



TAFSIR AL-WASI' ISLAM TRANSITIF

**PENDEKATAN DAN
METODE TAFSIR MILENIAL**

EDITOR:

Syabrun Jukhoir & Hikmatiar Harahap



Ansari Yamamah

TAFSIR AL-WASI' ISLAM TRANSITIF

Pendekatan dan Metode Tafsir Milenial

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, sebagaimana yang telah diatur dan diubah dari Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002, bahwa:

Kutipan Pasal 113

- (1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000,- (seratus juta rupiah).
- (2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,- (lima ratus juta rupiah).
- (3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,- (satu miliar rupiah).
- (4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,- (empat miliar rupiah).

TAFSIR AL-WASI' ISLAM TRANSITIF

Pendekatan dan Metode Tafsir Milenial

ANSARI YAMAMAH

Editor:

Syabrun Jukhoir

Hikmatiyar Harahap



TAFSIR AL-WASI' ISLAM TRANSITIF
Pendekatan dan Metode Tafsir Milenial

Edisi Pertama

Copyright © 2021

ISBN 978-979-3542-37-9

13,5 x 20,5 cm

xxviii, 156 hlm

Cetakan ke-1, Juni 2021

Siraja. 2021.0032

Penulis

Ansari Yamamah

Editor

Syabrun Jukhoir
Hikmatiar Harahap

Desain Sampul

Irfan Fahmi

Penata Letak

Lintang Novita & Iam

Penerbit

SIRAJA

Jl. Tandra Raya No. 23 Rawamangun - Jakarta 13220

Telp: (021) 478-64657 Faks: (021) 475-4134

Divisi dari PRENADAMEDIA GROUP

e-mail: pmg@prenadamedia.com

www.prenadamedia.com

INDONESIA



Kata Pengantar

Pertama sekali Penulis menyampaikan puji syukur kepada Allah Swt. atas limpahan rahmat dan kasih sayang-Nya kepada Penulis sehingga dapat meluangkan waktu, pikiran dan tenaga untuk menulis buku *Tafsir al-Wasi'* ini di sela-sela kesibukan sewaktu menjabat sebagai Sekretaris Kopertais Wilayah IX Sumatera Utara dalam melaksanakan pembinaan, pengawasan dan pengendalian Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Swasta di Provinsi Sumatera Utara, dan *alhamdulillah* buku ini telah berada di tangan para pembaca.

Selawat dan salam juga Penulis haturkan kepada Baginda Rasulullah saw. semoga kiranya kita sebagai insan akademik dapat meneladani Baginda Rasul dalam rangka memaksimalkan peran-peran kekhilafahan kita untuk turut serta melakukan pencerahan akademik terhadap rekayasa masa depan masyarakat, bangsa, negara kita Indonesia, dan sekaligus peradaban umat manusia. Semoga semua ini akan tercatat sebagai amal saleh di sisi Allah Swt., dan sekaligus juga tercatat di dalam sejarah sebagai amal sosial akademik yang bermanfaat.

Buku *Tafsir al-Wasi'* adalah buku pertama di antara tiga buku pendukung *Islam Transitif Filsafat Milenial*. Buku ini

berisi petunjuk langkah-langkah tafsir dengan menggunakan pendekatan-pendekatan dan metode-metode keilmuan terkait untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dalam perspektif yang luas (*al-wasi'*) dan diharapkan dapat melahirkan ide, gagasan dan temuan-temuan yang lebih empiris dan aplikatif untuk memfasilitasi kemudahan-kemudahan kehidupan masyarakat, bangsa dan negara, dan sekaligus peradaban umat manusia. Buku *Tafsir al-Wasi'* ini ditulis dalam bentuk *matan*, dan *insya Allah* ke depan semoga dapat dielaborasi baik dalam bentuk *syarah* dan *khasiyah*, *amin yarabbalalamin*.

Penyelesaian buku *Tafsir al-Wasi'* ini tentu saja didukung oleh semangat, perjuangan, pengorbanan, inspirasi, dan doa dari orang-orang terdekat, yaitu: Ibunda Adillah dan (alm.) Ayahanda Yamamah yang budi jasa keduanya tak akan pernah dapat terbalaskan; istri tercinta Dra. Laila Feriani Purba, yang selalu setia mendampingi suaminya dengan ketabahan, keikhlasan dan dukungan yang luar biasa. Buat Ahmad Farhan Averoes dan Rizqa Mardhiah Averoes sang permata hati Penulis, semoga Allah Swt. meridhai dan menjadikan keduanya sebagai generasi *Rabbani*, dan sekaligus menjadi figur-figur yang menyinari dunia.

Terima kasih tak terhingga disampaikan kepada dosen-dosen Penulis baik di program S-1, S-2 maupun S-3, antara lain: Prof. Dr. H. Abdullah Syah, M.A., Prof. Dr. H. M. Yasir Nasution, (alm.) Prof. Dr. Nur Ahmad Fadhil Lubis, M.A., Prof. Dr. Amiur Nuruddin, M.A., Prof. Dr. Syahrin Harahap, M.A., Prof. van Koningsveld, dan Prof. Dr. Nico Kaptein, M.A. Dua senior yang juga mentor luar biasa: Dr. Asren Nasution, M.A. dan Dr. Shohibul Ansor Siregar, M.Sc.

Demikian juga kepada sahabat-sahabat akademik, antara lain: TGS. Prof. Dr. KH. Saidurrahman, M.Ag., TGB. Syeikh Dr. Ahmad Sabban Elrahmany Rajagukguk, M.A., Dr. Azhari Akmal Tarigan, M.A., Drs. Nurul Huda Prasatya, M.Ag. (*candidate Doctor*), Budi Abdullah, S.H., M.H. (*candidate Doctor*), Candiki

Repantu, M.Si., Sholahuddin Harahap, M.A. (*candidate Doctor*), Ali Syuman, S.Ag., Suasana Nikmat Ginting, M.Pd. (*candidate Doctor*), Syabrun Jukhoir, S.HI., M.A. (*candidate Doctor*), Dr. Rusli Kholil Nasution, M.A., Dr. Iqbal Hanafi Hasibuan, M.H., dan Hikmatiar Harahap, S.H.I., M.A. yang menjadi tempat berdiskusi tentang banyak hal, termasuk tentang ide dan gagasan buku *Islam Transitif* serta buku *Tafsir al-Wasi'*.

Akhir kata kepada Allah Swt. Penulis serahkan semuanya semoga kiranya buku ini dapat bermanfaat bagi para pembaca, masyarakat, bangsa dan negara kita Indonesia serta bagi peradaban umat manusia. *Amin yarabbal 'alamin*.

Medan, Mei 2021/1442 H

**Penulis
Ansari Yamamah**

Pengantar Editor

Alhamdulillah buku "*Tafsir al-Wasi'*" karya dosen UIN Sumatera Utara Medan akhirnya dapat diselesaikan sebagaimana yang ada di tangan para pembaca saat ini. Memang, kehadiran buku ini tentu untuk mempertegas serta mengabarkan eksistensi Islam Transitif sebagai sebuah temuan pemikiran intelektual yang akhir-akhir ini menjadi perbincangan hangat di berbagai kalangan akademisi, intelektual, cendekia, ulama, ustaz serta para mahasiswa. Tentunya, buku ini menjadi referensi penting dalam menelusuri serta meletakkan gagasan-gagasan Islam Transitif. Perlu pembaca pahami bahwa buku ini bukanlah buku tafsir seperti yang dipahami selama ini yang menafsirkan ayat demi ayat, surah demi surah dalam Al-Qur'an, melainkan *Tafsir al-Wasi'* adalah daya pendorong agar setiap pribadi menempuh jalan untuk mencari makna dalam Al-Qur'an sesuai dengan kapasitas keilmuannya atau dengan bahasa transitifnya mengarahkan umat Islam agar menjadi seorang penafsir dengan kapasitas maqom akademik yang dimilikinya.

Buku *Tafsir al-Wasi'* yang di tangan pembaca saat ini menyuguhkan hidangan-hidangan yang membuat para pemba-



Daftar Isi

KATA PENGANTAR	v
PENGANTAR EDITOR	?
DAFTAR ISI	vii
PROLOG	ix
BAB 1 PENDAHULUAN	1
BAB 2 PENGERTIAN DAN URGENSI TAFSIR AL-WASI'	13
A. Pengertian Tafsir Secara Umum	13
B. Pengertian Tafsir al-Wasi'	17
C. Urgensi Tafsir al-Wasi'	19
BAB 3 LANDASAN FILOSOFIS TAFSIR AL-WASI'	21
A. Ontologi Tafsir al-Wasi'	21
B. Epistemologi Tafsir al-Wasi'	26
C. Aksiologis Tafsir al-Wasi'	42
BAB 4 METODE DAN PENDEKATAN TAFSIR AL-WASI'	47
A. Metode Tafsir Secara Umum	47
B. Metode Tafsir al-Wasi'	56

C. Pendekatan Tafsir Secara Umum	58
D. Pendekatan Tafsir al-Wasi'	60
BAB 5 PENAFSIRAN MODEL AL-WASI'	87
A. Tafsir al-Wasi' sebagai Solusi	87
B. Contoh Penafsiran al-Wasi'	90
DAFTAR BACAAN	149
TENTANG PENULIS	153



Prolog

MENTRANSITIFKAN AYAT-AYAT AL-QUR'AN MENUJU SOCIOSAINTEFICOS DALAM PERSPEKTIF TAFSIR AL-WASI'

Sebagai *hudan linnas* (petunjuk bagi manusia) *Al-Qur'an al-Karim* tidak hanya berisi petunjuk norma, akan tetapi juga petunjuk nilai dalam berbagai jenisnya baik dalam bentuk idealis maupun dalam bentuk empiris. Oleh karena itu, ayat-ayat *Al-Qur'an* mengandung makna yang sangat luas yang meliputi berbagai aspek dan dimensi kehidupan umat manusia, sehingga tidak heran jika *Al-Qur'an* juga disebut sebagai kitab yang kompleks yang mengandung ide-ide dan nilai-nilai universal, dan dengan keuniversalitasannya itulah maka *Al-Qur'an* senantiasa akan tetap sesuai dengan perkembangan kehidupan dan tak pernah tersekat oleh ruang (tempat) dan waktu (zaman).

Dengan demikian umat Islam sebagai pemegang sah kitab suci *Al-Qur'an* harus mampu menjadikannya sebagai pedoman hidup dalam membangun peradaban dunia, dan dalam hal ini perlu direnungkan sebuah analogi dari Abdul-

lah Darraz yang menggambarkan dengan sangat baik bahwa ayat-ayat Al-Qur'an itu bagaikan intan yang setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dari satu sudut ke sudut lainnya. Jika kita mempersilakan orang lain memandangi dari sudut lainnya, maka bisa saja dia akan melihat lebih banyak dari apa yang kita lihat. Terkait dengan hal ini, Ali bin Abi Thalib pernah melarang Ibnu Abbas menggunakan Al-Qur'an untuk mendebat orang lain, karena Al-Qur'an mengandung banyak wajah. Lebih jauh Ali bin Abi Thalib menyatakan bahwa Al-Qur'an dalam artian *mushaf* tidaklah sanggup berbicara, kecuali manusialah yang membuatnya berbicara, dan oleh karena itu tugas manusia untuk mengungkap pesan yang terkandung di dalamnya agar Al-Qur'an dapat berfungsi untuk memberi petunjuk.¹

Sebagai kitab petunjuk, Al-Qur'an menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa pengantarnya dan oleh karena itu tentu saja masalah pertama yang akan muncul bagi non-Arab ketika memahaminya adalah persoalan bahasa. Dengan demikian, maka ilmu kebahasaan menjadi sangat penting sebagai syarat pertama untuk memahami isi dan kandungan Al-Qur'an, disamping penggunaan ilmu-ilmu lain baik sebagai pendekatan ataupun sebagai metode penafsiran. Tentu saja ini bukan persoalan yang mudah.

Oleh karena itu, para ahli tafsir (*mufasssirin*) cukup berhati-hati di dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an demi menjaga banyak hal, termasuk menghindarkan berbagai kesalahan dan kekeliruan di dalam menangkap makna dan maksud ayat-ayat Al-Qur'an agar pesan-pesannya dapat dipahami dan direalisasikan dalam berbagai dimensi kehidupan sebagaimana yang telah ditulis di berbagai kitab tafsir sejak masa klasik hingga kontemporer, dan juga di dalam kitab-kitab taf-

¹ H.U Syafrudin, *Paradigma Tekstual dan Kontekstual*, Cet. I (Yogyakarta: PustakaPelajar, 2009), h. 2-3. Lihat juga Abdullah Darraz, *al-Naba' al-Azhim*, (Mesir: Dar al-'Urubah, 1960, h. 111.

sir yang akan muncul di masa-masa mendatang karena tafsir, baik yang sudah ada maupun yang akan datang, tidak boleh *final* dan tidak boleh menjadi sakral.

Satu hal yang perlu dipahami bahwa tafsir merupakan entitas yang berbeda dengan Al-Qur'an sebab Al-Qur'an bersifat mutlak, sedangkan tafsir bersifat relatif. Oleh karena itu, upaya-upaya yang telah ada dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an bukanlah pencapaian batas akhir, sebab tafsir adalah hasil interpretasi dan pemikiran *mufassir* terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang tentu saja bersifat baru dan tidak dapat dilepaskan dari berbagai konteks, situasi dan kondisi serta latar belakang sosiokultural dan sosio-akademik seorang *mufassir* ketika ia memproduksi tafsirnya. Sebagai konsekuensinya adalah bahwa sebuah hasil penafsiran menjadi sangat terbuka untuk dikaji dan dikritisi kembali.²

Akan tetapi persoalan sekarang adalah adanya kecenderungan di kalangan para akademisi dan juga para ulama untuk memperkuat otoritarianisasi kitab-kitab tafsir yang telah ada, antara lain yang banyak digunakan di Indonesia seperti: *Tafsir Ibnu Abbas*, *Tafsir al-Qurthubi*, *Tafsir Ibnu Kastir*, *Tafsir at-Thabari*, *Tafsir Jalalain*, *Tafsir Zamakhsyari*, *Tafsir al-Maraghi*, dan lain-lain.

Upaya otoritarianisasi untuk kembali secara total kepada kitab-kitab tafsir terdahulu sepertinya telah dan akan terus menjadi momok selama para akademisi dan para ulama tidak mau berpikir untuk perkembangan tafsir demi kemajuan umat. Walaupun upaya-upaya tafsir telah dilakukan oleh para *mufassir* kontemporer, namun terlihat masih saja merupakan pengulangan-pengulangan pendapat para *mufassir* terdahulu, dan ini sepertinya akan terus berkepanjangan, baik di dunia kampus maupun di *halaqah-halaqah* keagamaan.

Pemaksaan atau otoritarianisasi untuk menggunakan ki-

² Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Cet. I, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 4.

tab-kitab tafsir terdahulu, terlebih lagi kitab-kitab tafsir yang diformulasi pada masa atau Zaman Klasik (650 – 1250 M) dan pada masa atau Abad Pertengahan (1250 – 1800 M) tentu saja akan memberikan berbagai dampak negatif yang sangat berbahaya kepada umat dan perkembangan kemajuannya, di samping ada juga hal-hal yang positif namun itu sangat kecil.

Salah satu akibat negatif dari otoritarianisasi tersebut adalah mengakibatkan umat Islam terperangkap dan membatasi diri dalam model pemahaman *theological dimension* dan *legal-formal* tafsir yang cenderung menegaskan bahwa apa yang telah ditulis oleh para ulama (*mufassir*) terdahulu adalah dianggap yang paling benar sehingga dapat berakibat pada ketertutupan adanya pluralitas pemahaman tafsir.

Oleh karena itu, tidak heran jika umat Islam lebih mengutamakan dimensi teologis dan hukum dibanding dimensinya karena banyak ditulis di dalam kitab-kitab tafsir tersebut bahwa kehadiran manusia di bumi ini hanya untuk dua dimensi itu, yaitu dimensi keyakinan sekaligus penyerahan diri kepada Tuhan (*theological submissive dimension*) dan dimensi kepatuhan hukum (*legal obedience dimension*) yang dalam hal ini dipersempit dengan sebutan pengabdian (*ibadah*).

Sadar atau tidak, otoritarianisasi kitab-kitab tafsir terdahulu dengan balutan kedua dimensi tersebut akan mengakibatkan umat Islam tidak hanya terperangkap dalam klaim-klaim kebenaran sepihak, akan tetapi juga menafikan adanya pluralitas teologi dan hukum dalam kehidupan bermasyarakat, dan yang juga sangat berbahaya adalah umat Islam melupakan adanya fitrah kompetisi pluralitas sebagai jalan untuk menuju kemenangan itu sendiri, baik kemenangan di dunia maupun kemenangan di akhirat.

Untuk menghindarkan sekaligus mengatasi umat dari keteringgalannya maka tidak ada jalan lain, melainkan tafsir harus terus tumbuh dan berkembang menjadi sebuah agenda akademik kontemporer, walaupun, sebagaimana yang dise-

butkan oleh Zuhairi Misrawi bahwa, agenda tersebut mempunyai kerumitan.³

Zuhairi Misrawi secara luas menjelaskan bahwa upaya pengembangan tafsir setidaknya mempunyai dua agenda yang sama-sama rumit. **Pertama**, agenda pelestarian khazanah tafsir Al-Qur'an yang diwariskan ulama terdahulu. Dalam realitasnya, harus diakui bahwa tafsir seringkali dipengaruhi oleh kondisi objektif politik dan pilihan ideologis umat Islam. Mengkaji khazanah tafsir klasik akan memberikan inspirasi untuk menghidupkan kembali budaya tafsir Al-Qur'an sebagaimana yang diteladani oleh para ulama terdahulu. Nalar yang demikian mesti harus diatasi dengan alternatif-alternatif yang lebih memberikan solusi dalam upaya untuk menerawang sekaligus merekayasa masa kini dan masa depan melalui pengkajian Al-Qur'an secara serius. Kesempitan dalam menafsirkan Al-Qur'an justru jatuh pada klaim-klaim yang sering kali digembor-gemborkan oleh beberapa pihak dalam komunitas Muslim tersebut hanya menjadi klaim yang tidak bermakna apa-apa. Alih-alih bermakna, justru digunakan untuk kepentingan politis, bahkan untuk menyulut konflik sosial dan kekerasan horizontal. Dalam berbagai analisis dan survei, di balik munculnya terorisme dan konflik selalu ada kedangkalan teologis yang dihasilkan oleh klaim kembali kepada Al-Qur'an.

Kedua, reaktualisasi tafsir untuk zaman kontemporer. Oleh karena itu bila hanya berhenti pada agenda pertama, maka akan terjebak pada romantisme dan glorifikasi masa lalu semata. Seolah-olah dengan mengkaji tafsir klasik, yang lain menjadi tidak penting. Bila hal ini terjadi, maka tafsir yang dihasilkan tidak akan mampu menjawab tantangan kontemporer. Bahkan bila tidak diantisipasi akan menimbulkan masalah baru karena tafsir yang tersedia akan menjadi ham-

³ Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil 'Alamin*, (Jakarta: Pustaka Oasis 2010), h. 93.

batan bagi penyesuaian dengan perkembangan dan kenyataan terkini, misalnya, persoalan dampak alat-alat komunikasi virtual, masalah lingkungan, wabah, seperti virus Corona, dan sebagainya, yang pada masa lalu belum menjadi sesuatu yang serius. Di sinilah harus ada upaya menyambungkan khazanah tafsir di masa lalu dengan kenyataan terkini untuk menemukan agendanya, termasuk dalam hal mengakomodasi berbagai disiplin ilmu (*transdisciplinary*) sebagai salah satu upaya pengayaan khazanah keislaman klasik,⁴ sekaligus untuk menemukan solusi-solusi baru dari perkembangan tafsir hari ini, seperti yang ditawarkan oleh *Tafsir al-Wasi'* yang sedang berada di tangan pembaca.

Melihat realitas pemahaman dan pengamalan umat Islam terhadap kitab-kitab tafsir yang ada, maka paling tidak terdapat tiga model pemahaman yang menonjol dan lazim digunakan dalam memahami sekaligus mengamalkan ayat-ayat Al-Qur'an, yaitu: model pemahaman berbasis teologis (*theological based understanding*), pemahaman berbasis hukum (*legal formal based understanding*), dan pemahaman berbasis tasawuf (*sufistical based understanding*). Tentu saja ketiga model pemahaman ini mempunyai alasan keagamaan dan sosial yang cukup kuat dan mendalam di dalam keseharian keagamaan umat Islam, khususnya di Indonesia.

Pada pemahaman berbasis teologis ini, keberadaan ideologi-keyakinan (*al-iman*) sangat berperan dalam memahami dan mengamalkan Al-Qur'an dan sekaligus menempatkan Al-Qur'an pada posisi yang sempurna dan segala sesuatu yang ada di dalamnya wajib dipercayai dan diyakini berasal dari Allah, tanpa ada cacat dan cela sedikit pun, karena pemahaman tersebut menjadi bagian yang *integral* dengan keimanan. Tentu saja model pemahaman ini bukanlah sebuah kesalahan, bahkan sebaliknya model pemahaman ini memiliki dampak

⁴ Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi ...*, h. 93-94.

positif yakni memperkuat kepatuhan dan sekaligus menambah militansi dan memperkukuh keyakinan kepada Allah Swt.. Hal positif ini tentu saja sangat dibutuhkan, namun apabila model pemahaman ini menjadi sempit dan kaku, maka dapat dipastikan akan berdampak pada perkembangan kehidupan keberagaman dan relasi sosial kemasyarakatan.

Di antara dampak yang muncul dari model pemahaman berbasis theologis ini yaitu: **pertama**, munculnya stagnasi dalam konteks pengembangan pemahaman Al-Qur'an. Hal ini dikarenakan bahwa setiap pemahaman terhadap Al-Qur'an dan sekaligus aktivitas pengamalannya selalu dikembalikan kepada kuasa dan kehendak Allah yang mana kuasa dan kehendak-Nya dipahami secara mutlak tanpa memberikan kesempatan kepada manusia untuk mengeksplorasi lebih jauh apa sebenarnya yang diinginkan oleh Allah Swt.. Terlebih lagi Al-Qur'an sendiri menyatakan adanya tuntutan kepada umat Islam untuk "*sami'na waatha'na*" (kami mendengar dan kami menaati) yang selalu saja dipahami secara mutlak dan universal, dan tentu saja berbasis ideologis. Akibatnya, muncul rasa takut untuk memahami dan menggali Al-Qur'an secara lebih terbuka dan mendalam karena dianggap dapat berseberangan dengan kehendak Allah Swt., atau bahkan dianggap sebagai sebuah perlawanan (*suversib*) terhadap kekuasaan Allah Swt..

Kedua, bisa memunculkan pemahaman yang *rigid* dan klaim kebenaran personal (*personal truth claim*) tanpa mencoba terlebih dahulu untuk melakukan studi-studi komparasi yang membandingkan satu dengan lainnya. Klaim kebenaran personal maupun kebenaran kelompok yang dipegang teguh sebagai satu-satunya kebenaran secara otomatis dan naluriah akan menafikan adanya pluralitas kebenaran yang terkadang sifatnya sangat manusiawi dan filosofis yang turut lahir sesuai dengan perkembangan sosiologis-antropologis peradaban umat manusia.

Pluralitas kebenaran ini sesungguhnya tidak boleh dina-

fikan sebab kebenaran yang mutlak (*absolute truth*) hanyalah kebenaran Tuhan. Senada dengan ini, Imam Syafi'i pernah mengemukakan bahwa dirinya meyakini kebenaran yang ia sampaikan, namun ia juga mengatakan bahwa kebenaran yang ia sampaikan tidak menutup kemungkinan terdapat kesalahan di dalamnya. Kita juga mungkin salah dalam berpikir, berpendapat ataupun, dalam skala besar, berijtihad, namun dalam kesalahan kita itu tidak pula menutup kemungkinan adanya kebenaran.

Dalam memahami kitab-kitab tafsir, maka sesungguhnya pemikiran seperti inilah yang seharusnya ditumbuhkan agar tidak terperangkap dalam arogansi eksklusivitas kebenaran. Sebab kebenaran yang diperoleh di dalam memahami Al-Qur'an, termasuk melalui kitab-kitab tafsir, adalah sebuah kebenaran relatif yang diberikan oleh Allah kepada kita, dan Allah memberikan banyak kebenaran dalam setiap sudut kehidupan peradaban umat manusia. Oleh karena itu, pada setiap sudut kehidupan bangsa-bangsa di muka bumi ini pasti terdapat sebuah kebenaran yang mana kebenaran itu tentu saja bersifat relatif dan sesuai standar nilai yang berkembang di dalam sebuah bangsa atau masyarakat tertentu.

Kita mungkin menganggap pemahaman kita benar, tetapi bisa saja salah menurut orang lain. Sebaliknya, pemahaman orang lain benar, tetapi mungkin salah menurut kita. Satu hal yang sangat membahayakan adalah ketika kita mengklaim bahwa pendapat kita yang paling benar, dan tentu saja hal ini akan memberikan konsekuensi tidak hanya terhadap diri kita akan tetapi juga terhadap orang lain dengan berbagai respons dan resistensinya. Model pemahaman berbasis teologis ini tentu sangat perlu diwaspadai karena model pemahaman inilah yang umumnya berkembang di tengah-tengah masyarakat kita.

Adapun model pemahaman yang kedua yang sering digunakan oleh masyarakat Muslim dalam memahami Al-Qur'an

adalah pemahaman berbasis hukum (*legal formal based understanding*), yang biasa juga disebut dengan pemahaman hukum Islam atau hukum fikih yang secara spesifik terkait dengan ayat-ayat hukum (*ayat al-ahkam*). Model pemahaman ini tidak salah, namun tidak cukup. Jika umat Islam menggunakan model pemahaman berbasis *legal-formal* dalam kacamata yang sempit, maka mereka dapat dipastikan akan terperangkap dalam benar-salah, halal-haram, baik-buruk, wajib-tidak wajib, etika dan estetika saja. Akibatnya, umat Islam akan menemui kesulitan untuk mengaplikasikan nilai-nilai *legal-formal* tersebut dalam konteks kehidupan yang lebih plural, seperti dalam kemodernitasan dan kemajuan teknologi. Hal ini dikarenakan pemahaman yang digunakan dalam konteks *legal-formal* yang sudah terformulasi di dalam kitab-kitab tafsir yang ada, terlebih lagi kitab-kitab tafsir yang ditulis pada Masa Klasik dan Masa Pertengahan, dan yang lebih bahaya lagi adalah ketika memaksakan aplikasi hukumnya pada konteks kekinian.

Satu hal yang harus dipahami adalah bahwa hukum-hukum Allah baik dalam format dan pemberlakuannya selalu turun dalam bentuk yang *mujmal* (umum-*global*), kecuali terkait dengan hal-hal yang sangat spesifik dan sangat personal (*akhwal as-syakhshiah* dan sebagian hukum *jarimah*), seperti ayat-ayat yang terkait dengan ketentuan pernikahan, warisan, dan *qishas*, yang mana personalia dan bentuknya telah ditentukan secara perinci.

Dengan kemujmalan *ayat-ayat al-ahkam* ini sesungguhnya menegaskan bahwa penafsiran dalam bentuk *legal-formal* terbuka secara lebar bagi siapa saja yang memiliki kemampuan untuk menafsirkannya sesuai dengan kebutuhan *standard* realitas kehidupan karena dengan adanya ayat-ayat yang bentuknya *mujmal (global)* menunjukkan bahwa Allah sendiri menginginkan adanya dimanisitas dialektis sebuah relasi kehidupan baik dalam format hukum yang bersifat horizontal

maupun yang bersifat vertikal.

Adapun model pemahaman yang ketiga yang tumbuh dan berkembang di kalangan umat Islam adalah model pemahaman berbasis tasawuf (*sufistical based understanding*). Model pemahaman ini sebenarnya digunakan dalam upaya untuk mengagungkan kebesaran Allah, dan sekaligus mendekatkan diri kepada-Nya karena kedekatan itu (*taqarrub ila Allah*) tidak hanya sebuah keinginan mendalam kemanusiaan, akan tetapi juga merupakan sebuah jaminan keselamatan, karena mereka telah merendahkan dirinya di hadapan Allah dan merendahkan hatinya di hadapan manusia dengan mengamalkan sifat-sifat kesempurnaan Allah Swt.. Dalam kajian-kajian sufistik, hal ini merupakan bagian dari sebuah ketundukan dan kepasrahan yang sempurna.

Pemahaman berbasis tasawuf ini tentu saja bukan sebuah kesalahan bahkan menjadi sebuah keharusan karena sebagai hamba Allah memang menjadi sebuah keniscayaan bahwa setiap diri hendaknya merendahkan dirinya di hadapan Allah Sang Pencipta dirinya dan bahkan alam semesta. Begitu juga merendahkan hati di hadapan umat manusia agar seseorang itu tidak sombong dengan segala fakultas dirinya sekaligus menghargai orang lain sebagai sesama makhluk Tuhan (Allah Swt.).

Akan tetapi, permasalahan yang sering muncul di tengah-tengah masyarakat ketika memahami Al-Qur'an berbasis tasawuf mengalami ketimpangan yaitu adanya kecenderungan untuk menghubungkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan sesuatu yang berbau magis sehingga Al-Qur'an digiring menuju hal-hal yang mistis dan perdukunan. Tentu saja hal ini sangat membahayakan akidah umat Islam karena dapat menimbulkan kemusyrikan yang berujung pada penyekutuan Tuhan.

Dampak lain yang muncul dari pemahaman berbasis tasawuf, tentu saja dalam bentuk pemahaman yang sempit, adalah semakin berkembangnya ide-ide *jabariah* (*fatalism-*

determinisme) karena merasa bahwa segala sesuatunya telah ditentukan oleh Allah Swt., tanpa berupaya untuk mengeksplorasi ayat-ayat Al-Qur'an lebih jauh karena dapat dianggap sebagai tindakan yang keluar dari nilai-nilai tasawuf yaitu berserah diri secara total kepada kehendak Allah Swt., sebagaimana juga pemaknaan terdalam yang berkembang dari arti terminologis kata-kata Islam itu sendiri.

Ketiga model pemahaman tersebut di atas seakan telah menjadi *final* dan sepertinya hanya ketiga aspek itulah yang menjadi bagian penting Al-Qur'an sebagai petunjuk kehidupan. Aspek-aspek di luar ketiga model pemahaman tersebut sepertinya tidak menjadi perhatian, apalagi menjadi petunjuk. Oleh karena itu, tidak heran jika umat Islam sepertinya sulit keluar dari ketiga model pemahaman tersebut, apalagi mencoba untuk melihat aspek-aspek lain dari kandungan Al-Qur'an, karena hanya itulah yang berkembang dan mereka dapati dari berbagai kitab-kitab tafsir yang sudah ada sejak berabad-abad yang lalu. Akibatnya umat Islam berada di dalam berbagai keertinggalannya karena disebabkan kesempitan dan kekakuan mereka memahami dan mengamalkan ayat-ayat Al-Qur'an dalam rentang waktu yang sudah sangat panjang.

Lalu apakah umat Islam dibiarkan terus berada di dalam kekakuan pemahaman terhadap Al-Qur'an dan harus mengikuti model pemahaman dan penalaran sebagaimana yang telah ada di dalam kitab-kitab tafsir yang sudah berabad-abad lamanya itu? Haruskah juga umat Islam Indonesia ataupun umat Islam diberbagai negara lain memaksakan diri mereka dengan penalaran tafsir yang kental dengan unsur nalar ke-Arabannya? Bukankah juga harus ada penafsiran-penafsiran baru terhadap Al-Qur'an, termasuk dengan model penalaran terkini, dan sekaligus non-Arab, misalnya berbasis nalar ke-indonesiaan. Sebagaimana juga yang ditegaskan oleh berbagai intelektual Muslim era modern bahwa walaupun Al-Qur'an diturunkan di Tanah Arab dan berbahasa Arab, namun nalar

Arab tidaklah serta-merta memonopoli penafsirannya karena sesungguhnya sifat universalitas Al-Qur'an menjadi melekat dengan nalar tafsirnya secara kondisional dan kontekstual.⁵

Di sinilah diperlukan kehadiran model tafsir baru yang lebih terbuka dan lebih luas meliputi berbagai dimensi kandungan Al-Qur'an sehingga diharapkan nilai-nilai petunjuknya dapat dieksplorasi secara maksimal, tidak hanya dalam konteks teologi, hukum dan tasawuf, tetapi juga sosial budaya, sains dan teknologi dan sekaligus filosofis. Untuk menjawab sekaligus memberikan tawaran penafsiran baru dengan model perluasan makna, maka *Tafsir al-Wasi'* hadir menjadi salah satu alternatif untuk memecah kebekuan tafsir.

Satu hal penting yang patut menjadi pertimbangan terkait upaya-upaya memunculkan tafsir-tafsir baru adalah sebagaimana yang disebutkan oleh Ziauddin Sardar bahwa Al-Qur'an merupakan teks yang bersifat terbuka bagi semua orang dan secara keseluruhan seseorang tidak butuh syarat apa pun untuk mengkaji (menafsirkan) Al-Qur'an. Juga tidak diperlukan izin dari seorang ulama, atau pemilik otoritas dalam ilmu khusus. Lebih jauh dia mengatakan bahwa hambatan (persyaratan) yang diciptakan para ulama tradisional menjadi persoalan yang paling serius yang dihadapi umat Islam saat ini dan pada masa mendatang tentunya. Syarat-syarat itu mematickan peluang umat Islam yang peduli, berpikir, dan berdedikasi untuk terlibat dalam perdebatan penting terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Persyaratan itu sudah melumpuhkan sistem pendidikan Islam sehingga lembaga pendidikan melahirkan ulama yang berpikiran sempit yang hanya punya pengetahuan tentang kompleksitas masalah di zaman modern, bukan solusinya. Para ulama yang berpegang teguh pada pendapat usang sebenarnya berada pada kapsul agama dan budaya yang tersumbat sehingga mereka hanya mengungkapkan

⁵ Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi ...*, h. 23.

slogan yang usang. Mengikuti ajaran elite semacam itu menutup kemungkinan untuk berubah, maju dan berkembang. Tentu saja menjadi tantangan besar umat Islam kontemporer untuk membebaskan diri dari genggaman dan dominasi mereka (para ulama/*mufassirun* terdahulu).⁶

Tafsiri al-Wasi' tentu tidak sampai seperti apa yang disebutkan oleh Ziauddin Sardar yang menafikan semua syarat bagi seorang *mufassir* karena di dalam *Tafsiri al-Wasi'* syarat utama adalah adanya profesionalitas keilmuan seorang *mufassir*, sehingga hasil penafsirannya dapat dipertanggungjawabkan secara rasionalitas dan secara akademik. **Semoga bermanfaat.**

⁶ Ziauddin Sardar, *Reading the Quran: The Contemporary Relevance of The Sacred Text of Islam* (English: Oxford University Press, 2011), h. 84.





1

Pendahuluan

Bismillahirrahmanirrahim, bermula dengan ini saya perkenalkan ide-ide dasar (*matan*) dan pemikiran tentang Tafsir *al-Wasi'* menurut Islam transitif dalam upaya untuk mentransitifkan ayat-ayat Al-Qur'an yang insya Allah semoga dapat terus berkumandang ke seluruh penjuru bumi, dengan harapan semoga penduduk langit memberikan doa dan restu mereka agar mereka tersenyum bangga melihat bagaimana Al-Qur'an dapat dipahami sekaligus diaplikasikan pada setiap gerak keilmuan, aktivitas kehidupan dan pembangunan peradaban umat manusia yang menggairahkan, menyejahterakan, membahagiakan dan sekaligus berterima dalam keindahan rasa dan warna kemanusiaan.

Salah satu alasan mengapa saya namakan dengan Tafsir *al-Wasi'* adalah mengingat bahwa model penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang sampai kepada kita hingga saat ini cenderung literal, normatif, ideologis, kaku dan sempit (*deductive reasoning*) sehingga cenderung meninggalkan berbagai dimensi *empiris-sociosaintificos* (*inductive reasoning*).

Jika terikat secara total kepada model tafsir yang pertama (*deductive reasoning*) dapat mengakibatkan kuatnya kecende-

rungan untuk mengembalikan persoalan-persoalan hari ini kepada kejadian-kejadian atau fakta masa lalu (*qiyas-analogi*), baik secara teologisitas, normativitas, maupun historisitas, padahal banyak kejadian hari ini terkadang memiliki alurnya secara tersendiri yang tentu saja memerlukan pendekatan dan metode yang tersendiri pula (*specific academic contemporary approaches*) yang ada yang selama ini terpinggirkan.

Salah satu pertanyaan yang selalu muncul di tengah-tengah masyarakat, termasuk di dalamnya para akademisi; mengapa kita harus menggunakan berbagai pendekatan terkini dalam mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an, bukankah kitab-kitab tafsir telah banyak ditulis oleh para *mufassir* secara lengkap dan komprehensif untuk menjelaskan makna, maksud dan tujuan dari kandungan ayat-ayat Al-Qur'an tersebut?

Maka jawabannya adalah, **pertama**: sebagaimana yang disebutkan oleh Muhammad Arkoun, seorang pemikir Aljazair kontemporer, yang menyatakan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an memberikan kemungkinan-kemungkinan arti, maksud dan tujuan yang tak terbatas sehingga dengan demikian ayat-ayat Al-Qur'an haruslah selalu terbuka untuk diinterpretasi dalam rangka untuk melahirkan berbagai perspektif baru, dan oleh karena itu maka ayat-ayat tersebut tidak berada dalam interpretasi tunggal dan tertutup.¹

Kedua; tentu saja berbagai pendekatan terkini mutlak diperlukan karena dengan menggunakan berbagai pendekatan tersebut, apa yang saat ini disebut dan dikembangkan oleh para pengkaji Islam yang antara lain disebut dengan pendekatan multidisiplin (*multi disciplinary approach*) dan pendekatan transdisiplin (*transdisciplinary approach*) akan dengan mudah dapat merealisasikan fungsi Al-Qur'an sebagai petunjuk secara utuh dan *kaffah* terwujud dalam berbagai bentuk praksis dalam berbagai dimensinya secara empiris sosiologis.

¹ Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 72.

Ketiga; dengan adanya berbagai pendekatan terkini yang digunakan dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an maka pada gilirannya akan menawarkan berbagai alternatif penafsiran atau alternatif tafsir yang dijadikan rujukan sehingga umat, termasuk para akademis, para ulama, dan para pengkaji tafsir tidak terperangkap dalam penafsiran tunggal, dan pada sisi lain umat dapat melepaskan diri dari kekakuan, kesempitan dan dari fanatisme tafsir. Untuk itu juga, bahwa Tafsir *al- Wasi'* mencoba memberikan sebuah tawaran sebagai salah satu metode tafsir untuk mengkaji, memperluas makna, dan bahkan harus sampai pada temuan-temuan baru secara empiris dari pemahaman redaksi, kandungan, maksud dan tujuan ayat-ayat Al-Qur'an sehingga diharapkan dapat sejalan dengan dimensi perkembangan zaman dengan berbagai perkembangan dan variasi sosial, sains, dan teknologi.

Tentu saja ketika ada upaya-upaya, baik sengaja atau tidak, untuk mengikatkan diri kepada pemikiran tafsir terdahulu (tafsir klasik) secara fanatik, kaku dan sempit, maka hal inilah yang menyebabkan tafsir hari ini menjadi tidak berkembang yang pada gilirannya tidak hanya mengakibatkan terjadinya stagnasi gairah pemikiran, tetapi juga mengakibatkan umat Islam berada dalam ketertinggalan pergerakannya untuk ber-*fastabiqul khairat* sehingga mereka sepertinya absen dalam menancapkan tonggak-tonggak peradaban umat manusia terutama setelah mereka cenderung meninggalkan rasionalitas-empiris. Fakta ini mulai terlihat sejak kekhalifahan Islam secara perlahan-lahan jatuh dari puncak kekuasaannya yang dimulai dengan kejatuhan kekhalifahan Bani Abbasiyah di tangan pasukan Ilkhanate Mongol bersama pasukan sekutu mereka di bawah pimpinan Hulagu Khan pada 1258 Masehi.²

Walaupun kekhalifahan Islam tumbuh dan berkembang di beberapa kawasan lain seperti di Andalusia, Mesir, Marok-

² Tamin Ansary, *Dari Puncak Baghdad: Sejarah Dunia Versi Islam*, Cet. I, (Jakarta: Zaman, 2012), h. 256.

ko, dan puncaknya di Turki yang berakhir pada 1924, namun keterkejutan politik yang sangat dahsyat yang meluluhlantakkan Kota Bagdad pada 1258 tersebut telanjur telah menjadi ratapan akademik yang cenderung lebih emosional dan sufistik sehingga menimbulkan kemandekan perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan, terlebih lagi sains dan teknologi. Akibatnya, terjadi kehilangan rasionalitas dan gairah akademik untuk melakukan perubahan, termasuk melakukan ijtihad, sehingga semangat taklid dan fanatik, di samping perasaan inferioritas, menjadi tumbuh dan berkembang di kalangan umat Islam.³

Kemudian, beberapa masalah yang muncul antara lain adalah, pemaksaan (otoritarianisme) terhadap hasil penafsiran tafsir klasik tersebut selalu berujung pada kegaduhan-kegaduhan yang tidak hanya dalam perspektif ritual, akan tetapi juga masuk ke ranah sosial politik yang tidak hanya bersifat internal tetapi juga menyentuh relasi eksternal umat Islam, yang selalu berorientasi teologis, baik dalam konteks sosial horizontal maupun politikal struktural, khususnya dalam bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, dan bahkan telah pula melintasi teritorial transnasional. Dalam kondisi seperti ini, Abu Zayd mengingatkan dan sekaligus mengkritik keras bentuk-bentuk tafsir ideologis (yang memaksakan pesan) yang selama ini banyak terdapat di dalam kitab-kitab tafsir klasik.⁴

Namun demikian, sebagaimana yang dijelaskan oleh Zuhairi Misrawi, bukan berarti bahwa tafsir-tafsir klasik tersebut harus dipinggirkan, akan tetapi tetap harus dilestarikan karena tafsir-tafsir tersebut merupakan warisan khazanah intelektual ulama terdahulu yang tentu saja juga tidak terle-

³ Hasan Ibrahim Hasan, *Islamic History and Culture*, terj. Djahdan Humam, Cet. I, (Yogyakarta: Kota Kembang, 1989), h. 123.

⁴ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, (Yogyakarta: LkiS, 2013), h. 319.

pas dari pengaruh realitas kondisi objektif sosial politik dan pilihan ideologis umat Islam kala itu. Oleh karenanya tentu saja mengkaji khazanah tafsir klasik juga akan memberikan inspirasi untuk menghidupkan kembali budaya tafsir Al-Qur'an sebagaimana yang diteladani oleh para ulama (*mu-fassir-penafsir*) terdahulu, akan tetapi tentu saja nalar tafsir klasik tersebut tidak serta-merta dijadikan solusi tunggal untuk menyelesaikan dan menjawab realitas hari ini. Oleh karenanya nalar tafsir klasik tersebut juga harus diatasi dengan alternatif-alternatif intelektual terkini yang lebih memberikan solusi bagi upaya menerawang masa kini dan masa depan secara lebih serius dan lebih komprehensif.⁵

Hal ini dilakukan mengingat bahwa jika kesempatan intelektual kita dalam memahami atau menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang sangat luas justru jatuh pada bentuk klaim-klaim parsial yang sering kali digaungkan oleh beberapa pihak dalam komunitas Muslim yang kenyataannya hanya menjadi klaim yang tidak bermakna apa-apa. Alih-alih bermakna, justru digunakan untuk kepentingan politis, bahkan untuk menyulut konflik sosial dan kekerasan horizontal. Dalam berbagai analisis dan survei, di balik munculnya terorisme dan konflik selalu ada kedangkalan teologis yang dihasilkan oleh klaim kembali kepada Al-Qur'an,⁶ tentunya dalam pandangan mereka yang *classical minded*.

