

al-Burhan

Jurnal Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al Qur'an

REVITALISASI PERAN PROFETIK SARJANA TAFSIR HADIS

Dr. Nur Rofiah, Bil. Uzm.

MEMBANGUN KESEIMBANGAN KARAKTER FEMININ DAN MASKULIN
DALAM SETIAP INDIVIDU MANUSIA PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Dr. Nur Arfiyah Febriani, MA

TAHRIF DALAM AL-QUR'AN: STUDI ANALITIS TENTANG PERUBAHAN
YANG BERSIFAT LAFDZY DAN MA'NAWY

Prof. Dr. Hamdani Anwar, MA

KEMUTAWATIRAN QIRAAT TSALATS MUHASYIM ABDUL MADJID, MA

Muhasyim Abdul Madjid, MA

TAFSIR SURAT AL-BALAD: STUDI KOMPARATIF ANTARA BINT AL-
SYATHI' DENGAN PARA MUFASSIR LAINNYA

Dr. A. Husnul Hakim, MA

PERHATIAN AL-QUR'AN DALAM MELINDUNGI AKAL

Dr. Ali Nurdin, MA

PERSPEKTIF TASAWUF MENYOAL MAKNA ESOTERIK: KATA HIKMAH
DALAM AL-QUR'AN

A. Sopian Hadi, MA

منهجية ابن رشد في دراسة العقائد الإسلامية
من خلال الكتاب : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة
محمد هريادي

PUSTAKA ILMU AL-QUR'AN

Penanggung Jawab:

Nasaruddin Umar

Pemimpin Redaksi:

Imam Addaruquthni

Redaktur Pelaksana:

Muhammad Hariyadi

Dewan Redaksi:

Imam Addaruquthni

M. Darwis Hude

Ali Nurdin

Syamsul Bahri Tanrere

A. Husnul Hakim

Abdur Rohim Hasan

Pangadilan Daulay

Imam Fachruddin

Muhammad Hariyadi

Sekretaris Redaksi:

Helmun Jamil

Saifuddin Zuhri

Tata Usaha:

• **Keuangan** : Baeti Rahman

• **Promosi** : Nurdin

Zaini

• **Distribusi** : Abidin

Abdul Rasyid

Solihin

Alamat Redaksi:

Institut PTIQ Jakarta, Jl. Batan 1/2 Lebak

Bulus, Cilandak, Jakarta 12440. Telp.

(021) 769 0901, Website: www.ptiq.ac.id,

Email: alburhanptiq@gmail.com

Jurnal al-Burhan diterbitkan Institut PTIQ Jakarta, terbit dua kali setahun. Redaksi menerima naskah ilmiah yang belum pernah dipublikasikan oleh media lain. Naskah yang dikirim merupakan hasil penelitian, non penelitian/ konseptual atau tinjauan pustaka baik dalam maupun luar negeri yang berkaitan dengan kajian al-Qur'an dan ilmu-ilmunya serta masalah keislaman dan kemasyarakatan, yang bertujuan untuk mengaktualisasikan pesan-pesan al-Qur'an ke dalam kenyataan hidup manusia secara individu maupun sosial. Redaksi berhak mengedit bahasa tanpa mengubah isi tulisan. Dan setiap naskah bukan cerminan pandangan dewan redaksi.

ISSN 8603-0853

Daftar Isi

■ Artikel Utama

Revitalisasi Peran Profetik: Sarjana Tafsir Hadis____1

Dr. Nur Rofiah, Bil. Uzm.

Membangun Keseimbangan Karakter Feminin dan Maskulin dalam setiap Individu Manusia Perspektif al-Qur'an____15

Dr. Nur Arfiyah Febriani, MA

Tahrif dalam Al-Qur'an: Studi Analitis tentang Perubahan yang Bersifat Lafdzy dan Ma'nawy____53

Prof. Dr. Hamdani Anwar, MA

Kemutawatiran Qiraat Tsalats____75

Muhasyim Abdul Madjid, MA

Tafsir Surat Al-Balad: Studi Komparatif antara Bint al-Syathi' dengan Para Mufassir lainnya____101

Dr. A. Husnul Hakim, MA

Perhatian Al-Qur'an dalam Melindungi Akal____119

Dr. Ali Nurdin, MA

Perspektif Tasawuf Menyoal Makna Esoterik: Kata Hikmah dalam Al-Qur'an____135

A. Sopian Hadi, MA

■ Artikel Bebas

منهجية ابن رشد في دراسة العقائد الإسلامية من خلال الكتاب: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة____171

محمد هريادي

■ Pustaka Ilmu Al-Qur'an

Sejarah Perkembangan Ilmu Balaghah____197

TAFSIR SURAT AL-BALAD
(Studi Komparatif antara Bint al-Syathi' dengan
Para Mufassir lainnya)

Oleh:
Dr. Ahmad Husnul Hakim, M.A.

Mukaddimah

Bint al-Syathi' pada tahun-tahun belakangan telah berhasil mengukuhkan dirinya lantaran studinya mengenai sastra dan tafsir al-Qur'an. Ia termasuk penulis yang produktif dan telah menulis beberapa tulisan dalam berbagai tema. Dalam bidang kajian tafsir al-Qur'an, di antara karya tafsirnya yang monumental adalah *al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim*. Buku tersebut telah menjadi perbincangan hangat di kalangan pengkaji tafsir modern, dan dari bukunya itu juga dapat dilihat gambaran tentang sikapnya dalam penafsiran al-Qur'an,¹

Dengan bukunya tersebut, Bint al-Syathi' telah melakukan terobosan yang cukup segar dan cerdas dalam memahami teks-teks al-Qur'an, yaitu dengan cara mengembalikan makna asli dari kata tersebut kepada apa yang dikehendaki oleh al-Qur'an atau membiarkan al-Qur'an berbicara tentang dirinya sendiri. Yakni, dengan melakukan metode *istiqra'* terhadap seluruh kata dimaksud dengan segala derivatnya yang berada di beberapa ayat, lalu dicari makna apa saja yang dikandung oleh kata-kata tersebut, kemudian melalui kekuatan analisisnya, ia menetapkan makna dari kata tersebut. Sedangkan terhadap kata yang tidak dijumpai padanannya dalam ayat-ayat yang lain, ia merujuk kepada para ahli Bahasa Arab, seperti Abu Hayyan, al-Raghib al-Asfahani, al-Zajjaj.

Sebenarnya, apa yang dilakukan oleh Bint al-Syathi' tersebut bukanlah hal yang baru sama sekali, karena dasar yang digunakan adalah diktum yang telah dikemukakan oleh para ulama klasik yaitu "*Al-Qur'an Yufassiru Ba'dhuhu Ba'dhan*"; hanya saja mereka tidak menerapkannya secara sistematis. Bahkan di antara ulama modern sebelum beliau, seperti Thabathaba'i, telah lebih dulu menerapkan diktum tersebut secara konsisten, termasuk tentang kisah-kisah dalam al-Qur'an. Ia menjelaskan rangkaian kisah tersebut sedemikian rupa dengan melihat konteks kronologisnya, sehingga membentuk sebuah *Qishshah Qur'aniyah*, tanpa dipengaruhi oleh kisah-kisah Isra'iliyat.² Sedangkan Bint al-Syathi', dengan metode *Bayaninya*, belum terlihat bagaimana sikap dan penjelasannya tentang kisah-kisah dalam al-Qur'an. Barangkali alasan yang lebih mungkin adalah karena ia belum menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara keseluruhan.

