

TAFSÉ

JOURNAL OF QUR'ANIC STUDIES

Volume 5, No. 2, Juli 2020

LAFAL LAYTA DALAM AL-QUR'AN

REFLEKSI AYAT-AYAT TOLERANSI: MEMUPUK KEBERAGAMAN DALAM MENJALANKAN

KONSEP KENAJISAN ORANG MUSYRIK DALAM QS. AL-TAUBAH (9): 28

KESADARAN EKOLOGI DALAM AL-QUR'AN: STUDI PENAFSIRAN AL-RAZI PADA QS. AL-RUM (30): 41

TRADISI MENGAJI AL-QUR'AN DI KUBURAN DALAM MASYARAKAT INDONESIA

PENGGUNAAN AYAT-AYAT AL-QUR'AN SEBAGAI JIMAT

PENAFSIRAN SURAT AL-DHUHA MENURUT AL-BAIDHAWI DAN BINTU AL-SYATHI'

PEMBACAAN SURAT AL-KAHFI DI KALANGAN MUSLIM INDONESIA

KETAHANAN PANGAN DALAM AL-QUR'AN DAN AKTUALISASINYA
DALAM KONTEKS KEINDONESIAAN: ANALISIS QS. YUSUF (12): 47-49

PENGGUNAAN PAJANGAN AYAT KURSI SEBAGAI PELINDUNG

Diterbitkan Oleh:
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry
Banda Aceh

TAFSE	Volume 5	Nomor 2	Halaman 1-156	Banda Aceh Juli-Desember 2020	P-ISSN: 2620-4185 E-ISSN: 2775-5339
-------	----------	---------	------------------	-------------------------------------	--

TAFSÈ

Journal of Qur'anic Studies

Terbit dua kali setahun: Edisi Januari dan Juli
Memuat hasil penelitian dan gagasan dalam bidang studi al-Qur'an dan Tafsir

Editor Kepala:

Salman Abdul Muthalib, *Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry, Banda Aceh*

Editor Pelaksana:

Zulihafnani, *Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry, Banda Aceh*

Editor Ahli:

Nurjannah Ismail, *Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry, Banda Aceh*

Fauzi Saleh, *Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry, Banda Aceh*

Irsyadunnas, *Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta*

Samsul Bahri, *Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry, Banda Aceh*

Novizal Wendri, *Universitas Islam Negeri (UIN) Imam Bonjuo, Padang*

Maizuddin, *Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry, Banda Aceh*

Editor

Muslim Djuned, *Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry, Banda Aceh*

Furqan, *Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry, Banda Aceh*

Muhajirul Fadhli, *Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry, Banda Aceh*

Zainuddin, *Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry, Banda Aceh*

Syukran Abu Bakar, *Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry, Banda Aceh*

Sekretariat

Ikhsan Nur

Diterbitkan oleh Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry

Alamat: Gedung Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Jln. Syekh Abdurrauf, Kopelma Darussalam Banda Aceh, Telp: 08126941374,

Email: tafse@ar-raniry.ac.id

Redaksi menerima tulisan yang belum pernah diterbitkan oleh media lain. Tulisan dikirim dengan alamat email tersebut di atas, format sesuai dengan pedoman penulisan yang tercantum pada halaman akhir jurnal ini. Artikel yang masuk akan direview oleh Mitra Bestari dan akan disunting sesuai dengan gaya selingkung jurnal.

TAFSÈ

Journal of Qur'anic Studies

Vol. 5, No. 2, Juli - Desember 2020

Daftar Isi

1. Lafal Layta dalam al-Qur'an.....	1 - 21
• <i>Syukran Abu Bakar, Syarifah Maysarah</i>	
2. Refleksi Ayat-ayat Toleransi: Memupuk Keberagaman dalam Menjalankan Syariat Islam di Aceh.....	22 - 36
• <i>Salman Abdul Muthalib, Mushlihul Umam</i>	
3. Konsep Ekologi dalam al-Quran Musyrik dalam Q.S al-Taubah (9): 28.....	37 - 50
• <i>Happy Saputra, Zaipuri</i>	
4. Kesadaran Ekologi dalam al-Qur'an: Studi Penafsiran al-Razi pada.....	51 - 63
• <i>Lukman Hakim, Munawir</i>	
5. Tradisi Mengaji Al-Qur'an di Kuburan dalam Masyarakat Indonesia.....	64 - 81
• <i>Nuraini, Wardatul Jannah</i>	
6. Penggunaan Ayat-ayat al-Qur'an sebagai Jimat.....	82 - 97
• <i>Nurullah, Ari Handasa</i>	
7. Penafsiran Surat Al-Dhuha Menurut Al-Baidhawi dan Bintu al-Syathi'.....	98 - 114
• <i>Maizuddin, Aditya Faruq Alfurqan</i>	
8. Pembacaan Surat Al-Kahfi di Kalangan Muslim Indonesia.....	115 - 125
• <i>Zainuddin, Qarri 'Aina</i>	
9. Ketahanan Pangan dalam al-Qur'an dan Aktualisasinya dalam Konteks Keindonesiaan: Analisis QS. Yusuf (12): 47-49.....	126 - 138
• <i>Samsul Bahri, Musdawati, Raudhatul Jinan</i>	
10. Penggunaan Pajangan Ayat Kursi sebagai Pelindung.....	139 - 151
• <i>Zulihafnani, Nurlaila, Muhammad Rifqi Hidayatullah</i>	
11. Zulihafnani, Nurlaila, Muhammad Rifqi Hidayatullah.....	152 - 156
Pedoman Penulisan.....	152 - 156

LAFAL LAYTA DALAM AL-QUR'AN

*Syukran Abu Bakar, *Syarifah Maysarah

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia
Email: syukranabubakar@ar-raniry.ac.id

Abstract: This article is a research about the word of *layta* in the Qur'an. Generally, the using of the word of *layta* in the Qur'an referred to unbelievers when expressing their remorse in the afterlife. However, there are Qur'an verses that use the word of *layta* referred to the believers and in the context of the world. Due to the variations of this designation, the author feels the need for more in-depth research related to the using of the word of *layta* in the Qur'an. This research is library research, using content analysis techniques in processing data. The data sources that the authors refer to are *Balâghah* books such as *al-Balâghat al-Wâdhihah*, and the book of interpretation. The results of this study can be concluded that the word of *layta* is mentioned fourteen times in the Qur'an, with three speakers: believers, unbelievers and hypocrites. The meanings that indicated by this word are regret, delusion and good wishes. Then, these meanings are connected with psychology. And the result is that if the pronunciation of this word relies on the believer, it shows a positive meaning, such as a sense of empathy. Conversely, if it relies on other than believers, it has a negative meaning.

Abstrak: Tulisan ini merupakan penelitian terhadap lafal *layta* yang terdapat dalam al-Qur'an. Umumnya, penggunaan lafal *layta* dalam al-Qur'an disandarkan kepada orang-orang kafir ketika mereka mengungkapkan penyesalannya di akhirat. Namun, ada ayat al-Qur'an yang menggunakan lafal *layta* dengan disandarkan kepada orang mukmin dan dalam konteks dunia. Berangkat dari adanya variasi penyandaran lafal tersebut, penulis merasa perlu meneliti lebih dalam terkait penggunaan lafal *layta* di dalam al-Qur'an. Penelitian ini bersifat kepustakaan (*library research*), dengan menggunakan teknik analisa isi (*content analysis*) dalam mengolah data. Sumber data yang penulis rujuk adalah kitab-kitab *Balâghah* seperti *al-Balâghat al-Wâdhihah* dan kitab-kitab tafsir. Hasil dari penelitian ini dapat disimpulkan bahwa lafal *layta* disebut sebanyak empat belas kali dalam al-Qur'an, yang disandarkan kepada tiga subjek, yaitu mukmin, kafir dan munafik. Makna yang ditunjukkan lafal *layta* adalah penyesalan, angan-angan dan harapan yang baik. Selanjutnya, makna-makna tersebut dihubungkan dengan ilmu psikologi. Maka, hasil yang didapatkan adalah jika pengucapan lafal ini disandarkan kepada orang mukmin, ia menunjukkan makna positif, seperti rasa empati. Sebaliknya, jika disandarkan kepada selain mukmin, maka ia bermakna negatif.

Keywords: *Lafal layta*, *Tamannî*, Penyesalan

Pendahuluan

Allah telah menjadikan al-Qur'an sebagai salah satu mukjizat teragung bagi Rasulullah Saw. Al-Qur'an mengandung sastra Arab yang maha tinggi mutunya dan meliputi segala sisi. Kaya akan kosa-kata, padat akan makna yang dikandung, serta sangat indah dan bijaksana dalam menyajikan isinya.¹ Setiap lafal yang digunakan al-Qur'an selalu sejalan dengan makna yang dikehendaki serta memiliki tingkat kedalaman yang sangat tinggi.² Seperti lafal *layta*, lafal ini tidak digunakan kecuali untuk mengungkapkan pengandaian terhadap perkara yang mustahil terjadi atau mungkin saja terjadi, namun tidak dapat diharapkan tercapainya.³

Dalam ucapan orang Arab, lafal *layta* digunakan ketika mengungkapkan sebuah harapan atau keinginan, sedangkan orang yang mengucapnya, menyadari bahwa harapan atau keinginan tersebut mustahil tercapai. Hal ini bisa juga disebut sebagai pengandaian atau angan-angan. Berdasarkan pengertian ini, dapat diketahui bahwa umumnya orang-orang yang mengucapkan lafal ini adalah orang-orang yang panjang angan-angan, banyak berandai-andai, orang yang putus asa, dan menyesal. Makna dari ucapan *layta* ini lebih mengarah kepada hal-hal negatif, walaupun, umumnya lafal *layta* digunakan untuk mengharapakan sesuatu yang disukai. Sebagai contoh, perkataan ليت الشباب يعود يوما (seandainya masa muda kembali). Biasanya, orang yang mengatakan ungkapan ini adalah orang yang menyia-nyiakan waktu mudanya. Sehingga ketika masa tuanya tiba, ia menyesal dan berharap masa mudanya kembali, agar ia memperbaiki dan memanfaatkan masa mudanya dengan baik. Ucapan tersebut tentu saja mustahil untuk dicapai.

Dalam al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang menggunakan lafal *layta*. Dalam hal ini, tentu pengucapnya adalah makhluk, karena mustahil bagi Allah untuk berangan-angan. Umumnya, lafal *layta* dalam al-Qur'an disandarkan kepada orang-orang kafir ketika mereka mengungkapkan penyesalannya di akhirat. Namun, di antara ayat-ayat tersebut, terdapat penggunaan lafal *layta* yang disandarkan kepada orang-orang mukmin dalam konteks dunia, bersebrangan dengan yang umumnya ditampilkan al-Qur'an

¹Said Agil Husin Al Munawwar dan Masykur Hakim, *I'jaz al-Qur'an dan Metodologi Tafsir*, (Semarang: Dina Utama, 1994), 9.

²Al Munawwar dan Masykur Hakim, *I'jaz Al-Qur'an dan Metodologi Tafsir*, 3.

³Alî al-Jârim dan Musthafâ Amîn, *al-Balâghat al-Wâdhihah*, terj. Mujiyo Nurkholis, dkk, (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 1993), 292.

(ditujukan kepada orang kafir dalam konteks akhirat). Atas dasar tersebut, penulis merasa perlu mengkaji ayat-ayat yang mengandung lafal *layta* menurut pengucap dan konteksnya dengan melihat kepada penafsiran para *mufasssir*.

Penelitian ini bersifat kepustakaan (*library research*) dengan menggunakan teknik analisis isi (*content analysis*) dalam mengolah data. Sumber data yang penulis rujuk adalah kitab-kitab *Balâghah* seperti *al-Balâghat al-Wâdhihah* dan kitab tafsir, seperti *Tafsîr al-Munîr* dan *Mafâtîh al-Ghayb*. Selanjutnya, hasil dari penelitian ini akan dikaitkan dengan ilmu psikologi untuk melihat bagaimana sisi psikologi makna lafal *layta* dalam al-Qur'an.

Definisi Lafal *Layta* dalam Kaidah Ilmu *Balâghah*

Salah satu cabang ilmu dalam bahasa Arab adalah ilmu *Balâghah* yang mengkaji tentang *uslûb* (gaya bahasa) dalam bahasa Arab, baik secara lisan maupun tulisan. Ilmu *Balâghah* memiliki tiga bidang kajian, salah satunya adalah ilmu *ma'ânî* yaitu ilmu untuk menjaga dari kesalahan berbicara. Salah satu pembahasan dari ilmu *ma'ânî*, adalah *insyâ'* yaitu kalimat yang pembicaraannya tidak bisa disebut sebagai orang yang benar atau orang yang dusta. Kalam *insyâ'* terbagi dua, yaitu *insyâ' thalabî* dan *insyâ' ghair thalabî*. Kalam *insyâ' thalabî* adalah kalimat yang digunakan untuk menghendaki keberhasilan sesuatu yang belum berhasil saat kehendak itu dituturkan. Sedangkan *insyâ' ghair thalabî* tidak digunakan untuk menghendaki terjadinya sesuatu.⁴ Salah satu bentuk kalam *insyâ' thalabî* adalah *tamannî*.

Tamannî adalah mengharapkan sesuatu yang tidak dapat diharapkan keberhasilannya, baik karena hal itu memang mustahil terjadi atau mungkin saja terjadi, namun jauh dan sulit tercapai sehingga tidak dapat diharapkan keberhasilannya. Kata-kata yang digunakan untuk *tamannî* adalah *layta* dan terkadang digunakan juga *hal*, *law* dan *la'alla* atas dasar tujuan *Balâghah*. Dari keempat lafal tersebut, *layta* merupakan lafal asli yang memang menunjukkan makna *tamannî*. Contohnya ليت الشباب يعود يوما (seandainya masa muda kembali). Lafal *layta* tidak digunakan pada sesuatu yang sudah pasti terjadi. Maka tidak bisa dikatakan ليت غدا يجيء (semoga hari esok datang).⁵

⁴Alî al-Jârim dan Musthafâ Amîn, *al-Balâghat al-Wâdhihah* 198.

⁵al-Hasan Ibn Qâsim al-Murâdî, *al-Janâ al-Dânî fî Hurûf al-Ma'ânî*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), 492.

Perbedaan Lafal *Layta* dengan *La'alla*

Dalam bahasa Arab, lafal *layta* digunakan untuk mengekspresikan sebuah harapan dan keinginan. Namun di sisi lain, orang Arab juga menggunakan lafal *la'alla* untuk mengungkapkan harapannya. Walaupun keduanya sama-sama digunakan untuk mengekspresikan sebuah harapan, namun di antara keduanya terdapat perbedaan. Lafal *layta* digunakan untuk mengungkapkan sebuah harapan yang mustahil tercapai (*tamannî*). Sedangkan lafal *la'alla* digunakan untuk mengungkapkan suatu harapan yang mungkin untuk dicapai (*tarajjî*). Al-Qarafi berkata dalam kitab *al-Furûq* tentang perbedaan *tamannî* dan *tarajjî*. *Tamannî* adalah harapan untuk sesuatu yang mustahil terjadi, sedangkan *tarajjî* untuk hal yang mungkin terjadi. *Tamannî* untuk sesuatu yang jauh, *tarajjî* untuk sesuatu yang dekat. *Tamannî* untuk sesuatu yang mustahil kedatangannya, *tarajjî* untuk sesuatu yang ditunggu-tunggu kedatangannya.⁶

Penggunaan Lafal *Layta* Dalam al-Qur'an

Lafal *layta* disebut 14 kali dalam al-Qur'an, yaitu pada QS. al-Nisâ' (4): 73, QS. al-An'âm (6): 27, QS. al-Kahfi (18): 42, QS. Maryam (19): 23, QS. al-Furqân (25): 27 dan 28, QS. al-Qashash (28): 79, QS. al-Ahzâb (33): 66, QS. Yâsîn (36): 26, QS. al-Zukhruf (43): 38, QS. al-Hâqqah (69): 25 dan 27, QS. al-Naba' (78): 40, dan QS. al-Fajr (89): 24.⁷ Lafal *layta* dalam al-Qur'an selalu diawali dengan huruf *ya*, yang berarti seruan atau panggilan untuk sesuatu yang berada di tempat jauh (*al-nidâ li al-ba'îd*). Hal ini menggambarkan bahwa apa yang diharapkan adalah sesuatu yang berada di tempat yang jauh dan sulit untuk digapai.⁸

Penggunaan lafal *layta* disandarkan kepada tiga subjek, yaitu mukmin, kafir dan munafik dan lafal ini diucapkan dalam konteks dunia dan akhirat. Artinya, pengucap lafal *layta* tersebut ada kalanya ia mengucapkannya ketika di dunia dan ada yang telah berada di alam akhirat. Berikut ini merupakan pengelompokan ayat-ayat yang menggunakan lafal *layta* berdasarkan pengucap dan konteksnya.

⁶Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Studi al-Qur'an Komprehensif*, terj. Tim Editor Indiva, (Surakarta: Indiva Pustaka, 2008), 493.

⁷Ismâ'îl Ahmad 'Umâyrah dan 'Abd al-Hamîd Mushthafâ al-Sayyid, *Mu'jam al-Adawât wa al-Dhamâir fî al-Qur'an al-Karîm*, (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1986), 526.

⁸M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an: Kajian Kosakata*, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), II: 507.

⁸Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Studi al-Qur'an Komprehensif*, 493.

⁸Ismâ'îl Ahmad 'Umâyrah dan 'Abd al-Hamîd Mushthafâ al-Sayyid, *Mu'jam al-Adawât wa al-Dhamâir fî al-Qur'an al-Karîm*, (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1986), 526.

Tabel 1.

Lafal *Layta* Terkait dengan Ucapan Orang Beriman

No.	Surah	Ayat	Lafal	Pengucap	Konteks
1.	Maryam (19)	23	يَا لَيْتَنِي	Mukmin	Dunia
2.	Yâsîn (36)	26	يَا لَيْتَ	Mukmin	Akhirat

Tabel 2.

Lafal *Layta* Terkait dengan Ucapan Orang Kafir dan Munafik

No.	Surah	Ayat	Lafal	Pengucap	Konteks
1	al-Nisâ' (4)	73	يَا لَيْتَنِي	Munafik	Dunia
2	al-An'âm (6)	27	يَا لَيْسَنَا	Kafir	Akhirat
3	al-Kahfi (18)	42	يَا لَيْتَنِي	Kafir	Dunia
4	al-Furqân (25)	27	يَا لَيْتَنِي	Kafir	Akhirat
5	al-Furqân (25)	28	يَا لَيْتَنِي	Kafir	Akhirat
6	al-Qashash (28)	79	يَا لَيْتَ	Kafir	Dunia
7	al-Ahzâb (33)	66	يَا لَيْسَنَا	Kafir	Akhirat
8	al-Zukhruf (43)	38	يَا لَيْتَ	Kafir	Akhirat
9	al-Hâqqah (69)	25	يَا لَيْتَنِي	Kafir	Akhirat
10	al-Hâqqah (69)	27	يَا لَيْسَهَا	Kafir	Akhirat
11	al-Naba' (78)	40	يَا لَيْتَنِي	Kafir	Akhirat
12	al-Fajr (89)	24	يَا لَيْتَنِي	Kafir	Akhirat

Lafal *Layta* dalam al-Qur'an Terkait dengan Ucapan Orang Beriman

Maryam (19): 23

فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا (٢٣)

“Kemudian rasa sakit akan melahirkan memaksanya (bersandar) pada pangkal pohon kurma, ia (Maryam) berkata, “Wahai, betapa (baiknya) aku mati sebelum ini dan aku menjadi seorang yang tidak diperhatikan dan dilupakan.”

Ayat ini mengisahkan tentang rasa sakit yang dialami Maryam ketika akan melahirkan. Ibnu Katsîr mengatakan bahwa dalam ayat ini terdapat dalil dibolehkan berangan-angan untuk mati ketika terjadi fitnah. Ketika itu Maryam berangan-angan untuk mati karena dua sebab: *pertama*, khawatir orang-orang akan berburuk sangka dan mencela agamanya sehingga membuat ia tertimpa fitnah. *Kedua*, agar orang tidak jatuh dalam fitnah dan menuduh orang yang tidak bersalah melakukan zina, karena hal itu adalah perbuatan celaka.⁹

Menurut al-Râzî, ayat ini menunjukkan kebiasaan orang-orang saleh jika terjadi fitnah atau tertimpa musibah (yang berhubungan dengan agama mereka). Diriwayatkan bahwa Umar bin Khattab mengambil rumput kering di tanah dan berkata, “Seandainya aku menjadi rumput ini, andai saja aku tidak menjadi sesuatu pun”. Ucapan semacam ini diucapkan orang-orang saleh ketika beratnya suatu perkara bagi mereka. Maryam mengangankan kematian agar orang-orang yang memfitnahnya tidak jatuh dalam maksiat (karena menuduh orang lain berzina), sedangkan di sisi lain, ia ridha atas ketetapan Allah yang dikabarkan kepadanya.¹⁰ Dalam kaitannya dengan penggunaan lafal *layta* dalam ayat ini, maka bentuk kemustahilannya terlihat pada perkataan Maryam yang menginginkan mati sebelum semua hal itu terjadiditahu itu adalah suatu hal yang mustahil karena saat itu ia masih dalam keadaan hidup.

Yâsîn (36): 26

قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ (٢٦)

“Dikatakan (kepadanya), “Masuklah ke surga.” Dia (laki-laki itu) berkata, “Alangkah baiknya sekiranya kaumku mengetahui.”

Dalam surah Yâsîn ayat 13-27, Allah mengisahkan tentang *ashâb al-qaryah* (penduduk sebuah kota) yang membangkang dan mendustakan tiga utusan dari Allah. Kemudian, Allah memperkuat ketiga utusan itu dengan seorang laki-laki dari tempat terpencil. Laki-laki tersebut bernama Habîb al-Najjâr, ia menasehati kaumnya untuk mengikuti risalah para utusan tersebut. Namun, apa yang ia dapat justru penyerangan dan pembunuhan yang dilakukan oleh kaumnya. Qatâdah menuturkan, mereka melemparinya dengan batu sedang ia terus berdoa, “Ya Allah, tunjukilah kaumku

⁹Wahbah al-Zuhaylî, *Tafsîr al-Munîr*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk (Jakarta: Gema Insani, 2016), VIII: 357.

¹⁰Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981), XXI: 204.

karena sesungguhnya mereka tidak tahu”, hingga akhirnya ia meninggal. Karena begitu besarnya harapan terhadap kaumnya agar mereka mendapat hidayah, setelah meninggal dan dipersilahkan masuk ke surga pun, ia tetap berharap kaumnya mau beriman.¹¹ Ia mengharapkan kaumnya mengetahui kesenangan, kenikmatan dan tempat yang baik yang ia peroleh saat di surga, sehingga mereka beriman dan bisa ikut merasakan kenikmatan yang ia peroleh saat itu.

Al-Râzî menyebutkan ada dua pandangan terkait konteks perkataan ini diucapkan. *Pertama*, ia mengatakan perkataan ini setelah wafatnya. *Kedua*, ia mengatakannya dalam keadaan hidupnya, seakan-akan sebelumnya ia mendengar para utusan memberitahukan kalau ia termasuk orang yang masuk ke dalam surga, sehingga ia mengatakannya.¹² Bentuk kemustahilan harapan dalam ayat ini terlihat ketika ia mengharapkan agar kaumnya mengetahui kenikmatan yang ia peroleh di dalam surga, sedangkan saat itu kaumnya berada di dunia dan tidak mungkin mengetahui bagaimana keadaannya di surga. Hal ini adalah harapan yang mustahil terjadi.

Lafal Layta dalam al-Qur'an Terkait dengan Ucapan Orang Kafir dan Munafik

Al-Nisâ' (4): 73

وَلَيْنَ أَصَابِكُمْ فَضْلٌ مِّنَ اللَّهِ لِيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا
(٧٣)

“Dan sungguh, jika kamu mendapat karunia (kemenangan) dari Allah, tentulah ia mengatakan seakan-akan belum pernah ada hubungan kasih sayang antara kamu dengannya, “Wahai, sekiranya aku bersama mereka, tentu aku akan memperoleh kemenangan yang agung (pula).”

Ayat ini menerangkan tentang sikap orang-orang munafik yang tidak mau ikut berperang. Mereka memperlambat kepergian, bahkan berusaha untuk melemahkan semangat jihad kaum muslim lainnya. Mereka mencuri-curi kesempatan untuk kepentingan pribadi. Apabila kamu muslimin mengalami kekalahan dalam peperangan, mereka akan bergembira, karena saat itu mereka tidak ikut serta. Namun apabila kaum muslimin mendapat kemenangan dan harta rampasan perang mereka malah

¹¹Wahbah al-Zuhaylî, *Tafsîr al-Munîr*, XI: 628.

¹²Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, XVI: 60.

menyesal.”¹³ Dalam *Tafsîr al-Qurthubî* dijelaskan bahwa perkataan orang munafik tersebut adalah ungkapan penyesalan dan kedengkian karena tidak mendapat harta rampasan perang.¹⁴

Al-Râzî menjelaskan, jika kaum muslimin kalah, mereka menampakkan kesenangan dan jika kaum muslimin menang, mereka sedih dan menyesal karena tidak mendapatkan *ghanîmah*. Sikap ini tidak ditunjukkan manusia kecuali karena adanya permusuhan. Karena, manusia itu jika orang yang dicintanya senang, ia pun ikut senang dan jika orang yang dicintainya sedih, ia pun turut bersedih. Adapun orang munafik menampakkan yang sebaliknya.¹⁵

Dalam mengungkapkan pengandaianya, orang munafik menggunakan lafal *layta*. Sisi ketidakmungkinan berhasilnya pengandaian ini adalah bahwa hal itu terjadi setelah waktu berlalu, orang muslim telah kembali dari medan perang dan mendapat kemenangan. Sedangkan mereka tidak mungkin memutar waktu dan kembali ke waktu itu.¹⁶

Al-An‘âm (6): 27

وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَعُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٢٧)

“Dan seandainya engkau (Muhammad) melihat ketika mereka dihadapkan ke neraka, mereka berkata, “Seandainya kami dikembalikan (ke dunia), tentu kami tidak akan mendustakan ayat-ayat Tuhan kami, serta menjadi orang-orang yang beriman.”

Pada ayat ini, Allah menggambarkan keadaan orang-orang kafir di akhirat saat malaikat menunjukkan neraka kemudian mereka melihat kedahsyatannya, maka saat itu juga mereka berandai-andai bisa kembali ke dunia.¹⁷ Dalam tafsirnya, al-Râzî menyebutkan bahwa perkataan ini menunjukkan makna *tamannî*. Apa yang mereka harapkan itu ada tiga hal, yaitu kembali ke dunia, tidak mendustakan Allah dan menjadi orang yang beriman.¹⁸ Bentuk kemustahilan pengandaian pada ayat ini terlihat jelas. Orang-orang kafir berkata seperti ini setelah mereka mati,

¹³Wahbah al-Zuhaylî, *Tafsîr al-Munîr*, III: 16.

¹⁴al-Qurthubî, *Tafsîr al-Qurthubî*, terj. M. Masridha, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), V: 654.

¹⁵Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb*, X: 184.

¹⁶Ibrâhîm ‘Ali al-Ja‘id, *Khashâish Binâ’ al-Jumlat al-Qur‘âniyyah wa Dalâlâtuhâ al-Balâghiyah fî Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, (Makkah: Universitas Umm al-Qurâ, 1999), 561.

¹⁷Wahbah al-Zuhaylî, *Tafsîr al-Munîr*, IV: 168.

¹⁸Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb*, XII: 203.

dibangkitkan dan dihadapkan pada neraka. Tentu keinginan untuk kembali ke dunia adalah sesuatu yang mustahil dan tidak mungkin terjadi.

Al-Kahfi (18): 42

وَأَحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَا أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ
بِرَبِّي أَحَدًا (٤٢)

“Dan harta kekayaannya dibinasakan, lalu ia membolak-balikkan kedua telapak tangannya (tanda menyesal) terhadap apa yang telah ia belanjakan untuk itu, sedang pohon anggur roboh bersama penyangganya (para-para) lalu dia berkata, “Betapa sekiranya dahulu aku tidak mempersekutukan Tuhanku dengan sesuatu pun.”

Ayat ini merupakan penggalan rangkaian kisah tentang perumpamaan dua orang laki-laki. Satu diantaranya adalah seorang mukmin yang miskin dan saleh. Laki-laki lainnya adalah seorang kafir yang sombong dan berlebihan dalam mencintai harta dunia. Pada ayat ke 42 ini, Allah menjelaskan tentang kesedihan yang dialami oleh laki-laki kafir tersebut. Allah menghancurkan kekayaannya dan memusnahkan kebunnya dengan awan hitam yang membawa hujan dan petir. Ia menyesal dan berkata “Betapa sekiranya dahulu aku tidak mempersekutukan Tuhanku dengan sesuatu apapun.”¹⁹

Al-Râzî menafsirkan, saat temannya yang mukmin menasehati sang kafir, ia berkata “Dialah Allah, Tuhanku dan aku tidak mempersekutukan Tuhanku dengan sesuatu pun.” Maka saat Allah menghancurkan kebunnya, sang kafir mengingat ucapan sang mukmin, sehingga ia berkata (tanda menyesal), “Betapa sekiranya dahulu aku tidak mempersekutukan Tuhanku dengan sesuatu apapun.”²⁰ Laki-laki kafir ini berandai-andai untuk sesuatu yang telah berlalu, maka hal ini mustahil tercapai.

Al-Furqân (25): 27 dan 28

وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا (٢٧) يَا وَيْلَتَىٰ لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا
(٢٨)

“Dan (ingatlah) pada hari (ketika) orang-orang zalim menggigit dua jarinya, (menyesali perbuatannya) seraya berkata, “Wahai! Sekiranya (dulu) aku mengambil jalan bersama Rasul.” “Wahai, celaka aku! Sekiranya (dulu) aku tidak menjadikan si fulan itu teman akrab(ku).”

¹⁹Wahbah al-Zuhaylî, *Tafsîr al-Munîr*, VIII: 253.

²⁰Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb*, XXI: 129.

Diriwayatkan oleh Ibnu Jarîr bahwa Ibnu ‘Abbâs berkata: “Suatu ketika, Ubay bin Khalaf berniat mengikuti majelis Rasulullah. Namun, ia mengurungkan niatnya karena mendapat pertentangan dari temannya, yaitu Uqbah Bin Abu Mu’ith. Maka turunlah ayat 27-29.²¹

Dalam ayat ini, Allah menerangkan keadaan orang kafir di akhirat yang merasa rugi dan menyesal karena tidak mengikuti jalan yang benar dan petunjuk yang dibawa oleh Rasulullah. Mereka berandai, “Seandainya dulu aku mengikuti jalan yang dibawa Rasul, seandainya aku tidak menjadikan si fulan yang telah menyesatkanku sebagai teman akrab, yang menginginkan aku mengikutinya dan memalingkan diriku dari kebenaran, serta membawaku ke jalan kesesatan,” (baik si fulan itu Ubay bin Khalaf, Uqbah bin Abu Mu’ith atau selain mereka berdua).²² Kata *zhâlim* dan *fulân* disebutkan secara umum, tidak dikhususkan pada satu orang, karena ayat ini mencakup kepada semua orang yang bermaksiat kepada Allah.²³

Bentuk *tamannî* pada kedua ayat ini adalah orang-orang kafir berandai-andai jika saja dahulu ketika di dunia mereka mengikuti Rasulullah dan tidak menjadikan orang yang menyesatkan sebagai teman akrab. Tentu hal ini mustahil, karena saat itu mereka sudah berada di alam akhirat dan tidak mungkin kembali ke dunia.

Al-Qashash (28): 79

فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ
(٧٩)

“Maka keluarlah ia (Karun) kepada kaumnya dengan kemegahannya. Orang-orang yang menginginkan kehidupan dunia berkata, “Mudah-mudahan kita mempunyai harta kekayaan seperti apa yang telah diberikan kepada Karun, sesungguhnya ia benar-benar mempunyai keberuntungan yang besar.”

Wahbah al-Zuhaylî menafsirkan bahwa orang-orang yang berharap memperoleh harta seperti Karun adalah orang-orang awam dan bodoh yang hanya menginginkan kehidupan dunia. Mereka cenderung pada pernak-pernik dan hiasan dunia. Mereka mengatakan, “Duhai seandainya kami mempunyai harta, kekayaan dan posisi

²¹Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Asbâb al-Nuzûl*, terj. Muhammad Miftahul Huda, (Solo: Insan Kamil, 2016), 449.

²²Wahbah al-Zuhaylî, *Tafsîr al-Munîr*, VII: 70-71.

²³Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb*, XXIV: 73.

sebagaimana Karun, supaya kami bisa menikmati sepertinua. Sungguh ia mempunyai bagian yang melimpah dari dunia.”²⁴

Al-Râzî mengatakan ada dua pandangan terkait pengucap perkataan ini. Ada yang mengatakan ini adalah ucapan orang muslim (yang lemah imannya) dan ada yang mengatakan ini perkataan orang kafir yang tidak percaya akan kehidupan akhirat.²⁵ Harapan orang-orang tersebut untuk memiliki kekayaan seperti Karun adalah suatu hal yang mungkin saja terjadi. Namun, hal tersebut jauh dan sulit dicapai.²⁶

Al-Ahzâb (33): 66

يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ (٦٦)

“Pada hari (ketika) wajah mereka dibolak-balikkan dalam neraka, mereka berkata, “Wahai, kiranya dahulu kami taat kepada Allah dan taat (pula) kepada Rasul.”

Dalam ayat ini, Allah menggambarkan siksaan yang diterima oleh orang-orang kafir. Mereka diseret ke neraka jahannam dalam keadaan telungkup. Muka mereka dibakar di atas api dan dibolak-balik seperti daging panggang. Saat itulah mereka berandai-andai sambil berkata “Wahai, kiranya dahulu kami taat kepada Allah dan taat (pula) kepada Rasul ketika di dunia dan beriman terhadap apa yang dibawanya, pastilah kami selamat dari azab ini, seperti orang-orang mukmin.”²⁷

Al-Râzî menafsirkan bahwa saat itu orang-orang kafir menyesal dengan penyesalan yang dalam, di saat penyesalan tidak ada gunanya sama sekali.²⁸ Apa yang mereka harapkan adalah sesuatu yang jauh dan mustahil tercapai. Saat itu mereka sudah berada di neraka dan berandai terhadap sesuatu yang sudah berlalu waktunya. Tentu ini mustahil.

Al-Zukhruf (43): 38

حَتَّىٰ إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ (٣٨)

“Sehingga apabila orang-orang yang berpaling itu datang kepada Kami (pada hari kiamat) ia berkata, “Wahai! Sekiranya (jarak) antara aku dan kamu seperti jarak antara timur dan barat! Memang (setan itu) teman yang paling jahat (bagi manusia).”

²⁴Wahbah al-Zuhaylî, *Tafsîr al-Munîr*, X: 432.

²⁵Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafââtih al-Ghayb*, XXV: 18.

²⁶Ahmad Bachmid, *Dars al-Balâghat al-‘Arabiyyah: al-Madkhal fi ‘Ilm al-Balâghah wa ‘Ilm al-Ma‘ânî* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), 79.

²⁷Wahbah al-Zuhaylî, *Tafsîr al-Munîr*, XI: 435.

²⁸Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafââtih al-Ghayb*, XV: 233.

Ayat ini berbicara mengenai sikap orang-orang kafir di akhirat yang ingin berlepas diri dari setan, ia muak terhadap setan yang disertakan dengannya dan berharap adanya jarak pemisah antara dirinya dengan setan sejauh antara timur dan barat.²⁹ Al-Râzî mengatakan bahwa ketika orang kafir dibangkitkan dari kubur, maka disertai pula dengannya *qarîn* (setan), hingga mereka masuk ke neraka bersama. Oleh karena itu, ia menginginkan posisi yang sejauh-jauhnya dengan setannya.³⁰ Quraish Shihab berpendapat bahwa perkataan orang kafir tersebut menggambarkan penyesalannya karena berteman dengan sang *qarîn* dengan mengatakan “seandainya dahulu ketika di dunia kita sama sekali tidak berteman”.³¹

Al-Hâqqah (69): 25 dan 27

وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيهِ (٢٥) وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيهِ (٢٦) يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ (٢٧)

“Dan adapun orang yang kitabnya diberikan di tangan kirinya, maka ia berkata, “Alangkah baiknya jika kitabku (ini) tidak diberikan kepadaku. “Wahai, kiranya (kematian) itulah yang menyudahi segala sesuatu.”

Orang-orang yang semasa hidupnya durhaka kepada Allah, mereka akan diberi kitab dengan tangan kirinya atau dari belakang dan berkata dengan sedih, muram, dan menyesal karena melihat kejelekan dan keburukan amal perbuatannya dalam kitab itu, "Duhai, seandainya aku tidak diberi kitabku." Hal ini menunjukkan adanya siksa psikis sebelum fisik.³² “Wahai kiranya kematian itulah yang menyelesaikan segala sesuatu.” Ia berangan-angan andai kematian itu menjadi pemutus semua urusan, tidak ada kebangkitan, apalagi hisab.

Al-Râzî menyebutkan bahwa ayat ini menunjukkan adanya siksa psikis berupa rasa malu yang sangat mendalam serta lebih berat dari siksa fisik. Terdapat dua pandangan mengenai *dhamîr hâ* pada ayat 28. Pandangan pertama, mengatakan bahwa *dhamîr hâ* bermakna kematian di dunia. Pandangan kedua mengatakan *dhamîr hâ* bermakna keadaan ketika orang kafir diperlihatkan catatan amalnya.³³ Tentu saja apa

²⁹Wahbah al-Zuhaylî, *Tafsîr al-Munîr*, XXIII: 16.

³⁰Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb*, XXVII: 214.

³¹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, cet. VII, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), XII: 568.

³²Wahbah al-Zuhaylî, *Tafsîr al-Munîr*, XV: 116.

³³Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb*, XXX: 113.

yang mereka harapkan adalah sesuatu yang mustahil, padahal Allah telah mengatakan bahwa hari kebangkitan dan perhitungan adalah *haqq* (pasti terjadi).

Al-Naba' (78): 40

إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا (٤٠)

“Sesungguhnya Kami telah memperingatkan kepadamu (orang kafir) azab yang dekat, pada hari manusia melihat apa yang telah diperbuat oleh kedua tangannya; dan orang kafir berkata, “Alangkah baiknya seandainya dahulu aku jadi tanah.”

Pada hari kiamat nanti, seseorang akan melihat apa yang telah dilakukan oleh kedua tangannya berupa hal-hal baik dan buruk. Saat itu, orang kafir berandai-andai ingin menjadi tanah. Ia berkata seperti itu karena saat itu Allah mengumpulkan hewan-hewan ternak untuk dilaksanakan hukum *qishash* di antara mereka, kemudian dikembalikan lagi menjadi tanah. Orang-orang kafir ingin keadaan mereka sebagaimana keadaan hewan-hewan ternak tersebut yang tidak dihisab.³⁴ Al-Râzî mengatakan bahwa apa yang diangankan orang kafir adalah: *pertama*, tidak hidup sama sekali; *kedua*, sebelum dibangkitkan, mereka ingin menjadi tanah, maksudnya tidak dibangkitkan untuk dihisab.³⁵ Apa yang mereka angankan ini sudah jelas kemustahilannya.

Al-Fajr (89): 24

يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي (٢٤)

“Ia berkata, “Alangkah baiknya sekiranya dahulu aku mengerjakan (kebajikan) untuk hidupku ini.”

Ayat ini menggambarkan penyesalan manusia terhadap kekufuran, kemaksiatan dan keburukan yang telah mereka lakukan selama di dunia.³⁶ Penggunaan kata *li hayâtî* dalam ayat ini (tidak digunakan *li hâdzihî hayâtî*) menunjukkan makna bahwa seakan-akan tidak ada kehidupan kecuali kehidupan di akhirat (kehidupan sebenarnya).³⁷ Penyesalan ini sudah tidak berguna lagi. Apa yang mereka harapkan tidak mungkin bisa tercapai.

³⁴Wahbah al-Zuhaylî, *Tafsîr al-Munîr*, XV: 346.

³⁵Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb*, XXXI: 27.

³⁶Wahbah al-Zuhaylî, *Tafsîr al-Munîr*, XV: 530.

³⁷Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb*, XXXI: 175.

Analisa Penulis

Perbedaan makna yang terkandung dari lafal *layta* berdasarkan penyandaran kepada pengucap dan konteksnya.

1. Kafir dalam konteks dunia, QS. al-Kahf (18): 42; bermakna penyesalan dan QS. al-Qashash (28): 79; bermakna angan-angan.
2. Kafir dalam konteks akhirat, QS. al-An'âm (6): 27, QS. al-Furqân (25): 27 dan 28, QS. al-Ahzâb (33): 66, QS. al-Zukhruf (43): 38, QS. al-Hâqqah (69): 25 dan 27, QS. al-Naba' (78): 40 dan QS. al-Fajr (89): 24; seluruhnya bermakna penyesalan.
3. Munafik dalam konteks dunia: QS. al-Nisâ' (4): 73; bermakna penyesalan.
4. Mukmin dalam konteks dunia: QS. Maryam (19): 23; bermakna angan-angan.
5. Mukmin dalam konteks akhirat: QS. Yâsîn (36): 26, bermakna harapan yang baik.

Penggunaan lafal *layta* dalam al-Qur'an menunjukkan beberapa makna, walaupun makna asli dari lafal ini untuk menunjukkan angan-angan, namun ada juga yang bermakna lebih dari sekedar angan-angan semata. Hal ini dapat diketahui dari isi ucapan, kondisi dan situasi saat kalimat itu diucapkan. Makna-makna yang dimaksud antara lain:

1. Penyesalan

Dari empat belas ayat al-Quran yang menggunakan lafal *layta*, sebelas di antaranya menunjukkan makna penyesalan. Sebuah penyesalan pada hakikatnya adalah penderitaan. Mengapa ia disebut penderitaan? Karena penyesalan artinya menyalahkan diri sendiri di masa lalu. Padahal, waktu dan kesempatan yang telah berlalu tidak dapat diulang kembali. Menurut Jâbir Ibn Mûsa al-Jazâiri, maksud dari penyesalan terhadap apa yang telah hilang (berupa kesempatan) dan menyebut-nyebut penyesalannya adalah untuk menambah penderitaan mereka.³⁸

2. Angan-angan

Angan-angan adalah sebuah keinginan terhadap sesuatu tanpa diiringi usaha yang kuat serta tidak ada kuasa untuk mewujudkannya. Dalam surah al-Qashash ayat 79, Allah menyebutkan tentang orang-orang yang berangan-angan memiliki harta kekayaan seperti Karun. Al-Qusyayri mengatakan bahwa angan-angan yang tidak disertai dengan kekuatan tekad dan kesungguhan untuk mencapainya, termasuk sifat

³⁸Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, *Keniscayaan Hari Akhir (Tafsir al-Qur'an Tematik)*, (Jakarta: Aku Bisa, 2015), 374.

tercela.³⁹ Hal ini juga dapat dipahami dari lanjutan ayatnya, yang menjelaskan tentang keheranan atau celaan orang beriman terhadap mereka yang menginginkan harta dunia daripada pahala dari Allah. Sedangkan pengandaian Maryam yang ingin mati sebelum mengandung dan terjadinya fitnah, adalah diperbolehkan karena hal tersebut menyangkut agamanya. Maka pengandaian seperti ini tidak disebut tercela.

3. Harapan yang baik

Walaupun laki-laki mukmin yang dikisahkan dalam surah Yâsîn telah mengalami penyiksaan dan pembunuhan oleh kaumnya, namun sebagaimana karakter mukmin sejati, ia tetap sangat mengharapkan dengan tulus agar kaumnya beriman serta merasakan kenikmatan surga. Al-Qurthubî menuturkan bahwa ayat ini mengandung sebuah pengajaran tentang sikap santun dan lapang dada terhadap orang jahat yang melampaui batas serta tetap gigih dalam upaya mengajak mereka kepada kebaikan.

Dari pemaparan di atas, dapat diketahui bahwa penggunaan lafal *layta* di dalam al-Qur'an lebih sering disandarkan kepada orang kafir yang identik dengan ungkapan penyesalan, daripada orang mukmin. Jika penyandarannya kepada orang mukmin, maka lafal tersebut bermakna angan-angan (yang boleh dilakukan dalam agama, ketika terjadi fitnah), atau bermakna harapan yang baik.

Tinjauan terhadap Perilaku Orang yang Mengucapkan Lafal *Layta* Berdasarkan Ilmu Psikologi

Secara umum, psikologi mempelajari gejala-gejala kejiwaan manusia yang berkaitan dengan pikiran (*cognisi*), perasaan (*emotion*), dan kehendak (*conasi*). Ketiga gejala pokok tersebut dapat dilihat melalui sikap dan perilaku manusia.⁴⁰ Dalam bentuk potensial, seluruh tingkah laku manusia telah memiliki takdir yang ditetapkan oleh Tuhan, namun dalam bentuk aktual, manusia diberi kebebasan untuk mengekspresikannya, sehingga menimbulkan dinamika tingkah laku. Setiap tingkah laku memiliki citra (*image*) dan keunikan tersendiri sesuai apa yang terdapat pada pelakunya. Tingkah laku yang dimaksud bisa berupa tingkah laku lahir, batin, maupun keduanya.⁴¹

³⁹Retno Dumilah, "Ungkapan Lafal al-Rajâ' dan al-Tamannî dalam al-Qur'ân," *Skripsi*, (Banda Aceh, UIN Ar-Raniry, 2018), 60.

⁴⁰Jalaluddin, *Psikologi Agama*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004), 7.

⁴¹Abdul Mujib, *Kepribadian dalam Psikologi Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006),

Pada bagian ini, penulis hendak meninjau sikap atau perilaku orang yang mengucapkan lafal *layta* sebagai bentuk ungkapan mereka dalam menunjukkan angan-angan, harapan serta penyesalannya dengan dikaitkan pada aspek-aspek ilmu psikologi. Jika pengucapan lafal ini disandarkan kepada orang mukmin, ia menunjukkan makna positif. Sebaliknya, jika disandarkan kepada selain mukmin, maka ia bermakna negatif. Jika sikap-sikap ini ditinjau dari ilmu psikologi, maka akan melahirkan penjelasan dengan sudut pandang yang lebih luas.

Dalam surah Yasin ayat 36, seorang Habib al-Najjar, Allah kisahkan sebagai orang yang sangat tulus mengharapkan kebaikan bagi kaumnya, bahkan nyawa yg menjadi taruhannya. Dalam ilmu psikologis, terdapat satu teori yang menjelaskan tentang perilaku ini, yaitu teori empati. Teori ini berusaha menjelaskan mengapa ada orang yang menolong tanpa pamrih. Ketika seseorang melihat penderitaan orang lain, maka muncul perasaan empati yang mendorong dirinya untuk menolong. Dalam *Hipotesis Empati Altruisme* dikatakan bahwa sikap empati yang dirasakan seseorang terhadap penderitaan orang lain akan menghasilkan dorongan atau motivasi untuk meringankan penderitaan orang tersebut. Motivasi menolong ini bisa sangat kuat sehingga seseorang bersedia terlibat dalam aktivitas menolong yang tidak menyenangkan, berbahaya, bahkan mengancam jiwanya.⁴² Hal inilah yang dilakukan oleh Habib al-Najjar pada kaumnya. Jika yang dimaksud dalam teori ini adalah melihat penderitaan dalam konteks keduniaan, maka Habib melihat penderitaan itu dalam konteks akhirat, di mana dalam ajaran Islam, meyakini bahwa siapapun yang tidak mengesakan Allah, akan mendapatkan penderitaan yang dahsyat di akhirat nanti, sekalipun orang yang kepadanya ditujukan rasa empati ini, belum merasakan penderitaan tersebut. Habib tidak ingin hal itu terjadi pada kaumnya. Oleh sebab itu, ia terus berdoa kepada Allah agar memberi petunjuk kepada mereka, serta mengharapkan agar mereka bisa merasakan kenikmatan di surga sebagaimana ia rasakan. Inilah rasa empati terbaik yang diberikan seorang mukmin kepada orang lain.

Selain Habib, Allah mengabadikan perkataan Maryam yang tergambar dalam surah Maryam ayat 23. Perkataan ini mencerminkan keadaan Maryam yang sedang dilanda kesedihan, kecemasan dan ketakutan, seakan ia tak sanggup lagi menahan cobaan saat itu. Oleh sebab itu, ia pergi menjauh dari kaumnya. Berharap mati sebelum

⁴²Tim Penulis Fakultas Psikologi UI, *Psikologi Sosial-Edisi 2*, (Jakarta: Salemba Humanika, 2018), 158.

datangnya cobaan ini dan tidak dikenal sama sekali. Saat mulai mengandung, Maryam cemas dan takut terhadap anggapan kaumnya tentang dirinya yang memiliki anak tanpa suami. Menurut Atkinson, kecemasan adalah perasaan tidak menyenangkan yang ditandai dengan kekhawatiran, keprihatinan, dan rasa takut yang kadang-kadang dialami dalam tingkatan yang berbeda-beda.

Menurut pandangan Abraham Maslow yang merupakan tokoh psikologi, gejala yang dialami Maryam dapat dikategorikan dalam gejala *neurosis*, yaitu keadaan yang berkaitan dengan gangguan-gangguan rohani, seperti kehilangan keberanian dan harapan serta keputus-asaan. Maslow menyatakan bahwa *neurosis* dapat terjadi karena seseorang gagal memenuhi kebutuhan-kebutuhannya, terutama kebutuhan akan rasa aman dan kebutuhan yang berkaitan dengan sesama manusia, seperti rasa penerimaan dan penghargaan.⁴³

Dalam kehidupan bermasyarakat, setiap manusia pasti memiliki suatu peran inti yang memberikan identitas dalam lingkungan sosial, namun jika peran inti tersebut menjadi lemah atau menghilang, seseorang akan merasakan perasaan bersalah.⁴⁴ Secara bersamaan, emosi ini juga dirasakan oleh Maryam. Ia mengandaikan kematian karena dua hal: *pertama* khawatir orang-orang akan berburuk sangka dan mencela agamanya sehingga membuat ia tertimpa fitnah, *kedua* agar orang tidak jatuh dalam fitnah dan menuduh orang yang tidak bersalah melakukan zina, karena hal itu adalah perbuatan celaka.⁴⁵ Ia memikirkan konsekuensi cobaan ini dalam dua sisi, *pertama* apa yang akan terjadi pada dirinya, *kedua* apa yang akan tertimpa pada kaumnya. Selain ia tidak ingin agama dan dirinya dihina, ia juga tidak ingin kaumnya jatuh dalam perbuatan dosa. Inilah salah satu sifat positif dari Maryam selaku orang beriman, bahwa hendaknya tidak hanya memikirkan diri sendiri, tapi juga memikirkan orang lain.

Di sisi lain, 11 ayat yang menggunakan lafal *layta* dalam al-Qur'an, menunjukkan makna penyesalan. Sembilan ayat berbicara dalam konteks akhirat, sedangkan sisanya dalam konteks dunia. Penyesalan merupakan sebuah emosi negatif, yakni suatu keadaan emosional yang muncul karena seseorang merasa bersalah,

⁴³Umi Nuriyatur Rohmah dan Moh Syarif Hidayatullah, "Gaya Bahasa Do'a dalam al-Qur'an dan Hadis", *Tesis*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2016), 127.

⁴⁴Jess Fess, dkk, *Teori Kepribadian*, terj. R.A. Hadwitia Dewi Pertiwi, (Jakarta: Salemba Humanika, 2018), 239.

⁴⁵Wahbah al-Zuhaylî, *Tafsîr al-Munîr*, VIII: 357.

kemudian mencela diri sendiri dan berandai-andai sekiranya ia tidak melakukannya.⁴⁶ Emosi ini muncul karena membandingkan perilaku yang dilakukan dengan yang seharusnya. Sebagian besar ayat-ayat yang berbicara mengenai penyesalan selalu disandarkan kepada orang-orang kafir. Penggambaran emosi ini dapat dilihat dalam surah al-An'am ayat 27:

وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَعُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَدِّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٢٧)

“Dan seandainya engkau (Muhammad) melihat ketika mereka dihadapkan ke neraka, mereka berkata, “Seandainya kami dikembalikan (ke dunia), tentu kami tidak akan mendustakan ayat-ayat Tuhan kami, serta menjadi orang-orang yang beriman.”

Pengandaian mereka dalam ayat ini menunjukkan bahwa apa yang mereka katakan adalah lawan dari apa yang mereka kerjakan di dunia. Jika mereka mengatakan tidak akan mendustakan ayat-ayat Allah serta akan menjadi orang beriman, artinya ketika di dunia mereka mendustakan ayat-ayat Allah dan tidak menjadi orang beriman. Penyesalan dalam konteks akhirat seperti ini tentu lebih besar dan mendalam, karena apa yang diharapkan tidak akan pernah bisa dicapai kembali.

Di antara faktor penyebab timbulnya penyesalan antara lain *bertindak* dan *tidak bertindak*. Contoh ayat penyesalan karena *bertindak* adalah: Q.S. al-An'âm: 27, Q.S. al-Kahf: 42, Q.S. al-Furqân: 28. Sedangkan ayat penyesalan karena *tidak bertindak* antara lain: Q.S. al-Nisâ': 73, Q.S. al-Furqân: 27 QS. al-Ahzâb: 66, dan QS. al-Zukhruf: 38.

Kesimpulan

Penggunaan lafal *layta* dalam al-Qur'an disandarkan kepada tiga subjek, yaitu mukmin, kafir dan munafik, serta dalam dua konteks yaitu dunia dan akhirat. Dalam al-Qur'an, lafal *layta* disebutkan 14 kali, dengan dua lafal disandarkan kepada orang kafir dan satu lafal disandarkan kepada orang munafik dalam konteks dunia, 9 lafal disandarkan kepada orang kafir dalam konteks akhirat, satu lafal disandarkan kepada orang mukmin dalam konteks dunia, dan satu lafal dalam konteks akhirat.

