله سبحانه وتعالى ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْنَا بَشَرًا مِنْ شَيْءٍ ۚ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ ۚ تَجْعَلُونَهُ قُرْآنًا مَرْغُوبًا ۚ وَتَحْفُوا كَثِيرًا ۚ وَعَلَّمْتُمْ مَا

³²المائدة : 57- 58

³³أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النسابوري، أسباب نزول القرآن، المحقق: عصام بن عبد المحسن

الحميدان، ط: الثانية، (الدمام، دار الإصلاح 1423)، 487/1.

³⁴أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي، تفسير مقاتل بن سليمان، المحقق: عبد الله محمود

شحاته، ط: الأولى، (بيروت، دار إحياء التراث 1412)، 487/1.

لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴿35﴾.

وردت لفظة اللعب بصيغة المضارع في آخر الآية الكريمة، في أسلوب أمر النبي ﷺ بترك المشركين الذين أخبرت الآية عنهم بأنهم لم يعرفوه سبحانه حق معرفته، ولم يعظموه حق تعظيمه فنفاوا الرسل والرسالات وافتروا على الله كذباً. وفي جملة الأمر (ذرهم في خوضهم يلعبون) وتعلق الجار والمجرور الذي له علاقة بالفعل (ذرهم)، المضارع (يلعبون) مسنداً إلى ضمير هؤلاء المكذبين في جملة حالية من الضمير الراجع إليهم في الفعل (ذرهم) إذ المعنى: اتركهم كائنين في خوضهم حال كونهم يلعبون³⁵.

وأما مجيء لفظ اللعب بصيغة المصدر، فليبيان استمرارهم في الانحراف عن الطريق المستقيم فيما لا ينفعهم، وتجدد نفيتهم الرسل والرسالات وتكرره منهم، وفي هذا تأكيد على شدة عنادهم وإصرارهم على الباطل، وبيان لاستمرار ضلالهم وعدم انتفاعهم بالحجة من ناحية، وتجدد خسارتهم بتجدد جدالهم من ناحية أخرى.

واستعمال لفظ اللعب في التعبير عن جدالهم بالباطل جاء على سبيل الاستعارة التبعية، حيث شبه جدالهم فيما ثبت بطلانه باللعب الذي يصدر عن الصبيان بجامع: التلذذ، وعدم الفائدة في كل، وفي ذلك تأكيد على استمتاعهم بذلك الجدال، وتسجيل ذلك عليهم، وتأكيد على خسارتهم وعدم انتفاعهم بشي من وراء ذلك، وجسد ذلك المعنى في صورة محسوسة تقربه من الذهن.

قول الله عز وجل ﴿أَوَامِنَ أَهْلِ الْقُرَىٰ أَنَّ يَأْتِيَهُمْ بِأَسْنَا ضُحَىٰ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾³⁷.

وردت لفظة اللعب في آخر الآية فعلاً مضارعاً مسنداً في جملة حالية من الضمير في (يأتيهم) العائد إلى أهل القرى المعاصرين للنبي صلى الله عليه وسلم. وكما عرفنا فإن الضحى وقت للكسب والعمل، وقد وصف الله علمهم في هذا الوقت باللعب، لأنهم لما كفروا به وجحدوا رسالاته، أصبح عملهم في النهار لعباً لا فائدة فيه.

³⁵ الأنعام : 91

³⁶ أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، التبيان في إعراب القرآن، المحقق: علي محمد البجاوي، ط: الأولى، (بيروت، عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1976)، 519/1. وينظر أيضاً: الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، ط: الثالثة، (بيروت، دار المعرفة، 1430)، 44/2.

³⁷ الأعراف: 98

لأنه وإن جلب لهم منفعة دنيوية إلا أنه لا ينفعهم في الآخرة، لأنهم ساروا في الدنيا على غير منهج الله، فلم يكن لعملهم مقابل في الآخرة من الجزاء الحسن، ولما كان نفع الآخرة هو النفع الحق صار ما عداه من نفع ومكاسب دنيوية بمنزلة اللعب، لا نفع فيه ولا طائل من ورائه. ولذا فقد ناسب حالهم أن يوصفوا باللعب دون اللهو، إذ اللهو فيه شغل للمرء عما يعينه ويهيمه، والآخرة تمثل عند هؤلاء المذكورين شيئاً فضلاً عن أن تكون هي همهم، فهم لا يلقون لها بالاً أصلاً. وتقييد التعجب من أمنهم مجيء البأس، بوقتي البيات والضحي، من بين سائر الأوقات، وبحالي النوم واللعب، من بين سائر الأحوال، لأن هذين الوقتين أجدر بأن يحذر حلول العذاب فيهما، لأنهما وقتان للدعة، فالبيات للنوم بعد الفراغ من الشغل، والضحي للعب قبل استقبال الشغل، فكان شأن أولي النهى المعرضين عن دعوة رسل الله أن لا يأمنوا عذابه، بخاصة في هذين الوقتين والحالين³⁸.

وقد جاء لفظ اللعب فعلاً مضارعاً (يلعبون) مسنداً إلى ضمير هؤلاء الكافرين، ليدل! على استمرار عدم انتفاعهم بما يعملون وتجدده ما داموا مصرين على الكفر، وفي تقديم الضمير (هم) تقوية للحكم وتوكيد له. واستعمال لفظ اللعب في التعبير عن أشغالهم وأعمالهم التجارية جاء على سبيل الاستعارة التبعية، حيث شبهت تلك الأعمال التي يقومون بها وقت الضحي باللعب الذي يصدر عن الصبيان بجامع انعدام الفائدة من كل، ولا يخفى ما في هذه الاستعارة من ازدياد تلك الأعمال وتحقيرها، وإبرازها في صورة ما لا قيمة فيه، والتأكيد على خسارتهم في الدار الآخرة وإن حققت لهم تلك الأعمال شيئاً من الربح الدنيوي. وتصوير ذلك في صورة محسوسة تقريب له للسامع وتمكين له في ذهنه.

4. المبحث الرابع: حكمة تقديم لفظة اللعب على اللهو في القرآن الكريم

4.1. المطلب الأول: في قول تعالى

﴿اَقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ (1) مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ (2) لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسْرَأُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَأَنْتُمْ تَبْصُرُونَ (3)﴾³⁹.

فقد اجتمع فيه ذكر اللعب واللهو في وصف هؤلاء المشركين الذين دنا يوم حسابهم ومجازاتهم على أعمالهم التي تتلى عليهم، ولذا استحقوا أن يصفهم سبحانه وتعالى بالجملة (وهم يلعبون)، (لاهية قلوبهم)، وقد جاءت

³⁸ محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير

العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، 23/9

³⁹ الأنبياء: 1-3

الجملة الأولى على سبيل الاحتراس من أن يظن السامع أن ذكر استمعاهم للذكر في قوله تعالى: (استمعوه) جاء على جهة مدحهم والثناء عليهم.

وقد تقدّم اللعب على اللهو في الذكر، وجاء بصيغة المضارع مسندا إلى ضميرهم في جملة حالية من الضمير في (استمعوه)، وأما اللهو فجاء بصيغة اسم الفاعل منصوبا على الحالية أيضا ومسندا إلى قلوبهم، وقد وقعت الجملتان مقصورا عليه في أسلوب قصر طريقة النفي والاستثناء. فأما إسناد اللعب إليهم حال استمعاهم الذكر فجاء على سبيل الاستعارة بتشبيه فعلهم بلعب الصبيان، وذلك أنهم يفعلون وقت استماعهم آيات الذكر أفعلا لا حكمة فيها ولا نفع من ورائها كاللعب مثل الاستهزاء والسخرية من النبي وما يأتيهم به، وذلك فسر كثير من المفسرين اللعب هنا بالاستهزاء والسخرية⁴⁰. وأما إسناد اللهو إلى قلوبهم دون ذواتهم، فلأن القلب هو المتحكم في سائر الجوارح، وصلاحه هو السبب في صلاحها كما أن فساد هو المقضى إلى فسادها، ولذا قال **أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضَغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ**⁴¹. فكان إسناد الله إلى القلب هنا من باب المجاز العقلي العلاقة السببية، وفيه إشارة إلى شدة تأثير القلوب على سائر الأعضاء التي تتبعها في انصرافها وغفلتها عن الذكر، وانشغالها بأحوال الدنيا ومتاعها عن التدبر والتفكير في آياته وما أريد بها.

وجاء تقديم اللعب على اللهو في الذكر، لأنه والله أعلم هو المشاهد المرئي للمؤمنين، وأما ما انطوت عليه قلوبهم من الغفلة فهو مما لا يعلمه إلا الله، فلذا بدأ باظهار الجلي وأتبعه بذكر الاطن الخفي. وللعلم هناك سببا آخر وراء هذا التقديم، وهو أنه سبحانه وتعالى لما ذكر استهزاءهم وسخرتهم المعبر عنها باللعب أبتعل ذلك ببيان السبب في ذلك، وهو غفلة قلوبهم، وانصرافها عن الحق، وهو المعبر عنه باللهو. وعلى كل ففي ذلك اللعب واللهو هنا تهديد ووعيد شديد لهؤلاء المشركين من جهة أنه سبحانه يعلم ظاهريهم وباطنيهم، لا يخفى عليه شيء، وأنه مجازيهم على جحودهم واستهزائهم بدين الله.

وقد وقعت الجملتان (وهم يلعبون)، (لاهية قلوبهم) في موقع المقصور عليه وجاءت الجملة الأولى منهما حالا من الاووا في (استمعوه)، وأما الحملة الثانية في إعرابها وجهان يختلف المعنى جملة القصر باختلافهما :

⁴⁰علي بن أحمد الواحدي النيسابوري أبو الحسن، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، المحقق: عادل أحمد عبد

الموجود، علي محمد معوض، ط: الأولى، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1994)، 229/3.

⁴¹محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري الجعفي، صحيح البخاري، المحقق: جماعة من

العلماء، ط: الأولى، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1422) رقم الحديث: 52، 20/1.

فأم الوجه الأول : فهو أنها حال ثاني من الواو، والمراد: قصر أحوالهم حال استماعهم الذكر على الحالين من الأحوال إلا حال استماعهم إياه مستهزئين به مشغولة عنه قلوبهم.

وأما الوجه الثاني: فهو أنها حال من واو (يلعبون) والمراد قصر أحوالهم حال استماعهم الذكر على حال واحدة تدخلها حال أخرى، فتون الحال هنا متداخلة، والمعنى: ما يأتيهم من ذكر من ربهم يحدث في حال من الأحوال إلا حال استماعهم إياه مستهزئين به حال كون قلوبهم مشغولة غافلة عنه. ولا يخفى ما أفاد هذا القصر من التأكيد على تناهي غفلتهم، وفرط إعراضهم عن النظر في الأمور والتفكير في الواجب⁴²، وما في ذلك من التسجيل والاحتجاج عليهم، كما كانت جملة القصر بمثابة تفسيل لما أجمل في الآية السابعة وبيان لسبب الحم عليهم بالغفلة والإعراض فيها.

ووقع القصر ب (وما إلا) في الآية الكريمة، لعدم علم المؤمنين قبل نزول الآية بما يفيد الفعلان المضارعان (يأتيهم، يلعبون) من تجدد استهزاء هؤلاء المشركين وسخريتهم كلما تجدد لهم الذكر، وطالما أحدثت لهم الآيات، واستمرارهم على ذلك إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، إذا إن العلم بما يحدث في المستقبل من علم الغيب الذي استأثر الله تعالى به ، ولم يطلع عليه إلا من اصطفى من عباد.

وفي الإتيان بالفعل الماضي (استمعوه) عدول عن مقتضى الظاهر، الذي يقض بأن يكون الفعل مضارعاً، لكنه عدل عن ذلك، ليؤكد وقوع ذلك الاستمتاع المصحوب باللعب واللهو، ويحقق بما لا يدع مجالاً للشك في وقوعه، وهو الفعل الماضي الذي يفيد الوقوع الفعلي.

وجاءت جملة الحال الأولى (وهم يلعبون اسمية، لتخفيف لعبهم وتثبيتته، ولما كان المؤمنين لا يخامرهم شك فيما أخبر به الرحمن، كان التحقيق والتثبيت راجعا إلى لازم الخبر، وهو تهديد هؤلاء المشركين ووعيدهم الشديد على استمرارهم فيما لا ينفعهم من جداهم بالباطل، تجدد نفيهم الرسل والرسالات وتكرر ذلك منهم، بدلالة صيغة المضارع الذي أتى عليها فعل اللعب، والتي أكدت شدة عنادهم وإصرارهم على الباطل من ناحية، وعدم انتفاعهم وتجدد خسارتهم بتجدد جداهم من ناحية أخرى.

وأما الحال الثانية (لاهيبة) فجاءت مفردة في صيغة اسم الفاعل، للدلالة على ثبوت هذه الحال (لهو قلوبهم) فيهم، واستمرارها وديمومتها حتى كأنها عادة لهم وشأن لا ينفك عنهم أبداً، وفي تقديم على صاحبها إفادة للقصر، و هو من باتب قسر الموصوف على الصفة قصراً حقيقياً قصد به المبالغة، ولك من حيث إن قلوبهم

⁴²أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ط:

لها صفات أخرى غير اللهو، إلا أنها لغلبة الله وطغيانه عليها صار كأنه نعتها الفرد، وصار ما عدا من الصفا في عداد العدم، وفي هذا تأكيد على شدة غفلة قلوبهم، وشدة انخراطها في لذات الدنيا ومتاعها الزائل إلى حدّ يصرفها عن الانتفاع بالذكر الحكيم.

4.2. المطلب الثاني: في قول تعالى

﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ (2) لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِثْلَكُمُ أَفْتَاتُونَ السِّحْرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ﴾

وفي هذا الموضوع نرى اجتماع اللعب واللهو في الذكر، واختلافهم في الصيغة حيث جاء اللعب بصيغة اسم الفاعل في موضع الحال من فاعل (خلقنا)، وورد الله اسما منكر ا في موضع المفعول من الفعل (نتخذ) في جملة مقررة لمضمون الجملة قبلها، ولذا ترك العطف بينهما فيما أطلق عليه البلاغيون اسم كما الانتصار، وذلك أن الجملة الاولى جاءت عقب ذكره سبحانه وتعالى ما أنزله بالقرى الظالمة من عذاب وإهلاك جزاء ظلمهم وكفرهم، لتدلّ على أنه سبحانه فعل ذلك عدلا منه مجازاة لهم على ما فعلوا، لأنه سبحانه وتعالى ما أنشأ السماوات والأرض وما فيهما وما بينهما من عجائب صنعه وغرائب فعله على سبيل اللع والعبث، وجاءت الآية الثانية لتؤكد تنزيهه سبحانه وتعالى عن العبث في خلفه، وذلك بنفي اللهو وهو أخص من اللعب عنه سبحانه عن طريق حرف الشرط (لو) الذي يفيد امتناع الجواب لامتناع الشرط. وأما وجه إثارة تقديم اللعب في الآية الأولى، فذلك أنها جاءت لنفي أن يكون خلق السماوات والأرض وما بينهما لغير فائدة أو لغير مقصد صحيح، وما لا فائدة من واره، أو ما لم يقصد به مقصد صحيح هو اللهع ذاته، فكان لاستعمال اللعب ونفيه إثبات الحكمة والقصد الصحيح هو اللعب ذاته، فكان لاستعمال اللع ونفيه للحكمة والقصد الصحيح في خلقهما، ولذا أحسن الإمام القرطبي في قول عند تفسير هذه الآية وهذا اللعب المنفي عن الحكم ضده الحكمة⁴³.

وأما اللفظ تأخير اللهو الآية الثانية بمعنى الزوجة أو الولد، وهذا تخصيص لعموم اللفظ من حيث إنه يدلّ في أصل معناه على الانشغال بأمر عن أمر آخر مهم، والمراد في الآية الكريمة: الإنكار على من أضاف صاحبة والولد إلى الله، والاحتجاج عليهم بأنه لو كان جائزا في صفته لم يتخذ بحيث يظهر لهم، لستر ذلك حتى لا يطلعوا عليه، وذلك أن النصرارى لما قالت في المسيح وأمه ما قالت، قال الله تعالى: لو أردنا أن نتخذ، أي

⁴³ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام

صاحبة وولدا كما يقولون لاتخذنا ذلك من لدنا، أي من عندنا ولم نتخذه من عندكم، لأنكم تعلمون أن ولد الرجل وزوجته يكونون عنده لا عند غيره⁴⁴.

وعلى هذا فقد جاء الله هنا منكرا، لأنه أريد به نوع مخصوص من اللهو، وهو ذلك اللهو الذي زعمت النصرى انشغاله تعالى به حين أضافت إليه المسيح وأمه، وفي اللفظ نفسه مجاز مرسل علاقته الحالية حيث أطلق الحال (لهو) وأراد المحل (المراو والولد)، فالمعنى تتخذ ذالت لهو، وهي الزوجة أو ذوي لهو، وهو الولد، ووجه تسميتهما لجهوا لا يخفى على ذي لب⁴⁵.

4.3. المطلب الثالث: في قول تعالى

﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهْوٌ ۖ وَلِلدَّارِ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُتَّقُونَ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾⁴⁶.

﴿وَذُرِّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَهْوًا وَعَزَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾⁴⁷.

﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيحُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ۖ ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا ۖ وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ ۚ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾⁴⁸.

﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهْوٌ ۚ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ﴾⁴⁹.

⁴⁴أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، المحقق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 232/3

⁴⁵الشيخ العلامة محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الهري الشافعي، تفسير حدائق الروح والريحان في روائع علوم القرآن، ط: الأولى، (بيروت: دار طوق النجاة، 2001/18/59)

⁴⁶الأنعام: 32

⁴⁷الأنعام: 70

⁴⁸الحديد: 20

⁴⁹محمد: 36

﴿مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهْوٌ ۖ وَلِلدَّارِ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُتَّقُونَ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾⁵⁰.

تقديم ذكر اللعب في الآيات والسور السابقة فقد جاء الأصل الذي بنيت عليه أكثر آيات القرآن من تقديم اللعب، لتقدم زمانه على زمان اللهو، فاللعب كما تقدّم زمانه الصبا، وأما اللهو فزمانه الشباب.

5. المبحث الخامس : حكمة تأخير لفظة اللعب على اللهو في القرآن الكريم

﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا هُوَ وَلَعِبٌ ۖ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ ۖ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾⁵¹. ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ هُؤُلَاءِ وَلَعِبًا وَغَرَّتُهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَأَلْيَوْمَ نَسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ﴾⁵².

وقد يكون تقديم اللهو على اللعب جاء لأن سياق الآية قد سبق بقوله تعالى ﴿وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۖ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ﴾⁵³. ولا يسأل عن هذا الأمر ويوجب إلا من جاوز من اللعب وبلغ من التي فيها يعلق الكتابيف بالمخاطب ويصح خطابه وكتابه على تقرّطه فناسب ذلك من ذكر الحياة الدنيا تقديم ما يساوق تلك السن فتقدم ذكر اللهو وتلى اللعب يناسب ويحصل ذكر ما نفهم من الاستجابة وتكميل النظر الملخص لهم واخر ذكر اللعب الذي يا يساوق مع أنه متبوع اللهو لزوما لمن لم تسبق له سابقة سعادة فهذا وجه التقديم والتأخير فيما ذكر ولو ورد على العكس لما كان ليناسب⁵⁴.

تقديم ذكر اللهو على اللعب في آية سورة الأعراف، فلأن اللهو عن الشيء فيه معنى تركه وإهماله عنه نسيانه، وقد ورد في آية سورة الأعراف ما يفيد أنهم تركوا الحق، وانصرفوا عنه معرضين، وذلك قوله تعالى قبلها: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ﴾⁵⁵ وقوله بعدها ﴿فَالْيَوْمَ نَسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا﴾ فلذا قدم ذكر اللهو، لغلبة النسيان والإعراض على الموقف، واللهو ضرب من النسيان⁵⁶. وكذلك آية العنكبوت، جاءت بعد قوله:

⁵⁰الأنعام: 32

⁵¹العنكبوت: 64

⁵²الأعراف: 51

⁵³العنكبوت: 64

⁵⁴أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي، أبو جعفر، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيهه المتشابه للفظ من آي التنزيل، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، 157/1.

⁵⁵الأعراف: 48

⁵⁶الأعراف: 51

﴿وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾⁵⁷ الآيتين دل بهما على إعراضهم عن الحق واتباعه مع علمهم به. وأما في المواضع الأخرى، فجاء في سياق ذم الدنيا والاشتغال عن الله تعالى بلعبها وهوها وزينتها.

وأمر تقديم ذكر الله هنا وذكر اللعب في سورة الأنعام فلأن آية سورة الأنعام لم تشتمل على اسم إشارة يقصد منه تحقير الحياة الدنيا فكان الابتداء بأنها لعب مشيرا إلى تحقيرها لأن اللعب أعرق في قلة الجدوى من الله. ولما أشير في هذه الآية إلى الحياة الآخرة في قوله فأحيا به الأرض من بعد موتها زاده تصريحاً بأن الحياة الآخرة هي الحياة الحق فصيح لها وزن الفعلان الذي هو صيغة تنبؤ عن معنى التحرك توضيحا لمعنى كمال الحياة بقدر المتعارف، فإن التحرك والاضطراب أمانة على قوة الحيوية في الشيء مثل الغليان واللهبان. وهم قد جهلوا الحياة الآخرة من أصلها فلذلك قالوا لو كانوا يعلمون. وجواب لو محذوف دليله ما تقدم، أو هو الجواب مقدما⁵⁸.

الخاتمة

إن خصائص القرآن الكريم جمّة وفرائده منزلة تترا وقد حاولت في بحثي هذا أن أبرز جانباً من جوانب إعجاز القرآن الكريم في اختيار ألفاظه، وأن أكشف الصدق عن درر لفظه ومكونات نظمه، وهذا بعض ما هداني الله لاستنباطه من خلال هذه الدراسة:

أولاً: لا ترادف بين اللعب واللهو في اللغة، وهذا يتفق تماماً مع ما جاء في كتاب الله من اختصاص كلّ منهما بمعنى لا تفيده الأخرى، وإيثار إحداها في موضع دون الأخرى، والذي يحدد استعمال أي منهما هو السياق القرآني الذي وردت فيه كلّ منهما، فإذا كان السياق يفيد انعدام النفع والفائدة من العمل أو وقوعه على غير وجهه السليم كان اللعب هو المنوط بهذا المعنى، وإذا كان السياق بأخذنا إلى معنى الانشغال بشيء عن شيء أهمّ وأعنى كان اللهو هو نعم المؤدي لهذا الغرض

ثانياً: وردت لفظة اللعب في القرآن الكريم في اثني عشر موضعا وقد تنوّع القرآن في استعمالها، فلم يقتصر على أحد معانيها وإطلاقاتها اللغوية، بل شمل استعمالها سائر المعاني اللغوية التي وضعها علماء اللغة تحت لفظة اللعب في المعاجم

ثالثاً: وردت لفظة اللهو في القرآن الكريم في سبعة مواضع وقد استعملت في جميعها في حقيقة معناها الذي وضعه لها علماء اللغة وهو اشتغال المرء بشيء لا يعنيه عن شيء آخر يعنيه ويهمه.

⁵⁷ الزمر: 38

⁵⁸ محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير، 31/21.

خامسا: جاء اجتماع لفظة اللعب واللهو في القرآن الكريم ومتشابه النظم القرآني في خمسة مواضع، تقدّم فيه أحد اللفظين تارة، وتأخّر أخرى، كما دار كل منهما بين الإسمية والفعلية، والتعريف والتنكير، وكان لكلّ صيغة وجهها وأثرها المنوط بها في السياق الذي وردت فيه، والذي سبق بيانه. وكلها دلالة تؤكد على دقة القرآن الكريم في اختيار اللفظ وصيغته، وتأنفه في وضع كل لفظ في موضعه المناسب من الآية، فإن تقدّم لغاية وإن كانت الغاية في تأخره جاء متأخرا.

كشف معاني آيات الحمل بالعلم الحديث

ABSTRAK

AGUSTRIANI MUZAYANAH

Kasyfu Ma'âniy Âyâti al-Hamli bi al-'ilmi al-Hadits: Menyingkap Makna Ayat-Ayat tentang Kehamilan dengan Sains Modern.

Hamil merupakan kodrat wanita. Hamil berarti suatu keadaan di mana seorang wanita mengandung janin di dalam rahimnya sebagai akibat dari adanya *konsepsi*. Lamanya kehamilan biasanya sekitar sembilan bulan lebih atau antara 40 sampai 42 minggu yang disebut usia *term*. Namun kadang bayi lahir tidak pada usia *term* tersebut.

Al-Qur'an yang turun pada abad keenam Masehi mempunyai teori-teori tentang batas masa kehamilan, juga tentang fase-fase pertumbuhan janin di dalam rahim selama masa kehamilan.

Ilmu kedokteran yang berkembang pada abad ke-20 juga mempunyai teori-teori tentang kehamilan serta pertumbuhan embrio dalam rahim. Teori-teori itu disusun berdasarkan hasil penelitian oleh para ahli ilmu *obstetri* dengan menggunakan teknologi modern.

Penelitian ini dilakukan untuk mengetahui apakah teori-teori ilmu kedokteran yang berkembang 14 abad setelah turunnya al-Qur'an tentang kehamilan dan menyusui sesuai dengan teori-teori al-Qur'an.

Penelitian ini penting dilakukan untuk menggali ilmu-ilmu yang terdapat di dalam al-Qur'an dan menyingkap rahasia-rahasia yang ada di dalamnya agar diketahui kemu'jizatan al-Qur'an dari segi ilmiah.

Penelitian ini dilakukan dengan metode kepustakaan (*library research*). Penulis mencari dan mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an tentang kehamilan, lalu mengkaji penafsiran ulama tentangnya. Kemudian penulis mengkaji buku-buku kedokteran untuk mengetahui teori-teori dan penjelasan tentang kehamilan. Setelah itu penulis membandingkan keduanya dan mencari tahu apakah ada kesesuaian antara teori-teori ilmu kedokteran dan teori-teori al-Qur'an tentang kehamilan.

Dari penelitian ini diketahui adanya kesesuaian antara teori-teori ilmu kedokteran dan teori-teori al-Qur'an tentang hamil yaitu bahwa batas minimal masa kehamilan adalah enam bulan dan bagaimana bentuk kesesuaiannya.

Kesesuaian antara teori ilmu kedokteran dan teori al-Qur'an menunjukkan dan membuktikan kebenaran al-Qur'an sebagai kalam Allah yang diwahyukan kepada Nabi yang *ummi*, Muhammad *sallâhu 'alaihi wasallam* dan bukan perkataan Nabi Muhammad *sallâhu 'alaihi wasallam* yang berasal dari hawa nafsunya sendiri.

ملخص البحث

أغوسترياني مزينة

كشفت معاني آيات الحمل بالعلم الحديث

الحمل أمر طبيعي للنساء. الحمل هو كون المرأة تحمل جنينا في رحمها عقب الوطاء. ومدة الحمل المعتادة تسعة أشهر ويزيد منه قليلا. ولكن قد يولد الولد خارج هذا الوقت المثالي.

والقرآن الذي ينزل في القرن السادس ميلاديا له نظريات في حد مدتي الحمل والرضاعة، وأيضا في نمو الجنين المرحلي في الرحم. وكذلك للعلم الطبي الذي تطور في القرن العشرين ميلاديا نظريات في الحمل ونمو الجنين في الرحم التي تصدر من تجارب علماء الأجنة بالتكنولوجيا الحديث.

ويقام بهذا البحث لمعرفة هل نظريات العلم الطبي الذي تطور بأربعة عشر قرنا بعدما نزل القرآن في الحمل توافق نظريات القرآن فيهما.

هذا البحث مهم لاكتشاف أسرار معاني القرآن بالعلم الحديث.

ويقام بهذا البحث بمنهج البحث المكتبي، فجمعت الباحثة الآيات القرآنية عن الحمل والرضاعة ثم طالعت تفسير العلماء لها. ثم طالعت الباحثة كتبها في الطب لمعرفة البيانات عن الحمل والرضاعة. وبعد ذلك قارنت الباحثة بين نظريتهما في الحمل والرضاعة لمعرفة هل بين تلك النظريات موافقة.

ومن هذا البحث يعرف وجود الموافقة بين نظريات العلم الطبي ونظريات القرآن في الحمل وهي أن أدنى مدة الحمل ستة أشهر وكيف وجه الموافقة بينهما.

والموافقة بين نظريات القرآن ونظريات العلم الطبي تدل على أن القرآن كلام الله الذي يوحى إلى نبيه محمد وليس بكلام النبي الأمي محمد صلى الله عليه وسلم من هوى نفسه.

مقدمة

الحمل بالفتح لغة مصدر حمَل وهو ما يُحمَل في البطن من الأولاد في جميع الحيوان.¹
واصطلاحا الحمل هو إذا كانت المرأة تحمل في رحمها جنينا عقب الوطء.²

والمراد بالحمل في هذا البحث أن حملت المرأة جنينا في رحمها عقب الوطء وليس بأن حملت المرأة شيئا على ظهرها. فيجوز أن تقال المرأة التي في هذه الحالة حاملة وحاملا كليهما. فالحاملة اسم الفاعل والحامل نعت لا يكون إلا للمؤنث.

الحمل حادثة من الحوادث في العالم وفي حياة الناس التي تدل على قدرة الله وعظمته.

معرفة الحد الأعلى والحد الأدنى لمدة الحمل شيء مهم جدا، لأنها إحدى الأشياء التي يثبت بها نسب ولد، حتى لا يخطأ الناس في إثبات النسب، لأن النسب أقوى الدعائم التي تقوم عليها الأسرة، ويرتبط به أفرادها برباط دائم من الصلة تقوم على أساس وحدة الدم والجزئية والبعضية، فالولد جزء من أبيه، والأب بعض من ولده. ورابطة النسب هي نسيج الأسرة الذي لا تنفصم عراه، وهو نعمة عظيمة أنعمها الله على الإنسان، إذ لولاها لتفككت أواصر الأسرة وذابت الصلات بينهما، ولما بقي أثر من حنان وعطف ورحمة بين أفرادها.³ لذا امتن الله عز وجل على الإنسان بالنسب، فقال سبحانه في سورة الفرقان: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾. ثم مقام الولد في النسب يعين مقامه في الإرث والولاية وغيرها مما يتعلق بالحرمية.

الدراسات السابقة

هذه الأبحاث قد كتبها كثير من العلماء، إما أن تكون مقالات أو كتباً أو جرائد، منها:

1. Al-Qur'an dan Embriologi،⁴ محمد عز الدين توفيق. هذا الكتاب يبين عن مراحل خلق الإنسان ومصطلحاتها، على سبيل المثال مرحلة النطفة، ومرحلة العلقة، ومرحلة المضغة، ومرحلة العظام واللحم، ثم يبحث عن عصر الصبي والأولاد والأهram، وبعد ذلك

¹ ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د.ت.)، الطبعة الأولى، ج. 11 ص. 174.

² Ensiklopedi Hukum Islam (Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Hoeve, 1997), h.507.

³ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج. 10 ص. 7247.

⁴ Muhammad Izzuddin Taufiq, Al-Qur'an dan Embriologi (Solo: Tiga Serangkai, 2006).

يبحث عن فائدة أعضاء الناس مثل الرئة للتنفس، وباطن البطن، ولكن هذا الكتاب لم يبين الوقت الممكن لحياة الجنين إذا ولد.

2. إعجاز آيات القرآن في بيان خلق الإنسان⁵ لمحمد فياض. هذا الكتاب يبحث عن خلق الإنسان من الإنسانين الأولين وهما آدم وحواء. ثم بين هذا الكتاب مراحل نشأة الجنين في الرحم من مرحلة النطفة إلى مرحلة العظام واللحم. ثم بعد ذلك بحث عن إعجاز القرآن والحديث في مراحل خلق الإنسان ولم يعلق بالحد الأدنى للحمل ولا الحد الأعلى للرضاعة.

3. القرآن والطب الحديث⁶ لأحمد شوقي الفنجرى. هذا الكتاب في الحقيقة يحضر موافقة القرآن وعلم الطب الحديث، وفي أحد أبوابه يبين بسيطا عن خلق الإنسان

الإطار النظري

رغم أن القرآن كتاب الهدى وليس بكتاب العلم، إلا أن بين القرآن والعلم الحديث علاقة قوية يساعد أحدهما الآخر. أرشد القرآن الكريم العلم الحديث إلى كشف الحقائق ووضع أسس المناهج وأعطاه المعلومات. ومن ناحية أخرى كان العلم بمتنوع بحوثه العلمية يساعد القرآن لتحقيق أهدافه وأغراضه عقيدة وشرعا بتوضيح الآيات القرآنية والإشارات المتعلقة بالعالم والناس.⁷ قال الله تعالى ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الفصلت: 53).

فلذلك رأت الباحثة أن الدراسة في إعجاز القرآن كشف أسرار آياته شيء مهم بل هي من عبادة الله وطاعته، لأن الله أمر الناس بتدبر آياته العظيمة بقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: 82).

⁵ محمد فياض، إعجاز آيات القرآن في بيان خلق الإنسان (القاهرة: دار الشروق، 1420 هـ).

⁶ أحمد شوقي الفنجرى، القرآن والطب الحديث (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000 م).

⁷ Muhammad Izzuddin Taufik, *Al-qur'an dan Embriologi*, (Solo: Tiga Serangkai, 1996), Cet. I h. 5.

منهج البحث

في كتابة هذا البحث العلمي استخدمت الباحثة منهج البحث المكتبي. فجمعت الباحثة الآيات القرآنية عن الحمل والرضاعة ثم طالعت تفسير العلماء لها، ثم طالعت كتباً في الطب لمعرفة البيانات عن الحمل والرضاعة. وبعد ذلك قارنت الباحثة بين نظريتهما في الحمل والرضاعة لمعرفة هل في تلك النظريات موافقة.

الحمل في القرآن

1. مدة الحمل

قد تكلم الله عن الحمل والرضاعة في مواضع كثيرة في القرآن الكريم، فقد يتكلم عن الحمل في آية مستقلة من آية الرضاعة وكذلك العكس تارة، وقد يضيفهما في آية واحدة تارة أخرى.

وقد حدد الله مدتي الحمل والرضاعة وأخبر الناس تانك المدتين في أخباره القرآنية. فمن أخباره أن قال ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ (لقمان: 14).

كلمة "عامين" لها معنى غير واحد. قد قد يكون عاما واحداً وأشهر ويكون معناه عامين كاملين أي أربعة وعشرين شهراً،⁸ هذا يتعلق بعادة العرب إذ تقول أقام فلان يومين وإيما قام يوماً وبعض آخر.⁹

ولذلك جاء قوله تعالى مبيناً لما أراد في مدة عامين ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِ الرِّضَاعَةَ﴾ (البقرة: 233).

كلمة "كاملين" في هذه الآية تأكيد للدلالة على أن هذا التقدير تحقيقي لا تقريبي، كما قاله الشوكاني.¹⁰ ومن هذه الآية تبين لنا أن ما أراد الله في مدة الرضاعة "حولين كاملين" هو أربعة وعشرون شهراً. ثم في سورة الأحقاف: 15 أخبرنا الله ﴿وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾

⁸ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، النكت والعيون (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.) ج. 1 ص. 171.

⁹ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، النكت والعيون، ج. 1 ص. 171.

¹⁰ الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.) ج. 1 ص. 329.

إذا تأملنا تلك الآيات الثلاثة، وجدنا حساباً أنه إذا أنقصنا مدة الرضاعة في سورة لقمان: 14 وسورة البقرة: 233 وهي حولان كاملان أو أربعة وعشرون شهراً من مدة الحمل والرضاعة في سورة الأحقاف: 15 وهي ثلاثون شهراً، بقيت ستة أشهر لمدة الحمل. قال ان قدامة إن العلماء يتفقون على أن ستة أشهر أقل مدة الحمل استدلالاً بالآيات السابقة.¹¹

وقد جاءت الروايات التي تؤكد ذلك الاستدلال ما أخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم عن بعجة بن عبد الله الجهني¹² وما أخرج عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن المنذر من طريق قتادة عن أبي حرب بن أبي الأسود الدؤلي¹³ وما أخرج عبد الرزاق وابن المنذر عن نافع بن جبير عن ابن عباس¹⁴ في المرأة التي وضعت لستة أشهر فأنكر زوجها ذلك والناس وكاد عمر يقوم برجمها، ولكن بعد أن تليت عليه ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾ و﴿وفصاله في عامين﴾ تركها عمر رضي الله عنه لأنه يفهم ما دلت هاتان الآيتان وهو أن أقل مدة الحمل ستة أشهر.

وأما أكثر مدة الحمل فليس من القرآن ما يدل عليه. ولهذا قد اختلف العلماء، وفيه أقوال أشهرها سنتان عند رأي الحنفية، وأربع سنين عند رأي الشافعية والحنابلة، وخمس سنين، وهو المشهور عن المالكية والليث بن سعد وعباد بن العوام، وسنة قمرية عند رأي محمد بن عبد الحكم من المالكية¹⁵ وتسعة أشهر عند رأي أهل الظاهري وعمر بن الخطاب رضي الله عنه.¹⁶

¹¹ ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، المغني (د.م.: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت.) ج. 17 ص. 455.

¹² جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور في التاويل بالمأثور (القاهرة: دار الحديث 1422 هـ - 2001 م)، ص. 150.

¹³ جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور في التاويل بالمأثور، ص. 150.

¹⁴ الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، ج. 6 ص. 456.

¹⁵ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج. 10 ص. (7252).

¹⁶ ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد،

وقال ابن سينا - كما نقله عدد من المفسرين مثل الألووسي - في حادثة حمل إنه قد وضعت امرأة ولداً نبتت أسنانه بعد الرابع من سني الحمل.¹⁷

هذا الاختلاف يكون بسبب عدم النص الصريح، لا من القرآن الكريم ولا من الحديث النبوي. في هذا الأمر يرجع العلماء إلى الوجود لاستنباط الحكم. والوجود مختلف في أماكن متنوعة. وعلم العلماء ومعرفتهم بذلك الوجود مختلفة حسب ما يقيمون ويعيشون.

2. أهمية معرفة الحد الأعلى والحد الأدنى لمدة الحمل

كانت معرفة الحد الأعلى والحد الأدنى لمدة الحمل مهمة لتعيين انتساب الولد. ففي حياة الناس الزوجية، قد تلد الزوجة ولداً خارجة العادة، أي أن تلد قبل أن تبلغ مدة حملها - أو مدة نكاحها - تسعة أشهر - والعادة أن تلد المرأة لتسعة أشهر من مدة حملها -. وقد يفترق الزوج والزوجة وبينهما ولد، وقد يولد الولد بعد فراق الزوجين. ثم جاءت مشكلة، إلى من يلحق الولد؟ فبمعرفة الحد الأعلى والحد الأدنى لمدة الحمل، حللت تلك المشكلات.

الحمل عند العلم الطبي

1. المرأة والحمل

قد فضل الله عباداته النساء على عباده الرجال في كل شيء من الأحوال النسائية كما فضل عباده الرجال في أشياء كثيرة من الرجولة. ومن بعض تفضيلات الله للنساء أن من على النساء الأعضاء التناسلية الممكنة هن أن يقضين وظيفة الحمل. والحمل إنما يكون خاصاً في النساء لا في الرجال، لأن الرجال ولو كان لهم أعضاء تناسلية ولكنها تخالف ما للنساء حتى لا تمكن أن يحدث الحمل فيهم.

عندما تحمل المرأة يحدث التغيرات العظيمة في رحمها. منها أن يزداد حجم الغشاء المبطن للرحم وتنمو الأوعية نمواً كبيراً ويزداد عدد الغدد الرحمية وتغير عدد هرمونات

¹⁷الألووسي، شهاب الدين محمود ابن عبدالله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (بيروت:

الإستروجين والبروجسترون وكذا هرمونات الغدة النخامية وغيرها.¹⁸ وإذا انتهى الحمل، بالولادة أو السقوط، عاد الرحم أدراجه إلى ما كان عليه.

2. تكوين الإنسان

جاء كل إنسان واحد من بني آدم في العالم من نطفتين، أي نطفة المرأة ونطفة الرجل. وفي تاريخ حياة الناس لا يوجد أن جاء إنسان من نطفة واحدة فقط إلا عيسى بن مريم. فعيسى بن مريم جاء من نطفة واحدة وهي نطفة أمه وهي مريم، وهو يولد بلا أب.

ونطفة المرأة هي البيضة (ovum) التي يفرزها المبيض كل شهر، وهي أكبر خلية في جسم الإنسان، قطر دائرتها 0.008 بوصة.¹⁹ إذا نمت البيضة واكتملت في المبيض، تمزق غشاء المبيض وخرجت البيضة فقبضتها إحدى قناتي الفالوب التي تكون ذات طاقة بوجود الأهداب على طرفها. ثم تعوم البيضة في سائل لزج خاص بها - وهو ما يسمى بماء المرأة وموضعه في قناة الفالوب - طوال قناة الرحم أو الفالوب ثم إلى الرحم.

وأما نطفة الرجل أو النطفة المذكرة فهي الحيوانات المنوية (spermatozoa) الموجودة في مني الرجل والتي تفرزها الخصية (testis). شكله كشكل أبي ذنبية مكروسكوبية، وهو صغير الحجم جدا بالنسبة إلى حجم البيضة التي تكبره حجما بعشرات المرات. ويتكون كل الحيوان المنوي من رأس وعنق وذيل.

والحيوانات المنوية تخرج من الخصية متدفقة يحملها السائل المنوي - أي المني - وهو يغذيها وتسبح فيه. وفي الدفقة الواحدة من المني تحمل من مائتي مليون إلى ستمائة مليون حيوان منوي لدخول العضو التناسلي للمرأة.²⁰ وتبدأ الرحلة الطويلة للحيوانات المنوية من المهبل إلى عنق الرحم إلى قاعدة الرحم ثم يدخل القناة المهبلية وهي قناة فالوب، وقدر هذه المسافة - أي من المهبل إلى قناة فالوب - حوالي 15 سنتيمترا.²¹ قطعت الحيوانات المنوية هذه المسافة بسرعة كبيرة جدا بالنسبة إلى حجمه الميكروسكوبي، وقد قدرت هذه السرعة من واحد إلى ثلاث مليمترات في الدقيقة الواحدة.²²

¹⁸ محمد فياض، إعجاز آيات القرآن في بيان خلق الإنسان، ص. 63.

¹⁹Persis Mary Hamilton, *Dasar-Dasar Keperawatan Maternitas*, h. 14.

²⁰Muhammad Izzuddin Taufiq, *Al-Qur'an dan Embriologi* (Solo: Tiga Serangkai, 2006), h. 42.

²¹Muhammad Izzuddin Taufiq, *Al-Qur'an dan Embriologi*, h. 43.

²² أحمد شوقي الفنجري، القرآن والطب الحديث، ص. 94.

إذا لقيت الحيوانات المنوية بيضة في قناة فالوب سعت وسابقت ملايين من الحيوانات المنوية لنفوذها وتلقيحها. وفي هذا السباق بين هذه الملايين إنما حيوان منوي واحد فقط ينجح لاختراق غشاء البيضة ثم نفوذها وتلقيحها، ويعقب ذلك مباشرة حدوث تغير سريع في غشائها يمنع دخول بقية الحيوانات المنوية.

والبيضة تستعد أن تلتحق بعد أن خرجت من المبيض باثنتي عشرة ساعة وهي تستطيع أن يحيى لثمانية وأربعين ساعة.²³ وبعد أن مر هذه المدة ماتت البيضة ولا يمكن لحدوث التلقيح.

وأما الحيوان المنوي فنوعان، وهما كينوسيرما (ginosperma) وأندروسيرما (androsperma). كينوسيرما أكبر قدرا من أندروسيرما، وحالة الحمض أنسب له من حالة الكالي وهو قادر على البقاء في هذه الحالة لمدة يومين أو ثلاثة أيام. وأما أندروسيرما فحالة الكالي (alkali) أنسب له وهو قادر على البقاء لمدة يوم واحد في هذه الحالة.²⁴ إذا التقى البيضة والحيوان المنوي في حال حياتهما حدث التلقيح إن شاء الله، وإلا فلا. فبهذا التلقيح اتحد نطفتا الرجل والمرأة فيكونان نطفة مشججا. وبهذا الاتحاد التي في الاصطلاح الطبي تسمى بـ"كونسيبيسي" (conception) يبدأ تكوين الإنسان.

3. مراحل نمو الجنين وتطوراته من بداية الحمل إلى الولادة

نمو الجنين وتطوراته في شطر كبير تجري في ثلاث مراحل كما ذكر في كتاب MATERNAL NEWBORN NURSING: أنه تطور خلق الإنسان يتبع ثلاث مراحل. المرحلة النطفية تضمن 14 يوما الأولى من التطورات بعد تلقيح البيضة؛ والمرحلة المضغية تبدأ من اليوم الخامسة عشر إلى حوالي الإِسبوع الثامن؛ والمرحلة الجنينية تبدأ من آخر الأسبوع الثامن إلى الولادة.²⁵

(أ) المرحلة الأولى وهي المرحلة النطفية (the pre-embryonic stage) يبدأ من التلقيح واتحاد الخليتين -البيضة والحيوان المنوي- إلى الانغراس (nidation /implantation) في الجزء العلوي الأمامي أو الخلفي من جدار الرحم²⁶

(ب) والمرحلة الثانية هي المرحلة المضغية (the embryonic stage) يبدأ من الأسبوع الثالث. في هذه المرحلة تتكون الأعضاء الجسمية الداخلية والخارجية للإنسان. تكون القلب والوريد في

²³Ida Bagus Gde Manuaba, *Ilmu Kebidanan, Penyakit Kandungan dan Keluarga Berencana untuk Pendidikan Bidan*, h. 99.

²⁴Persis Mary Hamilton, *Dasar-Dasar Keperawatan Maternitas*, h. 7.

²⁵*Maternal Newborn Nursing*, (London: Olds London Ladewig, n.y.), p. 168.

²⁶Rustam Mochtar, *Sinopsis Obstetri*, h. 19.

هذه المرحلة. ولو كان مبكرا جدا، يبدأ عملية القلب منذ آخر الأسبوع الرابع، فيصبح القلب ينبض ويسيل دم المضغة في العروق البدائية.²⁷

(ج) والمرحلة الثالثة هي المرحلة الجنينية (the fetal stage)، وهي تبدأ من الأسبوع الثامن. لا يزال الجنين يبيت في هذه المرحلة حتى يستعد أن يخرج من بطن أمه.

والوقت المثالي للولادة أربعون أسبوعا أو بين تسعة وعشرة أشهر لأن الجنين في خير الحال مع استعداد الأعضاء الجسمية الخارجية والداخلية للقيام بوظائفها. فإذا ولد الجنين قبل هذا العمر فهو يولد خديجا (premature).

حينما بلغ سن الجنين ستة أشهر كان حالة الجنين مضطجع الجسم في كمال الهيئة. وتبدأ رؤية الحركات كالتنفس، ولكن تطور الرئة لم تتم.²⁸ وهذه مرحلة مهمة وتلفت نظرنا إذ يمكن الجنين أن يبجي خارج الرحم إذا كان حاله في الدرجة المثالية.²⁹ وإذا ولد الجنين في هذا السن فلا بد له أن يحتاج حضانة خاصة وسرعة ليحيى ولينقص الخطرات من العوق الكبيرة.³⁰

أما إذا كان الحمل أكثر من أربعين شهرا فيقال post maturity أى مجاوزة حد يوم الولادة المقدر،³¹ وهذا شئ غير جيد. في كون post maturity، لا يزال الطبيب يعطي اهتماما كبيرا للجنين وأمه ولا يفعل إجبار الولادة ما دام الجنين والأم في حسن الصحة، وإن لم تحدث الولادة في عمر الحمل 42 أسبوعا أو أكثر فالطبيب يقوم بإجبار الولادة.³²

أ. الإعجاز العلمي في نمو الجنين المرهلي

قد أخبر الله تعالى أنه خلق كل إنسان ليس في لحظة فيكون إنسانا كاملا، وإنما خلقه في أطوار ومراحل، كما قال ﴿ مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا (13) وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا (14) ﴾ (نوح: 13-14)، وقال ﴿ خَلَقَكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْفًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ ﴾ (الزمر: 6)، وقال ﴿ وَوَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (12) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (13) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا

²⁷Muhammad Izzuddin Taufiq, *Al-Qur'an dan Embriologi*, h. 73.

²⁸Persis Mary Hamilton, *Dasar-Dasar Keperawatan Maternitas*, h. 52-50.

²⁹*Ilmu Pengetahuan Populer*, (Glorier International, Inc., 1998), jld 8 h.230.

³⁰*Maternal Newborn Nursing*. (London: Olds London Ladewig, n.y), p. 173.

³¹Sue Hinchliff, *Kamus Keperawatan*, (Jakarta:EGC, 1999), h. 348.

³²Sue Hinchliff, *Kamus Keperawatan*, h. 348.

الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ
الْحَالِقِينَ (14) ﴿المؤمنون: 12-14﴾.

وفي كل مرحلة من تلك المراحل إعجاز علمي تكشفه العلوم الحديثة بعد أن نزل القرآن بأربعة عشر قرناً. ونظرية تطور الجنين داخل الرحم لم تكن تخطر على بال بشر إلى في العصر الحديث جداً، فقد اكتشف العلم الحديث مؤخراً أن جميع الأجنة تكون متشابهة في المرحلة الأولى لنموها، ثم تبدأ أطوار نمو الجنين فتتميز مرحلة عن التي تليها، وتتكون الأجهزة الجديدة التي تميز حيواناً عن الآخر. ويقول علم الأجنة إن جنين الإنسان يكون في البداية شبيهاً بالحيوان ذي الخلية الواحدة (كالأميبيا) ثم في طور لاحق يشبه الحيوان ذي الخلايا المتعددة ثم في طور آخر يأخذ شكل الحيوانات المائية ثم الحيوانات البرمائية ثم شكل الحيوانات الثديية ثم أخيراً شكل الإنسان الذي يولد عليه.³³

والإعجاز العلمي للآيات القرآنية في تلك المراحل هي:

1. النطفة المصطفية تلحق النطفة المصطفية

قال الله تعالى ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ (5) خُلِقَ مِنْ مَاءٍ ذَافِقٍ ﴿6﴾﴾ (الطارق: 6-7). وهذه حقيقة علمية أن المني أو ماء الرجل خارج من جهازه التناسلي متدفقا. وفي دفقة واحدة يحمل المني حوالي مائتي مليون حيوان منوي³⁴ تسبح فيه. ومن هذه الملايين التي تدخل المهبل إنما آلاف منها تصل قاعدة أو تجوف الرحم، ومن هذه الآلاف إنما مائات منها تصل الفالوب الذي فيه بيضة مستعدة للتلقيح، ومن هذه المائات إنما عشرات تصل مكان البيضة. ومن هذه العشرات إنما حيوان واحد فقط ينجح أن ينفذ غشاء البيضة القوي ويلقحها، ومات جميع الباقيات.³⁵ وقد أشار الرسول الأمين صلى الله عليه وسلم إلى هذا الأمر بأربعة عشر قرناً قبل أن يكشفه العلم الحديث بقوله «مَا مِنْ كَلْبٍ الْمَاءِ يَكُونُ الْوَلَدُ». ³⁶ وسبحان الله الذي اختار واصطفى واحداً من ملايين حيوان منوي لتلقيح البيضة الواحدة.

³³ أحمد شوقي الفنجري، القرآن والطب الحديث، ص. 98-99.

³⁴ محمد فياض، إعجاز آيات القرآن في بيان خلق الإنسان، ص. 67.

³⁵ Derek Llewellyn-Jones, *Setiap Wanita* (Jakarta: Delapratasa, 1997), h. 16.

³⁶ رواه مسلم في صحيحه في باب حكم العزل رقم الحديث 2605، ج. 7 ص. 314.

وكما أن هناك اختيارا واصطفاء للحيوان المنوي، فهناك أيضا اختيار واصطفاء للبيضة. فمبيض الطفلة، عندما تكون جنينا في بطن أمها، يحتوي على ستة ملايين بيضة، وعندما تخرج الطفلة إلى الحياة يموت الكثير من تلك الملايين ولا يتبقى لديها سوى ثلاثين ألفا عندما تبلغ الفتاة الحيض ويخرج من المبيض عن أربعمئة بيضة في حياة المرأة كلها.³⁷ ومن هذه الكمية تخرج بيضة واحدة وقلما تخرج بيضتان اثنتين - كل شهر في دور المرأة الشهرية. وإذا لقحها حيوان منوي في أكثر من 12 ساعة وأقل من 48 ساعة صارت مشجاً ثم ينمو المشج ويصير كائنا جديدا، وإلا فماتت البيضة. هكذا النطفة المصطفية وهي نطفة الرجل أو الحيوان المنوي تلقح النطفة المصطفية وهي نطفة المرأة أو البيضة.

2. الزيجوت هو أول مرحلة نشأة الجنين، وعبره القرآن بـ "نطفة أمشاج"

كما كان معروفا في العلم الطبي الحديث أن الإنسان جاء من نطفتي الأب والأم، فإذا وجدت نطفة واحدة فقط منهما، إما نطفة الأب وإما نطفة الأم، لن يصير تلك النطفة كائنا جديدا. وإذا لقح نطفة الأب وهي الحيوان المنوي نطفة الأم وهي البيضة ثم اتحدا صار من اتحادهما مشجاً أو زيجوتا. وعبر الله الخالق القهار ذلك المشج "نطفة أمشاج" في قوله ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيْعًا بَصِيْرًا﴾ (الإنسان: 2) - وتكرر لفظ النطفة في كثير من سور القرآن الكريم (في اثني عشر موضعا) -. ووصف الله كلمة "نطفة" التي هي مفردة بصفة الجمع وهي "أمشاج". والله الذي عنده ومن لدنه علم كل شيء يستحيل أن يخطئ في تعبيره، وإنما في تعبيره هذا سر كبير إذ كلمة الأمشاج معناها الأخلاط³⁸ وهي جمع الخلط، أي الخلط بين عنصرين بحيث يصبحان عنصرا واحدا. وهذه الكلمة لم تستعمل في القرآن كله إلا في هذا الموضع فقط وفي وصف هذه المرحلة من تطور الجنين حيث تلتقي نطفة الرجل أي الحيوان المنوي مع نطفة المرأة أي البيضة ويتحدان معا في نطفة واحدة أو مشج. من هنا نعرف أن هذه النطفة في معناها الحقيقي ليست بالمفردة ولكن بالجمع ولو تعبر بالمفردة، لذلك وصفها الله بصفة الجمع وهي أمشاج.

³⁷ محمد فياض، إعجاز آيات القرآن في بيان خلق الإنسان، ص. 67.

³⁸ ابن منظور، لسان العرب، ج. 2، ص. 367.

ولنا هنا وقفة تأمل في الإعجاز العلمي في القرآن وفي دقة تعبيره. فالقرآن يصف المشج على أنه نطفة ومعنى ذلك أنه لم يصبح جنينا بعد رغم اتحاد العنصرين للذكر والأنثى. وذلك لأنه كثيرا ما يحدث أن يسقط المشج وينتهي عند هذه المرحلة قبل التعلق بالرحم ولا يتحول إلى جنين.

3. الانغراس والتعلق في الرحم الذي هو القرار المكين

تتحرك النطفة الأمشاج بعد التلقيح نحو الرحم وتخبر مكانا آمنا في جزء من جدار رحم الأم للانغراس والتعلق فيه متمتعة بالتغذية المؤمنة من الأم وتقال الآن علقه.³⁹ ولكونه مكانا آمنا للجنين منذ أول مرحلة وهي العلقه عبر الله الرحم قرارا مكينا، كما ورد في قوله ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾ (المؤمنون: 13) و﴿فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾ (المرسلات: 21).

سبحان الله الذي الحق من عنده وتعبيره خير تعبير. كلمة "قرار" في هاتين الآيتين تدل على الاستقرار للعلقه وكلمة "مكين" تدل على الحماية.⁴⁰ والرحم يزداد حجما ووزنا وسعة كلما يزداد وزن الجنين وقدره وقتا دون وقت مع زيادة عمره. فلو لا أن كان الرحم قرارا مكينا لتمزق الرحم وفسد من ثقل عبئه وهو الجنين، ولا يستطيع الرحم أن يحمي الجنين حماية كاملة.

4. تخلق المضغة

بعد أن كان الكائن الجديد تعلق في جدار الرحم يستمر الكائن الجديد في نموه وصار مضغة. قال الله تعالى ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً﴾ (المؤمنون: 14). وكان المفسرون المتقدمون يصفون المضغة بأن صورتها قطعة لحم كأنها مقدار ما يمضغ، كالغرفة وهي مقدار ما يغترف.⁴¹

³⁹ ابن الجوزي، أبو الفرج، زاد المسير (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، ج.4 ص. 369.

⁴⁰Muhammad Izzuddin Taufiq, *Al-Qur'an dan Embriologi* (Solo: Tiga Serangkai, 2006), h. 61.

⁴¹ فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار الفكر، 1414 هـ - 1994 م) ج. 11 ص. 169 و أبو السعود ، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، ج. 4 ص. 447.

ووصف الله المضغعة «مضغعة مخلقة وغير مخلقة» كما قال ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْقَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَعَيْرٍ مُخَلَّقَةٍ...﴾. وتفسير ذلك علميا أن الجنين في أطوار نموه يكون غير متناسق في أحجام أجزاء جسمه. فبعض الأجزاء (كالرأس) يبدو أكبر من حجمه بالنسبة إلى باقي الجسم. وأهم من هذا أن بعض هذه الأعضاء يتخلق قبل الآخر بل يكون الجزء الآخر لم يتخلق بعد. وعلى سبيل المثال فإن الرأس يتكون قبل أن تتخلق الأطراف كالذراعين والأرجل ثم تبدأ امتدادات الأذرع والأرجل في الظهور بالتدرج.⁴²

5. النسيج العظمي يظهر أولا ثم يليه النسيج العضلي

قال الله عز وجل ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾ (المؤمنون: 14). من هذه الآية يعرف أن تكون العظام وظهوره أول من تكون اللحم. فنظرية العلم الطبي يوافق ما قال الله إن في الأسبوع الثالث تتكون الصحيفة المضغية (embryonal plate) الذي يكون ثلاث طبقات خلايا الجنين، وهي الطبقة الخارجية (ectoderm) التي ستكون طبقة الجلد والنسيج العصبي فيما بعد، والطبقة الوسطى (mesoderm) التي ستكون الأنسجة العظمية والعضلية والبولية والأوعية الدموية فيما بعد، والطبقة الداخلية (endoderm) التي ستكون النسيج الهضمي و النسيج التنفسي فيما بعد. وفي الأسبوع الخامس نما النسيج العظمي والنسيج العضلي، وكان نمو الظهر الذي هو يتكون من النسيج العظمي أسرع وأوضح من نمو بطنه الذي يتكون من النسيج العضلي. والظهر بعض من الهيكل العظمي الذي عند علم التشريح (anatomy) يسمى — (collumn vertebralis) وهو يتكون من الفقرات المنتظمة.⁴³ وأما البطن فكان معروفا أنه ليس فيه النسيج العظمي، إنما البطن يتكون من النسيج العضلي والنسيج الجلدي. واللحم عند علم الطب العضلة لتكوها من النسيج العضلي. فكان واضحا لنا أن العظم يتكون أولا وتليه العضلة أو اللحم الذي يكسوها.

⁴² أحمد شوقو الفنجرى، القرآن والطب الحديث، ص. 106.

⁴³Evelyn C. Pearce, *Anatomi dan Fisiologi untuk Paramedis*, (Jakarta: PT Gramedia,1993), h. 56.

6. السمع قبل البصر، ثم الأفئدة

قال تعالى ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (الإنسان: 2)، وقال أيضا ﴿وَجَعَلْ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (السجدة: 9)، وقال أيضا ﴿وَجَعَلْ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: 78).

ذكر القرآن السمع قبل البصر في تطور الجنين. وكان معروفًا عند العلم الطبي أن حاسة السمع تتكون قبل حاسة البصر وهو داخل الرحم. والجنين يتأثر ببعض الأصوات المزعجة وبالشوكة الرنانة إذا وضعت على بطن الأم⁴⁴ ولم يعمل عيناه فلم يقدر أن يرى شيئا. وقد ثبت أن الطفل لا يرى شيئا لمدة أسبوعين أو ثلاثة بعد الولادة. قد يقلب عينية ذات اليمين أو الشمال ولكنه إذا قرب شيء أمام عينيه فإنه لا يرمش لأنه لا يراه، بينما يلتفت عند سماع شيء مزعج.⁴⁵

وفي الآيتين الثانية والثالثة يذكر القرآن الأفئدة بعد السمع والأبصار. فالفؤاد آخر ما يتكون لدى الطفل المولود والفؤاد هو العقل والإدراك.⁴⁶

7. في ظلمات ثلاث

كان الجنين ما دام تطوره في بطن أمه في ظلمة لعدم نور فيه، وكانت هذه الظلمة ثلاثة كما قال الله سبحانه وتعالى ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾ (الزمر: 6).

وقد اختلف في معنى قوله تعالى « فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ». فقد فسر بعض المفسرون الأولون بأنها ظلمة الرحم ثم ظلمة الحياة ثم ظلمة القبر.⁴⁷ وهذا

⁴⁴ أحمد شوقي الفنجري، القرآن والطب الحديث، ص. 107.

⁴⁵ أحمد شوقي الفنجري، القرآن والطب الحديث، ص. 108.

⁴⁶ أحمد شوقي الفنجري، القرآن والطب الحديث، ص. 108.

⁴⁷ أحمد شوقي الفنجري، القرآن والطب الحديث، ص. 108.

بعيد جدا الآية الكريمة لأنها تتكلم عن المرحلة داخل الرحم. وفسر الطبري وابن كثير بأن ظلمات ثلاث هي ظلمة البطن، وظلمة الرحم، وظلمة المشيمة.⁴⁸

وقال محمد إسماعيل إبراهيم في كتابه القرآن وإعجازه العلمي إنه يقرر العلم في تفسير الظلمات الثلاث أنها المبيض وقناة فالوب والرحم لأنها تقع في مواضع متفرقة. وأنكر تفسيرها بأنها البطن والرحم والمشيمة لأنه يرى أنها تعتبر ظلمة واحدة لأنها في مكان واحد.⁴⁹

8. نطفة الرجل الذي يعين جنس الكائن الجديد

قال الله تعالى ﴿ أَمْ يَكُ نُطْفَةٌ مِنْ مَنِيِّ يَمْنَى (37) ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى (38) فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى (39) ﴾ (القيامة: 37-39).

وقال أيضا ﴿ وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى (45) مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى (46) ﴾ (النجم: 45-46).

في هذه الآيات الكريمة أخبر الله أنه جعل جنس الإنسان ذكوره وأنثته من نطفة الرجل وهي «مني يمني» أو «نطفة إذا تمنى». ومعناه أن الحيوانات المنوية التي يعين جنس الكائن الإنساني الجديد المنتج من اتحاد الحيوان المنوي والبيضة.

وأوسع البيان لذلك أن كل خلية في جسد كل إنسان يحتوي 23 زوجا من الكروموزومات أو 46 كروموزوما، ومن هذ العدد إنما زوج واحد من الكروموزومات يسأل عن تعيين جنس الإنسان أذكرا كان أم أنثى، والباقيات تسأل عن كل شئ يتعلق بأعضاء الجسد الأخرى. وكل خلية في جسد الرجل يحتوي كروموزوم XY، وكل خلية المرأة يحتوي كروموزوم XX.⁵⁰

وكما ذكرت الباحثة في الباب الثالث أن الحيوان المنوي للرجل نوعان وهما أندروسيرما (androsperma) الذي يحمل عنصر الذكورة (كروموزوم Y) وغينوسيرما

⁴⁸ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن غالب، جامع البيان في تأويل القرآن (د.م.: مكتبة الرياض

الحديثة، د.ت.)، ج. 21 ص. 258. وابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم (بيروت: دار الفكر، 1412 هـ - 1992 م)، ج. 4 ص. 58.

⁴⁹ محمد إسماعيل إبراهيم، القرآن وإعجازه العلمي، ج. 1 ص. 104.

⁵⁰ Muhammad Izzuddin Taufiq, *Al-Qur'an dan Embriologi*, h. 50.

(ginosperma) الذي يحمل عنصور الأنوثة (كروموزوم X)، أما البيضة فنوع واحد وهي تحمل عنصور الأنوثة فقط (كروموزوم X).