Ada keberatan yang diajukan berkaitan dengan metode *Bayani* ini, yaitu bahwa metode tersebut seakan-akan telah menyepelekan atau mengingkari kenyataan bahwa al-Qur'an diturunkan dalam rentang waktu yang cukup panjang

¹Lihat Issa J. Boullata, "Tafsir al-Qur'an Modern: Studi Atas Tafsir Bintusy-Syathi'", terjemahan Ihsan Ali-Fauzi, dalam *Al-Hikmah: Jurnal Studi-Studi Islam*, (Bandung: Yayasan Muthahhari), nomor III, edisi Juli-Oktober, 1991, hal. 5.

²Lihat Thabathaba'i, *Tafsir al-Mizan*, dalam ayat-ayat tentang kisah.

(± 23 tahun), yang berarti ungkapan dan gaya bahasanya pada masa-masa awal pewahyuan tidak harus sama dengan ungkapan dan gaya yang digunakan pada masa-masa akhir pewahyuan. Berkaitan dengan ini, Bint al-Syathi' menjawab bahwa metode deduktif yang digunakan justru akan membawa kita kepada petunjuk Qur'ani dari fenomena-fenomena tersebut yang diyakininya secara keseluruhan bersifat konsisten. Ia mendasari keyakinannya ini dengan firman Allah (QS. 4: 82).³

Akhirnya, walaupun tafsir Bint al-Syathi' ini telah mendapat tanggapan yang cukup beragam dan memunculkan banyak kontroversi pendapat; akan tetapi, sebagai sebuah karya ilmiah sudah selayaknya kita memberi apresiasi secara wajar dan proporsional, dengan tetap selalu bersikap kritis. Sebab, bagaimanapun, Bint al-Syathi' telah melakukan usaha yang cukup berani sekaligus memberi angin segar terhadap perkembangan tafsir al-Qur'an pada masa modern ini.

Tafsir Surat al-Balad

لا أقسم بهذا البلد (1) و أنت حل بهذا البلد (2) ووالد وما ولد (3) لقد خلقنا الإنسان في كبد (4) أحسب أن لن يقدر عليه أحد (5) يقول أهلكت ما لا لبدا (6) أحسب أن لم يره أحد (7) ألم نجعل له عينين (8) ولسانا وشفقتين (9) فلا اقتحم العقبة (10) وما أدراك ماالعقبة (11) فك رقبة (12) أو إطعام في يوم ذي مسغبة (13) يتيما ذا مقربة (14) أو مسكينا ذا متربة (15) ثم كان من الذين آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة (16) أولئك أصحاب الميمنة (17) والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشئمة (18) عليهم نار مؤصدة (19)

Surat Al-Balad adalah surat Makkiyah yang turun setelah surat Qaaf; dan secara masyhur, ia berada pada urutan ke 35, menurut tertib turunnya al-Qur'an.

Kalimat لا أقسم menurut mayoritas ulama tafsir, baik klasik maupun modern, berarti أقسم (Aku bersumpah), dan posisi *laa* dianggap *ziyadah* (tambahan) yang berfungsi sebagai *ta'kid*.⁴ Sementara Muhammad 'Abduh, sebagaimana yang dikutip oleh Bint al-Syathi', menyatakan bahwa kata *laa uqsimu* merupakan ungkapan yang biasa digunakan oleh orang Arab untuk bersumpah, dan dimaksudkan untuk memperkuat khabar. Adapun didatangkannya kata *laa uqsimu* adalah untuk mengangungkan *muqsam bih*.⁵ Adapun menurut Ibn 'Athiyah, yang dikutip oleh Abu Hayyan dalam tafsirnya, *Al-Bahr al-Muhith*,⁶ menyatakan bahwa huruf *laa* tersebut dimaksudkan sebagai *nafi*, dan bukan untuk *ta'kid*, sehingga artinya adalah "Aku tidak bersumpah". Karena tidak mungkin Allah bersumpah dengan kota tersebut, di mana penduduknya banyak melakukan tindakan-tindakan yang justru mengakibatkan kehormatannya terlepas.

Berkaitan dengan penafsiran di atas, Bint al-Syathi' mengajukan keberatannya jika *laa* diposisikan sebagai *ta'kid* atau *haqiqah al-nafi* (diartikan "tidak"), karena menurutnya, sesuai dengan metode *bayaninya*, bahwa bentuk *laa uqsimu* merupakan sebuah tuntutan kebahasaan. Artinya, kata *uqsimu* yang berbentuk *fi'il mudhari'*, tidak pernah digunakan untuk bersumpah kecuali selalu digabung dengan huruf *laa nafi*, akan tetapi, huruf *laa* tersebut tidak harus

³Issa J. Boullata, *Al-Hikmah...*, hal. 8.

⁴Lihat Al-Thabari, *Jami' al-Bayan*, jilid 15, hal. 193; Al-Zajaj, *Ma'ani al-Qur'an wa I'rabuh*, jilid 5, hal. 327; Al-Syinqithi, *Adhwa' al-Bayan*, jilid 9, hal. 223; Sa'id Hawa, *Al-Asas fi al-Tafsir*, jilid 11, hal. 6528; Abu Hayyan, *al-Bahr al-Muhith*, dalam penjelasan surat al-Balad..

⁵Bint al-Syathi', *Al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim*, jilid I, hal. 166.

⁶Lihat Abu Hayyan, *Al-Bahr al-Muhith*, dalam penjelasan surat al-Balad.

diartikan *nafy* (tidak).⁷ Kesimpulan ini, didasarkan pada penelitiannya terhadap kata *laa uqsimu* yang tersebar di beberapa ayat.⁸

Di sisi lain, kata *laa uqsimu* selalu disandarkan kepada Allah, sehingga menurutnya, kata *uqsimu*, tidak bisa begitu saja secara gegabah diganti dengan kata *ahlifu*, meskipun dari segi arti keduanya memiliki kesamaan, yaitu “Aku bersumpah”. Namun, apabila diamati lebih teliti melalui penelusuran kata *halafa* dengan derivatnya dalam beberapa ayat,⁹ maka secara substantif ia memiliki perbedaan dengan kata *uqsimu*. Yakni, akan dijumpai bahwa secara keseluruhan penggunaan kata *halafa* mengacu kepada sumpah palsu, atau bentuk sumpah yang cenderung dilanggar. Sementara kata *laa uqsimu* mengacu kepada sumpah yang benar. Oleh karena itu, jika kata sumpah tersebut (*aqsama*) diucapkan oleh orang kafir, maka sebenarnya ia telah merasa puas dengan sumpah atas nama Allah, padahal hakekatnya ia berdusta.¹⁰

