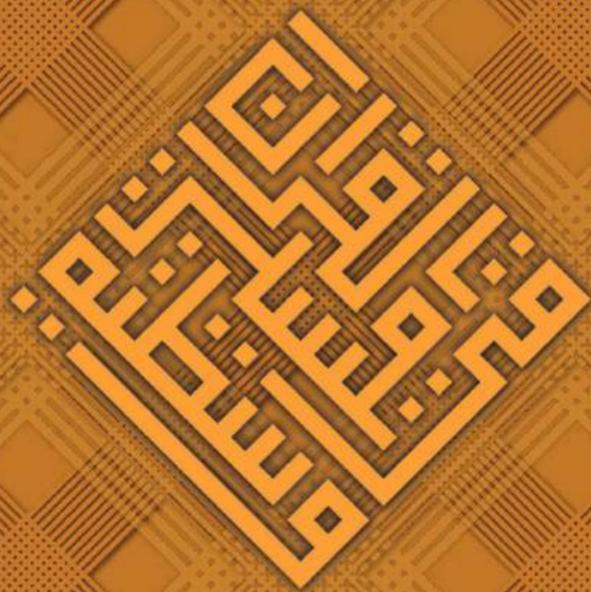


Mengasah Jiwa

Tafsir Moderat tentang Fitrah dan Jiwa



Dr. Jabbar Sabil, M.A.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Mengasah Jiwa
Tafsir Moderat tentang Fitrah dan Jiwa

Mengasah Jiwa: Tafsir Moderat tentang Fitrah dan Jiwa

©Hak cipta pada penulis

Penulis:

Dr. Jabbar Sabil, MA

Editor:

Lukman Emha

Sampul dan Tata letak:

Muhadi

ISBN: 978-623-449-452-5.

Ukuran buku: 13.5 x 20.5 cm

Ketebalan xiv + 116 hlm

Penerbit:

Bandar Publishing

Jl. T. Nyak Arif. Lamnyong. Syiah Kuala

Banda Aceh. Indonesia

Telepon: 0651-7551580

E-mail: bandar.publishing@gmail.com

Cetakan pertama, Agustus 2024

Hak Cipta Dilindungi Undang-undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin tertulis dari penerbit.

Mengasah Jiwa

Tafsir Moderat tentang Fitrah dan Jiwa

Dr. Jabbar Sabil, MA

Editor:

Lukman Emha

Diterbitkan oleh
Bandar Publishing, Banda Aceh
2024

PENGANTAR PENULIS

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah atas rahmat dan hidayah-Nya. Selawat dan salam kepada Rasulullah saw. sumber inspirasi dalam seluruh aspek kehidupan, juga kepada keluarga dan sahabat beliau. Tidak lupa takzim kami kepada para ulama dan guru-guru kami.

Penafsiran yang disajikan dalam buku ini ditulis dengan tiga tahap moderasi, pertama moderasi antara dimensi ilahiah dan dimensi insaniah, kedua moderasi antara dimensi tekstual dan kontekstual, ketiga moderasi antara dimensi teologis dan teleologis. Indikator moderasi merujuk pada`ayat berikut ini:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا
(النساء: ٨٢)

Tidakkah mereka merenungi Alquran, kalau bukan dari sisi Allah sungguh di dalamnya terdapat kontradiksi. (Q.S. Al-Nisa' [4]: 82)

Menafsirkan ayat ini, Ibn 'Āsyūr menjelaskan bahwa tadabbur terhadap Alquran dilakukan dalam dua cara. Pertama, menghayati ayat per ayat (*tafsīlī*), yaitu dengan cara mengkaji petunjuk masing-masing ayat terhadap makna/maksud yang dikandungnya. Kedua, menghayati Alquran secara keseluruhan, yaitu mengkaji aspek balaghahnya sehingga tampak Alquran itu benar-benar dari Allah, dan isi yang dikandungnya benar.

Cara pertama, dengan menghayati petunjuk Alquran ayat per ayat, maka diemukan kebaikan yang nyata. Temuan ini menghilangkan perbedaan atau pertentangan sehingga nyatalah Alquran itu datang dari sisi Allah. Adapun cara kedua, mengantarkan pada kenyataan bahwa tidak ada pertentangan antara satu dengan lain ayat dalam Alquran. Cara kedua ini pun membuktikan bahwa Alquran benar-benar dari Allah.

Alquran sendiri mengajarkan pola berpikir moderat dalam berbagai kesempatan. Tentang moderasi antara dimensi ilahiah dan dimensi insaniah antara lain dapat dilihat pada ayat berikut ini:

أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا - أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا (مريم: ٧٧-٧٨)

Maka apakah kamu telah melihat orang yang kafir kepada ayat-ayat Kami dan ia mengatakan: "Pasti aku akan diberi harta dan anak." Adakah ia melihat yang ghaib atau ia telah membuat perjanjian di sisi Tuhan Yang Maha Pemurah? (Q.S. Maryam [19]: 77-78)

Para mufasir, antara lain al-Ṭabarī, mengangkat beberapa riwayat tentang asbabunnuzul ayat ini. Adalah Khabbāb ibn al-Aratt berprofesi sebagai penempa senjata di kota Mekah, dan al-Āṣ ibn Wa'īl berhutang sebilah pedang padanya. Setelah masuk Islam, Khabbāb datang menagih hutang, tapi al-Āṣ menolak: "Aku tidak akan membayar hutang sampai kamu kafir terhadap Muhammad." Khabbāb marah dan menjawab: "Aku tidak akan kafir kepada Muhammad sampai kamu mati dan dibangkitkan oleh Allah."

Mendengar jawaban Khabbāb, al-Āṣ mengejek: "Aku akan dibangkitkan setelah mati? Kalau begitu aku akan mendapat harta dan anak, maka hutangmu akan kulunasi di waktu itu." Setelah peristiwa ini, turunlah ayat 77 sampai 80 Surah Maryam. Dari itu para mufasir, antara lain al-Qurṭubī, menyatakan bahwa orang yang dimaksud pada kata "*allazi kafara*" pada ayat di atas adalah al-Āṣ ibn Wa'īl. Dengan demikian, maka pernyataan al-Āṣ itulah yang dipatahkan oleh Alquran.

Perhatikan Alquran memandang serius pola pikir al-Āṣ sehingga menjadi sebab bagi turunnya ayat di atas. Ketika al-Āṣ mengatakan diberi harta dan anak setelah kebangkitan, ini berarti ia menggunakan perspektif kehidupan dunia (dimensi insaniah/empirik) saat memandang kehidupan akhirat (dimensi ilahiah/metafisik). Lalu Alquran menganulirnya; bagaimana itu bisa dibenarkan padahal ia tidak bisa melihat yang gaib, apalagi untuk membuat janji dengan Allah.

Ini persoalan metodologi yang sebenarnya. Siapa pun yang menghayati ayat ini akan sadar, bahwa teori *qiyās syāhid ilá al-ghā'ib* tidak bekerja pada ranah ilahiah. Jadi ayat ini mengungkapkan dua hal, pertama, bahwasanya penolakan al-Āṣ terhadap berita kebangkitan dibangun berdasarkan dimensi insaniah (antroposentrisme). Dari itu, bantahan Alquran ini menunjukkan bahwa paradigma antroposentrisme tidak bisa mengantar pada kebenaran hakiki tentang realitas ilahiah.

Kedua, Alquran menggunakan dimensi insaniah (tidak bisa melihat hal yang gaib) untuk meruntuhkan alasan al-Āṣ dalam penolakannya terhadap kebangkitan. Ini berarti Alquran mengajarkan bahwa paradigma teosentrisme saja tidak cukup untuk menyampaikan kebenaran. Bahkan diperlukan argumen empirik untuk melemahkan penolakan. Maka kata "*a fa raita*" pada ayat menjadi penggugah agar muslim memoderasi dimensi ilahiah dan insaniah.

Selanjutnya tentang moderasi antara dimensi tekstual dan kontekstual, antara lain, Alquran mengajarkannya melalui ayat berikut ini:

وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (المالك: ١٠)

Dan mereka berkata: "Sekiranya kami mendengarkan atau memikirkan (peringatan itu) niscaya tidaklah kami termasuk penghuni-penghuni neraka yang menyala-nyala. (Q.S. al-Mulk [67]: 10).

Ayat ini mengabarkan bahwa ketika orang-orang musyrik digiring menuju neraka, penjaga neraka bertanya: "Mengapa kalian terjerumus ke dalam Sa'ir, apakah kalian tidak dikirim orang yang memberi peringatan?" Mereka menjawab: "Ada, tapi kami mendustakannya. Seandainya kami mendengarkan, atau bertadabbur, sungguh kami tidak akan termasuk golongan penghuni neraka Sa'ir".

Pengakuan orang musyrikin, ditambah dengan penegasan tentang kebinasaan mereka, maka menjadi peringatan bagi pembaca Alquran, bahwa sebab kebinasaan musyrikin adalah tidak mau mendengarkan peringatan eksplisit Alquran, dan tidak mau bertadabbur terhadap hikmah yang implisit dalam

Alquran. Artinya, mereka tidak mau menggunakan dua sumber pengetahuan manusia, yaitu sumber eksternal dengan cara mendengar, dan sumber internal dengan cara tadabbur. Sumber pertama bersifat tekstual, sedangkan yang kedua kontekstual.

Secara epistemologis, peringatan tekstual/verbal Alquran merupakan pengetahuan langsung dari luar (*a priori/darūrī*). Dari itu, kesediaan mendengarkan peringatan Alquran secara tekstual menjadi petunjuk yang instan. Sedangkan peringatan dari hasil bertadabbur membutuhkan waktu dan ketekunan meneliti dan kontemplasi. Sebab secara epistemologis, hikmah sebagai hasil tadabbur merupakan pengetahuan secara internal (*a posteriori/nazarī*) dan kontekstual.

Adapun moderasi antara dimensi teologis dan teleologis, antara lain, diajarkan Alquran dalam ayat berikut ini:

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ
كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ
الْمُفْسِدِينَ (القصص: ٧٧)

Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi, dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan. (Q.S. Al-Qashash [28]: 77)

Meski disampaikan di sela kisah tentang Karun, namun ayat di atas menunjukkan sifat pertengahan (moderatisme/*tawāsuṭ*) ajaran Islam. Secara tematik (tafsir *maudūʿī*), ayat ini merupakan partikularia yang membentuk universalia. Jika dalam ayat 143 surat al-Baqarah umat Islam dipuji sebagai umat moderat, maka ayat ini menegaskan moderatisme ajaran Islam. Maḥmūd Syaltūt menyimpulkan seluruh bagian ajaran Islam itu moderat, baik akidah, syariat maupun akhlak/etikanya.

Ayat ini menegaskan Islam tidak menjadikan akhirat sebagai satu-satunya tujuan (teleologis), bukan pula menjadikan dunia saja sebagai tujuan (hedonisme). Jadi Islam itu moderat

karena memoderasi dunia dan akhirat sebagai tujuan di dalam hidup manusia.

Adapun tentang sistematika dalam penulisannya, kajian dalam buku ini dilakukan dengan mengikuti kerangka umum filsafat, yaitu ontologi (*māhiyyah*), epistemologi (*kayfiyyah*) dan aksiologi (*ghāyah*). Bagian satu merupakan kajian ontologi yang mempertanyakan hakikat ajaran Islam sebagai sesuatu yang ada. Hasil kajian terhadap ayat-ayat Alquran, ternyata hakikat terdalam ajaran Islam adalah moderatisme, yaitu moderasi terhadap ajaran agama samawi sebelum Islam. Empat tulisan dalam bagian ini menunjukkan bahwa moderasi tersebut merupakan konsen Alquran sehingga dengan mengkaji ayat-ayat Alquran akan membentuk kemampuan berpikir moderat.

Kajian di bawah judul *Millah Ibrahim* menunjukkan bahwa fitrah akal menyelamatkan manusi dari syirik. Tulisan kedua, berjudul *Nuzulul Quran*, tampak Alquran memoderasi antara masalah substantif pengamalan Alquran dengan aol perayaan peristiwa turunnya Alquran. Dengan tidak pasti tanggal turun Alquran, umat Islam sadar bahwa perayaan simbolik bukanlah prioritas, justru yang utama adalah mengamalkan isinya. Pada tulisan ketiga, berjudul *Tadabbur Alquran*, pembaca diantar pada kesadaran bahwa penghayatan terhadap Alquran menjadi dasar untuk sampai pada penggunaan akal yang sejalan dengan fitrah akal sehat itu sendiri. Selanjutnya tulisan yang keempat, menunjukkan bahwa Sesat, terjadi karena melanggar fitrah.

Bagian kedua buku ini merupakan aspek epistemologi dari moderatisme Alquran, yaitu Integrasi berdasar perspektif sistem teori. Pada tulisan pertama yang berjudul *Duka Aisyah*, menunjukkan bahwa sebab terjadi perbedaan tafsir adalah karena beda perspektif dalam ijtihad terhadap ayat Alquran, dari itu perlu pendekatan sistem teori. Tulisan kedua berjudul *Korupsi*, memperlihatkan bahwa ajaran Islam itu terintegrasi antara akidah, syariah dan akhlak. Oleh karena itu penerapan syariat Islam tidak cukup hanya dengan melakukan positivisasi fikih saja, tetapi juga harus dengan pendekatan penyadaran moralitas-agamis. Maka dapat disimpulkan hanya orang-orang yang mengingkari akhirat saja yang berani korupsi. Tulisan

ketiga, *Menyantuni Anak Yatim*, mengingatkan Umat tentang kesadaran sosial, bahwa kehidupan individu tidak lepas dari sistem kemasyarakatan yang melingkupinya. Begitu pula pada tulisan keempat yang berjudul *Menyantuni Fakir dan Miskin*, mengajak pembaca melihatnya secara holistik dari perspektif maqashid syariah.

Bagian ketiga adalah aspek aksiologi yang berkenaan tentang tujuan buku ini, yaitu mengasah jiwa. Tulisan pertama, dengan judul *Demi Jiwa*, memoderasi antara aspek fujur dan takwa sebagai ilham dari Allah dan aspek usaha manusia untuk menyucikan jiwaterus-menerus. Tulisan kedua *Puasa dan Fitrah*, mengantar pada penemuan hikmah, yaitu tentang bagaimana puasa dapat mengembalikan manusia pada fitrahnya. Adapun tulisan ketiga yang berjudul *Kembali ke Fitrah*, mengajak pembaca untuk menyelami makna dari perayaan Idul Fitri. Lalu tulisan keempat, *Manusia Terindah*, menegaskan tujuan dari penciptaan manusia yang esensinya adalah keindahan jiwa.

Rangkaian tulisan ini dimaksudkan untuk menyugesti pembaca agar segala aktivitasnya ditujukan untuk mengasah jiwa. Tentu saja tujuan penulisan ini tidak seluruhnya tepat, dan pembaca juga bisa menilai dan mengkritisnya. Penulis dengan tulus membuka diri untuk kritik dan masukan dari khalayak pembacasekalian. Billahittaufiq wal hidayah.

Darussalam, Agustus 2024
Penulis

PENGANTAR PENERBIT

Segala puji bagi Allah atas rahmat-Nya. Selawat dan salam kami haturkan kepada Baginda Rasulullah saw. keluarga dan sahabat beliau sekalian. Penghormatan kami kepada para ulama dan guru-guru kami di mana pun berada.

Buku yang ada di tangan pembaca ini berasal dari Kolom Tafsir yang rutin diisi oleh Dr. Jabbar Sabil, MA di Majalah Bulanan terbitan Kantor Wilayah Kementerian Agama Provinsi Aceh, sejak tahun 2010 sampai 2012. Nama majalah tersebut cukup melegenda, yaitu *Santunan*, sebab majalah ini tergolong sebagai perintis media cetak di Aceh, terbit sejak era 70-an.

Meski ditulis dua belas tahun lalu, namun kami melihat tulisan-tulisan tersebut masih relevan untuk dikonsumsi di masa sekarang ini. Tulisan-tulisan tersebut ditulis dengan pola moderasi yang menjadi *style* tersendiri bagi penulisnya. Kami menduga pada masa itu masih jarang penulis yang konsisten dengan pola penulisan tertentu, apalagi dengan kedalaman kajian yang memperlihatkan keseriusan sang penulis.

Agar tulisan-tulisan tersebut tidak kehilangan semangat di dalamnya, maka kami mengelompokkannya ke dalam tema sesuai kecenderungan penulisnya yang filosofis. Saat ini kami telah memilahnya menjadi dua bagian untuk diterbitkan dalam dua buku terpisah. Hal ini kami lakukan karena pertimbangan kemudahan bagi pembaca menikmatinya. Kami menilai tiap tulisan ini memiliki tekanan yang memerlukan konsentrasi dalam menyerap kandungannya. maka akan lebih mudah jika tulisan tersebut disajikan dengan pola penahanan.

Terbitan kali ini menghadirkan dua belas tulisan yang telah diseleksi secara tematik, jadi bukan disusun berdasarkan urutan terbit sebagaimana versi berkala majalah *Santunan* itu sendiri. Dengan demikian, buku ini bukan hanya pengulangan,

tapi disusun berdasarkan konsep yang mewakili kerangka konseptual pemikiran penulisnya. Dengan demikian, buku ini merekam perjalanan dan perkembangan intelektual penulis, dan mengungkap cita-cita akademis sang penulisnya sejak dua belas tahun yang lalu. Mungkin hal ini kelihatan jelas di mata para murid dan teman sejawat penulis.

Mengantar buku ini, penerbit mengucapkan selamat dan terima kasih kepada Dr. Jabbar Sabil, M.A. yang konsisten pada jalur penulisan akademik sebagaimana terlihat pada karya-karyanya dalam beberapa tahun terakhir. Kami berharap karya-karya tersebut dapat memberi manfaat, dan menginspirasi generasi muda di era milenial ini. Wassalam.

Banda Aceh, Agustus 2024
Penerbit

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS	v
PENGANTAR PENERBIT	xi
DARTAR ISI	xiii

BAGIAN SATU

1. Milah Ibrahim
(Penafsiran Ayat 120-123 Surat al-Nahl).....1
2. Nuzulul Quran
(Penafsiran Ayat 185 Surah al-Baqarah).....13
3. Tadabbur Alquran
(Penafsiran Ayat 24 Surah Muhammad)21
4. Sesat
(Penafsiran Ayat 159 Surat al-An'am).....29

BAGIAN DUA

1. Duka Aisyah
(Penafsiran Ayat 33 Surat al-Ahzab).....39
2. Korupsi
(Penafsiran ayat 161 surat Ali Imran).....51
3. Menyantuni Anak Yatim
(Penafsiran Ayat 220 Surah al-Baqarah).....61
4. Mengenal Fakir dan Miskin
(Penafsiran Ayat 60 Surah al-Taubah).....69

BAGIAN TIGA

1. Demi Jiwa
(Penafsiran Ayat 7-10 Surat al-Syams)75

2. Puasa dan Fitrah (Penafsiran ayat 46 Surah al-Hajj).....	85
3. Kembali ke Fitrah (Penafsiran ayat 30 Surah al-Rum).....	93
4. Manusia Terindah (Penafsiran ayat 4 surat al-Tin).....	101
DAFTAR PUSTAKA.....	111
TENTANG PENULIS.....	115

Bagian Satu
Melihat Islam secara Moderat

Millah Ibrahim

(Penafsiran Ayat 120-123 Surat al-Nahl)

Allah berfirman

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ، شَاكِرًا
لِأَنْعَمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ، وَأَتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَإِنَّا
فِي الْآخِرَةِ لَمَنِ الصَّالِحِينَ ، ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا
وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (النحل : ١٢٠ - ١٢٣)

Sesungguhnya Ibrahim adalah seorang imam yang dapat dijadikan teladan lagi patuh kepada Allah dan hanif. Dan sekali-kali bukanlah dia termasuk orang-orang yang mempersekutukan (Tuhan). (Lagi) yang mensyukuri ni'mat-ni'mat Allah. Allah telah memilihnya dan menunjukinya kepada jalan yang lurus. Dan Kami berikan kepadanya kebaikan di dunia. Dan sesungguhnya dia di akhirat benar-benar termasuk orang-orang yang saleh. Kemudian Kami wahyukan kepadamu (Muhammad): "Ikutilah agama Ibrahim seorang yang hanif." Dan bukanlah dia termasuk orang-orang yang mempersekutukan Tuhan. (Q.S. al-Nahl [16]: 120-123).

Sebagian umat Islam, adayangmemahamiayatdiatas sebagai dalil masih berlakunya agama Nabi Ibrahim bagi umat Muhammad. Bahkan menurut Imam al-Mawaridi (w. 450 H), sebagian ashab al-Syafi'i menyatakan adanya bagian dari ajaran Nabi Ibrahim yang tidak diganti, dan

tetap berlaku bagi umat Nabi Muhammad, (al-Qurthubi, jld. II, hlm. 119). Pemahaman seperti ini tidak segera boleh dibenarkan, harus dipastikan apakah ia bersih dari subjektifitas atau tidak. Indikator pertama, adalah terlihat kontradiksinya dengan ayat lain.

Sebagai wahyu Ilahi, dipastikan ayat-ayat Alquran tidak kontradiktif, sebab hal ini melemahkan kemukjizatan Alquran. Jika ditemukan kontradiksi dalam suatu penafsiran, maka dapat dipastikan penafsiran itu keliru. Terkait dengan ayat di atas yang dipahami sebagai dalil berlakunya agama Nabi Ibrahim bagi umat Muhammad, maka penafsiran ini kontradiksi dengan ayat berikut:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (المائدة: ٤٨)

Dan Kami telah turunkan kepadamu Al-Qur'an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allahlah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu. (Q.S. al-Ma'idah [5]: 48).

Ayat ini menegaskan kebenaran Alquran, dan

menyatakan bahwa untuk setiap umat diturunkan syariatnya tersendiri. Jadi dengan turunnya Alquran sebagai tuntunan (*syarî'ah*) bagi umat Muhammad, maka tidak mungkin syariat Nabi Ibrahim masih berlaku untuk umat Nabi Muhammad.

Indikator kedua, ayat 120-123 surat al-Nahl sedang berbicara tentang tuduhan syirik terhadap Nabi Ibrahim. Inilah tujuan (*maqâshid*) dalam ayat itu yang bisa dibuktikan secara induktif (*istiqra' ma'nawi*) dengan pendekatan metode tafsir tematik (*tafsir mawdhû'i*). Jadi ayat ini tidak bisa dinyatakan sebagai dalil keberlakuan syariat Nabi Ibrahim untuk umat Nabi Muhammad. Sebab perintah mengikuti agama Nabi Ibrahim bukan tujuan dalam ayat itu, tapi hanya penegasan bagi kelurusan akidah Nabi Ibrahim.

Indikator ketiga, Nabi Ibrahim hidup di tahun 1997-1822 sebelum masehi. Logikanya, Sunnah Nabi Muhammad saja dipertanyakan keabsahannya karena terjadi pemalsuan, lalu bagaimana dengan syariat Nabi Ibrahim untuk masa sekarang ini, setelah berlalu empat ribu tahun lebih? Jika ada yang menyatakan suatu ajaran sebagai syariat Nabi Ibrahim, tentunya akal akan membantah, sebab tidak akan ada sumber yang bisa dipercaya untuk meyakini kebenaran pernyataan itu. Alquran sendiri tidak menginformasikan isi ajaran syariat Nabi Ibrahim, bahkan menegaskan penurunan syariat baru untuk umat Nabi Muhammad.

Indikator keempat, Alquran ayat 48 surat al-Ma'idah, secara eksplisit menyatakan bahwa Allah mampu menjadikan manusia seragam dalam syariat yang satu. Tapi Allah tidak menghendaki demikian, dan itu cukup rasional, karena perkembangan peradaban manusia menjadikan syariat umat terdahulu tidak cocok lagi untuk umat sesudahnya. Itulah kenapa sedikit sekali aturan detil dalam Alquran, agar ia dapat berlaku sepanjang masa.

Kembali kepada maksud dari ayat yang menyebut *millah Ibrahim*, harus dilakukan penafsiran secara komprehensif lewat metode tafsir tematik (*mawdhû'î*). Jika dipetakan, ayat-ayat yang menyebut tentang agama Nabi Ibrahim diturunkan dalam kedua periode dakwah Rasul. Pertanyaannya, apa perlunya ayat seperti ini diturunkan lagi dalam periode Madinah, padahal sudah pernah diturunkan dalam periode Mekah?

Dalam periode Mekah, turun ayat 161 surat al-An'am, ayat 78 surat al-Hajj, dan ayat 120-123 surat al-Nahl. Surat al-Hajj merupakan surat Makkiyah kecuali 3 ayat darinya. Demikian pula surat al-Nahl, merupakan surat Makkiyah, kecuali 3 ayat terakhir yaitu ayat 126, 127, dan 128. Ketiga ayat ini diturunkan antara Mekah dan Madinah, yaitu di bukit Uhud, (*al-Itqan*, jld. I, hlm. 9). Sementara dalam periode Madinah, diturunkan dalam ayat 130 dan beberapa ayat senada dalam surat al-Baqarah, dan ayat 67 surat Ali 'Imran.

Ayat dalam periode Mekah

Secara genealogis, kaum musyrikin Mekah masih memiliki tautan silsilah dengan Nabi Ibrahim sehingga merasa cukup beralasan untuk menyandarkan kepercayaan mereka kepada Nabi Ibrahim as. Dalam hal ini, kadang kala Alquran membantah dengan menyebut bapak mereka sesat. Misalnya dalam ayat yang turun di Madinah berikut:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَٰئِكَ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ (المائدة: ١٠٤)

Apabila dikatakan kepada mereka: "Marilah mengikuti apa yang diturunkan Allah dan mengikuti Rasul," mereka menjawab: "Cukuplah untuk kami apa yang kami dapati

bapak-bapak kami mengerjakannya.” Dan apakah mereka akan mengikuti juga nenek moyang mereka walaupun nenek moyang mereka itu tidak mengetahui apa-apa dan tidak (pula) mendapat petunjuk. (Q.S. al-Ma’idah [5]: 48).