إذن، جميع الحيوانات المنوية تكون 50% عنصور الذكورة (كروموزوم Y) وأيضاً 50% عنصور الأنوثة (كروموزوم X)، أي أن فرصة تكون الذكر إلى الأنثى متعادلة. فإذا لقح أندروسبرما (androsperma) الذي يحمل عنصور الذكورة (كروموزوم Y) البيضة التي تحمل عنصور الأنوثة (كروموزوم X)، فيكون جنينا ذكرا. وإذا لقح غينوسبرما (ginosperma) الذي يحمل عنصور الأنوثة (كروموزوم X) البيضة التي تحمل كروموزوم X، فيكون الجنين أنثى.⁵¹

وقد أخبر النبي الأمي صلى الله عليه وسلم هذا الخبر في حديث طويل رواه مسلم عن ثوبان موله حينما جاء خبر من أحبار اليهود النبي صلى الله عليه وسلم فسأله عن أشياء، منها أنه قال: «... وجئت أسألك عن شيء لا يعلمه أحد من أهل الأرض إلا نبي أو رجل أو رجلان، قال: ينفعك إن حدثتكم. قال: أسمع بأذني قال جئت أسألك عن الولد، قال: ماء الرجل أبيض وماء المرأة أصفر فإذا اجتمعا فعلا مني الرجل مني المرأة أدكرا بإذن الله وإذا علا مني المرأة مني الرجل آتانا بإذن الله. قال اليهودي: لقد صدقت وإنك لنيبي. ثم انصرف فذهب، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لقد سألتني هذا عن الذي سألتني عنه وما لي علم بشيء منه حتى أتاني الله به».⁵²

وكانت الحيوانات المنوية تصعد من المهبل إلى الرحم إلى قناة فالوب في سباق نحو البيضة في حين أن البيضة تنتظر لمدة يومين في القناة.

وقد لاحظ العلماء مؤخراً تحت الميكروسكوب أن الحيوان المنوي المذكر (Y) يكون أكثر سرعة في هذا السباق من الحيوان المؤنث، بينما الحيوان المؤنث (X) أطول عمرا. وقد قدرت هذه السرعة ميلميتراً واحداً (1 مم) في الدقيقة للحيوان المؤنث بينما يقطع الحيوان الذكر من 3-4 مم في الدقيقة بحيث يصل البيضة في 6 ساعات فقط، بينما الحيوان المؤنث يصل في حوالي 24 ساعة. وعلى هذا

⁵¹ Persis Mary Hamilton, *Dasar-Dasar Keperawatan Maternitas* (Jakarta: EGC, 1995), h. 46.

⁵² مسلم، صحيح مسلم، ج. 2 ص. 190 رقم الحديث 473.

فإذا حدث الجماع أثناء وجود البيضة في القناة أي بمجرد نزولها فإن الحيوان الذي يصل إليها أولا هو الأسرع أي (Y) ويصبح الجنين ذكرا.

أما إذا تم الاتصال الجنسي قبل نزول البيضة فإن الحيوانات المدكرة تموت لأن عمرها قصير بينما الحيوانات المؤنثة تبقى حية لمدة يومين بانتظارها وتستطيع أن تلحقها ويكون الجنين الناتج أنثى.⁵³

ب. الأسرار في كون ستة أشهر حدا أدنى لمدة الحمل

قد اتفق العلماء على أن ستة أشهر أقل مدة الحمل، استدلالا بالآيات القرآنية التي تذكر مدة الرضاعة ومدة الحمل والرضاعة كليهما وهي كلمة

1. ﴿حَمَلْتُهُ أُمَّهُ وَهَنَّا عَلَى وَهْنٍ وَفَصَّالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ و﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ و﴿وَحَمَلُهُ وَفَصَّالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾

إذا تأملنا تلك الآيات الثلاثة، وجدنا حسابا رياضيا، وهي إذا أنقصنا مدة الرضاعة في سورة لقمان: 14 وسورة البقرة: 233 وهي حولان كاملان أو أربعة وعشرون شهرا من مدة الحمل والرضاعة في سورة الأحقاف: 15 وهي ثلاثون شهرا، بقيت ستة أشهر لمدة الحمل.

وقد اتفق العلماء على أن ستة أشهر أقل مدة الحمل. وهذا ليس بمجرد النظرية التي أثبتتها القرآن، ولكنه موجود في الحياة الإنسانية بل قبل أن ينزل القرآن. فنقل عدد من المفسرين في تفاسيرهم مثل الألويسي أقوال الأطباء المتقدمين مثل جالينوس⁵⁴ حيث قال: كنت شديد الفحص عن مقدار زمن الحمل فرأيت امرأة ولدت لمائة وأربع وثمانين ليلة.⁵⁵

⁵³ أحمد شوقي الفنجري، القرآن والطب الحديث، ص. 97-98.

⁵⁴ هو أشهر أطباء روما. ولد جالينوس في فرغاموس Pergamum التي تقع على بعد خمسين ميلا شمال أزمير بتركيا سنة 130 م. وقد صنف جالينوس عدة مؤلفات بلغت المائة، ظلب مصدرا للمعارف الطبية مدة أربعة عشر قرنا، من بينها ستة عشر رسالة كان يقرأها المتطبيبون متوالية. وتوفي جالينوس سنة 200 م. (أحمد طه، الطب الإسلامي، القاهرة: دار الاعتصام، د.ت.، ص. 20).

⁵⁵ الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج. 19 ص. 64.

وهذا شيء عظيم لافلت للنظر، إذ جعل الله ستة أشهر حدا أدنى لمدة الحمل، ولا ما قبلها ولا ما بعدها. وفي هذا أسرار كبيرة لا تكشف إلا بعد أربعة عشر قرنا من أن نزل القرآن، وهو حينما نمت وتطورت العلوم الحديثة، منها العلم الطبي وفروعه مثل علم التشريح وعلم الأجنة وغير ذلك.

وحي ناطر ونتأمل بيان العلم الطبي عن تحديد الله في أقل مدة الحمل ستة أشهر ولا خمسة أشهر ولا ما دونها. لا يزال الجنين في تمام خمسة أشهر من عمره في بطن أمه ضعيفا في وزنه 300 جراما. والأعضاء الداخلية تكتمل تمام الاكتمال إلا الرئة، فالرئة لم تتم جيدا حتى لم يستعد للعمل في الحياة خارج الرحم.⁵⁶

ولو كانت الأعضاء الجسمية الخارجية والداخلية تمام الاكتمال، ولكن إذا لم تتم تكون الرئة ولم تستعد للعمل في الحياة خارج الرحم، فلا يمكن للطفل المولود أن يبقى حيا، لأن الرئة لها دور مهم وهو جهاز التنفس، وفائدتها لتبديل أكسجين (O₂) وكرتون ديوكسيديا (CO₂).

فمن هنا نعرف أن الجنين لا يمكن أن يحيى إذا ولد في سن حمل خمسة أشهر. وسبحان الله الذي لا يجعل خمسة أشهر حدا أدنى لمدة الحمل.

ثم حي ناطر ونتأمل بيان العلم الطبي عن كون الجنين في تمام ستة أشهر من عمره في بطن أمه. في هذا السن جسم الجنين مضطجع في كمال الهيئة ووزنه حوالي 600 - 650 جراما. وفي هذا السن أيضا تطور الرئة لم يتم، ولكن قد تكون فيه ساكوس وذكوتوس ألفيولوس وتبدأ الحركات الرئوية كالتنفس. وعند فحص الأطباء وتجاربهم، للجنين الذي يولد في هذا السن إمكان الحياة إذا كان حاله في الدرجة المثلي، وهو يحتاج إلى حضانة خاصة.⁵⁷

من هذا البيان نفهم لماذا جعل الله ستة أشهر حدا أدنى لمدة الحمل، وهو أن هذا العمر للحمل أدنى حالة المولود، فتستحيل حياة المولود الذي يولد دون هذا العمر على العادة، إلا ما شاء الله.

نتائج البحث

⁵⁶Derek Llewellyn-Jones, *Setiap Wanita*, h. 169.

⁵⁷ *Maternal Newborn Nursing*, (London: Olds London Ladewig, n.y), p. 173.

بعد أن قرأت وطلعت البحوث الآيات القرآنية في الحمل وكتبا في علوم القرآن والتفسير والفقهاء والطب ووجدت في تلك الكتب بيانات عن الحمل استنتجت الباحثة أن البيانات في العلم الحديث أي العلم الطبي توافق ما أخبر الله في القرآن. وكانت البيانات في العلم الحديث تساعد الناس فهم معنى الأخبار القرآنية. فلذلك مطالعة العلم الحديث شئ مهم للمسلمين لكشف أسرار معاني القرآن.

وموافقة بيان العلم الحديث بتجربهم للقرآن الذي أنزل أربعة عشر قرنا الماضية تدل على أن القرآن حق من الله إذ لا ريب ولا علة فيه. فلذلك كان مهما للمسلمين أن يتعلم القرآن والعلم الحديث كليهما لنيل فهم دقيق للآيات القرآنية.

المراجع باللغة العربية

القرآن الكريم

- أحمد شوقي الفنجري. **القرآن والطب الحديث** القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000 م.
- الألوسي، شهاب الدين محمود ابن عبدالله الحسيني. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. **الدر المنثور في التاويل بالمأثور**. القاهرة: دار الحديث، 1422 هـ - 2001 م.
- ابن الجوزي، أبو الفرج. **زاد المسير**. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الشوكاني، محمد بن علي. **فتح القدير**. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن غالب. **جامع البيان في تأويل القرآن**. د.م.: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت.

فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، **مفاتيح الغيب**. بيروت: دار الفكر، 1414 هـ - 1994 م.

ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي. **المغني**. د.م.: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، **تفسير القرآن العظيم**. بيروت: دار الفكر، 1412 هـ - 1992 م.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي. **النكت والعيون**. د.م.: دار الفكر العربي، د.ت.

محمد فياض. **إعجاز آيات القرآن في بيان خلق الإنسان**. القاهرة: دار الشوق، 1420 هـ.

مسلم. **صحيح مسلم**. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

ابن منظور. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، د.ت.

وهبة الزحيلي. **الفقه الإسلامي وأدلته**. د.م.: دار الفكر المعاصرة، د.ت.

ب. المراجع باللغة الأجنبية

1. المراجع باللغة الإنجليزية

Maternal Newborn Nursing. London: Olds London Ladewig, n.y.

2. المراجع باللغة الإندونيسية

Ensiklopedi Hukum Islam. Jakarta: PT Ichtisar Baru Van Hoeve, 1997.

Hamilton, Persis Mary. *Dasar-Dasar Keperawatan Maternitas*. Jakarta: EGC, 1995.

Hinchliff, Sue. *Kamus Keperawatan*. Jakarta: EGC, 1999.

Ilmu Pengetahuan Populer. Glorier International, Inc., 1998.

Llewellyn, Derek – Jones. *Setiap Wanita*. Jakarta: Delapratasa, 1997.

- Manuaba, Ida Bagus Gde. *Ilmu Kebidanan ,Penyakit Kandungan dan Keluarga Berencana untuk Pendidikan Bidan*. Jakarta: EGC, 1998.
- Mochtar, Rustam. *Sinopsis Obstetri*. Jakarta: EGC, 1998.
- Pearce, Evelyn C. *Anatomi dan Fisiologi untuk Paramedis*. Jakarta: PT Gramedia,1993.
- Taufiq, Muhammad Izzuddin. *Al-Qur'an dan Embriologi*. Solo: Tiga Serangkai, 2006.

مقاصد آيات الجهاد على ضوء التفسير الموضوعي

ووسائل إحيائها في ديار الحرب والسلام

Ahmad 'Ubaydi Hasbillah

Institut PTIQ Jakarta-Indonesia

ubaydihasbillah@ptiq.ac.id

ملخص

يتطرق هذا البحث بالدراسة المعمقة لمسألة ما هي مقاصد الجهاد على ضوء القرآن الكريم وكيف ممارستها وتحقيقها في ديار الحرب والسلام. وذلك من خلال دراسة مقاصدية موضوعية لآيات الجهاد والقتال في القرآن الكريم، ثم استخراج مقاصدها من خلال ألفاظ نص بها الآيات أحكام الجهاد والقتال، وضبط مقاصدهما الشرعية من منظور مفهوم الضروريات البشرية الخمس المستجد، ثم بيان طرق إحيائها وممارستها في ديار الحرب والسلام بمنظور نظرية حياة القرآن وممارسته (Living Quran). وقد أثبت الباحث أن المفهوم الحيّ لآيات الجهاد والقتال في ديار الحرب والسلام لم يزل على إطار رؤية "حفظ إحدى الضروريات الخمس" ولم يستوعب الحفاظ لجميع الضروريات الخمس مع أن الجهاد ذروة سنام الإسلام التي لا بد أن تراعي جميع مقاصد الإسلام وضرورياته. فكيف يجوز أن يراعي ذلك إحدى الضروريات فقط مع إلغاء باقها بل وإبطالها وإفسادها بإعمال وسيلة من وسائل الجهاد المذكورة في القرآن؟ وفي نفس الوقت، أبرز الباحث أهمية نقل الرؤية المقاصدية لآيات الجهاد من "بين الدفاع والهجوم" إلى "بين الإصلاح والتنمية"، كما أوصى الباحث بإحياء هذه الرؤية الإصلاحية والتنموية في إحياء آيات الجهاد في ديار العالمين.

الكلمات المفتاحية: مقاصد الشريعة، الجهاد وممارسته، الحفاظ، التنمية، إحياء القرآن

الجهاد: رؤية مقاصدية

لقد تداول بين الناس سوء الفهم أن المقصد الأساسي للجهاد والقتال حفظ الدين بل وقد يُعدّ هذا هو الوحيد. فمن هنا طلع في إندونيسيا جهاديون اجتمعوا في حركات شعارهن تنظيم الدولة

الإسلامية أو إقامة دار الإسلام هناك. ولقد شهد التيار الجهادي في إندونيسيا منذ أواخر القرن العشرين الميلادي، فعلى وجه الدقة بعد فترة الإصلاح عام 1998 م، تطوراتٍ عديدةً تأثرت بالجملة من المعطيات الأمنية والسياسية. فمرَّ التيار الجهادي في إندونيسيا بمراحل زمنية وفكرية عدَّة يمكن تقسيمها إلى أربع مراحل، هن: الأولى مرحلة حركة إقامة دار الإسلام قبل الاستقلال وبعده، والتي تأمر عليها سيكارماجي ماريدان كارتوسوويرجو (Kartosuwiryo) فأعلن تأسيس "دولة إندونيسيا الإسلامية" في 7 أغسطس 1949 م، وسعى المناطق التي سيطر عليها بـ "دار الإسلام" حتى تم القبض عليه عام 1962 م. والثانية هي مرحلة "الجهاديون" في عصر حكومة النظام الجديد للرئيس سوهرتو، وتميزت هذه المرحلة بظهور تنظيم "Komando Jihad" إلى أن ظهر مصطلح "الجماعة الإسلامية" على قيادة أبو بكر باعشير وعبد الله سنغكر اللذان واجها أول محاكمة بتهمة العمل الجهاد السري عام 1977 م. ثم تأتي الثالثة وهي مرحلة ما بعد التحول الديمقراطي، والتي وسمت بتأسيس "مجلس مجاهدي إندونيسيا" لتطبيق الشريعة ثم يتبعه جماعتا "أنصار التوحيد" و "أنصار الدولة"، ثم تأتي الرابعة وهي مرحلة التفجيرات والهجوم على جهاز الدولة، وذلك بدأ من تفجير القنبلة في السفارة الفلبينية عام 2000 م حتى تفجير انتحاري أمام كنيسة كاتدرائية في مكاسرعام 2021 م. كل ذلك يناضل للجهاد ويحمل اسم الجهاد وينشرون الأفهام الناقصة والأوهام حول آيات الجهاد.

فمن ثم، ظهر سوء فهم حول معنى الجهاد عند بعض المسلمين وعند عدد كبير من غير المسلمين. فمن ناحية، هم يعتقدون أن الجهاد حق، مشروع بل فرض على كل مسلم، لكن من ناحية أخرى هو يشهدون بأبصارهم أن الأعمال الموسومة بالجهاد—وليست جهادا في الحقيقة—مؤلة للنفس ومُضرة بالدين نفسه. فاقضى ذلك إلى أن كان لبعض الناس مسلمين كانوا أم غير مسلمين تصوراتٌ وفهوم أن الجهاد مرادف للعنف وقريب منه. وذلك لعدم وجود حملة لفهم صحيح كامل شامل حول معنى الجهاد الشرعي. ولانتشار الدعوة بآيات الجهاد بشكل مكثف دون تزويدها بالمفاهيم الشاملة حوله، بل هي مقرونة بنشر التفاسير الحركية على نطاق واسع. إضافة إلى ذلك، فإن العديد من ممارسات العنف والهجمات والتفجيرات الانتحارية مكذوبة على الإسلام فتسمت أيضاً بالجهاد افتراءً عليه. فذلك كله يجعل آيات الجهاد لها انطباع سلبي ومُزجف، على الرغم من أن حقيقة الجهاد هو العمل الجاد¹ وبذل الجهود للإصلاحات وجلب المصالح ودرء المفاسد، لا العكس.

فمن الضرورة أن يؤخذ ويفهم الجهاد بمعناه الكامل من أفعال النبي محمد نفسه صلى الله عليه وسلم. فإنه هو الآتي بالجهاد الشرعي. وعلى الرغم من أن تاريخ الإسلام وكذلك الأحاديث النبوية

¹ معنى الجهاد لغة المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل.

تُشهد الحرب كوسيلة من الوسائل المعروفة للجهاد، فإن الحروب التي مثلها النبي كما هو موضح في هذه النصوص مختلفة تمامًا عن الصور الحديثة لأعمال تدعى باسم الجهاد، وهو وهو الجهاد البدعي. وهو من الأخطاء الشائعة في الآونة الأخيرة. وهو في الحقيقة لا يستحق أن يطلق عليه اسم الجهاد، لا البدعي ولا البدعي، بل الحق أن يطلق عليه اسم الإرهاب. وهو عمل يرهب المسلمين عن الإسلام وينفر غير المسلمين عنه فينبضوا منه، ويبعدهم عن رحمة الإسلام للعالمين. وهو أيضا عمل الإفساد لا الإصلاح ولا الإحسان، يجلب المفسد ويدراً المصالح. وذلك لأن الطريقة والأهداف والمقاصد وأماكن العمل والظروف كلها يخالف ما شهده التاريخ النبوي والتاريخ الإسلامي المبكر فيما يتعلق بالجهاد.

وقد اختلف العلماء السلف في حد الجهاد. فحد الحنفية بأن الجهاد هو الدعاء إلى الدين الحق وقاتل من لم يقبله.² وعرف المالكية أن الجهاد قتال مسلم كافرا غير ذي عهد إعلاءً لكلمات الله أو حضوره له أو دخوله أرضه.³ وعنى الشافعية أن الجهاد بذل الجهد في قتال الكفار،⁴ وقالوا أيضا إنه قتال الكفار لنصرة الإسلام.⁵ وبينما الحنابلة فهموا أنه قتال الكفار خاصة.⁶ كما أن جمع العلماء الباحثون المعاصرون تلك التعريفات فعزّعوا الجهاد بأنه بذل الوسع والطاقة والجهد في قتال الكفار بعد دعوتهم للإسلام وإبائهم لإعلاء كلمة الله وإعزاز دينه.⁷ ويبدو من ذلك أن التعريفات للجهاد كلها تدور على القتال. بل، وكأن القتال هو الميزة الوحيدة للجهاد. وهذا في الواقع يضيق مفهوم الجهاد القرآني. نعم، إن القتال شكل من أشكال الجهاد المشار إليها في القرآن، لكنه ليس الوحيد.

وثبت في الأحاديث الصحاح إن النبي صلى الله عليه وسلم قدّم مراعاة حفظ النفس على حفظ الدين حيث ترك قتل العدو المقبوض أثناء الحرب بمجرد تلفظه بكلمة التهليل⁸ دون الحاجة إلى التثبت من وصولها في قلبه وصيرورته إيمانا صادقا وإيمانا راسخا، كما ترك صلى الله عليه وسلم قتل

² ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار (بيروت: دار الفكر، ط. 2، 1992)، 121/4.

³ أبو بكر بن الحسن الكشناوي، أسهل المدارك (بيروت: دار الفكر، 2000)، 324/1.

⁴ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، دت)، 6/3.

⁵ عبد الله بن حجازي الشرقاوي، حاشية الشرقاوي (القاهرة: دار إحياء الكتب، دت)، 391/2.

⁶ منصور بن إدريس الهوتي، شرح منتهى الإرادات (الرياض: عالم الكتب، 1993)، 91/2.

⁷ ناهض إسماعيل فرحات وبسام العف، "الجهاد بين المقاصد والوسائل"، مجلة جامعة الأقصى،

المجلد الحادي والعشرون، العدد الثاني، يونيو 2017، ص. 111-112.

⁸ مفهوم من حديث "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوه عصموا مني دماءهم

وعرضهم وحسابهم على الله تعالى" متفق عليه.

أُوف اليهود⁹ والنصارى¹⁰ والمرتدين¹¹ الذين لم يحاربوا الله ورسوله. هذا يدل صراحة على أن النبي يراعي في الجهاد والقتال ضروريات البشر جميعها لا بعضها مع إبطال بعض آخر. فبتركه قتلهم عند الجهاد والقتال قد حفظ صلى الله عليه وسلم كلاً من الدين والنفوس والعقل والنسل والمال والعرض. فبتركه القتل أسلم كثير من الكفار بعدُ وأنهى كثير منهم القتالَ على المسلمين وعرفوا حقائق تعاليم الإسلام ودعوته إلى السلام وإلى الحق المبين فتحقق من ذلك حفظ الدين، ولا يجرح ذلك أبناءهم وأحفادهم فلم ينتقموا من الرسول ولا من المسلمين، ولا يؤدي ذلك إلى الإحتباط والاكتئاب في عقولهم بسبب مقتل آبائهم، بل وذلك يجعلهم مهتمين متعاطفين مع الإسلام والمسلمين فأسلموا كما أسلم آبائهم وأجدادهم فتناسلوا فكثرت المسلمون، فذاك عين حفظ الدين والنفوس والعقل والنسل والعرض، كما يترتب على ذلك حفظ أموال الناس مسلمين كانوا أم غير مسلمين. فبحفظه صلى الله عليه وسلم نفوس الكفار يحتفظ تلقائياً دين الإسلام وعقول المسلمين وأموالهم وأولادهم وأعراضهم. والآن نلفت نظرة على البيانات. لقد أفاد مجلس حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة (UNHCR) رسمياً أن معدل مظاهر رهاب الإسلام (Islamophobia) أخذت للزيادة والارتفاع بنسبة 7% (سبعة في المائة) في خلال 2017 إلى 2019. وأيد ذلك أخبار الأمم المتحدة أن الكراهية ضد المسلمين ترتفع إلى أبعاد وبائية. وقد تم التقرير بمسوحات أوروبية في عامي 2018 و2019 تظهر أن 37% في المتوسط من السكان لديهم آراء غير مواتية تجاه المسلمين. في عام 2017، نظر حوالي 30% من الأمريكيين الذين شملهم الاستطلاع إلى المسلمين من منظور سلبي.¹²

ومن المثير للاهتمام أن مصطلح الجهاد يستخدم أيضاً لتعبير الإهانة على المسلمين والتمييز ضدهم عندما يتعرضون لكوارث اجتماعية. على سبيل المثال، حدث ذلك في الهند خلال شهر مايو

⁹ تواترت الأخبار أن النبي لم يقتل صهره اليهودي حبي بن أحظب، وكان يرهن درعه على اليهودي، ودخل عليه اليهود، كما دخلت اليهودية على السيدة عائشة، وحسن معاملته مع محيريق والذي قال فيه "محيريق خير يهود"، وهكذا أمثال ذلك كثيرة جداً.

¹⁰ وتواترت الأخبار أن النبي يدع الكفار من النصارى والمشركين حياً، فمنهم من أسلموا ومنهم من ماتوا حتف أنوفهم ولم يقتلهم النبي ولم يقاتلهم. وكان صلى الله عليه وسلم استضاف نصارى نجران في مسجده. وهكذا، أمثال ذلك كثيرة، لا يسع المجال بسطه هنا.

¹¹ وثبت أن في عهد النبي مرتدين ولم يقتلهم النبي صلى الله عليه وسلم. وقد تكلمت في هذا الأمر في كتابي "الفوائد المصطفوية المستمدة من أحاديث الأربعين النووية في بناء كوادرات الأئمة وعلماء الأمة".

¹² انظر مقالة "خبير أممي: الكراهية ضد المسلمين ترتفع إلى أبعاد وبائية" عن الرابط التالي:

<https://news.un.org/ar/story/2021/03/1071952> وإضافة إلى ذلك اقرأ المزيد في "UN Leaders Sepak

Out Against Islamophobia and Anti-Muslim Hatred" عن الرابط:

<https://news.un.org/en/story/2021/03/1087572> (تم الوصول إليهما صباح يوم الثلاثاء، 26 مايو 2021)

2020 م.¹³ فتم الإبلاغ عن هاشتاغ "كورونا جهاد" (#CoronaJihad) في التويتير من قبل الأمم المتحدة كشكل من أشكال ظاهرة الكراهية ضد الإسلام، عندما كانت أوبئة فيروس كورونا-19 (Covid-19) تزدهر في الهند في المجتمعات المسلمة في الهند. على الرغم من أن هذا الغاشتاغ قد يكون له معنى إيجابي، إلا أن نتائج البحث تشير في الواقع إلى أنه تعبير عن الكراهية ضد المسلمين.¹⁴

فالنتيجة لسلوك رجال الإرهاب تحت غطاء الجهاد، ترفض العديد من دول الأقلية المسلمة الرموز والشعائر الإسلامية وترفض أيضا المسلمين ثم ترتكب أعمال التمييز في المعاملة ضد المسلمين.¹⁵ فإذا استمر سداد ذلك بطريقة أقسى، يمكن أن يشوه سمعة دين الإسلام، ويعرض كيانته لخطر الانقراض — فينفي ذلك حفظ الدين —، و يهدد نفوس المسلمين — فينفي حفظ النفس —، ويقامق استغلال أموال المسلمين — فينفي حفظ المال —، ويؤدي إلى استعمار الثقافة المسلمين وحضاراتهم — فينفي حفظ العقل —، كما يؤدي ذلك إلى قتل العلماء الذين ورثوا علوم الأنبياء وحفظوا عقول المسلمين. وأخيراً، يقتضى ذلك كله إلى ظهور الجيل المسلم المحروم من حقوقه ثم وجوده. فمن أجل ذلك، يجب أن يستمر الجهاد الذي يجب القيام به في هذا الوقت مبنيا على أساس "التبشير لا التنفير" و متمسكا بشعار "انْفُذْ عَلَى رِسْلِكَ" كما نص عليه النبي صلى الله عليه وسلم.

وهناك واقع آخر، حضور مارك أ. جبرائيل (Mark A. Gabriel) بكتبه، والذي كان اسمه الأول مصطفى، وهو مفكر مصري ليبرالي، وكان مسلماً سابقاً، وحصل على شهادة الدكتوراة في التاريخ والثقافة الإسلامية من جامعة الأزهر الشريف بالقاهرة، ثم ارتد فيما بعد وأصبح مسيحياً. وذكر أن الإسلام حقا يأمر بالعنف والإرهاب على من كفر من اليهود والنصارى والمشركين. واحتج بأن إحدى السور في القرآن وهي سورة محمد لها اسم ثاني وهو سورة القتال. هذه إحدى الحجج التي شاعها، غير الحجة التاريخية، لإقناع العالمين بأن الإسلام يعلم حقا العقل والعنف والإرهاب والحرب ضد

¹³ اقرأ - [https://www.hrw.org/news/2020/05/01/coronajihad-only-latest-manifestation-](https://www.hrw.org/news/2020/05/01/coronajihad-only-latest-manifestation)

[islamophobia-india-has-been-years-making](https://www.hrw.org/news/2020/05/01/coronajihad-only-latest-manifestation-islamophobia-india-has-been-years-making) (تم الوصول إليه نهار الثلاثاء، 26 مايو 2021 م) انظر " [Counteracting Islamophobia/Anti-Muslim Hatred to Eliminate Discrimination](https://www.hrw.org/news/2020/05/01/coronajihad-only-latest-manifestation-counteracting-islamophobia-anti-muslim-hatred-to-eliminate-discrimination) " ¹⁴

and Intolerance Based on Religion or Belief " ويمكن تحميل هذا الملف من الرابط: https://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session46/Documents/A_HRC_46_30.docx (تم الوصول إليه نهار الثلاثاء، 26 مايو 2021 م).

¹⁵ اقرأ المزيد على ذلك في مرصد الأزهر مقالة بعنوان "الإسلاموفوبيا سبب في معاناة المرأة في أوروبا" الصادرة في اليوم الثلاثاء 16 مارس 2021، من الرابط التالي:

<https://www.azhar.org/observer/details/ArtMID/1142/ArticleID/54090/> [الإسلاموفوبيا-سبب-في-](https://www.azhar.org/observer/details/ArtMID/1142/ArticleID/54090/)

[معاناة-المرأة-في-أوروبا](https://www.azhar.org/observer/details/ArtMID/1142/ArticleID/54090/) (تم الوصول إليه صباح يوم الثلاثاء، 26 مايو 2021)

المسيحيين واليهود والمشركون. وذكر أيضًا أن الدافع الرئيسي للجهاد في الإسلام هو استئصال من لا يقبل الإسلام دينًا لهم ويبتغي غيره دينًا. ولقد فهم أن ممارسة الجهاد في زمن النبوة كانت لمحاربة المسيحيين واليهود والمشركين وقتالهم. وبالتالي، إن حملة مارك هذه يمكن أن تزيد من مخاوف العالم من الإسلام، ولا سيما أن مارك نفسه ادعى بأنه أتم حفظ القرآن في صغره وولد ونشأ في عائلة مسلمة حقيقية وتخرج في مؤسسة معروفة في العالم الإسلامي، فأتى بحجج وأدلة لفظية من الآيات والأحاديث ونصوص التاريخ ثم اقتصر الاستدلال بظواهر ألفاظها.¹⁶ وهكذا، فإن آراءه هذه لديها قوة على تصديق العالم لها على أنها تمثيل للتعاليم الإسلامية الحقيقية.

فمن ثم، أيد الخبراء في علوم القرآن والتفسير بضرورة استخدام المنهج الشامل المتكامل مع مراعاة أصوله وقواعده وضوابطه والنظر العميق الدقيق إلى مقاصد الألفاظ ومقاصد التشريع ثم إمعان النظر الكامل الشامل إلى الأفعال والسير النبوية عند فهم آيات القرآن وتفسيره. ويحتاج ذلك إلى إبراز البحوث العلمية الأكاديمية في ذلك المجال ثم نشرها ليشهد العالم رحمة الإسلام للعالمين أجمعين.

وبالتالي، يهدف هذا البحث من خلال هذه الدراسة إلى تقديم مفهوم جديد في فهم وممارسة آيات الجهاد. من ما كان في البداية "الهجومي والدفاعي" إلى "الإصلاحي التنموي". وفي الوقت نفسه، فإن هذا سيثبت أيضًا أن الجهاد المنشود في القرآن نصيًّا وسياقيًّا هو المتمسك بمبدأ "جلب المصالح ودرء المفاسد" ومبدأ "الدعوة" ليس مبدأ "القتل والإعدام". وبالتالي، من خلال هذه الورقة أيضًا، يعزز هذا البحث ما اكتشفه ناهض إسماعيل فرحات وبسام حسن العف بأن الجهاد لا يكون إلا الوسيلة وليس المقصد. وأما الهدف الذي تنشده الشريعة هو جلب المصالح عن طريق درء المفاسد من خلال تقنيات الجهاد.

إذن بالقتال كالتقنية → درء للمفاسد إذا سكت عن الهجوم وامتنع عن الدفاع → الجهاد كالطريق الضروري لتحقيق مصالح الأمة → تحقيق الضروريات البشرية الخمس والمحافظة عليها وتنميتها

منهج متكامل لتفسير آيات الجهاد والقتال: دراسة مقاصدية موضوعية

¹⁶ Nasaruddin Umar, "al-Quran di Mata Mantan Intelektual Muslim: Ibn Warraq dan Mar A. Gabriel," dalam *Jurnal Studi al-Quran*, Jakarta, Pusat Studi al-Quran, vol. 1/2, 2006, hal. 125-126.

إن فشل التفسير اللفظي للقرآن الكريم في تقديم الوجه الحقيقي للإسلام الذي هو رحمة للعالمين دَفَع الخبراء والعلماء والمثقفين إلى إعادة النظر في أساليب تفسير القرآن الكريم ومناهجه وطرقه واتجاهاته. إنهم يحاولون إثبات أن الوجه القاسي المخيف والإرهاب اللذان يظهرهما عدد قليل من أفراد المسلمين ليسا من التعاليم الحقيقية للإسلام، ولكنهما عبارة عن سوء فهم للقرآن وليس له جذور تاريخية في عالم الفكر الإسلامي. وهذا لا يعني الاتهام على سلطة أسلوب التفسير اللفظي في الإتيان بالحق القرآني، ولكن بالأحرى يعني هذا لتصويب سوء الفهم ضد الإسلام الذي يبني على أساس التفسير اللفظي المجرد عادة. فيجب أن يتم تفسير القرآن بشكل شامل ودقيق. كما أن هذا لا يتهم التفسير اللفظي للقرآن بأنه مصدر مثل هذا التشويه والعنف.

فمن ثم قدّم العلماء تقديمًا منظماً الطريقة الشاملة لتفسير القرآن الكريم. ويُعتقد أن لهذه الطريقة أكثر قدرة على تقديم الوجه الحقيقي للإسلام كما أظهره النبي محمد في عصره. وبالتالي، فإن هذه الطريقة المثلى هي الموصى بها باعتبارها أفضل طريقة لفهم الآيات التي يساء تفسيرها غالباً ما، مثل آيات الجهاد والقتال.

وفيما يلي بعض الأمثلة على توصيات الخبراء بشأن الطريقة المثلى لفهم تلك الآيات.

لقد أكد علي مصطفى يعقوب (1952-2016 م) أن آيات الجهاد والقتال في القرآن لا بد أن تفهم وتمارس في ظروفها و لا يجوز فصلها وإخراجها عنها. فممارسة آيات القتال لا بد أن تكون في ظروف القتال ولا تجوز ممارستها في ظروف السلام.¹⁷ وقد سبقه بالقول بذلك محمود شلتوت (1893 – 1963 م) حين اقترح الطريقة المثلى في التعامل مع آيات الجهاد والقتال في كتابه "القرآن والقتال" أنها عبارة عن الطريقة الموضوعية أو ما يسمى في العصر الحاضر بالتفسير الموضوعي للقرآن الكريم. وصورة ذلك أن يعتمد المفسر أولاً إلى جمع الآيات التي وردت في موضوع واحد ثم يضعها أمامه كمواد يحللها ويفقه معانيها.¹⁸ كما أيد ذلك بعده محمد سعيد رمضان البوطي (1929-2013 م) في كتابه "الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه" أن آيات الجهاد لا بد أن تفهم وتمارس في معنى الدعوة الحقيقية لا مجرد الحركة التي قد تؤدي إلى الإفساد لا الإصلاح.¹⁹ وجاء بعد ذلك أسامة السيد محمود الأزهري مقترحاً بأن الفهم المنير للآيات التي أخطأ فهمها أهل التطرف والتكفير مبني

¹⁷ علي مصطفى يعقوب، *الإسلام بين الحرب والسلام* (جاكرتا، مكتبة الفردوس، 2010).

¹⁸ محمود شلتوت، *القرآن والقتال* (القاهرة: مطبعة دار الكتاب العربي، د.ت)، ص. 7-8.

¹⁹ محمد سعيد رمضان البوطي، *الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه* (سوريا-بيروت، دار الفكر

– دار الفكر المعاصر، 1993).

على الشمولية في تأمل السيرة النبوية وعلى المقاصد العليا من التشريع الإسلامي المعجز، فكل فهم في القرآن ينحرف عن هذه المقاصد العليا فهو مردود.²⁰

ثم أيد وصرح ذلك نصر الدين عمر أستاذ التفسير بجامعة الدراسات لعلوم القرآن بجاكرتا مبينا بيانا وافرا مبسوطا في منهج خاص ينزع به التطرف عن فهم القرآن والحديث، قائلاً بأن التطرف يتم نزعه عن تفسير القرآن وفهم الأحاديث النبوية بعدة طرق منها اللجوء إلى علم أسباب القرآن والحديث والاستعانة بالإمام والإعمال بمقاصد الشريعة والنظر إلى البعد التاريخي والاجتماعي والثقافي.²¹

كما بنى بدقة جاسر عودة مقاصد الشريعة كنظام وفن علم مستقل. فجعله نظاما جديدا وآلية ثابتة لفهم القرآن الكريم والأحاديث النبوية وتفسيرهما. ونلخص هنا ما هو قائله بأن استخدام مقاصد الشريعة في هذا العصر المعاصر ضرورة جدا. فبدونها يقع المرء في شرك الركود والجمود والانحدار بل ويعلق أيضا في التطرف. فلا ينبغي أن يكون الاتجاه في فهم القرآن مجرد حماية الدين أو الحفاظ على الكليات والضروريات الأساسية البشرية الخمس، ولكن يجب أيضاً أن يكون لديه رؤية لتطوير تلك الضروريات وتنميتها إلى ما هو أصلح.²²

فمن الناحية المعرفية قدّم جاسر عودة النظرة المقاصدية لتفسير القرآن الكريم وفهم الأحاديث النبوية، والتي سماها بـ "النظرة الشولية". ولقد بناها على مبادئ وخطوات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم. واعتبر هذا التفسير كأفضل الطرق في الفهم القرآني لأنه يدعم مبدأ "الوحدة المتكاملة" والتداخلية وتعدد الأبعاد. ومن الناحية الفنية - المنهجية، لقد انتقد جاسر نمط الاجتهاد القديم وطرق تفسير القرآن التي سلك فيها العلماء المتقدمون. فصرح بأن فهم القرآن لا ينبغي أن يقوم على مبادئ الترجيح والتناسخ. وإنما الحق أن يتعامل معه بطريق موضوعي على أساس وحدة الآيات الموضوعية ثم بيان أحكامها على المقاصد التي يستهدفها الآيات، وذلك كله ضمن فهم حياة الرسول صلى الله عليه وسلم من وجهة مقاصدية. فلا يجوز مثلا التسرع في تقرير أن آية القتال "فَإِذَا أَنسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ"²³ التي نزلت في السنة التاسعة من الهجرة نسخت جميع الآيات التي نزلت قبلها والتي بلغ

²⁰ أسامة السيد محمود الأزهرى، *الفهم المنير للآيات التي أخطأ فهمها أهل التطرف والتكفير* (أبو ظبي: دار

الفقيه، 2015)، 1-18.

²¹ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman al-Quran dan Hadis* (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014), 11-53.

²² جاسر عودة، *مقاصد الشريعة: دليل للمبتدئين* (لندن-واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011)

²³ سورة التوبة: 5.

عددها أكثر من مائتي آية كلها تدعو إلى الصبر والتسامح والسلام والحوار وحرية المعتقد، بدعوى المخالفة لما نزل مؤخرا ولا بدعوى الترجيح.²⁴

وإليك تفاصيل بيان هذا المنهج المتكامل على أساس مقاصدي موضوعي ونظرة شمولية.

أولا جمع الآيات في موضوع واحد. هذا أول وهلة للسير على طريق موضوعي للتفسير. فيه تدرك شمولية النص القرآني لموضوع الجهاد والقتال كوحدة متكاملة. فتعرف مقاصده العامة للشريعة الإسلامية التي في ضمنها الجهاد والقتال. وللمقاصد مستويات وأنواع، فمنها ما كان على المستوى الجزئي وما كان على المستوى الخاص وما كان على المستوى العام، كما أن منها الأصلية ومنها التابعة. فكل من تلك المقاصد المذكورة إما منصوصة وإما مشار إليها في الآية وإما مستنبط بالاستقراء، كما صرح بذلك ابن عاشور.²⁵

وثانيا تعيين المقاصد العامة لمشروعية الجهاد والقتال، ويستعان في ذلك بالقواعد الأصولية اللغوية القرآنية. والمراد بالمقاصد العامة هنا تطوير وتنمية الضروريات البشرية الست أو الكليات الست باعتبار المصطلحات المقاصدية المعاصرة التي لها رؤية "الانتقال والتحول من مقاصد الحفظ إلى مقاصد التنمية"،²⁶ هن تنمية الدين وتنمية النفس وتنمية العقل وتنمية المال وتنمية النسل وتنمية العرض.²⁷ وهذا ما سماه جاسر بمستوى المبادئ الكبرى والعقائد الأساسية، والتي يمثلها مبدأ العدل والرحمة وصفات الله تعالى.²⁸

وثالثا تحديد المقاصد الخاصة لمشروعية الجهاد والقتال، فيستعان في ذلك أيضا بالقواعد الأصولية اللغوية. والمراد بالمقاصد الخاصة هنا حفظ الضروريات الست، هن حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ المال وحفظ النسل وحفظ العرض.

ورابعا تقرير المقاصد الجزئية لمشروعية الجهاد والقتال، وهي ما يعبر غالبا بحكمة التشريع وفلسفته، فالكلام عن ذلك ينطلق في مستويات "لماذا" باعتبار مصطلح جاسر عودة.²⁹ فيقوم ذلك بالعثور على ظروف الآيات من خلال مدلولات ألفاظها ثم ظروف نزولها وملابساتها وتناسبها مع ما يسبقه ويليه من الآيات.

²⁴ جاسر عودة، مقاصد الشريعة، ص. 68-70.

²⁵ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (تونس: دار سحنون، 2006)، 16-20.

²⁶ جاسر عودة، مقاصد الشريعة، 53-55.

²⁷ جاسر عودة، مقاصد الشريعة، 53-64.

²⁸ جاسر عودة، مقاصد الشريعة، 12.

²⁹ جاسر عودة، مقاصد الشريعة، 11-14.

وأخيرا التفكير في إحياء تلك المقاصد المنصوصة والمفهومة المستنبطة في ديار الحرب والسلام. وذلك بالنظر واللجوء إلى علوم ونظريات أخرى مناسبة لكل من جزئيات الضروريات الست، فالمقاصد في مجال الدين يتم إحياءها بمراعاة القواعد والنظريات في علم العقيدة، والمقاصد في مجال النفس بمراعاة علم النفس أو الطب، وما كان في مجال العقل فبعلم الفلسفة والمنطق، وما كان في الأمور المالية فبعلم الاقتصاد، ويضاف إلى كل ذلك ما يحتاج إليه من العلوم من السوسولوجيا والأنثروبولوجيا والعلوم الإنسانية والتكنولوجية، وهكذا.

آيات الجهاد والقتال: صورتها ومقاصدها

إنه بعد العثور عن آيات الجهاد باستخدام الوسائل الرقمية في تطبيق "القرآن الكريم" للأندرويد وأجهزة الكمبيوتر، باستخراج الكلمات المفتاحية "جاهد" و"جهاد" و"قتال" و"قاتل" يمكن القول أن هناك 32 آية تحتوي على كلمة جهاد ومشتقاتها و 49 آية تحتوي على كلمة قتال ومشتقاتها. ستة (6) منها نزلت في العصر المكي حيث وردت في السور المكية، وستة وعشرون (26) منها وردت في السور المدنية. فإليك آيات تحتوي كلمة "الجهاد" ومشتقاتها:

قائمة بآيات الجهاد في العصر المكي ومقاصدها المنصوصة في ألفاظها وسياقها ومناسباتها

مقاصدها		الآية	الظروف والمناسبات	خطاب الأحكام التكليفية	
العامة	الخاصة				الجزئية
تنميتها بالجهاد والهجرة إلى بلد آخر	حفظ الدين والنفس	رجاء رحمة الله ونصرته ومغفرته	الندب على الهجرة والجهاد والصبر من الفتنة	من بعد ما فتنوا	ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَعَفُورٌ رَحِيمٌ (النحل: 110)
تنمية الدين والعلم بدعوة الكافرين إلى الحق القرآني حتى يهتدوا به	حفظ الدين والعقل والمال	لِنُخِّيَ بِهِ بِلْدَةٍ مَيْثًا	تحريم طاعة الكفار والأمر بالجهاد الكبير عليهم بالقرآن	كفر أكثر الناس على نعم الرياح والمطر وما فيهما	فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا (الفرقان: 52)
	حفظ الدين والنفس والعقل	تحقيق مصالح النفس ورجاء لقاء الرب	الحض على الجهاد للنفس	الافتتان للعلم بالصادق عن الكاذب في الإيمان	وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ (العنكبوت: 6)

مقاصدها			خطاب الأحكام التكليفية	الظروف والمناسبات	الآية
العامة	الخاصة	الجزئية			
تنمية الدين والعلم بالإحسان على الوالدين المشركين	حفظ الدين	الاستقامة في الإيمان بالله	تحريم طاعة الوالدين	جهاد الوالدين على المرء المسلم للإشراك بالله	وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (العنكبوت: 8)
تنمية الدين الهدى إلى سبل الحق	حفظ الدين والعقل	الاهتداء إلى سبل الله والإحسان بالله	الحض على بالجهاد في الله	كفر الناس على النعم واقتراؤهم الكذب على الله لما جاءهم الحق	وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ (العنكبوت: 69)
تنمية الدين والعلم بمصاحبة الوالدين بالمعروف	حفظ الدين والعقل والنفس	الاستقامة في الإيمان بالله وبر الوالدين ودعوتهما إلى الحق بالمعروف	تحريم طاعة الوالدين مع وجوب مصاحبتهم بالمعروف واتباع سبيل المنيبين إلى الله	جهاد الوالدين على المرء المسلم للإشراك بالله	وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبَيْهِمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (لقمان: 15)

بناءً على تلك البيانات الواردة أعلاه، يمكن نفهم أن مصطلح الجهاد يبدو مألوفاً معروفاً عند المسلمين في العصر المكي الإسلامي المبكر. ولا يوجد دليل صريح على أن الشريعة الإسلامية قد غيرت معنى الجهاد من المعنى الشائع استخدامه في التقليد العربي الجاهلي ليصبح معنى شرعياً إسلامياً، كما هو الحال الواقع على مصطلحي الصلاة والظهار مثلاً. ويبدو أيضاً أن آيات الجهاد في المرحلة المكية لم تُستخدم تحديداً للإشارة إلى السلوك الجهادي للمؤمنين فقط ولا للقتال طبعاً. ويمكن ملاحظة ذلك من مصطلح الجهاد الذي يُطلق على الآباء المشركين الذين يكافحون ويجاهدون على أن يجعلوا أبنائهم مشركين مرتدين عاندين إلى أديانهم السابقة. ففي الواقع، من المثير للاهتمام أنه في الرد على جهاد الوالدين المشركين، فإن القرآن يعلم الولد المسلم أن يبقى ويثبت قوياً على الإيمان والإسلام وأن يديم الإحسان إليهما وأن يصاحبهما معروفاً. كما أن المثير للاهتمام أيضاً بأن موقف الولد الدفاعي الجهادي للكفاح والحفاظ على إيمانه لا يطلق القرآن عليه باسم الجهاد. ومع ذلك، لا يزال بإمكاننا جميعاً الاعتقاد بأن ذلك الموقف المثالي للولد المسلم هو شكل حقيقي من أشكال الجهاد الشرعي، خاصة، عند الجهاد لمواجهة جهاد الآباء الذين كفروا ودعوا إلى الكفر.

وبالتالي، نجد أيضا في هذه الفترة المكية أن معنى الجهاد الذي يؤدي إلى الحرب غير وارد ولا مستعمل في القرآن على الإطلاق، بل الواقع، أن شكل الجهاد الناشئ فيها هو الصبر والمثابرة والثبات على الإيمان وعلى سائر الضروريات البشرية الست كلها مع تنمية ذلك وتطويره إلى ما هو خير أحسن وأصلح. فالجهاد بالصبر والثبات والحفاظ على تلك الضروريات مشار إليه بلفظ "فَلَا تُطْعَمُهُمَا"³⁰ ولفظ "وَصَبْرًا"³¹، في حين أن الجهاد بمعنى تطوير الذات يمكن إدراكه من لفظ "وَصَاحِبَهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ" كما تمت إشارة ذلك في قوله تعالى "لَتَهْدِيَهُمْ لِسَبِيلِنا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ"³² ذاك هو مقاصد الجهاد الشرعي في العصر المكي.

من ثم، يمكننا الاستنتاج بأن آيات المقاصد التي تحتوي على الأمر بالجهاد في العصر المكي كانت لتطوير الذات في الحفاظ على الإيمان وباقي الضروريات البشرية الست وتنمية ذلك بشكل فعالٍ إيجابي. فأما ما يتعلق بالتقنيات الدفاعية التي تُستخدم سبيل الحرب فإن ذلك لا يظهر على الإطلاق في هذا العصر المكي. وخاصة فيما يتعلق بتقنيات مقاصد تطوير الذات وتنمية الضروريات البشرية الست، فبالطبع إن طريق الحرب ليس هو الطريق الصحيح الصالح لذلك.

تاليا، ننظر إلى آيات الجهاد ومقاصدها في العصر المدني، فهل هناك تحوّل في المعنى من مفهوم الجهاد بدون حرب ولا قتال إلى الجهاد بتقنيات الحرب والقتال؟. وهل كان هذا التحول مطلقا، بمعنى أن لفظ الجهاد الوارد في هذا العصر المدني يجب أن يُحمل ويُفهم على أنها حرب وقتال؟. ففيما يلي جدول بيانات لآيات الجهاد في فترة المدينة المنورة.

قائمة بآيات الجهاد في العصر المدني ومقاصدها المنصوصة في ألفاظها وسياقها ومناسباتها

مقاصدها			خطاب الأحكام التكليفية	الظروف والمناسبات	الآية
العامة	الخاصة	الجزئية			
تنميتها بالجهاد والهجرة إلى بلد آخر	حفظ الدين والنفس	رجاء رحمة الله ونصرتة ومغفرته	وجوب الثبات على الإيمان والهجرة والجهاد في سبيل الله	[الكفار] وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ [المسلمين] حَتَّى يَزِدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (البقرة: 218)

³⁰ سورة العنكبوت: 8 و لقمان: 15.

³¹ سورة النحل: 110.

³² سورة العنكبوت: 69.

مقاصدها		الجزئية	خطاب الأحكام التكليفية	الظروف والمناسبات	الآية
العامة	الخاصة				
تنمية العقل للتفكير في قواهم وعلمهم بما خير لهم في مستقبلهم	حفظ الدين والعقل	وَلْيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ. وَلِيُمَجِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ	الترغيب في الجهاد والصبر عليه	هزيمة المسلمين في غزوة أحد وانتصار الكفار عليهم فيها. (إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ)	أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ (آل عمران: 142)
تنمية الدين النفس والمال ليكون ذلك أنفع وأبقى، وأما القعود عنها فمعرض للإفساد	حفظ الدين والنفس والأموال	رفع الدرجات والفوز بعظيم الأجر وبالحسنى وهي أعلى الجنان	الحض والترغيب في الجهاد بالأموال والأنفس والترهيب عن القعود عنه مع ابتغاء عرض الحياة الدنيا.	تخلف عدد كثير من المسلمين عن غزوة بدر وقعودهم عنها.	لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا (النساء: 95)
تنمية الدين والنفس والمال ليكون ذلك سبيلا إلى الفلاح	حفظ الدين والنفس والمال	نيل الفلاح (لعلكم تفلحون)	وجوب التقوى وابتغاء الوسيلة والجهاد	ظهور الناس الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا (آية 33)	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (المائدة: 35)
تنمية الدين والنفس والعقل والنسل والعرض حتى يعتز الإسلام بذلك كله	حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والعرض	نيل الفضل من الله والمحبة منه والعزة منه	الترغيب في الجهاد في سبيل الله من أجل الثبات على الإيمان، والترهيب عن الردة	وصف المجاهدين، وتصريح بأن ردة امرئ مسلم لا تضر ولا تنقص عزة الإسلام والمسلمين	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعْرَاقٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (المائدة: 54)
تنمية الإيمان والنفس والعلم والأموال على أن يعلو بها الإسلام في الأرض ولا يعلو عليه وينشر رحمته للعالمين	حفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض	نيل الولاية النبوية والنصرة الإلهية. وسد ذريعة الفتنة (آية 73)	الترغيب في الجهاد بالأموال والأنفس والهجرة والنصرة	توحيد صفوف المسلمين في غزوة بدر	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوُوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجَرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرْتُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (الأنفال: 72)

مقاصدها		خطاب الأحكام التكليفية	الظروف والمناسبات	الآية
العامة	الخاصة			
تنمية الإيمان والأموال على أن يكون الرزق الكريم على أيدي المسلمين	حفظ الدين والمال	الوصول إلى كمال الإيمان والحصول على مغفرة ورزق كريم	توحيد صفوف المسلمين في غزوة بدر	وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَأُوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ (الأنفال: 74)
تنمية الإيمان على أن يقوي بها جماعة المسلمين	حفظ الدين	معتزف به كفته الرسول وجماعته	توحيد صفوف المسلمين في غزوة بدر	وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (الأنفال: 75)
تنمية الإيمان والنفس والمال والقوى البشرية على أن يعلو بها الإسلام في الأرض ولا يعلى عليه وينشر رحمته للعالمين	حفظ الدين والنفس والعرض والمال	الزجر على الكفار المحاربين للإسلام والانتصار عليهم وإذهاب غيظ قلوب المؤمنين وشفاء صدرهم	وجوب القتال للتعرف على من جاهد في إيمانه	أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (التوبة: 16)
تنمية الإيمان والنفس والمال على أن يعلو بها الإسلام في الأرض ولا يعلى عليه وينشر رحمته للعالمين	حفظ الدين والنفس والمال	التفريق بين الهجرة والجهاد وبين سقاية الحجاج وعمارة المسجد، والفوز بأعظم الدرجات عند الله	الترغيب في الهجرة والجهاد لعظيم شأنهما في الإسلام	أَجْعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (التوبة: 19)
تنمية الإيمان والنفس والمال والأسرة على أن يعلو بها الإسلام في الأرض ولا يعلى عليه وينشر رحمته للعالمين	حفظ الدين والنفس والنسل والمال	سد ذريعة الهلاك (آية: 24)، وجلب نصره الله في مواطن كثيرة وإنزال سكينته الله على الرسول والمؤمنين	الترغيب في الجهاد في سبيل الله	قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (التوبة: 24)

مقاصدها		الآية	الظروف والمناسبات	خطاب الأحكام التكليفية	
العامة	الخاصة				الجزئية
فإذا تم حفظ ذلك بالجهاد حصلت الإمكان للمسلمين أن ينمّيه إلى ما فيه صلاحهم دنيا وأخرا	حفظ الدين والنفس والمال	جلب نصرة الله وانزال سكينته الله على المؤمنين وإتيان جنود الله من الملائكة وإعلاء كلمة الله (آية: 40)	وجوب الجهاد بالأموال والأنفس في سبيل الله	اعتراضات بعض المؤمنين وانتقالهم وسكوتهم عن القتال بعد أن استنفرهم الرسول وتمتعهم بالحياة الدنيا (آية: 38)	انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة: 41)
تنمية الإيمان والنفس والأموال لتطوير قوى أبناء الإسلام وعلومهم وعلو دينهم	حفظ الدين والنفس والمال	تثبيت الإيمان وترسيخه وإشهاده أمام الله ورسوله والمؤمنين	وجوب الجهاد بالأموال والأنفس في سبيل الله	إذن النبي لبعض الناس عن التخلف عن القتال قبل تبين الصادق من الكاذب (آية: 43)	لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ (التوبة: 44)
تنمية الإيمان والعلم والنفس على أن ينتبه الجاحدون من الكفار والمنافقين بأن جحودهم يصيرهم إلى جهنم الدنيا وجهنم الآخرة	حفظ الدين والنفس والعرض	الإنذار عليهم حتى يتوبوا فيكون خيرا لهم، والإصابة عليهم بعذاب الله في الدنيا إذا تولوا عن التوبة (آية: 74)	وجوب الجهاد على الكفار والتغليظ عليهم في تلك الحالة	إيذاء الكفار والمنافقين بكلمات يقولونها على النبي لكنهم أقسموا ولم يرغبوا في الاعتراف بذلك، بل وارتدوا عن الإسلام وهموا قتل النبي بما لم ينالوا ونقموا الله ورسوله (آية: 74)	يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ (التوبة: 73)
تنمية الإيمان والعلم على أن يعلو بها الإسلام في الأرض ولا يعلى عليه وينشر رحمته للعالمين	حفظ الدين والعقل (لو كانوا يفتقرون)	التهديد والإنذار عليهم عن شدة عذاب جهنم إذا فرحوا من التخلف عن الجهاد	تغليظ وتحريم الكره والتخلف عن الجهاد (قل نار جهنم أشد حرا)	واضح ظاهر في الآية بأن الكفار والمنافقين فرحوا بمقعدهم خلاف رسول الله وكرهوا الجهاد فامتنعوا ومنعوا عنه	فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ (التوبة: 81)
تنمية الإيمان والعلم والمال والأسرة على أن يعلو بها الإسلام في الأرض ولا يعلى عليه وينشر رحمته للعالمين	حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل والعرض (وذلك هو الخيرات)	تقوية الإيمان والمؤمنين وترغيبهم في الخيرات الدنوية الأخروية (آية: 88)	وجوب والإيمان الجهاد مع الرسول	ظهور المنافقين عند نزول الأمر بالإيمان والجهاد في تحقيق مصالح الأمة وخيراتهم وتسليمهم من الهلاك والضرر	وَإِذَا أَنْزَلْنَا سُورَةَ أَنْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُو الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَقَالُوا ذَرْنَا نَحْنُ مَعَ النَّاقِعِينَ (التوبة: 86)

مقاصدها		الجزئية	الخاصة	العامة	خطاب الأحكام التكليفية	الظروف والمناسبات	الآية
تنمية الإيمان والنفس والعلم والمال والأسرة على أن يعلو بها الإسلام في الأرض ولا يعلى عليه وينشر رحمته للعالمين	حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل والعرض (وذلك هو الخيرات)	حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل والعرض (وذلك هو الخيرات)	حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل والعرض (وذلك هو الخيرات)	حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل والعرض (وذلك هو الخيرات)	حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل والعرض (وذلك هو الخيرات)	حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل والعرض (وذلك هو الخيرات)	لَكِنَّ الرَّسُولَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأُولَئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (التوبة: 88)
تنمية الإيمان والنفس والعلم والمال والأسرة على أن يعلو بها الإسلام في الأرض ولا يعلى عليه وينشر رحمته للعالمين	حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل والعرض (وذلك هو الخيرات)	رفع الحرج عن المؤمنين في الدين، وإحيائهم ملة إبراهيم، والاستشهاد من الرسول على إيمانهم، والإشهاد على الناس بأن صلاحهم في الإيمان، وإعلاء كلمات الله والاعتصام بها، وإحضار النصرة والولاية من الله	حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل والعرض (وذلك هو الخيرات)	حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل والعرض (وذلك هو الخيرات)	حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل والعرض (وذلك هو الخيرات)	حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل والعرض (وذلك هو الخيرات)	وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ (الحج: 78)
تنمية الإيمان حتى وترسخ وأثمر الأعمال الصالحات الحسنة	حفظ الدين	الامتحان والابتلاء للتعرف والتحقق على أحوال وأخبار من صدق واجتهد وجاهد وصبر في الإيمان، وفيها تفريق بين الجهاد والصبر.	حفظ الدين	حفظ الدين	حفظ الدين	حفظ الدين	وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ (محمد: 31)
تنمية الإيمان والنفس والعلم حتى يدخل الإيمان في القلب ونبت ونشأ وتطور وترسخ وأنتج	حفظ الدين والعقل	إدخال الإيمان في القلب وتصديقه فيه، فالرجل إذا لم يدخل الإيمان في قلبه ولم يزل الإيمان في ظواهره	حفظ الدين والعقل	حفظ الدين والعقل	حفظ الدين والعقل	حفظ الدين والعقل	إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ حَيْثُ قَالُوا "أَمْنَا" (20)

مقاصدها		الجزئية	خطاب الأحكام التكليفية	الظروف والمناسبات	الآية
العامة	الخاصة				
الثمرات الصالحات الحسنات		فلا يستحق دعوى الإيمان	الإيمان في القلب وصدقه	ولما يدخل الإيمان في قلوبهم (آية: 14)	أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (الحجرات: 15)
تنمية الدين والعقل حتى قام بالجهاد حق القيام وانتمن بالاحتفاظ على سر الجماعة حق الأمانة فاهتدى إلى سواء السبيل واستقام فيه وفاز بالمصالح والحسنات الدنوية والأخروية فوزا عظيما	حفظ الدين والعقل والنفس والمال والعرض، حيث إذا خرج المؤمن جهادا في سبيل الله ولكن أسر إلى العدو فذلك يضر دينه وعقله فصار جاهلا ضالا ثم أخرج من داره فهلك المال والنفس وغيرهما	الخروج من الضلال إلى سواء السبيل والقيام بالأمانة والاستقامة في الحق	وجوب إخلاص النية لله في الجهاد أو القتال والقيام به حق القيام (إن كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي) مع تحريم اتخاذ العدو وليا والقاء الأخبار السرية إليه بعذر المودة	اتخاذ بعض المؤمنين عدو الله وعدوهم أولياء والقائهم أسرار المؤمنين إليهم بالمودة، فأخرجوا الرسول والمؤمنين من ديارهم بسبب أنهم مؤمنون بالله وراضون به ربا	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ (المتحنة: 1)
تنمية تلك الضروريات التي تم حفظها لأجل الفوز بما هو خير وأحسن وأصلح دنيا وأخرا	حفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض، وذلك ما يعبر بالنجاة	النجاة من العذاب الأليم (آية: 10) والفوز بالخيرات (آية: 11) والمغفرة والجنات ومساكن طيبة فيها (آية: 12) والنصرة والفتح (آية: 13)	وجوب الإيمان بالله ورسوله والجهاد في سبيله مالا ونفسا	إرادة الكفار إطفاء نور الله بأفواههم (آية: 8) وكراهة المشركين على الرسول (آية: 9) وإرادة الله هداية للمؤمنين على ما ينجيهم من عذاب أليم (آية: 10)	تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (الصف: 11)
تنمية الدين والعلم على أن ينتبه الجاحدون بأن جحودهم يصيرهم إلى جهنم	حفظ الدين والعقل	إنذار الكفار على جحودهم وكفرهم بالله والرسول وذلك يؤدهم إلى دخول نار جهنم	وجوب الجهاد على الكفار والتغليظ عليهم في تلك الحالة	الإنذار والتنبيه على الكفار على أن لا يعتدروا عند دخولهم نار جهنم (آية: 7)	يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَيُسِّنُّ الْمُصِيزُ (التحریم: 9)

واستناداً إلى جدول الآيات ومقاصدها في عصر المدينة كما ذكر، يمكننا الاستنتاج بأنه شهد لفظ الجهاد تحوُّلاً في معناه. وفي الواقع، يبدو أن هذا التحول يميل إلى التضييق (specification) على معنى الجهاد عن طريق الحرب والقتال. ولقد حدث فعلاً هذا التحول منذ أن تم طرد النبي صلى

الله عليه وسلم والمسلمين من مكة ثم هاجروا إلى يثرب المدينة المنورة، فاستمرت المقاومة من عند الكفار على المسلمين وتأخذ شكل الهجمات. فلذلك، نزلت آيات الجهاد تسمح النبي والمسلمين استخدام طريق الحرب والقتال، فقال تعالى: ((أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظُلْمًا وَإِنِّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ))³³ لكن، بناء على مبادي التفسير المقاصدي، فإن أسلوب الحرب الذي كان مسموحاً به في عصر المدينة لا ينسخ ولا ينفى إطلاقاً الجهاد بالصبر الذي نزل في عصر مكة. وهذا واضح أيضاً في بعض الآيات المدنية التي لا تزال تستخدم أسلوب الصبر والأعنف والقتال في الجهاد في سبيل الله.