Menyertakan realitas intelektual terkini dalam perluasan tafsir tentu saja memberikan banyak hal yang patut menjadi catatan, antara lain agar kita tidak terjebak pada romantisme masa lalu yang diklaim telah mengalami puncak peradabannya sehingga menjadikan tafsir-tafsir klasik sebagai tafsir tunggal sehingga posisi tafsir yang belakangan menjadi tidak penting. Padahal sesungguhnya tafsir-tafsir belakangan

⁵ Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil 'Alamin*, (Jakarta: Pustaka Oasis 2010), h. 93.

⁶ Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi ...*, h. 93.

menjadi satu mata rantai tafsir bagi tafsir-tafsir klasik yang tentu akan menyambungkan kepada bentuk-bentuk tafsir kontemporer, yang tentu saja salah satu contohnya, dalam hal ini adalah Tafsir *al-Wasi'* yang sedang berada di tangan para pembaca.

Melahirkan tafsir-tafsir kontemporer, seperti Tafsir *al-Wasi'*, diharapkan dapat menjawab berbagai permasalahan tidak hanya yang muncul pada saat ini, tetapi juga sekaligus dapat menyempurnakan dan memperluas masalah-masalah yang pada era klasik yang belum menjadi isu sentral dalam kehidupan masyarakat, namun hari ini telah menjadi sesuatu yang penting dan krusial, seperti masalah keilmuan saintifik yang terkait dengan geologi, *environment*, astronomi, rekayasa genetika, dan berbagai masalah yang muncul baik secara sosiologis maupun dalam bentuk *post major* seperti gempa bumi, tsunami, wabah virus (*Coronavirus*), dan juga pembalakan liar yang menyebabkan longsor dan banjir, serta masalah pencemaran lingkungan, misalnya persoalan sampah, yang semakin hari terus menghantui kehidupan umat manusia dan alam semesta.⁷

Secara khusus, misalnya dalam konteks politikal struktural di Indonesia, salah satu contoh pemikiran tafsir klasik yang selalu muncul ke permukaan adalah tafsir tentang kepemimpinan yang terus saja mencuat hampir pada setiap *event* pemilihan kepala daerah dan juga bahkan pada pemilihan presiden yang mana pemikiran tafsir klasik tersebut tidak hanya menjadi perdebatan tajam tetapi juga, pada gilirannya, membuat situasi dan kondisi sosial semakin memanas yang tentu saja berakibat pada kegaduhan-kegaduhan sosial-politik di tengah-tengah masyarakat, terlebih khusus lagi di kalangan umat Islam.

Konsekuensi sosial politisnya, pada satu sisi, umat Islam

⁷ Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi ...*, h. 94.

terbelah menjadi dua kelompok, yaitu kelompok pendukung pemikiran tafsir klasik yang berbalut ideologis-politis, dan kelompok pendukung pemikiran tafsir tekstual-kontemporer yang berbasis pada pluralitas sosial dengan penguatan sistem demokrasi *welfare state* yang sedang mereka hadapi, dan pada sisi yang lain, tidak dapat dihindari semakin menguatnya *truth claim* (klaim kebenaran sepihak atau kebenaran tunggal) politik yang dipertajam dengan semangat *prejudice* dan pengkambinghitaman (*scapegoating*) berbalut kebencian teologis. Selanjutnya, sesuatu yang tak terelakkan dan dapat dipastikan terjadi adalah suara umat Islam, sebagaimana yang selalu mereka klaim, akan menjadi rebutan politik yang dalam hal ini dimanfaatkan oleh berbagai kelompok atau partai baik yang mengklaim sebagai kelompok atau partai religius, nasionalis, maupun sekuler, dan kemudian akhirnya umat Islam menjadi pemain pinggiran dalam pusaran politik nasional.

Tentu saja realitas ini merupakan akibat dari pemaksaan tafsir tentang ayat kepemimpinan tersebut agar terserap dan sesuai dengan pesan-pesan yang terdapat di dalam kitab-kitab tafsir klasik yang dipahami sebagai makna sesungguhnya yang diinginkan oleh Al-Qur'an. Padahal secara faktual pengalaman Rasulullah saw. dalam membangun relasi sosial di Kota Madinah yang sangat plural berdasarkan nilai-nilai sosial politik yang dapat menaungi beragam kelompok dengan konsep persaudaraan (*al-ukhuwah*), kesetaraan (*egaliter*), dan kebebasan (*hurriyah*) telah menorehkan sejarah ketatanegaraan yang sukses dan diakui oleh dunia, dan dapat dipastikan bahwa Rasulullah saw. tentu saja melakukan langkah-langkah dan strategi politik kepemimpinannya berpedoman secara langsung kepada Al-Qur'an (*al-wahyu*) itu sendiri.⁸ Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika Michael Hart, dalam bukunya yang berjudul *The 100 A Ranking of the Most Influ-*

⁸ Ingrid Mattson, *The Story of the Quran*, (Blackwell Publishing, 2008), h. 100.

ential Person in History menempatkan Nabi Muhammad saw. pada posisi pertama di antara semua tokoh dunia yang paling berpengaruh di dalam mengukir sejarah peradaban umat manusia.

Persoalan lain yang muncul tidak hanya terjadi di tengah-tengah masyarakat *awwam* (umat Islam), akan tetapi juga termasuk di kalangan para pengkaji tafsir yang terkadang cenderung menempatkan hasil pemikiran (penafsiran) itu menjadi sesuatu yang hampir tak terbedakan dengan ayat-ayat Al-Qur'an, dan oleh karenanya pemikiran atau tafsir tersebut seolah-olah menjadi sakral, yang pada gilirannya menyebabkan munculnya ketidakberanian akademik di kalangan para akademisi dan para ulama, termasuk para pengkaji tafsir, untuk menemukan ruang baru dalam penafsiran.

Namun tentu saja upaya-upaya menemukan ruang baru dalam penafsiran tidak boleh didasari atas tendensius dan ketidak-*fair*-an (ketidakjujuran) akademik, sebab hal itu akan menjerumuskan seseorang pada keragu-raguan dan menyebabkan hilangnya nilai objektivitas penafsiran. Sekilas memang tidak ada bedanya antara tafsir kontemporer dengan tafsir klasik, keduanya memang difokuskan untuk menyelaraskan pesan Al-Qur'an dengan kondisi zamannya. Namun di masa kontemporer dampak kemajuan ilmu pengetahuan, sains dan teknologi, selain perkembangan pemikiran, cara pandang dan budaya masyarakat, telah menjadi faktor yang memaksa untuk melakukan perubahan dan pembaruan tafsir.

Hal lain yang turut mendorong supaya muncul tafsir kontemporer adalah karena adanya beberapa dasar pemikiran modern yang sesungguhnya terlebih dahulu telah merespons penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang mana ide-ide penafsirannya memiliki asumsi dan paradigma yang berbeda dengan pemikiran-pemikiran penafsiran di masa klasik. Jika pada tradisi penafsiran klasik menggunakan prinsip bahwa Al-Qur'an *shalih likulli az-zaman wa al-makan* dipahami secara

paksa pada konteks apa pun ke dalam teks Al-Qur'an, yang salah satu akibatnya adalah menguatnya kecenderungan pemahaman tekstualis dan literalis, maka pada tafsir kontemporer prinsip tersebut dipahami lebih kontekstual dan lebih luas atau lebih berkembang sesuai pula dengan situasi dan kondisi yang mengitarinya. Dengan demikian, maka hasil penafsirannya bukan hanya pada persoalan makna kata, namun lebih pada penemuan ideal moral dari tiap-tiap ayat Al-Qur'an yang merupakan hasil kolaborasi penggunaan berbagai analisis, tidak hanya analisis makna kata, analisis sosial, dan analisa historis,⁹ akan tetapi juga termasuk di dalamnya analisis peradaban yang sangat lekat dengan perkembangan sains dan teknologi.

Dengan ketiadaan keberanian untuk membuka ruang baru penafsiran, maka berbagai akibat akan muncul yang salah satunya adalah membuat umat menjadi terpasung dalam produk-produk tafsir klasik yang baku dan kaku yang berbalut ketundukan dan kepasrahan teologisitas dan normativitas yang cenderung sempit dan sekaligus "mematikan" keberanian akademik para akademisi, para ahli, para cendekiawan dan para ulama untuk berkreasi menemukan berbagai alternatif yang lebih kontekstual dalam bangunan sosiologis-saintifik (*sosiosaintificos*) yang sekaligus berorientasi masa ke depan.

Dalam perspektif Tafsir *al-Wasi'*, dimensi masa ke depan ini menjadi kata kunci sebab hampir tidak ada sebuah aktivitas di muka bumi ini yang sesungguhnya tidak berorientasi ke masa depan, baik masa depan yang pendek maupun masa depan yang amat sangat panjang kekal dan abadi, terlebih lagi ketika realisasi peradaban *rahmatan lil alamin* menjadi sebuah tujuan kolektif.

Untuk merealisasikan tafsir yang mampu membangun peradaban tersebut diperlukan model tafsir yang berani kelu-

⁹ M. Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qiraah Mu'ashiroh*, (Damaskus: Ahali li al-Nasyr wa al-awzi, 1992), h. 30.

ar dari *pakem-pakem* klasik dengan cara memperluas penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an agar ayat-ayat tersebut tidak hanya menjadi petunjuk nilai tetapi juga sekaligus menjadi petunjuk empiris dalam rangka membangun peradaban yang menggairahkan, menyejahterahkan, membahagiakan dan sekaligus berterima bagi semua warna kehidupan.

Alasan lain mengapa Penulis menawarkan sebuah model penafsiran yang disebut dengan Tafsir *al-Wasi'* adalah untuk mengeluarkan para pengkaji tafsir, dan sekaligus para *mufassir*, dari keterikatan terhadap adanya kecenderungan para *mufassir* klasik yang menempatkan nilai-nilai teologisitas secara sempit sebagai hukum dasar dalam penafsiran sehingga hampir semuanya direka agar sesuai dengan kehendak Tuhan Sang Pemilik Kalam, dan oleh karena itu penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an selalu saja dimulai dengan sebuah ketundukan dan tidak dapat terlepas dari ketakutan teologis. Dengan demikian, tidaklah heran jika para *mufassir* selalu menyatakan di akhir penjelasan tafsirnya: "hanya Allah-lah yang paling tahu maksud dan kehendak-Nya," padahal sesungguhnya lebih pas jika mereka menyatakan: "semoga Allah meridhainya," yaitu meridhai atas upaya-upaya akademik maksimal yang telah mereka lakukan (*ijtihad*) dalam menafsirkan ayat-ayat *Al-Qur'an al-Karim*.

Oleh karena itulah Tafsir *al-Wasi'* menjadi darurat untuk dikembangkan di tengah-tengah gelombang arus modernisasi sains dan teknologi dengan berbagai ragam capaiannya, termasuk di dalamnya berbagai serbuan gelombang digitalisenteris yang terus menawarkan berbagai fasilitas dan kemudahan. Tafsir *al-Wasi'* juga sekaligus diharapkan dapat menjadi tafsir penggali ide-ide ilmu pengetahuan dan temuan-temuan baru sains dan teknologi, yang selama ini ide-idenya masih terpendam di dalam ayat-ayat Al-Qur'an tersebut dan kurang menjadi perhatian di dalam kitab-kitab tafsir klasik, dalam rangka menjawab dan mempersembahkan ide-ide temuan

tersebut kepada para praktisi sains dan teknologi untuk dikembangkan demi memberikan fasilitas kehidupan dan juga merekayasa masa depan peradaban umat manusia.

2

Pengertian dan Urgensi Tafsir Al-Wasi'

A. PENGERTIAN TAFSIR SECARA UMUM

Sebelum dijelaskan pengertian Tafsir *al-Wasi'* (الْوَسِيْع) baik secara etimologis maupun terminologis, Penulis lebih dahulu memaparkan tentang pengertian, jenis atau model, dan metode tafsir yang telah ditulis oleh para *mufassirin* (ulama tafsir) yang sampai kepada kita hingga hari ini. Hal ini menjadi penting supaya para pembaca dapat melihat model dan posisi Tafsir *al-Wasi'* (الْوَسِيْع) di antara berbagai bentuk tafsir yang ada.

Secara etimologi, kata tafsir adalah sebuah kata benda (*noun*) yang di dalam ilmu bahasa Arab disebut *isim* yaitu *tafsiran* yang digolongkan ke dalam bentuk *isim mashdar* dari kata (فَسَّرَ) *fassara* – (يُفَسِّرُ) *yufassiru* – (تَفْسِيرًا) *tafsiran*, mengikuti format kata (*wazan*-timbangan kata) (فَاعِلٌ) *faa'ala* – (يُفَاعِلُ) *yufaa'ilu* – (تَفْعِيلًا) *taf'ilan*, yang berarti penjelasan, pemahaman, perincian, penyingkapan yang tertutup atau yang *muyskil*,¹ dan/atau dengan arti-arti yang lain yang menunjukkan sebuah upaya untuk memahami, mendalami, menginvestiga-

¹ Lebih jauh lihat Manna' Khalil al-Qathan, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, terj. Muzakkir AS, (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2011), h. 455-456.

si, dan/atau mencari tabir sebuah kata atau frasa (*phrase*) secara tersistematis dan akademis. Sementara itu kata tafsir juga diartikan dalam bentuk kata kerja yaitu memperlihatkan dan membuka (*al-idzhar wa al-kasyf*)² atau menerangkan dan menjelaskan (*al-idlah wa al-tabyin*),³ dan sebagainya.

Sementara itu, Ragib al-Asfihani mengatakan bahwa kata tafsir, yang berasal dari kata *al-fasr*, mempunyai dua makna yang berdekatan, yaitu: **pertama** dikhususkan untuk mengetahui makna-makna yang *zhahir* (tampak secara jelas) dan makna-makna yang tersembunyi, aneh atau asing dari kata-kata (*mufradat*) yang tersusun di dalam lafaz-lafaz Al-Qur'an, dan yang **kedua** kata tafsir juga secara khusus dimaknai dengan takwil.⁴

Kata tafsir juga berasal dari kata *tafsirah* yang berarti sebuah alat yang digunakan oleh dokter ketika melakukan diagnosis atau meneliti penyakit yang diderita oleh seseorang melalui uji *test urine*. Makna ini dianalogikan dengan upaya seorang *mufassir* yang berusaha secara akademis untuk mengamati, meneliti, mengetahui, menggali, dan menafsirkan sehingga seorang *mufassir* sampai pada sebuah hasil yang ingin dicapainya dari apa yang terkandung di balik teks atau redaksi ayat-ayat Al-Qur'an.⁵

Dalam pengertian etimologi yang lebih praktis, Muhammad Husain az-Zahabi menyebutkan bahwa kata tafsir yang diartikan dengan *al-idah* (menjelaskan) dan *al-tabyin* (me-

² Badr al-Din az-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Quran*, (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, 1972), jilid II, h. 147.

³ Abdullah al-Azhim az-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi 'Ulum al-Quran*, (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, tt), jilid II, h. 3.

⁴ Ragib al-Asfihani, *Mu'jam Mufaradat al-Fazh al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), h. 394.

⁵ Badr al-Din az-Zarkasyi, *al-Burhan fi ...*, h. 331. Kata tafsir juga diambil dari ungkapan *fassartu al-fars* yang berarti aku melepaskan kuda. Hal ini dianalogikan bahwa seorang *mufassir* yang melepaskan seluruh kemampuan berpikirnya untuk bisa mengurai makna dan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an yang tersembunyi di balik teks yang sulit untuk dipahami. Lebih jauh lihat Syihab al-Din al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, jilid. I, (Beirut: Ihya' al-Turath al-Arabi, t.t.), h. 4.

nerangkan) merujuk kepada dua aktivitas akademis yaitu: **pertama**, mengungkap makna-makna yang tersembunyi secara indrawi (*ma'ani al-hissi*), dan yang **kedua**, menyingkap makna-makna yang tersembunyi secara rasional (*ma'ani ma'qulah*), dan dalam aktivitas penafsiran maka bentuk kedua inilah yang lebih banyak dan biasa digunakan.⁶

Di dalam Al-Qur'an sendiri kata-kata tafsir juga ada disebutkan, misalnya pada surah *al-Furqan* ayat 33 yang berbunyi:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا.

Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu sesuatu yang benar dan yang paling baik (tafsir) penjelasannya.

Kata tafsir di dalam ayat ini dimaknakan sebagai penjelas atau *tibyanan*, sebagaimana yang disebutkan oleh Ibn 'Abbas, dan juga dimaknakan sebagai "*bayanan wa tafsilan*" yaitu sebagai penjelasan dan perincian yang lebih baik.⁷

Adapun secara terminologi, para ulama telah banyak memberikan pengertian tafsir yang tentu saja terdapat perbedaan pengertian (definisi), walau tidak signifikan, antara satu ulama tafsir dengan ulama tafsir yang lain, misalnya:

Menurut Imam az-Zarkasyi, tafsir adalah sebuah ilmu yang digunakan untuk mengetahui penjelasan yang terdapat di dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. dalam upaya untuk mengetahui berbagai makna, hukum, dan hikmah yang terkandung di dalamnya.⁸ Adapun menurut Imam az-Zahabi, tafsir adalah sebuah ilmu yang menjelaskan tentang kalam Allah, atau ilmu yang menjelaskan lafaz-lafaz Al-Qur'an dan pemahaman-pemahaman

⁶ Muhammad Husain az-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, (Kairo: Maktab al-Wahbah, 1995), jilid 1, h. 13.

⁷ Manna' Khalil al-Qathan, *Studi Ilmu ...*, h. 456.

⁸ az-Zarkasyi, *al-Burhan fi ...*, h. 56.

lain yang berkaitan dengannya lafaz-lafaz tersebut.⁹

Abu Hayyan juga mendefinisikan tafsir sebagai sebuah ilmu yang membahas tentang tata cara mengucapkan (membunyikan) lafaz-lafaz Al-Qur'an, sesuatu yang terindikasikan darinya, hukum-hukumnya baik mengenai kata-kata tunggal maupun *murakkab*, makna-makna yang menjadi implikasi keadaan susunannya dan segala sesuatu yang dapat menyempurnakannya, termasuk dalam hal ini adalah mengetahui *nasakh-mansukh*, sebab-sebab turunnya ayat (*asbab an-nuzul*), kisah-kisah yang dapat menjelaskan sesuatu yang masih samar (*mubham*) dan segala sesuatu yang berkaitan dengannya.¹⁰

Lebih jauh, Ahmad al-Syirbasi menjelaskan bahwa terdapat dua pengertian makna tafsir di kalangan para ulama, yaitu: **pertama**, keterangan atau penjelasan tentang sesuatu yang tidak jelas di dalam Al-Qur'an yang dapat menyampaikan pengertian yang dikehendaki, dan yang **kedua**, tafsir merupakan bagian dari ilmu *badi'*, yaitu salah satu cabang ilmu sastra Arab yang mengutamakan keindahan makna dalam menyusun kalimat.¹¹

Sementara itu, Syaikh al-Jazairi menyebutkan bahwa tafsir pada hakikatnya adalah menjelaskan *lafazh* yang sukar dipahami oleh pendengar dengan mengemukakan *lafazh* sinonimnya atau makna yang mendekatinya, atau dengan jalan mengemukakan salah satu dilalah *lafazh* tersebut.¹²

Adapun menurut Quraish Syihab, tafsir adalah penjelasan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang disesuaikan dengan kondisi kekinian atau saat ini. Pengertian seperti ini sejalan dengan pengertian *tajdid* yakni usaha untuk menyesuaikan

⁹ Muhammad Husain az-Zahabi, *al-Tafsir wa ...*, h. 14.

¹⁰ Untuk lebih jelasnya baca Abu Hayyan al-Andalusiy, *Tafsir al-Bahr al-Muhit*, jilid 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), h. 13.

¹¹ Ahmad asy-Syirbasi, *Sejarah Tafsir al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 5.

¹² Rosihon Anwar, *Ulumul Qur'an* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2010), h. 210.

ajaran agama dengan kehidupan kontemporer dengan jalan men-takwil-kan atau menafsirkan sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan serta kondisi sosial masyarakat.¹³

Dari beberapa pengertian terminologi di atas bisa dirangkumkan bahwa tafsir adalah sebuah upaya akademik para *mufassir* untuk mengetahui, menjelaskan secara luas, menyingkap makna-makna yang tersembunyi, mengembangkannya dan sekaligus mengeksplorasi maksud dan tujuan ayat-ayat Al-Qur'an sebagai sebuah kitab petunjuk sehingga dapat di-*breakdown* secara praksis dalam aktivitas keseharian sebuah kehidupan dalam berbagai dimensi dan perspektifnya mulai dari perspektif teologi, ritual (ibadah), hukum, ekonomi, sosiokultural, politik, sains dan teknologi dalam upaya membangun sebuah kehidupan yang berkeadaban *rahmatan lil 'alamin*.

B. PENGERTIAN TAFSIR AL-WASI'

Secara etimologi kata *al-wasi'* (الْوَسِيْعُ) yang digunakan sebagai nama tafsir yang sedang berada di tangan pembaca ini adalah bentuk *isim faa'il* yang berasal dari *wasa'a* (وَسَعَ), *yausa'u* (يُوسِعُ), *was'an* (وَسَعًا), *fahua waasi'un* (وَأَسِعَ فَهَوَا), yang artinya meluas, meluaskan atau memperluas, seperti dalam kalimat: *wasa'a al-Allahu 'alaihi*, maksudnya *wasa'a al-Allahu rizqahu* (Allah meluaskan rezekinya, rezeki seseorang). Dengan kata lain, kata *al-wasi'*, dalam bentuk *isim faa'il*, dapat diartikan: seseorang yang memperluas atau bekerja untuk meluaskan sesuatu, dan/atau membuat sesuatu yang sempit menjadi lapang, sesuatu yang kaku menjadi lentur, dan seterusnya yang semakna dengan upaya untuk memperluas sesuatu, termasuk di dalamnya pemikiran keilmuan, tentu saja dalam hal ini adalah penafsiran ayat-ayat *al-Quran al-Karim*.

¹³ Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 93.

Kata *al-wasi'* (الْوَسِيْع), yang dijadikan nama atau judul buku ini, menurut transliterasi Arab ditulis dengan menggandakan huruf 'a' yaitu: *al-waasi'* (الْوَأْسِيْع: dengan menggunakan "alif" bertanda dibaca panjang), sengaja ditulis pendek dengan menggunakan satu huruf 'a' yaitu: *al-wasi'* (الْوَسِيْع: tidak menggunakan "alif" dibaca pendek) hanya sekadar mengikuti transliterasi dan ejaan dalam bahasa Indonesia demi untuk memudahkan penyebutannya semata. Dengan demikian, kata *al-wasi'* (الْوَسِيْع) sebagai sebuah nama yang menjadi sifat atau model dari sebuah penafsiran (tafsir) tentu saja merujuk kepada si penafsir itu sendiri yang mana secara akademis ia berupaya kuat untuk meluaskan atau memperluas makna, isyarat, kandungan, maksud dan tujuan ayat-ayat Al-Qur'an.

Upaya untuk memperluas makna, isyarat, kandungan, maksud dan tujuan ayat-ayat Al-Qur'an tentu saja tidak dapat dilakukan hanya menggunakan satu pendekatan disiplin keilmuan semata, akan tetapi memerlukan berbagai pendekatan keilmuan dan metode yang bervariasi bekerja secara kolaboratif baik dalam konteks intrapersonal kolaborasi akademik (*intrapersonal academic collaboration*) maupun dalam konteks interpersonal kolaborasi akademik (*interpersonal academic collaboration*).

Ide-ide tafsir model *al-wasi'* ini Penulis tuangkan dalam bentuk sebuah buku *matan* (penjelasan ringkas) yang Penulis beri judul dengan *Tafsir al-Wasi'*. Buku ini tidak hanya berisi beberapa contoh tafsir ayat-ayat Al-Qur'an yang sudah diperluas, akan tetapi jauh lebih penting buku ini menawarkan langkah-langkah penafsiran dalam warna (*lawnun*), bentuk atau model *al-wasi'* kepada siapa saja yang mempunyai keinginan dan kemampuan untuk menjadi *mufassir* sesuai dengan keahlian, profesi dan sesuai dengan makam akademik mereka masing-masing. Tujuannya adalah untuk melahirkan tafsir yang lebih luas dan akademis sehingga dapat menjadi alternatif untuk melepaskan umat dari kesempitan tafsir-

tafsir klasik yang kelihatannya semakin sulit untuk dipertahankan dalam menjawab berbagai kebutuhan dan tantangan zaman yang semakin berkembang dan kompleks, terlebih lagi hari ini kita telah memasuki era digitalisentris.

C. URGENSI TAFSIR AL-WASI'

Secara umum urgensi sebuah tafsir adalah, di samping terkait dengan model, metode, serta kedalaman ulasanya, menjadi sarana literasi bagi umat untuk mengetahui isi kandungan, maksud, tujuan, ide dan gagasan praktis-religius maupun pragmatis-sosiologis yang terdapat di dalam ayat-ayat Al-Qur'an dengan berbagai ragam penjelasan yang dikemukakan oleh *mufasssir*. Dengan demikian kedudukan tafsir dapat dipahami sebagai kunci representatif atau jalan/metode untuk membuka tabir, rahasia, dan makna ayat-ayat Al-Qur'an. Kedudukan tersebut, dalam sistem ajaran Islam berfungsi sebagai media (*tariqah*) untuk menggapai tujuan yang dikehendaki dalam memahami makna ayat-ayat Al-Qur'an yang akan dijadikan sebagai petunjuk norma dan petunjuk nilai bagi aktivitas dan rekayasa kehidupan umat manusia yang tidak hanya berorientasi pada hal-hal profanik (*duniawi*) tetapi juga sekaligus berorientasi eskatologik (*ukhrawi*) yang tentu saja dalam koridor *equilibrium* kehidupan.

Oleh karena begitu kuatnya kelindan tafsir dengan kepentingan praktis-religius maupun pragmatis-sosiologis, maka tak dapat dielakkan betapa mendesaknya kebutuhan terhadap tafsir. Hal ini dikarenakan bahwa pemahaman yang baik dan benar dari isi dan kandungan ayat-ayat *Al-Qur'an al-Karim* tidak akan pernah dapat diketahui tanpa adanya tafsir (kitab-kitab tafsir).¹⁴ Hanya saja realitas kitab-kitab tafsir kontemporer yang ada hari ini masih saja berkutat pada kitab-kitab

¹⁴ Muhammad Ali ash-Shabuni, *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an*, h. 60. Lihat juga az-Zarkasyi, *al-Burhan fi ...*, jilid I, h. 13, dan az-Zarqani, *Manahil al-Irfan ...*, jilid I, h. 470.

tafsir klasik yang sudah sangat berbeda situasi kelahirannya dengan kondisi terkini kehidupan umat manusia yang tentu saja memerlukan adanya pembacaan yang baru, sebagaimana yang telah Penulis sebutkan di atas.

Terkait mengapa Tafsir *al-Wasi'* dipandang perlu untuk dikembangkan, paling tidak ada enam alasan. **Pertama:** supaya ada alternatif tafsir, pemikiran ataupun pendapat tentang ayat-ayat Al-Qur'an bagi para akademisi, cerdik cendekia, pemangku kebijakan dan masyarakat agar mereka tidak hanya berhenti pada kitab-kitab tafsir yang sudah ada, khususnya yang terdapat di dalam berbagai kitab tafsir klasik. **Kedua:** memberikan pemahaman kepada masyarakat bahwa tafsir ayat-ayat Al-Qur'an itu harus berkembang berdasarkan realitas sosial terkini sehingga persoalan-persoalan kontemporer dapat diselesaikan secara tepat dalam balutan pluralitas sosio-kultural peradaban umat manusia. **Ketiga:** menggali secara maksimal ide-ide *sociosaintificos* ayat-ayat Al-Qur'an dalam upaya menemukan berbagai konsep produktivitas saintifik untuk menjawab sekaligus menemukan solusi terhadap tantangan baru bagi revolusi industri, termasuk 4.0 dan seterusnya. **Keempat:** membumikan atau mengkonkretisasi ayat-ayat Al-Qur'an yang selama ini ditafsirkan secara abstrak agar dapat terukur secara empiris, termasuk di dalamnya ayat-ayat tentang nilai, etika, dan bahkan ayat-ayat teologisitas sekalipun. **Kelima:** menghindarkan munculnya pemahaman yang kaku dan sempit yang biasanya melahirkan ketertutupan pandangan, klaim kebenaran tunggal dan arogansi ideologis. **Keenam:** memunculkan keberanian akademik untuk keluar dari otoritarianisme keilmuan yang telah mapan selama berabad-abad.

3

Landasan Filosofis Tafsir Al-Wasi'

A. ONTOLOGI TAFSIR AL-WASI'

Sebagaimana telah dijelaskan di atas bahwa nama tafsir ini adalah *al-Wasi'* (الْوَسْعُ) - (*Tafsir al-Wasi'*)- yang secara etimologi berasal dari kata *wasa'a* (وَسَعَ), *yausa'u* (يُوسِعُ), *was'an* (وَسَعًا), *fahua waasi'un* (وَاسِعٌ فَهُوَ), yang artinya meluas, meluaskan atau memperluas. Dengan kata lain, karena kata *al-wasi'* (الْوَسْعُ) adalah bentuk *isim faa'il*, maka dapat juga diartikan: seseorang yang memperluas atau bekerja untuk meluaskan sesuatu, dan/atau membuat sesuatu yang sempit menjadi lapang, sesuatu yang kaku menjadi lentur, dan seterusnya yang semakna dengan upaya untuk memperluas sesuatu, termasuk di dalamnya memperluas pemikiran keilmuan yang secara khusus dalam hal ini adalah memperluas penafsiran ayat-ayat *Al-Qur'an al Karim*.

Oleh karena itu, kata *al-wasi'* (الْوَسْعُ) sebagai sebuah nama yang menjadi sifat, bentuk atau model dari sebuah penafsiran (tafsir) yang dilakukan oleh si penafsir (*mufasssir*) itu sendiri yang mana secara akademis ia berupaya semaksimal mungkin untuk meluaskan atau memperluas makna, isyarat, maksud,

kandungan dan tujuan ayat-ayat Al-Qur'an.

Upaya untuk memperluas makna, isyarat, maksud, dan tujuan ayat-ayat Al-Qur'an tentu saja tidak dapat dilakukan hanya menggunakan satu pendekatan disiplin keilmuan semata, akan tetapi memerlukan berbagai pendekatan keilmuan (*transdisciplinary*) dan metode yang bervariasi yang bekerja secara kolaboratif, baik dalam konteks kolaborasi akademik secara *interpersonal* (*interpersonal academic collaboration*) maupun dalam konteks kolaborasi akademik secara *intrapersonal* (*intrapersonal academic collaboration*), yang mana bentuk pendekatan kolaborasi ini telah Penulis jelaskan di dalam buku *Islam Transitif Filsafat Milenial*.

Kolaborasi akademik dalam langkah-langkah Tafsir *al-Wasi'* juga terikat dengan metode-metode dari masing-masing keilmuan yang digunakan pada saat menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Sebuah pendekatan yang berbasis keilmuan tentu tidak terlepas dengan cara kerja (metode) ilmu tersebut karena biasanya satu ilmu tertentu memiliki beberapa metode kajian yang dijadikan sebagai pijakan analisis keilmuan dimaksud. Misalnya dengan menggunakan pendekatan ilmu *Ushul Fiqh* maka ada konsep-konsep tertentu yang menjadi metode dari kajian ilmu *Ushul Fiqh* tersebut yang digunakan sebagai langkah-langkah atau cara menganalisis, misalnya: metode *ta'liliyah* (*qiyas-rasio legis*) dan *istishlahiyah* (kemaslahatan) sebagaimana yang digunakan dalam Tafsir *al-Wasi'* ini.

Demikian juga dengan ilmu-ilmu lainnya yang masing-masing memiliki metode atau cara tertentu dalam kajian dan pendekatannya ketika digunakan untuk menganalisis sebuah persoalan, dalam hal ini ayat-ayat Al-Qur'an, sehingga analisis persoalan tersebut dapat dilakukan secara radikal, mendalam, sistematis, komprehensif, dan tentu saja dapat dipertanggungjawabkan secara akademik.

Oleh karena pendekatan dalam Tafsir *al-Wasi'* menggunakan berbagai disiplin keilmuan baik yang serumpun maupun

lintas rumpun keilmuan yang tentu saja metode atau cara kajian analisisnya juga beragam (*transdisciplinary method*) sesuai dengan metode masing-masing yang ada di dalam setiap jenis keilmuan tersebut.

Artinya bahwa setiap metode yang digunakan sangat terikat dengan disiplin keilmuan yang digunakan, mengingat bahwa setiap metode tersebut mempunyai cara atau langkah-langkah tersendiri yang bekerja sesuai dengan kaidah keilmuan yang dijadikan sebagai pendekatan, dan dengan cara ini maka analisis yang dilakukan tidak keluar dari pakem-pakem akademik yang dijadikan sebagai standar analisis.

Untuk menentukan pendekatan keilmuan dan sekaligus metodenya dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, maka seorang *mufassir* terlebih dahulu harus melihat inspirasi keilmuan dari redaksi ayat sehingga dapat diketahui apakah ayat tersebut cukup didekati dengan disiplin ilmu-ilmu yang sebidang ataukah harus menggunakan disiplin keilmuan lintas bidang (*transdisciplinary*). Di samping itu juga latar belakang keilmuan seorang *mufassir* sangat menentukan bentuk pendekatan keilmuan yang akan digunakannya dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut, karena dengan latar belakang keilmuan yang mendalam atau profesional, maka tafsir yang dihasilkan akan lebih dekat dengan isi, kandungan, maksud, dan tujuan dari redaksi ayat.

Profesionalitas keilmuan bagi seorang *mufassir* menjadi sangat penting karena dengan profesionalitas keilmuan diharapkan akan dapat menjadi jaminan bahwa ayat-ayat yang ditafsirkannya adalah ayat-ayat yang sesuai dengan latar belakang akademik keilmuannya sehingga hasil penafsirannya tidak diragukan lagi karena sebagai *mufassir* ia mempunyai kapasitas dan otoritas akademik serta penguasaan terhadap pendekatan dan teori keilmuan yang digunakannya.

Dengan demikian akan lahirlah tafsir-tafsir yang lebih terjamin secara akademik, lebih mendekati kebenaran isi,

kandungan, maksud dan tujuan redaksi ayat. Di samping itu, tentu saja tafsir yang dihasilkan akan lebih luas dan berkeungkinan besar akan melahirkan ide-ide dan temuan-temuan baru untuk menjawab sekaligus mempersiapkan fasilitas pembangunan bagi masyarakat, bangsa dan negara, dan sekaligus bagi peradaban umat manusia.

Tentu saja profesionalitas keilmuan *mufassir* dalam perspektif *Tafsir al-Wasi'* tidak dipahami sebagai penafian terhadap penguasaan ilmu-ilmu alat yang harus dimiliki oleh seorang *mufassir*, yang biasa disebut dengan *syurut al-mufassirin*, dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an sebagaimana yang banyak disebutkan oleh para ahli ilmu Al-Qur'an (*'ulum al-Al-Qur'an*). Persoalannya adalah bahwa hari ini sangat sedikit, untuk tidak mengatakan mustahil, seorang *mufassir* yang menguasai multi dan transdisiplin keilmuan, terlebih lagi bahwa dunia akademik juga menghendaki adanya spesialisasi keilmuan seseorang. Bagaimana bisa seorang *mufassir* mempertanggungjawabkan profesionalitas akademiknya ketika menafsirkan 6666 ayat Al-Qur'an dengan beragam kompleksitas inspirasi keilmuan yang dikandungnya?

Di sinilah perlunya kolaborasi akademik, yang di dalam *Tafsir al-Wasi'* disebut dengan pendekatan kolaborasi akademik (*academic collaboration approach*), sebagaimana yang telah Penulis uraikan dalam buku *Islam Transitif Filsafat Millenial*. Melalui pendekatan kolaborasi akademik ini akan memberikan solusi mengatasi kelemahan atau kekurangan seorang *mufassir* dalam ilmu-ilmu tertentu, misalnya ilmu-ilmu yang terkait dengan *syurut al-mufassirin*, seperti ilmu-ilmu kebahasaan, dalam hal ini bahasa Arab, ilmu-ilmu Al-Qur'an lainnya (*'ulum al-Quran*) atau ilmu-ilmu saintifik lainnya. Sebagai contoh, ketika seseorang yang ahli dalam bidang ilmu biologi, misalnya ilmu tentang darah dan berbagai jenisnya, akan menafsirkan ayat yang terkait dengan darah, sedangkan ia tidak memiliki pengetahuan tentang bahasa Arab dan ilmu-

ilmu lain tentang Al-Qur'an, maka ia harus berkolaborasi dengan orang-orang yang menguasai ilmu bahasa Arab, ilmu-ilmu Al-Qur'an, dan/ataupun ilmu lainnya sesuai dengan kebutuhan penafsiran.

Melalui langkah-langkah pendekatan kolaborasi akademik ini akan lahirlah sebuah tafsir yang tidak lagi menjadi monopoli satu corak (*lawnun*) keilmuan, akan tetapi melahirkan tafsir yang terakumulasi dari kolaborasi beberapa keilmuan yang masing-masing punya independensi standar akademiknya, namun dapat berkolaborasi dalam melakukan langkah-langkah tafsir dengan bekerja sama (berkolaborasi). Inilah yang Penulis sebut dengan istilah corak (*lawnun-pattern*) penafsiran 'independensi-kolaboratif' yang mana masing-masing ahli memiliki latar belakang spesifikasi keilmuannya, namun mereka berkolaborasi untuk saling mengisi ketika melakukan penafsiran. Independensi-kolaboratif yang ditawarkan Tafsir *al-Wasi'* ini menjadi sebuah corak (*lawnun-pattern*) penafsiran dengan model tafsir yang diperluas (*al-wasi'*) berbasis multi dan/atau transdisiplin keilmuan.

Kolaborasi keilmuan ini menjadi sebuah upaya bersama antar ahli untuk saling memberi pemahaman ketika melakukan langkah-langkah tafsir dari redaksi ayat, namun dalam penentuan hasil penafsirannya tetaplah berada di tangan *mufassir* yang memiliki profesionalitas keilmuan sesuai dengan redaksi ayat yang ditafsirkan. Seperti contoh di atas, maka hasil penafsiran seseorang (*mufassir*) yang menguasai ilmu biologi, dalam hal ini ilmu tentang darah, yang dapat diakui secara profesionalitas keilmuan, bukan *mufassir* yang berlatar belakang keilmuan lain. Dalam hal ini mereka berada dalam posisi pendukung dengan keilmuan mereka masing-masing, dan di sinilah letak pendekatan kolaborasi akademik yang Penulis maksud di dalam buku *Tafsir al-Wasi'* ini.

Satu hal yang perlu diketahui oleh para Pembaca adalah bahwa buku *Tafsir al-Wasi'* ini sesungguhnya bukanlah sebuah

buku atau kitab tafsir sebagaimana yang ada selama ini, melainkan buku ini hanya merupakan buku petunjuk tentang pendekatan dan langkah-langkah tafsir. Ketika seorang *mufassir* menggunakan pendekatan-pendekatan yang ditawarkan oleh Tafsir *al-Wasi'*, maka hasil tafsirnya dapat disebut atau digolongkan sebagai bentuk atau model tafsir yang bersifat *al-wasi'* (tafsir yang diperluas). Tentu saja dengan latar belakang akademik, keahlian dan profesi masing-masing *mufassir* diharapkan dapat melahirkan tafsir yang bisa menawarkan atau menemukan hal-hal baru sekaligus dapat melepaskan umat dari kesempitan tafsir-tafsir klasik yang telah usang demi menjawab berbagai kebutuhan dan tantangan zaman yang semakin berkembang dan kompleks.

B. EPISTEMOLOGI TAFSIR AL-WASI'

Secara epistemologis lahir dan berkembangnya sebuah tafsir tidak dapat terlepas dari konstruk alur berpikir masyarakat (nalar sosial-kaidah-kaidah akal sosial) dan realitas yang berkembang mengitari kehidupan mereka (*inductive reasoning*), termasuklah di dalamnya alur pikir, latar belakang kelimuan dan pengalaman seorang *mufassir* ketika melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an.

Oleh karena itu, alur pikir ayat-ayat Al-Qur'an (*deductive reasoning*) tidaklah cukup untuk menjadi alur pikir tunggal dalam penafsiran sebab ayat-ayat Al-Qur'an tersebut sesungguhnya berada hanya pada tataran ide yang tentu saja memerlukan keterkaitan, keterhubungan dan sekaligus kesesuaian empirik yang sangat dipengaruhi oleh perkembangan ilmu pengetahuan, sains dan teknologi serta dialektika perubahan sosial ketika ayat-ayat tersebut berada pada posisi praksis. Hal ini menjadi sangat penting dalam upaya menyahuti perintah Allah Swt. untuk menjadikan Al-Qur'an sebagai petunjuk (*hudan-guidance*) terhadap sebuah perjalanan dan perkembang-

an kehidupan umat manusia, tentu saja dalam berbagai bentuk, situasi dan perkembangan sebuah masyarakat, bangsa, dan negara.

Di samping itu, realitas dan perkembangan alam semesta dengan berbagai hukum-hukum mekaniknya (*sunnatullah*) juga memiliki alur pikir dan dialektikanya masing-masing yang tentu saja mempunyai peran yang sangat penting untuk mendukung perjalanan dan perkembangan kehidupan umat manusia, dan oleh sebab itu alur pikir dan hukum-hukum kealalaman ini (*natural law*) juga menjadi sesuatu yang tak dapat dipisahkan dari sebuah penafsiran.

Atas alasan tersebut, Tafsir *al-Wasi'* secara epistemologis dibangun dengan menggunakan tiga bentuk alur pikir (nalar), yang Penulis sebut dengan istilah nalar *naqli*, nalar *kauni*, dan nalar *filsafati*.

Pertama: Nalar *naqli* adalah sebuah nalar atau alur pikir Tuhan dalam bentuk wahyu yang diaktualisasikan menjadi re-daksi ayat-ayat Al-Qur'an yang suci beserta isi dan kandungannya yang tidak hanya mempunyai linieritas pemikiran tetapi juga memberikan pemaknaan sekaligus penjelasan antara satu ayat dengan ayat yang lain, dan bahkan antara satu kata dengan kata yang lain juga menunjukkan adanya ketersambungan nalar (alur pikir).

Ayat-ayat tersebut juga sesungguhnya tidak terlepas antara satu dengan lainnya atau tidak berdiri sendiri, dan bahkan ketersambungan nalar, ide ataupun maknanya bisa secara langsung terhubung antara satu ayat dengan ayat seterusnya, atau satu ayat dengan ayat lainnya pada tempat yang berbeda dalam surah yang sama atau bahkan dalam surah yang berbeda.