Penafsiran ayat-ayat yang menggunakan lafal *layta* menunjukkan bahwa lafal ini memiliki beberapa makna, di antaranya penyesalan, angan-angan dan harapan yang baik. Terdapat 11 ayat yang bermakna penyesalan, di mana pengucapnya adalah orang

⁴⁶Faraz, “Teori Penyesalan Perspektif Barat Dan Islam”, *Jurnal Psikologi Islam*, Vol. 4, No. 2, (2017), 237.

kafir dan munafik, dua ayat yang bermakna angan-angan yang pengucapnya mukmin dan kafir, serta 1 ayat yang bermakna harapan yang baik yang diucapkan oleh orang mukmin. Jika dilihat dari ilmu psikologi, maka hasil yang didapatkan adalah jika pengucapan lafal ini disandarkan kepada orang mukmin, ia menunjukkan makna positif, seperti rasa empati. Sebaliknya, jika disandarkan kepada selain mukmin, maka bermakna negatif.



DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abdul Mujib. *Kepribadian dalam Psikologi Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006.
- Bachmid, Ahmad. *Dars al-Balâghat al-'Arabiyyah: al-Madkhal fî 'Ilm al-Balâghah wa 'Ilm al-Ma'ânî*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Faraz. "Teori Penyesalan Perspektif Barat dan Islam". *Jurnal Psikologi Islam*. Volume 4, Nomor 2, 2017.
- al-Ja'îd, Ibrâhîm 'Alî. *Khashâish Binâ' al-Jumlat al-Qur'âniyyah wa Dalâlâtuhâ al-Balâghiyah fî Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. (Makkah: Universitas Umm al-Qurâ, 1999.
- Jalaluddin. *Psikologi Agama*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004.
- al-Jârim, Alî & Musthafâ Amîn. *al-Balâghat al-Wâdhihah*. Terj. Mujiyo Nurkholis, dkk. Bandung: Sinar Baru Algensindo, 1993.
- Jess Fess, dkk. *Teori Kepribadian*. Terj. R.A. Hadwitia Dewi Pertiwi. Jakarta: Salemba Humanika, 2018.
- Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an. *Keniscayaan Hari Akhir (Tafsir al-Qur'an Tematik)*. Jakarta: Aku Bisa, 2015.
- M. Quraish Shihab. *Ensiklopedia al-Qur'an: Kajian Kosakata*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- M. Quraish Shihab. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Cet. VII. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- al-Murâdî, al-Hasan Ibn Qâsim. *al-Janâ al-Dânî fî Hurûf al-Ma'ânî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.
- al-Qurthubî. *Tafsîr al-Qurthubî*. Terj. M. Masridha. Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.
- Al-Râzî, Fakhr al-Dîn. *Mafâtîh al-Ghayb*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.
- Retno Dumilah, "Ungkapan Lafal al-Rajâ' dan al-Tamannî dalam al-Qur'an". *Skripsi*. Banda Aceh, UIN Ar-Raniry, 2018.
- Rohmah, Umi Nuriyatur dan Moh Syarif Hidayatullah. "Gaya Bahasa Do'a dalam al-Qur'an dan Hadis". *Tesis*. UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2016.
- Said Agil Husin Al Munawwar dan Masykur Hakim. *I'jaz al-Qur'an dan Metodologi Tafsir*. Semarang: Dina Utama Semarang, 1994.

- al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn. *Asbâb al-Nuzûl*. Terj. Muhammad Miftahul Huda. Solo: Insan Kamil, 2016.
- al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn. *Studi al-Qur'an Komprehensif*. Terj. Tim Editor Indiva. Surakarta: Indiva Pustaka, 2008.
- Tim Penulis Fakultas Psikologi UI. *Psikologi Sosial-Edisi 2*. Jakarta: Salemba Humanika, 2018.
- 'Umâyrah, Ismâ'îl Ahmad dan 'Abd al-Hamîd Mushthafâ al-Sayyid. *Mu'jam al-Adawât wa al-Dhamâir fî al-Qur'ân al-Karîm*. Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1986.
- al-Zuhaylî, Wahbah. *Tafsîr al-Munîr*. Terj. Abdul Hayyie Al-Kattani, dkk. Jakarta: Gema Insani, 2016.



REFLEKSI AYAT-AYAT TOLERANSI: MEMUPUK KEBERAGAMAN DALAM MENJALANKAN SYARIAT ISLAM DI ACEH

*Salman Abdul Muthalib, *Mushlihul Umam

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia
Email: salmanabdulmuthalib@ar-raniry.ac.id

Abstract: The application of Islamic Sharia in Aceh should give birth to a tolerant diversity of life, because the qanun covers these procedures, but Aceh is considered to be intolerant of a number of groups, especially institutions that carry out research in the field of diversity, in this article the author wants to examine further the matter of stipulation. Aceh Province seems intolerant, the author examines this case through a document review then the author observes based on the reality that occurs. The result is that the authors assess that there are Non-Muslim people who ignore qanun regulations in the element of building houses of worship that are carried out without obtaining permission and have Not met the terms and conditions stipulated in the Islamic Sharia qanun, apart from these problems, the Acehnese people in general can accept the differences well. social. Therefore, the attitude of caring for unity in carrying out each other's beliefs and obeying and obeying the law of the qanun must be a shared commitment. Reflecting on and practicing the verses of tolerance will foster mutual respect and tolerance among human beings.

Abstrak: Penerapan Syariat Islam di Aceh seharusnya melahirkan kehidupan keberagaman yang toleran, karena qanun telah mengcover tata cara tersebut. Tetapi, Aceh dinilai intoleran oleh sejumlah kalangan, terutama lembaga-lembaga yang melakukan riset di bidang keberagaman. Dalam artikel ini, penulis ingin mengkaji lebih lanjut perihal penetapan Provinsi Aceh sebagai daerah yang terkesan intoleran. Penulis mengkaji kasus ini melalui *review* dokumen dan mengamati realita yang terjadi. Hasilnya, penulis menilai adanya oknum Non-muslim yang mengabaikan peraturan qanun pada pembangunan rumah ibadah yang dilakukan tanpa izin dan belum memenuhi syarat serta ketentuan yang telah diatur dalam qanun Syariat Islam. Terlepas dari permasalahan tersebut, masyarakat Aceh pada umumnya dapat menerima dengan baik perbedaan-perbedaan sosial. Oleh karenanya, sikap merawat persatuan dalam menjalankan keyakinan masing-masing serta patuh dan taat pada hukum qanun haruslah menjadi komitmen bersama. Merenungi serta mengamalkan ayat-ayat toleransi akan menumbuhkan sikap saling menghormati dan tenggang rasa antar umat manusia.

Keywords: *Toleransi keberagaman, Qanun, Syariat Islam*

Pendahuluan

Perbedaan keyakinan umat beragama merupakan *sunnatullah* yang terjadi secara sendirinya. Sikap tenggang rasa menjadi komitmen yang harus dijunjung tinggi oleh umat beragama, karena semua ajaran mengajarkan toleransi. Sikap menolak perbedaan merupakan sikap yang harus dihindari oleh seluruh lapisan umat manusia. Bahkan al-Qur'an telah menetapkan bahwa persoalan keyakinan merupakan hak prerogatif Allah Swt,¹ tidak ada seorang pun beriman kecuali dengan izin-Nya.² Dengan demikian, menerapkan nilai-nilai toleransi haruslah menjadi suatu keharusan, terlebih di wilayah yang menerapkan Syariat Islam sebagai hukum positif.

Permasalahan kerukunan antar umat beragama menjadi buah bibir dalam satu dekade terakhir, terlebih dengan terbitnya qanun Syariat Islam Aceh. Banyak pihak yang meragukan jalannya roda kehidupan antar umat beragama di Aceh. Tidak jarang ada pihak yang mewanti-wanti renggangnya keharmonisan dalam beragama. Terbaru, lembaga Setara Institute dalam risetnya meneliti tentang penerapan nilai-nilai toleransi dalam suatu provinsi. Riset ini menempatkan Aceh pada peringkat ke-5 terburuk dalam hal toleransi dengan merinci 65 pelanggaran.³ Di sisi lain, Kementerian Agama Republik Indonesia merilis Kerukunan Umat Beragama (KUB) untuk tahun 2019. Penelitian ini menarik salah satu rumusan terkait kerukunan umat beragama yang berintegrasi secara harmonis, toleran, damai, dan saling menghargai. Ada 3 hal yang disoroti yaitu toleransi, kesetaraan dan kerjasama di antara umat beragama. Riset tersebut menempatkan Aceh pada skor indeks KUB di bawah rata-rata nasional dengan peringkat 34 dari 34 provinsi dengan skor: 60,2.⁴ Sayangnya kedua riset tersebut tidak merinci secara spesifik jenis pelanggaran seperti apa yang dilakukan atau intoleran seperti apa yang terjadi.

Penelitian ini diharapkan dapat menemukan solusi untuk menjadikan Aceh yang toleran ke depannya. Merefleksi kembali ayat-ayat toleransi merupakan langkah pertama dalam mengampanyekan pentingnya sikap tenggang rasa antar umat manusia

¹QS. Yunus (10): 99

²QS. Yunus (10): 100

³Daftar Provinsi Intoleran Berdasarkan Hasil Riset Setara Institute," Jpnn.com, <https://www.jpnn.com/news/daftar-provinsi-intoleran-berdasar-hasil-riset-setara-institute>, diakses 12 Februari 2020.

⁴Menag Umumkan Indeks Kerukunan Beragama 2019," Detiknews, <https://news.detik.com/berita/d-4818287/menag-umumkan-indeks-kerukunan-beragama-2019>, diakses 12 Februari 2020.

Melakukan pendekatan melalui pemahaman agama merupakan upaya jitu dalam meredakan praktik intoleran. Di sisi lain, memahami qanun Syariat Islam secara menyeluruh juga menjadi bagian dalam membedah permasalahan yang terjadi.

Penulis melihat permasalahan intoleran ini terjadi akibat kasus pelarangan pendirian rumah ibadah secara berulang seperti kasus di Aceh Singkil. Di sisi lain, penulis menilai implementasi nilai-nilai toleransi antar umat beragama mulai tumbuh di masyarakat Aceh. Acuan ini berdasarkan mulai meleburnya dialog antar umat beragama yang terus dilakukan secara intensif. Hubungan transaksi jual beli maupun rutinitas sehari-hari antar umat beragama terbilang nihil terjadi praktik intoleran. Dalam artikel ini, penulis ingin mengkaji sisi toleransi dari kacamata Islam secara keseluruhan dengan merefleksi ayat-ayat al-Qur'an, juga menilai lebih jauh bagaimana toleransi dijalankan di wilayah Aceh yang dikenal dengan Syariat Islam.

Studi kepustakaan (*library research*) ini berpijak pada sumber-sumber yang terdapat dalam buku, artikel review, website, dan lainnya. Kemudian penulis menggunakan analisis data deskriptif analitis sebagai pisau bedah dalam membahas permasalahan, yaitu dengan mengurai dan menilai data yang telah diperoleh kemudian diberikan pemahaman pada kasus untuk memperjelas duduknya permasalahan.

Refleksi Ayat-ayat Toleransi

Toleransi berasal dari bahasa Inggris yakni "*tolerance*" yang berarti sikap sabar dan lapang dada.⁵ Sedangkan dalam bahasa latin, kata "toleransi" berasal dari kata "*tolerantia*" yang mempunyai makna kelonggaran, kelembutan hati, keringanan, dan kesabaran.⁶ Pada dasarnya, Islam tidak mengenal istilah toleransi. Al-Qur'an tidak menyebut secara eksplisit kata toleransi, namun toleransi yang berkembang mengarah pada sikap saling menghargai. Al-Qur'an menuntun manusia agar senantiasa hidup harmonis dalam keberagaman. Kata toleransi yang dipahami oleh umat Islam terdapat dalam hadis dengan sebutan *samhan* atau *samahah*.⁷ Jika menelaah lebih lanjut, toleransi yang Islam kehendaki hanya mengatur kelapangan dan kemudahan dalam hal-hal tertentu dan lebih mengarah pada persoalan muamalah.

⁵John M Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 2019), 595.

⁶Zuhairi Misrawi, *al-Quran Kitab Toleransi* (Jakarta: Pustaka Oasis, 2007), 161.

⁷Abu Abdullah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Enslikopedia Hadis*, terj. Subhan Abdullah (Jakarta: Almahira, 2012), 461

Ayat-ayat toleransi merupakan suatu indikator dalam unsur living Quran, yaitu ketika sebuah ayat dibaca dari sudut pandang sosiologi, maka objek material yang dikaji adalah perilaku masyarakat dalam menggunakan atau merespon ayat al-Qur'an.⁸ Dalam kasus ini, pembahasan akan mengarah kepada perilaku masyarakat yang luput dalam menelaah ayat-ayat yang menyangkut hubungan toleransi dengan Syariat Islam. Memahami nilai-nilai toleransi yang terkandung dalam al-Qur'an kemudian mengamalkannya akan berdampak positif pada perilaku dan sikap masyarakat dalam dinamika kehidupan sosial.

Al-Qur'an mengajarkan manusia agar selalu hidup harmonis dengan menerapkan nilai-nilai toleransi, walaupun hidup di tengah-tengah keberagaman. Sikap saling menghormati antar umat beragama harus betul-betul dijaga. Rumah ibadah menjadi tempat sentral dalam menjalani keberagaman ini. Persoalan simbol-simbol peribadatan acap kali menjadi batu sandungan dalam membina kerukunan. Dalam menanggapi persoalan ini, umat muslim harus bersikap dewasa dan berpijak pada dalil-dalil agama. Al-Qur'an menanggapi sekaligus memberi pegangan kepada penganutnya, sebagaimana firman Allah dalam QS. al-An'am (6): 108:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ
إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾

“Dan janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan.”

Ayat di atas menjelaskan bahwa Allah melarang umat muslim menghina sembah Non-muslim, karena mereka akan menghina Allah dengan tanpa alasan. *Asbab nuzul* ayat berkaitan dengan kisah orang-orang kafir Quraisy dengan Abu Thalib. Sebagaimana diriwayatkan oleh Ibn Abbas, orang kafir Quraisy berpesan kepadanya untuk disampaikan kepada umat Muhammad agar berhenti memaki tuhan mereka, agar mereka tidak memaki dan mengumpat Allah. Maka turunlah ayat.⁹

⁸Ahmad 'Ubaidi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an-Hadist Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi* (Banten: Yayasan Wakaf Darus-Sunnah, 2019), 54.

⁹Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwat al-Tafasir* (Pustaka al-Kausar, 2001), II: 212.

Toleransi dalam beragama bukan berarti membenarkan seluruh ajaran ataupun melakukan rutinitas ajaran semua agama. Akan tetapi, toleransi yang dikehendaki agama adalah mengakui adanya agama selain Islam, sehingga menimbulkan sikap saling menghargai dalam menjalankan keyakinan masing-masing. Umat muslim harus mengambil sikap dan berkeyakinan bahwa Islam merupakan agama yang benar di sisi Allah. Walaupun demikian, Islam melarang keras penganutnya mengolok-olok sembah agama lain. Islam mengajarkan agar berbuat baik kepada seluruh makhluk dan adakalanya menuntun umat untuk membatasi diri dari orang yang berlaku zalim, tentu sikap seperti ini sangatlah adil. Sebagaimana firman-Nya QS. al-Mumtahanah (60): 8:

لَا يَنْهَىكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُواكُم فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ
إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾

“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.”

Allah tidak melarang untuk berbuat baik kepada Non-muslim dengan catatan mereka juga bersikap baik kepada umat muslim. Islam memberlakukan adil dalam hukum dan peradilan tidak hanya kepada kalangan muslim saja, tetapi juga terhadap Non-muslim. Peristiwa ini pernah terjadi pada saat Khalifah Umar bin Khattab menaklukkan Yerusalem Palestina. Ia menjamin penduduk Yerusalem bebas dalam memeluk agama. Khalifah Umar tidak memaksa mereka untuk memeluk Islam dan menghalangi untuk beribadah, asalkan mereka tetap taat dan tunduk patuh kepada hukum pemerintahan.¹⁰ Sikap yang dicontohkan oleh Khalifah Umar sejatinya harus menjadi rujukan oleh seluruh penganut agama, karena sikap ini sangat dekat dengan paham toleransi. Dalam ayat lain, Allah menyoroti perlakuan Non-muslim yang memaksa muslim bersukutu kepada Allah (QS. Luqman (31): 15).

وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۗ وَصَاحِبَهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۗ وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَىٰ ۗ ثُمَّ إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ فَأُنْتَبِخُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٥﴾

¹⁰Salma Mursyid, “Konsep Toleransi (al-Samahah) Antar Umat Beragama Perspektif Islam,” *Jurnal Aqlam: Journal of Islam and Plurality* 2, No. 1 (Desember, 2016), 35–51.

“Dan jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan dengan aku sesuatu yang tidak ada pengetahuanmu tentang itu, maka janganlah kamu mengikuti keduanya, dan pergaulilah keduanya di dunia dengan baik, dan ikutilah jalan orang yang kembali kepada-Ku, kemudian hanya kepada-Kulah kembalimu, maka Kuberitakan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan.”

Apabila kedua orang tua memaksakan anaknya untuk mempersekutukan Allah dengan sesuatu maka jangan mengikuti keduanya, tetapi harus tetap mempergaulinya dengan baik. Ada riwayat yang menyebutkan bahwa ayat ini turun berkaitan dengan Sa'ad bin Waqqash. Setelah masuk Islam, ibunya marah kepada Sa'ad hingga tidak mau makan dan minum. Pada keesokan hari, ia meminta ibunya untuk makan dan minum tetapi ibunya menolak. Maka Sa'ad bin Waqqash berkata bahwa apabila ibunya mempunyai 100 nyawa dan seluruh nyawa tersebut keluar, Sa'ad tetap tidak akan meninggalkan Islam.¹¹

Beranjak dari kasus Sa'ad bin Waqqash, memberikan pelajaran yang berharga dalam menanggapi kasus-kasus yang serupa ke depannya. Sikap yang ditunjukkan oleh Sa'ad bin Waqqash dibenarkan oleh al-Qur'an. Demi menumbuhkan rasa keberagaman sekaligus membentuk rasa kerukunan dalam kehidupan sosial sudah seharusnya antara umat beragama saling menghormati atas apa yang diyakini kebenarannya. Islam melalui al-Qur'an mengatakan bahwa kemusyrikan merupakan dosa yang paling besar yang dilakukan oleh manusia karena dalam kemusyrikan itu mengandung penzaliman terhadap hakikat dan pemalsuan fakta.¹² Oleh karenanya, toleransi dalam hal akidah tidak dibenarkan dalam Islam.

Pada akhirnya, batasan toleransi cukuplah sampai “untukmu agamamu dan untukku agamaku” (QS. al-Kafirun (109): 6). Perdebatan maupun ajakan jalan tengah harusnya tidak terjadi lagi, mengingat persoalan keyakinan merupakan hak masing-masing individu. Sikap toleransi beragama bukan berarti harus membenarkan keyakinan pemeluk agama lain atau harus meyakini bahwa semua agama merupakan jalan yang benar dan direstui. Namun, yang dibutuhkan dalam toleransi adalah sikap saling menghargai terhadap pilihan orang lain.¹³ Hamka dalam tafsirnya *al-Azhar* mengutip kalimat bijak Sayyid Quttub dalam menafsirkan keseluruhan surat al-Kafirun. Allah

¹¹T.M. Hasbi Ash-Shiddiqezy, *Tafsir al-Qur'anul Majid an-Nur* (Jakarta: Cakrawala Publishing, 2011), 445.

¹²Yusuf al-Qardhawi, *Berinteraksi dengan al-Qur'an* (Jakarta: Gema Insani, 1999), 109.

¹³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), XV, 576.

berpesan kepada Nabi Muhammad agar tidak menerima tawaran kafir Quraisy untuk melakukan ritual kemusyrikan, karena ibadah umat muslim dengan kafir Quraisy tidak sama. Oleh sebab itu, keyakinan dan ajaran tidaklah dapat diperdamaikan atau dipersatukan. Surat al-Kafirun memberi pedoman tegas, bahwa akidah tidaklah dapat diperdebatkan. Tauhid dengan syirik tidak dapat dipertemukan.¹⁴

Toleransi dan Penerapan Syariat Islam di Aceh

Setelah melalui proses panjang juga dalam kurun waktu yang tidak singkat, pemerintah pusat mengamini permintaan masyarakat Aceh untuk menjadikan wilayah Syariat Islam melalui dua produk perundangan,¹⁵ yaitu Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 dan Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001¹⁶. Di antara rangkaian qanun terdapat satu qanun khusus yang mengatur tentang toleransi yang dituang dalam qanun Aceh Nomor 4 Tahun 2016 tentang pedoman pemeliharaan kerukunan umat beragama dan pendirian tempat ibadah. Perwujudan nilai-nilai toleransi yang tertuang dalam qanun Syariat Islam seharusnya sudah sejalan dengan al-Qur'an. Pada dasarnya, qanun Syariat Islam merupakan produk penafsiran dan penjabaran logis dari teks al-Qur'an dan sunnah serta berbagai tradisinya.¹⁷

Poin pertama yang harus dipahami bahwa aturan pelaksanaan qanun Syariat Islam Aceh wajib diikuti oleh seluruh penganut agama Islam. Hal ini menunjukkan bahwa penganut Non-muslim tidak diwajibkan mengikuti rangkaian aturan qanun. Sikap ini sangat sejalan dengan firman Allah dalam surat al-Kafirun. Namun, ada norma-norma yang harus dijunjung tinggi oleh seluruh masyarakat Aceh terlepas muslim maupun Non-muslim. Misalnya, ketika mengunjungi tempat ibadah umat muslim dianjurkan memakai penutup kepala. Inilah toleransi yang dijalankan di masyarakat Aceh dan dapat diterima oleh seluruh lapisan masyarakat. Menjalankan qanun Syariat Islam merupakan tantangan baru bagi seluruh elemen masyarakat. Oleh karenanya, pemerintah telah membuat regulasi dalam menjalankan qanun Syariat Islam Aceh dengan harapan qanun-qanun tersebut dapat dijalankan semestinya.

¹⁴Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2003), 8133.

¹⁵Al Yasa' Abubakar, *Pelaksanaan Syariat Islam* (Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi Aceh, 2005), 42.

¹⁶Marzuki Abubakar, "Syariat Islam Di Aceh: Sebuah Model Kerukunan," *Jurnal Media Syariah* 13, No. 1 (2011), 100.

¹⁷Syamsul Bahri, "Konsep Implementasi Syariat Islam di Aceh," *Kanun - Jurnal Ilmu Hukum* 15, No. 2 (2013), 325.

Jika membedah isi qanun Aceh Nomor 4 Tahun 2016 tentang pedoman pemeliharaan kerukunan umat beragama dan pendirian tempat ibadah keseluruhannya terdiri dari XII bab. Penulis menyoroti lebih lanjut isi qanun tersebut dalam bab IV dan V. Dalam bab IV secara khusus mengatur bentuk serta fungsi FKUB. Di antara fungsi FKUB yaitu menghadirkan dan mendamaikan keberagaman di Aceh dengan melakukan musyawarah dengan seluruh umat beragama. Dalam pasal 11 disebutkan Keanggotaan FKUB Aceh terdiri atas Pemuka Agama Islam, Pimpinan Ormas Islam dan Pemuka Agama lainnya di Aceh. Sebagaimana tertuang dalam pasal 2 qanun Aceh No 4 Tahun 2016. Islam dalam banyak kesempatan selalu mengedepankan langkah-langkah musyawarah, dengan adanya FKUB diharapkan dapat terus meneus melakukan dialog umat beragama.

Dalam qanun bab V, membahas secara spesifik tentang syarat pendirian tempat ibadah. Pasal 14 menjelaskan tentang Pendirian Tempat Ibadah harus memenuhi persyaratan administratif dan persyaratan teknis bangunan gedung. Pendirian Tempat Ibadah harus memenuhi persyaratan khusus meliputi: 1, daftar nama paling sedikit 140 (seratus empat puluh) orang penduduk setempat sebagai pengguna tempat ibadah yang bertempat tinggal tetap dan dibuktikan dengan Kartu Tanda Penduduk dan Kartu Keluarga yang disahkan oleh pejabat yang berwenang sesuai dengan tingkat batas wilayah; 2, dukungan masyarakat setempat paling sedikit 110 (seratus sepuluh puluh) orang yang bukan pengguna tempat ibadah disahkan oleh Keuchik atau nama lain; 3, rekomendasi tertulis dari Keuchik atau nama lain setempat kemudian rekomendasi tertulis FKUB Kabupaten/Kota dan seterusnya.¹⁸ Penulis menilai bab V ini sudah sejalan dengan firman Allah QS. al-Mumtahanah (60): 8. Dalam qanun ini, tidak pernah melarang umat Non-muslim untuk mendirikan rumah ibadah.

Runtutan pasal-pasal persyaratan pendirian tempat ibadah terkesan terlalu rumit, tentu ini merupakan permasalahan lainnya. Jika merujuk pada daerah mayoritas Non-muslim hal seperti ini menjadi ketentuan yang umum. Penulis menilai standarisasi yang diatur dalam qanun sudah tepat bila mengacu pada kondisi masyarakat Aceh. Pada dasarnya, jika persyaratan terpenuhi maka dapat dibangun rumah ibadah, seperti terjadi di kota-kota besar Aceh. Ada sejumlah rumah ibadah Non-muslim yang dibangun tanpa

¹⁸“Website Resmi Dinas Syariat Islam Aceh,” Pedoman Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama Dan Pendirian Tempat Ibadah,” diakses 9 juli, 2020, https://dsi.acehprov.go.id/wp-content/uploads/2017/03/Qanun_Aceh_Nomor_4_Tahun_2016.pdf.

adanya pencekalan maupun arogansi umat muslim. Terjadinya konflik seputar pelanggaran pendirian rumah ibadah bukanlah konflik agama yang menjerumus pada renggangnya toleransi, melainkan ada unsur pembangunan rumah ibadah yang dilakukan tanpa izin dan belum memenuhi syarat serta ketentuan yang telah diatur dalam qanun Syariat Islam. Di luar permasalahan ini, Aceh merupakan wilayah yang amat toleran.

Praktik Sosial Masyarakat Aceh

Praktik toleransi dalam kehidupan sosial dapat dinilai atau diketahui dari jumlah kasus yang terjadi. Hidup ditengah-tengah keberagaman memang beresiko tinggi terjadinya gesekan-gesekan sosial, namun dalam beberapa tahun belakangan ini desas-desus isu radikalisme acap kali mengemuka. Masyarakat dituntut objektif dalam menjalankan toleransi, praktik maupun pemahaman toleransi yang berlebihan karena dikhawatirkan dapat menjerumus pada legalnya sikap *pluralisme* yaitu paham yang menyamakan semua agama. Oleh karenanya, umat Islam tidak boleh salah kaprah. Islam menuntun umatnya agar bertoleransi hanya pada persoalan muamalah. Ruang lingkungannya menyangkut dengan perdagangan, kesehatan, pendidikan, sosial, dan lainnya. Islam mengatur konsep toleransi dengan sangat jelas. Dalam segi akidah atau ibadah tidak ada toleransi, karena akidah adalah sesuatu yang mutlak dan tidak dapat dikompromi.¹⁹

Menanggapi riset Kementerian Agama (Kemenag) Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Aceh menjawab lugas melalui ketuanya Nasir Zalba. Ia menjelaskan bahwa pihaknya mengaku tidak pernah mengetahui riset ini, bahkan Kemeng tidak pernah mewawancarainya. Ia kaget mendengar hasil survey tersebut karena selama ini kerukunan di Aceh sangat baik. Bahkan pada tahun 2018, Aceh dapat penghargaan FKUB terbaik, karena hubungan antara Muslim dan Non Muslim sangat bagus.²⁰ Dari runtutan kejadian hingga ditetapkan Aceh menjadi wilayah intoleran pada tahun 2019, padahal pada tahun 2018 Aceh dinobatkan sebagai provinsi yang amat toleran.

¹⁹Mursyid, "Konsep Toleransi (Al-Samahah) Antar Umat Beragama Perspektif Islam," 36

²⁰Indeks Kerukunan di Aceh Paling Rendah, FKUB Pertanyakan Indikator Survei, Detiknews, <https://news.detik.com/berita/d-4818650/indeks-kerukunan-di-aceh-paling-rendah-fkub-pertanyakan-indikator-survei>, diakses 20 juli 2020.

Isu terkait izin penyelenggaraan rumah ibadah menjadi persoalan yang sering memunculkan konflik dalam interaksi sosial keagamaan di masyarakat.²¹ Banyak pihak melempar tuduhan Aceh merupakan wilayah yang tidak ramah bagi kehidupan keberagaman, acuannya dilihat dari minimnya rumah ibadah di bumi Aceh. Fenomena ini terjadi karena Aceh dikenal dengan mayoritas penduduk beragama Islam, lantas menjadikan masjid sebagai rumah ibadah paling dominan. Namun demikian, tidaklah benar rumah ibadah selain masjid dilarang pembangunannya dan qanun Syariat Islam juga tidak melarang hal tersebut, tentunya harus memenuhi syarat yang tercantum dalam qanun Syariat Islam. Buktinya terdapat beberapa rumah ibadah Non muslim yang terletak di kota-kota besar Aceh.

Penulis menilai ada kecenderungan pada sekelompok masyarakat yang menempati pos-pos daerah yang hampir 100% masyarakatnya muslim merasa asing dengan kehadiran Non-muslim. Konflik yang terjadi dikalangan umat beragama bukan didasari oleh adanya perbedaan corak agama, budaya, suku dan ras. Namun, konflik yang terjadi pada masyarakat seperti di Aceh Singkil juga bukan karena ketiadaan rasa toleransi, melainkan adanya unsur pembangunan rumah ibadah yang dilakukan tanpa mendapatkan izin dan belum memenuhi syarat dan ketentuan yang telah diatur dalam qanun Syariat Islam.²²

Praktik perwujudan nilai toleransi yang diajarkan al-Qur'an sudah melekat di hati masyarakat Aceh umumnya dan umat muslim khususnya. Sikap toleransi beragama bukan berarti harus membenarkan keyakinan pemeluk agama lain atau harus meyakini bahwa semua agama merupakan jalan yang benar dan direstui. Namun, yang dibutuhkan dalam toleransi adalah sikap saling menghargai terhadap pilihan satu sama lain.²³

Tudingan setelah diberlakukannya qanun Syariat Islam menjadikan Aceh daerah intoleran langsung terbantahkan. Sebagai perbandingan seperti kasus di Aceh Singkil dapat diperhatikan dalam tabel berikut:

²¹Muhammad Riza, "Relasi Antar Iman di Negeri Syari'at Islam (Studi Peran dan Fungsi FKUB dalam Menjaga Kerukunan Antar Umat Beragama di Aceh Tengah)," *Jurnal As-Salam* 3, No. 1 (2019), 50.

²²Darniati, "Keterlibatan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) dalam Menyelesaikan Konflik Agama di Aceh Singkil (Studi Kasus pada Forum Kerukunan Umat Beragama Aceh Singkil)," *Jurnal Ilmiah Mahasiswa FISIP Unsyiah*, Volume 2, No. 4 (November 2017), 158–66.

²³Abu Bakar, "Konsep Toleransi dan Kebebasan Beragama," *Toleransi* 7, No. 2 (Juli-Desember 2015), 123–31.

Tabel 1. Perbandingan kasus sebelum dan sesudah penerapan Syariat Islam

Sebelum Syariat Islam	Tahun	Sesudah Syariat Islam	Tahun
Protes pendirian gereja	1975	Penutupan 10 gereja	2001
Pembakaran gereja	1995	Pembakaran gereja	2005
Pembakaran gereja	1998	Pembakaran gereja	2015

Penerapan qanun Syariat Islam memberi angin segar bagi masyarakat Aceh. Dengan regulasi tersebut, dapat dijalankan dan diamalkan norma-norma yang berlaku, sehingga pembangunan rumah ibadah Non-muslim bukanlah hal mustahil dengan syarat mengikuti dan menaati segala aturan yang berlaku, sehingga dapat meminimalisir terjadinya konflik antar umat beragama. Melihat beberapa literature tentang hubungan antar umat beragama di Aceh Singkil, konflik sering terjadi karena rasa kekecewaan umat Islam terhadap Non-muslim karena melanggar perjanjian yang telah dibuat dalam hal izin pendirian rumah ibadah. Padahal, umat Islam telah memberi toleransi, tetapi Non-muslim masih mendirikan rumah ibadah melebihi batas yang sudah disepakati.²⁴ Seharusnya, pemerintah lebih tegas dalam menegakkan hukum qanun karena dikhawatirkan timbulnya hal-hal yang tidak diinginkan seperti kasus pembakaran, perusakan dan lainnya.

Penting untuk dicatat, bahwa percikan kemelut agama di Singkil, sering sekali muncul lewat konsep hiperbola pemberitaan media. Apalagi, narasi tersebut jarang dapat dipertanggungjawabkan secara faktual, terutama apa akar dari persoalan yang sedang terjadi di sana. Media sebagai partikel dagang, sering terjebak hanya pada kontestasi oplah, setiap isu dan wacana sering dilakukan dengan pola hiperbola, guna diminati saat dikonsumsi oleh publik. Namun, di sisi lain, efek yang muncul dari wacana yang ditelurkan ini, justru dapat menjadi material provokasi yang dapat mendorong meletusnya konflik.²⁵ Tidak hanya media, lembaga survei juga dituntut objektif dalam melakukan riset yang berhubungan dengan toleransi.

Di sisi lain, kehidupan keseharian masyarakat di Aceh sebenarnya sudah dapat dinilai, relatif minim mendengarkan respon negatif dari Non-muslim terhadap

²⁴Mallia Hartani dan Soni Akhmad Nulhaqim, "Analisis Konflik Antar Umat Beragama di Aceh Singkil," *Jurnal Kolaborasi Resolusi Konflik* 2, No. 2 (2020), 93–99.

²⁵Muhajir Al Fairusi, "Model Konsensus dan Rekonsiliasi Konflik Antar-Umat Beragama di Aceh Singkil," *Al-Ijtima'i: Internasional Journal of Government and Social Science* 1, No. 1 (Oktober 2015), 41–52.

pelaksanaan Syariat Islam di Aceh. Mereka bekerja dan menjalani kehidupan seperti sebelumnya. Dalam bidang pendidikan, Non muslim mendapatkan hak yang sama dengan umat Islam untuk belajar di sekolah-sekolah umum. Bagi Non-muslim yang belajar di sekolah-sekolah umum, mereka tidak mengikuti pelajaran agama, karena di sekolah-sekolah umum tersebut mayoritas murid muslim, maka Pelajaran Agama Islam yang diajarkan. Non-muslim akan belajar di rumah ibadah masing-masing, begitu juga sebaliknya. Menurut pihak sekolah, hal ini tidak menjadi sebuah masalah bagi sekolah.²⁶

Dalam merawat toleransi, dibutuhkan sosok pemimpin juga tokoh agama untuk mengkampanyekan pentingnya menjalani kehidupan yang toleran. Penceramah atau pendakwah memegang peranan penting dalam menyeru kebaikan dan melarang kemungkaran. Mereka menjadi rujukan dan harus menjadi contoh teladan terhadap masyarakat banyak. Pendakwah secara kasat mata seakan-akan membawa simbol-simbol agama dalam tingkah lakunya. Rendahnya toleransi antar umat beragama dalam perspektif dakwah merupakan cermin belum berhasilnya pendakwah dalam melakukan dakwah. Belum berhasilnya dakwah bisa jadi merupakan implikasi tidak efektifnya metode dakwah yang diterapkan para dai, bisa saja karena keterbatasan riset maupun pengetahuan.²⁷ Persoalan ini harus menjadi tugas bersama baik pemerintah maupun masyarakat dalam menjaga kerukunan umat beragama. Proses pembentukan karakter haruslah mampu membawa dampak perubahan dalam diri individu dan sosial, melakukan perubahan besar dalam dirinya melalui perubahan-perubahan kecil yang dilakukan secara *istiqamah* hingga mendorong pada sebuah perubahan sosial dalam realita sosialnya.²⁸

Kesimpulan

Terjadinya konflik seputar pelarangan pendirian rumah ibadah bukanlah konflik agama yang menjerumus pada renggangnya toleransi. Melainkan adanya kasus pembangunan rumah ibadah yang dilakukan tanpa izin dan belum memenuhi syarat dan ketentuan yang telah diatur dalam qanun Syariat Islam. Secara keseluruhan, masyarakat

²⁶Marzuki Abubakar, "Syariat Islam Di Aceh: Sebuah Model Kerukunan," 99–108.

²⁷Acep Aripudin dan Azyumardi Azra, *Pengembangan Metode Dakwah: Respons Da'i Terhadap Dinamika Kehidupan Beragama di Kaki Ciremai* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011), 16.

²⁸Saleh Muwafik, *Membangun Karakter dengan Hati Nurani: Pendidikan Karakter untuk Generasi Bangsa* (Jakarta: Erlangga, 2012), 259.

Aceh sangat menjalankan dan menjunjung tinggi toleransi dalam membina kerukunan umat beragama. Walaupun demikian, bila terjadi kasus intoleransi, bukanlah qanun Syariat Islam sebagai biang kerok terjadinya praktik intoleransi, karena qanun Syariat Islam Aceh sangat kompleks dan sangat menjunjung tinggi toleransi, karena runtutan isi qanun Syariat Islam representasi dari nas-nas agama Islam.

Qanun Syariat Islam merupakan aturan khusus bagi pemeluk agama Islam. Isi qanun tersebut bersumber langsung dari al-Qur'an dan hadis. Dengan demikian, merefleksi kembali ayat-ayat toleransi merupakan langkah konseptual dalam membantu masyarakat untuk memahami dan menjalankan secara penuh kesadaran tentang pentingnya menjaga kerukunan, dengan cara menghidupkan ayat-ayat al-Qur'an di setiap aktifitas masyarakat Aceh.



DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abu Bakar. "Konsep Toleransi dan Kebebasan Beragama." *Toleransi* 7, No. 2 (Juli 2015).
- Acep Aripudin dan Azyumardi Azra. *Pengembangan Metode Dakwah: Respons Da'i Terhadap Dinamika Kehidupan Beragama di Kaki Ciremai*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011.
- Ahmad 'Ubaidi Hasbillah. *Ilmu Living Qur'an-Hadist Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*. Banten: Yayasan Wakaf Darus-Sunnah, 2019.
- Al Yasa' Abubakar. *Pelaksanaan Syariat Islam*. Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi Aceh, 2005.
- Darniati. "Keterlibatan Forum Kerukunan Umat Beragama (Fkub) dalam Menyelesaikan Konflik Agama di Aceh Singkil (Studi Kasus pada Forum Kerukunan Umat Beragama Aceh Singkil)." *Jurnal Ilmiah Mahasiswa FISIP Unsyiah Volume 2*, No. 4 (November, 2017).
- Detiknews. "Indeks Kerukunan di Aceh Paling Rendah, FKUB Pertanyakan Indikator Survei," diakses 20 Juli 2020. <https://news.detik.com/berita/d-4818650/indeks-kerukunan-di-aceh-paling-rendah-fkub-pertanyakan-indikator-survei>.
- Detiknews. "Menag Umumkan Indeks Kerukunan Beragama 2019," diakses 12 Februari 2020. <https://news.detik.com/berita/d-4818287/menag-umumkan-indeks-kerukunan-beragama-2019>.
- Echols, John M, dan Hasan Shadily. *Kamus Inggris Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 2019.
- Hamka. *Tafsir al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2003.
- Jpnn.com. "Daftar Provinsi Intoleran Berdasarkan Hasil Riset Setara Institute," 2019. <https://www.jpnn.com/news/daftar-provinsi-intoleran-berdasar-hasil-riset-setara-institute>.
- Mallia Hartani dan Soni Akhmad Nulhaqim. "Analisis Konflik Antar Umat Beragama Di Aceh Singkil." *Jurnal Kolaborasi Resolusi Konflik* 2, No. 2 (2020).
- Marzuki Abubakar. "Syariat Islam di Aceh: Sebuah Model Kerukunan." *Jurnal Media Syariah* 13, No. 1 (2011).
- Muhajir Al Fairusi. "Model Konsensus dan Rekonsiliasi Konflik Antar-Umat Beragama di Aceh Singkil." *Al-Ijtima'i: Internasional Journal of Government and Social Science* 1, No. 1 (Oktober, 2015).
- Muhammad Riza. "Relasi Antar Iman di Negeri Syari'at Islam (Studi Peran dan Fungsi Fkub dalam Menjaga Kerukunan Antar Umat Beragama di Aceh Tengah)." *Jurnal As-Salam* 3, No. 1 (2019)

- M. Quraish Shihab. *Tafsir al-Mishbah*. Jakarta: Lentera Hati, 2002
- Al-Qardhawi, Yusuf. *Berinteraksi dengan al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani, 1999.
- Salma Mursyid. "Konsep Toleransi (Al-Samahah) Antar Umat Beragama Perspektif Islam." *Jurnal Aqlam - Journal of Islam and Plurality* 2, No. 1 (Desember, 2016)
- Saleh Muwafik. *Membangun Karakter dengan Hati Nurani: Pendidikan Karakter Untuk Generasi Bangsa*. Jakarta: Erlangga, 2012.
- Al-Shabuni, Muhammad Ali. *Shafwat al-Tafasir*. Jakarta: Pustaka al-Kausar, 2001
- Ash-Shiddiqeqy, T. M. Hasbi. *Tafsir al-Qur'anul Majid an-Nur*. Jakarta: Cakrawala Publishing, 2011.
- Syamsul Bahri. "Konsep Implementasi Syariat Islam di Aceh." *Kanun - Jurnal Ilmu Hukum* 15, No. 2 (Agustus, 2013).
- Zuhairi Misrawi. *Al-Quran Kitab Toleransi*. Jakarta: Pustaka Oasis, 2007.
- "Website Resmi Dinas Syariat Islam Aceh, Pedoman Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama dan Pendirian Tempat Ibadah." diakses 9 Juli, 2020. https://dsi.acehprov.go.id/wpcontent/uploads/2017/03/Qanun_Aceh_Nomor_4_Tahun_2016.pdf.

KONSEP KENAJISAN ORANG MUSYRIK DALAM QS. AL-TAUBAH (9): 28

Happy Saputra, Zaipuri

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia
happysaputra@ar-raniry.ac.id

Abstract: After Fath of Mecca, polytheists are forbidden to perform hajj and umrah. More precisely this prohibition took effect in the year 10 H. This prohibition began with the granting of unclean status for the polytheists. This article will conduct a study of the uncleanness of the polytheists who are conceptualized in the QS. al-Taubah (9): 28. This study was conducted with the assumption that al-Qur'an is present in the locality of the Arabian peninsula. The formulation of the problem of this study is how the context of the decline in QS. al-Taubah (9): 28 and how the commentators interpret the verse. The results of this study indicate that the QS. al-Taubah descended on Mecca in 9 H. At that time Mecca was already controlled by Muslims and began to be sterilized from the polytheists. So that the polytheists were forbidden to perform Hajj and Umrah or forbidden to enter the city of Mecca at all. Then, the majority of commentators interpret that the uncleanness of the polytheists is due to the shirk that is in him. In addition, the ban also resulted in the population of Mecca being worried about the impact on trade. However, Allah gave sufficiency to the population of Mecca with rain falling, residents in areas around Mecca who converted to Islam.

Keywords: *Unclean, Mushrik, Fath of Mecca*

Abstrak: Pasca *fath al-Makkah*, orang-orang musyrik dilarang untuk melaksanakan haji dan umrah, lebih tepatnya berlaku pada tahun 10 H. Pelarangan ini bermula dari pemberian status najis bagi orang-orang musyrik. Artikel ini akan melakukan kajian tentang kenajisan orang musyrik yang terkonsep dalam QS. al-Taubah (9): 28. Kajian ini dilakukan dengan asumsi bahwa al-Qur'an hadir dalam lokalitas jazirah Arab. Tulisan ini akan mengkaji bagaimana konteks turunnya QS. al-Taubah (9): 28 dan bagaimana penafsiran atas ayat tersebut. Adapun hasil kajian ini menunjukkan bahwa QS. al-Taubah turun di Mekah tahun 9 H. Ketika itu, Mekah sudah dikuasai oleh umat Islam dan mulai dilakukan sterilisasi dari orang-orang musyrik. Sehingga orang-orang musyrik dilarang untuk melakukan haji dan umrah atau dilarang memasuki kota Mekah sama sekali. Mayoritas mufasir menafsirkan bahwa kenajisan orang-orang musyrik adalah karena kesyirikan yang ada di dalam dirinya. Selain itu, pelarangan tersebut juga berakibat pada penduduk Mekah khawatir atas imbasnya pada perdagangan. Akan tetapi, Allah memberi kecukupan pada penduduk Mekah dengan hujan yang turun, sehingga penduduk di daerah-daerah sekitar Mekah masuk Islam.

Kata Kunci: *Najis, Musyrik, Fath al-Makkah*

Pendahuluan

Masa sebelum kedatangan Islam dikenal dengan zaman jahiliyah. Periode ini dianggap zaman kemunduran.¹ Masyarakat yang masih mempunyai kebiasaan-kebiasaan buruk seperti minuman keras, berjudi, dan menyembah berhala. Di masa sebelum lahirnya Rasulullah, Ka'bah dijadikan tempat penyembahan berhala.² Setelah wafatnya Nabi Ibrahim, masyarakat Arab justru melenceng dari ajaran dan berbuat syirik dengan menyembah berhala. Penduduk Arab dahulunya menyembah agama Allah yang dibawa oleh Nabi Ibrahim dan Ismail. Meskipun mereka mengerjakan haji, tetapi mereka melupakan ajaran tauhid yang sebenarnya. Sehingga membuat penyembahan berhala semakin meluas sehingga Masjidil Haram dipenuhi berhala.³ Kemudian Rasulullah memerintahkan semua berhala dimusnahkan ketika pembukaan kota Mekah.

Pada dasarnya, telah banyak kajian tentang topik kemusyrikan dalam al-Qur'an. Di antaranya berjudul *Menikahi Orang Musyrik Perspektif al-Jashash dan al-Qurthubi*. Dalam kajian ini, ditemukan bahwa dua mufasir tersebut mengharamkan lelaki muslim menikahi wanita musyrik akibat keyakinan yang berseberangan. Jika tetap dilangsungkan pernikahan, maka keluarganya akan selalu berada dalam kondisi pertengkaran.⁴ Kajian lainnya berjudul *Hermeneutika Tafsir Qur'ani al-Mishbah tentang 10 Perintah Terhadap Orang Musyrik pada Ayat 151 sampai 153 Surat al-An'am dalam Membangun Masyarakat Islami*. Dalam kajian ini, ditemukan bahwa orang musyrik banyak melakukan pelanggaran pada zaman jahiliyah. Secara umum, ada kesamaan kondisi masa sekarang dengan masa lalu dan banyak nilai-nilai qurani yang belum terealisasi khususnya dalam mewujudkan masyarakat islami.⁵

Dari penelitian yang telah disebutkan di atas, belum ditemukan kajian khusus atas QS. al-Taubah (9): 28 yang berbicara tentang kenajisan orang musyrik. Oleh karena itu, untuk melengkapi kekurangan kajian yang telah ada, maka akan dilakukan kajian tentang orang musyrik yang dihukumi najis pada QS. al-Taubah (9): 28 tersebut.

¹Rizalman bin Muhammad dan Ishak bin Sulaiman, *Pelaksanaan Ibadah Haji di Zaman Pra Islam (Jahiliyyah) Dalam Perspektif Sejarah* (Malaysia, 2015), 133.

²Rizalman bin Muhammad dan Ishak bin Sulaiman, *Pelaksanaan Ibadah Haji ...*, 134.

³Sami bin Abdullah al-Maghlouth, *Atlas Sejarah Para Nabi dan Rasul* (Jakarta: Almahira, 2011), 70.

⁴Budy Prestiawan, "Menikahi Orang Musyrik Prespektif al-Jashash dan al-Qurthubi: Analisa Surat al-Baqarah: 221 dalam *Tafsir Ahkam al-Quran dan Jami' li Ahkam al-Quran*," Skripsi (Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah, 2014), 56

⁵Yudha Djuparia Putra, "Hermeneutika Tafsir Qur'ani al-Mishbah Tentang 10 Perintah Terhadap Orang Musyrik pada Ayat 151 Sampai 153 Surat Al-An'am dalam Membangun Masyarakat Islami," Ph.D Thesis (Universitas Komputer Indonesia, 2015), 67

Tepatnya, mengkaji bagaimana konteks turunnya QS. al-Taubah (9): 28 dan penafsiran terhadap ayat tersebut.

Kajian ini adalah *research* kepustakaan, yaitu melakukan penelusuran terhadap penafsiran ayat QS. al-Taubah (9): 28 dengan pendekatan *maudhui* (tematik). Dengan cara menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang membicarakan satu topik masalah dan menyusunnya berdasarkan kronologi serta sebab-sebab turunnya ayat.⁶ Melihat ayat-ayat tentang syirik yang terdapat dalam al-Quran dan melihat penafsiran melalui kitab-kitab tafsir. Analisis data yang dilakukan dengan mendeksripsikan penelitian-penelitian di bidang tafsir dan sumber referensi lainnya.

Tinjauan Umum tentang Syirik

Ibn Manzur mengatakan bahwa kata syirik berasal dari *fi'il madhi* yaitu *syaraka*, yang bermakna bersekutu dengan sederajat dengan Allah Swt,⁷ berarti pula mencampurkan dua atau lebih benda, yang tidak sama seolah-olah sama.⁸ Bisa juga disebut dengan mempersekutukan Tuhan dengan menjadikan-Nya sesuatu sebagai obyek pemujaan termasuk dalam kategori *kufr*.⁹ Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, syirik merupakan penyekutuan Allah dengan yang lainnya, seperti percaya dengan keampuhan-keampuhan peninggalan nenek moyang.¹⁰ Sedang menurut istilah, syirik adalah segala perbuatan yang menyekutukan Tuhan atau menyembah sesuatu selain Allah Swt. Kata syirik terulang sebanyak 162 kali dalam al-Qur'an, sedang pelaku syirik sebanyak 51 ayat.¹¹ Orang yang melakukan perbuatan ini dinamai dengan musyrik.

Menurut Yusuf al-Qardhawi, syirik pertama kali dilakukan oleh kaum Nabi Nuh, penyebabnya adalah *ghuluw* (berlebihan) terhadap orang-orang saleh.¹² Seseorang

⁶Abd al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhuiy: Suatu Pengantar* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), 36.

⁷Ibnu Manzur, *Lisan al-Arab* (Beirut: Darul Ma'arif, t.t.), IV: 2248.

⁸Muhammad Imaduddin Abdulrahim, *Kuliah Tauhid* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), II: 43.

⁹Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam al-Quran* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), I: 135.

¹⁰Tim Penyusun Kamus Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), 984.

¹¹M. Yusuf Abdurrahman, *Tamparan-tamparan Keras bagi Pelaku Dosa-Dosa Besar* (Jogjakarta: Safirah, 2012), 56.

¹²Yusuf al-Qardhawi, *Hakikat Tauhid dan Fenomena Kemusyrikan*. terj. Musyaffa (Jakarta: Robbani Press, 2005), V: 125.

dianggap muslim atau kafir melalui pemikiran agamanya.¹³ Syirik sendiri terbagi menjadi beberapa bentuk, semuanya masuk ranah hak privasi Allah karena syirik besar maupun kecil tendensinya yang bersifat khusus.¹⁴ Syirik termasuk pelanggaran terhadap hak privasi Allah dan kemutlakannya mencakup semua jenis, baik itu syirik besar dan kecil. Syirik merupakan tindakan penghapusan hak privasi Allah sebagai zat tertinggi atas makhluk-Nya yang dilakukan melalui berbagai praktek ibadah.

Bentuk dan ragam syirik berbeda-beda dari masa ke masa, bahkan suatu tempat dengan tempat lainnya. Bentuk syirik yang dilakukan oleh kaum Nabi Nuh menyembah *Wadd, Ya'uk* dan *Nasr*.¹⁵ Arab jahiliyah melakukan kemusyrikan dalam bentuk mengambil pemberi syafaat dari selain Allah Swt. Kaum jahiliyah percaya akan adanya Allah, namun mereka mengambil patung-patung sebagai perantara (sekutu) dari Allah Swt.¹⁶ Di antara faktor yang dapat menimbulkan perilaku syirik adalah mengagumi dan mengagungkan sesuatu secara berlebihan, cenderung mempercayai sesuatu yang dijangkau indera (fisik) saja dan lalai dari sesuatu yang tidak terjangkau indera (metafisik), dikuasai hawa nafsu dan syahwat, sombong dalam beribadah kepada Allah, dan adanya penguasa yang memperbudak manusia untuk kepentingan mereka sendiri.

Najis dalam Konteks Fikih

Secara etimologi, najis bermakna kotor dan menjijikkan. Sedangkan menurut *syara'*, najis adalah sesuatu yang kotor dan dapat menghalangi keabsahan shalat selama tidak adanya sesuatu yang meringankan.¹⁷ Jenis-jenis najis ialah :

1. Najis mukhaffafah

Najis ini memiliki makna najis ringan, seperti kencing bayi laki-laki yang belum mengkonsumsi makanan lain selain ASI. Cara membersihkannya dengan memercikkan air pada benda yang terkena. Sedangkan untuk kencing bayi perempuan harus dicuci dan dibasuh sampai air mengalir di atas benda yang terkena kencing.¹⁸

¹³Muhammd Muhlis, "Dimensi Syirik dalam Konteks Privatisasi Beragama Islam," *Pancawahana: Jurnal Studi Islam*, Vol.14, No. 2, (2019), 119.

¹⁴Muhammd Muhlis, "Dimensi Syirik...", 120.

¹⁵Abu Ihsan al-Atsari, *Kupas Tuntas Tiga Prinsip Pokok Agama* (Solo: at-Tibyan, 2015), 61.

¹⁶Abu Ihsan al-Atsari, *Kupas Tuntas Tiga Prinsip Pokok Agama*, 62.

¹⁷Azmi Abu 'Ani, *Fiqih Ibadah Praktis* (Padang: Pustaka Ar-Rayyan, 2015), 15.

¹⁸Labib Mz, *Tuntunan Shalat* (Jakarta: Sandro Jaya Jakarta, 2005), 10.