Di lain waktu, Alquran menolak dengan melakukan pembelaan kepada Nabi Ibrahim, seperti dalam surat al-Nahl di atas. Dari itu dapat dipahami, bahwa yang ditolak Alquran adalah penyandaran ajaran syirik itu kepada Nabi Ibrahim, mereka mendakwanya sebagai bersumber dari Nabi Ibrahim. Jadi, walau secara biologis mereka adalah keturunan Nabi Ibrahim, tapi secara ideologis, bapak mereka bukanlah Nabi Ibrahim. Oleh karena itu, perintah mengikuti agama Nabi Ibrahim dalam ayat 123 tidak bisa dipahami di luar rangkaian ayat sebelumnya, ayat-ayat di surat lain.

Pada ayat 120, preposisi *“Sesungguhnya Ibrahim adalah umat yang patuh kepada Allah, lurus dan tidak syirik”* merupakan penolakan atas dakwaan musyrikin Mekah yang katanya mengikuti agama nenek moyang mereka. Lalu lanjutan ayat berikutnya mendeskripsikan sosok Nabi Ibrahim yang mensyukuri nikmat, berada di jalan yang benar, dan konsekuensinya, mendapat kebaikan di dunia, dan termasuk dalam golongan orang saleh di akhirat.

Deskripsi dalam ayat 121 dan 122 merupakan eksplisitas ciri, dan konsekuensi yang berbeda antara musyrikin Mekah dengan nenek moyang mereka, Nabi Ibrahim. Baru kemudian pada ayat 123 Nabi Muhammad diperintah mengikuti agama Nabi Ibrahim. Maka perintah ini tidak bisa dilihat di luar konteks preposisi ayat 120. Berhubung preposisi ayat 120 adalah tentang kemusyrikan, maka yang diperintah kepada Muhammad adalah mengikuti akidah tauhidnya, bukan seluruh syariat yang turun untuknya. Jadi akidah tauhid tetap sama, meski syariat umat Muhammad berbeda dengan syariat

umat Ibrahim.

Ayat Makkiyyah lain yang senada adalah ayat 161 surat al-An'am. Terlihat ayat ini juga dalam redaksi yang lebih kurang sama, sebab berbicara dalam konteks menolak dakwaan syirik terhadap Nabi Ibrahim.

قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (الأنعام: ١٦١)

Katakanlah: "Sesungguhnya aku telah ditunjuki oleh Tuhanku kepada jalan yang lurus, (yaitu) agama yang benar, agama Ibrahim yang lurus, dan Ibrahim itu bukanlah termasuk orang-orang yang musyrik." (Q.S. al-An'am [6]: 161)

Demikian pula pada ayat 78 surat al-Hajj. Ayat-ayat sebelumnya berbicara tentang penolakan terhadap musyrikin Mekah yang menyembah selain Allah. Lalu kaum muslimin diperintah ber-*mujahadah* semampunya, sebab agama Islam tidak menghendaki kesukaran, sebagaimana halnya agama Nabi Ibrahim.

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ (الحج : ٧٨)

Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (Ikutilah) agama orang tuamu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamai kamu sekalian orang-orang muslim dari dahulu, dan (begitu pula) dalam (Al-Qur'an) ini, supaya Rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia, maka dirikanlah sembahyang, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali Allah. Dia adalah Pelindungmu, maka Dialah sebaik-baik Pelindung dan sebaik-baik Penolong. (Q.S. al-Hajj

[22]: 78)

Al-Thabari mengutip pendapat al-Farra', bahwa kata *millata abikum* pada ayat 78 surat al-Hajj di atas, di-*taqdir* pembuangan huruf *kaf* (*tamtsil*); *ka millati abikum*. Jadi diartikan: "...seperti agama bapak kamu, Ibrahim..." sehingga tidak bertentangan dengan ayat lain. Dari pembahasan ini terlihat bahwa ayat di atas tidak boleh dipahami sepotong-sepotong, tapi harus ditafsirkan secara komprehensif (*munâsabah*) antar ayat senada dari berbagai surat terkait (*mawdhû'î*).

Ayat dalam periode Madinah

Pada periode Madinah, diturunkan ayat 130 surat al-Baqarah.

وَمَنْ يَرْعُبْ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا
وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ (البقرة : ١٣٠)

Dan tidak ada yang benci kepada agama Ibrahim, melainkan orang yang memperbodoh dirinya sendiri, dan sungguh Kami telah memilihnya di dunia dan sesungguhnya dia di akhirat benar-benar termasuk orang-orang yang saleh. (Q.S. al-Baqarah [2]: 130)

Ketika berada di Madinah, Rasulullah dan para sahabat hidup dalam interaksi sosial yang di dalamnya ada masyarakat Yahudi dan Nasrani. Menurut sebuah hadis yang diriwayatkan al-Bukhari dari Abu Hurayrah, orang-orang Ahli Kitab membacakan Kitab Taurat di hadapan kaum muslimin dalam bahasa Ibrani, dan menerjemahkannya ke bahasa Arab untuk kaum muslimin. Lalu Rasulullah mengingatkan sahabatnya agar tidak membenarkan, dan juga tidak mendustakan mereka (ayat 136). Tindakan ini dinilai Alquran sebagai akibat kedengkiian:

وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفْرًا كَسَدًا
 مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ
 اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (البقرة : ١٠٩)

Sebahagian besar Ahli Kitab menginginkan agar mereka dapat mengembalikan kamu kepada kekafiran setelah kamu beriman, karena dengki yang (timbul) dari diri mereka sendiri, setelah nyata bagi mereka kebenaran. Maka maafkanlah dan biarkanlah mereka, sampai Allah mendatangkan perintah-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu. (Q.S. al-Baqarah [2]: 109)

Hal ini dipertegas pada ayat 120 surat al-Baqarah;

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ
 هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ
 اللَّهِ مِنْ وَّلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (البقرة : ١٢٠)

Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah: "Sesungguhnya petunjuk Allah itulah petunjuk yang benar". Dan sesungguhnya jika kamu mengikuti kemauan mereka setelah pengetahuan datang kepadamu, maka Allah tidak lagi menjadi pelindung dan penolong bagimu. (Q.S. al-Baqarah [2]: 120)

Menariknya, dalam ayat ini juga digunakan kata *millah* untuk agama Yahudi dan Nasrani (*hatta tattabi' millatahum*), bukan *al-dîn*, sama seperti ayat-ayat Makkiah dan Madaniyah lain tentang *millah* Ibrahim. Ini terkait dengan ayat 109 di atas, sebab dalam ayat itu dinyatakan sebagai 'ajakan kembali kepada kekufuran'. Maka kata *millah* di sini bukan syariat yang diturunkan kepada Nabi Ibrahim as., Nabi Musa as., atau Nabi Isa as., tapi sisi akidahnya.

Alquran mengakui kebenaran akidah Nabi Ibrahim dan nabi-nabi lain, tapi ajaran kufur produk musyrikin

yang diklaim bersumber dari nabi Ibrahim ditolak keras. Jadi mereka bukan bermaksud mengajak umat Islam masuk agamanya, tapi mengembalikan umat Muhammad kepada kekufuran. Rangkaian ayat menjelaskan bahwa mereka sadar akan kebenaran ajaran Muhammad, oleh karena itu mereka tidak rela umat Muhammad tetap dalam ajaran ini.

Dalam surat Madaniyah lain, Alquran kembali melakukan pembelaan kepada Nabi Ibrahim:

مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا (آل عمران: ٦٧)

Bukanlah Ibrahim itu Yahudi atau Nasrani, tetapi beragama lurus dan muslim. (Q.S. Ali Imran [3]: 67)

Ini menunjukkan adanya modus yang sama antara ahli kitab Madinah dengan musyrikin Mekah, sama-sama mengklaim kepercayaan syirik produk mereka bersumber dari Nabi Ibrahim. Inilah yang dibantah Alquran, bahwa Nabi Ibrahim tidak syirik.

Dalam konteks ini, diturunkannya syariat Islam menjadi cobaan bagi manusia, sebagaimana dinyatakan secara eksplisit dalam ayat 48 surat al-Ma'idah. Kata "*liyabluwakum*" dalam ayat 48 al-Ma'idah merupakan alasan yang jelas (*al-ta'lîl al-sharîh*), bahwa Allah bermaksud mencoba manusia dengan diturunkannya syariat Islam.

Tentunya ini bisa dipahami, sebab hal yang paling sulit diterima manusia adalah kenyataan bahwa produk intelektualnya dianggap sampah, buktinya dapat dilihat dari pengalaman Rasulullah sendiri. Sirah Nabi mencatat (Al-Bûthî, *Fiqh al-Sîrah*, hlm. 99-100), bahwa di masa awal dakwah Nabi Muhammad, musyrikin Mekah belum memberi reaksi dalam bentuk kekerasan. Tindakan anarkis baru dilancarkan musyrikin Mekah ketika Muhammad dipandang menghina tuhan mereka, di mana mereka tidak mampu mematahkan argumen yang

dikemukakan Muhammad.

Fitrah akal yang diberikan Allah merupakan alat agar manusia mampu membedakan yang baik dari yang buruk, dan yang salah dari yang benar secara rasional. Lalu Allah menyatakan bahwa agama Islam diturunkan sesuai dengan fitrah akal itu sendiri. Maka menolak syariat Islam, berarti mengingkari fitrah rasionalitas akal manusia sendiri, dan itu adalah perilaku kebanyakan manusia sebagaimana bunyi penutup dalam ayat berikut:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ
لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (الروم: ٣٠)

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada Agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. (Q.S. al-Rum [30]: 30).

Untuk penafsiran ayat tentang fitrah ini, lebih lanjut lihat Majalah Santunan Edisi 08, September 2010. Pada rubrik tafsir berjudul: Kembali ke Fitrah.

Nuzulul Quran

(Penafsiran Ayat 185 Surah al-Baqarah)

Secara tegas Alquran menyatakan dalam ayat 185 Surah al-Baqarah, bahwa peristiwa nuzulul quran terjadi dalam bulan Ramadhan.

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ
وَالْفُرْقَانِ (البقرة: ٥٨١)

Bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). (Q.S. al-Baqarah [2]: 185).

Itulah kenapa bulan Ramadhan dipandang sebagai bulan yang sangat mulia, selain karena ibadah puasa, kemuliaan Ramadhan bertambah sebab Alquran diturunkan di bulan ini.

Dengan tegas dan jelasnya pernyataan ayat di atas, maka pendapat yang menyatakan terjadinya nuzulul quran pada pertengahan bulan Syakban (pada malam *baraah*) terbantah dengan sendirinya, misalnya riwayat dari 'Ikrimah (Ibn Katsir, t.th.: VII, 188). Namun begitu keterangan ayat di atas hanya kuat dalam menginformasikan bulan penurunan Alquran, adapun tanggal turunannya tidak disebut. Masalahnya, perlukah

adanya penetapan tanggal nuzulul quran secara pasti? Jika penting, bagaimana cara mengetahui tanggal itu dengan benar?

Sebagaimana diketahui, Alquran tak menjelaskan secara pasti kapan waktu dan tanggal penurunan Alquran. Oleh karena itu para ulama mencari keterangan lain untuk memperkhusus penjelasan ayat di atas yang masih umum. Jalan yang ditempuh adalah dengan mencari penjelasan dari ayat lain, keterangan dari sabda Rasul dan *atsar* para sahabat. Hasilnya, kita menemukan dua pendapat ulama; pertama menunjuk tanggal 17 Ramadhan, dan lainnya menyebut tanggal 24 Ramadhan.

Menafsirkan ayat dengan ayat

Untuk menjelaskan ayat 185 Surat al-Baqarah di atas, sebagian ulama merujuk kepada ayat berikut:

إِحْم (١) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (٢) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ
(الدخان: ٣)

Ha mim. Demi kitab (Al Qur'an) yang menjelaskan. Sesungguhnya Kami menurunkannya pada suatu malam yang diberkahi dan sesungguhnya Kami-lah yang memberi peringatan. (Q.S. al-Dukhan [44]: 3).

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ (القدر: ١)

Sesungguhnya Kami telah menurunkannya (Al Qur'an) pada malam kemuliaan. (Q.S. al-Qadr [97]: 1).

Ayat di atas menjelaskan tentang turunnya Alquran pada malam kadar, sedangkan malam kadar terjadi dalam bulan Ramadhan. Maka ayat ini menambah kepastian informasi dalam surat al-Baqarah di atas, namun sayang, tanggalnya tidak bisa dipastikan seiring tidak pastinya tanggal *laylat al-qadar*.

Tidak pastinya tanggal dari penafsiran berdasar

ayat di atas membuka peluang untuk mempertimbangkan informasi lain berdasar ayat 41 surat al-Anfal:

وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ
وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ
الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقِيٍّ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (الأنفال: ٤١)

Ketahuiilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnussabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqaan, yaitu di hari bertemunya dua pasukan. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu. (Q.S. al-Anfal [8]: 41).

Sebagian ulama menjadikan ungkapan “*yawm al-furqan*” dalam ayat ini sebagai kata kunci dalam mencari hari pertama penurunan Alquran. Ayat ini menjelaskan, bahwa *yawm al-furqan* adalah hari di mana dua jamaah bertemu. Menurut Ibn Ishaq, ini adalah hari berhadapannya umat Islam dengan musyrikin Quraysy di perang Badar. Berdasar catatan sejarah, peristiwa ini terjadi pada hari Jumat, tanggal 17 Ramadhan tahun kedua hijrah.

Penjelasan ayat di atas tentang Alquran yang diturunkan pada hari yang sama dengan perang Badar, dipahami sebagai isyarat bahwa Alquran diturunkan pada tanggal 17 Ramadhan tahun pertama kenabian. Penafsiran ini masih dalam bentuk penafsiran ayat dengan ayat, jadi tetap memiliki kekuatan yang tidak bisa ditolak begitu saja.

Rujukan kepada Hadis dan Atsar

Keluasan jangka waktu dalam ayat 185 surat al-Baqarah telah dipersempit oleh penjelasan malam kadar

dalam Surat al-Dukhan dan al-Qadar. Dengan menjadikan malam kadar sebagai kata kunci, para ulama merujuk kepada hadis berikut:

عَنْ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ « تَحَرَّوْا لَيْلَةَ الْقَدْرِ فِي الْوَتْرِ مِنَ الْعَشْرِ الْأَوَّخِرِ مِنْ رَمَضَانَ »
Dari 'Aisyah ra., bahwa Rasulullah saw. bersabda: "Carilah malam kadar dalam malam-malam ganjil pada sepuluh malam terakhir bulan Ramadhan". (HR. al-Bukhari).

Sayang tanggal yang pasti juga tak bisa ditetapkan melalui hadis ini. Meskipun begitu, diyakini bahwa Alquran diturunkan pada malam-malam ganjil di sepuluh malam terakhir Ramadhan. Informasi lain yang bisa dirujuk adalah hadis yang di-*takhrij* oleh Ahmad dan Thabrani berdasar riwayat Qatadah:

وروى قتادة عن واثلة [أن النبي صلى الله عليه و سلم قال : أنزلت صحف إبراهيم في أول ليلة من رمضان وأنزلت التوراة لست مضين من رمضان وأنزلت الزبور لاثنتي عشرة من رمضان وأنزل الإنجيل لثمان عشرة حلت من رمضان وأنزل القرآن لأربع وعشرين مضت من رمضان]

Nabi Saw. bersabda: "Suhuf untuk Nabi Ibrahim diturunkan pada awal Ramadhan, Taurat diturunkan pada enam Ramadhan, Zabur diturunkan pada dua belas Ramadhan, Injil diturunkan pada delapan belas Ramadhan, dan Alquran diturunkan pada dua puluh empat Ramadhan.

Al-Qurthubi dalam tafsirnya *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* meyakini bahwa hadis ini merupakan petunjuk yang melatari pendirian al-Hasan, bahwa Alquran diturunkan pada malam dua puluh empat Ramadhan, (al-Qurthubi, t.th.: II, 266).

Secara sanad, hadis ini bernilai hasan dan bisa dipegang, bahkan al-Albani yang telah melakukan

kritik sanad terhadap hadis ini memasukkannya dalam kitab *Sahih al-Jâmi'*. Namun secara matan masih harus dikritisi, sebab jika dibanding dengan hadis sahih di atas terlihat kontradiktif. Malam kadar yang disebut di sana adalah malam ganjil, sementara hadis ini menyebut malam genap (malam dua puluh empat) sebagai malam penurunan Alquran, padahal jelas malam penurunan Alquran itu adalah malam kadar yang menurut hadis sahih malam ganjil. Dengan demikian, informasi dari hadis ini tidak sampai pada derajat pasti. Lalu bagaimana dengan pendirian ulama yang berpegang kepada tanggal 17 Ramadhan?

Secara redaksional ayat 41 Surah al-Anfal menjelaskan tentang harta ganimah, bukan peristiwa penurunan Alquran. Berbeda dengan Surat al-Dukhan dan al-Qadar, yang secara *munasabah*, redaksinya memang jelas-jelas tentang penurunan Alquran. Jadi dari sudut pandang ini menjadi lemah dibanding surah al-Dukhan dan al-Qadar, namun begitu sebagian ulama yakin bahwa isyarat dalam ayat ini bisa dijadikan hujah.

Al-Thabari dalam tafsirnya menjelaskan bahwa *yawm al-furqan* adalah hari perang Badar. Sama seperti Ibn Ishaq, ia mengangkat sebuah riwayat tentang *yawm al-furqan*:

حدثنا ابن حميد قال، حدثنا يحيى بن واضح قال، حدثني يحيى بن يعقوب أبو طالب، عن أبي عون محمد بن عبيد الله الثقفي، عن أبي عبد الرحمن السلمي، عبد الله بن حبيب قال: قال الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه: كانت ليلة ”الفرقان يوم التقى الجمعان“، لسبع عشرة من شهر رمضان.

Dari Abdullah ibn Habib, al-Hasan bin Abi Thalib berkata: "Malam al-furqān yang merupakan hari bertemunya dua jamaah, adalah malam tujuh belas Ramadhan".

Menurut Ibn Katsir, riwayat di atas bernilai baik (*jayd*) dan kuat, ia juga menambahkan riwayat lain dari Ibn Mardawiyah yang katanya sahih, (Ibn Katsir, t.th.: IV, 47). Dengan demikian, *yawm al-furqan* yang dijelaskan Alquran sebagai hari berhadapannya dua pasukan (muslim-musyrik) di Badar, dapat dipastikan terjadi pada 17 Ramadhan.

Kepastian *yawm al-furqân* tak bisa serta merta dijadikan dasar menetapkan tanggal penurunan Alquran, sebab ayat 41 surah al-Anfal hanya menyebutnya secara implisit, sedangkan uraian pokok ayat adalah tentang harta ganimah. Akibatnya informasi ayat ini bertentangan dengan ayat yang menyebut malam kadar tanpa bisa ditarjih salah satunya. Itulah kenapa perbedaan pendapat terus berlanjut, dan umumnya ulama memilih salah satu pendapat berdasar kecenderungan pribadi.

Pendapat para ulama

Disebutnya *yawm al-furqan* (hari pembeda) dalam ayat di atas, memberi alasan untuk menghubungkan dua peristiwa yang berselang lima belas tahun ini sebagai peristiwa yang waktu kejadiannya sama. Jadi berdasar ayat 41 surah al-Anfal, sebagian ulama menyimpulkan bahwa perang Badar terjadi dalam waktu yang sama dengan peristiwa penurunan Alquran, yaitu sama-sama terjadi pada malam Jumat tanggal 17 Ramadhan. Disimpulkan bahwa Alquran diturunkan pada tanggal 17 Ramadhan di tahun pertama pengangkatan Nabi Muhammad sebagai Rasul.

Peristiwa nuzulul quran terjadi setelah Muhammad saw. mencapai usia empat puluh tahun, tepat pada awal bulan Februari 610 M. Tempat penurunannya adalah di gua Hira', yaitu tempat di mana biasanya Nabi saw. bertahannus (mengasingkan diri) dalam bulan Ramadhan. Bertahannus merupakan praktik yang lazim

dilakukan oleh masyarakat Arab yang menganut agama hanif (ajaran Nabi Ibrahim) sebelum Islam datang.

Al-Syaykh al-Khudhari Beik (dalam kitab *Nur al-Yaqin*), berpegang pada pendapat Mahmud Basya al-Falaki yang telah melakukan penelitian mendalam, dan meyakini bahwa peristiwa turunnya Alquran terjadi pada tanggal 17 Ramadhan sebelum hijrah, bertepatan dengan bulan Juli tahun 610 M, (Khudhari Beik, t.th.: 25). Pendirian yang sama juga dikemukakannya dalam kitabnya *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, (Khudhari Beik, t.th.: 6). Ia menyatakan bahwa pendapat ini dipilih oleh Ibn Ishaq, (w. 151 H., penulis biografi Nabi yang pertama dan terpercaya), dan Ibn Jarir al-Thabari (w. 310 H., penulis tafsir *bi al-ma'tsur*, yaitu *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*).

Ibn Ishaq yakin bahwa penjelasan ayat ini merupakan isyarat bagi tanggal peristiwa turunnya Alquran. Baginya peristiwa ini tidak mungkin dilupakan Alquran, sebab ini peristiwa terpenting yang harus dijelaskan waktu terjadinya walau secara tersirat.

Pendapat di atas menjadi dasar pegangan bagi peringatan Nuzulul Qur'an di Indonesia. Beberapa sumber menyatakan bahwa peringatan dilaksanakan pertama sekali oleh Presiden Soekarno atas anjuran Buya Hamka. Tanggal 17 Ramadhan dipilih karena bertepatan dengan peringatan hari kemerdekaan Republik Indonesia yang juga jatuh di bulan Ramadhan. Terlepas dari dasar pertimbangan Buya Hamka dalam memilih tanggal 17 Ramadhan untuk dirayakan sebagai hari Nuzulul Qur'an, yang jelas tanggal ini masih kontroversi.

Sampai di sini tampak bahwa keyakinan dan argumen Ibn Ishaq tidak bisa sampai ke taraf kebenaran yang bisa diterima semua pihak. Al-Qasthalani dalam komentar (*syarh*) terhadap *Sahih* al-Bukhari mengangkat banyak pendapat ulama yang berbeda pendirian dari Ibn Ishaq. Hal ini membuktikan bahwa Islam tidak memberikan satu

catatan pasti tentang kapan waktu penurunan Alquran. Tentunya kondisi ini memiliki hikmah tersendiri yang harus kita renungi dan hayati...

Kiranya Islam tidak mementingkan perayaan waktu turunnya Alquran, karena manusia memiliki kecenderungan untuk larut dalam perayaan yang justru melalaikannya dari pelaksanaan isi Alquran. *Wallahu A'lam.*

Tadabbur Alquran

(Penafsiran Ayat 24 Surah Muhammad)

Allah swt. berfirman:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (محمد [٤٧]: ٢٤)

Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al-Qur'an ataukah hati mereka terkunci? (QS. Muhammad [47]: 24).

Memerhatikan *munâsabah*-nya, ayat 24 surah Muhammad ini berbicara tentang orang-orang munafik dalam konteks *jihad fi sabilillah*. Alquran merekam sebuah peristiwa di Madinah sebelum meletusnya perang Uhud, di mana kaum muslimin meminta ketegasan sikap Rasul mengenai jihad. Mereka berharap akan turunnya ayat yang secara tegas memerintahkan jihad, lalu Alquran memberi tanggapan:

وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَأُولَئِكَ لَهُمْ (محمد [٤٧]: ٢٠)

Dan orang-orang yang beriman berkata: "Mengapa tiada diturunkan suatu surat?" Maka apabila diturunkan suatu surat yang jelas maksudnya dan disebutkan di dalamnya (perintah) perang, kamu lihat orang-orang yang ada penyakit di dalam hatinya memandang kepadamu seperti pandangan orang yang pingsan karena takut mati, dan kecelakaanlah bagi mereka. (QS. Muhammad [47]: 20).

Apa yang diramalkan Alquran terbukti ketika perang Uhud pecah pada bulan Syawal tahun ketiga hijrah, tiga tahun setelah turunnya ayat ini. Saat pasukan kaum muslimin sampai di pertengahan jalan antara Madinah dan Uhud (tempat bernama Syaikhan), Abdullah ibn Ubay melancarkan provokasi. Ia menyatakan ekspedisi ini sebagai tindakan bunuh diri, maka sepertiga pasukan berbalik arah, tinggal 700 pasukan muslimin menghadapi 3000 pasukan musyrikin Quraysy.

Peristiwa berbaliknya Ibn Ubay cs. merupakan puncak, di mana kemunafikan yang selama ini disimpan secara rapi sudah tak bisa disembunyikan lagi. Alquran mengabadikan peristiwa ini dalam ayat berikut:

وَلْيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَا تَبْعَنَا كُمْ هُمْ لِلْكَفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ (آل عمران [3]: ١٦٧)

Dan supaya Allah mengetahui siapa orang-orang yang munafik. Kepada mereka dikatakan: "Marilah berperang di jalan Allah atau pertahankanlah (dirimu)." Mereka berkata: "Sekiranya kami mengetahui akan terjadi peperangan tentulah kami mengikuti kamu." Mereka pada hari itu lebih dekat kepada kekafiran dari pada keimanan. Mereka mengatakan dengan mulutnya apa yang tidak terkandung dalam hatinya. Dan Allah lebih mengetahui apa yang mereka sembunyikan. (QS. Ali Imran [3]: 167).

Memerhatikan ayat ini, apa istimewanya Ibn Ubay cs. sehingga Alquran mengabadikan kisah mereka? Kiranya hal ini terjawab oleh ayat berikut:

أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ (محمد [٤٧]: ٢٣)

Mereka itulah orang-orang yang dilaknati Allah dan dituliskan-Nya telinga mereka dan dibutakan-Nya penglihatan mereka. (QS. Muhammad [47]: 23).