من ثم يمكن أن نستنتج مرة أخرى أن التحوّل في معنى لفظ الجهاد في الآيات المدنية لا يضيّق ولا يحصر معنى الجهاد الشرعي على الحرب والقتال فقط. وإن الجهاد الذي بمعنى الحرب والقتال لم يُذكر صراحة في القرآن، بل يفرّق القرآن ويفصل بين آيات الجهاد وآيات القتال. ودليل ذلك أن الجهاد بمعنى الكفاح والسعي الجاد وبذل المجهود لتنمية الذات وتطوير الضروريات البشرية الست يظهر أيضاً في الآيات المدنية، وعلى سبيل مثالها سورة الحج: 78 وسورة الحجرات: 15 كما ذكر في الجدول السابق. وأما الباقية فلها علاقة مباشرة بحالة المسلمين الذين يتعرضون للهجوم والقتال والاضطهاد (انظر قائمة "الظروف والمناسبات" في الجدول المذكور).

مقاصد الجهاد: من حفظ الضروريات إلى تنميتها

انطلاقاً من المعطيات وتحليلاتها الموضوعية أعلاه نقول بصراحة أن الفهم المنير لآيات الجهاد في القرآن على ضوء التفسير الموضوعي المقاصدي يجب أن يقوم على مبادئ المقاصد الشرعية المعتمدة نصاً وإشارة في القرآن والمستنبطة استقراءً وقياساً.

ثم إنه تم العثور على ممارسة الجهاد في المجتمعات الإسلامية في مختلف البلدان بمعنى ضيق. وتشهد ممارسة الجهاد في إندونيسيا، كما ورد في مقدمة هذه الورقة، ديناميكيات تتعارض مع مقاصد الجهاد الشرعي نفسه. فغالباً ما تكون ممارسة الجهاد في سبيل الله الموجودة في المجتمعات الإسلامية مرادفة للعنف والقتل. ولقد شهد التاريخ ظهور جماعة الخوارج التي أحلت دماء إخوانهم المسلمين بسهولة لأنهم يرونهم لم يحكموا بما أنزل الله. وكثيراً ما نسمع في هذا العصر المعاصر أخبار ممارسة الجهاد من قبل داعش التي تهاجم إخوانهم المسلمين. وغالباً ما يشار إلى كل ذلك باسم الجهاد في سبيل الله. هذا هو المكان الذي نعتبر فيه أنه من الضروري شن حملة من أجل التفاهات الصحيحة وإعادة مفهوم الجهاد وممارسته إلى مقاصده الأصلية.

³³ سورة الحج: 39.

ففي إندونيسيا، ينشأ الرهاب ضد الإسلام والمسلمين من بعض الشباب المسلمين أنفسهم. يرجع أحد عواملها إلى فهم بعض الجهاديين الأصوليين المسلمين. فهناك العديد من الشباب الإندونيسيين لديهم آراء خائفة وساخرة تجاه إخوانهم المسلمين الذين يُظنّ بانتمائهم إلى الحركات والجماعات الجهادية. لذلك، بدت مجموعة من الشباب المسلمين يكرهون ويتهمون في إخوانهم المسلمين الذين تم التعرف عليهم بصريحاً يشبهون الجهاديين.³⁴

ظهرت وجهة النظر المنحرفة لمفهوم الجهاد في الإسلام ليست فقط مشكلة للمسلمين الإندونيسيين. ولكن على نطاق أوسع، تمتد إلى الغرب. في الواقع، تؤكد مجلة *Islamophobia Studies Journal* أن التصورات الأمريكية السلبية لمفهوم الجهاد الإسلامي تؤثر بشكل كبير على تصور العالم للإسلام. نتيجة لذلك، أصبح الإسلاموفوبيا مشكلة عالمية خطيرة.³⁵ فيفهم الغرب "الجهاد" على أنه "الإسلام الراديكالي" بناءً على أفعال أفراد الجماعات الإسلامية المتطرفة. في غضون ذلك، يتهم الغرب الإسلام بتقويض التسامح والسلام ونقضهما.³⁶

ما يندر بالخطر هو أن هناك أجيالاً عديدة من الطلاب لديهم تصورات سلبية عن مفهوم الجهاد. طلاب جامعة التعليم الإندونيسية (Universitas Pendidikan Indonesia) باندونج إندونيسيا مثلاً، والذين يعيشون في وسط مجتمع مسلم متدين، لا يزال لديهم تصورات سلبية عن الجهاد. أظهرت دراسة أن المنطقة الجغرافية والخصائص الاجتماعية للمسلم تؤثر على آرائه الدينية، بما في ذلك تصور الجهاد. فيميل الفهم الديني النصي أو الحرفي لمصدر التعاليم الإسلامية ونموذج المساواة بين جميع المناطق الجغرافية إلى توليد تصورات محافظة ومتطرفة وراديكالية. وينشأ التصور المعتدل للجهاد من الفهم السياقي أو المناوي لمصادر التعاليم الإسلامية والتنوع الجغرافي للمنطقة.³⁷

³⁴ Syaza Farhana Mohamad Shukri, "The Perception of Indonesian Youths toward Islamophobia: An Exploratory Study" in *Islamophobia Studies Journal*, Vol. 5, No. 1 (Fall 2019), pp. 61-75. Available at: <https://www.jstor.org/stable/10.13169/islastudj.5.1.0061>

³⁵ Hatem Bazian, "Editorial Statement" in *Islamophobia Studies Journal*, Spring 2014, Volume 2, Issue 1, p. 7, available at: <https://www.crg.berkeley.edu/crg-publications/islamophobia-studies-journal-spring-2014-volume-2-issue-1/>

³⁶ Syamsul Rijal, "Islam dan Jihad: Pencarian Kedamaian dan Toleransi" in *JISCA: Journal of Islamic Civilization in Southeast Asia*, vol. 5, No. 2 (2016). Available at: <http://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/jicsa/article/view/2352>.

³⁷ A Kosasih and M. I. Firmansyah, "UPI Students' Perceptions of Jihad Based on Their Regions of Origin," in *1st UPI International Geography Seminar 2017, IOP Conf. Series: Earth and Environmental Science* 145 (2018) 012130.

فإذا سُمح لهذا الأمر بالاستمرار، فإنهم يعترفون بالجهاد بمفهوم مخيف، بينما مقاصد الجهاد الشرعي في الواقع يزيل الخوف من الدين وينشر الرحمة للعالمين، وإن ذلك سيؤدي إلى فقدان الثقة في الإسلام، والكفر الهائل في القرن الآتي أو المائة عام القادمة، و تنامي الإسلاموفوبيا. لذلك، فإن الجهود المبذولة لإعادة فهم الجهاد إلى مقاصد آياته ضرورية للغاية حتى لا تحدث هذه التنبؤات وترد رحمة الإسلام.

فمن هنا، ظهرت جهود علمية أكاديمية متنوعة لمراجعة مفهوم الجهاد الذي انتشر بالفعل ومارس عن طريق خطأ شائع في المجتمع. ثم قام الكثير من العلماء بمراجعة تفاسير الآيات والأحاديث في الجهاد وإعادة اختبار منهجيتها، ثم عرضوا أساليب جديدة لفهمها.

فأكد أحمد مزكي (2018) أن آيات الجهاد على ضوء السيميائية الاجتماعية لا تعني تعليم الحرب والقتال. فيعود سياق الحرب في كلمة الجهاد في القرآن إلى السياق الثقافي والسياق الوضعي وسياق الظروف الاجتماعي للعرب في عصر التنزيل القرآني. ففي منظور السيميائية الاجتماعية، لا تعني كلمة الجهاد في القرآن دائماً المواجهة الجسدية المسلحة، ولكنها تعني أيضاً العبادة الجادة (سورة الحج: 78) والجدال (سورة الفرقان: 52). ووفقاً لهذا، إذا فهم معنى الجهاد في السياق المعاصر، يجب أن يكون أكثر ودياً وبناءً، وذلك بالجهاد بالقلم، والعلم، والإعلام، وغيرها للعلاج على قضايا الفقر والتخلف والظلم. ومن خلال هذا الفهم يصبح الجهاد واجباً أبدياً على جميع الناس من أجل إعلاء الأخلاق النبيلة وإعلاء كرامة الإنسان والحفاظ عليها. حتى تتحقق الرسالة الإسلامية التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم.³⁸

ولقد حاول الباحثان المقاصديان هما ناهض إسماعيل فرحات و بسام حسان العف (2017) استخدام الضوء المقاصدي لفهم آيات الجهاد. فأكدوا أن من ظواهر الجهاد في القرآن ما يعني الحرب. ومع ذلك، ما يجب التأكيد عليه في هذا الصدد هو أن القتال والجهاد ليسا مقصودين للشريعة نفسها. وأكدوا مقصدياً أن الجهاد ليس إلا وسيلة لتحقيق المقاصد الشرعية. فلو كان الجهاد فرضاً واجباً، فإنما هو واجب في مستوى الوسيلة لا المقصد. وحيث إنه وجوب الوسيلة فهو قابل

³⁸ Ahmad Muzakki, "Memahami Ayat-ayat Jihad dalam Al-Qur'an: Sebuah Kajian Makna dalam Perspektif Semiotika Sosial" in *Laporan Penelitian* (Malang: Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LP2M) Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2018), 29-59. Available at: <http://repository.uin-malang.ac.id/7852/1/LP2M%202018.pdf> .

للتغيير وليس من ثوابت الشريعة. وكما صرحا أنه لا يوجد في القرآن ما يدل على أن الجهاد فرض مقصدي.³⁹

علاوة على ذلك، أكد كلاهما أنه كان هناك خطأ وانحراف في فهم الجهاد. وهذا الخطأ ناجم عن تفاهم يخرج من مقاصد الشريعة الإسلامية. فهناك انحرافان اثنان على الأقل إجمالياً. الأول اعتباره مقصداً في ذاته وغاية في نفسه دون مراعاة قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد، والآخر إهمال الجهاد بالكلية وترك الاستعداد له متى انعقدت أسبابه، بغطاء من المقاصد الشرعية.⁴⁰ فيترب من الانحراف الأول ظهور مفهوم جهادي كانت غايته مجرد طلب الشهادة، أو إحداث قتل في الكفار دون النظر لمقاصد الجهاد، ودون النظر للمصالح والمفاسد، فينتج من وراء ذلك آثار عكسية لا تقارن بما يحققه مجرد الجهاد من مصالح. فهذا عين المخالفة لما قاله تعالى "ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا"⁴¹ وقوله صلى الله عليه وسلم "يا أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ وَاسْأَلُوا اللَّهَ الْعَافِيَةَ فَإِذَا لَقَيْتُمُوهُمْ فَاصْبِرُوا"⁴² فالشهادة فضل لا غاية، والغاية رضا الله لا غير. في حين أن الانحراف الثاني يترتب منه إهمال الجهاد ومقاصده مع وجوبه القطعي، حفظياً دفاعياً كان أم تنموياً تطويرياً. وهذا ناجم من التوسع في إعمال قاعدة المصالح حيّد عن هذا الفهم فيؤول إلى تعطيل مثل هذا النص. فلو جاز ذلك لأدى إلى تغيير الأحكام المنصوص عليها وتبديلها ونسخها بالمصالح التي تلوح للأفراد، ولأصبحت عقول الناس هي الحاكمة والمهيمنة على الشريعة الإسلامية. وذلك غير مرام.⁴³

فعلى هذا، يجب علينا في التعامل مع آيات الجهاد ومقاصدها أن نفهمها في ضوء المقاصد الشرعية على أن يكون النص متبوعاً وليس تابعاً، وأن يكون مقدماً على العقل لا مؤخراً عنه دون تفريط ولا إفراط. فهذا هو الموقف المتوسط في التعامل المقاصدي معها. فلا يجوز الإنكار بوجوب الجهاد، ولا إنكار كونه دفاعياً حربياً قتالاً في بعض الأحيان حفظاً للضروريات الست كما أنه يحرم المنع عن حمل الجهاد إلى مقاصد تنمية الضروريات الست.

ثم تبين لنا من المعطيات السالفة الذكر، أن لآيات الجهاد مقاصد عديدة يمكن تلخيصها كما

يلي:

³⁹ ناهض إسماعيل فرحات وبسام العف، "الجهاد بين المقاصد والوسائل"، مجلة جامعة الأقصى،

المجلد الحادي والعشرون، العدد الثاني، يونيو 2017، ص. 109.

⁴⁰ ناهض إسماعيل فرحات، الجهاد بين المقاصد والوسائل، 125.

⁴¹ سورة البقرة: 195.

⁴² رواه مسلم في صحيحه، رقم الحديث: 3276.

⁴³ ناهض إسماعيل فرحات، الجهاد بين المقاصد والوسائل، 127-128.

أولاً: مقاصد آيات الجهاد الجزئية، تفصيلها إخلاص العبادة لله تعالى، والسعي لنيل رضا الله تعالى، وابتلاء المؤمنين وتمحيصهم وكشف المنافقين، وإعلاء كلمة الله في الأرض وإذلال كلمة الكفر، ودفع العدوان وحسُر الظلم، وحفظ نفوس المسلمين وحفظ بلدانهم، وإنقاذ المستضعفين وتخليص الأسرى المقهورين، وتأمين حرية نشر الدعوة الإسلامية والقضاء على الفتنة، ومقاومة الاحتلال ودحر المحتل، ومعاقبة ناقضي العهود والمواثيق، ودخول الكافرين في الإسلام. وذلك كل يتلخص فيما يسمى شرعاً بالحاجيات أو الكليات أو الضروريات، والتي كانت مجالاتها الدين والنفس والعقل والنسل والمال والعرض. فالشريعة لا تقصد إلا إلى تحقيق ذلك كله وحفظه وتنميته. فإن في ذلك كله سلامة البشر وسعادته دنيا وأخراً.⁴⁴

ثانياً: يجري على الفهم المقاصدي قاعة عظيمة كلية تقول "الحاجة إذا عمت نزلت منزلة الضرورة."⁴⁵ فمن هنا فإن حاجة البشر المنصوص عليها بالجهاد في القرآن أصبحت الآن تعم جميع الناس على المستوى الجماعي والوطني والعالمي. فتكون لك الحاجيات المنصوص عليها بالجهاد القرآن ضرورة أساسية على تلك المستويات كلها. ولا ينبغي أن يقتصر تطبيقها وإحيائها وممارستها على مقاصد الحفظ فقط، بل يجب أن يرتقي إلى مقاصد التنمية إلى الذروة والقمة التي تجعل الناس سعداء في الدنيا والآخرة وفق هدى الرسول صلى الله عليه وسلم. ذلك هو الجهاد الشرعي المعاصر.

طرق إحياء مقاصد الجهاد وممارستها في ديار الحرب والسلام

إنه لتحقيق تلك المقاصد التنموية للجهاد، كان الشيء الأساسي الذي يجب القيام به أولاً هو استكشاف أكبر مشكلة في المجتمع، أي كان مستوياته فيما على مستوى الأفراد أو الأسرة أو الجماعة أو الوطن. هذا هو ما سيكون الحاجة الأكبر والأكثر إلحاحاً للحفاظ عليها وتطويرها وتنميتها. ففي هذه الحالة، بالطبع لكل بلد ظروف واحتياجات مختلفة. ومع ذلك، بشكل عام، فإن الكليات والاحتياجات والضروريات سوية، وهي ما نسميه الضروريات أو الكليات الست. وأكد الدكتور جاسر عودة أن الضروريات الست ليست فقط حاجة أساسية للمسلمين، بل للبشر جميعاً، أي كان دينه.⁴⁶ وهذا

⁴⁴ أحمد الريسوني، *مدخل إلى مقاصد الشريعة* (القاهرة: دار الكلمة، 2010)، ص. 17-26.

⁴⁵ جاسر عودة، *مقاصد الشريعة: دليل للمبتدئين*، 19.

⁴⁶ جاسر عودة، *مقاصد الشريعة: دليل للمبتدئين*، 18.

مبني على قول الإمام الشاطبي مؤكداً أن كل دين يشترك بعضه مع الآخر فيما هو ضروري للبشر. والذي يمكن إطلاقه بقواعد الكليات أو الضروريات الست.⁴⁷

ومما يجب فهمه في محاولة لممارسة مقاصد الجهاد القرآني أن لكل شخص وكل مجموعة مجالات تركيز وأولوياتٍ مختلفتين. فهناك شخص يجب أن يعطي الأولويةً للحفاظ على النفس مقدماً على تنمية الإيمان أو الدين، هذا فيما كان حاله مثلاً متعرضاً للموت بسبب المجاعة. كما أن هناك أشخاصاً يجب أن يعطوا الأولوية لحفظ المال والممتلكات على تطوير الذات وتنمية النفس. فكل ذلك يجب أن يكون على أساس النظر في مستويات المقاصد. فأياً جزءاً من المقاصد أو الضروريات متعرضاً للانقراض والهلاك أو الموت أو الهلاك أو التلاشي والانحطاط الشديد، يجب إعطاؤه الأولوية للإلحاح. وكذلك هو طرق ووسائل إحياء المقاصد وممارستها في مستوى الأسرة. فإن لكل أسرة وجهاتٍ نظر وتوجهاتٍ مختلفةً فيما يتعلق بأولوية التحقيق والممارسة. فهناك عائلة متديّنة قوية الإيمان، يجب تطوير إمكاناتها الدينية لإنقاذ وحماية وحفظ ضرورياتها الأخرى التي تتعرض للانقراض والهلاك أو التي لا تزال ضعيفة. وعلى سبيل المثال، هناك عائلة مؤمنة صالحة متديّنة جداً، ولكنها فقيرة جداً فتواجه صعوبات اقتصادية شديدة. فهذا لا يعني أنه يجوز أن يبيع دينه بالمال ويشترى بإيمانه ثمناً من أجل التحرر من الفقر. ومع ذلك، يجب عليه أن يستخدم قوة إيمانه لحماية أمواله وثورته المقصورة إلى أن يتطورها وينميها حتى تصبح وفيرة مباركة.

فعلى سبيل المثال، هناك أفراد أو عائلة لا يزال إيمانهم ضعيفاً جداً، حتى أنه ومتعرض للانقراض، ولكن لديهم إمكانات ممتازة وعقول ذكية فيتمتع بمستوى عالٍ جداً من الذكاء، حيث يتم بناء مسيرتهم المهنية وشرفهم وعرضهم على ما كان لديهم من المعرفة والعلم والذكاء. وغير أنهم فقراء في الثروة لا مال لهم. ففي هذه الحالة يكون إيمانهم على أعلى مستوى من الضروريات التي يجب تقديمها في الرّم الأول لأجل الحفظ لأنه هو المتعرض للهلاك والزوال. وبالتالي يجب عليهم تنمية عقولهم الذكية وإمكاناتهم الفكرية والعلمية ومكانتهم العالية وأعراضهم الطيبة كراسٍ مالٍ أوّليٍّ وأولويٍّ للحفاظ على إيمانهم وتطوير أصولهم المالية. فبذلك سيتم تطور إيمانه وثورته تدريجياً.

وبالتالي، على نطاقٍ أوسع، وهو على المستوى الوطني، فإن المشكلة بالطبع أكثر تعقيداً. فالأشياء التي تعتبر ضرورية أولوية من قِبَل الدول المتقدمة والغنية قد تصبح فقط احتياجاتٍ تكميلية لا تزال غير محتاجة إليها على الإطلاق من قِبَل الدول الفقيرة أو النامية، لا سيما عند ديار الحرب. فمثلاً، تشييد المباني الفاخرة الشاهقة وتنمية السياحة وتطوير الاقتصاد الإبداعي قد يكون

⁴⁷ إبراهيم الغرناطي الشاطبي، *المواقفات في أصول الشريعة*، تحرير: عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، د.ت.)، 3/

ذلك كله ضروريا رئيسيا عند دولة نامية مثل إندونيسيا. في حين أن ذلك كله شيء لم يحتج إليه قط ديار حرب وصراع والتي تجاهد وتقاتل من أجل استقلالها مثل الفلسطين. وأما بالنسبة للدول المتقدمة مثل أمريكا والصين والمملكة العربية السعودية والإمارات العربية المتحدة، مثلا، فإن ما كان ضروريا فرضيا أساسيا عند الدول الفقيرة والنامية غير مهم وضروري عندهم. ولقد فكروا في أشياء تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك كله، وهي كيفية تطوير مواردهم الطبيعية ومواردهم البشرية لجعل بلدانهم أكثر تطوراً وتطوراً مرة أخرى. بل وقد يساء فكرهم باستعمار وانهلال وسيطرة على الدول الفقيرة والنامية، فالعياذ بالله. ولقد أصبح تشييد المباني الفاخرة الشاهقة، وتطوير السياحة، وأنماط الحياة النظيفة والصحية، والوقاية من الأمراض من أهم اهتماماته، ولم يعد يحاول رفع الأمراض التي تصيب شعبه وعلاجهم عنها.

ويجب على البلدان المتقدمة في هذه الحالة أن تتحمل مسؤولية تجاه العالم. وبالتالي، تفكر وتزيد من اهتمامها بأداء السلام وبناء العالم من خلال مساعدة البلدان الأخرى من حولها التي لا تزال متخلفة. فالتعاون بين الدول الذي يعود بالفائدة على الطرفين هو المفتاح الرئيسي لتحقيق مقاصد الشريعة على مستوى الدولة. وأما ديار الصراع والحرب التي لم تزل تكافح من أجل الاستقلال مثل فلسطين فلها حق في الحصول على المساعدة في تحقيق استقلاليتها وسلاميتها، والتي تعد حالياً أهم احتياجاته الأساسية الضرورية. فالدعم المعنوي والمادي هو أكثر ما يحتاجون إليه الآن. إن مساعدة مثل هذه البلدان على تحقيق الاستقلال هي جزء من الحفاظ على الشروريات البشرية الست حتى يمكن تطويرها في المستقبل بشكل طيب. هذا هو مجال الجهاد الحقيقي الشرعي وطريق إحياء مقاصده وممارستها في ديار الحر والسلام في عصرنا الحاضر .

الختام

بناء على المناقشات السابقة يمكن القول إن حد الجهاد المناسب للمقاصد العليا من الشريعة هو بذل جهد للحفاظ على الشروريات الست، ثم تطويرهن إلى ما فيه صلاح الأمة وسعادتها الدنيوية والأخروية على ما يرضي الله. فهذا الحد يمكن أن لا يتضيق معناه ولا يتوسع متجاوزا عن مبناه بل ويعود إلى مقاصده الأصلية.

ثم إن مقاصد آيات الجهاد كما تلخصت في التعريف الذي عرضناه هي على الأقل حفظ الشروريات الست وتنميتها لوجه الله الكريم وعلى هدي رسوله. وتحقيق هذا المقصد العام بتحقيق بالتأكيد سعادة الأمة في الدنيا والآخرة. وأما مقاصدها الخاصة فيمكن تفصيلها كما يلي: إرضاء الله تعالى، تكوين العبد المخلص في كل نشاطه، امتحان ما في النفس والأسرة والجماعة من الإيمان،

وكشف النفاق، وإعلاء كلمات الله منها العدل والإحسان، إذلال الكفر، والحفاظ على النفس وتنميتها، والحفاظ على الوطن، ومساعدة المستضعفين وإنقاذ المظلومين، وإلغاء الاستعمار ومحاربه، وتنمية القوى البشرية، والدعوة إلى الإيمان والإسلام.

وأخيرا، فيما يتعلق بممارسة تلك المقاصد، كان بين ديار الحرب لم يتم استقلالها وبين ديار السلام التي تم الفوز بالاستقلال طريقةً مختلفة. ففي ديار الحرب، تكون مقاصد الجهاد الخاصة وهي الدفاعية الحفظية مفضلة ومقدمة على مقاصده العامة، فيجب أن توجه المقاصد للحفاظ على الضروريات الست والدفاع عنها. ومع ذلك، من الضروري أيضا للدول المستعمرة أو لديار الحرب التفكير وإعداد التقنيات لتحقيق المقاصد العامة وهي الموجهة للتنمية. وبينما في الدول المستقلة التي هي ديار السلام، فإن المقاصد التي يجب أن تتجلى هي مقاصد تطوير الضروريات الست وتنميتها. وكان من المؤكد بذلك أن المقاصد الحافظية سوف تتحقق تلقائيا. فمن هنا، يمكن القول ختاماً بأن مقاصد الجهاد موجهة نحو بناء بلدة طيبة سلمية نامية متقدمة بطريقة منهجية ومخططة ومدروسة وموجهة ومرضية. هكذا، الجهاد جهاد بلدة طيبة ورب غفور.

(المعجزة اللغوية في القرآن)
مصطلح البركة في القرآن الكريم
دراسة موضوعية

باكوس لأكسونو

جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم

baguslaksana@gontor.ac.id

Abstrak

Memperoleh Rezeki tidak hanya di dapatkan oleh faktor kepandaian dalam mencarinya, tetapi juga didapatkan oleh banyak faktor yang saling berkaitan dan semuanya tunduk dibawah pengaturan Allah SWT. Pada awalnya Seseorang tidak mempunyai sesuatu apapun dalam dirinya, kemudia Allah karuniakan Keberkahan pada Dirinya, dan Jika dalam suatu harta terdapat Keberkahan maka hart aitu menjadi bertambah dan bermanfaat. Bahkan nilai kualitasnya melebihi nilai kuantitasnya.

Dan Allah SWT telah menjadikan Berkah suatu Kenikmatan yang sangat Besar, dengan mendapatkan Keberkahan seseorang dapat memperoleh Manfaat yang sangat besar baik dalam hal agama dan dunia, dimana Manfaat tersebut melebihi Batasan tempat, Waktu dan kesadaran manusia. Oleh karena itu memperoleh Keberkahan adalah Tujuan yang dimaksud untuk dirinya sendiri agar supaya pekerjaannya memiliki pengaruh baginya, dan manfaatnya tetap ada untuk generasi selanjutnya, berdasarkan fakta yang ada, perlu diperhatikan Kembali, Pemahaman Tentang masalah Barokah dan pengetahuan Konsepnya serta kebenaran Arti barokan di Dalam Al-Quran. Karena penelitian ini merupakan studi pustaka, maka peneliti menggunakan dokumen tertulis untuk mengumpulkan informasi dari buku-buku yang ditemukan peneliti, Penelitian ini menggabungkan pendekatan induktif dan analisis. Peneliti ingin menelusuri istilah berkah dalam ayat-ayat Al-Qur'an.

Dan dari hasil penelitiannya adalah Berkah merupakan sesuatu perbuatan dalam kebaikan yang menimbulkan manfaat, apabila seseorang berpedoman pada Al-Quran maka akan mendapatkan Keberkahan baik di dunia maupun di akhira, dan apabila seseorang beriman kepada Allah dan Rosulnya maka allah akan membukakan

pintu keberkahan dari langit yaitu berupa air hujan dan keberkahan dari bumi yaitu tanah yang subur serta tumbuh tumbuhan.

Kata Kunci: Berkah, kebahagiaan, kenikmatan, kedamaian masyarakat

الملخص البحثي

وإنّ الحصول على الأرزاق لا يعتمد على المهارة في كسبها فحسب، وإنما يعتمد على عوامل كثيرة كلها خاضعة لتدبير الله تعالى، وكان الإنسان في بداية أمره لا يملك شيئاً ثم أنعم الله تعالى عليه بالبركات. وإذا كان المال مالا مباركاً زاد خيراً ونفعاً، بل أصبحت قيمته أكبر من عدده.

وقد جعل الله تعالى البركة نعمةً عظيمةً يحصل المرء من خلالها على منافع دينية ودينية ممتدة امتداداً يتجاوز حدود المكان والزمان ووعي الإنسان. ومن هنا كان تحصيل البركة هدفاً مقصوداً لذاته حتى يكون للعمل أثره، وتبقى منفعة في الأجيال المتعاقبة. واعتماداً على هذه الحقائق، فإنه من الواجب أن نعيد النظر في فهم أمر البركة ومعرفة مفهومها وحقيقتها القرآنية. لكون البحث دراسة المكتبية فقد استخدم الباحث الوثائق المكتوبة لجمع المعلومات من الكتب التي وجدها الباحث. وتجمع الدراسة بين منهج الاستقرائي والتحليلي، فقد حرص الباحث على تتبع مصطلح البركة في آيات القرآن الكريم

ومن النتائج أنّ البركة هي زيادة الخير وكل أعمال التي فيها المنافع، وإذا اعتمد المرء إلى القرآن فعليه البركة في الدنيا والآخرة، وإذا آمن وابتغى الله ورسوله، فتح الله عليه أبواب السماوات بالغيث وبرائة الأرض بنبوت الثمرات.

الكلمات المفتاحية: البركة، السعادة، الأمن الاجتماعي.

المقدمة

إنّ من آيات قدرة الله تعالى في تدبير الرزق، ما نشهده من كثرة الأرزاق على أناس وقتلتها على آخرين. وإنّ الحصول على الأرزاق لا يعتمد على المهارة في كسبها فحسب، وإنما يعتمد على عوامل كثيرة كلها خاضعة لتدبير الله تعالى. فهناك كثير من الأذكياء أرزاقهم قليلة وهناك كثير من الجهلاء أرزاقهم واسعة. كما أنّ هناك كثير من الناس الذين كثر كسبهم لكنّ بركته قليلة، ومنهم من قلّ كسبه وبركته كبيرة. كما قال

الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾¹.

نفهم من هذه الآية الكريمة أنّ بركة الحياة وسعادتها لا تعتمد على كثرة الرزق، وأنّ الرزق يزيد بالشكر وينقص بالكفر فهناك من له رزق قليل، ولكنه شكور فيبارك الله تعالى له في رزقه وهناك من كثر رزقه، ولكنه كفر بنعمة الله ولم يشكره عليها، فنزع الله البركة منه فلا سعادة له².

وحدثني عن مالك، عن هشام بن عروة، عن أبيه، أنه كان لا يؤتى أبداً بطعام، ولا شراب حتى الدواء فيطعمه أو يشربه، إلا قال: "الحمد لله الذي هدانا، وأطعمنا وسقانا، ونعمنا، الله أكبر، اللهم ألفتنا نعمتك بكل شر، فأصبحنا منها وأمسينا بكل خير، نسألك تمامها، وشكرها لا خير إلا خيرك، ولا إله غيرك، إله الصالحين، ورب العالمين، الحمد لله ولا إله إلا الله، ما شاء الله ولا قوة إلا بالله، اللهم بارك لنا فيما رزقتنا وقنا عذاب النار"³.

كما أمر الله تعالى عباده أن يسألوه البركة في كل شيء، وأن يجعلهم في مكان مبارك، كما قال الله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُّبَارَكًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ﴾⁴.

وهذا الدعاء يشير إلى أنّ الله تعالى هو مانح البركة، لأنّ سائر الحسنات والبركات التي جرت على أيدي المخلوقين مردّها إلى الله تعالى. كذلك لفظ التشهد الذي نقرأه كل يوم، ندعو للنبي ﷺ أن يبارك الله تعالى عليه كما بارك على إبراهيم عليه السلام وعلى آله (اللهم بارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم). بل كثيراً ما ندعو الله ونسأله البركة للحياة والأعمال والأرزاق وما إلى ذلك. والسؤال الآن، ما هي البركة وكيف يمكن لنا الحصول عليها؟

كان الإنسان في بداية أمره لا يملك شيئاً ثم أنعم الله تعالى عليه بالبركات. وإذا كان المال مالا مباركاً زاد خيراً ونفعاً، بل أصبحت قيمته أكبر من عدده. لو بركة قد تجيء من حيث لا نحتسب ولا نشعر مادياً ولا تخضع للمقاييس المادية، وقد تظهر في صورة حسن السمعة والمكانة والكرامة. من هنا، فالرجل الذي يحصل على بركة الله يكون رجلاً ذا قيمة زائدة عند الناس وعند الله تعالى.

¹الروم: 37.

² أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي، تفسير النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل،

تحقيق: يوسف علي بديوي، (ط1، بيروت: دار الكلم الطيب، 1998م)، 701/2

³ مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1985م)،

رقم الحديث: 34، 934/2

⁴ المؤمنون: 29.

ولكنّ البركة لا يعطيها الله تعالى لكل إنسان، وإنما يعطيها للذين آمنوا واتقوا. فقد وعد الله تعالى الذين آمنوا واتقوا بالبركة كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾⁵. فإنهم إذا أطاعوا ما جاء به رسل الله واتبعوا وصاياهم وابتعدوا عن نواهي الله تعالى، فلا محالة سيباركهم الله تعالى.

وتنزع البركة كلما كذب الناس رسل الله أو أعرضوا عن شرائع الله تعالى. فقد ينزل المطر غزيرًا، ولكن ليس معه خصب ولا بركة، وقد يكون فيضاً يهلك من أعرض عن دين الله. وقد تكون الأرض خصبة، ولكن ليس فيها بركة، وإنما الهلاك والمصائب. وقد تكون الأموال كثيرة لكن ليس معها سكينه وإنما جرائم متزايدة من الانتحار، والقتل، وقطع الطريق، وغيرها. وهذا دليل على أن الله تعالى ينزع البركة من الأرزاق إذا كفر الناس نعمة الله.

وقد جعل الله تعالى البركة نعمةً عظيمةً يحصل المرء من خلالها على منافع دينية ودينية ممتدة امتداداً يتجاوز حدود المكان والزمان ووعي الإنسان، ومن هنا كان تحصيل البركة هدفاً مقصوداً لذاته حتى يكون للعمل أثره، وتبقى منفعتة في الأجيال المتعاقبة. واعتقاداً على هذه الحقائق، فإنه من الواجب أن نعيد النظر في فهم أمر البركة ومعرفة مفهومها وحقيقتها القرآنية. ومن هنا، أراد الباحث أن يبحث في مصطلح البركة كما تعرضه الآيات القرآنية التي تتكلم عن البركة ويجمعها في رسالة جامعية ويدرسها دراسة موضوعية، راجياً أن يكون هذا البحث مساهمة في إثراء مكتبة التفسير الموضوعي للقرآن الكريم.

مفهوم مصطلح البركة

وتأتي البركة بمعانٍ متعددة نذكرها باختصار وهي:

أولاً: أصل البركة الثبوت واللزوم

كتب في كتاب (معجم مقاييس اللغة) "برك": الباء والراء والكاف أصل واحد، وهو ثابت الشيء، ثم يتفرع فروعاً يقارب بعضها بعضاً. يقال برك البعير يبرك بروكاً⁶.

وقال الراغب: البركة ثبوت الخير الإلهي في الشيء، قال تعالى: ﴿لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾⁷. وسمي بذلك لثبوت الخير فيه ثبوت الماء في البركة، والمبارك ما فيه ذلك الخير. ولما كان الخير

⁵ الأعراف: 96.

⁶ ناصر الدين عبد الرحمن بن محمد الجديع: التبرك أنواعه وأحكامه، (ط5، الرياض، مكتبة الرشد، 2000)،

ص 25.

⁷ الأعراف: 96

الإلهي يصدر من حيث لا يحس، وعلى وجه لا يحصى ولا يحصر. قيل لكل ما يشاهد منه زيادة غير محسوسة: هو مبارك، وفيه "بركة"⁸.

وقال ابن القيم رحمه الله في شرحه لقوله ﷺ: "اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَيَّ إِبْرَاهِيمَ"⁹، وبارك على مُحَمَّد ﷺ معنى البركة: الزيادة من الخير والكرامة، وقيل: هي بمعنى التطهير والتزكية، وقيل: الثبات على الخير والكرامة، من قولهم: بركت الإبل أي: ثبتت على الأرض، ومنه: بركة الماء؛ لثبات الماء فيها¹⁰. فالبركة حقيقتها الثبوت واللزوم والاستقرار، فمنه برك البعير إذا استقرّ على الأرض ومنه المَبْرُك وهو المكان الذي يبرك فيه البعير¹¹. وقال الجوهري في الصحاح: البركة: برك البعير يبرك بروكا أي استناخ. وأبركته أنا فبرك وهو قليل والأكثر أنخته فاستناخ. وكلّ شيء ثبت وأقام فقد برك¹².

ثانيا: النماء والزيادة

البركة: النماء والزيادة. والتبريك: الدعاء للإنسان أو غيره بالبركة. يقال: بركت عليه تبريكا أي قلت له بارك الله عليك. وبارك الله الشيء وبارك فيه وعليه: وضع فيه البركة¹³. وقوله تعالى: ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ

⁸ مبارك بن محمد الميلي الجزائري: رسالة الشرك ومظاهره، تحقيق: أبي عبد الرحمن محمود، (ط1)، دار الراية للنشر والتوزيع، (2001)، ص 149.

⁹ أحمد بن محمد بن محمد بن حنبل هلال بن أسد الشيباني: المسند، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (ط1)، القاهرة: دار الحديث، (1995)، رقم الحديث: 1715، 340/2.

¹⁰ بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى العيني الحنفي: شرح سنن أبي داود، تحقيق: خالد بن إبراهيم المصري، (ط1)، الرياض: مكتبة الرشد، (1999)، 261/4.

¹¹ محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية: جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، (ط2)، الكويت: دار العروبة، (1987)، ص 301.

¹² أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (ط2)، بيروت: دار العلم للملايين، (1979)، 1574/4.

¹³ جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري: لسان العرب، (ط3)، بيروت: دار صادر، (1414)، 395/10.

أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ﴿14﴾. وتنبئها على ما يفيض عليه من الخيرات الإلهية¹⁵. وقوله تعالى أيضاً: ﴿قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ ﴿16﴾. والمعنى: رحمته الله عليكم متكاثرة، وبركاته عندكم متواليمة متعاقبة، وهي النبوة¹⁷.

والعلاقة بين الثبات والزيادة أنّ الزيادة مترتبة على الثبات وجوداً وعدمًا، فلا زيادة بلا ثبات. أمّا الثبات فلا يلزم منه الزيادة والنماء. والفرق بين البركة والزيادة: أنّ البركة هي الزيادة والنماء حيث لا يوجد بالحس ظاهرًا، فإذا عهد من الشيء هذا المعنى خافيًا عن الحس قيل هذه بركة.

والذي يخلص إليه الباحث أنّ معاني البركة في اللّغة ترجع إلى أصلين هما الثبوت والنماء، والبركة يتسع معناها ليشمل الخير الكثير الواسع الدائم النّمّ والزيادة. أو تكون البركة هنا: الزيادة من الخير والكرامة، والتكثير منها، وتكون بمعنى: الثبات على ذلك.

مفهوم مصطلح البركة في ضوء الكتاب والسنة

وبيّن الباحث السابق أنّ البركة في هي النماء والكثرة والثبات من الخير. وقد تكون البركة في الشيء الكثير وقد تكون في الشيء القليل، وقد تكون البركة جلية وقد تكون خفية، وقد تكون البركة في الدنيا وقد تكون في الآخرة. ووردت في القرآن الكريم إثنين وثلاثين آية وجاءت في خمس صيغ: بارك- باركننا، بورك، تبارك، بركات-بركاته، مبارك-مباركة. وانتظم الباحث هذه المواضع في أربعة فوائد:

والفائدة الأولى: البركة كلها من الله تعالى. وقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿18﴾، ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا ﴿19﴾ والمعنى كثر خير ربنا والنما واستقرّ. ومن أجل هذا كان الرسول الله ﷺ مرارا وتكرارا ما يطلب البركة من حضرة الله تعالى:

14 الأنبياء: 50

15 أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي (ط1، دمشق: الدار الشامية، 1431)، ص119.

16 هود: 73

17 سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي: اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 528/10.

18 المالك: 1

19 الفرقان: 61

كان النبي ﷺ إذا أكل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أطعمه الله طعاما، فليقل: اللهم بارك لنا فيه، وأطعمنا خيرا منه، ومن سقاه لبنا، اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه"²⁰. وإذا فعل إنسان معه معروفا دعا له بالبركة، وقال: "بارك الله في أهلك ومالك، إنما جزاء السلف الأداء والحمد"²¹. ويدعو النبي لبلاده بالبركة، قال: "اللهم بارك لنا في مدينتنا وبارك لنا في صاعنا وبارك لنا في مدنا، اللهم اجعل مع البركة بركتين"²². ودعا الرسول للشام بالبركة، وقال: اللهم بارك لنا في شامنا وفي يمننا"²³، والبركة كلها من الله تعالى، ومن أراد أن يسأل البركة فاسأل الله تعالى أن يبارك له.

والفائدة الثانية: والأرض الشام أرض مباركة، وقوله تعالى: ﴿وَنَجِّنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ﴾²⁴ وجاء في تفسير الطبري هي أرض الشام الأرض التي باركنا فيها للعالمين²⁵. وقوله تعالى: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ﴾²⁶ وجاءت في تفسير النسفي المراد الأرض الشام²⁷. وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً

²⁰ أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي: شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش، (ط2، بيروت: المكتب الإسلامي، 1983م)، رقم الحديث: 3056، 388/11

²¹ محمد بن محمد بن سليمان بن الفاسي بن طاهر السوسي المالكي: جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الروايد، تحقيق: أبو علي سليمان بن دريع، (ط1، بيروت: مكتب ابن كثير، 1998م)، رقم الحديث: 4781، 229/2.

²² أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي: السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، (ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001م)، رقم الحديث: 4262، 257/4

²³ أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري الجعفي: صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، (ط1، بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ)، رقم الحديث: 1038، 33/2

²⁴ الأنبياء: 71

²⁵ أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، (ط1، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 2001)، 426/18

²⁶ الأنبياء: 81

²⁷ أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي بديوي، (ط1، بيروت: دار الكلم الطيب، 1998م)، 415/2

وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سَيَرُوا فِيهَا لَيَالِيًا وَأَيَّامًا آمِنِينَ²⁸. جاءت في تفسير الجلالين القرى التي باركنا فيها هي قرى الشام²⁹. فالشام أرض مباركة، يعين الله أهلها بإذنه ويكفيهم بكفايته. وقد دعا لها إضافة إلى ذلك النبي ﷺ فقال: اللهم بارك لنا في شامنا³⁰.

والفائدة الثالثة: تقوى الله، والإيمان تفتح أبواب البركة، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾³¹. ومن تقوى الله اتبعوا كتابه وفمن اتبعه نال البركة كله، وقوله تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾³² وعن حكيم بن حزام رضي الله عنه: أن النبي ﷺ قال: "إِن صَدَقْنَا وَبَيْنَا بَوْرُكٌ لِّهُمَا فِي بَيْعِهِمَا، وَإِنْ كَذَبْنَا وَكُنَّا فَعَسَى أَنْ يَرْجِحَا رَجْحًا، وَيَمْحَقَا بَرَكَةَ بَيْعِهِمَا"³³، اليمين الفاجرة منفقة للسَّلعة ممحقة للبركة.

الفائدة الرابعة: فزراعة فيها البركة، والزيتون شجر مبارك، وقوله تعالى: ﴿الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾³⁴. وعن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كلوا الزيت وادهنوا به فإنه من شجرة مباركة"³⁵. وهذا هو القرآن الكريم والسنة يسميان الزيتون شجر مباركا وقد جاء نحو ذلك عن الزرع والثمار وليعلم الناس أن الزراعة البركة وأن في استثمار الزراعية خير. والبركة هي نعمة من نعم الله عز وجل تجعل القليل كثيرا والعسير يسيرا وهي بيد الله وحده.

فيم تكون البركة:

²⁸سبأ: 18

²⁹ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: تفسير الجلالين الميسر، تحقيق: الدكتور فخر الدين قباوة، (ط1، بيروت: مكتب لبنان ناشرون، 2003م)، 420/1

³⁰ المرجع السابق، 33/2

³¹ الأعراف: 96

³² الأنعام: 115

³³ صحيح البخاري، رقم الحديث: 2114، 65/3.

³⁴ النور: 35

³⁵ محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك الترمذي: سنن الترمذي، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، (ط2، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975م)، رقم الحديث: 1851، 285/4.

وإنّ ممّا ينبغي أن يُعلم أنّ البركة قد تكون في الأزمنة أو في الأمكنة أو في الأشخاص.

- في الأماكن: الله تعالى قد يبارك في بعض الأمكنة ويجعلها مباركةً، فبارك في المسجد الأقصى وما حوله، قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾³⁶، أي الذي جعلنا حوله البركة لسكانه في معاشهم وأقواتهم وحروثهم وغرسهم³⁷.

وبارك سبحانه في أرض الشام، فقال تعالى: ﴿وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ﴾³⁸.

- في الأزمنة: وبارك سبحانه بعض الأزمنة فجعلها مباركةً، كليلّة القدر، قال تعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾³⁹.

- في الأشخاص: وبارك سبحانه في بعض البشر كالأنبياء والمرسلين والصالحين، قال تعالى:

﴿قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَى أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَكَ﴾⁴⁰

وقال تعالى: ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ﴾⁴¹، وفيه أربع تأويلات: أحدها: جعلني نبياً، الثاني:

جعلني أمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر، الثالث: معلماً للخير، الرابع: عارفاً بالله وداعياً إليه⁴².

صيغ البركة في القرآن الكريم

³⁶ الإسراء: 1

³⁷ الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 17/ 351.

³⁸ الأنبياء: 71

³⁹ الدخان: 2

⁴⁰ هود: 48.

⁴¹ مريم: 31

⁴² أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب الماوردي: النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود

بن عبد الرحيم، (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1431هـ)، 3/ 370.

كلمة البركات هي صيغة الجمع من كلمة البركة. وقد وردت كلمة البركة في القرآن الكريم اثنان وثلاثون مرة وجاءت على تسع صيغ⁴³، منها:

أولاً: كلمة بارك

في القاموس المنور "بارك" بمعنى تبارك أو الحصول على الخير والسعادة⁴⁴. وكلمة بارك في القرآن الكريم جاءت في آيات عدة منها قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيًّ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَامًا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ﴾⁴⁵.

وفي تفسير ابن كثير معنى كلمة بارك هنا، جعلها مباركة قابلة للخير والبذر والغراس والمنفعة⁴⁶، وجعل في الأرض رواسي جبالاً ثوابت من فوقها، إنما اختار إرساءها فوق الأرض لتكون منافع الجبال ظاهرة لطالبيها، وليبصر أنّ الأرض والجبال أثقال على أثقال كلها مفتقرة إلى ممسك وهو الله عزّ وجلّ، وبارك بالماء والزرع والشجر، وقيل بارك فيها وأكثر خيرها وقدر فيها أقواتها أرزاق أهلها ومعاشهم وما يصلحهم⁴⁷.

ومّا مضى عن معنى كلمة "بارك" يمكن أن نقول إنّها تعني تحقيق المنفعة للناس لسدّ حاجتهم في هذه الدنيا.

ثانياً: بورك

⁴³ محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1945)، ص118.

⁴⁴ أحمد ورسون المنور، قاموس المنور، (جاكارتا، معهد المنور، 1984)، ص78.

⁴⁵ فصلت: 10

⁴⁶ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة (ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، 166/7.

⁴⁷ النسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، 227/3.

كلمة "بورك" هي فعل مبني للمجهول من كلمة بارك المأخوذة من كلمة "بركة" وهي الفضل الموفور. قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾⁴⁸.

وفي تفسير ابن كثير معنى هذه الآية هي فلما أتاها ورأى منظرا هائلا عظيما حيث انتهى إليها والنار تضطرم في شجرة خضراء لا تزداد النار إلا توقدا، ولا تزداد الشجرة إلا خضرة ونضرة، ثم رفع رأسه، فإذا نورها متصل بعنان السماء⁴⁹، والبركة راجعة إلى موسى والملائكة، معناه: بورك في من طلب النار، وهو موسى عليه السلام، ومن حولها وهم الملائكة الذين حول النار ومعناه: بورك فيك يا موسى وفي الملائكة الذين حول النار، وهذا تحية من عند الله عز وجل لموسى بالبركة. ومذهب أكثر المفسرين أنّ المراد بالنار النور، وذلك أنّ النور الذي رآه موسى عليه السلام كان فيه ملائكة لهم زجل بالتقديس والتسبيح، ومن حولها⁵⁰.

والاستنتاج من كلمة بورك بالمعنى الفضل الموفور معناه قد أنعم الله بالفضائل لمن كان عند النار ومن كان حولها.

ثالثا: تبارك

وفقاً لابن فارس فإنها تعني التسبيح والعظمة، أو الفضل الذي أنعم عليه. وتبارك بمعنى الخيرات التي أنعم الله على عبده، ومن هنا كلمة تبارك الذي يظهر إلى الله وهو الرزاق ومانح البركة⁵¹.

وقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁵². في تفسير المصباح كلمة تبارك أخذ من كلمة بارك بمعنى الثابت والصالح، وكذلك الفضائل الكثيرة. ومن تلك المعنى ظهرت كلمة بركة، والعلماء يؤوّلونها بكلمة مقدسة، ويشبهها بكلمة سبحان. وفقا لقريش سهاب الذي أخذ من البقاع يعنى يضيف بين الكلمتين، وجعلها الكلمة في المعنى الكبير، والقدوس، المتعالى، والعظيم. ثابتة على ثباتها ولا شيء لها وكذلك بالسياسة، والبركة، ودوام فضائله⁵³.

⁴⁸ النمل: 8.

⁴⁹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 6/126

⁵⁰ البغوي، معالم التنزيل، 3/490.

⁵¹ محمد قريش سهاب: دائرة المعارف، القرآن الكريم عن المفردات، (جاكارتا: لنتارى هاقي، 2007)، 1/131-132.

⁵² الملك: 1

⁵³ محمد قريش سهاب: تفسير المصباح، 14/342

وَأَنَّ اللَّهَ مَالِكُ كُلِّ مَمْلُوكَةٍ الدُّنْيَا وَمَمْلُوكَةِ الْآخِرَةِ. وَهَذَا بِأَنَّ اللَّهَ خَالِقُ هَذِهِ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا، وَهُوَ الَّذِي يَتَطَوَّرُ، وَيَحْفَظُ وُجُودَهُ، وَيُدَبِّرُ، وَيَسْتَوِلِي، وَيَبْشُرُ كُلَّ شَيْءٍ فِيهَا وَحَسَبَ مَا يَشَاءُ. وَالْإِسْتِنَاجُ مِنْ كَلِمَةِ تَبَارَكَ هِيَ التَّسْبِيحُ الْعَظِيمَةُ أَوْ الْفَضْلُ الَّذِي أَنْعَمَ عَلَيْهِ. وَتَبَارَكَ هُنَا أَشَارَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ الرِّزَاقُ وَالْبِرْكَةُ، وَلِذَا تَبَارَكَ هُوَ الْخَيْرَاتِ الَّتِي أَنْعَمَ اللَّهُ إِلَى عَبْدِهِ.

رابعاً: بركات

كلمة بركات بمعنى نعم ثابتة، مشتق من بروك الجمل، وهو ثبوته ومنه البركة لثبوت الماء فيها ودليل على قبول توبته ومغفرة زلته⁵⁴. قال تعالى: ﴿قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَى أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَكَ وَأُمَّمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾⁵⁵.

وفي كتاب إعراب القرآن أنّ كلمة ﴿وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ﴾ معناها نعمٌ ثابتة وهي مشتقة من بروك الجمل وهو ثباته وإقامته⁵⁶. وفي هذه الآية أمر الله -تعالى- نوحاً بالنزول من السفينة، بسلام أو بأمن وسلامة على ذرية أمم ممن كان معه في السفينة، وسنمتعهم في الدنيا وستبدأ حياة جديدة⁵⁷. وعند الإمام الألوسي أنّ معنى "بركات عليك" هنا البركة من الله تعالى، وهذا إعلام وبشارة بقبول توبته -عليه السلام- وخلاصه من الحسران مع الإشارة إلى عودة الأرض إلى حالها من الإنبات وغيره⁵⁸.

ومن البيان السابق استنبط الباحث أنّ معنى كلمة بركات هي النعم والخيرات الثابتة والوفيرة. والمعنى من هذه الآية من الله بالسلامة على نوح وعلى ذرية أمم ممن كان معه النعم والسعادة في حياتهم.

خامساً: مبارك

⁵⁴ محمد بن علي بن محمد الشوكاني: فتح القادر الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق:

يوسف الغوش، (ط4، بيروت: دار المعرفة، 2007)، 660/1.

⁵⁵ هود: 48.

⁵⁶ أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النَّحَّاسِ النُّحَوِيِّ: إعراب القرآن، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم،

(ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ)، 171/2.

⁵⁷ البغوي: معالم التنزيل، 2/ 452.

⁵⁸ شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني،

المحقق: علي عبد الباري عطية، (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، 73/12.

مبارك هي كثير المنافع والفوائد والتنذير معطوف على ما دل عليه صفة الكتاب، أنزلناه للبركات، وتصديق ما تقدمه من الكتب والإنذار⁵⁹. كما في قوله تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقٌ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾⁶⁰.

وفي تفسير الرازي أن القرآن كتاب الله، أنزله الله تعالى على محمد عليه الصلاة والسلام، وصفه الله بصفات كثيرة. والصفة الأولى: أنزلناه والمقصود أن يعلم أنه من عند الله تعالى لا من عند الرسول لأنه لا يعد أن يخص الله محمدا عليه الصلاة والسلام بعلوم كثيرة يتمكن بسببها من تركيب ألفاظ القرآن على هذه الصفة من الفصاحة، وأنه تعالى هو الذي تولى إنزاله بالوحي على لسان جبريل عليه السلام.

والصفة الثانية: مبارك قال أهل المعاني كتاب مبارك أي كثير خيره دائم بركته ومنفعته، يبشر بالثواب والمغفرة ويزجر عن القبيح والمعصية، فأشرفها وأكملها معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه، ولا ترى هذه العلوم أكمل ولا أشرف مما تجده في هذا الكتاب وأما العلوم العملية، فالمطلوب، إما أعمال الجوارح وإما أعمال القلوب، وهو المسمى بطهارة الأخلاق وتزكية النفس ولا تجد هذين العلمين مثل ما تجده في هذا الكتاب⁶¹.

ومما سبق نرى أنّ كلمة مبارك تعني كثير الفضائل، والمنافع والفوائد، والمتنوعة والمستمرة. إذن الشخص الذي ينال البركة سيزيد دائماً في الفضائل.

سادسا: مباركة

كلمة "مباركة" بمعنى يبقى أجرها وطيبها، والبركة البقاء والثبات. وفي قوله تعالى: ﴿... فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ حَيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁶².

⁵⁹ أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (ط3)، بيروت:

دار الكتاب العربي، (1407هـ)، 45/2

⁶⁰ الأنعام: 92

⁶¹ أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين، مفاتيح الغيب-

التفسير الكبير، (ط3)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (1420هـ)، 64/13

⁶² النور: 61

وفي تفسير المراغي كلمة (تحية من عند الله مباركة طيبة) أي حيّوا تحية ثابتة بأمره تعالى مشروعة من لدنه، يرجى بها زيادة الخير والثواب ويطيب بها قلب المستمع⁶³.

وبينت هذه الآية أننا إذا دخلنا بيوتاً مسكونة أو غير مسكونة فليسلم بعضنا على بعض بتحية الإسلام، وهي: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، أو السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، إذا لم يوجد أحد، وهذه التحية شرعها الله، وهي مباركة تُنمي المودة والمحبة، طيبة محبوبة للسامع، وبمثل هذا التبيين يبين الله لكم معالم دينه وآياته؛ لتعلموها، وتعملوا بها⁶⁴. ومما سبق نرى أنّ كلمة مباركة معناها زيادة الخيرات والثواب.

سابعاً: باركنا

كلمة باركنا معناها منحنا الخصوبة والخيرات الكثيرة، قال تعالى: ﴿وَأَوْزَنَّا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَعَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا رَبَّنَا وَكَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ﴾⁶⁵.

وعند ابن كثير معنى هذه الآية هي ويخبر تعالى أنهم لما عتوا وتمردوا، مع ابتلائه إياهم بالآيات المتواترة واحدة بعد واحدة، وأنه انتقم منهم بإغراقه إياهم في اليم، وهو البحر الذي فرقه لموسى، فجاوزه وبنو إسرائيل معه، ثم ورده فرعون وجنوده على أنثهم، فلما استكملوا فيه ارتطم عليهم، فغرقوا عن آخرهم، وذلك بسبب تكذيبهم بآيات الله وتغافلهم عنها. وأخبر تعالى أنه أورث القوم الذين كانوا يستضعفون وهم بنو إسرائيل⁶⁶.

ويتضح مما سبق أنّ كلمة باركنا معناها الخصوبة والنعم الكثيرة، وكلمة باركنا في هذه الآية لأهل الشام، وأنعم الله على بنو إسرائيل بوراة المغرب والمشرق وما فيهما من الخيرات.

ثامناً: مباركا

⁶³ أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، (ط1، مصر: مصطفى البابي الحلبي، 1946م)، 138/18.

⁶⁴ أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم، 595/7.

⁶⁵ الأعراف: 137.

⁶⁶ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 466/3.

وكلمة "مباركا" مأخوذة من كلمة البركة وهي جميع الخيرات والحسنات وعمل الصالحات، قال تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ أُنزِلْنِي مُنْزَلًا مُّبَارَكًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنزِلِينَ﴾⁶⁷.

وعند قريش سهاب، كلمة مبارك بمعنى البركة فيها الخيرات والسلامة. وفي تفسير المصباح هذه الآية تبين أحداث قوم النبي نوح- عليه السلام- إنهم يقولون بأنهم يغرقون دون تحديد حالهم، هذا يشير إلى أنهم قد أهلكوا ويدل على غضب الله عليهم⁶⁸. وأنزل الله عذابًا على أمة النبي نوح بالطوفان لإنكارهم رسالته، وبكفرهم بربه. وهكذا ليكونوا عبرة لجميع الناس الذين يأتون بعدهم.

ويتضح مما سبق أنّ كلمة مبارك معناها جميع الخيرات والحسنات والسكينة. مثل أنّ الله قد أعطى البركة إلى النبي نوح وأمته، كالمكان الذي فيه الخيرات والسكينة وكذلك الأمن في ذلك المكان.

تاسعا: بركاته

وعند الإمام ابن القيم لفظ "بركاته" هي من الجمع، ولفظ السلام والرحمة من المفرد في قول السلام. ويقول لفظ بركاته معناها زيادة الخيرات واستمرارها. وتكون هذه الخيرات مستمرة ومتتابعة، ثم استخدم صيغة الجمع في اللفظ "بركاته" وهي أعم. كما جاء في القرآن الكريم في سورة هود الآية 73، وهي رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، ذكر الله اللفظ الرحمة بصيغة المفرد واللفظ بركاته على صيغة الجمع.

قال تعالى: ﴿قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ﴾⁶⁹.

وفقا ابن كثير، كلمة بركاته هي كل مدح وثناء على جميع الأعمال والأقوال، وحميد وكريم على صفته وذاته. وبيّن في تفسيره، وقالت لها الملائكة لا تتعجبي من أمر الله، مع أنّك عجوز وعاقرة وزوجك قد شاخ أيضا، فإنّ الله على كل شيء قدير، وهو الحميد على جميع الأعمال والأقوال⁷⁰.

ويتضح مما سبق أنّ معنى بركاته هي النعمة والحسنة وثبوت الخير، كما أعطى الله البركة لساره زوجة النبي إبراهيم- عليه السلام- من الذرية التي تجري في النمو والتطور.

⁶⁷ المؤمنون: 29.

⁶⁸ محمد قريش سهاب، تفسير المصباح، 186/9.

⁶⁹ هود: 73.

⁷⁰ عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن إسحاق الشيخ، لباب التفسير من ابن كثير، (ط1 جاكرتا: مكتب

لإمام الشافعي، 2005م) 593~594/4

أنواع البركة

أولاً: البركة المطلقة

وهي البركة التي جعلها الله تعالى في الخلق والتكوين، وبها تتعدد منافع المخلوقات وتعتدل مسيرتها ويبقى نفعها الذي خلقت من أجله فلا يعتريها تغير إلى أن يشاء الله تعالى كما قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾⁷¹.

أكثر الخير في الأرض وجعله مستمراً مستقراً، فهي لا تضيق بأحد من الخلق، بل تستوعب توالي الأمم والجماعات على تعاقب الأزمنة، والحياة عليها في تقدم وازدهار مهما استهلك ما فيها من خيرات وثروات. وجاء في تفسير المنير الذي فسره وهبة الزحيلي أن برك كثير الخيرات، وجعل الأرض فيها الخضراء والفواكه ومنتجات الدنيا، ففيه تضاعف الحسنات⁷²، وأن الله تعالى متعاطف منزه عن الدنيا، باق دائم ثابت، كثير الخيرات والآثار الفاضلة والنتائج الشريفة، واسع الفضل والاحسان (تبارك الله رب العالمين)⁷³.

ثانياً: البركة المقيدة

وهي البركة المقيدة بطاعة الله تعالى وفق ما شرع، ولذا فإنها خاصة بعباد الله المؤمنين الذين أطاعوا الله تعالى واتبعوا رسوله، وهي التي فرقت بين رزق المؤمن ورزق الكافر، وبها تميز أثر عمل المؤمن وثمرته من عمل الكافر ونتيجته⁷⁴. كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾⁷⁵.

فصدقة المؤمن يتضاعف أجرها، ويزيد نفعها، وتبقى فائدتها مثلها مثل الجنة التي يصيبها المطر فيزداد خيرها، ويتضاعف محصولها. أما صدقة المنافق فهي منزوعة البركة لأنها ليست أرضاً تحتفظ بالماء

⁷¹ الأعراف: 54.

⁷² وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة الشريعة والمنهج، (ط10، دمشق: دار الفكر، 2009م)، 332/2

⁷³ المرجع السابق، 603/4.

⁷⁴ وفاء بنت عبد الله الزعاقبي، البركة في القرآن الكريم، ص474.

⁷⁵ البقرة: 264.

لِيُنتَفِعَ بِهِ. وذلك كما قال تعالى عن الفرق بين الربا والصدقة: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾⁷⁶. ومحق الربا إنقاصه، أي أنّ الله تعالى يضاعف أجرها ويربها وينميها له ويبارك فيها.

الاستخدامات القرآنية للبركة

الكلام على البركة في القرآن الكريم ينحصر المقصود منه في هذا الفصل في خمسة مباحث، أولاً: البركة في القرآن الكريم، ثانياً: البركة في ليلة نزول القرآن، ثالثاً: البركة على جماعة المؤمنين والمتقين، رابعاً: البركة في ماء المطر، وخامساً: البركة في شجرة الزيتون.

البركة في القرآن الكريم

قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾⁷⁷.

جاء في تفسير الطبري "يقول جل ثناؤه وهذا القرآن الذي أنزلناه إلى محمد صلى الله عليه وسلم ذُكِرَ مَنْ تَدَكَّرَ بِهِ، وموعظةٌ لمن اتعظ به، (مبارك أنزلناه) كما أنزل التوراة إلى موسى وهارون ذكراً للمتقين، والتوراة كتاب مُفَرَّقٌ بين الحق والباطل. وأكدت هذه الآية على أنه ذكر وعظة للمتقين، ثم لفتت الانتباه نحو القرآن الذي أنزل إلى النبي صلى الله عليه وسلم⁷⁸.

وفي تفسير البغوي كلمة (هذا ذكر مبارك أنزلناه) يعني القرآن وهو ذكر لمن دُكِّرَ بِهِ، ومبارك هنا بمعنى كثير الخير غزير النفع أو يطلب منه الخير، أفأنتم يا أهل مكة له منكرون جاحدون وهذا استفهام توبيخ وتعيير⁷⁹. وأكد الله في هذه الآية أنّ القرآن ذكر وموعظة ونافع للمتقين، وعلينا أن نتمسك بأوامره ونبتعد عن نواهيه لأجل استمرار الحياة، ودُكِّرَ اللهُ في آخر الآية أنه عاقب القوم الذين أنكروا هذا القرآن، وليس هناك حجة تدعوهم إلى إنكاره، لأن ما جاء في القرآن ليس فيه باطل مضمّل، مع أنّ القرآن قد بين

⁷⁶ البقرة: 276.

⁷⁷ الأنبياء: 50

⁷⁸ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد

المحسن التركي، (ط1)، القاهرة: مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، (2001م)، 289/16

⁷⁹ الإمام محبب السنة أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبد الله

النمر، (الرياض: دار الطيبة، 1411هـ)، 322/5

منفعته لهم وفضله عليهم⁸⁰.

ورأى الإمام ابن كثير في تفسير القرآن العظيم، أنّ القرآن العظيم هو الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، ورأى أيضا في تفسيره أن كلمة مُبَارَكٌ في الآية (ذكر مبارك) هو الذي لا يأتيه الباطل بل الخير⁸¹.

ومن التفاسير السابقة يمكن الاستنتاج أنّ القرآن هو كتاب دُكرت فيه البركات الكثيرة، وكذلك فيه الفضائل والامتيازات الكثيرة.

البركة في ليلة القدر

قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾⁸².