2. Najis *mutawassithah*

Najis pada kategori pertengahan, termasuk dalam jenis ini sesuatu yang keluar dari qubul maupun dubur apapun bentuknya. Cara menyucikannya dibasuh dengan air sampai hilang sifatnya. Jika sudah dibasuh dan masih ada bekasnya, maka sifatnya dimaafkan.¹⁹ Jenis najis ini ada 2 macam:

- a. Najis *ainiyah*, bermakna tampak zatnya secara lahir dan jelas warna serta baunya. Cara menyucikan najis ini membasuh dengan air sampai hilang sifat-sifat yang dimiliki najis tersebut.
- b. Najis *hukmiyah*, najis yang adanya hukum, tetapi tidak tampak ketiga sifatnya seperti kencing yang sudah lama kering sehingga sifatnya sudah hilang. Menyucikannya dengan mengalirkan air kepada benda yang terkena najis.

3. Najis *Mughallazhah*

Najis ini merupakan najis yang berat, termasuk di dalamnya anjing dan babi. Cara menghilangkan najis ini dengan mencuci sebanyak tujuh kali, salah satunya dicampur dengan debu atau tanah yang suci. Pada dasarnya, semua zat atau benda ialah suci kecuali yang telah dinyatakan najis oleh syariat. Seperti darah, bangkai, daging babi yang ada dalam QS. al-Maidah (5): 3.²⁰

a. Bangkai dan darah

Bangkai merupakan hewan yang mati dengan sendirinya dan tidak disembelih sesuai syariat Islam. Semua bangkai ialah najis, kecuali bangkai ikan dan belalang. Karena merupakan bangkai yang tidak mengalir darah.²¹ Segala macam darah termasuk nanah, tergolong ke dalam najis.

b. Daging babi

Semua ulama sepakat bahwa daging babi ialah najis. Daging babi dari semua jenis hewan yang ada, termasuk daging yang banyak mengandung unsur berbahaya untuk tubuh manusia. Di antara penyakit yang akan muncul seperti penyakit dari bakteri, mikroba, penyakit disfungsi syaraf, dan sebagainya.²²

¹⁹Labib Mz, *Tuntunan Shalat*, 19.

²⁰Muhammad Bagir, *Fiqh Praktis I: Menurut al-Quran, as-Sunnah, dan Pendapat ara Ulama* (Bandung: Karisma, 2008), 56.

²¹Sabda Nabi Saw, ketika ditanya mengenai laut “*laut itu suci airnya, dan halal bangkainya*”. (HR Bukhari dan Muslim)

²²Rohmadi, “Komoditi dan Konsumsi Benda Najis dalam Islam,” *Al-Intaj*, Vol. 1, No. 2 (September 2015): 18.

c. Anjing

Menurut Imam Syafi'i, Abu Hanifah dan Ahmad bin Hanbal anjing termasuk najis berdasarkan makna yang dapat dilihat dari hadis Nabi Saw "Apabila anjing menjilati bejana salah seorang dari kamu, hendaklah ia membuang isinya dan mencuci bejana itu sebanyak tujuh kali, yang pertama dengan tanah". (HR. Muslim). Ada juga yang berpendapat bahwa anjing merupakan binatang suci yakni tidak najis, sama hal seperti binatang lainnya. Adapun sifat yang menyamak tujuh kali merupakan sesuatu yang bersifat *ta'abbudi* yaitu sebagai perintah yang wajib diikuti berdasarkan hadis yang telah dishahihkan, meski tidak diketahui hikmahnya.²³

Konteks QS. al-Taubah (9): 28

Pada awal sejarah Islam, kota Mekah sudah menjadi kota yang penting dan terkenal dibandingkan kota-kota lain di dataran Arab. Mekah terkenal karena dipengaruhi oleh tradisi dan posisi geografisnya. Secara geografi, Mekah menjadi jalur emas perdagangan yang menghubungkan Yaman di Selatan dengan Syiria di Utara. Selain itu, dengan adanya Ka'bah menjadikan Mekah sebagai pusat keagamaan Arab. Ka'bah merupakan tujuan masyarakat Arab berziarah, meski tujuan mereka tidak hanya melihat Ka'bah melainkan juga ratusan patung berhala yang mengelilingi Ka'bah. Sedangkan dari sisi sosial kemasyarakatan, penduduk Mekah sangat mengagungkan realitas kesukuan mereka, dengan Quraisy sebagai suku yang paling terkenal dan sangat dihormati oleh suku-suku lainnya.²⁴

Dari suku Qurays terbaik itulah lahir Muhammad menjadi nabi akhir zaman dan membebaskan Mekah dari praktek-praktek penyembahan berhala. Meski berasal dari suku yang disegani di tanah Mekah, dakwah Nabi Muhammad justru berjalan sangat tidak mulus. Setelah 10 tahun berdakwah di Mekah dengan mendapat ancaman, akhirnya beliau hijrah ke Madinah. Di kota tersebut, Nabi Muhammad memulai peradaban baru dengan sistem pemerintahan dan kemasyarakatan yang baru. Pada tahun kedelapan pasca hijrah, Nabi berhasil membebaskan Mekah. Peristiwa ini kemudian dikenal luas dengan nama *Fath al-Makkah*. Kota Mekah pada setiap tahunnya selalu ramai didatangi penziarah untuk melaksanakan haji.

²³Bagir, *Fiqih Praktis I: Menurut al-Quran, as Sunnah, dan Pendapat Para Ulama*, 58.

²⁴Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), 9.

Penduduk jazirah Arab mulanya menganut ajaran tauhid yang dibawa oleh Nabi Ibrahim. Namun kemudian, mereka menjadi sesat lalu menyembah berhala yang dipahat dan diukir oleh tangan mereka sendiri. Meskipun tiap-tiap tahun mereka mengerjakan haji sebagaimana yang diajarkan oleh Nabi Ibrahim, tetapi mereka menyimpang dari ajaran yang sesungguhnya hingga membuat mereka menyembah berhala-berhala. Bahkan mereka mulai meletakkan patung-patung berhala di sekitar Ka'bah. Ketika *Fath al-Makkah*, 360 patung berhala di sekitar Ka'bah tersebut dimusnahkan atas perintah Nabi Muhammad.²⁵

Masyarakat Arab jahiliyah memulai pelaksanaan ibadah haji dengan keluar beramai-ramai menuju pasar 'Ukkaz ketika sudah masuk bulan Zulkaidah. Tujuan utama ke pasar 'Ukkaz adalah untuk kepentingan perdagangan dan seni budaya. Di 'Ukkaz, mereka membacakan sajak dan puisi serta memamerkan kemampuan bahasa, sastra dan kefasihannya. Topik utama yang biasa mereka gubah menjadi sajak berkisar tentang kebanggaan terhadap suku, keturunan, kedudukan, dan kehormatan keluarga.²⁶ Mereka tetap melaksanakan haji hingga pada akhirnya dilarang pada tahun 9 H. Pelarangan ini nampaknya erat kaitannya dengan dikuasainya Mekah oleh Nabi Muhammad pasca *Fath al-Makkah*. Pelarangan ini diabadikan dalam al-Qur'an pada QS. al-Taubah (9): 28.

Ayat ini terletak pada surat al-Taubah yang memiliki beberapa nama-nama yang dapat disebutkan. Seperti kata (*bara'ah*) yang memiliki makna berlepas diri. Nama ini diambil dari kata ayat pertama yang mengandung arti pemutusan hubungan dan ikatan perjanjian sebelumnya antara kaum muslim dengan kaum musyrik. Dinamai juga dengan (*al-fadhahah*) yang memiliki arti membuka rahasia, yang mana surah ini membuka rahasia orang-orang munafik yaitu kekufuran dan niat buruk yang tersimpan dalam hati mereka. Dinamai juga dengan (*al-mudamdimah*) memiliki makna curahan murka Allah terhadap orang-orang munafik.²⁷ Menurut al-Zamakshari surat ini juga memiliki nama lain yaitu (*al-muqashqishah*) yang bermakna melepaskan diri dari pengaruh kemunafikan dan terlepas darinya.²⁸

²⁵Rizalman bin Muhammad dan Ishak bin Suliaman, *Pelaksanaan Ibadah Haji...*, 133–134.

²⁶Rizalman bin Muhammad dan Ishak bin Suliaman, *Pelaksanaan Ibadah Haji...*, 135–136.

²⁷Muhammad Rasyid Ridha, *Tasir al-Qur'an al-Hakim* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), X: 175.

²⁸al-Zamakshari, *al-Kasysyaf* (Mesir: Mustafa al-Babi al Halabi wa Auladuh, 1948), II: 25.

Penafsiran QS. al-Taubah (9): 28

Dalam al-Qur'an, pada salah satu ayat *madaniyah* menyebutkan bahwa orang-orang musyrik sebagai najis, yaitu:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya orang-orang yang musyrik itu najis, maka janganlah mereka mendekati Masjidil Haram sesudah tahun ini. Dan jika kamu khawatir menjadi miskin, maka Allah nanti akan memberimu kekayaan kepadamu dari karunia-Nya, jika Dia menghendaki. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.” (QS. al-Taubah (9): 28)

Ayat ini memiliki *khitab* orang-orang yang beriman, yaitu Nabi dan para sahabat. Dijelaskan oleh al-Razi, sebagian besar pendapat menyebutkan bahwa kata *al-musyrikun* dalam ayat di atas berkonotasi pada penyembah berhala. Sedangkan sebagian pendapat bahwa ia berkonotasi pada keseluruhan orang kafir.²⁹ Pendapat yang pertama nampaknya sangat dipengaruhi oleh keadaan Mekah ketika itu yang memang dihuni oleh para penyembah berhala yang banyak diletakkan di sekitar Ka'bah. Namun, bila dilihat pada kondisi sekarang, maka pendapat kedua yang lebih kuat berdasarkan larangan bagi siapa saja yang tidak beragama Islam untuk masuk ke Mekah.

Kenajisan orang musyrik yang disebut dalam ayat ini menurut sebagian mufasir diakibatkan oleh kesyirikan yang ada dalam diri mereka itu bersifat najis. Hal ini seperti yang diungkapkan oleh al-Zamakhsyari³⁰ dan Nawawi al-Banteni.³¹ Pendapat lainnya menyebutkan bahwa kenajisan orang musyrik adalah karena mereka tidak pernah bersuci, mandi dan tidak menjauhi barang-barang najis.³² Sedangkan dalam *Tafsir al-Baydhawi* disebutkan kenajisan mereka karena kotornya batin dan kewajiban menjauhinya sebagaimana wajibnya menjauhi perkara najis.³³

Kemudian, muncul pertanyaan apakah badan orang musyrik juga najis atau hanya kesyirikannya saja. Disebutkan oleh al-Zamakhsyari dengan mengutip pendapat Ibnu Abbas bahwa tubuh orang musyrik najis seperti najisnya anjing dan babi.

²⁹Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), XVI: 25.

³⁰al-Zamakhsyari, *Tafsir al-Kasyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* (Riyadh: Maktabah al-'Abikat, 1998), III: 30.

³¹Muhammad bin Umar Nawawi, *Marah Labid li Kasyf Ma'ani al-Qur'an al-Majid* (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997), I: 444.

³²al-Zamakhsyari, *Tafsir al-Kasyaf...*, III: 30.

³³Nashir al-Din al-Baydhawi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, t.t.), III: 77.

Nampaknya karena pendapat ini, al-Hasan berpendapat siapa saja yang bersalaman dengan orang musyrik maka harus berwudhu (bersuci).³⁴ Sedangkan para ahli fikih sepakat bahwa tubuh orang musyrik tidak najis.³⁵ Oleh karena itu, diperbolehkan minum atau makan menggunakan wadah milik atau yang pernah dipegang oleh orang musyrik. Hal ini sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad.

Menurut Wahbah Zuhaili, najis yang dimaksudkan dalam ayat ini bukanlah najis badan, karena orang kafir adalah suci badannya sebagaimana yang lain. Dengan dalil bahwa Allah menghalalkan menggauli istri Ahli kitab. Namun, yang dimaksudkan pada ayat adalah najis maknawi, yaitu sifat atas kesyirikan mereka sebagaimana tauhid dan iman adalah kesucian, maka syirik adalah najis. Ayat ini juga menjelaskan bahwa orang-orang musyrik sebelumnya ialah penguasa di Baitul Haram, setelah *Fathu al-Makkah* kepemimpinan berpindah kepada Nabi Muhammad dan orang-orang mukmin. Setelah nabi wafat, beliau meminta agar mereka diusir dari Hijaz, sehingga tidak ada dua agama. Semua itu bertujuan untuk menjauhkan orang kafir dari Masjidil Haram.³⁶

Menurut Ibnu Katsir, Allah memerintahkan kepada hamba-Nya yang mukmin agar mengusir orang-orang musyrik dari Masjidil Haram, karena mereka adalah orang-orang yang najis dari segi agama dan akidahnya. Ayat ini diturunkan pada tahun 9 H. Adapun kenajisan tubuh orang-orang musyrik sebenarnya tubuh dan diri orangnya tidak najis, melainkan perbuatannya. Tetapi sebagian kalangan dari mazhab Zahiri mengatakan bahwa tubuh orang musyrik juga najis. Asy'as telah meriwayatkan dari al-Hasan "Siapa yang berjabat tangan dengan orang musyrik, hendaklah ia berwudhu." Demikian menurut riwayat Ibnu Jarir.³⁷

Kenajisan orang musyrik menjadi hilang apabila mereka masuk Islam dan mandi besar.³⁸ Apabila badan mereka juga dihukumi najis, tentunya kenajisan itu tidak bisa hilang hanya dengan masuk Islam. Sehingga pendapat yang penulis ikuti dalam hal ini adalah tidak najisnya tubuh musyrik, melainkan najisnya kemusyrikan mereka. Dari beragam pendapat di atas, dapat dipahami bahwa status kenajisan orang musyrik erat

³⁴al-Zamakhshyari, *Tafsir al-Kasasyaf...*, III: 30–31.

³⁵Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, XVI: 25.

³⁶Wahbah Zuhaili, *al-Tafsir al-Wasith* (Beirut: Darul Fikri, 2001).

³⁷A. Ad-Dimasyqi, *Tafsir Ibnu Katsir* (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2000). 89

³⁸Ahmad bin Abi Bakr al-Qurthuby, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an wa al-Mubayyinu lima Tadhammanahu min al-Sunnah wa Ayi al-Furqan* (Beirut: al-Resalah, 2006), X: 152.

kaitannya dengan posisi kota Mekah yang disucikan. Sehingga menjadi eksklusif bagi orang-orang beriman saja yang boleh memasukinya.

Orang musyrik melalui ayat ini dilarang untuk mendekati *al-haram* pada tahun berikutnya, yaitu 10 H. Dalam artian, pada tahun 9 H mereka masih diperbolehkan untuk melakukan haji atau umrah. Al-Zamakhshari menyebutkan bahwa larangan mendekati *al-haram* dalam ayat ini maksudnya adalah tidak boleh berhaji dan umrah. Sehingga sebagian pendapat tidak melarang orang musyrik untuk masuk atau mendekat ke tanah haram dan masjid al-Haram, seperti yang diungkapkan oleh 'Atha'. Syafi'i berpendapat orang musyrik hanya tidak boleh masuk ke Masjidil Haram. Hal ini berbeda dengan Malik yang melarang musyrik untuk memasuki semua masjid selain Masjidil Haram.³⁹ Sedangkan Abu Hanifah hanya melarang orang musyrik untuk melakukan haji dan umrah, bukan memasuki Masjidil Haram secara mutlak.⁴⁰

Pelarangan ini, baik berhaji dan umrah atau dilarang memasuki tanah Haram, tentu berpengaruh pada proses perdagangan di kota Makkah. Al-Zamakhshari menyebutkan bahwa para pedagang Mekah yang beriman khawatir menjadi fakir akibat pelarangan ini,⁴¹ karena dapat menutup peluang untuk kerjasama perdagangan dan transaksi ekonomi lainnya karena orang-orang musyrik datang dengan membawa makanan dan barang dagangan.⁴² Nampaknya, kekhawatiran ini terjadi karena orang-orang yang masuk Islam secara kuantitas belum begitu banyak dan tidak berpengaruh secara signifikan pada perdagangan. Di samping itu, al-Qurthubi menyebutkan bahwa setan menggoda hati manusia agar takut menjadi miskin dengan keraguan dari mana mendapatkan penghidupan. Akan tetapi, Allah berjanji dengan karunia-Nya akan mengayakan dan membuat mereka berkecukupan.⁴³

Allah membuat penduduk Mekah menjadi berkecukupan meski tidak lagi didatangi orang-orang musyrik ketika musim haji. Hal ini disebutkan secara jelas dalam potongan ayat *فَسَوْفَ يُعْزِبُكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ*. Perihal potongan ayat ini, ditemukan beragam pendapat terkait bagaimana proses Allah membuat penduduk Mekah berkecukupan, sebagai berikut;

³⁹al-Zamakhshari, *Tafsir al-Kasasyaf...*, III: 31.

⁴⁰al-Baydhawi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*, III: 77.

⁴¹al-Zamakhshari, *Tafsir al-Kasasyaf...*, III: 31.

⁴²al-Baydhawi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*, III: 77.

⁴³al-Qurthuby, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an...*, X: 157.

1. Menurut Muqatil, penduduk Jeddah, Shan'a dan Hunain masuk Islam kemudian berziarah ke Mekah dengan membawa makanan dan barang dagangan. Sehingga tercukupilah kebutuhan penduduk Mekah.
2. Al-Hasan berkata, penduduk Mekah mendapat *jizyah* atau memperoleh kecukupan dari harta *fai*'.
3. Ikramah menyebutkan bahwa Allah menurunkan hujan di kota Mekah sehingga menjadi kebaikan bagi mereka.
4. Penduduk Tabalah dan Jarasy masuk Islam dan kemudian menyuplai kebutuhan pokok bagi penduduk Mekah.⁴⁴
5. Meluasnya kekuasaan Islam dan semakin menyebarnya agama Islam sehingga banyak yang berziarah ke Mekah.⁴⁵

Janji Allah untuk membuat penduduk Mekah berkecukupan merupakan sesuatu yang sudah ditetapkan. Hal ini agar hati penduduk Mekah yang sudah beriman tidak terputus pengharapannya kepada Allah. Selain itu juga membuat hati mereka menjadi lembut dan yakin bahwa Allah akan mengkaruniai mereka dengan kecukupan yang berkelanjutan meski *nubuwwah* telah usai.⁴⁶ Disebutkan dalam *al-Kasysyaf* bahwa hal demikian tersebut mengandung maslahat bagi keagamaan penduduk Mekah.⁴⁷ Kemudian ayat ini diakhiri dengan menyebut bahwa Allah adalah Dzat Yang Maha Mengetahui dengan keadaan dan apa yang baik untuk penduduk Mekah. Selain itu, Allah tidak melarang dan tidak memberi kecuali ada hikmah dibalikinya.⁴⁸

Kesimpulan

Pasca *Fath al-Makkah*, orang-orang musyrik dilarang untuk melaksanakan haji dan umrah. Lebih tepatnya berlaku pada tahun 10 H. Pelarangan ini bermula dari pemberian status najis bagi orang-orang musyrik. Adapun hasil kajian ini menunjukkan bahwa QS. al-Taubah turun di Mekah tahun 9 H. Ketika itu, Mekah sudah dikuasai oleh umat Islam dan mulai dilakukan sterilisasi dari orang-orang musyrik. Sehingga orang-orang musyrik dilarang untuk melakukan haji dan umrah atau dilarang memasuki kota

⁴⁴al-Baydhawi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*, III: 77.

⁴⁵al-Baydhawi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*, III: 79.

⁴⁶al-Baydhawi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*, III: 79

⁴⁷al-Zamakhshari, *Tafsir Al-Kasysyaf...*, 89.

⁴⁸Nawawi, *Marah Labid li Kasyf Ma'ani al-Qur'an al-Majid*, I: 444; al-Baydhawi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*, III: 77; al-Zamakhshari, *Tafsir al-Kasysyaf...*, III: 31.

Mekah. Kemudian, mayoritas mufasir menjelaskan bahwa kenajisan orang-orang musyrik adalah karena kesyirikan yang ada dalam dirinya. Selain itu, pelarangan tersebut juga berakibat pada penduduk Mekah khawatir atas imbasnya pada perdagangan. Akan tetapi, Allah memberi kecukupan pada penduduk Mekah dengan hujan yang turun, penduduk di daerah-daerah sekitar Mekah yang masuk Islam.

Kenajisan orang musyrik yang disebut dalam ayat ini menurut sebagian mufasir diakibatkan oleh kesyirikan yang ada dalam diri mereka itu bersifat najis. Bukan najis terhadap badan dan diri mereka, melainkan sifat najis secara maknawi yaitu kesyirikan. Orang musyrik melalui ayat ini dilarang untuk mendekati *al-haram* pada tahun berikutnya, yaitu 10 H. Dalam artian, pada tahun 9 H mereka masih diperbolehkan untuk melakukan haji atau umrah. Namun setelah itu, mereka diharamkan untuk berhaji dan umrah. Karena setelah wafatnya Nabi Ibrahim masyarakat Arab justru melenceng dari ajaran dan berbuat syirik dengan menyembah berhala yang berada di Masjidil Haram.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abu Ihsan al-Atsari. *Kupas Tuntas Tiga Prinsip Pokok Agama*. Solo: at-Tibyan, 2015.
- Azmi Abu 'Ani. *Fiqih Ibadah Praktis*. Padang: Pustaka Ar-Rayyan, 2015.
- Badri Yatim. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.
- Al-Baydhawi, Nashir al-Din. *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*. Vol. 3. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, t.t.
- Budy Prestiawan. "Menikahi Orang Musyrik Prespektif al-Jashash dan al-Qurthubi: Analisa Surat al-Baqarah: 221 dalam *Tafsir Ahkam al-Qur'an* dan *Jami' li Ahkam al-Qur'an*." Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah, 2014.
- Al-Dimasyqi, A. *Tafsir Ibnu Katsir*. Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2000.
- Al-Farmawi, Abd al-Hayy. *Metode Tafsir Maudhu'i Suatu Pengantar*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996.
- Harifuddin Cawidu. *Konsep Kufr dalam al-Quran*. Cet. I. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Ibnu Manzur. *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar al-Ma'arif, t.t.
- Labib Mz. *Tuntunan Shalat*. Jakarta: Sandro Jaya Jakarta, 2005.
- Al-Maghlouth, Sami bin Abdullah. *Atlas Sejarah Para Nabi dan Rasul*. Jakarta: Almahira, 2011.
- Al-Maliky, Ahmad Ibnu Muhammad al-Showy. "*Al-Hasyiyah al-'Allamah al-Shawy 'ala tafsir al-Jalalain*." *Al-Haromain*. Vol. 2 (t.t.).
- Muhammad Bagir. *Fiqih Praktis I: Menurut al-Quran, as Sunnah, dan Pendapat Para Ulama*. Bandung: Karisma, 2008
- Muhammad Muhlis. "Dimensi Syirik dalam Konteks Privatisasi Beragama Islam." *Pancawahana: Jurnal Studi Islam*, Vol. 14, No. 2. (2019).
- M. Imaduddin Abdulrahim. *Kuliah Tauhid*. Cet. II. Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- M. Yusuf Abdurrahman. *Tamparan-tamparan Keras bagi Pelaku Dosa-dosa Besar*. Jogjakarta: Safirah, 2012.
- Nawawi al-Jawi, Muhammad bin Umar. *Marah Labid li Kasyf Ma'ani al-Qur'an al-Majid*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *Hakikat Tauhid dan Fenomena Kemusyrikan*. Terj. Musyaffa. Cet. V. Jakarta: Robbani Press, 2005.

- Al-Qurthuby, Ahmad bin Abi Bakr. *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an wa al-Mubayyinu lima Tadammanahu min al-Sunnah wa Ayi al-Furqan*. Vol. 10. Beirut: al-Risalah, 2006.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. *Mafatih al-Ghaib*. Vol. 16. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tasir al-Qur'an al-Hakim*. , Juz X. Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.
- Rizalman bin Muhammad dan Ishak bin Sulaiman. *Pelaksanaan Ibadah Haji di Zaman Pra Islam (Jahiliyyah) dalam Perspektif Sejarah*. Malaysia, 2015.
- Rohmadi. "Komoditi dan Konsumsi Benda Najis Dalam Islam." *Al-Intaj* Vol.1, No. 2 (September 2015).
- Tim Penyusun Kamus Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1990.
- Yudha Djuparia Putra. "Hermeneutika Tafsir Qur'ani al-Mishbah tentang 10 Perintah Terhadap Orang Musyrik Pada Ayat 151 Sampai 153 Surat al-An'am dalam Membangun Masyarakat Islami." Ph.D Thesis, Universitas Komputer Indonesia, 2015.
- Al-Zamakhshari, Muhammad ibn Umar. *Tafsir Al-Kasasyaf 'an Haqiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Vol. 3. Riyadh: Maktabah al-'Abikat, 1998.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *al-Tafsir al-Wasith*. Beirut: Dar al-Fikri, 2001.

KESADARAN EKOLOGI DALAM AL-QUR'AN: STUDI PENAFSIRAN AL-RAZI PADA QS. AL-RUM (30): 41

*Lukman Hakim, *Munawir

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia
lukmanhakim@ar-raniry.ac.id

Abstract: The environment is God's gift to mankind on earth. In order to use natural resources and increase public welfare, such as the 1945 Constitution has provided for in achieving the happiness of life. However, directly or indirectly, human activities have caused environmental damage. This article examines environmental damage in the Koran by looking at the interpretation of Fakhruddin al-Razi in QS. al-Rum (30): 41. This study is of a qualitative type, literature and will carry out a search of al-Razi's interpretation of the QS. al-Rum (30): 41. This article finds that, first, the meaning of damage is indicated by the word *al-fasad*, al-Razi argues that what is meant by all the damage caused by human hands is the result of human shirk. Second, the relevance of al-Razi's interpretation of the phenomenon of environmental damage in Indonesia due to hurricanes, damage to green land, higher salinity and acidity of sea water, and damage to water sources in urban areas.

Abstrak: Lingkungan hidup ialah karunia Tuhan bagi umat manusia di muka bumi. Dalam rangka menggunakan sumber daya alam dan menaikkan kesejahteraan umum seperti yang telah dimandatkan UUD 1945 dalam menggapai pencapaian kebahagiaan hidup. Akan tetapi, secara langsung maupun tidak, aktivitas manusia telah banyak menyebabkan kerusakan lingkungan. Artikel ini mengkaji kerusakan lingkungan dalam al-Quran dengan melihat penafsiran Fakhruddin al-Razi dalam QS. al-Rum (30): 41. Kajian ini berjenis kualitatif dengan melakukan penelusuran terhadap penafsiran al-Razi atas ayat tersebut. Artikel ini menemukan bahwa, *pertama*, makna kerusakan ditunjukkan oleh kata *al-fasad*, al-Razi berpendapat bahwa yang dimaksud dengan segala kerusakan yang terjadi sebab ulah tangan manusia adalah akibat kesyirikan manusia. *Kedua*, relevansi penafsiran al-Razi terhadap fenomena kerusakan lingkungan di Indonesia diakibatkan oleh angin topan, rusaknya lahan hijau, keasinan dan keasaman air laut semakin tinggi, dan rusaknya sumber air di area perkotaan.

Kata Kunci: Kesadaran ekologi, Penafsiran al-Razi, *fasad*

Pendahuluan

Lingkungan hidup merupakan karunia Tuhan bagi rakyat Indonesia dan bangsa Indonesia. Suatu bentuk menggunakan sumber daya alam dan menaikkan kesejahteraan umum dalam UUD 1945 dan menggapai kebahagiaan dalam hidup.¹ Sebagian wilayah Indonesia merupakan perairan sehingga Indonesia memiliki iklim maritim yang mana kondisi sangat dipengaruhi dengan permukaan laut. Sehingga kelembapan udara maksimum di Indonesia sangat tinggi berkisar 85-100 %.² Namun pada kenyataannya, aktivitas manusia telah banyak menyebabkan kerusakan lingkungan. Dalam hal ini setidaknya bisa disebut beberapa kasus, seperti penebangan liar, pencemaran sungai hingga rusaknya kualitas air dan tanah. Bahkan al-Qur'an juga telah menyebutkan bahwa kerusakan atas bumi diakibatkan oleh kelalaian manusia, yaitu dalam surah al-Rum (30): 41.

Ada beberapa kajian tentang kerusakan lingkungan dalam al-Qur'an. di antaranya adalah *pertama*, artikel yang berjudul *Kerusakan Lingkungan Menurut Sains dan Ahmad Mustafa al-Maraghi: Studi Tafsir al-Maraghi pada surat al-Rum ayat 41, Al-Mulk ayat 3-4 dan al-A'raf ayat 56*.³ Artikel ini menjelaskan bagaimana al-Maraghi melihat ayat-ayat mengenai kerusakan lingkungan melalui perspektif saintifik. *Kedua*, *Kerusakan Lingkungan dalam al-Quran* menjelaskan kerusakan-kerusakan yang terjadi dalam al-Quran yang dihimpun melalui ayat-ayat.⁴ *Ketiga*, *Manusia dan Kerusakan Lingkungan dalam al-Quran*, Studi ini menjelaskan beberapa pemikiran mufasir Indonesia, seperti Hamka dan M. Quraish Shihab.⁵

Dari beberapa penelitian di atas, belum ada yang fokus pada kajian tentang kerusakan lingkungan dalam QS. al-Rum (30): 41 yang dilihat dari penafsiran Fakh al-Din al-Razi. Sebelumnya, pembahasan tentang kerusakan lingkungan banyak mengutip pendapat secara umum dan belum bersikap khusus. Maka, artikel ini akan melengkapi kekurangan pada artikel sebelumnya. Artikel ini akan menjawab beberapa persoalan mendasar, yaitu *pertama*, bagaimana penafsiran al-Razi terhadap QS. al-Rum (30): 41

¹Alam Setia Zain, *Hukum Lingkungan (Konservasi Hutan)* (Jakarta, 2000), 2.

²Winda Sartika Purba, dkk, *Statistik Lingkungan Hidup Indonesia 2017* (Jakarta, 2017), 5.

³Uni dan Siti Chodijah Ratnasari, "Kerusakan Lingkungan Menurut Sains dan Ahmad Mustafa al-Maraghi: Studi Tafsir al-Maraghi pada surat al-Ruum ayat 41, al-Mulk ayat 3-4 dan al-A'raf ayat 56," *Al Tadabur*, Vol. 05, No. 01 (1 Juni 2020): 1.

⁴Aisyah Nurhayati, Zulfa Izzatul Ummah, dan Sudarno Shobron, "Kerusakan Lingkungan dalam Al-Quran," Vol. 30, No. 2 (November 2018): 1.

⁵M. Luthfi Maulana, "Manusia dan Kerusakan Lingkungan dalam al-Quran: Studi Kritis Pemikiran Mufasir Indonesia (1967-2014)," (Semarang, UIN Wali Songo, 2016).

dan bagaimana proyeksi penafsiran al-Razi terhadap ayat tersebut dengan kesadaran ekologi dalam al-Qur'an.

Kajian ini berjenis kualitatif dengan melakukan penelusuran terhadap penafsiran al-Razi pada QS. al-Rum (30): 41. Al-Razi dipilih karena ia adalah seorang sarjana muslim yang menguasai beragam disiplin ilmu pengetahuan. Sehingga produk tafsirnya menjadi sangat komprehensif karena al-Qur'an ditafsirkan atau dijelaskan dengan beragam cabang keilmuan, walaupun di banyak tempat dalam tafsir nampak al-Razi sering memberikan *counter* atas pemikiran kaum Muktazilah.⁶ Selain itu, juga akan dilihat bagaimana relevansi penafsiran tersebut dengan fenomena dan kewacanaan kesadaran ekologi dalam al-Qur'an

Data-data yang digunakan dalam tulisan ini diperoleh dari dokumen, yaitu kitab *Tafsir Mafatih al-Ghayb*, kitab-kitab tafsir lain, referensi pendukung, dan dokumentasi tentang kerusakan lingkungan yang terjadi di Indonesia. Adapun pendekatan yang penulis gunakan adalah historis-kritis yang akan menelusuri akar-akar kehistorisan penafsiran al-Razi pada QS. al-Rum (30): 41. Kemudian, penulis akan secara kreatif menunjukkan relevansi penafsiran al-Razi dengan fenomena dan kewacanaan kerusakan lingkungan yang terjadi di Indonesia.

Biografi Fakhruddin al-Razi

Fakhr al-Din mempunyai nama lengkap Abu Abdullah Muhammad bin Umar bin Husain bin Hasan bin Hasan bin Ali al-Tamymi al-Bakri al-Tabarastani al-Razi.⁷ Ia memiliki gelar "Fakhr aDin" atau sering disebut dengan Ibnu Khatib al-Ray, merupakan seorang pembaharu yang ada pada abad ke-16 H.⁸ Lahir di Ray, sebuah kota di Taheran (Iran) tahun 544 H/1150 M.⁹ Ayahnya seorang ulama besar di kotanya, bernama Dhiya' al-Din dan merupakan keturunan dari khalifah Abu Bakar al-Shiddiq.¹⁰ Al-Razi wafat pada Syawal 606 H/1209 M.¹¹

⁶A. Fahrur Rozi dan Niswatur Rokhmah, "Tafsir Klasik: Analisis Terhadap Kitab Tafsir Era Klasik," *KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin* 9, No. 2 (2019): 157–58.

⁷Untuk selanjutnya, dalam artikel ini akan dituliskan al-Razi saja

⁸Fathullah Khalif, *Fakhruddin al-Razi* (Iskandariah: Danal jamiat al-Mishriyah, 997), 6-7.

⁹Muhammad 'Ali Ayazi, *al-Mufasssirun Hayatuhun wa Manhajuhum* (Taheran: Mua'ssah al-Taba'ah wa al-Nashr, 1415), 351.

¹⁰Fakhruddin, *Roh itu Misterius*, terj. Muhammad Abdul Qadir (Jakarta: Cendikia Centra Muslim, 2001), 17.

¹¹Ahmad Rofi' Usmani, *Ensiklopedia Tokoh Muslim* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2015), 220.

Sejak kecil, al-Razi diajarkan oleh ayahnya sendiri yakni Syeikh Dhiya' al-Din yang mana ayahnya merupakan ulama besar serta tokoh pemikir yang banyak dikagumi saat itu. Setelah berguru kepada ayahnya, ia melanjutkan ke kota Khurasan. Di sana banyak ulama besar yakni Imam Bukhari, Imam Tarmidzi dan Abdullan bin Mubarak. Lalu melanjutkan ke kota Hera daerah Afganistan.¹² Al-Razi hidup di tengah-tengah masyarakat yang mempunyai keberagaman agama yang difahami oleh penduduk setempat. Kedewasaan dirinya juga terbangun dari berbagai suasana yang pernah ia rasakan. Sejak kecil ia telah menghafal dan menamatkan kitab *Syamil* karya al-Junaini, *al-Mustasyfa* karya al-Ghazali dan kitab *al-Mu'tamad*.

Al-Razi banyak mengarang buku di antaranya tafsir, ushul fiqih, hikmah, ilmu debat, nahwu, dan sebagainya.¹³ Diperkirakan karangannya melebihi 200 buah. Al-Razi banyak menuntut ilmu kepada ulama-ulama besar di masanya seperti Abi Muhammad al-Baghawi, di mana ia belajar ilmu tasawuf dan ilmu kalam. Ia juga belajar buku karangan al-Ghazali dan kitab *al-Mu'tamad* karya Abi al-Husain al-Bisri. Sehingga tidak diragukan jika ia menjadi seorang ahli masalah usul.¹⁴ Al-Razi juga dikenal sebagai seorang ahli fikih melihat pada banyaknya karya yang telah ia tulis seperti kitab *al-Maul fi Ilmi al-Ushul* yang merangkum empat kitab besar mazhab Syafi'i dan pendapat ahli kalam lainnya.¹⁵

Banyak karya yang menjadi unggulannya, salah satunya adalah kitab *Mafatih al-Ghayb* atau disebut dengan *Tafsir al-Kabir*.¹⁶ Kitab ini merupakan kitab fenomenal dan terkenal dari karya-karyanya yang lain. Ditulis ketika al-Razi memiliki kematangan dalam ilmunya. Banyak pendapat yang mengatakan bahwa al-Razi tidak menyelesaikan tafsirnya. Walau demikian, kitab ini memiliki kelebihan dari segi bahasanya dan penyampaiannya yang dalam. Di tulis dalam 8 jilid besar, tergolong *tafsir bi al-ra'y* karena banyaknya pemikiran rasional, seperti kedokteran, logika, filsafat, dan hikmah. Metode yang dipakai ialah *tahlili* karena menafsirkan dari *al-Fatihah* sampai *al-Nas*.

Penafsiran al-Razi atas QS. al-Rum (30): 41

¹²Manna Khalil al-Qattan, *Mabahis fi Ulum al-Quran*, Terj. Mudzakir (Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa, t.t.), 529.

¹³Muhammad Arif, "Pendidikan kejiwaan dan Kesehatan Mental (Perspektif Fakhruddin al-Razi)," *Farabi*, Vol. 16, No. 2 (Desember 2019): 163.

¹⁴Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghayb* (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), 1.

¹⁵Muhammad Fakhruddin Al-Razi, *Tafsir Fakhruddin* (Beirut: Darul Fikr, 2005), 6.

¹⁶al-Qattan, *Mabahis fi Ulum al-Quran*, 529.

Kerusakan lingkungan sejatinya sudah menjadi perhatian umat manusia sejak dahulu. Dalam tradisi Islam sendiri, bisa dibuktikan dengan adanya ayat al-Qur'an yang menyinggung kerusakan alam atau lingkungan. Salah satunya adalah QS. al-Rum (30): 41.

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٤١﴾

“Telah terlihat baik di darat ataupun di laut yang disebabkan oleh perbuatan tangan-tangan manusia itu sendiri, agar mereka merasakan sebagian perbuatan akibat dari ulah mereka sendiri agar mereka kembali ke jalan yang benar”

Ayat ini termasuk kelompok surat *makkiyah*, turun pada periode sebelum Nabi Muhammad melakukan hijrah ke Madinah. Akan tetapi, tidak diketahui secara pasti bagaimana sebab turunnya ayat ini. Meski demikian, jika dilihat dalam posisinya sebagai bagian dari surat *makkiyah*, ayat ini sangat bernuansa teologis. Hal ini sesuai dengan karakter umum surat-surat *makkiyah*. Ayat 41 al-Rum ini sejatinya adalah lanjutan dari pembicaraan yang ada pada ayat sebelumnya, yaitu Allah mempertanyakan kepada kafir Quraisy apakah sekutu-sekutu (berhala) yang dibuat oleh mereka dapat menjalankan apa yang persis Allah lakukan, seperti menciptakan manusia, memberinya rejeki hingga memamatkannya (QS. al-Rum (30): 41). Sedangkan ayat setelahnya, berbicara tentang umat-umat terdahulu banyak yang mempersekutukan Allah (QS. al-Rum (30): 42). Kemudian, diakhiri dengan ayat yang memerintahkan manusia untuk berpegang teguh pada jalan Allah sebelum hari kiamat yang tanpa titik balik itu datang (QS. al-Rum (30): 43).

Ayat ini secara tekstual membicarakan bahwa kerusakan-kerusakan yang terjadi di bumi adalah akibat ulah tangan manusia. Dalam ayat ini, makna kerusakan ditunjukkan oleh kata *al-fasad*. Kata *al-fasad*, maknanya menunjuk pada keadaan sesuatu yang rusak atau bergeser dari keteraturan yang seharusnya atau berubah dari bentuk asalnya.¹⁷ Dari definisi ini, dapat dipahami bahwa kata *fasad* tidak hanya berkonotasi pada alam, melainkan juga termasuk badan, jiwa, atau lainnya. Kata *fasad* oleh al-Qur'an setidaknya disebut dalam lima hal, yaitu *pertama*, perilaku menyimpang dan tidak bermanfaat (QS. al-Baqarah (2): 11). *Kedua*, ketidakteraturan dan berantakan (QS. al-Anbiya (21): 22). *Ketiga*, perilaku destruktif (merusak) (QS. al-Naml (27) : 34).

¹⁷Al-Raghib Al-Ashfahani, *Mufradat Alfadz Al-Qur'an* (Damaskus: Dar al-Qalam, 2009), 636.

Keempat, menelantarkan atau tidak peduli (QS. al-Baqarah (2): 220). *Kelima*, kerusakan lingkungan (QS. al-Rum (30): 41). Istilah-istilah lain yang dipakai dalam al-Qur'an untuk menunjukkan arti kerusakan lainnya ialah *halaka*, *sa'a* dan *dammara*.

Ayat ini menyebutkan bahwa telah terjadi kerusakan di daratan (*al-bar*) dan lautan (*al-bahr*). Al-Razi berpendapat yang dimaksud dengan kerusakan di daratan dan lautan yaitu terjadinya angin topan,¹⁸ yaitu angin yang bergerak dengan kecepatan tinggi yang terjadi karena antara dua lokasi yang berdekatan memiliki perbedaan tekanan udara yang sangat besar.¹⁹ Sedangkan sebagian lain berpendapat bahwa kerusakan tersebut berupa rusaknya keanekaragaman tumbuhan di daratan dan semakin tingginya tingkat keasinan air laut.²⁰ Rusaknya hutan atau lahan hijau menjadi salah satu contoh. Hutan memiliki tugas yang sangat penting dalam kehidupan manusia. Bukan hanya berfungsi sebagai penyedia cadangan oksigen, namun juga menjadi tempat tersimpannya persediaan air tanah hingga sebagai pencegah terjadinya banjir. Selain itu, semakin asin air laut, maka kehidupan yang ada di dalamnya akan rusak sehingga berpengaruh pada ketersediaan ikan sebagai salah satu sumber pangan manusia.

Ibnu Abbas juga berpendapat bahwa *al-bar* yaitu perkotaan maupun perkampungan yang di dalamnya tidak ada sungai yang mengalir. Dalam *Tafsir al-Maraghi* dijelaskan bahwa *al-bahr* biasanya disebut untuk perkotaan yang besar dan memiliki lautan. Mengingat bahwa penduduknya yang seperti lautan. Sedangkan Ibnu Abbas mengatakan *al-bahr* ialah padang sahara.²¹ Daratan-daratan yang ditempati oleh kelompok-kelompok dan kota-kota yang tidak mempunyai sungai. Biasanya orang-orang Arab itu sering menyebut kota besar dengan lautan.

Kerusakan yang terjadi pada *al-bahr* juga dapat merujuk pada kota atau desa yang berada berdampingan dengan sumber daya air, terkhusus sumber daya air yang mengalir atau volume yang besar seperti laut dan sungai. Hal ini setidaknya berdasar pada pendapat yang dikutip oleh al-Razi, bahwa kata *al-bahr* juga memiliki arti area perkotaan yang dibangun di dekat sumber air.²² Hal ini juga sama dengan apa yang telah diriwayatkan Mujahid dan Ikrimah, maksud kata *al-bahr* dalam ayat ini adalah kota-

¹⁸Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), XXV: 128.

¹⁹Emilya Nurjani, Arum Rahayu, dan Febriyan Rachmawati, "Kajian Bencana Angin Ribut di Indonesia Periode 1990-2011: Upaya Mitigasi Bencana," *Geomedia: Majalah Ilmiah dan Informasi Kegeografian* 11, No. 2 (2013): 192.

²⁰Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, XXV: 128.

²¹Ahmad Mustafa Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi* (Semarang: Toha Putra, 1995), XIX: 100.

²²Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, XXV: 128.

kota yang menjadi tempat tinggal untuk manusia menetap.²³ Adapun bentuk kerusakan yang terjadi adalah berkurangnya sumber air yang digunakan oleh kota tersebut.²⁴ Apabila ini terjadi, tentu akan berdampak pada hal-hal lainnya, seperti pertanian, hingga keperluan mandi, cuci dan kakus.

Al-Razi berpendapat yang dimaksud dengan segala kerusakan yang terjadi sebab ulah tangan manusia adalah akibat kesyirikan manusia. Al-Razi melihat bahwa kesyirikan tidak hanya pada keyakinan atau teologi saja. Namun juga dilakukan oleh anggota tubuh. Kesyirikan yang kedua ini memiliki dua bentuk, yaitu *fasiq* dan *ma'shiyah*. Al-Razi menegaskan bahwa kemaksiatan yang dilakukan oleh seseorang tidaklah berdampak buruk bagi Allah, justru itu akan berdampak buruk bagi dirinya sendiri.²⁵ Sayangnya, al-Razi tidak menyebutkan apa contoh bentuk kemaksiatan yang bisa berakibat terjadi kerusakan lingkungan. Di tempat lain, al-Zamakhshari menyebutkan kerusakan yang terjadi di daratan dan lautan akibat kemaksiatan dan dosa manusia. Mengutip pendapat Ibn 'Abbas, al-Zamakhshari menyebutkan salah satu kemaksiatan tersebut adalah pembunuhan.²⁶

Ulah manusia yang mengakibatkan terjadinya kerusakan-kerusakan di muka bumi. Kerusakan pada alam, Allah tampilkan agar manusia mengetahui bagaimana akibat yang ditimbulkan dari perbuatannya. Hal ini kemudian menjadikan manusia kembali kepada jalan yang benar. Meskipun sebenarnya manusia tidak memiliki titik balik dalam perbuatan buruk yang dilakukannya.²⁷ Kerusakan yang terjadi pada dasarnya adalah bagian dari balasan yang disiapkan oleh Allah bagi kejahatan atau keburukan yang dilakukan oleh manusia.²⁸

Proyeksi Penafsiran al-Razi terhadap Fenomena Kerusakan Lingkungan di Indonesia

Pada bagian sebelumnya, telah dijelaskan beberapa bentuk kerusakan yang terjadi menurut al-Razi, yaitu Angin topan, rusaknya lahan hijau, meningkatnya tingkat keasinan dan keasaman air laut, dan rusaknya persediaan air di area perkotaan.

²³Ibn Jarir al-Thabari, *Tafsir al-Thabari Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* (Kairo: Markaz al-Buhuts wa al-Dirasat al-'Arabiyah wa al-Islamiyah, 2001), X: 510.

²⁴Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, XXV: 128.

²⁵Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, XXV:129.

²⁶al-Zamakhshari, *Tafsir al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* (Riyadh: Maktabah al-'Abikat, 1998), IV: 582.

²⁷Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, XXV: 129.

²⁸al-Zamakhshari, *Tafsir al-Kasysyaf...*, IV: 582.

Kemudian pada bagian ini akan dieksplorasi relevansi penafsiran al-Razi di atas dengan fenomena dan kewacanaan kerusakan lingkungan yang terjadi di Indonesia. Namun yang akan menjadi fokus adalah perilaku-perilaku manusia yang menyebabkan beberapa kerusakan di atas terjadi. *Pertama*, angin topan termasuk dalam kategori bencana yang terjadi akibat peristiwa yang disebabkan oleh alam atau telah terjadi perubahan alamiah kondisi bumi.²⁹

Dalam kasus Indonesia, angin topan biasanya disebut angin ribut atau angin puting beliung. Di Indonesia relatif sering terjadi bencana angin puting beliung. Dari sini dapat dipahami bahwa tidak ada campur tangan manusia dalam proses terjadi angin puting beliung. Berdasarkan laporan Badan Nasional Penanggulangan Bencana (BNPB), sejak 1 Januari 2020 hingga 9 Juni 2020 dari 1.453 bencana alam yang terjadi di Indonesia tercatat sebanyak 408 kali kasus puting beliung.³⁰ Dari kasus ini tentu banyak menelan korban baik jiwa maupun materi.

Perihal angin topan, al-Qur'an menggambarkan bahwa Allah Swt mengirimkannya dalam rangka menmusnahkan kaum 'Ad. Kejadian ini memang sangat dahsyat sehingga menggetarkan hati jika memikirkannya.³¹ Jika dikaitkan dengan penafsiran al-Razi di atas, peristiwa yang dialami oleh kaum 'Ad ini menjadi bukti bahwa kesyirikan dapat menjadi penyebab terjadinya kerusakan di muka bumi. Sejarah mencatat bahwa kaum 'Ad memiliki peradaban yang maju dan gemilang. Namun karena kedurhakaannya kepada risalah Allah kemudian menyebabkan mereka mendapatkan azab yang pedih.³²

Kedua, rusaknya lahan hijau. Kerusakan lahan telah terjadi di mana-mana, dilihat dari banyaknya lahan yang sudah tidak dapat berfungsi sesuai dengan peruntukannya, atau sebaliknya lahan yang seharusnya masih berfungsi sesuai peruntukannya malah diubah fungsinya sehingga kuantitas lahan tersebut berkurang jumlahnya. Kerusakan lahan dapat dibagi menjadi 2 kategori: *Pertama*, kerusakan lahan kualitas, yaitu bersifat fisik atau kimiawi seperti lahan mengalami kerusakan dan tidak berfungsi seperti

²⁹Ali Maulida, "Bencana-Bencana Alam Pada Umat Terdahulu dan Faktor Penyebabnya Dalam Perspektif Alquran: Studi Tafsir Maudhu'i Ayat-Ayat tentang Bencana Alam," *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 4, No. 02 (2019): 134–37.

³⁰<https://www.pikiran-rakyat.com/nasional/pr-01398626/hingga-9-mei-2020-indonesia-setidaknya-sudah-alami-1453-bencana-alam>. Diakses pada 05-07-2020 pukul 19:21 WIB.

³¹S.M Baba Sila, *Asbab Halak al-Umam al-Salifah kama Waradat fi al-Qur'an al-Karim* (Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 2000), 65.

³²Fitriani Asri, "Penafsiran Kaum 'Ad dalam al-Qur'an Studi Analisis Orientalis dan *I'jaz Ghaib*," *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 18, No. 2 (2020): 165–67.

potensinya. *Kedua*, kerusakan lahan kuantitas, yaitu luasnya sebuah lahan sudah menjadi semakin berkurang diakibatkan peralihan fungsi, seperti berkurangnya lahan hutan yang dialihkan menjadi lahan pertanian

Lingkungan sangat mempengaruhi perkembangan makhluk hidup di bumi seperti manusia, hewan, dan tumbuhan. Lingkungan hidup ialah kondisi sekitar yang dapat mempengaruhi perkembangan, pertumbuhan dan tingkah laku beragam organisme.³³ Kerusakan lahan hijau diakibatkan kerusakan tingkat pohon, kerusakan pepohonan akibat pemanenan kayu (*damaged trees caused by logging*), keterbukaaan lahan (*ground exposure caused by logging*).³⁴

Hal yang memprihatinkan selanjutnya perubahan fungsi lahan, yang pada awalnya berfungsi sebagai lindung berubah menjadi lahan budidaya. Mengenai kerusakan hutan sendiri ada 3 faktor yang mempengaruhinya, yaitu penebangan hutan, kebakaran hutan, serta perubahan fungsi hutan (kawasan hutan lindung yang telah menjadi kawasan pertambangan). Penyebab merosotnya hasil pertanian dan lahan hijau diakibatkan lahan-lahan yang tidak produktif lagi seperti sediakala, sehingga lahan menjadi ketergantungan kepada pupuk. Jika tidak ditambahkan pupuk maka tumbuhan tidak akan bertumbuh dengan baik.³⁵

Ketiga, keasinan dan keasaman air laut semakin tinggi. Kerusakan berikutnya yang menurut al-Razi terjadi adalah meningkatnya kadar keasinan dan keasaman air laut. Penyerapan CO₂ yang berlebih menjadi penyebab hal ini terjadi yang kemudian berakibat pada menurunnya pH air laut.³⁶ Meningkatnya penyerapan CO₂ ini sangat dipengaruhi oleh beragam aktivitas manusia yang menyebabkan meningkatnya konsentrasi CO₂ di atmosfer, seperti pembakaran hutan, asap kendaraan bermotor, hingga limbah industri. Berdasarkan laporan Titri Yan Rizki dkk, disebutkan bahwa nilai pH di perairan laut Indonesia relatif bervariasi antara 7.7 hingga 8.2. Nilai pH memiliki pengaruh yang besar terhadap tingkat kesuburan air laut yang *notabene* akan berpengaruh pada kehidupan biota laut.³⁷

³³M. Quraish Shihab, *Cahaya Illahi* (Bandung: Mizan, 2007), 375.

³⁴Sona Suhartana dan Dulsalam, "Pemanenan Berwawasan Lingkungan Untuk Minimasi Kerusakan Hutan (Reduced Impact Logging for Minimizing Forest Damages)," Vol. 18, No. 2 (2000): 100.

³⁵Budi Heri Pirngadi, "Pengendalian Kerusakan Lahan, Hutan, dan Air," *Infomatek*, Vol. 6, No. 1 (Maret 2004): 41.

³⁶M. Safitri dan M. R. Putri, "Kondisi Keasaman (pH) Laut Indonesia," *PROSIDING*, 2013, 74.

³⁷Titri Yan Rizki, Camellia Kusuma Tito, dan Agus Setiawan, *Variasi pH di Perairan Indonesia* (Bunga Rampai Oseanografi Operasional di Indonesia, Satu Dekade Balai ..., 2015), 28.

Keempat, rusaknya sumber air di area perkotaan. Area perkotaan di Indonesia selalu bermasalah dengan sumber airnya, mulai dari sumber air tanah hingga air permukaan seperti waduk dan sungai seperti yang terjadi di Jakarta dengan sungai Ciliwungnya. Perilaku penduduk perkotaan yang banyak menjadi penyebab rusaknya sumber daya air adalah sistem sanitasi yang buruk dan membuang sampah sembarang hingga eksploitasi air tanah yang berlebihan. Pada kasus Jakarta, sungai Ciliwung mulai kehilangan fungsi utamanya akibat perilaku warganya. Di antaranya adalah buruknya pengelolaan sampah yang mengakibatkan sungai Ciliwung menjadi kotor penuh sampah dan menjadi dangkal hingga rusaknya biota air yang ada di dalamnya.³⁸ Selain itu, air tanah yang terus disedot juga mengakibatkan permukaan tanah Jakarta semakin menurun sehingga menyebabkan banjir yang semakin parah.³⁹ Hal ini semakin diperparah dengan minimnya daerah atau lubang resapan air. Pencemaran air diakibatkan munculnya zat-zat yang telah mencemari kebersihan air hingga air berubah warna, aroma, hingga rasanya. Air limbah yang dibuang oleh masyarakat inilah penyebab utama pencemaran air diperkotaan. Baik berupa padat atau cair lalu bercampur ke dalam air sehingga menyebabkan terjadinya perubahan dari normal dan inilah dinamakan dengan pencemaran.⁴⁰ Rusaknya sumber air diakibatkan oleh perkembangan sektor industri dan teknologi. Maka, hal ini akan mempengaruhi terhadap pencemaran.