Ternyata Alquran bermaksud agar umat Islam yang hidup lebih belakangan, menjadikan kisah orang-orang yang ada penyakit di hatinya ini sebagai pelajaran.

Fakhrudin al-Razi (w. 606 H) dalam *al-Tafsir al-Kabir* menjelaskan, bahwa ketika membicarakan rencana jihad, para munafik berkata: “Bagaimana kami berperang, sementara perang menimbulkan bencana, padahal orang-orang Arab itu *zawil arham* kami, dan bagian dari kabilah kami.” Lalu Alquran menganulir hujah mereka:

فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ (محمد)
(٤٧: [٢٢])

Maka apakah kiranya jika kamu berkuasa kamu akan membuat kerusakan di muka bumi dan memutuskan hubungan kekeluargaan? (QS. Muhammad [47]: 22).

Ayat ini tidak sekedar mematahkan hujah mereka, tapi sekaligus membalikkan hunusan senjata kepada tuannya. Sebab hujah yang dibuat-buat untuk menghindari ‘kesusahan’ perang justru membongkar kedok dari kemunafikan mereka. Faktanya, intensitas mudarat yang ditimbulkan musyrikin Quraysy akan lebih besar jika umat Islam diam, dan pemutusan hubungan keluarga malah tak terelakkan jika kaum muslimin tidak menguasai kembali tanah kelahiran mereka. Kemusyrikin Quraysy lah sumber kerusakan, dan itu hanya bisa berubah jika kepemimpinan dipegang oleh umat yang jiwanya dipenuhi kasih sayang.

Bukankah Islam melarang keras berbuat kerusakan (*fasad*) di muka bumi? Bukankah Islam juga melarang keras memutus silaturrahim? Maka tepat sekali jika Alquran justru menanggapi hujah para munafik ini dengan cara balik bertanya; “Apakah umat yang dianugerahi kebajikan, dan diajarkan kasih sayang akan berbuat kerusakan jika mereka berkuasa? Apakah orang

yang diwajibkan membina silaturrahim ini justru akan memutusnya jika ia yang memimpin?

Sebelum dijawab mari melihat fakta, bahwa kerusakan dan memutus silaturrahim oleh musyrikin Quraysy sudah nyata dialami. Maka jelas alasan itu hanya lah kedok untuk menutupi keengganan mereka menanggung susah payah bersama kaum beriman. Mereka hanya ingin memetik keuntungan material dari kaum muslimin, maka Alquran menyingkap kebohongan mereka: "*apakah mereka tidak memerhatikan Alquran atautkah hati mereka terkunci?*"

Sungguh sangat tepat ungkapan Alquran ini, sebab Ibn Ubay cs. tidak lekang bergaul bersama Rasulullah dan kaum muslimin. Ia mengikuti pengajian bersama Rasul dan menyaksikan turunnya ayat-ayat Alquran, jadi hampir tidak masuk akal jika ia dikatakan tidak paham ajaran Islam. Maka pertanyaan ayat 24 surat al-Qital (nama lain surat Muhammad) menyentak kesadaran kita, bahwa orang-orang seperti ini—walau mereka—bergaul akrab dengan Rasul, mendengarkan dan mengkaji Alquran bersama para sahabat, tapi hati mereka tetap terkunci. Alquran menunjukkan pada kita, bahwa ada sesuatu yang absen dalam diri mereka, yaitu kesadaran untuk bertadabbur, penghayatan!

Secara kebahasaan kata *tadabbur* berarti pemahaman (*tafâhum*), tapi makna kata ini lebih dalam dari sekadar pemahaman biasa. Syekh Muhammad Thahir ibn 'Asyur dalam tafsirnya *al-Tahrir wa Tanwir* menjelaskan bahwa kata ini berarti memahami secara mendalam. Pemahaman yang mendalam ini merupakan penghayatan, dan inilah yang absen pada diri orang-orang semisal Ibn Ubay cs., termasuk pada diri orang-orang yang merupakan jelmaan mereka di era kontemporer ini.

Sampai di sini terpahami sebab ketidapkahaman para munafik terhadap esensi ajaran Islam, yaitu karena

tidak menghayati Alquran (*tadabbur*). Tapi Alquran tidak berhenti pada penjelasan ini, masih ada sebab lain yang hendak disampaikan Alquran, suatu sebab yang harus dipetik sebagai hikmah terdalam dari Alquran.

Mari perhatikan, ayat 24 surat Muhammad di atas dilanjutkan dengan ungkapan; “*am ‘ala qulub aqfaluha*” (bahkan di atas hati itu ada penguncinya). Menurut para mufasir, kata ‘*am*’ (atau/huruf ‘*athaf*’) berarti ‘*bal*’ yang merupakan perpindahan topik tanpa membatalkan ungkapan sebelumnya (*idhrab intiqal*). Dari redaksi ini dapat dipahami, bahwa mereka bukan sekedar tidak mampu ber-*tadabbur*, bahkan hati mereka telah terkunci. Jadi pada dasarnya mereka memiliki potensi untuk ber-*tadabbur* karena mereka orang cerdas yang memiliki akal dan hati, tapi mereka tidak tergerak untuk ber-*tadabbur*, sebab hati mereka telah terkunci.

Jika diperhatikan lebih lanjut, Alquran menggunakan kata *qulub*, yaitu hati secara umum, bukan *qulubuhum* yang berarti hati mereka—para munafik—secara khusus. Padahal awal ayat menggunakan bentuk jamak yaitu kata ‘mereka’ (apakah mereka tidak ber-*tadabbur/a fa la yatadabbaruna*), sehingga secara bahasa akan lebih tepat jika rangkaian ayat dilanjutkan dengan kata ‘hati mereka’ (*qulubuhum*). Tetapi Alquran sengaja memilih kata *qulub* saja, ternyata ada informasi lain yang hendak disampaikan Alquran, bahwa keterkuncian hati itu tidak hanya menimpa orang yang jelas-jelas munafik saja...

Lalu ayat 25 menjelaskan mengapa para munafik tidak mampu menghayati ajaran Islam, padahal mereka memiliki kecerdasan—yang bahkan bisa lebih dari sebagian kaum beriman.

إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ (محمد [٤٧]: ٢٥)

Sesungguhnya orang-orang yang kembali ke belakang
Tadabbur Alquran

(kepada kekafiran) sesudah petunjuk itu jelas bagi mereka, syaitan telah menjadikan mereka mudah (berbuat dosa) dan memanjangkan angan-angan mereka. (QS. Muhammad [47]: 25).

Jelaslah dari ayat ini, bahwa keterkuncian hati disebabkan oleh tipu daya setan yang menciptakan fantasi dalam hayalan mereka. Tentunya sebab ini tidak bekerja secara mandiri, ada faktor-faktor internal yang menjadi penghubung ke dalam diri manusia. Itulah kenapa dalam konteks ajakan *jihad fi sabilillah*, Alquran menggambarkan dunia sebagai permainan (*la' b wa lahw*) seperti ungkapan dalam ayat berikut:

إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهَوٌّ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أَجْرَكُمْ وَلَا يَسْأَلُكُمْ
أَمْوَالَكُمْ (محمد [٤٧]: ٣٦)

Sesungguhnya kehidupan dunia hanyalah permainan dan senda gurau. Dan jika kamu beriman serta bertakwa, Allah akan memberikan pahala kepadamu dan Dia tidak akan meminta harta-hartamu. (QS. Muhammad [47]: 36).

Ayat ini—jika dihayati—menjadi pemutus panjangnya angan-angan yang digunakan setan sebagai akses internal untuk mengunci hati manusia. Maka kembali kepada pertanyaan dalam ayat 22 surat Muhammad di atas: “Apakah umat Muhammad akan berbuat kerusakan dan memutus silaturahmi jika mereka berkuasa?” Sampai di sini telah cukup alasan untuk menjawab secara tegas, “tidak!”

Lalu bagaimana dengan keadaan umat Islam hari ini, di mana mereka juga salat tapi korup alias khianat, atau hipokrit. Bukankah ini bukti bahwa umat Nabi Muhammad juga berbuat kerusakan? Kiranya hal ini justru membuktikan hal lain, yaitu ketidaksejatian sebagian muslim masa kini, bukti bahwa mereka juga telah ditimpa ketidakmampuan mentadabburi Alquran.

Lebih dalam lagi, kebanyakan mereka telah mengalami 'keterkuncian hati' akibat fantasi (angan-angan) yang menipu.

Dari sudut pandang lain, dapat dikatakan kebanyakan muslim masa kini sudah tidak menggunakan akalanya. Apakah logis jika keindahan fisik yang dipandang sebagai tujuan, sementara keindahan psikis yang merupakan jati diri manusia justru diabaikan? Padahal Alquran telah mengingatkan:

فَأَمَّا مَنْ طَغَى (٣٧) وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (٣٨) فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى (٣٩) وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى (٤٠) فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى (٤١)

Adapun orang yang melampaui batas, dan lebih mengutamakan kehidupan dunia, maka sesungguhnya nerakalah tempat tinggal (nya). Dan adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari keinginan hawa nafsunya, maka sesungguhnya syurgalah tempat tinggal (nya). (QS. al-Nazi 'at [79]: 37-41).

Subhanallah, tentunya kita tidak ingin sekomplotan dengan Ibn Ubayy cs. di akhirat kelak. Maka marilah kita galakkan gerakan tadabbur Alquran...[]

Sesat

(Penafsiran Ayat 159 Surat al-An'am)

Allah berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (الأنعام: ١٥٩)

Sesungguhnya orang-orang yang memecah belah agamanya dan mereka menjadi bergolongan, tidak ada sedikitpun tanggung jawabmu terhadap mereka. Sesungguhnya urusan mereka hanyalah (terserah) kepada Allah, kemudian Allah akan memberitahukan kepada mereka apa yang telah mereka perbuat.” (Q.S. al-An'am [6]: 159).

Menurut Mujâhid, Qatâdah, al-Hahhak dan al-Sâdî, ayat ini diturunkan dalam konteks perpecahan yang terjadi dalam agama Yahudi dan Nasrani. Sebagaimana dikatakan Ibn 'Abbas, sebelum Nabi Muhammad diutus, umat Yahudi dan Nasrani telah terpecah berkelompok-kelompok, maka ayat ini mengingatkan kepada Nabi Muhammad, bahwa dalam hal ini, beliau tidak bertanggung jawab. Namun ada juga ulama yang menafsirkan ayat ini sebagai perpecahan yang terjadi dalam tubuh umat Islam, mereka mengangkat beberapa hadis sebagai hujah.

Penafsiran yang moderat (*mutawasitah*/pertengahan) terhadap ayat ini, salah satunya dapat kita baca dari karya Ibn Katsir. Ia menolak menafsirkan ayat

itu sebagai perpecahan dalam tubuh umat Islam saja, sebab hadis-hadis yang mendasarinya tidak cukup kuat. Bagi Ibn Kathir, maksud ayat ini berlaku dalam semua agama (Ibn Kathir, t.th.: jld. III, hlm. 272), senada dengan hadis yang disahihkan al-Bukhârî dalam kitab *Ahadits al-anbiya'* berikut ini:

”نحن معاشر الأنبياء أولاد علات، ديننا واحد“.

Kami para nabi adalah anak-anak dari ibu yang berbeda, tapi agama kami adalah satu.

Kata '*allah* secara kebahasaan berarti anak-anak yang satu ayah, tapi dari ibu yang berbeda, (Ibn Manzur, 2003, jld. VI, hlm. 411). Dalam konteks hadis di atas, kata '*allat* (bentuk jamak) berarti syariat yang berbeda-beda, tapi iman (*usuluddin*) mereka tetap satu. Jadi hadis di atas sangat tegas menyatakan kesatuan akidah (*usul*) agama samawi, tetapi dalam hal syariat (*furu'*), agama-agama itu tidak sama sebagaimana pernyataan dalam firman Allah:

...لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً
وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا
فِيئْتِبُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (المائدة: ٤٨)

Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allahlah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu. (Q.S. al-Ma'idah [5]: 48).

Lalu seiring perjalanan waktu, umat masing-masing agama itu melakukan penyimpangan, baik dalam bidang *usuluddin*, maupun ajaran syariatnya.

Satu hal yang patut diperhatikan, penyimpangan

dalam agama terdahulu bisa diketahui dengan diutusnya seorang nabi untuk mengabarkan kembali ajaran yang benar. Dalam sebuah hadis yang dinyatakan sahih oleh al-Bukhari (dalam kitab *Ahadits al-anbiya'*, bab *mâ dhukira 'an banî Isrâ'îl*), Rasulullah saw. bersabda:

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ فُرَاتِ الْقَزَّازِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا حَازِمٍ قَالَ قَاعَدْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ خَمْسَ سِنِينَ فَسَمِعْتُهُ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَيَكْتُمُونَ قَالُوا فَمَا تَأْمُرُنَا قَالَ فَوَا بِيْعَةِ الْأَوَّلِ فَالْأَوَّلِ أَعْطَوْهُمْ حَقَّهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ سَأَلَهُمْ عَمَّا اسْتَرْعَاهُمْ

Diriwayatkan dari Abu Hurayrah ra.: bahwa Nabi saw. bersabda, "Orang-orang Israel dipimpin dan dibimbing oleh banyak nabi. Setiap kali seorang nabi di antara mereka meninggal, yang lain menggantikan tempatnya. Setelah aku, tidak akan datang seorang nabi lain, tetapi akan muncul banyak khalifah." Orang-orang bertanya, "Ya Rasulullah! Apa yang engkau perintahkan kepada kami untuk dikerjakan?" Nabi saw. bersabda, "Taatilah khalifah yang pertama mendapat baiat. Penuhi hak-hak mereka, karena pertanggungjawaban kepemimpinan mereka akan diadili Allah." (H.R. al-Bukhârî).

Hadis di atas senada dengan penjelasan dalam ayat 40 surah al-Ahzab, bahwa Nabi Muhammad saw. merupakan rasul terakhir:

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (الأحزاب: ٤٠)

Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kamu, tetapi dia adalah Rasulullah dan penutup nabi-nabi. Dan adalah Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (Q.S. al-Ahzab [33]: 40).

Keberadaan Nabi Muhammad sebagai rasul terakhir, menjadikan ajarannya sebagai standar kebenaran semua agama sebagaimana firman Allah:

فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (البقرة: ١٣٧)

Maka jika mereka beriman kepada apa yang kamu telah beriman kepadanya, sungguh mereka telah mendapat petunjuk; dan jika mereka berpaling, sesungguhnya mereka berada dalam permusuhan (dengan kamu). Maka Allah akan memelihara kamu dari mereka. Dan Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. (Q.S. al-Baqarah [2]: 137).

Di sisi lain, dengan tidak ada lagi nabi yang akan membawa ajaran setelah Nabi Muhammad, maka diyakini Islam memiliki standar kelurusan yang dapat dikenal oleh akal sehat. Kalau tidak, tidak mungkin Allah menyatakan agama ini telah sempurna dan terpelihara:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (المائدة: ٣)

Pada hari ini Aku sempunakan bagimu agamamu, dan aku sempunakan atas kamu nikmat-Ku, dan Aku ridhai bagi kamu Islam sebagai agamamu. (Q.S. al-Ma'idah [5]: 3).

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (الحجر: ٩)

Sesungguhnya Kami yang menurunkan Al-Qur'an, dan Kamilah yang akan memeliharanya. (Q.S. al-Hijr [15]: 9).

Namun begitu tidak tertutup kemungkinan adanya pihak yang berusaha melakukan penyimpangan dari dalam tubuh umat Islam sendiri, sebagaimana yang telah terjadi dalam agama Yahudi dan Nasrani. Menurut al-Qurtubi

(jld. VII, hlm. 122), bagi sebagian mufasir, pemecah-belah itu adalah orang-orang sesat, dan pelaku *bid'ah* dalam tubuh umat Islam. Hal ini sebagaimana Hadis yang sahih menurut Muslim, dalam kitab *al-îmân*:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا
السَّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا وَمَنْ غَشَّنا فَلَيْسَ مِنَّا

Dari Abu Hurayrah, bahwa Rasulullah saw. bersabda: Barangsiapa menghunus senjata terhadap kami, maka bukan bagian dari kami, dan barang siapa mengkhianati kami, maka bukan bagian dari kami. (H.R. Muslim).

Terlihat hadis ini menjadikan tindakan represif dan pengkhianatan sebagai indikator. Tentu dapat dipahami bahwa tindakan ini dipicu oleh kedengkian, bukan pertimbangan rasional yang berpijak pada akal sehat. Sebab kesesuaian ajaran Islam dengan fitrah akal justru membuat akal sehat bisa menerima kebenaran ajaran yang dibawa Muhammad sebagaimana firman Allah:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ
لِحَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (الروم: ٣٠)

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada Agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. (Q.S. al-Rum [30]: 30).

Dari itu sangatlah bijaksana ketika lanjutan ayat dalam surat al-An'am (ayat 161) merupakan ajakan kepada orang berakal untuk berpikir jernih tentang kasih sayang dan keadilan Allah di akhirat.

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا
وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (الأنعام: ١٦٠)

Barangsiapa membawa amal yang baik maka baginya (pahala) sepuluh kali lipat amalnya; dan barangsiapa yang membawa perbuatan yang jahat maka dia tidak diberi pembalasan melainkan seimbang dengan kejahatannya, sedang mereka sedikitpun tidak dianiaya (dirugikan). (Q.S. al-An'am [6]: 160).

Menarik diperhatikan, ayat sebelumnya berbicara tentang orang yang melakukan perpecahan dalam agama, lalu diberitakan pahala berlipat ganda untuk kebajikan, dan balasan yang impas untuk kejahatan. Ini merupakan stimulus, agar akal kembali kepada pola berpikir sehatnya, tunduk pada aturan Allah. Adapun Nabi Muhammad saw. yang dalam ayat 159 dinyatakan tidak bertanggung jawab atas orang yang memecah belah dalam agama, lalu diperintah membuat pernyataan berikut:

قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (الأنعام: ١٦١)

Katakanlah: "Sesungguhnya aku telah ditunjuki oleh Tuhanku kepada jalan yang lurus, (yaitu) agama yang benar, agama Ibrahim yang lurus, dan Ibrahim itu bukanlah termasuk orang-orang yang musyrik." (Q.S. al-An'am [6]: 161).

Selanjutnya dalam ayat 162 dan 163 surat al-An'am, Allah memerintah Nabi Muhammad saw. untuk mengatakan:

قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٦٢) لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ (الأنعام: ١٦٣)

Katakanlah: "Sesungguhnya sembahyangku, ibadatku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam, tiada sekutu bagi-Nya; dan demikian itulah yang diperintahkan kepadaku dan aku adalah orang yang pertama-tama menyerahkan diri (kepada Allah). (Q.S. al-An'am [6]: 162-163)

Perintah membuat pernyataan ini berkaitan erat dengan rangkaian ayat sebelumnya, di mana Rasul dituntun dalam cara menanggapi pihak yang melakukan perpecahan dalam agama. Jawaban Rasul dalam ayat 161 memiliki dimensi ganda, di satu sisi menunjukkan kelurusan akidah agama Nabi Ibrahim dan pertautannya dengan Islam dalam usuluddin. Di sisi lain, jawaban ini secara implisit membongkar akidah syirik para pemecah belah agama itu. Oleh karena itu, ayat ini tidak bisa ditafsirkan sebagai dalil keberlakuan agama Nabi Ibrahim atas umat Nabi Muhammad. Tidak ada logika yang bisa membenarkan penafsiran seperti itu pada redaksi seperti teks ayat di atas, sebab pemahaman atas ungkapan dialogis tidak bisa dilepas dari konteks lawan bicaranya.

Lanjutan pada ayat 162 semakin membatasi konteks ayat sebelumnya, sebab memperjelas perbedaan, di mana pemecah belah agama menyembah selain Allah, dan menyembelih bukan atas nama Allah. Ketika kata *shalâti wa nusûki* diucap oleh Nabi Muhammad, tentunya yang dimaksud adalah *shalât* dan *nusûk* (qurban) yang dipahami Nabi Muhammad, bukan di luar itu. Sebab, tidak mungkin Allah memerintahkan Muhammad menanggapi lawan dialognya dengan sesuatu yang tidak dipahaminya. Diketahui, bahwa salat yang disyariatkan kepada Nabi Muhammad, jelas berbeda dengan yang disyariatkan kepada Nabi Ibrahim as. meski sama-sama bertujuan menyembah Allah.

Di sisi lain, salat dan *nusûk* (qurban) menunjukkan kepatuhan penuh atas perintah Allah, sebab ini merupakan ibadah yang tidak bisa dinalar sebab dan tujuan pensyariatannya. Dari itu, Rasulullah berkata:

صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي

Salatlah kalian sebagaimana kalian melihatku salat. (H.R. al-Bukhârî).

Jelas sabda ini memberitahukan bahwa salat memang dimaksud dalam bentuk perbuatan yang telah ditentukan, tidak bisa dimodifikasi, dilebihkan, atau dikurangi.

Seperti dikatakan Imam al-Ghazali, manusia tak bisa menemukan *munâsabah* (kesesuaian) dalam ketentuan rakaat salat, waktu salat, atau waktu puasa misalnya, sebab ini wilayah *ta'abbudi*. Kalau pun alasan logis dicari, manusia hanya bisa menemukan tujuan umum saja yang tidak cukup untuk menganulir keberlakuan perintah atas suatu ibadah. Berbeda dengan aturan muamalah yang bisa ditemukan alasan logisnya sehingga hal yang tidak diatur dapat di-*qiyâs*. Dari itu manusia dapat memahami maslahat yang dimaksud syarak dalam aturan hukum di bidang muamalah, lalu dapat menentukan mana yang merupakan sarana (*wasâ'il*) untuk mewujudkan maslahat itu. Tapi dalam bidang ibadah, manusia tidak punya akses dan kemampuan untuk bisa menyatakan salat sebagai sarana mencapai tujuan (maslahat). Lalu bagaimana bisa dikatakan, bahwa salat merupakan sarana sehingga boleh ditinggalkan asal tujuan tercapai? Masya Allah!

Sebagai manusia, wilayah pengetahuan seseorang hanya terbatas dalam lingkup kebenaran empirik, dan kebenaran rasional. Selebihnya merupakan wilayah intuitif di mana manusia hanya menduga-duga, bahkan membual. Satu-satunya kebenaran di wilayah intuitif hanyalah mengikuti informasi dari wahyu, tidak boleh lebih, dan tidak boleh kurang. Dari itu, pertanyaan tentang ibadah takkan pernah mampu dijawab oleh akal, misalnya kenapa salat diperintah dengan rukuk dan sujud, kenapa puasa tidak dua minggu saja. Semua pertanyaan seperti ini berada di luar jangkauan akal, maka seperti dikatakan Yusuf al-Qaradhawi, yang logis hanya mengikuti saja ketentuan ini. Sebab argumen pendukung yang dikemukakan tidak akan bisa lebih kuat dari argumen penolakan.

Ironisnya, kecenderungan sebagian orang untuk

mengikuti hawa nafsu membuatnya kehilangan akal sehat, inilah sebenarnya sumber kesesatan.

وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ
رَحِيمٌ (يوسف: ٥٣)

Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun dan Maha Penyayang. (Q.S. Yusuf [12]:53).

Ketika akal telah tunduk kepada hawa nafsu, maka segala kecerdasan akal akan dicurahkan untuk mentakwil ayat-ayat Allah sehingga sesuai dengan kehendak hawa nafsunya. Namun janji Allah memelihara Alquran dan kesempurnaan agama Islam, membuat kebohongan dari takwil-takwil itu tak bisa ditutupi. Hanya otak-otak yang mengingkari rasionalitas akal saja yang akan terus terkurung dalam kesesatan.

Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa kuncinya adalah kembali kepada akal sehat. Ayat-ayat dalam surat al-An'am ini mengajarkan pola pendekatan akal sehat menghadapi orang-orang yang terseret arus pola pikir sesat. Selebihnya biarlah Allah sendiri yang memberitahukan kebenaran untuknya di hari akhirat. Pendekatan represif hanya akan membuatnya semakin jauh terpuruk dalam kesesatan. *Wa Allah a'lam.*

Bagian Dua
Perspektif Sistem Teori

Duka Aisyah

(Penafsiran Ayat 33 Surat al-Ahzab)

Allah berfirman:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ
الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ
وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا (الأحزاب: ٣٣)

Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan ta'atilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak memalingkan dosa dari kamu, hai ahlu bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya. (Q.S. al-Ahzab [33]: 33)

Dalam ayat di atas, kata “*buyutikunna*” yang berbentuk jamak muannas merujuk kepada para isteri Nabi yang menghuni rumah sesuai dengan penempatan oleh Nabi, bukan kepemilikan rumah. Gaya bahasa seperti ini memang lazim digunakan Alquran, misalnya dalam ayat berikut:

لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ (الطَّلَاق: 1)

Jangan engkau mengeluarkan mereka dari rumah mereka. (Q.S. al-Thalaq [65]: 1)

Secara kebahasaan, penyandaran kata “*buyut*” kepada “*hunna*” dalam ayat bukan berarti rumah itu milik si isteri, tapi karena melihat peran isteri sebagai pengelola rumah suaminya. Demikian pula para isteri Nabi saw., rumah yang mereka tempati bukan milik mereka, tapi dibangun oleh Rasulullah beriringan dengan bangunan masjid. Di masa hidup Rasul, ketika masjid menjadi sempit akibat bertambahnya jamaah, para sahabat pun menggunakan rumah para isteri Rasul sebagai tempat salat Jumat. Itulah alasannya kenapa rumah para isteri Nabi saw. tidak diwariskan, ketika mereka wafat, rumah itu justru dijadikan masjid.