Nalar *naqli* berfungsi penuh untuk menghubungkan alur logika linieritas ayat, termasuk kata demi kata di dalam sebuah ayat, serta keterkaitan dan pemaknaannya sehingga mendapatkan pembacaan yang baik, benar dan sempurna

baik dalam konteksnya yang bersifat normativitas, historisitas, teologisitas maupun *sociosaintificositas*. Salah satu contoh linieritas dan ketersambungan nalar *naqli* ini dapat dilihat dalam surah *al-Fatihah* yang dimulai dengan kata *al-hamdu* yang kemudian diikuti dengan kalimat *lillahi rabbi al-'alamin*.¹

¹ Para ulama berbeda pendapat apakah ayat pertama surah *al-Fatihah* ini dimulai dengan *bismillah* atau *al-hamdulillah*. Penulis lebih cenderung memahami bahwa surah *al-Fatihah* ini dimulai dengan kalimat *al-hamdulillahi rabb al-'alamin* sebagai ayat pertama, bukan *bismillahirrahmanirrahim*. Mengingat adanya kata *ar-rahman ar-rahim* pada ayat berikutnya yang menegaskan sifat *rabb al-'alamin*. Jika *bismillah* menjadi ayat yang pertama, maka di sini terjadi pengulangan yang kurang indah dalam semantiknya, dan tentu saja kelihatan kurang pas dalam struktur kebahasaan. Dari sudut maknanya juga menunjukkan bahwa kalimat *al-hamdulillahi rabb al-'alamin* bermakna sebuah penegasan sekaligus atas kebesaran dan kekuasaan Allah Swt., sementara kalimat *bismillahirrahmanirrahim* menunjukkan makna sebagai sebuah landasan untuk melakukan sesuatu atas nama Allah dengan mengharap sifat rahman dan rahim-Nya. Alasan lain adalah hadis-hadis yang menyatakan bahwa kalimat *al-hamdulillahi rabb al-'alamin* merupakan ayat pertama surah *al-Fatihah*. Salah satu hadis yang dapat dijadikan dalilnya adalah hadis qudsi dari Abu Hurairah yang artinya: "Allah Swt. berfirman: Aku membagi shalat (maksudnya: *al-Fatihah*) menjadi dua bagian, yaitu antara diri-Ku dan hamba-Ku dua bagian, dan bagi hamba-Ku apa yang ia minta. Jika hamba-Ku mengucapkan *alhamdulillahi rabbil 'alamin* (segala puji hanya milik Allah), Allah Swt. berfirman: Hamba-Ku telah memuji-Ku. Ketika hamba-Ku mengucapkan *ar-rahmanir rahiim* (Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang), Allah Swt. berfirman: Hamba-Ku telah menyanjung-Ku. Ketika hamba-Ku mengucapkan *maaliki yaumiddiin* (Yang Menguasai hari pembalasan), Allah Swt. berfirman: Hamba-Ku telah mengagungkan-Ku, dan Hamba-Ku telah memberi kuasa penuh pada-Ku. Jika hamba-Ku mengucapkan *iyyaka na'budu wa iyyaka nasta'in* (hanya kepada-Mu kami menyembah dan hanya kepada-Mu kami memohon pertolongan), maka Allah Swt. berfirman: Ini antara-Ku dan hamba-Ku, bagi hamba-Ku apa yang ia minta. Jika hamba-Ku mengucapkan *ihdiinash shirathal mustaqim, shiraataladzina an'amta 'alaihim, ghairil magdhuubi 'alaihim wa laaddhaallin* (tunjukkanlah pada kami jalan yang lurus, yaitu jalan orang yang telah Engkau beri nikmat, bukan jalan orang yang dimurkai dan bukan jalan orang yang sesat), Allah Swt. berfirman: Ini untuk hamba-Ku, bagi hamba-Ku apa yang ia minta." (Malik bin Anas, *al-Muwaththa'*, jilid I, Beirut, Dar al-Ihya at-Turats al-Araby, 1985), h. 1984. Demikian juga ada hadis yang diriwayatkan dari Aisyah r.a. yang menyatakan bahwa Rasulullah saw. memulai shalat dengan takbir dan langsung membaca *alhamdulillahi rabbil'alamin*. (Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Abi Husain Muslim bin Hajjaj, *Shahih Muslim*, (Beirut, Libanon: Darul Kitab al-'Alamiyah, tt), h. 156. Ada juga hadis dari Anas yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dan Ahmad yang berbunyi: Berkata Anas bin Malik: "Aku shalat bersama Nabi saw., Abu Bakar, Umar dan Usman ra, namun tidak seorang pun dari mereka yang aku dengar membaca *bismillahirrahmanirrahim*. (Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, jilid 20, Muassasah Risalah, tt), h. 199. Lebih jauh lihat Fathurrahman Azhari, 'Ikhtilaf Ulama Tentang Kedudukan Basmalah Dalam al-Fatihah Dibaca Ketika Shalat', dalam *Syariah, Jurnal Ilmu Hukum*, Volume 15, Nomor 2, Desember 2015, h. 171.

Dari sudut bentuk kalimat, ayat ini adalah termasuk dalam bentuk kalimat *khabariyah* (informatif) yang mengandung sebuah pernyataan positif di mana Allah mendeklarasikan diri-Nya bahwa Ia adalah Zat yang memiliki sifat-sifat kesempurnaan sebagai Pencipta dan Pengatur alam semesta yang tiada cela sedikit pun sehingga kata yang lebih tepat untuk diucapkan oleh manusia, dan bahkan seluruh makhluk-Nya, adalah pujian (*hamdun*) kepada-Nya, dan pujian tersebut juga menggambarkan adanya ketertundukan makhluk secara mutlak kepada-Nya. Oleh karena itu, pujian tersebut secara tegas dinyatakan *lil Allah* (untuk atau kepada Allah-nama Pemilik Zat) Tuhan seru sekalian alam.

Kemudian kata '*Allahu*' diikuti dengan frasa *rabb al-'alamin* yang menjadi alasan penting bahwa Allah-lah yang paling utama untuk dipuji karena kata *rabb* menjadi penjelas sekaligus memperkuat kata '*Allahu*' yang tidak hanya berpredikat sebagai Tuhan (*ilahun-God*) tetapi juga sebagai pencipta (*creator*) dan sekaligus sebagai pengarang (*arranger*), penguasa, pemilik segala isi alam semesta sebagai ciptaan-Nya. Kata *rabb* juga mengandung gagasan tentang peran, tugas, dan hak untuk mengklaim adanya kepemilikan dan otoritas atas sesuatu, dalam hal ini Allah Swt. sebagai pemilik apa saja yang Ia ciptakan di seluruh alam semesta raya ini sehingga demikian maka sangatlah tepat bahwa Allah sebagai Penguasa atau sebagai Tuhan seru sekalian alam. Kata *rabb* ini juga semakin menegaskan bahwa kata *Allahu* (Allah-*ilahun*) adalah sesungguhnya Zat yang paling sangat mengagumkan sehingga tidak ada sedikit pun cela untuk tidak memuji-Nya.

Kemudian kata *al-'alamin* menegaskan bahwa kekuasaan Tuhan itu bukan parsial, bukan hanya satu sub tertentu, akan tetapi menguasai secara total atau secara keseluruhan tanpa tersisa sedikit pun. Dengan kata lain, kata *al-'alamin* pada ayat ini menegaskan bahwa Allah Swt. adalah penguasa tunggal alam semesta. Lagi-lagi patutlah ayat pertama ini dimulai de-

ngan kalimat *al-hamdu lil Allahi* yang menurut kitab-kitab tafsir yang ada memaknainya antara lain “tidak boleh ada pujian kepada selain Allah.”²

Sementara itu, makna kalimat *al-hamdu lil Allahi* dalam Tafsir *al-Wasi’* Islam Transitatif adalah setiap pujian pada hakikatnya kembali kepada Allah, bukan tidak boleh ada pujian selain kepada Allah Swt.. Makna yang ditawarkan *Tafsir al-Wasi’* paling tidak memberikan dua pemahaman, yaitu **pertama**; adanya kesadaran manusia bahwa Allah-lah yang paling utama untuk dipuji, dan yang **kedua**; adanya kesempatan sekaligus keberanian manusia untuk memberikan pujian kepada sesama mereka yang memang layak mendapatkan pujian tersebut. Pemaknaan versi Tafsir *al-Wasi’* ini akan dielaborasi secara khusus dan lebih luas dalam contoh-contoh ayat yang akan ditafsirkan pada bab tersendiri.

Pada ayat kedua surah *al-Fatihah* Allah langsung menyebutkan kata *ar-rahmani ar-rahim*, dua sifat kemuliaan kasih sayang-Nya yang juga sekaligus menunjukkan sebuah tanggung jawab Sang Pencipta kepada semua makhluk ciptaan-Nya. Sungguh sangat *wonderful* dan sangat linier nalar yang menghubungkan antara ayat yang pertama dengan ayat yang kedua ini.

Jika pada ayat pertama Allah, secara tidak langsung, telah mendeklarasikan diri-Nya sebagai Tuhan Sang Pencipta dan sekaligus sebagai Pengatur alam semesta, maka pada ayat kedua Allah juga secara tidak langsung menyatakan bahwa Ia memberikan berbagai fasilitas kehidupan dengan sifat kasih dan sayang-Nya, khususnya kepada manusia berakal dalam rangka bertahan hidup dan berkembang melanjutkan kehidupan dan eksistensi mereka (*the survival of the fittest*) untuk membangun peradaban kehidupan yang menggairahkan, menyejahterakan dan sekaligus membahagiakan.

² Misbah Musthafa, *Taj al-Musliminmin Kalami Rabbi al'Alamin*, jilid I, (Bangilan: Majelis Ma'lif wa Khotot tt), h. 21.

Dengan kata lain, tidak mungkin Allah menghamparkan alam semesta ini untuk manusia dan makhluk lainnya, kecuali Allah jualah yang menyiapkan segala fasilitasnya. Dengan demikian, tentu saja salah satu tugas manusia adalah bagaimana mereka dapat mentransitifkan alam ini agar melahirkan kebermanfaatan berbasis pada sifat dan kasih sayang Allah Swt. bagi semua bentuk kehidupan, bukan membiarkannya berada dalam posisinya yang intransitif.

Ayat berikutnya berbunyi *malikiyaumiddin*. Setelah Allah mendeklarasikan diri-Nya sebagai Tuhan Pencipta dan Pengatur alam semesta dan sekaligus Ia juga menyiapkan segala fasilitas dengan semua kasih sayang-Nya untuk manusia berproduksi membangun kehidupan dan peradaban mereka, maka Allah memberikan peringatan bawah Ia adalah Penguasa Tunggal di hari akhirat di mana tak satu orang pun berani mengangkat wajah di hadapan-Nya, apalagi untuk memainkan intrik-intrik ataupun lari dari cengkeraman hukum Sang Penguasa Tunggal. Di sini jelas sekali adanya linierisasi alur pikir nalar *naqli* di mana Allah mengingatkan manusia untuk tidak main-main karena mereka akan berhadapan dan sekaligus bertanggung jawab atas apa yang telah mereka lakukan terhadap berbagai fasilitas dunia yang telah dihamparkan Tuhan untuk mereka.

Setelah Allah Swt. menegaskan bahwa Ia adalah Penguasa Tunggal di hari akhirat, tentu saja kata-kata *malikiyaumiddin* ini memberi makna “peringatan” kepada setiap diri termasuk para raja/penguasa di dunia ini, lalu penggalan ayat selanjutnya yang berbunyi *iybaka na'budu* memberikan makna sekaligus mengepung kuasa manusia sehingga tidak ada pilihan lain kecuali rela atau tidak rela manusia (harus) menyatakan ketertaklukkannya: “kepada-Mu kami tunduk dan patuh” (kepada-Mu lah kami mengabdikan/menyembah).

Nalar ayat ketiga dengan ayat yang keempat ini sangatlah tepat dan sejalan. Jika pada ayat yang ketiga menegaskan

akan kemahaan Allah dengan zat, sifat, dan kekuasaan-Nya, maka pada ayat keempat menegaskan bahwa manusia sebagai makhluk yang bernalar harus pula berbaiat menyatakan ketundukan dan kepatuhan, jika tidak ingin dikelompokkan ke dalam orang-orang yang melakukan perlawanan, makar atau subversif terhadap kekuasaan Tuhan.

Selanjutnya kata *iybaka nasta'in* menggambarkan sebuah kondisi lemahnya (ketidakberdayaan) manusia sehingga tidak ada jalan lain kecuali mengharapkan pertolongan Allah Swt. dalam menapaki kehidupan mereka, terlebih lagi dalam realitas sebuah kehidupan yang tidak ada seorang pun dapat memberikan pertolongan kecuali hanya Dia, Allah Swt.. Artinya ketergantungan manusia kepada Allah Swt. melekat dalam setiap fase (alam) perjalanan kehidupan, walau setelah mereka memasuki sebuah kehidupan yang abadi sekalipun (*khalidina fihā abadan*).

Ayat selanjutnya berbunyi *ihdina shiratal mustaqim* kembali menegaskan betapa hebatnya ketergantungan manusia kepada Allah Swt., Tuhan Yang Maha Esa, dalam menapaki kehidupan untuk melakukan gerakan total produksi tetap saja meminta petunjuk agar mereka berada dalam koridor kebenaran normativitas dan kebenaran empirisitas relasi sosial (memperkuat kesalehan sosial), termasuk dalam bermasyarakat berbangsa dan bernegara.

Jika ayat sebelumnya menegaskan pengakuan pengabdian secara vertikal dan menegaskan sebuah perjanjian ketundukan atas dasar kesadaran bahwa manusia itu makhluk yang lemah sehingga memerlukan pertolongan Allah Yang Maha Kuat, maka dalam ayat yang kelima ini kembali manusia menyatakan ketertundukan dan kelemahan mereka dalam manapaki kehidupan mereka untuk memainkan peran-peran kekhalifahannya di muka bumi harus melalui petunjuk (*al-huda-guidance*) dari Allah Swt..

Kelanjutan ayat tersebut *shiratal ladzina an'amta 'alaihim*

ghairil maghdhu bi 'alaihim waladhdhallin yang menunjukkan bahwa adanya linieritas sebuah petunjuk yang baik dan benar yang ada atau yang diharapkan hari ini dengan petunjuk yang pernah ada sebelumnya. Dua proposisi ini menunjukkan bahwa mesin kehidupan yang sedang kita on kan hari ini merupakan kesinambungan dari berbagai sistem mekanik kehidupan terdahulu dari berbagai jenis dan model masyarakat ataupun bangsa-bangsa yang pernah menorehkan sejarahnya, baik dalam bentuk sejarah yang baik-baik maupun yang kelam sekalipun, misalnya sifat dan kelakuan masyarakat terdahulu yang menyimpang. Semua itu menjadi pembelajaran.

Pada sisi lain proposisi ini menyatakan bahwa manusia memerlukan keteladanan, dan tentu saja keteladanan model kehidupan yang telah dibangun oleh para Nabi dan Rasul yang merupakan model kehidupan yang terbaik, bukan model kehidupan yang dibangun oleh para tiran yang biasanya cenderung melahirkan kemudharatan tidak hanya bagi masyarakatnya tetapi juga alam dan lingkungannya, sebagaimana yang terurai dalam kalimat *ghairil maghdhu bi 'alaihim waladhdhallin*, bukan sebuah jalan hidup yang sesat dan tidak patut menjadi contoh.

Adapun kata *amin* sebagai penutup surah *al-Fatihah* ini menyatakan kepada kita bahwa permohonan manusia terhadap pertolongan Allah merupakan sesuatu yang sangat serius, oleh karenanya sangat pas logika-nalarnya karena memang secara natural manusia sebagai pihak yang meminta tolong pasti akan memperkuat harapannya untuk ditolong oleh Allah Swt. seraya mereka mengatakan “tolong perkenankan ya Allah permohonan hamba-Mu ini.”

Demikian pula dalam realitas keseharian di mana saja seseorang yang berada pada posisi lemah, maka dapat dipastikan ia mengharapkan sesuatu baik sifatnya bantuan ataupun perlindungan dari orang lain yang lebih kuat, dan tentu saja secara *natural* dan adat ataupun etika kemanusiaan setelah ia

menyampaikan apa hajat dan keperluannya maka secara otomatis akan keluar dari bibirnya ucapan “tolong perkenankan permintaan ku ini” (*amin*, dalam bahasa agamanya).

Demikian pula alur pikir yang terkandung di dalam hadis-hadis Nabi yang memiliki fungsi sebagai penafsir, penjelas, dan sekaligus penguat alur pikir untuk memahami sekaligus mengeksplorasi apa saja yang terdapat di dalam ayat-ayat Al-Qur’an sebagai sumber utama rujukan penafsiran. Alur pikir (nalar) yang terdapat di dalam hadis mempunyai dua alur pikir, pertama ia mengikuti nalar *naqli* ayat-ayat Al-Qur’an, dan yang kedua ia memiliki nalar tersendiri (nalar sosiologis) yang menampilkan sisi kemanusiaan Nabi Muhammad saw., terutama dalam hadis-hadis yang lebih berdimensi sosiologis kemanusiaan.

Namun demikian dalam hal ini perlu dijelaskan bahwa penerapan nalar *naqli* dalam kajian Tafsir *al-Wasi’* sebagai nalar utama tetap dalam porsinya yang fleksibel dan kontekstual, artinya terikat dengan waktu, tempat dan berbagai kondisi sosiokultural yang mengitarinya dalam memahami dan mengaksentuasikan alur pikir ayat-ayat Al-Qur’an ke ranah realitas empiris.

Kedua: Adapun yang dimaksud dengan nalar *kauni* adalah alur pikir yang dikonstruksi dari dalil-dalil (baca tanda-tanda alam), hukum, sifat, karakter, dan keberadaan alam semesta dalam berbagai ragam dan kejadiannya (esensi dan juga eksistensinya) baik dalam bentuk hukum-hukum alam yang biasa disebut sebagai *Sunnatullah* yang kemudian bermetamorfosis menjadi hukum-hukum saintifik (sunah saintifik), maupun dalam bentuk hukum-hukum sosial (sunah sosial).

Salah satu contoh *sunnatullah* yang kemudian bermetamorfosis menjadi hukum-hukum atau sunah saintifik (sains dan teknologi) adalah hukum tentang berat jenis yang ditemukan oleh seorang ilmuwan dan juga filsuf Yunani yang bernama Archimedes lahir pada tahun 287 BC di Syracuse Yunani,

yang kemudian temuan hukumnya disebut dengan Hukum Archimedes, yaitu salah satu hukum fisika yang membahas mengenai gaya bekerja sebuah benda di dalam air.

Adapun rumusan hukum berat jenis tersebut adalah suatu benda yang dimasukkan ke dalam air atau zat cair akan mengalami gaya yang berbeda sesuai dengan berat jenis benda tersebut. Menurut hukum Archimedes ini ketika sebuah benda dimasukkan ke dalam air atau zat cair maka akan menghasilkan tiga kondisi yang berbeda, yaitu bendanya bisa menjadi tenggelam, melayang, ataupun terapung sesuai dengan berat jenis benda tersebut.

Dengan kata lain, sebuah benda akan menjadi tenggelam jika berat massa air atau zat cair lebih kecil dari massa benda yang dimasukkan ke dalam air, namun jika berat massa air atau zat cair sama dengan berat massa sebuah benda, maka benda tersebut akan melayang-layang di dalam air atau zat cair tersebut, dan jika berat massa air atau zat cair lebih besar dari berat massa sebuah benda maka benda tersebut akan mengapung atau timbul ke permukaan air.

Pada sisi lain, adapun salah satu contoh dari ayat Al-Qur'an yang terkait dengan hukum-hukum sosial (sunah sosial), dalam hal ini dapat dirujuk pada ayat tentang wasiat kepada ahli waris, sebagaimana tertera dalam surah *al-Baqarah* ayat 180, yang artinya:

Diwajibkan atas kalian, apabila seseorang di antara kalian kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiatlah untuk ibu bapak dan karib kerabatnya secara makruf, (ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa.

Terkait ayat ini, ada dua pendapat hukum yang muncul di kalangan para ulama yaitu, **pertama**, mengaitkan ayat ini dengan ayat sebelumnya yaitu tentang *qishas*, dalam hal ini orang yang terkena hukuman *qishas* dalam hal melakukan

pembunuhan maka ia diperintahkan untuk berwasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabatnya. **Kedua**, menyatakan bahwa ayat ini terkait dengan wasiat dari harta warisan kepada kedua orang tua dan kaum kerabat, dan kewajiban wasiat ini berlaku secara umum, tidak ada kaitan khusus dengan ayat sebelumnya, yaitu tentang *qishas*.

Terkait dengan pendapat yang kedua, para ulama terbagi ke dalam dua pendapat. **Pertama**, wasiat kepada ahli waris tidak dibolehkan kecuali setelah mendapatkan izin dari ahli waris yang lain. **Kedua**, wasiat kepada ahli waris tidak boleh walaupun ahli waris yang lain mengizinkannya. Tentu saja kedua pendapat ulama ini terlihat berseberangan dengan arti kata "*kutiba*" yang oleh para ulama diartikan sebagai sebuah kewajiban. Pertanyaan praksisnya adalah mengapa kata "*kutiba*" pada ayat wasiat tidak menjadi sebuah kewajiban, sedangkan kata "*kutiba*" pada surah *al-Baqarah* ayat 183 tentang puasa Ramadhan menjadi sebuah kewajiban?

Terlepas dari alasan kedua pendapat para ulama tentang ketidakbolehan berwasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabat (ahli waris) karena mereka telah memiliki porsinya masing-masing sesuai dengan posisi dan hierarki kedudukannya sebagai ahli waris, maka jika dilihat dari perspektif Tafsir *al-Wasi'* bahwa hukum pemberian wasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabat adalah tetap pada ketentuan hukum pertama, sebagaimana juga wajibnya berpuasa Ramadhan yang dipahami dari makna kata "*kutiba*" itu sendiri.

Dalam perspektif Tafsir *al-Wasi'*, paling tidak ada tiga alasan mengapa tetap wajib berwasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabat. **Pertama**: kewajiban berwasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabat dengan syarat orang yang berwasiat itu memiliki harta, sebagaimana juga terkait dengan harta warisan yang didistribusikan kepada ahli waris, sesungguhnya hal ini bukan hanya menjadi persoalan hukum semata, yaitu boleh atau tidak boleh berwasiat, wajib

atau tidak wajib, dan seterusnya, akan tetapi, sesungguhnya persoalan kewajiban berwasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabat, demikian juga dengan distribusi harta warisan kepada ahli waris, paling tidak terkait dengan dua persoalan lain, yaitu: **pertama**, persoalan rasa keadilan hukum sekaligus rasa keadilan sosial, dan, **kedua**, persoalan menjaga dan memperkuat hubungan persaudaraan berkeluarga dan sekaligus juga relasi sosial.

Kedua: jika alasan para ulama tidak mewajibkan wasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabat karena semata-mata bahwa mereka telah mendapatkan hak waris sesuai porsi masing-masing berdasarkan hubungan kedekatan nasab kepada si mayit, maka mengapa pula para ulama menyepakati bahwa tidak semua ahli waris yang ada mempunyai porsi atau berhak mendapatkan harta warisan dengan alasan bahwa mereka *terhijab* (tertutup kesempatan) untuk mendapatkannya karena masih terdapat ahli waris yang lebih dekat hubungannya dengan si mayit.

Sebagai contoh saudara laki-laki kandung dan saudara perempuan kandung tidak mendapat hak waris ketika si mayit memiliki anak laki-laki kandung, baik seorang ataupun lebih. Seberapa pun besarnya seorang saudara kandung pernah berkontribusi kepada si mayit, namun ia tidak berhak mendapatkan warisan dari saudaranya yang meninggal tersebut, hanya karena ditutup (*dihijab*) oleh anak laki-laki si mayit walaupun hanya seorang saja. Pertanyaannya, adakah di sana rasa keadilan? Apakah rasa persaudaraan akan tetap menguat atau sebaliknya menjadi merenggang?

Ketiga: secara rasional-faktual, seseorang yang sukses sekaligus memiliki harta yang banyak dapat dipastikan bahwa kesuksesannya itu tidak terlepas dari peran dan kontribusi atau bantuan orang lain, dan yang paling pertama memberikan kontribusi tersebut adalah keluarga baik keluarga dekat maupun keluarga yang jauh. Seseorang yang sukses dapat di-

pastikan bahwa ia telah melalui proses kehidupan yang cukup panjang, sejak ia dilahirkan hingga ia dewasa. Dalam hal ini, secara tradisional, para keluarga, baik keluarga dekat maupun keluarga jauh (kaum kerabat), dapat dipastikan bahwa mereka telah berkontribusi dalam berbagai bentuknya terhadap perjalanan hidup seseorang yang merupakan bagian dari keturunan mereka ataupun bagian dari keluarga besar mereka.

Sebagai contoh, dalam tradisi keluarga di kalangan masyarakat Sumatera Utara ada yang disebut dengan Pakcik, Makcik, Uda, Bapak Uda, Tulang, Nan Tulang, Patua, Bitua, Pa-uda, Bibi, Pakde Bukde, Paklek Bulek, dan seterusnya. Mereka ini adalah bagian dari keluarga besar baik dalam hubungan ke atas, ke bawah maupun ke samping. Demikian juga sesungguhnya hubungan kekeluargaan seperti ini ada bagi setiap suku bangsa di mana pun mereka berada. Mereka inilah sesungguhnya yang disebut kaum kerabat sebagaimana yang disebutkan oleh Al-Qur'an pada ayat tersebut di atas, tentu saja selain saudara kandung dan keturunannya.

Pertanyaannya, pantaskah dan adilkah jika mereka tidak mendapatkan sedikit pun harta saudaranya yang telah meninggal hanya karena alasan bahwa tidak boleh berwasiat kepada ahli waris? Pada sisi lain mereka juga tidak mendapatkan hak warisan dari saudaranya karena mereka *terhijab* oleh anak laki-laki si mayit? Di mana rasa keadilan dalam persaudaraan itu, dan di mana pula rasa kasih sayang bersaudara dan berkaum kerabat? Bukankah persoalan distribusi harta waris ataupun wasiat itu terkait juga dengan pemenuhan rasa keadilan dan persaudaraan sekaligus kesejahteraan, dan bukankah distribusi harta waris dan wasiat itu juga merupakan sebuah kehormatan, kasih sayang dan balas budi?

Pertanyaan lain, mengapa pula tidak boleh berwasiat kepada kedua orang tua? Bukankah keduanya adalah orang yang paling berjasa terkait kesuksesan seseorang, dan bukankah kedua orang tua yang paling mulia posisinya di muka bumi

ini? Tidakkah dapat dikategorikan bahwa pemberian wasiat kepada kedua orang tua juga merupakan bagian dari sebuah kehormatan, kasih sayang dan bagian dari balas budi seorang anak kepada kedua orang tuanya?

Di samping itu, tidak dapat dinafikan fakta dan realitas sosial jamak terjadi bahwa tidak sedikit kedua orang tua atau salah satu di antara keduanya menghadapi kesulitan hidup termasuk menafkahi diri mereka sendiri sehingga mereka menggantungkan diri atau terkadang menumpang hidup kepada anak-anaknya, walaupun sesungguhnya menjadi kewajiban anak-anak untuk menjaga, melindungi dan menafkahi mereka di waktu tuanya. Jika tidak, bukankah itu sebuah ke-durhakaan?

Lingkaran mata rantai kehidupan ini telah menunjukkan bahwa kesuksesan seseorang dapat dipastikan tidak pernah terlepas dari peran dan kontribusi orang lain, yang dalam hal ini sudah dipastikan adalah keluarga baik keluarga dekat maupun keluarga jauh, termasuk juga kawan dan sahabat yang mungkin saja telah berkontribusi kepadanya. Lingkaran mata rantai dan persentuhan *take and give* dalam sebuah kehidupan inilah yang disebut dalam Tafsir *al-Wasi'* sebagai sunnah sosial, yang tak seorang pun mampu menafikannya.

Oleh karena itu, dalam Tafsir *al-Wasi'*, kewajiban memberikan wasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabat merupakan sebuah bentuk tindakan kasih sayang, rasa keadilan, balas budi, penghormatan, dan sekaligus merupakan sebuah kebahagiaan, dan oleh sebab itu tepatlah ketika Allah mewajibkan seseorang, jika mereka memiliki harta yang banyak, untuk berwasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabatnya, khususnya mereka yang *terhijab* mendapatkan harta warisan, dan mereka yang lemah secara ekonomi.

Ketiga: Alur pikir filsafat atau nalar *filsafati* pada dasarnya dapat dirujuk pada *point-point* penting dari sistem berpikir yang telah menjadi spesifikasi berpikir filosofis sebagaimana

na yang telah tertuang dalam berbagai bentuk definisi filsafat yang dikemukakan oleh para ahli atau pengkaji filsafat baik secara etimologis maupun terminologis.

Di antara bentuk-bentuk alur pikir atau nalar *filsafati* tersebut adalah terlihat dalam bentuk alur pikir yang kritis, fundamental, integral, radikal, sistematis (runtut), komprehensif (*universal*), visioner, 'arif' (penuh dengan kebijaksanaan), dan berbasis pada keharmonisan nilai-nilai cinta dan kasih sayang dalam rangka untuk menggali temuan-temuan kebenaran baik secara *ideal* maupun *factual* yang bermanfaat bagi perkembangan ilmu pengetahuan dan peradaban umat manusia.

Beranjak dari alur pikir filsafat tersebut maka nalar *filsafati* yang Penulis maksud di dalam *Tafsir al-Wasi' Islam Transitatif* ini adalah sebuah alur berpikir yang berkerja secara mendalam, mendetail, dan tersistematis melalui kolaborasi akal *insaniyah* dan akal *ilahiyyah* dalam bentuk aktivitas *tafakkur* atau berkontemplasi yang diikat dengan nilai nilai-akademik dan sekaligus nilai-nilai ruhani, yang Penulis sebut dengan istilah kontemplasi akademik (*academic contemplation*), dalam upaya menemukan jawaban-jawaban yang benar, tepat, sah, dan terukur yang melahirkan ide, gagasan, dan temuan-temuan baru untuk membangun peradaban yang menggairahkan, menyejahterakan, dan membahagiakan bagi tatanan dan relasi kehidupan umat manusia yang *rahmatan lil 'alamin*.

Secara praktis, kerja alur pikir atau nalar *filsafati* yang ditawarkan oleh *Tafsir al-Wasi'* ini sesungguhnya sangat tepat digunakan untuk memahami dan menggali isi, kandungan, maksud dan tujuan ayat-ayat Al-Qur'an karena ayat-ayat Al-Qur'an tersebut akan semakin komprehensif ketika langkah-langkah eksploratifnya mengolaborasikan nalar *filsafati* yang tidak hanya berbasis atas rasionalitas akademik (akal *insaniyah*) semata tetapi juga berbasis atas tunjukan-tunjukan ruhani (akal *ilahiyyah*). Salah satu alasannya adalah bahwa ayat-ayat Al-Qur'an selalu mempunyai dua dimensi, yaitu sakralitas dan

profanitas, seperti yang termaktub di dalam surah *an-Nisaa* ayat 36, surah *al-Qashas* ayat 77, dan lain-lain.

Secara lahiriah, sebagai contoh, surah *an-Nisaa* ayat 36 tersebut, pada satu sisi, menjelaskan tentang perintah untuk menyembah Allah Zat Yang Mahasuci (sakral) dan sekaligus tidak dibenarkan untuk meyakini, mencari ataupun mengagungkan zat yang lain, selain Zat yang satu-satunya Yang Mahasuci, yaitu Allah Swt.. Adapun pada sisi yang lain menjelaskan tentang menjaga hubungan relasi kemanusiaan dalam berbagai bentuk perbuatan baik dimulai kepada kedua orang tua hingga tetangga, kaum kerabat dan para sahabat, tentu saja dengan cara, model dan bentuk yang bervariasi sesuai dengan situasi dan nilai-nilai yang tumbuh dan berkembang di dalam sebuah masyarakat. Dan tentu saja ayat ini akan lebih komprehensif dipahami jika menggunakan nalar *filsafati*, sebagaimana ditawarkan oleh Tafsir *al-Wasi'*, dengan berbagai latar belakang keilmuan terkait sehingga menghasilkan tafsir yang lebih sesuai dengan situasi dan kondisi masa yang mengitari kehidupan kontemporer.

Dalam konteks makna yang lebih mendalam, ayat ini memiliki dimensi makna yang sangat luas dimulai dari makna-makna yang bersifat batiniah yang terkait dengan iman dan perasaan yang menyatu dalam sebuah ketundukan dan sekaligus kepasrahan manusia bertuhan hingga makna praksis lainnya yang sesungguhnya lahir sebagai refleksi manusia bertauhid yang harus menyeimbangkan hubungan dua kutub, yaitu kutub ketuhanan dan kutub kemanusiaan, yang keduanya muncul dari alur pikir yang sejalan, itulah alur pikir (nalar *filsafati*) yang berbasis atas akal *insaniyah* dan akal *ilahiyyah* sebagaimana yang ditawarkan oleh Tafsir *al-Wasi'* sebagai buku pendukung pertama *Islam Transitif Filsafat Milenial*.

Dengan menggunakan nalar *filsafati* Tafsir *al-Wasi'* terhadap ayat tersebut, maka akan menjadi keniscayaan bagi seorang hamba bahwa ketakwaan dan ketaatan (kesalehan

sakralitas) harus berbanding lurus dengan kepedulian dan nilai-nilai kedermawanan (*filantrophy*) atau kesalehan profanitas.

C. AKSIOLOGIS TAFSIR AL-WASI'

Secara aksiologis Tafsir *al-Wasi'* merupakan sebuah model tafsir yang diperluas sehingga ayat-ayat yang selama ini ditafsirkan dalam bentuk yang literal dan sempit, dan/atau mungkin terasa sulit untuk mengaplikasikannya secara empiris dikarenakan ayat-ayat tersebut mengandung makna yang sangat etis atau juga bermakna abstrak, dan bisa juga bersifat sangat global, maka dengan Tafsir *al-Wasi'* diupayakan supaya tafsirnya dapat diaplikasikan terukur secara empiris.

Melalui berbagai pendekatan yang digunakan di dalam Tafsir *al-Wasi'* ini sesungguhnya diharapkan agar orang-orang yang mempunyai ilmu yang mendalam sesuai dengan *maqam* akademik dan keahlian yang mereka miliki akan dapat pula melakukan penafsiran, namun tentu saja dengan mengikuti pendekatan dan metode yang digunakan dalam Tafsir *al-Wasi'* agar tidak keluar dari ketentuan-ketentuan tafsir dan sekaligus dapat dipertanggungjawabkan secara akademis.

Dengan kata lain, seseorang yang memiliki kepakaran dalam bidang keilmuan atau *skill* tertentu maka dialah yang paling otoritatif melakukan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an untuk bidang tersebut, bukan orang yang punya keahlian ilmu atau *skill* yang lain, dan bukan pula seorang *mufassir* sebagaimana yang selama ini menafsirkan semua ayat-ayat Al-Qur'an (6.666 ayat atau sebanyak 30 juz) dengan segala kompleksitas nilai-nilai dan bidang keilmuan yang dikandungnya.

Seorang *mufassir*, termasuk para *mufassir* klasik, tentulah memiliki ilmu yang terbatas dan tentu saja tidak dapat diklaim sebagai seorang *mufassir* yang menguasai semua bidang keilmuan. Kebanyakan *mufassir* yang ada, sejak masa klasik

hingga kontemporer, secara umum hanya menguasai atau ahli dalam bidang ilmu-ilmu yang termasuk di dalam *syurutul mufassirin*,³ dan tentu saja mereka tidak menguasai semua keilmuan lainnya yang terdapat atau yang diinspirasi oleh redaksi ayat. Sayangnya, para akademisi dan para ulama hari ini masih saja memaksakan diri dengan keilmuan-keilmuan tertentu yang masuk ke dalam *syurutul mufassirin* untuk dijadikan sebagai dasar acuan terhadap kapasitas, kapabilitas, dan akseptabilitas seorang *mufassir*.

Klaim terhadap keharusan menguasai beberapa cabang ilmu yang dijadikan sebagai *syurutul mufassirin* ini sesungguhnya menjadi kendala bagi munculnya para *mufassir* kontemporer yang lebih beragam keilmuannya di luar ilmu-ilmu yang ada di dalam *syurutul mufassirin* tersebut. Sebagai akibatnya, umat mau tidak mau atau terpaksa harus kembali merujuk kitab-kitab tafsir klasik dan beberapa kitab tafsir kontemporer yang ditafsirkan oleh seorang *mufassir* yang juga masih berada dalam lingkaran keilmuan sesuai dengan *syurutul mufassirin* dimaksud. Akibatnya, kitab-kitab tafsir kontemporer hampir tidak jauh berbeda isinya dengan kitab-kitab

³ Imam Jalaluddin as-Suyuthi menyebutkan di dalam kitabnya *al-Itqan fi 'Ulum al-Quran* ada 15 syarat yang harus dimiliki oleh seorang *mufassir*, yaitu: ilmu bahasa, ilmu nahu, ilmu syaraf, ilmu isyitiqaq, ilmu *ma'ani*, ilmu *bayan*, ilmu *badi'i*, ilmu *qiraat*, ilmu *ushuluddin*, ilmu *ushul fiqh*, ilmu *asbab al-nuzul*, *nasikh* dan *mansukh*, fikih, hadis-hadis yang menjelaskan ayat-ayat yang masih global/umum, dan ilmu *mauhibah*. Lebih jauh lihat Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Itqan fi 'Ulum al-Quran*, (Beirut: Dar al Fikr, 2008), juz IV, h. 213. Adapun menurut Muhammad Abdul al-Adzim az-Zarqani bahwa seorang *mufassir* harus menguasai 12 cabang ilmu yaitu: ilmu bahasa, nahu, syaraf, *balaghah*, *ushul fiqh*, ilmu tauhid, *asbab al-nuzul*, *qashash*, *na-sakhmansukh*, hadis-hadis penjelas bagi ayat-ayat yang *mujmal* dan *mubham*, serta ilmu *mauhibah*. Lebih jauh lihat Muhammad Abdul al-Adzim az-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Quran*, (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, tt), Juz II, h. 51. Sementara Manna' Khalil al-Qattan menyebutkan ada 9 syarat yang harus dimiliki oleh seorang *mufassir*, yaitu: memiliki akidah yang benar, bersih dari nafsu, menafsirkan terlebih dahulu Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, mencari penafsiran dengan Sunnah, melihat pendapat Sahabat, memeriksa pendapat *Tabi'in*, memiliki pengetahuan bahasa Arab dengan cabang-cabangnya, memiliki pemahaman yang cermat. Lebih jauh lihat juga Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Quran*, (Jakarta: Litera Antar Nusa, 2011), h. 662-465.

tafsir klasik. Lagi-lagi tafsir tetap tidak mengalami perkembangan yang signifikan karena pada dasarnya para *mufassir* tersebut tidak mempunyai otoritas keilmuan untuk semua cabang ilmu yang diinspirasi oleh ayat-ayat Al-Qur'an.

Sekali lagi, di sinilah tawaran yang dikemukakan oleh Tafsir *al-Wasi'* yaitu perlu adanya spesialisasi dan profesionalitas keilmuan seorang *mufassir* di dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan inspirasi keilmuan dari redaksi ayat yang memang terkait dengan disiplin keilmuan *mufassir* tersebut, walaupun di luar ilmu-ilmu yang ada di dalam *syurutul mufassirin*. Dengan kata lain, seorang *mufassir* yang menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an secara keseluruhan akan diragukan otoritas hasil penafsiran yang berada di luar keilmuannya.

Sebagai contoh seorang *mufassir* yang ahli atau menguasai ilmu fikih (hukum Islam), maka pemikiran tafsirnya yang terkait dengan ayat-ayat hukumlah yang dapat diklaim mempunyai otoritas keilmuan, akan tetapi ketika ia menafsirkan ayat-ayat yang terkait dengan ilmu biologi atau ilmu fisika, maka di sinilah hasil penafsirannya di luar otoritas keilmuannya.

Muncul persoalan, bagaimana jika seorang yang ahli dalam bidang biologi atau fisika tersebut tidak memahami bahasa Arab sebagai bahasa Al-Qur'an. Apakah ia bisa menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an terkait keahlian ilmunya? Di sinilah perlunya sebuah pendekatan kolaborasi akademik, sebagaimana yang telah Penulis uraikan di dalam buku *Islam Transitif Filosofat Milenial*.

Terkait dengan buku *Tafsir al-Wasi'* ini, Penulis menegaskan bahwa buku ini bukan menawarkan produk tafsir, akan tetapi buku ini hanya memberikan atau menawarkan cara kerja tafsir dengan menggunakan pendekatan-pendekatan dan metode-metode tertentu sesuai dengan tawaran pendekatan keilmuan yang digunakan di dalam Tafsir *al-Wasi'* untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam konteks ke Indo-

nesiaan kita, buku ini juga mencoba untuk membuka ruang bagi siapa saja yang mempunyai kapasitas keilmuan dengan keahlian masing-masing untuk berani menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dalam upaya menggali, menemukan, merekayasa, menginovasi dan juga menciptakan sesuatu yang baru dari inspirasi kandungan ayat-ayat Al-Qur'an untuk menjawab dan memfasilitasi kebutuhan masyarakat, bangsa dan negara kita, termasuk untuk turut serta membangun peradaban dunia.

4

Metode dan Pendekatan Tafsir Al-Wasi'

A. METODE TAFSIR SECARA UMUM

Para ulama tafsir hari ini sepertinya telah hampir sampai pada sebuah kesepakatan akademik bahwa metode dalam kajian ilmu tafsir ada empat macam, yaitu: metode *tahlili* (terperinci), metode *ijmali* (*global-umum*), metode *maudhu'iy* (tematik), dan metode *muqaran* (perbandingan).¹ Sebelum Penulis memaparkan penjelasan tentang keempat metode ini, terlebih dahulu Penulis menjelaskan arti kata metode itu sendiri.

Secara etimologis kata metode berasal dari bahasa Latin yaitu *methodos* yang akar katanya berawal dari kata *meta* dan *hodos*. *Meta* berarti menuju, melalui, mengikuti, dan setelah atau sesudah, dan kata *hodos* berarti jalan, cara, ataupun arah. Dalam bahasa Inggris sendiri kata metode (*method*) berarti cara, prosedur, dan proses untuk mencapai atau mendapatkan sesuatu apa yang diinginkan. Adapun menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, kata metode berarti cara teratur dan juga tersistem yang digunakan untuk memudahkan pelaksanaan

¹ Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'iy*, Terj. Suryan A. Jamrah (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), h. 11.

suatu pekerjaan agar tercapai sesuai dengan yang dikehendaki atau yang diinginkan, dan dengan makna yang sama. Di dalam bahasa Arab metode juga disebut dengan *manhaj* atau *thariqah*.²

Demikian juga dengan keempat metode tafsir di atas menunjukkan bahwa masing-masing metode tafsir dari keempat metode tersebut memiliki jalan atau caranya yang tersendiri yang digunakan oleh setiap *mufassir* ketika menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Para ahli tafsir pun juga telah menjelaskan apa yang dimaksud dengan keempat metode tafsir tersebut, sekaligus menjelaskan bagaimana cara kerjanya.

Terkait apa yang disebut dengan metode *tahlili*,³ para ahli telah banyak mengemukakan pendapat mereka, antara lain:

Muhammad Amin Summa menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan metode *tahlili* adalah metode penafsiran yang mengemukakan arti kosa kata disertai penjelasan arti global ayat, *munasabah* (korelasi) ayat-ayat Al-Qur'an antara yang satu dengan ayat lainnya, *asbab an-nuzul* (latar belakang turunnya ayat) dan dalil-dalil yang berasal dari Nabi, Sahabat, dan Tabi'in yang kemudian digunakan oleh *mufassir* untuk melakukan analisis disertai penambahan pembahasannya yang dipandang dapat membantu memahami *nash* Al-Qur'an.⁴

Adapun Zahir Ibnu Awad al-Alma'i menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan metode *tahlili* adalah suatu metode penafsiran yang berusaha menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat yang ditafsirkan itu serta menerangkan makna-

² Supriana, dan M. Karman, *Ulumul Qur'an dan Pengenalan Metodologi Tafsir*, (Bandung: Pustaka Islamika, 2002), h. 302.

³ Di antara contoh kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode tafsir *tahlili* adalah; *Tafsir Jami' al-Bayan Fi Ta'wil Al-Quran* karya Muhammad Jarir al-Thabari, *Ma'alim Tanzin* (al-Bagawi), *al-Bahru al-Muhith* (Abu Hayyan al-Andalusi), *Tafsir al-Qur'an al-Adzim* (Ibnu Katsir), dan lain-lain.