Sikap manusia yang tidak bisa mengendalikan perbuatan dapat mengakibatkan beragam kerusakan di muka bumi. Pada abad ke-20, manusia berada dalam suatu krisis global yang serius, yakni suatu krisis kompleks dan multi dimensional yang dari segi-seginya dapat mempengaruhi segala aspek kehidupan baik kesehatan dan mata pencarian.⁴¹ Pandangan antroposentrisme dapat dipahami bahwa segala aktifitas pada alam semesta yang dilakukan hanyalah untuk kepentingan manusia.

Kelebihan jumlah penduduk, teknologi industri merupakan salah satu penyebab terjadinya degradasi dalam lingkungan alam yang sepenuhnya berada dalam gantungan hidup manusia. Perkotaan besar telah tertutup selimut asap-kabut yang berwarna kuning

³⁸ Renny Kurnia Hadiaty, "Diversitas dan Hilangnya Jenis-Jenis Ikan di Sungai Ciliwung dan Sungai Cisada2ne," *Berita Biologi* 10, No. 4 (2011): 495–96.

³⁹Budi Harsoyo, "Mengulas Penyebab Banjir di Wilayah DKI Jakarta dari Sudut Pandang Geologi, Geomorfologi dan Morfometri Sungai," *Jurnal Sains & Teknologi Modifikasi Cuaca* 14, No. 1 (2013): 39–41.

⁴⁰Wisnu Arya Wardana, *Dampak Pencemaran Lingkungan* (Yogyakarta: Andi, 2001), 27.

⁴¹Fritjof Capra, *Titik Balik Peradaban* (Yogyakarta: Pustaka Prometheus, 2014), 3.

dan rasanya pun menyakitkan dan menyesakkan. Sehingga kesehatan manusia menjadi terancam punah oleh berbagai bahan-bahan kimia yang banyak mengandung racun.⁴²

Kesimpulan

Dalam penafsiran al-Razi atas QS. al-Rum: 41 disebutkan bahwa kerusakan yang terjadi di bumi adalah akibat kesyirikan yang dilakukan oleh manusia. Beberapa bentuk kerusakan yang terjadi antara lain adalah angin topan, rusaknya lahan hijau, meningkatnya tingkat keasinan dan keasaman air laut, dan rusaknya persediaan air di area perkotaan. Al-Razi berpendapat bahwa yang dimaksud dengan segala kerusakan yang terjadi sebab ulah tangan manusia adalah akibat kesyirikan manusia. Al-Razi melihat bahwa kesyirikan tidak hanya pada keyakinan atau teologi saja. Namun juga dilakukan oleh anggota tubuh. Kesyirikan yang kedua ini memiliki dua bentuk, yaitu *fasiq* dan *ma'shiyah*. Al-Razi menegaskan bahwa kemaksiatan yang dilakukan oleh seseorang tidaklah berdampak buruk bagi Allah, justru itu akan berdampak buruk bagi dirinya sendiri.

Kemudian, proyeksi dalam penafsiran al-Razi dalam surat ini : *Pertama*, angin topan termasuk dalam kategori bencana alam yang diakibatkan oleh alam atau dengan kata lain terjadi perubahan alamiah kondisi bumi. *Kedua*, rusaknya lahan hijau. Kerusakan lahan telah terjadi dimana-mana, dilihat dari banyaknya lahan yang sudah tidak berfungsi seperti peruntukannya dan diubah menjadi fungsi lainnya membuat kuantitas lahan berkurang. *Ketiga*, keasinan dan keasaman air laut semakin tinggi. Kerusakan berikutnya yang menurut al-Razi terjadi adalah meningkatnya kadar keasinan dan keasaman air laut. *Keempat*, rusaknya sumber air di area perkotaan. Area perkotaan di Indonesia selalu bermasalah dengan sumber airnya, mulai dari sumber air tanah hingga air permukaan. Perilaku penduduk perkotaan yang banyak menjadi penyebab rusaknya sumber daya air adalah sistem sanitasi yang buruk, membuang sampah sembarang hingga eksploitasi air tanah yang berlebihan.

⁴²Fritjof Capra, *Titik Balik Peradaban*, 33.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- A. Fahrur Rozi dan Niswatur Rokhmah. "Tafsir Klasik: Analisis Terhadap Kitab Tafsir Era Klasik." *KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin* 9, no. 2 (2019).
- Ahmad Rofi' Usmani. *Ensiklopedia Tokoh Muslim*. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2015.
- Aisyah Nurhayati, Zulfa Izzatul Ummah, Sudarno Shobron. "Kerusakan Lingkungan dalam al-Quran," Vol. 30, No. 2 (November 2018).
- Ali Maulida. "Bencana-bencana Alam pada Umat Terdahulu dan Faktor Penyebabnya dalam Perspektif Alquran: Studi Tafsir Maudhu'i Ayat-ayat tentang Bencana Alam." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir* 4, no. 02 (2019): 129–155.
- Al-Ashfahani, Raghīb. *Mufradat Alfadz al-Qur'an*. Damaskus: Dar al-Qalam, 2009.
- Baba Sila, S.M. *Asbab Halak al-Umam al-Salifah kama Waradat fi al-Qur'an al-Karim*. Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 2000.
- Budi Hasoyo. "Mengulas Penyebab Banjir di Wilayah DKI Jakarta dari Sudut Pandang Geologi, Geomorfologi dan Morfometri Sungai." *Jurnal Sains & Teknologi Modifikasi Cuaca* 14, no. 1 (2013)
- Budi Heri Pirngadi. "Pengendalian Kerusakan Lahan, Hutan, dan Air." *Infomatek*. Vol. 6, No. 1 (Maret 2004).
- Fitriani Asri. "Penafsiran Kaum 'Ad dalam al-Qur'an Studi Analisis Orientalis dan I'jaz Ghaib." *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 18, no. 2 (2020)
- Fritjof Capra. *Titik Balik Peradaban*. Yogyakarta: Pustaka Prometheus, 2014.
- Khalif, Fathullah. *Fakhruddin ar-Razi*. Iskandariah: Danal jamiat al-Mishriyah, 997.
- Al-Maraghi, Ahmad Mustafa. *Tafsir al-Maraghi*, Juz 19. Semarang: Toha Putra, 1995.
- Muhammad Ali Ayazi. *Al-Mufasssirun Hayatuhun wa Manhajuhum*. Taheran: Mua'ssah al-Taba'ah wa al-Nashr, 1415.
- Muhammad Arif. "Pendidikan Kejiwaan dan Kesehatan Mental (Perspektif Fakhrudin ar-Razi)." *Farabi*, Vol. 16, No. 2 (Desember 2019).
- M. Luthfi Maulana. "Manusia dan Kerusakan Lingkungan dalam al-Quran: Studi Kritis Pemikiran Mufasir Indonesia (1967-2014)." UIN Wali Songo, 2016.
- M. Quraish Shihab. *Cahaya Illahi*. Bandung: Mizan, 2007.
- M. Safitri M. R. Putri. "Kondisi Keasaman (pH) Laut Indonesia." *PROSIDING*, 2013

- Nurjani, Emilya, Arum Rahayu, dan Febriyan Rachmawati. "Kajian Bencana Angin Ribut di Indonesia Periode 1990-2011: Upaya Mitigasi Bencana." *Geomedia: Majalah Ilmiah dan Informasi Kegeografian* 11, no. 2 (2013).
- Al-Qattan, Manna Khalil. *Mabahis fi Ulum al-Quran*, Terj. Mudzakir. Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa, t.t.
- Ratnasari, Uni dan Siti Chodijah. "Kerusakan Lingkungan Menurut Sains dan Ahmad Mustafa al-Maraghi: Studi Tafsir al-Maraghi pada surat al-Rum ayat 41, al-Mulk ayat 3-4 dan al-A'raf ayat 56." *Al Tadabur*. Vol. 05, No. 01 (1 Juni 2020).
- Al-Razi, Fakhr al-Din. *Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar al-Fikr, 1990.
- Rizki, Titri Yan, Camellia Kusuma Tito, dan Agus Setiawan. *Variasi pH di Perairan Indonesia*. Bunga Rampai Oseanografi Operasional di Indonesia, Satu Dekade Balai ..., 2015.
- Renny Kurnia Hadianty. "Diversitas dan Hilangnya Jenis-Jenis Ikan di sungai Ciliwung dan sungai Cisadane." *Berita Biologi* 10, No. 4 (2011)
- Sona Suhartana dan Dulsalam. "Pemanenan Berwawasan Lingkungan Untuk Minimasi Kerusakan Hutan (Reduced Impact Logging for Minimizing Forest Damages)" Vol.18, No. 2 (2000).
- Al-Thabari, Ibn Jarir. *Tafsir al-Thabari Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*. Vol. 10. Kairo: Markaz al-Buhuts wa al-Dirasat al-'Arabiyah wa al-Islamiyah, 2001.
- Wisnu Arya Wardana. *Dampak Pencemaran Lingkungan*. Yogyakarta: Andi, 2001.
- Winda Sartika Purba, dkk. *Statistik Lingkungan Hidup Indonesia 2017*. Jakarta, 2017.
- Zain, Alam Setia. *Hukum Lingkungan (Konservasi Hutan)*. Jakarta, 2000.
- Al-Zamakhsyari, Muhammad bin Umar. *Tafsir al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujud al-Ta'wil*. Vol. 4. Riyadh: Maktabah al-'Abikat, 1998.

TRADISI MENGAJI AL-QUR'AN DI KUBURAN DALAM MASYARAKAT INDONESIA

*Nuraini, *Wardatul Jannah

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia

Email: nuraini@ar-raniry.ac.id

Abstract: After the burial process is complete, there are many traditions carried out by some Muslims in various parts of Indonesia, such as sprinkling flowers on graves, watering graves with flower water, reciting the Quran in graves, and various other traditions. During the time of the Prophet, there was never any activity to recite the Quran in the grave. Some Muslims in Indonesia who carry out this activity, take several traditions to strengthen the activity of reciting the Quran at the cemetery. The method used is literature study. This article discusses the arguments for the practice of reciting the Quran in a grave based on the Prophet's hadith, the views of four fiqh scholars and Indonesian Islamic organizations, as well as models of the practice of reciting the Quran in graves. There are five traditions that are included in the article about reciting the Quran in the grave. There are also differences in the views of scholars towards reciting the Quran in the graves. There are three models of the practice of the Quran in the grave, namely reciting the Quran in the grave after burial, reciting the Quran in the grave on Friday, and reciting the Quran after the Eid prayer. Based on the Prophet's hadith, there are two views of the Islamic scholars of fiqh and Indonesian Islamic organizations.

Keywords: Recite Quran, Grave, Theorem, Model.

Abstrak: Setelah proses penguburan selesai, ada tradisi yang dilakukan oleh sebagian muslim di berbagai daerah di Indonesia, seperti menaburkan bunga di atas kuburan, menyiram kuburan dengan air bunga, mengaji al-Qur'an di kuburan, dan berbagai tradisi lainnya. Tradisi mengaji al-Qur'an di kuburan tidak pernah dilakukan pada masa Rasulullah Saw. Namun, sebagian muslim di Indonesia yang melakukan kegiatan ini, mengambil beberapa hadis untuk memperkuat argumen membolehkan kegiatan mengaji al-Qur'an di kuburan. Fenomena ini tentunya memerlukan penelitian lebih lanjut untuk melihat dasar dalil yang digunakan dan pendapat imam mazhab serta ormas Indonesia tentang praktek dan model mengaji di kuburan oleh masyarakat ini. Untuk mendapatkan jawaban dari tujuan penelitian ini, maka digunakan metode studi literature atau *content analysis*. Yaitu sebuah analisis terhadap hadis Rasulullah Saw, pandangan empat ulama fikih dan organisasi Islam Indonesia, serta model-model praktek mengaji di kuburan yang terdapat di Indonesia. Dari penelitian terhadap literatur yang digunakan tersebut diketahui bahwa mereka tidak menyandarkan pandangannya pada dalil al-Qur'an, akan tetapi kepada hadis-hadis Nabi tentang kedaan si mayit di kuburan sebanyak 5 (lima) buah hadis. Pandangan 4 imam mazhab dan ormas Indonesia terhadap mengaji al-Qur'an di kuburan ada yang membolehkan dan ada yang memakruhkan. Terdapat pula tiga model praktek mengaji di kuburan yaitu mengaji di kuburan setelah penguburan, mengaji di kuburan pada hari Jumat, dan mengaji al-Qur'an setelah shalat ied.

Kata Kunci: Mengaji, Kuburan, Dalil, Model.

Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan bahan bacaan yang luar biasa, baik dari segi keindahan bahasa dan sastra, maupun isinya. Setiap mukmin yakin, bahwa membaca al-Qur'an termasuk amal yang sangat mulia dan mendapatkan pahala. Al-Qur'an merupakan dasar hukum Islam dan ayat-ayatnya berisikan petunjuk bagi pembacanya, bukan hanya itu ayat al-Qur'an juga sebagai pemberi nasehat dan peringatan pada kehidupan umat manusia, bahkan membaca al-Qur'an menjadi obat dan penawar bagi orang yang gelisah jiwanya. Salah satu tempat yang menjadi kebiasaan orang membaca al-Qur'an adalah di tempat orang meninggal, terutama di saat melayat ke rumah orang meninggal yang masih ada mayitnya, mereka akan membaca ayat-ayat al-Qur'an.

Salah satu kewajiban muslim terhadap orang yang sudah meninggal adalah memperlakukannya dengan baik seperti memandikan, mengkafankan, menshalatkan, dan menguburkan. Hal ini adalah *fardhu kifayah* bagi yang berada di lingkungan mayit. Selain melakukan empat hal tersebut, juga dianjurkan untuk mendoakan si mayit dan membaca ayat-ayat al-Qur'an, di Indonesia yang sering dibacakan adalah surat Yasin.

Setelah proses penguburan selesai, ada beberapa tradisi yang dilakukan oleh sebagian muslim di berbagai daerah Indonesia seperti, menaburkan bunga di atas kuburan, menyiram kuburan dengan air bunga, membaca al-Qur'an di sisi kuburan, dan berbagai tradisi lainnya. Menggunakan ayat-ayat al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari oleh masyarakat seperti di atas disebut dengan *living Quran*.¹ *Living Quran* ini dimaksudkan adalah bagaimana al-Qur'an disikapi dan direspon oleh masyarakat muslim dalam realita kehidupan sehari-hari menurut konteks budaya dan pergaulan sosial, bukan bagaimana individu atau sekelompok orang memahami al-Qur'an. Praktek membaca al-Qur'an di kuburan termasuk salah satu contoh dari *living quran*.

Para sahabat menghidupkan al-Qur'an dengan cara menghidupkan sunnah Nabi dan meneladani serta mengikuti jejak Nabi. Cara sahabat meneladani Nabi bergantung kepada pengalaman masing-masing dalam berinteraksi dengan Nabi. Bagi sahabat yang memiliki intensitas interaksi yang lama, memiliki karakter yang berbeda dalam meneladani perilaku Nabi. Semuanya dibenarkan, menurut Abu Hanifah semuanya dapat menjadi hukum. Abu Hanifah menegaskan, jika keteladanan itu berasal dari Nabi

¹M. Mansur dkk, *Metodologi Penelitian Living Quran dan Hadis*, (Yogyakarta: TH Press, 2007), 12

secara langsung maka tidak ada alasan apapun untuk menolaknya. Namun jika ia berasal dari muridnya, yaitu para sahabat, dibolehkan untuk memilih dan memilahnya.²

Salah satu praktek yang bisa diteladani dari Nabi adalah membaca al-Qur'an. Membaca al-Qur'an bisa dilakukan di mana saja, namun penulis mengkhususkan kajian pada praktek mengaji al-Qur'an di kuburan dalam masyarakat muslim Indonesia. Mengaji di kuburan seperti yang dipraktekkan oleh masyarakat muslim Indonesia, tidak dijumpai pada masa Nabi. Untuk memperkuat kegiatan ini, sebagian muslim Indonesia mengambil beberapa hadis yang dijadikan dasar pengamalan. Selain itu, pandangan empat ulama fikih mengenai mengaji al-Qur'an di kuburan inipun berbeda-beda. Pandangan dua organisasi Islam terbesar di Indonesia (NU dan Muhammadiyah) juga berbeda. Namun di berbagai daerah Indonesia tetap ada yang melakukan kegiatan ini.

Praktek mengaji al-Qur'an di kuburan bisa mempengaruhi keadaan sosial di masyarakat. Kegiatan ini bisa mengubah sikap dan tingkah laku seseorang dalam merespon atau menyikapi al-Qur'an dalam realita kehidupan sehari-hari menurut konteks budaya dan sosialnya dalam kehidupan bermasyarakat.³ Karena itu, meninjau kembali praktek mengaji di kuburan ini dengan menverifikasikan berdasarkan al-Qur'an dan hadis menjadi suatu keharusan, agar praktek masyarakat muslim tersebut sejalan atau sesuai dengan syariat Islam.

Dalil Pengamalan Mengaji al-Qur'an di Kuburan

Setelah meneliti beberapa literatur, penulis menemukan beberapa hadis yang berkaitan dengan keadaan mayit dalam kubur yang digunakan sebagai dasar untuk mengaji di kuburan oleh sebagian muslim Indonesia. Sementara itu, dalil yang bersumber dari ayat al-Qur'an mengenai hal ini, penulis tidak menemukannya. Oleh karena itu, dalil yang akan penulis paparkan adalah bersumber dari hadis saja.

Dalam hadis riwayat Muslim nomor 173 dan nomor 121 kitab *Iman* bab *Islam*, *Haji*, dan *Hijrah akan Meleburkan Dosa Sebelumnya*, disebutkan:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى الْعَنَزِيُّ وَأَبُو مَعْنٍ الرَّقَاشِيُّ وَإِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ كُلُّهُمْ عَنْ أَبِي عَاصِمٍ وَاللَّفْظُ لِابْنِ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا الضَّحَّاكُ يَعْنِي أَبَا عَاصِمٍ قَالَ أَخْبَرَنَا حَبِوَةُ بْنُ شَرِيحٍ قَالَ حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ ابْنِ

²Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Quran-Hadis*, (Ciputat: Maktabah Darus-Sunnah, 2018), 4-5.

³Tim Penulis Fakultas Psikologi UI, *Psikologi Sosial*, (Jakarta: Salemba Humanika, 2015), 106.

بِشَاسَةِ الْمَهْرِيِّ قَالَ... فَإِذَا أَنَا مِتُّ فَلَا تَصْحَبْنِي نَائِحَةً وَلَا نَارًا فَإِذَا دَفَنْتُمُونِي فَشُئُوا عَلَيَّ التُّرَابَ شَأْنًا ثُمَّ أَقِيمُوا حَوْلَ قَبْرِي قَدَرًا مَا تُنْحَرُ جُرُورًا وَيُقْسَمُ لِحْمِهَا حَتَّى أَسْتَأْنِسَ بِكُمْ وَأَنْظُرَ مَاذَا أُرَاجِعُ بِهِ رُسُلَ رَبِّي⁴

“Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin al-Mutsanna al-Anazi dan Abu Ma'n ar-Raqasyi serta Ishaq bin Manshur semuanya dari Abu Ashim dan lafazh tersebut milik Ibnu al-Mutsanna, telah menceritakan kepada kami al-Dlahhak - yaitu Abu Ashim - dia berkata, telah mengabarkan kepada kami Haiwah bin Syuraih ia berkata, telah menceritakan kepada kami Yazid bin Abu Habib dari Ibnu Syimasah al-Mahri ia berkata,... maka apabila aku meninggal, maka janganlah wanita yang menangis meraung-raung menemaniku, dan tidak pula api. Apabila kalian menguburkanku maka taburkanlah tanah padaku, kemudian berdirilah kalian di sekitar kuburanku sekitar jarak unta disembelih dan dibagikan dagingnya, hingga aku mendengar kalian dan melihat apa yang dibawa utusan Rabb-ku.”

Hadis di atas dijadikan sebagai pegangan bahwa hukum membaca al-Qur'an di kuburan boleh dilakukan, karena pada saat setelah penguburan dianjurkan untuk berdiri di sekitar kuburan selama unta disembelih sampai dibagikan daging-dagingnya. Imam Syafi'i berkata disunnahkan membaca sesuatu dari al-Qur'an di saat seperti ini, dengan bacaan al-Qur'an orang akan mendapatkan rahmat, bukan hanya untuk orang yang membacanya tetapi orang yang berada di sekitarnya juga mendapat rahmat.⁵

Kemudian dalam riwayat Bukhari nomor 209 dan nomor 216 kitab *Wudhu* bab *Termasuk Dosa Besar Bila Kencing Namun Tidak Menjaga Kesucian dari Percikannya*, disebutkan:

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ قَالَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِحَائِطٍ مِنْ حَيْطَانِ الْمَدِينَةِ أَوْ مَكَّةَ فَسَمِعَ صَوْتَ إِنْسَانَيْنِ يُعَدَّبَانِ فِي قُبُورِهِمَا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَدَّبَانِ وَمَا يُعَدَّبَانِ فِي كَبِيرٍ ثُمَّ قَالَ بَلَى كَانَ أَحَدُهُمَا لَا يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ وَكَانَ الْآخَرُ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ ثُمَّ دَعَا بِجَرِيدَةٍ فَكَسَرَهَا كِسْرَتَيْنِ فَوَضَعَ عَلَى كُلِّ قَبْرٍ مِنْهُمَا كِسْرَةً فَقِيلَ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَ فَعَلْتَ هَذَا قَالَ لَعَلَّهُ أَنْ يُخَفَّفَ عَنْهُمَا مَا لَمْ تَيْبَسَا أَوْ إِلَى أَنْ يَيْبَسَا⁶

“Telah menceritakan kepada kami Utsman berkata, telah menceritakan kepada kami Jarir dari Manshur dari Mujahid dari Ibnu Abbas berkata, "Rasulullah Saw melewati perkebunan penduduk Madinah atau Makkah, lalu beliau mendengar suara dua orang yang sedang di siksa dalam kubur mereka. Maka Nabi Saw pun berkata, "Keduanya

⁴Muslim bin al-Hajjaj al-Qusayri al-Naisaburi, *Ensiklopedia Hadis 3; Shahih Muslim 1*, terj. Ferdinand Hasmand dkk, (Jakarta: Almahira, 2012), 71.

⁵Ceramah Buya Yahya, *Hukum Membaca Alquran di Kuburan*, Youtube: Al-Bahjah TV, <https://www.youtube.com/watch?v=3ABYWrV41E8> diakses pada tanggal 6 Januari 2020.

⁶Abu Abdullah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Ensiklopedia Hadis; Shahih al-Bukhari 1*, terj. Masyhar dan Muhammad Suhadi, (Jakarta: Almahira, 2011), 55.

sedang disiksa, dan tidaklah keduanya disiksa disebabkan suatu yang besar (menurut anggapan mereka), kemudian beliau bersabda, "Padahal itu adalah dosa besar. Yang satu disiksa karena tidak bersuci setelah kencing, sementara yang satunya lagi disiksa karena suka mengadu domba." Beliau kemudian minta diambilkan sebatang dahan kurma yang masih basah, beliau lalu membelah menjadi dua bagian, kemudian beliau menancapkan setiap bagian pada dua kuburan tersebut. Maka beliau pun ditanya, "Kenapa Tuan melakukan ini?" Beliau menjawab, "Mudah-mudahan siksanya diringankan selama dahan itu masih basah."

Menurut Imam Nawawi, jika dengan pelepah kurma bisa meringankan siksa di dalam kubur, maka dengan bacaan al-Qur'an lebih baik lagi.⁷ Namun, dalam *Fath al-Bari* dikatakan tampak dari sikap Imam Bukhari bahwa yang demikian itu khusus untuk kedua penghuni kuburan tersebut, karena Rasulullah tidak menancapkan pelepah kecuali di atas kuburan yang beliau ketahui penghuninya sedang diazab.⁸ Perkataan Rasulullah mengenai siksanya diringankan selama dahan itu masih basah bertujuan menjelaskan masa pemberian keringanan siksaan semata.⁹

Hadis riwayat Muslim dalam kitab *Wasiat bab Amalan yang bisa sampai kepada Mayat setelah Meninggal*, nomor 3084 dan nomor 1631, disebutkan:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي حَبِيبٍ وَفُتَيْبَةُ بْنُ أَبِي حَبِيبٍ وَابْنُ سَعِيدٍ وَابْنُ حُجْرٍ قَالُوا حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ هُوَ ابْنُ جَعْفَرٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ¹⁰

"Telah menceritakan kepada kami Yahya bin Ayyub dan Qutaibah - yaitu Ibnu Sa'id-dan Ibnu Hujr mereka berkata; telah menceritakan kepada kami Isma'il - yaitu Ibnu Ja'far - dari Al 'Ala' dari Ayahnya dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah Saw bersabda, "Apabila salah seorang manusia meninggal dunia, maka terputuslah segala amalannya kecuali tiga perkara; sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat baginya dan anak shalih yang selalu mendoakannya."

Maksud dari hadis di atas ialah kematian dapat memutuskan amal perbuatan seseorang, sehingga pahala yang mengalir dari amal perbuatannya terputus kecuali dari tiga hal yaitu sedekah jariyah yang telah ia wakafkan selama masa hidupnya, ilmu yang ia bagikan kepada orang lain, dan doa dari anak saleh yang telah dididik selama masa

⁷Imam al-Nawawi, *al-Minhaj Syarh Shahih Muslim bin al-Hajjaj*, (Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'arabi, 1392H), III: 202.

⁸Ibnu Hajar al Asqalani, *Fathul Baari Syarah Shahih al-Bukhari*, terj. Amiruddin, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2004), VII: 354.

⁹Muhammad Bin Shalih al-Utsaimin, *Syarah Shahih al-Bukhari*, terj. Abu Ihsan al-Atsari, (Jakarta: Darus Sunnah, 2010), 1: 847.

¹⁰Muslim bin al-Hajjaj al-Qusayri al-Naisaburi, *Ensiklopedia Hadis 4; Shahih Muslim 2*, terj. Masyhari dan Tatam Wijaya, (Jakarta: Almahira, 2012), 71-72.

hidupnya.¹¹ Hadis ini menjadi dasar pegangan bagi sebagian muslim Indonesia yang melakukan praktek mengaji al-Qur'an di kuburan dari bagian amal yang ketiga yaitu doa dari anaknya.

Hadis riwayat Bukhari dalam kitab *Jenazah* bab *Mayat dapat Mendengar Suara Langkah Sandal (orang-orang yang mengantarkannya)* nomor 1252 dan nomor 1338, disebutkan:

حَدَّثَنَا عَيَّاشٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى حَدَّثَنَا سَعِيدٌ قَالَ وَقَالَ لِي خَلِيفَةُ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْعَبْدُ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ وَتُوِّبَ وَدَهَبَ أَصْحَابُهُ حَتَّى إِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ أَتَاهُ مَلَكَانِ فَأَقْعَدَاهُ فَيَقُولَانِ لَهُ...¹²

“Telah menceritakan kepada kami 'Ayyasy telah menceritakan kepada kami 'Abdul A'la telah menceritakan kepada kami Sa'id berkata; dan telah berkata, kepadaku Khalifah telah menceritakan kepada kami Yazid bin Zurai' telah menceritakan kepada kami Sa'id dari Qatadah dari Anas ra dari Nabi Saw bersabda, "Jika suatu jenazah sudah diletakkan di dalam kuburnya dan teman-temannya sudah berpaling dan pergi meninggalkannya, dia mendengar gerak langkah sandal mereka, maka akan datang kepadanya dua malaikat yang keduanya akan mendudukkannya seraya keduanya berkata, kepadanya...”

Maksud dari hadis di atas ialah jika mayat belum dikuburkan maka malaikat tidak akan mendatanginya. Ketika mayat sudah dikuburkan lalu orang yang mengantar pulang, mayat tersebut dapat mendengar langkah sandal menjauh dari kuburannya. Sebagian ulama berpendapat mayat dapat mendengar tetapi tidak bisa menjawab.¹³ Masyarakat yang mengaji di kuburan meyakini jika membaca al-Qur'an di kuburan akan dapat menghalangi datangnya malaikat. Namun, sebagian meyakini bahwa malaikat akan tetap datang untuk menanyai mayat tersebut, dengan mengaji al-Qur'an harapannya agar saat mayat tenang ketika ditanyai oleh malaikat.¹⁴

Hadis riwayat Abu Daud nomor 2804 dan 3221 dalam kitab *Jenazah* bab *Istighfar untuk Mayat di Sisi Kuburnya Saat akan Berlalu*, disebutkan:

¹¹Imam al-Nawawi, *Al-Minhaj Syarah Shahih Muslim*, terj. Darwis dkk, (Jakarta: Darus Sunnah, 2013), VIII: 83.

¹²Abu Abdullah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Ensiklopedia Hadits...*, 304.

¹³Muhammad Bin Shalih al-Utsaimin, *Syarah Shahih al Bukhari*, terj. Abu Ihsan Al-Atsari, (Jakarta: Darus Sunnah, 2010), IV: 922.

¹⁴Wawancara bersama Ibu Habsah, guru balai pengajian 4 Juli 2020.

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى الرَّازِيُّ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَجِيرٍ عَنْ هَانِيٍّ مَوْلَى عُثْمَانَ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَمَّانَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا فَرَغَ مِنْ دَفْنِ الْمَيِّتِ وَقَفَ عَلَيْهِ فَقَالَ اسْتَغْفِرُوا لِأَخِيكُمْ وَسَلُّوا لَهُ بِالتَّيْبَتِ فَإِنَّهُ الْآنَ يُسْأَلُ قَالَ أَبُو دَاوُدَ بَجِيرٌ ابْنُ رَيْسَانَ¹⁵

“Telah menceritakan kepada kami Ibrahim bin Musa al-Razi, telah menceritakan kepada kami Hisyam dari Abdullah bin Bahir dari Hani` mantan budak Utsman, dari Utsman bin Affan, ia berkata; Nabi Saw apabila telah selesai dari menguburkan mayit beliau berkata, "Mintakanlah ampunan untuk saudara kalian, dan mohonkanlah keteguhan untuknya, karena sesungguhnya sekarang ia sedang ditanya." Abu Daud berkata; Bahir bin Raisan.

Kandungan dari hadis di atas yaitu disunahkan untuk berdiri di sisi kubur setelah penguburan dan beristigfar serta memohon diberi kekuatan kepada si mayit saat ditanya oleh malaikat. Pertanyaan di dalam kubur khusus kepada umat Nabi Muhammad karena dijauhkan dari siksa umum di dunia ini. Sedangkan umat-umat yang lalu, jika mereka taat kepada rasul, mereka akan memperoleh keinginan mereka. Tetapi, jika mereka durhaka, mereka segera disiksa.¹⁶

Dari kelima hadis di atas, baik 2 hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari, 2 hadis dari Muslim dan 1 hadis dari Abu Daud, matan hadisnya tidak ada satupun yang menjelaskan secara langsung anjuran atau praktek Nabi tentang mengaji di kuburan. Kelima hadis tersebut hanya berisi tentang keadaan mayit di dalam kubur dan hal-hal yang bisa meringankan siksa kuburnya.

Pandangan Ulama Fikih dan Organisasi Islam Indonesia

Dalam penelitian ini, penulis mengambil pendapat 4 (empat) ulama fikih, yaitu Imam Maliki, Imam Syafi'i, Imam Hambali dan Imam Hanafi dan 2 (dua) organisasi besar di Indonesia, yaitu Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, karena keempat ulama fikih dan dua organisasi besar ini memiliki pengaruh besar terhadap pembentukan masyarakat di Indonesia.¹⁷ Pada hasil penelitian, ditemukan bahwa

¹⁵Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'ats al-Azdi as-Sijistani, *Ensiklopedia Hadis 5; Sunan Abu Dawud*, terj. Muhammad Ghazali dkk, (Jakarta: Almahira, 2013), 686.

¹⁶Ahmad Muhammad Yusuf, *Ensiklopedi Tematis Ayat Al-Qur'an & Hadis*, (Jakarta: Widya Cahya, 2009), VI: 611.

¹⁷Nurhadi Sucahyo, "NU dan Muhammadiyah: 2 Sayap Perdamaian", [https://www.voaindonesia.com/a/nu-dan-muhammadiyah-2-sayap-perdamaian/4758527.html#:~:text=Nahdlatul%20Ulama%20\(NU\)%20dan%20Muhammadiyah.seminar%20diselenggarakan%20untuk%20membahas%20itu](https://www.voaindonesia.com/a/nu-dan-muhammadiyah-2-sayap-perdamaian/4758527.html#:~:text=Nahdlatul%20Ulama%20(NU)%20dan%20Muhammadiyah.seminar%20diselenggarakan%20untuk%20membahas%20itu). Diakses tanggal 16 Juli 2020.

pendapat para ulama fikih dan organisasi di Indonesia terbagi menjadi dua yaitu pendapat yang membolehkan dan yang tidak membolehkan untuk mengaji di kuburan.

Imam Hanafi berpendapat bahwa membaca al-Qur'an di kuburan hukumnya sunah, ia termasuk dalam hal-hal yang disunahkan saat melakukan ziarah kubur. Ia menganjurkan untuk membaca al-Qur'an baik surah al-Ikhlas 11 kali dan bacaan al-Qur'an yang dihafal dan diketahui oleh penziarah kubur.¹⁸ Imam Syafi'i menjelaskan bahwa membaca al-Qur'an di kuburan dianjurkan sambil mendoakan dan memohonkan ampunan Allah untuk mayit dan apabila bisa mengkhatamkan seluruh al-Qur'an lebih baik lagi.¹⁹ Imam Hanbali menganjurkan untuk mengaji di kuburan agar para penghuni kubur diringankan azab pada hari itu dan menjadi hitungan kebaikan bagi mereka.²⁰ Sementara imam Maliki menyimpulkan bahwa mengaji di kuburan adalah perbuatan makruh, karena hal ini tidak diamalkan pada generasi salaf. Namun, pada kalangan *mutaakhirin* mazhab Maliki berpendapat bahwa membaca al-Qur'an atau zikir di kuburan itu dibolehkan dan jika diniatkan pahala kepada mayit, maka pahala tersebut akan tersampaikan.²¹

Pandangan NU terhadap mengaji al-Qur'an di kuburan boleh dilakukan. Ada dua hadis yang menjadi penguat argumen NU mengenai kegiatan ini. *Pertama*, hadis riwayat Abu Daud dalam kitab *Jenazah* bab *Istigfar untuk Mayat di Sisi Kuburnya Saat akan Berlalu*. *Kedua*, hadis riwayat muslim dalam kitab *Wasiat* bab *Amalan yang bisa sampai kepada Mayat Setelah Meninggal*, pada hadis tersebut terdapat tiga amalan yang bisa sampai kepada mayat, yang menjadi penguat argumen dalam mengaji al-Qur'an di kuburan yaitu pada amalan yang ketiga, doa anak yang saleh. Walaupun anak meminta orang lain untuk membaca al-Qur'an di kuburan hal itu termasuk tanda bakti kepada orang tuanya.²²

¹⁸Muhammad Ibn 'Abidin, *Radd al-Mukhtar 'Ala al-Durr al-Mukhtar*, (Riyadh: Dar 'Alim al-Kutub, 2003), III: 150-152.

¹⁹Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah Sayyid Sabiq*, terj. Asep Sobari dkk, (Jakarta Timur: Al-I'tishom, 2013), II: 469.

²⁰Manshur Ibn Yunus al-Buhuty, *Kasysyaf al-Qina' 'an Matn al-Iqna'*, (Beirut: Dar 'Alim al-Kutub, 1983), II: 147.

²¹Muhammad 'Arif al-Dusuqy, *Hasyiyah al-Dusuqy 'ala Syarh al-Kabir*, (Kairo: Dar al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t.t), I: 423.

²²Junaidi, "Tradisi Batunggu Kubur Menurut Pandangan 'Ulama Nahdlatul 'Ulama (NU) dan 'Ulama Muhammadiyah Di Marabahan", *Skripsi*, (Banjarmasin: Institut Agama Islam Negeri Antasari, 2017), 77-78.

Muhammadiyah berbeda pandangan dengan NU. Muhammadiyah berpendapat bahwa tidak ada dasar yang kuat, baik berupa anjuran ataupun suruhan untuk melakukannya. Mereka mengatakan bahwa Islam telah sempurna sebagaimana yang telah dijelaskan dalam QS. al-Maidah (5): 3, sehingga tidak perlu lagi ada penambahan variasi ibadah, karena dikhawatirkan jika bukan dari tuntunan Nabi Saw, apabila dikerjakan akan menjadi hal yang sia-sia.²³ Selain itu dalam QS. al-Najm (53): 38-39 juga ditegaskan bahwa seseorang yang berdosa akibat dirinya sendiri akan menanggung sendiri beban dosanya, tidak bisa dipikul oleh orang lain walaupun kerabatnya. Tidak ada yang tahu pasti apakah bacaan al-Qur'an akan sampai kepada mayit, tapi jika dibaca oleh anak orang yang meninggal itu lebih baik dan menjadi doa bagi mayit. Untuk memperkuat perkataan tersebut diberikan dalil mengenai hadis tiga amalan yang bisa sampai kepada mayit.

Tiga macam amal yang masih mengalir terus pahalanya, sampai yang beramal telah meninggal dunia, seperti disebutkan dalam hadis tersebut, hakikatnya adalah amal yang dilakukan sendiri oleh yang bersangkutan, bukan amal yang dilakukan oleh orang lain. Dari dalil tersebut, diketahui bahwa kedudukan anak terhadap orang tua dapat dihubungkan dengan amal orang tua ketika hidup karena telah mendidik anaknya, sehingga anak dapat merasakan wajib berbuat baik kepada orang tuanya sampai mereka meninggal dunia. Jadi orang tua yang mempunyai anak, hakikatnya memetik amalnya sendiri ketika masih hidup, yaitu mendidik anak untuk menjadi anak yang saleh. Seseorang yang mendoakan orang lain, baik yang masih hidup maupun telah meninggal dunia, tidak ada masalah sama sekali. Seperti shalat jenazah berisi doa kepada Allah bagi orang yang meninggal dunia.²⁴

Dari 4 (empat) imam mazhap terdapat 2 (dua) imam mazhap yang berpendapat mengaji di kuburan dianjurkan, yaitu pendapat Imam Syafi'i dan Hambali. Menurut keduanya, mendoakan orang yang sudah meninggal terutama oleh ahli keluarga sangat dianjurkan. Menurut Imam Hanafi, mengaji untuk orang yang sudah meninggal termasuk dalam hal-hal yang disunahkan saat melakukan ziarah kubur sedangkan Maliki memakruhkan karena hal ini tidak diamalkan pada generasi salaf.

²³Junaidi, "Tradisi Batunggu Kubur ...", 89.

²⁴Tim Fatwa Majelis Tarjih dan Tajdid, "Ziarah Kubur dan Bacaan Yasin", <http://tarjihmuhammadiyah.blogspot.com/2011/09/ziarah-kubur-dan-bacaan-yasin.html?m=1>, diakses tanggal 7 Juli 2020.

Bila diperhatikan pendapat 2 (dua) ormas tersebut di atas, maka diketahui NU cenderung mengikuti pendapat Hanafi, Syafi'i dan Hambali, sedangkan Muhammadiyah cenderung mengikuti pendapat Maliki. Argumen dan dalil yang digunakan kedua ormas tersebutpun sama dengan argumen dan dalil keempat imam mazhab.

Model-Model Praktek Mengaji di Kuburan

Di beberapa daerah Indonesia sebagian muslim menganggap mengaji al-Qur'an di kuburan adalah hal yang biasa dilakukan, bahkan sudah menjadi tradisi yang memang dilaksanakan pada waktu-waktu tertentu. Mulai dari sesudah proses penguburan sampai pada peringatan hari-hari tertentu. Sebagian masyarakat menganggap bahwa mayat mengenali siapa saja yang datang berziarah kepadanya. Mereka senang jika ada orang yang datang untuk mendoakannya.²⁵ Berikut ini beberapa praktek mengaji al-Qur'an di kuburan yang biasa dilakukan oleh muslim di beberapa daerah di Indonesia:

Mengaji al-Qur'an Setelah Penguburan

Di Indonesia hampir di setiap daerah ada yang mengaji al-Qur'an di kuburan dengan istilah yang digunakan berbeda-beda, walaupun maksud dan tujuan dari hal tersebut sama. Lama waktu pelaksanaannya pun beragam. Kegiatan ini dilakukan sebagian orang untuk menjaga tradisi yang sudah turun temurun dilakukan keluarga. Ada juga yang meyakini dengan mengaji al-Qur'an setelah penguburan dapat membuat mayat di dalam kuburan merasa tenang, semua itu wujud ikhtiar manusia kepada Allah untuk mengampuni dosa-dosa keluarga mereka yang meninggal. Bahkan, mengaji di kuburan oleh sebagian masyarakat juga dimaksudkan untuk menunggu mayat karena kekhawatiran akan dicurinya jenazah oleh orang-orang jahat untuk keperluan hal-hal mistis.²⁶ Tradisi menunggu kuburan ini dipraktekkan oleh sebagian masyarakat Indonesia, seperti tradisi *batunggu kubur* yang dilakukan oleh masyarakat di daerah Marabahan, Kalimantan Selatan.

Batunggu kubur merupakan nama lain dari praktek mengaji di kuburan setelah selesai penguburan. Tradisi ini berada di daerah Marabahan, Kalimantan Selatan. Setelah proses penguburan selesai, kubur ditunggu selama beberapa hari, sekurang-

²⁵Wawancara bersama Ibu Syamsidar, anggota keluarga yang melaksanakan kegiatan mengaji Alquran di kuburan tanggal 3 Juli 2020 di Gampong Lubuk.

²⁶Kusuma, "Motivasi Masyarakat Palangka Raya dalam Pelaksanakan Tradisi Menunggu Kuburan dalam Tinjauan Hukum Islam", *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Volume. 11, Nomor 2, (2015), 181.

kurangnya tiga hari tiga malam dengan syarat setelah penguburan kuburan tidak boleh ditinggal sampai orang yang menunggu kubur datang. Orang yang menunggu kubur biasanya paling sedikit berjumlah tiga orang, tergantung kepada ahli warisnya.²⁷

Orang yang menunggu kubur haruslah bermalam selama praktek itu dilaksanakan. Dalam masa tersebut, orang yang menunggu kubur dibuatkan semacam kemah tempat untuk beristirahat dan bermalam. Dalam tradisi ini, orang yang menjaga kubur diminta untuk mengkhawatirkan al-Qur'an, yang pahalanya ditujukan kepada mayit yang ditunggu kuburannya. Sebagian masyarakat tersebut meyakini malaikat tidak akan datang selama kuburan itu masih ditunggu. Sehingga dengan dilakukan *batunggu kubur* ini dapat memberi kesempatan kepada si mayit untuk bersiap-siap apabila *batunggu kubur* ini selesai dan malaikat datang untuk memberikan pertanyaan.

Setelah selesai prosesi *batunggu kubur*, biasanya para sanak keluarga berkumpul untuk melakukan khataman. Khataman ini bisa dilakukan di kuburan yang ditunggu ataupun di rumah sanak keluarga. Acara ini merupakan penutup dari kegiatan *batunggu kubur*. Setelah selesai, para sanak keluarga biasanya memberi hadiah berupa uang kepada orang yang menunggu kubur.²⁸

Masyarakat daerah Palangka Raya, Kalimantan Tengah juga melakukan tradisi *batunggu kubur*. Secara keseluruhan proses pelaksanaannya sama seperti di Marabahan, namun pada hari terakhir mereka mengadakan acara khataman yang disebut dengan *batamat*. Ada dua syarat pokok yang tidak boleh ditinggalkan dari *batamat* ini yaitu *piduduk* dan *lakatan*. *Piduduk* merupakan makanan yang terdiri dari beras biasa ataupun beras ketan, telur ayam, gula merah atau gula pasir secukupnya, kelapa yang sudah dibuang sabutnya, teh, garam, dan lainnya. Fungsi *piduduk* dalam tradisi ini sebagai hadiah bagi orang yang menunggu kuburan. *Piduduk* ini boleh juga digantikan dengan uang. Sedangkan *lakatan* (nasi ketan) sebagai simbol bahwa syafaat membaca al-Qur'an dapat melekat seperti nasi ketan.²⁹ Dalil yang dijadikan pegangan bagi masyarakat Palangka Raya dalam melaksanakan tradisi *batunggu kubur* yaitu hadis riwayat Bukhari mengenai pelepah kurma bisa meringankan siksa kubur yang telah penulis bahas pada bagian sebelumnya. Mereka berpendapat jika pelepah kurma bisa meringankan siksa di dalam kubur, maka dengan bacaan al-Qur'an juga bisa.

²⁷Junaidi, *Tradisi Batunggu Kubur...*, 6.

²⁸Junaidi, *Tradisi Batunggu Kubur ...*, 54-55.

²⁹Kusuma, *Motivasi Masyarakat Palangka Raya ...*, 183.

Selain di Kalimantan, daerah lain yang juga mengaji di kuburan setelah penguburan adalah Aceh. Waktu dalam pelaksanaan mengaji di kuburan juga beragam. Ada yang melakukannya tiga hari tiga malam, tujuh hari tujuh malam, sepuluh hari sepuluh malam, dan ada yang dari selesai penguburan sampai bertemu dengan hari Jumat. Di Desa Paleuh Pulo, Kecamatan Ingin Jaya Aceh Besar ada yang melakukan tujuh hari tujuh malam. Kegiatan ini pertama kali dilaksanakan pada tahun 2017, yang melaksanakan kegiatan ini meminta bantuan orang lain untuk mengaji di kuburan. Orang yang ditugaskan untuk menjaga kuburan sebanyak 8 orang, namun pada saat pelaksanaan shalat Jumat yang mengaji di kuburan digantikan dengan perempuan agar bacaan al-Qur'an tidak putus. Segala kebutuhan sehari-hari orang yang mengaji di kuburan tersebut disiapkan oleh keluarga mayit, seperti makan, minum, tempat beristirahat, dan lainnya. Pada hari terakhir untuk khataman al-Qur'an ada yang dilakukan di kuburan atau di rumah sanak keluarga. Setelah selesai kegiatan tersebut pihak keluarga memberi upah orang yang mengaji. Biasanya upah mengaji ini sudah ditetapkan dari awal, satu hari untuk satu orang mendapat seratus ribu rupiah. Upah ini diberikan kepada tengku yang membawa orang mengaji di kuburan.

Upah yang diberikan kepada orang yang mengaji di kuburan berbeda-beda di setiap daerahnya. Di Aceh Besar khususnya, ada yang membayar upah mengaji di kuburan sampai sepuluh juta, tiga belas juta, dan ada yang membayarnya dengan emas. Hal ini tergantung berapa lama mereka mengaji. Ada juga yang dilakukan oleh keluarga sendiri, tidak memanggil orang di dayah untuk mengaji.³⁰ Di satu sisi, hal ini sangat disayangkan sehubungan dengan sebagian praktek membacakan dan mengkhatamkan al-Qur'an di kuburan dengan membuat tarif atau upah tertentu. Sehingga terkesan bahwa mengaji di kuburan dijadikan objek yang dapat menambah finansial bagi pelakunya.³¹

Masyarakat yang melakukan kegiatan ini biasanya membutuhkan waktu berhari-hari dan tidak semua berasal dari keluarga mampu. Mengaji di kuburan untuk kondisi tersebut membutuhkan biaya yang beragam, mengenai biaya yang dibutuhkan ada yang mengusahakan dengan sumbangan dari kunjungan, ada yang menjual harta benda dan ada yang mewasiatkan. Bagi yang telah mewasiatkan, ini kemungkinan telah

³⁰Wawancara bersama Ibu Syamsidar, anggota keluarga yang melaksanakan kegiatan mengaji Alquran di kuburan tanggal 3 Juli 2020 di Gampong Lubuk.

³¹Suhaimi, *Fiqh Kematian*, (Darussalam: Ar-Raniry Press, 2007), 48.

menyiapkan sejumlah dana untuk biaya untuk mengaji di kuburan. Kondisi ini terjadi karena masyarakat meyakini apabila mengaji al-Qur'an di kuburan dilaksanakan, pahala mengaji tersebut bisa sampai kepada si mayit.

Selain Aceh Besar, daerah lain juga banyak yang melakukan kegiatan ini. Di Aceh Utara, mengaji di kuburan setelah penguburan disebut dengan *meuruang*. Lama mengaji kebanyakan sampai bertemu dengan hari Jumat. Jika meninggal di hari Rabu, maka mereka mengaji sampai hari Jumat sebelum melaksanakan shalat Jumat. Apabila meninggal pada malam Jumat dan dikuburkan sebelum shalat Jumat, maka tidak ada mengaji di kuburan setelah penguburan karena sudah mendapat syafaat Jumat. Setelah penguburan, pihak keluarga hanya membaca beberapa surat pilihan, seperti Yasin. Sedangkan jika meninggal setelah shalat Jumat atau dikebumikan mayatnya setelah Jumat mengaji tetap dilaksanakan sampai bertemu dengan Jumat selanjutnya.³²

Mengaji al-Qur'an pada Hari Jumat

Hari Jumat merupakan hari besar orang Islam, karena ada hari Jumat Nabi Adam diciptakan. Hari itu pula ia dimasukkan ke dalam surga dan dikeluarkan daripadanya. Pada hari Jumat banyak waktu yang dikabulkan doa, hal ini membuat banyak orang untuk lebih meningkatkan amal ibadahnya pada hari Jumat. Maka dari itu, banyak orang yang pergi ziarah kubur pada hari Jumat. Hari yang bagus untuk ziarah kubur dimulai dari hari Kamis setelah Ashar sampai hari Sabtu pagi. Pada malam Jumat, arwah pulang ke rumahnya, mereka berdiri di depan pintu, melihat apakah sanak keluarganya ada mendoakannya. Jika dilihat sanak keluarganya tidak ada mendoakannya saat mereka kembali mereka merasa sedih, karena tidak ada yang ingat kepada mereka.³³

Saat berziarah, mereka membaca ayat al-Qur'an untuk dihadiahkan kepada mayit yang ada di kuburan seperti yang dilakukan salah seorang ibu di Desa Lam-Ue, Kecamatan Ingin Jaya, Kabupaten Aceh Besar. Setiap hari Jumat ia selalu menyempatkan untuk berziarah ke kuburan anak, suami, orang tua, dan keluarga lainnya yang sudah meninggal. Ia berdoa ke setiap kuburan, jika sudah tidak sanggup lagi untuk kuburan lainnya ia doakan secara bersamaan. Menurutnya, saat berdoa untuk salah satu mayit di kuburan maka mayit lainnya akan mendapatkan syafaat juga. Saat berdoa lebih

³²Wawancara bersama Ibu Marlina, anggota keluarga yang melaksanakan kegiatan mengaji Alquran di kuburan tanggal 6 Juli 2020 di Kruenggeukueh.

³³Wawancara bersama Ibu Syamsidar, anggota keluarga yang melaksanakan kegiatan mengaji Alquran di kuburan tanggal 3 Juli 2020 di Gampong Lubuk.

baik berdiri di bagian kepala mayit, tetapi jika tidak sanggup lama-lama berdiri boleh duduk. Doa yang dibacakan pada setiap kubur yaitu, pertama membaca istigfar sebanyak tiga kali, kemudian salawat tiga kali, surat Al-Ikhlas tiga kali, doa untuk mayit tiga kali, bacaan *لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* sebanyak tiga kali, kemudian membaca di tiap kubur pada bagian muka mayat shalawat untuk Nabi kemudian baca *اللَّهُمَّ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ لَا تُعَذِّبْ هَذَا الْمَيِّتِ* sebanyak tiga kali. Dengan membaca doa ini diharapkan bisa diangkat siksa si mayit oleh Allah sampai hari kiamat. Setelah membaca doa-doa tersebut ia membaca surat Yasin dan kalau sanggup membaca surat-surat lainnya.³⁴

Ada yang setiap minggunya pergi berziarah, jika suatu saat ia tidak berziarah pada malamnya ia bermimpi arwah tersebut bertanya mengapa tidak mengunjunginya dan tidak memberi hadiah karena mereka banyak mendapat nikmat dari bacaannya. Disebutkan, jika berdoa untuk salah satu mayit di kuburan, maka mayit yang lain pun juga ada mendapatkan syafaat dari doa tersebut.³⁵

Mengaji al-Qur'an Setelah Shalat Ied

Lebaran merupakan hari yang baik untuk saling memaafkan, baik memaafkan orang yang masih hidup ataupun yang sudah meninggal. Sehingga setelah shalat ied banyak orang pergi ziarah kubur untuk mendoakan sanak keluarga yang sudah meninggal dan dengan ziarah kubur menjadi pengingat bagi yang masih hidup bahwa kematian itu nyata.

Setiap daerah di Indonesia mempunyai kebiasaan yang berbeda-beda pada ziarah kubur saat lebaran. Salah satunya di daerah Aceh Besar di Desa Lam-Ue. Setelah shalat ied, banyak masyarakat langsung menuju ke kuburan keluarganya. Biasanya sebelum membaca doa dan ayat-ayat al-Qur'an, sebagian orang menyiram kuburan dengan air bunga. Kemudian baru dibaca surat al-Fatihah, al-Ikhlas dan ayat-ayat lainnya. Setelah selesai membaca doa biasanya orang mencabut rumput-rumput liar di sekitar kuburan.³⁶ Dikatakan arwah di dalam kubur senang melihat keluarga datang untuk mengunjungi

³⁴Wawancara bersama Ibu Shafwatuddin, masyarakat Gampong Lam-Ue tanggal 5 Juli 2020.

³⁵Wawancara bersama Ibu Syamsidar, anggota keluarga yang melaksanakan kegiatan mengaji Alquran di kuburan tanggal 3 Juli 2020 di Gampong Lubuk.