Selain digunakan untuk salat Jumat, rumah Nabi juga tidak sepi dari orang yang berkunjung, maka wajar jika para isteri Nabi saw. diperintah menjaga kehormatan diri mereka secara lebih ketat. Itulah kenapa ayat di atas menjelaskan alasan (kausasi/*ta’lil*), bahwa perintah menetap dalam rumah itu dapat mewujudkan pemeliharaan kehormatan ahli bayt (diri mereka, keluarga Rasul yang lain), dan kehormatan Rasul sendiri. Dari itu kata “*buyut*” yang berbentuk jamak menunjukkan rumah-rumah yang terpisah. Faktanya memang Rasulullah menempatkan para isteri beliau masing-masing di rumah tersendiri. Tetapi semua tetap satu sebagai keluarga Nabi sehingga dalam ayat yang sama Alquran juga menggunakan kata “*ahl al-bayt*” dalam bentuk *mufrad*, yaitu nama jenis yang mencakup semua keluarga Nabi (*istiqra’ afrad*).

Pada dasarnya kata ahli bait secara bahasa berarti penghuni rumah, yaitu isteri, anak, menantu, dan cucu. Namun karena ayat 33 surat al-Ahzab sedang berbicara tentang perintah khusus kepada para isteri Nabi, maka kata ahli bayt di situ mengacu kepada para isteri Nabi saw. Jadi pokok pikiran yang hendak disampaikan ayat adalah perintah menetap dalam rumah, satu rangkaian dengan

ayat sebelumnya (ayat 32) dan ayat sesudahnya (ayat 34). Sementara alasan untuk menyucikan ahli bait merupakan penjelasan tambahan yang secara redaksional tidak bisa dipisahkan menjadi pokok pikiran yang mandiri.

Adapun masuknya Fatimah, Ali, Hasan, dan Husain dalam konteks ayat di atas, terjadi karena perbuatan Nabi sebagaimana diriwayatkan Muslim dari Aisyah:

قَالَتْ عَائِشَةُ: خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَدَاةً وَعَلَيْهِ مِرْطٌ مَرَحَلٌ، مِنْ شَعْرٍ أَسْوَدَ، فَجَاءَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ فَأَدْخَلَهُ، ثُمَّ جَاءَ الْحُسَيْنُ فَدَخَلَ مَعَهُ، ثُمَّ جَاءَتِ فَاطِمَةُ فَأَدْخَلَهَا، ثُمَّ جَاءَ عَلِيٌُّّ فَأَدْخَلَهُ، ثُمَّ قَالَ: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا [الأحزاب: ٣٣]»

Aisyah ia berkata: Nabi saw. keluar pada suatu pagi dengan memakaikainbercorakberwarnahitam.LaludatanglahHasan bin Ali, maka beliau masukkannya ke dalam kain. Kemudian Husain datang, maka beliau masukkan ia bersamanya. Kemudian datang Fathimah, maka beliau masukkan ke dalamnya. Kemudian datang Ali, lalu beliau masukkan pula ke dalamnya. Lalu beliau membaca ayat 33 surat al-Ahzab: Sesungguhnya Allah bermaksud hendak memalingkan dosa dari kamu, hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya. (HR. Muslim).

Dengan keberadaan hadis Muslim ini, maka penafsiran yang baik ialah yang menggabungkan kedua dalil ini. Jadi yang dimaksud dengan ahli bayt dalam ayat adalah para isteri Nabi, anak beliau (Fatimah), cucu beliau (Hasan dan Husain), dan Ali (menantu). Perlu digarisbawahi, bahwa Fatimah, Ali, Hasan, dan Husain adalah orang yang ikut terkena efek dari perintah dalam ayat, yaitu terjaga kehormatannya, jadi tidak ikut diembankan perintah menetap dalam rumah. Adapun para isteri Nabi, mereka diperintah menetap di rumah, dan merasakan sendiri hikmah terjaganya kehormatan sebagai akibat perintah tersebut.

Sebagian kalangan Syiah berpendirian bahwa para isteri Nabi tidak termasuk dalam cakupan kata ahli bait dalam ayat 33 surat al-Ahzab. Menurut al-Qurthubi, penafsiran seperti ini bersumber dari al-Kilabi (di zaman tabiin), namun orang ini tidak diakui keabsahan tafsirnya (tidak di-*i'tibar*), seandainya di zaman salaf salih, sungguh ia ditolak. Al-Kilabi berhujah dengan zamir [كُمْ] pada ungkapan “لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ” dan “وَيُطَهِّرَكُمْ” bahwa zamir ini menunjukkan peralihan topik kepada orang yang berbeda, bukan lagi para isteri Nabi. Jadi ayat ini ditafsir secara terpecah dari keseluruhan ayat, dan terpisah dari ayat sebelum dan sesudahnya.

Paramufasir melihat pendapat al-Kilabi ini mengada-ada, sebab susunan redaksi ayat tidak memungkinkan untuk dipahami demikian. Nyatanya penggunaan zamir jamak muzakkar yang mencakup muannas cukup lazim digunakan Alquran, misalnya dua ayat tentang isteri Nabi Ibrahim as. dan isteri Nabi Musa as. berikut ini:

رَحِمْتُ اللَّهَ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ (هود: ٣٧)

Rahmat Allah dan berkah-Nya atas kamu wahai ahli bayt (keluarga Ibrahim). (Q.S. Hud [11]: 73)

إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ
أَوْ آجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى (طه: ١٠)

Ketika ia (Musa as.) melihat api, lalu berkatalah ia kepada keluarganya: “Tinggallah kamu (di sini), sesungguhnya aku melihat api, mudah-mudahan aku dapat membawa sedikit daripadanya kepadamu atau aku akan mendapat petunjuk di tempat api itu.” (Q.S. Thaha [20]: 10)

Ayat ini menggunakan zamir jamak muzakkar [كُمْ] untuk menyebut isteri-isteri Nabi Ibrahim as. dan isteri Nabi Musa as., jadi penggunaan zamir jamak muzakkar tidak bisa dijadikan alasan bagi penafsiran al-Kilabi.

Dengan demikian, kata ahli bait dalam ayat adalah isteri-isteri Nabi.

Kepada para isteri Nabi inilah perintah khusus dalam ayat ditujukan, yaitu untuk tetap berada di rumah mereka demi menjaga kehormatan. Menurut Syaykh Thahir ibn 'Asyur, berdasar perintah dalam ayat ini, maka menetap di rumah merupakan ibadah bagi para isteri Nabi. Berpijak pada teks ayat ini, pendapat sebagian ulama bahwa perintah menetap dalam rumah tidak berlaku bagi para isteri kaum muslimin (selain isteri Nabi) tidak bisa dinyatakan keliru. Tapi larangan berhias dan berperilaku seperti jahiliyyah (*tabarruj*) tetap berlaku umum, termasuk untuk semua isteri kaum muslimin. Hal ini sebagaimana penegasan dalam ayat 60 surat al-Nur, di mana wanita beriman dilarang menampakkan perhiasan mereka.

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (13)

Katakan kepada wanita yang beriman "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya, kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-

putera saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung. (Q.S. al-Nur [24]: 31)

Kata “*tabarruj*” dalam ayat 33 surat al-Ahzab berarti perbuatan wanita yang sengaja memperlihatkan ‘perhiasan’ kepada laki-laki, baik itu bagian tubuhnya yang indah, perhiasan indah yang dipakai tubuhnya, atau pakaian indah yang dipakai. Penjelasan detil bagi larangan *tabarruj* ini dapat dilihat dalam ayat 31 surat al-Nur, “*wa la yubdina zinatahunna...*” Namun penggunaan kata “*tabarruj jahiliyah*” dalam ayat 33 surat al-Ahzab lebih mendalam lagi (*balaghah*), sebab mengandung unsur membangkitkan rasa muak terhadap tradisi jahiliyah.

Para ulama berbeda pendapat tentang kata “*al-jahiliyyat al-ula*” dalam ayat. Sebagian mengatakan masa kelahiran Nabi Ibrahim, sebab para wanita kala itu keluar rumah dengan memakai baju rumahan bertatahkan permata, tujuannya memperlihatkan kemolekan dirinya kepada kaum laki-laki. Ada pula ulama yang mengatakan itu di zaman antara Nabi Nuh dan Nabi Ibrahim, sebab kala itu wanita turun ke jalan dengan memakai baju permata yang tidak berjahit pinggirnya, dan ada juga yang memakai baju tipis sehingga tidak menghalangi pandangan lelaki dari tubuhnya.

Sebagian ulama meyakini bahwa jahiliyah yang dimaksud adalah masa sebelum turunnya syariat Islam, sebab wanita kala itu tidak memakai hijab. Lalu Islam menetapkan ajaran yang memelihara kehormatan mereka, jadi kata “*al-jahiliyyat al-ula*” bukan berarti jahiliyah pertama sehingga ada jahiliyah berikutnya.

Sebagian ulama yang lain menafsirkan kata “*al-jahiliyyat al-ula*” tanpa mengaitkan dengan zaman nabi tertentu, tapi dikatakan sebagai zaman kebodohan di mana wanita tidak menutup bagian tubuhnya yang tidak patut tampak. Ada pula ulama yang mengatakan bahwa “*tabarruj*” itu artinya kondisi di mana wanita bergaul bebas dengan lelaki, jadi tidak terbatas pada zaman dahulu atau masa yang akan datang.

Dari semua penafsiran kata “*al-jahiliyyat al-ula*” yang dikutip al-Qurthubi, penulis cenderung melihat kata ini sebagai kondisi jahiliyah yang ada dalam rentang waktu sebelum Islam datang, tanpa perlu dikhususkan kapan masanya secara konkret. Alasannya karena Alquran hendak memberi contoh, jadi contoh itu harus merupakan hal yang telah ada, yaitu kondisi yang lebih awal dari masa ayat ini berbicara. Contoh itu dapat memberi pemahaman yang begitu dekat dan nyata bagi audien yang dituju, hal ini dapat dilihat dari sikap para isteri Nabi setelah mendengar ayat ini.

Contohnya sikap Saudah, setelah wafat Rasul, ia bahkan tidak mau keluar untuk melaksanakan ibadah haji dan umrah. Terserah apakah sikap Saudah ini dipandang berlebihan atau tidak, yang jelas para isteri Nabi berusaha menjaga sebaik mungkin perintah ini, bahkan termasuk untuk kegiatan luar yang pernah dilakukan bersama Nabi, seperti haji dan umrah. Padahal keluar untuk aktivitas ini bisa dinyatakan sanggup dipelihara agar tidak mengandung unsur *tabarruj*.

Di sisi lain, Rasulullah tidak bersikap kaku, beliau mengizinkan para isterinya keluar untuk keperluan mendesak, seperti sabda Rasulullah berikut ini:

إِنَّ اللَّهَ أَذِنَ لَكُنَّ أَنْ تَخْرُجْنَ لِحَوَائِجِكُنَّ

Sesungguhnya Allah mengizinkan kamu keluar untuk keperluanmu.

Contoh keperluan itu seperti keluarnya Aisyah pada saat orang tuanya (Abu Bakar) sakit, yaitu sakit yang kemudian diketahui sebagai sakit menjelang wafat. Selain alasan di atas, selebihnya Aisyah berusaha menyiasati agar bisa memenuhi aktivitas sosialnya sambil tetap berada di rumah. Misalnya kala Sa'ad ibn Abi Waqqash meninggal, Aisyah meminta agar jenazah Sa'ad dibawa ke rumahnya (masjid) supaya ia bisa ikut melakukan shalat jenazah.

Aisyah juga pernah keluar untuk urusan politik, ia menuju Basrah untuk kemaslahatan umat saat terjadi Perang Jamal. Hal ini menimbulkan kontroversi di kalangan sahabat sehingga sebagian sahabat menolak seperti 'Ammar ibn Yasir dan 'Ali ibn Abi Talib. Tapi sebagian yang lain justru mendukung dan berangkat bersama Aisyah, misalnya Thalhah dan Zubayr. Tentunya bisa dipahami, munculnya perbedaan karena akibat beda perspektif dalam ijtihad mereka terhadap ayat Alquran.

Aisyah melihat kehadirannya ke Basrah sebagai kebutuhan mendesak yang berarti memenuhi panggilan ayat berikut:

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا [الحجرات: ٩]

Jika dua kelompok umat Islam berperang, maka damaikanlah antara keduanya. (Q.S. al-Hujurat [49]: 9)

Perintah melakukan *ishlah* dalam ayat ini dipandang termasuk dalam keizinan yang dinyatakan Rasul dalam hadis yang dikutip di atas. Alasannya, sebagai Umm al-Mukminin, wajar jika umat memiliki keterikatan dan kerinduan atas kehadiran beliau. Dari itu sahabat yang mendukung yakin bahwa kehadiran beliau akan membawa maslahat, sebab umat akan merasa malu dengan kehadiran beliau, dan sadar dari fitnah yang terjadi akibat ulah mereka.

Tentunya masing-masing sahabat punya alasan sendiri dalam ijtihad mereka. Dari itu sepatunya kita

ber-*tahsin zann* terhadap mereka, dan sikap Aisyah juga harus diapresiasi sebagai bentuk kepeduliannya atas masalah umat. Demikian pula sikap kita terhadap peristiwa perang Shiffin, mungkin saja keadaan bisa membaik, tapi provokasi dari penyebar fitnah telah duluan mengambil korban. Sebagian orang dari kalangan Syiah justru menjadikan peristiwa keluarnya Aisyah ke Basrah sebagai alasan menghujat Aisyah. Menurut penulis sikap seperti ini tidak proporsional, sebagai seorang muslim, sepatutnya lah kita ber-*tahsin zann*.

Aisyah sendiri meski sudah sangat hati-hati dalam mengambil putusan ijtihadnya, namun ia juga kerap menangis ketika membaca ayat ini. Menurut al-Qurthubi dan Ibn Asyur, menangisnya Aisyah bukan karena menyesali keputusan pergi ke Basrah, tapi lebih karena fitnah yang menimpa umat ini. Lebih jauh lagi, seandainya Aisyah menyaksikan fitnah yang menimpa kaum wanita di belahan dunia muslim sekarang, tentunya Aisyah lebih berduka lagi. Adakah fitnah yang lebih besar dari menjadi 'jalang'-nya para wanita di tengah komunitas umat Islam?

Korupsi

(Penafsiran ayat 161 surat Ali Imran)

Allah berfirman:

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (آل عمران: ١٦١)

Tidak mungkin seorang nabi berkhianat dalam urusan harta rampasan perang. Barangsiapa yang berkhianat dalam urusan rampasan perang itu, maka pada hari kiamat ia akan datang membawa apa yang dikhianatkannya itu; kemudian tiap-tiap diri akan diberi pembalasan tentang apa yang ia kerjakan dengan (pembalasan) setimpal, sedang mereka tidak dianiaya. (QS. Ali Imran [3]: 161)

Ayat di atas menjelaskan tentang *ghulul*, yaitu berkhianat dalam hal harta ganimah (rampasan perang) dengan cara mengambilnya sebelum dibagi. Menurut Ibn 'Abbas, ayat ini turun seusai perang Badar yang meletus pada 17 Ramadhan tahun 2 H. Diriwayatkan selembar beludru merah hilang dari perbendaharaan harta ganimah sehingga ada sahabat yang menduga Rasulullah saw. telah mengambilnya. Maka turunlah ayat ini untuk mengklarifikasi tuduhan itu.

Meski asbabunnuzul ayat di atas terlihat khusus, namun *ghulul* di sini tidak terbatas dalam hal harta ganimah saja sebagaimana penjelasan Rasulullah saw. berikut ini:

عَنْ عَدِيِّ بْنِ عَمِيرَةَ الْكُندِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ اسْتَعْمَلَنَا مِنْكُمْ عَلَى عَمَلٍ، فَكَتَمْنَا مَخِيطًا، فَمَا فَوْقَهُ كَانَ غُلُولًا يَأْتِي بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»

Dari 'Adi ibn 'Amirah al-Kindi, ia berkata: "Aku mendengar Rasulullah saw. bersabda: Barangsiapa yang kami pekerjakan untuk suatu tugas, lalu ia menyembunyikan sebatang jarum atau lebih, maka itu adalah tindakan ghulul (khianat/korupsi), ia akan memanggulnya di hari kiamat." (HR. Muslim da-lam Sahih-nya pada Kitab Imarah).

Secara *istiqra'* (induksi tematik), dalam berbagai hadis yang diketengahkan di sini, Rasulullah saw. mengkategorikan berbagai bentuk penyelewengan dalam penyelenggaraan tugas pemerintahan sebagai pengkhianatan (*ghulul*). Ancamannya juga sama dengan bunyi ayat di atas, yaitu memanggul harta *ghulul* itu di hari kiamat kelak. Hasil *istiqra'* ini menjadi hujah bahwa maksud kata *ghulul* dalam ayat di atas tidak terbatas dalam konteks ganimah saja.

Kata lain yang juga digunakan Rasul dalam makna yang sama dengan *ghulul* adalah kata *ghasyw*. Hal ini dapat dilihat dalam hadis Sahih Muslim pada Kitab Imarah berikut ini:

مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللَّهُ رَعِيَّةً، يَمُوتُ يَوْمَ يَمُوتُ وَهُوَ غَاشٍ لِرَعِيَّتِهِ، إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ

Tidak seorang hambapun yang dijadikan pemimpin oleh Allah, lalu ia mati dalam keadaan mengkhianati rakyatnya, kecuali Allah mengharamkan syurga baginya. (HR. Muslim).

Kata *ghasysya* (*ghasyw*) dalam hadis di atas berarti akhlak yang tidak sesuai dengan ajaran Islam, atau tidak mengikuti Sunah Rasulullah saw. Menurut Ibn Manzur (Kamus *Lisan al-'Arab*), kata *ghasysya* itu semakna dengan

kata *ghalla* (*ghulul*), yaitu berarti pengkhianatan, atau mengkhianati amanah. Dengan demikian, kata *ghulul* dan *ghasyw* semakna dengan terminologi korupsi yang dipahami sekarang ini.

Untuk konteks Indonesia, terminologi korupsi dapat dipahami dengan merujuk pada UU No. 31 Tahun 1999 yang telah diubah dengan UU No. 20 Tahun 2001 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi. Dalam Undang-undang ini, terminologi korupsi khusus dipakai dalam penyelenggaraan pemerintahan. Bentuknya pun tidak terbatas dalam penyelewengan uang negara saja, tapi mencakup penyalahgunaan jabatan meski tidak merugikan uang negara secara langsung, dan pemerasan oleh penyelenggara negara yang merugikan individu tertentu.

Adapun tentang bentuk konkret dari tindakan korupsi, Rasulullah saw. juga menjelaskan detil tindak korupsi (*ghulul*) dalam hadis-hadis berikut:

عَنْ أَبِي هُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ:
«هَدَايَا الْعُمَّالِ غُلُولٌ»

Dari Abi Humayd al-Sa'idi, bahwa Rasulullah saw. bersabda: "Hadiah yang diberikan kepada pegawai adalah ghulul."
(HR. Ahmad)

Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam *Musnad*-nya pada bab hadis dari para sahabat, poin hadis dari Abu Humayd al-Sa'idi. Terlihat dalam hadis ini bahwa Rasulullah saw. dengan tegas menyatakan hadiah yang diterima pegawai pemerintah sebagai korupsi. Bahkan dalam tindakan nyata Rasulullah saw. langsung men-*ta'zir* (seorang sahabat yang menerima hadiah saat bertugas, perhatikan hadis berikut:

عَنْ أَبِي هُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ، قَالَ: اسْتَعْمَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

رَجُلًا مِنَ الْأَسَدِ، يُقَالُ لَهُ: ابْنُ اللَّثِيَّةِ - قَالَ عَمْرُو: وَابْنُ أَبِي عُمَرَ - عَلَى الصَّدَقَةِ، فَلَمَّا قَدِمَ قَالَ: هَذَا لَكُمْ، وَهَذَا لِي، أُهْدِيَ لِي، قَالَ: فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمُنْبَرِ، فَحَمَدَ اللَّهَ، وَأَثْنَى عَلَيْهِ، وَقَالَ: ” مَا بَالُ عَامِلِ أَبِيئْتَهُ، فَيَقُولُ: هَذَا لَكُمْ، وَهَذَا أُهْدِيَ لِي، أَفَلَا قَعَدَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ، أَوْ فِي بَيْتِ أُمِّهِ، حَتَّى يَنْظُرَ أَيُّهُدَى إِلَيْهِ أَمْ لَا؟ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَا يَنَالُ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْهَا شَيْئًا إِلَّا جَاءَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَحْمِلُهُ عَلَى عُنُقِهِ بَعِيرٌ لَهُ رُغَاءٌ، أَوْ بَقْرَةٌ لَهَا حُورٌ، أَوْ شَاةٌ تَبْعُرُ ”، ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى رَأَيْنَا عُفْرَتِي إِبْطِيهِ، ثُمَّ قَالَ: «اللَّهُمَّ، هَلْ بَلَغَتْ؟» مَرَّتَيْنِ

Diriwayatkan dari Abi Humaid al-Sa'idi, bahwa Rasulullah memperkerjakan Ibn Lutbiyyah dari suku 'Asdi untuk mengumpulkan zakat. Sekembali dari tugas ia menyerahkan hasilnya kepada Rasul sambil berkata: "Ini untuk Anda, dan ini milik saya, dihadiahkan untuk saya." Maka Rasulullah saw. berdiri di atas mimbar, memuji Allah dan berkata: "Alangkah memprihatinkan seorang pegawai yang kutugaskan, ia mengatakan 'ini utukmu, dan ini dihadiahkan kepadaku,' mengapa ia tidak duduk saja di rumah bapak-ibunya sampai ia melihat apakah akan diberi hadiah atau tidak? Demi Allah yang jiwa Muhammad di tangan-Nya, tidak seorangpun yang mengambil hadiah itu kecuali ia akan berjalan dengan memikulnya di hari kiamat, ia memanggul unta yang bersuara, atau sapi yang melenguh, atau kambing yang mengembik." Kemudian Rasulullah menadahkan tangannya tinggi-tinggi dan berkata: "Ya Allah, bukankah aku telah menyampaikan?" Beliau mengulang ucapan ini sampai dua kali. (HR. Muslim dalam Sahih-nya pada Kitab Ijarah).

Perbuatan lain yang dikategorikan Rasulullah saw. sebagai korupsi (*ghasyw/ghulul*) adalah kecurangan yang dilakukan pedagang sebagaimana diriwayatkan dalam hadis berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ عَلَى صُبْرَةِ طَعَامٍ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا، فَنَالَتْ أَصَابِعُهُ بِلَلاً فَقَالَ: «مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ؟» قَالَ أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «أَفَلَا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَيْ يَرَاهُ النَّاسُ، مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي»

Dari Abu Hurairah, bahwa suatu hari Rasulullah melakukan inspeksi ke pasar. Sesampainya di sebuah toko penjual makanan beliau memasukkan tangan ke dalam makanan yang dijual. Didapatinya makanan itu basah di bagian bawah, maka beliau berkata: "Ada apa ini wahai pemilik makanan?" Penjual menjawab: "Kehujanan ya Rasulullah." Lalu Rasul bersabda: "Kenapa tidak kamu letakkan di bagian atas agar pembeli dapat melihatnya, ketahuilah, barangsiapa yang berkhianat maka ia bukan golonganku." (HR. Muslim dalam Sahih-nya pada Kitab Iman).

Kelihatan dalam hadis ini bahwa tindakan si pedagang tidak dikategorikan pencurian atau penipuan, tapi pengkhianatan (korupsi/*ghasyw/ghu-lul*). Jadi jelas secara rasional Rasulullah saw. tidak menganalogikannya dengan pencurian atau penipuan. Dengan demikian, ketentuan sanksi untuk kasus ini tidak bisa disamakan dengan mencuri atau menipu.

Sebaliknya, penggunaan kata *ghasyw* menjadi indikator bahwa kasus ini dipandang sejenis dengan tindak penyelewengan secara politik (*siyasah*). Perlu digarisbawahi, bahwa politik (*siyasah syar'iyah*) dalam Islam adalah segala tindakan pemerintah yang mengatur urusan umum dalam daulah Islam dengan aturan yang mampu mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemudaratannya. Jadi tindakan si pedagang di atas masuk dalam kategori *siyasah* karena terkait dengan administrasi pemerintahan, bukan pidana biasa.

Tindakan lain yang cukup keras dikecam Rasulullah saw. adalah suap (*al-risywah*) karena berhubungan

langsung dengan penyelenggaraan pemerintahan, baik peradilan maupun lainnya. *Risywah* hampir serupa dengan hadiah, tapi lebih spesifik karena jelas ditujukan untuk suatu maksud tertentu. Menurut al-Sayyid Abu Bakr dalam kitabnya *I'anat al-Thalibin*, *risywah* adalah memberikan sesuatu agar hukum diputuskan secara tidak adil, atau untuk mencegah putusan yang adil. Dalam sebuah hadis diriwayatkan:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِيَّ
وَالْمُرْتَشِيَّ فِي الْحُكْمِ»

Rasulullah saw. melaknat orang yang menyuap, dan menerima suap dalam masalah hukum. (HR. al-Tirmidzi, dalam *Sunan-nya* pada *Abwab al-Ahkam*).

Dalam hadis yang dinyatakan sahih oleh al-Albani ini, Rasulullah saw. melaknat orang-orang yang terlibat suap, bukan hukuman konkret tertentu. Demikian pula dalam hadis yang dikutip sebelumnya, lantas apakah ini berarti korupsi hanya pelanggaran moralitas saja?

Perlu digarisbawahi bahwa ajaran Islam merupakan kesatuan dari syariah, ibadah dan akhlak, dan ketiga hal ini tidak bisa dipisahkah. Lebih jauh lagi, ternyata Alquran melihat akhlak sebagai bagian yang cukup penting sehingga menyita sebagian besar kandungan Alquran. Dengan demikian, penerapan syariat Islam tidak cukup dilakukan dengan positivisasi fikih saja, tetapi juga harus dengan pendekatan penyadaran moralitas-agamis. Dari itu integritas seorang muslim yang korup patut dipertanyakan, Rasulullah saw. bersabda:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا
السَّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا، وَمَنْ غَشَّانَا فَلَيْسَ مِنَّا»

Barangsiapa yang menghunus senjata kepada kami maka ia bukan bagian dari kami, dan barangsiapa yang mengkhianati

kami (ghasysyana) maka ia bukan bagian dari kelompok kami. (HR. Muslim, dalam *Sahih-nya* pada *Kitab Iman*).

Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa dalam menghadapi tindak pidana korupsi Rasulullah saw. lebih mengutamakan pendekatan *akhlaqi*. Hal ini dapat dipahami karena keterkaitannya yang sangat erat dengan kesadaran moral-spiritual para pelaksana layanan publik, yaitu lewat pemahaman filosofis (*al-hikmah*).

Menurut Kwik Kian Gie, di Indonesia yang sangat dominan adalah para teknokrat dan bukan teknosoof. Itulah sebabnya mereka tidak dapat berpikir secara mendalam dan hakiki karena membutuhkan pikiran abstrak yang falsafati, walaupun sedikit saja. Dan karena itu, bersama-sama dengan para pengusaha mereka merasa bahwa menggelapkan uang milik publik tidak apa-apa.

Meski mengutamakan pendekatan moral-spiritual, namun jika diperhatikan, salah satu hadis di atas yang terkait dengan hadiah yang diterima Ibn Lutbiyyah, justru dikenakan hukuman *ta'zir*, yaitu dipermalukan di depan umum sebagai pelajaran. Hal ini menunjukkan bahwa Rasulullah saw. juga menerapkan sanksi hukum atas tindak pidana korupsi, yaitu *ta'zir*. Contoh sanksi lain pernah diterapkan oleh Umar ibn Khattab, yaitu mengurangi gaji Abu Ubaidah semasa ia menjabat sebagai Gubernur di Syam.

Kasus-kasus ini menjadi hujah bahwa hukuman untuk koruptor dipulangkan kepada kebijakan penguasa agar diputuskan sesuai dengan pelanggaran yang dilakukan, dan sesuai dengan kondisi negara kala tindak pelanggaran itu dilakukan. Dalam konsepsi fikih, sanksi hukum seperti ini dikenal dengan istilah *ta'zir*, yaitu memberikan pelajaran bagi pelaku maksiat/dosa yang tidak ditetapkan sanksi *hadd* dan kafarat oleh syarak, baik yang menyangkut dengan hak Allah atau hak anak adam.

Qulyubi yang menuliskan komentar terhadap Syarh al-Mahalli mencontohkan sodomi (melakukan pelanggaran seksual terhadap *ajnabiyah* pada selain alat kelamin) sebagai maksiat yang penetapan sanksinya dipulangkan kepada pemerintah. Demikian pula manipulasi, atau pemalsuan surat dengan meniru tulisan orang lain (*muhakah*), bersaksi palsu, dan memukul orang lain tanpa hak. Bentuk hukuman yang dikenakan bisa dipenjara, dicambuk, dipukul, atau dipermalukan di depan umum. Masih menurut Qulyubi, jika efek mudarat yang ditimbulkannya cukup besar dan luas, maka ia boleh dipenjara terus-menerus, bahkan sampai mati.

Mengenai hukuman mati, Ibn Taymiah mengangkat pendapat para ulama tentang bolehnya hukuman mati bagi pelaku tindak pidana yang menimbulkan kerusakan massif. Antara lain membocorkan rahasia negara (*al-jasus*) dalam kondisi negara sedang genting, orang yang mempengaruhi orang lain untuk mengingkari Alquran dan Sunah (*bid'ah*), dan orang yang melakukan sihir. Dalam kasus-kasus ini para ulama berbeda pendapat, hal ini dikarenakan beda tinjauan terhadap kasus itu sendiri yang memang multidimensi. Dari itu dibutuhkan ijtihad yang sifatnya kasuistik, sehingga penyelidikan oleh yang berwenang menjadi penentunya.

Kasus lain yang menurut ulama diancam hukuman mati adalah homoseksual (*al-liwath*) yang dilakukan terus menerus. Menurut ulama kalangan Hanafiyyah, *liwath* termasuk dalam jenis tindak pidana (*jarimah*) yang diancam hukuman mati sehingga dapat di-*ta'zir* dengan hukuman mati jika dilakukan terus-menerus. Alasan lain menurut al-Syathibi, *liwath* itu bertentangan dengan tujuan *al-Syari'* yang mensyariatkan nikah untuk meneruskan keturunan umat manusia. Sedangkan *liwath* berakibat memutus keturunan manusia, maka ia termasuk kejahatan atas kemanusiaan, dan harus dihukum karena

bertentangan dengan syariat.

Dari berbagai pendapat ulama di atas dapat disimpulkan, bahwa kejahatan yang dilakukan secara berkelanjutan, dan efek kerusakannya tergolong massif, dapat dikenakan hukuman mati. Namun semua itu sangat bergantung dari hasil penyelidikan dan pembuktian oleh yang berwenang. Demikian pula dengan korupsi, jika berkelanjutan, besar efek kerusakannya, dan massif, maka ia dapat dikenakan hukuman mati. Apalagi jika dilakukan pada saat negara sedang dalam kondisi genting seperti pada poin penjelasan UU no. 31, Ayat (2):

Yang dimaksud dengan "keadaan tertentu" dalam ketentuan ini dimaksudkan sebagai pemberatan bagi pelaku tindak pidana korupsi apabila tindak pidana tsb dilakukan pada waktu negara dalam keadaan bahaya sesuai dengan undang-undang yang berlaku, pada waktu terjadi bencana alam nasional, sebagai pengulangan tindak pidana korupsi, atau pada waktu negara dalam keadaan krisis ekonomi dan moneter.

Sampai di sini terlihat, bahwa modus operandi korupsi sangat beragam sehingga tidak bisa ditetapkan sanksi yang seragam. Dari itu cukup realistis jika Islam tidak menetapkan satu bentuk sanksi tertentu secara khusus, tapi dipulangkan kepada penguasa, dan diancam dengan hukuman akhirat yang berat. Dalam hal ini Rasulullah saw. berdoa:

اللَّهُمَّ، مَنْ وَّلِيَ مِنْ أُمَّتِي شَيْئًا فَشَقَّ عَلَيْهِمْ، فَاشْتَقُّ عَلَيْهِ، وَمَنْ وَّلِيَ
مِنْ أُمَّتِي شَيْئًا فَارْفَقَ بِهِمْ، فَارْفُقْ بِهِ

Ya Allah, barangsiapa yang menangani suatu urusan umatku lalu ia menimbulkan perpecahan, maka hancurkan dia, dan barangsiapa yang menimbulkan kasih sayang dalam menangani suatu urusan umatku, maka kasihilah dia. (HR. Muslim dalam Sahih-nya pada Kitab Ijarah).

Memerhatikan doa Rasulullah saw. ini, maka jelas

hanya orang-orang yang mengingkari akhirat saja yang berani korupsi. Adapun koruptor yang mengaku dirinya muslim, serapi apapun ia menyimpannya, tentu dari sekarang ia sudah harus bersiap-siap untuk memikul hasil korupsinya di akhirat, walau hanya sebatang jarum saja... *Wallahu a'lam.* ■

Menyantuni Anak Yatim (Penafsiran Ayat 220 Surah al-Baqarah)

Allah berfirman:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ
وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبْتُمْ إِنْ اللَّهُ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ (البقرة [٢]: ٢٢٠)

Dan mereka bertanya kepadamu tentang anak yatim, katakanlah; "Mengurus urusan mereka secara patut adalah baik, dan jika kamu menggauli mereka, maka mereka adalah saudaramu dan Allah mengetahui siapa yang membuat kerusakan dari yang mengadakan perbaikan. Dan jikalau Allah menghendaki, niscaya Dia dapat mendatangkan kesulitan kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana." (QS. Al-Baqarah [2]: 220).

Dalam ayat ini, secara dialogis Nabi Muhammad saw. diminta menjawab pertanyaan seputar masalah anak yatim. Redaksi ini membuat uraian ayat di atas selalu aktual, membaca ayat itu memberi kesan, seolah-olah Nabi Muhammad sendiri yang sedang hadir di hadapan kita, dan beliau berkata:

"Mengurus urusan anak yatim secara patut merupakan kebaikan, anak-anak yatim itu adalah saudaramu, maka jangan kamu sia-siakan, apalagi kamu sakiti, karena Allah pasti mengetahui siapa yang berbuat kerusakan (menyakiti anak yatim). Kalau kamu menyakitinya, Allah akan

mendatangkan kesulitan kepadamu.”

Lihatlah betapa ayat itu menuntun kita melihat masalah anak yatim secara menyeluruh (komprehensif), bahwa anak yatim adalah bagian dari kita (saudara kita). Oleh karena itu menjadi tanggung jawab kita menyantuninya. Lalu siapa saja yang berbuat keji terhadap anak yatim, maka kesulitan yang ditimpakan Allah akan menimpa kita semua. Jadi kita semua juga bertanggungjawab menjaga anak yatim agar tidak disakiti, karena akibatnya tidak hanya menimpa orang yang menyakiti saja, tapi semua masyarakat dalam suatu komunitas di mana si anak yatim hidup dan disakiti. Oleh karena itu, persoalan anak yatim harus dilihat secara komprehensi-sistemik

Islam merupakan agama yang mengajak pemeluknya berfikir komprehensif-sistematis, artinya melihat persoalan secara menyeluruh, dan keterkaitannya dengan berbagai hal dalam kehidupan. Jika manusia cenderung melihat kehidupan dari sudut pandang dirinya saja secara individual, maka Alquran mengingatkan manusia tentang kesadaran sosial, bahwasanya kehidupan dirinya tidak lepas dari sistem kemasyarakatan yang melingkupinya. Satu hal yang juga diingatkan Alquran, adalah keberadaan anak yatim dalam sistem sosial kemasyarakatan kita, sebagaimana terlihat pada ayat di atas.

Sesuai pola pikir yang diajarkan Alquran, fakta keberadaan anak yatim harus dipikirkan umat Islam secara komprehensif dan sistemik. Komprehensif berarti melihat masalah anak yatim secara menyeluruh, baik dari aspek yang terkait dengan kebutuhan si anak yatim sendiri, mau pun dari aspek tanggung jawab kita sebagai bagian dari sistem sosial di mana anak yatim itu hidup. Ajakan melihat masalah ini secara komprehensif tergambar dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurayrah, teks hadis ini dapat kita baca dalam kitab

Sunan Ibn Majah:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ خَيْرُ بَيْتٍ فِي
الْمُسْلِمِينَ بَيْتٌ فِيهِ يَتِيمٌ يُحْسَنُ إِلَيْهِ وَشَرُّ بَيْتٍ فِي الْمُسْلِمِينَ بَيْتٌ فِيهِ
يَتِيمٌ يُسَاءُ إِلَيْهِ

Dari Abu Hurayrah, dari Nabi saw., beliau bersabda: "Sebaik-baik rumah dalam komunitas umat Islam, adalah rumah yang di dalamnya dipelihara anak yatim, dan diperlakukan dengan baik. Dan seburuk-buruk rumah dalam komunitas umat Islam, adalah rumah yang di dalamnya anak yatim diperlakukan dengan buruk." (HR. Ibn Majah).

Perhatikan hadis ini, Rasulullah memberikan penilaian tentang rumah yang baik dan yang buruk. Tentunya nilai baik dan buruk ini tidak ada artinya jika bukan sebagai dasar bertindak. Rumah yang baik menjadi dasar bertindak semua anggota masyarakat untuk membantu penyantunan anak yatim di rumah itu. Sebaliknya, penilaian terhadap rumah yang buruk, menjadi dasar bagi semua anggota masyarakat untuk menyelamatkan anak yatim itu dari rumah yang merupakan neraka baginya.

Adapun bagi orang yang bertindak, Rasulullah saw. menjelaskan posisinya di mata Allah, sebagaimana hadis yang dapat kita baca dalam kitab Sunan al-Tirmizi:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ قَبَضَ يَتِيمًا مِنْ
بَيْنِ الْمُسْلِمِينَ إِلَى طَعَامِهِ وَشَرَابِهِ أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ إِلَّا أَنْ يَعْمَلَ ذَنْبًا لَا
يُغْفَرُ لَهُ

Dari Ibn 'Abbâs, bahwa Nabi saw. bersabda: "Barangsiapa yang mengambil anak yatim dari kalangan kaum muslimin untuk diberikan makan dan minum, maka Allah akan memasukkannya ke dalam surga, kecuali jika ia berbuat suatu dosa yang tidak terampunkan." (syirik). (HR. al-Tirmizi).

Menyakiti anak yatim tidak hanya dalam artian fisik berupa memukul, atau memakinya. Para sahabat Nabi saw. memahaminya secara menyeluruh (komprehensif) berdasar pengamatan terhadap perilaku Rasulullah dalam keseharian beliau. Mari menyimak sebuah *atsar* (penjelasan sahabat) yang dicatatkan untuk kita oleh Ibn Abi Syaybah dalam kitab *Mushannaf*-nya:

حدثنا أبو خالد الأحمر عن عمرو بن قيس قال : كانوا يكرهون أن يعطي الرجل صبيه شيئاً فيخرجه فيراه المسكين فيبكي على أهله ويراه اليتيم فيبكي على أهله.

Dari Abu Khalid al-Ahmar, dari 'Amru ibn Qays, ia berkata: "Mereka para sahabat, tidak suka jika seseorang memberi sesuatu kepada anaknya, lalu ia membawanya ke luar rumah sehingga terlihat oleh anak miskin, lalu anak miskin itu menangis kepada orang tuanya. Demikian pula jika dilihat oleh anak yatim, lalu anak yatim itu menangis di pangkuan ibunya." (HR. Ibn Abi Syaybah).

Mengharukan sekali, begitu komprehensif cara berpikir para sahabat Rasul, mereka tidak menunggu sampai anak yatim tersakiti, tapi melakukan pencegahan. Bahkan memutus setiap mata rantai yang membuka peluang bagi tersakitinya anak yatim. Masya Allah, tidakkah fakta ini membuka mata hati kita? Ya Allah, berilah kami petunjuk, bukalah mata hati kami agar memiliki kasih sayang yang tulus, sebagaimana telah Engkau anugerahkan ke dalam hati Rasulullah saw., dan sahabat-sahabat beliau yang hidup penuh cinta kasih...

Kembali pada konteks ayat di atas, kata "*ishlah lahum/kebaikan bagi mereka*" memiliki makna umum yang mencakup berbuat baik, dan mencegah keburukan atas anak yatim. Dalam konteks berbuat baik, maksud ayat jelas tidak terbatas dalam arti memberi makan secara fisik saja, anjuran dalam hadis al-Tirmizi di atas, hanya

salah satu contoh dari perbuatan baik terhadap anak yatim. Dengan demikian, kita juga bertanggung jawab untuk memberi makanan ruhaniah kepada anak yatim, yaitu pendidikannya sehingga kelak ia menjadi anak yang berguna. Dalam hal ini, Islam tidak hanya menyuruh untuk membimbing anak yatim agar memiliki ilmu dan akhlak yang baik. Tapi juga mengajarkan untuk meluruskan perilakunya, termasuk menegur jika ia salah.

Pengasuh anak yatim berkewajiban menegur kesalahan anak yatim agar ia terdidik dengan benar dan berakhlak mulia, bahkan dibolehkan pola memukulnya asalkan dalam konteks mendidik. Setidaknya kita bisa meneladani cara Aisyah (isteri Nabi saw.), sebagaimana dapat kita simak dari catatan Ibn Abi Syaybah dalam kitab *Musannaf*-nya:

أبو أسامة عن شعبة قال حدثني شميصة ، قالت : سمعت عائشة أو
سئلت عن أدب اليتيم فقالت : إني لا ضرب أحدهم حتى ينبسط .

Abu Usamah meriwayatkan dari Syu'bah, ia berkata: "Disampaikan kepadaku oleh Syamisah yang mendengar jawaban Aisyah saat ditanya tentang adab terhadap anak yatim." Aisyah berkata: "Sungguh Aku memukul salah seorang dari mereka (anak yatim) sehingga ia menjadi senang menerimanya. (HR. Ibn Abi Syaybah).

Kiranya tindakan memukul yang dilakukan Aisyah itu sesuai dengan tuntunan Rasulullah dalam hadis berikut:

الحسن العربي أن رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم : مم أضرب
يتيمي ؟ قال : (اضربه مما كنت ضاربا منه ولدك).

Dari al-Hasan, bahwa seseorang bertanya kepada Rasulullah saw., "Dalam batasan mana aku boleh memukul seorang anak yatim?" Rasulullah menjawab: "Pukullah ia dalam batasan pukulan yang kamu jatuhkan terhadap anakmu." (HR. Ibn Abi Syaybah).

Demikian cara pandang yang komprehensif diajarkan oleh Islam dalam menyikapi fenomena keberadaan anak yatim dalam komunitas umat Islam. Selain itu, Islam juga mengajarkan cara pandang yang sistemik, artinya ia merupakan bagian dari sistem sosial yang bekerja dalam komunitas masyarakat. Sebuah sistem dapat berjalan karena memiliki bagian-bagian yang saling dukung. Sebaliknya, sebuah sistem sosial tidak akan berjalan dengan baik jika salah satu bagiannya rusak, sama seperti sistem mekanik pada sebuah mesin. Dan salah satu bagian dari sistem sosial adalah keberadaan orang miskin dan anak yatim.

Manusia sebagaimana juga alam di mana ia hidup, diciptakan Allah dalam sunnah perbedaan yang menjadi sebab terus berputarnya alam dan kehidupan. Ada siang dan malam, ada baik dan buruk, dan juga ada kaya dan miskin. Berbeda dari alam materil, manusia memiliki sisi kemanusiaan yang membuat ia merasa senang, susah, gembira dan sedih. Sisi ini lah yang membuat manusia merasa hidupnya lebih berarti.

Capaian materil yang melimpah tak membuat seseorang merasa puas, sebab manusia butuh kepuasan batin yang bersumber dari penghargaan sosial komunitasnya. Di sinilah seseorang memperoleh arti hidupnya di tengah masyarakat, yaitu saat ia mampu meringankan beban hidup orang lain. Dari sudut pandang ini kita bisa memahami kehadiran anak yatim sebagai bagian dari sistem sosial kemasyarakatan kita sebagai muslim. Sebab kita perlu mengasah aspek kemanusiaan dalam diri kita, sebagaimana sabda Rasulullah dalam kitab *Sunan Kubra* yang ditulis oleh Imam al-Bayhaqi:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ وَاسِعٍ: أَنَّ أَبَا الدَّرْدَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَتَبَ إِلَى سَلْمَانَ أَنَّ
رَجُلًا شَكَأَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَسْوَةَ قَلْبِهِ فَقَالَ

رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : إِنْ أَرَدْتَ أَنْ يَلِينَ قَلْبُكَ فَاْمَسْحَ رَأْسَ الْيَتِيمِ وَأَطْعِمَهُ.

Dari Muhammad ibn Wasi', bahwa Abu Darda' ra. menulis surat kepada Salman yang isinya menceritakan pengaduan seorang lelaki kepada Rasulullah saw. tentang hatinya yang keras. Maka Rasulullah saw. bersabda: "Jika kamu menginginkan agar hatimu lembut kembali, maka elus lah kepala anak yatim, dan beri ia makan." (HR. al-Bayhaqi).

Sungguh sangat indah, hadis ini menunjukkan bagaimana Rasulullah menempatkan keberadaan anak yatim sebagai bagian dari sistem sosial umat Islam. Seandainya kita tidak menempatkan keberadaan anak yatim sebagai bagian yang mengasah kepekaan sisi manusiawi kita, sungguh sistem sosial masyarakat kita menghasilkan komunitas yang beringas. Sebab sistem sosial seperti itu hanya mampu memproduksi manusia dengan mental binatang, sehingga lingkungan hidup menjadi tak berbeda dari rimba liar...

Sisi lain dari pola pikir sistematis, umat Islam dianjurkan agar membentuk suatu lembaga yang mengatur penyantunan anak yatim. Sisi ini menjadikan ajaran Islam selalu aktual di tengah masyarakat yang terus berubah. Dari itu kita perlu memberdayakan suatu badan penyantun anak yatim, sehingga mampu mengemban sebagian tanggung jawab kita yang terabai oleh kesibukan sehari-hari. *Wallahu a'lam.*

Mengenal Fakir dan Miskin

(Penafsiran Ayat 60 Surah al-Taubah)

Allah swt. berfirman:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي
الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ
حَكِيمٌ (٦٠)

Sesungguhnya zakat-zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para muallaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah, dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. (Q.S. al-Tawbah [9]: 60).

Memerhatikan ayat di atas, dapat dipahami bahwa fakir dan miskin adalah dua kelompok yang berhak menerima zakat. Menurut Ibn Manzhur, secara etimologis kata *al-faqir* merupakan lawan kata *al-ghani* (kaya) sehingga memiliki kesamaan makna dengan kata *al-miskin*. Lalu ia mengutip pendapat yang membedakan dan yang menyamakan kata *al-faqir* dari kata *al-miskin* (*Lisan al-'Arab*, jld. VII, hlm. 138). Al-Syafi'i dan Hanbali mengatakan fakir adalah orang yang tidak memiliki harta dan pekerjaan yang mencukupi kebutuhan sehari-hari sehingga lebih buruk dari miskin. Dalam hal ini, Wahbah

al-Zuhayli kelihatan cenderung pada pendapat ini, sebab dalam ayat 60 surat al-Tawbah kata fakir lebih dahulu disebut dari kata miskin (Al-Zuhaylī. 2005: 279).

Berbeda dari al-Syafi'i dan Hanbali, mazhab Hanafi dan Maliki justru melihat miskin lah yang lebih buruk dari fakir. Penulis menemukan, Ibn 'Asyur al-Maliki yang telah merekonstruksi teori *maqashid* malah cenderung mengikuti pendapat ini dalam tafsirnya *al-Tahrir wa al-Tanwir* tanpa penjelasan memadai (Ibn 'Asyur, jld. X, 1984: 235). Kiranya sikap ini menunjukkan kecenderungan mengikuti pendapat mazhab pada saat tarjih secara semantik (*dilalah*) tidak bisa dilakukan.

Bagi penulis, dalam hal ini sikap moderat (*tawasuth*) telah dicontohkan oleh al-Qurthubi. Ia mengatakan bahwa pendapat yang menyatukan ontologi fakir dan miskin lebih dekat dengan kebenaran. Adapun lahiriah teks secara semantik (*dilalah*) menunjukkan bahwa kedua senif itu berbeda secara epistemologis, yaitu tingkat kebutuhan yang satu lebih besar dari yang lain (Al-Qurthubi, jld. VIII, t.th.: 144.). Sekilas pendapat ini terkesan kontradiktif, sebab bagaimana mungkin fakir dan miskin dinyatakan satu padahal Alquran membedakan keduanya? Masalah ini penulis dekati dengan penalaran kausasi (*ta'liliyyah*) agar dapat melakukan abstraksi (*tashawwur*).

Penalaran *ta'lili* berangkat dari komformitas (*munasabah/kesesuaian*) antara ketetapan hukum dengan objek hukum. Dalam hal ini, hak menerima zakat merupakan hukum (sebagai predikat dalam proposisi, yaitu *ibahah/mubah*), sedangkan fakir dan miskin adalah objek hukum (subjek dalam proposisi, yaitu *al-mahkum bih*). Proposisinya berbunyi: "Fakir dan miskin adalah orang yang mubah/boleh/berhak menerima zakat." Perlu digarisbawahi bahwa *al-mahkum 'alayh* yang dibebani *taklif* adalah amil atau muzakki.

Hubungan antara hukum dengan objek hukum

menunjukkan adanya komformitas (*al-ma'na al-munasib*), yaitu kesesuaian antara hukum dengan objek hukum yang berlaku sebagai *al-'illah* berupa kebutuhan (*al-hajah*). Namun *al-'illah* di sini menjadi *qashirah* (tidak bisa digunakan untuk memperluas hukum [*ta'diyyat al-hukm*] melalui kias), sebab penerima zakat ditentukan secara determinan (*tawqifi*) dalam ayat. Meski tidak bisa untuk kias, tetapi *ma'na munasabah* ini bisa digunakan untuk mendefinisikan senif-senif itu, sebab ia berlaku bagi kedelapan senif yang disebutkan dalam ayat 60 di atas.

Saat hendak mendefinisikan (*ta'rif*) masing-masing senif, diperlukan ketuntasan di ranah ontologi (*mahiyyah*) untuk sampai pada predikabel (menentukan genus [*jins*], diferensia [*fashl*], aksidensia [*'aradh*], spesies [*naw'*], proporium [*khash*]). Pada tataran ini ditemukan bahwa ontologi fakir dan miskin adalah memiliki kebutuhan (*al-hajah*) yang sama, yaitu kebutuhan di ranah homeostatik (kebutuhan dasar). Ini jelas berbeda dengan kebutuhan pada amil, muallaf, budak, garim, sabilillah, dan ibn sabil yang ontologi kebutuhannya adalah sekunder. Dengan demikian, kebutuhan fakir dan miskin adalah sama secara ontologis, yaitu sama-sama kekurangan pada kebutuhan *homeostatic* (meminjam istilah Abraham Maslow).

Melihat persamaan ontologi kebutuhan ini, ditambah dengan adanya kekaburan dalam pendekatan semantik (*dilalah*), maka pembedaan oleh Alquran harus dilihat secara epistemologis (*kayfiyyah*). Penulis yakin pendekatan semantik dan sintaksis tidak bisa memberi solusi (*murajjih*) bagi pertentangan dua pendapat di atas. Dari itu diperlukan pendekatan baru yang holistik dengan menerapkan teori sistem.