⁴ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, (Jakarta: Rajawali Press, 2013), h. 379.

makna, hukum dan hikmah yang tercakup di dalamnya sesuai urutan bacaan yang terdapat di dalam Al-Qur'an Mushaf Utsmani dengan keahlian dan kecenderungan si *mufassir* yang menafsirkan ayat-ayat tersebut.⁵

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa yang dimaksud dengan metode *tahlili* adalah sebuah metode penafsiran yang digunakan oleh seorang *mufassir* dalam mencari tahu makna ayat-ayat Al-Qur'an kata demi kata dan memberikan penjelasan maknanya sekaligus memaparkan isi kandungannya termasuk maksud dan tujuan ayat, serta menjelaskan *munasabah* (korelasi) ayat-ayat Al-Qur'an yang tentu saja tidak terlepas dengan kajian latar belakang turunnya ayat (*asbab an-nuzul*) dan hadis-hadis terkait sebagai rujukan analisis dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.

Adapun cara kerja metode *tahlili* paling tidak ada tujuh langkah, yaitu:

1. *mufassir* menjelaskan makna kata dalam ayat-ayat yang ditafsirkan;
2. menjelaskan *asbab an-nuzul* ayat (sebab turunnya ayat);
3. menjelaskan *munasabah* antara ayat dan surat sebelumnya;
4. menjelaskan *i'rab* ayat (uraian struktur dan keterkaitan kata dan *dhomir* dalam kalimat) serta jenis *qiraat* ayat;
5. menjelaskan kandungan seni kebahasaan dan keindahan susunan kalimat;
6. menjelaskan hukum-hukum normativitas yang terkandung di dalam ayat; dan
7. menjelaskan tunjukkan-tunjukkan makna umum dari ayat-ayat Al-Qur'an yang sedang ditafsirkan.

Muhammad Quraish Shihab menjelaskan bahwa langkah-langkah tafsir dalam perspektif metode *tahlili* yang dilakukan

⁵ Zahir Ibnu Awad al-Alma'i, *Dirasat fi al-Tafsir al-Maudhu'iy li al-Qur'an al-Karim*, (Riyadh: tp, 1404 H), h. 18.

oleh para *mufassir*, yaitu:

1. Menerangkan hubungan (*munasabah*), baik antara satu ayat dan ayat lain maupun antara satu surah dan surah lain;
2. Menjelaskan sebab-sebab turunnya ayat (*asbab al-nuzul*);
3. Menganalisis *mufradat* (kosa kata) dan lafal dari sudut pandang bahasa Arab. Untuk menguatkan pendapatnya, terutama dalam menjelaskan mengenai bahasa ayat bersangkutan, *mufassir* terkadang juga mengutip syair-syair yang berkembang sebelum dan pada masanya.
4. Memaparkan kandungan ayat secara umum dan maksudnya.
5. Menerangkan unsur-unsur *fashahah*, *bayan*, dan *ijaz*-nya bila dianggap perlu. Khususnya apabila ayat-ayat yang ditafsirkan itu mengandung keindahan *balaghah*.
6. Menjelaskan hukum yang bisa ditarik dari ayat yang dibahas, khususnya apabila terkait dengan ayat-ayat *ahkam*, yaitu berhubungan dengan persoalan hukum.
7. Menerangkan makna dan maksud *syara'* yang terkandung dalam ayat bersangkutan. Sebagai sandarannya, *mufassir* mengambil manfaat dari ayat-ayat lainnya, hadis, pendapat para Sahabat dan Tabi'in, di samping ijtihad *mufassir* sendiri.

Namun, lanjut Quraish Shihab, apabila tafsir tersebut bercorak tafsir ilmi (penafsiran dengan ilmu pengetahuan), atau tafsir *al-adabi al-ijtima'i*, para *mufassir* biasanya mengutip pendapat para ilmuwan sebelumnya, teori-teori ilmiah modern, dan lain sebagainya.⁶

Kelebihan metode *tahlili* adalah bahwa hasil sebuah tafsir terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dengan berbagai isi dan kandungan yang ditemukan dalam berbagai bentuk dan dimen-

⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Sejarah dan Ulumul Qur'an*, (Jakarta: Pusatak Firdaus, 2013), h. 173-174.

sinya, termasuk pendapat-pendapat hukum, telah melalui sebuah kajian analisis yang *detail*, mendalam, komprehensif dan memiliki logika format akademik yang sangat kuat berdasarkan teori-teori dan pendekatan yang ada atau yang berkembang di dalam kajian ilmu tafsir.

Salah satu kelebihan lain metode *tahlili* sebagaimana yang disebutkan oleh Hasan Hanafi adalah bahwa metode ini memberikan informasi yang maksimal tidak hanya dalam bentuk pemikiran semata tetapi juga memberikan informasi terkait lingkungan sosial, linguistik dan sejarah yang mengitari kelahiran ayat (teks). Di samping memberikan kebebasan bagi seorang *mufassir* dalam mengelaborasi penafsirannya, namun demikian salah satu yang menjadi kelemahan metode *tahlili* adalah terperangkap dalam monolitas rujukan informasi *setting* masa lalu, terutama terikat dengan *asbab an-nuzul* ayat.⁷

Di samping itu juga bahwa berbagai penjelasan tafsir dengan metode *tahlili* terkesan bertele-tele, teoretis dan terkesan menafikan adanya perubahan-perubahan berdasarkan *setting* sosial terkini sehingga memaksa pembaca tafsir untuk kembali ke masa lalu. Demikian juga metode *tahlili* ini secara tidak langsung membawa pembaca tafsir untuk mengikatkan diri pada pemikiran otoritarian, fanatik, parsial dan kemudian sulit untuk berkembang sehingga pesan-pesan tafsir tersebut cenderung dipaksakan agar sesuai dengan kondisi sekarang.

Adapun yang dimaksud dengan tafsir *ijmaliy* adalah sebuah bentuk tafsir yang mana penafsiran terhadap kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dipaparkan secara singkat dan global, tanpa ada penjelasan atau elaborasi yang panjang, dan dalam penulisannya ayat-ayat Al-Qur'an ditafsirkan sesuai dengan urutan surah, dari surah pertama sampai surah yang terakhir, dan sesuai dengan urutan ayat yang ada dalam setiap surah. Metode *ijmaly* ini dapat juga dikatakan sebagai sebuah tafsir

⁷ Hasan Hanafi, *Islam in the Modern World: Religion, Ideology and Development*, (Heliopolis: Dar Kebaa Bookshop, 2000), h. 510.

yang berupaya untuk menyajikan secara ringkas dan global isi kandungan dari ayat-ayat Al-Qur'an agar mudah dipahami oleh setiap pembacanya. Metode tafsir *ijmaly* ini memiliki keunggulan dibandingkan metode tafsir lainnya karena dianggap lebih simpel dan mudah dimengerti serta tidak mengandung *khobar israiliyat* dalam mendekati atau memahami bahasa Al-Qur'an, namun metode ini dianggap kurang memberikan analisis yang cukup sehingga terkadang menjadikan petunjuk Al-Qur'an bersifat parsial atau tidak utuh dan tidak komprehensif.⁸

Dalam penjelasan lain, sebagaimana yang disebutkan oleh Mundzir Hitami, bahwa metode tafsir *ijmali* adalah sebuah metode tafsir dengan cara menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an secara singkat dan global, artinya penafsiran ataupun penjelasannya tanpa menggunakan uraian atau penjelasan yang panjang lebar, dan terkadang *mufassir* hanya menjelaskan arti kosakatanya saja.⁹

Cara kerja yang dilakukan oleh *mufassir* dengan metode *ijmali* pada umumnya hampir sama dengan cara kerja metode *tahlili* yaitu terikat kepada susunan-susunan ayat dan surah yang ada di dalam Mushaf Usmani, dan dengan metode *ijmali* ini *mufassir* dalam menjelaskan makna dan maksud Al-Qur'an hanya secara umum atau secara global saja.

Dengan kata lain, metode tafsir *ijmali* menempatkan setiap ayat hanya sekadar ditafsirkan dan tidak dianalisis secara tajam, luas dan mendalam sehingga elaborasinya terlihat dangkal. Di samping singkat, gaya penjelasan atau elaborasi yang dilakukan tidak terlalu jauh dari gaya bahasa Al-Qur'an sehingga ada kesan bahwa membaca tafsir yang dihasilkan dengan memakai metode *ijmali* layaknya membaca ayat Al-

⁸ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), h. 48.

⁹ Mundzir Hitami, *Pengantar Studi al-Qur'an: Teori dan Pendekatan*, (Yogyakarta: LkiS Yogyakarta, 2012), h. 46.

Qur'an karena tidak jauh berbeda dengan ayat-ayat yang ditafsirkan.¹⁰

Adapun langkah-langkah penafsiran yang ditempuh oleh para *mufasssir* dengan menggunakan metode *ijmali*, yaitu:

1. Membahas ayat demi ayat sesuai dengan urutan yang tertuang dalam *Mushaf*.
2. Mengemukakan arti umum/global yang dimaksud oleh ayat tersebut.
3. Makna yang diutarakan biasanya diletakkan di dalam rangkaian ayat (ayat diletakkan di antara dua tanda kurung, sementara tafsirnya diletakkan di luar tanda kurung tersebut) atau menurut pola yang diakui oleh jumah ulama tafsir, dan mudah dipahami semua orang.
4. Bahasa yang digunakan dalam penjelasan tafsirnya diupayakan *lafaz*-nya mirip (dalam bentuk sinonim-*mutaradif*) atau bahkan sama dengan lafaz yang digunakan Al-Qur'an.¹¹
5. Merujuk, mengkaji, meneliti, dan menyajikan peristiwa yang melatarbelakangi turunnya ayat Al-Qur'an (*asbab al-nuzul*) sekaligus meneliti hadis-hadis yang berhubungan dengannya.¹²

Adapun metode tafsir *maudhu'i* ialah metode tafsir yang menghimpun seluruh ayat Al-Qur'an yang terkait mengenai sebuah isu atau tema tertentu yang memiliki arah atau kesamaan diskursus pada suatu pengertian dan tujuan tertentu, meskipun ayat-ayat tersebut diturunkan dalam bentuk, cara, waktu, atau tempat yang berbeda yang tersebar dalam berbagai surat sehingga satu tema dapat dipecahkan secara tuntas. Cara kerja metode tafsir *maudhu'i* ini dimulai dengan

¹⁰ Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*, (Bandung: Pustaka Setia, 2004), h. 99.

¹¹ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir ...*, h. 48.

¹² Muhammad Quraish Shihab, *Sejarah dan ...*, h. 185.

mengumpulkan ayat-ayat terkait dengan sebuah tema tertentu dan kemudian menjelaskan arti dan maknanya secara perinci dan tuntas serta didukung oleh dalil-dalil atau fakta-fakta yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, baik argumen itu berasal dari Al-Qur'an, hadis, maupun pemikiran rasional. Jalan tafsir *maudhu'i* ini akan melahirkan hasil tafsir yang lebih dekat dengan keinginan dan tujuan syariat sehingga sesuai dengan tempat, waktu dan realitas sebuah kehidupan masyarakat, yang kemudian tafsir tersebut memiliki kemungkinan untuk bermetamorfosis menjadi peraturan ataupun perundang-undangan yang siap berhadapan sekaligus memberi solusi terhadap perubahan dan dinamika kehidupan masyarakat, bangsa, dan negara.¹³

Secara lebih spesifik, metode atau langkah-langkah tafsir yang ditempuh oleh para *mufassir* dalam bentuk metode tafsir *maudhu'i* (tematik) ini sebagai berikut:

1. Menentukan suatu permasalahan atau tema-tema tertentu sebagai sebuah kajian atau pembahasan yang terdapat di dalam ayat-ayat Al-Qur'an.
2. Melacak dan kemudian menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah atau tema yang telah diterapkan.
3. Menyusun ayat-ayat tersebut secara runtut menurut kronologis masa turunnya, termasuk dalam klasifikasi ayat-ayat *makiyyah* dan ayat-ayat *madaniyah*, dan sekaligus menelusuri peristiwa yang melatarbelakangi turunnya ayat (*asbab al-nuzul*).
4. Menemukan keterhubungan (*munasabah*) ayat-ayat yang masuk ke dalam tema pembahasan baik yang ada dalam satu surah yang sama maupun dalam surah yang berbeda.
5. Mengumpulkan hadis-hadis yang terkait dengan tema pembahasan sebagai pelengkap atau sebagai penjelas sebagaimana fungsi hadis terhadap Al-Qur'an.

¹³ Abdul Hayy al-Farmawi, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'iy*, (Mesir: Dirasat Manhajiyah Maudhu'iyah, 1997), h. 41.

6. Menganalisis redaksi dan kandungan ayat-ayat terkait dan sekaligus mengklasifikasikannya secara spesifik baik dalam hal kesamaan atau kemiripan makna, antara yang umum (*'am-general*) dan yang khusus (*khas-regular*), antara yang *muthlaq* dan yang *muqayyad*, antara ayat-ayat yang secara lahir adanya pertentangan atau kontradiksi, dan beberapa ketentuan lainnya sebagaimana yang dibahas di dalam ilmu Al-Qur'an (*'ulum al-Qur'an*) dalam upaya menemukan arah, kesatuan dan kesamaan atau simularitas maksud sehingga sampai pada sebuah konklusi penafsiran.¹⁴

Sementara itu bentuk metode tafsir yang keempat adalah tafsir *muqaran*, yaitu sebuah metode penafsiran yang bersifat atau dalam bentuk perbandingan antara satu hasil penafsiran (kitab tafsir) dengan hasil penafsiran (kitab tafsir) yang lain terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang ditulis oleh para *mufassir* yang berbeda.¹⁵ Dalam makna terminologis yang lebih luas, metode *muqaran* ini dapat juga disebut sebagai sebuah metode tafsir yang menafsirkan sekelompok ayat-ayat Al-Qur'an atau suatu surat tertentu dengan cara membandingkan antara ayat dengan ayat, atau antara ayat dengan hadis, atau antar pendapat ulama tafsir dengan menonjolkan aspek-aspek perbedaan tertentu dari objek yang dibandingkan.¹⁶

Metode ini lahir karena kebutuhan untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an yang kelihatannya mirip namun mengandung pengertian yang berbeda, dan begitu juga ada hadis-hadis yang secara lahiriah terkadang berseberangan dengan ayat-ayat Al-Qur'an. Adapun cara kerja tafsir *muqaran* adalah dengan cara mengambil sejumlah ayat atau mengambil ayat-

¹⁴ Abdul Hayyi al-Farmawi, *al-Bidayah fi-al-Tafsir al-Maudhu'i*, (Kairo: al-Hadharat al-Gharbiyyah, 1977), h. 61-62.

¹⁵ Nasharuddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 165.

¹⁶ Lebih jauh lihat Abu al-Hayy al-Farmawi, *al-Bidayah fi ...*, h. 45.

ayat tertentu yang kemudian mengemukakan atau memaparkan hasil penafsiran yang telah ada di kita-kitab tafsir yang mana metode dan kecenderungannya berbeda antara satu kitab tafsir dengan kitab tafsir yang lain lalu mengomparasikannya dan kemudian menjelaskan kecenderungan legitimasi kemazhaban dari masing-masing kitab tafsir tersebut.¹⁷

Dengan adanya beberapa bentuk metode penafsiran ini menunjukkan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an tidak berubah akibat perubahan waktu dan pemberlakuannya tidak dibatasi oleh *territorial*, namun penafsirannya selalu berubah dan takluk pada perubahan, metode, pendekatan, serta situasi dan kondisi zaman dan bahkan pada tema-tema tertentu dan juga takluk dengan batas-batas *territorial* sesuai dengan konteks ruang, waktu dan perkembangan peradaban manusia. Oleh karena itu, Al-Qur'an selalu dan selamanya terbuka untuk dianalisis, dipersepsi dan diinterpretasikan (tafsirkan) dengan menggunakan berbagai alat, metode dan pendekatan, dalam rangka mencari titik temu dan relevansi antara teks dan konteks sejak masa Al-Qur'an diturunkan (masa klasik) hingga masa sekarang (kontemporer),¹⁸ dengan berbagai problematika perkembangan sosial sains dan teknologi.

Dengan menggunakan berbagai metode dan pendekatan ini, maka hasil penafsiran yang dilakukan oleh para *mufassir* diharapkan tidak hanya sesuai dengan kehendak Sang Pemilik Kalam, tetapi juga dapat dipahami dan diaplikasikan secara praksis empiris.

B. METODE TAFSIR AL-WASI'

Sebagaimana telah dipaparkan di atas bahwa metode penafsiran kitab-kitab tafsir yang ada hingga saat ini telah dike-

¹⁷Nasharuddin Baidan, *Metodologi Penafsiran ...*, h. 165-168.

¹⁸ Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Quran Kajian Tematik Atas Ayat-ayat Hukum dalam al-Quran*, (Jakarta: Penemadani, 2005), h. 3-4.

lompokkan oleh para ahli atau pengkaji tafsir ke dalam empat bentuk metode yaitu: metode *ijmali* (global), *tahlili* (analitis), *maudhu'iy* (tematik), dan *muqaran* (perbandingan) yang masing-masing memiliki langkah-langkah tafsir secara tersendiri.

Adapun cara kerja atau metode penafsiran yang digunakan dalam Tafsir *al-Wasi'* adalah sebagai berikut:

1. Menerjemahkan ayat secara umum untuk mengetahui gambaran umum terhadap makna atau arti dari redaksi ayat (*al-'ibratu bi 'umumi al-lafzh*).
2. Mencari tahu ide pokok (*main idea*) dari redaksi ayat supaya *mufassir* dapat menghubungkan ide pokok ayat dengan keilmuan tertentu untuk digunakan sebagai pisau analisis penafsiran (*al-manthuq* dan *al-mafhum*).
3. Menentukan cabang-cabang keilmuan yang terkait dengan ide pokok ayat agar *mufassir* mempunyai gambaran terhadap beberapa sudut pandang keilmuan yang akan digunakan sebagai pisau analisis dalam penafsirannya (*manhaj al-istiqrai*).
4. Memilih salah satu cabang keilmuan yang secara langsung terkait dengan ide pokok redaksi ayat untuk digunakan sebagai pendekatan utama atau sebagai alat analisis utama, sedangkan keilmuan lainnya dijadikan sebagai pendekatan atau alat analisis pendukung (*manhaj at-tarjih*).
5. Memilih metode-metode keilmuan terkait untuk digunakan sebagai pijakan analisis penafsiran supaya terdapat keselarasan antara metode dan cabang keilmuan yang digunakan.
6. Menggali secara mendalam dan *detail* pemaknaan kata-kata dari redaksi ayat, tentu saja menggunakan metode-metode kebahasaan baik dalam bentuk *micro-linguistic* maupun *macro-liunguistic* dengan berbagai cabangnya.
7. Mencari ayat-ayat lain yang mempunyai kesamaan ide su-

paya dapat melihat linearitas alur pikir antara ayat yang sedang ditafsirkan dengan ayat-ayat yang lain (*munasabah al-ayat*).

8. Mencari hadis-hadis terkait dengan redaksi ayat.
9. Merujuk *asbab an-nuzul* ayat.
10. Merujuk kitab-kitab *tafsir al-muktabarah*.
11. Melakukan kontemplasi akademik (kolaborasi akal *insaniyah* dan akal *ilahiyyah*).

Satu hal yang perlu ditegaskan adalah bahwa metode-metode penafsiran yang digunakan dalam Tafsir *al-Wasi'* ini tetap terikat dengan cabang-cabang keilmuan yang dijadikan sebagai pisau analisis tafsir. Di samping itu, tentu saja, dalam pendekatan tafsirnya, sebuah ayat sangat terbuka untuk dideteksi secara kolaboratif multi disiplin dan juga transdisiplin keilmuan, dan oleh sebab itu metode tafsir model *al-Wasi'* ini dinamakan juga metode kolaborasi transdisipliner (*transdisciplinary collaborative method*). Semakin banyak melibatkan disiplin keilmuan, dengan berbagai metodenya, maka akan semakin luaslah hasil penafsirannya, dan itulah Tafsir *al-Wasi'* yaitu tafsir yang diperluas.

C. PENDEKATAN TAFSIR SECARA UMUM

Para ahli tafsir mencatat beberapa pendekatan yang digunakan oleh para *mufassir* di dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Di antara para ahli tersebut, misalnya, Abdullah Saeed menyatakan bahwa secara tradisional ada empat basis pendekatan yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, yaitu pendekatan berbasis linguistik, pendekatan berbasis logika, pendekatan berbasis tasawuf, dan pendekatan berbasis riwayat.¹⁹

¹⁹ Abdullah Saeed, *al-Quran Abad 21 Tafsir Kontekstual*, (Bandung: Mizan, 2016), h. 30.

Abdullah Saeed lebih jauh menjelaskan jika dilihat dari perspektif akademis, maka terdapat berbagai masalah yang tumpang-tindih dalam pendekatan-pendekatan di atas, yang tentu saja memunculkan berbagai pertanyaan, paling tidak, terkait dengan pendekatan mana yang lebih dominan yang digunakan oleh *mufassir* dalam kitab-kitab tafsir yang ada.

Tentu saja perbedaan pendekatan ini tidak harus menjadi sesuatu yang diperdebatkan yang menyebabkan munculnya konflik karena tentu saja masing-masing pendekatan tersebut mempunyai kekuatan dan kelemahannya. Akan tetapi yang penting di sini adalah bahwa salah satu kesamaan yang ada adalah setiap pendekatan tersebut berguna terhadap betapa pentingnya memahami ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai sisi dan aspeknya, termasuk di dalam aspek hukum, sosial budaya, politik, ekonomi, sains dan teknologi yang cenderung bersifat duniawi, dan berbagai aspek keakhiratan yang lebih banyak dikaitkan dengan peribadatan, terutama teks hukum dan semi hukum secara *literal*. Pendekatan *literal* ini berdasarkan pada analisis filologis terhadap teks dan mengikuti riwayat yang dikumpulkan, dalam bentuk hadis atau pendapat para ulama masa lalu. Namun, Abdullah Saeed menyayangkan faktanya bahwa pendekatan ini tidak menekankan pemahaman akan pentingnya mempertimbangkan konteks makro Al-Qur'an yang asli, atau mengidentifikasi bagaimana Al-Qur'an relevan dengan konteks itu.²⁰

Melihat kenyataan ini, Abdullah Saeed kemudian mengusulkan pentingnya pendekatan kontekstual dalam diskursus tafsir Al-Qur'an. Pada umumnya, seorang *mufassir* tidak hanya berpegang pada satu pendekatan saja ketika menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Kecuali pendekatan mistis (*tasawuf*), ketiga pendekatan lainnya hampir selalu terlibat dalam karya-karya tafsir klasik dengan proporsi yang beragam. Se-

²⁰ Abdullah Saeed, *al-Quran ...*, h. 31.

cara eksklusif, pendekatan yang berorientasi mistis banyak dipraktikkan oleh para *mufassir* dari kalangan sufi²¹ dan shi'ah.²² Sementara itu, kategori lain membagi pendekatan tafsir hanya menjadi dua saja, yakni pendekatan berbasis riwayat dan pendekatan berbasis pada *ra'yu*,²³ tentu saja pendekatan *ra'yu* bukan dalam arti yang bebas tanpa terikat dengan kaidah-kaidah pemikiran keilmuan.

Para ulama menegaskan bahwa penggunaan *ra'yu* tidak boleh lepas dari kaidah-kaidah akademik, dan dalam hal ini penggunaan *ra'yu* dikategorikan sebagai langkah-langkah dalam berijtihad yang tentu saja didasarkan pada dalil-dalil yang sah, kaidah yang murni dan tepat, bisa diikuti sehingga menjadi sesuatu yang rasional digunakan *mufassir* dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, bukan berdasarkan kata hati atau kehendak pemikiran semata, sebagaimana yang ditegaskan oleh Imam al-Qurtubi bahwa siapa saja yang menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan imajinasinya (yang tepat menurut pendapatnya) tanpa berdasarkan kaidah-kaidah, maka ia adalah termasuk orang-orang yang keliru dan tercela.²⁴ Pendekatan *ra'yu* ini dipertajam cara kerjanya melalui pendekatan filsafat sebagaimana yang digunakan di dalam Tafsir *al-Wasi'*.

D. PENDEKATAN TAFSIR AL-WASI'

Sebagaimana yang telah saya sebutkan di dalam buku *Islam Transitatif: Filsafat Milenial* bahwa Tafsir *al-Wasi'* menggunakan lima pendekatan, yaitu pendekatan *lughawiyah*

²¹ Manna Khalil al-Qatttan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, (Jakarta: Litera Antar Nusa, 2001), h. 495.

²² Yunus Hasan Abidu, *Tafsir al-Qur'an*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007), h. 168. Lihat juga dalam Abdullah Saeed, *al-Qur'an Abad 21...*, h. 33.

²³ Muhammad bin Salih al-'Uthaimin, *Syarh Muqaddimah Ushul al-Tafsir*, (Riyad: Darul Minhaj, 1432), h. 159.

²⁴ Muhammad Ali as-Shabuni, *Studi Ilmu Al-Qur'an*, terj. Amirudin, (Bandung: Pustaka Setia, 1999), h. 258.

(*linguistic*) pendekatan *ushul fiqh*, pendekatan sosiologis (*ijtima'iyah*), pendekatan saintifik (*'ilmiah*), dan pendekatan filsafat, dan sekaligus tentu saja menggunakan metode-metode yang terdapat di dalam setiap kelima cabang ilmu yang dijadikan sebagai alat analisis pendekatan penafsiran dalam model *al-wasi'* ini.

Dalam sistem kerjanya, Tafsir *al-Wasi'* tetap terlebih dahulu menganalisis tafsir-tafsir sebelumnya yang dianggap *representative* untuk dikembangkan, diperluas, dan/atau ditafsir ulang sesuai dengan model yang diinginkan oleh Tafsir *al-Wasi'*, dan tentu saja melalui jalan tafsir ini pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dengan berbagai dimensinya akan menjadi lebih luas, lebih aplikatif dan terukur secara empiris, dan dengan model tafsir yang diperluas ini akan memberikan alternatif penafsiran baru yang tidak hanya lebih *up to date*, akan tetapi juga dapat membaca rekayasa masa depan, khususnya dalam aplikasi dan pengembangan sains dan teknologi.

Tentu saja dengan menggunakan kelima pendekatan tersebut bukan berarti Tafsir *al-Wasi'* menafikan pendekatan lain, seperti pendekatan filologi dan hermeneutika, yang di dalam Tafsir *al-Wasi'* dikelompokkan ke dalam pendekatan *lughawiyah*, pendekatan sejarah, antropologi dan budaya, yang dimasukkan dalam pendekatan sosiologis, karena pendekatan-pendekatan tersebut juga sangat penting untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an secara benar dan sempurna agar ayat-ayat tersebut benar-benar dapat dibuktikan menyahuti, menjawab dan sekaligus memberikan solusi terhadap berbagai persoalan pembangunan peradaban umat manusia.

Dengan menggunakan lima pendekatan tersebut di atas, Tafsir *al-Wasi'* diharapkan akan dapat membuktikan bahwa klaim Al-Qur'an mampu menjawab dan memberi solusi terhadap kebutuhan zaman adalah sebuah kebenaran faktual. Untuk itu, upaya tafsir ini tentu saja memerlukan upaya yang

serius, mendalam dan holistik demi menemukan kesesuaian antara keinginan dan target Allah Swt. dengan ayat-ayat-Nya, penafsir, dan tuntutan realitas kehidupan yang ingin dicarikan solusinya.

1. Pendekatan *Lughawiyah* (Linguistik)

Pendekatan *lughawiyah* (bahasa-*linguistic*) menjadi sangat penting dalam ilmu tafsir mengingat bahwa bahasa menjadi simbol sekaligus alat dalam mengekspresikan ide dan gagasan baik dalam bentuk tulisan (*written tradition*) maupun lisan (*oral tradition*) sebagaimana juga Al-Qur'an menggunakan bahasa, dalam hal ini bahasa Arab sebagai bahasa pengantarnya.²⁵ Tentu saja penafsiran dengan menggunakan pendekatan *lughawiyah* dalam menjelaskan maksud dan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an menjadi sebuah keharusan dikarenakan bahwa Al-Qur'an itu sendiri menggunakan bahasa sebagai alat atau pengantarnya, dalam hal ini Bahasa Arab, yang tentu saja ilmu kebahasaan (secara khusus ilmu-ilmu terkait dengan bahasa Arab) menjadi syarat utama untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.

Dengan demikian ilmu kebahasaan menjadi sangat *urgen* untuk dijadikan sebagai salah satu pendekatan yang digunakan dalam Tafsir *al-Wasi'*, terutama dalam hal semantik (Yunani: *semantikos*), selain filologi dan hermeneutika. Di sisi lain, salah satu makna penting bahasa adalah bahwa bahasa merupakan simbol budaya, dan oleh karena itu tinggi rendahnya tingkat kemanusiaan suatu bahasa berbanding lurus dengan kualitas budaya masyarakatnya. Dengan demikian, penempatan ungkapan-ungkapan kata atau bahasa yang merendahkan, termasuk dengan menggunakan nama-nama binatang seperti cebong, kampret, cicak, buaya, dan yang sejenisnya dalam konteks pejoratif, menjadi tanda rendahnya

²⁵ Atha' bin Khalil, *al-Taysir fi Ushul al-Tafsir*, (Beirut: Dar al Ummah, 2006), h. 32.

kualitas budaya sebuah masyarakat bangsa.

Oleh karena itu, pendekatan *lughawiyah* (linguistik) merupakan pendekatan yang wajib ada dalam Tafsir *al-Wasi'*, bahkan dalam semua bentuk tafsir, karena Al-Qur'an, merupakan kumpulan teks yang berbahasa Arab, yang bagi bangsa '*ajam* merupakan bahasa asing sehingga tidak ada jalan lain bagi seorang *mufassir* kecuali, langkah pertama yang harus dilakukannya adalah, membaca ayat yang ditafsirkan, memahaminya, mengkajinya, dan menganalisisnya dengan menggunakan teori-teori kebahasaan (*linguistic-lughawiyah*) baik dalam bentuk analisis linguistik mikro (*microlinguistic*), yang berkaitan dengan struktur internal bahasa seperti morfologi (struktur kata), sintaksis (hubungan antarkata) dan semantik (makna kata dan perkembangannya), maupun analisis linguistik makro (*macrolinguistic*), yang mengkaji berbagai pengaruh luar terhadap bahasa, dalam hal ini ayat-ayat Al-Qur'an, baik dari sudut sosiologis, antropologis, maupun psikologis yang dijadikan sebagai pisau analisisnya.

Dengan demikian maka, paling tidak, ada tiga konsep *linguistic* yang menjadi fokus utama dalam pendekatan *lughawiyah* Tafsir *al-Wasi'*. **Pertama**, kajian analisis morfologis dalam Tafsir *al-Wasi'* menjadi sesuatu yang sangat penting karena morfologi itu sendiri berbicara tentang seluk-beluk kata, tata bentuk, susunan dan struktur bagian-bagian kata secara gramatikal, serta pengaruh perubahan-perubahan bentuk kata sekaligus fungsi gramatik dan semantik yang sangat terkait dengan perubahan makna, namun demikian bukan berarti setiap kata perkata harus mesti dimaknai dalam bentuk kalimat-kalimatnya yang literal.²⁶

Dalam upaya akademik untuk memahami kata demi kata dari ayat-ayat Al-Qur'an dan sekaligus menafsirkannya, maka seorang *mufassir*, sebagaimana yang diinginkan dalam Tafsir

²⁶ Jalaluddin Abdul al-Rahman al-Suyuthi, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al Fikr, 2008), h. 306.

al-Wasi', harus terlebih dahulu mempelajari dan menganalisis struktur, bentuk, dan klasifikasi kata, yang dalam ilmu bahasa Arab biasa juga disebut *tasrif* (ilmu *sharaf*), yaitu perubahan suatu bentuk (asal) kata menjadi beberapa bentuk kata yang lain yang sekaligus juga memberikan arti yang berbeda dan terkadang melahirkan arti atau makna yang baru. Misalnya kata "*salima*"²⁷ artinya ia dalam keadaan selamat, ia dalam keadaan aman atau bisa juga ia dalam keadaan sejahtera. Adapun kata "*sallama*"²⁸ artinya ia menyelamatkan, ia mengamankan atau ia menyejahterakan orang lain atau sesuatu yang lain selain dirinya. Dalam makna yang lebih luas (Tafsir *al-Wasi'*) kata "*sallama*" ini juga bermakna ia membuat, membantu atau juga mengajarkan seseorang agar seseorang itu mempunyai kemampuan diri untuk mendapatkan keselamatan, ataupun mendistribusikan sesuatu yang dapat menyejahterakan, dan/atau melakukan sesuatu kepada orang lain sehingga orang tersebut mempunyai kemampuan untuk mendapatkan kebahagiaannya, dan/atau apa yang ingin dicapainya.

Kedua, konsep kedua yang digunakan sebagai alat analisis dalam pendekatan *lughawiyah* (*linguistic*) dalam Tafsir *al-Wasi'* adalah analisis sintaksis, yaitu suatu langkah akademik untuk memahami dan menjelaskan struktur internal kalimat, posisi, unsur, makna, fungsi serta hubungan antara satu kata dengan kata lainnya dalam sebuah kalimat, dan antara satu kalimat dengan kalimat lainnya baik dalam bentuk hubungan fungsional maupun hubungan maknawi.

Sebagaimana yang telah Penulis uraikan secara singkat tentang *nalar naqli* antara satu ayat dengan ayat lainnya atau antara satu kata dengan kata berikutnya dalam sebuah

²⁷ Kata "*salima*" merupakan kata kerja dalam bentuk *fi'il madhi* (*past tense*) *bina lazim* yang tidak memerlukan adanya *maf'ulum bih* atau tidak perlu kepada objek.

²⁸ Kata "*sallama*" ini juga adalah kata kerja dalam bentuk *fi'il madhi* akan tetapi masuk dalam bentuk *bina muta'addi* yaitu sebuah kata kerja yang memerlukan adanya *maf'ulum bih* atau objek.

ayat telah menunjukkan bahwa analisis sintaksis menjadi langkah strategis akademik yang menjadi bagian dari pendekatan *lughawiyah (linguistic)* dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dalam bentuk perluasan makna (Tafsir *al-Wasi'*), seperti hubungan timbal balik dan logis antara kata "*alhamdu*" dan kata "*Allah*", antara kata "*Rabb*" dan kata "*al'alamin*", dan seterusnya.

Ketiga, bentuk analisis ketiga yang digunakan dalam pendekatan *lughawiyah (linguistic)* Tafsir *al-Wasi'* adalah analisis kajian semantik yaitu sebuah upaya untuk memahami kata ataupun kalimat dengan berbagai bentuk maknanya, termasuk makna-makna *metaphor (majazi)*, dengan tujuan untuk memberikan karakterisasi elemen konseptual sehingga seseorang dapat memahami sekaligus menentukan makna yang dipilih atau yang digunakan dari kata-kata atau pun kalimat, dan sekaligus juga untuk memberikan representasi semantik yang jelas baik secara leksikal maupun konseptual melalui analisis semantik yang mendalam.

Satu hal yang perlu diperhatikan bahwa melalui analisis semantik akan dapat diketahui sejauh mana sebuah kata ataupun bahasa dengan keunikannya memiliki hubungan yang erat dengan budaya masyarakat penuturnya. Ketika kata-kata lahir secara orisinal dari penuturnya, maka tidak heran jika terkadang terdapat beberapa kata yang berbeda tetapi memiliki satu makna (*sinonim*) atau kesamaan makna, dan walaupun terdapat perbedaan makna namun tidak terlalu signifikan, dan pada sisi lain bisa juga ada satu kata yang mempunyai banyak makna (*homonim*).

Sebagai contoh, kata "*kurma*" atau buah kurma di kalangan masyarakat bangsa Arab memiliki banyak kata yang mereka gunakan untuk menunjukkan atau menjelaskan tentang buah kurma tersebut sesuai dengan jenis atau variasinya, seperti *tamar*, *'ajwah*, *ruthab*, dan *busrun*, namun intinya semua kata tersebut merujuk kepada buah kurma. Sebaliknya ketika

orang Inggris memaknai atau memahami kata-kata nasi, gabah, beras, dan padi, dan yang sejenisnya, maka mereka hanya menggunakan kata “*rice*” karena memang benda ini tidak menjadi bagian dari budaya mereka, artinya benda ini tidak tumbuh bersamaan dengan budaya mereka.

Pendekatan *lughawiyah (linguistic)*, dalam Tafsir *al-Wasi'*, tidak hanya berbicara pada tataran analisis morfologis, sintaksis dan semantik dalam arti pemaknaan kata semata, tetapi juga terkait dengan pemaknaan dan analisis kata atau bahasa-bahasa simbolik (majas simbolik) dengan kultur bahasa yang berkembang di kalangan masyarakat pemilik atau penuturnya. Pemahaman terhadap bahasa simbol (Yunani: *symbolo*) sangat penting mengingat karena bahasa simbol tidak hanya digunakan untuk menggambarkan peristiwa, ide, gagasan, makna, dan keinginan, akan tetapi juga lebih jauh dan sangat berpengaruh adalah ketika bahasa simbol masuk ke dalam ranah emosi kebangsaan, perjuangan dan kepercayaan (keyakinan agama) yang diyakini sebagai sesuatu yang suci, seperti dalam konteks keindonesiaan ada simbol Burung Garuda, Bendera Merah Putih, dan/ataupun benda-benda yang berlambangkan simbol ataupun aksara-aksara yang terkait dengan sebuah *ideology*, seperti dalam Islam ada simbol bendera Rasulullah, Ka'bah, masjid, menara, dan bulan bintang.

Sebuah simbol, sama halnya dengan sebuah lagu, tidak hanya mengandung makna etik ataupun estetika dalam berbagai dimensinya tetapi juga secara ideologis dapat menggaungkan semangat dan gerakan yang sangat revolusioner. Oleh karena itu, tidak heran jika dalam sebuah perjuangan (kompetisi, pertarungan, dan bahkan peperangan sekalipun), bahasa-bahasa simbol memiliki tempat yang amat sangat berarti, suci, dan harus dipertahankan hingga ke ujung kehidupan oleh para penganut atau pemilik simbol tersebut.

Namun demikian, bukan berarti pemaknaan kebahasaan dalam berbagai kitab tafsir yang ada selama ini menjadi tidak

penting, akan tetapi ayat-ayat Al-Qur'an itu sendiri menghendaki adanya pemaknaan yang lebih luas terkait dengan situasi dan dimensi yang terus berkembang, dan oleh karena kelahiran atau munculnya sebuah kata (ayat-ayat Al-Qur'an) tidak terlepas dari konteks sejarah dan dialektika sosial yang mengitarinya, dalam hal ini masyarakat Arab, maka untuk pemaknaan dan aplikasinya dalam alam sosial yang berbeda tentu juga diperlukan pemahaman dan sentuhan kebahasaan dalam dimensinya dan alam sosial yang berbeda.

Dari semua itu, terlepas dari perbedaan pandangan tentang motif digunakannya pendekatan bahasa (*lughawiyah-linguistic*) sebagai metode atau alat analisis yang digunakan oleh para *mufassir* untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, maka satu hal yang sangat paling substansial bagi umat Islam, dalam hal ini para *mufassir*, adalah bagaimana mereka mampu mengeluarkan pesan-pesan yang terdalem dari ayat-ayat Al-Qur'an yang ianya menjadi petunjuk nilai normatif dan nilai empiris bagi setiap bentuk kehidupan umat manusia.²⁹

2. Pendekatan *Ushul Fiqh*

Sebagaimana Penulis sebutkan sebelumnya bahwa salah satu permasalahan yang melemahkan umat Islam adalah karena umat Islam tidak terlalu memikirkan atau bahkan meninggalkan proses, dan akibatnya mereka hanya berpikir dan sekaligus hanya fokus pada hasil. Padahal sebuah hasil tidak akan pernah ada kecuali melalui sebuah proses. Sebagai contoh, sebuah ketentuan hukum tidak akan pernah ada kecuali setelah melewati berbagai proses yang mengitarinya, termasuk di dalamnya proses *ijtihadi* keilmuan, yang di dalam kajian hukum Islam proses tersebut akan lahir melalui proses dialektika ilmu *ushul fiqh* dalam berbagai bentuknya, misalnya da-

²⁹ Muchoyyar, "Kata Pengantar" dalam Nor Ichwan: *Memahami Bahasa Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2002), h. X.

lam bentuk alasan-alasan logika hukum (*ta'liliyah-rasio legis*).

Ilmu *ushul fiqh*, yang disebut oleh Hasyim Kamali sebagai *the queen of sceinces*, merupakan sebuah ilmu yang terkait dengan “proses” penggalian ide-ide, maksud dan ketentuan yang terkandung di dalam dalil-dalil, yaitu Al-Qur'an dan hadis yang dijadikan sebagai landasan *legal normative*, dalam upaya melahirkan format-format hukum atau ketentuan hukum untuk menjawab atau memberikan sebuah aturan main atau *legal standing* terhadap sebuah aktivitas ataupun sebuah persoalan hukum.

Mengingat bahwa sumber utama ketentuan-ketentuan *legal normative*, yang disebut juga dengan *al-ahkam as-syar'iyah*, tersebut berasal dari kandungan ayat-ayat Al-Qur'an yang lahir melalui proses dialektika penafsiran yang dilakukan oleh para *mufassir*, maka dapat dipastikan bahwa sebuah tafsir tidak dapat terlepas dari kajian ilmu *ushul fiqh* yang dijadikan sebagai alat untuk mendekati, menalar, menganalisis, menggali, serta mengungkapkan jawaban-jawaban hukum (*istinbath al-ahkam*) dari ayat-ayat Al-Qur'an, khususnya terkait ayat-ayat hukum (*ayat al-ahkam*). Dengan demikian, ilmu *ushul fiqh*, sebagai “ilmu proses”, menjadi sebuah keniscayaan untuk digunakan sebagai acuan dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an terkait dengan penetapan sebuah pemahaman ataupun ketentuan hukum, yang biasa disebut dengan istilah *al-ahkam al-khamsah*.

Oleh karena itulah Tafsir *al-Wasi'* menggunakan ilmu *ushul fiqh* sebagai sebuah pendekatan jalan tafsir yang amat sangat krusial dalam upaya menjalankan proses untuk memformulasi atau melahirkan sebuah ketentuan atau produk hukum (sebuah produk dalam arti yang lebih luas) yang lahir dari ayat-ayat Al-Qur'an, dan dalam hal ini paling tidak penggunaan konsep atau metode *ta'liliyah* (*rasio legis*) dan *ishtishlahiyah* (*kemaslahatan-humanitarian welfare*) menjadi metode yang melekat dalam pendekatan *ushul fiqh* yang Penulis guna-

kan dalam Tafsir *al-Wasi'*, di samping metode-metode lainnya yang ada di dalam kajian ilmu *ushul fiqh*.

Penggunaan pendekatan *ushul fiqh* ini berasumsi bahwa: **(a)** seluruh ayat Al-Qur'an dengan berbagai dimensinya baik yang berbentuk akidah (*theology*), syariah (*law-tata aturan*) berinteraksi baik dalam bentuk vertikal maupun horizontal maupun akhlak (*ethics*) dapat dipastikan bahwa ayat-ayat tersebut tidak turun di ruang hampa; dan **(b)** ayat-ayat tersebut tidak turun kecuali memiliki alasan-alasan logika hukum (*ta'liliyah-rasio legis*) baik dalam bentuk perintah, larangan, pilihan ataupun anjuran, dan keyakinan (*idiology*) serta ayat-ayat yang terkait atau berisi berbagai bentuk informasi sosial, sejarah, estetika, dan bahkan informasi saintifik sekalipun tentu mempunyai rasionalitas sosial yang menggerakkan.

Alasan-alasan logika hukum tersebut menjadi sesuatu yang amat penting untuk ditelusuri agar pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an dapat diperluas, *functional, empirical* (bersifat empiris-tidak mengambang), dan berkolaborasi dengan logika hukum yang berkembang di tengah-tengah masyarakat yang Penulis sebut dengan istilah kaedah akal sosial (*qawa'du uqul al-ijtima'iyah*) dalam situasi dan kondisi sosial yang terus akan berkembang, dan ini juga barangkali yang diinginkan oleh Eugen Ehrlich, seorang ahli hukum sekaligus sosiolog dengan teorinya *sociological jurisprudence*.