يرى الألوسي في تفسيره، أن وصف الله هذه الليلة بالبركة لما أن إنزال القرآن مستتبع للمنافع الدينية والدينيوية بأجمعها، أو لما فيها من تنزل الملائكة والرحمة، وإجابة الدعوة، وفضيلة العبادة، أو لما فيها من ذلك كتقدير الأرزاق وفصل الأقضية كالأجال وغيرها، وإعطاء تمام الشفاعة له عليه الصلاة والسلام، وهذا بناء على أنها ليلة البراءة⁸³.

ورأى القرطبي في تفسيره، أنّ الليلة المباركة هي ليلة القدر. ويقال: ليلة النصف من شعبان، ولها أربعة أسماء: الليلة المباركة، وليلة البراءة، وليلة الصَّكِّ، وليلة الرحمة. ووصفها بالبركة لما ينزل الله فيها على عباده من البركات والخيرات والثواب. وأنزل القرآن كله إلى السماء الدنيا في هذه الليلة. وقيل: كان ينزل في كلّ ليلة القدر ما ينزل في سائر السنة. وأنزل الله القرآن كله في ليلة القدر من أم الكتاب إلى بيت العزة في

⁸⁰ وزارة الداخلية جمهورية إندونيسيا، القرآن وتفسيره، (جاكرتا: سينرجيا فوستاكا إندونيسيا، 2012م)،

271~272/6

⁸¹ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد

السلامة، (ط1، رياض: دار طيبة، 1999م)، 347/5.

⁸² الدخان: 3

⁸³ شهاب الدين السيد محمود شكري الألوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (ط1،

بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1994م)، 112/25.

السماء الدنيا، ثم أنزله الله على نبيه ﷺ في الليالي والأيام في ثلاث وعشرين سنة⁸⁴.

ومن التفاسير السابقة نستنتج، أن الله زود رسوله بالكتاب المقدس في شهر رمضان، وفي ذلك الوقت بركة وهي الليلة المباركة، وقد سُميت بليلة القدر لمضاعفة الأجر فيها، وهي خير من ألف شهر.

البركة على المؤمنين والمتقين

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾⁸⁵.

وفي تفسير الخازن، بين في هذه الآية أنهم لو آمنوا يعني بالله ورسوله، وأطاعوه فيما أمرهم به، واتقوا يعني ما نهى الله تعالى عنه وحرمه عليهم، لفتحنا عليهم بركات السماء المطر، وبركات الأرض النبات والثمار وجميع ما فيه من الخيرات والأنعام والأرزاق والأمن والسلامة من الآفات، وكل ذلك من فضل الله تعالى وإحسانه على عباده. وفي تفسيره أيضا معنى البركة هو ثبوت الخير الإلهي في الشيء، وسمي المطر بركة السماء لثبوت البركة فيه، وكذلك ثبوت البركة في نابت الأرض لأنه نشأ عن بركات السماء وهي المطر⁸⁶.

ورأى الإمام ابن كثير في تفسيره، أن كلمة بركات من السماء والأرض معناه فطر السماء ونبات الأرض⁸⁷. وجاء في تفسير الشنقيطي كلمة (بركات من السماء) البركات أي الخيرات، وبركات السماء: ما ينزل منها من الأمطار، وبركات الأرض: ما يخرج منها من النباتات والزرع والحبوب ونحو ذلك. وهذه

⁸⁴ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، (ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006م)،

99~100/19

⁸⁵ الأعراف: 96

⁸⁶ علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم الشيعي الشهير بالخازن، تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، تحقيق: عبد السلامة محمد علي شاهين، (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م)، 230/2.

⁸⁷ تفسير ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 451/3.

الآيات تدل على أن الناس إن أطاعوا الله أغدق الله عليهم رزقه.⁸⁸

ومن التفاسير السابقة يمكن الاستنتاج، أن البركة هي لمن يؤمن بالرسول الذين يأتون بالشرائع ويتقي نواهي الله، وبواسطة بعض المخلوقات ينعم الله بالبركة على المؤمنين والمتقين، وذلك بالفضائل المتنوعة والكثيرة من السماء والأرض ظاهراً وباطناً.

البركة في ماء المطر

قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ﴾⁸⁹.

رأى ابن عاشور في تفسير التحرير والتنوير، أن في هذه الآية إشارة إلى اختلاف أحوال استحصال ما ينفع الناس من أنواع النبات، فإن الجنات تستثمر وأصولها باقية، والحبوب تستثمر بعد حصد أصولها، على أن في ذلك الحصيد منافع للأنعام تأكله بعد أخذ حبه⁹⁰. وجاء في تفسير الرازي، أن هذه الآية هي إشارة إلى ما بين السماء والأرض، فيكون الاستدلال بالسماء والأرض وما بينهما، وذلك إنزال الماء من فوق، وإخراج النبات من تحت⁹¹.

ورأى البغوي في تفسير معالم التنزيل، أن كلمة (ماء مبارك) أي كثير الخير وفيه حياة كل شيء وهو المطر⁹². وجاء في تفسير الكلبي، أن كلمة (ماء مبارك) يعني المطر كله، وقيل الماء المبارك ماء مخصوص ينزله الله كل سنة⁹³، ورأى ابن عباس أيضاً كما في تفسيره تنوير المقابس، أن كلمة (ماء مبارك) يعني ماء

⁸⁸ محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، العذب النмир من مجالس الشنقيطي في التفسير، تحقيق: خالد بن عثمان السبت، (ط2)، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، (1426هـ)، 629/3.

⁸⁹ ق: 9

⁹⁰ الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، (ط1)، تونس: دار التونسية للنشر، 1984م، 292/26.

⁹¹ تفسير الرازي، تفسير الفخر الرازي التفسير الكبير مفاتيح الغيب، 157/28.

⁹² أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبد الله النمر، (ط1)، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، (1412هـ)، 357/7.

⁹³ أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزى الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: محمد سالم هاشم، (ط1)، بيروت: دار الكتب العلمية، (1995م)، 363/2.

المطر مباركا بالنبات والمنفعة، فيه حياة كل شيء⁹⁴.

ورأى الإمام ابن كثير في تفسيره، أن كلمة مُبَارَكًا معناها نَافِعًا. وبينت هذه الآية أن الله أنزل ماء من السماء وفيه فوائد كثيرة لتنمو النباتات والأشجار وتؤتي ثمارها، وخاصة ما يحصد من النبات والحبوب كالرَّز، والحنطة، والقمح، والذرة، بخلاف ذلك يحيي المطرُ الأرض الميتة والجافة والقاحلة. ويمكن أيضاً استخدام المطر للطهارة. وهذه فوائد المطر لجميع المخلوقات على الأرض⁹⁵. وأكد في الآية الأخرى أهمية الماء للحياة والمخلوقات في الأرض.

قال الله تبارك وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ﴾⁹⁶.

رأى الماوردي في تفسيره، أن الله الذي أنعم عليكم هذه النعم، وخلق لكم الأنعام والخيل وسائر البهائم لمنافعكم ومصالحكم، هو الربّ الذي أنزل من السماء ماء، يعني: مطراً لكم منه ماء، وشراب تشربونه، ومنه سقي أشجاركم، وحياة غرسكم ونباته { فِيهِ تُسِيمُونَ } يقول: أنزل الله لكم من السماء ماء، منه شراب لكم، ومنه شجر فيه تسيمون، أي ترعون. وبينت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون⁹⁷. ومن التفاسير السابقة يمكن الاستنتاج، أن الماء والمطر مصدر الحياة للناس في الأرض، ويكون مهماً جداً لحياة جميع المخلوقات وفيه البركة والمنفعة في كل شيء.

البركة في شجرة الزيتون.

قال الله تبارك وتعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي رُجَاةٍ الرُّجَاةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ أَمْ تَمَسَّهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾⁹⁸.

⁹⁴ عبد الله بن عباس، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، تحقيق: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب

الفيروزي آبادي، (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992م)، ص51

⁹⁵ تفسير ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 396/7

⁹⁶ النحل: 10

⁹⁷ أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، النكت والعيون تفسير الماوردي، تحقيق: السيد بن

عبد المقصود بن عبد الرحيم (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1431هـ)، 181/3.

⁹⁸ سورة النور: 35

جاء في تفسير البغوي، أنه مثل نوره تعالى في قلب المؤمن، وهو النور الذي يهتدي به⁹⁹، وأكد في سورة الزمر بقوله تعالى: ﴿فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾¹⁰⁰، قال ابن عباس: مثل نوره الذي أعطى المؤمن، وقيل الكناية عائدة إلى المؤمن أي مثل نور قلب المؤمن¹⁰¹. ورأى السمعاني في تفسيره، أن المراد من (شجرة مباركة) هنا زيت شجرة مباركة، والشجرة المباركة هنا هي الزيتون، وفيها من الخير ما ليس في سائر الأشجار، فإنها دهن وإدام وفاكهة تؤكل ويستصبح بها، وبفضله تغسل الثياب، وهي شجرة تورق من رأسها إلى أسفالتها، واستخراج الدهن منها لا يحتاج إلى عصار كغيره، بل يستخرجه من شاء من غير عسر¹⁰². وجاء الحديث في سنن الترمذي عن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كلوا الزيت وادهنوا به فإنه من شجرة مباركة"¹⁰³.

ورأى أبو حيان الأندلسي في تفسير البحر المحيط، أن كلمة (من شجرة) هي شجرة الزيتون، وكلمة (مباركة) هي كثيرة المنافع، لأنها تنبت في الأرض التي بارك فيها للعالمين وهي أرض الشام¹⁰⁴. وقيل بارك فيها سبعون نبياً، منهم إبراهيم عليه السلام والنبي ﷺ، والزيتون من أعظم الشجر ثمراً ونماء وأطراد أفنان ونضارة أفنان¹⁰⁵. ورأى القرطبي في تفسيره، أن شجرة الزيتون هي أول شجرة تنبت في الدنيا، وأول شجرة تنبت بعد الطوفان، ونبتت في منازل الأنبياء والأرض المقدسة¹⁰⁶. وجاء في تفسير الثعلبي أنه صلى

⁹⁹ أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي معالم التنزيل، 45/6.

¹⁰⁰ الزمر: 22

¹⁰¹ تفسير الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، 297/3

¹⁰² تفسير السمعاني، تفسير القرآن، 531/3

¹⁰³ أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، (ط3، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975م)، رقم الحديث: 1851، 285/4

¹⁰⁴ تفسير أبي حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، 46/8

¹⁰⁵ تفسير الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ص730.

¹⁰⁶ تفسير القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمن من السنة وآي الفرقان، 258/15

الله عليه وسلم قال: "اللهم بارك في الزيت والزيتون"، مرتين¹⁰⁷.

ورأى الطاهر بن عاشور في تفسيره، أن وصف الزيتون بالمباركة لأن فيها من كثرة النفع، فإنه ينتفع بحبها أكلاً وبزيتها كذلك، ويستنار بزيتها ويدخل في أدوية وإصلاح أمور كثيرة، وينتفع بحطبها وهو أحسن حطب لأنّ فيه المادة الدهنية، وينتفع بجودة هواء غاباتها¹⁰⁸.

ومن التفاسير السابقة يمكن الاستنتاج أنّ شجرة الزيتون هي شجرة مباركة، والمنافع فيها كثيرة الخير في الأكل والشراب والدواء وغير ذلك. وهي أوّل شجرة نبتت في الدنيا، وأوّل شجرة نبتت بعد الطوفان، ونبتت في منازل الأنبياء والأرض المقدسة. والوحي الذي أبلغ عن الله حقائق الديانة، من القرآن والسنة يشبه الشجرة المباركة التي تعطي ثمرة يستخرج منها وسائل لنفع الناس وإرشادهم في الظلمات.

الخاتمة

الحمد لله الذي بفضله تتم الصالحات، فهو الموفق والهادي إلى سواء السبيل، له الحمد على أن وقفني على إنجاز هذه المجلة في موضع مهم يحتاج الناس إليه. وحين يتأمل الإنسان الحياة من حوله، ويشده روعة حركتها، وضخامة خيراتها يدور في عقله تساؤل حول ما يراه ويسمعه من تدمير ملح لضيق ذات اليد، وعدم كفاية الأرزاق للمتطلبات، والشعور المسنمة بالحاجة والإحساس بالنقص وشبه الانفلاق على أن الزمان والمكان والأحوال يتقاصر عن الوصول لحد الكفاية والمراقب لكل ذلك حين يرجع لكتاب الله عز وجل ليجتهد في آياته عن حلّ لهذا الواقع المتأزم يجد أن الله تعالى جعل البركة سنة من سنته عز وجل في الكون أودعها في الخلق لتثيت الخير وتنمية ورخائه في حياة الفرد والجماعة.

وقد بين ذلك المولى عز وجل في كتابه ووضح معاله وحدوده، وكشف عن خصائصه وسماته، لأن فضل عمل خلقه، وبراعة تلك السنة تتحقق كفاية الأرزاق مهما قلت كميتها، ويتضاعف الإنجاز ولو حددت ساعت العمل، ولا يضيق المكان مهما كثرت السكان، ويمتد ذكر المرء وإن مر على رفاته تطاول الزمان وإنها البركة بمعناها الواسع، بركة الوقت وبركة المال وبركة الذرية، وبركة كل رزق أعطاه الله لعبده، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

¹⁰⁷ أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن

عاشور، (ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002م)، 104/7

¹⁰⁸ تفسير محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 240/18

ونتايج البحث:

توصل الباحث من خلال هذه الرسالة إلى نتائج من أهمها:

1. البركة هي سنة الله تعالى لحفظ الحياة على الأرض وبقائها واستمرارها.
2. أن كلمة البركة تدل على الخير الثابت المتزايد، وردت القرآن الكريم منسوبة إلى الألوهية والربوبية والقرآن، كما أضيفت إلى الغيث والرزق وبعض الأشخاص والأماكن.
3. أن مفهوم البركة يتسع ليشمل البركة في المال والوقت والعمر والعلم، وقد جاء في القرآن الكريم منسوبا إلى الله سبحانه، وجاء مرتبطا بالأنبياء ومنسوبا إلى الأرض والمطر وبعض الأماكن والأزمان.
4. البركة نوعان: مطلقة لجميع الخلق لضمان بقاء حياتهم، ورفي حضارتهم، وبركة مقيدة بطاعة الله تعالى واتباع رسوله وهي لا تكون إلا لعباد الله الموحدين.
5. إتقان العمل والحرص على الإحسان والجودة في أدائه سبب عظيم في تحقيق بركة ذلك العمل
6. وجود البركة في حياة المسلم من أعظم السبيل لتحقيق الأمن بمعناه الشامل، لأن الإنسان بفطرته يجب البقاء ويكره الفناء وزوال النعمة، فإذا علم أن البركة ستحفظ له هذه النعمة في دنياه وآخرته، وتبقي آثارها بعد موته، شعر بالأمن والاطمئنان والراحة والرضا والسعادة.

المراجع

- ابن أنس، مالك. *الموطأ*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1985.
- ابن عباس، عبد الله. *تنوير المقباس من تفسير ابن عباس*. تحقيق: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزي آبادي. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين. *جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام*. تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط. ط2. الكويت: دار العروبة، 1987.
- الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب. *المفردات في غريب القرآن*. تحقيق: صفوان عدنان الداودي. ط1. دمشق: الدار الشامية، 1431.
- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني. *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. المحقق: علي عبد الباري عطية. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415.
- الأنصاري، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور. *لسان العرب*. ط3. بيروت: دار صادر، 1414.

- الباقي، محمد فؤاد. عبد المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1945.
- البصري، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي. النكت والعيون تفسير الماوردي. تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1431.
- البغدادي، شهاب الدين السيد محمود شكري الألوسي. روح المعاني في تفسير العظيم والسبع المثاني. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1994.
- البغوي، الإمام محب السنة أبو محمد الحسين بن مسعود. تفسير البغوي معالم التنزيل. تحقيق: محمد عبد الله النمر، الرياض: دار الطيبة، 1411.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك. سنن الترمذي. تحقيق: إبراهيم عطوة عوض. ط2. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975.
- الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم. الكشف والبيان عن تفسير القرآن. تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002.
- الجديع، ناصر الدين عبد الرحمن بن محمد. التبرك أنواعه وأحكامه. ط5. الرياض، مكتبة الرشد، 2000.
- الجزائري، مبارك بن محمد المليبي. رسالة الشرك ومظاهره. تحقيق: أبي عبد الرحمن محمود. ط1. دار الراجحة للنشر والتوزيع، 2001.
- الجعفي، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري. صحيح البخاري. تحقيق: جماعة من العلماء. ط1. بيروت: دار طوق النجاة، 1422.
- الحنفي، بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى العيني. شرح سنن أبي داود. تحقيق: خالد بن إبراهيم المصري. ط1. الرياض: مكتبة الرشد، 1999.
- الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم الشيعي. تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل. تحقيق: عبد السلامة محمد علي شاهين. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- الخراساني النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي. السنن الكبرى. تحقيق: حسن عبد المنعم شليبي. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.
- الدمشقي، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري. تفسير القرآن العظيم. تحقيق: سامي بن محمد سلامة. ط2. دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999.

- الدمشقي، سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي. *اللباب في علوم الكتاب*. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- الزحيلي، وهبة. *التفسير المنير في العقيدة الشريعة والمنهج*. ط10. دمشق: دار الفكر، 2009.
- الزحشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. ط3. بيروت: دار الكتاب العربي، 1407.
- سهاب، محمد قريش. *دائرة المعارف، القرآن الكريم عن المفردات*. جاكارتا: لنتارى هاتي، 2007.
- السوسي المالكي، محمد بن محمد بن سليمان بن الفاسي بن طاهر. *جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد*. تحقيق: أبو علي سليمان بن دريع. ط1. بيروت: مكتب ابن كثير، 1998.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *تفسير الجلالين الميسر*. تحقيق: الدكتور فخر الدين قباوة. ط1. بيروت: مكتب لبنان ناشرون، 2003.
- الشافعي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي. *شرح السنة*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش. ط2. بيروت: المكتب الإسلامي، 1983.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني. *العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير*. تحقيق: خالد بن عثمان السبت، ط2. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، 1426.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. *فتح القادر الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير*. تحقيق: يوسف الغوش. ط4. بيروت: دار المعرفة، 2007.
- الشيبياني، أحمد بن محمد بن حنبل هلال بن أسد. *المسند*. تحقيق: أحمد محمد شاكر. ط1. القاهرة: دار الحديث، 1995.
- الشيخ، عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن إسحاق. *لباب التفسير من ابن كثير*. ط1. جاكارتا: مكتب لإمام الشافعي، 2005.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1. القاهرة: مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، 2001.
- عاشور، الإمام الشيخ محمد الطاهر بن. *تفسير التحرير والتنوير*. ط1. تونس: دار التونسية للنشر، 1984.

- الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري. *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية*. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. ط2. بيروت: دار العلم للملايين، 1979.
- فخر الدين، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي. *مفاتيح الغيب التفسير الكبير*. ط3. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر. *الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان*، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006.
- الكلبي، أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزى. *التسهيل لعلوم التنزيل*. تحقيق: محمد سالم هاشم، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب. *النكت والعيون*. تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1431.
- المنور، أحمد ورسون. *قاموس المنور*. جاكارتا، معهد المنور، 1984.
- النحوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس. *إعراب القرآن*. تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1421.
- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين. *تفسير النسفي مدارك التنزيل وحقائق التأويل*. تحقيق: يوسف علي بديوي. ط1. بيروت: دار الكلم الطيب، 1998.

RELASI AL-QUR'AN DAN BUDAYA LOKAL: MENAKAR KEMUKJIZATAN AL-QUR'AN MELALUI PRAKTIK-PRAKTIK RESEPSI QUR'AN

Akhmad Roja Badrus Zaman
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
badruszamana@gmail.com

Abstract

Al-Qur'an is actually a holy book that contains theological and social teachings in order to guide people to the right path. However, when the Qur'an is "consumed" by the public, the book undergoes a paradigm shift so that it is treated, implemented and expressed differently according to the knowledge and beliefs of each. This article examines the miracles of the Qur'an by looking at its struggles with local Arabic culture during the Quranic and post-Quranic times. This article uses a descriptive-qualitative method, and is included in the research literature (library research). From the studies conducted, it can be seen that the Al-Qur'an dialectical process with the early Islamic Arabic culture makes it easy to be accepted existentially. Essentially, it served as an I'jaz towards the cultural phenomena at that time, and in the next phase contributed to the birth of various creative processes of religious rituals in society until today. These kinds of creative rituals - receptions of the Qur'an - can be used as concrete indicators that the Koran is a holy book that always has relevance to various situations and conditions (*sfa>lih{ li kulli zama>n wa maka>n*), as well as proof of the existence of a pragmatic logical structure about the miracles of the Qur'an.

Keywords: Miracles, Al-Qur'an and Culture

Abstrak

Al-Qur'an sejatinya merupakan kitab suci yang memuat ajaran-ajaran teologis maupun social sebagai panduan bagi manusia ke jalan yang benar. Akan tetapi, ketika Al-Qur'an "dikonsumsi" oleh masyarakat, ia—Al-Quran—mengalami pergeseran paradigma sehingga "diperlakukan," diimplementasikan dan diekspresikan secara berbeda sesuai dengan pengetahuan dan keyakinan yang dimiliki masyarakat. Artikel ini mengkaji kemukjizatan Al-Qur'an dengan melihat pergumulannya dengan budaya lokal Arab pada masa Quranik dan

pasca Quranik. Artikel ini menggunakan metode deskriptif-kualitatif, dan termasuk dalam penelitian literatur (*library research*). Dari kajian yang dilakukan dapat diketahui bahwa proses dialektis Al-Qur'an dengan budaya lokal Arab awal Islam, menjadikannya mudah diterima secara eksistensial. Secara esensial, ia berperan sebagai *I'jaz* terhadap fenomena budaya kala itu, dan pada fase berikutnya berkontribusi terhadap lahirnya pelbagai proses kreatif ritual keagamaan di masyarakat sampai di zaman sekarang. Ragam ritual kreatif—resepsi Al-Qur'an—tersebut dapat dijadikan indikator konkret bahwasannya Al-Qur'an adalah kitab suci yang senantiasa memiliki relevansi dengan pelbagai situasi dan kondisi (*s{a>lih{ li kulli zama>n wa maka>n*), serta sebagai bukti adanya struktur logika pragmatis tentang kemukjizatan Al-Qur'an.

Kata Kunci: Mukjizat, Al-Qur'an dan Budaya

Pendahuluan

Al-Qur'an sejatinya merupakan kitab suci yang berisi ajaran-ajaran teologis maupun social guna menuntun manusia ke jalan yang benar.¹ Akan tetapi, ketika Al-Qur'an "dikonsumsi" oleh masyarakat, kitab tersebut mengalami pergeseran fungsi dan paradigma sehingga "diperlakukan," diimplementasikan dan diekspresikan secara berbeda sesuai dengan pengetahuan dan keyakinan masing-masing.²

Ragam ekspresi terhadap Al-Qur'an tersebut nampaknya adalah suatu hal yang wajar. Hal ini dikarenakan Al-Qur'an pada dasarnya diperuntukkan bagi manusia serta menegaskan posisinya secara fungsional sebagai pedoman (*huda>*).³ Oleh karenanya, tidak mengherankan apabila Peter Werenfels pernah menyatakan bahwasannya dalam kitab suci ini (Al-Qur'an) memberikan peluang agar setiap orang mencari sistem teologisnya, dan dalam waktu yang bersamaan ia akan menemukan sistem tersebut dengan orientasi dan tendensi tertentu sesuai dengan apa yang dicarinya.⁴

Ragam ekspresi terhadap Al-Qur'an tersebut apabila ditelusuri dari aspek kesejarahannya, embrio-integralnya telah, bahkan rutin dipraktikkan setiap harinya

¹ Akhmad Roja Badrus Zaman, "Resepsi Al-Qur'an di Pondok Pesantren Al-Hidayah Karangasuci Purwokerto," dalam *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 4, No. 1, tahun 2019, hlm. 16.

² Nina Fadlillah, "Resepsi terhadap Al-Qur'an dalam Riwayat Hadis," dalam *Nun*, Vol. 3, No. 2, tahun 2017, hlm. 102.

³ Akhmad Roja Badrus Zaman, "Living Quran dalam Konteks Masyarakat Pedesaan; Studi pada Magisitas Al-Qur'an di Desa Mujur Lor Cilacap," dalam *Jurnal Potret Pemikiran*, Vol. 24, No. 2, tahun 2020, hlm. 145.

⁴ Ignaz Goldziher, *Maz}a>hib al-Tafsi>r al-Islami*, (Beirut: Dar al-Iqra, 1403 H), hlm. 3.

oleh Nabi Saw. dan sahabat-sahabatnya.⁵ Beberapa contoh kisah yang dapat diangkat dalam konteks ini adalah Nabi Saw. pernah menyembuhkan penyakit dengan membaca surat al-Fatihah. Selain daripada itu, Nabi Saw. juga pernah melakukan ritual menolak sihir, yakni dengan membaca surat *al-Mu'awwiz{atain}*.⁶

Dalam kisah yang lain disebutkan bahwasannya Abdullah bin Mas'ud dikenal sebagai seseorang yang rutin membaca surat *al-Wa>qi'ah* dengan motivasi agar diberi kecukupan dan dijauhkan dari kefakiran.⁷ Tepatnya ketika Abu Bakar datang ke rumah Abdullan bin Mas'ud saat ia sedang sakit—menjelang akhir hayatnya. Abu Bakar kemudian menawarkan harta kepada Abdullah bin Mas'ud sebagai bekal untuk keturunannya sepeninggal dia wafat. Pemberian Abu Bakar tersebut kemudian ditolak olehnya seraya berkata yang artinya, “*Sepeninggalku kelak, aku telah mengajarkan suatu surat Al-Qur'an kepada putra-putriku yang jika dibaca secara intensif, mereka tidak akan bisa ditimpa kefakiran selamanya, yaitu surat al-Wa>qi'ah.*”⁸

Ragam ekspresi terhadap Al-Qur'an tersebut kemudian ditransmisi dan ditransformasikan dari generasi satu ke generasi berikutnya secara terus menerus, terlebih lagi ketika Al-Qur'an hadir dalam realitas sosial di luar komunitas aslinya.⁹ Artinya, bagi “telinga dan lidah” ‘*ajamiyyah* atau non-Arab yang sehari-harinya tidak menggunakan Bahasa Arab, maka potensi untuk memperlakukan Al-Qur'an secara khusus atau di luar kapasitasnya sebagai sebuah teks akan menjadi jauh lebih besar dibanding Al-Qur'an masih hidup di dalam komunitas aslinya.¹⁰ Persepsi-persepsi tertentu terhadap Al-Qur'an dari berbagai komunitas baru inilah, yang kemudian menjadi factor kunci munculnya ritual-ritual kreatif, memfungsikan Al-Qur'an dalam kehidupan praksis.

Fenomena di atas tersebut, dalam diskursus ‘*ulu>mul Qur'a>n* (ilmu-ilmu Al-Qur'an) dikenal dengan istilah dengan Al-Qur'an *al-H{ayy*, yang berarti resepsi atau *Living Qur'an*,¹¹ yakni fenomena atau ritual kreatif yang berkembang di masyarakat sebagai respon atas pergumulannya dengan Al-Qur'an.¹² Di sisi lain, menurut para ahli, *Living Qur'an* juga dapat diartikan sebagai sambutan pembaca terhadap ayat-ayat suci Al-Qur'an.¹³ Sambutan tersebut dapat berupa bagaimana

⁵ Abdul Mustaqim dkk., *Metodologi Penelitian Living Quran dan Hadis* (Yogyakarta: TH-Press, 2007), Cet. I, hlm. 3.

⁶ Jalaludin al-Mahalli dan Jalaluddin al-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, (t.k.k: al-Haramain Jaya Indonesia, 2007), hlm. 274.

⁷ Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Ja>mi' al-Ah}ka>m al-Qur'a>n* (Riyadh: Dar al-Qalam al-Kutub, 1423 H) Juz XVIII, hlm. 194.

⁸ Syamsuddin al-Qurtubi, *al-Jami>' li Ahka>m al-Qur'a>n*, Juz XVII, (Riyad: Dar Alam al-Kutb, 1423), hlm. 194

⁹ Abdul Mustaqim dkk., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis...*, hlm. 4.

¹⁰ Abdul Mustaqim dkk., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis...*, hlm. 4.

¹¹ M. Mansyur dkk., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: TH Press, 2007), hlm. 8.

¹² Heddy Shri Ahimsa, “The Living Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi,” dalam *Jurnal Walisongo*, Vol. 20, No. 1, Mei 2012, hlm. 237.

¹³ Ahmad Farhan, “Living Al-Qur'an sebagai Metode Alternatif dalam Studi Al-Qur'an,” dalam *Jurnal el-Afkar*, Vol. 6, No. 2, Juli-Desember 2017, hlm. 87.

masyarakat menafsirkan ayat-ayatnya, mengaplikasikan pesan atau ajaran moralnya, serta bagaimana masyarakat membaca dan melantunkan ayat-ayatnya.¹⁴ Oleh karena itu, pergumulan atau interaksi masyarakat dengan Al-Qur'an adalah konsentrasi dari kajian ini, sehingga implikasi dari adanya kajian tersebut, akan memberikan kontribusi tentang ciri khas dan tipologi masyarakat dalam bergaul dengan Al-Qur'an.¹⁵

Berangkat dari hal di atas, penulis berasumsi bahwasannya ragam praktik resepsi quran tersebut dapat dijadikan indikator konkret bahwasannya Al-Qur'an adalah kitab suci yang senantiasa selaras atau memiliki relevansi dengan pelbagai situasi dan kondisi (*sfa>lih{ li kulli zama>n wa maka>n*), yang hal itu adalah bukti adanya struktur logika pragmatis tentang kemukjizatan Al-Qur'an. Oleh karena itu, dalam artikel ini penulis akan mencoba untuk menakar atau mengelaborasi kemukjizatan Al-Qur'an melalui praktik-praktik resepsi quran yang melembaga di masyarakat.

Telah banyak karya maupun penelitian yang membahas terkait kemukjizatan Al-Qur'an dengan berbagai perspektif dan pendekatan. Diantara karya maupun penelitian tersebut antara lain: *Pertama*, Muhammad Amin, dengan tulisan yang berjudul *Menyingkap Sisi Kemukjizatan Al-Qur'an*.¹⁶ Dalam tulisannya Amin mengelaborasi pelbagai pendapat ulama mengenai aspek kemukjizatan Al-Qur'an, baik secara kebahasaan (morfologi), kesesuaian ilmiah, dan lain sebagainya.

Kedua, Fathul Muin dan Rudi Santoso dengan artikelnya yang berjudul *Konstruksi dan Arah Baru Pemahaman terhadap I'jaz Al-Qur'an*.¹⁷ Dalam artikelnya, Muin dan Rudi menyatakan bahwasannya I'jaz merupakan kemampuan untuk menundukkan dan menunjukkan dirinya melebihi yang lainnya. Ketika istilah ini disematkan kepada Al-Qur'an, maka menunjuk arti kemampuan Al-Qur'an untuk dapat menundukkan seluruh tulisan yang ada. Kemampuan ini menurut Muin dan Rudi, dapat dilihat dari aspek kebahasaan, kisah yang terkandung di dalamnya, konten terkait tauhid, aturan syara' dan lain sebagainya.

Ketiga, Abdurrahman dengan tulisannya yang berjudul *Mukjizat Al-Qur'an dalam Berbagai Aspeknya*.¹⁸ Hampir senada dengan Amin, Abdurrahman menyatakan bahwasannya ulama bersepakat terkait konsep tentang kemukjizatan Al-Qur'an. Menurutnya setidaknya terdapat tiga aspek kemukjizatan Al-Qur'an, yakni *I'jaz al-*

¹⁴ Ahmad Farhan, "Living Al-Qur'an sebagai Metode Alternatif dalam Studi...", hlm. 90-92.

¹⁵ Fathurrosyid, "Tipologi Ideologi Resepsi Al-Qur'an di Kalangan Masyarakat Sumenep Madura," dalam *Jurnal el-Harakah*, Vol. 17, No. 2 tahun 2015, hlm. 222.

¹⁶ Muhammad Amin, "Menyingkap Sisi Kemukjizatan Al-Qur'an," dalam *Jurnal At-Tibyan*, Vol. 2, No. 2, Juli-Desember 2017.

¹⁷ Fathul Mu'in dan Rudi Santoso, "Konstruksi dan Arah Baru Pemahaman terhadap I'jaz Al-Qur'an," dalam *Jurnal Ri'ayah*, Vol. 5, No. 1, Januari-Juni 2020.

¹⁸ Abdurrahman, "Mukjizat Al-Qur'an dalam Berbagai Aspeknya," dalam *Jurnal Pusaka; Media Kajian dan Pemikiran Islam*, Vol. 8, tahun 2016.

Bayani—morfologi, *I'jaz al-Akhbari*—konten terkait berita gaib dan *I'jaz al-'ilm* atau berkesesuaian dengan penemuan ilmiah.

Ke-empat, Vera Fikrotin dan Aufia Aisa dengan artikel yang berjudul *Kemukjizatan Al-Qur'an dari Segi Kebahasaan dan Keilmuan*.¹⁹ Kelima, Syahrul Rahman dengan tulisan yang berjudul *Pro Kontra I'jaz Adady dalam Al-Qur'an*.²⁰ Dalam tulisannya Syahrul menyatakan bahwasannya *I'jaz Adady* merupakan salah satu tawaran metode baru dalam melihat kemukjizatan Al-Qur'an. Menurut Syahrul pula, ulama tradisional cenderung menolak kajian ini sebagai bagian dari *ulumul Qur'an*. Dalam pandangan mereka, konsep teoritis dari *I'jaz Adady* belum terbangun dengan kokoh dan terkesan tidak rasional. Di antara kelompok yang mengkritisi ini ada yang secara radikal menyangsikan eksistensi dan keabsahan dari diskursus ini. Meskipun demikian, terdapat pula kalangan yang justru mengapresiasinya.

Keenam, Adik Hermawan dengan artikelnya yang berjudul *I'jaz Al-Qur'an dalam Pemikiran Yusuf Al-Qardhawi*.²¹ Adik memaparkan bahwasannya menurut Qardhawi, fenomena Al-Qur'an sebagai mukjizat merupakan salah satu kajian yang cukup rumit, dikarenakan masih terdapat perdebatan di dalamnya. Meskipun demikian, Qardhawi tetap memberikan tipologi aspek kemukjizatan Al-Qur'an. Ketiga tipologi tersebut antara lain: 1) *I'jaz Bayani wa Adabi* (mukjizat secara Bahasa dan sastra), 2) *I'jaz al-Islahi au at-Tasyri'I* (kemukjizatan dalam aspek syariat yang dikandungnya), dan 3) *I'jaz al-Ilm* atau kemukjizatan dari segi ilmiah. Dengan memahami ketiga tipologi tersebut, menurut Qardhawi akan memantapkan hari umat Islam, bahwasannya Al-Qur'an adalah benar-benar mukjizat terbesar yang dianugerahkan Allah kepada Nabi Muhammad Saw. dan bukan hasil kreasi manusia—sebagaimana yang dituduhkan oleh Barat.

Selain daripada ke-enam karya di atas, masih terdapat banyak tulisan yang membahas seputar kemukjizatan Al-Qur'an dari berbagai aspek dan pendekatan. Dalam artikel ini, penulis memiliki posisi yang berbeda dengan para penulis sebelumnya—yang sebagian besar masih terpaku pada kemukjizatan dari aspek Bahasa dan sastra, relevansinya dengan sains, berita immaterial dan lain sebagainya, adalah dengan melihat relasi Al-Qur'an dengan budaya lokal Arab awal Islam, melalui proses dialektis-akomodatif yang pada fase berikutnya melahirkan ritual kreatif umat Islam atas pergumulannya dengan Al-Qur'an.

¹⁹ Vera Fikrotin dan Aufia Aisa, "Kemukjizatan Al-Qur'an dari Segi Kebahasaan dan Keilmuan," dalam *Jurnal Dinamika*, Vol. 4, No. 1, Juni 2019.

²⁰ Syahrul Rahman, "Pro Kontra I'jaz Adady dalam Al-Qur'an," dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 25, No. 1, Januari-Juni 2017.

²¹ Adik Hermawan, "I'jaz Al-Qur'an dalam Pemikiran Yusuf al-Qardhawi," dalam *Jurnal Madaniyah*, Vol. 2, Agustus 2016.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif-kualitatif, dan termasuk dalam penelitian literatur atau *library research*. Metode deskriptif-kualitatif penulis gunakan dikarenakan memiliki kesesuaian dengan objek dan fokus kajian yang diteliti. Dalam arti lain, penelitian ini berupaya menghasilkan penemuan yang tidak dapat dicapai melalui prosedur pengukuran atau statistik.²² Sedangkan penelitian literatur sendiri adalah suatu studi yang digunakan dengan mengumpulkan informasi dan data dengan bantuan berbagai macam material yang ada di perpustakaan seperti dokumen, buku, majalah, kisah-kisah sejarah, dan lain sebagainya.²³

Di dalam mengumpulkan data, penulis melakukan observasi atau melakukan pelacakan terhadap berbagai referensi yang relevan (memiliki keterkaitan) dengan fokus kajian, baik dari buku-buku, artikel, dan lain sebagainya.²⁴ Teknik analisis data yang dilakukan dalam penelitian ini adalah metode analisis isi (*content analysis*). Dalam analisis ini akan dilakukan proses memilih, membandingkan, menggabungkan, dan memilah informasi yang didapatkan dari sumber data terkait untuk mendapatkan inferensi yang valid.

Hasil dan Pembahasan

A. Selayang Pandang tentang I'jazul Qur'an

Secara etimologis, kata *i'jaz* berasal dari kata *a'jaza*, *yujizu*, *i'ja>zan* yang memiliki arti melemahkan atau memperlemah.²⁵ Adapun secara terminology, kata *i'jaz* memiliki ketidakmampuan seseorang untuk melakukan sesuatu.²⁶ Ulama berbeda pendapat di dalam mendefinisikan mukjizat. Manna al-Qathan, seorang ahli tafsir dan fikih dari Mesir mendefinisikan mukjizat dengan sesuatu di luar adat kebiasaan yang tidak ada satupun dapat menandinginya.²⁷ Sementara itu, az-Zarqani menyatakan bahwasannya mukjizat adalah suatu kejadian luar biasa yang dapat melemahkan manusia—tidak dapat menandinginya—atau makhluk lain.²⁸ Sedangkan Ibnu Khaldun menyatakan bahwasannya mukjizat adalah perbuatan-perbuatan yang tidak dapat ditiru oleh manusia.²⁹ Dari ragam pendapat tersebut, dapat ditarik benang merah

²² Moh. Soehadha, *Metode Penelitian Sosial Kualitatif untuk Studi Agama*, (Yogyakarta: SUKA Press, 2012), hlm. 65

²³ Moh. Soehadha, *Metode Penelitian Sosial Kualitatif untuk Studi Agama...*, hlm. 40.

²⁴ Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006), hlm. 6.

²⁵ Muhammad Amin, "Menyingkap Sisi Kemukjizatan Al-Qur'an," dalam *Jurnal At-Tibyan*, Vol. 2, No. 2, Juli-Desember 2017, hlm. 180.

²⁶ Fathul Mu'in dan Rudi Santoso, "Konstruksi dan Arah Baru Pemahaman terhadap I'jaz Al-Qur'an," dalam *Jurnal Ri'ayah*, Vol. 5, No. 1, Januari-Juni 2020, hlm. 28-29.

²⁷ Fathul Mu'in dan Rudi Santoso, "Konstruksi dan Arah Baru Pemahaman terhadap I'jaz Al-Qur'an...", hlm. 29.

²⁸ Tim Penyusun, *Ensiklopedi Hukum Islam Jilid 4* (Jakarta: PT. Bachtiar Baru Van Houve, 1997), hlm. 1223.

²⁹ Ibnu Ahmad Alimi, *Menyingkap Rahasia Mukjizat Al-Qur'an* (Surabaya: Mashur, 2004), hlm. 3.

bahwasannya mukjizat adalah sesuatu di luar kebiasaan yang diperlihatkan Allah melalui para nabi dan rasul-Nya, sebagai legitimasi atas pengakuan kenabian dan kerasulannya.³⁰

M. Quraish Shihab menyatakan sesuatu dapat dikategorisasikan sebagai mukjizat apabila memuat 4 (empat) unsur, antara lain:³¹ 1) Hal atau peristiwa yang luar biasa—di luar jangkauan sebab akibat, 2) terjadi atau dipaparkan oleh seseorang yang mengaku sebagai nabi, 3) mengandung tantangan terhadap yang meragukan kenabian, 4) tantangan tersebut menggugurkan legitimasi penantang.

Para ulama bersepakat bahwasannya Al-Qur'an secara keseluruhan merupakan bentuk dari mukjizat Nabi Muhammad Saw. Kemukjizatan itu dapat dilihat dari aspek kebahasaan—disamping aspek lainnya, seperti *lafz/jiyah* (morfologis), *ma'nawiyah* (semantic), *ruhiyah* (psikologis), dan lain sebagainya.³² Akan tetapi, walaupun telah disepakati sebagai mukjizat—bahkan terbesar, para ulama masih berbeda pandangan di dalam menentukan nilai kemukjizatan Al-Qur'an.³³

Al-Qurthubi dalam *al-Jami Ahkam al-Qur'an* menyatakan setidaknya terdapat 10 (sepuluh) aspek kemukjizatan Al-Qur'an,³⁴ sedangkan al-Zarqani dalam *Manahilul Irfan*, mencatat setidaknya terdapat 14 (empat belas) aspek kemukjizatan Al-Qur'an.³⁵ Perbedaan pendapat ulama tersebut adalah sesuatu hal yang wajar, karena masing-masing dari mereka memiliki *ijtihad* dan pendekatan yang berbeda-beda. Akan tetapi, meskipun demikian, perlu digaris bawahi bahwasannya aspek kemukjizatan Al-Qur'an jumlahnya tidak terbatas.³⁶

B. Menakar Kemukjizatan Al-Qur'an dalam Relasinya dengan Budaya Lokal pada Masa Pewahyuan—Quranik

Dengan meminjam teori kemakhlukan Al-Qur'an aliran Muktazilah, Nasr Hamid Abu Zayd memposisikan Al-Qur'an sebagai teks biasa sebagaimana teks

³⁰ Said Agil Husain al-Munawwar, *I'jaz Al-Qur'an dan Metodologi Tafsir* (Semarang: Dimas, 1994), hlm. 1.

³¹ M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an; Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib* (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 36.

³² Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, cet. 8, terj. Noer Iskandar al-Barsany dan Moh. Tolchah Mansoer, (Kairo: Dar al-'Ilm: 1978), hlm. 30.

³³ Aisyah Abdurrahman (Bintu Syath'i) sendiri pernah menyatakan bahwasannya setiap ulama yang membahas tentang kemukjizatan Al-Qur'an akan selalu merasa bahwa pendapatnya lah yang paling mendekati kebenaran. Akan tetapi seiring berjalannya waktu, pendapat tersebut dapat saja tereliminasi oleh pendapat yang lain. Lihat Aisyah Abdurrahman, *Al-I'jaz Al-Bayani lil Qur'an* (Kairo: Darul Maarif, t.th), hlm. 13.

³⁴ Fathul Mu'in dan Rudi Santoso, "Konstruksi dan Arah Baru Pemahaman terhadap I'jaz Al-Qur'an...", hlm. 31.

³⁵ Muhammad Abdul Azim al-Zarqani, *Manahilul Irfan fi Ulum al-Qur'an*, Juz II, (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1988), hlm. 355.

³⁶ TM. Hasbi Al-Shiddieqy, *Mu'djizat Al-Qur'an*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), hlm. 33.

lain pada umumnya.³⁷ Ketika Al-Qur'an diposisikan sebagai makhluk atau kreasi Tuhan, maka disaat yang sama, menurut Nasr Hamid Abu Zaid, Muktazilah memiliki anggapan bahwasannya Al-Qur'an adalah Tindakan Tuhan yang acapkali berkaitan dengan realitas. Oleh karena Al-Qur'an telah bertransformasi menjadi teks profan dalam realitas duniawi, maka ia dapat dikaji melalui berbagai pendekatan sebagaimana teks lain pada umumnya.³⁸

Secara eksistensial, Aksin Wijaya berpendapat bahwasannya terdapat hubungan intim antara fenomena wahyu dan realitas budaya Arab saat itu.³⁹ Masyarakat Arab pra-Islam khususnya para sastrawan dan dukun, sudah terbiasa berhubungan dengan sosok astral—Jin dan makhluk halus lainnya.⁴⁰

Didalam mencari inspirasinya, mereka bergantung kepada sosok astral tersebut, karena mereka diyakini mampu untuk menangkap fenomena alam dan realitas alam ghaib dari langit.⁴¹ Oleh karena itu, pada masyarakat Arab pra-Islam, para sastrawan dan dukun tersebut dianggap mampu untuk memberikan informasi tertentu—seperti peristiwa yang akan dialami seseorang di masa mendatang—yang tidak dapat ditangkap oleh panca indera.⁴² Keyakinan seperti ini menurut Aksin Wijaya menyiratkan setidaknya terdapat tiga elemen keyakinan masyarakat Arab pra-Islam, antara lain: 1) keyakinan pada kharisma figur dukun atau *ka>hin*, 2) keyakinan akan eksistensi mediator, dan 3) keyakinan terhadap pesan gaib. Oleh karena hadir dalam realitas sosial yang sedemikian rupa, maka Islam hadir dalam wajah yang sama, yakni Nabi Muhammad sebagai figur kharismatik, Jibril sebagai mediator, dan wahyu atau Al-Qur'an sebagai pesan gaib.⁴³

Lebih dari di atas, Islam juga hadir dalam wajah mengakomodasi aspek esensial-konten yang dibawanya melalui wahyu. Daya magis *syi'ir* dan *kaha>nah* secara esensial melekat kuat di dalam Al-Qur'an. Sebagaimana dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, bahwasannya daya magis Al-Qur'an acapkali mengisi

³⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoti Dema, (Yogyakarta: LkiS, 2003), hlm. 19.

³⁸ Aksin Wijaya, "Relasi al-Qur'an dan Budaya Lokal: Sebuah Tatapan Epistemologis," dalam *Jurnal Hermeneia*, Vol. 4, No. 2, tahun 2005, hlm. 237.

³⁹ Aksin Wijaya, "Relasi al-Qur'an dan Budaya Lokal: Sebuah...", hlm.239.

⁴⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nash: Dirasat fi Ulum al-Qur'an*, (Beirut: al-Markaz Tsaqafi al-Arabi, 2000), hlm. 34.

⁴¹ Akhmad Roja Badrus Zaman, "Living Qur'an dalam Konteks Masyarakat Pedesaan; Studi pada Magisitas Al-Qur'an di Desa Mujur Lor Cilacap," dalam *Jurnal Potret Pemikiran*, Vol. 24, No. 2, tahun 2020, hlm. 149.

⁴² Abdullah Saeed, "Rethinking 'revelation' as Precondition for Reinterpreting the Qur'an: a Quranic Perspective," dalam *Journal of Quranic Studies*, School of Oriental and African Studies University of London, Vol. 1, tahun 1999, hlm. 95-97.

⁴³ Karena turun dalam tradisi yang demikian, secara eksistensial kehadiran Al-Qur'an dengan wajah yang sama menjadikannya mendapat respon positif—kendati ada penolakan. Perlu digaris bawahi, penolakan yang dimaksud di sini bukanlah penolakan terhadap eksistensi Al-Qur'an melainkan pada pesan Al-Qur'an yang secara diametral berbeda dengan pesan penyair ataupun kahin. Lihat Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritis atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Sapiria Insania Press, 2004), hlm. 44-47.

ruang kesejarahan Islam pada masa pewahyuan. Kisah masuk islamnya Umar bin Khatab karena *mashfu>run bi Al-Qur'a>n* (tersihir oleh Al-Qur'an), atau bahkan praktik-praktik mempergunakan ayat-ayat Al-Qur'an karena dianggap memiliki daya magis merupakan bukti konkret akan adanya aspek *I'jaz* Al-Qur'an dalam esensial konten.⁴⁴ Dengan melihat daya magis ini, dapat dikatakan bahwasannya Al-Qur'an menerima esensi syi'ir,⁴⁵ bahkan menjadikannya sebagai salah satu unsur *I'jazul Qur'an*—yang menantang manusia membuat teks serupa.⁴⁶

Pemaparan di atas memberikan penegasan bahwasannya Al-Qur'an tidaklah lahir dalam ruang kosong—ahistoris, melainkan dalam tatanan ruang yang menyejarah. Al-Qur'an acapkali berdialog dengan ajaran tradisi masyarakat Arab awal Islam, baik secara eksistensial maupun esensial. Justru Al-Qur'an akan kehilangan daya magis dan relevansinya apabila hadir dalam wajah yang asing dari realitas budaya yang berkembang,⁴⁷ karena sejak masa quranik—meminjam istilah Toshihiko Isutzu—sekalipun, umat Islam telah melakukan berbagai proses kreatif dalam memahami dan menerima informasi yang berkaitan dengan daya magis Al-Qur'an, seperti menjadikan Al-Qur'an sebagai obat,⁴⁸ perlindungan dari makhluk gaib,⁴⁹ perlindungan dari kefakiran, dan lain sebagainya. Proses kreatif itu kemudian juga dipahami dan dipraktikkan oleh generasi selanjutnya *hatta* eksis dan melembaga sampai kepada zaman sekarang.⁵⁰

⁴⁴ Nina Fadlillah, "Resepsi terhadap Al-Qur'an dalam Riwayat Hadis...., hlm. 101-127.

⁴⁵ Akhmad Roja Badrus Zaman, "Tradisi Bersastra di Kalangan Santri; Mencetak Generasi Berestetika dengan Beretika," dalam Mohammad Roqib (Ed.), *Revitalisasi Sastra Pesantren*, (Purwokerto: Pema An Najah Press, 2016), hlm. 232.

⁴⁶ Pada umumnya para sarjana Islam mengkategorisasikannya pada aspek kebahasaan, seperti Amin al-Khulli, *Metode Tafsir Kesusatraan atas Al-Qur'an*, terj. Khairan Nahdiyyin, (Yogyakarta: Bina Media, 2005), Sayyid Qutb, *Keindahan Al-Qur'an yang Menakjubkan*, terj. Bahrin Abu Bakar, (Jakarta: Robbani Press, 2004), Muhammad Khalafallah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah; Seni, Sastra dan Moralitas dalam Al-Qur'an*, terj. Zuhairi Misrawi, (Jakarta: Paramadina, 2002), dan lain sebagainya.

⁴⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum Al-Nash; Dirasah fi Ulum Al-Qur'an*, (Beirut: Al-Markaz Tsaqafi Al-Arobi, 2000), hlm. 34.

⁴⁸ Lihat al-Bukhari, *S>hah al-Bukhari*, "*Kita>b al-T>jibb*," no. 5295. Diambil dari Aplikasi *Gawami'ul Kalim*.

⁴⁹ Al-Firyabi, *Fada>il al-Qur'a>n wa ma> Ja'a Fi>hi min al-Fadli wa fi> Kam Yurqa' wa al-Sunnah fi Z{a>lika*, (Riyad: Makyabah al-Rusyd, 1989), hlm. 147.

⁵⁰ Ahmad Rafiq, "Sejarah Al-Qur'an: Dari Pewahyuan ke Resepsi (Sebuah Pencarian Awal Metodologis) dalam Sahiron Syamsuddin (Ed.), *Islam Tradisi dan Peradaban* (Yogyakarta: Bina Mulia Press, 2012), hlm. 75.

C. Resepsi Al-Qur'an: Ekspresi Sosial sebagai Bukti Kemukjizatan Al-Qur'an

Secara etimologis, term resepsi berasal dari bahasa Latin, yakni “*recipere*” yang berarti penerimaan atau sambutan pembaca.⁵¹ Sedangkan menurut terminologis, resepsi dapat dimaknai sebagai ilmu yang didasarkan pada respon pembaca terhadap karya sastra.⁵² Terma resepsi memang pada awalnya digunakan untuk mengkaji peran pembaca terhadap karya sastra, karena karya sastra itu sendiri memang ditujukan kepada kepentingan pembaca sebagai penikmat dan konsumen. Hematnya, karya sastra dapat memiliki nilai, karena pembacanya memberikan nilai. Oleh karena itu, dapat diambil kesimpulan bahwasannya teori resepsi ini adalah teori yang membahas peranan pembaca dalam menyambut karya sastra.⁵³

Bertolak dari pemaparan di atas, jika term resepsi kemudian dikombinasikan dengan kata Al-Qur'an, maka dapat diartikan bahwasannya resepsi Al-Qur'an merupakan sambutan pembaca terhadap kehadiran Al-Qur'an, seperti bagaimana masyarakat menginterpretasikan ayat-ayatnya, bagaimana masyarakat mengimplementasikan ajaran moralnya, dan bagaimana masyarakat memposisikan Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-harinya.⁵⁴

Sebagai ilmu yang pada awalnya digunakan untuk mengkaji peran pembaca terhadap karya sastra, maka hal mendasar yang harus terjawab terlebih dahulu adalah apakah Al-Qur'an dapat dikatakan karya sastra, sehingga teori ini relevan digunakan didalam studi Al-Qur'an? Baik. Menurut ahli sastra, sesuatu dapat dikatakan karya sastra yakni apabila mengandung 3 (tiga) hal, antara lain:⁵⁵ estetika rima dan irama, defamiliarisasi (tidak biasa),⁵⁶ dan reinterpretasi.

Dari ketiga elemen yang dipaparkan di atas, kitab suci Al-Qur'an sangat sarat akan nilai-nilai tersebut. Elemen pertama misalnya, terkandung dalam QS. al-Insyirah ayat 1-8.

أَمْ نَشْرَحُ لَكَ صَدْرَكَ (1) وَوَضَعْنَا عَنكَ وَرِزْقَكَ (2) الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ (3) وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ (4) فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (5) إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (6) فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ (7) وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْجِعْ (8)

⁵¹ Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 22.

⁵² Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra: Metode Kritik dan Penerapannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 7.

⁵³ Wolfgang Iser, *The Act of Reading; A Theory of Aesthetic Response*, (Baltimore: John Hopkins University Press, 1978), hlm. 20.

⁵⁴ Ahmad Farhan, “Living Al-Qur'an sebagai Metode Alternatif dalam Studi...”, hlm. 90-92.

⁵⁵ Fathurrosyid, “Tipologi Ideologi Resepsi Al-Qur'an di Kalangan Masyarakat...”, hlm. 222.

⁵⁶ Defamiliarisasi merupakan factor krusial yang menjadikan karya sastra memiliki bahasa yang khas, komunikatif dan bentuk-bentuk seni secara umum. Lihat Intan Zuhrotun Ngafiah dan Sugiarti, “Analisis Teknik Defamiliarisasi dalam Novel Akar Karya Dewi Lestari,” dalam *Madah: Jurnal Bahasa dan Sastra*, Vol. 10, No. 2, Oktober 2019, hlm. 10.

“Bukankah Kami telah melapangkan untukmu dadamu? (1) dan Kami telah menghilangkan daripadamu bebanmu (2) yang memberatkan punggungmu? (3) Dan Kami tinggikan bagimu sebutan (nama)mu (4) Karena sesungguhnya sesudah kesulitan itu ada kemudahan (5) sesungguhnya sesudah kesulitan itu ada kemudahan (6) Maka apabila kamu telah selesai (dari sesuatu urusan), kerjakanlah dengan sungguh-sungguh (urusan) yang lain (7) dan hanya kepada Tuhanmulah hendaknya kamu berharap (8)”⁵⁷

Karakteristik kebahasaan yang indah dan teratur (rima dan irama) sebagaimana terdapat dalam QS. Al-Insyirah ayat 1 sampai dengan 8, dalam menyampaikan pesan maknanya, dapat menimbulkan rasa kagum atau takjub terhadap psikologi pembaca dan pendengarnya.⁵⁸ Demikian pula pada elemen kedua, defamiliarisasi. Peristiwa ketakjuban setelah mendengarkan Al-Qur’an telah banyak dicatat oleh sejarah. Sayyid Qutb menyebut peristiwa ketakjuban ini dengan istilah *mashu>run bi Al-Qur’a>n* (tersihir oleh Al-Qur’an), yang salah satunya dialami oleh Umar bin Khattab.⁵⁹ Dalam buku *Sejarah Tuhan* karya Karen Armstrong, ia menceritakan masuknya Umar bin Khattab sebagai berikut:

Suatu hari Umar mendapati saudara perempuannya, Fatimah, yang telah masuk Islam secara diam-diam, tengah menyimak pembacaan sebuah surah baru. “Omong kosong apa itu?” dia membentak dengan keras *sembari* menyerbu masuk ke dalam rumah, dan mengempaskan adiknya yang malang ke tanah. Namun, ketika dia melihat saudara perempuannya berdarah, Umar mungkin merasa bersalah, raut wajahnya berubah. Dia memungut naskah yang tidak sengaja terjatuh—karena takut—dari tangan pembaca Al-Qur’an yang didatangkan Fatimah ke rumah. Karena Umar termasuk di antara sedikit orang Quraisy yang bisa baca tulis, dia pun mulai membacanya. Umar diakui memiliki otoritas dalam soal syair lisan Bahasa Arab dan sering dimintai pendapat oleh para penyair tentang makna yang tepat dari bahasa itu, namun Umar belum pernah menjumpai sesuatu yang serupa dengan Al-Qur’an. “Betapa agung dan indahnyalah kalimat ini!” dia berkata dengan penuh rasa takjub, dan pada saat itu juga dia berpindah menganut agama Islam.⁶⁰

Selain dari dua aspek di atas, aspek reinterpretasi atau kuriositas pembaca guna memberikan pemaknaan ulang terhadap karya sastra, juga nampak nyata di dalam Al-Qur’an. Dalam realitanya banyak bermunculan kitab tafsir terhadap Al-

⁵⁷ Al-Qur’an dan Terjemahnya (*Revisi Terbaru*) ..., hlm. 1073.

⁵⁸ Khalida Iswatunnisa, “Keserasian Bunyi Akhir dalam Al-Qur’an Surah al-Insyirah (Kajian Aspek Fonologi terhadap Al-Qur’an),” *Skripsi* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2015, hlm. XVI.

⁵⁹ al-Baihaqi, *Dala>il al-Nubuwwah*, Juz II (Kairo: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1408 H), hlm. 199.

⁶⁰ Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan cet. X*, terj. Zaimul Am, (Bandung: Mizan, 2014), hlm. 230.

Qur'an baik pada masa klasik, pertengahan, ataupun kontemporer dengan corak dan karakteristik yang berbeda-beda.

Artinya, dari pemaparan di atas dapat kita ambil kesimpulan bahwasannya teori resepsi yang pada awalnya digunakan untuk mengkaji karya sastra ini memiliki relevansi di dalam mengkaji respon masyarakat terhadap Al-Qur'an.

Memandang resepsi Al-Qur'an pada dasarnya adalah memandang fenomena ini sebagai peristiwa sosial-budaya atau sebuah gejala yang berupa perilaku individu atau kelompok yang muncul dari dasar pemahaman mereka mengenai al-Qur'an.⁶¹ Dengan perspektif ini fenomena diposisikan fokus kajian dengan melihat pemaknaan masyarakat terhadap al-Qur'an dan mewujudkan dalam ritual kreatif yang dipraktekkan dan berlangsung dalam kehidupan sehari-hari mereka.

Ahmad Rafiq dalam tulisannya 'Tradisi Resepsi Al-Qur'an di Indonesia' menyatakan bahwa kajian tentang resepsi Al-Qur'an tergolong dalam kajian fungsi, yang terdiri dari fungsi informatif dan performatif. Fungsi informatif adalah pemosisian kitab suci sebagai sesuatu yang dibaca dan memberikan informasi tertentu sebagai pedoman hidup bagi manusia. Sedangkan fungsi performatif adalah pemosisian kajian kitab suci sebagai sesuatu yang 'diperlakukan', misal sebagai wirid untuk *nderes* atau bacaan-bacaan *suwuk*. Dan dari kedua fungsi inilah, menurutnya pula bahwa setidaknya terdapat tiga tipologi masyarakat di bergumul dengan Al-Qur'an, yakni:⁶² eksegesis, estetis dan fungsional.

Resepsi eksegesis dapat diartikan dengan pemosisian Al-Qur'an oleh masyarakat sebagai sebuah teks yang berbahasa Arab dan memiliki makna sebagai sebuah bahasa. Resepsi eksegesis dalam masyarakat mewujudkan dalam bentuk penafsiran Al-Qur'an, baik *bi al-lisān* dan ditulis *bi al-qalam*. *Bi al-lisān* artinya Al-Qur'an ditafsirkan melalui pengajian kitab-kitab tafsir Al-Qur'an. Sedangkan *bi al-qalam* artinya Al-Qur'an ditafsirkan dalam bentuk karya-karya tafsir.

Kedua, Resepsi Estetis. Dalam resepsi ini, Al-Qur'an diposisikan sebagai teks yang bernilai estetik (indah), serta diterima dan direspon dengan cara yang estetis pula. Menurut Rafiq, dalam bentuk resepsi ini, konsumen berusaha menunjukkan keindahan inheren Al-Qur'an seperti melalui kajian puitik atau melodik yang terkandung dalam bahasa Al-Qur'an. Al-Qur'an diterima dengan cara yang estetis artinya Al-Qur'an dapat ditulis, dibaca, disuarakan, atau ditampilkan dengan cara yang estetik.

⁶¹ Heddy Shri Ahimsa-Putra, "The Living Al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi," dalam *Jurnal Walisongo*, Vol. 20, No. 1, Mei 2012, hlm. 236.

⁶² Ahmad Rafiq, "Pembacaan yang Atomistik terhadap Al-Qur'an: Antara Penyimpangan dan Fungsi", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, vol. 5, no. 1, Januari 2004, hlm. 3.

Ketiga, Resepsi Fungsional. Adapun dalam bentuk resepsi ini, Al-Qur'an diposisikan sebagai kitab yang ditujukan kepada manusia untuk dipergunakan demi tujuan tertentu. Maksudnya *khitha>b* Al-Qur'an adalah manusia, baik karena merespon suatu kejadian atau karena mengarahkan manusia (*humanistic hermeneutics*) untuk melakukan sesuatu. Dari *khitha>b* Al-Qur'an ini pula, manusia acapkali menggunakannya demi tujuan tertentu, baik tujuan normatif maupun praktis. Kemudian dari tujuan tersebut lahirlah sebuah dorongan untuk melahirkan sikap atau perilaku.

Berangkat dari hal diatas, kemudian muncul pertanyaan, mengapa varian resepsi yang sedemikian rupa dapat hadir dan dilestarikan hingga kemudian melahirkan tradisi-tradisi? Hematnya, fenomena ini disebabkan oleh adanya dua alur pemahaman dalam tradisi Al-Qur'an. Dua alur ini adalah transmisi dan transformasi. Transmisi adalah proses transfer pengetahuan dan praktik dari generasi ke generasi, sedangkan transformasi adalah perubahan bentuk pengetahuan—awal tadi ke bentuk yang lain—yang disebabkan perbedaan kondisi dan situasi masing-masing generasi.

Contoh konkretnya adalah tentang khasiat surat al-Fatihah, sebagaimana diriwayatkan oleh Abu Sa'id al-Khudry bahwasannya Rasulullah Saw. menginformasikan tentang *fad{i>lah* dari surat al-Fatihah. Pengetahuan ini kemudian ditransmisikan melalui rantai mata sanad hadits dan riwayat. Informasi dari pelbagai riwayat tersebut kemudian ditransmisikan dari generasi ke generasi, hingga tercantum dalam Kitab *Al-Tibya>n fi Adab H{amalal Al-Qur'an* karya an-Nawawi, dalam bab tentang bacaan bagi orang sakit. Lalu muncul lagi dalam Kitab *Khazi>nat Al-Asra>r* dengan tata bacaan yang berbeda, namun idenya tetap sama berupa khasiat atau *fad{i>lah* surat Al-Fatihah.

Simpulan

Al-Qur'an sejatinya merupakan kitab suci yang berisi ajaran-ajaran teologis maupun social guna menuntun manusia ke jalan yang benar. Hanya saja, ketika Al-Qur'an "dikonsumsi" oleh publik, kitab tersebut mengalami pergeseran paradigma sehingga diperlakukan, diimplementasikan dan diekspresikan berbeda-beda sesuai dengan pengetahuan dan keyakinan masing-masing.