³⁶Wawancara bersama Ibu Shafwatuddin, masyarakat Gampong Lam-Ue tanggal 5 Juli 2020.

mereka. Kalau keluarga tidak datang mereka kecewa, sama seperti saat mereka masih hidup saat lebaran keluarga bersilaturahmi ke tempat mereka, maka saat mereka sudah meninggal mereka juga menunggu kedatangan keluarga.³⁷

Selain di Aceh, di daerah Sumatera Selatan tepatnya Kelurahan Tanjung Batu, Kecamatan Tanjung Batu, Kabupaten Ogan Ilir juga memiliki kebiasaan ziarah kubur saat lebaran. Cara masyarakat ini beragam, ada yang awalnya membaca doa masuk kuburan, kemudian mendoakan ahli kubur yang dituju, misalnya membaca surat Yasin dan sebagainya, meletakkan daun basah di atas kuburan, lalu membersihkan kuburan keluarga dari kotoran. Ada masyarakat yang saat memasuki kuburan mengucapkan salam atas para penghuni kubur, lalu membaca surat al-Qadr sebanyak tujuh kali, surat al-Fatihah tiga kali, surat al-Falaq tiga kali, surat al-Nas tiga kali, surat al-Ikhlâs tiga kali, ayat kursi tiga kali, dan kemudian berdoa. Masyarakat Tanjung Batu dalam berziarah kubur ada yang menghadap kiblat dan ada yang membelakangi kiblat. Walaupun tata cara penduduk Tanjung Batu berbeda-beda saat berziarah, namun tujuan berziarah sama yaitu untuk menjadi pengingat mereka bahwa kematian itu nyata. Selain itu mereka berziarah kubur untuk memohon kepada Allah agar mayit tersebut diampuni dosanya dan ditempatkan pada tempat yang layak di sisi-Nya.³⁸

Dari beberapa model mengaji al-Qur'an di kuburan, tampak bahwa sebagian muslim di Indonesia yang menjalankan tradisi mengaji di kuburan karena mengikuti tradisi yang sudah sejak lama ada di sekitarnya. Hal ini terjadi karena manusia cenderung mengikuti aturan-aturan yang ada dalam lingkungannya, pengaruh sosial ini dinamakan dengan konformitas.³⁹ Menurut Baron dan Byrne, faktor terjadinya konformitas ada dua, pertama kohesivitas yaitu derajat ketertarikan yang dirasakan individu dalam suatu kelompok. Kedua, ukuran kelompok, semakin banyak anggota dalam kelompok semakin kuat seseorang akan melakukan konformitas.⁴⁰ Bisa dilihat dari praktek mengaji al-Qur'an di kuburan pada daerah Marabahan dan Palangka Raya,

³⁷Wawancara bersama Ibu Syamsidar, anggota keluarga yang melaksanakan kegiatan mengaji Alquran di kuburan tanggal 3 Juli 2020 di Gampong Lubuk.

³⁸Asri Wulandari, *Nilai-Nilai yang Terkandung dalam Tradisi Ziarah Kubur pada Hari Raya Idul Fitri Kec. Tanjung Batu Kel. Tanjung Batu Kab. Ogan Ilir, Skripsi*, (Palembang: Universitas Islam Negeri Raden Fatah, 2016), 55-61.

³⁹Tim Penulis Fakultas Psikologi UI, *Psikologi Sosial...*, 105.

⁴⁰Wiwik Wulandari, *Konformitas Teman Sebaya pada Perilaku Membolos Siswa di Madrasah Aliyah Islamiyah Kepung, Skripsi*, (Kediri: Institut Agama Islam Negeri Kediri, 2018), 4-5.

kebanyakan masyarakat pada daerah tersebut menjalankan praktek mengaji ini karena mengikuti tradisi yang sudah dilakukan sejak nenek moyang mereka.

Kesimpulan

Dari penelitian terhadap literatur dalil yang digunakan oleh masyarakat muslim Indonesia tentang praktek mengaji di kuburan diketahui bahwa mereka tidak menyandarkan pandangannya pada dalil al-Qur'an, akan tetapi kepada dalil hadits-hadits Nabi yaitu hadits-hadits tentang keadaan si mayit di kuburan sebanyak 5 (lima) buah hadis. Dari kelima hadis yang disebutkan, 2 (dua) hadis diriwayatkan oleh Bukhari, 2 (dua) hadis diriwayatkan oleh Muslim dan 1 (satu) hadis diriwayatkan oleh Abu Daud. Setelah dikaji matan hadisnya, tidak ada satupun yang menjelaskan secara langsung anjuran atau praktek Nabi tentang mengaji di kuburan. Kelima hadis tersebut hanya berisi tentang keadaan mayit di dalam kubur dan hal-hal yang bisa meringankan siksa kuburnya.

Dari 4 (empat) imam mazhab terdapat 2 (dua) imam mazhab yang berpendapat mengaji di kuburan dianjurkan, yaitu pendapat Imam Syafi'i dan Hambali. Menurut keduanya, mendoakan orang yang sudah meninggal terutama oleh ahli keluarga sangat dianjurkan. Imam Hanafi mensunahkan, menurutnya mengaji untuk orang yang sudah meninggal termasuk dalam hal-hal yang disunahkan saat melakukan ziarah kubur, sedangkan Maliki memakruhkan karena hal ini tidak diamalkan pada generasi salaf. Terkait ormas, diketahui NU cenderung mengikuti pendapat Hanafi, Syafi'i dan Hambali, sedangkan Muhammadiyah cenderung mengikuti pendapat Maliki. Argumen dan dalil yang digunakan kedua ormas tersebutpun sama dengan argumen dan dalil keempat Imam Mazhab.

Terdapat tiga model praktek mengaji al-Qur'an di kuburan yang dijumpai dalam masyarakat. *Pertama*; mengaji al-Qur'an setelah penguburan sampai khatam, namun dalam pelaksanaan praktek ini juga memiliki tradisi yang berbeda-beda di setiap daerah. *Kedua*; mengaji al-Qur'an pada hari Jumat dengan membaca beberapa surat pilihan. *Ketiga*; mengaji al-Qur'an setelah shalat ied dengan membaca beberapa surat pilihan.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- 'Abidin, Muhammad Ibn, *Radd al-Mukhtar 'Ala al-Durr al-Mukhtar*, Riyadh: Dar 'Alim al-Kutub, 2003, III.
- Al Asqalani, Ibnu Hajar, *Fathul Baari Syarah Shahih al-Bukhari*, Terj. Amiruddin, Jakarta: Pustaka Azzam, 2004.
- Asri Wulandari, "Nilai-Nilai yang Terkandung dalam Tradisi Ziarah Kubur pada Hari Raya Idul Fitri Kec. Tanjung Batu Kel. Tanjung Batu Kab. Ogan Ilir", *Skripsi*, Palembang: Universitas Islam Negeri Raden Fatah, 2016.
- Al-Buhuty, Manshur Ibn Yunus, *Kasysyaful Qina' 'An Matn al-Iqna'*, Beirut: Dar 'Alim al-Kutub, 1983, II.
- Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail, *Ensiklopedia Hadis; Shahih al-Bukhari 1*, terj. Masyhar dan Muhammad Suhadi, Jakarta: Almahira, 2011.
- Ceramah Buya Yahya, Hukum Membaca Alquran di Kuburan, Youtube: Al-Bahjah TV, <https://www.youtube.com/watch?v=3ABYWrv41E8>
- Al-Dusuqy, Muhammad 'Arif, *Hasyiyah Al-Dusuqy 'ala Syarh al-Kabir*, Kairo: Dar al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t.t, I.
- Hasbillah, Ahmad 'Ubaydi, *Ilmu Living Quran-Hadis*, Ciputat: Maktabah Darus-Sunnah, 2018.
- Junaidi, "Tradisi Batunggu Kubur Menurut Pandangan 'Ulama Nahdlatul 'Ulama (NU) dan 'Ulama Muhammadiyah Di Marabahan", *Skripsi*, Banjarmasin: Institut Agama Islam Negeri Antasari, 2017.
- Kusuma, "Motivasi Masyarakat Palangka Raya dalam Pelaksanakan Tradisi Menunggu Kuburan dalam Tinjauan Hukum Islam", *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Volume. 11, Nomor 2, 2015.
- Mansur, M dkk, *Metodologi Penelitian Living Quran dan Hadis*, Yogyakarta: TH Press, 2007.
- al-Naisaburi, Muslim bin al-Hajjaj al-Qusayri, *Ensiklopedia Hadis 3; Shahih Muslim 1*, terj. Ferdinand Hasmand dkk, Jakarta: Almahira, 2012.
- al-Naisaburi, Muslim bin al-Hajjaj al-Qusayri, *Ensiklopedia Hadis 4; Shahih Muslim 2*, Terj. Masyhari dan Tatam Wijaya, Jakarta: Almahira, 2012.
- al-Nawawi, *Al-Minhaj Syarah Shahih Muslim*, Terj. Darwis dkk, Jakarta: Darus Sunnah, 2013, 8.
- al-Nawawi, *al-Minhaj Syarh Shahih Muslim bin al-Hajjaj*, Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'arabi, 1392H, III.
- Sabiq, Sayyid, *Fiqih Sunnah Sayyid Sabiq*, terj. Asep Sobari dkk, Jakarta Timur: Al-I'tishom, 2013, II.

- Shihab, M. Quraish, *Mukjizat Alquran*, Bandung: Mizan, 2007.
- Al-Sijistani, Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'ats al-Azdi, *Ensiklopedia Hadis 5; Sunan Abu Dawud*, Terj. Muhammad Ghazali dkk, Jakarta: Almahira, 2013.
- Sucahyo, Nurhadi, "NU dan Muhammadiyah: 2 Sayap Perdamaian", [https://www.voaindonesia.com/a/nu-dan-muhammadiyah-2-sayap-perdamaian/4758527.html#:~:text=Nahdlatul%20Ulama%20\(NU\)%20dan%20Muhammadiyah,seminar%20diselenggarakan%20untuk%20membahas%20itu](https://www.voaindonesia.com/a/nu-dan-muhammadiyah-2-sayap-perdamaian/4758527.html#:~:text=Nahdlatul%20Ulama%20(NU)%20dan%20Muhammadiyah,seminar%20diselenggarakan%20untuk%20membahas%20itu). Diakses tanggal 16 Juli 2020
- Suhaimi, *Fiqih Kematian*, Darussalam: Ar-Raniry Press, 2007.
- Tim Fatwa Majelis Tarjih dan Tajdid, "Ziarah Kubur dan Bacaan Yasin", <http://tarjihmuhammadiyah.blogspot.com/2011/09/ziarah-kubur-dan-bacaan-yasin.html?m=1> diakses tanggal 7 Juli 2020.
- Tim Penulis Fakultas Psikologi UI, *Psikologi Sosial*, Jakarta: Salemba Humanika, 2015.
- Al-Utsaimin, Muhammad Bin Shalih, *Syarah Shahih al-Bukhari*, Terj. Abu Ihsan al-Atsari, Jakarta: Darus Sunnah, 2010.
- Al-Utsaimin, Muhammad Bin Shalih, *Syarah Shahih Al-Bukhari*, Terj. Abu Ihsan al-Atsari, Jakarta: Darus Sunnah, 2010, 1.
- Wawancara bersama Ibu Habsah, guru balai pengajian 4 Juli 2020.
- Wawancara bersama Ibu Marlina, anggota keluarga yang melaksanakan kegiatan mengaji al-Qur'an di kuburan tanggal 6 Juli 2020.
- Wawancara bersama Ibu Shafwatuddin, masyarakat Gampong Lam-Ue tanggal 5 Juli 2020.
- Wawancara bersama Ibu Syamsidar, anggota keluarga yang melaksanakan kegiatan mengaji al-Qur'an di kuburan tanggal 3 Juli 2020.
- Wulandari, Wiwik, "Konformitas Teman Sebaya pada Perilaku Membolos Siswa di Madrasah Aliyah Islamiyah Kepung", *Skripsi*, Kediri: Institut Agama Islam Negeri Kediri, 2018.
- Yusuf, Ahmad Muhammad, *Ensiklopedi Tematis Ayat Al-Qur'an & Hadis*, Jakarta: Widya Cahya, 2009, 6.

PENGGUNAAN AYAT-AYAT AL-QUR'AN SEBAGAI JIMAT

*Nurullah, *Ari Handasa

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat,
Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia
Email: nurullahamri@ar-raniry.ac.id

Abstract: The Quran plays an important role in the survival of humans. One of the various functions of the Quran as *al-Syifa'* (antitode/medicine) has developed understanding which is manifested in the form of Quran talisman as solution to problems that intelligence cannot solve. The purpose of this study is to know how the background, forms, and arguments for using the verses of the Quran as amulets. The study sets out a library research using qualitative and analytical methods as its approach. This study explains that use of Quran text as a talisman is in the background by promptings or motives that direct them to a single purpose in order to preserve their survival. As for the forms of the lot it divides into two forms, as a mantra being read and also as a necklace or other writing in the basis arguments of hadith and clerical opinions.

Abstrak: Al-Qur'an berperan penting bagi keberlangsungan hidup manusia. Keberagaman fungsi al-Qur'an salah satunya sebagai *al-syifa'* (penawar/obat), mengalami perkembangan pemahaman yang diwujudkan dalam bentuk jimat sebagai salah satu solusi bagi permasalahan-permasalahan yang tidak dapat terselesaikan oleh akal. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui bagaimana latar belakang, bentuk-bentuk, serta dalil-dalil penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai jimat. Penelitian ini berjenis *library research* dengan menggunakan metode kualitatif dan deskriptif analitis sebagai pendekatannya. Hasil penelitian menjelaskan bahwa penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai jimat dilatar belakangi oleh dorongan-dorongan atau motif yang mengarahkannya pada suatu tujuan demi mempertahankan keberlangsungan hidupnya. Adapun bentuk-bentuk penggunaannya terbagi menjadi dua bentuk, sebagai mantra yang dibacakan dan juga sebagai tulisan yang berbentuk benda yang ditempelkan, juga berupa kalung atau sebagainya dengan berlandaskan dalil-dalil berupa hadis dan pendapat ulama.

Keywords: *Al-Qur'an, al-Syifa', Jimat*

Pendahuluan

Al-Qur'an tidak hanya berfungsi sebagai *al-huda* (petunjuk, QS. al-Jin (72): 13), tetapi al-Qur'an juga sebagai *al-furqan* (pembeda, QS. al-Furqan (25): 1), *al-zikir* (pemberi peringatan, QS. al-Hijr (15): 9), *al-rahmat* (karunia, QS. al-Naml (27): 77), dan dapat menjadi *al-syifa'* (obat/penyembuh, QS. Yunus (10): 57) untuk pribadi yang sedang dilanda kesedihan, tertimpa musibah, serta cobaan-cobaan dalam kehidupan.¹ Salah seorang ulama tafsir Indonesia mendefinisikan kata *syifa'* sebagai kesembuhan atau obat.² Dalam *Tafsir al-Azhar*, *syifa'* diartikan sebagai obat, yaitu penawar atas segala penyakit kejiwaan pada manusia. Penyakit yang dimaksud seperti kesombongan, rasa dengki dan keputusasaan yang dirasakan manusia. Ayat-ayat al-Qur'an yang dibacakan dengan seksama sekaligus dengan memahami makna yang terdapat pada setiap ayat, maka secara tidak langsung dapat menyembuhkannya.³

Oleh sebagian orang, pemaknaan al-Qur'an sebagai *syifa'* tidak hanya dipahami sebatas obat ataupun penawar. *Syifa'* diartikan sebagai penangkal pengaruh negatif yang kemudian digunakan sebagai jimat dalam bentuk-bentuk yang bervariasi. Azimat atau jimat memiliki makna yang sama, yaitu sebuah barang berupa potongan-potongan kertas, batu keramat, kepingan besi dan juga selainnya yang dianggap mempunyai kesaktian dan memiliki dampak terhadap diri pelakunya.⁴ Dalam KBBI, jimat diartikan sebagai suatu barang (tulisan) yang diyakini memiliki kesaktian dan dapat menjadi pelindung bagi pemiliknya, juga sebagai penangkal dari berbagai penyakit. Dalam bahasa Arab, jimat disebut *al-tama'im (tamimah)*, yaitu sebuah benda yang digantungkan pada leher anak-anak atau selainnya sebagai penangkal ataupun sebagai penolak penyakit dan rasa dengki yang timbul dari pengaruh-pengaruh jahat.⁵

Azimat atau jimat merupakan segala sesuatu yang diyakini memiliki kekuatan dan juga diyakini sebagai suatu benda pusaka yang dipercayai memiliki kekuatan magis yang dapat membantu menyelesaikan berbagai permasalahan-permasalahan hidup.⁶

¹Didi Junaedi, "Living Quran: Sebuah Pendekatan Baru dalam Kajian Alquran (Studi Kasus di Pondok Pasantren al-Siroj al-Hasan Desa Kalimukti Kec. Pabedilan Kab. Cirebon)", *Journal of Quran And Hadith Studies*, Volume. 4, Number 2, (2015), 170.

²M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), VII: 532.

³Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Jakarta: PT. Mitra Kerjaya Indonesia, 2005), I: 169.

⁴Chairunnisa Ahsana AS, *Pesona Azimat: Antara Tradisi dan Agama* (Bandung: Pustaka Aura Semesta, 2014), 40.

⁵Yusuf al-Qardhawi, *Menjelajah Alam Gaib*, (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 25.

⁶Ali Nurdin, *Komunikasi Magis: Fenomena Dukun di Pedesaan*, (Yogyakarta: LkiS, 2015), 169.

Sedangkan azimat syar'i yaitu jimat yang menggunakan ayat-ayat al-Qur'an maupun asma Allah dalam pembuatan dan penyusunan serta maknanya yang jelas ketika ditulis maupun dibacakan.⁷

Praktik dari pengamalan ayat-ayat al-Qur'an sebagai jimat ini sebagaimana pendapat Sahiron Syamsuddin merupakan respon terhadap al-Qur'an dan ajaran-ajaran dalam Islam. Dari peninjauan Sahiron, penerapan terhadap ayat-ayat al-Qur'an seperti penggalan-penggalan ayat, ataupun beberapa ayat al-Qur'an tertentu yang dijadikan sebagai hiasan pada dinding-dinding rumah, masjid, pada makam dan bahkan pada kain penutup Ka'bah, juga ayat al-Qur'an yang dibacakan oleh *qari* (pembaca profesional) yang bersifat insidental dalam acara khusus seperti pada pernikahan, kemudian bacaan al-Qur'an yang dilombakan dalam bentuk *tahfidz* al-Qur'an dan *tilawah* al-Qur'an dan juga penggalan-penggalan dari ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan "jimat" yang kemudian disimpan dan dibawa ke mana saja oleh pemiliknya sebagai penangkal dari ancaman musuh dan pengaruh-pengaruh jahat, yang semua itu termasuk kepada sebuah fenomena yang mencerminkan penerapan dalam menghidupkan nilai-nilai al-Qur'an pada kehidupan sehari-hari atau disebut juga dengan *everyday of life Quran*.⁸

Kajian tentang penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai jimat ini telah banyak dilakukan oleh peneliti sebelumnya. Secara umum, dilihat dari segi bentuknya kajian yang dilakukan peneliti terdahulu berbentuk kajian lapangan dan juga berbentuk kajian kepustakaan. Dari ketujuh kajian mengenai penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai jimat yang penulis dapati, banyak ditemukan kajian lapangan yang fokus kajian tersebut terletak pada praktek, pemahaman serta perilaku dan pandangan masyarakat terhadap al-Qur'an dan ayat-ayat yang dijadikan sebagai jimat. Praktek penggunaan ayat al-Qur'an sebagai jimat dapat dilihat dari kekhususan penggunaannya pada daerah-daerah tertentu melalui adat-adat maupun tradisi yang berbeda-beda dari setiap daerah yang menjadi lokasi penelitian.⁹ Di samping itu, juga ditemukan kajian dengan pembahasan

⁷Syafi'ul Huda dan Saifuddin Zubri Qudsy, "Kontensasi Hadis Azimat di Masyarakat Online", *At-Turas: Jurnal Studi Keislaman*, Volume. 6, Number 2, (2019), 311.

⁸Sahiron Syamsuddin, *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH Press dan Penerbit Teras, 2007), 43-45.

⁹Yadi Mulyadi, "Alquran dan Jimat," *Tesis* (Jakarta, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, 2017); Anwar Mujahidin, "Analisis Simbolik Penggunaan Ayat-ayat al-Qur'an Sebagai Jimat dalam Kehidupan Masyarakat Ponorogo", *Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Volume 10, Number 1, (Juni 2016); Agidea Sarinastiti, "Tradisi Pengalungan Jimat Kalung Benang pada Bayi di Dukuh Mudalrejo Desa Kedungsari Kecamatan Gebog Kabupaten Kudus," *Skripsi*, (Semarang, Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo, 2018); Syafi'ul Huda dan Saifuddin Zubri Qudsy,

serupa yang berbentuk kepustakaan yang fokus kajiannya terletak pada konsep maupun teori mengenai jimat itu sendiri.¹⁰ Secara umum, sebenarnya kajian tersebut belum begitu menjurus kepada penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai jimat tetapi membahas jimat secara umum.

Berdasarkan analisis terhadap kajian kepustakaan tersebut, belum didapati kajian kepustakaan yang fokus kajiannya melihat kepada penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai jimat, baik itu dari latar belakang penggunaannya, bentuk-bentuk, serta dalil-dalil penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai jimat. Untuk itu, tulisan ini menjadi telaah lanjutan dengan penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai jimat yang telah dikaji oleh penulis terdahulu yang akan diulas dari latar belakang penggunaan, bentuk serta dalil-dalil yang berkenaan dengan penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai jimat.

Al-Qur'an Sebagai *al-Syifa'*

Al-Qur'an merupakan petunjuk bagi keberlangsungan hidup manusia agar selamat di dunia maupun akhirat. Selain itu, al-Qur'an juga menjalankan perannya sebagai *al-syifa'* (obat/penawar). Al-Qur'an sebagai *syifa'* dalam hal ini dapat dimaksudkan secara umum maupun sebagai penyembuh yang bersifat khusus. Maksud secara umum yaitu seluruh isi al-Qur'an secara maknawi, surah-surah, ayat-ayat, maupun huruf-hurufnya memiliki potensi penyembuh atau obat,¹¹ sebagaimana yang terdapat dalam QS. Yunus (10): 57. Al-Qur'an dapat mengantarkan kesembuhan melalui *fadhillah-fadhillah* khusus yang terdapat pada setiap ayat maupun surah-surah tertentu dengan didasari keyakinan yang kuat terhadap Allah Swt.

Adapun *syifa'* yang dimaksudkan secara khusus yaitu bukanlah keseluruhan dari al-Qur'an, tetapi hanya sebagiannya. Bahwa ada ayat-ayat maupun surah dalam al-Qur'an yang memiliki kekhususan yang dapat menjadi obat penawar terhadap suatu penyakit bagi mereka orang-orang yang beriman dan yakin akan kekuasaan Allah Swt.

“Kontensasi Hadis Azimat di Masyarakat Online”, *At-Turas: Jurnal Studi Keislaman*, Volume. 6, Number 2, (2019); Rian Ariska, “Jimat dalam Perspektif Aqidah Islam (Studi pada Masyarakat Pekon Muara Tembulih Kecamatan Ngambur Kabupaten Pesisir Barat)”, *Skripsi*, (Lampung, Universitas Islam Negeri (UIN) Raden Intan Lampung, 2018); Farhan Abdullah, “Hadis-hadis Tentang Jimat: (Studi atas Pemaknaan dan Pengamalannya di Desa Rambutan Masam Kecamatan Muara Tembesi Kabupaten Batang Hari Jambi)”, *Skripsi*, (Yogyakarta, Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, 2005).

¹⁰Rifki Muslim, “Unsur Magic pada Jimat Menurut James Frazer,” *Skripsi* (Semarang, Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo, 2018).

¹¹Nurul Hikmah, “Syifa dalam Perspektif al-Qur'an,” *Skripsi* (Jakarta, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, 2010), 15.

Al-Qur'an sudah menerangkan terkait hal ini, sebagaimana tercantum pada QS. al-Isra' (17): 82.

Al-Qur'an merupakan sebuah mukjizat terdahsyat yang Allah turunkan kepada Rasulullah Saw, tidak heran jika al-Qur'an di mana saja dapat menjadi sebab keberkahan bagi sekelilingnya. Menjadi penawar (*syifa'*) merupakan salah satu sisi keberkahan yang terdapat dalam al-Qur'an. Dengan menjadikan ayat ataupun surah dalam al-Qur'an sebagai *syifa'* menunjukkan bahwa nilai-nilai al-Qur'an telah hidup dan tertanam dalam kehidupan sehari-hari manusia terlepas dari pemahaman al-Qur'an melalui teks-teksnya. Sebagaimana dinyatakan oleh para mufasir, keagungan yang terdapat pada surah maupun ayat dalam al-Qur'an merupakan sebuah pengetahuan mengenai *living Quran* ataupun penghidupan al-Qur'an dan praktiknya mulai dari masa Nabi. Praktik yang dilakukan tersebut menunjukkan bahwa al-Qur'an bukan hanya sekedar ditulis, kemudian diperdengarkan, maupun ditelaah dan diamalkan ajaran yang ada di dalamnya, tetapi peranan al-Qur'an telah berkembang sebagai media pengobatan dalam mengatasi penyakit kejiwaan atau psikis dan juga penyakit fisik lainnya, serta terapi dari gangguan-gangguan santet dan sebagai tameng dari pengaruh-pengaruh jahat oleh makhluk halus.¹²

Dalam tradisi muslim, menurut Husian F. Nagamia, sejarah mengenai pengobatan adalah hasil dari gagasan-gagasan atau hasil dari sebuah pemikiran umat muslim terhadap isi kandungan maupun praktik yang dilakukan Nabi Muhammad Saw yang terdapat dalam al-Qur'an maupun hadis.¹³ Ayat-ayat al-Qur'an sebagaimana yang dipahami oleh beberapa ulama dapat menyembuhkan penyakit jasmani. Quraish Shihab berpendapat bahwa al-Qur'an hanya menjadi penawar bagi penyakit-penyakit psikis ataupun hati. Adapun pendapat ulama mengenai ayat-ayat al-Qur'an yang bisa menyembuhkan penyakit jasmani yaitu dimaksudkan bermula dari penyakit-penyakit yang ada dalam dada atau disebut dengan penyakit hati yang kemudian berimbas kepada fisik, sehingga merasa tertekan dikarenakan ketidakseimbangan jiwa yang dialami.¹⁴ Al-Qur'an memang menjadi obat bagi penyakit-penyakit yang ada dalam hati, tetapi perlu dipahami bahwa penyakit hati yang tak kunjung larut juga akan menimbulkan penyakit

¹²Mujahidin, "Analisis Simbolik, 54.

¹³Mulyadi, *al-Qur'an dan Jimat*, 42.

¹⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), VII: 175.

jasmani meskipun banyak dari ulama tafsir memahami kata *syifa'* sebagai obat/penawar bagi segala bentuk penyakit yang berasal dari hati.¹⁵

Sebagaimana diceritakan dalam sebuah hadis, salah seorang sahabat Nabi Saw pernah melakukan *ruqyah*¹⁶ seorang kepala suku yang terkena sengatan kalajengking. Sahabat tersebut membacakan surah *al-Fatihah* dan *alhamdulillah* sebanyak tujuh kali. Setelah *diruqyah*, kepala suku yang terkena sengatan kalajengking tadipun kembali sadar dan salah seorang sahabat nabi tersebut diberikan upah atas perbuatannya.¹⁷ Tidak hanya itu, ada juga riwayat lain yang menunjukkan bahwa Rasulullah Saw membacakan surah *al-mu'awwidzatain* agar terlindung dari gangguan penyakit '*ain*¹⁸ dan jin.¹⁹

Dalam hal ini, Nabi Saw membolehkan penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai media penyembuhan dari penyakit-penyakit. Beliau sendiri pernah menggunakan ayat-ayat al-Qur'an untuk menyembuhkan penyakit. Tatkala Nabi sakit parah ketika menjelang wafatnya, Aisyah juga membacakan ayat-ayat al-Qur'an yang kemudian ditiupkan dan diusapkan pada wajah Nabi Saw.²⁰ Adapun seperti dalam hadis, Nabi Saw mengizinkan jampi-jampi atau *ruqyah* dari al-Qur'an dan hadis. Sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Abdurrahman bin al-Aswad tentang seseorang yang bertanya kepada Aisyah mengenai *ruqyah* (jampi-jampi dari al-Qur'an dan al-Sunnah) dari sengatan atau gigitan binatang beracun. Aisyah berkata, "*Nabi Saw mengizinkan ruqyah dari setiap (sengatan atau gigitan) binatang beracun.*"²¹ Hadis-hadis tersebut menunjukkan bahwa penerapan dari penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai *al-syifa'* (obat/penawar) yang telah dipraktikkan pada periode awal keislaman oleh Nabi Saw dan para sahabat.

¹⁵Umar Latif, "Al-Qur'an sebagai Sumber Rahmat dan Obat Penawar (Syifa') bagi Manusia", *Jurnal al-Bayan*, Volume. 21, Number 30, (2014), 86.

¹⁶*Ruqyah* yaitu menangkis segala sesuatu baik itu bala dan berbagai bentuk penyakit mental ataupun kejiwaan maupun penyakit jasmani atau fisik yang dapat membahayakan bagi manusia dengan bersandar pada al-Qur'an dan al-Sunnah. Muhammad Arifin Irham, *Panduan Zikir dan Doa* (Jakarta: Intuisi Press, 2005), 31.

¹⁷Abu Isa Muhammad bin Isa at-Tirmidzi, *Ensiklopedia Hadis 6: Jami' al-Tirmidzi*, terj. Tim Darusunnah, Misbahul Khaer, Solihin. cet. I (Jakarta: PT. Niaga Swadaya, 2013), hadis no. 1989, 691.

¹⁸*Ain* yaitu pandangan suka yang diselimuti hasad yang berasal dari kebiasaan yang buruk/jelek, yang menyebabkan seorang yang dipandanginya itu tertimpa suatu bahaya. Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari* (t. tp, t.t), X: 200.

¹⁹al-Tirmidzi, *Ensiklopedia Hadis 6*, hadis no. 1984, 690.

²⁰Abu Abdullah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Ensiklopedia Hadis 2: Shahih Bukhari 2*, terj. Masyhar, Muhammad Suhadi. Cet. I (Jakarta: PT. Niaga Swadaya, 2013), Hadis No. 5295, 478.

²¹al-Bukhari, *Ensiklopedia Hadis 2*, hadis no. 5300, 479.

Latar Belakang Penggunaan Ayat-ayat al-Qur'an sebagai Jimat

Al-Qur'an merupakan pedoman penting dalam keberlangsungan hidup manusia. Adapun yang melatar belakangi penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai jimat adalah pada keinginan-keinginan yang menggerakkan seseorang sehingga membangkitkan aktivitas-aktivitas yang mengarahkannya pada suatu tujuan tertentu. Keinginan-keinginan tersebut dilakukan demi memenuhi kebutuhan-kebutuhan untuk keberlangsungan hidupnya. Keinginan ataupun dorongan tersebut bisa saja dorongan manusia mengenai kejiwaan (psikis), spiritual, maupun dorongan-dorongan dari alam bawah sadarnya. Menurut James G. Frazer, dalam Yadi Mulyadi, hal pertama yang diyakini manusia yaitu persepsi terhadap praktik magis. Demi mempertahankan keberlangsungan hidup, mereka menggunakan dan mengandalkan kekuatan magis yang kemudian dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Adapun hal ini diyakini sebagai opsi yang dianggap praktis untuk mencapai sebuah tujuan dalam menyelesaikan berbagai masalah-masalah kehidupan.

Pelaku sebagai pengguna jimat ialah mereka yang menghadapi permasalahan-permasalahan yang sulit dipahami secara rasional. Sebagaimana diungkapkan oleh James G. Frazer,

“Berpedoman bahwa manusia dalam kehidupannya senantiasa memecahkan berbagai persoalan hidup dengan perantaraan akal dan ilmu pengetahuan, namun dalam kenyataannya bahwa akal dan sistem itu sangat terbatas, maka persoalan hidup yang tidak bisa dipecahkan dengan akal, dicoba dipecahkannya dengan melalui magis, yaitu ilmu ghaib. Magis diartikan sebagai segala perbuatan manusia untuk mencapai suatu maksud melalui kekuatan-kekuatan yang ada pada alam, serta seluruh kompleks anggapan yang ada dibelakangnya. Pada mulanya manusia hanya menggunakan ilmu ghaib untuk memecahkan segala persoalan hidup yang ada di luar batas kemampuan dan pengetahuan akalnya.”²²

Adapun al-Qur'an berfungsi sebagai petunjuk bagi seluruh umat muslim. Sebagian dari orang-orang yang menggunakan ayat-ayat suci al-Qur'an sebagai jimat yaitu untuk menghindari diri dari penyakit ataupun untuk melindungi dirinya dari pengaruh-pengaruh jahat (ilmu hitam) sebagaimana dikatakan Farid Easack dalam karyanya “Samudera al-Qur'an”.²³ Praktik penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai jimat, juga dipraktikkan oleh Farid Esack dengan menempelkan ayat-ayat al-Qur'an yang berisikan doa Nabi Nuh (QS. Hud (11): 41) pada kaca mobilnya yang bertujuan

²²Mulyadi, *al-Qur'an dan Jimat*, 55.

²³Farid Easack, *Samudera al-Qur'an*, terj. Nuril Hidayah (Yogyakarta: Diva Press, 2008), 42.

untuk mendatangkan perlindungan bagi si pengemudi juga penumpang yang ada di dalamnya. Tidak hanya itu, pada sebagian rumah-rumah muslim juga ditempelkan ayat-ayat al-Qur'an seperti ayat *kursi* yang bermaksud untuk memberi rasa aman dan agar terhindar dari pengaruh-pengaruh jahat lainnya.

Dengan begitu, maksud dari ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan sebagai jimat adalah sebuah bentuk yang melambangkan hubungan antara seorang hamba sebagai makhluk ciptaan-Nya yang lemah dan tidak berdaya serta terbatas dengan Tuhan yang Maha Kuasa atas segala hal. Ayat al-Qur'an terlepas dari substansi maknanya, merupakan kitab suci umat muslim yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw dan sebuah mukjizat dari Allah Swt. Meyakini serta menghormati al-Qur'an dengan sebenar-benarnya menjadi bagian dari keyakinan terhadap Allah Swt.²⁴

Bentuk-bentuk Penggunaan Jimat

Penerapan dari penggunaan ayat-ayat al-Qur'an yang digunakan sebagai jimat dipraktikkan dengan beberapa bentuk. Praktik jimat dengan ayat-ayat al-Qur'an tersebut dilakukan sesuai dengan kondisi dari pelaku pengguna jimat. Dalam artian, bentuk dari pengamalan ayat-ayat al-Qur'an dilakukan sebagaimana yang dianggap mudah bagi pelaku pengguna jimat tersebut. Adapun bentuk-bentuk penggunaannya yaitu:

Pengamalan melalui bacaan

Bentuk pengamalan dari penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai jimat oleh sebagian orang dilakukan melalui bacaan-bacaan yang dianggap sebagai mantra. Dalam hal ini, ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan sebagai jimat biasanya telah dihafal dan dipahami maknanya oleh si pelaku pengguna jimat, meskipun ada dari sebagian orang yang mengamalkannya tanpa mengetahui makna yang terkandung pada ayat tersebut. Ayat-ayat yang digunakan sebagai jimat yang dibacakan, bisa saja pemberian dari orang yang dianggap sebagai orang pintar. Maksud sebagai orang pintar di sini yaitu mereka yang telah mencapai tingkat ketakwaan yang tinggi kepada Allah dan juga mereka yang taat dalam menjalankan ibadah kepada Allah.

Jimat al-Qur'an yang berbentuk mantra yang dibacakan tersebut, bisa dilakukan oleh pelaku pengguna jimat al-Qur'an itu sendiri yang bertujuan untuk mengambil keberkahan dari ayat-ayat yang dianggap memiliki kekuatan magis untuk keuntungan

²⁴Mujahidin, "Analisis Simbolik, 37.

dirinya sendiri. Selain itu, ayat-ayat al-Qur'an yang diamalkan melalui bacaan tersebut ada juga dilakukan oleh pengguna jimat kepada orang lain. Dalam artian, pelaku pengguna jimat al-Qur'an tersebut berperan sebagai perantara dalam memberikan khasiat yang ada pada ayat-ayat al-Qur'an yang dibacakan. Sebagai contoh, jimat al-Qur'an yang diamalkan sebagai mantra tersebut biasanya dibacakan kepada orang yang mengidap suatu penyakit, seperti penyakit kejiwaan ataupun gangguan mental, juga sebagai pengusir dari gangguan roh-roh jahat yang merasuk ke dalam jiwa. Tidak hanya itu, selain dapat menyembuhkan penyakit pada psikis seseorang, jimat al-Qur'an yang dibacakan tersebut juga dapat menyembuhkan penyakit fisik sebagaimana hadis yang telah disampaikan di atas tentang seorang kepala suku yang pingsan karena terkena sengatan kalajengking. Setelah dibacakan padanya al-Fatihah dan *alhamdulillah* sebanyak tujuh kali, kepala suku tersebut kembali sadar.

Terlepas dari pengamalannya, sebagian menganggap bahwa praktik penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai jimat yang dibacakan ini sebagai amalan dalam mendekati diri kepada Allah Swt dengan berharap akan datangnya perlindungan sebagai tujuan dari penggunaan jimat al-Qur'an tersebut. Hal ini serupa dengan amalan yang juga disebut sebagai wirid,²⁵ selain menjadi amalan dengan mengharapkan pahala dari Allah dan sebagai jalan dalam mendekati diri kepada Allah, juga sebagai amalan dalam meminta perlindungan kepada Allah dari segala marabahaya, rintangan-rintangan hidup dan juga pengaruh-pengaruh jahat lainnya.

Pengamalan melalui tulisan

Selain jimat dari ayat-ayat al-Qur'an yang dibacakan sebagai mantra, ada juga jimat al-Qur'an yang diamalkan melalui tulisan. Pembuatan jimat al-Qur'an berbentuk tulisan ini, bisa saja berupa sebuah kalung yang digantungkan pada leher pelaku pengguna jimat yang berisi dengan ayat-ayat al-Qur'an yang dituliskan di dalamnya. Dalam hal ini, yang harus dipahami bahwa ayat-ayat al-Qur'an yang dituliskan sebagai jimat tersebut haruslah ayat-ayat al-Qur'an yang memang jelas ketika dibacakan dan diketahui maknanya, bukan dari tulisan ayat-ayat al-Qur'an yang dibolak-balik menjadi sebuah simbol-simbol tertentu. Jimat al-Qur'an yang ditulis tersebut tidak hanya berupa kalung yang digantungkan dileher, ada juga jimat al-Qur'an yang dituliskan dan

²⁵Wirid yaitu kutipan-kutipan al-Qur'an yang ditetapkan untuk dibaca.

kemudian ditempelkan pada tempat tertentu seperti pada pintu-pintu rumah dan ada juga yang menempelkannya pada kendaraan.

Sebagai contoh, ayat-ayat al-Qur'an yang dipraktekkan sebagai jimat yaitu seperti tulisan ayat *kursi* yang ditempel pada bagian depan pintu rumah dengan harapan bahwa Allah akan menjauhkan rumah orang tersebut dari pengaruh-pengaruh jahat dari luar dan gangguan-gangguan buruk lainnya. Tidak hanya itu, oleh sebagian orang ada juga yang menempelkan tulisan QS. Hud ayat 41 pada bagian depan kaca mobilnya, dengan harapan bahwa Allah akan memberi keselamatan pada pengemudi dan penumpang yang ada di dalamnya. Dalam memohon rezeki kepada Allah, sebagian orang juga menempelkan tulisan yang berisi ayat-ayat seribu dinar (QS. al-Thalaq: 2 dan 3) yang dipercaya bahwa Allah akan memudahkan rezeki bagi pelaku pengguna jimat tersebut serta dipermudah bagi segala masalah kehidupan yang menimpanya.²⁶

Adapun dalam pembuatannya, ayat-ayat atau surah yang dijadikan sebagai jimat berisi lafadz *basmallah*, QS. *al-Fatihah*, *al-Ikhlâs*, *al-mu'awwidzatain* serta ayat *kursi*. Kegunaan ayat-ayat al-Qur'an tersebut dapat dilihat dari *fadhillah* dan khasiat dari surah maupun ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'an yang kemudian berkembang sebagai solusi dalam menyelesaikan masalah. Tentunya, hal ini menjadi acuan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an yang digunakan sebagai *syifa'* yang kemudian dipahami tidak hanya sebagai obat/penawar, tetapi dipahami lebih luas bahwa al-Qur'an dapat menjadi pelindung dari gangguan jin dan setan, pengaruh-pengaruh buruk, serta solusi bagi masalah kehidupan yang tidak dapat terselesaikan dan tidak terjangkau oleh akal manusia yang kemudian disebut dengan jimat al-Qur'an.

Adapun penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai jimat juga dilakukan dengan adab-adab yang seharusnya. Seperti dengan tidak meletakkan lembaran tulisan ayat-ayat al-Qur'an pada tempat-tempat yang dilarang, meletakkan di bagian tubuh yang tidak semestinya, misalkan di dompet, dibawa ke toilet, ke tempat-tempat maksiat dan lain sebagainya yang dikhawatirkan hal tersebut dapat menurunkan nilai-nilai yang ada pada al-Qur'an. Perilaku ini akan menjadi serius apabila tidak dihindari. Secara tidak langsung, hal tersebut telah menghina ataupun melecehkan al-Qur'an. Ada batasan-batasan yang seharusnya tetap dijaga dalam menggunakan jimat yang berisikan ayat-ayat al-Qur'an tersebut.

²⁶Wahyuni, "Dampak Ayat Seribu Dinar terhadap Pendapatan Pedagang di Pasar Besar Kota Palangka Raya," *Skripsi* (Palangka Raya, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Palangka Raya, 2017), 3.

Dalil-dalil Penggunaan Ayat-ayat al-Qur'an sebagai Jimat

Dalil yang terkait dengan ayat-ayat al-Qur'an yang digunakan sebagai jimat terdapat pada hadis-hadis Nabi Saw. Ada beberapa dari hadis Nabi yang menyebutkan tentang pemakaian ayat-ayat al-Qur'an sebagai jalan yang akan mendatangkan perlindungan dari Allah Swt dari gangguan jin maupun gangguan setan. Salah satu hadis Nabi Saw yaitu tentang anjuran untuk membaca doa ketika seseorang terbangun dari tidurnya, dengan mengucapkan “*a'udzu bi kalimatillahit tammami min ghadhabihi wa syarri 'ibadihi wa min hamazatisy syayathina wa 'an yahdhurun (Aku berlindung dengan kalimat-kalimat Allah yang sempurna dari kemurkaan-Nya dan dari kejahatan para hamba-Nya serta dari bisikan setan dan dari kedatangannya kepadaku).*”

Abdullah bin Umar mengajarkan doa tersebut kepada anaknya yang sudah baligh. Kepada anaknya yang belum baligh, dituliskan dalam kartu yang kemudian digantungkan kepada leher anaknya. Abu Isa berkata bahwa hadis tersebut adalah hadis hasan *gharib*.²⁷ Serupa dengan hadis sebelumnya, ada hadis lain yang menceritakan bahwa Nabi Saw pernah memohon perlindungan kepada Allah untuk cucunya Hasan dan Husain agar terhindar dari gangguan yang disebabkan oleh setan dan binatang serta dari segala mata yang jahat.²⁸

Dalam buku *al-Tibyan fi Adab Hamalah al-Qur'an* pada permasalahan hukum mengenai penulisan al-Qur'an sebagai pengobatan, Imam al-Nawawi menerangkan bahwa mazhab *Syafi'iyah* menghukumi makruh untuk melakukan pahatan al-Qur'an atau asma Allah pada dinding atau pakaian. Imam Atha' mengatakan, “*tidak apa-apa menuliskan al-Qur'an pada qiblat suatu masjid.*” Adapun tentang tulisan dari huruf-huruf al-Qur'an, Imam Malik menyampaikan, “*tidak apa-apa apabila penulisan tersebut dilakukan pada sebuah seruling penggembala atau sebuah kulit lalu setelah itu dibungkus (dijaga).*” Imam Nawawi melanjutkan penjelasan dengan menerangkan bahwa sebagian dari mazhab *Syafi'iyah* tidak mempermasalahkan ayat-ayat al-Qur'an yang dituliskan ke dalam sebuah jimat. Ia mengatakan bahwa apabila menulis al-Qur'an dengan yang selainnya dalam sebuah jimat, maka yang demikian diperbolehkan, tetapi apabila tidak dilakukan adalah lebih utama, karena sangat dimungkinkan akan membawanya dalam keadaan berhadas.” Dari pendapat di atas, menunjukkan bahwa al-

²⁷al-Tirmidzi, *Ensiklopedia Hadis 6*, hadis no. 3451, 1181.

²⁸Abu Abdullah Muhammad bin Yazid al-Qazwini Ibnu Majah, *Ensiklopedia Hadis 8: Sunan Ibnu Majah*, terj. Saifuddin Zuhri, cet. I (Jakarta: PT. Niaga Swadaya, 2013), hadis no. 3525, 636.

Qur'an yang dituliskan pada sesuatu seharusnya dijaga sebagaimana anjuran yang telah disampaikan oleh Imam Malik. Pendapat ini juga digunakan oleh Abu Amr bin al-Shalah dalam berfatwa.²⁹

Sebagaimana dikatakan oleh Imam Malik yang dinukil dalam buku *al-Tibyan fi Adab Hamalah al-Qur'an*, dijelaskan bahwa menuliskan huruf-huruf al-Qur'an tidaklah dilarang (bukan suatu yang diharamkan), apabila diletakkan dalam tabung (botol) atau ditempatkan dalam bungkusan kulit. Beberapa dari para ulama berpendapat bahwa tidak dilarang menuliskan al-Qur'an bersamaan dengan yang lain sebagai sebuah azimat, akan tetapi lebih baik dihindari karena akan terbawa ketika hadas, kecuali jika memang dapat dijaga dan tidak disia-siakan.³⁰

Salah satu tokoh ulama Indonesia, Buya Yahya dalam videonya menjelaskan tentang hukum jimat dalam Islam. Ia membagi hukum jimat kepada dua bentuk yaitu, jimat yang mendatangkan kesyirikan dan jimat yang tidak mendatangkan kesyirikan. Jimat yang mendatangkan kesyirikan yaitu jimat yang diyakini bahwa sesuatu tersebut punya kekuatan dari dirinya sendiri dan ini termasuk menyekutukan Allah dan termasuk dalam perbuatan syirik. Kemudian, terkait jimat yang tidak mendatangkan kesyirikan, Buya Yahya membagi hal tersebut menjadi dua bagian, tergantung kepada sebabnya yaitu jimat yang penggunaannya menyebabkan dosa dan jimat yang penggunaannya tidak menyebabkan dosa.

Dasar-dasar dari timbulnya dosa ketika menggunakan jimat tersebut terletak pada penulisannya yang tidak jelas, tidak bisa dibaca dan tidak dapat dipahami, juga dikhawatirkan bahwa tulisan pada jimat berisi tentang sanjungan kepada setan, jin, dewa-dewa dan permohonan kepada selain Allah Swt. Tentunya hal tersebut secara tidak langsung mengandung kesyirikan dan menyebabkan dosa kepada pelaku pengguna jimat. Adapun jimat yang tidak menyebabkan dosa yaitu jimat yang berisikan ayat-ayat al-Qur'an dan hal ini termasuk dalam mengambil keberkahan yang terdapat pada ayat-ayat al-Qur'an. Tulisan yang terdapat pada jimat berisi ayat-ayat al-Qur'an yang sudah pasti kebenaran kalimatnya. Buya Yahya berpendapat bahwa boleh menggunakan jimat yang berisikan ayat-ayat al-Qur'an.

²⁹Imam al-Nawawi al-Syafi'i, *al-Tibyan fi Adab Hamalah al-Qur'an*, (t.tp, t.t), 108.

³⁰NU Online, *Menjadikan Ayat Alquran sebagai Azimat*, <https://islam.nu.or.id/post/read/48302/menjadikan-ayat-al-quran-sebagai-azimat>, diakses tanggal 20 November 2013.

Sebagaimana hadis-hadis di atas yang menunjukkan praktik dari penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai *syifa'*, begitu juga penggunaannya sebagai jimat. Surah maupun ayat yang digunakan sebagai *ruqyah*, diyakini mampu menjadi obat, mengusir pengaruh-pengaruh jahat dari jin maupun setan seperti QS. *al-Fatihah*, *al-mu'awwidzatain* dan ayat kursi yang kemudian ditulis dan dibungkus sebagai jimat dan diletakkan pada tempat-tempat tertentu. Bisa juga ditulis dan digantungkan pada badan seseorang, sebagaimana yang dilakukan oleh Abdullah bin Umar kepada anaknya yang belum baligh agar terhindar dari gangguan jin dan setan.

Sependapat dengan perkataan Imam Malik, Buya Yahya mengatakan bahwa jimat menggunakan ayat-ayat al-Qur'an tentunya ditempatkan pada tempat-tempat yang terhormat dan tidak ditempatkan seperti pada saku celana, dompet, dan dibawa ketika hadas yang hal tersebut dapat melecehkan al-Qur'an dan dapat dihukumi haram penggunaannya karena dapat merendahkan kedudukan al-Qur'an sebagai kitab suci ummat Islam.³¹

Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa salah satu dari fungsi al-Qur'an adalah sebagai *al-syifa'* (obat/penawar). Dengan al-Qur'an mendefinisikan dirinya sebagai *al-syifa'* menjadi acuan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an yang digunakan sebagai *al-syifa'* yang kemudian berkembang sebagai solusi dalam menyelesaikan masalah. Tidak hanya dipahami sebagai obat atau penawar, tetapi dipahami secara lebih luas bahwa al-Qur'an dapat menjadi pelindung dari gangguan jin dan setan, pengaruh-pengaruh buruk, serta solusi bagi masalah kehidupan yang tidak dapat terselesaikan dan tidak terjangkau oleh akal manusia yang kemudian diaplikasikan dalam bentuk jimat al-Qur'an.

Alasan penggunaan jimat dilatarbelakangi oleh dorongan-dorongan atau motif yang mengarahkannya pada suatu tujuan demi mempertahankan keberlangsungan hidupnya. Adapun bentuk-bentuk penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai jimat tersebut yaitu berupa mantra yang dibacakan dan juga tulisan yang dibungkus rapat dan dikalungkan di leher maupun ditempelkan pada suatu tempat seperti di dalam rumah, pintu-pintu rumah dan juga pada kaca-kaca mobil dengan berlandaskan dalil-dalil yang

³¹ Al-Bahjah TV, *Hukum Jimat – Buya Yahya Menjawab*, <https://youtu.be/1Mbx97du774>, diakses tanggal 29 November 2017.

bersangkutan dengan penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai jimat dan juga adab-adab serta batasan-batasan yang harus dijaga dalam penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai jimat.



DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abdullah Harari. *'Aqidah al-Muslimin*. Jakarta Timur: Syahamah Press, 2018.
- Agidea Sarinastiti. "Tradisi Pengalungan Jimat Kalung Benang pada Bayi di Dukuh Mudalrejo Desa Kedungsari Kecamatan Gebog Kabupaten Kudus". *Skripsi*. Semarang: Universitas Islam Negeri Walisongo, 2018.
- Ali Nurdin. *Komunikasi Magis: Fenomena Dukun di Pedesaan*. Yogyakarta: LkiS, 2015.
- Anwar Mujahidin. "Analisis Simbolik Penggunaan Ayat-ayat Al-Qur'an Sebagai Jimat dalam Kehidupan Masyarakat Ponorogo", *Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*. Volume 10, Number 1, (Juni 2016).
- Bahjah TV, *Hukum Jimat – Buya Yahya Menjawab*, <https://youtu.be/1Mbx97du774>, diakses tanggal 29 November 2017.
- Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail. *Ensiklopedia Hadis 2: Shahih Bukhari* 2. Terj. Masyhar dan Muhammad Suhadi. Cet. I. Jakarta: PT. Niaga Swadaya, 2013
- Chairunnisa Ahsana AS. *Pesona Azimat: Antara Tradisi dan Agama*. Bandung: Pustaka Aura Semesta, 2014.
- Didi Junaedi, "Living Quran: Sebuah Pendekatan Baru dalam Kajian Alquran, Studi Kasus di Pondok Pasantren al-Siroj al-Hasan Desa Kalimukti Kec. Pabedilan Kab. Cirebon". *Journal of Quran And Hadith Studies*. Volume. 4, Number 2, (2015).
- Esack, Farid. *Samudera al-Qur'an*. Terj. Nuril Hidayah, Yogyakarta: Diva Press, 2008.
- Farhan Abdullah. "Hadis-hadis Tentang jimat: Studi atas Pemaknaan dan Pengamalannya di Desa Rambutan Masam Kecamatan Muara Tembesi Kabupaten Batang Hari Jambi." *Skripsi*. Yogyakarta, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2005.
- Hamka. *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: PT. Mitra Kerjaya Indonesia, 2005
- Ibnu Majah, Abu Abdullah Muhammad bin Yazid al-Qazwini. *Ensiklopedia Hadis 8: Sunan Ibnu Majah*. Terj. Saifuddin Zuhri. Cet. I. Jakarta: PT. Niaga Swadaya, 2013.
- Muhammad Arifin Irham. *Panduan Zikir dan Doa*. Jakarta: Intuisi Press, 2005.