Bisa juga dengan meminjam teori hukum pembangunan Mochtar Kusumaatmadja dapat dikatakan bahwa dengan menggunakan pendekatan *ushul fiqh*, dalam hal ini melalui metode *ta'liliyah*, akan dapat mengembalikan pemahaman terhadap fungsi Al-Qur'an sebagai kitab yang memberikan petunjuk nilai sekaligus petunjuk empiris dalam menjawab kebutuhan akan relasi keseimbangan pembangunan masyarakat, bangsa dan negara serta peradaban umat manusia.

Dalam praktiknya, metode *ta'liliyah*, yang juga disebut sebagai alasan logika hukum atau rasio legis, digunakan un-

tuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an dengan melihat berbagai aspek, seperti aspek keterkaitan hukum antara satu realitas baru dengan realitas yang telah pernah terjadi (*qiyas-analogy*), hubungan kausalitas antara dua proposisi atau lebih, serta kaitan antara latar belakang sebuah realitas dengan tujuan yang sesungguhnya. Dengan demikian, Penulis menegaskan bahwa sebuah realitas yang digambarkan oleh Al-Qur'an tidak pernah lepas dari adanya keterkaitan alasan dan tujuan yang tak terpisahkan baik dalam bentuk *theological sciences*, *normative sciences*, *scientific sciences* maupun *sociological sciences*.

Oleh karenanya, upaya-upaya menemukan keterkaitan antara realitas dan tujuan ayat-ayat Al-Qur'an harus mempunyai logika yang lurus baik dalam bentuk logika formal maupun logika material yang dilakukan dengan pendekatan kolaborasi akademik yang masing-masing memainkan perannya secara penuh sehingga pada gilirannya akan melahirkan sesuatu yang benar-benar aplikatif memenuhi hajat hidup kemanusiaan.

Sayangnya, hingga hari ini masih saja terdapat dikotomi akademik yang mengedepankan arogansi masing-masing kutub keimuan, seakan-akan ilmu-ilmu keagamaan hanyalah permainan eskatologis yang masih berada dalam angan-angan, sedangkan ilmu-ilmu sekuler adalah permainan duniawi yang sedang berada di depan mata, real dan tak terbantahkan. Terkait dengan dikotomi kutub keilmuan ini, izinkan Penulis menganalogikan dan sekaligus mengubah sedikit saja "*statement* ratapan" yang pernah diungkapkan oleh Rudyard Kipling terkait segregasi antara Barat dan Timur, yang dalam bahasa Penulis: "*Oh..., normative science is normative science, and empirical science is empirical science, and never the twain shall meet.*"³⁰ Sayangnya kedua kutub keilmuan

³⁰ Rudyard Kipling (1865-1936), seorang penyair berkebangsaan Inggris, dalam *The Ballad of East and West* mengatakan: "*Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet, Till Earth and Sky stand presently at God's great Judgment*

ini hingga sekarang masih saja belum menemukan titik temu yang menjanjikan konsolidasi dan kolaborasi keilmuan yang elegan, sebagaimana yang Penulis tawarkan dalam buku *Islam Transitif*, walaupun telah banyak para akademisi, khususnya di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam di Indonesia yang telah berupaya untuk melakukannya melalui proyek besar akademik yang mereka sebut dengan integrasi keilmuan.

Selain menggunakan metode *ta'liliyah*, melalui pendekatan *ushul fiqh*, Tafsir *al-Wasi'* juga menggunakan metode *ishtishlahiyah* (kemaslahatan-*humanitarian welfare*) ketika menganalisa dampak, implikasi atau akibat yang dimunculkan oleh ayat-ayat Al-Qur'an terhadap realitas sosial di manapun adanya baik dalam bentuknya yang positif maupun yang negatif yang dapat dilihat, misalnya, setiap ayat yang berbentuk perintah jika dikerjakan akan mendatangkan kemaslahatan, dan ayat-ayat yang berbentuk larangan jika dilanggar akan membawa kemudharatan.

Dengan kata lain, pendekatan *ushul fiqh* yang digunakan akan dapat menjawab pertanyaan apakah ayat-ayat Al-Qur'an tersebut secara faktual memberikan kebermanfaatannya (sesuatu yang menggairahkan, menyejahterakan, dan sekaligus membahagiakan kehidupan masyarakat dalam perdamaian, cinta dan kasih sayang) ataukah lebih banyak mendatangkan kemudharatan (memperbesar konflik dan permusuhan yang berujung pada kesengsaraan umat manusia). Untuk kita di Indonesia, tentu saja, pendekatan *ushul fiqh* ini digunakan dalam rangka untuk mengolaborasi antara konsep-konsep masalah, (*al-maslahah al-mu'tabarah, al-maslahah al-mul-*

seat; But there is neither East nor West, Border, nor Breed, nor Birth, When two strong men stand face to face, though they come from the ends of the earth!" (Oh, Timur adalah Timur, dan Barat adalah Barat, dan tidak akan pernah kedua saudara kembar itu bertemu, sampai bumi dan langit berdiri saat ini di kursi Penghakiman Allah Yang Besar; tapi tidak ada Timur atau Barat, perbatasan, atau berkembang biak, atau kelahiran. Ketika dua orang kuat berdiri berhadapan-hadapan, meskipun mereka datang dari ujung-ujung bumi!). Lebih jauh lihat Ansari Yamamah, *Islam Transitif Filsafat Milenial*, (Jakarta: Prenada, 2019), h. 13.

gah, dan *al-maslahah al-mursalah*) dengan situasi dan kondisi, nilai-nilai sosiokultural dan sosiopolitik masyarakat Indonesia dalam konteks negara bangsa.

Salah satu garansi bahwa metode *ishtishlahiyah* menjadi sangat *urgen* dalam Tafsir *al-Wasi'* mengingat bahwa ayat-ayat Al-Qur'an dalam penyampaian petunjuk nilai dan petunjuk empirisnya sarat dengan berbagai tujuan yang dalam pandangan para ulama disebut dengan tujuan untuk merealisasikan kemaslahatan, sebagaimana secara tegas disebutkan oleh Imam Ibnu Qayyim bahwa tujuan syariat, dalam hal ini Al-Qur'an dan al-hadis, dirancang bangun untuk merealisasikan kemaslahatan bagi kehidupan umat manusia. Secara perinci Ibnu Qayyim menyatakan:

“Syariat Islam dibangun berdasarkan asas hikmah dan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Ia merupakan keadilan yang bersifat mutlak, kasih sayang, kemaslahatan, dan hikmah. Oleh karenanya, setiap persoalan yang bertolak belakang dari keadilan menuju kezaliman, dari kasih sayang menuju kekerasan, dari maslahat menuju kemudharatan, serta dari hikmah menuju sesuatu yang bernilai sia-sia, maka itu semua bukanlah bagian dari syariat, sekalipun ditafsirkan sebagai syariat.”³¹

Tentu saja menjadi sangat penting untuk mengelaborasi, menemukan sekaligus memberdayakan maksud dan tujuan ayat-ayat Al-Qur'an demi untuk melahirkan kesejahteraan dan kebahagiaan yang sebesar-besarnya bagi semua jenis kehidupan berbasis kemaslahatan, dan dalam hal ini metode *ishtishlahiyah* digunakan sebagai salah satu cara untuk menjawab dan mencari berbagai bentuk kemaslahatan yang ditawarkan oleh ayat-ayat Al-Qur'an baik dalam bentuk *al-mashlahah al-dharuriyah*, *al-mashlahah al-hajjiyah* maupun *al-mashlahah*

³¹ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *l'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, (Mesir: Dar al-Hadith, 2006), jilid II, h. 5.

al-tahsiniyah. Dalam teori *utilitarianisme* ilmu hukum, sebagaimana yang disebutkan oleh Jeremy Bentham bahwa sebuah norma hukum dalam berbagai bentuknya juga bertujuan untuk memberikan jaminan kesejahteraan dan kebahagiaan dan kemaslahatan yang seluas-luasnya kepada masyarakat (*the aim of law is for the greatest happiness of the greatest numbers*).

3. Pendekatan Sosiologis (*al-Ijtima'iyah*)

Pendekatan ketiga yang digunakan dalam Tafsir *al-Wasi'* adalah pendekatan sosiologis (*al-ijtima'iyah*), sebuah pendekatan yang mencoba untuk mengeksplorasi, mengelaborasi, menggambarkan sekaligus menganalisis tentang realitas, dinamika dan keadaan suatu masyarakat lengkap dengan struktur, lapisan serta berbagai gejala sosial lainnya yang saling berkaitan dan tentu saja saling berpengaruh antara satu dengan lainnya.

Dengan pendekatan sosiologis suatu fenomena sosial (*phenomenology*) dapat dianalisis, misalnya dengan mengkaji faktor-faktor yang mendorong atau menyebabkan terjadinya relasi dan mobilitas sosial dalam berbagai bentuk dan situasinya baik dalam bentuk relasi peran struktural fungsional, situasi damai dan konflik, asimilasi sosial, dan lainnya yang mendasari sekaligus mengitari terjadinya proses dinamika sosial.

Dalam hal ini, Tafsir *al-Wasi'* menjadikan pendekatan sosiologis sebagai sebuah pisau analisis untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan analisis sosiologis-empiris sehingga pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tersebut menjadi lebih terbuka secara empiris, *applicable* dan dengan mudah dapat "disentuh" secara terukur dalam rangka menemukan alternatif dan solusi bagi kebutuhan masyarakat, baik secara fungsional maupun struktural.

Melalui pendekatan sosiologis ini juga, Tafsir *al-Wasi'*

akan mengurai ayat-ayat Al-Qur'an dari sudut nilai-nilai sosial (nilai moral), fakta sosial (nilai non-moral), budaya (kultural), sejarah dan antropologi (historis-antropologis), bahkan juga pendekatan ilmu hukum terhadap rekayasa hasil peradaban bangsa-bangsa terdahulu yang dalam berbagai kisah disampaikan melalui ayat-ayat Al-Qur'an. Namun sayangnya, kisah-kisah tersebut jarang sekali menjadi kajian yang mendalam sesuai perspektif keilmuan tersebut, bahkan sebaliknya terkadang diklaim sebagai kisah-kisah *israiliyat* yang disampaikan oleh kaum Yahudi dan Nasrani dengan bumbu-bumbu kisah yang menarik sehingga umat hanya menjadikannya sebatas cerita "pengantar tidur". Padahal sesungguhnya kisah-kisah tersebut muncul dan berdasarkan fakta sosial yang lahir dan berkembang dari temuan-temuan dan rekayasa sosial (*social engineering*) sebuah masyarakat yang berbudaya tinggi, misalnya kisah tentang Nabi Nuh dengan para pengikutnya yang mampu membuat sebuah kapal besar (bahtera) yang tidak hanya menyelamatkan manusia tetapi juga hewan-hewan dari terpaan tsunami serta badai yang sangat dahsyat.

Begitu juga kisah kaum Nabi Luth yang mana perilaku mereka dalam konteks relasi gender, selain kemusyrikan, menyimpang dari nilai moral masyarakat dan nilai-nilai suci kemanusiaan sekaligus nilai-nilai Tuhan sebagaimana juga disebutkan di dalam Al-Qur'an di mana kaum laki-laki menyalahi fitrahnya untuk menyukai kaum perempuan, sebaliknya mereka menyukai antar sesama laki-laki atau homoseksual, yang sekarang dikenal dengan istilah LGBT (*lesbian, gay, bisexual, transgender*).³² Atas perilaku dan penyimpangan inilah

³² Lesbian adalah istilah bagi perempuan yang mengarahkan orientasi seksualnya kepada sesama perempuan, gay adalah istilah bagi laki-laki yang umumnya digunakan untuk merujuk orang yang homoseksual. Adapun biseksual adalah individu yang dapat menikmati hubungan emosional dan seksual dengan orang dari kedua jenis kelamin baik pria ataupun wanita, dan sedangkan *transgender* merupakan ketidaksetaraan identitas *gender* seseorang terhadap jenis kelamin yang ditunjukkan kepada dirinya.

mereka, sebagaimana yang dijelaskan Al-Qur'an, akhirnya di-binasakan tidak hanya diri mereka tetapi juga berikut teritorial tempat tinggal mereka berubah menjadi danau, yang saat ini disebut sebagai Laut Mati yang lokasinya terletak meliputi di tiga negara, yaitu Yordania, Palestina, dan Israel.³³

Artinya apa? Dari kedua kisah tersebut di atas tidak hanya terkait dengan persoalan pelanggaran nilai-nilai ketuhanan, kemanusiaan dan moral sosial, akan tetapi sesungguhnya banyak dimensi lain yang seharusnya menjadi kajian yang juga sangat penting, misalnya dimensi sosial budaya, struktur masyarakat, pandangan (*worldview*) masyarakat (sosiologis antropologis), bahkan *science* dan *technology*, dan tentu saja di samping adanya dimensi kuasa Allah Swt.. Dalam Tafsir *al-Wasi'*, dimensi-dimensi yang hampir terlupakan atau ditinggalkan oleh umat Islam inilah yang seharusnya menjadi sebuah kajian yang lebih mendalam dan tersistematis akademis. Namun, sayangnya secara faktual, dimensi-dimensi keilmuan tersebut menjadi hampir tak tersentuh sama sekali.

Yang patut kita pertanyakan adalah mengapa terjadi demikian? Salah satu jawabannya adalah karena pemahaman kita terhadap Al-Qur'an berikut tafsirnya telah telanjur sangat doktriner, normatif, dan bahkan sangat teologis. Oleh karena itu, dalam Tafsir *al-Wasi'* pendekatan sosiologis ini menjadi sangat penting karena hampir tidak ada satu pun ayat-ayat Al-Qur'an, termasuk ayat-ayat yang mengandung nilai-nilai moral, etika, estetika dan bahkan ayat-ayat teologis dan ibadah sekalipun baik dalam konteks *vertical* apalagi *horizontal*, yang tidak berdimensi *social-empirical*. Bahkan, "ibadah hati" sekalipun baru dapat dikatakan benar bila ia melahirkan produktivitas dalam kebermanfaatn sosiologis.

Sebagai tambahan, satu hal yang penting untuk Penulis tegaskan adalah bahwa pendekatan sosiologis, termasuk pen-

³³ Penjelasan tentang kisah ini dapat juga dilihat dalam Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*, jilid IV, (Beirut: Lebanon, 1971), h. 26-27.

dekatan-pendekatan lainnya, yang digunakan dalam Tafsir *al-Wasi'* tidaklah berdiri sendiri, akan tetapi satu sama lainnya bisa saja, dan bahkan pada saat tertentu harus saling mendukung dan berkolaborasi antara satu pendekatan dengan pendekatan lainnya demi untuk menemukan pemaknaan ataupun tafsir yang lebih luas sesuai dengan yang diinginkan oleh Tafsir *al-Wasi'*.

Sebagai contoh, ketika menafsirkan ayat-ayat yang terkait dengan realitas dan dinamika sosial maka dalam analisisnya Penulis tidak hanya menggunakan atau fokus dengan pendekatan ilmu-ilmu sosial secara *an sich*, akan tetapi juga Penulis mengolaborasikannya dengan pendekatan *ushul fiqh* (dari perspektif kajian sosiologis hukum Islam) yang Penulis sebut dengan *socio-Islamic legal approach* (pendekatan hukum Islam berbasis sosiologis) yaitu sebuah pendekatan yang mengolaborasikan (*collaborative approach*) teori-teori sosiologis Barat dengan teori-teori *ushul fiqh*, yang dalam hal ini Penulis sebut dengan istilah *ushul fiqh sosiologis*.

Kedua pendekatan ini dapat menjadi sebuah keniscayaan kolaborasi akademis yang aplikatif antara keilmuan Barat dengan keilmuan Timur guna menemukan sebuah paradigma baru format kajian-kajian keislaman, dalam hal ini tafsir, yang dapat beriringan dengan perkembangan kaidah akal sosial (*sociologico - qawa'id 'uquli al-ijtima'iyah*), termasuk di dalamnya kearifan lokal (*local wisdom*) dan hak-hak asasi manusia (*human rights*).

Dengan demikian, sebagaimana yang telah disebutkan di atas, Penulis ingin menegaskan kembali bahwa ayat-ayat Al-Qur'an yang terkait dengan berbagai informasi tentang realitas, struktur dan dinamika sosial, serta pola hidup masyarakat/bangsa terdahulu secara empiris baik dalam bentuknya yang damai maupun konflik serta berbagai capaian rekayasa sosio-kultural mereka yang telah menjadi sebuah fenomena entitas sosial yang berkelindan dengan berbagai dimensinya,

maka pendekatan sosiologis (*al-ijtima'iyah*), dengan berbagai cabangnya, menjadi sebuah keniscayaan, terlebih lagi ketika seorang *mufassir* mencoba untuk mengambil sekaligus menjadikan nilai-nilai moral dan nilai-nilai empiris ayat-ayat tersebut menjadi *applicable* secara praksis ke dalam realitas kehidupan kontemporer.

Barangkali ini jugalah yang dimaksud oleh Hasan Hanafi, sebagaimana yang dipaparkan oleh Fathi Muhammad Gharib, bahwa melalui pendekatan sosial seorang *mufassir* yang ingin mendekati makna Al-Qur'an tidak saja mendeduksi makna dari teks, tapi sebaliknya, dapat juga menginduksi makna dari realitas kedalam teks. Seorang *mufassir* tidak hanya menerima makna yang terkandung dari ayat-ayat Al-Qur'an, akan tapi juga memberi makna sekaligus meletakkannya dalam struktur rasional secara nyata.³⁴

4. Pendekatan Saintifik

Pendekatan saintifik (*scientific approach*) merupakan suatu cara (*method of inquiry*) yang dilakukan oleh para ahli (ilmuwan) dalam menemukan ilmu pengetahuan dengan cara menggunakan penalaran induktif (*inductive reasoning*) dan penalaran deduktif (*deductive reasoning*) dalam rangka melakukan pengamatan, observasi, dan analisis ilmiah terhadap suatu benda, fenomena ataupun fakta alam untuk melahirkan konsep-konsep ilmiah (dalam bentuk sains dan teknologi) secara spesifik tentang atau dari sesuatu yang sedang dikaji atau diteliti sehingga menghasilkan suatu bentuk produksi (produktif) yang bermanfaat bagi kehidupan.

Terkait dengan ayat-ayatnya, jika dilihat dari perspektif kelimuan, Al-Qur'an tidak hanya berisi ilmu/pengetahuan tentang ibadah, tata norma, etika, estetika, pemikiran, ilmu-

³⁴ Fathi Muhammad Gharib, *Raudhat al-Bahits fi Manahij al-Mufassirin*, (Kairo: al-Azhar University, 2007), h. 109-111.

ilmu sosial kemasyarakatan (*social sciences*) dan peradaban manusia (*humaniora*), tetapi juga meliputi ilmu-ilmu alam (*natural sciences*) yang banyak berbicara tentang alam semesta dan segala rupa yang ada di dalamnya, termasuk manusia dan makhluk hidup lainnya (*biology*), yang juga sekaligus dengan penjelasan tentang proses penciptaannya.

Sebagaimana Penulis sebutkan sebelumnya bahwa Al-Qur'an bukan hanya sebagai petunjuk nilai tetapi juga sebagai petunjuk sains dan teknologi (empiris-saintifik), dan oleh sebab itu maka ayat-ayat yang mengandung informasi saintifik hanya dapat dipahami melalui pendekatan-pendekatan saintifik yang secara langsung mengamati, mengobservasi dan menganalisis dengan menggunakan penalaran empirik-induktif dan deduktif berbasis sains dan teknologi yang digunakan sebagai pendekatan utama sehingga hasil penelitian tersebut dapat menemukan sesuatu yang baru untuk diproduksi bagi pemenuhan hajat hidup umat manusia.

Sungguh sangat banyak ayat-ayat Al-Qur'an berbicara tentang berbagai persoalan yang erat kaitannya dengan sains dan teknologi dalam kehidupan umat manusia, antara lain ayat-ayat yang berbicara tentang alam semesta dan proses penciptaannya (surah *al-Fussilat* ayat 11-12, *al-Baqarah* ayat 29), tentang bumi dengan segala isinya yang terhampar untuk umat manusia (surah *an-Naba* ayat 6-7), tentang lautan yang memberikan sumber kehidupan dengan berbagai keajaiban ilmiahnya (surah *an-Nur* ayat 40, surah *Fushshilat* ayat 53, surah *at-Thur* ayat 6, dan berbagai surah lainnya), tentang proses kejadian manusia dan fungsi organ-organ pentingnya (surah *al-Waqi'ah* ayat 57-59, surah *al-'Alaq* ayat 1-3 dan 15-16, surah *al-Mu'munun* ayat 14), dan banyak lagi ayat-ayat yang mengandung nilai-nilai saintifik lainnya yang sesungguhnya hingga hari ini masih menjadi rahasia ilmu pengetahuan yang belum terpecahkan.

Bahkan Al-Qur'an secara langsung menantang manu-

sia untuk melakukan kajian-kajian akademik dan penelitian saintifik, seperti tersebut di dalam Surah al-Ghasyiyah ayat 17 sampai 20 yang artinya: “Maka tidakkah mereka memperhatikan unta bagaimana diciptakan? Dan langit bagaimana ditinggikan? Dan gunung-gunung bagaimana ditegakkan? Dan bumi bagaimana dihamparkan?”

Berdasarkan informasi dan sekaligus tantangan yang disampaikan Al-Qur’an tersebut menjadi sangat jelas bahwa persoalan-persoalan terkait sains dan teknologi menjadi sesuatu yang sangat penting bagi menopang kehidupan manusia, dan tentunya tak dapat dipisahkan dari sebuah peradaban. Salah satu pertanyaannya adalah bagaimana memahami isi, kandungan dan keinginan ayat-ayat yang berisi ide-ide dan gagasan saintifik tersebut dapat dipahami dan sekaligus dapat melahirkan produksi? Tidak ada jalan lain, kecuali ayat-ayat tersebut harus didekati dengan spesifikasi pendekatan keilmuan saintifik, sebagaimana yang digunakan di dalam Tafsir *al-Wasi’* ini.

5. Pendekatan Filsafat

Sesuai faktanya, banyak sekali ayat-ayat Al-Qur’an yang menantang manusia untuk berpikir memaksimalkan nalar baik dalam bentuk nalar akademik, nalar batin, maupun nalar filsafati. Tantangan yang disampaikan oleh Allah Swt. melalui ayat-ayat-Nya bukanlah sesuatu yang tanpa alasan, karena manusia diciptakan-Nya merupakan sebagai makhluk tempatnya akal untuk berpikir dengan berbagai kemampuan yang telah dibekali oleh Allah Swt. baik di dalam menghadapi dinamika kompetisi kehidupan maupun di dalam memahami ayat-ayat Allah yang digunakan untuk mendukung kehidupan itu sendiri. Namun sayangnya, sebagaimana juga disebutkan oleh Al-Qur’an, hanya sedikit manusia yang mau berpikir, khususnya tentang kebesaran Allah dan kandungan *Al-Qur’an al-Karim*.

Padahal sesungguhnya anugerah akal *insaniyah*, yang dipertajam dengan nilai-nilai akademik, dan akal *ilahiyyah*, yang dipertajam dengan zikir, bagi seorang Muslim misalnya, bila difungsikan dengan baik dan maksimal maka ianya tidak hanya mampu memahami maksud ayat-ayat Al-Qur'an, akan tetapi juga ia mempunyai kemampuan untuk menemukan solusi-solusi kehidupan dalam berbagai dimensinya.

Tentu saja kedua kecerdasan akal tersebut hendaklah bersifat terbuka, karena, sebagaimana yang dikatakan oleh Abdul Hasan Ali al-Nadwi, hanya dengan keterbukaan akal, yang di dalam *Islam Transitif* disebut dengan akal pikir dan akal zikir (akal *insaniyah* dan akal *ilahiyyah*), teks-teks yang rumit seperti ayat-ayat Al-Qur'an dapat ditelaah dan dipahami secara komprehensif dan dapat menerima berbagai macam pembacaan, telaah yang cerdas dan kehendak untuk terus berpikir. Karena juga Al-Qur'an sendiri menganjurkan pembacanya untuk merenung dan memikirkan isinya seperti yang tertera di dalam surah *Muhammad* ayat 24, yang artinya: "*Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al-Qur'an ataukah hati mereka sudah terkunci?*"³⁵ dan surah *an-Nisaa* ayat 82 yang artinya: "*Maka apakah mereka tidak memperhatikan (isi kandungan) Al-Qur'an?*"³⁶ Tentu saja jawabannya hanya dapat diperoleh jika kita menggunakan kedua bentuk akal tersebut dengan segala metode dan pendekatan keilmuan yang ada, termasuk pendekatan filsafat.

Dalam perspektif Tafsir *al-Wasi'*, filsafat, (falsafah-Arab, *philosophy*-Inggris, *philosophia*-Latin, *philosophie*-Jerman, Belanda, Perancis), yang berasal dari bahasa Yunani yaitu *philosophia* sesungguhnya tidak hanya terkait dengan persoalan mencintai kebenaran dan kebijaksanaan semata, akan tetapi sebagai sebuah ilmu pengetahuan bahkan juga disebut sebagai ibunya ilmu pengetahuan (*the mother of sciences*) filsafat

³⁵ Lihat QS. *Muhammad* (47): 24.

³⁶ Lihat QS. *al-Nisa* (4): 82.

sesungguhnya harus dilihat sebagai sebuah cara pandang keilmuan atau sebagai sebuah pendekatan baik secara ontologis, epistemologis maupun aksiologis yang digunakan tidak hanya sebatas mengkaji dan menganalisis akan tetapi sekaligus harus sampai pada tahap menemukan sesuatu yang baru (produksi) dari sebuah eksistensi (benda—yang ada—*being*) yang dapat memberikan kebermanfaatn dan sekaligus kemaslahatan, tentu saja untuk memenuhi kebutuhan dan memfasilitasi kemudahan-kemudahan perjalanan dan perkembangan peradaban sebuah masyarakat, bangsa dan negara, bahkan peradaban umat manusia.

Cara kerja filsafat sebagai sebuah pendekatan tentu saja terikat dengan nilai-nilai dasarnya yang universal, radikal, *detail* dan sistematis dengan menggunakan metode-metode kefilosofatan, antara lain seperti metode kritis, metode dialektis, metode fenomenologis, metode empiris-eksperimen, metode intuitif, metode *transcendental*, dan tentu saja metode kontemplasi akademik (*taammuliyah al-'ilmiyah - academic contemplation*), sebagaimana yang Penulis elaborasi di dalam *Islam Transitif Filsafat Milenial*, yang ditawarkan atau digunakan sebagai metode pendekatan filsafat yang digunakan di dalam Tafsir *al-Wasi'*.

Kebenaran yang dihasilkan melalui pendekatan filsafat dalam berbagai perspektifnya harus pula dapat diukur, paling tidak, melalui tiga teori kebenaran filsafat, yaitu teori koherensi (*the coherence theory*), teori korespondensi (*the correspondence theory*), dan teori pragmatis (*the pragmatic theory*),³⁷ namun karena kebenaran ini juga terkait dengan analisis terhadap ayat-ayat Al-Qur'an maka teori kebenaran wahyu juga dijadikan sebagai standar nilai kebenaran.

Terlepas dari pro dan kontra terkait dengan penggunaan pendekatan filsafat dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an,

³⁷ Lebih jauh terkait elaborasi ketiga teori ini dapat dilihat dalam Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKIS, 2010), h. 291-299.

Muhammad Husain az-Zahabi menjelaskan bahwa ada dua cara kerja pendekatan filsafat yang digunakan oleh para *mufassir* dalam hal mempertemukan antara agama dan filsafat, yaitu: **(a)** dengan cara mentakwilkan teks-teks Al-Qur'an agar sesuai dengan pendapat filsuf atau dengan menyesuaikan teks-teks Al-Qur'an dengan pendapat filsuf agar dapat sejalan; dan **(b)** menjelaskan teks-teks Al-Qur'an dengan pendapat-pendapat atau teori-teori filsafat, dengan kata lain pendapat filsafat yang mengendalikan pemahaman teks-teks Al-Qur'an.³⁸

Adapun pendekatan filsafat yang digunakan dalam Tafsir *al-Wasi'* adalah pendekatan filsafat yang dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an menggunakan sebuah metode yang Penulis sebut dengan metode kontemplasi akademik (*academic contemplation method*), yaitu sebuah upaya perenungan akademik yang mendalam melalui kolaborasi maksimalitas akal gerak *insaniyah* dan akal gerak *ilahiyyah* dalam menemukan petunjuk (intuisi, ilham, dan *makrifah ladunniyah*) yang muncul dalam bentuk ide-ide, pemikiran, gagasan dan temuan sebagai semburan akumulasi keilmuan yang terefleksi dari ayat-ayat Al-Qur'an, dan sekaligus relasi serta tunjukan-tunjukan (refleksi konsep, ide dan makna filosofis) ayat-ayat *kawniah* yang sedang diperdalam atau yang sedang diteliti terkait dengan ayat-ayat Al-Qur'an yang sedang ditafsirkan.

Pendekatan filsafat dengan menggunakan metode kontemplasi akademik menjadi sangat penting mengingat bahwa ayat-ayat Al-Qur'an tidak hanya memiliki petunjuk nilai dan petunjuk empiris, tetapi juga menyimpan makna-makna terdalam spiritual kemanusiaan sekaligus misteri keilahiahan yang harus ditemukan dan sekaligus juga diimplementasikan secara empiris demi dan untuk kemaslahatan umat manusia dan alam semesta raya.

³⁸ Ahmad Soleh Sakni, *Model Pendekatan Tafsir Dalam Kajian Islam* (Jurnal: JIA/ Desember 2013/Th.XIV/Nomor 2/61-75), h. 68.

Oleh karena itu, pendekatan filsafat dalam Tafsir *al-Wasi'*, sebagaimana yang Penulis sebut dengan istilah filsafat milenial, tidak berhenti pada tataran konseptual semata akan tetapi menyentuh dan menghasilkan sesuatu (temuan baru) baik dalam bentuk ideal maupun empiris, dan oleh karena itu tentu saja di antara orang-orang yang dapat menggunakan pendekatan filsafat di dalam memahami dan meneliti ayat-ayat Al-Qur'an secara maksimal adalah mereka-mereka yang memang memiliki keahlian akademik, *skill* dan keprofesionalitasan dalam bidang keilmuan tertentu sesuai dengan disiplin keilmuan yang mereka miliki.

Oleh karena tujuan akhir dari seseorang yang berfilsafat, sesuai dengan perspektif filsafat milenial *Islam Transitif*, di dalam mendekati ayat-ayat Al-Qur'an adalah agar ayat-ayat tersebut dapat terurai dan terukur secara empiris dalam berbagai temuan dan hasil produksinya. Tentu saja, mereka yang masuk ke dalam kategori *Ulul Albab* lah yang mempunyai kans lebih besar untuk dapat memaksimalkan pendekatan filsafat dalam perspektif Tafsir *al-Wasi'* ini, dan dari tangan mereka-lah perubahan itu dapat diharapkan.

Ini jugalah yang disebutkan Allah Swt. di dalam surah *Ali Imran* ayat 190-191 ketika berbicara tentang penciptaan langit dan bumi dengan segala isinya, baik yang ada di angkasa raya dengan segala bentuk galaksi serta berbagai gelombang elektro magnetiknya, maupun yang ada di atas bumi dengan semua jenis kehidupannya serta yang ada di dalam bumi (tanah) dengan segala bentuk mineral dan energinya, dan bahkan juga proses terjadinya perubahan antara siang dan malam yang terkait dengan perubahan atmosfer dan pergeseran tata surya, semua itu sesungguhnya sengaja dikompetisikan oleh Allah kepada orang-orang yang mau memaksimalkan kolaborasi akal *insaniyah* dan akal *ilahiyah* (akal akademik dan akal zikir) sehingga dapat melahirkan sesuatu (sebuah produk) yang bermanfaat bagi kehidupan peradaban umat manusia.

Pada titik akhirnya, mereka menyampaikan pengakuan empiris bahwa memang benar tidak ada satu pun yang sia-sia yang diciptakan oleh Allah Swt., karena mereka telah membuktikannya dengan petunjuk akal *ilahiyah* dan akal *insaniyah* yang mana mereka dapat mengurai dan/atau menemukan sesuatu yang baru dari ciptakan Allah Swt. yang memang sengaja untuk dipersiapkan bagi manusia agar mereka dapat menghindarkan diri dari kesulitan di dalam memenuhi kebutuhan peradaban mereka, tentu saja sebuah peradaban yang memiliki dua visi kebahagiaan.

Sebagai contoh konkret yang sederhana, di kampus UIN Sumatera Utara khususnya, dan di Kota Medan umumnya, banyak pohon Bunga Tanjung yang bunganya sudah terkenal memiliki aroma yang harum. Tentu saja bagi mahasiswa, khususnya mahasiswa sains dan teknologi dan mahasiswa kesehatan masyarakat, yang memiliki semangat dan kemampuan sebagai penemu atau pencipta (*Ulul Albab*) maka Bunga Tanjung tersebut tidak hanya menjadi sebuah bunga yang mekar dengan keharuman semerbak yang kemudian layu jatuh ke tanah dan kemudian mereka hanya mengucapkan *tasbih* (puja-puji) kepada Allah Swt. sebagai Pencipta, akan tetapi mereka berupaya menjadikan Bunga Tanjung tersebut sebagai sebuah objek penelitian yang berujung pada sebuah produk, misalnya dalam bentuk farfum, kosmetik, obat-obatan dan lain sebagainya.

Dengan kata lain, apabila seseorang hanya memosisikan kapasitas dirinya sebagai manusia yang penuh dengan kelemahan, maka ia hanya akan terjebak pada konteks mengagumi ciptaan Allah, termasuk contoh Bunga Tanjung tersebut, padahal sesungguhnya Allah menghendaki lebih dari itu.

Begitu pula terkait dengan perubahan siang dan malam serta perubahan musim yang terjadi sesungguhnya menjadi media agar umat manusia mau menggunakan akal gerakannya karena Allah tidak menantang manusia untuk menciptakan

bunga, melainkan Ia menantang mereka untuk memikirkan manfaat dari bunga tersebut.

Demikian juga Allah tidak menantang manusia untuk mengubah siang dengan malam dan tidak juga membuat dan mengubah musim-musim yang ada, akan tetapi Allah menantang manusia untuk menggunakan akal gerakanya agar melahirkan sebuah produktivitas yang melahirkan sebuah keberuntungan bagi peradaban umat manusia dan alam semesta raya.

Memaksimalkan akal gerak (akal *insaniyah* dan akal *ilahiyyah*) inilah yang Penulis maksud sebagai sebuah pendekatan filsafat di dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an agar sampai pada sebuah hasil (produk) yang terukur secara empiris, tentu saja dengan berbagai pendekatan keilmuan lainnya dan berbagai penelitian dan eksperimen, bukan sekadar "renungan kehambaan" yang minimalis.





5

Penafsiran Model Al-Wasi'

A. TAFSIR AL-WASI' SEBAGAI SOLUSI

Dalam bab ini, Penulis mencoba untuk memberikan beberapa contoh ayat yang ditafsirkan dengan model *al-Wasi'*, yaitu sebuah bentuk penafsiran yang diperluas, baik makna, isi dan kandungan serta tujuan ayat. Hal ini dikarenakan bahwa penafsiran yang diinginkan oleh Tafsir *al-Wasi'* adalah sebuah penafsiran yang tidak cukup hanya pada tataran ide-ide moral atau sebatas nilai-nilai normatif semata, akan tetapi harus sampai kepada sesuatu yang empiris, dan bahkan harus bisa sampai pada temuan-temuan baru yang berujung pada sebuah produk. Hal ini menjadi sangat penting agar ayat-ayat Al-Quran tidak hanya sebatas petunjuk norma, ibadah, dan muamalah, yang bagi kebanyakan umat Islam hanya sekedar mengharapkan pahala membacanya, akan tetapi juga harus dapat memberikan solusi praktis terhadap berbagai masalah dan kebutuhan hidup masyarakat, bangsa, dan negara.

Di antara ayat-ayat yang sengaja dipilih sebagai contoh penafsiran, di antaranya: **pertama**, surah *al-Fatihah* ayat 1. Sebenarnya surah *al-Fatihah* ini sangat penting untuk dikaji kembali penafsirannya mengingat bahwa surah *al-Fatihah*

ini adalah, bukan karena menjadi surah yang pertama di dalam *Mushaf-Al-Qur'an*, merupakan induk semua surah yang sesungguhnya tidak hanya berisi tentang keberadaan dan kekuasaan Allah dengan sifat-sifat kesempurnaan-Nya saja, namun juga tentang kehadiran, tugas dan peran manusia sebagai khalifah di muka bumi, baik dalam perspektif hubungan vertikal maupun horizontal. Ayat ini juga menjelaskan tentang ketertundukan manusia kepada Allah dan sekaligus pertanggungjawaban kehadiran mereka dengan berbagai aktivitasnya di muka bumi.

Dari perspektif akademik, sesungguhnya surah *al-Fatihah* ini mengandung inspirasi keilmuan yang tak terhingga karena di dalamnya berisi informasi tentang eksistensi dan kekuasaan Allah serta alam semesta raya ciptaan-Nya, yang di dalamnya ada manusia dengan berbagai relasi dan dimensinya.

Dalam contoh Tafsir *al-Wasi'* ini, Penulis hanya berusaha menafsirkan ayat yang pertama saja, secara khusus kata *al-hamdu* (الْحَمْدُ), karena kata *alhamdu* (الْحَمْدُ) ini terkesan sangat teologis penafsirannya di berbagai kitab tafsir yang ada, dan cenderung menjadi sangat etikal, sedangkan nilai empiris-sosiologisnya menjadi tertinggal.

Kedua, surah *al-Baqarah* ayat 180 tentang perintah berwasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabat (ahli waris). Ayat ini menjadi menarik untuk ditafsir ulang karena ayat ini termasuk ke dalam salah satu ayat yang penafsirannya menimbulkan kontroversi dalam kajian *ushul fiqh* (kajian hukum islam) dan kajian *ulum al-Quran* (ilmu-ilmu Al-Qur'an) baik terkait dengan ketentuan hukumnya maupun terkait dengan keberadaan ayatnya, yang menurut sebagian besar ulama telah di-*nasakh* (dalam hal ini dihapus hukumnya).

Ketiga, surah *Hud* ayat 37 tentang pembuatan bahtera Nabi Nuh. Ayat ini sengaja dipilih karena ayat ini bukanlah sekadar kisah pembuatan bahtera semata, akan tetapi ayat ini sangat banyak melahirkan inspirasi-inspirasi keilmuan yang

hari ini terus berkembang menjadi kajian para ilmuwan.

Keempat: Surah *al-Isra'* ayat 1. Ayat ini menjadi sangat penting untuk ditafsir ulang karena penafsiran yang ada selama ini lagi-lagi sangat terkait dengan keyakinan (teologis-ekatologis) dan kewajiban beribadah, dalam hal ini perintah melaksanakan shalat yang lima waktu. Padahal sesungguhnya, menurut Tafsir *al-Wasi'*, ada sisi keilmuan lain yang terlupakan dan ini sangat penting yaitu sisi keilmuan, sains, dan teknologi (astronomi).

Kelima, surah *an-Nur* ayat 27 tentang ketentuan atau adab masuk ke rumah seseorang, dalam bahasa sosialnya tentang etika bertamu. Ayat ini perlu ditafsirkan kembali mengingat bahwa tafsir yang ada kelihatannya masih sempit dan belum sampai kepada ruh dari etika bertamu (relasi sosial) yang sejatinya, bukan hanya sekadar mengucapkan salam.

Keenam, surah *al-Furqan* ayat 63. Penafsiran ayat ini kelihatan sangat literal, sempit, dan sangat berdimensi etikal-sufistikal, yaitu terkait dengan sifat ataupun sikap seorang *ibadurrahman* (عِبَادَ الرَّحْمَنِ) ketika berjalan di muka bumi tidak sombong, tetapi mereka rendah hati. Penafsiran yang bersifat etis ini, selain bentuknya sangat personal, tentu agak sulit untuk diukur secara empiris, apalagi dikaitkan dengan kalimat berjalan di muka bumi.

Untuk referensi penafsiran, Penulis merujuk tiga buah kitab tafsir sebagai rujukan utama, yaitu *al-Jami'u li Ahkami al-Quran* yang ditulis oleh Imam Abu Abdillah Muhammad al-Anshary al-Qurthubi (1214-1273), *Tafsir al-Quran al-'Azhim* karya Imam Islamil bin Umar al-Quraisyi bin Katsir atau biasa disebut Ibnu Katsir (1301-1372), dan *Tafsir al-Maraghi* yang ditulis oleh Imam Ahmad Mushtafa al-Maraghi (1881-1945). Kemudian, sebagai tambahan, Penulis juga merujuk *Tafsir al-Misbah*-nya M. Quraish Shihab.

Paling tidak ada tiga alasan mengapa Penulis memilih ketiga kitab tafsir tersebut, yaitu:

1. ketiga kitab tafsir ini secara umum banyak dijadikan rujukan oleh para ulama dan akademisi di Indonesia baik dalam *halaqah-halaqah* kegamaan maupun di Perguruan Tinggi Islam;
2. ketiga kitab tafsir ini secara metodologis dapat juga mewakili sebagian besar metode penafsiran yang ada, baik dalam bentuk *tahlili*, *ijmali*, dan juga dalam bentuk *muqaran*, walaupun bentuk yang ketiga ini tidak mendetail dalam ulasannya; dan
3. dalam ulasan penafsirannya, secara umum ketiga kitab tafsir ini menggunakan bentuk tafsir yang sama yaitu *bil ma'tsur*, *bir ra'yi* dan *bil isyari*, walau masing-masing pada porsi yang berbeda. Khusus *al-Mishbah*, ini adalah kitab tafsir karya anak negeri yang sedang *in* dalam kajian tafsir di Tanah Air.

Dalam menerjemahkan ketiga kitab tafsir tersebut, Penulis menggunakan terjemahan bebas, dan terkadang Penulis memasukkan kata-kata tambahan dengan tanda [], supaya lebih mudah untuk menjelaskannya dan lebih mudah bagi para pembaca untuk memahaminya. Penerjemahannya dilakukan satu demi satu agar penafsiran pada ketiga kitab tafsir tersebut dapat dibaca secara utuh. Adapun ayat-ayat yang dijadikan contoh sebagaimana disebutkan di atas akan ditafsirkan dan dielaborasi sesuai urutannya di dalam *Al-Quran al-Karim*.

B. CONTOH PENAFSIRAN AL-WASİ'

1. Surah *al-Fatihah* ayat 1

Ayat ini berbunyi:

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Segala puji bagi Allah, Tuhan seru sekalian alam.

Kata *alhamdu* dengan berbagai derivasinya dijumpai se-

banyak 68 kali di dalam 44 surah. 1 (satu) kali dalam bentuk *fi'il mudhari'*, 43 kali dalam bentuk *isim mashdar*, 17 kali dalam bentuk sifat *musyabbahah*, 5 kali dalam bentuk *isim maf'ul*, dan masing-masing 1 kali dalam bentuk *isim fa'il* dan *isim tafdhil*. Terkait maknanya sebagai pujian, ada 43 kali kata *al-hamdu* dikhususkan untuk memuji Allah Swt., dan dari 43 kali penggunaannya 23 kali ungkapan *al-hamdu* langsung diikuti kata Allah (*al-hamdu lillah*), 10 kali dikaitkan dengan kata *rab-bika*, 4 kali dengan ungkapan *lahu al-hamdu*, dan 1 kali dengan ungkapan *fa lillahi al-hamdu*.¹

Di dalam kitab tafsirnya yang berjudul *al-Jami'u li Ahkami al-Quran*, Imam al-Qurthubi (1214-1273) menyatakan bahwa kata *alhamdu* bermakna *tahmid* (pujian atau sanjungan yang sempurna) yang mencakup semua jenis pujian, dan juga bermakna *syukur* (bersyukur-berterima kasih kepada Allah Swt. atas segala nikmat-Nya), dan *al-hamdu* juga bisa berarti rela (*ridha*). Kata *alhamdu* juga menunjukkan atau adanya keterkaitan dengan nilai-nilai ketauhidan/atau keimanan, dan dengan demikian pujian itu memang sejatinya bagi Allah Swt. sejak masa *azaly*, artinya yang berhak mendapatkan semua bentuk pujian adalah Allah karena hanya Allah-lah yang mempunyai sifat-sifat yang baik dan luhur. Demikian juga karena Allah sudah mengetahui bahwa seorang hamba mempunyai kelemahan untuk memuji diri-Nya secara sempurna sebagaimana perkataan [hadis] Nabi: "Aku tidak sanggup memuji-Mu [Allah Swt.] secara sempurna."²

Adapun kata *tahmid* yang berarti pujian sesungguhnya lebih lugas dan lebih tegas dari kata *al-hamdu*, dan kata *al-hamdu* itu sendiri lebih umum dari kata *syukur*. Menurut Ibnu Atha', kata *al-hamdu* itu artinya sama dengan kata *syukur lil-*

¹ Alimin, "hamdun" dalam *Ensiklopedia al-Qur'an: Kajian Kosakata*, editor, M. Qurraish Shihab, jilid I, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), h. 279.