Sedangkan kata هذا البلد, Bint al-Syathi’ sepakat dengan para mufassir lainnya yang mengartikannya dengan kota Makkah.¹¹ Hanya saja, ada perbedaan tentang apa yang melatarbelakangi penetapan arti “Makkah” tersebut. Menurut mayoritas mufassir, arti tersebut ditunjukkan oleh ال تعريف, yaitu *lil’ahdi* (untuk suatu hal yang sudah diketahui). Sementara menurut Bint al-Syathi’, bahwa penetapan arti “Makkah” tersebut tidak semata ditunjukkan oleh *al lil’ahdi* tersebut, tetapi *al* tersebut digabung dengan kata tunjuk (*hadza*). Artinya, perangkaian kata *al-balad* dengan *hadza* (QS. 14: 35 dan QS. 95: 3), mengacu kepada arti Makkah secara khusus. Sementara penyebutan kata *balad*, baik berbentuk *ma’rifah* maupun *nakirah*, yang tidak dirangkai dengan kata *hadza*, adalah mengacu kepada kota secara umum, baik Makkah atau lainnya.¹²

Adapun kata *hillun* dalam ayat وأنت حل بهذا البلد oleh Bint al-Syathi’ dikelompokkan dalam empat kategori:¹³

Pertama, kata *hill* berarti pelanggaran. Artinya, telah terjadi pelanggaran terhadap kehormatan Rasulullah SAW. di kota Makkah tersebut, di mana burung, binatang buas, bahkan penjahat sekalipun justru merasa aman di dalamnya. Dalam hal ini, mereka dihadapkan kepada sebuah dilematis, yakni bagaimana mungkin Allah bersumpah dengan kota Makkah, yang penduduknya melakukan hal-hal yang tidak patut dengan kehormatan kota tersebut?

Oleh karena itulah, Ibn ‘Athiyah, seperti yang dikutip oleh Abu Hayyan,¹⁴ menetapkan bahwa huruf *la* sebagai *nafi*, yaitu untuk menafikan bentuk sumpah, sebagai penghormatan terhadap *muqsam bih* (Makkah). Sementara ‘Abduh menegaskan bahwa kata *hill* merujuk kepada pelanggaran yang dilakukan oleh penduduk Makkah kepada Rasul, yaitu dengan tidak memberi pertolongan, bahkan mengusirnya, sampai beliau melakukan hijrah.

⁷Bint al-Syathi’, *Al-Tafsir al-Bayani...*, jilid I, hal. 166.

⁸QS. 56: 75, QS. 69: 38, QS. 70: 40, QS. 75: 1-2, QS. 81: 16, QS. 84: 16.

⁹QS. 4: 62, QS. 9: 42, 56, 62, 74, 96, dan 107; QS. 58: 14 dan 18, QS. 68: 10.

¹⁰Bint al-Syathi’, *Al-Tafsir al-Bayani...*, jilid I, hal. 167-168.

¹¹Lihat misalnya, Al-Thabari, *Jami’ al-Bayan*; Sa’id Hawa, *al-Asas fi al-Tafsir*, dll.

¹²Bint al-Syathi’, *Al-Tafsir al-Bayani...*, jilid I, hal. 169.

¹³Bint al-Syathi’, *Al-Tafsir al-Bayani...*, hal. 170.

¹⁴Lihat Abu Hayyan, *Al-Bahr al-Muhith*, jilid 8, hal. 384.

Kedua, kata *hillun* berarti *istihlal* (membolehkan, mengizinkan). Artinya, Allah mengizinkan Rasulullah SAW. untuk memperlakukan Makkah dan penduduknya sesuai dengan apa yang beliau kehendaki.

Kelompok ini dianut oleh Zamakhsyari.¹⁵ Ia berpendapat bahwa ayat tersebut merupakan *jumlah i'tiradhiyah* antara *qasam* dengan *muqdam 'alaih*, yang dimaksudkan untuk memberi ketenangan kepada beliau akan janji-Nya, yakni *fath Makkah* (penaklukan kota Makkah). Artinya, pada masa yang akan datang, ketika kota Makkah sudah bisa ditaklukkan, beliau diperbolehkan memperlakukan penduduk Makkah sesuai kehendak beliau, antara dibunuh atau dijadikan tawanan. Dengan demikian, ayat tersebut, menurut Zamakhsyari, mengacu kepada masa *istiqbal* (akan datang), dan pendapatnya ini didasari oleh firman Allah QS. 39: 30. Namun, penjelasan Zamakhsyari ini disangkal oleh Abu Hayyan, yang menurutnya, tidak ilmiah.¹⁶

Ketiga, kata *hillun* berarti *halal* lawan dari *haram*. Artinya, dihalalkan bagi Rasulullah sesuatu yang dilarang sebelum *fath Makkah* (penaklukan Makkah). Penafsiran semacam ini ternyata banyak dianut oleh kalangan ulama klasik, bahkan mereka yang tergolong ahli bahasa dan para tokoh tafsir.¹⁷

Keempat, kata *hillun* berarti *iqamah* (tinggal) atau *istiqrar* (menetap), lawan dari “bepergian”. Abu Hayyan menganut makna yang keempat ini, seperti yang dikutip oleh Al-Syinqithi,¹⁸ juga dianut oleh mayoritas mufassir modern.¹⁹

Dalam hal ini, Bint al-Syathi' lebih cenderung kepada makna yang keempat, karena lebih sesuai dengan konteksnya. Lebih lanjut ia menjelaskan, setelah diadakan penelitian tentang kata tersebut di beberapa ayat, maka dapat diambil kesimpulan bahwa kata tersebut pada mulanya berarti *al-hulul* (berada, menempatkan),²⁰ kemudian digunakan dalam istilah keagamaan pada ayat-ayat *Madaniyah*, seperti *halal* lawan dari *haram*, atau *ihlal* lawan dari *ihram*.²¹ Oleh karena itu, pemaknaan *hillun* dengan selain makna *al-hulul*, dianggap kurang tepat bahkan jauh dari konteks ayat itu sendiri.²²

Adapun ayat *والد وما ولد*, menurut Bint al-Syathi', *wawunya* adalah *wawu 'athaf*, sehingga kedua kata tersebut, *walid* dan *ma walad*, di'*athafkan* kepada kata *al-balad* pada ayat pertama, sehingga maksudnya adalah “kamu berada di sana dan mengetahui hal-ihwal penduduknya, tradisi mereka, serta segala urusan mereka.”²³

Para ulama tafsir berbeda pendapat apa yang dimaksud dengan *walid* dan *ma walad*. Ibn 'Abbas dan Ikrimah, misalnya, menafsirkan ayat tersebut dengan “yang melahirkan dan yang mandul”, dan memposisikan *ma* sebagai *nafi*. Semen-

¹⁵Zamakhsyari, *Al-Kasysyaf*, jilid 4, hal. 255.

¹⁶Lihat Bint al-Syathi', *Al-Tafsir al-Bayani...*, jilid I, hal. 171.

¹⁷Al-Farra', *Ma'aniy al-Qur'an*, jilid III, hal. 263; Al-Zajaj, *Ma'aniy al-Qur'an wa l'rabuh*, jilid 5, hal. 327; dan Al-Thabari, *Jami' al-Bayan*, jilid 15, hal. 194-195.