- M. Quraish Shihab. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Al-Nawawi. *Al-Tibyan fi Adab Hamalah al-Qur'an*, t.tp, t.t.
- NU Online, *Menjadikan Ayat Alquran sebagai Azimat*, <https://islam.nu.or.id/post/read/48302/menjadikan-ayat-al-quran-sebagai-azimat>, diakses tanggal 20 November 2013.
- Nurul Hikmah. "Syifa dalam Perspektif al-Qur'an." *Skripsi*. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2010.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *Menjelajah Alam Gaib*. Jakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Rian Aiska. "Jimat dalam Perspektif Aqidah Islam: Studi pada Masyarakat Pekon Muara Tembulih Kecamatan Ngambur Kabupaten Pesisir Barat." *Skripsi*. Lampung, Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, 2018.
- Rifki Muslim. "Unsur Magic pada Jimat Menurut James Frazer". *Skripsi*. Semarang, Universitas Islam Negeri UIN Walisongo, 2018.
- Sahiron Syamsuddin. *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: TH Press dan Penerbit Teras, 2007.
- Syafi'ul Huda dan Saifuddin Zubri Qudsy. "Kontensasi Hadis Azimat di Masyarakat Online". *At-Turas: Jurnal Studi Keislaman*. Volume. 6, Number 2, (2019).
- Umar Latif. "Al-Qur'an sebagai Sumber Rahmat dan Obat Penawar (Syifa') bagi Manusia." *Jurnal al-Bayan*. Volume. 21, Number 30, (2014).
- Al-Tirmidzi, Abu Isa Muhammad bin Isa. *Ensiklopedia Hadis 6: Jami' al-Tirmidzi*. Terj. Tim Darusunnah. Cet. I. Jakarta: PT. Niaga Swadaya, 2013
- Yadi Mulyadi. "Alquran dan Jimat". *Tesis*. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2017.
- Wahyuni, "Dampak Ayat Seribu Dinar terhadap Pendapatan Pedagang di Pasar Besar Kota Palangka Raya". *Skripsi*. Palangka Raya: Institut Agama Islam Negeri Palangka Raya, 2017.

PENAFSIRAN SURAT AL-DHUHA MENURUT AL-BAIDHAWI DAN BINTU AL-SYATHI'

***Aditya Faruq Alfurqan,*Maizuddin**

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Banda Aceh, Indonesia
Email: *adityafaruq98@gmail.com*

Abstract: The Alquran is a guide for every human being, to understand the meaning contained herein it takes a science that is the interpreter science. There are different interpretations because of the methods, features and shapes used by a mufassir, and because the other is the period in which a mufassir lives, or other names are classical and contemporary periods, a period is a factor in the difference of interpretations, because of the many contemporary problems or the absence of ancient evidence. The method that researchers use is a descriptive analytical method of collecting existing data sources and then being properly analyzed, whereas the data source that researchers refer to are the interpretive books themselves, here researchers use *interpresir Anwaru al-Tanzil wa Asraru al-Ta'wil* as the classic interpretive reference, to the interpretation of contemporary researchers refer to *Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim* treatise for Bintu al-Syathi. One example that became a difference in interpretation was lafadz *taqhar* surah al-Dhuha serves 9, Baidhawi interpret by the reach that you possess his possessions is because of his weaknesses, whereas Bintu al-Syathi interprets not arbitrary not to give property to them, but there is a treatment that offends them like harsh words, a cynical stare which the deed is committed without any deliberate measure.

Abstrak: Al-Qur'an merupakan pedoman bagi setiap manusia. Untuk memahami makna yang terkandung di dalamnya, maka dibutuhkan sebuah ilmu yaitu ilmu tafsir. Adanya perbedaan penafsiran disebabkan karena metode, corak dan bentuk yang dipakai oleh seorang mufassir. Sebab lainnya adalah masa di mana seorang mufassir hidup, atau sebutan lainnya adalah periode klasik dan periode kontemporer. Masa menjadi salah satu faktor terjadi perbedaan penafsiran, karena banyaknya permasalahan di zaman kontemporer ini atau hal-hal lain yang tidak didapati di zaman terdahulu. Seperti yang terlihat dalam tulisan ini, yaitu perbedaan penafsiran pada surat al-Dhuha. Metode yang peneliti gunakan adalah analitis deskriptif yaitu mengumpulkan sumber-sumber data yang ada, lalu dianalisa secara tepat. Sumber data yang menjadi rujukan adalah kitab-kitab tafsir, khususnya *Tafsir Anwaru al-Tanzil wa Asraru al-Ta'wil* sebagai rujukan tafsir klasik. Untuk tafsir kontemporer merujuk kepada *Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim* karya Bintu al-Syathi'. Salah satu contoh yang menjadi perbedaan penafsiran pada surat al-Dhuha (93): 9 adalah pada lafal *taqhar*. Al-Baidhawi menafsirkan dengan "janganlah kamu menguasai hartanya dikarenakan kelemahannya", sedangkan Bintu al-Syathi' menafsirkan bukan kesewenang-wenang tidak memberikan harta terhadap mereka, tetapi ada perlakuan yang menyakiti hati seperti perkataan yang kasar, tatapan sinis yang mana perbuatan tersebut dilakukan tanpa unsur kesengajaan.

Keywords: *Penafsiran, Surat al-Dhuha, al-Baidhawi, Bintu al-Syathi'.*

Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan pedoman bagi umat manusia dan berperan penting dalam pembentukan kepribadian Islam. Al-Qur'an juga sumber dari segala bentuk kepercayaan, peribadahan, pedoman moral, perilaku sosial dan individu. Penjelasan terhadap kandungan al-Qur'an dapat diketahui dari penafsiran para ulama melalui karya-karya mereka dalam bidang tafsir. Dalam kajian Islam, dikenal ada dua periode tafsir, yakni periode klasik dan kontemporer. Periode klasik adalah sebelum masa penafsiran Muhammad Abduh di Mesir (w. 1905 M) dengan karyanya yang berjudul *Tafsir al-Manar* dan juga Ahmad Khan di India (w. 1898 M) dengan karyanya *Tafhim al-Qur'an*. Pada abad ke-4 H, perkembangan karya-karya tafsir kian banyak dalam bentuk kitab. Masa ini juga dikenal dengan masa pembukuan, di mana penafsiran al-Qur'an telah mengadaptasi berbagai perkembangan ilmu pengetahuan, seperti falsafi, teologi, hukum dan sebagainya.¹

Adapun periode kontemporer adalah menafsirkan ayat al-Qur'an yang disesuaikan dengan kondisi kekinian atau saat ini. Pengertian ini sejalan dengan pengertian *tajdid* yakni usaha untuk menyesuaikan ajaran agama dengan kehidupan kontemporer dengan cara mentakwil atau menafsirkan sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan kondisi masyarakat.² Namun, mengenai tahun periode kontemporer menurut Ahmad Syirbasyi yang dimaksud dengan periode kontemporer ialah sejak abad ke-13 H atau akhir abad ke-19 M hingga sampai saat ini.³

Dalam tulisan ini, akan dikaji penafsiran surat al-Dhuha dengan melihat karya dari masa klasik dan kontemporer. Untuk mewakili penafsiran dari masa klasik, akan dilihat penafsiran dari tafsir karya al-Baidhawi dan tafsir karya Bintu al-Syathi' untuk penafsiran kontemporer. Surat al-Dhuha akan dikaji melalui kedua tafsir ini untuk melihat perbedaan penafsiran di antara kedua mufasir. Mengingat masa antara kedua penafsir sangat jauh dan juga permintaan zaman yang semakin banyak. Di antara perbedaan tersebut adalah lafal *taqhar* (kesewenang-wenangan). Artikel ini adalah

¹Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al-Qur'an; Strukturalisme, Semantik dan Hermeunetik*, (Bandung: Pustaka Setia, 2003), X: 91.

²M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1998).

³Eni Zulaiha, "Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya", *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosiologi Budaya*, Volume. 2, Number 1, (2017), 83.

kajian kepustakaan bersifat kualitatif yang mengkaji surat al-Dhuha dari beberapa referensi yang terkait.

Kandungan Surat al-Dhuha

Surat al-Dhuha merupakan surat ke 93 dari al-Qur`an dan tergolong ke dalam *makkiyah* yang berjumlah 11 ayat. Surat ini turun setelah surat al-Fajr. Terkait surat ini, Imam Bukhari dan beberapa imam hadis lainnya menjelaskan sebuah hadis yang bersumber dari Jundab. Hadis tersebut menceritakan bahwa Nabi Saw mengalami sakit, sehingga beliau tidak melakukan shalat malam satu atau dua malam. Lalu datang seorang wanita seraya berkata: “Wahai Muhammad, aku tidak menyatakan lain kecuali aku meyakini bahwa setanmu itu telah meninggalkanmu”. Kemudian turun firman Allah Swt: “*Demi waktu dhuha, dan demi malam apabila telah sunyi, Tuhanmu tiada meninggalkanmu dan tidak (pula) benci kepadamu*” (QS. al-Dhuha (93): 1-3).⁴

Imam Hakim mengemukakan sebuah hadis dari Zaid bin Arqam, ia menceritakan bahwa Jibril sudah lama tidak turun kepada Rasulullah Saw untuk menyampaikan wahyu. Maka Ummu Jamil (istri Abu Lahab) berkata: “Aku tidak melihat temanmu itu (yakni Malaikat Jibril) kecuali telah meninggalkanmu dan membencimu”.⁵ Adapun Ibnu Jarir, mengemukakan sebuah hadis melalui Abdullah bin Syaddad bahwa Khadijah berkata kepada Nabi Saw: “Sesungguhnya aku melihat bahwa Tuhanmu telah meninggalkanmu”. Ibnu Jarir juga mengemukakan hadis lain dari riwayat Urwah yang menceritakan keterlambatan Malaikat Jibril dalam menyampaikan wahyu kepada Nabi Saw, sehingga beliau merasa berduka cita. Kemudian Khadijah berkata: “Sesungguhnya aku melihat bahwa Tuhanmu membencimu karena sikap berduka citamu itu”. Lalu turun (QS. al-Dhuha (93): 1-3).⁶ Ibnu Hajar mengkritik hadis ini. Menurutnya, pendapat yang kuat adalah masing-masing antara Ummu Jamil (istri Abu Lahab) dan Khadijah sama-sama mengatakan hal tersebut, namun Ummu Jamil mengatakan karena rasa bencinya, sedangkan Khadijah mengatakannya karena turut berduka cita juga.⁷

⁴Ahmad bin Muhammad al-Shawi al-Mishri al-Khalwati al-Maliki, *Hasyiah al-Shawi* (Surabaya: Dar al-Ilm, t.t), IV: 437.

⁵Abu Hasan Ali bin Ahmad al-Wahidiy al-Naisaburiy, *Asbab al-Nuzul* (al-Mamlakah al-Arabiah al-Su`udiyah: Dar al-Ishlah, 1996), 457.

⁶al-Wahidiy, *Asbab al-Nuzul*, 457.

⁷al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul*, 458.

Imam Thabrani dan Ibnu Abi Syaibah dalam kitab *Musnad*-nya, al-Wahidi dan lainnya mengemukakan sebuah hadis yang dalam sanadnya terdapat perawi yang identitasnya tidak diketahui. Hadis ini dikemukakan oleh Hafs Ibnu Masirah al-Qurasyi. Ia menerima dari ibunya bernama Khaulah. Khaulah merupakan salah seorang pelayan Nabi Saw. Ia menceritakan bahwa ada seekor anak anjing yang memasuki rumah Nabi Saw. Anak anjing tersebut duduk di kolong ranjang Nabi Saw dan mati di bawahnya. Maka Nabi Saw selama empat malam tidak menerima satu wahyu pun. Nabi Saw berkata: "Hai Khaulah, apa gerangan yang terjadi dalam rumah, hingga Jibril cukup lama tidak kunjung menemuiku". Khaulah berkata dalam hati bahwa akan sangat baik jika rumah Nabi Saw dibersihkan terlebih dahulu. Kemudian ia segera menyapu dan membersihkan rumah, hingga mengeluarkan bangkai anak anjing dari kolong ranjang Nabi. Ketika Nabi mengetahuinya, tiba-tiba tubuh beliau bergetar hingga pakaian dan jubah pun ikut bergetar. Pada saat itu, turun wahyu kepadanya (QS. al-Dhuha (93): 1-5) sehingga beliau bergetar.⁸

Terkait hadis di atas, mengenai terlambatnya Malaikat Jibril menyampaikan wahyu disebabkan bangkai anak anjing, Ibnu Hajar menjelaskan bahwa hadis mengenai kisah ini sudah *masyhur* (terkenal), namun kalau keadaan hadis tersebut dijadikan *sabab nuzul* ayat 1-5 surat al-Dhuha, maka menjadi *gharib* (aneh), bahkan *syaz* dan ditolak karena ada hadis lain yang menjadi bukti dan terdapat dalam kitab *shahih*.⁹

Dari beberapa paparan hadis di atas, sebab turun surat al-Dhuha adalah karena Nabi Saw sempat berduka karena keterlambatan turunnya wahyu. Malaikat Jibril sempat lama tidak kunjung menjumpai Nabi Saw. Ada yang berpendapat 2 sampai 5 hari, bahkan 15 hari. Karena keterlambatan itu, orang-orang musyrik mengatakan bahwa Nabi Saw sudah ditinggalkan oleh Tuhannya, seperti Ummu Jamil istrinya Abu Lahab yang mengatakan: "Aku tidak melihat temanmu (yakni Malaikat Jibril), ia telah meninggalkanmu dan membencimu". Adapun Khadijah mengatakan hal tersebut karena turut berduka, demikian seperti yang dipaparkan Ibnu Hajar.¹⁰

Adapun kandungan surat al-Dhuha: *pertama*, pada ayat 1 dan 2 Allah Swt bersumpah pada waktu *dhuha* yakni permulaan waktu siang secara menyeluruh. Allah juga bersumpah pada waktu malam yakni apabila malam telah menyelimuti dengan

⁸al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul*, 458.

⁹al-Shawi, *Hasyiah al-Shawi*, IV: 436.

¹⁰al-Shawi, *Hasyiah al-Shawi*, IV: 436.

tenang dan gelap gulita. *Kedua*, pada ayat ke 3 menyatakan kepada Nabi Saw bahwa Allah tidak meninggalkannya apalagi sampai membenci karena Allah sudah memilih Nabi Saw sebagai Nabi dan juga Rasul-Nya.¹¹ *Ketiga*, pada ayat 4 kandungannya adalah apa yang ada di akhirat, itu lebih lebih baik bagi Nabi Saw dari pada dunia, karena di dunia beliau dicaci dan juga dipuji sedangkan di akhirat hanya pujian yang menyertaimu. *Keempat*, pada ayat 5 Allah akan memberikan apapun untuk Nabi Saw berupa karunia dan nikmat baik di dunia dan juga di akhirat, sehingga Nabi Saw menjadi puas akan hal tersebut. *Kelima*, ayat 6 menjelaskan bahwa Nabi Saw lahir di dunia dalam keadaan ayah sudah meninggal ketika beliau masih berada dikandungan. Lalu Allah melindunginya dengan melembutkan hati Abu Thalib, sehingga paman tersebut menjadi pelindung dan juga pengangkat derajatnya.¹² *Keenam*, kandungan ayat 7 adalah Nabi Saw tidak mengetahui tentang al-Qur`an dan iman, lalu Allah memberi petunjuk dengan membimbingnya kepada amal yang baik. *Ketujuh*, ayat 8 menjelaskan bahwa Nabi Saw berada dalam keadaan yang tidak memiliki harta, lalu Allah memberi rezeki kepada beliau berupa *ghanimah* dan lainnya, sehingga beliau merasa puas dengannya.¹³ *Kedelapan*, kandungan ayat 9 adalah bersikap baik dan berlaku lemah lembut terhadap anak yatim, karena Nabi Saw juga merupakan seorang yatim. Tidak menghardik lantaran mereka sudah tidak memiliki orang yang melindungi. *Kesembilan*, ayat 10 berisi larangan untuk tidak bersikap kasar kepada peminta-minta lantaran mereka miskin dan menolak dengan perkataan yang lembut. *Kesepuluh*, kandungan ayat 11 adalah Nabi Saw diperintahkan untuk menyampaikan setiap nikmat Tuhan yang sudah diberikan karena hal tersebut sebagai bentuk syukur.¹⁴

Biografi Ringkas Para Mufasir

Biografi al-Baidhawi

Nama lengkap al-Baidhawi adalah Nash al-Din Abu al-Khair Abdullah bin Umar bin Muhammad bin Ali al-Baidhawi al-Syairazi, berasal dari sebuah desa yang bernama *Baidha'* bagian dari negara Persia (Iran). Ia merupakan seorang hakim di kota

¹¹al-Shawi, *Hasyiah al-Shawi*, IV: 436.

¹²al-Shawi, *Hasyiah al-Shawi*, IV: 437.

¹³al-Shawi, *Hasyiah al-Shawi*, IV: 438.

¹⁴al-Shawi, *Hasyiah al-Shawi*, IV: 439.

Syairaz sekaligus ahli tafsir pada masanya. Menyusun banyak ilmu pengetahuan dan dengan mudah meraih pangkat itu setelah kejadian yang membuktikan kepandaian dan kejeniusannya. Dari sanalah awal mula ilmunya tumbuh dan berkembang dan bersentuhan dengan ilmu fikih dan *Ushul al-Fiqh*, *manthiq*, filsafat, kalam dan adab, dan memasukkan ilmu-ilmu bahasa Arab dan sastra pada ilmu-ilmu syara' dan hukum.¹⁵

Menurut Ibnu Abi Syuhbah dalam karyanya, al-Baidhawi memiliki banyak karangan,. Ia seorang alim ulama di Azerbaijan dan menjadi guru besar di daerah tersebut. Al-Baidhawi juga pernah menjabat sebagai hakim di Syairaz. Ia hidup dalam suasana politik yang tidak menentu. Abu Bakr yang merupakan sultan pada masa itu tidak memiliki kekuatan yang cukup untuk membangun tatanan masyarakat yang baik. Bukan hanya supermasi keadilan yang lemah, namun para elit yang berkuasa pun hidup dalam budaya yang boros. Intervensi dari penguasa terhadap peradilan pun demikian kuatnya, sehingga dikhawatirkan keluar fatwa-fatwa yang bertentangan dengan syariat.¹⁶

Oleh sebab itu, gurunya yang bernama Muhammad al-Khata'i meminta al-Baidhawi untuk keluar dari pemerintahan yang menyebabkan Baidhawi mengundurkan diri dari jabatannya sebagai hakim, karena menimbang hal tersebut. Setelah mengundurkan diri dari jabat hakim, ia mengembara ke Tibriz hingga akhir hayatnya. Di kota inilah, ia mengarang kitab tafsir yang berjudul *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* yang menjadi perhatian tulisan ini. Menurut Ibnu Katsir dan yang lainnya, al-Baidhawi wafat pada tahun 685 M, sedangkan menurut al-Subki dan al-Nawawi ia wafat pada tahun 691 M.¹⁷

Biografi Bintu al-Syathi

Aisyah Abdurrahman lahir di wilayah sebelah barat Delta Nil, tepatnya di Dumyat. Ia lebih dikenal dengan nama samaran Bintu al-Syathi', lahir pada tanggal 6 November 1913. Ia tumbuh dalam lingkungan keluarga muslim yang taat dan tergolong konservatif. Walaupun memiliki pandangan dan sikap yang konservatif, ia memiliki daya tarik sebagai seorang perempuan Arab modern yang berbudaya, yang harus diperhitungkan dan dicirikan oleh kemampuan pengungkapan diri yang kuat dan

¹⁵Muhammad Sofyan, *Tafsir wal Mufasssirun* (Medan: Perdana Publishing, 2015), 39.

¹⁶Muhammad Sofyan, *Tafsir wal Mufasssirun*, 40.

¹⁷Muhammad Sofyan, *Tafsir wal Mufasssirun*, 41.

artikulator, diilhami oleh nilai-nilai Islam dan informasi pengetahuan yang meluap, sebagai seorang pakar yang hidup di era modern.¹⁸

Abd al-Rahman, ayah Bintu al-Syathi' adalah salah seorang anggota kerukunan sufi. Di samping itu, ia adalah guru di sekolah teologi di Dumyat. Dengan pandangan yang sangat konservatif, ia berasumsi bahwa seorang anak gadis yang telah menginjak masa remaja harus tinggal di rumah untuk belajar. Ayah Bintu al-Syathi' sebenarnya bukan penduduk asli Dumyat. Ia berasal dari salah satu kampung kecil yang disebut Shubra, di Manufiyah. Setelah berhasil menyelesaikan pendidikannya pada Universitas al-Azhar Kairo, ia diangkat menjadi guru SD di Dumyat. Di tempat yang terakhir disebutkan inilah ia bertemu dan mempersunting seorang gadis, yakni putri Syekh Ibrahim Damhuj (ibu Bintu al-Syathi).¹⁹

Pada masa kecil, Bintu al-Syathi' hampir tidak memiliki waktu untuk bermain dengan teman-teman sebayanya. Karena ayahnya selalu mengikutsertakannya baik di rumah maupun di kantornya di Universitas al-Bahr untuk belajar sampingan semacam "ngaji", ketika itu ia sering mendengar al-Qur'an dibaca ayahnya dan temannya. Berkat kemampuan intelektual yang dimiliki oleh Bintu al-Syathi', ia mampu menghafal beberapa ayat al-Qur'an terutama surah-surah pendek yang didengar berulang kali.²⁰

Perbedaan Penafsiran

Perbedaan penafsiran dapat dipengaruhi karena beberapa hal, di antaranya bisa karena perbedaan metode yang dipakai oleh para mufasir. Seperti dua penafsir di atas yang memakai metode berbeda dalam menafsirkan. Al-Baidhawi menggunakan metode *tahlili* sedangkan Bintu al-Syathi' menggunakan metode *maudhu'i*. Menariknya, kedua mufasir ini menggunakan pendekatan yang sama dalam menafsirkan ayat, yaitu pendekatan *lughawi* (bahasa). Namun, Bintu al-Syathi' lebih menekankan dalam hal linguistik dan mengkaji lebih dalam segi nahwu dan ilmu alat dengan menganalisa kosakata sehingga menemukan makna yang ingin diungkapkan.

Seperti diketahui, bahwa kedua penafsir hidup di zaman yang berbeda sehingga hal tersebut juga mempengaruhi dalam melakukan penafsiran. Dapat dikatakan bahwa perbedaan dari segi sosial dan budaya pada dua zaman ini juga jauh berbeda, sehingga

¹⁸Wahyuddin, "Corak dan Metode Interpretasi Aisyah Abdurrahman Bint al-Syathi'", *Jurnal al-Ulum* 11, no. 2 (2011): 82.

¹⁹Wahyuddin, "Corak dan Metode...", 82.

²⁰Wahyuddin, "Corak dan Metode...", 83.

juga dapat menjadi salah satu faktor terjadinya perbedaan penafsiran. Di era modern/kontemporer, ijtihad dengan menggunakan pendekatan sosial menjadi unsur penting dalam melakukan penafsiran.²¹ Latar belakang sosial budaya audiens (penikmat tafsir/masyarakat) di setiap zaman yang berbeda, juga menjadi faktor perbedaan yang menjadi pertimbangan para mufasir dalam melakukan penafsiran. Untuk lebih jelasnya dalam hal perbedaan penafsiran antara al-Baidhawi sebagai penafsir klasik dengan bintu al-Syathi sebagai penafsir kontemporer, penulis paparkan di bawah ini dengan lebih rinci.

Penafsiran QS. al-Dhuha (93): 1-2

Pada ayat 1 antara penafsiran al-Baidhawi dan Bintu al-Syathi' tidak terdapat perbedaan yang signifikan. Hanya saja, al-Baidhawi menambahkan sebuah riwayat selain dari "Allah bersumpah pada waktu Dhuha yakni ketika waktu matahari terbit dan pengkhususan terhadapnya, karena waktu siang menguat padanya(pancaran sinarnya)". Penambahan yang dicantumkan: *pertama*, bahwa pada saat itu Nabi Musa sedang berkalam dengan Tuhannya dan *kedua*, penambahan lainnya pada waktu tersebut didapati pula penyihir-penyihir Fira'un sedang bersujud.²²

Bintu al-Syathi' dalam tafsirnya, menafsirkan dengan lebih rinci seperti adanya penjelasan surah al-Dhuha diawali dengan huruf *qasam* (sumpah) yaitu huruf *waw*, dan juga sumpah al-Qur'an ini mengandung makna pengagungan terhadap *muqdam bih* (objek yang dijadikan sumpah). *Qasam* merupakan gaya bahasa untuk menjelaskan makna-makna dengan penalaran indrawi. Ia juga memaparkan beberapa pendapat tokoh seperti al-Thabari, yang memilih bahwa waktu Dhuha ialah siang sebab sinar mentari telah nampak. Ia juga menukil pendapat al-Zamakhsyari yang menyebutkan bahwa waktu Dhuha adalah permulaan siang hari.²³

Pada ayat 2, al-Baidhawi menafsirkan dengan tenangnya malam atau sepinya gelap malam. Lalu menambahkan sebuah syair "seperti sunyinya lautan ketika tenangnya riak ombak". Waktu malam adalah awalan waktu atau permulaan waktu,

²¹Munirul Ikhwan, "Tafsir Alquran dan Perkembangan Zaman: Merekonstruksi Konteks dan Menemukan Makna", *Jurnal Nun* 2, no 1, (2016), 21.

²²Nashiruddin Abi Said Abdullah bin Umar bin Muhammad al-Syairazi al-Baidhawi, *Anwaru al-Tanzil wa Asraru al-Ta'wil*, (Mesir: Dar al-Kutub al-Arabiyyah al-Kubra: t.t), IV: 188.

²³Aisyah Abdurrahman bintu al-Syathi', *Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1990), I: 29.

sedangkan pada surat al-Dhuha didahulukannya waktu siang karena ditinjau dari segi kemuliaannya.²⁴ Pada tafsir Bintu al-Syathi, ia menukil beberapa pendapat mufasir di antaranya adalah al-Thabari yang memaknai ayat kedua ini dengan malam ketika sunyi dengan ketenangan bagi penghuninya. Mufasir lainnya adalah al-Zamakhshari, ia menafsirkan kata *saja* dengan “tenang dan tak bergerak kegelapannya”, yakni tenangnya manusia dan suara pada saat itu. Menurut Bintu al-Syathi', *qasam* yang terdapat pada dhuha dan malam ketika telah sunyi adalah merupakan penjelasan bagi gambaran yang konkret dan realitas yang dapat dilihat, yang dipersiapkan untuk situasi yang sebanding, yang tidak sama dan tidak dapat dilihat yakni terhentinya wahyu sesudah muncul dan terang.²⁵

Penafsiran QS. al-Dhuha (93): 3-4

Pada ayat 3, al-Baidhawi menafsirkan kalimat *wadda'aka* dengan “*tidaklah Kami memutuskanmu dengan meninggalkanmu*”. Ia juga menambahkan apabila kalimat tersebut dibaca dengan “*takhfif*,” maka maknanya adalah “*tidaklah Kami meninggalkanmu,*” hal ini merupakan jawab *qasam*. Tambahan lainnya: *pertama*, ia menyebutkan bahwa dihapuskannya *maf'ul* pada kalimat tersebut karena penyebutannya tidak dibutuhkan, hal ini supaya tetap terhubung setiap akhir kata. *Kedua*, ia menyebutkan sebuah riwayat bahwa wahyu tidak turun kepada Nabi Saw hanya beberapa hari saja. Tidak turunnya wahyu merupakan pengecualian seperti yang sudah dijelaskan di dalam surat al-Kahfi. *Ketiga*, mencaci peminta-minta dengan mendesaknya. *Keempat*, salah satu sebab tidak turunnya wahyu dengan ditemui bangkai anak anjing di bawah tempat tidur Nabi Saw, lalu orang-orang musyrik berkata: “Bahwa sesungguhnya Muhammad sudah ditinggalkan dan dibenci oleh Tuhannya,” ayat ini sebagai bantahan terhadap orang-orang musyrik tersebut.²⁶

Menurut Bintu al-Syathi', kalimat *wadda'aka* menurut *qiraah* dengan huruf *dal* yang bertasydid merupakan *qira'ah* jumbuh atau mayoritas. Adapun sebagian dari mereka membacanya dengan tidak menggunakan *tasydid*, yakni *wada'aka* dengan alasan bahwa orang Arab tidak perlu menggunakan *tasydid* dalam membacanya mengingat kefasihan mereka dalam berbahasa Arab. Bintu al-Syathi juga mengurai

²⁴al-Baidhawi, *Anwar al-Tanzil...*, IV: 188.

²⁵Bintu al-Syathi', *Tafsir al-Bayani...*, I: 29.

²⁶al-Baidhawi, *Anwar al-Tanzil...*, IV: 188.

kalimat *wada'a* yang asal katanya adalah *wada'a - yada'u* yang artinya tinggalkan. Apabila dikatakan *da' dza*, maka artinya adalah "tinggalkanlah ini". *Fi'il madhi* dihapus sehingga tidak dikatakan *wada'ahu* tetapi *tarakahu*. Pada kalimat *qala* yang berarti membenci, tetapi bisa saja berupa maknanya kecemasan fisik yang mendahului petunjuk konkret dari materi itu, sehingga dapat dilihat dengan jelas dalam penggunaan-penggunaan konkretnya.²⁷ Secara garis besar, penafsiran di antara keduanya tidak ada perbedaan yang signifikan, tetapi masing-masing terdapat penambahan pada setiap lafal yang ada pada surat al-Dhuha. Al-Baidhawi menyebutkan beberapa riwayat, sedangkan Bintu al-Syathi' menguraikan lafal pada ayat tersebut.

Pada QS. al-Dhuha (93): 4, al-Baidhawi menafsirkan bahwa akhirat merupakan tempat yang tidak cacat padanya, sedangkan dunia sebaliknya. Dunia merupakan tempat yang fana, tercemar dengan mudharat-mudharatnya. Dalam hal ini, seolah-olah Allah Swt mengatakan kepada Nabi Saw bahwa di dunia Allah memberikan wahyu dan juga kemuliaan kepada beliau, dan di akhirat kelak Allah juga akan memberikan ganjaran yang besar dengan yang lebih tinggi dan lebih agung, juga Nabi Saw senantiasa dinaikkan derajatnya oleh Allah Swt.²⁸

Bintu al-Syathi' menjelaskan bahwa akhirat merupakan lawan dari dunia, karena makna dari *al-ula* pada akhir ayat tersebut adalah dekat, sedangkan makna akhirat adalah yang kemudian. Apabila akhirat disandingkan dengan *dar* atau *yaum*, maka itu menunjukkan hari akhir. Tetapi bila berdiri sendiri, maka maknanya lebih umum. Maksud akhirat di ayat ini adalah hari esok yang lebih baik dan diharapkan kedatangannya terkhusus untuk Nabi Saw. Allah mengukuhkan kebaikan yang dijanjikan ini melalui penafian "meninggalkan" dan "kebencian" agar bekas kevakuman wahyu hilang dari diri Nabi Saw. Ayat ini lebih erat kaitannya dengan ayat-ayat sebelumnya baik dari sebab maupun seginya lainnya. Bintu al-Syathi' menukil tafsiran Fakh al-Din al-Razi salah satunya adalah keterputusan wahyu bukan suatu pemecatan dari kenabian. Tetapi, lebih jauh adalah sebagai tanda kematian yang telah disediakan Allah di akhirat.²⁹ Pada ayat 4 ini, tidak terdapat penafsiran yang sangat signifikan antara penafsir Baidhawi dan Bintu al-Syathi', hanya saja Bintu al-Syathi'

²⁷Bintu al-Syathi', *Tafsir al-Bayani...*, I: 32.

²⁸al-Baidhawi, *Anwar al-Tanzil...*, IV: 188.

²⁹Bintu al-Syathi', *Tafsir al-Bayani...*, I: 36.

menambahkan bahwa pada ayat ini Allah ingin mengukuhkan Nabi Saw karena kevakuman tidak turunnya wahyu kepadanya.

Penafsiran QS. al-Dhuha (93): 5-6

Pada ayat 5, al-Baidhawi menafsirkan bahwa Allah akan memberikan kepada Nabi Saw berupa jiwa yang sempurna, dimudahkan segala urusan, agama yang ditinggikan, melindungi Nabi Saw dari sesuatu yang tidak diketahui oleh esensinya. Ia menambahkan bahwa huruf *lam* pada awal kalimat merupakan *lam muftada'* yang *khabarnya* dimasukkan setelah dihapusnya *muftada'*. Pada hakikatnya adalah “*wala anta saufa yu'thika*”, ia juga menambahkan *lam* tersebut merupakan *lam qasam* karena tidak akan masuk *fi'il mudhari'* beserta *nun taukid* dan dihimpunnya beserta *saufa*. Hal ini menunjukkan bahwa pemberian itu benar adanya, tidak ada keraguan, walaupun diakhirkan sebab karena ada hikmahnya.³⁰

Bintu al-Syathi mengatakan tidak ada alasan untuk membatasi apa yang dimaksud dengan *atha* (pemberian) dalam ayat tersebut, sebagaimana yang dikatakan oleh al-Razi dan lainnya. Ada yang menafsirkan pemberian yang dijanjikan itu ialah seribu istana dan ditiap-tiap istana terdapat pelayan dan istri-istri. Hal ini sebagaimana yang dinukilkan oleh Thabari dan Ibnu Abbas. Ada juga yang mengatakan pemberian tersebut adalah syafaat dan *maghfirah*. Sebab Allah memerintahkan Nabi Saw untuk memohon ampunan bagi orang-orang yang berdosa dan beliau akan merasa puas jika permintaannya dikabulkan. Menurut Bintu al-Syathi', memandang bahwa pembatasan pemberian ini merupakan kezaliman terhadap Nabi Saw, padahal yang lebih sesuai dengan keridhaan terhadap apa yang dikehendaki *bayan Qur`ani*.³¹ Di atas segala pembatasan dan dibalik segala kisah. Pada ayat ini, juga tidak terdapat perbedaan penafsiran yang signifikan.

Pada ayat selanjutnya, al-Baidhawi menafsirkan bahwa ayat tersebut merupakan pengulangan dari apa yang diberikan kepadanya, sebagai peringatan bahwa Nabi Saw telah melakukan yang terbaik di masa lalu. Hal tersebut baik baginya terhadap apa yang diterima bahkan jika hal itu terlambat sekali pun. Ia menambahkan, maksud “*Dia mendapatimu dalam keadaan berada*” maknanya adalah berilmu dan kata yatim

³⁰al-Baidhawi, *Anwar al-Tanzil...*, IV: 188.

³¹Bintu al-Syathi', *Tafsir al-Bayani...*, I: 40.

merupakan *maf'ul* kedua atau berbarengan, sedangkan kata *yatim* merupakan *hal* (keterangan).³²

Bintu al-Syathi' menukil dari al-Raghib bahwa kata *yatim* dalam surat al-Dhuha adalah terputusnya seorang anak dari ayahnya sebelum ia dewasa. Inilah asal kata *yatim* dari segi bahasa. Perlu diingat juga bahwa *yatim* diidentikkan dengan kemiskinan dan kehinaan. Hal ini disebutkan dalam 11 tempat dan di antara hal yang disering dialami oleh anak *yatim* adalah kezaliman dan harta-hartanya dimakan orang lain. Bintu al-Syathi' memiliki cara tersendiri dalam menjauhkan penafsiran keyatiman dengan selain yang termuat dalam al-Qur'an. Nabi Saw dilahirkan sebagai seorang *yatim*, lalu keyatiman beliau bertambah berlipat ganda dengan kematian kakek dan ibu. Akan tetapi, Allah menyelamatkan keyatiman beliau dari pengaruh-pengaruh keyatiman, yaitu hardikan dan kesewenang-wenangan, kepatahan hati dan kezaliman yang bisa membuat jiwa beliau menjadi rusak.³³ Pada ayat ini juga tidak terdapat perbedaan yang signifikan.

Penafsiran QS. al-Dhuha (93): 7-8

Pada ayat 7, al-Baidhawi menafsirkan bahwa Allah Swt mendapati Nabi Saw dalam keadaan yang bingung, Maksudnya adalah bingung tentang ilmu dan aturan-aturan, kemudian Allah menunjukkan jalan-Nya. Ia menafsirkan bahwa Allah mengajarkan Nabi Saw dengan wahyu, ilham dan taufiq-Nya sebagai pengetahuan. Ia juga menambahkan bahwa pada saat itu Nabi Saw sedang tersesat di jalan ketika hendak pergi ke Syam bersama Abu Thalib. Demikian juga pada saat Halimah menyapah Nabi Saw dan datang membawa Nabi Saw kembali kepada kakeknya, maka dihilangkanlah kesesatan dari paman dan kakeknya Nabi Saw.³⁴

Pada ayat ini, Bintu al-Syathi' mengurai lafal *dhallal*. Menurut bahasa berarti adalah kehilangan jalan dan lawan dari *dhallal* adalah *huda* (petunjuk). Menurut Bintu al-Syathi', cukuplah menjawab orang yang menafsirkan kesesatan dengan kekafiran. Penggunaan Qur'ani tidak selalu menuntut istilah, yang diperhatikan di sini adalah asal makna dari lafal tersebut, yaitu tersesat di jalan dan tidak dapat petunjuk, seperti anak-anak Nabi Ya'qub yang berkata kepada ayahnya seperti pada QS Yusuf (12): 8. Maksud *dhallal* di sini bukanlah kekafiran melainkan sangat menyayangi Nabi Yusuf. Banyak

³²al-Baidhawi, *Anwar al-Tanzil...*, IV: 188.

³³Bintu al-Syathi', *Tafsir al-Bayani...*, I: 42.

³⁴al-Baidhawi, *Anwar al-Tanzil...*, IV: 189.

mufasir yang mentakwil lafal tersebut kepada makna lain. Hal ini menurut Bintu al-Syathi' tidak perlu dilakukan karena berdalil pada makna al-Qur'an sendiri membebaskan kita dari berpegang pada istilah dalam lafal *dhallal* dengan arti kekafiran. Juga membebaskan dari takwilan-takwilan yang memaksakan dalam menafsirkan al-Qur'an untuk menafikan kekafiran dari junjungan Nabi Saw sebelum diutus. Maksud lainnya dari *dhallal* adalah bahwa Allah telah memberikan karunia kepada Nabi karena telah mengembalikan beliau pada keluarganya ketika tersesat dilorong-lorong Mekah, atau dari rumah Halimah, ataupun ketika hendak pergi ke Syam bersama Abu Thalib. Bintu al-Syathi' menukil pendapat al-Raghib, maksud dari lafal *dhallal* adalah meninggalkan jalan yang lurus dengan sengaja atau lalai, sedikit atau banyak. Ia menambahkan tidak akan mengatakan di sini kecuali apa yang telah Allah firmankan dalam QS al-Syura (42): 52 yang artinya "*yaitu sebelumnya engkau tidak mengetahui apakah itu al-Kitab dan apakah iman*", sebelum diutus beliau bingung apakah harus membiarkan keadaan kaumnya atau mengingkarinya.³⁵ Pada ayat ini antara kedua penafsir cenderung sama dalam menafsirkannya.

Ayat selanjutnya, al-Baidhawi menafsirkan bahwa Allah Swt mendapati Nabi Saw dalam keadaan yang *'aila* yaitu dalam keadaan yang serba kekurangan, lalu Allah mencukupkan Nabi Saw dengan hasil perdagangan.³⁶ Sedangkan Bintu al-Syathi' menguraikan lafal *'aila* dari segi bahasa adalah kesengsaraan dan kekurangan, maka lawan dari *'aila* adalah *ghina*, maka apakah itu *ghina*? Juhur mengartikan dengan *tsra*' atau mencukupkan atau mengayakan. Allah mencukupkan Nabi Saw pada masa kanak-kanak dalam pemeliharaan Abu Thalib. Ketika Abu Thalib mengalami kesusahan, Allah cukupkan dengan harta Khadijah. Setelah surut kekayaan Khadijah, maka Allah cukupkan dengan harta Abu Bakar. Setelah harta Abu Bakar berkurang, maka Allah cukupkan dengan harta pertolongan kaum anshar. Pada ayat ini, al-Baidhawi menafsirkan lafal *ghina* atau dicukupkan dengan hasil perdagangan saja, tetapi Bintu al-Syathi' lebih terperinci yakni dengan hartanya Abu Thalib, harta istrinya Khadijah, kemudian harta Abu Bakar tidak sampai disitu Allah cukupkan dengan pertolongan kaum anshar.³⁷

³⁵Bintu al-Syathi', *Tafsir al-Bayani...*, I: 44.

³⁶al-Baidhawi, *Anwar al-Tanzil...*, IV: 189.

³⁷Bintu al-Syathi', *Tafsir al-Bayani...*, I: 47.

Penafsiran QS. al-Dhuha (93): 9-10

Pada ayat 9, al-Baidhawi menafsirkan larangan berlaku sewenang-wenang terhadap anak yatim. Ia memaknai lafal *taqhar* atau kesewenang-wenangan dengan tidak menguasai harta anak yatim lantaran kelemahan mereka. Menurutnya, bila dibaca dengan *kaf* "*fala takhar*" maka maknanya adalah janganlah memandang dengan marah pada wajahnya.³⁸

Bintu al-Syathi' menjelaskan tentang kesewenang-wenangan terhadap anak yatim adalah menguasainya dengan cara yang menyakikan dan tidak memberikan haknya. Melihat bahwa isyarat intuitif pada lafal *fala taqhar* lebih dalam dan lebih cermat dari pada ketentuan yang diberikan penafsiran yang terbatas. Sebab tidak ada pengertian tidak dizalimi dan dikuasai dengan cara yang menyakitkan dan menahan hak, yang lebih mendalam dari pada arti yang diberikan firman Allah dalam *fala taqhar*. Dapat saja *qahr* atau kesewenang-wenang terjadi bersama dengan perlakuan yang baik terhadap anak yatim, memberikan harta kepadanya dan tidak menguasainya dengan cara yang menyakitkan. Sebab seorang anak yatim bisa saja tersakiti hatinya oleh perkataan yang kasar, pandangan sinis yang dilakukan tanpa disengaja, dan sindiran yang menyakitkan, sekali pun ini dilakukan dengan tanpa disertai dengan penguasaan yang menyakitkan atau perampasan harta dan haknya. *Qahr* dalam bahasa Arab maknanya adalah menguasai.³⁹

Pada ayat ini, terdapat perbedaan penafsiran. Letak perbedaannya adalah Bintu al-Syathi' tidak serta merta memaknai *taqhar* dengan kesewenang-wenangan tetapi ada maksud lain yang dilakukan tanpa disengaja, bahkan jika memenuhi semua hak-hak anak yatim. Bintu al-Syathi' mengatakan seorang yatim sangat sensitif dengan perilaku seperti pandangan sinis walaupun kadang dilakukan tanpa disadari, menyindir dengan kata-kata, berkata kasar terhadap yatim. Perbuatan ini bisa menyakitkan seorang yatim.

Pada ayat 10, al-Baidhawi menafsirkan larangan mencaci peminta-minta lantaran mereka tidak memiliki harta.⁴⁰ Bintu al-Syathi' menafsirkan *al-saila* dengan peminta-minta dan menukil pendapat al-Zamakhshari dan al-Naisaburi bahwa peminta-minta juga bermakna orang yang mencari ilmu. Sedangkan menurut Ibn al-Qayyim, ayat tersebut mencakup keduanya, maknanya seperti yang telah disebutkan yakni orang

³⁸al-Baidhawi, *Anwar al-Tanzil...*, IV: 189.

³⁹Bintu al-Syathi', *Tafsir al-Bayani...*, I: 52.

⁴⁰al-Baidhawi, *Anwar al-Tanzil...*, IV: 189.

yang meminta sedekah dan penuntut ilmu.⁴¹ Pada ayat ini tidak terdapat perbedaan penafsiran, hanya saja Bintu al-Syathi' menyebutkan makna lain dari *al-sail* yaitu selain orang yang meminta sedekah tetapi orang yang menuntut ilmu.

Penafsiran QS. al-Dhuha (93): 11

Pada ayat ini, al-Baidhawi menafsirkan dengan adapun nikmat yang sudah diberikan, maka nyatakanlah. Maksudnya adalah beritakan dengan mensyukuri nikmat yang sudah Allah berikan. Ada yang berkata, maksud dari pada nikmat pada ayat ini adalah kenabian.⁴² Bintu al-Syathi' menjelaskan bahwa terkait lafal *ni'mah*, ia berkata menurut jumhur mufasir adalah kenabian. Akan tetapi, sebagian lainnya menghususkan nikmat pada ayat tersebut dengan al-Qur'an. Adapun tentang menyebutkan nikmat, para mufasir mengatakan adalah mensyukuri dan menyebarkannya. Bintu al-Syathi' berkata bahwa al-Razi menemukan makna-makna yang tidak kalah pentingnya dari arti yang lain, yaitu Allah mengingatkan Nabi Saw bahwa melakukan kebaikan jamah harus diutamakan ketika Allah menyebutkan. Secara garis besar, tugas risalah dalam ketiga ayat tersebut, *pertama*, menolak kehinaan orang miskin, *kedua*, kesewenang-wenangan terhadap anak yatim, *ketiga*, kebingungan meminta-minta. Dalam risalah yang berisi perbaikan dan petunjuk, Nabi Saw diperintahkan untuk menyebutkan dan menyampaikan.⁴³ Pada ayat ini terdapat perbedaan penafsiran, al-Baidhawi menafsirkan *ni'mah* dengan kenabian, sedangkan Bintu al-Syathi' menafsirkannya dengan risalah.

Kesimpulan

Perbedaan penafsiran tidak mungkin dipungkiri, apalagi jika dilihat dari aspek-aspek yang digunakan oleh setiap mufasir. Terlebih perbedaan zaman yang membuat penafsiran itu pasti akan beragam karena permintaan zaman. Perbedaan penafsiran bisa terjadi karena metode, corak dan pendekatan yang digunakan oleh setiap penafsir, dan juga faktor zaman bisa menjadi salah satu sebab terjadi perbedaan penafsiran. Periode klasik dan kontemporer terliput dengan waktu yang cukup lama. Salah satu contoh yang menjadi perbedaan penafsiran adalah pada QS. al-Dhuha (93): 9 pada lafadz *taqhar*. Al-

⁴¹Bintu al-Syathi', *Tafsir al-Bayani...*, I: 52.

⁴²al-Baidhawi, *Anwar al-Tanzil...*, IV: 189.

⁴³Bintu al-Syathi', *Tafsir al-Bayani...*, I: 53.

Baidhawi menafsirkan dengan jangan menguasai harta anak yatim karena kelemahannya, sedangkan Bintu al-Syathi' menafsirkan bukan kesewenang-wenang tidak memberikan harta terhadap mereka, tetapi ada perlakuan yang menyakiti hati mereka seperti perkataan yang kasar, tatapan sinis yang mana perbuatan tersebut dilakukan tanpa unsur kesengajaan.



DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Al-Baidhawi, Nashiruddin Abi Said Abdullah bin Umar bin Muhammad al-Syairazi. *Anwaru al-Tanzil wa Asraru al-Ta'wil*. Mesir: Dar al-Kutub al-Arabiyyah al-Kubra: t.t, Juz IV.
- Bintu al-Syathi, Aisyah Abdurrahman. *Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1990
- Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2005.
- Eni Zulaiha. "Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya". *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosiologi Budaya*, 2, no 1, (2017).
- Khoerul Hidayatulloh. "Formasi Kecerdasan Sosial dalam Surat ad-Dhuha". *Skripsi*., Semarang: Universitas Islam Negeri Walisongo, 2017.
- al-Maliki, Ahmad bin Muhammad al-Shawi al-Mishri al-Khalwati. *Hasyiah al-Shawi*. Surabaya: Dar al-Ilm, t.t.
- M. Quraish Shihab. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1998.
- M. Quraish Shihab. *Wawancara al-Qur'an: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2013.
- Muhammad Sofyan. *Tafsir wal Mufasssirun*. Medan: Perdana Publishing, 2015.
- Munirul Ikhwan. "Tafsir Alquran dan Perkembangan Zaman: Merekonstruksi Konteks dan Menemukan Makna", *Jurnal Nun*, 2, no 1, (2016).
- Rahtikawati, Yayan, dan Dadan Rusmana. *Metodologi Tafsir al-Qur'an; Strukturalisme, Semantik dan Hermeunetik*. Bandung: Pustaka Setia, 2003.
- Wahyuddin. "Corak dan Metode Interpretasi Aisyah Abdurrahman Bint al-Syathi", *Jurnal al-Ulum*, 11, no 2, (2011).

PEMBACAAN SURAT ALKAHFI DI KALANGAN MUSLIM INDONESIA

*Zainuddin, *Qarri 'Aina

Fakultas Ushuluddin Dan Filsafat
Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia
Email : zainuddin@ar-raniry.ac.id

Abstract: This article discusses about the recitation of Surah Alkahfi at certain times among Muslims, and it also contains the introduction of Surah Alkahfi, the recitation model and how Muslims interpret the recitation of Surah Alkahfi. This article uses a analysis descriptive method by collecting data in the form of readings in accordance with the theme of the discussion. The results showed that most of Muslims read Surah Alkahfi on Friday, because it is a very noble day for Muslims. However, there are also those who read on the other days. In addition, Muslims also interpret the recitation of Surah Alkahfi as a worship to get reward from Allah, then to form self-protection from the defamation of Dajjal, and to obtain peace and tranquility of heart.

Abstrak: Artikel ini membahas tentang pembacaan surah al-Kahfi pada waktu-waktu tertentu di kalangan muslim. Memuat pula tentang pengenalan surat al-Kahfi, model pembacaan serta bagaimana umat muslim memaknai pembacaan surat al-Kahfi. Artikel ini menggunakan metode deskriptif analisis dengan cara mengumpulkan data-data berupa bacaan yang sesuai dengan tema pembahasan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa umat muslim kebanyakan membaca surat al-Kahfi ketika hari Jumat, dikarenakan Jumat ialah hari yang sangat mulia bagi umat Islam. Namun, ada juga yang membaca pada hari-hari lainnya. Umat muslim memaknai pembacaan surat al-Kahfi pertama hanyalah sebagai ibadah untuk meraih pahala dari Allah, kemudian sebagai bentuk perlindungan diri dari fitnah dajjal, dan untuk mendapatkan ketenangan dan ketentraman hati.

Kata kunci: Surat al-Kahfi, Hari Jumat, Muslim Indonesia.

Pendahuluan

Umat Islam dipenjuru dunia meyakini bahwa al-Qur'an merupakan petunjuk kehidupan (*way of life*) yang abadi (*salih li kulli makan wa zaman*). Al-Qur'an adalah wahyu dari Allah Swt yang diturunkan kepada umat manusia sebagai petunjuk dan bimbingan hidup, untuk mendapatkan petunjuk al-Qur'an umat muslim membaca dan

memahami isinya serta mengamalkannya. Kemudian pengalaman berinteraksi dengan al-Qur'an dapat terungkap atau diungkapkan melalui lisan, tulisan maupun perbuatan, baik berupa pemikiran, pengalaman emosional maupun spiritual.¹

Al-Qur'an merupakan firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Ssw yang membacanya akan bernilai ibadah dan manusia tidak akan mampu menandinginya. Al-Qur'an juga merupakan zikir yang paling utama, maka umat Islam memanfaatkan hari-hari dengan bacaan al-Qur'an, karena al-Qur'an adalah kekuatan yang maha dahsyat.² Fenomena yang terlihat jelas ini mencerminkan *everyday life of the Qur'an* di antaranya menjadikan ayat a-l-Qur'an sebagai terapi jiwa, pelipur duka dan lara, untuk mengobati pasien yang sakit bahkan untuk mengobati penyakit-penyakit tertentu, dan juga sebagai doa keselamatan.

Dalam lintas sejarah, semenjak Nabi Muhammad Saw masih hidup, pada saat itu pula masa yang paling baik bagi Islam. Semua perilaku umat terbimbing wahyu lewat Nabi Muhammad SAW secara langsung, dan dalam riwayat juga, Nabi pernah menyembuhkan penyakit dengan ruqyah surat Alfatihah, atau menolak sihir dengan surat Al-mu'awwizatain (AlFalaq dan AnNas). Respon masyarakat muslim terhadap kitab sucinya beragam dan bervariasi. Praktek pemaknaan al-Qur'an tidak mengacu pada pemahaman atas pesan tektualnya, tetapi berlandaskan anggapan adanya *fadhilah* dari unit-unit tertentu dari teks al-Qur'an, bagi kepentingan praktis kehidupan keseharian umat.³ Ada pembacaan al-Qur'an setiap malam Jumat dengan bacaan surat khusus, seperti surat Yasin, al-Kahfi, al-Waqiah, al-Mulk dan surat lainnya. Ada juga yang membaca al-Qur'an ketika orang meninggal, tentunya mereka juga memiliki pemahaman tersendiri, fenomenanya ada yang dilakukan pembacaan rutin secara berjamaah ketika acara wirid, atau menjadikan rutinitas pribadi sebagai bentuk ibadah untuk meraih pahala dari Allah Swt.

Surat al-Kahfi memiliki suatu keistimewaan yang sungguh menakjubkan. Sa'id Azim menegaskan, disunahkan membaca surah al-Kahfi ketika hari Jumat, karena banyaknya keajaiban dan tanda-tanda kekuasaan-Nya, seperti kisah *ashab al-kahfi*,

¹M. Mansur, dkk, *Metodologi Penelitian Living Quran dan Hadis* (Yogyakarta: TH Press, 2007), 11-12.

²Putri Nur Hasanah, "Tradisi Pembacaan Surah Alkahfi Setiap Malam Jumat", *Skripsi* (Kudus: Institut Agama Islam Negeri Kudus, 2019), 109.

³M. Mansur, dkk, *Metodologi Penelitian...*, 4.

kisah Nabi Musa dan Khidhir, kisah Dzulqarnain dan juga dapat terlindungi dari fitnah Dajjal ketika hari kiamat.⁴

Bentuk interaksi seorang muslim dengan al-Qur'an berbeda-beda. Ada yang dapat dijadikan sebagai motivator dalam hidup, seperti ketika dilanda kesulitan, tidak jarang seorang muslim mengambil satu ayat yang termaktub dalam QS al-Insyirah (94): 5-6, yang artinya "*karena sesungguhnya sesudah kesulitan itu ada kemudahan, sesungguhnya sesudah kesulitan itu ada kemudahan.*" Sebagai ayat yang memotivasi diri bahwa kesulitan yang dihadapi tidaklah selamanya, karena pertolongan Allah pasti akan tiba.⁵ Tidak jarang juga seorang muslim menjadikan sebagian ayat atau surat sebagai pemanggil rezeki dan kemuliaan serta untuk mendapatkan keberkahan bagi pembacanya, yaitu surat al-Waqiah.⁶ Kemudian juga menjadikan surat al-Kahfi sebagai senjata untuk mempersiapkan diri menghadapi fitnah Dajjal diakhir zaman, padahal setiap ayat al-Qur'an memang memiliki kelebihan dan manfaat masing-masing.