Ragam praktik resepsi quran tersebut nampaknya dapat dijadikan indikator konkret bahwasannya Al-Qur'an merupakan kitab suci yang senantiasa memiliki relevansi dengan pelbagai situasi dan kondisi (*s{a>lih li kulli zama>n wa maka>n*), serta sebagai bukti adanya struktur logika pragmatis tentang kemukjizatan Al-Qur'an. Proses dialektis Al-Qur'an dengan budaya lokal Arab awal Islam, menjadikannya mudah diterima secara eksistensial. Secara esensial, ia berperan sebagai I'jaz terhadap fenomena budaya, yang pada fase berikutnya berkontribusi terhadap lahirnya pelbagai proses kreatif ritual keagamaan di masyarakat sampai di zaman sekarang.

Daftar Pustaka

Abdurrahman, Aisyah. *Al-I'jaz Al-Bayani lil Qur'an* Kairo: Darul Maarif. t.th.

- Abdurrahman. "Mukjizat Al-Qur'an dalam Berbagai Aspeknya." dalam *Jurnal Pusaka; Media Kajian dan Pemikiran Islam*. Vol. 8. tahun 2016.
- Ahimsa, Heddy Shri. "The Living Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi." dalam *Jurnal Walisongo*. Vol. 20. No. 1. Mei 2012.
- al-Baihaqi. *Dala>il al-Nubuwwah*. Juz II Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1408 H.
- Al-Firyabi. *Fada>il al-Qur'a>n wa ma> Ja'a Fi>hi min al-Fadli wa fi> Kam Yurqa' wa al-Sunnah fi Z{a>lika*. Riyad: Makyabah al-Rusyd. 1989.
- Alimi, Ibnu Ahmad. *Menyingkap Rahasia Mukjizat Al-Qur'an* Surabaya: Mashur. 2004.
- al-Khulli, Amin. *Metode Tafsir Kesusatraan atas Al-Qur'an*. terj. Khairan Nahdiyyin. Yogyakarta: Bina Media. 2005.
- al-Mahalli, Jalaludin dan al-Suyuthi, Jalaluddin. *Tafsir Jalalain*. t.k.k: al-Haramain Jaya Indonesia. 2007.
- al-Munawwar, Said Agil Husain. *I'jaz Al-Qur'an dan Metodologi Tafsir* Semarang: Dimas. 1994.
- al-Qurthubi, Syamsuddin. *al-Ja>mi' al-Ah}ka>m al-Qur'a>n* Riyadh: Dar al-Qalam al-Kutub. 1423 H Juz XVIII.
- Al-Shiddieqy, TM. Hasbi. *Mu'djizat Al-Qur'an*. Jakarta: Bulan Bintang. 1966.
- al-Zarqani, Muhammad Abdul Azim. *Manahilul Irfan fi Ulum al-Qur'an*. Juz II. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah. 1988.
- Amin, Muhammad. "Menyingkap Sisi Kemukjizatan Al-Qur'an." dalam *Jurnal At-Tibyan*. Vol. 2. No. 2. Juli-Desember 2017.
- Fadlillah, Nina. "Resepsi terhadap Al-Qur'an dalam Riwayat Hadis." dalam *Nun*. Vol. 3. No. 2. tahun 2017.
- Fathurrosyid. "Tipologi Ideologi Resepsi Al-Qur'an di Kalangan Masyarakat Sumenep Madura." dalam *Jurnal el-Harakah*. Vol. 17. No. 2 tahun 2015.
- Fikrotin, Vera dan Aisa, Aufia. "Kemukjizatan Al-Qur'an dari Segi Kebahasaan dan Keilmuan." dalam *Jurnal Dinamika*. Vol. 4. No. 1. Juni 2019.
- Goldziher, Ignaz. *Maz}a>hib al-Tafsi>r al-Islami*. Beirut: Dar al-Iqra. 1403 H.
- Hermawan, Adik. "I'jaz Al-Qur'an dalam Pemikiran Yusuf al-Qardhawi." dalam *Jurnal Madaniyah*. Vol. 2. Agustus 2016.
- Iser, Wolfgang. *The Act of Reading; A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: John Hopkins University Press. 1978.
- Iswatunnisa, Khalida. "Keserasian Bunyi Akhir dalam Al-Qur'an Surah al-Insyirah Kajian Aspek Fonologi terhadap Al-Qur'an." *Skripsi* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2015.

- Khalafallah, Muhammad. *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah; Seni, Sastra dan Moralitas dalam Al-Qur'an*. terj. Zuhairi Misrawi. Jakarta: Paramadina. 2002.
- Khallaf, Abdul Wahab. *Ilmu Ushul Fiqh*. cet. 8. terj. Noer Iskandar al-Barsany dan Moh. Tolchah Mansoer. Kairo: Dar al-'Ilm: 1978.
- Mansyur, M. dkk. *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: TH Press. 2007.
- Moleong, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya. 2006.
- Mu'in, Fathul dan Santoso, Rudi. "Konstruksi dan Arah Baru Pemahaman terhadap I'jaz Al-Qur'an." dalam *Jurnal Ri'ayah*. Vol. 5. No. 1. Januari-Juni 2020.
- Mustaqim, Abdul dkk. *Metodologi Penelitian Living Quran dan Hadis* Yogyakarta: TH-Press. 2007. Cet. I.
- Pradopo, Rachmat Djoko. *Beberapa Teori Sastra: Metode Kritik dan Penerapannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2007.
- Rahman, Syahrul. "Pro Kontra I'jaz Adady dalam Al-Qur'an." dalam *Jurnal Ushuluddin*. Vol. 25. No. 1. Januari-Juni 2017.
- Qutb, Sayyid. *Keindahan Al-Qur'an yang Menakjubkan*. terj. Bahrun Abu Bakar. Jakarta: Robbani Press. 2004.
- Rafiq, Ahmad. "Pembacaan yang Atomistik terhadap Al-Qur'an: Antara Penyimpangan dan Fungsi". dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*. vol. 5. no. 1. Januari 2004.
- ". "Sejarah Al-Qur'an: Dari Pewahyuan ke Resepsi Sebuah Pencarian Awal Metodologis dalam Sahiron Syamsuddin Ed. *Islam Tradisi dan Peradaban* Yogyakarta: Bina Mulia Press. 2012.
- Ratna, Nyoman Kutha. *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra* Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2009.
- Saeed, Abdullah. "Rethinking 'revelation' as Precondition for Reinterpreting the Qur'an: a Quranic Perspective." dalam *Journal of Quranic Studies*. School of Oriental and African Studies University of London. Vol. 1. tahun 1999.
- Shihab, M. Quraish. *Mukjizat Al-Qur'an; Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib* Bandung: Mizan. 2004.
- Soehadha, Moh. *Metode Penelitian Sosial Kualitatif untuk Studi Agama*. Yogyakarta: SUKA Press. 2012.
- Tim Penyusun. *Ensiklopedi Hukum Islam Jilid 4* Jakarta: PT. Bachtiar Baru Van Houve. 1997.

- Wijaya, Aksin. “Relasi al-Qur’an dan Budaya Lokal: Sebuah Tatapan Epistemologis.” dalam *Jurnal Hermeneia*. Vol. 4. No. 2. tahun 2005.
- . *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritis atas Nalar Tafsir Gender*. Yogyakarta: Sapiria Insania Press. 2004.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Ma’fhum al-Nash: Dirasat fi Ulum al-Qur’an*. Beirut: al-Markaz Tsaqafi al-Arabi. 2000.
- . *Teks Otoritas Kebenaran*. terj. Sunarwoti Dema. Yogyakarta: LkiS. 2003.
- Zaman, Akhmad Roja Badrus. “Living Quran dalam Konteks Masyarakat Pedesaan; Studi pada Magisitas Al-Qur’an di Desa Mujur Lor Cilacap.” dalam *Jurnal Potret Pemikiran*. Vol. 24. No. 2. tahun 2020.
- . “Resepsi Al-Qur’an di Pondok Pesantren Al-Hidayah Karangsucu Purwokerto.” dalam *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*. Vol. 4. No. 1. tahun 2019.
- . “Tipologi dan Simbolisasi Resepsi Al-Qur’an di Pondok Pesantren Miftahul Huda Rawalo Banyumas.” dalam *Jurnal Aqlam*. Vol. 5. No. 2. Desember 2020.

**ULKUS DEKUBITUS DALAM AL-QUR'AN,
Telaah Ilmiah Mukjizat Al-Qur'an Surah Al-Kahfi Ayat 18**

Muhammad Reza Fadil¹

¹Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah IAIN Langsa. Email:
mrezafadil@iainlangsa.ac.id

Fachriani Putri²

²Fakultas Kedokteran, Kesehatan Masyarakat dan Keperawatan Universitas Gajah
Mada. Email: fachriani_p@ugm.ac.id

Abstrak

Al-Qur'an diturunkan sebagai mukjizat yang melemahkan keangkuhan dan pengingkaran manusia. Al-Qur'an terbukti kemukjizatannya baik pada bidang kesusasteraan, sejarah, sains, maupun lainnya. Kebenaran sejarah kehidupan umat terdahulu yang dikisahkan di dalam Al-Qur'an salah satunya adalah kisah tujuh pemuda di dalam gua yang dikenal dengan sebutan Ashabul Kahfi. Di samping fakta keberadaan mereka, juga terdapat fakta ilmiah pada bagian dibolak-balikkannya tubuh mereka di saat tertidur selama beratus-ratus tahun sebagaimana yang diterangkan di dalam QS. Al-Kahfi ayat 18. Penelitian ini ditempuh dengan melacak referensi kepustakaan (*library research*) yang berkaitan dengan tema yang dikaji melalui pendekatan *i'jaz 'ilmi* dan ilmu kedokteran. Hasil penelitian ini menemukan bahwa kisah Ashabul Kahfi pada bagian dibolak-balikkannya tubuh mereka selama tidur adalah sejalan dengan dunia medis dan merupakan isyarat ilmiah dari Al-Qur'an tentang tindakan antisipatif atas sebuah penyakit kulit bernama *ulkus dekubitus*.

Kata Kunci: *ulkus dekubitus*, ashabul kahfi, mukjizat Al-Qur'an

Abstract

The Holy Quran was revealed as a miracle that weakens human arrogance and denial. The Koran is proven to be a miracle in the fields of literature, history, science and others. One of the truths of the history of the lives of the previous people told in the Koran is the story of seven sleepers known as Ashabul Kahfi. In addition to the fact of their existence, there is also scientific fact on the part of their story which their bodies being flipped while sleeping for hundreds of years as explained in the QS. Al-Kahfi verse 18. This research used library research method. The results of this study found that the story of Ashabul Kahfi in the section of story which their bodies being flipped during sleeping is in line with the medical world and is a scientific signal from the Koran about anticipatory action for a skin disease called pressure ulcer.

Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan sebuah kitab suci umat Islam yang masih banyak memendam rahasia-rahasia baik yang berkaitan dengan informasi bersifat fisik maupun metafisik. Al-Qur'an ibarat sebuah alam semesta yang harus dan terus dieksplorasi rahasia-rahasia di balik keluasan makna dan bahasanya. Al-Qur'an dapat didatangi dari berbagai pendekatan baik dari aspek sains, budaya, bahasa, dan lain sebagainya. Namun, Al-Qur'an mengisyaratkan bahwa yang dapat menyingkapnya hanyalah orang-orang yang mau berfikir dan berakal.

أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ ۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿١٩﴾

Adakah orang yang mengetahui bahwasanya apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu itu benar sama dengan orang yang buta? Hanyalah orang-orang yang berakal saja yang dapat mengambil pelajaran. (QS. Ar-Ra'd: 19)

Al-Qur'an pun senantiasa memerintahkan dan memotivasi manusia untuk terus men-*tadabbur*-i setiap ayatnya serta memastikan bahwa apa yang terkandung di dalamnya tidak akan bertentangan dengan segala sesuatu apapun. Sebab, Al-Qur'an bersumber dari Allah dan segala apa yang ada di langit dan di bumi juga merupakan ciptaan-Nya.

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ ۚ وَلَوْ كَانِ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾

Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al-Qur'an? kalau kiranya Al-Qur'an itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya. (QS. An-Nisa: 82)

Dengan demikian informasi yang dibawa oleh Al-Qur'an tidak akan bertentangan dengan hasil pengetahuan manusia yang diperoleh secara empiris. Bahkan beberapa ilmuwan mengonfirmasi apa yang mereka temukan dari penelitian ilmiah, memiliki kesesuaian dengan informasi yang terkandung di dalam Al-Qur'an. Seperti yang dialami oleh seorang professor di bidang neurologi dari Universitas Toronto – Kanada bernama Keith L. Moore (1986), yang mengungkapkan kekagumannya pada kandungan QS. Al-Mukminun ayat 14 karena berkesesuaian dengan teori embriologi yang ditemukan abad 20 sehingga ia mengakui bahwa Al-Qur'an bukan bersumber dari seorang manusia bernama Muhammad melainkan dari Sang Penciptanya.

Bukan hanya di bidang sains, di bidang sejarah pun Al-Qur'an menunjukkan kemukjizatannya dengan mengisahkan bangsa-bangsa terdahulu. Sebagian di antaranya telah dikonfirmasi kebenarannya secara ilmiah oleh penelitian para ilmuwan. Maurice Bucaille (2007), seorang arkeolog berkebangsaan Prancis, menemukan kesesuaian antara berita Al-Qur'an mengenai sejarah Firaun yang ditenggelamkan di dasar laut dengan penemuannya atas jasad mumi di Mesir yang diyakini sebagai jasad Firaun. Penelitiannya menemukan adanya kandungan garam

yang sangat banyak di tubuh mumi tersebut sehingga ia berkesimpulan bahwa benar pada masa akhir hidupnya ia tewas oleh sebab tenggelam di dasar lautan. Ini sesuai dengan informasi yang disampaikan di dalam surat Al-Baqarah ayat 50.

Kemukjizatan Al-Qur'an di bidang sains ini dalam kajian ilmu Al-Qur'an dikenal dengan istilah *i'jāz 'ilmi*. Menurut Sayska dan Arni (2016) sisi kemukjizatan ilmiah Al-Qur'an tidak dapat muncul dengan sendirinya melainkan harus ada upaya penelitian dan penelusuran terhadap ilmu pengetahuan dan Al-Qur'an itu sendiri secara terus-menerus. Sehingga sisi kemukjizatan ilmiah Al-Qur'an ini tidak bersifat statis, namun terus berkembang seiring perkembangan ilmu pengetahuan. Pernyataan ini senada dengan pandangan Al-Sha'rawi sebagaimana dinukil Kusroni (2020) yang berpendapat bahwa kemukjizatan Al-Qur'an bersifat evolutif seiring perkembangan zaman. KH. Bahaudin Nur Salim atau yang lebih dikenal dengan sebutan Gus Baha berpandangan bahwa *i'jāz* sebaiknya tidak dipahami secara inderawi, sebab memahami *i'jāz* dengan inderawi adalah sebuah kekeliruan karena kemukjizatan Al-Qur'an hanya dapat dipahami dengan penalaran dan mata hati atau *baṣīrah* (Isti'anah dkk, 2019).

Beberapa pengkaji Al-Qur'an telah membahas sisi-sisi kemukjizatan ilmiah Al-Qur'an. Di antaranya Prakoso (2017) mengungkapkan sisi ilmiah ayat *maraja al-bahraini* di surah Ar-Rahman, dengan memberi penjelasan bahwa perpaduan kedua laut yang tidak saling menyatu itu disebabkan oleh bertemunya air tawar lagi segar dengan air asin lagi pahit sehingga tidak saling mempengaruhi satu sama lain dikarenakan adanya pembatas (*barzakh*) dinding yang saling menghalangi untuk bercampur sifat jenis airnya. Wahab (2019) mengungkapkan sisi ilmiah QS. An-Nisa ayat 56 melalui penjelasan ilmiah tentang kulit yang merupakan reseptor rasa sakit yang dirasakan oleh tubuh. Oleh karenanya, ayat menginformasikan bahwa akan tiba waktunya orang yang menolak agama Allah di akhirat nanti akan dimasukkan ke dalam neraka dan mengalami pergantian kulit berkali-kali untuk merasakan siksa yang berlipat ganda.

Barutcu (2009) mengungkapkan bahwa sisi ilmiah Al-Qur'an juga tampak pada kisah Ashabul Kahfi saat dibolak-balikkan tubuh mereka ketika tertidur beratus-ratus tahun di dalam gua. Menurutnya, hal itu merupakan tindakan preventif di dalam dunia medis untuk menghindari terjadinya tekanan *ulkus* pada jaringan kulit manusia. Ia tidak menjelaskan detail baik tentang kisah utuh Ashabul Kahfi di dalam Al-Qur'an maupun penjelasan medis yang detail tentang jenis penyakit kulit tersebut dalam dunia kedokteran. Informasi awal ini perlu mendapat perhatian dan tindak lanjut untuk mendapatkan gambaran utuh tentang mukjizat ilmiah pada kisah Ashabul Kahfi di dalam Al-Qur'an. Olehkarenanya, melalui kajian literatur dengan pendekatan tafsir '*ilmi* dan ilmu kedokteran artikel ini akan membahasnya lebih lanjut secara komprehensif.

Mukjizat Al-Qur'an

Kata mukjizat berasal dari bahasa Arab yang memiliki akar kata *a'jaza, yu'jizu, i'ja@zan* dan memiliki arti "melemahkan / menjadikan tidak mampu". Sebagaimana kata ini terdapat pada QS. Al-Maidah ayat 31. Allah Swt. berfirman:

فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سَوْءَةَ أَخِيهِ ۚ قَالَ يُؤَيِّلَتِي أَعْجَزْتُ أَنْ
أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوْرِي سَوْءَةَ أَخِي ۗ فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ﴿٣١﴾

Kemudian Allah menyuruh seekor burung gagak menggali-gali di bumi untuk memperlihatkan kepadanya (Qabil) bagaimana seharusnya menguburkan mayat saudaranya. berkata Qabil: "Aduhai celaka Aku, mengapa aku tidak mampu berbuat seperti burung gagak ini, lalu aku dapat menguburkan mayat saudaraku ini?" karena itu jadilah Dia seorang diantara orang-orang yang menyesal. (QS. Al-Maidah: 31)

Mukjizat dihadirkan dalam rangka untuk melemahkan orang-orang yang ragu atas suatu hal dan menjadikan mereka tidak mampu menjawab tantangan untuk menghadirkan hal yang serupa. Secara istilah, mukjizat adalah suatu hal atau peristiwa luar biasa yang terjadi melalui seorang nabi sebagai bukti kenabiannya yang ditantang kepada yang ragu untuk melakukan atau mendatangkan hal serupa, tetapi mereka tidak mampu melayani tantangan itu (Shihab, 1997).

Manna' Khalil Al-Qaththan (1973), memberikan definisi:

أَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ مَقْرُونٌ بِالتَّحَدِّيِّ سَالِمٌ عَنِ الْمُعَارَضَةِ

“Suatu kejadian di luar kebiasaan yang disertai dengan tantangan dan tidak akan dapat ditandingi.”

Mukjizat para nabi terdahulu sebelum Rasulullah Muhammad Saw. merupakan mukjizat yang berbentuk peristiwa-peristiwa luar biasa yang bersifat materil dan indrawi, atau dengan kata lain mukjizat itu dapat disaksikan langsung oleh indera manusia pada masa itu. Contohnya; tidak terbakarnya Nabi Ibrahim a.s di dalam kobaran api yang besar; Nabi Musa membelah lautan, tongkatnya menjadi ular besar, dan memancarkan dua belas mata air; Nabi Isa dapat berbicara ketika belia dan dapat menghidupkan orang mati. Namun semua mukjizat para nabi terdahulu itu terbatas pada tempat dan waktu dimana peristiwa itu terjadi. Maksudnya mukjizat itu berakhir dengan wafatnya tiap-tiap nabi tersebut. Adapun Nabi Muhammad Saw. mukjizatnya tidak bersifat inderawi namun tetap dapat dipahami oleh akal dan efeknya terus berkelanjutan hingga akhir zaman bahkan terus tersingkap seiring perkembangan zaman. Sebab, mukjizat Nabi Muhammad Saw. adalah Al-Qur'an Al-'Azhi@m (Shihab, 2017).

Al-Qur'an sebagai mukjizat bagi kerasulan Nabi Muhammad Saw. sebanding dengan kebutuhan masyarakat baik pada masa awal diturunkannya maupun hingga masa-masa setelahnya sampai akhir zaman kelak. Pada masa awal kenabian, Al-Qur'an diturunkan dan dihadapkan pada bangsa Arab yang secara sosial memiliki tradisi kesusastraan yang bernilai tinggi. Para penyair laku keras dan menjadi pusat perhatian di sudut-sudut pasar menyenandungkan lirik-lirik pujian kepada saudagar dan orang-orang terpendang. Syair-syair terbaik ditampilkan dan digantung di dinding Ka'bah sebagai bentuk penghargaan dan pengakuan atas kebolehan sang penyairnya. Dengan kondisi masyarakat seperti itu, Al-Qur'an pun hadir dengan membawa

kemukjizatan dari segi kesusastraan untuk menandingi dan melemahkan orang-orang yang menentangnya.

Seiring berjalannya waktu Al-Qur'an pun tersebar bukan hanya di kalangan bangsa Arab tapi sampai di tengah-tengah peradaban yang memiliki struktur sosial masyarakat yang beragam dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang maju. Namun, semakin berkembangnya peradaban manusia, khususnya dalam bidang ilmu pengetahuan, sisi kemukjizatan Al-Qur'an pun semakin bermunculan baik dari bidang sosial, sains natural, dan lain sebagainya. Sehingga Al-Qur'an pun secara lugas menampilkan eksistensi kemukjizatnya dan dengan tegas menantang manusia yang memiliki keraguan atasnya untuk mendatangkan hal semisal dengannya.

Pertama, Al-Qur'an menantang dengan menghadirkan semisal Al-Qur'an secara keseluruhan, Sebagaimana tercantum di dalam QS. Al-Isra' ayat 88:

قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ
بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾

“Katakanlah: Sesungguhnya jika manusia dan jin berkumpul untuk membuat yang serupa Al-Qur'an ini, niscaya mereka tidak akan dapat membuat yang serupa dengan Dia, Sekalipun sebagian mereka menjadi pembantu bagi sebagian yang lain.”

Kedua, jika tidak mampu mendatangkan semisal Al-Qur'an secara keseluruhan Al-Qur'an menantang untuk menghadirkan sepuluh surat saja. Sebagaimana tercantum di dalam QS. Hud ayat 13:

أَمْ يَقُولُونَ أَفَنَزَّلَهُ اللَّهُ قُلْ فَآتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيْنَ وَادْعُوا مَن اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ
كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ﴿١٣﴾

“Bahkan mereka mengatakan: "Muhammad telah membuat-buat Al Quran itu", Katakanlah: "(Kalau demikian), Maka datangkanlah sepuluh surat-surat yang dibuat-buat yang menyamainya, dan panggillah orang-orang yang kamu sanggup (memanggilnya) selain Allah, jika kamu memang orang-orang yang benar.”

Ketiga, jika sepuluh surat juga tidak mampu, maka hadirkan satu surat saja. Sebagaimana tercantum pada QS. Al-Baqarah ayat 23:

وَإِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ
اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ﴿٢٣﴾

“Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang Al-Qur'an yang Kami wahyukan kepada hamba Kami (Muhammad), buatlah satu surat (saja) yang semisal Al-Qur'an

itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah jika kamu orang-orang yang benar.”

Demikian penjelasan seputar mukjizat Al-Qur'an sebagai pengantar dalam pembahasan inti dari tulisan ini.

Kisah Ashhâb al-Kahfi

Sebutan *Ashhâb al-Kahfi* dinisbahkan kepada sekelompok pemuda beriman yang hidup jauh sebelum zaman Nabi Isa as. Hal ini diketahui, sebagaimana pendapat Ibnu Katsir, bahwa orang-orang Yahudi pada zaman Rasulullah Muhammad Saw. sudah mengetahui perihal ini dengan sangat detil (Katsir, 2005)

Dikisahkan bahwa sekelompok pemuda ini berjumlah tujuh orang dan berasal dari keluarga bangsawan. Mereka berdiam di kota Afsus, sebuah kawasan yang terletak di pesisir Tharsus. Kota ini merupakan bagian dari Imperium Romawi yang ketika itu dipimpin oleh seorang raja bernama Diqyanus. Raja dan masyarakatnya penganut paganisme yang fanatic (Al-Bajawi, t.t.).

Pada mulanya ketujuh pemuda tersebut tidaklah saling mengenal satu sama lainnya. Sampai pada suatu ketika diadakan perayaan yang di dalamnya diselenggarakan penyembelihan hewan kurban sebagai bentuk peribadatan. Namun, hewan yang dikurbankan tentunya diperuntukkan bagi berhala-berhala sehingga tidak disebutkan nama Allah ketika menyembelihnya. Awalnya hanya satu orang pemuda berlepas diri dari perayaan itu karena merasa terganggu akal sehatnya dan ketentraman jiwanya. Ia keluar dari keramaian lalu menuju dan berteduh pada sebuah pohon. Tak lama berselang datang pemuda yang satunya dengan pemikiran dan perasaan yang sama. Lalu datang pemuda yang berikutnya sampai dengan jumlah mereka tujuh orang. Mereka datang dengan membawa kekusaran berpikir yang sama, yakni bagaimana mungkin berhala-berhala yang diciptakan oleh manusia adalah tuhan yang berhak disembah. Namun, mereka tidak saling mengetahui bahwa mereka memiliki satu pemikiran, perasaan, dan keyakinan yang sama. Disebabkan rasa takut, mereka menyembunyikan masing-masing apa yang menjadi ke Gundahan hati mereka. Tidak ada seorang pun dari ketujuh pemuda tersebut berani mengawali pembicaraan dan bertanya mengapa mereka tidak mengikuti perayaan dan secara bersamaan berkumpul di bawah pohon tersebut. Sampai dengan seorang di antara mereka memulai pembicaraan dengan bertanya, “Demi Allah! wahai saudara-saudaraku, kalian mengetahui tidak ada yang mendorong kalian meninggalkan kaummu dan mengisolasi diri melainkan karena sesuatu hal. Maka hendaklah masing-masing mengemukakan alasannya.” Seorang pemuda lainnya pun angkat bicara, “Adapun aku, demi Allah, pergi meninggalkan perayaan karena melihat apa yang dilakukan oleh kaumku merupakan sebuah kebatilan. Sesungguhnya pihak yang berhak disembah dengan ke-Esa-an dan tidak ada sekutu bagi-Nya adalah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi serta perkara yang ada di antara keduanya.” Masing-masing pemuda mengemukakan alasan senada dengan itu. Maka jadilah mereka satu pandangan dan keyakinan. Setelah itu mereka pun sering mengadakan pertemuan-pertemuan bersama secara sembunyi-sembunyi dan membuat rumah ibadah sendiri. Namun, lambat laun sesuatu yang disembunyikan itu juga pada akhirnya diketahui.

Masyarakat melaporkan mereka kepada raja. Raja pun meminta mereka dihadirkan ke hadapannya. Setelah dihadirkan, raja menanyai perihal keyakinan mereka. Maka mereka pun memanfaatkan kesempatan ini sebagai dakwah terbuka dengan mengatakan di hadapan raja sebagaimana yang terekam pada ayat berikut;

وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَن نَّدْعُوهُ مِنْ دُونِهِ إِنَّهَا لَئِن قُلْنَا إِذَا شَطَطًا ﴿١٤﴾ هَتُّوْنَا قَوْمَنَا أَلْتَّخِذُوا مِنْ دُونِهِ ءَالِهَةً لَّوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطٰنٍ بَيْنِ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ﴿١٥﴾

(14). dan kami meneguhkan hati mereka di waktu mereka berdiri (di hadapan raja), lalu mereka pun berkata, "Tuhan kami adalah Tuhan seluruh langit dan bumi; kami sekali-kali tidak menyeru Tuhan selain Dia, sesungguhnya kami kalau demikian telah mengucapkan perkataan yang amat jauh dari kebenaran". (15). kami ini telah menjadikan selain Dia sebagai tuhan-tuhan (untuk disembah). Mengapa mereka tidak mengemukakan alasan yang terang (tentang kepercayaan mereka)? siapakah yang lebih zalim daripada orang-orang yang mengada-adakan kebohongan terhadap Allah? (QS. Al-Kahfi: 14-15)

Maka raja pun marah dan mengancam mereka dengan siksaan jika mereka tidak kembali kepada agama kaum mereka. Tetapi, raja tidak langsung memberi hukuman melainkan memberi penangguhan kepada mereka untuk memberi kesempatan agar mereka mau merubah keyakinan mereka sambil terus memantau perkembangannya. Kesempatan ini tentu tidak disia-siakan oleh ketujuh pemuda yang telah mantap keyakinannya itu. Mereka pun mempersiapkan pelarian demi mempertahankan aqidah mereka. Maka atas petunjuk dari Allah sampailah mereka pada sebuah gua yang sesuai untuk dijadikan sebagai tempat persembunyian mereka.

وَإِذِ اعْتَرَّتْهُمُ هُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوَدُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا ﴿١٦﴾

Dan apabila kamu meninggalkan mereka dan apa yang mereka sembah selain Allah, maka carilah tempat berlindung ke dalam gua itu, niscaya Tuhanmu akan melimpahkan sebagian rahmat-Nya kepadamu dan menyediakan sesuatu yang berguna bagimu dalam urusan kamu. (QS. Al-Kahfi: 16)

Kata *al-kahf* pada ayat ini berarti sebuah gua yang berada di lereng gunung. Gua semacam itulah yang dijadikan oleh ketujuh pemuda itu sebagai tempat berlindung. Sebuah pendapat mengatakan bahwa gua tersebut sekarang letaknya berada di lereng bukit Tatus, Anatolia Selatan-Turki (Hadi dan El-Saha, 2005). Pendapat yang lain mengatakan bahwa gua itu terletak di Balqa, Jordania (Katsir, 2005). Jelasnya, Allah tidak memberi informasi secara detil di mana dan apa nama gua tempat persembunyian ketujuh pemuda itu, melainkan hanya memberi isyaratnya saja;

﴿ وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقَرَّبُ إِلَيْهِمْ ذَاتَ الشِّمَالِ
وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِّنْهُ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَن يَّهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضِلِّ فَلَن يَجِدَ لَهُ وَلِيًّا

مُرَشِدًا ﴿١٧﴾

“Dan kamu akan melihat matahari ketika terbit, condong dari gua mereka ke sebelah kanan, dan bila matahari terbenam menjauhi mereka ke sebelah kiri sedang mereka berada dalam tempat yang luas dalam gua itu. Itu adalah sebagian dari tanda-tanda (kebesaran) Allah. Barangsiapa yang diberi petunjuk oleh Allah, maka dialah yang mendapat petunjuk; dan barangsiapa yang disesatkan-Nya, maka kamu tidak akan mendapatkan seorang pemimpinpun yang dapat memberi petunjuk kepadanya.” (QS. Al-Kahfi: 17)

Ayat ini menunjukkan bahwa gua itu ada di sebelah utara, namun pintunya menghadap ke selatan. Dengan posisi demikian, sisi kanan gua berada di barat dan sisi kirinya berada di timur. Apabila matahari terbit, maka sinarnya masuk ke dalam gua dan memenuhi arah barat. Apabila matahari terbenam, maka sinarnya masuk ke dalam gua dan memenuhi arah timur. Hal itu karena pintu gua menghadap ke selatan.

Melalui ayat ini pula diketahui bahwa Allah hanya memberi isyarat tentang posisi gua itu namun tidak memberitahukan secara pasti di mana gua itu berada dan apa namanya. Dari sini Ibnu Katsir memahami bahwa Allah hanya menghendaki hambanya untuk merenungi hikmah di balik kisah ini saja, sementara di mana tepatnya gua itu berada dan namanya apa tidaklah menjadi hal yang utama sebab tidak berguna dan tidak ada tujuan syar’inya (Katsir, 2005).

Saat memasuki perut gua, ketujuh pemuda itu pun berdoa kepada Allah memohon rahmat dari-Nya sebagaimana yang tercantum pada Qs. Al-Kahfi ayat 10 di atas; *"Wahai Tuhan kami, berikanlah rahmat kepada kami dari sisi-Mu dan sempurnakanlah bagi kami petunjuk yang lurus dalam urusan kami (ini)."*

Maka jawaban dari doa yang tulus ini pun adalah sesuatu yang di luar dugaan mereka. Kasih sayang (*rahmah*) Allah yang dipinta mereka pun, diijabah oleh Allah dengan sesuatu yang di luar dari kebiasaan manusia. Yakni mereka ditidurkan oleh Allah selama beratus-ratus tahun di dalam gua tersebut. Allah Swt. memberitahukan kepada Rasul-Nya tentang lamanya Ashahbul Kahfi tinggal di dalam gua itu. Lama mereka tinggal di dalam gua itu ialah 309 tahun menurut perhitungan Qamariyyah dan 300 tahun menurut perhitungan Syamsiyyah. Jumlahnya berbeda karena perbedaan antara perhitungan Qamariyyah dan Syamsiyyah untuk setiap seratus tahun adalah tiga tahun. Oleh karena itu konteks ayat yang menerangkannya; *dan mereka tinggal dalam gua mereka tiga ratus tahun dan ditambah sembilan tahun* (QS. Al-Kahfi: 25).

Tafsir Surat Al-Kahfi Ayat 18

وَحَسَبِهِمْ آيْقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ ۖ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ ۖ وَكَلْبُهُمْ بَنسِطٌ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ
لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمَلِئْتَ مِنْهُمْ رُعبًا ۗ

Dan kamu mengira mereka itu bangun, padahal mereka tidur; dan Kami membolak-balikkan mereka ke kanan dan ke kiri, sedang anjing mereka menjulurkan kedua lengannya di muka pintu gua. dan jika kamu menyaksikan mereka tentulah kamu akan berpaling dari mereka dengan melarikan diri dan tentulah (hati) kamu akan dipenuhi oleh ketakutan terhadap mereka. (QS. Al-Kahfi: 18)

Allah berkehendak untuk membiarkan mata mereka terbuka padahal mereka sedang tertidur (Katsir, 2005). Karena itu Allah berfirman; *dan kamu mengira mereka itu bangun, padahal mereka tidur*. Hal ini persis seperti keadaan seseorang yang benar-benar kelelahan setelah seharian bekerja kemudian tertidur. Dalam kondisi seperti ini pada sebahagian orang tampak seperti tidak sedang tidur karena kelopak matanya sedikit terbuka. Tidur seperti ini merupakan tidur terdalam dari seorang manusia. Biji matanya seharusnya dapat melihat sebab kelopak matanya terbuka. Namun, tidur seperti ini yang dimatikan adalah saraf pusat pada otak sehingga organ penglihatan tidak dapat menjalankan fungsinya sekalipun matanya dalam keadaan terbuka.

Al-Sa'di (2002) di dalam *Taisir* menerangkan bahwa Allah *membolak-balikkan mereka ke kanan dan ke kiri* dengan tujuan agar bumi tidak merusak tubuh mereka (Al-Sa'di, 2002). Bahkan Ibnu Katsir menerangkan jumlah berapa kali mereka dibolak-balikkan dalam setahun dengan menukil pendapat sebagian ulama *salaf*, yakni dua kali dalam setahun (Katsir, 2005). Namun Al-Syinqithi di dalam tafsirnya berlepas tangan terhadap pembahasan yang terlalu detil seperti ini dengan berpendapat tidak adanya dalil yang pasti atasnya (Al-Syinqithi, 1426 H).

Mengenai kata *كلب* (anjing) terdapat pendapat lain sebagaimana riwayat dari Ja'far Shadiq yang dinukil oleh Al-Zamakhsary. Pada riwayat tersebut yang digunakan bukan lafal *كلب* melainkan *كلاب* (pemilik anjing) (Al-Zamakhsary, 1998). Sehingga maknanya yang menjulurkan tangan di mulut gua bukan berupa seekor binatang; anjing, melainkan seorang manusia pula; sang pemilik anjing. Namun Al-Syinqithi memandang *sya@dz* periwayatan tersebut (Al-Syinqithi, 1426 H). Jumhur berpendapat yang menemani *Ashhâb al-Kahfi* adalah seekor anjing, bukan seorang penjaga anjing. Ia berada di mulut gua untuk menjaga ketujuh pemuda tersebut dan menjadi tabiat seekor anjing ketika menjaga rumah atau sejenisnya maka ia akan berada di depan pintu. Faedah berteman dengan orang-orang terpilih, maka anjing tersebut turut dikisahkan dan diabadikan di dalam Al-Qur'an. Menurut riwayat anjing tersebut bernama *qithmir*.

Kemudian firman Allah; *dan jika kamu menyaksikan mereka tentulah kamu akan berpaling dari mereka dengan melarikan diri dan tentulah (hati) kamu akan dipenuhi oleh ketakutan terhadap mereka*. Menurut Al-Sa'di, ini adalah bentuk penjagaan Allah. Bagi ketujuh pemuda itu Allah beri dua penjagaan. Pertama, penjagaan fisik dengan cara membolak-balikkan tubuh mereka secara berkala. Kedua,

penjagaan secara psikis dengan menghadirkan rasa takut ke dalam hati orang-orang yang menemukan mereka tanpa sengaja pada setiap masa sampai waktu mereka dibangunkan kembali oleh Allah. Sebab bila tidak demikian, maka barangkali orang-orang jahil akan mengganggu mereka atau bahkan sampai merusak tubuh mereka (Al-Sa'di, 2002).

Ulkus Dekubitus dalam Al-Qur'an

Perkembangan dunia kedokteran modern telah menjadi bukti ilmiah kemukjizatan Al-Qur'an terkait dengan kisah *Ashhâb al-Kahfi* ini, tepatnya pada bagian dibolak-balikkannya tubuh mereka selama tidur. Dalam kasus perawatan pasien yang terbaring lama karena mengalami gangguan mobilitas seperti pasien stroke, fraktur tulang belakang, dan lain sebagainya, rumah sakit biasanya memberlakukan *treatment* khusus. Perawat akan membolak-balikkan badan pasien ke kiri dan ke kanan, menekukkan ke atas dan sisi lainnya demi menghindari munculnya penyakit lain yang dalam dunia kedokteran disebut dengan *ulkus dekubitus*.

Dekubitus adalah luka pada jaringan kulit yang disebabkan oleh tekanan yang berlangsung lama dan terus menerus (Rismawan, 2014). Menurut Potter (2005) dalam Sari (2013) *decubitus* berasal dari bahasa latin yang artinya berbaring. Namun berbaring tidak selalu menyebabkan terjadinya luka baring. Karena itu sebagian orang lebih menyukai istilah luka tekan (*pressure sore*) karena tekananlah yang merupakan penyebab utama terjadinya ulkus dekubitus. Ulkus dekubitus adalah kerusakan terlokalisasi di kulit dan jaringan yang disebabkan oleh tekanan, geseran, gesekan, atau kombinasi ketiganya (Riordan, 2009; Kennedy, 2010; Powers, 2012).

Ulkus dekubitus menjadi masalah serius di negara maju dan berkembang karena meningkatkan biaya rawatan, memperberat penyakit primer penderita, memperlambat program rehabilitasi penderita, dan dapat mengancam hidup penderita (Hastuti, 2013). Geriatri dan penderita di unit perawatan intensif paling berisiko mengalami ulkus dekubitus karena mengalami gangguan mobilitas dalam waktu lama. Ulkus dekubitus menyebabkan morbiditas, mortalitas dan beban ekonomi di bidang pelayanan kesehatan. Ulkus dekubitus dapat menyebabkan komplikasi berupa infeksi termasuk bakterimia dan sepsis (Mona, 2017).

Prevalensi ulkus dekubitus berbeda-beda di tiap negara. Rumah sakit di Amerika menunjukkan angka 4,7%-29,7%, sedangkan *nursing homes*-nya menunjukkan angka 11,2%-23%. Rumah sakit di Inggris menunjukkan angka 7,9%-32,1%, dan *nursing homes*-nya 4,6%-7,5%. Sedangkan *nursing homes* di Eropa menunjukkan angka 3%-83,6%. Tiga rumah sakit di Singapura menunjukkan angka 9%-14%. Rumah sakit rehabilitasi di Hongkong menunjukkan angka 21% dan komunitas di Jepang menunjukkan angka 14,6%. Kejadian luka dekubitus di Indonesia 33,3%. Angka tersebut cukup tinggi jika dibandingkan dengan negara-negara ASEAN yang hanya 2,1%-31,3% (Mona, 2017). Menurut Revis (2008) dua dari tiga penderita usia 70 tahun atau lebih akan mengalami ulkus dekubitus. Angka kejadian ulkus dekubitus pada penderita dengan kelainan neurologi sekitar 5-8% dan merupakan penyebab kematian pada penderita paraplegia sebesar 7-8%.

Etiologi (faktor penyebab) utama ulkus dekubitus adalah tekanan, pergeseran, gesekan, dan kelembaban (Mona, 2017). Tekanan kapiler individu sehat 25 mmHg, apabila mendapatkan tekanan eksternal 30 mmHg, maka akan terjadi oklusi pembuluh darah yang menyebabkan anoksia jaringan yang selanjutnya akan mengalami nekrosis (Kennedy, 2010).

Pergeseran dihasilkan dari gerakan relatif tulang dan jaringan subkutaneus terhadap kulit yang tertahan gerakannya karena daya gesek. Pada penderita lanjut usia, berkurangnya jumlah elastin pada kulit menjadi predisposisi dari pergeseran (Agrawal, 2012).

Gesekan dihasilkan dari gerakan yang berlawanan antar satu permukaan dengan permukaan lainnya. Daya gesek menyebabkan pembentukan lepuh intraepidermal yang akhirnya menyebabkan erosi superfisial di kulit, yang menjadi awal mula terjadinya ulkus dekubitus (Agrawal, 2012).

Kelembaban yang disebabkan oleh inkontinensia urin dan alvi dapat mengakibatkan maserasi pada jaringan kulit. Jaringan kulit yang mengalami maserasi mudah mengalami erosi dan meningkatkan risiko pembentukan ulkus dekubitus lima kali lipat (Agrawal, 2012). Selain itu kelembaban juga mengakibatkan kulit mudah terkena gesekan (friction) dan perobekan jaringan (shear). Inkontinensia alvi lebih signifikan terhadap perkembangan ulkus dekubitus daripada inkontinensia urin karena adanya bakteri dan enzim pada feses yang dapat merusak permukaan kulit (Rismawan, 2014).

Penekanan pada bagian tubuh yang berlangsung terus menerus dan dalam waktu lama, misalnya tekanan dari tempat tidur, kursi roda, gips, bidai atau benda keras dapat menyebabkan peredaran darah di sekitar bagian tubuh tersebut terhenti. Akibatnya kulit dan jaringan di sekitarnya rusak dan nekrosis sehingga membentuk ulkus dekubitus (Rismawan, 2014). Kelembaban yang terjadi dari eksudat luka atau inkontinensia urin dan alvi juga memperburuk ulkus dekubitus yang terjadi (Kennedy, 2010).

Ulkus dekubitus dapat terjadi dimana saja, namun lebih sering pada daerah yang terdapat penonjolan tulang. Posisi penderita dan derajat immobilitas juga mempengaruhi. Jika penderita dalam posisi supinasi, lokasi yang sering terkena adalah sakrum, koksigeus, dan kalkaneus. Jika penderita dalam posisi menyamping, lokasi yang sering terkena adalah panggul dan pergelangan kaki. Jika penderita dalam posisi duduk, lokasi yang sering terkena adalah bokong (Dharmarajan, 2002)

Diagnosis ulkus dekubitus ditegakkan berdasarkan anamnesis dan pemeriksaan fisik (Powers, 2012). Anamnesis dilakukan secara komprehensif termasuk onset dan durasi ulkus, perawatan luka sebelumnya, faktor risiko, riwayat penyakit terdahulu dan riwayat pengobatan (Dharmarajan, 2002 & Bluestein, 2008). Pemeriksaan fisik dilakukan secara menyeluruh untuk mengidentifikasi penyakit sistemik yang berperan terhadap terjadinya ulkus dekubitus, seperti anemia, penyakit jantung, penyakit pernafasan kronis dan kelainan neurologis (Powers, 2012).

Menurut National Pressure Ulcer Advisory Panel (NPUAP) dalam Sari (2013), stadium Luka Dekubitus dibagi empat, yaitu :

Stadium I; adanya perubahan kulit yang dapat diobservasi. Apabila dibandingkan dengan kulit yang normal, maka tampak salah satu tanda sebagai berikut: perubahan temperatur kulit (lebih dingin atau lebih hangat), perubahan konsistensi jaringan (lebih keras atau lunak), perubahan sensasi (gatal atau nyeri). Pada orang yang berkulit putih, luka kelihatan seperti kemerahan yang menetap. Sedangkan pada orang yang berkulit gelap, luka kelihatan seperti warna merah yang menetap, biru atau ungu.

Stadium II; Hilangnya sebagian lapisan kulit yaitu epidermis atau dermis, atau keduanya. Cirinya : lukanya superficial, abrasi, melepuh, atau membentuk lubang yang dangkal. Jika kulit terluka atau robek maka akan timbul masalah baru, yaitu infeksi. Infeksi memperlambat penyembuhan ulkus yang dangkal dan bisa berakibat fatal terhadap ulkus yang lebih dalam

Stadium III; Hilangnya lapisan kulit secara lengkap, meliputi kerusakan atau nekrosis dari jaringan subkutan atau lebih dalam, tapi tidak sampai pada fascia. Luka terlihat seperti lubang yang dalam

Stadium IV; Hilangnya lapisan kulit secara lengkap dengan kerusakan yang luas, nekrosis jaringan, kerusakan pada otot, tulang atau tendon. Adanya lubang yang dalam serta saluran sinus.

Secara umum penatalaksanaan ulkus dekubitus dibagi menjadi dua, yaitu pencegahan dan pengobatan (Powers, 2012). Pencegahan ulkus dekubitus dilakukan dengan meningkatkan gerakan, mencegah tekanan (tipe posisi), memindahkan tekanan (interval posisi), distribusi tekanan (bantuan posisi), perawatan kulit, penggunaan alat bantu, pendidikan kesehatan dan pemenuhan kebutuhan cairan dan nutrisi yang adekuat (Mona, 2017)

Meningkatkan gerakan dilakukan untuk memperbaiki gangguan mobilitas dan mencegah komplikasi seperti kontraktur. Sedangkan pergantian posisi untuk mengurangi tekanan dan harus diaplikasikan secara individual, seperti posisi supinasi dikombinasikan dengan posisi oblik 30 dan 135 pada sisi yang berbeda. Penderita harus berperan aktif dan keluarga harus terlibat untuk mencegah risiko timbulnya ulkus dekubitus (Powers, 2012; Bluestein, 2008; Whitney, 2006).

Adapun pengobatan ulkus dekubitus, menurut Dharmarajan (2002) dan Takahashi (2008) pengobatan, meliputi pemberian nutrisi yang adekuat, penanganan nyeri, penggunaan alat pendukung permukaan, perawatan luka, pengobatan infeksi dan pembedahan.

Pemberian nutrisi yang adekuat meliputi diet harian yang memadai minimal 30 sampai 35 kal/kg berat badan. Dianjurkan pemberian vitamin C dan zinc untuk mempercepat proses penyembuhan luka.

Penanganan nyeri meliputi terapi kombinasi yang terdiri dari penanganan konservatif, obat-obatan dan perawatan luka. Obat-obatan seperti relaksan otot

diberikan untuk mengurangi spasme otot pada area ulserasi. Sedangkan untuk mengurangi nyeri sebelum debridement ulkus diberikan anastesi topikal berupa krim lidokain-prilokain tiga puluh menit sebelum dilakukan tindakan (Powers, 2012).

Penggunaan alat pendukung permukaan bertujuan untuk mengurangi jumlah atau durasi tekanan antara penderita dan alat bantu. Setiap penderita dengan ulkus dekubitus derajat 1 atau 2 harus ditempatkan pada kasur atau bantal dengan spesifikasi mampu mengurangi tekanan. Sedangkan penderita dengan ulkus dekubitus derajat 3 dan 4 harus ditempatkan pada permukaan bertekanan alternatif atau permukaan dengan sistem tekanan rendah konstan (Pressure, 2008).

Perawatan luka harus dilakukan dengan lembut untuk mengurangi trauma kimia dan mekanik pada jaringan yang mengalami penyembuhan. Irigasi luka dilakukan dengan larutan normal saline menggunakan spuit, jarum dan angiokateter. Penggunaan bahan-bahan antiseptik harus dihindari karena bersifat sitotoksik terhadap jaringan dan menghambat reepitelisasi (Powers, 2012).

Debridement luka dilakukan pada ulkus dengan jaringan nekrotik, karena jaringan nekrotik mendukung pertumbuhan organisme patogen. Débridement dilakukan dengan cara pembedahan, mekanis, enzimatik, atau autolitik (Powers, 2012).

Pengobatan infeksi berupa antibiotik topikal digunakan untuk mencegah atau mengobati infeksi kulit, mengurangi bakteri, mengurangi bau dan inflamasi. Jika luka tidak sembuh dan terdapat tanda-tanda infeksi (seperti, eritema, edema, bau busuk, eksudat purulen, demam) maka antibiotik topikal s dapat diberikan hingga 2 minggu.

Pembedahan dilakukan pada ulkus dekubitus derajat III atau IV, dimana operasi debridement yang agresif termasuk bedah tulang mungkin diperlukan. Pendekatan bedah dengan cara penutupan langsung; graft kulit; dan flap.

Kesimpulan

Ulkus dekubitus adalah luka pada jaringan kulit yang disebabkan oleh tekanan yang berlangsung lama dan terus menerus. Sebab dari munculnya luka ini adalah disebabkan adanya tekanan, gesekan, dan kelembaban yang dialami oleh permukaan kulit secara terus-menerus. Oleh karenanya, pada pasien yang terbaring lama di rumah sakit, maka akan diberlakukan perlakuan khusus atasnya, yaitu menekukkan dan membaringkan tubuh pasien ke kiri dan ke kanann guna menghindari tekanan ulkus tersebut.

Demikian ternyata jenis luka ini dan penatalaksanaannya diisyaratkan di dalam Al-Qur'an pada kisah Ashabul Kahfi yang tercantum di dalam surah Al-Kahfi khususnya pada ayat ke-18. Pada ayat itu diterangkan bahwa Allah membolak-balikkan tubuh ketujuh pemuda yang sedang tertidur beratus-ratus tahun lamanya itu guna, menurut ahli tafsir, terhindar dari kerusakan jasad mereka. Dijelaskan pula pada ayat-ayat tersebut bahwa kondisi di dalam gua tempat mereka tertidur itu penuh disinari oleh cahaya matahari pada saat pagi sampai petang hari, yang mana ini juga

merupakan salah satu tindakan preventif guna menghindari terjadinya kerusakan pada jaringan kulit tersebut.

Maka informasi ilmu pengetahuan pada bidang kedokteran ini menjadi konfirmasi atas kemukjizatan ilmiah Al-Qur'an yang secara terus-menerus terungkap seiring perkembangan ilmu pengetahuan. Walaupun Al-Qur'an tidak dapat dikatakan sebagai kitab atau buku ilmu pengetahuan tertentu, namun kemukjizatan yang terkandung di dalamnya menunjukkan keabsahannya sebagai sebuah kitab suci yang bersumber dari Sang Pencipta alam semesta.

Daftar Pustaka

- Agrawal K, Chauhan N. (2012). Pressure ulcers: Back to the basics. *Indian J Plast Surg.* 45(2): 244-254.
- Al-Bajawi, Ali Muhammad dkk. (t.t.). *Qashash al-Quran*. Beirut: Dar al-Jail.
- Barutcu, Ali. (2009). *The First Record in the literature about pressure ulcers: The Quran and Sacred Books of Chistians*. EWMA Journal, 9(2): 50
- Bluestein D, Javaheri A. (2008). Pressure ulcers: prevention, evaluation, and management. *Am Fam Physician.* 78(10): 1186-1194.
- Bucaille, Maurice. (2007)., *Fir'aun Dalam Bibel dan Al-Qur'an: Menafsirkan Kisah Historis Fir'aun Dalam Kitab Suci Berdasarkan Temuan Arkeologi*, Pent. Muslikh Madiyant Bandung: Mizan.
- Dharmarajan TS, Ugalino JT. (2002). Pressure ulcer: clinical feature and management. *Hospital physician.* 64-71.
- El-Saha, M. Ishom. Hadi, Saiful. (2005). *Sketsa Al-Quran (Tempat, Tokoh, Nama, dan Istilah Dalam Al-Quran)*. Jakarta: PT Lista Fariska Putra.
- Hastuti. S, H. Nosi, B. Bahar. (2013). Faktor-Faktor yang Berhubungan dengan Kejadian Dekubitus pada Pasien di Ruang Intensive Care Unit Rumah Sakit Ibnu Sina Makassar. *Jurnal Ilmiah Kesehatan Diagnosis.* 2(5): 39-45
- Isti'anah, Nur Sholihah Zahro. Zaunatul Hakamah. (2019). *Rekonstruksi Pemahaman Konsep I'jaz Al-Qur'an Perspektif Gus Baha*. QOF, 3(2): 179
- Katsir Al-Dimasyqy, Al-Imam Al-Hafizh 'Imaduddin Abu Al-Fida Ismail bin. (2005). *Tafsîr Al-Qurân Al-'Azhîm*, Kairo: Dâr Al-Hadîts.
- Kennedy CTC, Burd DAR, Creamer D. (2010). Mechanical and thermal injury. In: Burns T, Breathnach S, Cox N, Griffiths C, eds. *Rook's Textbook of Dermatology*. Volume 2. Edisi 8. Oxford: Wiley-Blackwell. 1227- 320.
- Kusroni. (2020). *Shaykh Mutawalli al-Sha'rawi's Views About Tafsir and I'jaz al-Qur'an (Descriptive-Analysis Study)*, ESENSIA 21(1): 16
- Mona, L. (2017). Efektivitas Terapi Dressing Madu pada Proses Penyembuhan Ulkus Dekubitus. Tesis. Program Pendidikan Dokter Spesialis FK Universitas Sumatera Utara. Medan.

- Moore, Keith L. (1986), "A Scientist's Interpretation Of References To Embryology In The Quran", *Journal of Islamic Medical Association*. Vol. 18 Jan – June.
- Okatiranti, RE. Sitorus, D. Tsuawabeh. (2013). Risiko Terjadinya Dekubitus Berdasarkan Tingkat Ketergantungan Pasien di Ruang Perawatan Neurologi. *Jurnal Keperawatan Padjajaran* 1(3): 176-182
- Powers JG, Odo L, Phillips TJ. (2012). Decubitus (pressure) ulcers. In: Goldsmith LA, Katz SI, Gilchrest BA, Paller AS, Leffel DJ, Wolff K, editor. *Fitzpatrick's Dermatology in General Medicine*. Edisi 8. New York: McGraw-Hill Companies. 1829-41.
- Al-Qaththan, Manna' Khalil. (1973), *Mabāhits fi 'Ulūm Alqurān*, ttp.: Mansyūrāt Al-'Ashr Al'Hadīts.
- Revis. D. (2008). Decubitus Ulcer, www.emedicine.com, diakses tanggal 18 April 2019
- Riordan J, Voegeli D. (2009). Prevention and treatment of pressure ulcer. *British Journal of Nursing*. 18(20): S.20-7.
- Rismawan, W. (2014). Hubungan Tingkat Pengetahuan Keluarga Klien tentang Pencegahan Dekubitus terhadap Kejadian Dekubitus pada Pasien Bedrest Total Di RS Dr. Soekardjo Tasikmalaya Kota Tasikmalaya. *Jurnal Kesehatan Bakti Tunas Husada* 12 (1): 112-127.
- Prakoso, Theo Jaka. (2017). *Gejala dan Fenomena Bahr dalam Al-Qur'an: Relasi I'jaz Al-Qur'an Terhadap Ilmu Pengetahuan*. AL-DZIKRA: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Al-Hadis 11(2): 235
- Sari MD, J. Sitorus. (2013). Pengaruh Mobilisasi Pasif terhadap Pencegahan Dekubitus pada Pasien di Zaal E RS HKBP Balige. *Jurnal Keperawatan HKBP Balige*. 1(1): 68-73.
- Al-Sa'di, Abdurrahman bin Nashir. (2002). *Taisir al-Karim al-Rahmanfi Tafsir Kalam al-Mannan*. Riyadh: Darussalam li al-Nasyr wa al-Tawzii', Juz. 15
- Sayska, Dwi Sukmanila. Jani Arni. (2016). *Evidences of Scientific Miracle of Al-Qur'an in the Modern Era*. *Jurnal Ushuluddin*. 24(1): 79
- Suriadi, Sugama J, Kitagawa A, Thigpen B, Kinoshita S, Murayama S. (2007). Risk factors in the development of pressure ulcers in an intensive care unit in Pontianak, Indonesia. *International Wound Journal*. 4(3): 15.
- Al-Syinqithi, Muhammad Al-Amin bin Muhammad Al-Mukhtar. t.t. *Adhwa' al-Bayan fi Idhah al-Quran bi al-Quran*. Jeddah: Dar Ilmi al-Fawaid, Juz. 4
- Takahashi PY. (2008). Pressure ulcers and prognosis: Candid conversations about healing and death. *Geriatrics*. 63(11): 6-9.
- Wahab, M. Royyan Nafis Fathul. (2019). *Skin As A Pain Receptor: Syudy The Interpretation of Surat An-Nisa Verse 56 With The Science Approach*. Dirosatuna: *Journal of Islamic Studies* 2(2)

Whitney J, Phillips L, Aslam R, Gottrup F, Adrian B, Gould L. (2006). Guidelines for the treatment of pressure ulcers. *Wound Rep Reg.* 663-79.

Wilhelmi, Bradon J. (2008). Pressure Ulcers, Surgical Treatment and Principles, www.emedicine.com, diakses tanggal 18 April 2019

نقد القراءات عند المفسرين: دراسة مقارنة لنقد الطبري والطوسي لرواية حفص عن عاصم

عبد الجليل

جامعة سونن كاليجاكا الإسلامية الحكومية، يوكياكرتا

abdul.jalil@uin-suka.ac.id

ملخص

يحاول هذا البحث الكشف عن الموقف النقدي من رواية حفص لمفسرين في القرن الرابع والخامس الهجري لهما مكانتهما الخاصة عند أهل السنة والشيعة، وهما أبو جعفر محمد بن جرير الطبري وأبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي. يستخدم هذا البحث المنهج المقارن حول عرض ونقد القراءات في كتاب جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري والتبيان في تفسير القرآن للطوسي تجاه الآيات التي فيها اختلاف قراءة انفردت بها رواية حفص عن باقي الروايات. ظهر في البحث أن الموقف النقدي من قراءة حفص عن عاصم عند الطبري كان أكثر وضوحاً وجرأة مقارنة بالطوسي. ففي مواضع كثيرة لم يرجح الطبري القراءة المروية عن حفص، منها لسبب مخالفتها لإجماع قراء الأمصار، وأخرى أن تلك الرواية لم تصله وقد عبّر عنها بقوله (ولا قارئ قرأ كذلك). بالمقابل كان الطوسي يكتفي بتوجيه القراءات لغوياً وإعرابياً ومعنوياً، ولم يُبدِ تربيته بشكل ظاهر لإحدى القراءات إلا في مواضع معدودة. وعلى ما سبق يظهر أن الطبري والطوسي لم يعتمدا أو يبنيا تفسيرهما على رواية واحدة من القراء، بل كان لهما اختيارات متعددة للقراءات. والظاهر أيضاً أنهما لم يعتمدا على رواية حفص عن عاصم، مما يدل على أن رواية حفص في ذلك الوقت لم تكن الأكثر شيوعاً وقراءة كما هو عليه الآن. **الكلمات المفتاحية:** رواية حفص، الطبري، الطوسي، نقد القراءات.

Abstract

This article attempts to highlight the critical position towards Ḥafṣ' riwāya held by the Sunni exegete Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Tabari (d. 310/923) and the Shi'ite Abu Ja'far Muhammad ibn al-Hasan al-Tusi (d. 460/1067), both of which had occupied special status in their respective communities. This article focuses on the verses which have variant readings. It compares the ways in which the two exegetes, in their books *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān* and *al-Tibyān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, present and criticize the variant readings of which Ḥafṣ is *infrād* (isolated) in that no other *imam* (the transmitter for the riwāya) would read that part of the Quran the same way as Ḥafṣ did. Al-Ṭabarī seems to be more clear and courageous in criticizing Ḥafṣ' riwāya, compared to al-Ṭūsī. In several cases the former did not consider the riwāya reliable on the basis of the violation of the *ijma'* (consensus) of ulama or it being unfamiliar to him (by expressing *lā qāri' qara' kaḏālik*, "no one reads it that way"). On the other hand, al-Ṭūsī contented with exploring linguistic and syntax reasons for upholding the riwaya. In no case would he question the authority of *al-qirā'āt al-sab'a* (the seven variant readings of the Quran). This might be due to their status as being pre-Ibn-Mujāhid (al-Ṭabarī) and post- (al-Ṭūsī). However, the two exegetes did not base their tafṣir on merely one but rather on a number of *qirā'at*. Thus this paper suggests that Ḥafṣ' riwāya, particularly among exegetes, was not considered the highest in rank and most prolific as it is now.

Keywords: Ḥafṣ' riwaya, al-Tabari, al-Tusi, criticism on qira'at

مقدمة

لم تكن القراءات على درجة واحدة في الجودة والرواية. وعلى هذا فقد درَج العلماء، ومنهم المفسرون، في تمحيص القراءات ونقدها لمعرفة المقبول منها والمردود أو الترجيح فيما بينها، حتى وضعوا الشروط أو الضوابط الثلاثة في قبول القراءات وإن كانت هناك اختلافات في بعض تفاصيل تلك الشروط،¹ وهي: صحة السند، موافقتها للعربية، وموافقتها لرسم أحد المصاحف العثمانية. وعلى أساس هذه الشروط يبني معظم العلماء نقدهم تجاه القراءات. وهنا يمكننا التساؤل كيف كان نقد القراءات عند المفسرين.

يُعتبر أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ/923م) أول إمام ناقد للقراءات المتواترة من المفسرين،² كما أشار أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي (ت 833هـ/1429م) الشهير بابن الجزري إلى ذلك حيث قال: "وأول من نعلمه أنكر هذه القراءة وغيرها من القراءة الصحيحة وركب هذا المحذور ابن جرير الطبري بعد الثلاثمائة".³ تجاه هذا الموقف النقدي من الطبري في القراءات كتب أبيب السعيد نقداً كدفاع عن القراءات المتواترة التي انتقدها الطبري، حيث يرى لبيب السعيد أن الطبري استخدم الرأي والقياس في مجال يعتمد على الرواية والنقل المحض، وفاضل بين القراءات من أجل الانتصار للغة وقواعد النحو.⁴ وعلى نفس الفكرة وبشكل أكثر توسعاً وتفصيلاً بحث محمد عارف الهري القراءات المتواترة التي أنكرها الطبري، إلا أنه التمس العذر للطبري بأن ما وقع من إنكار أو تفضيل للقراءات كانت من باب الخطأ والسهو والغفلة.⁵ في المقابل دافع عبد الفتاح إسماعيل شلبي عن الطبري

¹ من بين تلك الاختلافات مثلاً اشتراط التواتر في السند لقبول القراءة في قول، أو الاكتفاء بصحة السند واشتجار القراءة في قول آخر. يُنظر: عبد الحليم بن محمد الهادي قابة، *القراءات القرآنية: تاريخها، ثبوتها، حقيقتها، أحكامها*، ط1 (بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1999)، ص 161-170؛ محمد المختار ولد أباه، *تاريخ القراءات في المشرق والمغرب*، (منشورات المنظمة الإسلامية للتربية و العلوم و الثقافة-إيسيسكو، 2001)، ص 20-26.

² عبد الباقي بن عبد الرحمن بن سراقه سيسي، *قواعد نقد القراءات القرآنية: دراسة نظرية تطبيقية*، ط1 (الرياض، دار كنوز إنشيبيليا للنشر والتوزيع، 2009)، ص 401.

³ أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي الشهير بابن الجزري، *النشر في القراءات العشر*، راجعه: علي محمد الضباع، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت، ج2/ ص 264. من بين انتقادات الطبري تجاه القراءات السبعة هو النقد التاريخي لسند قراءة ابن عامر الشامي الذي قرأ على المغيرة بن أبي شهاب المخزومي الذي قرأ على عثمان بن عفان حيث قال إن هذا غير معروف، وردّ السخاوي رأي الطبري هذا. يُنظر: أبو الحسن علم الدين علي بن محمد السخاوي، *جمال القراء وكمال الإقراء*، تحق. علي حسين البواب، ط1 (مكة المكرمة، مكتبة التراث، 1987) ج2/ ص 432-435.