¹⁸Lihat Abu Hayyan, *al-Bahr al-Muhith*, jilid 8, dan Al-Syinqithi, *Adhwa' al-Bayan*, jilid 9, hal. 224.

¹⁹Lihat Al-Maraghi. *Tafsir al-Maraghi*, jilid 10, hal. 167; Sa'id Hawa, *Al-Asas fi al-Tafsir*, jilid. 11, hal. 6528; Al-Syinqithi, *Adhwa' al-Bayan*, jilid 9, hal. 224; Thabathaba'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, jilid 20, hal. 328.

²⁰Lihat QS. 13: 31, QS. 14: 28, dan QS. 35: 35.

²¹Lihat QS. 5: 2, QS. 5: 5, QS. 60: 10, dan QS. 3: 93.

²²Lebih jauh, baca Bint al-Syathi', *Al-Tafsir al-Bayani*, jilid I, hal 173.

²³Bint al-Syathi', *al-Tafsir al-Bayani*, jilid I, hal. 173.

tara Mujahid dan Qatadah mengartikan “Adam dan anak-turunnya”. Dan, al-Thabari lebih menekankan kepada sisi keumuman arti yang dikandung oleh kedua kata tersebut, yaitu menyangkut “semua yang melahirkan dan yang dilahirkan”, karena tidak ada indikasi yang menunjukkan makna lain.²⁴ Dalam hal ini, Muhammad ‘Abduh, seperti yang dikutip oleh Bint al-Syathi’,²⁵ juga al-Maraghi,²⁶ terlihat lebih sepakat dengan pendapat al-Thabari ini, yaitu menyangkut manusia, binatang, dan tumbuh-tumbuhan.

Sementara Thabathaba’i, menafsirkan dengan Ibrahim dan anaknya, Isma’il, karena melalui keduanya kota Makkah bisa berdiri, yang diawali dengan pembangunan *Baitullah*, dan pendapatnya ini didasari oleh ayat QS. 2: 35 dan QS. 2: 127.²⁷ Sedangkan Zamakhsyari menafsirkannya “Nabi Saw. dan umatnya”. Alasannya, karena Makkah merupakan tempat kelahirannya.²⁸ Bahkan, ada yang mengartikannya “Adam dan anak-anaknya”. Hal ini sesuai dengan materi sumpah dimaksud, yakni Makkah.²⁹

Adapun al-Farra’ memahami dari sisi keumumannya yaitu “yang melahirkan dan yang dilahirkan”. Meskipun pendapatnya memiliki kesesuaian dengan al-Thabari dan Muhamamd ‘Abduh, tetapi al-Farra’ lebih membatasi pada manusia, dan bukan pada lainnya. Pendapatnya ini didasari oleh ayat-ayat lain, di mana *ma* juga menunjukkan arti manusia. (QS. 4: 3 dan 22).³⁰

Dari sekian banyak penafsiran, Bint al-Syathi’ terlihat lebih sepakat terhadap penafsiran al-Farra’, dan menurutnya, metodologi yang digunakan lebih jelas. Selanjutnya, ia menjelaskan bahwa keumuman tersebut menyangkut beberapa generasi yang terus menerus dari penduduk negeri tersebut, saling mewarisi dari bapak ke anak, berupa hal-ihwal dan strata sosial yang berkembang di antara mereka, dan semuanya itulah yang dimaksudkan oleh al-Qur’an dengan *qasamnya*. Hal ini, akan dijelaskan lebih lanjut pada ayat-ayat berikutnya.³¹

Selanjutnya ayat *لقد خلقنا الإنسان في كبد*, menurut mayoritas ulama, kata *al-insan* merujuk kepada arti manusia secara umum. Sementara kata *al-kabad*, karena tidak diketemukan padanannya di ayat lain, maka Bint al-Syathi’ mengambil pendapat para ahli bahasa, yang kebetulan secara mayoritas mengartikannya dengan *al-syiddah* (berat) dan *masyaqqah* (kesulitan),³² kecuali Zamakhsyari. Ia menjelaskan, pada mulanya, kata *kabad* dimaksudkan sebagai “orang yang hatinya sakit”, kemudian digunakan untuk segala bentuk kesulitan dan kelelahan.³³ Menurut Bint al-Syathi’, pendapat Zamakhsyari ini muncul karena pengaruh dari paham madzhabnya, Mu’tazilah.³⁴

²⁴Al-Thabari, *Jami’ al-Bayan*, jilid 15, hal. 195-196.

²⁵Bint al-Syathi’, *al-Tafsir al-Bayani*, jilid I, hal. 174.

²⁶Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, jilid 10, hal. 156.

²⁷Thabathaba’i, *Tafsir al-Mizan*, jilid 20, hal. 329.

²⁸Zamakhsyari, *al-Kasasyaf*, jilid 4, hal. 255.

²⁹Al-Syinqithi, *Adhwa’ al-Bayan*, jilid 9, 226 dan Sa’id Hawa, *al-Asas fi al-Tafsir*, jilid 11, hal. 6528.

³⁰Al-Farra’, *Ma’ani al-Qur’an*, jilid 3, hal. 263.

³¹Bint al-Syathi’, *al-Tafsir al-Bayani*, jilid I, hal. 176.

³²Lihat al-Raghib al-Asfahani, *al-Mufradat fi Gharib al-Qur’an*, hal. 420, Abu Hayyan, *al-Bahr al-Muhith*, jilid 8, hal. 475, dan al-Farra’ *Ma’ani al-Qur’an*, jilid III, hal. 264.

³³Zamakhsyari, *al-Kasasyaf*, jilid 4, hal. 255.

³⁴Menurut doktrin Mu’tazilah, Allah itu selalu menghendaki yang baik (*shalah*) bahkan yang lebih baik (*ashlah*).

Jika para mufassir tidak menjelaskan lebih jauh tentang kesulitan yang dihadapi manusia, kecuali bahwa ia sejak penciptaannya selalu menghadapi kesulitan, baik di dunia, dengan mengasuh anak, mencari rezki untuk mereka, dan segala bentuk kepayahan dan kesulitan yang dihadapinya, maupun di akhirat. Bahkan kesulitan itu akan semakin bertambah jika ia termasuk penghuni neraka, kecuali yang diberi kemudahan oleh Allah.³⁵ Maka, menurut Bint al-Syathi', pendapat semacam itu boleh-boleh saja; akan tetapi, ia mempertanyakan lebih lanjut, apa keterkaitan ini semua dengan *qasam*? Oleh karena itu, menurutnya, ayat tersebut berkaitan dengan fitrah manusia. Artinya, secara fitrah manusia selalu memikul tanggung jawab dan kesulitan untuk memilih antara yang baik dan buruk. Inilah keterkaitan yang jelas dengan *qasam* dimaksud, dan akan semakin jelas jika melihat ayat-ayat selanjutnya, berupa kesesatan, keterpedayaan manusia yang dikaruniai sarana pemahaman, dan yang telah dijelaskan kepada mereka jalan-jalan kebaikan dan keburukan. Lebih lanjut ia menjelaskan, bahwa penggunaan kata *khalaqa*, merujuk kepada penciptaan manusia menurut fitrahnya.³⁶