Teori sistem memberi paradigma holistik bagi para peneliti, sebab sebuah sistem terbuka bagi unit-unit yang berbeda dimensi tapi bersatu dalam tujuan. Dalam kasus

ini, fakir dan miskin adalah sama dalam dimensi ontologis (*mahdiyyah*), tapi berbeda dalam dimensi epistemologis (*kayfiyyah*). Tanpa kesadaran atas teori sistem, persamaan dan perbedaan fakir dengan miskin hanya dilihat dari satu perspektif/dimensi saja, maka kontradiksi tidak terhindarkan. Padahal ketika ditempatkan dalam dimensi masing-masing, keduanya tidak kontradiktif, bahkan saling melengkapi secara aksiologis (*ghayah*), yaitu jika dilihat dari kacamata tujuan syariat (*maqashid al-syari'ah*).

Sifat saling melengkapi ini semakin tegas saat menerapkan kaidah dari teori *maqashid* tentang peningkatan *maqashid*. (Al-Yubi. 1998: 449.).

تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد
ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية،
والثالث أي تكون تحسينية.

Taklif syariat kembali kepada pemeliharaan *maqashid al-syari'ah* pada makhluk, dan *maqashid* ini terbagi tiga, pertama *dharuriyyah*, kedua *hajiyyah*, dan ketiga *tahsiniyyah*.

Berdasarkan kaidah ini, maka perbedaan antara fakir dan miskin dalam ayat harus dipahami sebagai maksud *al-Syari'* yang hendak memilah 'jatah' kelompok yang kebutuhan homeostatiknya (*basic need*) di tingkat primer (*dharurah*) dengan yang di tingkat sekunder (*hajiyyah*). Namun untuk dapat membuat definisi yang membedakan keduanya diperlukan langkah lain di ranah linguistik.

Jika kata fakir dan miskin tidak bisa dibedakan maknanya secara semantik dalam arti konvensi linguistik (*wadh' lughawi*), maka cara pandang al-Qurthubi patut diterima, bahwa kedua kata ini berbeda dalam terminologi syarak (*wadh' syar'i*). Cara pandang ini merupakan penerapan paradigma holistik (menyeluruh

dan komprehensif) yang moderat (*tawasuth*), sebab paradigma linguistik justru menjebak pikiran dalam keterbatasan linguistik. Misalnya Ibn 'Asyur, ia hanya terpikir tentang kemungkinan penyebutan kata "*masakin*" sebagai penguat (*ta'kid*) bagi kata "*fuqara*" (karena kata "*masakin*" disebut setelah kata "*fuqara*"). Ia tidak bisa keluar dari asumsi linguistik bahwa kata "*fuqara*" dan "*masakin*" itu sama artinya. Lalu penyebutan kedua kata itu secara berdampingan pastilah sebagai *ta'kid*, kalau tidak ia akan berarti kesia-siaan. Padahal kesiaan adalah mustahil dalam Alquran.

Berdasar paradigma holistik-moderat (menyeluruh dan pertengahan), adanya terminologi syarak (*wadh' syar'i*) yang lepas dari konvensi linguistik (*wadh' lughawi*) bisa diterima akal. Ini berarti seseorang telah keluar dari paradigma linguistik, sehingga keberadaan terminologi syarak di luar konvensi linguistik tidak dianggap sebagai kontradiksi. Maka kedua kata itu harus dianggap sebagai terminologi khusus secara *syar'i* sebagaimana bunyi kaidah *ushuliyah* (Al-Najjar. 2013: 310).

إذا ورد اللفظ في خطاب الشارع حمل على المسمى الشرعي .

Apabila ditemukan sebuah lafaz (spesifik) dalam khithab al-Syari', maka ia harus dipertanggungkan atas referensi terminologi syar'i itu sendiri.

Memerhatikan kaidah ini, dapat disimpulkan bahwa pemaknaan kata fakir dan miskin tidak bisa disorot dari aspek konvensi linguistik (*wadh' lughawi*) saja.

Melihat kata "*fuqara*" dan "*masakin*" sebagai terminologi khusus syariat, maka urutan yang mendahulukan kata "*fuqara*" dari "*masakin*" dapat diduga ada pengaruhnya. Sebab tidak jarang *al-Syari'* menjadikan urutan sebagai hal penting dalam ayat Alquran, misalnya urutan dalam wuduk. Maka ini menjadi proposisi universal (*qadhaya jumaliyyah*), yaitu kaidah umum yang dapat

diterapkan pada objek yang didiskusikan pada tulisan ini. Maka dapat disimpulkan bahwa fakir lebih buruk dari miskin, dari itu dapat dibuat definisi berikut:

1. Fakir adalah orang yang mengalami krisis kebutuhan homeostatik pada tingkat *dharurah*.
2. Miskin adalah orang yang mengalami krisis kebutuhan homeostatik pada tingkat *hajiyyah*.

Kedua kelompok orang ini harus dibantu, maka pemilahan 'jatah' bagi keduanya dalam penyaluran zakat lebih dapat mewujudkan maslahat. Jika pada suatu waktu kelompok fakir lebih sedikit dari miskin, maka bantuan untuk mereka lebih besar, dan ini cukup pantas kerana mereka mengalami kekurangan pada tingkat primer (*dharurah*). Sebaliknya jika pada suatu masa kelompok fakir lebih banyak dari miskin (misalnya akibat bencana alam), maka zakat bisa diarahkan untuk satu senif saja. *Wallahu a'lam*.

Bagian Tiga
Perspektif Aksiolog

Demi Jiwa

(Penafsiran Ayat 7-10 Surat al-Syams)

Allah Swt. berfirman:

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (٧) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (٨) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ
رَزَّاهَا (٩) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (١٠)

Demi jiwa dan penyempurnaan (ciptaanannya), maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya, sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya. (Q. S. al-Syams [91]: 7-10).

Dalam ayat di atas, setelah bersumpah dengan matahari, bulan, siang, malam, langit, dan bumi, Allah bersumpah atas nama jati diri/jiwa manusia dan penciptaannya yang sempurna. Lalu Allah mengilhamkan kefasikan dan ketakwaan ke dalam jiwa/diri manusia. Al-Qurthubi mengatakan bahwa sebagian ulama mengartikan kata '*nafs*' sebagai Nabi Adam, namun sebagian yang lain mengartikannya secara umum, yaitu jati diri manusia itu sendiri.

Menurut Ibn 'Asyur, kata '*nafs*' dalam ayat berbentuk *nakirah* (tanpa *alif lam ta'rif*), ini menunjukkan nama jenis, sehingga mencakup jati diri seluruh manusia. Hal ini senada dengan penggunaan kata yang sama secara *nakirah* dalam ayat 5 surat al-Infithar:

عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ (الانفطار [٨٢]: ٥)

Maka tiap-tiap jiwa akan mengetahui apa yang telah dikerjakan dan yang dilalaikannya. (Q. S. al-Infithar [82]: 5).

Oleh karena itu kata '*wa ma sawwaha*' mengandung penjelasan bahwa Allah menciptakan diri setiap manusia dalam kondisi yang sama, tidak berbeda antar satu dengan lainnya. Sebab kesempurnaan bentuk manusia (*taswiyyah*) tercapai setelah proses pembentukan janin sempurna, yaitu pada awal masa kanak-kanak. Karena *taswiyyah* merupakan pembentukan fisik manusia, penyiapan kemampuan motorik, dan intelektual. Seiring pertumbuhannya, potensi dalam diri manusia meningkat sehingga ia siap menerima ilham dari Allah.

Kata ilham sebagaimana pengertian dalam ayat tidak dikenal di kalangan orang Arab sebelum Islam, sehingga penjelasan untuk kata ilham tidak bisa dicari dalam syair-syair Arab kuno. Tidak diketahui kapan pertama kali kata ini muncul, namun diyakini Alquran lah yang menghidupkan kata ini, sebab ia adalah kata yang mendalam dan mengandung makna kejiwaan. Menurut Ibn Asyur, kata ilham diambil dari kata "*allahm*" yang berarti tegukan dalam sekali gerak.

Secara terminologis, kata ilham digunakan untuk menyatakan konsep keilmuan tertentu di kalangan para ahli sufi. Ia diartikan sebagai hadirnya pengetahuan dalam diri manusia tanpa harus melalui usaha belajar dan penalaran. Dengan kata lain, ini merupakan ilmu yang tidak berdasar dalil, yaitu ilmu yang hadir seumpama insting bagi manusia. Bandingannya, seperti hadirnya pengetahuan pada seseorang agar segera menghindari saat berhadapan dengan hal yang tidak baik baginya.

Dengan pengertian seperti di atas, Ibn Abbas menafsirkan kata "*fa alhamaha fujuraha wa taqwaha*,"

bahwa Allah mengajarkan manusia ('*arrafaha*) tentang jalan fasik, dan jalan takwa. Tidak jauh berbeda, Mujahid juga menafsirkan kata *alhamaha* sebagai '*arrafaha*'; bahwa Allah memperkenalkan jalan taat dan jalan maksiat bagi manusia. Penafsiran serupa juga dinyatakan oleh al-Farra', namun ada juga ulama yang melakukan penafsiran berbeda.

Diriwayatkan dari Muhammad ibn Ka'ab, ia berkata: "Apabila Allah menghendaki kebaikan bagi seorang hamba, maka diilhamkan kebaikan baginya sehingga ia berbuat baik. Sebaliknya, jika Allah menghendaki keburukan terhadap seseorang, maka diilhamkan lah keburukan dalam jiwanya sehingga ia berbuat jahat." Pendapat yang serupa juga diriwayatkan oleh al-Dhahhak, menurutnya bersumber dari Ibn Abbas.

Sebagian ulama berpendirian bahwa penafsiran seperti ini lebih kuat karena bersumber dari keterangan Rasulullah saw. sendiri. Imam Muslim dalam *Sahih*-nya (kitab al-Qadr, bab cara penciptaan anak Adam) meriwayatkan hadis berikut dari Abu al-Aswad al-Dili:

إِنَّ رَجُلَيْنِ مِنْ مُزَيْنَةَ أَتَبَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ مَا يَعْمَلُ النَّاسُ الْيَوْمَ، وَيَكْدَحُونَ فِيهِ، أَشَيْءٌ قُضِيَ عَلَيْهِمْ وَمَضَى فِيهِمْ مِنْ قَدَرٍ قَدْ سَبَقَ، أَوْ فِيمَا يُسْتَقْبَلُونَ بِهِ مِمَّا أَتَاهُمْ بِهِ نَبِيُّهُمْ، وَتَبَّتِ الْحُجَّةُ عَلَيْهِمْ؟ فَقَالَ: «لَا، بَلْ شَيْءٌ قُضِيَ عَلَيْهِمْ وَمَضَى فِيهِمْ، وَتَصْدِيقُ ذَلِكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»

Bahwa dua orang lelaki dari Muzaynah datang kepada Rasulullah saw. dan bertanya: "Ya Rasulullah, apa pendapatmu tentang perbuatan dan usaha yang dilakukan manusia, adakah sesuatu telah ditetapkan atas mereka, dan berlaku sebagaimana takdirnya dahulu? Atau ketetapan itu berlaku pada masa yang akan datang sebagaimana diberitakan oleh

nabi mereka, dan telah ditetapkan hujah atas diri mereka?" Rasul menjawab: "Tidak, bahkan sesuatu telah lebih dahulu ditetapkan dan berlaku atas mereka, hal ini sebagaimana dinyatakan oleh Kitab Allah 'Azza wa Jalla: Wa nafs wa ma sawwaha..." (HR. Muslim)

Penjelasan dari Rasulullah saw. ini tidak menutup peluang bagi penafsiran lain (seperti penafsiran Mujahid di atas) selama masih relevan dengan redaksi dan munasabah antarayat, sebab kedua penafsiran ini berbeda perspektif. Rasul menjelaskan secara metafisis, sedang yang lain beranjak dari redaksi teks ayat yang ternyata sesuai dengan pola berpikir logis akal manusia.

Hadis mengisyaratkan pemberian satu jenis ilham untuk satu orang sesuai dengan takdirnya. Jika seseorang ditakdirkan baik, maka ia mendapat ilham takwa, sebaliknya jika seseorang ditakdirkan buruk, maka ia mendapat ilham ke arah maksiat. Sedangkan redaksi dan munasabah ayat memungkinkan untuk ditafsir bahwa kedua jenis ilham itu diturunkan kepada setiap orang, baik ia ditakdirkan baik, atau ditakdirkan buruk.

Menurut Ibn Asyur, penurunan ilham ini memiliki relevansi dengan pengutusan para rasul yang mengajarkan apa itu kefasikan dan ketakwaan. Sebab jika tanpa ilham tentang kebaikan dan keburukan dalam diri manusia, maka manusia tidak akan mampu memahami syariat Allah. Tanpa pengilhaman kedua hal itu, akal tidak akan mampu memahami apa itu fasik dan takwa, demikian pula manusia tidak akan mampu memahami apa itu dosa dan pahala. Hal ini lah yang mempertautkan pernyataan ayat 8 dengan konsekuensinya dalam ayat 9 dan 10.

Redaksi dan munasabah menunjukkan bahwa kedua ayat ini merupakan kesatuan dengan ayat sebelumnya, jadi tidak bisa ditafsirkan secara terpenggal. Logika yang terbangun; setelah Allah menjelaskan adanya pengilhaman *fujur* dan *taqwa* dalam diri manusia, lalu Allah menyatakan

konsekuensinya: “*Sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya.*”

Logika ini cukup relevan dengan redaksi ayat, sebab ayat 8 menggunakan waw ‘*athaf* yang berarti *fujur* dan *taqwa* sama-sama diilhamkan dalam jiwa manusia, maka pernyataan dalam ayat 9 dan 10 menunjukkan akibat dari *fujur* dan *taqwa* itu. Dari itu manusia patut disifatkan sebagai orang yang beruntung atau rugi, karena ia sendiri yang memilih untuk menyucikan, atau mengotori jiwanya. Sebab sebelumnya ia telah diberi ilham sehingga dapat membedakan antara *fujur* dan *taqwa*, bahkan para nabi pun telah diutus untuk memberinya pengajaran.

Jika logika yang sama diterapkan kepada hadis di atas, maka akan terjadi kontradiksi dengan ayat 9 dan 10. Sebab hadis menyatakan ilham *fujur* diberikan kepada orang yang ditakdirkan masuk neraka, dan ilham *taqwa* diberikan kepada orang yang ditakdirkan masuk syurga. Dari itu, perbuatan membersihkan, atau mengotori jiwa menjadi bukan perbuatan manusia. Akibatnya, untung dan rugi tidak patut dinyatakan sebagai akibat perbuatan manusia sendiri. Dengan demikian, logika ini tidak cocok untuk memahami penjelasan metafisis Rasulullah, sebab Allah menyatakan tidak ada kontradiksi dalam Alquran sebagaimana bunyi ayat berikut:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا
(النساء [٤]: ٨٢)

Tidakkah kamu merenungkan isi Alquran? Kalau bukan datang dari Allah, tentu kamu akan menemukan banyak kontradiksi di dalamnya. (Q.S. al-Nisa’ [4]: 82).

Menurut penulis, penjelasan Rasulullah saw. itu tidak menunjukkan kontradiksi antarayat Alquran, tapi menunjukkan adanya dimensi berbeda dalam Alquran.

Jadi kita harus melihat Alquran sebagai kitab hidayah yang di samping berbicara dalam dimensi kemanusiaan, tapi juga menyampaikan informasi tentang hakikat/metafisika dalam dimensi ketuhanan. Lalu bagaimana kesan kontradiksi antara penjelasan hadis dengan redaksi ayat itu ditengahi?

Bagi penulis, Hadis di atas harus diperlakukan sebagai informasi penyeimbang, bukan hujah yang bisa dijadikan proposisi sehingga disimpulkan; tidak ada gunanya seseorang membersihkan jiwa, sebab *fujur* dan *taqwa*-nya telah ditentukan oleh Allah. Kesimpulan seperti ini malah tidak logis, sebab seseorang tidak bisa mengetahui takdir Allah atas dirinya, lalu bagaimana ia bisa menyatakan amalannya menjadi tidak berguna? Yang logis, justru menjadikan Hadis itu sebagai petunjuk, agar kita menggunakan logika yang berbeda untuk informasi metafisika.

Benar bahwa Allah telah menentukan siapa penghuni syurga dan siapa penghuni neraka sejak dalam sulbi ayahnya. Tetapi tidak ada seorang pun manusia yang bisa mengetahui tentang dirinya, apakah ia ditakdirkan sebagai isi neraka, atau isi syurga. Jadi pernyataan (proposisi) di atas tidak bisa diturunkan dalam pengalaman manusia. Demikian pula kesimpulan; “bahwa amal manusia menjadi tidak berguna,” ini tidak bisa dijadikan dasar bertindak dalam pengalaman manusia, karena tidak ada dasar pembenarnya dalam pengalaman manusia.

Logikanya, informasi di luar pengalaman manusia itu hanya menegaskan ketidakniscayaan pengalaman manusia. Oleh karena seseorang tidak bisa mengetahui apa yang telah ditakdirkan Allah atas dirinya, maka ia harus terus memperbaiki seluruh amalannya. Sebab sebaik apa pun amal yang telah ia kerjakan, tetap tidak bisa dijadikan jaminan untuk memastikan dirinya sebagai isi syurga. Demikian pula bagi orang yang terjerumus dalam

kenistaan, jangan berputus asa dan mengira tidak ada jalan keluar. Sebab meskipun ia sedang bergelimang dosa, tapi itu belum tentu merupakan petunjuk atas takdirnya, karena tidak ada seorang pun yang bisa memastikan itu sebagai takdir Allah atas dirinya.

Di sisi lain, adanya Hadis di atas mengharuskan manusia untuk mampu berfikir moderat, yaitu berfikir pertengahan sehingga informasi metafisik dari hadis tidak kontradiksi dengan rasionalitas yang ditunjukkan oleh redaksi ayat. Oleh karena itu, logika yang dibangun Alquran harus diikuti, bahwa orang yang membersihkan jiwanya akan beruntung, adapun orang yang mengotori jiwanya akan merugi. Namun logika ini tidak boleh dijadikan sebagai suatu prinsip yang niscaya (determinan), melainkan harus disikapi secara pertengahan.

Perlu dicatat, ilmu konseptual manusia hanya lah berupa kemungkinan (probabilitas), jadi tidak ada sesuatu pun yang bisa dipastikan manusia sampai sesuatu terjadi dalam kasus partikular. Demikian kesimpulan Kenneth T. Gallagher setelah melihat runtuhnya 'keniscayaan kausalitas' sains modern pasca temuan fisika kuantum. Manusia harus puas dengan probabilitas. Maka keberuntungan bagi orang yang membersihkan jiwanya memiliki probabilitas yang lebih tinggi dibanding kebalikannya. Demikian pula kerugian bagi orang yang mengotori jiwanya, tentu lebih tinggi probabilitasnya dibanding keberuntungan yang mungkin didapatnya. Dengan demikian, ia tidak bertentangan dengan penjelasan metafisis yang disampaikan oleh Rasulullah.

Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa informasi metafisik harus diterima manusia apa adanya berdasar wahyu melalui lisan para nabi. Jadi kebenaran nabi lah yang menjadi jaminan kebenaran bagi informasi ini. Maka hadis di atas harus diperlakukan sebagai penjelasan tentang hakikat yang hanya diketahui oleh

Allah dan Rasul-Nya saja, dan tidak bisa dipahami dengan pendekatan rasionalitas-intelektualitas berdasar pengalaman manusia.

Keberadaan manusia sebagai bagian dari alam membuat kemampuan meneliti dan berpikir manusia terbatas sesuai *sunnatullah*. Kemampuan dan logika berpikir manusia terikat dengan hukum yang diberlakukan Allah atas alam ini. Karena terikatnya rasionalitas akal manusia dengan alam fisik yang dihuninya, maka Allah menurunkan Alquran dengan bahasa dan logika yang sesuai dengan kemampuan memahami yang ada dalam diri manusia. Namun manusia juga disugahi informasi metafisik, agar *sunnatullah* yang mengikat rasionalitas akal manusia tidak dikira berlaku secara niscaya. Sekali lagi, kausalitas yang dipersepsikan manusia hanya lah probabilitas.

Dari itu dapat disimpulkan, bahwa kesan kontradiksi dari ayat-ayat di atas muncul karena manusia melihat informasi metafisika berdasar rasionalitas akalnya yang terbatas, yaitu terbatas oleh berlakunya *sunnatullah* terhadap alam fisik ini. Jadi penjelasan Rasul dalam hadis di atas tidak menunjukkan adanya kontradiksi antar ayat, tapi menegaskan probabilitas. Bahwa memperoleh keberuntungan akhirat lebih tinggi probabilitasnya bagi orang yang membersihkan jiwanya. Namun karena tidak bersifat niscaya, maka manusia dituntut untuk terus menerus membersihkan jiwanya...

Puasa dan Fitrah

(Penafsiran ayat 46 Surah al-Hajj)

Allah Swt. berfirman:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ
بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ
(الحج: ٤٦)

Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada. (Q.S. al-Hajj [22]: 46).

Menurut Qatadah dan Ibn Jubayr, asbabunnuzul ayat ini adalah pertanyaan Ibn Ummi Maktum yang buta matanya: “Ya Rasulullah, kami ini buta di dunia, apakah kami juga buta di akhirat?” Lalu turunlah ayat ini sebagai jawaban, bahwa yang sebenarnya buta—dunia-akhirat—adalah mereka yang ‘buta mata hati’-nya. Masalahnya, apakah ‘buta mata hati’ di sini bersifat *majazi* (metafor), atau *haqiqi*?

Secara redaksional ayat ini berupa metafor, sebab ayat sebelumnya berbicara tentang negeri yang dihancurkan (al-Hajj ayat 45: *fa ka’ayyin min qaryah ahlaknaha*) yang dapat disaksikan dengan mata kepala

atau informasi yang sampai ke telinga. Lalu ayat 46 menyuruh manusia berjalan di muka bumi agar memiliki “hati yang berpikir” dan telinga yang mendengar. Kesan (*qarinah*) metafor menguat ketika penjelasan secara kausasi (*ta’lil*) terhadap “*qulub ya’qiluna biha*” justru menggunakan kata “*al-abshar*,” yaitu mata kepala. Ini tergolong *majaz mursal* yang menyebutkan efek (*al-musabbab*) memiliki hati yang berpikir pada posisi sebab (melihat dengan mata kepala).

Analisis ini tergolong atomistik, sebab kajiannya masih terbatas dalam perspektif linguistik saja. Akibatnya ‘pembaca’ cenderung terhenti pada tataran *majazi* yang memesona rasa bahasa, bahkan terpuaskan. Padahal ada sisi lain yang diungkapkan ayat ini, jika dikaji secara holistik dengan melibatkan temuan di bidang psikologi, neurosains, ilmu sel, DNA dan lain-lain sesuai relevansi.

Mufasir klasik seperti al-Qurthubi (w. 671 H) telah merintisnya, walaupun sains di masa hidupnya masih sederhana. Dalam kitabnya *al-Jami’ li Ahkam al-Qur’an* ia menyatakan, bahwa penyandaran kata “berpikir” pada “hati” karena hati adalah tempat berpikir, sebagaimana telinga sebagai tempat mendengar. Jadi ia keluar dari asumsi metaforis (*majazi*), dan melihat kedua kata (*qulub ya’qiluna*) secara hakiki. Lalu ia mengutip pendapat lain yang menyatakan proses berpikir terjadi di otak (*al-dimagh*).

Secara *mawdhu’i* (tafsir tematik), pandangan al-Qurthubi diperkuat ayat berikut:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (الأعراف: ١٧٩)

Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk (isi neraka jahannam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka

mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami ayat-ayat Allah), dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lalai. (Q.S. al-A'raf [7]: 179).

Ayat ini mengandung penjelasan tentang psikofisik manusia yang memiliki hati (*qulub*) yang dikaitkan dengan pemahaman keagamaan (*tafaqquh*). Adapun kata *tafaqquh* ini semakna dengan Hadis dalam *Musnad Imam Ahmad ibn Hanbal*: “Barangsiapa yang dikehendaki kebaikan oleh Allah, tentu ia akan diberikan pemahaman tentang agama (*yufaqqihhu fi al-din*).” (HR. Imam Ahmad).

Menariknya, ayat 179 surat al-A'raf hanya menyerupakan manusia dengan binatang secara epistemologis (*kayfiyyah*), yaitu sama-sama tidak ber-*tafaqquh*. Namun secara ontologis (*mahiyah*) ia tetap manusia yang berpikir (intelekt) meski tidak ber-*tafaqquh*. Dapat disimpulkan, bahwa ‘intelektualitas’ adalah esensi yang membedakan manusia dengan binatang, sedangkan ‘ber-*tafaqquh*’ jadi pembeda dari manusia yang dicitakan. Adapun manusia yang dicitakan adalah manusia yang mengikuti fitrah kemanusiaannya, sebagaimana dijelaskan dalam ayat 30 surat al-Rum. Dan salah satu sarananya adalah lewat perintah berpuasa (Q.S. al-Baqarah [2]: 183).

Tentunya fitrah ini hanya bisa dicapai dengan ber-*tafaqquh fi al-din*. Hal ini dapat dipahami dari penjelasan al-Qur'an, bahwa keberpalingan dari kebenaran (*agama hanif*) disebabkan oleh faktor eksternal yang memalingkan seseorang dari ber-*tafaqquh*, bukan karena tidak berpikir-intelek. Perhatikan ayat berikut:

إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ

لَهُمْ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ (محمد: ٢٥)

Sesungguhnya orang-orang yang kembali ke belakang (kepada kekafiran) sesudah petunjuk itu jelas bagi mereka, syaithan telah menjadikan mereka mudah (berbuat dosa) dan memanjangkan angan-angan mereka. (Q.S. Muhammad [47]: 25).