Praktik yang dilakukan juga berbeda-beda, ada yang melakukan pembacaan surat dan ayat tertentu secara berjamaah dan ada pula yang melakukannya secara pribadi. Ada yang mengamalkan satu surah setiap malam Jumat, bahkan ada pula yang mengamalkan beberapa surah sebagai amalan rutinnya. Artikel ini akan membahas tentang pembacaan surah al-Kahfi pada waktu-waktu tertentu, yang juga memuat pengenalan surah al-Kahfi, model pembacaan yang dipraktikkan oleh kalangan muslim dan juga makna dari pembacaan surah al-Kahfi.

Pengenalan Surah Alkahfi

Surah al-Kahfi dalam mushaf utsmani berada pada urutan ke-18 dari 114 surah dalam al-Qur'an. Namun surah ini menempati urutan ke-68 dari surah yang diturunkan sesudah surah al-Ghasyiyah dan sebelumnya al-Insyirah. Surat ini termasuk surat *makkiyah* yang terdiri dari 110 ayat. Dalam mushaf, penempatan surat berada pada pertengahan al-Qur'an, yakni akhir juz ke-15 dan awal juz ke-16.⁷ Surat al-Kahfi secara harfiah berarti gua, inti dari surat al-Kahfi ialah menceritakan tentang kisah *ashab al-kahfi* yaitu sekelompok pemuda yang mempertahankan keimanan mereka terhadap

⁴Muhammad Albani, *Mukjizat Surah Alkahfi* (Solo: Zamzam, 2011), 50-51.

⁵M. Mansur dkk, *Metodologi Penelitian...*, 33.

⁶Syahrul Rahman, "Living Quran (Studi Kasus Pembacaan al Ma'surat di Pesantren Khalid Bin Walid Pasir Pengairan Ka. Rokan Hulu)", *Jurnal Syahadah*, Volume. IV, Nomor 2, (2016), 52

⁷Maslahul Falah, *Ashabul Kahfi Kisah Orang-orang yang Mempertahankan Aqidah* (Karang-Kotagede: Media Insani, 2005), 6.

kekejaman seorang raja yang sangat berkuasa pada saat itu. Mereka bersembunyi dalam gua dan tertidur di dalamnya selama tiga ratus tahun lebih, dan nama tersebut sudah dikenal sejak masa Rasulullah.⁸ Lama waktu mereka di gua juga dijelaskan dalam QS. al-Kahfi (18): 25-26.

Ayat di atas sebagai pemberitahuan dari Allah kepada rasul-Nya. Penjelasan tentang lamanya para pemuda penghuni gua menetap di dalam gua, dari masa masuknya mereka ke dalam gua sampai masa terungkapnya keadaan mereka. Disebutkan bahwa masa itu adalah tiga ratus tahun lebih sembilan tahun menurut perhitungan tahun Qamariah.⁹ Selain tentang kisah *ashab al-kahfi*, surat ini juga terkandung pelajaran yang membimbing manusia dari ujian yang datang dari-Nya. Kisah *ashab al-kahfi* mengajarkan umat muslim untuk mempertahankan keimanan, walaupun ia terusir dari kampung halamannya, demi menyelamatkan agama juga sebagai kewajiban manusia. Dari kisah *shahib al-jannatain* (pemilik dua kebun), mengajarkan manusia agar tidak rakus pada harta benda, sehingga lebih mengutamakan dunia daripada agama. Pada kisahnya Nabi Musa dan Khdir, bahwa setiap manusia harus mendatangi sumber ilmu. Juga kisah Dzulqarnain, menjadikan kekuasaannya untuk menegakkan keadilan dan syariat bagi umat manusia.¹⁰

Di samping kisah-kisah tersebut, ada juga beberapa gambaran tentang kejadian-kejadian hari kiamat dan juga fenomena kehidupan yang dapat menggambarkan suatu fikrah dan makna, sebagaimana lazimnya metode al-Qur'an dalam menyatakan suatu hakikat dan menggambarkannya.¹¹ Kelebihan luar biasa yang termuat di beberapa hadis ketika membacakan surat al-Kahfi ialah mendapatkan pahala dari Allah, terhindar dari fitnal Dajjal ketika akhir zaman, dan diturunkannya ketenangan ketika membaca serta mengamalkannya.

Model Pembacaan Surah al-Kahfi

Proses membaca al-Qur'an sudah berlangsung sejak diturunkannya wahyu kepada Rasulullah. Kemudian aktivitas membaca al-Qur'an menjadi satu bentuk

⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), VIII: 3-4.

⁹Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir Ibnu Kasir*, terj. Tim Pustaka Ibnu Katsir (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2006), 464-465

¹⁰Abu Rufaydah Endang Hermawan, <https://cianjurkotasatri.com/intisari-surat-al-kahfi>, diakses 25-07-2020

¹¹Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilalil Quran (Di Bawah Naungan Alquran)* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), 299

aktivitas sentral keberagaman umat muslim. Sebagian umat muslim membaca surat-surat tertentu dan pada waktu-waktu tertentu juga. Hal ini merupakan bentuk pengamalan bacaan al-Qur'an dalam kehidupan dan juga sebagai media untuk mendekatkan diri kepada Allah. Dalam aplikasinya di kalangan muslim, al-Qur'an dibaca individu maupun kelompok, yang akan dibahas di sini ialah model pembacaan surah al-Kahfi.

Di kalangan umat muslim tidak sedikit yang menerapkan pembacaan surah al-Kahfi ketika malam Jumat atau siang Jumat, seperti di sebuah Pesantren Tahfidhul Quran di Aceh, yaitu Madrasah Ulumul Quran Pagar Air, keseharian mereka ialah menghafal al-Qur'an setiap malamnya. Namun pada malam Jumat, pesantren tersebut menerapkan pembacaan surah khusus, yaitu surat Yasin dan surat al-Kahfi. Penerapan ini sudah dimulai sejak pesantren berdiri, namun baru berjalan efektif setelah beberapa tahun kemudian, dengan tujuan agar santri terbiasa berinteraksi dengan al-Qur'an serta untuk mendapatkan keutamaan-keutamaan yang terkandung dalam surah tersebut.¹²

Di Yayasan al-Ashriyyah Nurul Iman Islamic Boarding School Desa Waru Jaya Kecamatan Parung Kabupaten Bogor juga menerapkan pembacaan surah pilihan, yaitu surat al-Kahfi, al-Rahman dan al-Sajdah. Pembacaan surah al-Kahfi dilakukan pada hari Jumat sebelum shalat Zuhur bagi santri putri dan setelah shalat Jumat bagi santri putra. Kegiatan ini dibaca berjamaah dan dipimpin oleh imam shalat, penerapan pembacaan surah khusus ini juga sudah dimulai sejak awal berdirinya yayasan.¹³

Hari Jumat juga disebut dengan *sayyidu al-ayam*, yang mana hari Jumat dilipatgandakan pahala bagi yang mau beribadah, hari yang mustajab doa-doa dan juga sangat banyak sunah yang dilakukan pada hari Jumat semakin melengkapi kemuliaan pada hari tersebut.¹⁴ Dalam hal ini, umat muslim berpedoman pada sebuah hadis yang menjelaskan tentang istimewa dan mulianya hari Jumat, demikian juga hari kiamat akan terjadi pada hari Jumat, seperti dalam sebuah hadis:

¹²Wawancara bersama ustazah Rosdiana di Banda Aceh pada tanggal 30 Juni 2020

¹³Siti Subaidah, "Tradisi Pembacaan Alquran (Surah al-Kahfi, al-Rahman, al-Sajadah) di Yayasan al-Ashriyyah Nurul Iman Islamic Boarding School; Desa Waru Jaya Kecamatan Parung Kabupaten Bogor", *Skripsi*, (Tangerang: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2019), 51

¹⁴Imam Fitri Qosim, "Pembacaan Alquran Surah-surah Pilihan di Pondok Pesantren Futuhiyyah Mraggen", *Skripsi*, (Semarang: Universitas Islam Negeri Walisongo, 2018), 45

و حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا الْمُعْبِرُ يَعْنِي الْحِزَامِيَّ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ خَيْرُ يَوْمٍ طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِيهِ خُلِقَ آدَمُ وَفِيهِ أُدْخِلَ الْجَنَّةَ وَفِيهِ أُخْرِجَ مِنْهَا وَلَا تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ¹⁵ ۝

“Dan telah menceritakan kepada kami Qutaibah bin Sa'id, telah menceritakan kepada kami al-Mughirah yakni al-Hizami, dari Abu Zinad dari al-A'raj dari Abu Hurairah bahwa Nabi Muhammad Saw bersabda, “Sebaik-baik hari adalah hari Jumat, karena pada hari itulah Adam diciptakan. Pada hari itu pula ia dimasukkan ke dalam surga dan pada hari itu pula ia dikeluarkan daripadanya dan hari kiamat tidak terjadi kecuali pada hari Jumat.”

Namun, ada juga masyarakat yang memfokuskan dalam mengamalkan surah al-Kahfi pada hari Jumat tetapi hanya sekedar membacanya saja sebagaimana pada malam lain karena hanya niat sebagai ibadah dan untuk memperoleh pahala dari-Nya. Cara membaca surah al-Kahfi juga berbeda-beda yang dipraktikkan oleh kalangan muslim. Ada yang membaca secara berjamaah, diawali dengan wirid tertentu, dilanjutkan dengan membaca surah al-Fatihah dan bersambung dengan pembacaan sepuluh ayat awal dari surah al-Kahfi, baru dilanjutkan dengan bacaan surat Yasin sampai selesai, lalu diakhiri dengan doa dan selawat.¹⁶

Ada juga yang membacakan surah al-Kahfi sampai dengan selesai satu surah dan tidak fokus pada 10 ayat awal saja dari surat tersebut. Hal ini seperti yang diterapkan di Pondok Pesantren Manba'ul Hikam Sidoarjo. Ada tiga surat penting yang diterapkan di pesantren tersebut, yaitu surat Yasin, al-Kahfi dan al-Waqi'ah. Pembacaan surat al-Kahfi dibacakan satu surah dilakukan setiap hari Jumat selesai shalat subuh. Surah al-Waqi'ah dibacakan pada malam Rabu selesai shalat Maghrib dan surat Yasin tiap hari Kamis setelah shalat Isya. Hal ini dilakukan dengan tujuan banyak faedah atau keutamaan dari surat-surat tersebut dan juga jika mengulang-ulang bacaannya dapat melatih bacaan al-Qur'an para santri.¹⁷ Pembacaan surah pilihan tersebut juga dimulai sejak awal berdirinya pondok dan kemudian terus dilestarikan dari satu generasi ke generasi berikutnya.

¹⁵Imam Muslim, *Ensiklopedi Hadis*, kitab Jumat, bab keutamaan hari Jumat, hadis no. 1976 dan 854

¹⁶Wawancara bersama Fiddiyawati tanggal 30 Juni 2020

¹⁷Ahmad Zainal Musthofah, “Tradisi Pembacaan al-Qur'an Surah Surah Pilihan,” *Skripsi*, (Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Yogyakarta, 2015), 51

Di Yayasan al-Ashriyyah, pembacaan surat al-Kahfi, al-Rahman, dan al-Sajadah terlebih dahulu diawali dengan membaca wirid surat al-Fatihah dan *istighasah* sebagai pembacaan *hadarah* dan *tawassul* kepada para ahli kubur, khususnya ditujukan kepada keluarga yayasan dan kerabat serta guru-guru dari pengasuh Yayasan al-Ashriyyah Nurul Iman.¹⁸ Sedikit berbeda dengan pembacaan surah al-Kahfi yang dipraktikkan di Wisma Darussalam Timoho Yogyakarta. Sebelum membaca surah al-Kahfi, terlebih dahulu diawali dengan bacaan al-Fatihah tiga kali, *tawassul* dan dilanjutkan dengan bacaan al-Kahfi secara berjamaah. Apabila tersisa waktu sebelum mendekati azan Isya, mereka menyempatkan untuk melanjutkan bacaan surah Yasin dan ditutup dengan doa.¹⁹

Tidak jarang umat muslim membacanya surah al-Kahfi secara individu setiap malam Jumat atau di hari Jumatnya. Ada yang menjadikan bacaan surah al-Kahfi sebagai amalan rutin pribadi setiap Jumat, baik membaca sepuluh ayat awal maupun dari awal sampai selesai. Mereka yang mempraktikkan ini, memahami banyak manfaat yang terkandung dari pengamalan surat tersebut, salah satunya dapat melapangkan rezeki, membuat hati tenang dan terhindar dari fitnah Dajjal.²⁰

Dari pemaparan model dan praktek pembacaan surat al-Kahfi di atas, pada umumnya hal itu memang sudah terjadi secara turun temurun. Selain sebagai bentuk amalan yang bernilai ibadah bagi yang melakukannya, juga sebagai kepatuhan mereka terhadap aturan atau guru-gurunya. Alasan ditetapkan pembacaan surah pilihan tersebut karena adanya kandungan dan *fadhilah* luar biasa yang terkandung di dalamnya.

Makna Pembacaan Surah Alkahfi

Dalam buku *Mukjizat Surat al-Kahfi*, Shalih al-Fauzan menegaskan tentang pentingnya tadabbur al-Qur'an, ia mengatakan bahwa tidak cukup apabila sekedar mempelajari al-Qur'an, membaca dan memperbanyak bacaannya, namun harus berusaha mentadabburi (merenungi) dan mentafakkuri (memikirkan) tentang makna-makna dan rahasia yang terkandung dalam al-Qur'an.²¹

Makna dari pembacaan al-Qur'an tersebut berdasar pada teori sosiologi pengetahuan Karl Mannheim, yaitu makna objektif sebagai kewajiban yang telah

¹⁸Siti Subaidah, *Tradisi Pembacaan Alquran...*, 51

¹⁹Bayu Ariful Rahman, *Pembacaan Surah Alkahfi Setiap hari Kamis Malam*, https://www.academia.edu/40809013/pembacaan_surat_al_kahfi_setiap_hari_kamis_malam_studi_Livin_g_Quran_di_Wisma_Darussalam_Timoho_Yogyakarta.

²⁰Syahbi, *Fadhilah Surah...*, 56

²¹Muhammad Albani, *Mukjizat surat Alkahfi*, 47

ditetapkan, makna ekspresif yang berbentuk pembelajaran, *fadhilah* serta keutamaan, sedangkan makna dokumenter sebagai suatu kebudayaan yang menyeluruh.²² Makna dokumenter ini juga diartikan sebagai makna yang tersirat atau tersembunyi karena tanpa disadari tradisi dari pembacaan surat pilihan sebagai kebudayaan yang menyeluruh. Beberapa makna dari pembacaan surat al-Kahfi ialah sebagai ibadah, bentuk perlindungan diri dari fitnah Dajjal, dan turunnya ketenangan saat membaca.

Dari beberapa uraian yang telah dijelaskan tentang pengenalan dan model pembacaan surat al-Kahfi yang dipraktikkan di kehidupan mereka, kebanyakan umat muslim memaknai surat al-Kahfi yang pertama hanyalah sebagai ibadah. Karena salah satu nilai ibadah yang diyakini umat muslim ialah membaca kitab suci al-Qur'an, menghafalkan serta menjadikan ayat-ayat al-Qur'an sebagai.²³ Selain sebagai ibadah, di sebagian pondok pesantren yang menerapkan pembacaan surat al-Kahfi, para santri memaknainya hanya sebagai kepatuhan mereka terhadap aturan dan juga sebagai sarana untuk memperlancar bacaan al-Qur'an dengan adanya kewajiban membaca surah-surah pilihan tersebut.²⁴ Kemudian juga sebagai perlindungan diri dari fitnah Dajjal di akhir zaman.

Terkait hal ini, umat muslim berpedoman pada hadis nabi yang menjelaskan bahwa apabila membacakan surah al-Kahfi pada hari Jumat, maka akan terlindungi dari fitnah Dajjal. Dajjal adalah sosok yang akan memfitnah umat manusia ketika akhir zaman,²⁵ maka umat muslim selalu menyempatkan diri untuk membacakan surat al-tersebut sebagai upaya untuk menghindarinya. Hadis tersebut adalah:

و حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ هِشَامٍ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ قَتَادَةَ عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ الْعَطْفَايِيِّ عَنْ مَعْدَانَ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ الْيَعْمَرِيِّ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ حَفِظَ عَشْرَ آيَاتٍ مِنْ أَوَّلِ سُورَةِ الْكَهْفِ عُصِمَ مِنَ الدَّجَالِ وَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَابْنُ بَشَّارٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ح وَ حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ جَمِيعًا عَنْ قَتَادَةَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ قَالَ شُعْبَةُ مِنْ آخِرِ الْكَهْفِ وَ قَالَ هَمَّامٌ مِنْ أَوَّلِ الْكَهْفِ كَمَا قَالَ هِشَامٌ²⁶

²²Siti Subaidah, *Tradisi Pembacaan Alquran...*, 9

²³Bayu Ariful Rahman, *Pembacaan Surah Alkahfi...*, 6

²⁴Siti Subaidah, *Tradisi Pembacaan Alquran...*, 39

²⁵Syahbi, *Fadhilah Surah ...*, 67

²⁶Imam Muslim, *Ensiklopedi Hadis*, kitab shalatnya musafir dan penjelasan tentang qashar, bab keutamaan surah al-Kahfi dan ayat kursi, hadis no 1342 dan 809

“Dan telah menceritakan kepada kami Muhammad bin al-Mutsanna telah menceritakan kepada kami Mu'adz bin Hisyam telah menceritakan kepadaku bapakku dari Qatadah dari Salim bin Abul Ja'd al-Ghathafani dari Ma'dan bin Abu Thalhah al-Ya'mari dari Abu Darda' bahwa Nabi Muhammad Saw bersabda, “Siapa yang menghafal sepuluh ayat dari awal surah al-Kahfi, maka ia akan terpelihara dari (kejahatan) Dajjal.” Dan telah menceritakan kepada kami Muhammad bin al-Mutsanna dan Ibnu Basysyar keduanya berkata, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Ja'far telah menceritakan kepada kami Syu'bah - dalam jalur lain - Dan telah menceritakan kepadaku Zuhair bin Harb telah menceritakan kepada kami Abdurrahman bin Mahdi telah menceritakan kepada kami Hammam semuanya dari Qatadah dengan isnad ini. Syu'bah berkata, "Dari akhir surah al-Kahfi." Hammam berkata, "Dari awal surat al-Kahfi." Sebagaimana yang dikatakan Hisyam.” (HR. Muslim)

Kemudian juga dimaknai untuk mendapatkan ketenangan dan ketentraman hati. Sebagian umat muslim merasa puas apabila telah membacakan surah al-Kahfi, sadar atau tidak, hatinya merasa tenang apabila telah membacakan surah tersebut.²⁷ Secara umum, jika al-Qur'an dibaca dengan kekhusyukan dan keikhlasan akan menyemaikan ketenangan dan ketentraman hati bagi pembacanya.²⁸ Sebagaimana dijelaskan dalam hadis berikut:

و حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى أَخْبَرَنَا أَبُو حَيْثَمَةَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ كَانَ رَجُلًا يَفْرَأُ سُورَةَ الْكَهْفِ وَعِنْدَهُ فَرَسٌ مَرْبُوطٌ بِشَطْنَيْنِ فَتَغَشَّتْهُ سَحَابَةٌ فَجَعَلَتْ تَدُورُ وَتَدُونُو وَجَعَلَ فَرَسُهُ يَنْفِرُ مِنْهَا فَلَمَّا أَصْبَحَ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ تِلْكَ السَّكِينَةُ تَنْزَلَتْ لِلْقُرْآنِ²⁹

“Dan telah menceritakan kepada kami Yahya bin Yahya telah mengabarkan kepada kami Abu Khaitsamah dari Abu Ishaq dari al-Bara' ia berkata; Ada seorang laki-laki membaca surat al-Kahfi, sementara di sampingnya terdapat seekor kuda yang terikat dengan dua tali ikatan. Tiba-tiba ia dinaungi oleh gumpalan awan. Awan tersebut kemudian berputar-putar dan mendekat, hingga kuda itu pun lari. Ketika pagi, laki-laki itu mendatangi Nabi dan menuturkan hal itu kepada beliau, maka beliau pun bersabda, "Itulah *al-sakinah* (ketenangan) yang turun bagi (pembaca) al-Qur'an." (HR. Muslim).

Di sisi lain, pembacaan surah al-Kahfi juga dimaknai sebagai pembawa keberkahan dan dapat menyelesaikan problem-problem dalam kehidupan. Dalam hal ini, sebagian umat muslim juga sangat antusias dalam mengikuti acara rutin tersebut yang dilaksanakan seminggu sekali yaitu pada malam Jumat dan mereka menyediakan

²⁷Bayu Ariful Rahman, *Pembacaan Surah...*, 4

²⁸Muhammad Albani, *Mukjizat surat Alkahfi*, 70

²⁹Imam Muslim, *Ensiklopedi Hadis*, kitab shalatnya musafir dan penjelasan tentang qashar, bab keutamaan surah alkahfi dan ayat kursi, hadis no 1325 dan 795

air untuk didoakan bersama-sama ketika setelah selesai pembacaan surat al-Kahfi.³⁰

Kesimpulan

Dari uraian yang telah dipaparkan di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa ada beberapa model pembacaan surah al-Kahfi. Ada yang fokus membaca ketika hari Jumat, karena umat muslim memandang bahwa hari Jumat ialah hari yang sangat mulia dan dilipatkan gandakan pahala. Sebagian lain tidak fokus dalam mengamalkan surat al-Kahfi, tetapi hanya sekedar membacanya saja. Umat muslim memaknai pembacaan surah al-Kahfi sebagai ibadah untuk meraih pahala dari Allah, sebagai bentuk perlindungan diri dari fitnah Dajjal, dan untuk mendapatkan ketenangan dan ketentraman hati.



³⁰Bayu Ariful Rahman, *Pembacaan Surah...*, 7

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Ahmad Zainal Musthofah. "Tradisi Pembacaan al:Qur'an Surah-surah Pilihan". *Skripsi*. Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Yogyakarta, 2015
- Awwalia Syahbi. "Fadhilah Surah Alkahfi Dalam Pandangan Masyarakat Desa Bandar Setia". *Skripsi*. Medan: Universitas Islam Sumatera Utara, 2019
- Bayu Ariful Rahman, *Pembacaan Surah Alkahfi Setiap hari Kamis Malam*, https://www.academia.edu/40809013/pembacaan_surat_al_kahfi_setiap_hari_kamis_malam_studi_living_quran_di_wisma_daruslama_timoho_yogyakarta
- Al-Dimasyqi, Ibnu Katsir. *Tafsir Ibnu Katsir*. Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2006
- Imam Fitri Qosim. "Pembacaan Alquran Surah-surah Pilihan di Pondok Pesantren Futuhiyyah Mraggen". *Skripsi*. Semarang: Universitas Islam Negeri Walisongo, 2018
- Maslahul Falah. *Ashabul Kahfi (Kisah Orang-Orang Yang Mempertahankan Aqidah)*. Karang-Kotagede: Media Insani, 2005
- Muhammad Albani. *Mukjizat Surah Alkahfi*. Solo: Zamzam, 2011
- M. Mansur, dkk. *Metodologi Penelitian Living Quran dan Hadis*. Yogyakarta: TH Press, 2007
- M. Quraish Shihab. *Lentera Alquran*, Jakarta: Mizan, 2008
- Al-Naisaburi, Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi. *Ensiklopedia Hadis: Shahih Muslim 1*. Terj. Ferdinand hasmand, dkk. Jakarta: Almahira, 2012
- Nur Putri Hasanah. "Tradisi Pembacaan Surah Alkahfi Setiap Malam Jumat". *Skripsi*. Kudus: Institut Agama Islam Negeri Kudus, 2019
- Sayyid Quthb. *Tafsir fi Zhilalil Quran*. Jakarta: Gema Insani Press, 2003
- Siti Subaidah. "Tradisi Pembacaan Alquran (Surah Alkahfi, Ar Rahman, Al Sajadah) Di Yayasan Al-Ashriyyah Nurul Iman Islamic Boarding School Desa Waru Jaya Kecamatan Parung Kabupaten Bogor". *Skripsi*. Tangerang: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2019
- Syahrul Rahman. "Living Quran, Studi Kasus Pembacaan al Ma'surat di Pesantren Khalid Bin Walid Pasir Pengairan Ka. Rokan Hulu". *Jurnal Syhadah*. Volume. IV, Nomor 2, (2016)

KETAHANAN PANGAN DALAM AL-QURAN DAN AKTUALISASINYA DALAM KONTEKS KEINDONESIAAN BERDASARKAN PENAFSIRAN TERHADAP SURAH YUSUF AYAT 47-49

***Samsul Bahri, *Raudhatul Jinan**

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia
samsulbahri@ar-raniry.ac.id

Abstract: Food is an essential requirement for humans in carrying out their lives. Indonesia is an agrarian country, but in reality food security is apparently still very fragile. The evidence is evident from the large number of people's food imported from abroad. There is still a lot of wrong food management which causes Indonesia to not have food sovereignty. This article discusses food security in the Koran by analyzing Qs. Joseph verses 47-49. This study is qualitative, literature and will conduct a search of Qs. Joseph 47-49. This article found that, first, Qs. Yusuf explained the meaning contained in the interpretation of dreams of the fertile period and famine explained what people must do to maintain food security. Second, the contextualization of Indonesia's food defense includes: Increasing the quality and quantity of agricultural products, environmentally friendly agriculture, proportional consumption, moderation, and knowledge of weather and disasters.

Keywords : Food security, Actualization, QS. Yusuf

Abstrak: Pangan merupakan kebutuhan esensial bagi manusia dalam melangsungkan kehidupannya. Indonesia merupakan negara yang agraris, namun ketahanan pangan ternyata masih sangat rapuh. Bukti itu terlihat dari masih banyaknya bahan pangan rakyat yang diimpor dari luar negeri. Masih banyak pengelolaan pangan yang salah sehingga menyebabkan Indonesia tidak mempunyai kedaulatan pangan. Artikel ini membahas tentang ketahanan pangan dalam al-Quran dengan menganalisis QS. Yusuf (12): 47-49. Kajian ini bersifat kualitatif, kepustakaan dan akan melakukan penelusuran ragam penafsiran terhadap QS. Yusuf(12): 47-49. Artikel ini menemukan bahwa, *pertama*, ayat tersebut menjelaskan makna yang terkandung dalam tafsiran mimpi, terkait masa subur dan paceklik dan menjelaskan apa yang harus dilakukan masyarakat demi menjaga ketahanan pangan. *Kedua*, kontekstualisasi pertahanan pangan Indonesia meliputi: Peningkatan kualitas dan kuantitas hasil pertanian, pertanian ramah lingkungan, konsumsi yang proporsional dan tidak berlebihan, serta pengetahuan tentang cuaca dan bencana.

Kata Kunci : Ketahanan Pangan, Aktualisasi, QS. Yusuf

Pendahuluan

Pangan merupakan kebutuhan esensial bagi manusia dalam melangsungkan kehidupannya.¹ Indonesia merupakan negara yang agraris, namun kenyataannya ketahanan pangan masih sangat rapuh. Bukti itu terlihat dari masih banyaknya bahan pangan rakyat yang diimpor dari luar negeri. Masih banyak pengelolaan pangan yang keliru sehingga menyebabkan Indonesia tidak mempunyai kedaulatan pangan. Krisis pangan dalam sejarah telah memicu sejumlah bencana kemanusiaan, seperti kesehatan, sosial, dan keamanan. Islam telah memberikan solusi terhadap krisis pangan di antaranya seperti tercantum dalam QS. Yusuf (12): 47-49. Belajar dari kisah Nabi Yusuf yang menganjurkan pemerintahannya untuk membangun kualitas pangan yang kuat,² merupakan salah satu sumber inspirasi bagi ketahanan pangan.

Pada dasarnya, beberapa kajian sudah ada mengenai ketahanan pangan yang terinspirasi dari kisah Nabi Yusuf. Beberapa karya di antaranya adalah skripsi yang berjudul *Penyimpanan Bahan Makanan Biji-bijian (Tafsir Ilmy dalam QS. Yusuf Ayat 47)*. Dalam tulisan itu dibahas konsep penyimpanan bahan makanan berupa biji-bijian agar tetap tahan lama serta relevansi konsep penyimpanan bahan makanan menurut al-Quran dengan cara penyimpanan saat ini.³ Selanjutnya ada artikel yang membahas mengenai *Memperkuat Ketahanan Pangan melalui Pengurangan Pemborosan Pangan*. Dalam artikel itu dibahas mengenai upaya peningkatan bahan pangan manusia dan meminimalisir pemborosan.⁴ Ada juga artikel yang berjudul *Memahami Konsep al-Falah melalui Upaya Penguatan Ketahanan Pangan dalam World Islamic Economic Forum (WIEF)* yang merupakan organisasi internasional muslim yang bertanggungjawab atas permasalahan pangan.⁵

Beberapa tulisan di atas, sepertinya belum ada yang memfokuskan kajian atas penafsiran QS. Yusuf 47-49 dan kontekstualisasinya dalam wacana ketahanan pangan negara Indonesia. Artikel ini akan melengkapi informasi yang terdapat pada artikel

¹Ketut Kariyasa dan Achmad Suryana, "Memperkuat Ketahanan Pangan Melalui Pengurangan Pemborosan Pangan," *Analisis Kebijakan Pertanian* Vol. 10, No. 3 (Juli 2012): 270.

²Beta Pujangga Mukti, "Strategi Ketahanan Pangan Nabi Yusuf Studi Analisis Tentang Sistem Ketahanan Pangan Nabi Yusuf dalam Al-Quran Surat Yusuf Ayat 46-49," *Jurnal Tarjih*, Vol. 16, No. 1 (2019): 35.

³Dwi Fitria, "Penyimpanan Bahan Makanan Biji-bijian (Tafsir 'Ilmiy dalam QS. Yusuf ayat 47" *Skripsi* (Semarang, UIN Walisongo, 2017), xix.

⁴Ketut Kariyasa dan Achmad Suryana, "Memperkuat Ketahanan Pangan..." 269.

⁵Ulfa Jamilatul Farida, "Memahami Konsep al-Falah melalui Upaya Penguatan Ketahanan Pangan dalam World Islamic Economic Forum (wief)," *Lariba*. Vol. 1, No. 1 (2015): 34.

sebelumnya dengan berusaha menjawab beberapa persoalan mendasar berikut ini. *Pertama*, bagaimana penafsiran QS. Yusuf: 47-49. *Kedua*, bagaimana kontekstualisasi penafsiran QS. Yusuf: 47-49 dalam konteks ketahanan pangan negara Indonesia.

Dengan pendekatan tematik-kontekstual, artikel ini akan melakukan penafsiran ulang atas QS. Yusuf: 47-49 dengan tetap merujuk pada penafsiran mufassir yang otoritatif. Setelah itu akan dilakukan usaha kontekstualisasi penafsiran terhadap ketahanan pangan di Indonesia. Usaha ini sebagai bagian dari upaya menjadikan al-Qur'an sebagai solusi dalam menjawab tantangan kontemporer. Artikel ini mendasari diri pada penelitian kepustakaan yang bersifat kualitatif dengan menjadikan ayat-ayat al-Quran dan penafsirannya sebagai data sekunder dan diperkuat dengan sumber tertulis lainnya sebagai data tersier termasuk diantaranya dokumen-dokumen tentang berbagai kebijakan ketahanan pangan di Indonesia, buku atau kitab terkait dan jurnal-jurnal ilmiah yang berhubungan dengan topik artikel ini.

Konsep Ketahanan Pangan

Pangan dalam kamus Bahasa Indonesia diartikan sebagai makanan. Makna makanan yaitu segala sesuatu yang boleh dimakan baik itu lauk pauk, hewani, kue, dan sebagainya.⁶ Definisi ketahanan pangan menurut PBB ialah *food security is availability to avoid acute food shortages in the event of wide spread crop failure or other disaster* atau ketahanan pangan ialah ketersediaan untuk menghindari kekurangan pangan ketika gagal panen atau terjadi bencana.⁷ Ketahanan pangan mempunyai perubahan dan perkembangan sejak adanya *Conference of Food and Agriculture* pada tahun 1943. Pemaknaan ketahanan pangan sangat bervariasi.⁸ Menurut *Food and Agriculture Organization* (FAO), yang dimaksud ketahanan pangan ialah semua orang setiap saat mempunyai akses dalam kebutuhan konsumsinya untuk selalu hidup sehat dan produktif.⁹

Berdasarkan definisi di atas dapat dipahami bahwa makna ketahanan pangan memiliki beberapa unsur yaitu, berorientasi pada rumah tangga dan individu, dimensi

⁶Dapartemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1998), 547.

⁷FAO, "The State of food Insecurity in the World 2001," 2002, lihat <http://www.fao.org/diakses> 04 Agustus 2020.

⁸Heri Suharyanto, "Ketahanan Pangan," *Jurnal Sosial Humaniora* Vol. 4, No. 2 (November 2011): 186.

⁹Heri Suharyanto, "Ketahanan Pangan," 187.

waktu setiap saat pangan yang dapat diakses, menekankan pada akses pangan rumah tangga dan individu, berorientasi pada pemenuhan gizi baik dan hidup sehat juga produktif.¹⁰ Konsep pangan (*food security*) juga diatur dalam Undang-Undang Nomor 7 tahun 1996 yang menyebutkan bahwa segala sesuatu yang berasal dari hayati dan air, baik itu diolah atau tidak dan diperuntukkan sebagai makanan dan minuman yang dikonsumsi manusia termasuk bahan tambahan pangan, bahan baku pangan dan bahan lainnya.¹¹ Kerawanan bahan pangan dapat terjadi berulang dalam waktu-waktu tertentu.¹²

Krisis ekonomi di Indonesia mulai terjadi sejak pertengahan tahun 1997 yang berdampak pada ketahanan pangan di Indonesia.¹³ Maka, arah kebijakan ketahanan pangan dengan mewujudkan kemandirian pangan dalam menjamin ketersediaan dan konsumsi pangan masyarakat yang cukup, aman dan bermutu, serta pemenuhan pangan bagi sekelompok masyarakat miskin dan yang rawan pangan.¹⁴ Kebutuhan pangan di dunia semakin lama mengalami peningkatan karena bertambahnya jumlah penduduk dunia. Berkurangnya lahan pertanian yang mengalami konversi menjadi lahan industri juga menjadi ancaman tersendiri dalam bidang pangan.¹⁵ Pangan di Indonesia memiliki kedudukan yang sangat penting terutama dalam hal makanan pokok yaitu beras, jagung dan terigu.

Sumber daya manusia akan sangat berperan aktif dalam keseimbangan keselarasan sistem pangan baik itu produksi, distribusi, pemasaran, dan konsumsi. Konsep ketahanan pangan dapat diterapkan dalam menyatakan situasi pangan dalam beberapa tingkatan yakni global, nasional, dan regional (daerah), rumah tangga dan individu. Maka dari itu, ketahanan pangan sangat penting dalam menjaga kestabilan politik, ekonomi, dan budaya.¹⁶ Inti dari ketahanan pangan sebenarnya terjaminnya ketersediaan pangan bagi umat manusia secara cukup dan terjaminnya setiap individu

¹⁰Hanani Nuhfil, "KetahananPangan," t.t.,<http://ajangberkarya.wordpress.com/2008/05/20/pengertian-keahanan-pangan/>.

¹¹Yunastiti Purwaningsih, "Ketahanan Pangan: Situasi, Permasalahan, Kebijakan, dan Pemberdayaan Masyarakat," *Jurnal Ekonomi Pembangunan*. Vol. 9, No. 1 (Juni 2008): 2.

¹² Dewan Ketahanan Pangan, "Kebijakan Umum Ketahanan Pangan 2006-2009," *Jurnal Gizi dan Pangan*, Vol. 1, No.1 (Juli 2006): 57.

¹³Ening Ariningsih dan Handewi P.S. Rachman, "Strategi Peningkatan Ketahanan Pangan Rumah Tangga Rawan Pangan," *Analisis Kebijakan Pertanian*, Vol. 6, No. 3 (September 2008): 283.

¹⁴Arifin Bustanul, *Analisis Ekonomi pertanian Indonesia* (Jakarta: Buku Kompas, 2004), 25.

¹⁵Rossi Prabowo, "Kebijakan Pemerintah Dalam Mewujudkan KETahanan Pangan di Indonesia," *Jurnal Ilmu-Ilmu Pertanian* Vol. 6, No. 2 (2010): 63.

¹⁶Rossi Prabowo, "Kebijakan Pemerintah..., 65.

dalam memperoleh pangan dari waktu ke waktu sesuai kebutuhan agar menjalani hidup sehat dan produktif.¹⁷ Ketahanan pangan diyakini akan berdampak pada pencapaian kemakmuran masyarakat.

Kontekstualitas Penafsiran QS. Yusuf (12): 47-49

Al-Quran banyak memuat kisah, salah satunya adalah kisah Nabi Yusuf, yang menjadi konseptor dalam menyusun strategi ketahanan pangan yang baik dan kuat. Kisah dimaksud termaktub dalam Qs. Yusuf ayat 47-49. Hikmah yang dapat dipetik dari kisah Nabi Yusuf ialah ketenangannya dalam menghadapi krisis pangan yang diawali dengan mimpi sang raja berkaitan dengan masa depan kerajaannya. Surah Yusuf merupakan surah ke dua belas dalam *tartib mushafi* dan merupakan surah ke lima puluh tiga dalam *tartib mushafi* versi Izzat Darwazah.¹⁸ Jumlah ayatnya adalah seratus sebelas dan diturunkan setelah surat Hud.¹⁹ Surat Yusuf termasuk dalam kelompok Makkiyah, namun ayat 1, 2, 3 dan 7 termasuk dalam Madaniyah. Sesuai dengan namanya, surah ini diberi nama Yusuf karena di dalamnya memuat cerita Nabi Yusuf. *Asbab al-Nuzul* dalam surah Yusuf hanya dapat ditemui dalam 3 ayat pertamanya, yaitu ketika para Sahabat meminta Rasulullah untuk menceritakan kisah-kisah umat terdahulu agar mereka dapat mengambil pelajaran darinya.

Diriwayatkan suatu ketika Sa'ad bin Abi Waqas, berkata, "Al-Qur'an diturunkan kepada Rasulullah dan beliau membacakannya dalam beberapa waktu". Maka kemudian para sahabat berkata kepada Rasulullah, "alangkah bahagianya kami jika engkau membacakan kisah kepada kami". Maka Allah menurunkan QS. Yusuf: 1-3. Lalu Rasulullah membacakannya dalam beberapa waktu. Setelah itu para sahabat kembali berkata kepada Rasulullah, "alangkah bahagianya kami jika engkau memberi kami penjelasan. Maka Allah menurunkan QS. al-Zumar: 23. Ini menunjukkan bahwa dalam hal-hal yang diminta oleh sahabat tersebut itu mereka diperintah dengan al-Qur'an.²⁰ Dari riwayat ini dapat dipahami bahwa Allah melalui al-Qur'an memberikan kisah dan perkataan terbaik kepada para sahabat mulia.

¹⁷Handewi P.S Rachman dan Mewa Ariani, "Ketahanan Pangan: Konsep, pengukuran dan strategi," *FAE* Vol. 20, No 1 (Juli 2002): 13.

¹⁸Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah* (Bandung: Mizan, 2016), 524.

¹⁹al-Zamakhshari, *Tafsir Al-Kasasyaf 'an Haqiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* (Riyadh: Maktabah al-'Abikat, 1998), III: 250.

²⁰Muhammad Ibn Abd al-Aziz, *Bithaqat al-Ta'rif bi Suwar al-Mushaf al-Syarif* (Saudi Arabia: Al-Jami' al-Khairiyah, 2019), 62.

Kisah Nabi Yusuf yang diceritakan dalam Surah Yusuf merupakan kisah yang paling lengkap dan detail di antara kisah-kisah lainnya dalam al-Qur'an. Nabi Yusuf adalah salah satu putra dari Nabi Ya'qub ibn Ishaq ibn Ibrahim as. Ibu Nabi Yusuf yang bernama Rahil merupakan salah satu dari tiga istri yang dimiliki oleh Nabi Ya'qub. Diceritakan bahwa timbul kecemburuan di antara saudara-saudara Nabi Yusuf yang akhirnya membuat mereka tega membuang Nabi Yusuf ke dalam sumur. Namun kemudian Nabi Yusuf ditemukan oleh suatu kafilah yang sedang dalam perjalanan menuju Mesir.

Beragam aspek atau episode kehidupan Nabi Yusuf diceritakan dengan sangat detail dalam surah ini, mulai dari beragam ujian, cobaan hingga sikap Nabi Yusuf ketika itu. Cobaan-cobaan yang dialami oleh Nabi Yusuf dalam surah ini diceritakan bermula dari gangguan-gangguan yang dilakukan oleh saudara-saudaranya. Tidak hanya itu Nabi Yusuf juga mendapat ujian berupa godaan dari wanita yang ketika itu merupakan istri dari penguasa Mesir. Sampai suatu waktu nantinya, Nabi Yusuf memperoleh kesuksesan karena ia bersabar dan tetap bertahan di jalan Allah. Jika dilihat dari aspek ke-*munasabah*-an surah ini dengan surah sebelumnya, maka nampak bahwa Allah memberikan bukti nyata atau buah manis dari kesabaran dan perbuatan baik. Pada akhir surat Hud, disebutkan bahwa Allah tidak menyalahkan orang-orang yang berbuat baik dan pembuktiannya adalah melalui penceritaan kisah Nabi Yusuf dalam surah ini.²¹

Penamaan surah Yusuf sejalan dengan isi kandungan dalam surat ini yang menguraikan perjalanan hidup Nabi Yusuf as. Berbeda dengan banyak nabi yang lainnya, kisah Nabi Yusuf hanya disebut dalam surah ini. Allah Swt telah berfirman pada ayat 47-49:

قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأْبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ ﴿٤٧﴾

“Dia (Yusuf) berkata, agar kamu bercocok tanam tujuh tahun (berturut-turut) sebagaimana biasa. kemudian apa yang kamu tuai hendaklah kamu biarkan di tangkainya kecuali sedikit untuk kamu makan” (QS. Yusuf (12) :47)

Dalam tafsir Ibnu katsir, ditemukan bahwa berapa pun banyaknya hasil yang nanti di dapatkan dari panen di musim subur selama tujuh tahun haruslah dibiarkan hasilnya berlimpah agar dapat disimpan untuk keperluan jangka panjang dan untuk

²¹Ali Nuridin, “Etika Pergaulan Remaja Dalam Kisah Nabi Yusuf As (Telaah Tafsir Tarbawi dalam Surat Yusuf Ayat 23-24),” *Andragogi: Jurnal Pendidikan Islam dan Manajemen Pendidikan Islam* 1, No. 3 (2019): 495–96, <https://doi.org/10.36671/andragogi.v1i3.69>.

menghindari kebusukan.²² Tafsir Qurtubi menjelaskan agar tidak dimakan oleh hama dan tidak busuk lebih bagus dikeluarkan sedikit saja sebatas yang dibutuhkan.²³ Fakhr al-Din al-Razi menjelaskan bahwasanya biji-bijian yang akan dimakan akan ditumbuk terlebih dahulu dengan meninggalkan sisa bulirnya agar tidak rusak atau tidak dimakan kutu. Hal ini dilakukan karena biji-bijian yang dibiarkan tetap dalam tangkainya akan membuat bijian tetap dalam kondisi baik.²⁴

ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا حَصَّنُوا ﴿٤٨﴾

“Kemudian setelah itu akan datang tujuh (tahun) yang sangat sulit, yang menghabiskan apa yang kamu simpan untuk menghadapinya (tahun-tahun sulit), kecuali sedikit apa (bibit gandum) yang kamu simpan”. (QS. Yusuf (12):48)

Imam al Qurthubi, menafsirkan ayat diatas dengan menyebut bahwasanya setelah masa subur akan datang tujuh tahun paceklik dan kemarau. Al-Qatadah menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *ثَحَصَّنُوا* bermakna yang kamu simpan sebagai bekal.²⁵ Maksudnya nanti selama masa paceklik masyarakat Mesir hanya bisa mengkonsumsi makanan hasil panen sebelumnya karena tidak ada hasil panen yang baru. Dalam menafsirkan mimpi Raja, Nabi Yusuf juga menyertakan nasihat agar orang-orang bekerja keras sepanjang masa subur serta melarang mereka bermalas-malasan, jika masa subur tidak dimanfaatkan sebaik-baiknya, maka hasil panen yang diperoleh tidak cukup untuk pemenuhan pangan di masa paceklik nantinya. Nabi Yusuf juga menyatakan ia menafsirkan mimpi bukan dalam kapasitas sebagai seorang tukang tenung, peramal, tukang sihir, melainkan anugerah langsung dari Allah swt berkat didikan ketauhidan yang diterimanya dari ayahnya yang bernama Nabi Ya'qub.

ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعَصُرُونَ ﴿٤٩﴾

“Setelah itu akan datang tahun, di mana manusia diberi hujan (dengan cukup) dan pada masa itu mereka memeras (anggur)”. (Qs. Yusuf (12): 48)

Berita ini tidak terdapat dalam mimpi raja Karena mimpi raja hanya dua kali tujuh tahun yaitu tahun subur dan tahun kemarau. Sayyid Quthub menambahkan

²²Al-Dimasyqi, *Tafsir Ibnu Katsir* (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2000), 78.

²³Al-Qurthubi, *al Jami' li Ahkam al Qur'an*, terj. Muhyiddin Masri (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), IX: 450.

²⁴Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb* (Beirut: Darul Fikr, 1990), XVII: 153.

²⁵*al Jami' baina ar Riwayah wa ad Dirayah min ilm al Tafsir*, Terj. Amir Hamzah Facruddin (Jakarta: Pustaka Azzam, 2011), V: 641.

penerkaan Yusuf setahun lagi sehingga berjumlah lima belas tahun yang mana merupakan ilmu ladunni yang langsung diterima Yusuf as dari Allah swt.²⁶ Fakhrudin al-Razi juga mengatakan bahwasanya setelah terjadi satu tahun subur dan tujuh tahun paceklik akan ada satu tahun yang penuh dengan keberkahan berupa kebaikan.²⁷ Menurut Fakhrudin pada kata *وَفِيهِ يَعْصِرُونَ* bermakna memerah biji simsim menjadi minyak, dengan memeras anggur akan menjadi khamar, zaitun akan menjadi zait. Sebagian ulama juga ada yang menafsirkan susu.²⁸

Konteks Ketahanan Pangan Negara Indonesia Sesuai dengan QS. Yusuf (12): 47-49

Pada bagian ini akan dipaparkan bagaimana penafsiran terhadap QS. Yusuf 9(12): 47-49 menjadi inspirasi dan teraktualisasi dalam konteks ketahanan pangan Indonesia. Hal ini berdasarkan asumsi dasar bahwa al-Qur'an adalah kitab petunjuk kehidupan yang selalu relevan di setiap tempat dan waktu. Lebih daripada itu, kajian ini sebagai upaya membuat al-Qur'an menjadi kontemporer di era kekinian. Penafsiran di atas dapat diabstraksi bahwa strategi ketahanan pangan yang dilakukan oleh Nabi Yusuf adalah terkait kebutuhan akan makanan pokok. Masing-masing daerah memiliki makanan pokoknya sendiri. Di Indonesia sendiri, nasi atau beras adalah makanan pokok, di samping gandum, jagung dan sagu.²⁹ Analisis pada bagian ini akan difokuskan pada ketahanan pangan makanan pokok di Indonesia, yaitu beras.

Berdasarkan data dari Badan Pusat Statistik, produksi padi di Indonesia pada tahun 2019 mencapai 54,60 juta ton. Angka ini jika dikonversi menjadi beras konsumsi pangan penduduk maka produksi beras di Indonesia mencapai 31, 13 juta ton.³⁰ Jumlah kebutuhan beras di Indonesia mencapai 29,6 juta ton pada 2019.³¹ Pemenuhan stok bahan makanan pokok ini harus selalu disesuaikan dengan daya produksi dan daya

²⁶al-Qurthubi, *al Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Masri, 465.

²⁷Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, 153.

²⁸Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, 154

²⁹Fiky Yulianto Wicaksono dkk., "Pertumbuhan dan hasil gandum (*Triticum aestivum* L.) yang Diberi perlakuan pupuk silikon dengan dosis yang berbeda di dataran medium Jatimangor," *Kultivasi* 15, no. 3 (2016): 179-80, <https://doi.org/10.24198/kultivasi.v15i3.11770>.

³⁰<https://www.bps.go.id/pressrelease/2020/02/04/1752/luas-panen-dan-produksi-padi-pada-tahun-2019-mengalami-penurunan-dibandingkan-tahun-2018-masing-masing-sebesar-6-15-dan-7-76-persen.html>. Diakses pada 05-08-2020, pada pukul 21:26 WIB

³¹<https://tirto.id/produksi-beras-indonesia-turun-263-juta-ton-selama-2019-ewS1>. Diakses pada 05-08-2020, pada pukul 21:30 WIB

konsumsi. Daya produksi atau stok ini harus selalu di atas daya konsumsi. Jika tidak, maka akan terjadi kekurangan bahan makanan dan melonjaknya harga kebutuhan pokok, sehingga mengganggu stabilitas negara. Sistem ketahanan pangan yang terdapat dalam kisah Nabi Yusuf di atas dapat dijabarkan dalam beberapa poin berikut.

Meningkatkan Kualitas dan Kuantitas Hasil Pertanian

Pada tafsir mimpi Nabi Yusuf di atas disebutkan bahwa masyarakat ketika itu diminta untuk bertani selama tujuh tahun agar terpenuhi persediaan makanan mereka dalam tujuh tahun berikutnya. Mengingat makanan pokok masyarakat Indonesia semuanya merupakan hasil pertanian, peningkatan kualitas dan kuantitas produksi atau panen menjadi sebuah keniscayaan. Apabila kualitasnya buruk dan kuantitasnya juga rendah, tentu Indonesia akan mudah mengalami krisis pangan, yaitu ketika persediaan bahan pangan jauh di bawah kebutuhan. Beberapa upaya yang dilakukan untuk meningkatkan kualitas pertanian beras di Indonesia antara lain adalah dengan menggunakan bibit unggul yang bisa tahan terhadap serangan hama dan dapat menghasilkan bulir pada yang lebih banyak. Selain itu, penggunaan bibit unggul juga dimaksudkan untuk menghasilkan beras yang lebih baik, yaitu rasa nasi yang enak, pulen dan wangi.³² Dari situ diharapkan kualitas dan kuantitas pangan akan benar-benar terjamin di Indonesia.

Pertanian Ramah Lingkungan

Muhammad Quraish Shihab ketika menafsirkan kisah Nabi Yusuf di atas dalam Tafsir Al-Misbah menyebutkan bahwa menyimpan buah atau biji-bijian dengan tangkainya akan mampu memperpanjang keawetan dan mencegah pembusukan. Hal ini menunjukkan bahwa cara-cara organik dan ramah lingkungan dalam pertanian memiliki keunggulannya tersendiri. Oleh karena itu, sistem pertanian yang ramah lingkungan pada dasarnya adalah metode yang harus selalu diterapkan dalam pertanian. Pertanian beras ramah lingkungan atau organik muncul karena isu kesehatan. Seperti diketahui, sehat atau tidaknya seseorang sangat banyak dipengaruhi oleh makanan yang dia konsumsi.

³²Muhammad Zulfikar dan Hasanul Fahmi, "Penerapan Sistem Pendukung Keputusan Dengan Metode Naïve Bayes Dalam Menentukan Kualitas Bibit Padi Unggul Pada Balai Pertanian Pasar Miring," *Jurnal Nasional Komputasi dan Teknologi Informasi (JNKTI)* 2, no. 2 (2019): 159–60, <https://doi.org/10.32672/jnkti.v2i2.1566>.

Selain itu, isu lingkungan juga menjadi motivasi pertanian beras organik. Kesadaran akan pentingnya pengelolaan dengan cara organik akan menghasilkan lahan yang dapat digunakan secara berkelanjutan karena kelestarian lingkungan tetap terjaga.³³ Penggunaan pupuk kimia yang tidak tepat dan dalam waktu yang panjang justru akan merusak kualitas tanah sebagai media tanam padi.³⁴ Sehingga kualitas padi menjadi buruk. Di samping itu, penggunaan bahan kimia juga akan berdampak buruk pada tubuh manusia.

Konsumsi yang Proporsional dan Bahan Pangan Alternatif

Dalam cerita Nabi Yusuf di atas disebutkan bahwa dalam tujuh tahun paceklik itu akan menghabiskan banyak persediaan makanan, sehingga pola konsumsi yang hemat dan proporsional mutlak dilakukan. Konsumsi harus sesuai dengan kebutuhan dan jangan sampai boros atau berlebih. Selain itu perlu dicarikan makanan pokok alternatif lainnya. Pada kasus Indonesia dengan tingkat konsumsi beras sangat tinggi misalnya, maka masyarakat perlu diedukasi untuk mengonsumsi bahan pangan penghasil karbohidrat lainnya, seperti sagu dan jagung. Daya produksi jagung Indonesia pada tahun 2015 menembus angka 19 juta ton,³⁵ sedangkan sagu mencapai 465 ribu ton.³⁶ Dengan adanya alternatif pangan lainnya diharapkan dapat mengurangi ketergantungan masyarakat terhadap beras. Bahkan lebih dari itu mampu turut serta menjaga ketersediaan beras nasional. Beberapa provinsi di Indonesia sudah mulai menggalakkan gerakan makan sagu. Provinsi Riau misalnya, dengan program gerakan makan sagu dapat menghemat hingga 8.000 ton beras per bulannya.³⁷

Pengetahuan Tentang Cuaca dan Bencana

Cuaca dan bencana merupakan dua hal di antara beberapa hal lainnya yang menjadi faktor paling berpengaruh dalam pertanian beras. Sehingga bencana dan cuaca

³³Dika Supyandi, Yayat Sukayat, dan Mahra Arari Heryanto, "Beras Organik: Upaya Meningkatkan Daya Saing Produk Pertanian (Studi Kasus Di Kabupaten Bandung Propinsi Jawa Barat)," *Sustainable Competitive Advantage (SCA)* 4, no. 1 (2014): 196-97.

³⁴Mahyuddin Syam, "Padi organik dan tuntutan peningkatan produksi beras," *Iptek Tanaman Pangan* 3, no. 1 (2015): 3-4.