Selanjutnya ayat *أَيْحَسِبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ*. Disebutkan oleh al-Thabari, bahwa ayat tersebut turun berkaitan dengan seseorang dari Bani Jumah, yang dikenal dengan panggilan Abi al-Asyadd. Ia adalah seorang yang sangat kuat, yang dengan penuh kesombongan, ia menantang kepada semua orang jika ada yang mampu menjatuhkannya dari atas kulit 'Ukadz.³⁷ Menurut riwayat yang lain, ayat tersebut turun berkaitan dengan Al-Walid bin al-Mughirah, yang merasa tidak seorang pun yang mampu menyainginya, lantaran kehormatan, harta, dan ketenaran yang disandangnya.³⁸

Namun, bagi ulama yang berpedoman kepada “kekhususan sebab” (لَعِبْرَةٌ بِخُصُوصِ السَّبَبِ), maka ia tetap berpedoman kepada *sebab nuzul* tersebut dengan mengambil sifat-sifat yang dimilikinya. Artinya, peristiwanya boleh saja berlalu, tetapi jika sifat tersebut ada pada diri seseorang setelahnya bahkan sampai saat ini, maka ia juga termasuk yang menjadi sasaran kritik dari ayat di atas.³⁹

Namun, bagi mereka yang berpedoman kepada “keumuman lafadz” (الْعِبْرَةُ بِعُمُومِ اللَّفْظِ), maka peristiwa tersebut menjadi kurang dominan, karena ada atau tidak adanya peristiwa tersebut, maka maksud ayat sudah bisa dipahami. Di sinilah, Bint al-Syathi' secara tegas menyatakan bahwa kita tidak perlu menentukan tempat kembali dari *dhamir* yang dikandung oleh kata *yahsab*.⁴⁰

³⁵Abu Hayyan, *al-Bahr al-Muhith*, jilid 8, hal. 475, Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, jilid 10, hal. 157, dan Thabathaba'i, *Tafsir al-Mizan*, jilid 20, hal. 330.

³⁶Bint al-Syathi', *al-Tafsir al-Bayani*, jilid I, hal. 179.

³⁷Al-Tbahari, *Jami' al-Bayan*, jilid 15, hal. 198, al-Zajjaj, *Ma'ani al-Qur'an wa I'rabuh*, jilid 5, hal. 328, dan Al-Shabuni, *Shafwah al-Tafasir*, jilid III, hal. 562.

³⁸Bint al-Syathi' *al-Tafsir al-Bayani*, jilid I, hal. 180.

³⁹Pendapat ini dianut oleh Ibn Taimiyah (lihat Ibn Taimiyah, *Daqaiq al-Tafsir*).

⁴⁰“Berpedoman kepada keumuman lafadz”, sebenarnya dianut oleh kelompok mayoritas. Akan tetapi, mereka terlihat tidak konsisten, yakni dalam satu sisi mereka menganggap bahwa *sabab nuzul* merupakan sesuatu yang sangat urgen, sementara dalam sisi lain, mereka berpedoman kepada “keumuman lafadz”, yang secara implisit dapat dipahami sebagai sikap peniadaan *sebab nuzul* itu sendiri. Oleh karena itu, Bint Syathi' terlihat lebih konsisten dalam menyikapi *sabab nuzul* tersebut. (lihat Bint Syathi', *al-Tafsir al-Bayani*, hal. 179).

Di samping itu, kebanyakan ulama tafsir terlalu disibukkan dengan persoalan siapa yang dimaksud kata *ahad* itu? Sementara, mereka kurang memperhatikan kenapa ia bersikap demikian? Dalam hal ini, Bint al-Syathi', mencoba memberi analisisnya, bahwa dari ayat inilah penderitaan itu dimulai. Manusia biasanya merasa kuat ketika ia merasa serba berkecukupan, padahal ia telah tertipu, karena justru hal itulah yang akan menjerumuskan dan menyesatkannya. Analisisnya ini didasarkan kepada firman Allah:

كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى (العلق: 6-7)

Ketahuilah, bahwa sesungguhnya manusia itu benar-benar melampaui batas, karena ia melihat dirinya serba berkecukupan. (QS. al-'Alaq/96: 6-7).

Ayat tersebut menegaskan bahwa manusia dalam melampaui batas ini ia tertipu dengan kekuatannya sehingga mengira bahwa tidak seorang pun yang berkuasa terhadap dirinya; ia juga tertipu dengan kekayaannya sehingga bersikap sombong dan membanggakan dirinya.⁴¹ Tentunya, penjelasan tersebut bukan didasarkan pada metode *bayani*, tetapi lebih didasarkan pada analisisnya terhadap korelasi antara ayat tersebut dengan ayat-ayat sebelum dan sesudahnya.

Sementara Quthb memberi penjelasan yang sedikit berbeda, yaitu bukan hanya ia memiliki segalanya atau serba berkecukupan yang dirinya sombong, tetapi yang terpenting adalah tidak adanya kesadaran dalam dirinya bahwa meskipun orang lain tidak mampu, tetapi ada Allah yang Maha Kuasa dan Yang akan menghisabnya. Lebih lanjut ia menyampaikan kritiknya secara umum, "Inilah sifat manusia pada umumnya, yang hatinya sunyi dari rasa keimanan".⁴²

Kemudian ayat يقول أهلكت مالا ليدا . Menurut Bint al-Syathi', kata *lubada* berarti "kumpulan yang banyak". Pemaknaan kata *lubada* ini, penulis yakin bahwa ia merujuk kepada para ahli bahasa. Hal ini, karena kata tersebut tidak dijumpai padan katanya dalam ayat-ayat yang lain, selain dalam surat al-Balad ini, sebagaimana ia memperlakukan kata *kabad* dalam ayat sebelumnya.

Adapun kata *ahlaktu* menurut kebanyakan ulama tafsir berarti *anfaqtu* (aku menafkahkan). Namun, menurut Bint al-Syahti', penafsiran tersebut adalah kurang tepat, karena kedua kata tersebut, *ahlaka* dan *anfaqa*, memiliki karakteristik yang berbeda. Jika, *ahlaktu* (aku telah menghabiskan)⁴³ konotasinya adalah buruk, yakni berdekatan kepada "ketertipuan dan melampaui batas", berbeda dengan kata *anfaqtu* (aku telah menafkahkan), ia selalu berkonotasi baik, meskipun dalam tataran praktis, keduanya memiliki persamaan, yaitu sama-sama mengeluarkan harta. Dengan demikian, pilihan kata tersebut adalah tepat sekali dan lebih sesuai dengan sikap kesombongan dan kebanggaan diri.⁴⁴

Oleh karena itu, ayat di atas merupakan sebuah penegasan dari sikap sombong dan membanggakan diri tersebut.

Kemudian ayat أychsb أن لم يره أحد . mayoritas ulama berpendapat bahwa *istifham inkari* tersebut merupakan tanggapan dari perkataan "*ahlaktu maalan*".

⁴¹Lihat Bint Syathi', *al-Tafsir al-Bayani*, jilid I, hal. 179-180.