Sampai di sini jelaslah adanya perbedaan nilai menurut al-Qur'an, antara proses berpikir intelek-rasional dengan proses berpikir yang melibatkan hati (*qulub*). Al-Qur'an memberi penghargaan pada proses berpikir yang melibatkan hati, yaitu *tafaqquh*. Sementara proses berpikir intelek-rasional yang tidak ber-*tafaqquh* disamakan dengan binatang. Hal ini menarik karena al-Qur'an punya pandangan bahwa fitrah manusia adalah fitrah Islam sebagai agama hanif (Q.S. 30: 30), maka meninggalkan *tafaqquh fi al-din* berarti berpaling dari fitrah manusia. Lalu, apakah berarti jatuh ke derajat binatang?

Lewis Wolpert, profesor emeritus biologi di Universitas College London, dalam bukunya *The Miracle of Cells* menyatakan, bahwa proses berpikir merupakan aktivitas di tingkat sel. Ada sekitar seratus miliar sel saraf yang disebut neuron dalam otak, bahkan lebih banyak lagi sel-sel pendukung. Sel-sel inilah yang melakukan proses berpikir dan merasakan. Tetapi tentang bagaimana sel-sel ini berkomunikasi sehingga menghasilkan pikiran, emosi, gerakan, dan bahkan kesadaran, masih merupakan misteri.

Ilmu sel telah sampai pada temuan, bahwa sel-sel saraf bertugas membawa pesan dengan cepat ke sel-sel lain, termasuk ke sel otot. Sebaliknya sel saraf juga membawa informasi dari berbagai bagian tubuh ke otak sehingga kondisi di sekitar diketahui. Ada sel saraf yang terlibat pada indera perasa sehingga rasa sakit dirasakan

dan timbul usaha menyingkirkan penyebabnya. Semua transfer terjadi dengan mengirim pesan di sepanjang sel saraf berdasarkan perubahan muatan listrik lintas membran sel. Temuan ini menjadi penjas bagi asumsi ilmu psikologi tentang hubungan dorongan fisiologis dan psikis.

Dorongan fisiologis berhubungan dengan kebutuhan tubuh dan kekurangan atau hilangnya keseimbangan yang terjadi dalam jaringan tubuh. Dorongan ini mengarahkan tingkah laku individu pada tujuan-tujuan yang bisa memenuhi kebutuhan fisiologis tubuh atau menutup kekurangan yang terjadi pada jaringan tubuh dan mengembalikannya pada keseimbangan yang ada sebelumnya.

Usman Najati, dalam bukunya *Al-Qur'an dan Ilmu Jiwa*, mencontohkan dua dorongan fisiologis yang disebut dalam Alquran: 1) dorongan menjaga diri; 2) dorongan untuk mempertahankan kelestarian hidup jenis yang terdiri dari dorongan seksual dan dorongan keibuan. Bagi orang yang tidak berpikir (tentunya juga tidak ber-*tafaqquh*), dorongan-dorongan fisiologis dapat menjadi stimulus bagi perbuatan yang merusak (agresi) dan menjatuhkan manusia pada perilaku yang tidak berperikemanusiaan.

Ilmu tentang otak (*neurosains*) menjelaskan bahwa manusia memiliki tiga lapisan otak. Pertama, lapisan terendah adalah otak reptil yang mendukung kegiatan vegetatif tubuh seperti bernafas dan aliran darah. Lapisan kedua disebut otak paleomamalia, yaitu otak yang juga ada pada binatang, tugasnya mengatur emosi. Otak ini menanggapi stimulus dengan agresi. Lapisan ketiga adalah otak neomamalia, yaitu otak berpikir yang bertugas memilih respon jika ada stimulus. Menurut Paul McLaen, tindakan agresif berarti respon terhadap stimulus berhenti pada lapisan otak kedua, jadi tidak terjadi proses

berpikir. Kiranya inilah alasan penyamaannya dengan binatang oleh al-Qur'an.

Selain cara di atas, tindakan agresi juga dapat terjadi jika otak neomamalia tidak memiliki data untuk dijadikan pilihan dalam menanggapi stimulus. Tapi sebenarnya ini tidak beralasan, sebab akal memiliki kemampuan berkreasi menciptakan alternatif-alternatif baru. Maka patutlah dipertanyakan, jika kebutuhan fisiologis memberi dorongan psikis yang menggerakkan tubuh kala sampainya informasi dari sel saraf ke sel otot, lalu apa yang bisa menentukan tindakan yang boleh dan tidak boleh dilakukan?

Penelitian tentang DNA menjawab, bahwa genlah yang memerintahkan sel-sel tersebut sehingga suatu perbuatan terlaksana atau tidak terlaksana. Adapun fungsi otak berpikir tergantung dari informasi yang dikandung oleh sel-sel otak. Di sinilah inti permasalahan, sebab sel-sel otak mengandung gen, lalu gen menentukan fungsi dari sel.

Menurut Kazuo Murakami, seorang ahli genetika asal Jepang, semua sel memiliki struktur dan fungsi yang sama. Namun dalam proses pembelahan ia berdiferensiasi dan terspesialisasi, sebagian sel menjadi otak, sebagian lainnya menjadi hati, dan seterusnya. Informasi yang tersimpan dalam setiap gen dari seluruh sel tubuh manusia adalah sama, namun sebagian aktif dan sebagian nonaktif. Misalnya sel yang menyusun otak tidak pernah berubah menjadi sel hati, ia bekerja sesuai informasi genetik yang aktif di dalamnya, maka ia hanya menjalankan peran sebagai otak saja.

Beranjak dari asumsi nyala-padam/aktif-nonaktif informasi genetik dalam sel tubuh manusia, Kazuo Murakami mengembangkan teori aktivasi gen positif. Ia yakin tindakan positif atau negatif tergantung dari informasi genetika yang teraktivasi dalam sel tubuh.

Namun kita bisa melakukan aktivasi gen positif dan menonaktifkan gen negatif dengan menerapkan pola pikir positif. Kiranya teori Kazuo Murakami dapat menjelaskan secara saintifik tentang proses berpikir intelek, dan proses berpikir yang melibatkan hati.

Proses berpikir intelek hanya melibatkan sel-sel otak, sementara berpikir yang melibatkan hati berarti keterlibatan seluruh sel dalam tubuh. Jika ini diikuti, maka kata *qulub* harus diartikan sebagai gen yang aktivitasnya bukan terpusat di otak, tapi di jantung sebagai sentral peredaran logistik bagi sel-sel yang ada di seluruh tubuh manusia. Aksi ber-*tafaqquh* mengaktifkan info/kode positif pada gen dalam setiap sel tubuh, dan menonaktifkan info/kode negatif, maka terwujudlah "*qulub ya'qiluna biha*."

Perwujudan hati yang berpikir (*qulub ya'qiluna biha*) adalah syarat mencapai takwa. Ini menimbulkan tanda tanya, mengapa al-Qur'an menjadikan takwa sebagai konsekuensi dari amalan ibadah puasa?

Rahasiannya sangat dalam, sebab selain dorongan fisiologis, dalam diri manusia juga terdapat dorongan psikis yang juga bisa memicu aktivasi kode gen negatif. 'Usman Najati mencontohkan empat dorongan psikis yang disebutkan Alquran: 1) dorongan memiliki; 2) dorongan memusuhi; 3) dorongan berkompetisi; 4) dorongan beragama. Selain yang keempat, tiga dorongan lainnya dijamin tidak cukup ampuh dipositivasi dengan pola berpikir positif saja, sebab ia berada dalam gen itu sendiri. Maka diperlukan langkah yang melemahkan tiga dorongan itu terlebih dahulu, yaitu puasa. Inilah kenapa puasa dapat mengantarkan manusia pada fitrahnya, yaitu memiliki hati yang berpikir, "*qulub ya'qiluna biha*," wa Allah a'lam.

Kembali ke Fitrah

(Penafsiran ayat 30 Surah al-Rum)

Allah berfirman dalam surat al-Rum:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ
لِحَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (الروم: ٣٠)

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada Agama (Allah); (tetap-lah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. (Q.S. al-Rum [30]: 30).

Menurut al-Zujâj, kata perintah “*aqim*” dalam ayat berarti “ikutilah agama yang lurus, dan ikutilah fitrah Allah”, (al-Qurthubî, t.th.: XIV, 20). Jadi kata *aqim* dimaknai *atbi'* dan memiliki dua objek (*maf'ûl*), yaitu *wajhaka* dan *fitrat Allah*. Sementara al-Thabari menjadikan kata *fitrah* sebagai sandaran (*masdar*) perintah *aqim*, yaitu; karena --secara fitrah-- Allah menciptakan manusia dengan kesiapan untuk menerima dan me-ngemban agama ini. Penafsiran lain dari Thahir ibn 'Asyûr menjadikan kata *hanîf* sebagai penjelasan (*hâl*) bagi kata *al-dîn*, dan kata *fitrah* sebagai *badal*, yaitu menjelaskan maksud dari kata *hanîf*.

Ketiga penafsiran di atas sama-sama bertujuan menjelaskan Islam sebagai fitrah meski berbeda dalam uraian ketatabahasaan (*i'rab*). Namun kelihatan Ibn

'Asyûr berusaha lebih dekat dengan teks secara sintaksis. Perlu diingat, bahwa mutu sebuah penafsiran diukur dari seberapa dekatnya pemahaman itu dengan bunyi dan redaksi teks. Dari perspektif Ibn 'Asyûr, ayat ini bermakna; "*Hadapkanlah wajahmu kepada agama Islam yang merupakan fitrah*".

Bagi Ibn 'Asyûr, semua ajaran Islam merupakan ajaran yang sesuai dengan fitrah penciptaan manusia, baik itu terkait dengan akidah, maupun hukum. Pandangan ini berbeda dengan beberapa ulama seperti Fakhr al-Dîn al-Râzî dan al-Baydhawi yang membatasi kefitrahan Islam hanya dalam bidang akidah saja. Hal ini dapat dikritisi dengan memahami hakikat kata *al-dîn* yang mencakup akidah dan muamalah, redaksi ayat, dan hakikat kata fitrah itu sendiri.

Redaksi ayat juga mendukung penafsiran Ibn 'Asyûr, sebab ayat sebelumnya berbicara tentang syirik yang harus dijauhi manusia. Lalu perintah *fa aqim* menjadi semacam kesimpulan bahwa manusia harus mengikuti agama fitrah ini, dan meninggalkan segala bentuk kekufuran. Penafsiran ini senada dengan al-Zamakhsyari dalam *Tafsir al-Kasyaf*, bahwa Allah menciptakan manusia dengan potensi yang membuatnya bisa menerima ajaran tauhid dan ajaran Islam lainnya.

Permasalahan yang mengemuka dalam konteks Islam sebagai agama fitrah, adalah seberapa luas cakupan makna fitrah dalam ayat ini, apakah merupakan fitrah bagi seluruh manusia, atau hanya fitrah dalam penciptaan muslim saja.

Pembatasan Makna Fitrah

Dalam kamus *Lisan al-'Arab*, kata fitrah diartikan sebagai awal mula penciptaan sebagaimana juga dapat dipahami dari hadis nabi; "*كل مولود يولد على الفطرة*". Namun dengan berpijak pada hadis Abu Hurayrah ini, sebagian

ulama justru mengartikan kata fitrah dalam batasan Islam saja. Dengan demikian, kata 'Kullu Mawlûdin' dibatasi keumumannya dalam konteks muslim saja, tidak mencakup non-muslim. Bagi ulama kalangan ini, maksud kata fitrah adalah fitrah penciptaan muslim, bukan fitrah penciptaan manusia secara umum.

Pembenaran atas penafsiran ini seringkali dikaitkan dengan ayat berikut:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (الأعراف: ١٧٩)

Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk (isi neraka Jahannam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lalai. (Q.S. al-A'raf [7]: 179).

Sebagian ulama, dengan berdasar ayat di atas memaknai fitrah; bahwa sebagian orang diciptakan sebagai isi neraka, dan sebagian lagi sebagai isi syurga. Mereka juga merujuk kepada hadis berikut:

وروى أبو سعيد الخدري قال : صَلَّى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر بنهار؛ وفيه : وكان فيما حفظنا أن قال : « ألا إن بني آدم خلَقوا طبقات شتى فمنهم من يولد مؤمناً ويحيا مؤمناً ويموت مؤمناً ، ومنهم من يولد كافراً ويحيا كافراً ويموت كافراً ، ومنهم من يولد مؤمناً ويحيا مؤمناً ويموت كافراً ، ومنهم من يولد كافراً ويحيا كافراً ويموت مؤمناً

، ومنهم حَسَنَ القضاء حَسَنَ الطلب «

Dari Abu Sa'îd al-Khudri, ia berkata: "Kami salat bersama Rasul pada suatu hari, dan kala itu kami mendengar sesuatu yang terhafal oleh kami dari ucapan beliau; [Ketahuilah bahwa Bani Adam diciptakan dalam banyak tingkatan, sebagian dari mereka dilahirkan sebagai mukmin, hidup dan mati sebagai mukmin. Sebagian yang lain dilahirkan kafir, hidup dan mati sebagai kafir, sebagian lagi lahir sebagai mukmin, hidup sebagai mukmin, tapi mati sebagai kafir. Adapun sebagian yang lain, lahir sebagai kafir, hidup sebagai kafir, namun mati sebagai mukmin. Sebagian dari mereka baik qadha-nya dan baik tujuannya.

Hadis ini ditakhrij oleh al-Thaylisi, sanadnya bernilai lemah (*dha'if*) sehingga tidak dapat dijadikan hujah. Namun secara makna, ternyata hadis ini senada dengan hadis sahih riwayat Muslim berikut ini:

قالت عائشة رضي الله عنه: [دعي رسول الله صلى الله عليه و سلم إلى جنازة غلام من الأنصار فقلت : يا رسول الله طوبى لهذا عصفور من عصافير الجنة لم يعمل السوء ولم يدركه ! قال : أو غير ذلك يا عائشة ! إن الله خلق للجنة أهلا خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم وخلق للنار أهلا خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم]

Suatu hari Rasulullah saw. diminta mengunjungi jenazah seorang anak dari kalangan Anshar, lalu 'Aisyah ra. berkata; "Ya Rasulullah, berbahagialah untuk kembang syurga ini, ia tidak berbuat buruk dan tidak disentuh keburukan". Beliau menanggapi: "Atau tidak demikian ya 'Aisyah, sesungguhnya Allah telah menciptakan penghuni bagi syurga, padahal mereka masih berada dalam shulbi bapaknya. Demikian pula Allah menciptakan penghuni bagi neraka, padahal para penghuni itu masih dalam shulbi bapaknya".

Senada dengan hadis di atas, dalam konteks berbeda para ulama mencontohkan penciptaan iblis untuk

maksiat, meski ia beramal salih bersama malaikat namun kemudian kembali kepada kemaksiatan dan kekufuran sesuai fitrahnya. Demikian pula halnya dengan manusia, jika telah digariskan sebagai isi neraka, maka ia akan kembali dalam fitrahnya sebagai isi neraka, meskipun ia beramal saleh.

Menurut ulama kalangan ini, seandainya fitrah Islam mencakup semua manusia, sungguh tidak akan ada lagi kafir, padahal Allah menciptakan sebagian manusia sebagai isi neraka. Jika pemahaman seperti ini diikuti, maka Islam menjadi sangat eksklusif, hanya terbatas kepada muslim saja, dan dakwah menjadi tidak perlu. Padahal universalitas Islam telah dibuktikan dengan banyaknya ilmuwan nonmuslim yang memilih masuk Islam setelah melakukan kajian terhadap ajaran Islam. Sampai di sini dituntut sikap yang moderat guna mengetahui pendirian yang lebih dekat dengan maksud teks.

Hakikat Fitrah

Berbeda dari pendapat di atas, sebagian ulama merujuk kata fitrah kepada hadis sahih riwayat Muslim dalam *Kitâb al-Jannah wa shifat na'îmiha wa ahliha*:

أَلَا أَحَدَّثَكُمْ بِمَا حَدَّثَنِي اللَّهُ فِي كِتَابِهِ ، أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ وَبَنِيهِ حَنَفَاءَ مُسْلِمِينَ ، وَأَعْطَاهُمُ الْمَالَ حَلَالًا لَا حَرَامَ فِيهِ فَجَعَلُوا مِمَّا أَعْطَاهُمُ اللَّهُ حَلَالًا وَحَرَامًا . . .

Bukankah telah kujelaskan kepadamu tentang apa yang disampaikan Allah dalam kitab-Nya, bahwa Allah menciptakan Adam dan keturunannya dalam keadaan lurus dan muslim, dan Allah memberikan mereka harta secara halal, tidak ada keharaman di dalamnya. Maka mereka menjadikan/memilah pemberian Allah sebagai halal dan haram...

Kata *hunafa* (*hanif*) dalam hadis di atas berarti fitrah penciptaan manusia yang lurus oleh Allah, karena kata

Adam dan keturunannya jelas menunjuk seluruh manusia, baik muslim maupun nonmuslim. Dari sini disimpulkan bahwa manusia diberi potensi untuk menjadi muslim meskipun ia masih dalam kondisi nonmuslim, atau memilih tetap menjadi nonmuslim. Lalu, apakah kedua hadis ini kontradiksi?

Kedua hadis ini tidak kontradiksi, sebab hadis 'Ā'isyah di atas menjelaskan tentang kehendak Allah yang tidak bisa diselidiki manusia, tidak ada akses untuk itu. Manusia tidak pernah bisa tahu tentang siapa yang dikehendaki Allah sebagai isi surga dan siapa isi neraka. Sedangkan hadis kedua menjelaskan tentang penciptaan manusia yang bisa diselidiki, dan neurosains telah membuktikan adanya *god spot* sebagai alat menerima ajaran tauhid dan konsep keadilan Islam.

Semua manusia memiliki alat ini, yaitu akal dan nurani yang *hardware*-nya diduga sebagai otak dan hati. Jadi kedua hadis ini berbeda perspektif, yang satu dalam perspektif keimanan agar manusia kenal Tuhannya, dan satu lagi dalam perspektif pengalaman agar manusia kenal potensi dirinya. Hal ini hanya bisa dipahami jika kita mampu bersikap moderat, mampu menempatkan kedua perspektif ini dalam porsi masing-masing secara proporsional.

Cara berpikir moderat ini telah dicontohkan oleh al-Ghazālī dalam kitabnya *Jawahir al-Qur'an wa Duraruh*. Al-Ghazālī menghimpun ayat-ayat tentang penciptaan yang harus didekati dengan iman dalam tema *jawahir*. Ayat-ayat *jawahir* itu dimaksudkan sebagai media manusia dalam usaha mengenal Tuhannya. Sementara ayat-ayat tentang penciptaan dalam pengalaman manusia dihimpunnya di bawah tema *durar* yang dimaksudkan sebagai cermin di mana manusia bisa mengenali diri sendiri.

Sikap moderat di sini mengambil bentuk pertengahan dengan tidak terlalu kaku dalam memahami teks secara

tekstual, dan tidak meninggalkan teks secara bebas sehingga menjadi liar tak terkendali. Sikap pertengahan seperti ini yang disebut sebagai cara pandang moderat yang mengantarkan kita pada pemahaman yang lebih mendekati maksud dari teks ayat dan hadis di atas, baik secara sintaksis maupun semantik. Pemahaman dari cara pandang seperti ini bersifat komprehensif sehingga lebih tepat dibanding pemahaman lain yang terkesan atomistik.

Dengan memadukan semua ayat dan hadis di atas, diperoleh pemahaman moderat bahwa Allah menciptakan manusia dalam satu fitrah, yaitu kemampuan untuk mencerna dan menerima agama tauhid. Meskipun ada manusia yang ditakdirkan menjadi isi neraka, hal ini tidak menafikan adanya potensi pada dirinya untuk bisa menerima kebenaran agama tauhid. Justru penolakannya terhadap agama tauhid menjadi tolok ukur pengingkarannya terhadap fitrah dirinya, dan itu menjadi alasan kenapa ia masuk neraka.

Maka fitrah dalam ayat 30 Surat al-Rum berarti suatu aturan yang dijadikan oleh Allah untuk setiap makhluknya. Fitrah manusia berarti aturan Allah dalam menciptakan manusia, baik zahir, maupun batin, baik akal maupun jasmani. Dengan demikian, fitrah penciptaan manusia secara jasmaniah adalah berjalan dengan kaki, maka berjalan dengan tangan adalah bentuk penyimpangan fitrah. Aturan penyimpulan logika melalui sebab akibat merupakan fitrah penciptaan akal manusia, maka setiap kesimpulan yang tidak logis merupakan penyimpangan terhadap fitrah akal.

Berdasarkan penafsiran ini, pernyataan Islam sebagai agama fitrah berarti ajaran yang sesuai dengan fitrah penciptaan akal. Hal ini bisa dipahami dengan mempelajari ajaran Islam, baik akidah maupun syariatnya, semua merupakan ajaran yang dapat dipahami secara *'aqliyyah*. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa

Islam merupakan agama yang disyariatkan berdasar fitrah manusia. Jadi semua manusia bisa memahaminya, walaupun ia terlahir sebagai nonmuslim. Artinya Islam diturunkan sesuai dengan kemampuan akal manusia untuk menerima dan meyakinkannya. Hal ini berlaku dalam semua ajaran Islam, termasuk dalam perintah puasa.

Pertama, sebagai ajaran yang sesuai dengan fitrah penciptaan manusia, pastilah perintah berpuasa masih dalam batas kemampuan manusia melakukannya. *Kedua*, sesuai dengan fitrah penciptaan akalnya, manusia pasti mampu mencerna hikmah dan manfaat dari perintah berpuasa. Oleh karena itu, hanya manusia yang malas berpikir saja yang melihat perintah puasa sebagai siksaan.

Jika seseorang telah mampu melihat perintah berpuasa sebagai perintah yang sesuai dengan fitrah jasmaniahnya, maka ia telah sampai pada penerimaan Islam sebagai agama yang sesuai dengan kemanusiaannya. Tahap berikutnya, jika seseorang mampu mencerna hikmah di balik perintah berpuasa, maka ia akan terpesona dengan kebijaksanaan Allah dalam menciptakan alam ini. Jika kedua hal ini berpadu, maka seseorang telah sampai pada penerimaan Allah sebagai Tuhannya, dan Islam sebagai agamanya walaupun sebelumnya ia nonmuslim. Pada saat ini, seseorang menjelma menjadi manusia paripurna, inilah artinya kembali kepada fitrah...

Dari pembahasan ini dapat dipahami, bahwa kembali kepada fitrah di Hari Raya Idul Fitri berarti kembali kepada keyakinan Islam secara penuh kesadaran dan keyakinan. Sebab perintah berpuasa merupakan perintah terberat yang diembankan kepada manusia. Bagi yang tidak bisa menemukan fitrah kemanusiaannya akan merasakan adanya perlawanan dan pemberontakan dalam dirinya atas perintah berpuasa. Maka perintah berpuasa hanya dapat diselesaikan oleh manusia-manusia yang sadar akan fitrah, dan ini layak dirayakan!

Manusia Terindah

(Penafsiran ayat 4 surat al-Tin)

Allah berfirman:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ (٤) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (٥)
إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ (٦)

Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya. Kemudian Kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya. Kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh; maka bagi mereka pahala yang tiada putus-putusnya (Q.S. al-Tin [95]: 4-6).

Umumnya para mufasir memaknai kata “*fi ahsân taqwîm*” dalam ayat di atas dengan arti rupa fisik manusia yang terbaik. Dalam tafsir *Jalâlayn* yang merupakan tafsir tahlili, Jalaluddin al-Mahalli yang menafsirkan separuh terakhir tafsir ini mengatakan, bahwa kata “*taqwîm*” berarti penciptaan fisik manusia (*ta’dîl li shuratihî*). Memang kebanyakan kitab tafsir mengartikan kata di atas sebagai fisik yang baik dari seluruh manusia. Bahkan Ibn ‘Abdissalam memperjelas, bahwa di dalamnya termasuk Abu Jahal, Rasulullah saw., dan seluruh manusia.

Kelihatannya kebanyakan mufasir terpaku pada makna literal kata *taqwîm* di atas yang berarti reka bentuk (*tashwir*). Akibatnya, makna kontekstual dari ayat ini

menjadi terabaikan, bahkan oleh mufasir yang beraliran rasional, seperti al-Zamakhsyari. Dalam tafsirnya *al-Kasasyâf*, ia menafsirkan ayat ini sebagai penciptaan Nabi Muhammad saw. dalam rupa terindah (*ahsân ta'dîl li syaklihi wa shuratihî*), dan anggota tubuh yang indah (*wa taswiyyah li a'dha'ihî*). Kelihatan al-Zamakhsyari justru kehilangan ciri rasionalnya dalam menafsirkan ayat ini.

Jika diperhatikan, kata “*tsumma*” pada ayat berikutnya menunjukkan peralihan kepada kondisi yang jelek, lalu dalam ayat 6 dikecualikan orang-orang yang beramal saleh. Maka kata amal saleh menunjukkan, bahwa peralihan itu bukan berarti perubahan jasmaniah seperti menjadi tua, dan lemah, tetapi kondisi kejiwaan seperti menjadi hina, dan bergelimang nista. Jadi menafsirkan kata “*fi ahsân taqwîm*” sebagai penciptaan manusia secara fisik-jasmaniah saja, terkesan mengandung kerancuan semantik. Dari itu, sebagian mufasir menafsirkan kata “*fi ahsân taqwîm*” secara moderat, yaitu mencakup penciptaan jasmani, dan rohani manusia.

Penafsiran yang moderat (*tawasuth*/pertengahan)-antara lain--dapat disimak dari al-Qurthubi dalam kitabnya *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*. Bagi al-Qurthubi, kata kata “*fi ahsân taqwîm*” berarti penciptaan manusia secara lahir dan batin, yaitu mencakup sifat-sifatnya yang baik dan mulia. Oleh karena itu, maksud kata “*asfal al-sâfilîn*” berarti tempat terendah, yaitu neraka sebagai tempat kembalinya. Jadi manusia yang diciptakan dalam fitrahnya yang mulia, lalu terjerumus dalam perbuatan hina, dan jatuh ke dalam neraka.