² Abu Abdillah Muhammad al-Anshary al-Qurthubi, *al-Jami'u li Ahkami al-Quran*, jilid I, (Kairo: Dar al-Hadits, 2010), h. 135-137.

lah (bersyukur kepada Allah Swt.) karena Allah telah banyak memberikan berbagai nikmat dan anugerah-Nya sehingga itu tidak ada cara lain kecuali bersyukur kepada-Nya. Ada juga pendapat yang mengatakan bahwa kata *syukur* lebih umum dari kata *al-hamdu* sebab *syukur* itu dilakukan dengan lidah, anggota tubuh dan hati, sedangkan *al-hamdu* hanya dilakukan dengan lidah semata. Penjelasan tentang *al-hamdu* di sini lebih banyak terkait pendapat ulama tentang pujian dan *syukur* yang keduanya adalah sesuatu yang identik atau mempunyai kesamaan namun terdapat perbedaan dalam aplikasinya.³

Menurut Imam Ibnu Katsir (1301-1372), Abu Ja'far Ibnu Jarir mengatakan bahwa makna *alhamdulillah* adalah *as-syukur li Allah*, yaitu syukur (bersyukur) hanyalah kepada Allah Swt. secara tulus, bukan kepada sesembahan lainnya dan bukan pula kepada semua ciptakan-Nya [pohon, hewan, gunung, manusia, dan lain-lain], sebagai tanda terima kasih kepada Allah atas semua nikmat dan karunia-Nya yang tak terhingga. Di antara nikmat tersebut antara lain disiapkan-Nya semua sarana prasarana untuk menaati-Nya dan diberikannya kemampuan kepada anggota tubuh untuk melaksanakan ibadah-ibadah yang diwajibkan-Nya. Dia juga menghamparkan rezeki yang berlimpah untuk hamba-Nya sebagai sarana untuk mempersiapkan kehidupan yang abadi kelak di dalam surga *jannatun na'im*. Oleh karena itu, tiada yang lain boleh mendapatkan pujian selain Allah Swt. sejak permulaan hingga akhir kehidupan ini [sejak masa *azaly* hingga ke masa yang abadi]. Ibnu Jarir juga mengatakan, sebagaimana yang dijelaskan oleh Imam Ibnu Katsir, bahwa kata *alhamdulillah* juga adalah ungkapan pujian yang digunakan oleh Allah untuk memuji diri-Nya sendiri, dan sekaligus sebagai perintah kepada hamba-Nya untuk memuji dan menyanjung-Nya, seakan-akan Allah Swt. berfirman: "Katakanlah oleh kalian bahwa segala bentuk pujian ha-

³ al-Qurthubi, *al-Jami'u li Ahkami ...*, h. 135.

nyalah kepada-Ku.”⁴

Imam Ibnu Katsir lebih jauh memaparkan bahwa Ibnu Jarir mengemukakan bantahannya terhadap pendapat yang mengatakan bahwa kata *al-hamdu* dan *as-syukur* itu mempunyai makna yang sama, sebagaimana yang dipahami oleh para ulama ahli bahasa, dan juga menurut pendapat as-Sulami yang dirujuknya dari Ja’far as-Sadiq dan Ibnu Atha dari golongan kaum sufi. Pandangan inilah yang menurut Ibnu Jarir perlu untuk dipertimbangkan karena menurut Ibnu Jarir, sebagaimana juga yang telah berkembang di kalangan mayoritas ulama *mutaakhkhirin* bahwa kata *al-hamdu* menunjukkan pujian dengan ucapan terhadap yang dipuji dengan menyebutkan sifat-sifat *lazimah* dan sifat-sifat yang *muta’addiyah* baginya [Allah Swt.], dan kata *al-hamdu* ini juga lebih umum penggunaannya dibanding dengan kata *as-syukru* karena kata *as-syukru* hanya terkait dengan sifat-sifat *muta’addiyah* saja, baik disampaikan dengan ucapan lisan, dengan hati, ataupun dengan sikap dan perbuatan.⁵

Abu Nasr Ismail Ibnu Hammad al-Jauhari mengatakan makna lain dari kata *al-hamdu*, yang merupakan lawan kata dari *az-zammu* (celaan), adalah *al-madhu* (pujian) yang mana makna dan penggunaannya lebih umum daripada kata *al-hamdu*. Hal ini dikarenakan bahwa penggunaan kata *al-madhu* (pujian) dapat ditujukan kepada siapa saja dan apa saja, baik orang yang masih hidup maupun orang yang sudah mati, baik benda hidup maupun benda mati. Kata *al-madhu* juga dapat digunakan untuk memuji sebuah perbuatan yang baik maupun yang tidak baik, dan dapat juga ditujukan kepada sifat-sifat yang *lazimah* dan yang *muta’addiyyah* sekaligus.⁶

Sementara itu, menurut Imam al-Maraghi (1881-1945), kata *al-hamdu* secara etimologi mempunyai tiga makna. **Per-**

⁴ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran al-‘Azhim*, jilid I, (Riyad: Maktabah Ma’arif, tt), h. 23.

⁵ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran ...*, h. 23.

⁶ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran ...*, h. 23.

tama: *al-madhu* (pujian), yang umumnya digunakan sebagai ungkapan pujian terhadap harta benda yang dimiliki oleh seseorang, pujian terhadap ketampanan atau kecantikan seseorang, dan pujian terhadap perilaku baik seseorang. **Kedua:** bermakna *as-sinau* (pujian juga), namun kata *as-sinau* ini bisa digunakan untuk memuji tindakan atau perbuatan seseorang baik itu tindakan yang baik atau terpuji maupun tindakan yang tidak baik atau tercela. **Ketiga:** bermakna *as-syukur* yaitu berterima kasih atau bersyukur baik melalui ungkapan hati, lisan maupun perbuatan atas kelebihan dan nikmat yang didapat, khususnya atas nikmat-nikmat yang telah dianugerahkan oleh Allah Swt..⁷

Kemudian, Imam al-Maraghi juga menyatakan bahwa kata *al-hamdu* mempunyai keterkaitan yang sangat kuat dengan ketauhidan, dan oleh karena itu maka setiap pujian yang muncul dikarenakan adanya sebuah nikmat atau karunia, maka pujian itu hanya untuk-Nya, yaitu hanya untuk Allah Swt. sebagai Tuhan yang Maha Pencipta dan Maha Pengatur.⁸

Sementara itu, Muhammad Quraish Shihab menjelaskan bahwa kata *al-hamdu* terdiri dari dua huruf *alif* dan *lam* (dibaca *al*) yang mengikuti kata *hamdun*, yang menurut pakar bahasa dinamai *al-istighraq* dalam arti mencakup segala sesuatu. Oleh karena itu, kalimat *al-hamdu lillahi* sering kali diterjemahkan dengan 'segala puji bagi Allah'. Adapun *hamdun* atau pujian adalah ucapan yang ditunjukkan kepada yang dipuji atas sikap atau perbuatannya yang baik walaupun ia tidak memberi sesuatu kepada yang memujinya. Berbeda dengan kata *syukur* yang digunakan untuk mengakui secara tulus dan dengan penuh hormat kepada siapa yang menganugerahkan sebuah pemberian, dan kesyukuran itu bermula dari dalam

⁷ Ahmad Mushtafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, jilid I, (Beirut: Dar al-Fikr, 2015), h. 20.

⁸ al-Maraghi, *Tafsir ...*, h. 17.

hati yang kemudian melahirkan ucapan dan perbuatan.⁹

Adapun kata *al-hamdu lillahi* yang artinya ‘segala puji bagi Allah’ menunjukkan makna pengkhususan bagi-Nya. Ini berarti bahwa segala pujian hanya wajar dipersembahkan kepada Allah Swt. karena Dia yang menciptakan segala sesuatu dan segalanya diciptakan-Nya dengan penuh “kesadaran”, tanpa paksaan, dan segala perbuatan-Nya terpuji dan segala yang terpuji merupakan perbuatan-Nya juga sehingga demikian wajarlah kita mengucapkan ‘segala puji hanya bagi Allah semata’.¹⁰ Hal ini diperkuat dengan kalimat *Rabb al-‘alamin* yang merupakan keterangan lebih lanjut tentang layakannya segala puji hanya tertuju kepada Allah Swt. karena Dia adalah *Rabb al-‘alamin*.¹¹

Selanjutnya Quraish Shihab juga menegaskan bahwa kalimat *al-hamdu lillahi Rabb al-‘alamin* mempunyai dua sisi makna yaitu berupa pujian kepada Allah dalam bentuk ucapan dan berupa syukur kepada-Nya dalam bentuk perbuatan, dan pujian kepada Allah Swt. dalam bentuk ucapan ini merupakan anjuran, terlebih lagi saat merasakan adanya anugerah Ilahi, dan itulah sebabnya Rasulullah saw. selalu mengucapkan *al-hamdu lillahi* dalam situasi dan kondisi apa pun.¹² Sayangnya, Quraish Shihab tidak menyebutkan ketentuan tentang *syukur* apakah itu anjuran atautkah kewajiban.

Salah satu yang patut menjadi perhatian adalah bahwa ketiga kitab tafsir tersebut menyatakan bahwa persoalan *al-hamdu* atau pujian itu adalah persoalan tauhid atau sangat terkait dengan ketauhidan/keimanan seseorang, dan oleh karena Allah telah banyak memberikan nikmat dan karunia-Nya maka tiada pilihan lain bagi seorang hamba kecuali memuji-

⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*, jilid I, (Jakarta: Lentera Hati, 2004), h. 27.

¹⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah ...*, h. 28.

¹¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah ...*, h. 32.

¹² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah ...*, h. 32-33.

Nya atau bersyukur kepada-Nya karena pujian itu hanya layak untuk Allah Swt.. Alasan lain mengapa *mufassir* menyatakan bahwa hanya Allah yang layak untuk dipuji, barang kali, karena semua kata *al-hamdu* (pujian) di dalam Al-Qur'an senantiasa dikaitkan dengan nama Allah sebagai *ilahun wa Rabb al-'alamin*.¹³

Versi Tafsir al-Wasi'

Menghubungkan kata *al-hamdu* (pujian) kepada ketauhidan/keimanan merupakan sesuatu yang benar dan dapat diterima, namun jika dikatakan bahwa pujian (*al-hamdu*) itu hanya untuk Allah atau hanya Allah yang boleh mendapatkan pujian, maka di sini telah terjadi otoritarianisasi terhadap kata *al-hamdu* (pujian), ditambah lagi dengan adanya hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari¹⁴ serta adanya *atsar* sahabat yang menyatakan bahwa memuji seseorang sama dengan mematahkan tulang belakangnya atau memotong lehernya,¹⁵ maka secara psikologis seseorang yang beriman, dalam pandangannya yang sempit, dapat dipastikan akan merasa takut untuk memuji orang lain, termasuk kawan ataupun sahabatnya karena ia khawatir itu akan menjadi perbuatan yang mengandung syirik, dosa dan mungkin saja perlawanan kepada Allah Swt., di samping ketakutannya jika orang yang dipuji

¹³ Alimin, "hamdun" dalam *Ensiklopedia al-Qur'an ...*, h. 279.

¹⁴ Ketidaklayakan pujian selain kepada Allah Swt. dan bahkan sampai pada tingkat ketidakbolehnya disebutkan juga di dalam Hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari yang isinya menyatakan bahwa tidak boleh mencucikan atau memuji atau melebihi-lebihkan seseorang di hadapan Allah Swt., karena itu sama dengan memotong leher saudaranya. (*Shahih Bukhari: Kitab as-Syahadah*). Hadis lain yang juga diriwayatkan oleh Imam Bukhari, *Shahih Bukhari* dalam kitab *al adab*, Abu Musa ada menyampaikan bahwa Rasulullah saw. bersabda jika seorang pria berlebih-lebihan dalam memuji seseorang maka hal itu sama dengan membinasakan atau mematahkan punggung saudaranya.

¹⁵ Bahkan juga ada *atsar* sahabat di mana Umar Bin Khattab pernah mengatakan kepada seseorang yang memuji seorang laki-laki, lalu Umar berkata kepada yang memuji: "Engkau telah menyembelih orang itu, semoga Allah menyembelihmu, karena *madah* atau pujian itu sama dengan penyembelihan."

itu akan menjadi sombong dan takabur dalam kehidupannya.

Secara praksis, di sinilah digunakan perluasan makna *al-hamdu* (الْحَمْدُ) dengan menggunakan kata *al-madhu* (الْمَدْحُ) agar kata *al-hamdu* (pujian) tidak menjadi sesuatu yang menakutkan. Maksudnya, ketika memuji seseorang maka hendaklah ia memuji Allah terlebih dahulu dengan menyebut asma Allah yang terhimpun di dalamnya segala kemahaan (kebesaran). Misalnya ketika memuji (*al-madhu*) seseorang sebaiknya diiringi atau dimulai dengan mengucapkan *alhamdulillah* (الْحَمْدُ لِلَّهِ) ataupun dengan menyebut asma Allah yang lain, seperti dalam kalimat: “*alhamdulillah, you are wonderful*”, dan/atau dalam kalimat lain, “Allah Maha *Razzaq*, rumahmu sangat megah”, dan lain sebagainya.

Kemudian jika manusia tidak boleh dipuji karena dianggap manusia itu hina, lemah dan lain sebagainya sehingga tidak layak mendapatkan pujian maka ini juga melawan salah satu fitrah (hak-hak dasar, potensi, keinginan yang dianugerahkan Allah kepada) manusia yang secara psikologis cenderung menyukai keindahan, termasuk menyukai pujian, atau senang jika mendapatkan pujian, namun bukan gila pujian. Dalam ungkapan sosiologis antropologis dapat dikatakan bahwa “manusia adalah makhluk yang suka dipuji”, atau “manusia adalah makhluk yang suka keindahan”, termasuk di dalamnya pujian.

Demikian juga secara sosiologis, sebuah relasi sosial tidak dapat terlepas dari sesuatu yang bersifat pujian baik dalam bentuk kata-kata maupun dalam bentuk perbuatan yang masuk dalam ranah apresiasi sosial yang menjadikan relasi tersebut akan semakin hangat dan penuh keakraban, bahkan sebuah pujian dapat membuka kebekuan sebuah komunikasi sosial, dan tidak mustahil sebuah pujian dapat pula membuka peluang-peluang atau kesempatan kerja sama dalam berbagai sektor kehidupan.

Sebuah relasi sosial yang sepi dari pujian, atau apresiasi

sikap dan perbuatan akan melahirkan situasi yang kaku dan gersang sehingga sebuah hubungan, misalnya dalam bentuk komunikasi, akan terasa hambar dan terkadang membosankan, dan bahkan terkesan sombong. Oleh karena itu, tidak heran bila hari ini relasi sosial umat Islam terasa semakin kaku dan gersang, bahkan mereka lebih suka mencela saudaranya daripada memujinya, padahal mencela itu jelas merupakan sebuah dosa. Hanya saja yang perlu dijaga adalah bahwa pujian itu hendaklah berdasarkan fakta dan kebenaran, bukan sesuatu yang menipu.

Jika Allah saja suka dengan pujian, maka manusia yang lemah ini juga tentu menyukainya, dan bahkan dapat pula menjadi daya dorong psikologis untuk lebih bersemangat dalam beraktivitas, berbuat yang lebih baik dan lebih bermanfaat untuk orang lain. Namun satu hal yang cukup penting adalah bahwa bagi orang yang dipuji hendaklah menyadari bahwa pujian yang diberikan kepadanya merupakan sebuah rahmat dari Allah Swt. agar tidak menimbulkan kesombongan baginya. Dengan demikian, kata *al-hamdu*, selain bermakna pujian atau sebagai ungkapan syukur kepada Allah, maka dalam konteks keseharian relasi sosial dapat juga dimaknai sebagai sebuah “apresiasi” (penghormatan atau penghargaan) yang sesungguhnya menjadi bagian yang tak terpisahkan dari bangunan sebuah hubungan sosial kemanusiaan yang elegan. Ini jugalah yang dimaksudkan oleh Hadis Nabi Muhammad saw. yang diriwayatkan oleh Imam at-Tirmizdi yang artinya: “Siapa saja yang tidak bersyukur (berterima kasih) kepada manusia, maka berarti ia tidak bersyukur kepada Allah Swt..” Dengan makna lain, siapa saja yang mau atau suka mengapresiasi (memuji) seseorang, yang memang patut untuk dipuji, maka sama artinya ia mau atau suka memuji Allah Swt.. Walaupun demikian, makna hakikat pujian itu tetap kembali kepada Allah Swt. walau melewati sarana atau objek yang berbeda *kullu hamdin lil Allahi haqiqatan* (كُلُّ حَمْدٍ لِلَّهِ حَقِيقَةٌ).

2. Surah *al-Baqarah* ayat 180

Bunyi ayat:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ
بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

Diwajibkan atas kalian, apabila salah seorang di antara kalian kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiatlah untuk ibu bapak dan karib kerabatnya secara makruf, (ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa.

Imam al-Qurthubi menyatakan ayat ini berbicara tentang wasiat, dan kata-kata wasiat di dalam Al-Qur'an disebutkan hanya 4 kali; 1 kali pada ayat 180 surah *al-Baqarah* ini, 2 kali pada surah *an-Nisaa'* (ayat 11 dan 12), dan 1 kali pada surah *al-Maidah* ayat 106. Dan wasiat pada ayat 180 surah *al-Baqarah* ini lebih lengkap dibanding pada ayat-ayat yang lain, dan [wasiat dalam] ayat ini lebih dahulu diwahyukan oleh Allah Swt. dari [wasiat dalam] ayat-ayat waris.¹⁶

Selanjutnya, Imam al-Qurthubi menyatakan bahwa kata *kutiba* artinya *furida* (diwajibkan) atau *utsbita* (ditetapkan) yang menunjukkan tentang kewajiban berwasiat. Adapun kalimat *hadara ahadakum al-maut* berasal dari kata *hudur al-maut* yang maknanya telah ada atau telah datang tanda-tanda kematian baik dalam bentuk penyakit maupun usia yang tua atau renta. Adapun kata *khairan* bermakna harta sebagaimana yang disepakati oleh para ulama, dan kata *khairan* juga diartikan harta yang banyak. Namun mereka berbeda pendapat terkait ukuran (standar) jumlah harta yang dapat dikategorikan banyak. Menurut informasi yang diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib, Aisyah r.a. dan Ibnu Abbas mengatakan bahwa 700 dinar itu ukuran minimal, itu pun masih sedikit. Namun me-

¹⁶ al-Qurthubi, *al-Jami'u li Ahkami ...*, h. 645.

nurut Qatadah yang diriwayatkan dari al-Hasan bahwa yang baik itu minimal 1.000 dinar. Adapun menurut pendapat as-Sya'bi ukuran minimal harta yang banyak itu adalah antara 500 ke 1.000 dinar.¹⁷

Pada satu sisi, jumlah batasan harta dapat disebut banyak seperti halnya terkait juga dengan jumlah ahli waris, sebagaimana *atsar* dari Asiyah r.a. bahwa ada seseorang mengatakan kepada Aisyah r.a. bahwa ia mau berwasiat dan ia memiliki harta sebanyak 3000 dinar, sementara ia memiliki empat orang anak. Kemudian Aisyah r.a. mengatakan kepada orang tersebut agar ia menyimpan hartanya untuk anak-anaknya, karena 3.000 dinar itu belum masuk ke dalam kategori harta yang banyak [ketika dikaitkan dengan jumlah ahli waris].¹⁸

Secara terminologis, kata "wasiat" dalam penjelasan Imam al-Qurthubi adalah sebuah istilah untuk segala sesuatu yang merupakan pesan atau perintah seseorang ketika ia masih hidup yang kemudian pesan tersebut untuk dilaksanakan [oleh ahli warisnya] ketika ia telah meninggal. Perintah berwasiat juga terkait dengan seseorang yang telah datang tanda-tanda kematian, sedangkan ia mempunyai utang. Dalam hal ini, ia wajib berwasiat agar utangnya dibayarkan atau dilunasi, dan demikian juga jika ada titipan barang orang lain yang berada dalam penguasaannya, maka ia juga wajib berwasiat agar barang tersebut dikembalikan kepada si pemiliknya.¹⁹

Terkait dengan ketentuan hukum berwasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabat, Imam al-Qurthubi menyatakan bahwa menurut Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam as-Sauri tidaklah ada kewajiban bagi seseorang yang tidak memiliki simpanan harta ataupun utang, baik ia kaya ataupun miskin, untuk berwasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabatnya. Namun sebagian ulama lain menyatakan wajib berwasiat

¹⁷ al-Qurthubi, *al-Jami'u li Ahkami ...*, h. 645-646.

¹⁸ al-Qurthubi, *al-Jami'u li Ahkami ...*, h. 647-468.

¹⁹ al-Qurthubi, *al-Jami'u li Ahkami ...*, h. 646-647.

kepada kedua orang tua dan kaum kerabat sesuai redaksi ayat, sebagaimana pendapat az-Zuhri dan Abu Mijlaz. Adapun menurut Abu Tsaur bahwa wasiat tidak wajib kepada siapa pun, kecuali kepada orang-orang yang memiliki hutang [berwasiat untuk membayarnya] atau seseorang yang menyimpan harta milik orang lain agar ahli warisnya mengembalikan harta tersebut kepada pemiliknya, karena ini bagian dari kejujuran memegang amanah. Lain halnya jika seseorang itu memang menginginkan untuk berwasiat secara sukarela.²⁰

Kemudian Imam al-Qurthubi sendiri menjelaskan bahwa makna diwajibkan (*kutiba*) bukanlah sebagai sebuah pemaksaan, namun jika kalian ingin berwasiat maka wajib kalian lakukan. Demikian juga an-Nakha'i yang mengatakan bahwa Rasulullah saw. ketika menjelang wafatnya tidak ada berwasiat, walaupun Abu Bakar, Umar, dan Ali ada berwasiat. Dengan demikian wasiat ini masuk dalam kategori pilihan. Jika ia berwasiat maka itu baik baginya, jika tidak maka tidak menjadi masalah baginya.²¹

Adapun kata *aqrabin* artinya kerabat atau keluarga dekat, bentuk jamak dari kata *aqrab* (yang paling dekat). Sehingga demikian jika seseorang mau berwasiat maka yang paling baik adalah kepada kerabat yang paling dekat, dan jika berwasiat untuk orang lain dengan meninggalkan kerabatnya maka wasiat itu dikembalikan kepada kerabatnya, kecuali kalau kerabatnya itu juga mendapatkan wasiat. Pendapat ini juga dipegang oleh Imam Mazhab yang empat serta Imam al-Auza'i. Namun ada pendapat yang mengatakan dari Ibnu Umar dan Ibnu Abbas tidak ada masalah kepada siapa pun wasiat itu diberikan apakah keluarga atau orang lain. Namun menurut Imam al-Qurthubi bahwa pendapat pertamalah yang paling mengena atau yang paling tepat.²²

²⁰ al-Qurthubi, *al-Jami'u li Ahkami ...*, h. 647.

²¹ al-Qurthubi, *al-Jami'u li Ahkami ...*, h. 647.

²² al-Qurthubi, *al-Jami'u li Ahkami ...*, h. 650.

Terkait dengan pemberlakuan ayat ini, para ulama berbeda pendapat apakah sudah *dinaskh* atau termasuk *muhkamat*. Pendapat pertama mengatakan bahwa ayat ini *muhkamat*, *zhahir*-nya berlaku umum, namun maknanya berlaku khusus kepada kedua orang tua yang tidak berhak mendapatkan harta warisan, seperti orang tua yang masih kafir [non-Muslim], yang berstatus hamba sahaya, ataupun kerabat lainnya yang tidak mendapat harta waris (*terhijab*). Pendapat ini didukung oleh ad-Dhahak, Thawus, Hasan, dan juga diikuti oleh at-Thabari.²³

Pendapat kedua, sebagaimana yang dipegangi oleh Ibnu Abbas, Qatadah, dan juga Hasan, mengatakan bahwa ayat ini telah *dinasakh* dengan turunnya ayat-ayat waris, dan bahkan *pe-naskah*-annya juga dengan Hadis Nabi yang mengatakan: “..., maka tidak ada [tidak boleh] wasiat kepada ahli waris.” Meskipun Imam as-Syafi’i dan Abu al-Farraj menolak *nasakh* ayat dengan hadis, namun pendapat ulama yang paling diunggulkan adalah pembolehananya. Walaupun hadis ini hadis ahad, namun ditambah oleh ijmak ulama maka berwasiat kepada ahli waris tidak dibolehkan, karena hukumnya telah *dinasakh*, sebagaimana riwayat dari Ibnu Umar, Ibnu Zaid, Ibnu Abbas yang kemudian diikuti oleh Imam Malik, an-Nuhas, as-Sya’bi dan an-Nakha’i. Oleh karena itu, kata Imam al-Qurthubi, maka jelaslah bahwa wasiat kepada kaum kerabat yang berstatus ahli waris telah *dinasakh* hukumnya oleh hadis.²⁴

Namun ada pendapat lain sebagaimana yang diriwayatkan oleh ad-Daruquthni ada sebuah hadis dari Ibnu Abbas yang mengatakan bahwa Rasulullah saw. pernah bersabda: “Ahli waris tidak boleh diwasiatkan [menerima wasiat], kecuali jika ahli waris yang lain mengizinkannya. Dan diriwayatkan juga dari Amru bin Kharijah bahwa Rasulullah saw. pernah bersabda: “Tidak ada [tidak boleh] wasiat untuk ahli waris ke-

²³ al-Qurthubi, *al-Jami’u li Ahkami ...*, h. 649.

²⁴ al-Qurthubi, *al-Jami’u li Ahkami ...*, h. 649.

cuali ahli waris yang lainnya mengizinkannya.”²⁵

Bagaimana pula jika ahli waris yang mengizinkan wasiat berubah pikiran. Bolehkah ditarik kembali wasiat yang diberikan kepada ahli waris yang lain itu? Pendapat pertama mengatakan tidak boleh, sebagaimana dikatakan oleh Atha' bin Abi Rabah, Thawus, al-Hasan, Ibnu Abi Laila, az-Zuhri, Rabi'ah, dan al-Auza'i. Adapun pendapat kedua mengatakan boleh jika mereka menginginkannya, sebagaimana menurut pendapat yang ada dari Ibnu Masud, Syuraih, al-Hakam, Thawus, Hasan, Ibnu Shalih, Imam Abu Hanifah, Imam as-Syafi'i, Imam Ahmad, Abu Tsauro, dan Ibnu al-Munzir.²⁶

Adapun kata *bil makruf* artinya secara *makruf* yaitu secara adil, tidak kurang dan tidak lebih, dan dilakukan juga atas dasar dari pemikiran si pembuat wasiat serta pandangan dari calon penerima wasiat, dan wasiat itu tidak boleh lebih dari sepertiga harta. Sebagaimana sabda Rasulullah saw.: “Sesungguhnya ketika kamu akan meninggal, maka Allah perintahkan kamu untuk bersedekah sepertiga dari hartamu sebagai tambahan untuk kebaikanmu dan sebagai pensucian (*zaka-tun*) untukmu, sebagaimana diriwayatkan oleh ad-Daruquthni. Demikian juga yang diriwayatkan oleh Abi Umamah dari Muaz bin Jabal bahwa Nabi mengatakan sepertiga itu sudah banyak.”²⁷

Adapun kata *haqqan* artinya kewajiban, yakni kewajiban dengan pertimbangan serta untuk pembersihan diri, bukan kewajiban biasa seperti kewajiban lainnya. Hal ini diperkuat dengan kata *'alal muttaqin*, atas orang-orang yang bertaqwa, dan kata *haqqan* (kewajiban) ini menunjukkan sunnah saja.²⁸

Imam Ibnu Katsir menyatakan ayat ini adalah merupakan sebuah perintah wajib berwasiat kepada kedua orang tua

²⁵ al-Qurthubi, *al-Jami'u li Ahkami ...*, h. 651.

²⁶ al-Qurthubi, *al-Jami'u li Ahkami ...*, h. 651.

²⁷ al-Qurthubi, *al-Jami'u li Ahkami ...*, h. 652.

²⁸ al-Qurthubi, *al-Jami'u li Ahkami ...*, h. 653.

dan kaum kerabat, dan pendapat inilah yang lebih kuat, jika ia ada memiliki harta benda (*in taraka khairan*). Pemaknaan kata *khairan* sebagai harta benda ini juga, sebagaimana disebutkan oleh Ibnu Katsir, sesuai dengan pendapat Ibnu Abbas, Mujahid, Atha, Sa'id Ibnu Jubair, Atiyyah al-Aufi, ad-Dahhak, as-Saddi, ar-Rabi' Ibnu Anas, Muqatil Ibnu Hayyan, Qatadah, dan lainnya, dan sebagian mereka mengatakan bahwa wasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabat itu disyariatkan tanpa melihat apakah harta itu banyak ataupun sedikit. Sementara sebagian yang lain mengatakan wasiat itu baru diberikan apabila ia mempunyai harta yang banyak.²⁹

Kemudian Imam Ibnu Katsir menjelaskan lebih jauh bahwa para ulama tersebut juga berbeda pendapat terkait dengan batasan harta yang dikategorikan banyak. Ibnu Abu Hatim ada menyampaikan informasi bahwa Ali bin Abi Thalib pernah ditanyakan tentang seorang laki-laki dari kabilah Quraisy yang telah meninggal dunia dan ia meninggalkan harta sebanyak tiga ratus atau empat ratus dinar, tetapi ia tidak ada berwasiat. Untuk itu Ali bin Abi Thalib menjawab bahwa jumlah tersebut masih sedikit, karena sesungguhnya Allah Swt. menyebutkan harta yang banyak. Pada kesempatan lain Ali bin Abi Thalib juga pernah ditanya oleh seorang laki-laki yang sedang sakit terkait perintah berwasiat. Kemudian Ali bin Abi Thalib menjawab bahwa Allah Swt. baru mewajibkan berwasiat jika harta itu banyak, sedangkan laki-laki tersebut memiliki harta yang sedikit, dan kemudian Ali berkata kepada laki-laki itu: "Biarkanlah harta itu untuk anakmu." Kemudian Imam Ibnu Katsir menjelaskan bahwa terkait dengan batas minimal harta itu masuk dalam kategori banyak ada dua pendapat, yaitu, menurut Ibnu Abbas minimal 500 dinar, dan sedangkan menurut Qatadah minimal 1.000 dinar.³⁰

Adapun yang dimaksud dengan kata *bil ma'ruf* adalah ber-

²⁹ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran ...*, h. 185.

³⁰ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran ...*, h. 186.

wasiat dengan cara yang baik dan lemah lembut, tidak berwasiat untuk yang munkar, dan wasiat tersebut tidak menghabiskan bagian ahli warisnya, tidak berlebih-lebihan dan tidak pula terlalu pelit. Imam Ibnu Katsir juga mengatakan jika seorang non-Muslim masuk Islam kemudian datang tanda-tanda kematian, maka ia berhak berwasiat kepada kedua orang tuanya walaupun keduanya masih sebagai non-Muslim. Hal ini dilakukan untuk melembutkan hati keduanya [untuk menjadi Muslim].³¹

Sementara itu, Imam al-Maraghi menjelaskan bahwa kata *kutiba* artinya *furidha* (difardhukan-diwajibkan). Maksudnya adalah bahwa semua orang yang beriman ketika mereka telah didatangi atau mendapati adanya tanda-tanda kematian seperti sakit yang berat, umur yang semakin tua dan sejenisnya, sedangkan mereka memiliki atau akan meninggalkan harta yang banyak bagi ahli warisnya, maka oleh karena itu hendaklah mereka berwasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabatnya, artinya berwasiat untuk memberikan sebagian dari yang baik tersebut [harta tersebut], dan tidak perlu dilihat apakah wasiatnya itu banyak ataupun sedikit, namun tentu tidak boleh lebih dari sepertiga sebagaimana yang telah ditetapkan atau disepakati oleh para ulama. Akan tetapi ada diriwayatkan oleh sebagian sahabat bahwa wasiat tersebut diberikan kepada mereka-mereka [kaum kerabat] yang tidak termasuk [kelompok] ahli waris, dengan alasan sabda Nabi Muhammad saw. yang mengatakan:

إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ إِلَّا لِأَوْلِيَّائِهِ لِيُؤَارِثُوا. (رواه أحمد والبيهقي عن
أبي أمامة الباهلي

“Sesungguhnya Allah telah menetapkan atau memberikan setiap orang yang punya hak akan haknya. Dengan demikian, maka tidak boleh berwasiat kepada ahli waris.”³²

³¹ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran ...*, h. 186.

³² al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, h. 163.

Dan apabila seorang non-Muslim masuk Islam, kemudian dia mendapati kondisinya mendekati kematian, sedangkan kedua orang tuanya masih berada di luar Islam, maka hendaklah ia juga berwasiat kepada keduanya. Hal ini dilakukan dalam rangka untuk melunakkan atau melembutkan hati keduanya [kepada Islam], dan sesungguhnya inilah yang diajarkan oleh Allah Swt. agar sang anak tetap menjaga hubungan silaturahmi kemanusiaan dengan kedua orang tuanya yang masih berada di luar Islam sebagaimana ditegaskan di dalam surah *al-'Ankabut* ayat 8 yang artinya: “Dan Kami wajibkan manusia (berbuat) kebaikan kepada kedua ibu bapaknya. Dan jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan Aku dengan sesuatu yang tidak ada pengetahuanmu tentang itu, maka janganlah kamu mengikuti keduanya. Hanya kepada-Ku lah kembalimu, lalu Aku kabarkan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan.” Adapun kata *haqqan 'ala al-muttaqin* maksudnya diwajibkan yang demikian [wasiat] sebenar-benarnya untuk orang-orang yang bertakwa kepada-Ku, yaitu orang-orang yang beriman kepada kitab-Ku [Al-Qur'an].³³

Sementara itu, Quraish Shihab menjelaskan bahwa makna kata *kutiba* pada dasarnya bermakna wajib, karena itu banyak ulama yang mewajibkan wasiat, apalagi penutup ayat ini menegaskan bahwa itu adalah hak. Namun demikian apakah kedua orang tua masih wajib diberi wasiat, padahal Allah telah menetapkan hak mereka dalam pembagian waris? Ada yang menjawab bahwa keduanya wajib diberi wasiat, akan tetapi setelah adanya hak-hak atau bagian tertentu bagi ahli waris maka kewajiban ini tidak berlaku lagi karena paham ini berpendapat bahwa ada ayat-ayat Al-Qur'an yang dibatalkan hukumnya sehingga tidak berlaku lagi karena adanya hukum baru yang bertentangan dengannya.³⁴

Ada juga ulama yang menolak ide adanya pembatalan

³³ al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, h. 163.

³⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah ...*, h. 398.

ayat-ayat hukum Al-Qur'an, dan mereka tetap berpegang kepada ayat ini dalam arti wajib, tetapi mereka memahami pemberian wasiat kepada kedua orang tua adalah bila kedua orang tua dimaksud bukan pemeluk agama Islam, atau mereka hamba sahaya. Mereka mengatakan bahwa ayat ini turun ketika Islam belum menyebar dan perbudakan masih merajalela. Betapa pun, wasiat -seperti bunyi ayat di atas- harus dilaksanakan dengan syarat *ma'ruf*, yakni adil serta sesuai dengan tuntutan agama. Agama menuntun untuk tidak mewasiatkan harta lebih dari sepertiga, dan menuntun untuk tidak memberi wasiat kepada yang telah mendapat warisan.³⁵

Apa yang dipaparkan oleh Quraish Shihab pada umumnya sama dengan apa yang ditafsirkan oleh ketiga penafsir di atas, dan bahkan penjelasan Quraish Shihab sepertinya sebagai *khulasah* (ringkasan) saja, karena hampir tidak ada sesuatu yang berbeda. Akan tetapi dalam hal ini Quraish Shihab membuka peluang kepada ahli waris yang tidak mendapatkan bagian waris untuk mendapatkan wasiat dari saudara atau kerabatnya sebagaimana dapat dipahami dari kandungan ayat tersebut.

Versi Tafsir al-Wasi'

Sebagaimana yang Penulis jelaskan di bab ketiga bahwa ada tiga epistemologi nalar di dalam menafsirkan Al-Qur'an, yaitu nalar *naqli*, nalar *kauni* dan nalar *fihsafati*. Terkait dengan ayat ini, Penulis ingin lebih jauh meninjaunya dari sudut nalar *kauni* dalam perspektif realitas sosiologis, yaitu dalam konteks hukum-hukum sosial atau apa yang Penulis sebut dengan istilah "sunah sosial" yang dalam hal ini secara faktual sangat kuat mengitari berbagai persoalan yang terkait dengan perintah berwasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabat ini.

³⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah ...*, h. 398.

Ketiga *mufassir* di atas ketika menafsirkan ayat ini lebih banyak berbicara tentang pendapat di kalangan ulama terhadap ketentuan perintah (hukum) berwasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabat, tentang ukuran harta, dan tentang kedudukan hukum ayat (*nasakh* dan *mansukh*), serta tentang penarikan wasiat oleh ahli waris. Sebagaimana yang mereka sebutkan bahwa mayoritas ulama mengatakan bahwa tidak ada (tidak boleh) memberikan wasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabat dengan alasan bahwa ayat tersebut telah di-*nasakh* oleh ayat-ayat waris dan Hadis Nabi Muhammad saw.. Namun sebagian dari ulama ini ada yang membolehkan berwasiat kepada kedua orang tua yang non-Muslim, demi untuk melembutkan hati keduanya kepada Islam.

Pendapat yang kedua menyatakan boleh berwasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabat sebagaimana mana bunyi redaksi ayat, namun sebagian dari mereka mengatakan harus ada izin dari ahli waris yang lain. Walaupun kata *kutiba* yang menunjukkan makna wajib atau di-*fardhu*-kan, akan tetapi mereka mengatakan bahwa perintah ini bukanlah bermakna wajib seperti kewajiban lainnya, melainkan hanya bersifat anjuran saja.

Secara umum kedua pendapat di atas terlihat satu pandangan bahwa kata '*kutiba*' di dalam surah *al-Baqarah* ayat 180 ini berarti wajib, sebagaimana arti kata *kutiba* di dalam surah *al-Baqarah* ayat 183 tentang kewajiban berpuasa di bulan Ramadhan. Namun pada ayat wasiat ini mereka kelihatan tidak konsisten dengan makna kata *kutiba*, karena sebagian mereka mengatakan bahwa kewajiban dalam ayat ini hanyalah bersifat anjuran, dan bahkan harus ada pula izin dari ahli waris yang lain jika seseorang yang disebutkan ingin berwasiat.

Terlepas dari alasan kedua pendapat para ulama tersebut tentang ketidakbolehan berwasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabat (ahli waris) karena mereka telah memiliki

porsinya masing-masing sesuai dengan posisi dan hierarki kedudukannya sebagai ahli waris sesuai dengan ayat-ayat waris, dan/atau dengan alasan bahwa ayat waris telah me-*nasakh* ayat wasiat ini, maka dalam perspektif Tafsir *al-Wasi'*, paling tidak ada tiga alasan mengapa tetap wajib berwasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabat.

Pertama: kewajiban berwasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabat dengan syarat bahwa orang yang berwasiat itu harus memiliki harta yang banyak, sebagaimana juga terkait dengan harta warisan yang didistribusikan kepada ahli waris, sesungguhnya hal ini bukan hanya menjadi persoalan hukum semata, yaitu boleh atau tidak boleh berwasiat, wajib atau tidak wajib, dan seterusnya, akan tetapi, sesungguhnya persoalan kewajiban berwasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabat, demikian juga dengan distribusi harta warisan kepada ahli waris, paling tidak terkait dengan dua persoalan lain, yaitu: persoalan rasa keadilan hukum sekaligus rasa keadilan sosial, dan, persoalan menjaga atau memperkuat hubungan persaudaraan berkeluarga dan sekaligus memperkuat relasi sosial.

Kedua: jika alasan para ulama tidak mewajibkan wasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabat karena semata-mata bahwa mereka telah mendapatkan hak waris sesuai porsinya masing-masing berdasarkan hubungan kedekatan nasab kepada si mayit, namun mengapa pula mereka menyepakati bahwa tidak semua ahli waris berhak mendapatkan harta warisan dengan alasan bahwa mereka *ter-hijab* (tertutup kesempatan) untuk mendapatkannya, dengan alasan masih terdapat ahli waris yang lebih dekat hubungannya dengan si mayit. Dengan demikian, apakah yang bisa di dapat oleh ahli waris yang *ter-hijab* itu dari saudaranya yang meninggal? Di sinilah sesungguhnya wasiat memberikan jawaban dan solusinya.

Sebagai contoh, saudara laki-laki kandung dan saudara

perempuan kandung tidak mendapat hak waris ketika si mayit memiliki anak laki-laki kandung baik seorang ataupun lebih. Seberapa pun besarnya seorang saudara kandung pernah berkontribusi kepada si mayit, namun ia tidak berhak mendapatkan warisan dari saudaranya yang meninggal tersebut, hanya karena ditutup (*di-hijab*) oleh anak laki-laki si mayit walaupun hanya seorang saja. Pertanyaannya, adakah di sana rasa keadilan? Apakah rasa dan hubungan persaudaraan akan tetap menguat atau sebaliknya akan menjadi merenggang, ketika mereka tidak diberikan sedikit pun dari harta warisan tersebut hanya karena alasan *ter-hijab*?

Ketiga: secara sosiologis-faktual, seseorang yang sukses sekaligus memiliki harta dapat dipastikan bahwa kesuksesannya itu tidak terlepas dari peran dan kontribusi atau bantuan orang lain, dan yang paling pertama memberikan kontribusi tersebut adalah keluarga baik keluarga dekat maupun keluarga yang jauh. Seseorang yang sukses dapat dipastikan bahwa ia telah melalui proses kehidupan yang cukup panjang, sejak ia dilahirkan hingga ia dewasa. Dalam hal ini, secara sosiologis, para keluarga, baik keluarga dekat maupun keluarga jauh (*kaum kerabat*), dapat dipastikan bahwa mereka telah berkontribusi dalam berbagai bentuknya terhadap perjalanan hidup seseorang yang merupakan bagian dari keterunan mereka ataupun bagian dari keluarga besar mereka.

Sebagai contoh, dalam tradisi keluarga di kalangan masyarakat Sumatera Utara ada yang disebut dengan Pakcik, Makcik, Uda, Bapak Uda, Tulang, Nan Tulang, Patua, Bitua, Pa-uda, Bibi, Pakde Bukde, Paklek Bulek, dan seterusnya. Mereka ini adalah bagian dari keluarga besar baik dalam hubungan ke atas, ke bawah maupun ke samping. Demikian juga sesungguhnya hubungan kekeluargaan seperti ini ada bagi setiap suku bangsa di manapun mereka berada. Mereka inilah sesungguhnya yang disebut *kaum kerabat* sebagaimana yang disebutkan oleh Al-Qur'an pada ayat tersebut di atas, tentu

saja selain saudara kandung dan keturunannya.