⁴ انتقد لبيب السعيد 89 موضعاً أو موقفاً للطبري تجاه القراءات في تفسيره. يُنظر: لبيب السعيد، *دفاع عن القراءات المتواترة في مواجهة الطبري المفسر*، (القاهرة، دار المعارف، 1978).

⁵ محمد عارف عثمان الهري، *القراءات التي أنكرها ابن جرير الطبري في تفسيره والرد عليه: من أول القرآن إلى آخر سورة التوبة*، بحث ماجستير مقدم للجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة قسم التفسير، 1986.

وانتقد الكتابين السابقين وأوضح عن معايير قبول القراءة عند الطبري، وعَلَّل لمواقفه تجاه القراءات التي اتهم بأنه ردها أو فاضل بينها.⁶

إن كان الطبري رائداً في نقل التفسير من دائرة الرواية فقط إلى دائرة الرواية والدراية أو ما يسميه محمد الفاضل بن عاشور بطريقة التفسير الأثري النظري،⁷ فأبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت460هـ/1067م) عند الشيعة يعتبر أيضاً حلقة مهمة ونقطة تحول في تاريخ تطور التفسير الشيعي،⁸ بل يعتبره علي آيازي أول تفسير شيعي جامع بين النقل والعقل، وبين الرواية والدراية، وقد اعتمد عليه كثير من المفسرين بعده.⁹ اهتم الطوسي بالقراءات في تفسيره، فكان يورد القراءات عند تفسيره لآيات القرآن، فقليلاً ما يفسر آية ولا يذكر ما فيها من قراءات مع إيراد حجة كل منها وترجيح إحدى القراءات أو إبداء رأيه فيها، وقد يطيل أحياناً في توضيح القراءات ويوجز في مواضع أخرى.¹⁰

أما ما يتعلق بالقراءات فيرى صادق العلاني من الشيعة الإمامية أن قراءة حفص بن سليمان بن المغيرة الكوفي (ت180هـ/796م) عن الإمام عاصم بن بهدلة الكوفي (ت127هـ/745م) والتي يقرأ بها عامة المسلمين اليوم والمتداولة فيما بينهم هي القراءة المتواترة عن رسول الله، خاصة أن العلاني يميل إلى عدم ثبوت تواتر القراءات القرآنية الأخرى.¹¹ ويوافقه أيضاً على هذا الرأي محمد هادي معرفة (ت1427هـ/2006م) حيث يرى أن قراءة عاصم برواية حفص هي التي كانت وما زالت القراءة الدارجة بين المسلمين منذ العهد الأول حتى عصرنا الحاضر.¹²

وبالنظر إلى ما يتميز به هذان التفسيران بالجمع بين العقل والنقل يمكن التساؤل حول كيف كان نقد الطبري والطوسي للقراءات من رواية حفص عن عاصم؟ هل قُدمت أو رُجحت رواية حفص على غيرها باعتبار أنها قراءة العامة كما قال هادي معرفة؟ وما هي الاختلافات بين نقد القراءات عند الطبري

⁶ عبد الفتاح إسماعيل شلبي، الاختيار في القراءات: منشؤه ومشروعيته وتبرئة الإمام الطبري من تهمة إنكار القراءات، بحث، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، 1996.

⁷ محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، ط1 (القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2008)، ص 40.

⁸ يُنظر: مادة (التفسير) في دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، ط2 (بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1981)، ج11/ ص 47 وما بعدها.

⁹ محمد علي آيازي، المفسرون حياتهم ومنهجهم، (طهران، مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي)، ص 234.

¹⁰ خضير جعفر، الشيخ الطوسي مفسراً، ط1 (قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، 1420)، ص 197 وما بعدها.

¹¹ صادق العلاني، إعلام الخلف بمن قال بتحريف القرآن من أعلام السلف، ط1، (قم، مركز الأفاق للدراسات الإسلامية 1425)، ج2/ ص 114-122.

¹² وهذا يتضح من خلال أمرين على ما يرى هادي معرفة: أحدهما أن النسبة هنا مقلوقة، حيث كان حفص وشيخه عاصم حريصين على الالتزام بما وافق قراءة العامة والرواية الصحيحة المتواترة بين المسلمين. الآخر هو أن عاصم وحفص من القراء المعروفين بالضبط والإتقان والفصاحة وعلو الإسناد الذي يتصل إلى أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب (ت40هـ). يُنظر: محمد هادي معرفة، التمهيد في علوم القرآن، ط1، (قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1411)، ج2/ ص 232 وما بعدها.

والطوسي؟ على اعتبار أن تفسير الأول كان قبل اشتهاار مفهوم القراءات السبع على يد أحمد بن موسى بن العباس البغدادي المشهور بابن مجاهد (ت 324هـ/936م) والآخر بعده.

تكمن أهمية المقارنة بين هذين المفسرين من عدة نواحٍ: *أولاً*، مكانة الطبري عند السنة في التفسير وغيره من العلوم حيث يلقب بشيخ المفسرين، ومكانة الطوسي عند الشيعة الاثني عشرية حيث يلقب بشيخ الطائفة. *ثانياً*، يعتبر الطبري مفسراً قارئاً، فله مؤلف خاص في القراءات، ويعتبره البعض أول ناقد في القراءات المتواترة، كما ذكره ابن الجزري. أما الإمام الطوسي فأريه حول القراءات المذكور في مقدمة تفسيره¹³ اعتمده عدد من علماء الشيعة الاثني عشرية ممن أتوا بعده،¹⁴ زيادة على أن الطوسي أورد كثيراً من الروايات القرآنية في تفسيره سواء تلك المتعلقة بالكيفية والأداء فقط أو ما لها علاقة بمعنى الآية.¹⁵ *ثالثاً*، من الناحية الزمنية نرى الطبري ألف تفسيره قبل تأليف وانتشار مفهوم القراءات السبع على يد ابن مجاهد بخلاف الطوسي الذي يأتي في مرحلة زمنية بعده، وهذا مهم لتقديم نظرة حول تطور انتشار واستخدام القراءات.

من أحد أهداف المقارنة بين الطبري والطوسي هو التقريب بين المذهبين، فقد يظن البعض ممن لم يطلع على كتب التفسير الشيعية أن الشيعة لديهم قراءات مختلفة عن السنة، والذي يظهر في بعض كتب التفسير عند الشيعة، خاصة الشيعة المعتدلين، أن القراءات الصحيحة وروايتها الواردة هناك لا تختلف عن القراءات عند أهل السنة، وهذا يظهر جلياً في كتاب التبيان للطوسي ومجمع البيان للطبرسي كمثال، إلا أن هذا لا يمنع وجود اهتمام ببعض الروايات القرآنية الشاذة أو المخالفة لرسم المصحف التي تُروى عن أهل البيت.¹⁶

¹³ قال الطوسي: "واعلموا أن العرف من مذهب أصحابنا والشائع من أخبارهم ورواياتهم أن القرآن نزل بحرف واحد على نبي واحد. غير أنهم أجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القراء وأن الإنسان مخير بأي قراءة شاء قرأ، وكرهوا تجويد قراءة بعينها، بل أجازوا القراءة بالمجاز الذي يجوز بين القراء ولم يبلغوا بذلك حد التحريم والحظر ... حتى قال - وهذا الخبر عندنا وإن كان خيراً واحداً يجب العمل به، فالوجه الأخير أصلح الوجه على ما روي عنهم عليه السلام من جواز القراءة بما اختلف القراء فيه". أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، *التبيان في تفسير القرآن*، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت)، مج 1/ ص 7-9.

¹⁴ مثلاً: أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، ط1 (بيروت، دار العلوم للتحقيق والتوزيع والنشر، 2005)، ج 1/ ص 10-11.

¹⁵ خضير جعفر، *الشيخ الطوسي مفسراً*، ص 197 وما بعدها.

¹⁶ يرى علي السالوس أن الطوسي والطبرسي ممن يمثلون شيئا من الاعتدال عند مفسري الشيعة، لكن على الرغم من ذلك هناك بعض المآخذ عليهما من ناحية تأثرهما بعقيدتهما في الإمامة كما يرى السالوس. فمثلاً كان الطوسي والطبرسي يذكران بعض القراءات الموضوعية والشاذة ذات الصلة بالمذهب. في حين يقسم محمد العسال في رسالته للتذكورة موقف الشيعة من القراءات إلى ثلاثة أنماط: النمط الأول مجموعة من مفسري الشيعة الذين يطعنون في القراء السبعة ويطعنون في حديث الأحرف السبعة وهم الجمهور الأعظم من مفسري الشيعة. النمط الثاني مجموعة لم تتعرض لموضوع القراءات بالمرّة. النمط الثالث منزلة وسطي بين الفريقين السابقين ويمثله الطبرسي والسيد عبد الله العلوي (شبر). يُنظر: علي أحمد السالوس، *مع الاثنى عشرية في الأصول والفروع: موسوعة شاملة*، ط7، (الرياض، دار الفضيلة، 2003)، ج 2/ ص 533-539؛ محمد محمد إبراهيم العسال، *الشيعة الاثنى عشرية ومنهجهم في تفسير القرآن الكريم*، ط1، د.م، 1427، ص 151-164؛ مجدي بن عوض الجارحي، *منهج الشيعة الإمامية الاثنى عشرية في تفسير القرآن: أولاً الإمامية المعتدلون: الطبرسي نموذجاً*، ط1، د.م، 2009، ص 388 وما بعدها.

تعتبر كُتُب التفسير أحد المصادر المهمة للبحث والكشف عن القراءات وتاريخها، وهذا يظهر من جانبين: الجانب الأول أن كُتُب الفهارس قد ذكرت أسماء لمفسرين أَلَّفوا كُتُباً في القراءات، إلا أنها في عداد المفقود ولم تصل إلينا. منها على سبيل المثال كتاب القراءات لمقاتل بن سليمان البلخي (ت 150 هـ/767م) وكتاب القراءات لابن جرير الطبري. الجانب الآخر هو أنّ كُتُب التفسير من المراجع المهمة الداخلة في بحث تاريخ تدوين القراءات وتطورها. فقد دُوّنت جملة من النصوص المتعلقة بالقراءات في ثنانيا المصنفات الأولى في التفسير، حيث تُعتبر القراءات عنصراً مُهمّاً في تفسير اللفظ القرآني بجانب الإعراب.¹⁷ فعلى سبيل المثال اعتمد عبد اللطيف الخطيب في كتابه معجم القراءات على عدد من كُتُب التفسير كمعاني القرآن لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت 207 هـ/822م)، التبيان للطوسي، والمحرر الوجيز لابن عطية (ت 541 هـ/1146م).¹⁸ وكذلك فعل عبد الصبور شاهين (ت 1431 هـ/2010م) في دراسته حول القراءات الشاذة في كتاب تاريخ القرآن، حيث اعتمد على التفسير المحيط لأبي حيان محمد بن يوسف الأندلسي (ت 745 هـ/1344م) كأحد المصادر للقراءات الشاذة.¹⁹

سيُتبع هذا البحث التحليل والمنهج المقارن حول عرض ونقد القراءات في كتاب جامع البيان عن تأويل أي القرآن للطبري والتبيان للطوسي تجاه الآيات التي فيها اختلاف قراءات انفردت بها رواية حفص بن سليمان بن المغيرة الكوفي عن عاصم بن بهدلة الكوفي عن باقي الروايات الأخرى. السبب في اختيار رواية حفص هو أن معظم المسلمين في أقطار العالم اليوم يقرأون القرآن الكريم على رواية حفص عن قراءة الإمام عاصم الكوفي أحد القراء السبعة.²⁰ واعتمد الباحث على المواضع القرآنية التي انفردت بها حفص، والتي تسمى بالمفردات، التي ذكرها أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت 444 هـ/1053م) في كتابه التهذيب.²¹

¹⁷ يُنظر: محمد بن عمر سالم بازمول، *القراءات وأثرها في التفسير والأحكام*، رسالة دكتوراة، مكة المكرمة، كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى، 1413 هـ، ص 179 وما بعدها.

¹⁸ عبد اللطيف الخطيب، *معجم القراءات*، ط1، (دمشق، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، 2002)، ج1/ص 27.

¹⁹ عبد الصبور شاهين، *تاريخ القرآن*، ط3، (القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، ص 11.

²⁰ ذكر محمد المختار ولدأباه وعبد العزيز بن سليمان المزيني أن هناك أربع روايات قرآنية أخرى لا زالت تقرأ في العالم الإسلامي بجانب رواية حفص التي يقرأ بها في معظم البلاد الإسلامية اليوم، وهي: رواية ورش عن نافع ويقرأ بها في بعض ليبيا والمغرب والجزائر وموريتانيا وبعض البلاد الإفريقية، رواية قالون عن نافع ويقرأ بها في بعض تونس والجزائر وبعض البلاد الإفريقية، رواية الدوري عن أبي عمرو بن العلاء البصري ويقرأ بها في اليمن والسودان وغيرها. وزاد المزيني قراءة خامسة مما كان يقرأ بها إلى زمن قريب وهي قراءة حمزة التي ذكر أنه كان يقرأ بها في بعض بلاد السودان. يُنظر: محمد المختار ولدأباه، *تاريخ القراءات في المشرق والمغرب*، ص 15؛ عبد العزيز بن سليمان المزيني، *مباحث في علم القراءات*، ط1 (الرياض، دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، 2011)، ص 266-267.

²¹ أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، *التهذيب لما تفرّد كل واحد من القراء السبعة*، تحقق. حاتم صالح الضامن، ط1، (دمشق، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2005)، ص 122-129.

نبذة تاريخية عن انتشار رواية حفص من قراءة عاصم

هل كانت أكثر قراءة النبي (صلى الله عليه وسلم) في الصلاة موافقة لرواية حفص عن عاصم؟ قد يستغرب البعض من هذا التساؤل، غير أن جلال الدين السيوطي (ت 911هـ/1505م) قد أورد في كتابه الحاوي مسألة قريبة من هذا حيث قال: "مسألة: ذكر ذاكر أن أكثر قراءة النبي في الصلاة كانت بقراءة نافع... إلى آخر المسألة²² ولم يذكر السيوطي سبب المسألة وخلفيتها، إلا أنه من الممكن أن السبب هو كثرة من يقرأ قراءة الإمام نافع بن عبد الرحمن المدني (ت 169هـ/785م) في ذلك الوقت، أو لكون الإمام نافع من المدينة المنورة أو لأسباب أخرى.²³ أما الآن فيقرأ معظم المسلمين في أقطار العالم القرآن الكريم على رواية حفص بن سليمان الكوفي عن قراءة الإمام عاصم الكوفي.²⁴ هناك عدة أسباب ساعدت على انتشار رواية حفص في العالم الحاضر، منها الطبقات الأولى للمصحف الشريف في العالم الإسلامي كانت مضبوطة على رواية حفص.²⁵ ولكن هل كانت فعلاً رواية حفص عن عاصم هي قراءة عامة الناس على ممر الأعصار؟ إن واقع القراءات الآن مختلف عما هو عليه في القرون الماضية.

لو عدنا إلى القرن الثالث والرابع الهجري لوجدنا أن قراءة أغلب أهل الكوفة لم تكن بقراءة عاصم، حيث ذكر ابن مجاهد في مقدمة كتاب السبعة أن قراءة عاصم لم تكن الغالبة على أهل الكوفة، ذلك أن أضبط من أخذ القرآن عن عاصم هو أبو بكر بن عياش المشهور بشعبة (ت 193هـ/809م) وكان أهل الكوفة لا يأتون في قراءة عاصم بأحد ممن يثبتونه في القراءة عليه إلا بأبي بكر بن عياش، في حين كان ابن عياش لا يكاد يمكّن من نفسه من أراها منه، فقالت بالكوفة من أجل ذلك، وصارت القراءة الغالبة على أهل الكوفة هي قراءة حمزة بن حبيب الزيات (ت 156هـ/773م) إلى زمن ابن مجاهد.²⁶

²² يُنظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، *الحاوي في الفتاوي*، (بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، 2004)، ج2/ص 130؛ عبد الغفور محمود مصطفى جعفر، *القرآن والقراءات والأحرف السبعة*، ط1، (القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر، 2008)، مج2/ص 859.

²³ كون الإمام نافع من مدينة الرسول وقارئها، هذا السبب هو الذي جعل ابن مجاهد البغدادي يبتدئ بذكره من أئمة الأمصار في كتابه السبعة. قال ابن مجاهد: "فأول من ابتدئ بذكره من أئمة الأمصار من قام بالقراءة بمدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما ابتدأت بذكر أهل المدينة لأنها مهاجر رسول الله ومعدن الأكابر من صحابته، وبها حفظ عنه الآخر من أمره". أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد البغدادي، *كتاب السبعة في القراءات*، تحق. شوقي ضيف، ط3، (القاهرة، دار المعارف، د.ت)، ص 53.

²⁴ ذكر محمد المختار ولدأباه وعبد العزيز بن سليمان المزيني أن هناك أربع روايات قرآنية أخرى لا زالت تقرأ في العالم الإسلامي بجانب رواية حفص التي يقرأ بها في معظم البلاد الإسلامية اليوم، وهي: رواية ورش عن نافع ويقرأ بها في بعض ليبيا والمغرب والجزائر وموريتانيا وبعض البلاد الإفريقية، رواية قالون عن نافع ويقرأ بها في بعض تونس والجزائر وبعض البلاد الإفريقية، رواية الدوري عن أبي عمرو بن العلاء البصري ويقرأ بها في اليمن والسودان وغيرها. وزاد المزيني قراءة خامسة مما كان يقرأ بها إلى زمن قريب وهي قراءة حمزة التي ذكر أنه كان يقرأ بها في بعض بلاد السودان. يُنظر: محمد المختار ولدأباه، *تاريخ القراءات في المشرق والمغرب*، ص 15؛ عبد العزيز بن سليمان المزيني، *مباحث في علم القراءات*، ط1، (الرياض، دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، 2011)، ص 266-267.

²⁵ Michel W. Albin, "Printing of the Qur'an", *Encyclopedia of The Qur'an*, edit. Jane Dammen McAuliffe, Leiden, Brill,

2004, vol. 4, p. 272

²⁶ ابن مجاهد، *كتاب السبعة*، ص 71.

قال محمد بن الهيثم المقرئ: "أدركت الكوفة ومسجدها الغالب عليه قراءة حمزة، ولا أعلمني أدركت حلقة من حلقات المسجد الجامع يقرأون قراءة عاصم".²⁷ ويختلف أبو هشام الرفاعي بالرأي القائل أن شعبة هو أثبت من يروي قراءة عاصم، حيث ذكر أن حفصاً كان أعلمهم بقراءة عاصم وليس شعبة، وقال يحيى بن معين: "الرواية الصحيحة التي رويت عن قراءة عاصم رواية أبي عمر حفص بن سليمان". وكان من أسباب قرب حفص من عاصم وكثرة القراءة عليه هو أن حفصاً كان ابن زوجة الإمام عاصم. إلا أن هذا الكلام لا يدل على انتشار رواية حفص بين أهل الكوفة. في حين أنه ببلاد الشام نرى قراءة ابن عامر كانت الأكثر انتشاراً، بل ويقول ابن الجزري أن الناس بدمشق وسائر بلاد الشام حتى الجزيرة الفراتية وأعمالها لا يأخذون إلا بقراءة ابن عامر، وما زال الأمر كذلك إلى حدود الخمسمائة.²⁸

إن عدم شيوع قراءة عاصم في بعض الأقطار الإسلامية لا يعني عدم توثيق العلماء لها، فيذكر مكي بن أبي طالب القيسي (ت 437هـ/1045م) أن من بين اختيار القراء من القراءات هو ما اتفق فيه نافع وعاصم لأن قراءة هذه الإمامين أوثق القراءات وأصحها سنداً وأصحها في العربية.²⁹ وهذا يقوي ما اختاره أحمد بن حنبل (ت 241هـ/855م) عندما سأله ابنه عبد الله: "أي القراءة أحب إليك؟ قال: قراءة أهل المدينة، فإن لم تكن فقراءة عاصم".³⁰

من جهة أخرى، وبالنظر إلى بعض كتب التفسير نرى أن كثيراً من المفسرين اعتمدوا في بناء تفاسيرهم على غير رواية حفص، كأبي مظفر السمعاني (ت 489هـ/1096م) في تفسيره، وجار الله الزمخشري (ت 538هـ/1143م) في كشفه الذي اعتمد على رواية الدوري (ت 246هـ/860م) عن أبي عمرو زيان بن العلاء البصري (ت 154هـ/771م)، وتفسير الجالين، وكمحمد الطاهر بن عاشور (ت 1393هـ/1973م) الذي بنى تفسيره على رواية أبي موسى عيسى بن مينا (ت 220هـ/835م) الملقب بقالون عن الإمام نافع المدني.³¹

ثم ابتداء انتشار رواية حفص عن عاصم، فيذكر محمد الطاهر بن عاشور أن قراءة عاصم برواية حفص يقرأ بها في جميع الشرق من العراق والشام وغالب البلاد المصرية والهند وباكستان وتركيا والأفغان.³² وهذا يدل على انتشار رواية حفص في دول المشرق في عصر ابن عاشور. ويقوي هذا ما

²⁷ ابن مجاهد، كتاب السبعة، ص 76.

²⁸ أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي الشهير بابن الجزري، النشر في القراءات العشر، راجعه علي محمد الضباع، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت)، ج 2/ ص 264.

²⁹ مكي بن أبي طالب القيسي، الإبانة في معاني القراءات، تحق. عبد الفتاح إسماعيل شليبي، (القاهرة، مطبعة نهضة مصر، د.ت)، ص 89.

³⁰ الذهبي، معرفة القراء الكبار، ج 1/ ص 206.

³¹ يُنظر: عبد العزيز المزيني، مباحث في علم القراءات، ص 270-272.

³² يُنظر: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، (تونس، الدار التونسية للنشر، 1984)، ج 1/ ص 63

ذكره علي الضباع (ت 1380هـ/1960م)، شيخ المقارئ المصرية، أن رواية حفص عن عاصم هي القراءة المشهورة في جُلِّ الأقطار المشرقية، ويقرأ بها عامة الناس في مصر، وعليها تُضبط المصاحف المصرية والمشرقية غالباً. بخلاف ما كانت عليه القراءة منذ الفتح الإسلامي إلى أواخر القرن الخامس الهجري حيث كانت على قراءة أهل المدينة، وخاصة رواية ورش عن نافع، ثم اشتهر بعدها قراءة أبي عمرو البصري واستمر العمل عليها قراءة وكتابة حتى منتصف القرن الثاني عشر الهجري، ثم حلت بعدها قراءة عاصم الكوفي.³³ ويقول محمد المرعشي الساجقلي زاده (ت 1150هـ/1737م) من بلاد تركيا: "وأغلب ما أذكره في هذه الرسالة مما اختلفت الأئمة في قراءة عاصم، ومما اختلفت فيه الرواية عن عاصم رواية حفص لأنهما المأخوذ بهما في ديارنا وعليها نقط مصاحفنا وشكلها".³⁴

من أسباب انتشار رواية حفص موافقتها شبه الكامل مع نطق اللغة العربية الكلاسيكية السائد، كما يراه تيودور نولدكه (ت 1348هـ/1930م)، بجانب انتشار المذهب الحنفي عهد الدولة العثمانية التركية في ناحية المشرق،³⁵ والعلاقة بالسبب الأخير هو أن هناك من يرى تعصُّب الأتراك للمذهب الحنفي هو أحد الأسباب القوية في نشر رواية حفص من خلال تعليم القرآن أو كتابة المصاحف، ومن المعلوم أن الإمام أبا حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي (ت 150هـ/767م) قد قرأ على الإمام عاصم،³⁶ إلا أنه بالنظر في بعض الروايات القرائية المروية عن أبي حنيفة ستظهر اختلافات بين قراءة عاصم واختيار أبي حنيفة في القراءة.³⁷ ويذكر الباحث مصطفى، زيادة على أن طباعة المصحف على رواية حفص، أن أحد أسباب انتشار رواية حفص عن عاصم هو قوة السند وعلوه حيث يحتل عاصم الطبقة الثالثة بعد النبي الأكرم بجانب تعلم أبي عبد الرحمن السلمي القرآن على عدد من الصحابة، ولا ننسى ما لتأثير اختيار ابن مجاهد للقراء السبعة حيث إن عاصماً هو أحد السبعة المختارين.³⁸

القراءات عند الطبري والطوسي

³³ علي محمد الضباع، *الإضاءة في بيان أصول القراءة*، ط1، (القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، 1999)، ص 57.
³⁴ محمد بن أبي بكر المرعشي الملقب بساجقلي زاده، *جهد المقل*، تحقق. سالم قدوري الحمد، ط2، (عمان، دار عمار للنشر والتوزيع، 2008)، ص 116-117.
³⁵ تيودور نولدكه، *تاريخ القرآن*، تر. جورج تامر، ط1، (بيروت، مؤسسة كونراد-أدنور، 2004)، ص 610-611.
³⁶ ابن الجزري، *غاية النهاية*، ج2/ص 298.
³⁷ يُنظر: توفيق إبراهيم ضمرة، *النكت اللطيفة في قراءة الإمام أبي حنيفة: من رواية الحسن بن زياد اللؤلؤي من طريق كتاب الكامل*، ط1، (عمان، م مط، 2014).

³⁸ يُنظر: Mustofa, Pembakuan Qira'at 'Ashim Riwayat Hafis dalam Sejarah dan Jejaknya di Indonesia, dalam *Suhuf: Jurnal Kajian al-Qur'an dan kebudayaannya*, Jakarta, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Depag RI, 2011, vol. 4, no. 2

يذكر الذهبي أن الإمام الطبري يندرج في الطبقة السابعة من القراء، وكان الطبري قد تنقّل في عدة بلاد لطلب العلم فكثرت عدد الشيوخ الذين تلقى منهم العلوم، ومن بين العلماء القراء الذين تلقى عنهم القراءة:

1- أحمد بن يوسف التغلبي البغدادي (ت 865/251م)

2- العباس بن الوليد بن مزيد (ت 884/270م)

3- يونس بن عبد الأعلى الصدفي المصري (ت 874/260م)³⁹

وبالرغم من اشتهاه الطبري في علم القراءة إلا أنه لم يكن مُنتصباً للإقراء، ولا قرأ عليه أحد إلا أحاداً من الناس،⁴⁰ ويكفي ذكر أن أبا بكر بن مجاهد مسبّع السبعة هو من أحد طلبته. في حين لم يعين مؤرخو حياة الطوسي مشايخه في مجال القراءة كما ذكروا مشايخه في المجالات الأخرى كالحديث والفقاه، حيث لم يشتهر الطوسي كقارئ أو مقرئ يتلقى عنه القراءات.

ينقل ياقوت الحموي (ت 626هـ/1229م) قول أبي بكر بن كامل (ت 350هـ/961م) من أن أبا جعفر الطبري كان يقرأ قديماً لحمزة قبل أن يختار قراءته. ويذكر أبو محمد عبد الله بن أحمد الفرغاني (ت 362هـ/973م) سند الطبري للإمام حمزة: "قال لنا أبو جعفر قرأت القرآن على سليمان بن عبد الرحمن بن حماد الطلحي، وكان الطلحي قد قرأ على خلاد، وخلاد قرأ على سليم بن عيسى، وسليم قرأ على حمزة". أما السند الآخر للطبري للإمام حمزة فهو عن طريق يونس بن عبد الأعلى عن علي بن كيسة عن سليم بن حمزة.⁴¹

ذكر المؤرخون لحياة الطبري أن له مؤلفاً في القراءات، ويؤكد هذا ما ذكره الطبري نفسه في تفسيره لسورة الفاتحة حيث قال: "وقد استقصينا حكاية الرواية عن روي عنه في ذلك قراءة في كتاب (القراءات) وأخبرنا بالذي نختار من القراءة فيه، والعلة الموجبة صحة ما اخترناه من القراءة فيه. فكرهنا إعادة ذلك في هذا الموضوع".⁴² في حين لم تذكر المراجع التاريخية أن الطوسي قد كتب كتاباً خاصاً بالقراءات كما كتب في العلوم الأخرى كالتفسير (التبيان في تفسير القرآن)، الحديث (تهذيب الأخبار)، والاستبصار فيما اختلف من الأخبار)، أصول الفقه (العدة)، والفقاه (المبسوط).⁴³

³⁹ الذهبي، معرفة القراء، ج 2/ ص 527- 531؛ ابن الجزري، غاية النهاية، ج 2/ ص 96-97؛ زيد علي مهدي مهارش، منهج الإمام الطبري في القراءات وضوابط اختيارها في تفسيره، رسالة دكتوراه بقسم القرآن وعلومه، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1419هـ، ص 41-49.

⁴⁰ أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم الأدياء، ط 1، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1991)، مج 5/ ص 245.

⁴¹ ياقوت الحموي، معجم الأدياء، مج 5/ ص 258.

⁴² أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحق. عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط 1، القاهرة، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 2001)، ج 1/ ص 150.

⁴³ يُنظر: السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة، تحق. حسن الأمين، (بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1986)، ص

ورأي الطوسي في القراءات مذكور في مقدمة تفسيره، حيث قال: "واعلموا أن العُرف من مذهب أصحابنا والشائع من أخبارهم ورواياتهم أن القرآن نزل بحرف واحد على نبي واحد، غير أنهم أجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القراء وأن الإنسان مخير بأي قراءة شاء قرأ، وكرهوا تجويد قراءة بعينها بل أجازوا القراءة بالمجاز الذي يجوز بين القراء، ولم يبلغوا بذلك حد التحريم والحظر".⁴⁴

تعددت المصادر في كتاب تفسير التبيان بين المصادر السنية والشيعية والمعتزلية، واستقى مادته في القراءات من عدة تفاسير أثرية، كتفسير جامع البيان للطبري، ومن كتب الاحتجاج بالقراءات ككتاب القراءات وعللها لابن خالويه (ت 370هـ/980م) والحجة في القراءات السبع لأبي علي الفارسي (ت 377هـ/987م).⁴⁵

يميل الطبري إلى نسبة القراءة إلى المصمر الذي ينتمي إليه القراء، ويكون ذلك عند القراءات الصحيحة المتواترة، بينما ينسب القراءة الشاذة أو التفسيرية إلى صاحبها غالباً.⁴⁶ الصيغ التعبيرية التي تظهر أن الطبري ردّ بها أحد القراءات ظهرت في أربع وتسعين موضعاً، منها خمس وثلاثون موضعاً للقراءات المتواترة.⁴⁷

وكذلك الطوسي اهتم بذكر قراءات القراء السبعة والعشرة المشهورين، حيث كان يطلق عليهم قراء أهل الأمصار، كما ذكر الباحث كاصد ياسر الزيدي. زيادة على أنه أورد قراءات الأئمة الأربعة الزائدة على العشرة، وقراءات الصحابة والتابعين، وغيرهم من القراء خارج القراء الأربعة عشر، وهذا يدل على أن قراءاتهم كانت تُقرأ حتى عصر الطوسي.⁴⁸ ويظهر اهتمام الطوسي بالقراءات من خلال أنه يورد القراءات عند تفسيره لآيات القرآن، فقليلاً ما يفسر آية ولا يذكر ما فيها من قراءات مع إيراد حجة كل منها وترجيح أحد القراءات أو إبداء رأيه فيها، وقد يطيل أحياناً في توضيح القراءات ويوجز في مواضع أخرى.⁴⁹

نقد الطبري والطوسي للقراءات من رواية حفص عن عاصم

⁴⁴ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، (بيروت، دار إحياء التراث العربي)، ج 1/ ص 7. قارنه بما ذكره الطبرسي في مقدمة تفسيره مجمع البيان. أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ط 1، (بيروت، دار العلوم، 2005)، ج 1/ ص 10-11.

⁴⁵ كاصد ياسر الزيدي، منهج الشيخ أبي جعفر الطوسي في تفسير القرآن الكريم: دراسة لغوية نحوية بلاغية، ط 1، (بغداد، بيت الحكمة، 2004)، ص 45 وما بعدها.

⁴⁶ زيد علي، منهج الإمام الطبري في القراءات، ص 196.

⁴⁷ زيد علي، منهج الإمام الطبري في القراءات، ص 224.

⁴⁸ كاصد ياسر الزيدي، منهج الشيخ أبي جعفر الطوسي، ص 161 وما بعدها.

⁴⁹ خضير جعفر، الشيخ الطوسي مفسراً، ط 1، (قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، 1420)، ص 197 وما بعدها.

إن استخدام لفظة (القراءات) بصيغة الجمع دليل على وجود كفيات وهيئات متعددة في قراءة النص القرآني، وهي ليست في مستوى واحد من الرواية والجودة، ولذلك تلقاها العلماء بالفحص والنقد والاختيار. النقد في اللغة هو إبراز شيء وبروزه، ومنه نقد الدراهم أي الكشف عن حاله في جودته أو غير ذلك.⁵⁰ ويوضح عبد الباقي سيسي مفهوم نقد القراءات بقوله: "هو فحص القراءات والنظر في وجوها من حيث الإسناد والرسم واللغة، ومناقشتها واختيار ما أفصح وأوضح والحكم عليها، للتمييز بين ما هو متواتر في النقل وما هو شاذ في الرواية، وبيان ما هو أقوى في الإعراب والمعنى وأفسى في اللغة، وما هو ضعيف في اللغة الشاذة القليلة".⁵¹

لو ألقينا نظرة سريعة حول تاريخ تطور نقد القراءات منذ عصر النبي فسيبدأ بمفهوم نزول القرآن على سبعة أحرف كما جاء في الحديث الشريف المشهور: (أنزل القرآن على سبعة أحرف).⁵² فمفهوم المخالفة من هذه القاعدة أن القراءة الخارجة عن الأحرف السبعة المنزلة على النبي الأكرم لا تعتبر قرآناً. على الرغم من اختلاف العلماء في معنى الأحرف السبعة، إلا أنهم اتفقوا أن الحكمة منها هو الرخصة والتيسير في قراءة القرآن المقيدة بالسماع والتلقي الشفاهي عن النبي. القاعدة الأخرى في نقد القراءات في عهد النبي هي مخالفتها لما تلقاه الصحابة عن النبي، ومن هنا يظهر أهمية صحة السند كشرط في ثبوت القراءات.

تظهر بعض الروايات نقد الصحابة للقراءات بسبب مخالفتها للغة من لغة القبائل العربية، خاصة لغة قريش، كقول عمر بن الخطاب لعبد الله بن مسعود: (فإن الله أنزل القرآن بلسان قريش، فإذا أتاك كتابي هذا فأقري الناس بلغة قريش ولا تقرئهم بلغة هذيل والسلام)، غير أن نزول القرآن بلغة قريش فيه نظر، حيث لم يقتصر القرآن في نظمه على لهجة قريش وحسب، إنما مزيج من لهجات متعددة في القرآن عمادها الاصطفاء فيه بغية الوصول إلى أقصى الدقة في التعبير.⁵³

العرضة الأخيرة تُعد إحدى الركائز التي تكررت ذكرها في الروايات المتعلقة بالقراءات وجمع القرآن في عهد الصحابة، فبعض الآيات أو القراءات التي تم رفضها في تلك الفترة هي بسبب مخالفتها للعرضة الأخيرة. و بعد جمع القرآن في المصحف في عهد عثمان بن عفان أصبح الرسم القرآني أو

⁵⁰ أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، (بيروت، دار الفكر، 1979)، ج 5 / ص 467.

⁵¹ عبد الباقي سيسي، قواعد نقد القراءات القرآنية، ص 21.

⁵² بحث هذا الحديث في كتب علوم القرآن وكتب القراءات لما له من علاقة بها، بل وكتبت بحوث و كتابات خاصة حول هذا الحديث، وقد قال عبد العزيز القارئ في كتابه حول حديث الأحرف السبعة أنه استغرق أكثر من عشر سنين في طرق الحديث ورواياته وآراء العلماء فيه. يُنظر: عبد العزيز عبد الفتاح القارئ، حديث الأحرف السبعة: دراسة لإسناده ومنتها واختلاف العلماء في معناه وصلته بالقراءات القرآنية.

⁵³ يُنظر: عبد الله عبد الناصر جبري، لهجات العرب في القرآن الكريم: دراسة استقرائية تحليلية، ط1، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2007).

العثماني أحد الشروط الأساسية في قبول القراءة، بناء على ذلك فكل قراءة خالفة الرسم العثماني المجمع عليه وإن صح سندها فهي غير مقبولة.

كان أثر اختلاف القراءات في المعنى من قواعد نقد القراءات في عصر الصحابة والتابعين، فالاختلاف في فهم المعاني و المقاصد هو أحد الأسباب في إنكار بعض القراءات ونقدها. ثم امتد نقد القراءات بسبب مخالفتها للقواعد اللغوية التي بدأت تأخذ حيزاً كبيراً من اهتمام العلماء في التأليف والتصنيف والنقاش.⁵⁴

انفرد الإمام حفص في روايته القرآنية عن القراء السبعة ورواتهم في 58 موضعاً من القرآن، زيادة 11 موضعاً متعلق بفتح ياء الإضافة، و 5 مواضع متعلق بفتح ياء (يا بني).⁵⁵ وبما أن الطبري هو أقدم زمناً عن ابن مجاهد واشتهر مفهوم السبعة بخلاف عصر الطوسي الذي اشتهر فيه القراء السبعة ورواتهم، فيمكن تقسيم تفسير الطبري بانفرادات حفص على ثلاثة أقسام ومن ثم مقارنتها بما ذكر في تفسير الطوسي:

1- آيات لم يذكر فيها اختلاف القراء في القراءة

يبتدأ الطبري في ذكره لاختلاف القراء بعدة عبارات كقوله: "واختلفت القراء في قراءة قوله تعالى..."، بينما يذكر الطوسي اختلاف القراء في قسم القراءة، حيث يرتب الطوسي تفسيره بشكل عام مع اختلاف في الترتيب بين تفسيره من آية لآية أخرى إلى: القراءة، الإعراب، اللغة والمعنى، التفسير. لم يذكر الطبري اختلاف القراءات في كل موضع من تفسيره. وعلى الرغم من ذلك قد يتبين في بعض المواضع ميل الطبري لأحد القراءات من تفسيره للآية. من تلك المواضع تفسيره لقوله تعالى: {قَالَ فِرْعَوْنُ ءَأَمِنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ ءَأَدِّنَ كُمْ} [الأعراف: 123] قال الطبري: "أصدقتم بموسى وأقررتم بنبوته قبل أن أدن لكم بالإيمان به".⁵⁶ فعبارة (أصدقتم...) تدل على جملة استفهامية، وهي موافقة لقراءة (ءأمنتم) بهمزتين أو بمد الألف على الاستفهام، بينما قراءة (ءامنتم) بهمزة واحدة على لفظ الخبر، وقد رويت هذه القراءة عن حفص.

ويوجه الطوسي القراءات فيذكر أن من قرأ على الخبر فوجهه أنه يخبرهم بإيمانهم على جهة التقرير لهم بإيمانهم والإنكار عليهم، ووجه الاستفهام أنه استفهام على وجه التوبيخ والتقرير والإنكار عليهم.⁵⁷ ويظهر من كلام الطوسي أن المقصد واحد من اللفظ (ءامنتم) سواء كان على وجه الاستفهام أو الخبر وهو التقرير والإنكار من فرعون على من آمن بنبي الله موسى عليه السلام.

⁵⁴ يُنظر: عبد الباقي سيسي، قواعد نقد القراءات القرآنية، ص 35 وما بعدها.
⁵⁵ أبو عمرو الداني، التهذيب لما تفرد به كل واحد من القراء السبعة، ص 122-129.
⁵⁶ الطبري، جامع البيان، مج 10/ ص 362-363.
⁵⁷ الطوسي، التبيين، مج 4/ ص 508.

وقد يوجه الطبري القراءة نحوياً من غير إيراد اختلاف القراءات فيها، منها قوله: "ورُفِع قوله: {والخامسة} في كلتا الآيتين⁵⁸ [النور: 7-9]، بأن التي تليها"⁵⁹. ولم يورد الطبري تحليل قراءة (والخامسة) الثانية بالنصب مع أن القراءة في رواية حفص هو نصب (والخامسة) الثانية، وكأن رواية هذه القراءة لم تصل إلى الطبري. بينما ذكر الطوسي قراءة حفص المغايرة لقراءة الأئمة الباقيين بقوله: "وقرأ حفص (والخامسة أن غضب الله) بالنصب والباقون بالرفع"⁶⁰، وعلل الطوسي قراءة النصب بأن من نصب (أربع شهادات) فقياسه أن ينصب (والخامسة) لأنها شهادة.

في مواضع أخرى يذكر الطبري توجيه القراءات لغوياً من غير توضيح أنها قراءات، من ذلك تفسيره لقوله تعالى: {انقلبوا فكهين} [المطففين: 31] حيث ذكر أن بعض أهل العلم بكلام العرب يفرقون بين معنى فاكهين وفكهين، فيقول: معنى فاكهين: ناعمين، وفكهين: مَرَحِين. وكان البعض الآخر يقول إن ذلك بمعنى واحد، وإنما هو بمنزلة طامع وطمع، وباخل وبخل.⁶¹ وعلى نفس التوجيه يوجه الطوسي وجهي المعنى ولكن بعزوهما لقراءتين حيث قرأ حفص (فكهين) بغير ألف بمعنى فرحين مرحين، والباقون (فاكهين) بألف بمعنى لاهين وهو بمنزلة طامع وطمع.⁶²

2- آيات ذكر فيها اختلاف القراء في القراءة ولم يرجح فيها أحد القراءات

في عدة مواضع من تفسيره يذكر الطبري القراءات ويوجهها من جهة المعنى أو اللغة لكن من غير ترجيح أحد القراءات. من تلك الأمثلة قول الطبري: "واختلفت القراءة في قراءة قوله: {قَالُوا مَعذْرَةٌ} [الأعراف: 164] فقرأ ذلك عامة قرأة الحجاز والكوفة والبصرة: (معذرة) بالرفع، على ما وصفت من معناها. وقرأ ذلك بعض أهل الكوفة: (معذرة) نصباً، بمعنى: إعداراً وعظانهم وفعلنا ذلك"⁶³ وكذلك فعل الطوسي حيث ذكر القراءات من غير ترجيح مع توضيح أن قراءة النصب هي من رواية حفص عن عاصم: "قرأ حفص وحده عن عاصم (معذرة) بالنصب، الباقيون بالرفع، من رفع فعلى تقدير موعظتنا معذرة إلى ربكم ومن نصب فعلى المصدر، والمعنى قالوا نعتذر معذرة"⁶⁴.

وقد يورد الطبري توجيه الآية ثم ينسب القراءات لقراءتها، كما في تفسيره لقوله تعالى: {مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا} [يونس: 23] حيث يكون لفظ (متاع) مرفوعاً على معنى: ذلك متاع الحياة الدنيا، أو على معنى: "إنما بغيكم متاع الحياة الدنيا، فيكون (البغي) مرفوعاً ب (المتاع)، و (على أنفسكم) من صلة (البغي)".

⁵⁸ سورة النور: 7، 9.

⁵⁹ الطبري، جامع البيان، مج 17/178-188.

⁶⁰ الطوسي، التبيان، مج 7/ ص 410-411.

⁶¹ الطبري، جامع البيان، مج 24/ ص 226.

⁶² الطوسي، التبيان، مج 10/ ص 304-305.

⁶³ الطبري، جامع البيان، مج 31/ ص 226.

⁶⁴ الطوسي، التبيان، مج 5/ ص 13.

ثم يذكر الطبري من قرأ بالرفع أو بالنصب، ومما يلفت هنا أن قراءة النصب وصلت إلى الطبري من غير رواية حفص حيث قال: "وبرفع (المتاع) قرأت القراء سوى عبد الله بن أبي إسحاق فإنه نصبه، بمعنى: إنما بغيكم على أنفسكم متاعاً في الحياة الدنيا، فجعل (البغي) مرفوعاً بقوله (على أنفسكم) و (المتاع) منصوباً على الحال".⁶⁵

في حين ينسب الطوسي قراءة النصب إلى حفص: "قرأ حفص (متاع الحياة) بنصب العين، الباقون بالرفع". ثم يوجه الطوسي القراءتين حيث يرى أن من رفع (متاع) يحتمل أمرين، أحدهما: أن يكون بأنه خبر المبتدأ، والمبتدأ (بغيكم)، الآخر: أن يكون (بغيكم) مبتدأ وقوله (على أنفسكم) خبره، ورفع (متاع) على تقدير ذلك متاع الحياة الدنيا. أما من نصب فعلى المصدر، (متاع الحياة الدنيا) معناه إنكم تطلبون بالبغي غير الحق التمتع في الحياة الدنيا.⁶⁶ ويظهر أن كلاً من الطبري والطوسي لم يرجحاً إحدى القراءتين، وإنما اكتفيا بذكرهما وتوجيههما، وإن اختلفا في نسبة قراءة نصب (متاع).

هذا المثال المذكور آنفاً شبيه بما ورد في تفسير قوله تعالى: {لَخَسَفَ بِنَا} [القصص: 82] حيث يعزو الطبري قراءة (لَخَسَفَ بِنَا) بفتح الخاء والسين لشبية والحسن، أما عامة قراء الأمصار فقرأوها بضم الخاء وكسر السين (لَخُسِفَ بِنَا).⁶⁷ ويكتفي الطوسي أيضاً بعزو القراءات إلى القراء، منها قراءة (لَخَسَفَ بِنَا) بفتح الخاء والسين إلى حفص ويعقوب، من غير ترجيح بينها.⁶⁸

قد يختلف القراء في قراءة حرف واحد من الكلمة أو حرفين فصاعداً، من ذلك قوله تعالى: {تساقط عليك} [مريم: 25]. ذكر الطبري أن عامة قراء المدينة والبصرة والكوفة (تَسَاقَط) بالتاء من تساقط وتشديد السين، بمعنى: تتساقط عليك النخلة رطباً جنيماً، وكان الذين قرأوا ذلك كذلك وجَّهوا معنى الكلام إلى: وهزي إليك بجذع النخلة تساقط النخلة عليك رطباً. وقرأ بعض قراء الكوفة (تساقط) بالتاء وتخفيف السين، ووجه معنى الكلام إلى مثل ما وجه إليه مشدوها، غير أنهم خالفوه في القراءة. ورؤي عن البراء بن عازب أنه قرأ ذلك (يساقط) بالياء وكأنه وجه معنى الكلام إلى: وهزي إليك بجذع النخلة يتساقط الجذع عليك رطباً جنيماً. ورؤي عن أبي نهيك أنه كان يقرأه (تُسَقِط) بضم التاء وإسقاط الألف. وبالنظر إلى القراءات التي أوردها الطبري آنفاً يظهر أن جميعها لا تخالف رسم المصحف، ولها توجيهها من جهة اللغة أو المعنى. والقراءة المشهورة الآن بنسبتها إلى حفص نسبها الطبري إلى (بعض قراء الكوفة). ويظهر من طريقة إيراد القراءات في الآية السابقة أن الطبري يبدأ بذكر القراءة الأكثر

⁶⁵ يُنظر الطبري، جامع البيان، مج 12/ ص 148-159.

⁶⁶ يُنظر الطوسي، التبيين، مج 5/ ص 361-362.

⁶⁷ يُنظر الطبري، جامع البيان، مج 18/ ص 342.

⁶⁸ الطوسي، التبيين، مج 8/ ص 180.

شهرة التي ينسبها إلى الأمصار (عامّة قراء المدينة، والبصرة والكوفة)، ثم الأقل شهرة (بعض قراء الكوفة)، ثم ما ينسبه إلى قارئ واحد (وروي عن البراء).

ويكمل الطبري تعليقه على القراءات فيصوّب القراءات الثلاث بقوله: "والصواب من القول في ذلك عندي أن يقال: إن هذه القراءات الثلاث، أعني (تساقط) بالتاء وتشديد السين، وبالتاء وتخفيف السين، وبالياء وتشديد السين، قراءات متقاربات المعاني، قد قرأ بكل واحدة منهن قراء أهل معرفة بالقرآن، فبأيّ ذلك قرأ القارئ فمصيب الصواب فيه"،⁶⁹ ويمكن القول أن الطبري قام هنا بالجمع والتوفيق بين القراءات المختلفة.

بينما يذكر الطوسي قراءة ما نسبه الطبري إلى (بعض قراء الكوفة) إلى حفص، ثم يوجه القراءات من حيث إسناد الفعل إلى الجذع أو النخلة: "وقرأ (تساقط) بالتاء وضمها وكسر القاف مخففة السين حفص عن عاصم، وقرأ حمزة (تساقط) بفتح التاء وتخفيف السين، الباؤون وهم ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر والكسائي وأبو بكر عن عاصم بفتح التاء وتشديد السين وفتح القاف ... حتى قوله ... من شدد أراد تتساقط فأدغم إحدى التاءين في السين، ومن خفف حذف إحدى التاءين ومن قرأ بالياء أسند الفعل إلى الجذع، ومن قرأ بالتاء أسنده إلى النخلة". ويعقب الطوسي، كما قال الطبري أيضاً، أن المعاني متقاربة في القراءات السابقة.⁷⁰

في قوله تعالى: {وَاضْمُمُ إِلَيْكَ جَنَّاتِكُ مِنَ الرَّهْبِ} [القصص: 32] يذكر الطبري اختلاف القراءات المشهورة إلا ما روي عن حفص، وإن لم يرجح بين القراءات التي أوردها، يقول الطبري: "فقرأته عامة قراء أهل الحجاز والبصرة: (من الرَّهْب) بفتح الراء والهاء، وقرأته عامة قراء الكوفة: (من الرَّهْب) بضم الراء وتسكين الهاء، والقول في ذلك أنهما قراءتان متفقتا المعنى مشهورتان في قراء الأمصار، فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب".⁷¹ ولعل قراءة (من الراء) بفتح الراء وسكون الهاء لم يسمعهما الطبري أو لم تصل الراوية القرائية إليه. يزيد الطوسي على القراءتين اللتين ذكرهما الطبري بالقراءة المروية عن حفص مع عدم الترجيح بينها على اعتبار أنها لغات صحيحة في الكلمة: "قرأ (من الراء) بفتح الراء والهاء ابن كثير وأبو جعفر وأبو عمرو، الباؤون بضم الراء وسكون الهاء، إلا حفصا فإنه قرأ بفتح الراء وسكون الهاء، الراء والرَّهْبُ، والرَّهْبُ والرَّهْبُ، والرَّهْبُ والرَّهْبُ، والرَّهْبُ والرَّهْبُ".⁷²

وبنفس السبب السابق عند الطوسي، أي اعتبار القراءات صحيحة لأنها من اللغات الصحيحة في الكلمة، يصوب الطبري قراءتي (الرَّجَز) بكسر الراء وضمها (والرُّجَز) في قوله تعالى: {وَالرُّجُزُ

⁶⁹ الطبري، جامع البيان، مج 15/ ص 513-514.

⁷⁰ الطوسي، التبيين، مج 116-119.

⁷¹ الطبري، جامع البيان، مج 18/ ص 246-248.

⁷² الطوسي، التبيين، مج 8/ ص 147-149.

فَاهْجُرُ} [المدثر: 5]، فقراءة كسر الراء هي لبعض قرّاء المدينة وعامة قرّاء الكوفة، أما قراءتها بالضم فهي مما روي عن قراءة بعض المكيين والمدنيين، ثم يوجه الطبري القراءتين من حيث المعنى بما نقله عن علي الكسائي من أن ضمّ الراء معناه الأوثان، أي: والأوثان فاهجر عبادتها، واترك خدمتها. أما من كسر الراء وجّهه إلى العذاب، أي ما أوجب لك العذاب من الأعمال فاهجر. ثم يقيم الطبري القراءتين بصوابها فيقول: "والصواب من القول في ذلك أنهما قراءتان معروفتان، فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب، والضمّ والكسر في ذلك لغتان بمعنى واحد، ولم نجد أحداً من متقدّمي أهل التأويل فرّق بين تأويل ذلك، وإنما فرّق بين ذلك فيما بلغنا الكسائي"⁷³ وبذلك يجمع الطبري ويوفق بين القراءات المختلفة. ويستند الطوسي أيضاً إلى قول الكسائي من كسر راء لفظ الرجز معناه العذاب، أما فتحها فهو الصنم و الوثن، إلا أن الطوسي ينسب القراءتين إلى القراء حيث قال: "وبالضم قرأ حفص ويعقوب وسهل، الباقر بالكسر إما لأنهما لغتان مثل الذّكر والدُّكر أو بما قاله الكسائي"⁷⁴.

ويمكن مراجعة أمثلة أخرى في تفسير الطبري والطوسي من إيراد القراءات وتصويبها مع عدم ترجيح أحد منها كتفسير قوله تعالى: {أَوْ أَنْ يُظْهَرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادُ} [غافر: 26] وقوله تعالى: {أَلَمْ يَكُنْ تُطْفَئُ مِنْ مَنِيِّ يُمْنِي} [القيامة: 37].

3- آيات ذكر فيها اختلاف القراء في القراءة ورجح فيها إحداها

ذكر خالد عثمان السبب أن القاعدة في القراءات هو عدم ترجيح إحداها على الأخرى إذا صحت القراءات، فنقل عن الزركشي قوله: "إذا ثبتت القراءات لم ترجح إحداها -في التوجيه- ترجيحاً يكاد يسقط الأخرى، وإذا اختلف الإعرابان لم يفصل إعراب على إعراب، كما لا يقال بأن إحدى القراءتين أجود من الأخرى"⁷⁵. ويمكن القول إنّ هذه النقطة هي التي عدّها بعض العلماء والباحثين من زلات الطبري حيث كان يرجح بعض القراءات الصحيحة على بعض. بل سيظهر في بعض الأمثلة الآتية أن الطبري لم يرجح قراءة حفص، القراءة السائدة في معظم أقطار العالم الآن والتي يراها البعض هي أصح القراءات. هذا الموقف النقدي الظاهر عند الطبري في الترجيح بين القراءات الصحيحة والمشهورة لا نراه جلياً أو بكثرة عند الطوسي أو غيره من المفسرين بعد عصر تسبيع السبعة على يد ابن مجاهد. يمكن تقسيم المواضع التي فيها قراءات مروية عن حفص اختص بها عن رواة الأئمة السبعة إلى أربعة أقسام: قراءات لحفص نسبها الطبري إلى أحد الأمصار، قراءات لحفص نسبها الطبري لقراء

⁷³ الطبري، جامع البيان، مج23/ ص 410.

⁷⁴ الطوسي، التبيان، مج10/ ص 173

⁷⁵ خالد عثمان السبب، قواعد التفسير جمعاً ودراسة، ط1، (دار ابن عفان، 1421)، مج1/ ص 97-98.

غير حفص، وقراءات علّق عليها الطبري أنه لم يقرأ بها أحد أو لم تُرو عن قارئ، ومواقع ذكر فيها القراءات إلا القراءة المرورية عن حفص.

أ. قراءات نسبتها إلى أحد الأمصار:

قال الله عز وجل: {أَفَعَيَّرَ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ} [آل عمران: 83]، ذكر الطبري أن بعض أهل الحجاز قرأ (يَبْغُونَ) و (يُرْجَعُونَ) بالياء في كلتيهما على وجه الخبر عن الغائب، وهذه القراءة التي رويت عن حفص أيضا في السبعة. بينما يميل الطبري إلى قراءة عامة قرأها الحجاز من مكة والمدينة، وقرأها الكوفة: "وأولى ذلك بالصواب قراءة من قرأ: (أفغير دين الله تبغون) على وجه الخطاب (وإليه ترجعون) بالتاء، لأن الآية التي قبلها خطابٌ لهم، فاتِّباع الخطاب نظيره، أولى من صرف الكلام إلى غير نظيره. وإن كان الوجه الآخر جائزا⁷⁶."

ويوضح الطوسي أن حفصاً قرأ بالياء في الكلمتين (يَبْغُونَ) و (يُرْجَعُونَ) فمن قرأ بالياء أراد الإخبار عن اليهود وغيرهم من المشركين، وأما التاء فالخطاب لجميع المكلفين.⁷⁷ ولم يرجح الطوسي أي من قراءة التاء أو الياء.

وقد يميل الطبري إلى أحد القراءات بسبب المعنى كما في قوله تعالى: {ذَلِكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ مُوهِنٌ كَيْدِ الْكَافِرِينَ} [الأنفال: 18]، فقرأ عامة قراء أهل المدينة، وبعض المكيين والبصريين بالتشديد (مُوهِنٌ)، وقرأ عامة قراء الكوفيين بالتخفيف (مُوهِن) كما في رواية حفص. غير أن الاختلاف في القراءة لا يكمن فقط في تشديد الهاء أو تخفيفها، بل في تنوين الكلمة أو إضافتها لـ (كيد) كما ذكره الطوسي أن حفصاً عن عاصم قرأها خفيفة مضافة مع خفض (كيد). ويُعقب الطوسي أن الأمرين، القراءة بالتشديد أو التخفيف، حسنان. بينما يميل الطبري لقراءة التشديد بقوله: "والتشديد في ذلك أعجبُ إليّ، لأن الله تعالى كان ينقض ما يبرمه المشركون لرسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه، عقداً بعد عقد، وشيئاً بعد شيء، وإن كان الآخرُ وجهاً صحيحاً".⁷⁸

قرأ حفص قوله تعالى: {أَمْنٌ لَا يَهْدِي} [يونس: 35] بفتح الياء وكسر الهاء مع تشديد الدال، وهي قراءة بعض قراء الكوفة كما عبّر عنها الطبري، أما قراءة عامة قراء الكوفة فهي بتسكين الهاء وتخفيف الدال (يَهْدِي). أما القراءة التي يختارها بقوله: "وأولى القراءة في ذلك بالصواب، فهي قراءة من قرأ بفتح الهاء وتشديد الدال (يَهْدِي)، وهي قراءة بعض قراء أهل مكة والشام والبصرة". ويعلّق الطبري أن ذلك لا يدفع صحته ذو علم بكلام العرب، وفيهم المنكر غيره. وأحقُّ الكلام أن يقرأ بأفصح اللغات التي

⁷⁶ الطبري، جامع البيان، مج 5/ ص 548

⁷⁷ الطوسي، التبيان، مج 2/ ص 517.

⁷⁸ يُنظر: الطبري، جامع البيان، مج 11/ ص 89؛ الطوسي، التبيان، مج 5/ ص 94.

نزل بها كلامُ الله. أما الطوسي فقد اكتفى بذكر توجيهات أبي علي الفارسي للقراءات من غير ترجيح أو نقد لها.⁷⁹

ومن المواضع المعدودة التي فسّر بها الطوسي الآية على غير قراءة حفص قوله تعالى: {قُلْ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ} [الأنبياء: 112] حيث قال الطوسي: "ثم قال لنبيه (قل) يا محمد (رب احكم بالحق) إنما أمره أن يدعو بما يعلم أنه لا بد أن يفعله تعبداً". ويظهر أنه فسر كلمة (قُلْ) على صيغة الأمر بخلاف ما قرأه حفص وحده (قَالَ رَبِّ احْكُم) على الخبر، والباقون على الأمر.⁸⁰

أما الطبري فلم يذكر اختلاف القراءات في كلمة (قل)، بيد أنه ذكر الخلاف في قراءة الباء بالكسر على وجه الدعاء وبين ضمها. ويصوب الطبري القراءة بوصل الباء من الرب وكسرها ب (احكم)، وترك قطع الألف من (احكم)، على ما عليه قراء الأمصار لإجماع الحجة من القراء عليه وشذوذ ما خالفه.⁸¹

ب. روايات لحفص نسبها إلى قرّاء آخرين

نسب بعض الروايات القرآنية المشهورة عن حفص لغيره من القراء لا يعني أن ذلك خطأ في النسبة، إنما أنّ تلك القراءة وصلت للطبري من طريق أو رواية أخرى غير حفص. وقد يذكر الطبري أسماء من رويت عنهم تلك القراءة أو يُبهمهم كقوله (وقرأ قوم).

من ذلك تفسيره عند قوله تعالى: {مَنْ الذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانُ} [المائدة: 107]، فروي عن علي وأبي بن كعب والحسن البصري أنهم قرأوا بفتح تاء (اسْتَحَقَّ)، وهي القراءة التي قرأها حفص عن عاصم. في حين قرأ ذلك قرّاء الحجاز والعراق والشام بضم التاء. ويختار الطبري قراءة من قرأ بضم التاء (اسْتَحَقَّ) بقوله: "وأولى القراءتين بالصواب قراءة من قرأ بضم التاء، لإجماع الحجة من القراءة عليه، مع مشايعة عامة أهل التأويل على صحة تأويله". ويظهر أن عامل السند (إجماع الحجة من القراءة) وعامل المعنى هو الذي جعل الطبري يصوب القراءة بالتاء. وهذا التعليل في الترجيح لا يظهر عند الطوسي الذي أورد القراءة عن حفص وغيره من القراء خارج السبعة ورواتهم من غير ترجيح.⁸²

ومن أطول توجيهات الطبري حول القراءات هي عند قوله تعالى: {إِنْ هَذَا لَسِحْرَانٌ} {طه: 63}، ولعل السبب هو أن هذه الآية من الآيات المُختلفة في صحة كتابتها. ذكر السيوطي رواية عن عروة بن الزبير أنه سأل السيدة عائشة عن لحن القرآن في قوله تعالى: {إِنْ هَذَا لَسِحْرَانٌ}، وعن قوله تعالى:

⁷⁹ الطبري، جامع البيان، مج 11/ ص 89؛ الطوسي، التبيان، مج 5/ ص 375-376.

⁸⁰ الطوسي، التبيان، مج 7، ص 286.

⁸¹ الطبري، جامع البيان، مج 12/ ص 179-180.

⁸² يُنظر: الطبري، جامع البيان، مج 16/ ص 444-445؛ الطوسي، التبيان، مج 4، ص 47.

{والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة}، وعن قوله تعالى: {والذين هادوا والصابئين} فقالت: "يا ابن أخي هذا عمل الكُتَّاب، أخطأوا في الكتاب".⁸³

ويُنسب الطبري قراءة (إن) بالتشديد وبالألف في (هذان) إلى قراءة عامة قرّاء الأمصار. وبعد ذكر توجيهات النحويين و علماء اللغة من كوفيين وبصريين والاعتراضات حول هذه القراءة، يورد الطبري أن قوماً قرأوها على تخفيف نون (إن) وإسكانها، إلا إنه يختار القراءة بتشديد النون و (هذان) بالألف لإجماع الحجة من القرّاء عليه، وأنه كذلك هو في خطّ المصحف، وهي لغة الحارث بن كعب، وخثعم، وزبيد، ومن وليهم من قبائل اليمن.⁸⁴ ويظهر أن الطبري اعتبر بالضوابط الثلاث في صحة القرّاء، قراءة جمهور القرّاء لها، موافقتها لرسم المصحف، وموافقتها للغة احدى القبائل العربية.

بينما يوجه الطوسي وجه قراءة حفص أنه جعل (إن) بمعنى (ما) وتقديره: ما هذان ساحران. وروي ان ابن مسعود قرأ (إن هذان ساجران) بغير لام، من غير ترجيح بين القراءة بالتشديد أو التخفيف.⁸⁵ ويتشابه نقد الطبري للقراءة المروية عن حفص، فيقول إن قرّاء الأمصار قرأوا على رفع قوله تعالى: {سَوَاءٌ الْعَاكِفُ فِيهِ} [الحج: 25] فإن قرّاء الأمصار على رفع (سواءً) بالعاكف. بينما ينسب القراءة بالنصب (سواءً) إلى قراءة بعض القرّاء من غير ذكر الاسم على إعمال جعلناه فيه، ويعلق الطبري عليها بقوله: "وذلك وإن كان له وجه في العربية، فقراءة لا أستجيز القراءة بها لإجماع الحجة من القرّاء على خلافه".⁸⁶ ويظهر السبب في رد قراءة النصب أنها مخالفة لإجماع القرّاء بقراءتها بالرفع، ولم يكن رد القراءة اعتباطياً من ناحية الطبري.