Menarik untuk diangkat di sini, sebuah peristiwa yang menurut al-Qurthubi bersumber dari al-Qâdhi al-Muhassin. Diriwayatkan bahwa Isa ibn Musa al-Hasyimi adalah seorang yang sangat mencintai isterinya. Namun ironisnya, pada suatu hari ia berkata kepada isterinya, “jika kamu tidak tampil lebih cantik dari rembulan, maka

kamu tertalak tiga.” Lalu si isteri segera menjauhinya, dan menolak berhubungan, “aku telah engkau talak tiga,” katanya. Maka malam itu pun menjadi malam terpanjang bagi Isa ibn Musa.

Keesokan harinya, Isa segera menuju kediaman al-Manshur, dan menceritakan masalah yang dialaminya. Lalu al-Manshur menghadirkan sejumlah ahli fikih untuk meminta pendapat mereka. Para fukaha mengatakan talak itu jatuh, kecuali satu orang yang kelihatan diam saja, yaitu ahli fikih dari kalangan mazhab Hanafi. Lalu al-Manshur menyanyainya, “kenapa kamu diam saja?” Maka ia mengucapkan basmalah, dan membacakan surat al-Tin. Setelah itu, ia berkata, “wahai Amirul Mukminin, manusia adalah sebaik-baik makhluk, tidak ada yang lebih baik darinya. Al-Manshur pun menoleh kepada Isa ibn Musa, “keputusannya seperti yang dikatakan pria ini, kembali lah kepada isterimu.”

Putusan al-Mansur dalam kasus ini menunjukkan bahwa manusia adalah makhluk terbaik dan tercantik secara lahir dan batin. Sebab jika dikatakan cantik secara fisik saja, tentu ada makhluk Allah yang lain yang lebih cantik. Tapi jika cantik secara batin, belum tentu ada makhluk Allah yang lain yang lebih cantik. Jadi kurang tepat jika dibatasi hanya dalam arti lahiriah fisik saja, maka ayat ini harus ditafsirkan secara moderat. Dari kalangan ulama masa kini, salah satu penafsiran moderat (pertengahan) dapat disimak dari *Tafsir al-Wasîth*, karya al-Thanthawi. Ia mengatakan, manusia diciptakan dalam sesempurna bentuk, dan akal yang bijaksana, lalu manusia jatuh dalam kondisi buruk. Oleh kebanyakan mufasir, ini diartikan sebagai kondisi tua dan lemah, sebagian yang lain mengatakan manusia jatuh ke tempat yang paling jelek, yaitu neraka Jahim. Namun bagi al-Thanthawi, kondisi dimaksud adalah akibat pengabaian akal yang merupakan fitrah, dan mengikuti hawa nafsu sehingga

manusia jatuh menjadi lebih hina dari binatang.

Secara redaksional (*siyaq al-kalam*), penafsiran al-Thanthawi lebih mendekati sesuai dengan redaksi dalam jalinan antarayat di atas. Ini menjadi acuan untuk mengukur sikap moderat (*tawâsuth*) al-Thanthawi dalam penafsirannya, sebab sebagian ulama justru jauh meninggalkan makna literal, misalnya Ibn al-'Arabi. Jika sebagian ulama terpaku pada makna literal sehingga meninggalkan konteks, Ibn al-'Arabi dengan pendekatan tasawuf justru secara liberal meninggalkan makna literal. Akibatnya, ia juga meninggalkan konteks dari redaksi dan *munâsabah* ayat, dan melanglang jauh ke penafsiran metafisis secara intuitif.

Menurut Ibn al-'Arabi, Allah tidak menciptakan makhluk lain yang lebih mulia dari manusia. Oleh karena itu, kata "*fi ahsân taqwîm*" menunjukkan fitrah penciptaan manusia dengan sifat-sifat mulia. Misalnya sifat kuasa (*qâdir*), berkehendak (*murîd*), berbicara (*mutakallim*), mendengar (*samî'*), melihat (*bashîr*), menata (*mudabbir*), bijaksana (*hakîm*), dan lain-lain. Bagi Ibn al-'Arabi, ini semua merupakan sifat ketuhanan, dari itu disimpulkan bahwa manusia memiliki sifat ketuhanan. Lalu perbuatan buruk oleh sebagian manusia membuatnya jatuh dalam kehinaan, padahal ia memiliki potensi sifat ketuhanan yang membuatnya dapat naik menjadi lebih mulia dari malaikat. Kiranya dari sini lah muncul konsepsi *hulul* (bersatu dengan Tuhan). Namun merujuk kepada redaksi ayat secara sintaksis-semantik, penafsiran seperti ini justru terlihat rancu. Maka hal ini kembali menegaskan, bahwa penafsiran yang baik adalah yang moderat, yaitu pertengahan antara kecenderungan literal dan liberal.

Dalam konteks penafsiran moderat/*tawâsuth*, atau yang pertengahan, penulis melihat penafsiran yang proporsional dari Ibn 'Asyur. Dalam kitab tafsirnya *al-Tahrir wa al-Tanwir*, ia menafsirkan kata "*fi ahsân taqwîm*"

sebagai penciptaan manusia dalam fitrah yang salim, sehingga mampu memahami dalil keberadaan *al-Khaliq*, dan ke-Esaan-Nya. Dari sini terpahami secara implisit, bahwa keyakinan yang menyimpang dari tauhid, berarti telah keluar dari syariat Allah. Dari itu, wajar jika fitrah yang salim ini dipuji sebagai sebaik-baik ciptaan.

Secara redaksional, kata “*fi ahsân taqwîm*” merupakan jawab sumpah, yaitu inti yang hendak ditegaskan lewat kalimat sebelumnya yang berupa sumpah. Penegasan lewat sumpah ini menunjukkan kedalaman nilai objek tersebut, bukan permasalahan ringan, tetapi membutuhkan pemikiran yang mendalam. Sebab dalam konteks teologi, pengingkaran seseorang terhadap ajaran tauhid, sama artinya dengan mengingkari kenyataan; bahwa dirinya dilahirkan dengan membawa bekal fitrah yang salim. Padahal Allah telah menegaskan, bahwa Dia menciptakan manusia, sekaligus mekanisme kesinambungan keturunannya:

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ [الأعراف: ١١]

Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu (Adam), lalu Kami bentuk tubuhmu, kemudian Kami katakan kepada malaikat: “Bersujudlah kamu kepada Adam.” (Q.S. al-A’raf [7]: 11).

Selain karena penegasan lewat sumpah, kata “*taqwim*” itu sendiri juga berarti menjadikan sesuatu dalam kondisi sebaik-baiknya (*ja’alal-syay’fi qawâm*). Maka *taqwim* pada diri manusia merupakan *taqwim* terbaik yang paling layak dengan kemanusiaannya, tentunya ini merupakan sesuatu yang khusus bagi manusia, tidak dimiliki makhluk lain. Penggunaan huruf “*fi*” pada kata “*fi ahsân taqwîm*” berarti “*lil milki*” menunjukkan kepemilikan potensi terbaik pada diri manusia. Maka ayat ini berarti, Allah menciptakan manusia dengan esensi yang sesuai untuk menata peradaban yang baik

di muka bumi ini. Bukan penciptaan fisik yang baik, sebab fisik tidak berimplikasi bagi penataan kehidupan, tidak berkontribusi bagi kebaikan orang lain, dan tidak membawa kebaikan bagi alam ini. Jika diartikan sebagai penciptaan fisik saja, maka implikasinya hanya kepada kebaikan diri pribadi seseorang saja, padahal Rasulullah saw. bersabda:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَىٰ أَجْسَادِكُمْ وَلَا إِلَىٰ صُورِكُمْ وَلَكِنَّ يَنْظُرُ إِلَىٰ قُلُوبِكُمْ

Sesungguhnya Allah tidak menilai kebaikan jasad kamu, dan tidak menilai keindahan rupa kamu, tetapi menilai keindahan hatimu. (HR. Muslim).

Dari itu, maksud kata “*fi ahsân taqwîm*” adalah kemampuan berfikir rasional manusia (fitrah akal salim), sebab akal yang sehat merupakan sumber perbuatan yang baik. Sementara anggota tubuh inderawi manusia merupakan alat, atau pelayan bagi akal, maka ia tidak ada hubungannya dengan maksud kata “*fi ahsân taqwîm*” dalam ayat di atas. Hal ini menjadi lebih jelas dalam lanjutan ayat:

ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (التين: ٥)

Kemudian Kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya. (Q.S. al-Tin [95]: 5).

Jika yang dimaksud di sini adalah penciptaan fisik manusia secara jasmaniah, tentunya redaksi ayat tidak perlu sampai menggunakan penegasan dengan sumpah. Jadi penekanan dengan sumpah justru menjadi isyarat, bahwa yang dimaksud bukan sekedar perkara biasa yang dapat dipahami dengan mudah. Petunjuk bahwa yang dimaksud dalam ayat 4 surat al-Tin bukan lah perkara lahiriah biasa, semakin gamblang dalam ayat berikutnya:

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ (التين: ٦)

Kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh; maka bagi mereka pahala yang tiada putus-putusnya. (Q.S. al-Tin [95]: 6).

Pengecualian dalam ayat ini menunjukkan tidak termasuknya orang beriman dan beramal saleh dalam kalangan orang yang jatuh dalam kehinaan. Pengecualian ini tentu lah bukan karena rupa yang indah, tapi karena kemampuan mereka memanfaatkan akal sehat, sehingga terhindar dari jatuh dalam kehinaan. Dari argumentasi ini Ibn 'Asyur menyimpulkan, bahwa yang dimaksud dengan *taqwim* dalam ayat di atas adalah penciptaan fitrah akal salim manusia yang mampu membedakan iman dari kufur, dan baik dari buruk. Hal ini sebagaimana hadis Nabi saw.:

مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ ثُمَّ يَكُونُ أَبَوَاهُ هُمَا اللَّذَانِ يَهُودَانِهِ أَوْ
يُنَصْرَانِهِ أَوْ يَمَجْسَانِهِ

Setiap anak dilahirkan dalam kondisi fitrah, kemudian kedua orang tuanya lah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi.

Kembali kepada sumpah Allah dalam ayat di atas. Allah bersumpah dengan buah Tin, buah Zaitun, bukit Sinai, dan negeri yang aman (Mekah):

وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ (١) وَطُورِ سَيْنِينَ (٢) وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ (٣)

Demi (buah) Tin dan (buah) Zaitun, dan demi bukit Sinai dan demi kota (Mekah) ini yang aman. (Q.S. al-Tin [95]: 1-3)

Umumnya para mufasir mengartikan kata di atas dalam makna kebakasaannya, yaitu nama buah dan nama tempat. Kata *al-tin* dan *al-zaytun* berarti nama jenis buah dalam penggunaannya secara hakiki, seperti yang ditafsirkan oleh Ibn 'Abbas, Mujahid, al-Hasan, 'Ikrimah, Nakha'i, dan lain-lain. Namun penempatan kata

ini secara beriringan dengan nama tempat (bukit Sinai dan Mekah), menimbulkan kemungkinan nama buah itu dimaksudkan secara metafor (*majazi*). Maka Ibn 'Abbas juga menafsirkan kata *al-tin* sebagai nama masjid Nabi Nuh as. yang dibangun di bukit Judi. Bisa jadi penyebutan nama bukit itu dengan kata *al-tin* disebabkan karena banyaknya pohon Tin yang tumbuh di sana. Ada pun kata *al-zaytun*, menurut Ibn 'Abbas menunjuk kepada bukit tempat dibangunnya Masjid al-Aqsha. Disebut *al-zaytun* karena bukit itu banyak ditumbuhi pohon Zaitun. Sementara itu, kata *thuri sinin* berarti sebuah bukit yang terletak di gurun Sinai, yaitu suatu tempat di antara Mesir dan Palestina. Lalu kata *al-balad al-amin* (negeri yang aman) adalah Mekah, disebut negeri yang aman, karena orang yang masuk ke dalamnya menjadi aman.

Mengikuti penafsiran Ibn 'Abbas, keempat kata sumpah dalam ayat merupakan isyarat kepada nama tempat di mana syariat Agama Allah diturunkan. Sebutan kata *al-tin* yang menurut Ibn 'Abbas berarti masjid Nabi Nuh as., maka ini merupakan isyarat untuk ajaran tauhid dan syariat yang diturunkan kepada Nabi Nuh as. Kata *al-zaytun* yang diartikan bukit tempat didirikannya Masjid al-Aqsha, merupakan isyarat untuk syariat yang diturunkan kepada Nabi Ibrahim as. Kata *thuri sinin* merupakan isyarat untuk syariat yang diturunkan kepada Nabi Musa as., dan kata *al-balad al-min* merupakan isyarat kepada syariat Islam. Menurut Ibn 'Asyur, syariat Nabi Isa as. tidak disebut di sini, karena ia merupakan penyempurna bagi Taurat, atau bisa saja sudah tercakup dalam sebutan kata *al-tin*, karena tempat berdirinya Masjid al-Aqsha juga merupakan tempat turunnya syariat Nabi Isa as.

Semua kata sumpah dalam surat itu memiliki relevansi yang sama, sebab ajaran teologi semua nabi ini merupakan ajaran tauhid yang meng-Esakan Allah,

walau pun pada tataran furu' syariat memiliki perbedaan. Dengan demikian, dalam surat al-Tin ini Allah bersumpah atas nama ajaran tauhid, lalu dinyatakan bahwa manusia diciptakan dalam sebaik-baik ciptaan "*fi ahsân taqwîm.*" Maka tepat lah jika kata "*fi ahsân taqwîm*" ditafsirkan sebagai penciptaan akal salim manusia, sebab akal sehat merupakan alat untuk memahami dan menerima ajaran tauhid. Dari itu dapat disimpulkan, bahwa fitrah penciptaan akal manusia lah yang membuat manusia memiliki potensi untuk menjadi mulia, atau jatuh dalam kehinaan. Bagi orang yang memanfaatkan akalnya untuk mendapatkan dalil keberadaan Allah dan ke-Esaan-Nya, maka ia menjadi makhluk mulia. Sebaliknya, mereka yang meninggalkan fitrah akal sehat demi mengikuti hawa nafsu, otomatis derajatnya jatuh dalam kehinaan.

Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa derajat mulia-hinanya seseorang sangat ditentukan oleh kemampuan mempertahankan fitrah akal sehat. Sehingga hidupnya tidak berorientasi untuk melampiaskan hawa nafsu, dan menjadi lebih hina dari binatang. Lebih jauh lagi, jika hendak memperbaiki seseorang, masyarakat, atau bahkan sebuah bangsa, hal pertama yang harus dilakukan adalah memperbaiki fitrahnya, agar dapat keluar dari pola berfikir materialis yang sangat primitif. Seperti dinyatakan dalam surat al-Tin ini, semua manusia diciptakan sama, memiliki fitrah akal agar hidup mulia, namun kebanyakan manusia cenderung meninggalkan fitrah akal sehat sehingga jatuh dalam kehinaan, kecuali orang-orang yang beriman dan beramal saleh, mereka lah manusia terindah...

DAFTAR PUSTAKA

- Atabik Ali dan A. Zuhdi Muhdlor. *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, cet. VIII. Krapyak, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2003.
- Al-Ba'albakī, Munīr. *Al-Mawrid; Qāmūs Inklīzī-'Arabī*, edisi keenam. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1973.
- Al-Baqillānī. *al-Inṣāf fīmā Yajib l'tiqāduh wa lā Yajūz al-Jahl bih*, cet. III. Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1993.
- Al-Bayhaqī. *Sunan al-Kubrā*, tahkik: Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭa'. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'il Abū 'Abd Allāh al-Ja'fī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, tahkik: Muṣṭafā Dīb. Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 1407 H/1987 M.
- Al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. *Dawābiṭ al-Maṣlahah*. Beirut: Mū'assasah al-Risālah, 1992.
- Dāwūd, Abū. *Sunan Abī Dāwūd, taḥqīq*: Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, t.th.
- Al-Dāruquṭnī. *Sunan al-Dāruquṭnī*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2004
- Fū'ad 'Abd al-Bāqī, Muḥammad. *al-Mu'jam al-Mufahras; li Alfāz al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Ḥadiṣ, 2001.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥamid. *Al-Iqtisād fī al-'Iṭiqād*. Beirut: Dār al-Qutaybah, 2003.
- ____. *Qanūn al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah,

- 1992.
- _____. *Al-Mustaṣfā fī 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- _____. *Syifā' al-Ghalīl; Bayān al-Syabah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta'līl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- _____. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, jld. I. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.
- Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. Beirut: Dār al-Ṣādir, t.th.
- Harun Yahya. *Rahasia DNA*, terj.: Halfino Berry. Bandung: Dzikra, 2003.
- Ibn 'Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Maqāṣid al-Syarī'at al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2005.
- _____. *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: Dār al-Tūnisiyyah, 1984.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. *Fath al-Bārī fī Syarḥ Saḥīḥ al-Bukhārī*. Kairo: Dār Maṣr, 2001.
- Ibn Hisyām. *Sīrah al-Nabī*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.
- Ibn Manzūr. *Lisān al-'Arab*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2003.
- Ibn Mājah. *Sunan Ibn Mājah*. Riyad: Dār al-Salām, 1999.
- Al-Jaṣṣāṣ, Abū Bakr. *Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1993.
- Al-Jurjānī. *Kitāb al-Ta'rīfāt*. Singapura: al-Ḥaramayn, t.th.
- Al-Juwaynī. *al-Waraqāt*. Semarang: Toha Putra, t.th.
1. Khudārī Bikk. *Tārīkh al-Tasyrī'ī al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1967.
 2. _____. *Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: al-Maktabah al-Tujjāriyyah al-Kubrā, t.th.
- Majma' al-Luhghah al-'Arabiyyah. *Al-Mu'jam al-Falsafī*. Kairo: al-Amīriyyah, 1983.
- Al-Mīdānī, 'Abd al-Raḥmān Ḥasan al-Ḥabnakah. *Dawābiṭ al-Ma'rīfah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāẓarah*.

- Damaskus: Dār al-Qalam, 1993.
- Muṣṭafā Muslim. *Mabāḥiṣ fī al-Tafsīr al-Mawḍūʿī*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2005.
- Al-Nawawī. *Syarḥ Saḥīḥ Muslim*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th.
- _____. *Minḥāj al-Ṭālibīn*. Kairo: Muṣṭafā, t.th.
- Pasiak, Taufiq. *Revolusi IQ/EQ/SQ*. Bandung: Mizan, 2002.
- Purwanto, Agus. *Ayat-Ayat Semesta: Sisi Al-Qur'an yang Terlupakan*. Bandung: Mizan, 2008.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Kafya Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-ʿAẓīm*, cet. III. Kairo: Dār al-Syurūq, 2000.
- _____. *Al-ʿAql wa al-ʿIlm fī al-Qur'ān al-Karīm*, cet. I. Kairo: Maktabah Wahbah, 1996.
- Al-Qurṭubī. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Tafsīr al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, t.th.
- Al-Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī. *Rawā'i' al-Bayān: Tafsīr Ayāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Ṣābūnī, 2007.
- _____. *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2003.
- Suma, Muhammad Amin, *Pengantar Tafsir Ahkam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.
- Al-Suyūṭī. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kaṣīr ibn Ghālib al-Āmilī, Abū Ja'far al-Ṭabarī. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, tahkik Aḥmad Muḥammad Syākīr, cet. I (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000).
- Murakami, Kazuo. *The Miracle of The DNA: Menemukan Tuhan dalam Gen Kita*, terj. Winny Prasetyowati. Bandung: Mizan, 2007.
- Tim Redaksi. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi

- keempat. Jakarta: Gramedia, 2008.
- Al-Tirmizī. *Jāmi' al-Tirmizī*. Riyad: Dār al-Salām, 1999.
- _____. *Sunan al-Tirmizī*. tahkik: Aḥmad Muḥammad Syākir, Muḥammad Fū'ad 'Abd al-Bāqī, dan Ibrāhīm 'Atwah. Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1975.
- Al-Yasū'ī, al-Ab Luys Ma'lūf. *Al-Munjid*. Beirut: al-Kathūlikiyyah li al-Abā-i al-Yasū'iyyah, t.th.
- Al-Yūbī, Muḥammad Sa'ad ibn Aḥmad ibn Mas'ūd. *Maqāṣid al-Syarī'at al-Islāmiyyah*. Riyad: Dār al-Hijrah, 1998.
- Al-Zamakhsyarī. *Tafsīr al-Kasasyāf*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Al-Zarkasyī. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, cet. III. Kairo: Dār al-Kutub, 2005.
- Al-Zuhaylī, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, cet. III. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.

TENTANG PENULIS

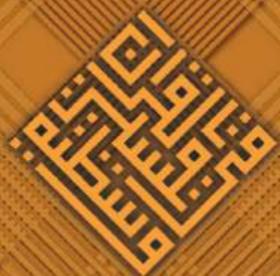
Dr. Jabbar Sabil, M.A., dosen Prodi Perbandingan Mazhab dan Hukum, Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh. Setelah tamat Sekolah Menengah Pertama (SMP) di tahun 1989, ia meneruskan pendidikan di Dayah MUDI Mesjid Raya Samalanga. Seusai pendidikan pada tahun 1996, ia mengabdikan selama dua tahun di Dayah Raudhatul Ma'arif, Cot Trueng, Muara Batu, Aceh Utara. Kemudian ia menempuh pendidikan tinggi di Institute Agama Islam Negeri (IAIN) Ar-Raniry Banda Aceh, masuk tahun 1998 dan selesai tahun 2003 dengan judul skripsi *MASLAHAH MURSALAH (Studi Perbandingan Metode Penalaran al-Syāfi'ī dan al-Ghazālī)*.

Tahun 2004, ia meneruskan pendidikan ke jenjang pascasarjana (S2). Selesai tahun 2008 dengan tesis yang berjudul *Metode Penalaran Ta'līlī Imām al-Ghazālī: Studi terhadap Masālik al-'Illah dan al-'Illat al-Qāsirah*. Selanjutnya pada jenjang pendidikan doktoral, ia menulis disertasi yang berjudul *VALIDITAS MAQĀSID AL-KHALQ (Kajian terhadap Pemikiran al-Ghazzālī, al-Syātībī, dan Ibn 'Āsyūr)*, selesai tahun 2013. Selain artikel pada jurnal ilmiah, ia juga telah menghasilkan buku sebagai berikut:

Th. 2009: Penulis buku *Menalar Hukum Tuhan*, diterbitkan oleh LKAS, Banda Aceh.

Th. 2009: Editor buku *Masjid Bersejarah di Nanggroe Aceh*, jilid I, diterbitkan oleh Bidang Penamas Kantor Wilayah Departemen Agama Prov. Aceh.

- Th. 2009: Salah satu penulis buku *Syari'at Islam di Aceh; Problematika Implementasi Syari'ah*, diterbitkan oleh Dinas Syariat Islam, Prov. Aceh.
- Th. 2010: Editor buku *Masjid Bersejarah di Nanggroe Aceh*, jilid II, diterbitkan oleh Bidang Penamas Kantor Wilayah Kementerian Agama Prov. Aceh.
- Th. 2010: Salah seorang penulis buku *Ensiklopedi Ulama Besar Aceh*, diterbitkan oleh LKAS, Banda Aceh.
- Th. 2010: Salah satu penulis buku *Ulama Aceh dalam Melahirkan Human Resource di Aceh*, diterbitkan oleh LKAS, Banda Aceh.
- Th. 2011: Salah seorang penulis buku Khutbah Jumat, diterbitkan oleh Polda Aceh, Banda Aceh.
- Th. 2013: Editor buku *Batas Usia Nafkah Anak dalam Islam Pendekatan Maqashid al-Syari'ah*, penerbit: Lembaga Naskah Aceh (NASA), Banda Aceh.
- Th. 2016: Penulis buku *Muslim Moderat: Tadabbur Sirkularitas Keilmuan Islam*, diterbitkan oleh Bandar Publishing, Banda Aceh.
- Th. 2017: Penulis buku *Kerukunan Beragama dalam Sistem Sosial di Aceh: Studi terhadap Peristiwa Tahun 2015-2016 dengan Pendekatan Sistem*, diterbitkan oleh Dinas Syariat Islam Aceh.
- Th. 2018: Penulis buku *Validitas Maqāsid al-Khalq: Studi terhadap Pemikiran al-Ghazzālī, al-Syāṭibī dan Ibn Āsyūr*, penerbit: Sahifah, Banda Aceh.
- Th. 2021: Salah seorang penulis Buku *Filsafat Hukum Islam*, penerbit: Ar-Raniry Press, Banda Aceh.
- Th. 2022: Penulis Buku *Maqasid Syariah*, diterbitkan oleh Rajawali Pers, Depok.
- Th. 2024: Penulis buku *Logika dan Penalaran Hukum*, penerbit: Rajawali Pers, Depok.



Mengasah Jiwa

Tafir Moderat tentang Fitrah dan Jiwa

Penafsiran yang disajikan dalam buku ini ditulis dengan melakukan tiga tahapan moderasi, pertama memoderasi antara dimensi ilahiah dan dimensi insaniah, kedua tahap memoderasi antara dimensi tekstual dan kontekstual, ketiga tahap memoderasi antara dimensi teologis dan teleologis. Kajian buku ini mengikuti kerangka umum filsafat, yaitu ontologi (*māhiyyah*), epistemologi (*kayfiyyah*) dan aksiologi (*ghāyah*). Diharapkan buku ini dapat menyugesti pembaca agar segala aktivitasnya ditujukan untuk mengasah jiwa

Buku ini disusun berdasar konsep yang mewakili kerangka berpikir penulisnya selama dua dekade. Dengan demikian, buku ini merekam perjalanan karir akademik dan juga perkembangan intelektual penulisnya. Tulisan-tulisan di dalam buku ini pernah dipublikasi dua belas tahun lalu, dan sekarang ini menjadi saksi cita-cita si penulis yang tentunya tampak jelas di mata murid dan teman sejawatnya.