⁴²Sayyid Quthb, *Fi Zhiilal al-Qur'an*, jilid 8, hal. 580.

⁴³Kata *ahlaka* diartikan dengan "menghabiskan", sebenarnya tidak sesuai dengan metode *istiqra'*nya, karena arti tersebut tidak pernah dijumpai dalam ayat-ayat lain. Hanya saja, penulis meyakini bahwa penetapan tersebut lebih ditunjukkan oleh *dalalah lafdziyah*, di mana kata *ahlaka* dirangkai dengan kata *maal* (harta).

⁴⁴Bint al-Syathi', *al-Tafsir al-Bayani*, jilid I, hal. 180.

Artinya, meskipun orang lain tidak ada yang tahu, tetapi Allah adalah Dzat Yang Maha mengetahui atas segala apa yang mereka perbuat. Mereka juga menegaskan bahwa *istifham* dimaksud adalah.⁴⁵ Akan tetapi, mereka tidak membicarakan atau memberi perhatian kenapa harus ada pengulangan bentuk *istifham*.

Di sinilah Bint al-Syathi' berusaha memberikan analisa bahwa pengulangan *istifham inkari* ini, justru akan semakin mengejutkan mereka yang telah tertipu dengan harta dan kekuatannya, dan dalam perhitungannya juga bahwa tidak ada seorang pun yang melihatnya. Lebih lanjut, ia menjelaskan bahwa perpindahan dari kata *lan* pada *istifham* pertama (mengacu kepada makna *istiqbal*) kepada *lam* pada *istifham* kedua (mengacu kepada makna *madhi*), adalah untuk memberi ketegasan bahwa perbuatannya yang telah lalu pasti akan dihisab, setelah adanya pengukuhan pada *istifham* pertama yaitu bahwa nasib mereka di tangan Tuhan Yang Maha Kuasa dan Maha Mengetahui.⁴⁶

Selanjutnya ayat *ألم نجعل له عينين ولساناً وشفقتين*, kebanyakan ulama hanya cukup memberikan penjelasan dari sisi kegunaannya, bahwa dengan kedua mata, ia mampu melihat, dan dengan mulut serta kedua bibirnya, ia mampu berbicara, makan, minum, dan menghirup udara. Sedangkan, al-Khazin lebih melihat kepada hal yang bersifat umum, bahwa ayat tersebut lebih mengacu kepada beberapa ni'mat Allah yang nyata-nyata dapat dirasakan, agar ia mampu bersyukur, tanpa melihat kekhususan sarana-sarana tersebut.⁴⁷

Sementara Al-Syinqithi memberikan penjelasan bahwa ayat tersebut sebagai bentuk jawaban dari ketidakjelasan yang dikandung oleh ayat-ayat sebelumnya. Ia mengajukan pertanyaan imajinatifnya, apakah ada yang melihatnya? siapakah yang akan melihatnya? Jawaban dari pertanyaan tersebut sebenarnya sudah jelas, yaitu Allah; akan tetapi, jawaban al-Qur'an lebih menonjolkan sisi potensi, yang seharusnya disadari sebagai bentuk karunia Allah, sehingga ia akan menyadari bahwa apa saja yang ia keluarkan akan diketahui oleh Allah.⁴⁸

Dalam hal ini, Bint al-Syathi' kelihatannya memiliki kesamaan dengan penjelasan al-Syinqithi tersebut, begitu juga Sa'id Hawa.⁴⁹ Hanya saja, al-Syathi' lebih mengkritisi, bahwa kedua mata dan mulut serta kedua buah bibir merupakan karunia khusus dari Allah SWT yang dengannya manusia akan dimintai pertanggungjawabannya. Artinya, dengan kedua mata, ia mampu melihat kebajikan dan kejahatan. Sementara dengan mulut dan kedua buah bibir, ia akan mampu menerangkan hal-hal yang menyesatkan, termasuk tipu daya.⁵⁰

Setelah Allah memberi sarana-sarana yang bersifat fisik, seperti penglihatan dan pengucapan, pada ayat berikutnya Allah menunjukkan dua jalan yang bisa *diidrak* oleh sarana-sarana fisik tersebut.

Pada ayat berikutnya: *وهديناه النجدين*, kata *huda* yang kemudian diartikan sebagai petunjuk, menurut Bint al-Syathi', merupakan pemaknaan secara *majazi*

⁴⁵Abu Hayyan, *al-Bahr al-Muhith*, jilid 8, hal. 475, Al-Shabuni, *shafwah al-Tafasir*, jilid III, hal. 562, Sa'id Hawa, *al-Asas fi al-Tafsir*, jilid 11, hal. 6531, al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, jilid 10, hal. 159, Sayyid Quthb, *Fi Zhilal al-Qur'an* jilid 8, hal. 580.

⁴⁶Bint al-Syathi', *al-Tafsir al-Bayani*, jilid I, hal. 180.

⁴⁷Lihat al-Khazin, *Tafsir al-Khazin*, vol. 4, juz 7, hal. 249.

⁴⁸Lihat Al-Syinqithi, *Adhwa' al-Bayan*, jilid IX, hal. 227.

⁴⁹Sa'id Hawa, *al-Asas fi al-Tafsir*, jilid XI, hal. 6530.

⁵⁰Bint al-Syathi', *al-Tafsir al-Bayani*, jilid I, hal. 181.

sebagai lawan dari *al-dhalal* (kesesatan). Makna inilah yang paling banyak tersirat di dalam al-Qur'an.⁵¹

Sementara kata *al-najd*, menurut mayoritas ulama berarti *sabil* atau *thariq*. Sedangkan yang lain mengartikan “tempat yang tinggi” atau “jalan yang menanjak”.⁵² Dan, makna kedua ini yang dipilih oleh Bint al-Syathi, karena lebih sesuai dengan konteks ayat. Selanjutnya, ia berupaya menguraikan keterkaitan antara kata *al-najdain* dengan *hadaina*, dan bukan menggunakan *bayyanna lahu* atau *audhahnahu* (kami jelaskan padanya). Karena penggunaan kata *hada* secara tersirat dapat dipahami bahwa Allah mengilhami fitrah kemanusiaan yang dapat membedakan antara kebajikan dan keburukan, dan Dia menjadikan baginya alat-alat inderawi untuk pengetahuan tersebut. Sementara kata *al-najdain*, yang mengandung makna kemenonjolan dan kejelasannya, menjadikan manusia dapat melihat dengan jelas kedua jalan tersebut dan memahami keduanya melalui petunjuk dan fitrah kemanusiaannya.⁵³ Penjelasan Bint al-Syathi' ini memiliki kesamaan substantif dengan penjelasan al-Maraghi yang menyatakan bahwa ayat tersebut berkaitan dengan fitrah kemanusiaan.⁵⁴