ويوجه الطوسي قراءة حفص عن عاصم (سواءً) بالنصب على أنه مفعول ثان من قوله {جعلناه للناس سواء} أي مساوياً، كما قال تعالى {إنا جعلناه قرآناً عربياً} ويرتفع العاكف في هذه القراءة بفعله أي يستوي العاطف والبادي، ويجوز في (سواء) الرفع والنصب والجر.⁸⁷

ومن المواضع التي رويت قراءة حفص للطبري عن غير حفص قوله: {لا مقام لكم فأرجعوا} [الأحزاب: 13]، فذكر الطبري بصيغة المبني للمجهول: "وذكر عن أبي عبد الرحمن السلمي أنه قرأ ذلك (لا مقام لكم) بضم الميم، يعني لا إقامة لكم". أما قراءة عامة قرّاء الأمصار هي بفتح الميم (لا مقام لكم) بمعنى: لا موضع قيام لكم. ولذلك اختار الطبري القراءة بفتح الميم بقوله: "وهي القراءة التي لا

⁸³ انظر آراء العلماء والروايات حول هذه الآيات في جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، تحقق. محمد سالم هاشم، ط2 (بيروت، دار الكتب العلمية، 2007)، ص 283-286.

⁸⁴ الطبري، *جامع البيان*، مج16/ ص 97-101.

⁸⁵ الطوسي، *التبيان*، مج7/ ص 185.

⁸⁶ الطبري، *جامع البيان*، مج16/ ص 504-505.

⁸⁷ الطوسي، *التبيان*، مج7/ ص 305-306.

أستجيز القراءة بخلافها لإجماع الحجة من القراء عليها"، كما علق الطبري. ويؤكد الطوسي أن حفصاً عن عاصم قرأ بالضم، والباقون قرأوا بالفتح، واكتفى بتوجيه معنى القراءتين من غير ترجيح أحدهما.⁸⁸ و كما في المثال السابق ذكره وصلت رواية قراءة حفص إلى الطبري عن غير حفص، فذكر الطبري أنه ذكر عن عبد بن حميد قراءة قوله تعالى: {فَأَطَّلِعْ إِلَىٰ إلهِ مُوسَىٰ} [غافر: 37] نصباً جواباً لـ (لعلّي) كما هي الرواية عن حفص، أما عامة قراء الأمصار فقرأوا بضم عين (فأطَّلِعْ) رداً على قوله تعالى: {لعلّي أبلغ الأسباب}، و يختار الطبري قراءة الرفع بقوله: "والقراءة التي لا أستجيز غيرها الرفع في ذلك، لإجماع الحجة من القراء عليه".⁸⁹ ويكرر الطوسي نفس التوجيهات المذكورة عند الطبري، غير أنه ينسب القراءة بالنصب إلى حفص عن عاصم، والرفع إلى باقي القراء من غير ترجيح أو نقد.

ونختم هذا القسم بذكر مثال اختار فيه الطبري القراءة ثم ذكر توجيه القراءات، وذلك في قوله تعالى: {قُلْ لَوْلَا أُلْقِيَٰ عَلَيْهِ آسُورَةٌ مِّنْ ذَهَبٍ} [الزخرف: 53] فقرأته عامة قراء المدينة والبصرة والكوفة (أساورَة) بالألف، وذكر عن الحسن البصري أنه كان يقرأه (أسورة) وهي كما رويت أيضاً في قراءة حفص، قال الطبري: "وأولى القراءتين في ذلك بالصواب عندي ما عليه قراء الأمصار، وإن كانت الأخرى صحيحة المعنى". ثم يذكر الطبري اختلاف أهل العربية في مفرد أساورَة وأسورة هل هو من الإسوار أو السوار.⁹⁰ وينقل الطوسي آراء العلماء في مفرد الكلمتين المقروء بهما بالألف كما قرأ جميع القراء إلا حفصاً الذي قرأها بغير الألف، وأسورة جمع سوار وهو الذي يلبس في اليد.

ج. قراءات حفص التي علق أنها لم ترد عن أحد

من المواضع القليلة التي علق فيها الطبري على قراءة رُويت عن حفص أنها لم ترو عن أحد أو لم يقرأ بها أحد ما ذكره في تفسيره لقوله تعالى: {نَزَّاعَةٌ لِّلشَّوْى} [المعارج: 16] حيث قال شيخ المفسرين: "والصواب من القول في ذلك عندنا، أن (لظى) الخبر و (نزاعة) ابتداء فذلك رفع، ولا يجوز النصب في القراءة لإجماع قراء الأمصار على رفعها، و لا قارئ قرأ كذلك بالنصب، وإن كان للنصب في العربية وجه".⁹¹ يتبين أن نقد الطبري لقراءة (نزاعة) بالنصب لم يكن بسبب خلافها لقواعد العربية أو الرسم، بل لأن الطبري لم يسمع أحداً من القراء قرأها، وهذا دليل على أن الطبري يرى أن القراءة سنة متبعة، تعتمد على النقل والرواية. ويعلل الطوسي قراءة حفص عن عاصم أن (لظى) اسم من أسماء جهنم وهي مَعْرُفَة، أما (نزاعة) فنكرة منصوب على الحال، أو منصوب بفعل آخر مقدّر أي (أعني

⁸⁸ الطبري، جامع البيان، مج19/ ص 43؛ الطوسي، التبيان، مج8/ ص 321-323.

⁸⁹ الطبري، جامع البيان، مج20/ ص 326-328.

⁹⁰ الطبري، جامع البيان، مج20/ ص 614.

⁹¹ الطبري، جامع البيان، مج23/ ص 261.

نزاعة) كما ذكر أبو علي الفارسي، أما قراءة الضم التي رُويت عن باقي القراء فتوجيهها أنها بدل من (لطي).⁹²

د. مواضع لم يذكر فيها قراءة حفص

عند تفسير قوله تعالى: {وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا} [الكهف: 59] أورد الطبري قراءة عامة قرآء الحجاز والعراق (لْمَهْلِكِهِمْ) بضم الميم وفتح اللام على توجيه ذلك إلى أنه مصدر من أهلكوا إهلاكاً، وقراءة عاصم (لَمَهْلِكِهِمْ) بفتح الميم واللام على توجيهه إلى المصدر من هلكوا هلاكاً ومهلكاً. وقراءة عاصم التي أوردها الطبري هي التي من رواية شعبة كما أثبتته الطوسي، ولم يورد الطبري قراءة حفص بفتح الميم وكسر اللام (لَمَهْلِكِهِمْ)، في حين أوردتها الطوسي. ويختار الطبري قراءة عامة قرآء الحجاز والعراق بقوله: "وأولى القراءتين بالصواب عندي في ذلك قراءة من قرأه: "لْمَهْلِكِهِمْ" بضم الميم وفتح اللام لإجماع الحجة من القرآء عليه، واستدلالاً بقوله: {وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ} فإن يكون المصدر من أهلكنا، إذ كان قد تقدّم قبله أولى". ويظهر أن ترجيح الطبري لسببين، وهما: معيار السند أي شهرة القراءة بها، وسياق الآية حيث ذكر لفظ (أهلكناهم) قبل (مهلكم). وكذلك يختار الطوسي قراءة ضم الميم وفتح اللام بقوله: "وهو الاختيار" على اسم المكان كما في قوله تعالى: {وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ} [الإسراء: 80] أو على وقت الإهلاك، وهذا من المواضع المعدودة التي اختار فيها الطوسي إحدى القراءات.⁹³

يلاحظ مما سبق ذكره من الأمثلة ما يلي:

1- يستخدم الطبري أسماء المدن أو الأمصار في نسبة القراءات المشهورة، وأسماء القراء فيما لم يشتهر عنده من القراءات، أو نسبتها إلى اسم مبهم ك (قرأ قوم). ومما يلفت النظر الاصطلاح المستخدم في بيان نسبية شهرة القراءة في أحد الأمصار، فيستخدم عبارة (عامّة قرآء الكوفة) و (بعض قرآء الكوفة) على سبيل المثال. أما الطوسي فينسب القراءة للقراء المشهورين السبعة أو العشرة ثم لغيرهم من القراء.

2- يناقش الطبري القراءة من ناحية صحة السند وانتشارها، وموافقتها لرسم المصحف، ووجهها في العربية، ويكون ضابط السند واشتهار القراءة أكثر العوامل في ترجيح قراءة على أخرى. في حين يناقش الطوسي النواحي اللغوية في القراءة أكثر من السند، حيث يكتفي بنسبتها إلى القراء المشهورين، ولعل هذا يكون كافياً في عصر بعد تسبيع السبعة واشتهار أسانيدھا وانتشارھا.

⁹² الطوسي، التبيان، مج10/ ص 118.

⁹³ الطبري، جامع البيان، مج15/ ص 306-307؛ الطوسي، التبيان، مج7/ ص 64-65.

- 3- يسلك الطبري طريقة الجمع والتوفيق بين القراءات المختلفة إن أمكنه ذلك ما لم يظهر له مُرَجِّح، فيصوّب القراءات كما مرّ في الأمثلة السابقة في لفظ (جناحك من الرهب) بسورة القصص، ولفظ (والرجز فاهجر) بسورة المدثر كمثال.
- 4- يعتمد الطبري كثيراً في اختياره للقراءات على اشتهار أو إجماع القراء على قراءة باستخدام عبارة (لإجماع قراء الأمصار) أو (إجماع الحجة من القراء عليها) ويُقدمها على القراءة المنسوبة إلى الأفراد، بمعنى أن نقده للقراءة غير المختارة هو بسبب خلافها لإجماع القراء بغض النظر عن قرأ بها. في حين مثل هذه العبارات غير موجودة عند الطوسي.
- 5- هناك عبارات استخدمها الطبري في النقد والترجيح بين القراءات، منها تجاه القراءات التي رويت عن حفص من قراءة عاصم مثل: (أولى القراءات في ذلك بالصواب) و (قراءة لا أستجيز القراءة بها) و (القراءة التي لا أستجيز غيرها)، في حين استخدم الطوسي عبارة (والاختيار).
- 6- قد لا يَرَجِّح الطبري قراءة على أخرى بسبب شهرتها عند القراء وتقاربها في المعنى.
- 7- في كثير من المواضيع من تفسيره لم يرجح الطبري القراءة المروية عن حفص، منها لسبب مخالفتها لإجماع قراء الأمصار، وأخرى أن تلك الرواية لم تصله، وقد عبّر عنها بقوله (ولا قارئ قرأ كذلك) كمثال. بالمقابل كان الطوسي ينسب القراءة لحفص في أكثر النماذج المذكورة أعلاه، ولعل السبب هو ما ذكر الطوسي في مقدمة تفسيره: "وكرهوا تجويد قراءة بعينها، بل أجازوا القراءة بالمجاز الذي يجوز بين القراء ولم يبلغوا بذلك حد التحريم والحظر"، وهذا هو نفس القاعدة المعمول بها عند أهل السنة.

قراءات الإمام عاصم التي وصلت إلى الطبري لم تكن من رواية حفص وإنما من رواية شعبة كما ظهر في تفسيره لسورة الكهف: 59، وإن لم يذكر فيها اسم شعبة. وجدير بالذكر أن الطبري لم يذكر اسم حفص في كل الأمثلة الواردة في البحث، وإنما وصلت إليه بعض قراءات حفص من روايات أو طرق أخرى، فنسبها إلى قراءة أهل الأمصار كما في تعبيره بـ (بعض أهل الكوفة)، أو إلى أحد أسماء القراء مثل (أبو عبد الرحمن السلمي) و (عبد بن حميد)، وهذا يدل على أن قراءات حفص لم ينفرد أو يقرأ بها حفص وحده، وهذا ردُّ أيضاً على قول مَنْ ظن أن القراءات المنسوبة إلى أنمة القراءات هي من اختراعهم. أما الطوسي فقد ذكر اسم حفص في كل الروايات القرآنية المشهورة من روايته، و هذا يُبيّن اشتهار أسماء القراء السبعة ورواتهم عند المفسرين بعد عصر ابن مجاهد البغدادي، وما لتأثير

تسبيع السبعة في عرض القراءات والترجيح بينها في كتب التفسير.⁹⁴ ويظهر أن رواية حفص لم تكن من مرويات الطبري، و لعل السبب أن الطبري كتب كتابه في القراءات واشتمل على كتاب أبي عبيد القاسم بن سلام (ت 224هـ/838م) في القراءات لأنه كان عنده عن أحمد بن يوسف الثعلبي عنه وعليه بنى كتابه،⁹⁵ ومن المؤسف أنّ كتاب أبي عبيد في القراءات لا زال في عداد المفقود، مع أنه يعتبره البعض أول كتاب في علم القراءات.

خاتمة

من الأمثلة السابقة الواردة في البحث يظهر أن الطبري يبدأ في عرضه للقراءات بذكر اسم البلد أو المصر، ثم يورد القراءات المنسوبة إلى اسم القارئ أو الراوي، بخلاف الطوسي الذي كان يذكر اسم القراء والرواة، وكان يبدأ بذكر القراء السبعة ثم القراءات الأخرى. يسلك الطبري طريقة الجمع والتوفيق بين القراءات في بعض المواضع، ويرجح في مواضع أخرى. فيقول مثلاً في مواضع التوفيق: أنهما قراءتان معروفتان، فبأيهما قرأ القارئ فمصيب. أما في سياق الترجيح والنقد بين القراءات، فيورد الطبري القراءات المختلفة ثم يرجح أحدها، مثل قوله: والصواب من القراءة عندنا. أما الطوسي فيكتفي بتوجيه القراءات لغوياً وإعرابياً ومعنوياً، ولم يُبدِ الطوسي ترجيحه بشكل ظاهر لإحدى القراءات، إلا أنه في بعض المواضع استخدم ورجح في تفسيره قراءة غير التي رويت عن حفص، كما في آية: قل رب احكم بالحق.

وعلى ما سبق يظهر أن الطبري والطوسي لم يعتمدا أو يبنيا تفسيرهما على رواية واحدة من القراءات، بل كان لهما اختيارات متعددة للقراءات. والظاهر أيضاً أنهما لم يعتمدا على رواية حفص عن عاصم، كإشارة على أن رواية حفص في ذلك الوقت لم تكن الأكثر شيوعاً وقراءة كما هو عليه الآن. والله تعالى أعلم.

المراجع

ابن عاشور، محمد الطاهر. *تفسير التحرير والتنوير*. (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)

⁹⁴ يعتبر شوقي ضيف أن ابن مجاهد هو من وضع أسس قبول القراءات من خلال موقفه من ابن مقسم العطار وابن شنبوذ وبرده لبعض القراءات المروية في كتاب السبعة. وعلى نفس الرأي يقول نبيل آل إسماعيل بأن أول من تكلم في ضوابط القراءات المقبولة هو ابن مجاهد. يُنظر: شوقي ضيف، مقدمة كتاب السبعة لابن مجاهد، ص 19-20؛ نبيل بن محمد إبراهيم آل إسماعيل، *علم القراءات: نشأته، أطواره، أثره في العلوم الشرعية*، ط1، (الرياض، مكتبة التوبة، 2000)، ص 36. إلا أنه يظهر هنا أن الطبري كان سابقاً على ابن مجاهد في مناقشة أسس قبول القراءات.

⁹⁵ ياقوت الحموي، *معجم الأديباء*، مج 5/ ص 259.

ابن عاشور، محمد الفاضل. *التفسير ورجاله*. ط1 (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2008)

ابن فارس، أبو الحسين أحمد. *معجم مقاييس اللغة*. (بيروت: دار الفكر، 1979)
آل إسماعيل، نبيل بن محمد إبراهيم. *علم القراءات: نشأته، أطواره، أثره في العلوم الشرعية*. ط1 (الرياض: مكتبة التوبة، 2000)

الأمين، السيد محسن. *أعيان الشيعة*. تحقق. حسن الأمين (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1986)
آيازى، محمد علي. *المفسرون حياتهم ومنهجهم*. (طهران: مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي)

بازمول، محمد عمر سالم. *القراءات وأثرها في التفسير والأحكام*. رسالة دكتوراة (مكة المكرمة: كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى)
البغدادي، أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد. *كتاب السبعة في القراءات*. تحقق. شوقي ضيف. ط3 (القاهرة: دار المعارف، د.ت).

الجارحي، مجدي بن عوض. *منهج الشيعة الإمامية الاثني عشرية في تفسير القرآن: أولا الإمامية المعتدلون: الطبرسي نموذجاً*. ط1 (د.م: 2009)

جبري، عبد الله عبد الناصر. *لهجات العرب في القرآن الكريم: دراسة استقرائية تحليلية*. ط1 (بيروت: درا الكتب العلمية، 2007)

جعفر، خضير. *الشيخ الطوسي مفسراً*. ط1 (قم: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، 1420)
جعفر، عبد الغفور محمود مصطفى. *القرآن والقراءات والأحرف السبعة*. ط1 (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، 2008)

الحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي. *معجم الأدباء*. ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)

الخطيب، عبد اللطيف. *معجم القراءات*. ط1 (دمشق: دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، 2002)

الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد. *التهذيب لما تفرد كل واحد من القراء السبعة*. تحقق. حاتم صالح الضامن. ط1 (دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2005)

_____، *معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار*. تحقق. طيار آتلي قولاج، (إستانبول: 1995)
دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، ط2 (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1981)

الدمشقي، أبو الخير محمد بن محمد الشهير بابن الجزري. غاية النهاية في طبقات القراء. تحقق. ج
برجستراسر. ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)

_____، النشر في القراءات العشر، راجعه علي محمد الضباع، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.
(ت

الزبيدي، كاصد ياسر. منهج الشيخ أبي جعفر الطوسي في تفسير القرآن الكريم: دراسة لغوية نحوية
بلاغية. ط1 (بغداد: بيت الحكمة، 2004)

السالوس، علي أحمد. مع الاثنى عشرية في الأصول والفروع: موسوعة شاملة. ط7 (الرياض: دار
الفضيلة، 2003)

السبت، خالد عثمان. قواعد التفسير جمعا ودراسة. ط1 (دار ابن عفان، 1421)

السخاوي، أبو الحسن علم الدين علي بن محمد. جمال القراء وكمال الإقراء. تحقق. علي حسين البواب.
ط1 (مكة المكرمة: مكتبة التراث، 1987)

السعيد، لبيب. دفاع عن القراءات المتواترة في مواجهة الطبري المفسر. (القاهرة: دار المعارف،
1978)

سيسي، عبد الباقي بن عبد الرحمن بن سراقه. قواعد نقد القراءات القرآنية: دراسة نظرية تطبيقية.
ط1 (الرياض: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، 2009)

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الإتقان في علوم القرآن. تحقق. محمد سالم هاشم.
ط2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)

_____، الحاوي في الفتاوي، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 2004)

شاهين، عبد الصبور. تاريخ القرآن. ط3 (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2002)
شلبي، عبد الفتاح إسماعيل. الاختيار في القراءات: منشؤه ومشروعيته وتبرئة الإمام الطبري من
تهمة إنكار القراءات. بحث (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1996)

الضباع، علي محمد. الإضاءة في بيان أصول القراءة. ط1 (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث،
1999).

ضمرة، توفيق إبراهيم. النكت اللطيفة في قراءة الإمام أبي حنيفة: من رواية الحسن بن زياد اللؤلؤي
من طريق كتاب الكامل. ط1 (عمان: م مط، 2014)

الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن. مجمع البيان في تفسير القرآن. ط1 (بيروت: دار العلوم،
2005)

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقق. عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط1 (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 2001)
- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. التبيان في تفسير القرآن. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)
- العسال، محمد محمد إبراهيم. الشيعة الاثني عشرية ومنهجهم في تفسير القرآن الكريم، ط1 (د.م ، 1427)
- العلاني، صادق. إعلام الخلف بمن قال بتحريف القرآن من أعلام السلف. ط1 (قم: مركز الآفاق للدراسات الإسلامية 1425).
- قابة، عبد الحلیم بن محمد الهادي. القراءات القرآنية: تاريخها، ثبوتها، حجيتها، أحكامها. ط1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999)
- القيسي، مكي بن أبي طالب. الإبانة في معاني القراءات. تحقق. عبد الفتاح إسماعيل شلبي. (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، د.ت)
- المرعشي، محمد بن أبي بكر الملقب بـ ساجقلي زاده. جهد المقل. تحقق. سالم قدوري الحمد. ط2 (عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، 2008)
- المزيني، عبد العزيز بن سليمان. مباحث في علم القراءات. ط1 (الرياض: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، 2011)
- معرفة، محمد هادي. التمهيد في علوم القرآن. ط1 (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1411)
- مهارش، زيد علي مهدي. منهج الإمام الطبري في القراءات وضوابط اختيارها في تفسيره. (رسالة دكتوراه بقسم القرآن وعلومه، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1419هـ)
- نولدكه، تيودور. تاريخ القرآن. تر. جورج نامر. ط1 (بيروت: مؤسسة كونراد-أدناور، 2004)
- الهرري، محمد عارف عثمان. القراءات التي أنكرها ابن جرير الطبري في تفسيره والرد عليه: من أول القرآن إلى آخر سورة التوبة. بحث ماجستير مقدم للجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة قسم التفسير، 1986.
- ولد أباه، محمد المختار. تاريخ القراءات في المشرق والمغرب. (منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة-إيسيسكو، 2001)

Michel W. Albin, "Printing of the Qur'an", *Encyclopedia of The Qur'an*, edit. Jane Dammen McAuliffe, (Leiden: Brill, 2004)

Mustofa, Pembakuan Qira'at 'Ashim Riwayat Hafs dalam Sejarah dan Jejaknya di Indonesia, dalam *Suhuf: Jurnal Kajian al-Qur'an dan Kebudayaan* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Depag RI, 2011), vol. 4, no. 2

أثر علامات الوقف في ترجمة معاني القرآن الكريم – المصحف الإندونيسي أمودجا-

عقدي رفيق أسنوي

جامعة دار السلام كونتور

Aqdi Rofiq Asnawi

Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor

aqdi.asnawi@unida.gontor.ac.id

ملخص البحث

يتناول هذا البحث قضية الوقف في المصحف الإندونيسي وعلاقتها بترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الإندونيسية؛ إذ إن للوقف أحكاما وقواعد لها دور كبير في تقديم المعاني الصحيحة، وتهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن أثر علامات الوقف في ترجمة معاني القرآن إلى اللغة الإندونيسية، وحاولت الدراسة الإجابة عن عدة تساؤلات أهمها: إلى أي مدى تؤثر علامات الوقف في ترجمة معاني القرآن إلى اللغة الإندونيسية؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات قام الباحث باتباع المنهج الاستقرائي لجمع الآيات القرآنية التي تبرز الأثر الذي أحدثته علامات الوقف في المعنى، ووصفها بالمنهج الوصفي، ثم تحليلها بالمنهج التحليلي بناء على تفسير الآيات في كتب التفسير، واعتمد الباحث في هذه الدراسة على النسخة المعتمدة من المصحف الإندونيسي، وكذلك النسخة المترجمة له التي أصدرتها وزارة الشؤون الدينية الإندونيسية عام 2019، ومقارنتهما بمصحف المدينة المنورة الذي طبعه مجمع الملك فهد، وتوصل الباحث إلى النتيجة أن لعلامات الوقف دورا كبيرا في مساعدة القارئ على فهم النص القرآني، وكذلك مساعدة المترجم في عملية الترجمة، مع توافق علامة الوقف بالترجمة.

الكلمات المفتاحية: علامة الوقف، المصحف الإندونيسي، ترجمة معاني القرآن إلى اللغة الإندونيسية.

Abstrak

Peletakan tanda *waqf* dalam mushaf seharusnya sesuai dengan kaidah-kaidah tertentu karena *waqf* dalam al-Qur'an berpengaruh besar terhadap penyampaian maknanya. Artikel ini membahas penggunaan tanda *waqf* pada mushaf Indonesia dan

hubungannya dengan penerjemahan al-Qur'an ke Bahasa Indonesia. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk menemukan pengaruh tanda waqf terhadap penerjemahan al-Qur'an ke Bahasa Indonesia. Peneliti menggunakan metode induksi untuk mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an yang terdapat pengaruh tanda waqf terhadap penerjemahannya dan menjelaskannya dengan metode deskriptif. Kemudian menganalisisnya dengan metode *content analysis* berdasarkan penafsiran ayat-ayat tersebut pada kitab-kitab tafsir. Mushaf al-Qur'an yang menjadi objek penelitian adalah mushaf standar Indonesia yang telah di-tashih oleh Tim Kementerian Agama (Kemenag) Republik Indonesia. Sedangkan teks terjemahan yang dikaji adalah terjemahan al-Qur'an yang diterbitkan oleh Kemenag pada tahun 2019. Sebagai pembandingan, peneliti juga menggunakan mushaf Madinah yang diterbitkan oleh Pencetakan Majma' Malik Fahd, Madinah, Arab Saudi. Penelitian ini menghasilkan temuan bahwasanya tanda waqf membantu pembaca dalam memahami teks al-Qur'an dan sekaligus membantu proses penerjemahan. Selain itu, terdapat kesesuaian antara tanda waqf di mushaf Indonesia dengan teks terjemahannya.

Kata Kunci: tanda waqf, mushaf standar Indonesia, penerjemahan al-Qur'an ke Bahasa Indonesia

المقدمة

يعتبر الوقف من الأمور المهمة في تحديد معاني آيات القرآن الكريم، ولكن ما زال هناك بعض المسلمين يقرؤون القرآن دون مراعاة الوقف؛ إذ يقف في موضع لا يجوز الوقف فيه، ولا يقف عند موضع الوقف اللازم، على الرغم من أن علامة الوقف وضعت في المصحف المطبوع تسهيلاً لهم.

وتأتي أهمية هذا البحث للتأكيد على ضرورة علامات الوقف في القرآن الكريم وأثرها في المعنى، ولا سيما في ترجمة معانيه إلى غير اللغة العربية، ومخالفة علامات الوقف في الترجمة قد يشكل غموضاً في فهم معانيه، فعلى المترجم أن يراعي الوقف لتقديم المعنى الصحيح للقارئ غير العربي الذي يفهم معاني القرآن الكريم أكثر من خلال العلامات التي وضعت لكل نوع من أنواع الوقف.

فقام الباحث بدراسة علامة الوقف في المصحف الإندونيسي، الذي أصدرته وزارة الشؤون الدينية الإندونيسية، ووقف عند عدد من الآيات وبين مدى تأثير هذه العلامات في تحديد المعنى الذي ظهر في ترجمة معاني القرآن باللغة الإندونيسية، واستخدم الباحث كذلك مصحف المدينة المنورة لتوضيح أثر الوقف في الترجمة.

والمنهج المتبع في هذه الدراسة هو المنهج الاستقرائي لاستقراء الآيات القرآنية التي تبرز الأثر الذي أحدثته علامات الوقف على المعنى، كما اتبع المنهج الوصفي التحليلي في تحليل تلك الآيات بناء على تفسيرها في كتب التفسير.

فاحتوى البحث على مقدمة، وتعريف للوقف، وترجمة معاني القرآن، ثم تحليل مجموعة من الآيات التي تبيّن أثر علامات الوقف في ترجمتها، وخاتمة. ويتضح من خلالها ضرورة الوقف اللازم والوقف الممنوع في تقديم المعنى، وإن ترجمة القرآن باللغة الإندونيسية قد التزمت بعلامات الوقف في المصحف الإندونيسي، وقدمت المعاني وفقاً له، مما أعان الناطق بالإندونيسية على فهم القرآن. والخلاف بين هذا المصحف ومصحف المدينة المنورة في قضية علامات الوقف من الأمور الاجتهادية، وتقع في بعض الآيات دون غيرها، مع ذلك فإنهما في صعيد واحد لتقديم المعنى من حيث الوقف.

أولاً: الوقف في القرآن الكريم

إن موضوع الوقف في القرآن الكريم يشتمل على جوانب مهمة وجديرة بالبحث، واتسعت الدراسة حوله وكثرت التصنيفات عنه، ولا يمكن أن نلقي الضوء على كل مباحثه في هذا المقام، فنقتصر على أربعة جوانب منها، وهي: مفهومه، وأهميته، وأقسامه، وعلامته.

مفهوم الوقف

يطلق الوقف في اللغة على عدة معانٍ، منها: التمسك في شيء، والحبس، والسكوت، والديمومة في القيام،¹ وفي الاصطلاح لقد عرفه العلماء بتعاريف متقاربة،² فمن أحسن ما قيل في تعريفه ما اختاره ابن الجزري (ت833هـ) فقال: «الوقف عبارة عن قطع الصوت على الكلمة زمنياً يتنفس فيه عادة بنية استئناف القراءة، إما بما يلي الحرف الموقوف عليه إن صلح الابتداء به، أو بما قبله من غير قصد الإعراض عن القراءة».³ ومن العلماء من فرّق بين ثلاث مصطلحات: الوقف والسكت والقطع في قراءة القرآن، فالسكت عبارة عن قطع الصوت زمنياً دون زمن الوقف عادة من غير تنفس. وأما القطع فهو عبارة عن قطع القراءة رأساً، فهو كالانتهاء، فالقارئ به كالمعرض عن القراءة، والمنتقل منها إلى حالة أخرى سوى القراءة.⁴

¹ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، المجلد السادس (دار الفكر، 1399هـ)، ص: 135، وابن منظور، لسان العرب، الطبعة الثالثة، المجلد التاسع (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، ص: 359، ومحمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، المجلد الرابع والعشرون، (دار الهداية)، ص: 468.

² أحمد بن عبد الكريم الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، الطبعة الأولى، المجلد الأول، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422)، ص: 24-25.

³ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، المجلد الأول (المطبعة التجارية الكبرى)، ص: 240.

⁴ المرجع السابق، ص: 239-240.

ويتعلق الوقف بالابتداء وهو الشروع في القراءة بعد قطع أو وقف،⁵ وقد جمع كثير من العلماء هذين المصطلحين في كتاباتهم، حتى اشتهر العلم حول الوقف باسميهما فيقال "علم الوقف والابتداء".

أهمية الوقف في القرآن الكريم

تأتي أهمية الوقف من ضرورة مراعاته منذ العهد النبوي، فالصحاباء -رضي الله عنهم- كانوا يتعلمون الوقف من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كما يتعلمون أحكاما ودروسا يتضمنها القرآن.⁶ ولا تتم معرفة معاني القرآن والاستدلال بآياته إلا بتعلمه، كما أنه يجتاز عن الوقوع في الخطأ المعنوي لفهم النص القرآني.⁷

ولقد ذكر الأئمة أدلة من القرآن والسنة والإجماع تدل على وجوب مراعات الوقف، فمن القرآن قوله تعالى: **وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا** (المزمل: 4)، قال علي رضي الله عنه: «الترتيل تجويد الحروف ومعرفة الوقوف».⁸

ومن السنة حديث أم سلمة رضي الله عنها موصفة لقراءة الرسول -صلى الله عليه وسلم- «قِرَاءَةً مُفَسَّرَةً حَرْفًا حَرْفًا»⁹ فإنها تدل على الترسل والتأني، والمترسل المرتل للكلام لا بد وأن يقف على الوقف المناسب.¹⁰ وكذلك حديث أبي بن كعب في قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُرْءُوا الْقُرْآنَ فَمِثْلَ نَسَبِ الْوَجْهِ حَرْفًا حَرْفًا**، أو **حَرْفَيْنِ؟ فَقَالَ الْمَلَكُ الَّذِي مَعِيَ: قُلْ: عَلَى حَرْفَيْنِ، قُلْتُ: عَلَى حَرْفَيْنِ، فَقِيلَ لِي: عَلَى حَرْفَيْنِ،**

⁵ المرصفي، هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، الطبعة الثانية، المجلد الأول، (المدينة المنورة: مكتبة طيبة)، ص: 392.

⁶ النَّحَّاس، القطع والانتشاف، الطبعة الأولى، (الرياض: دار عالم الكتب، 1413هـ)، ص: 12.

⁷ أحمد بن عبد الكريم الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، ص: 13، والسخاوي، جمال القراءة وكمال الإقراء، الطبعة الأولى، (دمشق: دار المأمون للتراث، 1418هـ) ص: 673، والزرکشي، البرهان في علوم القرآن، الطبعة الأولى، المجلد الأول، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1376هـ)، ص: 342، والسيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، المجلد الأول، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ)، ص: 282.

⁸ السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ص: 282.

⁹ رواه أحمد (147/44) رقم الحديث: 26526، والترمذي (32/5) رقم الحديث: 2923، والنسائي (181/2) رقم الحديث: 1022، والحاكم (453/1) رقم الحديث: 1165.

¹⁰ عبد الله علي راجي المطيري، الوقف والابتداء في القرآن العظيم وأثرهما في التفسير والأحكام، (مكة: جامعة أم القرى، 1420هـ)، ص: 65.

أَوْ ثَلَاثَةٍ؟ فَقَالَ الْمَلِكُ الَّذِي مَعِيَ: قُلْ: عَلَى ثَلَاثَةٍ، قُلْتُ: عَلَى ثَلَاثَةٍ، حَتَّى بَلَغَ سَبْعَةَ أَحْرُفٍ"، ثُمَّ قَالَ: " لَيْسَ مِنْهَا إِلَّا شَافٍ كَافٍ، إِنْ قُلْتُ: سَمِيعًا عَلِيمًا عَزِيزًا حَكِيمًا، مَا لَمْ تُخَيِّمْ آيَةَ عَذَابٍ بِرَحْمَةٍ، أَوْ آيَةَ رَحْمَةٍ بِعَذَابٍ"،¹¹ وقد استدلل به أبو عمرو الداني،¹² والزرکشي،¹³ على تعليم النبي صلى الله عليه وسلم للوقف التام.

وأما الإجماع على مراعاة الوقف والابتداء فقد حكاه غير واحد من الأئمة بعبارات مختلفة،¹⁴ واستدلوا على إجماع الصحابة رضي الله عنهم بقول ابن عمر -رضي الله عنهما: «لَقَدْ عَشْنَا بُرْهَةً مِنْ دَهْرِنَا وَإِنَّ أَحَدَنَا يُؤْتِي الْإِيمَانَ قَبْلَ الْقُرْآنِ ... وَمَا يَنْبَغِي أَنْ يُوقَفَ عِنْدَهُ فِيهَا كَمَا تَعْلَمُونَ أَنْتُمْ الْقُرْآنَ».¹⁵

وبلغت مناقشة العلماء فيمن تجاوز الوقف ولم يراعه إلى الحكم بكفره، وتبنى هذه المسألة على أمرين: نية الواقف ومقدار قبض ما وقف عليه، فإن قصد استهزاءً بالقرآن أو تلاعباً فلا شك في عظم جرمه وكبر خطيئته، وأما مقدار قبض ما وقف عليه فإنه متفاوت، وهذا كله فيمن تعمد ذلك، والمضطر لا مؤاخذه عليه، وإنما طلب منه إصلاح ما أفسده من المعنى بالرجوع وحسن الابتداء،¹⁶ قال الأشموني: ولا خلاف أنه لا يحكم بكفره من غير تعمد واعتقاد لظاهره.¹⁷

أقسام الوقف في القرآن الكريم وعلاماته

وقد أشار كثير من الأئمة المصنفين إلى اختلاف العلماء في أقسام الوقف نظراً لتفاوتهم في فهم الآيات من جهة، ومراتب الوقف في قوته من جهة أخرى، فأشدّ الوقف قوةً هو الوقف الذي لا يجوز الوصل فيه بأية حال، ويُعبّر عنه عادة بالوقف اللازم، وأضعفه ما لا يجوز الوقف فيه أبداً، ويعبر عادة بالوقف الممنوع، فمن

¹¹ رواه أحمد (70/34) رقم الحديث: 20425، وأبو داود (76/2) رقم الحديث: 1477.

¹² أبو عمرو الداني، المكتفى في الوقف والابتداء، الطبعة الأولى (دار عمار، 1422)، ص: 3.

¹³ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، المجلد الأول، ص: 343.

¹⁴ النَّحَّاس، القطع والائتناف، الطبعة الأولى، ص12، أبو عمرو الداني، المكتفى في الوقف والابتداء،

ص: 4، ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، المجلد الأول، ص: 225.

¹⁵ رواه الحاكم (91/1) رقم الحديث: 101.

¹⁶ عبد الله علي راجي المطيري، الوقف والابتداء في القرآن العظيم وأثرهما في التفسير والأحكام، ص:

55.

¹⁷ أحمد بن عبد الكريم الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، المجلد الأول، ص: 13.

العلماء من قسموا الوقف على قسمين: تام وقبيح؛ ومنهم من قسموا على ثلاثة أقسام: التام، والجائز، والقبيح؛ ومنهم من قسموا على أربعة أقسام: تام مختار، وكاف جائز، وصالح مفهوم، وقبيح متروك؛ ووصلت الأقسام إلى ثمانية في أحد الأقوال.¹⁸

واختلاف العلماء في تحديد أقسام الوقف وموضوعه في القرآن الكريم، يدل على أنهم اجتهدوا فيه حسب فهمهم للنص وتفسيرهم له، ويشير إلى توجهات العلماء السابقين في العقيدة والفقه وغيرهما.¹⁹

وقد جعل العلماء للوقف رموزا وعلامات في المصاحف؛ ليسهل على القارئ التعرف على مواضع الوقف، ومراعاته أثناء القراءة، ولا سيما القارئ الذي ليس له دراية كافية بمعاني القرآن وعلم الوقف والابتداء، فله أن يلتزم بعلامة الوقف في المصحف تحسينا للأداء، وتجنباً للإثم، وتيسيرا لفهم القرآن. فنجد أن مصحف المدينة المنورة برواية حفص بن عاصم تتضمن ست علامات الوقف وهي:

- 1- م: علامة الوقف اللازم.
- 2- لا: علامة الوقف الممنوع.
- 3- ج: الوقف الجائز جوازا مستوي الطرفين.
- 4- صلى: علامة الوقف الجائز مع كون الوصل أولى.
- 5- قلى: علامة الوقف الجائز مع كون الوقف أولى.
- 6- ◌ : علامة تعانق الوقف. إذا وُقِفَ على أحد الموضعين، لا يصح الوقف على الآخر؛ غير أنه لا يجمع بينهما.

¹⁸ عبد الله علي راجي المطيري، الوقف والابتداء في القرآن العظيم وأثرهما في التفسير والأحكام، ص: 23-24.

¹⁹ عمرو عثمان، قواعد الوقف وأثره في تحديد المعنى في النص القرآني، مجلة الدراسات القرآنية، العدد: 14، الرقم: 2، 2012م، ص: 102-104.

وهذه العلامات تختلف عن علامات الوقف في طبعة المصاحف الباكستانية والتركية، وفيها علامة (قف): وقف احتياطي، و(ط): وقف مطلق، وغيرهما، بينما مصحف برواية ورش وقالون، لا يوجد فيهما علامة للوقف إلا واحدة «صه»²⁰.

وحوى المصحف الإندونيسي الذي أصدرته وزارة الشؤون الدينية الإندونيسية علامة الوقف نفسها التي وردت في مصحف المدينة المنورة، ولكن هنالك التباين في بعض الآيات من جهة نوع علامة الوقف ومواضعه، على سبيل المثال في سورة الحجرات، الآية: 1.

في مصحف المدينة المنورة:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

وفي المصحف الإندونيسي:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

وهذا المثال يبين أنه لا توجد علامة وقف (صلى) في المصحف الإندونيسي في هذه الآية، بينما في مصحف المدينة المنورة وضعت هذه العلامة بعد كلمة (ورسوله). وبعد جملة (واتقوا الله) وضعت علامة الوقف الجائز (ج) في مصحف المدينة المنورة، ووضعت علامة الوقف الجائز مع كون الوقف أولى (قلى) في المصحف الإندونيسي.

ثانياً: ترجمة معاني القرآن

القرآن الكريم كتاب منزل من رب العالمين ليكون هداية لجميع المسلمين، عربهم وعجمهم، فيتلونه متعبدين محتسبين، سواء فهموا معناه أم لم يفهموه، ومنهم طائفة -لا يحصى عددها، وربما هي أغلبية الأمة الإسلامية نسبة- يريدون أن يتدبروا كلام الله ويعرفوا معناه، ولكنهم يجهلون اللغة العربية، فليس أمامهم إلا أحد طريقتين:

²⁰ مساعد الطيار، **وقوف القرآن وأثرها في التفسير**، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1431هـ)، ص: 249-255، ورمضان إبراهيم، **علامة الوقف في المصحف المطبوعة**، ندوة "طباعة القرآن الكريم ونشره بين الواقع والمأمول"، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1433هـ)، ص: 1620.

أولهما: أن يتعلموا اللغة العربية بكافة علومها، وثانيهما: الاستعانة بترجمة معاني القرآن.²¹ فالطريق الأول ليس ييسر لأفراد الأمة المنتشرة في جميع أنحاء العالم، فليس لكل مسلم الفرصة لتعلم اللغة العربية لظروف محيطته به، أو أسباب أخرى، ومن تعلمها قد لا يبلغ المستوى الذي يفهم به لغة القرآن الغنية، فلا سبيل إليه إلا الاستفادة من ترجمة معاني القرآن ليفهم معاني القرآن فهما مباشرا.

شروط ترجمة معاني القرآن

ولتحقيق الهدف السامي لترجمة معاني القرآن -وهو إيصال الرسالة الإلهية إلى جميع البشر مهما اختلفت ألسنتهم- لا بد أن توافرت الشروط الآتية:

1. أن تكون الترجمة على شريطة التفسير، لا يُعَوَّلُ عليها إلا إذا كانت مستمدة من الأحاديث النبوية، وعلوم اللغة العربية، والأصول المقررة في الشريعة الإسلامية، فلا بد للمترجم من اعتماده في استحضار معنى الأصل على تفسير عربي مستمد من ذلك.
2. أن يكون المترجم بعيداً عن الميل إلى عقيدة زائفة تخالف ما جاء به القرآن
3. أن يكون المترجم عالماً باللغتين (المترجم منها والمترجم إليها)، خبيراً بأسرارهما، يعلم جهة الوضع والأسلوب والدلالة لكل منهما.
4. أن يكتب القرآن أولاً، ثم يؤتى بعده بتفسيره، ثم يتبع هذا بترجمته التفسيرية حتى لا يتوهم متوهم أن هذه الترجمة ترجمة حرفية للقرآن. (22)

أثر علامات الوقف في ترجمة معاني القرآن إلى اللغة الإندونيسية

وقد بدأ مؤخراً اهتمام العلماء بأثر الوقف والابتداء في كثير من العلوم، ووجدوا أن للوقف أثراً في التفسير -على سبيل المثال- كما أن للتفسير أثراً في الوقف، فإن المستمع إلى تلاوة القرآن سيتأثر فهمه بما وقف أو

²¹ عبد الله عباس الندوي، *ترجمات معاني القرآن الكريم وتطور فهمه عند الغرب*، مجلة رابطة العالم الإسلامي - مكة المكرمة، العدد: 174، 1417هـ، ص: 15.

²² الذهبي، *التفسير والمفسرون*، المجلد الأول (القاهرة: مكتبة وهبة، 2000)، ص: 23-24.

وصل القارئ أثناء القراءة، إذا وقف القارئ في مكان حقه الوصل قد يؤدي إلى اختلاف المعنى تماماً، ولهذا نهي العلماء عن الوقف الذي يغير المعنى.²³

سيقوم الباحث بتحليل علامات الوقف في المصحف الإندونيسي وأثرها في ترجمة معانيها إلى اللغة الإندونيسية، مع الإشارة إلى ما وردت في مصحف المدينة المنورة توضيحاً لهذا الأثر، من خلال الأمثلة الآتية:

المثال الأول: سورة النور، الآية: 4.

مصحف المدينة المنورة:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ۚ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝

المصحف الإندونيسي:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

ترجمة معانيها إلى اللغة الإندونيسية:

Orang-orang yang menuduh (berzina terhadap) perempuan yang baik-baik dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (para penuduh itu) delapan puluh kali dan janganlah kamu menerima kesaksian mereka untuk selama-lamanya. Mereka itulah orang-orang yang fasik, kecuali mereka yang bertobat setelah itu dan memperbaiki (dirinya), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. [An-Nuur: 4-5]

وُضعت علامة الوقف الجائز (ج) بعد كلمة (أبدا) في المصحف الإندونيسي ومصحف المدينة المنورة، فدل على جواز الوقوف هنا مستوى الطرفين، إما أن يقف القارئ وإما أن يصل دون الإشارة إلى كون الوقوف أولى مثل علامة الوقف (قلبي)، أو كون الوصل أولى مثل علامة الوقف (صلى). وثبت الخلاف بالوقف بين علماء الوقف والابتداء في هذا الموضوع، والجمهور رأوا عدم الوقف فيه.⁽²⁴⁾

²³ عبد الله علي راجي المطيري، الوقف والابتداء في القرآن العظيم وأثرهما في التفسير والأحكام، ص: 6.

²⁴ عبد الله علي راجي المطيري، الوقف والابتداء في القرآن العظيم وأثرهما في التفسير والأحكام، ص: 298-296.

من جهة الأحكام الفقهية يدلّ الوقف في هذا الموضوع إلى ردّ شهادة القاذف أبداً وإن كان قد تاب، بخلاف الوصل، فإنه يقتضي قبول شهادته إذا تاب، لأنه يأتي بعد الآية استثناءً للحكم على القاذف: **إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**.⁽²⁵⁾

وجاءت ترجمة معاني القرآن إلى اللغة الإندونيسية باعتبار الوقف في هذا الموضوع، فيكون الحكم برّد شهادة القاذف أبداً ولو كان تائباً، موافقاً بذلك المصحف الإندونيسي ومصحف المدينة المنورة.

المثال الثاني: سورة البقرة، الآية: 253.

مصحف المدينة المنورة:

تَلَكَّ الرُّسُلُ فَضَلَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهَ وَّرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ

المصحف الإندونيسي:

تَلَكَّ الرُّسُلُ فَضَلَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَّن كَلَّمَ اللَّهَ وَّرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ

ترجمة معانيها إلى اللغة الإندونيسية:

Para rasul itu Kami lebihkan sebagian mereka atas sebagian (yang lain). Di antara mereka ada yang Allah berbicara (langsung) dengannya dan sebagian lagi Dia tinggikan beberapa derajat. [Al-Baqarah: 253]

في هذا المثال وضعت علامة الوقف اللازم (م) بعد كلمة (بعض)، وذلك لتوضيح أن الجملة بعدها (منهم) من كلم الله) استثنائية، والتزم المترجم بعلامة الوقف في هذا الموضوع عند ترجمة معانيها إلى اللغة الإندونيسية، وذلك ليجنب الغموض الذي قد يحصل في تقديم المعاني بغير اللغة العربية.

المثال الثالث: سورة البقرة، الآية: 70.

مصحف المدينة المنورة:

قَالُوا أَدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَبَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ

المصحف الإندونيسي:

²⁵ أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، الطبعة الأولى، المجلد التاسع عشر، (بيروت: مؤسسة

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ لِإِنَّ الْبَقَرَ تَشَبَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ

ترجمة معانيها إلى اللغة الإندونيسية:

Mereka berkata, “Mohonkanlah kepada Tuhanmu untuk kami agar Dia menjelaskan kepada kami tentang (sapi) itu. (Karena) sesungguhnya sapi itu belum jelas bagi kami, dan jika Allah menghendaknya, niscaya kami mendapat petunjuk.” [Al-Baqarah (2): 70]

لم توجد علامة وقف في مصحف المدينة المنورة، بينما في المصحف الإندونيسي وضعت علامة الوقف الممنوع (لا) بعد جملة (ما هي)، وعلامة الوقف الجائز مع كون الوصل أولى (صلى) بعد كلمة (علينا). فهذا كله يدل على ترابط الكلمة بعضها بعضاً في صيغة الأمر. وقد يقف القارئ خطأً بعد جملة (ما هي)، باعتبارها جملة استئنافية في صيغة السؤال، فوضعت علامة الوقف الممنوع لتجنب هذا الخطأ. والترجمة الإندونيسية لهذه الآية جعلت قول بني إسرائيل لموسى -عليه السلام- قولاً واحداً موافقةً بذلك الوقف الممنوع.

المثال الرابع: سورة المائدة الآية: 26.

مصحف المدينة المنورة:

قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ

المصحف الإندونيسي:

قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ

ترجمة معانيها إلى اللغة الإندونيسية:

(Allah) berfirman, “(Jika demikian,) sesungguhnya (negeri) itu terlarang buat mereka selama empat puluh tahun. (Selama itu) mereka akan mengembara kebingungan di bumi. Maka, janganlah engkau (Musa) bersedih atas (nasib) kaum yang fasik itu.” [Al-Ma'idah (5): 26]

تقتضي علامة تعاقب الوقف في مصحف المدينة المنورة اختيار القارئ الوقف إما بعد كلمة (محرمة عليهم)، أو بعد (أربعين سنة)، ولا يصح الوقف في كليهما. وقارئ المصحف الإندونيسي لا يقف عند (محرمة عليهم) مطلقاً، بل عند (أربعين سنة) جوازاً.

الخلاف بين الوقف وعدمه في موضع (محرمة عليهم) معروف عند علماء القراءات والتفسير، والوقف والابتداء، حيث ذهب يعقوب، ونافع، والأخفش، وعكرمة، وقتادة، والداني، وغيرهم إلى الوقف في هذا الموضع. وأما القول بعدم الوقف فهو قول ابن عباس والربيع والسدي واختاره ابن جرير.²⁶

هذه الآية من الآيات التي يتضح فيها أثر الوقف في تغير المعنى، إذ إن الوقف في (محرمة عليهم) يقتضي حرمة الأرض المقدسة لبني إسرائيل طوال الوقت، بينما عدم الوقف في هذا الموضع يقتضي أن التحريم محصور في أربعين سنة فقط.²⁷ فيتضمن مصحف المدينة المنورة كلا القولين بدون ترجيح أحدهما، والمصحف الإندونيسي يشير إلى ترجيح القول الثاني، ونجد ترجمة معاني القرآن إلى اللغة الإندونيسية توافق علامة الوقف في المصحف الإندونيسي بأن حرمة الأرض المقدسة لبني إسرائيل أربعين سنة فقط. فيتبين أن ترجمة معاني الآية منوط بعلامة الوقف في المصحف الإندونيسي، وليس بعلامة الوقف في مصحف المدينة المنورة.

المثال الخامس: سورة الغافر، الآية: 70-74.

في مصحف المدينة المنورة:

الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَمَا أَرْسَلْنَا بِهِ رُسُلًا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ٧٠ إِذِ الْأَغْلُلُ فِيهِمْ وَعَنْقُورُهَا وَالسَّلْسِلُ يُسْحَبُونَ ٧١ فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ ٧٢ ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ ٧٣ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا بَلْ لَمْ نَكُنْ نَدْعُوا مِنْ قَبْلُ شَيْئًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ ٧٤

في المصحف الإندونيسي:

الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَمَا أَرْسَلْنَا بِهِ رُسُلًا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ إِذِ الْأَغْلُلُ فِيهِمْ وَعَنْقُورُهَا وَالسَّلْسِلُ يُسْحَبُونَ فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا بَلْ لَمْ نَكُنْ نَدْعُوا مِنْ قَبْلُ شَيْئًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ

ترجمة معانيها إلى اللغة الإندونيسية:

(Mereka adalah) orang-orang yang mendustakan Kitab (Al-Qur'an) dan wahyu yang dengannya para rasul Kami utus. Kelak mereka akan mengetahui ketika belunggu dan rantai (dipasang) di leher mereka, seraya mereka diseret ke dalam air yang sangat panas. Mereka kemudian dibakar ke dalam api. Lalu, dikatakan kepada mereka, "Manakah berhala-berhala yang selalu kamu persekutukan selain

²⁶ عبد الله علي راجي المطيري، الوقف والابتداء في القرآن العظيم وأثرهما في التفسير والأحكام، ص: 182-183.

²⁷ أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، الطبعة الأولى، المجلد العاشر، ص: 191.

Allah?" Mereka menjawab, "Mereka telah lenyap dari (hadapan) kami. Sebenarnya kami dahulu tidak pernah menyembah sesuatu pun." Demikianlah Allah membiarkan orang-orang kafir menjadi sesat. [Gafir (40): 70-74]

نرى فرقا في أنواع الوقف وعلاماته، ولا سيما عند رؤوس الآيات أو أواخرها. ففي مصحف المدينة المنورة لا نجد أية علامة الوقف في آخر الآيات، مما يدل على إمكانية الوقف فيها، بينما في المصحف الإندونيسي نجد علامة الوقف الممنوع (لا) عند معظم الآيات المذكورة، فإذا اتبع قارئ المصحف الإندونيسي هذه العلامات فلا يقف بعد الآية (70) و(71) و(73) من هذه السورة، ويواصل قراءته قائلا:

- فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ إِذِ الْأَغْلَالُ فِي آعْنَاقِهِمْ وَالسَّلْسِلُ^ط
- يُسْحَبُونَ فِي الْحَمِيمِ^ل ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ^ع
- ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ آيِنَ مَا كُنتُمْ تُشْرِكُونَ^ظ مِنْ دُونِ اللَّهِ

هذا الخلاف يأتي من اختلاف العلماء فيما يتعلق بالوقف على رأس الآية، إذا كان متعلقا معنويا بما بعدها، فهل الأولى الوقف على رأس الآية، أو الوصل لتتبع المعنى؟ من العلماء من يرى أن تتبع المقاصد أولى من الوقف على رأس الآية، إذا لم يتم عليها المعنى، ومنهم من يرى أن الوقف على رؤوس الآي سنة، ويرى أن الأولى الوقف عليها، ولو تعلقت بما بعدها.⁽²⁸⁾ فالمصحف الإندونيسي يميل إلى القول الأول، وكذلك ترجمة معانيه إلى اللغة الإندونيسية.

وعند الترجمة فالوصل بين تلك الآيات أولى من الوقف في بيان المعنى، وذلك لترابط الآيات، وإذا وقف القارئ في قوله تعالى (فسوف يعلمون)، ثم ابتداء بقوله تعالى (اذ الأغلال) فلم يتم المعنى في النص المترجم، وكذلك لا يستقيم النص المترجم إذا وقف في قوله تعالى: (أين ما كنتم تشركون) وابتداء بقوله تعالى (من دون الله)، فالوصل أجدر به. ومن هنا يتضح أن للوقف أثرا بارزا في ترجمة معاني القرآن الكريم.

المثال السادس: سورة البقرة، الآية: 243.

في مصحف المدينة المنورة:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ

²⁸ مساعد الطيار، وقوف القرآن وأثرها في التفسير، ص: 37-48، ورمضان إبراهيم، علامة الوقف في

المصحف المطبوعة، ص: 92-95.

في المصحف الإندونيسي:

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴾

وجدنا علامة واحدة للوقف في مصحف المدينة المنورة، وهي بعد كلمة (أحياهم)، وثلاثة علامات للوقف في المصحف الإندونيسي، وهي بعد كلمة (الموت)، و(موتوا)، و(أحياهم). ولا شك إن تعدد العلامات في هذه الآية توضّح معنى الآية أكثر من مجرد علامة واحدة فيها؛ لأن هذه الآية تعبر عن قصة خروج قوم فرارا من الموت،²⁹ وتتضمن أمرا من الله (موتوا)، وهي جملة إنشائية، وأما جملة (ثم أحياهم) بعدها فمن الجمل الخبرية، فالوقف بينهما يجنب الخلط بين الجملتين، ويساعد على تقديم المعنى الصحيح إلى القارئ أو السامع.

ونجد ترجمة معنى هذه الآية إلى اللغة الإندونيسية يناسب ما ورد في المصحف الإندونيسي من ناحية الوقف:

Tidaklah kamu memperhatikan orang-orang yang keluar dari kampung halamannya dalam jumlah ribuan karena takut mati? Lalu, Allah berfirman kepada mereka, "Matilah kamu!" Kemudian, Allah menghidupkan mereka. Sesungguhnya Allah Pemberi karunia kepada manusia, tetapi kebanyakan manusia tidak bersyukur. [Al-Baqarah (2): 243]

وهذا النص المترجم يحتوي على الانفصال التام بين الجملة الإنشائية (موتوا) وبين الجملة الخبرية (ثم أحياهم)، وإذا كانت الترجمة تعتمد على غياب الوقف بعد كلمة (موتوا)، مثل ما ورد في مصحف المدينة المنورة، فلم تتمكن الترجمة من تقديم المعنى واضحا؛ لذلك فإن للوقف تأثيرًا بالغًا في ترجمة معنى هذه الآية.

المثال السابع: سورة آل عمران، الآية: 135.

في مصحف المدينة المنورة:

﴿ وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَجْسَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَعَفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾

²⁹ كما روي عن ابن عباس في تفسير هذه الآية «كانوا أربعة آلاف خرجوا فرارا من الطاعون قالوا: نأتي أرضا ليس بها موت، حتى إذا كانوا بموضع كذا وكذا قال الله لهم: موتوا! فماتوا. فمّر عليهم نبي من الأنبياء فدعا ربه أن يحييهم، فأحياهم، فذلك قوله عز وجل: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ ^ط»، انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المجلد الأول، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ)، ص: 661.

في المصحف الإندونيسي:

وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ اللَّهُ لَهُ
وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ

لم توضع أية علامة للوقف في مصحف المدينة المنورة، بينما المصحف الإندونيسي فهناك علامتان منفصلتان للوقف تحاصران جملة (ومن يغفر الذنوب إلا الله)، فيدل ذلك على أن اللجنة المعنية في تحديد الوقف في المصحف الإندونيسي كانت ترون من الضروري الوقوف فيهما، فرمما لأن هذه الجملة إنشائية تخالف سائر الجمل الخبرية في هذه الآية التي تبين الصفات الحمودة للمتقين، وكذلك إنها جملة اعتراضية بين الحالين: (فاستغفروا لذنوبهم) و(ولم يصروا على ما فعلوا).³⁰

وهذا الوقف يتناسب مع ترجمة معانيها إلى اللغة الأجنبية حتى يقدم المعنى بشكل جيد، مثل ما ورد في ترجمة معانيها إلى اللغة الإندونيسية:

Demikian (juga) orang-orang yang apabila mengerjakan perbuatan keji atau menzalimi diri sendiri, mereka (segera) mengingat Allah lalu memohon ampunan atas dosa-dosanya. Siapa (lagi) yang dapat mengampuni dosa-dosa selain Allah? Mereka pun tidak meneruskan apa yang mereka kerjakan (perbuatan dosa itu) sedangkan mereka mengetahui(-nya). [Ali 'Imran (3): 135]

نرى ترجمة (ومن يغفر الذنوب إلا الله) منفصلة عن جانبيها من الجمل بالفاصلة وعلامة الاستفهام، فيسهل على القارئ فهم معاني الآية، ويجنب الغموض الذي قد يأتي عند قراءة الترجمة. والوقف هنا يساعد كثيرا على عملية هذه الترجمة ويؤثر في تقديم المعاني.

الخاتمة

يتبين مما سبق عظمة الوقف في القرآن الكريم، وأثر علاماته في ترجمة معاني الآيات القرآنية إلى غير اللغة العربية، فوجدنا ترجمة معاني القرآن باللغة الإندونيسية تراعي علامات للوقف في المصحف الإندونيسي، وذلك لتقديم المعنى الصحيح إلى القارئ الإندونيسي دون غموض أو خلل. ولقد ساهمت تلك العلامات في تحديد الحكم الفقهي، وتوضيح القصة، وإتمام المعنى المكوّن من آيتين أو أكثر، والتمييز بين الجملة الإنشائية والجملة

³⁰ ابن حيان، البحر المحيط في التفسير، المجلد الثالث، (بيروت: دار الفكر، 1420هـ)، ص: 349، وابن

عاشور، التحرير والتنوير، المجلد الرابع (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ص: 93.

الخبرية، وبين صيغة الأمر وصيغة السؤال، فخففت من خلالها صعوبة تقديم النص القرآني الغني بلغة قوم غير عربي.

وإن التباين بين المصحف الإندونيسي ومصحف المدينة المنورة في علامات الوقف في بعض الآيات، يرجع إلى تباين الاجتهادات بين اللجنة المعنية في الوقف لكل مصحف، ويتأثر ذلك بتباين طبيعة اللغة بينهما، فيفهم العرب الآية دون كثرة الوقف، لأن الكلام العربي تميّز بإيجاز في الأصل، بينما الإندونيسي يحتاج إلى عدد من الوقفات المناسبة لفهم تلك الآية، لأن طبيعة لغته تختلف عن اللغة العربية. من هنا يتضح دور علامات الوقف في مساعدة القارئ لفهم النص القرآني، وكذلك مساعدة المترجم في عملية الترجمة.

المصادر والمراجع

مصحف القرآن الكريم. جاكرتا: وزارة الشؤون الدينية الإندونيسية، 2019.

ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984هـ.

ابن فارس، أحمد القزويني الرازي. **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، 1399هـ/1979م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: محمد حسين شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1419 هـ.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم الأنصاري الإفريقي. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، 1414 هـ.

الأشموني، أحمد بن عبد الكريم المصري الشافعي. **منار الهدى في بيان الوقف والابتداء**. تحقيق: شريف أبو العلا العدوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1422 هـ/2002 م.

الأندلسي، أبو حيان. **البحر المحييط في التفسير**. تحقيق: صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر. 1420 هـ.

بن حنبل، أحمد. **المسند**. تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421 هـ - 2001 م.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة. **الجامع الكبير (سنن الترمذي)**. تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998 م.

الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **المستدرک علی الصحیحین**. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1411 - 1990.

الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان أبو عمرو. **المكتفى في الوقف والابتداء**. تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان. د.م.: دار عمار، 1422 هـ/2001 م.

الذهبي، محمد السيد حسين. **التفسير والمفسرون**، القاهرة: مكتبة وهبة، القاهرة، 2000م.

الزبيدي، محمد. **تاج العروس من جواهر القاموس**. د.م.: دار الهداية. د.س.

الزركشي، أبو عبد الله محمد. **البرهان في علوم القرآن**. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. د.م.: دار إحياء الكتب العربية. 1376 هـ - 1957 م.

السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. **السنن**. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية. السخاوي، علي بن محمد بن عبد الصمد. **جمال القراء وكمال الإقراء**. تحقيق: د. مروان العطية - د. محسن خرابة. دمشق: دار المأمون للتراث، 1418 هـ - 1997 م.

السيوطي، جلال الدين. **الإتقان في علوم القرآن**. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1394 هـ/1974 م.

الطبري، محمد بن جرير بن يزيد. **جامع البيان في تأويل القرآن**. تحقيق: أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420 هـ - 2000 م.

الطيبار، مساعد بن سليمان بن ناصر. **وقوف القرآن وأثرها في التفسير**. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1431 هـ.

عثمان، عمرو. **قواعد الوقف وأثره في تحديد المعنى في النص القرآني**. مجلة الدراسات القرآنية، العدد: 14، الرقم: 2، 2012م.

المرصفي، عبد الفتاح بن السيد عجمي. **هداية القاري إلى تجويد كلام الباري**. المدينة المنورة: مكتبة طيبة، د.س. المطيري، عبد الله علي راجي. **الوقف والابتداء في القرآن العظيم وأثرهما في التفسير والأحكام**. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1420 هـ.

موسى، رمضان إبراهيم عبد الكريم. **علامة الوقف في المصحف المطبوع**. ندوة "طباعة القرآن الكريم ونشره بين الواقع والمأمول". المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1433 هـ.

- النَّحَّاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل. **القطع والائتناف**. تحقيق: د. عبد الرحمن بن إبراهيم المطرودي. المملكة العربية السعودية: دار عالم الكتب، 1413 هـ - 1992 م.
- الندوي، عبد الله عباس. **ترجمات معاني القرآن الكريم وتطور فهمه عند الغرب**. مكة: رابطة العالم الإسلامي - مكة المكرمة، العدد: 174، 1417 هـ.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. **السنن الصغرى (المجتبى من السنن)**. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406 هـ/1986 م.

LANGGAM JAWA SEBAGAI *NAGHAMUL QURAN A'JAMI* (KAJIAN ULUMUL QURAN)

M. Akmal Mujaddid

Institut PTIQ Jakarta

A. PENDAHULUAN

Memiliki suara yang indah merupakan kebanggaan tersendiri bagi seseorang. Lantas suara yang indah itu pun dimanfaatkan oleh mereka yang memilikinya untuk membaca al-Quran dengan berbagai lantunan irama dan berbagai variasinya. Hal ini merupakan suatu yang wajar, bahkan sudah banyak sekali kita temui terlebih di zaman teknologi serba canggih ini, berbagai video pembacaan al-Quran dengan irama-irama sangat mudah kita akses.

B. SEJARAH & MAKNA *NAGHAM AL-QURAN*

Seberapa sering kita mendengarkan lantunan ayat al-Quran yang dilagukan sedemikian rupa dengan suara yang indah diiringi nada yang tersistematis dengan baik. Namun pernahkah kita bertanya-tanya mengenai sejarah dan disiplin ilmu terkait indahnyanya lantunan lagu dalam membaca al-Quran.