Pertanyaannya, pantaskah dan adilkah jika mereka tidak mendapatkan sedikit pun harta saudaranya yang telah meninggal atau yang akan meninggal hanya karena alasan bahwa tidak boleh berwasiat kepada ahli waris? Pada sisi lain mereka juga tidak mendapatkan hak warisan dari saudaranya karena mereka ter-*hijab*? Di mana rasa keadilan dalam persaudaraan itu, dan di mana pula rasa kasih sayang bersaudara dan berkaum kerabat? Bukankah persoalan distribusi harta waris ataupun wasiat itu terkait juga dengan pemenuhan rasa keadilan dan persaudaraan sekaligus kesejahteraan, dan bukankah distribusi harta waris dan wasiat itu juga merupakan sebuah kehormatan dan balas budi? Di samping memang warisan tersebut merupakan hak bagi ahli waris.

Pertanyaan lain, mengapa pula tidak boleh berwasiat kepada kedua orang tua? Bukankah keduanya adalah orang yang paling berjasa terkait kesuksesan seseorang, dan bukankah kedua orang tua yang paling mulia posisinya di muka bumi ini? Tidakkah dapat dikategorikan bahwa pemberian wasiat kepada kedua orang tua merupakan bagian dari sebuah kehormatan, kasih sayang dan bagian dari balas budi seorang anak kepada kedua orang tuanya?

Di samping itu, tidak dapat dinafikan fakta dan realitas sosial jamak terjadi bahwa tidak sedikit kedua orang tua atau salah satu di antara keduanya menghadapi kesulitan hidup termasuk menafkahi diri mereka sendiri sehingga mereka menggantungkan diri atau terkadang menumpang hidup kepada anak-anaknya, walaupun sesungguhnya menjadi kewajiban anak-anak untuk menjaga, melindungi dan menafkahi mereka diwaktu tuanya. Jika tidak, bukankah itu sebuah kedurhakaan? Demikian juga dalam hubungan bersaudara, tentu saja tidak semua mereka berada dalam standar ekonomi yang sama, bisa saja ada di antara mereka yang hidupnya di bawah standar hidup saudaranya itu, baik mereka itu laki-laki

maupun perempuan.

Lingkarana mata rantai kehidupan ini telah menunjukkan bahwa kesuksesan seseorang dapat dipastikan tidak pernah terlepas dari peran dan kontribusi orang lain, yang dalam hal ini sudah dipastikan adalah keluarga baik keluarga dekat maupun keluarga jauh, termasuk juga kawan dan sahabat yang mungkin saja telah berkontribusi kepadanya. Lingkarana mata rantai dan persentuhan *take and give* dalam sebuah kehidupan inilah yang disebut dalam Tafsir *al-Wasi'* sebagai 'sunnah sosial' yang tak seorang pun mampu menafikannya.

Oleh karena itu, dalam Tafsir *al-Wasi'*, kewajiban membeberikan wasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabat merupakan sebuah bentuk tindakan kasih sayang, rasa keadilan, balas budi, penghormatan, dan sekaligus merupakan sebuah kebahagiaan, dan oleh sebab itu tepatlah ketika Allah mewajibkan seseorang, jika mereka memiliki harta yang banyak, untuk berwasiat kepada kedua orang tua dan kaum kerabatnya, khususnya mereka yang *terhijab* mendapatkan harta warisan, dan mereka yang hidup di dalam ketidakberkecukupan.

3. Surah *Hud* ayat 38

Surah *Hud* ayat 38 ini mengisahkan sejarah Nabi Nuh³⁶ membuat bahtera. Adapun bunyi ayatnya sebagai berikut:

وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ

Dan buatlah bahtera itu dengan pengawasan dan petunjuk wahyu Kami, dan janganlah kamu bicarakan dengan Aku ten-

³⁶ Sesungguhnya cukup banyak ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang sejarah perjuangan Nabi Nuh as terkait dengan dakwah, keluarga, masyarakat, dan juga pembuatan kapal serta banjir besar yang melanda daerah atau kota tempat Nabi Nuh tinggal, yaitu surah *al-A'raf* (7) ayat 59-64, surah *Yunus* (10): 71-74, surah *Hud* (11): 25-49, surah *al-Isra'* (17): 3, surah *al-Anbiya'* (21): 76-77, surah *al-Mukminun* (23): 23-32, surah *al-Ankabut* (29): 14-15, surah *al-Shaffat* (37): 75-82, dan surah *Nuh* (71): 1-28. Dari semua surah tersebut hanya surah *Hud* (11) dan surah *Nuh* yang menggambarkan kisah ini lebih detail dibandingkan dengan surah-surah lain. Lebih jauh lihat Muhammad Rusydi, "Makna Kisah Nuh as. dalam Al-Qur'an: Perspektif Hermeneutika Filosofis", dalam *Jurnal Al-Banjari*, Vol. 16, No.1, (Januari-Juni 2017), h. 31.

tang orang-orang yang zalim itu, sesungguhnya mereka itu akan ditenggelamkan.

Menurut Imam al-Qurthubi: kata *ishna'* maknanya buatlah atau bangunlah sebuah bahtera (*safinah*-kapal-*ship*) supaya engkau dan pengikutmu dapat berlabuh dengan bahtera itu. Ini merupakan sebuah perintah Allah Swt. kepada Nabi Nuh untuk membuat atau membangun bahtera [atau kapal besar] yang dipersiapkan bagi pengikutnya yang beriman untuk menghadapi banjir besar [mungkin seperti tsunami yang kita tahu hari ini] yang terjadi pada waktu itu. Dalam proses pembuatan kapal tersebut, Nabi Nuh membangunnya berdasarkan petunjuk dari Allah Swt., sebagaimana kata *bia'yunina* dalam ayat ini disebutkan juga maknanya yaitu sesuai dengan panduan (*guidance*) dan sekaligus kami memantaunya. Rabi' bin Anas dan Ibnu Abbas mengatakan bahwa makna *a'yun* yaitu *hafizha* dan *harasa* yaitu menjaga, memelihara atau memantau dengan makna yang satu. Ada juga yang mengatakan bahwa makna *bi'ayunina* adalah dengan pengawasan dari para Malaikat Kami yang mengawasi dan membantu Nabi Nuh dalam membuat bahtera, atau menurut ilmu Kami. Adapun kata *wa wahyina* artinya Nabi Nuh membuat bahtera sesuai dengan petunjuk wahyu Allah kepadanya, dan ketika ada orang-orang yang merendahkan mereka (*underestimate*), maka Nabi Nuh disuruh untuk tidak peduli artinya konsisten dengan tugasnya membuat bahtera.³⁷

Secara teknis, Imam al-Qurthubi juga menyampaikan informasi yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas yang dikutip oleh Tsa'labi dan Abu Nashr al-Qusyairi menyatakan bahwa pembuatan bahtera itu memakan waktu selama 2 tahun, ini pun karena ada petunjuk langsung dari Allah Swt., jika tidak maka akan memakan waktu yang lebih lama sebab membuat bahtera bukanlah hal yang mudah, terutama merancang atau

³⁷ al-Qurthubi, *al-Jami'u li Ahkami ...*, jilid V, h. 30-31.

membuat rusuk bahtera yang menjadi fondasi bangunan sebuah bahtera. Sementara itu, menurut Ka'ab pembangunan bahtera tersebut memakan waktu 30 tahun.³⁸

Imam al-Qurthubi juga menjelaskan bahwa para ulama berbeda pendapat mengenai ukuran panjang dan luas bahtera tersebut. Menurut Ibnu Abbas, Qatadah dan 'Iqrimah panjangnya 300 hasta, luasnya 50 hasta, dan ketinggiannya 30 hasta, dan bahtera tersebut dibuat dari kayu yang sudah dilengkungkan. Adapun menurut Salman al-Farisi dan Hasan Basri panjangnya 1.200 hasta dan luasnya 600 hasta. Ada juga riwayat menyebutkan bahwa Nabi Isa ditanya oleh para *Hawariyun* mengenai bahtera tersebut, Nabi Isa mengatakan bahwa panjangnya 1.100 hasta, luasnya 600 hasta, dan terdiri dari tiga tingkat atau tiga lantai yang mana setiap tingkat dikhususkan kepada tiga kategori yaitu, tingkat pertama untuk hewan melata dan hewan-hewan yang besar, tingkat kedua untuk manusia, dan tingkat ketiga untuk berbagai jenis unggas. Menurut al-Kulaibi dari hikayat an-Naqasy bahwa di dalam bahtera juga disiapkan tempat persediaan air setinggi 4 hasta [di masing-masing tingkat] dengan tiga pintu untuk mendapatkan air, yaitu untuk binatang buas dan burung, binatang yang ukuran besar, dan untuk manusia. Ibnu Abbas menambahkan bahwa di dalam bahtera itu juga disediakan tiga wadah, yaitu wadah paling bawah untuk binatang yang besar, buas dan melata, wadah di tingkat dua untuk penyimpanan makanan dan minuman, dan masing-masing tingkat ada kamar-kamar sesuai peruntukannya, misalnya di tingkat dua ada kamar untuk laki dan perempuan, dan begitulah seterusnya.³⁹

Imam Ibnu Katsir menjelaskan bahwa Nabi Nuh diperintahkan Allah untuk membuat bahtera dengan pengawasan Allah Swt., artinya pembuatan bahtera itu secara langsung di

³⁸ al-Qurthubi, *al-Jami'u li Ahkami ...*, h. 31.

³⁹ al-Qurthubi, *al-Jami'u li Ahkami ...*, h. 32.

hadapan Allah sesuai petunjuk wahyu-Nya terkait dengan tahapan pembuatannya. Sebagian dari ulama Salaf mengatakan bahwa Allah Swt. memerintahkan Nabi Nuh untuk menanam pohon-pohon yang kemudian setelah berumur 100 tahun baru pohon-pohon tersebut diproses secara profesional [ditumbangkan, digergaji, diserut, dan dihaluskan] kemudian dijadikan bahan untuk pembuatan bahtera, dan proses pembuatannya juga memakan waktu selama 100 tahun, sementara ada pendapat lain mengatakan 40 tahun.⁴⁰

Imam Ibnu Katsir juga menginformasikan bahwa Muhammad Ibnu Ishaq ada menceritakan dari kitab Taurat bahwa Allah Swt. memerintahkan Nuh untuk membuat bahtera dari kayu *saj* (jati) dengan panjang 80 hasta dan lebar 50 hasta, dan bahtera itu dicat dengan *gar* (ter) bagian luar dan dalamnya, serta dibuat juga anjungan untuk membelah air ataupun ombak ketika berjalan. Terkait dengan ukuran bahtera itu, Ibnu Katsir menyebutkan bahwa para ulama berbeda pendapat, antara lain; menurut Qatadah panjang bahtera tersebut 300 hasta dan lebarnya 50 hasta; menurut al-Hasan panjangnya 600 hasta dan lebarnya 300 hasta; menurut Ibnu Abbas panjangnya 1.200 hasta dan lebarnya 600 hasta, dan sedangkan menurut pendapat yang lain panjangnya 2.000 hasta, dan lebarnya 100 hasta. Namun para ulama sepakat tinggi bahtera itu 30 hasta, terdiri dari 3 tingkat, dan setiap tingkat tingginya 10 hasta yang mana tingkat pertama untuk hewan ternak dan binatang liar, tingkat dua untuk manusia, dan tingkat tiga untuk berbagai jenis burung. Di bagian tengah bahtera ada pintu, dan di atasnya ada atap.⁴¹

Muhammad Quraish Shihab, dengan mengutip Tafsir *as-Sya'rawi*, menyatakan bahwa kata *ishna'* diambil dari kata *shana'a* yang artinya menciptakan sesuatu yang berkaitan dengan kebutuhan hidup yang sebelumnya belum pernah ada,

⁴⁰ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran ...*, jilid II, h. 383.

⁴¹ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran ...*, jilid II, h. 383.

namun bahan untuk membuatnya telah tersedia. Adapun kata *wahyu* di sini adalah artinya petunjuk praktis untuk membuat bahtera.⁴² Selainnya, penjelasan Quraish Shihab sekadar mengulangi ketiga kitab tafsir di atas, sebagaimana juga Ibnu Katsir banyak mengulangi apa yang telah dijelaskan oleh Imam al-Qurthubi.

Versi Tafsir al-Wasi'

Secara etimologis-morfologis, kata *ishna'* (صَنَّعَ), yang berasal dari kata *shana'a*, *yashna'u*, *shun'an* (صَنَّعًا، يَصْنَعُ، صَنَّعَ) atau *shan'an*, *shaani'un*, *mashnu'un*, *ishna'* (صَنَّعًا، صَانِعٌ، مَصْنُوعٌ، صَانِعٌ), yang artinya membuat, tetapi kata membuat dalam hal ini bukanlah membuat dalam arti yang biasa, akan tetapi membuat sesuatu yang memerlukan ilmu khusus, *skill* atau keahlian, kreativitas dan bahkan seni yang tinggi, dan sekaligus menggunakan alat-alat tertentu. Sebagai contoh dalam kata *as-shin'u* artinya seseorang yang membuat sesuatu dengan menggunakan *skill* dan alat, seperti membuat pakaian, membangun benteng, membuat alat penampung air, alat pemanggang daging, dan lain-lain. Demikian juga kata *as-shana'* digunakan untuk menunjukkan keahlian seseorang dalam menggunakan alat-alat tertentu untuk mendatangkan maslahat, misalnya keahlian seseorang menggunakan balok kayu untuk mengatur aliran air/irigasi.⁴³ Dengan demikian, kata *ishna'* (صَنَّعَ) dalam ayat di atas menunjukkan sebuah pekerjaan yang dilakukan dengan menggunakan alat tertentu, ilmu dan teknologi, *skill*, kreativitas, dan bahkan memerlukan seni yang tinggi.

Di dalam Al-Qur'an sendiri kata *ishna'* dengan berbagai bentuknya (derivasinya) disebutkan sebanyak 20 kali atau 20 tempat di dalam 14 surah. Di antara 20 tempat itu hanya 3 kali yang terkait dengan Nabi Nuh a.s., yaitu 2 kali di dalam surah

⁴² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah ...*, jilid VI, h. 245.

⁴³ Lebih jauh lihat Luis Makluf, *al Munjid: fi al-Lughah wa al-'Alam*, cet. 28, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), h. 437.

Hud pada ayat 37, dengan menggunakan kata *ishna'* (*fi'il amar*-kata perintah), dan pada ayat 38, dengan menggunakan kata *yashna'u* (*fi'il mudhari'*-kata informatif), dan kemudian 1 kali di dalam surah *al-Mukminun* ayat 27 yang juga menggunakan kata *ishna'* (*fi'il amar*).⁴⁴

Dari sudut maknanya, kata *ishna'* dengan berbagai derivasinya mempunyai makna yang beragam (*al-musyarak*), antara lain; "yang mereka kerjakan", "mengerjakan" atau "bekerja" seperti di dalam surah *al-Maidah* ayat 14 dan 63, dan surah *al-Araf* ayat 137; "usaha" seperti dalam surah *Hud* ayat 16, dan surah *ar-Ra'd* ayat 31; "membuat" atau "buatlah" seperti dalam *al-Araf* ayat 137, surah *Hud* ayat 37 dan 38, surah *Thaha* ayat 69, surah *al-Anbiya* ayat 80, dan surah *al-Mukminun* ayat 27.

Satu hal yang sangat menarik dan patut menjadi kajian lebih jauh adalah bahwa kata *ishna'* yang artinya "membuat" atau "buatlah" yang terdapat pada keenam ayat (5 surah) di atas masing-masing menunjukkan bahwa untuk membuat sesuatu itu diperlukan keahlian dan *skill* tertentu (ilmu pengetahuan dan bahkan teknologi), alat-alat tertentu, dan juga kreativitas tertentu. Misalnya, dalam surah *Thaha* ayat 69 yang menyatakan bahwa para tukang sihir Firaun membuat sesuatu (tali) menjadi ular, surah *al-Araf* ayat 137 menyatakan bahwa Allah Swt. menghancurkan apa yang telah dibuat atau dibangun oleh Firaun dan kaumnya, baik itu berupa bangunan istana dan gedung-gedung megah, taman-taman, perkebunan, dan lain-lain. Demikian juga di dalam surah *al-Anbiya* ayat 80 yang menyatakan, bahwa Allah mengajarkan Nabi Daud untuk membuat baju besi yang digunakan di dalam peperangan, dan bahkan di dalam surah *as-Syu'ara* ayat 129 kata *mashani'a* (مَصْنَعًا) diartikan dengan benteng-benteng yang kukuh, yang tentu saja benteng-benteng tersebut dibuat

⁴⁴ Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras Li al-Fazhi al-Qur'an al-Karim*, (Maktabah Wahdan Indonesia, tt), h. 526-527.

dengan keahlian tersendiri.

Salah satu contoh lain, di dalam *Lisanul 'Arabi* disebutkan bahwa kata *shana'a* ini juga berarti membuat sesuatu yang memerlukan ilmu pengetahuan dan keahlian, misalnya ketika Rasulullah saw. pernah meminta seseorang untuk "membuat" cincin dari emas, walaupun kemudian cincin emas tersebut dibuang oleh Nabi karena orang banyak mengikuti beliau memakai emas.⁴⁵

Demikian juga kata *shana'a* dalam bentuk *fi'il amar* (perintah-buatlah) yang terdapat di dalam Hadis Nabi Muhammad saw. yang berbunyi: "Jika engkau tidak merasa malu, maka buatlah sesukamu (*fa ishna' ma syikta*)." Hadis ini terkait dengan larangan kepada seseorang [atau siapa saja] yang membuat hadis atau kedustaan yang mengatasmakan Nabi, dalam Hadis yang berbunyi: "Siapa-siapa yang membuat dusta atas diriku [membuat hadis-hadis palsu] maka hendaklah ia bersiap-siap menempati tempatnya di neraka."⁴⁶

Kata *ishna'* pada hadis yang pertama ini tentu bukanlah berlaku bagi sembarang orang, pertama membuat cincin apalagi dari emas pastilah hanya dapat dilakukan oleh-oleh orang pilihan, yaitu mereka yang mempunyai ilmu, keahlian, kreativitas dan seni yang tinggi dalam proses pembuatan cincin. Dalam bahasa yang sederhana diduga kuat bahwa orang yang disuruh Nabi untuk membuat cincinnya itu tentulah berprofesi sebagai tukang pembuat cincin (tukang emas-dalam bahasa orang Medan), atau paling tidak di adalah seorang pedagang emas.

Demikian juga kata *ishna'* pada hadis yang kedua berlaku bagi orang-orang tertentu, yaitu mereka yang mempunyai keahlian dalam retorika dan ilmu-ilmu kebahasaan karena tidak setiap orang bisa membuat hadis-hadis palsu, mengingat

⁴⁵ Jamaluddin Muhammad Ibnu Mukarram al-Anshari, *Lisan al-'Arabi*, jilid IX, (Kairo: Dar al-Mishriyah, tt), h. 77.

⁴⁶ Ibnu Mukarram al-Anshari, *Lisan ...*, h. 81.

hadis-hadis Nabi tidak hanya mengandung berbagai petunjuk tetapi juga memiliki nilai semantik yang sangat tinggi, dan tentu saja ini memerlukan keahlian tersendiri bagi orang-orang yang ingin memalsukannya.

Dengan melihat arti kata *shana'a* dengan berbagai derivasinya di dalam ayat-ayat dan hadis-hadis tersebut di atas maka dijumpai adanya kesamaan makna dalam konteks "membuat" yaitu membuat sebuah benda yang sifatnya bukanlah sesuatu yang sederhana, akan tetapi sesuatu yang rumit yang memerlukan kapasitas tertentu bagi si "pembuat".

Dengan menganalisis ayat-ayat di atas, kita akan mengatakan bahwa ketika para tukang sihir Firaun membuat tali-tali menjadi ular maka dapat dipastikan bahwa itu bukanlah pekerjaan mudah, perlu ilmu khusus dan *skill* tertentu, walaupun itu perbuatan yang bersifat sihir (*black magic*), karena ini hanya orang-orang tertentu yang dapat melakukannya.

Demikian juga halnya ketika Firaun dan para ahlinya membuat atau membangun istana-istana dan gedung-gedung megah serta taman dan perkebunan yang indah maka tentu saja mereka membangunnya dengan ilmu pengetahuan dan teknologi, *skill* dan keterampilan serta seni yang tinggi, dan demikian juga ketika Nabi Daud membuat baju besi tentu dalam kapasitas besar karena dipersiapkan untuk prajuritnya, yang mungkin berjumlah ribuan, juga bukanlah hal yang mudah, dan bahkan ada kemungkinan pada masa Nabi Daud telah pula ada *manufacturing* atau pabrikasi pembuatan baju besi, dan juga termasuk alat-alat lainnya, seperti senjata perang. Karena besi itu sendiri berasal dari biji-biji besi yang harus melewati proses peleburan terlebih dahulu. Dalam hal ini, Nabi Daud sepertinya bukanlah sekadar menganyam bulatan-bulatan besi menjadi baju besi, dan bukan pula sekadar dengan kelebihannya dapat melunakkan besi dengan tangannya sebagaimana yang dijelaskan dalam berbagai kitab tafsir yang ada selama ini.

Melihat makna *ishna'* ataupun pun kata yang sejenisnya di dalam keempat ayat di atas, maka dapat dipastikan bahwa kata *ishna'* dan *yahsna'u* pada surah *Hud* ayat 37 dan 38, demikian juga kata *ishna'* dalam surah *al-Mukminun* ayat 27, bukanlah perintah biasa kepada Nabi Nuh, akan tetapi perintah untuk membuat sesuatu yang sangat rumit dan memerlukan perangkat keilmuan, teknologi, *skill*, kreativitas, dan bahkan seni yang tinggi.

Dengan demikian, maka dapat direka ulang bahwa bahtera Nabi Nuh tersebut bukanlah bahtera biasa, akan tetapi sebuah bahtera yang sangat besar, kukuh, canggih, mewah, dan berseni tinggi sehingga bahtera tersebut dapat menampung Nabi Nuh, keluarga dan pengikutnya serta berbagai jenis hewan dari terjangan banjir yang paling amat sangat dahsyat yang pernah terjadi di dalam sejarah perjalanan umat manusia. Oleh karena itu, fakta sejarah menunjukkan bahwa bahtera tersebut telah menjadi sebuah perantara sekaligus penentu penyelamatan dan perkembangan umat manusia yang kemudian melahirkan berbagai peradabannya.

Seterusnya, kata *fulka* (فُلْكَ) di dalam QS. *Hud* ayat 37 tersebut, berasal dari kata *fulkun*, berbaris *fathah* (di atas) karena berposisi sebagai *maf'ulum bih* (objek), yang di dalam *al-Munjid*, merupakan bentuk *mufrad* (kata benda tunggal) dari kata *fulkun* yang artinya *safinah* (sampan). Namun kata *fulkun* (*fulukun* dan *aflak*) dalam bentuk jamaknya, yang berasal dari kata *falakun* (فَلَكُ) berarti peredaran rasi bintang (astronomi).⁴⁷ Sementara itu, Mahmud Yunus mengartikan *fulkun* dengan kapal, kalau sampan atau perahu disebut dengan *falukah*. Namun ketika mengartikan kata *safinah* Mahmud Yunus mengartikannya 'kapal' atau 'perahu'. Adapun kata *falaka* (فَلَكُ), jamaknya *fuluukun* (فُلُوكُ) dan *aflak* (أَفْلَكُ) berarti tempat jalan bintang.⁴⁸

⁴⁷ Lebih jauh lihat Luis Makluf, *al Munjid ...*, h. 594.

⁴⁸ Bandingkan Mahmud Yunus yang mengartikan *fulkun* dengan kapal. Adapun

Satu hal yang menjadi pemikiran adalah apa kaitan *fulkun* yang berarti bahtera dengan *fulkun*, *fulukun*, dan *aflak* yang berarti peredaran bintang ataupun tempat jalan bintang? Apakah bahtera tersebut sengaja dirancang supaya bisa bergerak dengan mengikuti arah pergerakan pola rasi bintang, sehingga bahtera itu akhirnya mendarat di tempat yang tinggi yaitu di bukit atau gunung Judi sebagaimana disebutkan dalam surah *Hud* ayat 44? Ataukah bahtera itu berjalan hanya dengan mengikuti arus gelombang? Bagaimana jika bahtera tersebut terus mengapung di lautan luas yang hampir tak bertepi itu? Oleh karena itu, asumsinya adalah bahwa bahtera tersebut memang dirancang dengan berbagai fasilitas teknologinya sehingga bisa menaklukkan gelombang banjir yang besar setinggi gunung, dan akhirnya mendarat di tempat yang seharusnya.

Terkait dengan keberadaan bahtera tersebut, walaupun Al-Qur'an tidak memberi informasi secara perinci, namun para *mufassir* telah memaparkan beberapa informasi yang cukup penting terkait dengan ukuran, luas, tinggi, tingkat atau lantai, serta ruang atau kamar yang diperuntukkan sesuai dengan jenis penumpangnya. Namun di sana terdapat perbedaan ukuran yang cukup signifikan terkait dengan ukuran bahtera tersebut, dan para *mufassir* tidak menentukan mana ukuran yang lebih rasional, misalnya ditinjau dari sudut daya tampung penumpang baik pengikut Nabi Nuh maupun jumlah atau berbagai jenis hewan yang ikut serta di dalam bahtera tersebut.

Di sisi lain, para *mufassir* juga tidak ada memberikan gambaran bagaimana proses pembuatan bahtera tersebut, kecuali menyerahkannya kepada petunjuk-petunjuk kewahyuan yang sepertinya terlihat sangat intuitif dan abstrak, ka-

falakun, jamaknya *fulukun* atau *aflak* yang artinya tempat jalan bintang. Lebih jauh lihat Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, (Jakarta: PT. Mahmud Yunus wa Dzuriyah, 2010), h. 172 dan 323.

rena dapat diduga hanya Nabi Nuh yang mengetahui perintah wahyu tersebut. Padahal sesungguhnya Al-Qur'an memberikan petunjuk indikasi bahwa bahtera tersebut dibuat melalui proses yang sangat rumit dan memerlukan *skill* pertukangan yang andal, misalnya membelah batang kayu menjadi papan yang kemudian dibuat melengkung, membuat alat penggergaji kayu, membuat paku,⁴⁹ dan lain sebagainya. Bukankah alat-alat ini menunjukkan bahwa teknologi peralatan pertukangan sudah berkembang, termasuk industri besi atau yang sejenisnya yang digunakan untuk alat-alat pertukangan membangun bahtera tersebut.

Secara keilmuan sesungguhnya banyak hal yang harus ditelusuri dari sejarah Nabi Nuh ini, contoh lain di mana tepatnya daerah kediaman Nabi Nuh (ilmu geografi-topografi), bagaimana keadaan sosio-kultural masyarakatnya waktu itu (ilmu sosiologi), bagaimana model komunikasi dakwah Nabi Nuh (ilmu komunikasi-ilmu psikologi massa), bagaimana manusia bisa berumur hampir satu milenial (ilmu kesehatan/ke-dokteran), bagaimana teknologi pembuatan bahtera (sains dan teknologi perkapalan), bagaimana Nabi Nuh dan pengikutnya menjinakkan binatang-binatang buas (ilmu hewan-zoologi-ilmu domestikasi), bagaimana model atau alat yang digunakan Nabi Nuh berkomunikasi dengan anaknya dalam situasi yang jauh dan tidak menentu itu (teknologi komunikasi), bagaimana proses terjadinya banjir dan seberapa besar dampaknya (ilmu geofisika), bagaimana perkembangan manusia selanjutnya pasca banjir (ilmu antropologi), bagaimana pula tentang puing-puing atau bekas bahtera Nabi Nuh yang hari ini menjadi perdebatan para ahli (ilmu arkeologi), dan lain sebagainya. Namun sayangnya hal-hal yang banyak terkait dengan ilmu pengetahuan, sains dan teknologi tidak menjadi perha-

⁴⁹ Surah *al-Qomar* ayat 13 menyebutkan bahwa: "Dan Kami angkut Nuh ke atas (bahtera) yang terbuat dari papan dan paku", [papan-papan kayu yang disatukan dengan pasak-pasak].

tian di berbagai kitab tafsir, paling tidak keempat kitab tafsir di atas yang Penulis pilih sebagai rujukan contoh penafsiran.

Dari sudut georafis-topografis, Nabi Nuh a.s. dan masyarakatnya diperhitungkan hidup pada 10.000 BC di lembah Eufkrat dan Tigris, yang diperkirakan terletak di daerah Mesopotamia, Irak Selatan, yang dikelilingi gunung-gunung tinggi yang mengalirkan mata air ke lembah-lembah tersebut. Menurut informasi yang ada bahwa pada masa Nabi Nuh, kehidupan masyarakat sudah masuk ke era bercocok tanam atau disebut juga dengan masa Neolitik, dan juga kehidupan manusia semakin berkembang karena sudah memasuki era Revolusi Perkotaan, bahkan masyarakat tidak hanya sudah mampu menyimpan bahan pangan, akan tetapi juga sudah menggunakan bahan pangan sebagai alat tukar (*barter*) dengan benda-benda lain yang menjadi keperluan hidup masyarakat.⁵⁰

Secara sosiologis akan menjadi pertanyaan besar bagaimana model, karakter dan struktur kehidupan masyarakat atau kaum Nabi Nuh, mengingat mereka adalah masyarakat perkotaan tentu sebuah kompleksitas tipikal kehidupan kota jelas mereka hadapi. Kemudian bagaimana bisa terjadi masyarakat perkotaan pertama itu mendapatkan azab, sebagaimana yang diyakini oleh agama-agama *Abrahamic*, yang amat besar dengan datangnya banjir tentulah mengindikasikan adanya kesalahan yang amat sangat berat yang telah mereka lakukan dan ini tentu saja tidak hanya melanggar hukum-hukum normatif Tuhan, sebagaimana yang dijelaskan oleh para *mufassir*, akan tetapi kemungkinan besar mereka juga melanggar hukum-hukum kemanusiaan dan hukum-hukum alam.

Pertanyaan lain yang juga patut sesungguhnya menjadi bahan kajian adalah seberapa besar banjir Nabi Nuh melanda permukaan bumi, apakah bersifat lokal (daerah Mesopotamia, lembah Tigris dan Eufkrat) atau global⁵¹ karena hal ini terka-

⁵⁰ (Muhammad Rusydi, "Makna Kisah Nuh as. ...", Jurnal *Al-Banjari*, h. 31.

⁵¹ Jika merujuk Al-Qur'an sepertinya banjir itu melanda seluruh muka bumi, yang

it dengan asal muasal perkembangan umat manusia apakah memang semuanya manusia hari ini berasal dari keturunan Nabi Nuh dan kaumnya atau ada dari keturunan lain yang mana mereka telah hidup di belahan bumi lain yang tidak terkena banjir besar tersebut. Ini menjadi penting karena terkait dengan ilmu geofisika-sosiologis-antropologis, dan lain sebagainya yang berkenaan dengan sejarah pertumbuhan dan perkembangan manusia modern (*Homo sapiens*) dengan berbagai peradabannya.⁵²

Pertanyaan lain yang cukup menarik adalah apa alat yang digunakan oleh Nabi Nuh dan anaknya ketika mereka berbicara, padahal mereka berjauhan, dan dapat dipastikan bahwa suara air sangat membahana yang akibatnya tentu sulit untuk berkomunikasi, walaupun keduanya saling berteriak. Ataukah hanya Nabi Nuh yang berteriak memanggil anaknya, sedangkan anaknya tidak mendengar sama sekali?⁵³ Tentu tidak, karena Al-Qur'an sendiri menyatakan terjadinya dialog antara keduanya sebagaimana terdapat di surah *Hud* ayat 43 yang artinya: *Dia (anaknya) menjawab, "Aku akan mencari perlindungan ke gunung yang dapat menghindarkanku dari air bah!" (Nuh) berkata, "Tidak ada yang melindungi hari ini dari azab Allah selain Allah Yang Maha Penyayang." Dan gelombang menjadi penghalang antara keduanya, maka jadilah anak itu termasuk orang-orang yang ditenggelamkan.*

Sebagai tambahan, dari sudut ilmu kesehatan atau ilmu

mana secara implisit dapat dipahami dari surah *Nuh* ayat 26-27 yang artinya: "Nuh berkata: 'Ya Tuhanku, janganlah Engkau biarkan seorang pun di antara orang-orang kafir itu tinggal di atas bumi. Sesungguhnya jika Engkau biarkan mereka tinggal, niscaya mereka akan menyesatkan hamba-hamba-Mu, dan mereka tidak akan melahirkan selain anak yang berbuat maksiat lagi sangat kafir'".

⁵² Harun Yahya, *Pustaka Sains Populer Islami: Jejak Bangsa-bangsa Terdahulu*, (Bandung: Dzikra, 2004.), h. 22.

⁵³ Situasi ini dinyatakan dalam surah *Hud* ayat 42 yang artinya: "Dan, bahtera itu berlayar membawa mereka dalam gelombang laksana gunung. Dan, Nuh memanggil anaknya, sedang anak itu berada di tempat yang jauh terpencil: 'Hai anakku, naiklah (ke kapal) bersama kami dan janganlah kamu berada bersama orang-orang kafir'". Al-Qur'an surah *Hud* ayat 42.

kedokteran akan menjadi pertanyaan bagaimana bisa Nabi Nuh berumur hampir satu milenial, sebagaimana yang disebutkan oleh Al-Qur'an dalam surah *al-Ankabut* ayat 14 bahwa Nabi Nuh berumur 950 tahun. Apakah hanya Nabi Nuh sendiri yang berumur hampir satu milenial ataukah juga masyarakatnya rata-rata mempunyai umur yang sama? Bagaimana mereka menjaga kesehatan, mengatur pola makan, dan lain sebagainya. Apa yang menjadi penyebab jika umur rata-rata manusia pada masa Nabi Nuh hampir satu milenial sementara rata-rata umur manusia sejak zaman Nabi Muhammad rata-rata 60 ke 100 tahun. Mengapa bisa seperti ini? Atau apakah ada maksud lain dengan angka penyebutan usia Nabi Nuh 950 tahun tersebut?

Tentu tidak mudah menjawab pertanyaan-pertanyaan keilmuan tersebut di atas, dan barangkali oleh karena itulah para *mufassir* terdahulu tidak banyak menceritakan hal-hal yang terkait dengan beberapa pertanyaan kelimuan tersebut, padahal inspirasi-inspirasi keilmuan itu sesungguhnya menjadi sesuatu yang amat sangat penting bagi sebuah penafsiran. Namun sayangnya, kisah atau sejarah Nabi Nuh bagi kebanyakan orang Islam hanya sebagai pengantar tidur, sedangkan bagi kebanyakan orang non-Muslim sejarah tersebut menjadi dorongan untuk mengeksplorasinya lebih jauh secara empiris dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan sains dan teknologi, seperti sosiologi, antropologi, sejarah, geologi, zoologi, arkeologi, astronomi, geografi, kedokteran, psikologi, dan lain sebagainya.

4. Surah *al-Isra'* ayat 1

Bunyi ayat:

سُبْحٰنَ الَّذِيۡۤ اَسْرٰۤىۤ بِعَبْدِيۡهِ لَيْلًاۙ مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِۙ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا الَّذِيۡۤ اَبْرَكْنَا
حَوْلَهُۥ لِنُرِيۡهُۥ مِّنۡۢ اٰيٰتِنَاۙ اِنَّهُۥ هُوَ السَّمِیۡعُ الْبَصِیۡرُ

Mahasuci (Allah Swt.) yang telah memperjalankan hamba-Nya (Nabi Muhammad saw.) pada malam hari dari Masjidil Haram ke Masjidil Aqsha yang telah Kami berkahi sekelilingnya agar Kami perlihatkan sebagian tanda-tanda (kebesaran) Kami. Sungguhnya Dia Maha Mendengar, Maha Melihat.

Menurut Imam al-Qurthubi, kata *subhana* maksudnya bentuk pujian yang agung yang hanya milik Allah semata yang artinya menyucikan Allah dari segala keburukan dan kekurangan, dan kalimat *asra biabdihi lailan* yaitu memperjalankan hamba-Nya Nabi Muhammad saw. di malam hari, dari Masjidil Haram di Mekkah ke Masjidil Aqsha di Palestina.⁵⁴

Adapun kalimat *barakna haulahu* dimaksudkan bahwa daerah di sekeliling Masjidil Aqsha adalah tanah yang subur, banyak pohon dan buah-buahan, serta di sana terdapat juga sungai-sungai. Di samping itu, ada juga yang mengatakan kalimat *barakna haulahu* artinya Allah memberikan keberkahan di sekeliling Masjidil Aqsha dikarenakan di sana banyak dimakamkan para Nabi dan Rasul serta orang-orang saleh, dan dengan itu pula kota tersebut dianggap sebagai sebuah kota yang suci. Adapun kalimat *linuriyahu min ayatina* dimaknai bahwa Allah menunjukkan tanda-tanda kebesaran-Nya dalam berbagai hal yang menakjubkan yang disampaikan kepada semua manusia, seperti menempuh perjalanan selama satu malam, berjumpa dengan para Nabi dan Rasul, dan melihat sesuatu yang bersifat *ghaibiyah*, seperti syurga dan neraka.⁵⁵

Imam Ibnu Kasir menjelaskan bahwa kata *subhana* berarti Allah memuji diri-Nya, keagungan-Nya dan kekuasaan-Nya terhadap sesuatu yang tak seorang pun memiliki kuasa selain diri-Nya. Adapun kata *'abdun* maksudnya Nabi Muhammad saw., dan kata *lailan* maksudnya tengah malam. Dalam hal ini Allah dengan kuasa-Nya memberangkatkan Nabi Muhammad

⁵⁴ al-Qurthubi, *al-Jami'u li Ahkami ...*, jilid V, h. 546-547.

⁵⁵ al-Qurthubi, *al-Jami'u li Ahkami ...*, h. 553.

saw. dari masjidil Haram di Mekkah ke Masjidil Aqsha di Palestina pada tengah malam.⁵⁶

Kalimat *alladzi barakna haulahu* maksudnya Allah telah memberkahi daerah di sekeliling Masjidil Aqsha dengan kesuburan tanahnya, banyaknya tanaman dan buah-buahan yang segar. Adapun kata *linuriyahu min ayatina* maksudnya Allah Swt. menunjukkan tanda-tanda kebesaran-Nya kepada Nabi Muhammad saw., seperti yang disebutkan [dalam surah *an-Najm* ayat 13] *laqad raahu* bahwa Nabi Muhammad saw. telah melihat sebagian dari tanda-tanda kebesaran Allah [yaitu melihat Malaikat Jibril]. *Kalimat innahu huwassami'ul basyir* maksudnya Allah Maha Mendengar semua perkataan hamba-Nya baik yang beriman maupun yang kafir, baik yang membenarkan-Nya maupun yang mengingkari-Nya. Sementara kata *basyir* maksudnya Maha Mulia, dan dengan kemuliaan-Nya itu Allah memberi balasan yang adil kepada setiap diri dari masing-masing hamba-Nya.⁵⁷

Terkait dengan contoh tanda-tanda kebesaran yang diperlihatkan Allah kepada Nabi Muhammad saw. sebagaimana yang disampaikan oleh Qatadah dari Abu Zar yang bertanya kepada Nabi apakah Nabi melihat Allah Swt., kemudian Nabi menjawab bahwa beliau hanya melihat cahaya. Dalam kitab tafsirnya ini, Ibnu Katsir memberikan informasi yang sangat banyak dan *detail* terkait peristiwa israk dan mikraj ini, misalnya tentang keberadaan Malaikat Jibril, tentang kendaraan Nabi berangkat, perjumpaan Nabi dengan para Rasul dan Nabi-nabi terdahulu, Nabi melihat gambaran balasan baik dan balasan buruk yang diterima oleh umatnya, tentang syurga dengan penghuninya, neraka dengan penghuninya, tentang para bidadari, bahkan Nabi juga telah melihat Bilal bin Rabbah [sahabatnya] di dalam surga. Kemudian salah satu penjelasan yang juga sangat panjang adalah terkait dengan proses

⁵⁶ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran ...*, jilid III, h. 5.

⁵⁷ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran ...*, h. 5.

perintah kewajiban shalat, termasuk proses bolak-balik dan dialog antara Nabi Muhammad saw. dan Nabi Musa a.s. terkait proses negosiasi jumlah kewajiban menegakkan shalat sehari semalam.⁵⁸

Imam al-Maraghi menjelaskan bahwa kata *subhanallah* menunjukkan kemahasucian, kemuliaan dan keagungan Allah Swt. dari segala kelemahan, termasuk tuduhan orang-orang musyrik yang mengatakan bahwa Allah Swt. bersekutu dengan makhluk-Nya, yang mana Allah Swt. telah memperjalankan hamba-Nya Nabi Muhammad saw. pada satu malam dari Masjidil Haram ke Masjidil Aqsha. Kemudian kata *asra* maknanya adalah khusus perjalanan satu malam.

Adapun kata *allazdi barakna haulahu* maknanya adalah bahwa Allah telah memberkahi daerah di sekitar Masjidil Aqsha di mana masyarakatnya dapat menghidupi kehidupan mereka dengan ladang-ladang yang subur dan hasil panen yang meriah baik bahan pangan maupun buah-buah yang segar lagi bagus. Adapun kalimat *linuriyahu min ayatina* maksudnya adalah bahwa Allah Swt. sengaja memperlihatkan kepada hamba-Nya Nabi Muhammad saw. di antara tanda-tanda kebesaran-Nya untuk menjadi pembelajaran tentang keesaan, keagungan, kemuliaan dan kekuasaan Allah Swt..

Versi Tafsir al-Wasi'

Secara keseluruhan, ketiga *mufassir* tersebut rata-rata memiliki penafsiran yang sama, dengan redaksi yang berbeda, namun dalam hal ini Imam al-Qurthubi lebih banyak memberikan penjelasan dibanding Imam Ibnu Katsir dan Imam al-Maraghi, misalnya tentang perdebatan kapan dan bagaimana terjadinya peristiwa israk dan mikraj, bagaimana bentuk kendaraan yang digunakan oleh Nabi Muhammad, dan bagai-

⁵⁸ Untuk mendapatkan penjelasan yang lengkap, lihat Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran* ..., h. 6-23.

mana eksistensinya. Di samping itu, Imam al-Qurtubi cukup panjang mengelaborasi pendapat-pendapat (perdebatan) para ulama terkait apakah Nabi Muhammad saw. diberangkatkan israk dan mikraj melalui perjalanan alam ruh (immateri) semata atau melalui perjalanan materi dan sekaligus immateri (ruh dan jasad).⁵⁹

Menurut Tafsir *al-Wasi'* sesungguhnya ayat ini tidak hanya berbicara tentang peristiwa israk dan mikraj yang dikaitkan dengan kuasa Allah Swt. memperjalankan hambanya, Nabi Muhammad saw., dari Masjidil Haram sampai ke Masjidil Aqsha, dan bahkan sampai ke angkasa raya (*Sidratul Muntaha*), sebagaimana yang dijelaskan di dalam surah *an-Najm* ayat 13-18, di mana Allah menunjukkan tanda-tanda kebesaran-Nya, akan tetapi ada hal-hal lain yang juga sangat penting untuk diperhatikan secara lebih luas, yaitu: **pertama**, walaupun ayat ini dimulai dengan kata *subhana* (teologis) yang menunjukkan kemahasucian, kemuliaan dan keagungan Allah Swt. yang artinya bahwa Allah Swt. bisa saja melakukan sesuatu yang di luar batas nalar manusia, seperti perjalanan israk dan mikraj yang dialami oleh Nabi Muhammad saw. dalam waktu yang sangat singkat (hampir satu malam), dan perjalanan tersebut juga telah pula keluar dari batas ruang, waktu dan massa. Tentu saja memperjalankan Nabi Muhammad saw. dalam peristiwa israk dan mikraj bukanlah sesuatu yang sulit bagi Allah, namun sulit bagi orang-orang yang tidak beriman ataupun yang memiliki iman yang lemah untuk menerima kebenaran peristiwa tersebut, dan tentu saja peristiwa tersebut sekaligus menjadi ujian terhadap kualitas keimanan seseorang, dan menjadi tantangan bagi dunia keilmuan.