Kemudian ayat *فلا اقتحم العقبة*. Para ulama tafsir hampir sepakat tentang makna *iqtiham al-'aqabah* yaitu menempuh jalan yang sulit dan berat.⁵⁵ Berkaitan dengan ini, Thabatbaba'i menjelaskan bahwa *iqtiham al-'aqabah* memberi isyarat kepada bentuk infaq yang berat, yang dijelaskan pada ayat berikutnya.⁵⁶ Sementara menurut Sayyid Quthb bahwa *al-'aqabah* merupakan jalan berat dan sulit yang harus ditempuh seseorang jika ingin masuk surga; dan hanya yang memperoleh pertolongan Allah saja, yang dapat menempuhnya dengan mudah.⁵⁷ Bahkan para tokoh mufassir klasik, sebagaimana yang disebutkan dalam tafsir al-Thabari, banyak yang mengaitkan arti *al-'aqabah* dengan persoalan eskatologis, seperti neraka jahannam, gunung yang berada di dalamnya, suatu tempat yang berada di atas neraka.⁵⁸

Di antara mereka, juga ada yang disibukkan dengan masalah i'rab, bahwa bentuk semacam itu adalah tidak “lumrah” dalam percakapan orang Arab, karena menurut kaidah yang berlaku seharusnya terdapat dua *la* yang berulang, karena *la* mengiringi *fi'il madhi*, sebagaimana dalam ayat *فلا صدق ولا صلى*, oleh karenanya ayat tersebut ditafsirkan *فلا اقتحم العقبة ولا آمن*, dan penambahan kata *amana* didasarkan pada ayat selanjutnya *ثم كان من الذين آمنوا*.⁵⁹

Berkaitan dengan penafsiran di atas, Bint al-Syathi' dengan analisa kritisnya, menyatakan bahwa pemilihan bentuk *iqtiham* untuk mengiringi kata *'aqabah* adalah sangat tepat, karena kedua kata tersebut memiliki kesesuaian dalam kekerasan, kesungguhan, dan memikul kesulitan. Sementara manusia

⁵¹Bint al-Syathi', *Al-Tafsir al-Bayani*, jilid I, hal. 181.

⁵²Al-Zajjaj, *Ma'ani al-Qur'an*, jilid V, hal. 329, Al-Raghib, *al-Mufradat.*, hal. 482, dan Sayyid Quthb, *Fi Zhilal al-Qur'an*, jilid VIII, hal. 581.

⁵³Bint al-Syathi', *al-Tafsir al-Bayani*, jilid I, hal. 182

⁵⁴Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, jilid X, hal. 160.

⁵⁵Lihat al-Raghib, *al-Mufradat...*h. 394, al-Zamakhshyari, *al-Kasysyaf*, Sa'id hawa, *al-Asas fi al-Tafsir*, al-Maraghi, *tafsir al-Maraghi*.

⁵⁶Thabathaba'i, *tafsir al-Mizan*, jilid 20, hal. 332.

⁵⁷Sayyid Quthb, *Fi Zhilal al-Qur'an*, jilid VIII, hal. 582.

⁵⁸Lihat al-Thabari, *Jami' al-Bayan*, jilid XV, hal. 201-202.

⁵⁹Al-Zujjaj, *ma'ani al-Qur'an wa l'rabuh*, jilid V, hal. 328, al-Thabari, *Jami a'Bayan*, jilid XV, hal. 202, dan al-Zamakhshyari, *al-Kasysyaf*, jilid IV, hal. 256,

adalah makhluk yang menurut fitrahnya mampu menanggung kesulitan, dan menempuh kesusahan yang paling keras, sehingga sangat sesuai dengan *iqtiham al-'aqabah*.⁶⁰ Sementara huruf *la* adalah menunjukkan pengingkaran, cercaan, dan dorongan. Sedangkan penggunaan *la* di tempat *istifham* untuk memperjelas penafian *iqtiham al-'aqabah* dari orang yang tertipu dengan kekuatan dan hartanya, padahal, Allah telah menciptakannya dalam kesulitan dan menunjukinya dua jalan yang jelas.⁶¹

Bint al-Syathi' juga mengkritik kepada para mufassir yang terlalu jauh dalam mengartikan kata *'aqabah* sehingga terkesan sangat parsial dan kurang memperhatikan korelasinya dengan ayat-ayat yang mengiringinya. Padahal, *'aqabah* sudah dijelaskan pada ayat berikutnya:

وما أدراك مال العقبة ، فك رقبة أو إطعام في يوم ذو مسغبة ، يتيما ذا مقربة أو مسكينا ذا متربة

Menurut Bint al-Syathi', inilah penjelasan tentang *'aqabah* yang seharusnya ditempuh oleh manusia (yakni: melepaskan manusia dari perbudakan, memberi makan pada hari kelaparan, (kepada) anak yatim yang memiliki hubungan kekerabatan, atau orang miskin yang sangat fakir), melalui sarana-sarana yang telah dipersiapkan untuknya, sehingga ia mampu bekerja keras, memahami, dan membedakan (antara yang baik dan buruk).⁶² Sementara kebanyakan ulama' tafsir banyak yang menafsirkannya terlepas dari konteks, misalnya mereka terpaku kepada pengertian *fakku raqabah* sampai *miskinan dza matrabah* yang menyentuh makna filosofis-kontekstual.

Lebih jauh, Bint al-Syathi' dengan analisa cerdasnya, menjelaskan korelasi antara rangkaian ayat di atas dengan ayat-ayat sebelumnya.⁶³ Menurutnya, ayat tersebut adalah sebuah penjelasan atas sifat-sifat dzalim dan durhaka yang tumbuh di dalam diri orang yang tertipu dengan kekuatan dan hartanya. Sebab apa yang diderita oleh penduduk Makkah berupa perbudakan, pertentangan kelas, kejahatan dan penindasan hingga melanggar kehormatan Rasulullah SAW. adalah karena kedurhakaan manusia ini yang tergoda dengan kekayaannya hingga merasa bangga bahwa dirinya telah menghabiskan banyak harta, padahal di dekatnya terdapat anak yatim, atau orang-orang miskin yang membutuhkan.

Kondisi ini terus berlangsung sepanjang generasi dan diwarisi oleh "negeri ini". Padahal, manusia seharusnya melawannya dan mencintai orang lain, demi kebaikan masyarakat secara umum meskipun itu sulit dan berat.

Selanjutnya, Bint al-Syathi' menyatakan bahwa melalui ayat tersebut akan tergambar ciri-ciri perjuangan dakwah Islam, yaitu untuk menuntun manusia dan memperbaiki keadaan mereka yang rusak. Al-Qur'an ketika menyerukan untuk bekerja keras melawan perbudakan, perbedaan kelas, dan kezaliman sosial sebenarnya untuk membangkit apa yang berada dalam fitrah manusia, yaitu kemampuan untuk menghadapi kesulitan terlebih ketika menghadapi kesulitan yang besar, dan didasarkan pada petunjuk ajaran-ajaran yang jelas, yang berada di hadapannya, berupa jalan yang baik dan buruk.⁶⁴

⁶⁰Bint al-Syathi', *al-Tafsir al-Bayani*, jilid I, hal. 183.

⁶¹Bint al-Syathi', *al-Tafsir al-Bayani*, jilid I, hal. 184.

⁶²Bint al-Syathi', *al-Tafsir al-Bayani*, jilid I, hal. 185.

⁶³Bint al-Syathi', *al-Tafsir al-Bayani*, jilid I, hal. 185.