Perlu diketahui bahwa lantunan lagu dan irama dalam bacaan al-Quran merupakan suatu disiplin ilmu tersendiri yang masuk dalam kajian *ulumul Quran*. Disiplin ilmu ini dinamakan ilmu *naghmul Quran*.

Naghma dalam trans-literasi Arab, sebagaimana dalam kamus *al-Munawwir* memiliki makna irama atau senandung.¹ Di sisi lain dalam kitab *Mu'jam al-Wasith*, dipaparkan bahwa *naghma* itu memiliki makna dalam beberapa konteks. Pada asalnya terambil dari *fi'il tsulatsi mujarrad* yakni *Naghama* yang bermakna berbicara dengan perkataan yang halus atau lemah. Dalam konteks nyanyian akan bermakna membuat keasyikan di dalamnya. Sementara makna *mashdarnya* ketika digunakan dalam konteks perkataan atau pembacaan suatu teks, maka akan bermakna melagukan perkataan dan membungkus suara dalam hal demikian.² Atau dalam kitab *Lisanul 'Arab* yang mengutip perkataannya *sa'idah ibn Juayyah*, di mana beliau mengatakan bahwa bagusnyanya suara dalam konteks membacakan atau menyampaikan perkataan ini adalah sekiranya orang-orang tersenyum dan menikmatinya ketika dibacakan

¹ Ahmad Warson Munawwir, "*Kamus Al-Munawwir*", (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 1441.

² Jumhur Ulama Mesir, "*Mu'jam al-Wasith*" (Maktabah asy-Syuruq ad-Dauliyyah, 2004), hlm. 937.

atau disampaikan suatu perkataan kepadanya.³ Ini artinya *naghamul Quran* dapat dimaknai sebagai bentuk usaha memperindah bacaan al-Quran dengan melembutkan suara dan membaguskannya ketika membaca ayat al-Quran tersebut, sehingga orang yang membaca akan larut dalam suasana yang riang dan bahagia serta menyenangkan ketika membaca al-Quran, serta orang-orang yang mendengarkannya pun turut larut menghayati ayat yang dibacakan. Maka kemudian *naghamul Quran* bisa juga dikatakan sebagai *tahsin ash-shaut fi qiraat al-Quran* (usaha membaguskan suara dalam membaca al-Quran. Namun sejatinya *Nagham* adalah istilah khusus untuk tilawah al-Qur'an, kemudian di Indonesia terkenal dengan sebutan seni baca al-Qur'an dan termasuk kedalam jenis *handasatus shaut*.⁴

Perlu diketahui juga bahwa ilmu *naghamul Quran* tidak lain hadir kecuali lantaran memang memiliki dasar hukum dan anjuran tersendiri, terkait dalam hal memperindah bacaan al-Quran. Allah berfirman dalam surah al-Muzzammil ayat 4 :

وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً

Terjemahnya :

“Dan bacalah al Qur'an dengan perlahan-lahan.”⁵

Terjemah di atas penulis ambil dari redaksi tafsir al-Misbah. Sebagaimana dalam tafsir al-Misbah sendiri dipaparkan bahwa *rattala* dan *tartiilan* yang sama-sama berasal dari *fi'il tsulatsi mujarrad* yakni *ratata*. *Ratata* sendiri dimaknai oleh Prof. Quraisy Shihab sebagai segala sesuatu yang baik dan indah, sebagaimana ulama-ulama ahlul lughah merumuskan makna dari kata tersebut sebagai sesuatu yang baik dan indah seperti dalam konteks anatomi tubuh berarti yang sehat nan indah dan dalam konteks bangunan berarti yang baik dan kokoh. Sedangkan dalam konteks ucapan, maka akan bermakna yang tersusun rapih dan indah ketika diucapkan.⁶

Sementara *tafsir al-Qurthubi* dalam menafsirkan surah al-Muzzammil ayat 4 di atas, menjelaskan bahwa makna dari ayat tersebut ialah jangan-tergesa-gesa dalam membaca al-Quran. Akan tetapi bacalah al-Quran secara perlahan-lahan, diiringi dengan memahami maksud ayat dan mentadabbur ayat dem ayat dalam al-Quran. Imam *al-Qurthubi* mengutip perkataannya Imam adh-Dhohhak yang mengakatan bahwa ayat tersebut memiliki maksud supaya umat Islam membaca al-Quran huruf demi huruf, maksudnya adalah perlahan-lahan. Juga mengutip perkataan imam *Mujahid* bahwa yang paling dicintai Allah dalam

³ Ibnu Manzur al-Afriqi al-Mishri, “*Lisanul ‘Arab*”, (Beirut : Daar Shodir, tth), juz 12, hlm. 590.

⁴ Ilyas Hasan, “*Atlas Budaya Islam*”, (Bandung : Mizan, 2003), hlm. 491.

⁵ M. Quraisy Shihab, “*Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*”, (Jakarta : Lentera Hati, 2002), Vol. 14, hlm. 402.

⁶ M. Quraisy Shihab, Vol. 14, hlm. 405.

membaca al-Quran ialah orang-orang yang membacanya disertai dengan pengetahuan akan makna ayat tersebut, yang paling memahami ayat itulah yang paling dicintai oleh Allah.⁷

Adapun dalam *tafsir al-Munir* karya Dr. Wahbah az-Zuhaili, beliau memaparkan dengan lumayan terperinci dan mudah dipahami, bahwa yang dimaksud dalam redaksi ayat *وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ* adalah membaca al-Quran dengan perlahan dan berusaha memperjelas setiap hurufnya, karena yang demikian merupakan usaha supaya orang-orang yang mendengarkan tidak salah memahami, dan oleh sebab pembacaannya yang perlahan dan jelas, orang-orang yang mendengarkannya pun terbantu dalam hal pemahaman ayat yang dibacakan. Sementara *تَرْتِيلاً* beliau tafsirkan sebagai bentuk penegasan bahwa para pembaca al-Quran mesti membaca al-Quran dengan tartil, yakni dengan memperjelas setiap huruf, dan memberikan hak-haknya terkait panjang dan pendek dari setiap huruf yang dibaca. Sehingga hal demikian lah yang membawa ridho Allah hadir menyertainya. Sebagaimana dalam sebuah riwayat *Anas bin Malik* dalam kitab *Shahih Bukhari*, bahwa Nabi Muhammad mempraktikkan bacaan al-Quran dengan memberikan hak-haknya kepada setiap huruf yang dibaca. Terkait hal ini, Dr. Wahbah az-Zuhaili juga mengutip beberapa hadits Nabi Muhammad mengenai anjuran membaca tartil dan membungkus suara untuk para pembaca al-Quran, bahwa Nabi Muhammad bersabda : “*hasilah al-Quran dengan sura-sura kalian*”. Juga dalam sabdanya yang lain : “*Siapa yang tidak membaca al-Quran dengan irama, maka ia bukanlah golongan kami*.”⁸

Dari beberapa kutipan pemaparan para ulama tafsir di atas, dapat disimpulkan bahwa ayat al-Quran surah al-Muzzammil ayat 4 ini memberikan anjuran kepada umat Islam, ketika membaca al-Quran bacalah dengan perlahan-lahan dan dengan memperjelas setiap hurufnya. Tidak sampai di situ, ayat ini juga mengindikasikan perintah atau anjuran dengan dikuatkan oleh hadits Nabi, bahwa orang yang membaca al-Quran, ia mesti melakukan usaha untuk memperindah bacaan tersebut. Membacanya secara tartil juga diperindah dengan lantunan suara melagukan bacaan al-Quran supaya yang membaca dan yang mendengarkan sama-sama menikmati dan menghayati. Dan dengan kenikmatan dan penghayatan itu, mudah-mudahan menjadi semangat yang membaca dan yang mendengar untuk kemudian mendalami dan mentadabbur makna al-Quran, sebab yang paling dicintai oleh Allah dalam membaca al-Quran ialah orang yang paling paham makna ayat yang sedang dibacanya.

⁷ Imam al-Qurthubi, “*al-Jami’ li Ahkam al-Quran*”, (Beirut : Muassasah ar-Risalah, 2006), juz 21, hlm. 322-323.

⁸ Dr. Wahbah az-Zuhaili, “*Tafsir al-Munir*” (Damaskus : Daar al-Fikr, 2003), Vol 15, hlm. 208-209.

Bahkan hal terkait membaca al-Quran menggunakan lagu dan irama, sudah menjadi anjuran yang disyaratkan Nabi Muhammad SAW. dalam beberapa sabdanya. Di antaranya :

1. حَدَّثَنِي بَشْرُ بْنُ الْحَكَمِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ وَهُوَ ابْنُ الْهَادِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: «مَا أَذِنَ اللَّهُ لشيءٍ مَّا أَذِنَ لِنَبِيِّ حَسَنِ الصَّوْتِ يَتَعَنَّى بِالْقُرْآنِ، يَجْهَرُ بِهِ

“Telah menceritakan kepadaku Bisyr bin Al Hakam telah menceritakan kepada kami Abdul Aziz bin Muhammad telah menceritakan kepada kami Yazid ia adalah Ibnul Hadi, dari Muhammad bin Ibrahim dari Abu Salamah dari Abu Hurairah bahwa mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, "Allah tidak menaruh perhatian terhadap sesuatu, seperti perhatian-Nya terhadap Nabi ketika melagukan Al-Qur'an dengan suara yang indah dan nyaring." (H.R. Muslim).

Hadits ini disyarahi oleh Muhammad Fuad Abdul Baqi bahwa sebagian besar dari ulama Syafi'iyah, memaknai hadits di atas adalah dengan “membaguskan suara pada bacaan al-Quran).⁹

2. حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ طَلْحَةَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْسَجَةَ، عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «رَبِّتُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ»

“Telah menceritakan kepada Kami Utsman bin Abu Syaibah, telah menceritakan kepada Kami Jarir dari Al A'masy dari Thalhah dari Abdurrahman bin 'Ausajah dari Al Bara` bin 'Azib ia berkata; Rasulullah ﷺ bersabda, "Perindahlah Al-Qur'an dengan suara kalian." (H.R. Abu Dawud).

Hadits ini dimaknai oleh Imam an-Nawawi ad-Dimasyqi, bahwa yang dimaksud redaksi *zayyinu* dalam hadits tersebut menurut ulama Syafi'iyah adalah membaguskan suara. Walaupun sementara *al-Hirari* memaknainya dengan makna mengeraskan suara.¹⁰

3. حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ، حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ، أَحْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، أَحْبَرَنَا ابْنُ شَهَابٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَعَنَّ بِالْقُرْآنِ»، وَزَادَ غَيْرُهُ: «يَجْهَرُ بِهِ»¹¹

“Telah menceritakan kepada kami Ishaq telah menceritakan kepada kami Abu 'Ashim telah mengabarkan kepada kami Ibn Juraij Telah mengabarkan kepada kami Ibn Syihab dari Abu Salamah dari Abu Hurairah berkata,

⁹ Muslim bin Hajjaj, “*Shahih Muslim*”, ditahqiq oleh Muhammad Fuad Abdul Baqi, (Beirut : Daar Ihya at-Turats al-‘Arabiyy, tth), juz 1, hlm. 545.

¹⁰ Abu Zakariya an-Nawawi ad-Dimasyqi, “*al-Minhaj Syarh Shahih Muslimin ibn Hajjaj*”, (Beirut : Daar Ihya at-Turats al-‘Arabiyy, 1972), juz 6, hlm. 79.

¹¹ Muhmmad bin Ismail al-Bukhari, “*Shahih Bukhari*”, (Beirut : Daar Thauqi an-Najah, 2001), juz 9, hlm. 154.

"Rasulullah ﷺ bersabda, "Bukan termasuk golongan kami orang yang tidak melagukan Al-Qur'an, " sementara yang lain menambahkan, 'dan mengeraskannya'." (H.R. al-Bukhari).

Imam Nawawi *ad-Dimasyqi* menjelaskan lebih lanjut mengenai *nagham al-Quran* atau *tahsinus shaut fi qiraatil Quran* dalam kitabnya *at-Tibyan fi Adabi Hamalatil Quran*. Beliau menjelaskan bahwa jumbuh ulama dari ulama-ulama *salaf* maupun *khalaf* dari kalangan shahabat nabi, tabi'in dan orang-orang setelah mereka dari ulama-ulama *amshar* juga para imamnya kaum muslimin, menyatakan tentang kebolehan membaguskan suara dalam membaca al-Quran dan mereka pun menyukainya. Perkataan mereka dan perbuatan mereka terkait *tahsinus shaut fi qira'atil Quran* itu masyhur di berbagai kalangan. Juga inilah yang dinukil dari mereka oleh imam *Nawawi ad-Dimasyqi*.¹²

Praktik *Naghamul Quran* sejatinya telah ada sejak zaman Nabi Muhammad SAW. Dimana diketahui bahwa pada saat Nabi Muhammad menyampaikan ayat kepada para sahabat, seringkali beliau menyampaikannya dengan memperindah bacaan alQuran tersebut, sehingga para sahabat yang mendengarkannya pun turut larut dan menikmati bacaan al-Quran tersebut. Dalam arti bahwa *nagham* ini bukanlah barang baru, karena lantaran hal ini sudah ada praktiknya sejak zaman Nabi. Terlebih merujuk kepada penjelasan KH. Muhsin Salim dalam bukunya, beliau menjelaskan Rasulullah SAW adalah seorang qari yang mampu mendengungkan suaranya ketika membaca al-Qur'an. Suatu ketika beliau pernah mendengungkan suaranya dengan lagu dan irama yang cukup memukau masyarakat ketika itu. Abdullah bin Mughaffal menggambarkannya bahwa suaranya menggelegar, bergelombang dan berirama sehingga unta yang dinaikinya terperanjat.¹³ Sahabat pun demikian berusaha mengikuti apa yang Nabi Muhammad praktikan dalam membaca al-Quran. Sebagai contoh adalah bacaannya *Abu Musa al-Asy'ari* ketika melantunkan al-Quran yang membuat orang-orang yang mendengarkan larut menikmati bacaannya. Hal ini terbukti dengan sabda Nabi Muhammad SAW. tatkala memuji suaranya *Abu Musa al-Asy'ari*, sebagaimana yang diriwayatkan oleh *Imam Bukhari* dari riwayatnya *Abu Musa al-Asy'ari* ;

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَلْفٍ أَبُو بَكْرٍ حَدَّثَنَا أَبُو يَحْيَى الْحِمَازِيُّ حَدَّثَنَا بُرَيْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بُرَيْدَةَ عَنْ جَدِّهِ أَبِي بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهُ يَا أَبَا مُوسَى لَقَدْ أُوتِيتَ مَرْمَرًا مِنْ مَرَامِيرِ آلِ دَاوُدَ¹⁴

¹² Abu Zakaria an-Nawawi, "at-Tibyan fi Adabi Hamalatil Quran", (Beirut : Maktabah al-Muwayyad, 1991), hlm. 109-110.

¹³ Muhsin Salim, "Ilmu Nagham Al-Qur'an", (Jakarta: PT. Kebayoran Widya Ripta, Cet.II, 2004), 17.

¹⁴ Muhammad bin Ismal al-Bukhari, "Shahih Bukhari", (Beirut : Daar Thauq an-Najah, 2001), juz 6, hlm. 195.

“Telah menceritakan kepada kami Muhammd bin Khalaf Abu Bakr Telah menceritakan kepada kami Abu Yahya Al Himmani Telah menceritakan kepada kami Buraid bin Abdulla bin Abu Burdah dari kakeknya, Abu Burdah dari Abu Musa radhiallahu'anhu, dari Nabi ﷺ, beliau bersabda kepadanya, "Wahai Abu Musa, sesungguhnya engkau telah diberi Mizmar (seruling) dari Mazaamir (seruling) -nya keluarga Daud.”

Sebagaimana telah diketahui bahwa ayat al-Quran sendiri memiliki berbagai macam keistimewaan tersendiri, yang salah satu di antaranya ialah memiliki unsur kebahasaan dan sastra yang sangat kental. Hal ini lantaran agama Islam hadir di tengah-tengah peradaban yang walaupun dikatakan bobrok, namun memiliki keunikan tersendiri, di mana peradaban kala itu banyak sekali menghasilkan karya sastra yang indah, syair-syair yang diperhitungkan, dan senandung-senandung yang mempesona. Kala itu banyak pula penyair-penyair hebat seperti *Imru`ull Qois* dengan julukannya *Malik ad-Dakhil*. Demikian pula *Zubair bin Abi Sulma*, *Nabighah Zibyani*, serta para penyair hebat Arab lainnya kala itu.¹⁵

Masyarakat Arab kala itu pada zaman Nabi Muhammad atau bahkan sebelum Nabi Muhammad lahir, sudah mengenal peradaban yang diwarisi dari nenek moyangnya dan mereka pun turut menghargai karya-karya seni yang indah khususnya seni sastra dan Syair. Kondisi demikian bahkan berlanjut seperti kisahnya budak yang dimiliki oleh siti Aisyah yang pandai bersenandung dan bersyair. Dikisahkan bahwa beliau sayyidatina Aisyah memiliki dua jaryiah (pembantu rumah) yang mampu menyanyikan lagu-lagu ba'aats (*ghinaa' a bu'aats*) yakni syair-syair yang mampu memberikan semangat juang kepada para pejuang untuk berjuang dalam medan laga. Oleh karenanya sangat wajar jika Nabi Muhammad SAW. mengisyaratkan dan mencontohkan langsung bagaimana usaha untuk memperindah bacaan al-Quran ketika dibacakan. Supaya orang-orang yang mendengarkan turut larut, terkesima dan menghayati bacaan al-Quran tersebut. Terlebih untuk mengalahkan syair-syair dan senandung-senandung Arab ketika itu. Artinya al-Quran haruslah ditonjolkan dan diperlihatkan supaya orang-orang pun mengetahui bahwa al-Quran mengandung banyak sekali keistimewaan dan kemuliaan.¹⁶

Ketika berusaha menilik bagaimana sisi historis mengenai *naghamul Quran*, akan diketemukan data yang hanya sedikit terkait hal demikian. Adapun beberapa data yang penulis dapat antara lain sebagaimana tercantum dalam buku “*Bunga Rampai Mutiara AlQur`an Pembinaan Qari` Qari`ah dan Hafidz Hafidzah*”, dikutip di dalamnya perkataan *Ibnu Manzur* beberapa hal terkait *naghamul Quran*. Beliau mengatakan bahwa asal dari *naghamul Quran* ada 2 pendapat; 1) *naghamul Quran* berasal dari nyanyian budak kafir yang ditawan

¹⁵ Wildana Wargadinata dan Laily Fitriani, “*Sastra Arab : Masa Jahiliyah dan Islam*”, (Malang : UIN MALIKI PRESS, 2018), hlm. 104-160.

¹⁶ KH. Muhsin Salim, “*Ilmu Nagham al-Quran : Belajar Membaca al-Quran Dengan Lagu*”, (Jakarta : Yayasan Tadril al-Quran, 2008), cet. 3, hlm. 9-12.

oleh kaum muslimin, dan 2) dinyatakan bahwa *naghamul Quran* ini berasal dari nyanyian nenek moyang bangsa Arab yang kemudian digunakan sebagai bentuk *naghamul*.¹⁷

Adapun data lain yang penulis dapatkan adalah dari keterangan *Labib as-Said* dalam karyanya *al-Jam'u ash-Shaut al-Awwal li al-Quran al-Karim*. Beliau paparkan bahwasanya yang pertama kali membaca al-Quran menggunakan *nagham* adalah 'Ubaidillah bin Abi Bakrah, yang kemudian diturunkan ke cucunya yakni 'Ubaidillah bin Umar bin Abdullah yang beliau memiliki murid bernama *Sa'id al-Allaf*. Kala itu yang menjabat khalifah adalah *Harun ar-Rasyid*. Beliau akhirnya mengetahui bahwa ada orang yang mampu melagukan al-Quran dengan indah, kemudian beliau terkesan dan lantas memberi hadiah dan mengangkat *Sa'id al-Allaf* sebagai seorang *qari* (pembaca al-Quran) di istana. Ada beberapa *qari* yang diangkat oleh khalifah *Harun ar-Rasyid*, di antaranya ada yang berasal dari suku *Haisam*, *Aban*, *Ibn A'yun* dan lain sebagainya, yang kemudian memasukkan lagu-lagu dalam pembacaan al-Quran sebagai bentuk usaha memperindah bacaan al-Quran.¹⁸

C. MACAM-MACAM NAGHAM AL-QURAN

1. *Maqam Bayyati*¹⁹

KH. Muhsin Salim menjelaskan dalam buku karyanya bahwa *bayyati* merupakan salah satu dari tujuh macam lagu yang sangat populer di dunia *Tilawatil Quran*. *Maqam bayyati* populer sebagai sebuah nama standar lagu, yang oleh para *qori`* senior di Mesir selalu ditempatkan oleh mereka sebagai *maqam* pembuka. Sebagaimana di Indonesia juga telah kian menjadikan *maqam bayyati* sebagai tolak ukur tingginya nada suara yang dimiliki seseorang. Begitupun dalam Musabaqah Tilawatil Quran (MTQ), *maqam bayyati* sebagai lagu pembuka, menjadi kriteria penilaian, baik tingkat daerah, maupun tingkat nasional.

Adapun tingkatan nada dalam *maqam bayyati* terdapat 4 tingkatan, yakni :

- a) *Qarar* (tingkatan nada dasar/rendah)
- b) *Nawa* (tingkatan nada menengah)
- c) *Jawab* (tingkatan nada tinggi)
- d) *Jawabul Jawab* (tingkatan nada tertinggi)

Masyur pada praktiknya *maqam bayyati* memiliki 6 tingkatan nada, 2 di antaranya yang belum disebutkan adalah *Husaini* dan *Syuri*. Namun 2

¹⁷ Jam'iyatul Qurra' wal Huffazh, "*Bunga Rampai Mutiara AlQur'an Pembinaan Qari` Qari`ah dan Hafidz Hafidzah*", (Jakarta : PP. Jam'iyatul Qurra' wal Huffazh, 2006), hlm. 23- 24.

¹⁸ Labib as-Sa'id, "*al-Jam'u ash-Shauti al-Awwal li al-Quran al-Karim*". Lihat juga : Ibnu Quthaibah, "*al-Ma'arif*", (Kairo: Daar al-Ma'arif, 1969), hlm. 53.

¹⁹ KH. Muhsin Salim, "*Ilmu Nagham al-Quran : Belajar Membaca al-Quran Dengan Lagu*", (Jakarta : Yayasan Tadris al-Quran, 2008), cet. 3, hlm. 26-30.

tingkatan nada ini adalah bentuk variasi khusus dari *maqam bayyati*, sebagaimana dijelaskan oleh KH. Muhsin Salim

Maka kesimpulannya bahwa *maqam bayyati* merupakan lagu yang populer dibawakan oleh para *qori`* dengan level bacaan *tartil mujawwad* pada awal membaca al-Quran, di mana *maqam bayyati* memiliki 4 tingkatan nada asal, dan 2 tingkatan nada variasi khusus di dalamnya.

2. *Maqam Shaba*²⁰

Maqam shaba secara teori dan praktik, memiliki 4 tingkatan nada. Di antaranya yakni :

- a) *Awwal Maqam*
- b) *'Asyiran*
- c) *Ajami (jawab)*
- d) *Qufilah Bustanjar*

3. *Maqam Nahawand*²¹

Maqam nahawand secara teori dan praktik, memiliki 4 tingkatan nada. Di antaranya yakni :

- a) *Awwal Maqam*
- b) *Nawa*
- c) *Jawab*
- d) *Qufilah Mahur*

4. *Maqam Hijaz*²²

Maqam hijaz secara teori dan praktik, memiliki 4 tingkatan nada. Di antaranya yakni :

- a) *Awwal Maqam*
- b) *Hijaz Kar (nawa)*
- c) *Hijaz Kar Kur*
- d) *Alwan Hijaz*

5. *Maqam Rast*²³

Berbeda dengan *maqam shaba*, *nahawand* dan *hijaz*, *rast* memiliki tingkatan nada yang bisa dikatakan menandingi *maqam bayyati* dengan 6 tingkatan nada. Di antaranya yakni :

- a) *Awwal Maqam*
- b) *Nawa*
- c) *Jawab*
- d) *Kufilah zanjiran*
- e) *Syabir 'ala Rast*

²⁰ KH. Muhsin Salim, "*Ilmu Naghama al-Quran : Belajar Membaca al-Quran Dengan Lagu*", (Jakarta : Yayasan Tadris al-Quran, 2008), cet. 3, hlm. 34-35.

²¹ KH. Muhsin Salim, hlm. 39-40.

²² KH. Muhsin Salim, hlm. 49-50.

²³ KH. Muhsin Salim, "*Ilmu Naghama al-Quran : Belajar Membaca al-Quran Dengan Lagu*", (Jakarta : Yayasan Tadris al-Quran, 2008), cet. 3, hlm. 54-56.

f) *Alwan Rast*

6. *Maqam Jiharka*²⁴

Maqam jiharka secara teori dan praktik, memiliki 3 tingkatan nada, Di antaranya yakni :

- a) *Awwal Maqam*
- b) *Nawa*
- c) *Jawab*

7. *Maqam Sika*²⁵

Maqam sika secara teori dan praktik, memiliki 4 tingkatan nada. Di antaranya yakni :

- a) *Awwal Maqam*
- b) *'Iraqi (Nawa)*
- c) *Turki (Jawab)*
- d) *Raml*

Naghham dengan *maqam sika*, seringkali oleh para *qori`* digunakan sebagai *maqam* penutup dalam membaca al-Quran. Hal ini disebabkan lantaran lagu sika yang cenderung rendah di akhir-akhir, sehingga kemudian cocok dijadikan *maqam* penutup, walaupun dengan tidak menafikan bahwa *maqamat* yang lain itu bisa menjadi *maqam* penutup dalam membaca al-Quran.

D. *NAGHAM A'JAMI*

Dalam berbagai literasi kamus, *'ajam* bermakna unsur yang berlawanan atau di luar kebiasaannya orang Arab. Jika dalam konteks bahasa, berarti bahasa selain Arab, di mana orang *'ajam* dalam konteks ini tidak fasih menggunakan bahasa Arab, atau orang Arab sendiri yang tidak fasih menggunakan bahasa di luar Arab (*'ajam*).²⁶

Nabi Muhammad SAW. suatu ketika bersabda, sebagaimana termaktub dalam kitab *al-Mu'jam al-Awsath* dari riwayat seorang sahabat nabi *Hudzaiifah bin al-Yaman* :

²⁴ KH. Muhsin Salim,..... hlm. 64

²⁵ KH. Muhsin Salim, hlm. 59-60.

²⁶ Muhammad bin Makram Ibn Manzhur, "*Lisanul 'Arab*" (Beirut : Daar Shadir, tth), juz 12, hlm. 585. *Lihat juga* : al-Jauhari, "*ash-Shihah*", (Ajman : al=Warraq, tth), juz 1 hlm. 449. *Lihat juga* : Jumhur Ulama Mesir, "*Mu'jam al-Wasith*" (Maktabah asy-Syuruq ad-Dauliyyah, 2004), hlm. 586.

عن حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم اقرؤوا القرآن بلحون العرب وأصواتها وإياكم ولحون أهل الكتائبين وأهل الفسق فإنه سيجيء بعدي قوم يرجعون بالقرآن ترجيع الغناء والرهبانية والنوح لا يجاوز حناجرهم مفتونة قلوبهم وقلوب من يعجبهم شأنهم

Hadits dengan redaksi demikian, bahwa dalam membaca al-Quran harus menggunakan irama lagu Arab atau *luhunul 'Arab*, kemudian dijadikan alasan bahwa membaca al-Quran dengan irama di luar irama-irama atau lagu-lagu Arab adalah tertolak. Namun nyatanya, mari kita kaji kilas balik bagaimana irama-irama Arab itu bermunculan, terutama 7 *maqam* dari *naghamul Quran* yang tersebut di atas.

Dalam bukunya *Khadijatus Shalihah* yang berjudul “Perkembangan Seni Baca Al-Quran dan Qiraat Tujuh di Indonesia”. Di buku tersebut dipaparkan bagaimana sejarah 7 *maqam* ; *bayyati, shaba, nahawand, rast, hijaz, jiharka* dan *sika*, itu bermunculan. Terambil namanya dari mana da nasal iramanya dari mana.

Khadijatus Shalihah memaparkan bahwa irama-irama Arab, atau *maqamatul 'Arabiyah* bahkan sebagian besarnya tidak berasal dari Arab itu sendiri, melainkan berasal dari negeri Persia. *Bayyati* sebagai contoh, bahwa ia merupakan lagu dari suku *Bayyat* di Iraq sekarang, kemudian *shaba* yang berasal dari bahasa *Suryani* yang bermakna kesedihan, kemudian *nahawand* yang merupakan nama desa di Persia atau Iran pada masa sekarang, kemudian *rast* yang juga berasal dari bahasa Persia bermakna benar atau lurus, kemudian *jiharka* yang juga merupakan bahasa Persia dan bahkan ada yang mengatakan bahwa *jiharka* terambil dari bahasa Afrika, serta kemudian *sika* yang berasal dari bahasa Persia bermakna gerincing gitar. *Hijaz* lah yang diketahui berasal dari bahasa Arab.²⁷

Mari kita teliti kembali bagaimana proses masuknya *naghamul Quran* yang katanya khas Arab itu ke Indonesia, dan bagaimana proses *nagham* atau irama khas Arab itu tercipta.

Di Indonesia, membaca al-Quran menggunakan irama khas Arab terutama variasi Mesir pertama kali pada tahun 1966, yang kala itu Indonesia kedatangan beberapa utusan dari Mesir untuk memperkenalkan *naghamul Quran 'Arabi*, walaupun sementara sudah lebih dulu dikenal irama-irama makkah (irama atau lagu *makkawi*). Beberapa utusan tersebut adalah para *qari`* yang diutus oleh pemerintah Mesir untuk tampil dari masjid ke masjid yang ada di Indonesia selama bulan Ramadhan, selama beberapa tahun dari tahun 1966 sampai tahun 19913. Di antara mereka seperti *Abdul Basith Abdus Shamad, at-Thanthawi, Mahmud Majid, Musthafa Isma'il, Mahmud Khalil al-Hushari, Mahmud Shiddiq al-Minsyawi* serta masih banyak lagi yang berkunjung ke

²⁷ Khadijatus Shalihah, *Perkembangan Seni Baca Al-Quran dan Qiraat Tujuh di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Alhusna, 1983), hlm. 47. *Lihat juga* : Muhammad Yasser Arafat, “*Jurnal : Memperkenalkan tilawah langgam jawa*”, (Conference Proceedings – ARICIS I), hlm. 397.

Indonesia dalam kisaran 20 tahun lebih.. Para *qari`* Mesir terus berdatangan, hingga sempat tampil di acara hafiah, serta diberi kesempatan mengajarkannya berupa tilawah *naghamul Quran* serta *qira`at* di PTIQ (Perguruan Tinggi Ilmi al-Quran) Jakarta.²⁸

E. LANGGAM JAWA SEBAGAI USAHA MEMPERINDAH BACAAN AL-QURAN

Beberapa tahun belakangan, sempat menjadi berita viral bagaimana seseorang dengan beraninya melantunkan al-Quran menggunakan langgam Jawa. Bahkan tak tanggung-tanggung, peristiwa tersebut ditampilkan langsung di istana kepresidenan oleh salah satu dosen UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yaitu *Muhamad Yasser Arafat*. Beliau tampil di Istana Negara membaca surah an-Najm ayat 1-15 pada pagelaran acara peringatan Isra Mi'raj di Istana Negara Jakarta tertanggal 15 Mei 2015, bertepatan hari Jumat. Sebelumnya, di acara yang bertempat Istana wakil presiden, *Yasser Arafat* juga telah membawakan langgam jawa dalam membaca al-Quran. Peristiwa tersebut tertanggal 26 Maret 2015, pada acara acara silaturahmi peserta Musabaqah Hifzhil Quran dan Hadits (MHQH) Tingkat Asia-Pasifik ke VI tahun 2015 dengan Wakil Presiden RI.²⁹

Beberapa video terkait langgam jawa dalam membaca al-Quran oleh *Yasser 'Arafat*, diunggah oleh beberapa oknum dalam akun Youtube. Di antaranya yakni akun Youtube *Abu Moaz, Berita Terbaru*, dan sebagainya.

Di kemudian hari, video pembacaan al-Quran dengan langgam jawa itu pun viral dan menuai perdebatan di berbagai kalangan. Banyak yang menyanggah dan menolak secara terang-terangan. Namun tidak sedikit pula yang berusaha mencari dasar hukum untuk membenarkan pembacaan al-Quran dengan langgam jawa tersebut.

Sejatinya pembacaan al-Quran dengan pola irama khas penduduk local di beberapa tempat sudah ada sebelum viralnya pembacaan al-Quran dengan langgam jawa yang dibawakan oleh *Yasser Arafat* di Istana Negara Jakarta. Namun banyak pihak yang barangkali kaget karena baru pertama kali al-Quran dibacakan dengan irama di luar 7 *nagham* yang disepakati para ulama yakni *bayyati, shaba, nahawand, hijaz, rast, jiharka*, dan *sika*. Beberapa peristiwa pembacaan al-Quran dengan khas local di luar Arab yakni seperti pembacaan al-Quran dengan irama khas BluesAfrika yang dilantunkan oleh Syekh Ahmad Sulaiman dari Nigeria di https://www.youtube.com/watch?v=nnbZ4_rZh0s. Kemudian pembacaan al-Quran dengan irama khas Somalia yang dilantunkan oleh Syekh Ibrahim Osman di <https://www.youtube.com/watch?v=tZFaL2LWaEI>, walaupun sementara irama tersebut mirip dengan irama khas China. Juga pembacaan al-Quran dengan irama khas Sudan

²⁸ Muhammad Yasser Arafat, “ *Jurnal : Memperkenalkan tilawah langgam jawa*”, (Conference Proceedings – ARICIS I), hlm. 398.

²⁹ Muhammad Yasser Arafat, hlm. 395-396. *Lihat juga :* <https://www.tribunnews.com/nasional/2015/05/19/tanggapan-buya-syafii-soal-pembacaan-alquran-dengan-langgam-jawa-di-istana-negara>.

Syekh al-Zain Mohammad Ahmad Zain yang mirip irama Sunda dapat di <https://www.youtube.com/watch?v=dg6bgHHwkzM>.

Memang bagi mereka yang baru pertama kali mendengar pembacaan al-Quran dengan langgam Jawa akan terperanga karena bagiya itu adalah sesuatu yang baru dan aneh. Namun padahal jika mereka mengetahui bahwa pembacaan al-Quran dengan irama Arab adalah juga perpaduan antara agama dan budaya sebagaimana yang *Yasser Arafat* kutip dari penyampaiannya *Dr. KH. Ahsin Sakho Muhammad* dan *Prof. Quraisy Shihab*. Maka mereka mungkin yang merasa aneh akan menerima dan memahami.³⁰

Maka dengan demikian sebagaimana yang penulis paparkan di atas mengenai *nagham a'jami*. Dengan meimbang bahwasanya sebagian besar dari 7 lagu yang disepakati oleh para ulama untuk dipakai sebagai irama pembacaan al-Quran adalah *a'jami* atau di luar Arab. Maka terkait langgam Jawa, asalkan pola pembacaan al-Qurannya tidak berbentuk nyanyian, serta kemudian menampatkan hak-haknya pada setiap hukum dalam ilmu tajwid, maka membaca al-Quran dengan langgam Jawa menurut hemat penulis adalah tidak mengapa dan tidak menjadi masalah. Demikian juga yang dikatakan oleh *Dr. KH. Ahsin Sakho*.³¹

Ada hal yang menarik yang dibahas oleh *Anna M Gade* (2004: 183), bahwa masyarakat muslim di Asia Tenggara memakai lagu daerah dalam melantunkan al-Quran. Berdampingan dengan lagu *makkawi* atau lagu yang berasal dari Makkah, yang masuk ke Indonesia melalui peran jamaah haji dan pelajar Indonesia di Makkah. Hanya saja, lagu *makkawi* tidak populer dalam pelantunan al-Quran. Ia biasa hanya dipakai untuk membaca Kitab *Maulid Barzanji*, azan, dan qasidah. Setelah lagu Misri masuk, lagu *makkawi* tergusur. Begitu pun lagu daerah. Bahkan yang lebih menarik lagi, banyak para *qari`* Mesir yang ditiru oleh para *qari`* di Indonesia, mereka adalah seorang penyanyi yang juga *qari* di wilayah Mesir. Bahkan banyak variasi asal Mesir itu adalah berasal dari nyanyian-nyanyian Arab. Serta para *qari`* di Indonesia sendiri banyak diarahkan untuk meniru atau mengambil inovasi variasi irama untuk *naghamul Quran* dari para penyanyi tersebut, seperti *Ummi Kultsum* dan lainnya, sehingga mereka para *qari`* di Indonesia bisa mengembangkan teknik, gaya, dan variasi irama dalam melantunkan al-Quran.³² Hal ini menjadi tolak ukur bagaimana membaca al-Quran menggunakan langgam daerah tertentu adalah merupakan suatu kebolehan.

Satu lagi hal menarik adalah bahwa beberapa sisa-sisa tilawah al-Quran dengan langgam daerah di Indonesia masih bisa dijumpai di Gorontalo, yang

³⁰ Muhammad Yasser Arafat, “*Jurnal : Memperkenalkan tilawah langgam Jawa*”, (Conference Proceedings – ARICIS I), hlm. 396.

³¹ Lihat : <https://mui.or.id/berita/650/rektor-iiq-sangat-boleh-baca-al-quran-langgam-indonesia/>

³² Gade, Anna M. “Perfection Makes Practice; Learning, Emotion, and The Recited Quran in Indonesia”. (USA: University of Hawai’i Press, 2004), hlm. 183-187. Lihat juga : Muhammad Yasser Arafat, “*Jurnal : Memperkenalkan tilawah langgam Jawa*”, (Conference Proceedings – ARICIS I), hlm. 398-399.

hingga hari ini masih terperagakan pembacaan al-Quran berlagam lokal; *Masiri, Arabi, Banjara, Amudi*. Empat lagu tersebut telah dipakai oleh masyarakat Gorontalo sejak abad ke-17. Keempatnya juga telah bercampur dengan berbagai melodi lokal lainnya. Bahkan, LPTQ (Lembaga Pengembangan Bacaan Al-Quran) Provinsi Gorontalo secara rutin menyelenggarakan SNW (*Saadela Lo Ngadi Wunu-Wunungo*) atau MTQ/Musabaqah Tilawatil Quran khusus dengan menggunakan empat irama lokal tersebut.³³

Sampai sini penulis bisa menyimpulkan, bahwa membaca al-Quran dengan irama langgam setempat adalah sebuah bentuk kebolehan, walaupun sementara ulama ada yang mengatakan tidak diperkenankan dan bahkan sementara beberapa orang kaget menganggap adalah sebuah penghinaan.

Akan tetapi barangkali ada beberapa orang yang ingin berhati-hati dalam hal ini. Ketauhilah bahwa agama Islam adalah agama yang lentur dan tidak keras, mudah dan tidak mempersulit. Akan tetapi kita dilarang untuk memudahkan-mudahkan dan menganggap enteng suatu persoalan hukum. Hemat penulis adalah kebolehan membaca al-Quran dengan langgam daerah ini adalah sebuah bentuk kemudahan bagi mereka yang tidak bisa membaca al-Quran dengan irama *naghamul Quran 'Arabi*, dan hanya bisa membaca al-Quran dengan irama khas daerahnya. Daripada menganggap tilawah al-Quran dengan langgam daerah itu adalah sebuah ke-*haram*-an, sehingga membuat orang takut membaca al-Quran karena ketidakmampuannya memenuhi syarat-syarat yang dianggap wajib oleh sebagian orang. Lebih baik anggaplah ini dan yakini bahwa membaca al-Quran dengan langgam daerah adalah sebuah kebolehan, sehingga orang-orang yang memiliki kemampuan terbatas menjadi senang dalam membaca al-Quran. Sebagai bukti bahwa Islam adalah agama yang mudah, bahkan Nabi Muhammad sendiri bersabda bahwa mereka yang membaca al-Quran bahkan masih terbata-bata atau tidak lancar membacanya, tetaplah bagi mereka pahala. Sebagaimana riwayat *Muslim bin Hajjaj* dari istri Nabi 'Aisyah R.A. :

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، وَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْعَبْرِيِّ، جَمِيعًا عَنْ أَبِي عَوَانَةَ، قَالَ ابْنُ عَبِيدٍ:
 حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ فَتَادَةَ، عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَوْقٍ، عَنْ سَعْدِ بْنِ هِشَامٍ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ
 اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْمَاهِرُ بِالْقُرْآنِ مَعَ السَّفَرَةِ الْكِرَامِ الْبَرَّةِ، وَالَّذِي يَفْرَأُ الْقُرْآنَ وَيَتَتَعْتَعُ فِيهِ،
 وَهُوَ عَلَيْهِ شَاقٌّ، لَهُ أَجْرَانِ»³⁴

Lantas bagaimana dengan mereka yang sudah mahir membaca al-Quran dan mampu bahkan jago melantunkan al-Quran dengan irama *naghamul Quran 'Arabi*. Apakah kepada mereka langgam daerah dalam membaca al-Quran menjadi haram?.

³³ Muhammad Yasser Arafat, “ *Jurnal : Memperkenalkan tilawah langgam jawa*”, (Conference Proceedings – ARICIS I), hlm. 399. *Lihat juga* : Majalah Tempo, (edisi 20-26 Juli, 2015), hlm. 46-47.

³⁴ Muslim bin Hajjaj an-Naisaburi, “*Shahih Muslim*”, (Beirut : Daar Ihya at-Turats al-‘Arabiyy, tth), juz 1, hlm. 549.

Tentu tidak, dengan tolak ukur bahwa banyak para *qari`* yang mengambil inovasi variasi irama dari berbagai nyanyian Arab. Maka bagi mereka para *qari`* Indonesia dan lainnya, tentu juga boleh mengambil inovasi variasi dari langgam daerah asalnya atau sekitar wilayah negaranya. Akan tetapi hemat penulis terkait membaca al-Quran dengan langgam daerah secara penuh, melihat beberapa ulama menyatakan ketidakbolehan. Maka sebagai bentuk kehati-hatian adalah cukup menjadikan langgam daerah sebagai bentuk variasi irama *naghamul Quran* dalam melantunkan al-Quran di berbagai tempat dan acara, sebagai usaha memperindah bacaan al-Quran supaya para pendengar semakin takjub. Takjub bukan kepada yang membacakannya atau yang melantunkannya, tetapi takjub secara penuh atas keagungan dan kemuliaan al-Quran, terutama sisi *balaghah* dan keagungan rangkaian tata bahasanya. Sehingga cocok dan indah dilantunkan dengan berbagai variasi irama *naghamul Quran*.

QOFIYAH DALAM AL-QUR'AN

Andi Rahman

Email: andiwowo@gmail.com

Alquran memiliki mukjizat di semua aspeknya. Dari sisi penulisan (*rasm*), apa yang tertulis dalam mushaf Alquran bisa mengakomodasi 7 ragam bacaan (*qiraat*). Sementara dari sisi bacaan, Alquran terjaga dan sama sekali tidak mengalami perubahan walaupun telah melewati 14 abad lamanya. Pada aspek kandungan, kita dapati bahwa Alquran dapat diterima oleh semua orang dengan kepribadian yang berbeda-beda. Sebagai wahyu yang bersumber dari Ilahi, Alquran terbukti kompatibel dengan ilmu pengetahuan. Bahkan dengan penelitian yang mendalam, Alquran memunculkan banyak ilmu pengetahuan dan hikmah yang tidak ada habisnya. Alquran adalah satu-satunya bacaan yang tidak membosankan (*la yamall sama'uh*), dan secara empiris terbukti memiliki dampak positif bagi kesehatan fisik dan psikis.

Pernyataan di atas bisa saja dianggap subjektif dan klaim yang berlebihan, namun itu adalah fakta yang dirasakan oleh 1,8 milyar orang yang saat ini menganut agama Islam (24% dari total populasi manusia)¹ yang tinggal di pelbagai penjuru dunia, di mana ada 50 negara mayoritas penduduknya mengimani Alquran sebagai kalam Ilahi.²

Kajian atas Alquran bisa diklasifikasikan dalam 3 kelompok, yaitu: Bacaan dan cara baca Alquran, tulisan Alquran, dan kandungan atau isi Alquran. Pembagian ini sesuai dengan nama Alquran itu sendiri yang bermakna bacaan, dan al-Kitab yang berarti tulisan.

Aspek bacaan Alquran dan cara baca Alquran memunculkan beberapa ilmu besar semisal ilmu qiraat, tajwid, *gharibul* ayat, tahsin dan tahfizh Alquran. Sementara aspek tulisan Alquran memunculkan ilmu Rasm. Dalam perspektif tulisan beraksara Arab, kita mengenal setidaknya ada tiga jenis kitabah (penulisan), yaitu: Kitabah Mushafiyah, kitabah 'Arudhiyah, dan kitabah Tahajiyah (yang biasa digunakan dalam penulisan sehari-hari). Perbedaan aplikasi dari ketiga jenis kitabah ini bisa dilihat dari tabel berikut:

Kata	Mushafiyah	'Arudhiyah	Tahajiyah
Lafadz Jalalah	الله	اللاه	الله
Salat	الصلاة	اصصلات / اصصلاه	الصلاة

Dua aspek kelimuan Alquran ini, yaitu bacaan dan tulisan, relatif dianggap sudah mapan, dan tidak mengalami dinamisasi ilmu yang berarti.

Aspek kandungan dan isi Alquran memunculkan banyak sekali ilmu, dan memiliki dinamika yang tinggi baik pada tataran ontologi maupun methodologi. Alquran ditafsirkan dengan methodologi tahlili, mawdhu'i, maqashdi, hermeneutika,

¹ <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/08/09/muslims-and-islam-key-findings-in-the-u-s-and-around-the-world/> diakses pada tanggal 27 Mei 2021 pukul 10.33 WIB

² <https://www.nationsonline.org/oneworld/muslim-countries.htm> diakses pada tanggal 27 Mei 2021 pukul 10.38 WIB

dan isyari/bathini. Masing-masing methodologi ini memunculkan ratusan, mungkin ribuan jilid kitab tafsir dan tulisan tentang tafsir (*maqalah tafsiriyah*). Satu ayat atau satu surah dari Alquran, bisa ditulis oleh banyak orang dan memunculkan penafsiran yang berbeda, bahkan terkadang saling bertolak belakang (kontradiktif). Di waktu yang sama, ada banyak corak dalam penafsiran, misalnya saintis (*'ilmi*), sosiologi (*adabi-ijtima'i*), hukum (*ahkam*), pendidikan (*tarbawi*), dan teologis (*akidah*).

Kajian atas isi dan kandungan Alquran dilakukan di setiap masa dan di berbagai tempat. Hal ini dilakukan sebagai bentuk kontekstualisasi Alquran supaya bisa memberikan solusi atas problematika kontemporer.

Alquran Bukan Syair

Sebagai petunjuk dan pedoman hidup bagi manusia, wahyu Ilahi harus bisa dipahami oleh manusia. Sebelum bisa disampaikan kepada kaumnya dan umatnya, sosok nabi yang menerima wahyu tersebut harus memahami wahyu itu terlebih dahulu. Karenanya, wahyu dan kitab suci diturunkan dengan menggunakan bahasa yang dipahami oleh nabi dan kaumnya (*bi lisani qawmih*).³ Dalam konteks Alquran, di mana Nabi Muhammad berbahasa Arab dan hidup ditengah masyarakat yang berbahasa Arab, maka Alquran menggunakan bahasa Arab. Hal ini dinyatakan sendiri oleh Alquran setidaknya di 11 ayat.⁴ Ada kata dalam yang tidak memiliki akar kata berbahasa Arab, yang artinya kata tersebut merupakan serapan dari bahasa non Arab (*'ajam*), namun setelah diserap ke dalam bahasa Arab (*ta'ribi*), kata tersebut menjadi bahasa Arab.

Alquran jelas mengandung keindahan, yang salah satunya ada pada aspek kebahasaan. Keindahan redaksional ini bahkan dianggap sebagai sebuah sihir yang memperdayakan.⁵ Namun, tuduhan ini tidak mendasar. Keindahan yang berasal dari sihir memiliki keterbatasan, sesuai dengan keterbatasan manusia yang melakukan sihir tersebut. Sementara keindahan Alquran abadi, dari awal diwahyukan kepada Nabi Muhammad hingga selama-lamanya.

Bahasa Arab memiliki kekayaan susastra yang unggul. Kekayaan susastra ini tidak ada di bahasa manapun di dunia. Pembuktiannya sederhana, yaitu sastra Arab tetap relevan dikaji sampai sekarang, setelah dikaji lebih dari 16 abad lamanya (syair *jahili* diasumsikan berasal dari masa 150 tahun sebelum Nabi Muhammad lahir). Keindahan bahasa Arab, tetap bisa dirasakan hingga kini, utamanya yang berbentuk syair.

Bagi orang Arab di masa jahili dan awal Islam didakwahkan, syair menjadi komponen penting dalam kehidupan bangsa Arab. Orang Arab merekam peristiwa bersejarah mereka dalam bentuk syair. Peperangan juga diawali dengan syair-syair yang ditujukan kepada lawan untuk meruntuhkan moral dan semangat tempur mereka. Ilmu dan hikmah orang Arab banyak termaktub dalam bentuk syair.

³ QS. Ibrahim ayat 4

⁴ QS. Yusuf ayat 2, al-Ra'd ayat 37, al-Nahl ayat 103, Thaha ayat 113, al-Syu'ara ayat 195, al-Zumar ayat 28, Fushilat ayat 3 dan 44, al-Syura ayat 7, al-Zukhruf ayat 3, al-Ahqaf ayat 12.

⁵ QS. Al-Haqqah ayat 42

Syair adalah ucapan yang memiliki pola tertentu (*wazan* atau *buhur*) yang memiliki kesamaan *qofiyah*, dan diungkapkan dengan kesengajaan (*qashdan*).⁶ Syair memiliki aspek rasa jiwa (*ihsas*), sehingga orang yang mendengarnya akan terbawa secara emosional untuk mencintai, membenci, berani berperang, atau tertawa.

Alquran menegaskan bahwa ia bukan syair.⁷ Alasannya adalah tidak terpenuhinya kriteria “kesengajaan”. Namun demikian, ada ayat dan potongan ayat dalam Alquran yang memiliki pola atau *wazan* yang sesuai dengan *buhur*, misalnya potongan ayat “lan tanal al-birr hatta tunfiqu mimma tuhibbun”⁸ yang memiliki pola *majzu’ raml musabbagh*.⁹ Kita tidak menamainya syair, tetapi prosa yang secara kebetulan memiliki kemiripan dengan puisi/syair (*natsr yuwafiq syi’ran*).¹⁰

Qofiyah dalam Ayat dan Surah

Terma *qofiyah* memang khas ilmu ‘Arudl, yaitu ilmu tentang kriteria syair yang benar dan yang tidak benar¹¹ dengan menggunakan ukuran *bahar*.¹² Secara sederhana, *qofiyah* diartikan sebagai kesamaan bunyi akhir dari sebuah redaksional syair. Dalam konteks Alquran, *qofiyah* artinya kesamaan bunyi yang ada di akhir ayat Alquran.

Alquran memuat 114 surah yang dibagi dalam 30 juz. Dengan berdasarkan periodeisasi, ayat dan surah Alquran terbagi menjadi Makkiyah dan Madaniyah. Ada 6236 ayat dalam Alquran di mana sebagiannya ada yang panjang dan sebagian lain pendek.

Pada juz 30, ada 37 surah di mana 33 surah masuk kategori Makkiyah, 3 Madaniyah, dan 1 sebagian Makkiyah dan sebagian lainnya Madaniyah.¹³ Data ini berdasarkan Mushaf al-Madinah al-Munawwarah cetakan Dar al-‘Ilm.¹⁴ Surah-surah yang ada pada juz 30 merupakan ontologi yang tepat saat membahas *qofiyah* dalam Alquran. Berikut adalah bentuk-bentuk *qofiyah* yang ada:

No	Surah	Bentuk Qofiyah	Keterangan
	Al-Naba’	Memiliki lebih dari 1 qofiyah	Ayat 3-5 memiliki kesamaan bunyi “uun”. Ayat 6-40

⁶ Andi Rahman, *Risalah fi al-‘Arudh*, (Jakarta: 2003), 9.

⁷ QS. Al-Anbiya ayat 5, al-Shaffat ayat 36, al-Thur ayat 30, dan al-Haqqah ayat 41.

⁸ QS. Alu Imran ayat 92

⁹ Andi Rahman, *Risalah fi al-‘Arudh*, (Jakarta: 2003), 11-12

¹⁰ Andi Rahman, *Risalah fi al-‘Arudh*, (Jakarta: 2003), 11

¹¹ Andi Rahman, *Risalah fi al-‘Arudh*, (Jakarta: 2003), 11-12

¹² *Bahr* yang bentuk jamaknya (plural) *buhur*, adalah pola tertentu pada syair, yang biasanya terkait harakat hidup (fathah, kasrah, dan dhammah) dan harakat mati (sukun). Ada 15 *buhur* dalam syair Arab menurut Khalid bin Ahmad al-Farahidi (w. 170 H.), yang kemudian ditambah satu (al-Mutadarik) oleh muridnya yang bernama al-Akhfasy.

Andi Rahman, *Risalah fi al-‘Arudh*, (Jakarta: 2003), 28-29.

¹³ Surah yang masuk kategori Madaniyah adalah al-Bayyinah, al-Zalzalah, dan al-Nashr. Sementara surah yang masuk kategori Makiiyah sekaligus Madaniyah adalah al-Ma’un di mana ayat 1-3 masuk kategori Makkiyah dan 4-7 masuk kategori Madaniyyah.

¹⁴ *Mushaf al-Madinah al-Munawwarah*, (Jeddah: Dar al-‘Ilm), 498-522.

			memiliki kesamaan bunyi fathatayn. Ayat 1-2 tidak ada qofiyah
	Al-Nazi'at	Memiliki lebih dari 1 qofiyah	Ayat 1-5 memiliki kesamaan bunyi yaitu fathatayn. Ayat 6-14 memiliki kesamaan bunyi berupa "h" saat waqaf. Ayat 15-32 dan 34-46 memiliki ke samaan bunyi "a" mad. Ayat 33 tidak ada qofiyah
	'Abasa	Memiliki lebih dari 1 qofiyah	Ayat 1-10 memiliki kesamaan bunyi "a" mad. Ayat 11-24 memiliki kesamaan bunyi "h" saat waqaf. Ayat 25-31 dan 33-42 memiliki kesamaan bunyi berupa fathatayn. Ayat 32 tidak qofiyah
	Al-Takwir	Memiliki lebih dari 1 qofiyah	Ayat 1-14 memiliki kesamaan huruf akhir yaitu huruf Ta'. Ayat 15-18 memiliki kesamaan huruf akhir yaitu huruf Sin. Ayat lainnya cenderung tidak memiliki qofiyah
	Al-Infithar	Memiliki lebih dari 1 qofiyah	Ayat 1-5 memiliki kesamaan huruf akhir yaitu Ta'. Ayat lainnya cenderung tidak memiliki qofiyah
	Al-Muthaffifin	Ada lebih dari 1 qalqalah	Ayat 2-4 dan 28-32 memiliki kesamaan bunyi "uun".

			ayat lainnya cenderung tidak memiliki qofiyah
	Al-Insyiqaq	Ada lebih dari 1 qofiyah	Ayat 1-5 memiliki kesamaan huruf akhir yaitu Ta'. Ayat 6-7 memiliki kesamaan huruf akhir yaitu Ha'. Ayat 8-9 dan 11-13 memiliki kesamaan bunyi yaitu fathatayn. ayat 16-19 memiliki kesamaan sifat huruf yaitu qalqalah. Ayat 20-23 memiliki kesamaan bunyi" uun". Ayat 10, 14, 24-25 tidak ada qofiyah
	Al-Buruj	Ada 1 qofiyah berupa kesamaan sifat huruf, yaitu qalqalah	Kecuali pada ayat 11 yang huruf akhirnya adalah Ra'
	Al-Tahriq	Ada lebih dari 1 qofiyah	Ayat 1-7 memiliki qofiyah berupa kesamaan sifat huruf, yaitu qalqalah. Ayat 8-10 memiliki kesamaan huruf akhir yaitu huruf Ra'. Ayat 11-12 memiliki kesamaan huruf akhir yaitu 'Ayn. Ayat 13-14 memiliki kesamaan huruf akhir yaitu huruf Lam. Ayat 15-17 memiliki kesamaan bunyi yaitu fathatayn Ayat 4 tidak ada qofiyah
	Al-A'la	Ada 1 qofiyah berupa kesamaan bunyi yaitu "a" mad	
	Al-Ghasyiyah	Ada lebih dari 1 qofiyah	Ayat 1-5 dan 8-16 memiliki kesamaan huruf akhir yaitu Ta'

			marbuthah. Ayat 6-7 memiliki kesamaan huruf akhir yaitu ‘Ayn. Ayat 17-20 memiliki kesamaan huruf akhir yaitu Ta’. Ayt 21-24 memiliki kesamaan huruf akhir berupa Ra’. Ayat 25-26 memiliki kesamaan huruf kahir yaitu Mim
	Al-Fajr	Ada lebih dari 1 qofiyah	Ayat 1-5 memiliki kesamaan huruf akhir yaitu Ra’. Ayat 6-14 memiliki kesamaan sifat huruf yaitu qalqalah. Ayat 15-16 memiliki kesamaan huruf akhir yaitu Nun. Ayat 19-22 memiliki kesamaan bunyi berupa fathatayn. Ayat 27-28 memiliki kesamaan bunyi saat waqaf yaitu Ha’. Ayat 29-30 memiliki kesamaan bunyi berupa “i” mad. Ayat 17-18 dan 23-26 tidak ada qofiyah
	Al-Balad	Ada lebih dari 1 qofiyah	Ayat 1-5 memiliki kesamaan huruf akhir yaitu Dal. Ayat 8-10 memiliki kesamaan bunyi yaitu fathatayn. Ayat 11-20 memiliki kesamaan bunyi saat waqaf yaitu Ha’. Ayat 6-7 tidak memiliki qofiyah
	Al-Syams	Ada 1 qofiyah berupa kesamaan bunyi huruf akhir, yaitu “a” mad	
	Al-Layl	Ada 1 qofiyah berupa kesamaan bunyi huruf akhir, yaitu “a” mad	

	Al-Dhuha	Ada lebih dari 1 qofiyah	Ayat 1-8 memiliki kesamaan bunyi akhir yaitu “a” mad. Ayat 9-10 memiliki kesamaan huruf akhir yaitu Ra’. Ayat 11 tidak memiliki kesamaan dengan ayat lainnya
	Al-Syarh	Ada lebih dari 1 qofiyah	Ayat 1-4 memiliki kesamaan huruf akhir, yaitu Kaf. Ayat 5-6 memiliki kesamaan bunyi yaitu fathatayn. Ayat 7-8 memiliki kesamaan huruf akhir yaitu Ba’
	Al-Tin	Ada 1 qofiyah berupa huruf akhir di seluruh ayat, yaitu huruf Nun, kecuali ayat 4 yang huruf akhirnya Mim	
	Al-‘Alaq	Ada lebih dari 1 qofiyah	Ayat 1-2 memiliki kesamaan huruf akhir, yaitu Qaf. Ayat 3-5 memiliki kesamaan huruf akhir yaitu Mim. Ayat 6-14 memiliki kesamaan bunyi “a” mad. Ayat 15-18 ada kesamaan bunyi huruf akhir yaitu Ha’, baik yang asalnya huruf Ha’ maupun Ta’ marbuthah. Ayat 19 tidak ada qofiyah
	Al-Qadr	Ada 1 qofiyah berupa kesamaan huruf akhir, yaitu Ra’	
	Al-Bayyinah	Ada 1 qofiyah berupa kesamaan bunyi huruf akhir saat waqaf, yaitu Ha’	
	Al-Zalzalah	Ada lebih dari 1 qofiyah	Ayat 1-5 memiliki kesamaan bunyi berupa Ha’ yang dibaca mad. Ayat 7-

			memiliki kesamaan huruf akhir berupa huruf Ra'. Ayat 6 berbeda huruf dan bunyi huruf
	Al-'Adiyat	Ada lebih dari 1 qofiyah	Ayat 1-5 memiliki kesamaan bunyi akhir berupa fathatayn. Ayat 6-8 memiliki kesamaan huruf akhir berupa Dal, dan ayat 9-11 memiliki kesamaan huruf akhir berupa huruf Ra'
	Al-Qari'ah	Ada lebih dari 1 qofiyah	Seluruh ayatnya diakhiri bunyi huruf Ha, baik yang asalnya huruf Ha' maupun Ta' marbuthah, kecuali ayat 4 dan 5 yang akhiri huruf Tsa' dan Syin
	Al-Takatsur	Ada lebih dari 1 qofiyah	Ayat 1-2 sama-sama diakhiri huruf Ra'. Ayat 3-4 sama-sama diakhiri bunyi "uun".ayat 5-8 polanya seperti pantun, yaitu ABAB, di mana ayat 5 dan 7 diakhiri huruf Nun, sementara ayat 6 an 8 diakhiri huruf Mim
	Al-'Ashr	Ada 1 qofiyah berupa kesamaan huruf akhir, yaitu Ra'	
	Al-Humazah	Ada 1 qofiyah berupa kesamaan huruf akhir saat waqaf, yaitu Ha'	Huruf akhir ayat ada yang berupa Ha', dan ada berupa Ta' Marbuthah. Keduanya jika diwaqafkan akan memiliki kesamaan bunyi
	Al-Fil	Ada 1 qofiyah berupa kesamaan huruf akhir, yaitu Lam	

	Quraisy	Ada 1 qofiyah berupa kesamaan sifat pada huruf akhir, yaitu hams	ش، ف، ت، ف
	Al-Ma'un	Ada lebih dari 1 qofiyah	Ayat 3-4 sama-sama berakhiran "iin", ayat 5-7 sama-sama berakhiran "uun", sementara ayat 1-2 berbeda bunyi
	Al-Kawtsar	Ada 1 qofiyah berupa kesamaan huruf akhir, yaitu Ra'	
	Al-Kafirun	Ada lebih dari 1 qofiyah	Ayat 1 dan dua sama-sama berakhiran "uuna", sementara 3-6 berbeda qofiyah
	Al-Nashr	Ada lebih dari 1 qofiyah	Ayat 1 di akhiri huruf Ha', dan ayat 2-3 memiliki kesamaan akhir berupa fathatayn
	Al-Masad	Ada 1 qofiyah berupa kesamaan sifat pada huruf akhir, yaitu qalqalah	ب، د
	Al-Ikhlash	Ada 1 qofiyah berupa kesamaan huruf akhir, yaitu Dal	
	Al-Falaq	Ada 1 qofiyah berupa kesamaan sifat pada huruf akhir, yaitu qalqalah	ق، ب، د
	Al-Nas	Ada 1 qofiyah berupa kesamaan huruf akhir, yaitu Sin	

Berdasarkan tabel di atas dapat disimpulkan bahwa pada juz 30, seluruh surahnya memiliki qofiyah. Dengan perincian ada yang memiliki 1 qofiyah dan ada yang memiliki lebih dari 1 qofiyah. Selanjutnya, qofiyah ada yang berbentuk kesamaan huruf akhir, kesamaan sifat pada huruf akhir, dan kesamaan bunyi. Perlu diketahui, bahwa surah-surah yang ada di juz 1-29 memiliki karakteristik yang berbeda dari pada surah-surah yang ada di juz 30, di mana qofiyah tidak lagi dominan.

Adanya surah yang memiliki qofiyah namun berbeda bentuk qofiyahnya, dan surah yang tidak memiliki qofiyah merupakan salah satu bukti bahwa Alquran berasal dari Tuhan. Sebab, jika Alquran merupakan buatan Nabi Muhammad, maka bentuk dan polanya akan seragam sebab manusia cenderung memiliki 1 pola pikir dan 1 preferensi pribadi. Secara empiris, seorang penyair romantis akan menulis karyanya dengan corak romantisme. Sebagaimana orang penyair jenaka akan menelurkan karya yang berbentu jenaka. Alquran memiliki bentuk redaksional yang berbeda, dengan isi

yang juga beragam, yang merupakan fakta bahwa ia bukanlah buatan manusia, tetapi wahyu dari Allah Ta'ala.

INSTITUT PTIQ JAKARTA



INSTITUT PTIQ JAKARTA