³⁵ <https://www.bps.go.id/linkTableDinamis/view/id/868>. Diakses pada 05-08-2020 pukul 23:13 WIB

³⁶ <https://www.pertanian.go.id/home/?show=page&act=view&id=61>. Diakses pada 05-08-2020 pukul 23:19 WIB

³⁷ <https://bisnis.tempo.co/read/811193/gerakan-makan-sagu-hemat-konsumsi-8-000-ton-berasbulan/full&view=ok>. Diakses pada 05-08-2020 pukul 23:26 WIB

harus menjadi perhatian serius, seperti banjir, letusan gunung merapi, dan kekeringan. Apabila bencana menimpa sektor pertanian padi, maka secara simultan hal ini akan berdampak pada ketahanan pangan nasional. Secara nasional, bencana alam yang sangat mempengaruhi pertanian padi adalah banjir.³⁸ Sehingga, pengetahuan tentang kebencanaan ini menjadi hal mutlak dan niscaya yang harus diperhatikan dalam pertanian. Pencegahan-pencegahan bencana harus terus digalakkan, seperti pengelolaan sampah yang benar agar tidak menimbulkan banjir hingga penghijauan untuk menjaga ketersediaan air.

Kesimpulan

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa cerita tentang tafsir mimpi tujuh tahun masa tanam dan tujuh tahun masa paceklik dalam kisah Nabi Yusuf dapat menjadi inspirasi dalam menejemen ketahanan pangan di negara Indonesia. Namun ketahanan pangan yang dimaksud dalam kajian ini adalah makanan pokok, yaitu nasi atau beras. Penceritaan Nabi Yusuf di atas setidaknya memuat beberapa inspirasi dalam pengelolaan bahan makanan pokok untuk menciptakan ketahanan pangan nasional. Inspirasi-inspirasi tersebut bermuara pada peningkatan kualitas dan kuantitas pertanian untuk mendapatkan hasil panen yang maksimal dan berkualitas, penggunaan metode dan teknologi yang ramah lingkungan, konsumsi yang proporsional dan mengonsumsi bahan pangan alternatif serta pengetahuan tentang cuaca dan bencana yang menjadi gangguan dalam pertanian.

³⁸Rika Fitri, "Analisis Ketahanan Pangan (Tanaman Padi) Pada Wilayah yang Terkena Banjir di Kecamatan Krueng Sabee Kabupaten Aceh Jaya," *Jurnal Ilmu Kebencanaan: Program Pascasarjana Unsyiah* 4, no. 4 (2017): 142–43.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Aksin Wijaya. *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*. Bandung: Mizan, 2016.
- Ali Nurdin. "Etika Pergaulan Remaja dalam Kisah Nabi Yusuf As (Telaah Tafsir Tarbawi dalam Surat Yusuf Ayat 23-24)." *Andragogi: Jurnal Pendidikan Islam dan Manajemen Pendidikan Islam* 1, no. 3 (2019): 490–510. <https://doi.org/10.36671/andragogi.v1i3.69>.
- Beta Pujangga Mukti. "Strategi Ketahanan Pangan Nabi Yusuf Studi Analisis Tentang Sistem Ketahanan Pangan Nabi Yusuf dalam al-Quran Surat Yusuf Ayat 46-49." *Jurnal Tarjih*. Vol. 16, No. 1 (2019).
- Bustanul Arifin. *Analisis Ekonomi pertanian Indonesia*. Jakarta: Buku Kompas, 2004.
- Dapartemen Pendidikan dan Kebudayaan RI. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1998.
- Dewan Ketahanan Pangan. "Kebijakan Umum Ketahanan Pangan 2006-2009." *Jurnal Gizi dan Pangan* Vol. 1, No.1 (Juli 2006).
- Dika Supyandi, Yayat Sukayat, dan Mahra Arari Heryanto. "Beras Organik: Upaya Meningkatkan Daya Saing Produk Pertanian (Studi Kasus di Kabupaten Bandung Propinsi Jawa Barat)." *Sustainable Competitive Advantage (SCA)* 4, no. 1 (2014).
- Al-Dimasyqi, A. *Tafsir Ibnu Katsir*. Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2000.
- Dwi Fitria. "Penyimpanan Bahan Makanan Biji-bijian (Tafsir 'Ilmiy dalam QS. Yusuf ayat 47)." UIN Walisongo, 2017.
- Ening Ariningsih dan Handewi P.S. Rachman. "Strategi Peningkatan Ketahanan Pangan Rumah Tangga Rawan Pangan." *Analisis Kebijakan Pertanian*. Vol. 6, No. 3 (September 2008).
- Handewi P.S Rachman dan Mewa Ariani. "Ketahanan Pangan : Konsep, pengukuran dan strategi." *FAE* Vol. 20, No 1 (Juli 2002).
- Heri Suharyanto. "Ketahanan Pangan." *Jurnal Sosial Humaniora*. Vol. 4, No. 2 (November 2011).
- Ibn Abd al-Aziz, Muhammad. *Bithaqat al-Ta'rif bi Suwar al-Mushaf al-Syarif*. Saudi Arabia: Al-Jami' al-Khairiyah, 2019.
- Ketut Kariyasa dan Achmad Suryana. "Memperkuat Ketahanan Pangan Melalui Pengurangan Pemborosan Pangan." *Analisis Kebijakan Pertanian* Vol. 10, No. 3 (Juli 2012).
- Mahyuddin Syam. "Padi organik dan tuntutan peningkatan produksi beras." *Iptek Tanaman Pangan*. 3, no. 1 (2015).

M. Quraish Shihab. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Muhammad Zulfikar dan Hasanul Fahmi. "Penerapan Sistem Pendukung Keputusan Dengan Metode Naïve Bayes Dalam Menentukan Kualitas Bibit Padi Unggul Pada Balai Pertanian Pasar Miring." *Jurnal Nasional Komputasi dan Teknologi Informasi (JNKTI)* 2, no. 2 (2019): 159–165. <https://doi.org/10.32672/jnkti.v2i2.1566>.

Al-Qurthubi. *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Terj. Muhyiddin Masri. Jil. 9. Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.

Al-Razi, Fakhr al-Din. *Tafsir al Fakhri ar Razi: al Musytahidu bi al Tafsiri al Kabir wa Mafatih al-Ghoib*. Juz 17. Beirut: Darul Fikr, 1990.

Rika Fitri. "Analisis Ketahanan Pangan (Tanaman Padi) Pada Wilayah yang Terkena Banjir di Kecamatan Krueng Sabee Kabupaten Aceh Jaya." *Jurnal Ilmu Kebencanaan: Program Pascasarjana Unsyiah* 4, no. 4 (2017).

Rossi Prabowo. "Kebijakan Pemerintah dalam Mewujudkan Ketahanan Pangan di Indonesia." *Jurnal Ilmu-Ilmu Pertanian*. Vol. 6, No. 2 (2010).

Ulfa Jamilatul Farida. "Memahami Konsep al-Falah Melalui Upaya Penguatan Ketahanan Pangan dalam World Islamic Economic Forum (Wief)." *Lariba* Vol. 1, No. 1 (2015).

Wicaksono, dkk. "Pertumbuhan dan hasil gandum (*Triticum aestivum* L.) yang Diberi perlakuan pupuk silikon dengan dosis yang berbeda di dataran medium Jatinangor." *Kultivasi* 15, no. 3 (2016). <https://doi.org/10.24198/kultivasi.v15i3.11770>
<https://doi.org/10.24198/kultivasi.v15i3.11770>.

Yunastiti Purwaningsih. "Ketahanan Pangan: Situasi, Permasalahan, Kebijakan, dan Pemberdayaan Masyarakat." *Jurnal Ekonomi Pembangunan*. Vol. 9, No. 1 (Juni 2008).

Al-Zamakhshari, Muhammad ibn Umar. *Tafsir Al-Kasysyaf 'an Haqiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Vol. 3. Riyadh: Maktabah al-'Abikat, 1998.

FAO. "The State of food Insecurity in the World 2001," 2002. lihat <http://www.fao.org/> diakses 04 Agustus 2020.

<https://www.bps.go.id/pressrelease/2020/02/04/1752/luas-panen-dan-produksi-padi-pada-tahun-2019-mengalami-penurunan-dibandingkan-tahun-2018-masing-masing-sebesar-6-15-dan-7-76-persen.html>. Diakses pada 05-08-2020, pada pukul 21:26 WIB

<https://tirto.id/produksi-beras-indonesia-turun-263-juta-ton-selama-2019-ewS1>. Diakses pada 05-08-2020, pada pukul 21:30 WIB

<https://www.bps.go.id/linkTableDinamis/view/id/868>. Diakses pada 05-08-2020 pukul 23:13 WIB

<https://www.pertanian.go.id/home/?show=page&act=view&id=61>. Diakses pada 05-08-2020 pukul 23:19 WIB

<https://bisnis.tempo.co/read/811193/gerakan-makan-sagu-hemat-konsumsi-8-000-ton-berasbulan/full&view=ok>. Diakses pada 05-08-2020 pukul 23:26 WIB

Nuhfil, Hanani. “Ketahanan Pangan,” t.t.
<http://ajangberkarya.wordpress.com/2008/05/20/pengertian-keahanan-pangan/>.



PENGGUNAAN PAJANGAN AYAT KURSI SEBAGAI PELINDUNG

***Zulihafnani, *Nurlaila, *Muhammad Rifqi Hidayatullah**

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat,
Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia
Email: zulihafnani@ar-raniry.ac.id

Abstract: This article describe about the living Qur'an of a Kursi verse display. One side, many people display the Kursi verse in their efforts to avoided from all kinds of negative thing and taking blessings. But in the other side, as far as writer has researched from arguments of aqli and naqli, writer hasn't yet found an argument that can be used as evidence about a Kursi verse display can be protection for a business place from negative thing. Based of this, writer feels need to more atudy about this. This research is library research, with a descriptive analysis method. The data sources include the tafseer book and fiqh book with various writings related to this research. From results of this, writer concludes that to protect a place of business or to take blessings from the verses of the Qur'an, not by displaying or hanging up the Kursi verse, but the verses of the Qur'an will be useful and blessing if they are read, memorized, and practiced in life.

Abstrak: Tulisan ini mendeskripsikan pengamalan ayat al-Qur'an berupa pajangan ayat kursi. Di satu sisi, banyak masyarakat memajang ayat kursi pada dinding-dinding tempat usaha agar usahanya terhindar dari segala macam gangguan negatif dan mendatangkan berkah. Namun di sisi lain, sejauh penelusuran yang penulis teliti melalui dalil *aqli* dan *naqli*, belum ditemukan dalil yang bisa dijadikan hujjah bahwa pajangan ayat kursi bisa dijadikan pelindung dari gangguan dan pengaruh negatif. Berdasarkan hal ini, penulis merasa perlunya kajian terhadap pengamalan ayat al-Qur'an berupa pajangan ayat kursi. Tulisan ini bersifat kepustakaan, dengan metode deskriptif analisis. Sumber datanya antara lain berupa kitab tafsir dan kitab fikih serta berbagai tulisan yang berhubungan dengan penelitian ini. Berdasarkan hasil penelitian, penulis menyimpulkan bahwa untuk melindungi tempat usaha atau mengambil berkah dari ayat al-Qur'an bukan dengan memajang atau menggantungkan ayat kursi, tetapi ayat al-Quran akan bermanfaat dan mendatangkan keberkahan dengan dibaca, dihafal dan diamalkan dalam kehidupan.

Keywords: *Ayat Kursi, Pajangan, Pelindung*

Pendahuluan

Mengamalkan kandungan al-Qur'an tanpa mempelajari dan memahaminya terlebih dahulu tidak akan melahirkan hasil yang maksimal. Oleh sebab itu, seseorang haruslah mempelajari al-Qur'an dan memahaminya agar dapat mengamalkannya dengan baik.¹ Seorang pakar ilmu al-Qur'an, Manna' Khalil al-Qattan mengklasifikasikan tujuan secara umum dalam membaca al-Qur'an menjadi tiga kelompok. *Pertama*, sebagai ibadah. *Kedua*, untuk mencari petunjuk. *Ketiga*, untuk menjadikannya alat pembenaran terhadap sesuatu.²

Selain dengan membaca, ayat-ayat al-Qur'an juga dijadikan sebagai penawar dan doa-doa. Bahkan ada yang menuliskannya dengan tinta, baik di kertas atau di kain kemudian teks tersebut dihancurkan ke dalam air.³ Dalam hal ini, penulis fokus membahas tentang pajangan ayat kursi di tempat-tempat usaha para pedagang yang dijadikan sebagai syarat pelindung tempat usahanya. Ayat yang dimaksud terdapat dalam QS. al-Baqarah (2): 255:

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾

“Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia yang hidup kekal lagi terus menerus mengurus (makhluk-Nya); tidak mengantuk dan tidak tidur. Kepunyaan-Nya apa yang di langit dan di bumi. Tiada yang dapat memberi syafa'at di sisi Allah tanpa izin-Nya? Allah mengetahui apa-apa yang di hadapan mereka dan di belakang mereka, dan mereka tidak mengetahui apa-apa dari ilmu Allah melainkan apa yang dikehendaki-Nya. Kursi Allah meliputi langit dan bumi. Dan Allah tidak merasa berat memelihara keduanya, dan Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.”

Ayat ini dinamakan ayat kursi karena di dalamnya terdapat kata “kursi”. Ayat ini menjelaskan betapa Allah sangat kuasa memelihara serta melindungi setiap hamba dan makhluk ciptaan-Nya. Dengan ayat ini pula, anggapan negatif terhadap Allah Swt dapat

¹Mukhyar Sani, *Di bawah Naungan al-Qur'an: Menangkap Pesan-Pesan al-Qur'an* (Banjarmasin: Antasari press Banjarmasin 2014), 36

²Manna' Khalil al-Qattan, *Mabâhis fi 'Ulûm al-Qur'an* (Madinah: Mansyurat al-'Asr al-Hadist, 1973), 2

³Dale F. Eikelman dkk, *al-Qur'an Sains dan Ilmu Sosial* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), 84

tertolak dan seseorang dapat *ma'rifatullah* (mengenal-Nya) dengan sebaik-baik pengenalan.⁴

Ayat kursi menanamkan ke dalam hati pembacanya akan kebesaran dan kekuasaan Allah Swt serta pertolongan dan perlindungan-Nya. Sehingga sangat wajar dan logis penjelasan yang menyatakan bahwa siapa yang membaca ayat kursi, maka ia memperoleh perlindungan Allah dan tidak akan diganggu oleh setan. Namun ayat yang dinilai memiliki kesaktian ini sering kali disalahgunakan sebagian masyarakat. Bukan menjadikannya sebagai salah satu dari ayat al-Qur'an yang mendapat pahala ketika membacanya, namun hanya menjadikannya sebagai pajangan yang diletakkan di atas-atas pintu rumah. Sering juga menjadikannya sebagai jimat yang diyakini memiliki kesaktian dan ini sangat dikhawatirkan dapat merusak keimanan terhadap Allah Swt.⁵

Masalah pokok pada penelitian ini terkait dengan pengamalan ayat al-Qur'an. Di satu sisi, sejauh penelitian penulis, belum ditemukan dalil al-Qur'an maupun hadis yang bisa dijadikan hujjah bahwa dengan memajang ayat kursi di suatu tempat, maka bisa menjadi pelindung dari gangguan yang bersifat negatif. Namun, di sisi lain pengamalan masyarakat terkait memajang ayat kursi di tempat usahanya antara lain dimaksudkan agar usahanya terhindar dari segala macam gangguan. Berdasarkan latar belakang tersebut, maka pada penelitian ini penulis meneliti tentang penggunaan pajangan ayat kursi sebagai pelindung tempat usaha. Jenis penelitian yang digunakan bersifat kepustakaan (*library research*) dengan menggunakan metode deskriptif analitis. Penulis mencari data-data yang dibutuhkan untuk kemudian dideskripsikan dan dirangkum. Penelitian ini bertujuan untuk menambah wawasan dan pemahaman pembaca tentang bagaimana pengamalan ayat kursi sesuai al-Qur'an dan hadis.

Fadhilah Ayat Kursi

Ayat kursi merupakan ayat yang paling agung. Sebagaimana diriwayatkan dari Ubay bin Ka'ab, ia berkata bahwa Rasulullah Saw bersabda: “Wahai Abu Mundzir, apakah engkau tahu ayat manakah dalam al-Qur'an yang paling Agung?” Aku menjawab, “Allah dan Rasul-Nya yang lebih mengetahuinya,” Rasulullah kembali bersabda, “Wahai Abu Mundzir, apakah engkau tahu ayat manakah dalam al-Qur'an

⁴Husin Naparin, *Memahami Kandungan Ayat Kursi* (Banjarmasin: PT Grafika Wangi Kalimantan, 2016), 8

⁵Muhammad Supiyani, *Kualitas Hadis Keampuhan Ayat Kursi (Kritik Sanad dan Matan)*, Skripsi, (Banjarmasin, IAIN Antasari Banjarmasin, 2008), 6

yang paling agung?” Aku menjawab, “Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia yang hidup kekal lagi terus menerus mengurus (makhluk-Nya).” Lalu Rasulullah memukul dadaku dan bersabda, “Demi Allah, semoga ilmu ini menjadikan engkau senang dan bahagia wahai Abu Mundzir.”⁶

Ayat kursi berisi nama Allah Swt yang paling agung, yaitu *al-Hayyu* dan *al-Qayyūm*. Diriwayatkan dari Abu Umamah dari Nabi, beliau bersabda: “Sesungguhnya nama Allah yang paling agung terdapat pada tiga surat dalam al-Qur’an, (yaitu): Pada surat al-Baqarah, Ali-Imran, dan surat Thâhâ.” Berkata Abu Umamah, “Akupun mencarinya, maka aku temukan dalam surat al-Baqarah ayat kursi, dalam surah Ali-Imran, *Alif lâm mīm*. Allah yang tidak ada sesembahan selain Dia, yang maha hidup dan senantiasa mengurus (makhluk-Nya),”⁷ dan pada surat Thaha, “Dan tunduklah semua wajah (dengan rendah diri) kepada (*Rabb*) Yang Maha Hidup (kekal) dan senantiasa mengurus (makhluk-Nya).”⁸

Seseorang yang membaca ayat kursi sebelum tidur, maka ia senantiasa mendapatkan penjagaan dari Allah dan setan tidak akan mendekatinya hingga pagi. Hal ini sebagaimana hadis yang diriwayatkan dari Abu Hurairah, tentang setan yang mencuri harta zakat. Setan tersebut berkata: “Aku akan mengajari beberapa kalimat (yang dengan itu) Allah akan memberikan manfaat kepadamu” Abu Hurairah berkata, “Apa itu?” Ia berkata, “Apabila engkau pergi ke tempat tidur, maka bacalah ayat kursi, “Allah tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, yang hidup kekal lagi terus menerus mengurus (makhluk-Nya),” hingga akhir ayat. Maka engkau akan senantiasa mendapat penjagaan dari Allah dan setan tidak akan mendekatimu hingga pagi.”⁹

Bagi yang membaca ayat kursi setelah shalat wajib, maka tidak ada yang menghalanginya dari surga kecuali kematian. Rasulullah Saw bersabda: “Barangsiapa yang membaca ayat kursi setiap selesai shalat (fardhu), maka tidak ada penghalang antara dirinya dengan masuk surga, kecuali kematian.”¹⁰

⁶Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Shahih Muslim (li al-Imam Abi Husain Muslim bin al-Hujjaj al-Qusyairi al-Naisaburi)*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah), 1: 810

⁷QS. Ali-Imran (3): 1-2

⁸HR. Hakim, juz 1: 1866. Hadis ini dihasankan oleh Syaikh al-Albani dalam *al-Silsilah al-Shahihah*, II: 746

⁹Al-Imam Abi Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Mughirah bin Bardizbah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari* (Libanon: Dar al-Kutub al- Ilmiah, 1992), II: 2187

¹⁰Syaikh al-Albani, *al-Silsilah al-Shahihah*, II: 972

Ayat kursi jika dibaca ketika pagi dan sore hari dapat melindungi dari gangguan setan. Sebagaimana diriwayatkan dari Ubay bin Ka'ab tentang jin yang mencuri kurmanya. Ubay berkata: "Apa yang dapat melindungi kami dari kalian (bangsa jin)?" Jin tersebut berkata, "Bacalah ayat kursi dalam surah al-Baqarah yaitu: Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia yang hidup kekal lagi terus menerus mengurus makhluk-Nya." Ubay berkata. "Ya." Jin tersebut berkata, "Jika engkau membacanya ketika pagi hari, maka engkau akan terlindung dari gangguan kami hingga sore hari. Dan jika engkau membacanya ketika sore hari (maka) engkau akan terlindung dari gangguan kami hingga pagi hari. Ubay berkata, "Keesokan harinya aku mendatangi Rasulullah dan aku menceritakan kejadian tersebut." Maka Rasulullah bersabda, "Makhluk yang buruk itu telah berkata benar."¹¹

Ayat kursi sejak masa awal-awal keislaman telah dipercaya sebagai ayat al-Qur'an yang digunakan untuk mengusir setan. Hal ini terbukti dari berbagai hadis, salah satu hadis yang populer tentang keutamaan ayat kursi ialah: "Diriwayatkan oleh Ali bin Hamsyadz yang adil, dari Basyar bin Musa dari Humaidi dari Sufyan dari Hakim bin Jubair al-Asadi dari Abi Shalah dari Abu Hurairah berkata: Rasul Saw bersabda: "Di surah al-Baqarah terdapat ayat yang merupakan *sayyidah* (ratu) ayat-ayat al-Quran, ia tidak dibaca di dalam sebuah rumah yang dihuni setan, kecuali setan tersebut keluar dari rumah tersebut. Ayat itu adalah ayat kursi."¹²

Ibnu Kasir juga mengutip beberapa hadis dalam kitab tafsirnya saat menjelaskan tentang ayat kursi. Salah satunya ialah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Hakim dalam kitab *Mustadrak* melalui hadis Abu Daud al-Thayalisi. Dari al-Hadrami Ibnu Lahib, dari Muhammad bin Amr bin Ubay bin Ka'ab dari kakeknya. Ia (ayah Abdullah bin Ubay bin Ka'ab) menceritakan bahwa pada suatu malam ketika melihat-lihat kebun kurma miliknya, ia melihat seekor hewan yang mirip dengan seorang anak yang menginjak usia baligh. Maka ayah Abdullah bin Ubay bin Ka'ab mengucapkan salam yang langsung dijawab oleh anak itu. Kemudian dengan nada penasaran ia bertanya, "Siapakah kamu? Apakah kamu dari golongan jin atau manusia?" Dengan singkat anak itu menjawab, "Dari golongan jin."

¹¹HR. Hakim: 2064, Ibnu Hibban: 784, Syu'aib al-Arnauth mengatakan sanadnya kuat.

¹²Imam al-Hakim, *al-Mustadrak 'ala al-Shahihain*, (Kairo: Darul Haramain, 1997), kitab tafsir, bab *min surah al-Baqarah*, hadis No: 3085, II: 312

Akhirnya, ia meminta jin tersebut mengulurkan tangan untuk berjabat tangan. Ternyata ketika disentuh, tangannya seperti tangan anjing dan berbulu. Ia bertanya, apakah demikian jin diciptakan? Jin itu menjawab, “Bahkan ada yang lebih hebat dari ini.” “Apakah yang mengundang kamu datang kemari?” Ayah Abdullah bin Ubay kembali bertanya. “Telah sampai berita kepadaku bahwa engkau adalah seorang yang sangat dermawan. Aku ingin mendapatkan sedekahmu.” “Jika memang demikian, aku ingin bertanya, apa saja yang dapat melindungi kami dari godaanmu?” Pinta Abdullah bin Ubay, dengan tegas jin menjawab, “Ayat kursi.” Keesokan harinya, ia menceritakan kepada Rasulullah apa yang dialaminya tadi malam. Maka Rasulullah bersabda, “Apa yang dikatakan oleh jin itu benar, tetapi dia makhluk yang kotor.” Dalam tafsirnya, Ibnu Kasir menyimpulkan bahwa ayat kursi merupakan ayat yang paling agung dalam al-Qur’an dan memiliki kedudukan serta keutamaan yang banyak.¹³

Ayat ini menyebutkan tujuh belas kali kata yang menunjuk kepada Allah Swt. Sifat-sifat Allah yang dikemukakan dalam ayat ini disusun sedemikian rupa, sehingga dapat menghindari setiap bisikan negatif yang menghadirkan keraguan tentang pemeliharaan dan perlindungan-Nya. Dalam ayat ini, dilukiskan kekuasaan Allah Swt dan semua dugaan tentang keterbatasan pemeliharaan dan perlindungan-Nya yang bisa jadi terlintas pada benak manusia dihapus oleh-Nya kata demi kata.¹⁴

Dari uraian di atas, penulis menyimpulkan bahwa di antara *fadhilah* ayat kursi yaitu: 1) ayat kursi merupakan ayat yang paling agung, 2) jika membacanya akan mendapat perlindungan dari Allah, 3) menjadi salah satu penyebab masuk surga, 4) menghindari diri dari gangguan setan, 5) ayat kursi merupakan puncaknya al-Qur'an yang setara dengan seperempat al-Qur'an.

Pengamalan Ayat Kursi dalam Usaha Perdagangan

Melihat banyaknya keutamaan dan *fadhilah* di atas, maka tidak heran jika sampai saat ini banyak masyarakat muslim yang meyakini keutamaan ayat kursi dan mengekspresikan keyakinan tersebut dalam bentuk tindakan, termasuk dengan menggantung pajangan tulisan ayat kursi di tempat usahanya. Umumnya, tujuan

¹³Abu al-Fida Ismail Ibnu Kasir al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, Terj. Kampung Sunnah, (t.tp: Sinar Baru Algensindo, t.th), III: 10

¹⁴Nur Falikhah, “Santet dan Antropologi Agama”, *al-Hadrah: Jurnal Ilmu Dakwah*, vol. 11, No. 22, (2012), 130

pemajangan ayat kursi di dinding-dinding bangunan tempat usaha untuk menghindari gangguan setan dan untuk *tabarruk* atau mengambil berkah.

Sholeh Fauzan bin Abdillah al-Fauzan berkata bahwa tidak boleh seorang muslim menggantungkan ayat kursi dan ayat al-Qur'an lainnya atau berbagai doa yang syari di leher dengan tujuan untuk mengusir setan atau menyembuhkan diri dari penyakit, karena Nabi Saw melarang untuk menggantung *tamimah* (jimat) apapun bentuknya. Ayat yang digantung semacam itu juga termasuk *tamimah*. Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, ia berkata bahwa Rasulullah Saw bersabda, yang artinya "Sesungguhnya jampi-jampi, jimat dan pelet adalah syirik."¹⁵

Alasan dilarangnya menggantung pajangan ayat al-Quran dengan tujuan tertentu dimaksudkan agar tidak terbuka pintu untuk hal yang lebih parah yaitu menggunakan pelindung dari yang bukan ayat al-Qur'an. Menggantungkan ayat al-Qur'an di tembok rumah atau tempat usaha dengan tujuan mengambil berkah, maupun mengusir setan termasuk ke dalam *tamimah* yang terlarang dan tidak ada dalil dasarnya. Ulama tidak pernah menggantungkan ayat al-Qur'an di dinding dengan tujuan semacam itu, yang dilakukan para ulama adalah menghafalkannya di hati-hati mereka bukan dipajang. Mereka menulis ayat di mushaf-mushaf, mengamalkannya dan mengajarkan hukum-hukum di dalamnya.¹⁶

Syeikh Utsaimin menjelaskan terkait menggantungkan sesuatu dengan tujuan dan maksud tertentu. Ia menjelaskan bahwa hal ini terbagi menjadi dua bagian: *Pertama*, menggantungkan sesuatu dari ayat al-Qur'an. Para ulama salaf dan khalaf berselisih dalam hal ini, di antaranya ada yang memperbolehkan dengan dalil firman Allah: "Dan Kami turunkan dari al-Qur'an suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman" (QS. al-Isra'(17): 82), dan firman Allah: *كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ* "Ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah" (QS. Shâd (38): 29). Ada juga ulama yang menolak dengan alasan bahwa menggantungkan pajangan ayat al-Qur'an tidak ada dalil shahih dari Rasulullah Saw, hal itu merupakan sebab syar'i yang dapat menolak atau menghilangkan keburukan. *Kedua*, menggantungkan sesuatu selain dari ayat al-Qur'an yang tidak bisa dipahami maknanya,

¹⁵Ahmad bin Hanbal, *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal* (Kairo: Mu'assasah al-Risalah, 1999), No. 3615

¹⁶Sholeh Fauzan bin Abdillah al Fauzan, *al-Sihr wa al-Syu'uzah* (t.tp: Darul Qasim), 67-69

maka hal ini tidak boleh dalam keadaan apapun. Karena hal ini termasuk *bid'ah* dan diharamkan bagaimanapun keadaannya.¹⁷

Para ulama juga berbeda pendapat tentang penulisan al-Qur'an dalam suatu wadah, dibasuh dengan air lalu diminumkan kepada orang yang sakit. Hasan al-Bashri, Mujahid, Abu Qilabah, dan al-Auza'i menyatakan bahwa yang demikian diperbolehkan. Tetapi, Ibrahim al-Nakha'i memakruhkan hal ini. Al-Qadhi Husain, al-Baghawi dan lainnya dari kalangan *ashab syafi'iyah* menyampaikan, apabila al-Qur'an ditulis dalam sebuah manisan atau selainnya dari berbagai makanan, maka tidak masalah untuk memakannya. Al-Qadhi menyampaikan bahwa bila ditulis pada sebuah papan maka dimakruhkan untuk membakarnya".¹⁸

Mazhab Syafi'iyah memakruhkan untuk memahat al-Qur'an atau asma Allah pada dinding atau pakaian. Atha' menyampaikan dibolehkan menulis al-Qur'an pada qiblat suatu masjid. Adapun tentang penulisan huruf-huruf dari al-Qur'an, Imam Malik membolehkan jika penulisan tersebut dilakukan pada sebuah seruling penggembala atau sebuah kulit, lalu setelah itu dibungkus (dijaga). Sebagian *ashab syafi'iyah* menyampaikan apabila ayat al-Qur'an ditulis dengan yang selainnya dalam sebuah jimat, maka diperbolehkan. Tetapi, menghindari melakukan hal tersebut adalah lebih utama, karena sangat dimungkinkan tulisan ayat terbawa dalam keadaan berhadass".¹⁹

Al-Qur'an turun bukan untuk digantung di tembok-tembok rumah atau tempat usaha karena penggantungan tersebut bisa memunculkan keharaman lainnya. Bisa saja rumah atau bangunan yang ada ayat-ayat al-Qur'an di dindingnya terkadang menjadi tempat permainan haram, ada ghibah di dalamnya, maki-makian dan berbagai perlakuan haram lainnya. Hal ini menjadi olok-olokan bagi ayat al-Qur'an yang berada di atas kepala-kepala mereka. Mereka bermaksiat kepada Allah di depan ayat-ayat-Nya. Sebaik-baik perkataan kitab kalam Allah dan sebaik-baik pedoman adalah yang dituntun oleh Rasulullah Saw. Sedangkan seburuk-buruk perkara adalah perkara yang dibuat-buat, dan setiap yang dibuat-buat adalah *bid'ah* dan setiap *bid'ah* adalah sesat sedangkan setiap yang sesat di neraka tempat berakhirnya.²⁰

¹⁷Sholeh Mahmud Al-Syaikh, *Ensiklopedi Fatwa Syaikh Utsaimin*, (t.tp, t.th), 150-151

¹⁸Abi Zakariya Yahya bin Syarafuddin an-Nawawi asy-Syafi'i, *Adab-adab Bersama al-Qur'an*

¹⁹Al-Nawawi, *Adab-adab Bersama al-Qur'an*

²⁰ Disalin dari kitab *70 Fatwa Fī Ihtirâm al-Qur'an* edisi Indonesia 70 Fatwa tentang al-Qur'an, Penulis Abu Anas Ali bin Husain Abu Luz, Penerbit Darul Haq. Referensi: <https://almanhaj.or.id/1738-hukum-menggantungkan-ayat-ayat-al-quran-di-dinding.html>

Menggunakan pajangan ayat kursi dengan tujuan untuk menolak bahaya atau mendatangkan manfaat bagi usahanya termasuk syirik, karena dapat membuat seseorang bergantung kepada selain Allah. Hadis *marfu'* diriwayatkan oleh Abdullah bin Ukaim, “Barangsiapa menggantungkan suatu barang (dengan anggapan barang tersebut dapat bermanfaat dan dapat melindungi dirinya), niscaya Allah menjadikannya selalu bergantung pada barang tersebut.²¹

Hadis di atas menjelaskan tentang kemurkaan Allah pada orang-orang yang bergantung kepada selain-Nya, dalam hal ini kepada pajangan ayat kursi. Maksud bergantung dalam hadis di atas bisa diartikan dengan bergantung dalam hati atau dalam perbuatan atau kedua-duanya.²² Apabila ia melakukan hal tersebut, maka Allah membiarkannya menggantungkan dirinya pada hal yang ia percayai, dalam hal ini kepada pajangan ayat kursi. Namun, siapa yang bergantung kepada Allah dan menyerahkan segala urusannya kepada Allah, maka Allah mencukupinya, mendekatkan kepadanya segala sesuatu yang jauh dan memudahkan segala sesuatu yang sulit untuknya. Siapa yang bergantung kepada selain Allah atau merasa tenang dengan hal yang ia yakini selain Allah, maka Allah akan membiarkannya menitipkan diri kepada sesuatu itu dan membuatnya tertipu olehnya. Allah berfirman dalam QS. al-Thalaq (65): 3:

... وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ...

“Dan siapa bertawakkal kepada Allah, niscaya Allah akan mencukupkan keperluannya.”

Imam Ahmad berkata, Hisyam bin Qasim bercerita, ia berkata, Abu Sa'id al-Muaddib bercerita kepada kami dari orang yang mendengar bahwa Atha' al-Khurasani berkata, “Aku telah bertemu dengan Wahb bin Munabbih yang sedang melakukan tawaf di Ka'bah, lalu aku berkata, “Berilah aku satu hadis yang aku dapat menghafalnya dari anda di tempatku ini dan berikan hadis yang pendek.” Dia berkata, “baik.” Allah Swt telah memberi wahyu kepada Daud, “Hai Daud! Demi kemuliaan-Ku, tidaklah seorang hamba dari hamba-hamba-Ku berlingung kepada-Ku bukan kepada makhluk-Ku, Aku mengetahui itu dari niatnya, lalu tujuh langit beserta isinya dan tujuh bumi dengan

²¹Ahmad bin Hanbal, *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal*, (Kairo: Mu'assasah al-Risalah, 1999), No. 18781

²²Ketergantungan adalah dengan hati dan direalisasikan dengan perkataan dan perbuatan, yaitu berpalingnya hati dari Allah kepada sesuatu yang diyakini dapat memberi manfaat atau menolak bahaya. Seandainya hal ini termasuk syirik kecil, maka dapat menafikan kesempurnaan tauhid. Dan jika termasuk syirik besar maka itu adalah kufur kepada Allah dan keluar dari agama Islam.

isinya, memperdayakan dan memusuhinya kecuali Aku jadikan jalan keluar untuknya dari antara tujuh langit beserta isinya dan tujuh bumi beserta isinya. Demi kemuliaan-Ku dan keagungan-Ku, tidaklah seorang hamba dari hamba-hamba-Ku berlindung kepada seorang makhluk, bukan kepada Aku. Aku mengetahui itu dari matanya, kecuali Aku memutuskan tali penghubung langit dari tangannya dan Aku hempaskan bumi dari bawah kedua kakinya, kemudian Aku tidak peduli di lembah mana ia mati.”²³

Penjelasan di atas menggambarkan tentang kemurkaan Allah kepada hamba-Nya yang berlindung dan bergantung kepada selain-Nya. Mengenai penggunaan pajangan ayat kursi dalam usaha perdagangan yang digantung pada tempat usahanya karena tujuan mengharapkan datangnya berkah atau melindungi usahanya maka hal itu tidak disukai. Namun, semua kembali kepada niat, sebagaimana dalam hadis di atas bahwa Allah mengetahui niat hambanya dari hati dan matanya. Jika panjangan dimaksudkan untuk bergantung kepada pajangan itu semata, maka tidak diperbolehkan. Jadi, untuk melindungi tempat usaha atau mengambil berkah dari ayat al-Qur'an bukan dengan memajang atau menggantungkan ayat kursi, tetapi ayat al-Quran akan bermanfaat dengan dibaca, dihafal dan diamalkan atau ditadabburi, barulah ayat itu akan membawa keberkahan dan manfaat dalam kehidupan.

Pandangan Mufasir

Hasbi ash-Shiddieqy menjelaskan dalam tafsirnya, bahwa secara umum ayat kursi menjelaskan tentang keesaan Allah. Tidak ada orang atau sesuatu pun yang berhak disembah kecuali Allah Maha Sempurna yang mengatur segala urusan semesta. Jika manusia mempertuhankan sesuatu, baik binatang, manusia atau yang lainnya berarti ia telah mengakui adanya kekuasaan ghaib lain pada sesuatu yang dituhankan tersebut. Tidak ada yang berhak disembah melainkan Allah yang Maha Hidup, pemilik segala pengetahuan. Ayat ini menjelaskan bahwa hanya Tuhan yang berhak disembah dengan sebenar-benarnya dan hanya kepada-Nya semua makhluk memohon segala keperluannya.

Ayat kursi melengkapi pokok-pokok masalah ketuhanan. Di dalamnya menjelaskan bahwa Allah bersifat *wujud* (esa), *hayat* (hidup), dan *'ilm* (mengetahui). Allah mengetahui keseluruhan segala sesuatu maupun sebahagiannya. Ilmu-Nya

²³Abdurrahman Hasan, *Fathul Majid, edisi revisi*, (t.tp: Pustaka Azzam, t.th), 234-235

meliputi seluruh semesta. Ayat ini mengajarkan untuk mengesakan Allah dan mensucikan-Nya agar meyakini bahwa perintah-Nya adalah wajib dan menjauhkan diri dari larangan-Nya. Rasulullah Saw bersabda bahwa sebesar-besar ayat al-Qur'an adalah ayat kursi.²⁴

Quraish Shihab juga menjelaskan bahwa ketika seseorang membaca ayat kursi, berarti ia juga telah menyerahkan jiwa dan raga sepenuhnya kepada Allah dan memohon perlindungan hanya kepada-Nya. Namun, bisa jadi ketika itu bisikan iblis terlintas dan mengatakan bahwa yang dimohonkan pertolongan dan perlindungan itu dahulu pernah ada, namun kini telah mati, maka penggalan kata dari ayat kursi meyakinkan kekeliruan itu dengan kata sifat *al-Hayy* (Yang Maha Hidup dan Kekal), dan begitulah seterusnya. Bisikan iblis dihilangkan dengan sifat-sifat Allah dalam ayat ini. Ayat ini menyebutkan 17 kali kata sifat yang dimiliki Allah. Semua kata ini tersusun indah sehingga mampu menghilangkan keragu-raguan karena bisikan setan. Di dalamnya juga melukiskan kekuasaan Allah dan meneguhkan hati yang ragu akan pemeliharaan dan perlindungannya dengan berbagai kata yang menunjukkan keagungan sifat Allah dalam ayat ini.²⁵

Senada dengan itu, Wahbah al-Zuhaili dalam *Tafsir al-Munir* juga menjelaskan bahwa ayat kursi adalah ayat yang paling agung. Apabila digunakan untuk berdoa, maka Allah akan perkenankan doa tersebut. Ayat ini memenuhi hati dengan perasaan takut disertai rasa hormat kepada Allah akan keagungan, keluhuran dan kesempurnaan-Nya. Di dalamnya juga dijelaskan bahwa hanya Allah Zat yang memiliki sifat ketuhanan, memiliki segala kerajaan dan kekuasaan, Zat yang maha mengatur seluruh makhluk setiap saat, tidak pernah sekali-kali lengah dari sesuatu terkait perkara makhluk-Nya. Allah adalah Zat pemilik segala sesuatu yang ada di langit dan bumi. Tidak ada seorangpun yang berani memberikan syafaat kepada orang lain kecuali atas izin-Nya. Allah mengetahui segala sesuatu, ilmu-Nya meliputi segala hal dan seluruh keadaan makhluk-Nya baik dari yang terkecil hingga yang terbesar. Allah lah Zat yang maha tinggi, maha perkasa yang tidak pernah terkalahkan, Zat yang maha agung kerajaan dan

²⁴Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir an-Nur*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000), 446

²⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 548

kekuasaan-Nya atas segala sesuatu. Jadi, tidak ada tempat lagi untuk bersikap sombong dan merasa besar di hadapan kebesaran dan keagungan Allah Swt.²⁶

Menurut paparan para mufasir di atas, diketahui bahwa keseluruhan isi ayat kursi mengandung tauhid. Ayat ini menyadarkan manusia agar senantiasa mengesakan dan mengagungkan Allah Swt dalam setiap perbuatan. Hanya Allah yang patut disembah dan kepada-Nyalah memohon perlindungan. Para mufasir menjelaskan bahwa ayat yang agung ini sangat banyak manfaatnya jika diamalkan. Di antaranya dengan membacanya dalam doa maka senantiasa akan Allah kabulkan permohonannya dan diberi penjagaan baik siang dan malam. Mufasir tidak ada yang menyebutkan pengamalan ayat ini dengan hanya memajangnya, apalagi menjadikannya sebagai pelindung tempat usaha atau pendatang berkah. Hal ini sangat bertolakbelakang dengan isi surah yaitu tentang mengesakan Allah, dan memohon perlindungan hanya pada-Nya sebagaimana penafsiran para mufasir.

Kesimpulan

Ayat kursi adalah ayat yang agung dan banyak sekali manfaatnya. Di antara Fadhillah ayat kursi yaitu merupakan ayat yang paling agung, akan mendapat perlindungan dari Allah bagi yang membacanya, menjadi salah satu penyebab masuk surga, dan terhindar dari gangguan setan. Ayat kursi diamalkan dengan dibaca, dipahami isinya, dihafal dan diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari. Terdapat berbagai pendapat tentang hal ini, namun menggunakan pajangan ayat kursi di tempat usaha untuk maksud dan tujuan tertentu yang menyalahi tuntunan syar'i ini dilarang karena dapat membuat manusia bergantung pada hal selain Allah. Sedangkan sebagaimana diketahui bahwa tidak ada suatu apapun di dunia yang dapat menolak kecuali Allah dan tidak sesuatupun yang harus dimintai perlindungan kecuali kepada Allah Swt. Jadi, untuk melindungi tempat usaha dan rumah atau mengambil berkah dari ayat al-Qur'an bukan hanya dengan memajang atau menggantungkan ayat kursi, tetapi ayat al-Quran akan bermanfaat dengan dibaca, dihafal dan diamalkan atau ditadabburi, barulah ayat itu akan membawa keberkahan dan manfaat dalam kehidupan.

²⁶Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, terj. Abdul Hayye al-Qattani, dkk (Jakarta: Gema Insani Press: 2016), 45

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abdurrahman Hasan. *Fathul Majid. Edisi revisi*. t.tp: Pustaka Azzam, t.th
- Abd Baqi, Muhammad Fuad. *Shahih Muslim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Abu Luz, Abu Anas Ali bin Husain. *70 Fatwa Fī Ihtirâm al-Qur'an* edisi Indonesia 70 Fatwa Tentang Al-Qur'an, Penerbit Darul Haq. <https://almanhaj.or.id/1738-hukum-menggantungkan-ayat-ayat-al-quran-di-dinding.html>
- Ahmad bin Hanbal. *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal*. Kairo: Mu'assasah al-Risalah, 1999.
- Al-Bukhari, Abi Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Mughirah bin Bardizbah. *Shahih al-Bukhari*. Libanon: Dar al-Kutub al- Ilmiah, 1992.
- Dale F Eikelman, dkk. *Al-Qur'an Sains dan Ilmu Sosial*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2010
- Al-Dimasyqi, Abu al-Fida Ismail Ibnu Kasir. *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*. Terj. Kampung Sunnah, t.tp: Sinar Baru Algensindo, t.th.
- Al-Hakim. *Al-Mustadrak 'ala al-Shahihain*. Kairo: Darul Haramain, 1997
- Husin Naparin. *Memahami Kandungan Ayat Kursi*. Banjarmasin: PT Grafika Wangi Kalimantan, 2016
- M. Quraish Shihab. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Muhammad Supiyani. "Kualitas Hadis Keampuhan Ayat Kursi (Kritik Sanad dan Matan)". *Skripsi*. Jurusan Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin dan Humaniora: IAIN Antasari Banjarmasin, 2008.
- Mukhyar Sani. *Di bawah Naungan Al-Qur'an: Menangkap Pesan-pesan al-Qur'an*. Banjarmasin: Antasari press, 2014
- Al-Qattan, Manna' Khalil. *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*. Madinah: Mansyurat al-'Asr al-Hadist, 1973.
- Sholeh Fauzan bin Abdillah Fauzan. *Al-Sihr wa al-Syu'uzah*. t.tp: Darul Qasim
- T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy. *Tafsir an-Nur*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Tafsir al-Munir*. Terj. Abdul Hayye al-Qattani, dkk. Jakarta: Gema Insani, 2016.

PEDOMAN PENULISAN

Penulis yang hendak menerbitkan artikelnya pada TAFSE hendaklah memperhatikan pedoman penulisan sebagai berikut:

Submit Artikel

Artikel dikirim melalui OJS kepada Dewan Redaksi dengan menggunakan OJS di link <https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/tafse/about/submissions#onlineSubmissions> atau melalui fasilitas surat elektronik (email) Jurnal TAFSE: tafsejournal@gmail.com.

Substansi Artikel

Artikel adalah hasil penelitian, gagasan konseptual atau review buku baru, dalam bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir serta kajian interdisipliner.

Artikel belum pernah diterbitkan dalam jurnal (berkala ilmiah) lain atau bunga rampai dan merupakan karya orisinal penulisnya. Untuk itu, penulis diharuskan membuat surat pernyataan keaslian tulisannya sesuai format surat dari Jurnal TAFSE.

Penulisan Artikel

Artikel ditulis dalam bentuk esei dengan menyertakan abstrak dalam Bahasa Indonesia dan Inggris dengan panjang 120-150 kata serta kata kunci 3 - 5 kata. Panjang artikel berkisar antara 10 – 15 halaman kertas A4 (21 cm x 29,7 cm).

Artikel diketik dengan menggunakan jenis font Times New Roman ukuran 12 untuk teks beraksara latin dan font Tradisional Arabic ukuran 16 untuk teks yang beraksara Arab. Pengetikan menggunakan Microsoft Word dalam format doc atau docs, spasi 1,5 (satu setengah), dengan margin 3 cm (atas, bawah, kiri dan kanan).

Judul ditulis dengan huruf **KAPITAL BOLD**, tengah. Sub judul ditulis dengan menggunakan huruf **Kapitalisasi Bold** rata kiri. Sedangkan sub dari sub judul ditulis dengan huruf **Kapitalisasi Bold Italic** rata kiri. Judul, sub judul dan sub dari sub judul ditulis tanpa penomoran.

Kata asing yang belum terbakukan dalam KBBI ditulis miring (*italic*) dengan mengikuti Pedoman Transliterasi Jurnal TAFSE. Sedangkan kata bahasa asing yang telah dibakukan dalam KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia) ditulis dengan mengikuti cara penulisan KBBI.

Sumber kutipan atau rujukan ditulis dengan menggunakan format catatan kaki (*foot note*) dengan gaya. Penulisan rujukan sangat dianjurkan dilakukan dengan menggunakan aplikasi pengutipan standar (*Mendeley, Refworks, Zotero*), dan aplikasi yang berbayar (misalnya: *Endnote, Reference Manager*).

Penulisan sumber kutipan atau rujukan dilakukan dengan memperhatikan karakteristik referensi, seperti: buku kitab suci, buku, buku berjilid, buku terjemahan, artikel dalam buku, artikel dalam jurnal, artikel dalam website, artikel dalam media massa cetak (koran, tabloid dll), laporan penelitian, skripsi, disertasi, dan manuskrip/naskah kuno.

Berikut contoh masing-masing karakteristik referensi:

- Kutipan dari Kitab Suci
¹QS. Al-Nisa' (4): 5; Pernjanjian Baru, Yoh. 20: 31
- Kutipan dari Buku
²Muhammad bin Mathar al-Zahrani, *Tadwin al-Sunnah Nabawiyah, Nasy'atuha wa Tathawwuruha* (al-Madinah al-Nabawiyah: Dar al-Hudhairi, 1998), 121 .
- Kutipan dari Buku Berjilid
³Ibrahim bin Muhammad bin Kamal al-Din, *al-Bayan wa al-Ta'rif fi Asbab Wurud al-Hadits al-Syarif* (Beirut: Dar al-Tsaqafah al-Islamiyah, 1976), III: 66
- Kutipan dari Buku Terjemahan
⁴Muhammad Abdurrahman Muhammad, *Penafsiran Al-Qur'an dalam Perspektif Nabi Muhammad SAW*, terj. Rosihan Anwar (Bandung: Pustaka Setia, 1991), 99
- Kutipan dalam Buku
⁵Ali Hasjmy. "Putri Pahang dalam Hikayat Malem Dagang", dalam. LK. Ara, Hasyim KS., dan Taufik Ismail (eds.), *Seulawah Ontologi Sastra Aceh* (Jakarta: Intermasa, 1995), 539
- Kutipan dari Artikel dalam Jurnal
⁶Giora Eliraz, "The Islamic Reformist Movement in the Malay-Indonesian World in the First Four Decade of the 20th Century: Insights Gained from a Comparative Look at Egypt", *Studia Islamika*, Volume. 9, Number 2, (2002), 146
- Kutipan dari Artikel dalam Website
⁷Damang, "Dissenting Opinion", *Negara Hukum*, <http://www.negarahukum.com/hukum/dissenting-opinion.html>, diakses tanggal 22 Februari 2014
- Kutipan dari Artikel dalam Media Massa Cetak
⁸Ayi Jufridar, "Integritas Penyelenggara Pemilu Diuji," *Serambi Indonesia*, (Kamis 10 April 2014), 18
- Kutipan dari Penelitian (Skripsi, Tesis, Disertasi dan Laporan Penelitian)
⁹Edi Safri, *Al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif, Disertasi*, (Jakarta, Fakultas Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 1990)
- Kutipan dari Naskah
¹⁰Abd al-Raūf Singkel, *Naskah Kitab Tanbīh al-Māsyī*, (Jakarta:

Perpustakaan Nasional, Kode Koleksi A.101)

Bila rujukan ditulis berulang, baik diselangi oleh rujukan lain atau tidak, cukup ditulis dengan nama akhir penulis dan dua kata judul referensi dengan membubuhkan atau tidak titik tiga (...), tergantung judul lengkap referensi. Tetapi, pada rujukan yang telah disebutkan sebelumnya disebutkan judul singkat yang akan ditulis. Contoh:

¹Muhammad Abdurrahman Muhammad, *Penafsiran Al-Qur'an dalam Perspektif Nabi Muhammad SAW*, Terj. Rosihan Anwar (Bandung: Pustaka Setia, 1991), 99. Selanjutnya ditulis 'Muhammad, *Penafsiran Al-Qur'an ...*

⁶Muhammad, *Penafsiran Al-Qur'an ...*, 45

Daftar Kepustakaan harus disertakan dalam artikel. Daftar kepustakaan hanya memuat referensi yang telah dirujuk dalam artikel. Daftar kepustakaan ditulis sama dengan footnote kecuali: 1) Nama akhir ditulis lebih dahulu, baru nama awal dan tengah, 2) Tanpa menggunakan tanda kurung, 3), Tidak mencantumkan halaman kutipan. Contoh:.



DAFTAR KEPUSTAKAAN

al-Zahrani Muhammad bin Mathar, *Tadwin al-Sunnah Nabawiyah, Nasy'atuhu wa Tathawwuruhu*, al-Madinah al-Nabawiyah: Dar al-Hudhairi, 1998.

Ibn Kamal al-Din, Ibrahim bin Muhammad, *al-Bayan wa al-Ta'rif fi Asbab Wurud al-Hadits al-Syarif*, Beirut: Dar al-Tsaqafah al-Islamiyah, 1976, III.

Pedoman Transliterasi

Pedoman transliterasi yang digunakan adalah sebagai berikut:

ا = a	خ = kh	ش = sy	غ = gh	ن = n
ب = b	د = d	ص = sh	ف = f	و = w
ت = t	ذ = dz	ض = dh	ق = q	ه = h
ث = ts	ر = r	ط = th	ك = k	' = ء
ج = j	ز = z	ظ = zh	ل = l	ي = y
ح = h	س = s	م = m	' = ع = m	ة = t

â = a panjang

î = i panjang

û = u panjang

Singkatan:

Swt	= Subhanahu wa T a'ala
Saw	= Shalllahu alayhi wa slam
QS.	= Alquran surat
HR	= Hadis riwayat
ket	= kerangan
t.t	= tanpa tahun
t.tp	= tanpa tempat penerbitan
terj	= terjemahan
H	= Hijriyah
M	= Masehi

Surat Pernyataan Keaslian Tulisan

Surat pernyataan keaslian wajib dibuat oleh penulis sebelum artikel dimuat dan dikirim kepada redaksi dalam format contoh sebagai berikut:

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN

Saya yang bertanda tangan dibawah ini:

Nama tanpa gelar :
Tempat/Tgl. Lahir :
Institusi :
Alamat Intitusi :
Alamat Rumah :
HP dan Email :

menyatakan dengan sebenarnya bahwa artikel saya sebagai berikut:

Judul :
:

Dalam Jurnal : Jurnal TAFSE, Volume Nomor:, Tahun

adalah benar karya orisinil saya, bukan merupakan plagiat, baik sebagian atau seluruhnya dari karya orang lain dan belum pernah diterbitkan dalam jurnal (berkala ilmiah) atau buku lain.

Demikian surat pernyataan ini dibuat dengan sebenarnya, saya akan bertanggung jawab terhadap resiko apabila pernyataan ini tidak terbukti di kemudian hari.

Pembuat Pernyataan,

Materai 6000

Nama lengkap serta tanda tangan

AR - RANIRY



TAFSÉ
JOURNAL OF QUR'ANIC STUDIES

Diterbitkan Oleh:
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry
Banda Aceh

REC