⁶⁴Bint al-Syathi', *al-Tafsir al-Bayani*, jilid I, hal. 186.

Setelah menjelaskan korelasinya, kemudian ia menginjak pada penjelasan kebahasaan; dan menurutnya, urutan tersebut bukanlah suatu kebetulan, tetapi menunjukkan kepada skala prioritas. Artinya, pembebasan manusia dari belenggu perbudakan (*fakku raqabah*) merupakan langkah awal untuk mewujudkan kemuliaan dan kelayakan bagi manusia. Thabathaba'i menyebutkan bahwa *fakku raqabah* merupakan awal dari penegakan kesempurnaan suatu agama.⁶⁵ Kemudian dilanjutkan kepada perwujudan keadilan sosial. yang al-Qur'an menggunakannya dengan kalimat-kalimat yang cukup memukau.⁶⁶ Itulah keadaan buruk yang bisa dilihat sekaligus bisa dirasakan oleh kekuatan fitrahnya.

Kemudian surat al-Balad ditutup dengan menuturkan dua kelompok yang berlawanan, yaitu kelompok yang berhasil menempuh jalan yang sulit dan berat dan kelompok yang gagal, yang tertipu dengan kekuatan dan hartanya, sehingga mengingkari kebenaran suara fitrahnya, firman-Nya:

ثم كان من الذين آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة أولئك أصحاب اليمين ، والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشئمة ، عليهم نار مؤصدة

Pada dasarnya, di antara ulama tafsir, tidak ada perbedaan yang cukup signifikan berkaitan dengan penafsiran ayat di atas, kecuali bagi mereka yang berpegang pada kaidah bahasa Arab tentang penggunaan huruf *la* dikaitkan dengan *fi'il madhi*, maka ayat tersebut menjadi landasan bagi pendapat ini.⁶⁷

Namun, ada hal yang menarik untuk dibicarakan dalam makalah ini, yaitu tentang penggunaan kata *tsumma* yang oleh sebagian ulama tafsir dipahami sebagai bentuk pemisahan, sehingga iman tidaklah identik dengan hal-hal tersebut. Al-Zamakhsyari, misalnya, menyatakan bahwa “kata *tsumma* adalah untuk menunjukkan terpisahnya keutamaan dan kemuliaan iman dari memerdekakan budak dan shadaqah, dan tidak dimaksudkan dengan waktu”.⁶⁸ Padahal, penggunaan kata *tsumma* menurut Bint al-Syathi' bisa dipahami bahwa perealisasi kemuliaan manusia dengan pemerdekaan manusia dari perbudakan dan pewujudan keadilan sosial, adalah sebagai proses menuju keimanan. Iman adalah poros akidah Islam; akan tetapi, seorang muslim terkadang mengira bahwa imannya sah dengan menunaikan ibadah semata, sehingga ia memerlukan suatu peringatan bahwa sahnya iman itu dengan tidak menipu, dan tidak memperbudak orang lain. Apalagi pemahaman ini diperkuat dengan saling berwasiat dalam kesabaran dan kasih sayang.

Ini contoh masyarakat utama yang dianjurkan al-Qur'an melalui surat al-Balad, dan menuntunnya kepada sifat kemanusiaan yang didambakan, agar dengan penuh kerelaan, mampu memikul beban-beban jihad, seperti memerangi bencana perbudakan, egoisme, individualistik, tiranik, dan diktator.

Penutup dan Komentar

Setelah melakukan kajian atas penafsiran Bint al-Syathi', maka kesan pertama yang muncul adalah bahwa Bint al-Syathi' merupakan sosok mufasssarah yang sangat cerdas bahkan “sangat percaya diri”, sehingga ia cukup berani untuk melawan arus.

⁶⁵Thabathaba'i, *tafsir al-Mizan*, jilid XX, hal. 332.

⁶⁶Lihat lebih lanjut Bint al-Syathi', *al-Tafsir al-Bayani*, jilid I, hal. 187.

⁶⁷Bisa dilihat dalam beberapa kitab tafsir dalam penjelasan فلا اقتحم العقبة .

⁶⁸Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf*, jilid IV, hal. 257.

Adalah wajar jika ia dianggap sangat berani, karena bukan hanya para mufassir modern --terutama Muhammad Abduh-- yang menjadi sasaran kritik, akan tetapi, juga para tokoh tafsir klasik, yang telah menjadi rujukan utama selama bertahun-tahun, seperti Ibn ‘Abbas, al-Suddi, Ubay bin Ka’ab, ‘Ikrimah dan lain-lain.

Terlepas dari pro dan kontra atas sikap keberaniannya ini, bahwa upaya yang dilakukannya ini telah memberikan penyegaran dalam khazanah penafsiran al-Qur`an. Memang, masih banyak yang belum terlihat dari sikap Bint al-Syathi’, misalnya terhadap ayat-ayat hukum yang sangat kental dengan aspek kronologi historisnya, serta kisah-kisah dalam al-Qur`an, apakah metode *bayaninya* masih relevan untuk kajian-kajian tersebut.

Wa Allahu A`lam bi al-shawab

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Hayyan, *Tafsir al-Bahr al-Muhith*, Riyadh: Maktabah al-Nashr al-Haditsah.
- Al-Ashfahani, al-Raghib, *al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ma'rifah,.
- Bint al-Syathi', *Al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim*, Mesir: Dar al-Ma'arif.
- Boullata, Issa J., "Tafsir al-Qur'an Modern: Studi Atas Metode Bint al-Syathi'", dalam *Hikmah: Jurnal Studi-Studi Islam*, edisi III, 1991.
- Al-Farra', Abi Zakariya Yahya bin Ziyad, *Ma'ani al-Qur'an*, ditahqiq oleh Abdul Fattah Isma'il Syalabi.
- Hawa, Sa'id, *al-Asas fi al-Tafsir*, Mesir: Dar al-Salam, cet. II, 1989.
- Al-Khazin, Ali bin Muhammad, *Tafsir al-Khazin*, Mesir: Musthafa al-Baby al-Halaby, cet II, 1955.
- Al-Maraghi, Ahmad Musthafa, *Tafsir al-Maraghi*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Al-Shabuni, Muhammad Ali, *Shafwah al-Tafasir*, Beirut: Dar al-Rasyad, 1988.
- , *Mukhtashar Tafsir Ibn Katsir*, Beirut: Dar al-Rasyad, t.th.
- Sayyid Quthb, *Fi Zhilal al-Qur'an*, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, cet. VII, 1971.
- Al-Syinqithi, Muhammad al-Amin, *Adhwa' al-Bayan*, Beirut: 'Alam al-Kutub.
- Al-Thabari, Muhammad bin Jarir, *Jami' al-Bayan*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988.
- Al-Thabathaba'i, Muhammad Husein, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Mu'assah al-A'lami.
- Al-Zamakhsyari, Muhammad bin Umar, *al-Kasysyaf*, Beirut: Dar al-Fikr
- Al-Zajjaj, Abi Ishaq Ibrahim, *Ma'ani al-Qur'an wa I'rabuh*, Beirut: 'Alam al-Kutub.