Di samping itu sesungguhnya ada persoalan lain yang juga sangat penting yaitu sejauh mana perjalanan yang mahadahsyat ini dapat dikaitkan dengan teori-teori keilmuan saintifik

⁵⁹ al-Qurthubi, *al-Jami'u li Ahkami ...*, h. 546-553.

mengingat perjalanan itu sangat cepat, dan perjalanan tersebut juga pasti bersentuhan dengan persoalan fisika, dan terlebih lagi Nabi Muhammad saw. sampai menembus angkasa raya. Jadi sekali lagi bahwa perjalanan tersebut bukan hanya terkait dengan sifat kudrat-iradat (kuasa dan kehendak) Allah Swt. semata, akan tetapi juga sangat erat dengan persoalan ilmu pengetahuan, sains, dan teknologi.

Sebagaimana disebutkan di dalam ayat, Hadis serta *at-sar* para sahabat bahwa perjalanan tersebut melibatkan dua makhluk dalam bentuk cahaya yang sangat super, yaitu Malaikat Jibril dan Buraq (dari kata *barqun* yang berarti kilat), yang dapat menembus angkasa raya jauh lebih cepat dari cahaya yang kecepatannya sekitar 300.000 kilometer per detik (km/detik). Jika diperkirakan kecepatan Buraq diambil serendah-rendahnya setara dengan perbandingan kecepatan listrik yaitu 300.000 km/detik, dan jarak antara Masjidil Haram di Mekkah dan Masjidil Aqsha di Palestina yang berkisar 1.500 kilometer, maka perjalanan antara kedua kota itu memakan waktu hanya 1/200 detik. Padahal, Buraq adalah makhluk supercahaya yang kecepatannya bisa melebihi kecepatan listrik itu sendiri. Dalam proses fisiknya, massa Nabi Muhammad telah melebur dalam super cahaya Malaikat Jibril dan Buraq yang lebih kecil dari partikel-partikel subatomik seperti proton, neutron, elektron, dan sebagainya yang telah berubah wujud menjadi sinar gama melalui reaksi annihilasi.⁶⁰ Tentu saja para fisikawan yang dapat mengelaborasinya lebih jauh.

Kedua, kalimat *allazi barakna haulahu*, sebagaimana penafsiran keempat *mufasssir* tersebut yang menyatakan bahwa kawasan sekeliling Masjidil Aqsha, mungkin juga di banyak kawasan di Palestina, banyak pepohonan dengan aneka buahnya yang ada. Sesungguhnya ini sesuatu yang normatif bagi

⁶⁰ Zaid Baikuni, *Isra' Mi'raj Antara Tinjauan Fisika dan Tafsir*, <https://smaia1.al-azhar.sch.id/isra-miraj-antara-tinjauan-fisika-dan-tafsir/>, diakses pada tgl 17 Februari 2021.

daerah atau kawasan yang banyak sumber airnya, misalnya di beberapa kawasan di Saudi Arabia sendiri banyak juga pohon kurma yang tumbuh subur, bahkan Kota Mekkah sendiri adalah kota yang diberkahi oleh Allah Swt. sebagaimana yang telah didoakan oleh Nabi Ibrahim a.s., apalagi di Indonesia yang terkenal subur tanahnya dengan berbagai jenis pohon, buah, hewan, dan ditambah lagi sungai dan pegunungannya.

Ketiga, kalimat *linuriyahu min ayatina* yang di dalam kitab-kitab tafsir tersebut di atas tidak dijelaskan apa bentuk atau contoh konkret tanda-tanda kebesaran Allah tersebut, kecuali disebutkan Allah memperlihatkan, malaikat dalam bentuk aslinya, surga, neraka dan Baitul Makmur kepada Nabi Muhammad saw.. Contoh-contoh ini membawa pikiran ataupun imajinasi eskatologis yang saat ini masih dalam bayangan manusia, dan tentu saja efeknya adalah penguatan ketundukan dan kepatuhan (ibadah) kepada Allah Swt., misalnya tentang surga dan neraka, serta kewajiban salat, dan oleh karena itu tentu saja ini menjadi penguat keimanan, ketundukan, dan kepatuhan sebagai seorang mukmin.

Namun dalam Tafsir *al-Wasi'* kalimat *linuriyahu min ayatina* maksudnya Allah Swt. memperlihatkan kepada Nabi Muhammad saw. isi angkasa raya dengan milyaran bintang-bintang, planet dan galaksinya sebagai tanda-tanda kebesaran-Nya yang mana manusia tidak dapat menandinginya, namun menjadi tugas manusia, terkhusus dan seharusnya umat Islam, untuk mengetahui, mengeksplorasi dan mengambil manfaat serta kemaslahatan dari alam angkasa raya tersebut, dan tentu saja dengan ilmu pengetahuan, sains dan teknologi, yang mana jin dan manusia memang ditantang oleh Allah untuk itu, sebagaimana yang tertera di dalam surah *ar-Rahman* ayat 33 yang artinya: "*Wahai semua jin dan manusia jika kalian sanggup menembus atau melintasi penjuru langit dan bumi, maka lakukanlah. Kamu tidak akan mampu menemukannya kecuali dengan sulthan (kekuatan ilmu pengetahuan).*"

Kalimat *linuriyahu min ayatina* menunjukkan bahwa Allah sengaja ingin memperlihatkan berbagai ragam isi angkasa raya tersebut kepada Nabi Muhammad saw. dapat diperkuat dengan, paling tidak, tiga alasan. **Pertama**, jika kepada Nabi diperlihatkan surga dan neraka, mungkin saja berada pada planet yang berbeda, sebagai tempat tinggal terakhir, maka dapat diduga bahwa Nabi juga diperlihatkan oleh Allah akan miliaran bintang-bintang, planet dan galaksi-galaksi yang ada. Karena mustahil kiranya jika Allah hanya memperlihatkan surga, neraka, Sidratul Muntaha, Baitul Makmur dan yang sejenisnya. Oleh karena para *mufassir* kelihatan sangat terikat dengan dimensi teologis dalam menafsirkan ayat ini maka sisi saintifik alam semesta menjadi tertinggalkan.

Kedua, sebagaimana yang dijelaskan di dalam surah *an-Najm* ayat 13-18 yang artinya: “Dan sungguh, dia (Muhammad saw.) telah melihatnya (dalam rupanya yang asli) pada waktu yang lain. (Yaitu) di Sidratul Muntaha. Di dekatnya ada surga tempat tinggal. (Muhammad saw. melihat Jibril) ketika Sidratul Muntaha diliputi oleh sesuatu yang meliputinya. Penglihatannya (Muhammad saw.) tidak menyimpang dari yang dilihatnya itu dan tidak (pula) melampauinya. Sungguh, dia telah melihat sebagian tanda-tanda (kebesaran) Tuhannya yang paling besar.” Ayat ini memperkuat kalimat *linuriyahu min ayatina* di mana Allah Swt. menunjukkan kebesaran-Nya kepada Nabi Muhammad saw. yaitu dengan memperlihatkan berbagai isi angkasa raya dengan miliaran bintang-bintang, planet dan galaksinya, sesuai surah *an-Najm* tersebut yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw. berada di tempat yang sangat jauh dari bumi, dalam hal ini berada ujung angkasa raya. Artinya jika Nabi Muhammad saw. berada di ufuk yang paling tinggi atau paling jauh dari bumi, maka dapat dipastikan bahwa Nabi Muhammad saw. juga melewati miliaran bintang, planet dan galaksi yang ada di alam jagat semesta raya ini. Artinya perjalanan israk dan mikraj menjadi sesuatu yang

sangat empiris (material), bukanlah sesuatu yang non-empiris (immaterial) dan bukan pula hanya persoalan yang terkait dengan perdebatan tentang melihat Malaikat Jibril atau melihat Zat Yang Maha Gaib.

Namun sayangnya, sebagaimana yang dipaparkan oleh M. Quraish Shihab bahwa yang menjadi perdebatan di kalangan para ulama adalah tentang siapa yang dilihat oleh Nabi Muhammad saw., apakah Nabi melihat Jibril atau melihat Zat Allah Swt.. Misalnya, Abu Zar mengatakan bahwa Nabi melihat Zat Allah melalui cahaya-Nya. Pendapat ini juga didukung oleh Ibnu Abbas, tetapi Aisyah r.a. menolak pendapat ini, dan Aisyah mengatakan bahwa yang dilihat oleh Nabi adalah Jibril a.s.. Quraish Shihab sendiri menegaskan bahwa dari redaksi bahasa tidak ada yang mendukung pendapat yang mengatakan bahwa Nabi melihat Zat Allah, tetapi yang lebih tepat adalah bahwa Nabi Muhammad saw. telah melihat Malaikat Jibril.⁶¹ Lagi-lagi perdebatan para ulama sepertinya tidak bisa terlepas dari persoalan keimanan dan persoalan eskatologis semata, sehingga mereka selalu terperangkap dalam ide-ide *immaterial* ketika menafsirkan ayat-ayat yang terkait dengan persoalan israk dan mikraj Nabi Muhammad saw.. Padahal sesungguhnya ada persoalan empiris-material yang juga sangat penting untuk dibicarakan, karena hal ini langsung memengaruhi perkembangan peradaban umat manusia.

Ketiga, dikisahkan ketika berada dalam perjalanan mikraj Nabi Muhammad saw. ada mendengar suara seperti ketukan, yang mana hari ini para astronom (peneliti angkasa) menemukan bahwa ada sebuah bintang (mereka namakan bintang Pulsar) yang mempunyai bunyi seperti suara ketukan.

Dari beberapa alasan tersebut dapat disimpulkan bahwa perjalanan israk dan mikraj tidak hanya merupakan persoalan telogis dan terkait ibadah semata, ataupun persoalan mukjizat

⁶¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah* ..., jilid X, h. 414-415.

yang dianugerahkan Allah Swt. kepada Nabi Muhammad saw., namun dapat dipastikan bahwa perjalanan tersebut berkaitan dan sekaligus menginspirasi ilmu pengetahuan, sains dan teknologi, dan bahkan perjalanan tersebut telah pula melewati batas-batas relativitas sains dan teknologi yang sudah ditemukan oleh ilmu pengetahuan manusia hingga saat ini.

Oleh karena berbagai penafsiran surah al-Isra' ayat 1 ini meninggalkan sisi keilmuan, sains dan teknologi yang dikarenakan para *mufassir* lebih fokus pada dimensi teologis-eskatalogis dan ibadah, maka akibatnya umat Islam juga secara tidak langsung meninggalkan atau paling tidak melupakan sisi keilmuan yang terkandung di dalam ayat ini, yang sesungguhnya menjadi amat sangat penting dan mendesak bagi umat Islam untuk menguasainya. Bagaimana umat Islam dapat berkompetisi dalam dunia global sementara mereka tertinggal dalam ilmu pengetahuan, sains dan teknologi.

Namun sayangnya, realitas yang ada hari ini adalah bahwa bangsa atau negara-negara yang mayoritas penduduknya non Muslimah yang lebih tertarik dengan perkembangan alam angkasa raya dan mereka berani mengeluarkan dana yang amat sangat banyak untuk mengeksplorasi angkasa raya, di antaranya seperti negara Amerika, Soviet, Jerman, Perancis, Inggris, dan terakhir adalah negara China. Mereka tahu bahwa dengan menguasai angkasa akan menjadikan negara mereka terdepan dalam penguasaan sains dan teknologi, dan sekaligus mendapatkan keuntungan bisnis yang sangat besar dan sangat menjanjikan. Pertanyaannya adalah, untuk kita Indonesia, kapan memulainya? Ataupun kita biarkan mereka menguasai angkasa, sementara kita juga tidak menguasai bumi?

5. Surah *an-Nur* ayat 27

Ayat ke 27 surah *an-Nur* ini berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا

ذُكِّرْكُمْ خَيْرٌ لِّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah yang bukan rumahmu sebelum meminta izin dan memberi salam kepada penghuninya. Yang demikian itu lebih baik bagimu, agar kamu (selalu) ingat.

Imam al-Qurthubi menyatakan bahwa manusia adalah makhluk yang mulia dan mempunyai hak-hak privasi di dalam rumah tempat tinggalnya, dan oleh karena itu Allah menyuruh orang lain memberi salam untuk masuk ke rumahnya karena ini merupakan sebuah cara Allah untuk melindungi hak-hak privasi tersebut. Demikian juga ada hadis yang memberikan proteksi terhadap privasi seseorang di dalam rumahnya sebagaimana yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Abu Hurairah yang mana Nabi pernah bersabda bahwa seseorang yang melihat bagian dalam rumah orang lain tanpa izin, maka halallah bagi *shahibul bait* untuk mencopot mata orang tersebut. Dengan demikian, setiap orang yang beriman ketika mengunjungi rumah seseorang [Muslim], maka hendaklah ia meminta izin [untuk masuk] dan memberi salam kepada *shahibul bait*. Satu hal yang menarik di sini, Imam al-Qurthubi menjelaskan kata *tas taknisu* yaitu meminta izin kepada *sahibul bait*, atau mencari tahu apakah ada orang di dalam rumah, dengan satu cara tertentu sebelum mengucapkan salam, dan inilah yang dimaksud dengan *tas taknisu* [keramahataman tamu], bukan hanya sekadar tentang *isti'dzan* (minta izin). Kemudian setelah mendapat izin dari *shahibul bait* barulah sang tamu mengucapkan salam sebagaimana tunjukan dari kalimat *watusallimu 'ala ahliha*.⁶²

Dari sudut *asbab an-nuzul*, Imam al-Qurthubi menyatakan bahwa ayat ini turun ketika seorang perempuan dari kaum Anshar melaporkan kepada Rasulullah saw. bahwa ia

⁶² al-Qurthubi, *al-Jami'u li Ahkami ...*, jilid VI, h. 505.

sedang di rumahnya, dan ia sedang tidak mau diganggu atau dilihat oleh siapa pun. Kemudian datang ayahnya lalu masuk ke rumahnya, bersamaan dengan itu datang pula seorang laki-laki [yang bukan muhrimnya], lalu perempuan Anshar itu bertanya kepada Rasulullah saw. tentang apa yang harus ia lakukan. Kemudian turunlah ayat ini untuk memberikan jawaban bagaimana etika atau cara bagi seorang Muslim memasuki atau bertamu ke rumah orang lain.⁶³

Adapun Imam Ibnu Katsir menyatakan bahwa ayat ini berbicara tentang adab *syar'i* yang mana Allah Swt. mengajarkan kepada orang-orang yang beriman agar meminta izin jika ingin masuk rumah yang bukan rumahnya, dan minta izin sebanyak tiga kali, jika tak diizinkan maka hendaklah ia pulang [pergi meninggalkan rumah dimaksud]. Pendapat ini diperkuat dengan hadis [atsar] Abu Musa yang minta izin masuk ke rumah Umar bin Khattab, dan juga Hadis Nabi yang menyatakan bahwa hendaklah seseorang minta izin masuk ke rumah orang lain, dan minta izin tersebut sebanyak tiga kali. Jika tak ada izin dari *shahibul bait* maka hendaklah ia pulang.⁶⁴

Adapun yang dimaksud dengan kalimat *hatta tas taknisu* adalah minta izin dengan mengucapkan salam sampai tiga kali. Ada juga pendapat lain mengatakan bahwa tradisi masa jahiliyah cukup dengan mengatakan "selamat pagi" atau "selamat sore" sebagai cara minta izin masuk ke rumah orang lain. Imam Ibnu Katsir menegaskan bahwa dengan datangnya agama Islam tradisi jahiliyah tersebut diubah dengan ucapan salam, karena salam itu berisi doa, harapan dan yang sejenisnya.⁶⁵

Imam al-Maraghi juga menyampaikan hal sama dengan apa yang disebutkan oleh Imam al-Qurthubi tentang perintah untuk meminta izin dan memberi salam bagi seorang Muslim

⁶³ al-Qurthubi, *al-Jami'u li Ahkami ...*, h. 506.

⁶⁴ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran ...*, jilid III, h. 240.

⁶⁵ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran ...*, h. 242.

ketika ia mau memasuki [bertamu ke] rumah seseorang, sebagaimana disebutkan oleh ayat *hatta tas taknisu* yang artinya *hatta tas takzdinu* yaitu meminta izin dan kemudian ia memberi atau mengucapkan salam kepada *shahibul bait*.⁶⁶

Muhammad Quraish Shihab juga menafsirkan hal yang sama, termasuk kata *tusallimu* yaitu memberi salam kepada *shahibul bait* sebagai ucapan meminta izin masuk, dan sebagian ulama, menurut Quraish Shihab, menyatakan minta izin terlebih dahulu baru memberi salam jika ada orang di rumah, jika tidak ada maka memberi salam terlebih dahulu baru meminta izin masuk.⁶⁷

Versi Tafsir al-Wasi'

Semua kitab tafsir di atas, dan juga beberapa kitab tafsir yang lain, berada dalam satu pandangan terkait dengan etika memasuki rumah orang lain (etika bertamu) yaitu harus meminta izin dan sekaligus memberi salam, karena dengan memberi salam itu menjadi doa kepada *sahibul bait* (pemilik rumah).

Penafsiran yang telah ada ini tentu saja benar, namun ada beberapa hal yang patut ditinjau ulang. **Pertama**, persoalan masuk rumah orang lain bukan hanya terkait persoalan etika atau hukum semata, akan tetapi juga terkait dengan kultur atau kebiasaan yang ada di dalam sebuah masyarakat bagaimana mereka memasuki rumah orang lain, misalnya datang untuk bertamu, memenuhi undangan, dan/atau menjenguk yang sakit. Beberapa situasi dalam bertamu ini bahkan memiliki konsekuensi tersendiri baik sesuai dengan kebiasaan masyarakat maupun nilai-nilai sosial kemanusiaan, yang tentu saja tidak cukup dengan doa semata.

Kedua, cara meminta izin masuk ke rumah seseorang

⁶⁶ al-Maraghi, *Tafsir ...*, jilid VI, h. 268.

⁶⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah ...*, jilid X, h. 320-322.

(orang lain) bisa saja berbeda antara satu kelompok etnis, suku, masyarakat, dan bahkan antara satu bangsa dengan bangsa yang lain pun juga memiliki caranya tersendiri. Bisa saja bagi suku tertentu cara minta izin masuk dengan mengetuk pintu, mengucapkan "selamat pagi", "selamat sore" atau "selamat malam", atau "*sampurasun*", dan bahkan kebiasaan umat Islam Indonesia mengucapkan "*assalmualaikum*" menjadi sebuah cara mereka untuk minta izin masuk, selain mengetuk pintu, dan jarang sekali seorang tamu meminta izin masuk dengan mengatakan "boleh saya masuk"? Karena sudah menjadi kebiasaan bagi si pemilik rumah mempersilakan tamunya untuk segera masuk, kecuali kalau si pemilik rumah merasa curiga atau ada sesuatu yang tidak menyenangkannya untuk menerima tamu tersebut. Realitas keseharian di kalangan umat Islam ketika tamu mengucapkan "*assalmualaikum*" dan sepemilik rumah menjawab "*waalaikum salam*" maka ini berarti izin masuk telah diberikan, dan sebelum tamu bertanya atau minta izin masuk, biasanya si pemilik rumah terlebih dahulu mempersilakan tamunya untuk masuk.

Oleh karena, dalam Tafsir *al-Wasi'*, ucapan salam telah dianggap menjadi kata pembuka, selain doa, untuk meminta izin masuk, maka kalimat *watusallimu 'ala ahliha* menjadi sebuah perintah agar orang yang berkunjung atau bertamu hendaklah melakukan atau membuat *shahibul bait* merasa atau mendapatkan sesuatu yang menyenangkan, menyejahterakan dan sekaligus membahagiakan mereka dengan kedatangan tamu tersebut. Sebagai contoh, seseorang yang datang bertamu hendaklah membawa sesuatu atau "buah tangan" sehingga kedatangannya tidak hanya membuat senang *shahibul bait*, akan tetapi juga menyejahterakan dan sekaligus menggairahkan mereka.

Satu hal yang cukup menarik adalah bahwa kata *tusallimu* (تَسَلَّمَ) dengan berbagai derivasinya ada tersebut sebanyak 6 kali di dalam Al-Qur'an, seperti di dalam surah *al-Baqarah* ayat

233 dengan menggunakan kata *sallamtun* (سَلَّمْتُ) yang berarti menyerahkan sesuatu atau memberikan pembayaran (upah menyusukan anak), surah *an-Nisaa'* ayat 65 dengan menggunakan kata *yusallimu* (يُسَلِّمُ) yang berarti menyerahkan atau menerima dengan sepenuh hati (persoalan mereka untuk diputuskan oleh Nabi saw.), surah *al-Ahzab* ayat 56 dengan kata *sallimu* (سَلِّمُ) yang artinya memberi salam, surah *an-Nur* ayat 61 dengan kata *sallimu* yang diartikan memberi salam, surah *an-Nur* ayat 27 dengan kata *tusallimu* yang diartikan memberi salam, dan surah *al-Anfal* ayat 43 dengan kata *sallama* (سَلَّمَ) yang berarti menyelamatkan.

Dari beberapa ayat di atas, paling tidak, dari kata *sallama* (*al-Anfal* ayat 43) dan *sallamtum* (*al-Baqarah* ayat 233) menunjukkan bahwa kata *tusallimu* tidak selamanya harus berarti memberi salam, namun kelihatan sekali bahwa pemaknaan kata *tusallimu* dengan berbagai derivasinya sangat kontekstual, dan oleh karena itu perluasan maknanya sangat memungkinkan dan bahkan sangat tepat sesuai dengan situasi dan konteks realitas yang ada.

Dengan demikian, kata *tusallimu*, dalam bentuk *fi'il muta'addi-transitive verb*, yang Penulis tafsirkan ini tentu memiliki keterkaitan logika bahasa dan kepahamannya (*mafhum*) yang mana kata *tusallimu* dalam ayat 27 surah *an-Nur* tersebut bukanlah hanya memberi salam kepada *shahibul bait*, akan tetapi makna kata *tusallimu* tersebut adalah: hendaklah engkau membawa keselamatan, kedamaian, membawa sesuatu yang bersifat produktif, dan/atau hendaklah engkau menyerahkan sesuatu dengan sepenuh hati (merasa senang dan sukarela). Maksudnya adalah seorang tamu hendaklah ia membuat *shahibul bait* menjadi, merasa, atau mendapatkan keamanan atau keselamatan, kedamaian, kesejahteraan, dan sekaligus juga kebahagiaan dengan kedatanganmu. Dalam arti yang lebih tegas bahwa janganlah kedatanganmu menjadi beban bagi *shahibul bait*. Dalam makna keseharian-

nya jika engkau berkunjung ke rumah seseorang jangan lupa membawa sesuatu (oleh-oleh, hadiah, buah tangan, dan yang sejenisnya, termasuk juga nasihat, semangat, dan/ataupun ide-ide yang produktif).

Sudah menjadi sesuatu yang biasa dalam kehidupan dan relasi sosial bahwa sebuah pemberian, oleh-oleh atau "buah tangan" yang dibawa oleh seorang tamu akan menimbulkan perasaan yang lebih hangat, gairah, keceriaan, dan tentu saja menjadi sebuah kenangan produktif yang indah yang menjadikan hubungan silaturahmi semakin kuat (*innamal mu'minuna ikhwatun*). Di samping sebagai sebuah apresiasi, terkadang buah tangan itu juga dapat membantu *shahibul bait*, terlebih lagi ketika ia berada dalam posisi yang membutuhkan, dan ini tentu lebih empiris jika dibandingkan hanya dengan mengucapkan salam, yang dipahami hanya sebatas doa semata.

6. Surah *al-Furqan* ayat 63

Bunyi ayat:

وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا

Dan hamba-hamba Tuhan yang Maha Penyayang itu (ialah) orang-orang yang berjalan di atas bumi dengan rendah hati dan apabila orang-orang jahil [bodoh] menyapa mereka, mereka mengucapkan kata-kata (yang mengandung) keselamatan.

Imam al-Qurthubi menyatakan bahwa kata *ibadurrahman* berarti seorang hamba, yang dijadikan sebutan penghormatan kepada orang yang beriman, dan siapa saja yang taat kepada Allah, menyembah-Nya dan menyibukkan dirinya dengan perintah Allah. Mereka itu yang dikatakan hamba (*abdun*), dalam hal ini *ibadurrahman*. Adapun kalimat *yamsyuna 'ala al-ardh* (berjalan di atas bumi) mengibaratkan kehidupan mereka yang cuma sebentar, dan menjelaskan tentang berbagai bentuk kegiatan sosial pergaulan di antara sesama mereka. Sementara kata *haunan* ditafsirkan sebagai sebuah sifat atau-

pun sikap yang tenang (*as-sakinah*), dalam arti mempunyai ketenangan hati dan kesetabilan (*al-wiqar*) batin karena mereka memiliki keyakinan (iman) kepada Allah Swt.. Mereka menjadi lemah lembut, tawaduk, tidak sombong, sederhana dan yang sejenisnya sebagaimana akhlak mulia yang dimiliki oleh Nabi Muhammad saw.. Sifat-sifat tersebut muncul dari ilmu mereka yang benar dan mendalam tentang Allah Swt., dan karena ketakutan mereka kepada-Nya sehingga mereka memahami hukum-hukum-Nya dan sekaligus mereka juga takut akan azab-Nya.⁶⁸

Adapun kata *wa izda khatabahumul jahiluna qalu salama* menjelaskan bahwa seorang *'ibadurrahman* ketika bertemu dengan orang yang jahil maka hendaklah ia mengatakan sesuatu yang mengandung keselamatan, atau perkataan yang mendorongnya untuk bersikap lemah lembut.

Imam Ibnu Katsir mengatakan bahwa ayat ini menjelaskan tentang karakter orang mukmin, yang disebut dengan *ibadurrahman*, yang memiliki sifat terpuji di mana ketika mereka berjalan di muka bumi mereka bersikap tenang dan stabil, mereka tidak sombong, tidak takabbur, tidak angkuh, dan tidak jahat sebagai mana Allah telah melarang berjalan dengan kesombongan (*wala tamsyi fil ardhi maraha*). Mereka melihatkan perangai yang tenang dan teguh, namun mereka bukan pula berjalan lemah seperti orang yang sakit, atau berpura-pura dan bukan pula seperti orang yang ria atau pamer. Mereka memperlihatkan perangai yang tenang dan berwibawa sebagaimana Nabi Muhammad saw. apabila berjalan beliau seperti sedang turun dari tempat yang tinggi [dengan langkah yang pasti].⁶⁹

Dijelaskan oleh Imam Ibnu Katsir bahwa menurut sebagian ulama Salaf makruh hukumnya berjalan dengan langkah yang lemah dan dibuat-buat berdasarkan riwayat dari Umar

⁶⁸ al-Qurthubi, *al-Jami'u li Ahkami ...*, jilid VII, h. 63-65.

⁶⁹ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran ...*, jilid III, h. 279.

bin Khattab bahwa ia pernah melihat seorang pemuda berjalan pelan-pelan. Kemudian Umar bertanya kepada pemuda tersebut mengapa ia berjalan pelan-pelan, apakah karena sakit. Pemuda itu menjawab bahwa ia tidak sedang sakit. Kemudian Umar memukulnya dengan cambuk dan kemudian menyuruh pemuda itu berjalan dengan langkah yang tegap atau kuat.⁷⁰

Adapun makna kata *haunan* (هُونًا) maksudnya adalah rendah hati dan tenang (*sakinah*), seperti yang disebutkan dalam hadis Nabi Muhammad saw. yang berbunyi:

إِذَا أَتَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَلَا تَأْتُوهَا وَأَنْتُمْ تَسْعُونَ، وَأْتُوهَا وَعَلَيْكُمْ السَّكِينَةُ، فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا، وَمَا فَاتَكُمْ فَأْتُوا

Apabila kalian mendatangi (tempat) salat (masjid), janganlah kalian mendatanginya dengan berlari kecil, tetapi berjalanlah dengan langkah yang tenang. Apa yang kalian jumpai dari salat itu, kerjakanlah dan apa yang kamu tertinggal darinya, maka sempurnakanlah.⁷¹

Imam Ibnu Katsir juga menyebutkan bahwa Abdullah Ibnu Mubarak ada meriwayatkan dari Ma'mar, dari Umar Ibnu Mukhtar, dari Hasan al-Bisri yang menyatakan bahwa *ibadurrahman* itu adalah orang-orang mukmin yang rendah hati demi [ketundukan kepada] Allah Swt., pendengaran, penglihatan serta semua anggota tubuh mereka menampilkan sikap yang tawaduk [rendah hati], walaupun orang yang *jahil* [tidak tau] menduga bahwa mereka sedang sakit padahal mereka sama sekali tidak sakit. Mereka sesungguhnya sehat, namun hati mereka dipenuhi rasa takut kepada Allah Swt., dan mereka tidak menyukai dunia karena mereka lebih mementingkan akhirat. Hal ini dapat terlihat dari doa yang mereka panjatkan kepada Allah agar mereka terhindar dari azab *jahannam*

⁷⁰ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran ...*, h. 279.

⁷¹ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran ...*, h. 279.

yang sangat membinasakan dan berkekalan.⁷² Kemudian ketika orang-orang jahil mengungkapkan kata-kata yang buruk kepada para *ibadurrahman* karena dianggap kurang akalinya, maka para *ibadurrahman* itu tidak membalasnya dengan hal yang sama, melainkan mereka memaafkan orang-orang jahil tersebut, dan mereka tidak mengatakan sesuatu yang jelek akan tetapi mereka mengatakan sesuatu yang baik-baik.⁷³

Adapun menurut Imam al-Maraghi, kata *ibadurrahman* artinya hamba-hamba Allah yang berhak mendapat pahala karena mereka berjalan di muka bumi dalam ketenangan dan keteguhan, tidak bersikap sombong, dan tidak menimbulkan kerusakan dan gangguan kepada orang lain dan mereka menjauhi hal-hal yang dapat menimbulkan kerusakan dalam kehidupan di muka bumi.⁷⁴

Sementara itu apa yang disampaikan oleh Quraish Shihab di dalam tafsirnya yang berjudul *al-Misbah* tidak jauh berbeda dengan penafsiran yang ada di dalam ketiga kitab tafsir di atas yaitu bahwa seorang *ibadurrahman* ketika berjalan ia menunjukkan sikap yang lemah lembut dan menunjukkan sifat-sifat yang sempurna. Namun Quraish Shihab juga menambahkan dalam konteks hari ini termasuk ketika berjalan [di jalan raya] dengan mengikuti rambu-rambu lalu lintas, itulah sifat yang *haunan*, yaitu mematuhi aturan lalu lintas. Namun satu hal yang masih menjadi perhatian bahwa Quraish Shihab tetap saja memaknakan kalimat *yamsyuna 'ala al-ardhi* secara literal, yaitu berjalan di muka bumi.

Versi Tafsir al-Wasi'

Secara umum, ketiga *mufassir* tersebut di atas, ditambah dengan Quraish Shihab, pada dasarnya mempunyai penafsiran yang sama, dengan redaksi yang berbeda, yang mana ayat

⁷² Doa ini tertera di dalam Al-Qur'an surah al-Furqan ayat 65.

⁷³ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran ...*, h. 279.

⁷⁴ al-Maraghi, *Tafsir...*, jilid VII, h. 24.

63 surah *al-Furqan* ini hanya berbicara tentang tata nilai atau tata krama yang ditunjukkan oleh seseorang (*ibadurrahman*), yang dalam hal ini adalah seorang Mukmin yang mempunyai sifat-sifat kehambaan dengan banyak beribadah kepada Allah Swt., ketika berjalan mereka menunjukkan sikap rendah hati, tidak angkuh, tidak sombong, tidak kasar, tidak merusak sesuatu, misalnya fasilitas umum, melangkah dengan tenang (tidak terburu-buru dan tidak pula lambat atau melambai), tidak congkak, tidak pamer, dan tidak menampilkan perilaku atau akhlak yang tercela.

Dari penafsiran di atas terlihat jelas bahwa keempat *mufassir* tersebut terlihat sangat terikat dengan makna literal ayat, hanya Imam al-Qurthubi yang menambahkan penjelasan kalimat *yamsyuna 'alal ardhi* dengan realitas relasi atau pergaulan dalam kehidupan bermasyarakat, selain makna berjalan di muka bumi, namun tidak menyebutkan atau memberikan contoh secara jelas. Demikian juga ketika menafsirkan kata *haunan*, keempat *mufassir* tersebut mempunyai pandangan yang sama yaitu terkait dengan etika, adab, sikap atau perilaku semata, dalam hal ini ketika berjalan di muka bumi dengan rendah hati, tidak sombong, dan/atau sejenisnya.

Adapun menurut Tafsir *al-Wasi'*, kalimat *yamsyuna 'alal ardhi* (mereka berjalan di atas bumi) sesungguhnya bukan hanya terkait dengan makna berjalan secara literal, akan tetapi lebih menunjukkan sebuah tindakan, kegiatan, aktivitas, pekerjaan seseorang sesuai *maqam*, keahlian ataupun profesi mereka masing-masing. Jika kalimat tersebut hanya bermakna berjalan semata, maka ayat tersebut dipahami terlalu sempit karena kata-kata berjalan itu sendiri bisa memiliki makna yang cukup luas, misalnya dalam kalimat, 'dia berjalan di atas kebenaran', 'dia akan menjalani kehidupan yang baru', 'perjalanan hidupnya sangat menyenangkan', dan lain sebagainya. Tentu saja kata-kata berjalan, menjalani atau perjalanan di

sini tidak ada kaitannya sama sekali dengan makna berjalan secara literal.

Oleh karena itu, kalimat *yamsyuna 'ala ardhi* dalam Tafsir *al-Wasi'* dimaknai secara lebih luas yaitu orang-orang yang melakukan persentuhan sosial atau interaksi sosial dalam berbagai bentuknya seperti dalam bentuk melaksanakan peran atau pekerjaan mereka baik untuk sebuah pengabdian (bagi diri dan keluarga) ataupun sebuah pelayanan kepada masyarakat, misalnya mereka yang bekerja pada sarana transportasi umum, di kantor pemerintahan ataupun swasta, di rumah sakit, di tempat-tempat bisnis seperti destinasi wisata, hotel, *mall*, pasar, termasuk di dunia pendidikan, dan lain-lain yang berbentuk aktivitas atau pekerjaan yang melibatkan kontak dengan orang lain yang meliputi berbagai peran baik sebagai pekerja, pegawai, staf, *manager*, maupun sebagai pejabat (*leader* -ketua, pimpinan,) yang mempunyai kekuasaan atau kedudukan sebagai pembuat kebijakan publik.

Alasan mengapa kalimat *yamsyuna 'ala ardhi* dimaknai lebih luas dan lebih terkait dengan aktivitas atau pekerjaan seseorang, bukan hanya sekadar berjalan di muka bumi, adalah karena secara rasional-faktual seseorang yang berjalan di muka bumi dapat dipastikan ada sesuatu yang dituju dan hampir mustahil seseorang berjalan tanpa ada tujuan atau alasan mengapa ia berjalan. Demikian juga hampir tidak mungkin ada seseorang yang kegiatannya hanya berjalan-jalan semata, tanpa ada keterkaitan dengan sebuah pekerjaan, pelayanan atau tujuan tertentu dalam rangka memenuhi hajat dan kebutuhan kehidupannya di muka bumi ini, dan kata-kata berjalan atau perjalanan itu sendiri memiliki berbagai makna terkait aktivitas seseorang. Penafsiran yang lebih luas ini kelihatan lebih berkembang dan dapat menyentuh realitas perjalanan fungsi dan peran manusia, yang dalam hal ini hamba Allah (*ibadurrahman*) dan sekaligus sebagai khalifah Allah di muka bumi.

Adapun kata *haunan* yang ditafsirkan sebagai sebuah sikap terpuji yaitu tidak sombong, tidak angkuh, rendah hati dan seterusnya, maka di dalam Tafsir *al-Wasi'* makna itu tidak cukup karena susah untuk mengukurnya secara empiris. Bagaimana cara mengukur orang yang tidak sombong kalau hanya melihat caranya berjalan, dan terlebih lagi cara berjalan juga erat kaitannya dengan kebiasaan dan kultur seseorang, bahkan erat kaitannya dengan kebiasaan dan kultur sebuah masyarakat dan bangsa, seperti cara berjalan masyarakat Indonesia tidak sama secara total dengan cara berjalan masyarakat Arab, Mesir, Jepang, Cina, Inggris, Belanda, Amerika, dan lain sebagainya.

Oleh karena itu, kata *haunan* yang menjadi sifat atau hal dan/atau penjelas (*adverb*) bagi kalimat *yamsyuna 'alal ardhi* dalam ayat ini bukanlah sekadar menjelaskan sikap atau perilaku seseorang yang berjalan di muka bumi (makna *literal*) dengan rendah hati sebagaimana yang ditafsirkan di dalam kitab-kitab tafsir tersebut di atas karena terkait sikap atau perilaku seseorang yang sedang berjalan di muka bumi telah disebutkan secara jelas, bahkan dalam bentuk larangan, agar seseorang itu tidak boleh berjalan dengan sifat yang sombong, angkuh, dan sejenisnya, sebagaimana disebutkan di dalam surah *al-Isra'* ayat 37 yang berbunyi: *wala tamsyi fil ardhi maraha* yang artinya: “Dan janganlah kalian berjalan di atas bumi dengan sikap yang sombong.”

Dengan demikian, maka kata *haunan* di dalam Tafsir *al-Wasi'* maknanya adalah “tidak melakukan diskriminasi sosial”, baik dalam bentuk diskriminasi pelayanan, administrasi, maupun diskriminasi kebijakan. Pemaknaan model *al-wasi'* memiliki konteks yang lebih luas dan tentu saja lebih mudah untuk diukur secara empiris baik realitasnya maupun dampak yang ditimbulkannya kepada orang lain, baik secara individual maupun secara komunal bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara dalam berbagai dimensinya, bahkan dalam di-

mensi hukum sekalipun.

Betapa tidak, misalnya seseorang yang menduduki jabatan sebagai penentu kebijakan dalam bidang keuangan (kredit usaha) yang mana di dalam memberikan *approval* pencairan kredit ia terlibat dalam keputusan yang diskriminatif sehingga berakibat pada kerugian perusahaan, maka ia tidak dapat terlepas dari konsekuensi keputusannya yang diskriminatif dan tentu saja ia akan dimintai pertanggungjawaban hukum dan sekaligus pertanggungjawaban moral sosial kemanusiaan.

Pemaknaan tidak melakukan diskriminasi sosial ini dapat diambil dari makna terminologis-filosofis dan sekaligus menggunakan *mafhum muwafaqah* dari kata *haunan* itu sendiri, dan juga makna etimologinya. Paling tidak ada tiga makna *haunan* yang dapat diselaraskan dengan makna tidak diskriminatif, yaitu: makna *haunan* yang **pertama** adalah *sahula* (memudahkan) seperti dalam kalimat *hun 'indi al-yaum* (mudahkanlah hari ini bagiku atau mudahkanlah urusanku hari ini). Makna yang **kedua** adalah dengan makna *zdalla* dan *haqura* yang artinya tidak meremehkan dan tidak merendahkan, dan makna yang **ketiga** adalah *khafif* yang artinya "ringan" atau "meringankan".⁷⁵

Demikian juga beberapa ayat Al-Qur'an yang menggunakan kata *haunan* dengan beberapa derivasinya yang menunjukkan adanya tunjukan makna yang dapat memperkuat makna *haunan* dalam surah *al-Furqan* ayat 63 ini dimaknai dengan "tidak diskriminatif". Misalnya, dalam surah *Maryam* kata *hayyin* berarti mudah, surah *ar-Rum* ayat 27 kata *ahwanu* berarti lebih mudah, dan surah *an-Nur* aya 15 dengan kata *hayyinan* berarti sesuatu yang ringan.

Kata-kata ringan atau meringankan, mudah, lebih mudah, tidak memperberat, tidak merendahkan dan yang sejenisnya dalam hal ini dapat dipahamkan sebagai sebuah sikap

⁷⁵ Lebih jauh lihat Luis Makluf, *al Munjid ...*, h. 878.

atau tindakan yang tidak mempersulit, tidak mengambil berat dengan sesuatu atau jabatan seseorang, tidak mudah terpengaruh dengan sesuatu baik yang bersifat *material* maupun *immaterial*, dan dalam hal ini, menurut Tafsir *al-Wasi'*, tidak melakukan diskriminasi atau tidak bersifat diskriminatif ketika berinteraksi, bekerja dalam memberikan pelayanan dan membuat kebijakan kepada masyarakat.

Tentu saja bagi seorang *ibadurrahman*, posisi atau kedudukan, nama besar, dan bahkan kekayaan seseorang tidak akan berpengaruh bagi dirinya ketika ia berinteraksi, memberikan pengabdian, pelayanan, mengeluarkan kebijakan atau bahkan memberikan sebuah keputusan. Baginya, hanya Allah Swt. atau hanya untuk mencari *ridha* Allah yang patut untuk didahulukan (diambil berat) karena ia menyadari jika saja ia melakukan sesuatu yang diskriminatif ketika melaksanakan aktivitas atau tugas-tugas pekerjaannya, dan/atau pelayanannya kepada masyarakat, bangsa dan negara maka hal itu tidak hanya menimbulkan masalah kepada dirinya dan orang lain, akan tetapi ia juga harus mempertanggungjawabkannya di depan hukum positif, dan bahkan di depan hukum Allah Swt..

Dengan demikian, kata *haunan* yang menjadi sifat atau penjelas bagi kalimat *yamsyuna 'alal ardhi* dalam ayat ini bukanlah sekadar menjelaskan sikap atau perilaku seseorang yang berjalan di muka bumi (makna literal) dengan rendah hati sebagaimana yang ditafsirkan di dalam kitab-kitab tafsir tersebut di atas karena terkait sikap atau perilaku seseorang yang sedang berjalan di muka bumi telah disebutkan secara jelas, bahkan dalam bentuk larangan, sebagaimana yang telah disebutkan di atas, agar seseorang itu tidak boleh berjalan dengan sifat yang sombong, angkuh, dan sejenisnya. ***Semoga Allah meridhai.***



Daftar Bacaan

- Abdul Baqi, Muhammad Fuad. *al-Mu'jam al-Mufahras Li al-Fazhi al-Qur'an al-Karim*. (Maktabah Wahdan Indonesia, t.th.).
- Abidu, Yunus Hasan. *Tafsir al-Qur'an*. (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007).
- al-'Uthaimin, Muhammad bin Salih. *Syarh Muqaddimah Ushul al-Tafsir*. (Riyad: Darul Minhaj, 1432).
- al-Alma'i, Zahir Ibnu Awad. *Dirasat fi al-Tafsir al-Maudhu'iy li al-Qur'an al-Karim*. (Riyadh: tp, 1404 H).
- al-Alusi, Syihab al-Din. *Ruh al-Ma'ani*. (Beirut: Ihya' al-Turath al-Arabi, t.th.).
- al-Andalusi, Abu Hayyan. *Tafsir al-Bahr al-Muhit*. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993).
- al-Farmawi, Abdul Hayy. *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'iy*. (Mesir: Dirasat Manhajiyah Maudhu'iyah, 1997).
- al-Farmawi, Abdul Hayy. *Metode Tafsir Maudhu'iy*. Terj. Suryan A. Jamrah (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1996).
- Alimin, "hamdun" dalam *Ensiklopedia al-Qur'an: Kajian Kosa Kata*, editor, M. Quraish Shihab, jilid I, (Jakarta: Lentera Hati, 2007).

- al-Jauziyyah, Ibn Qayyim. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. (Mesir: Dar al-Hadith, 2006).
- al-Maraghi, Ahmad Mushtafa. *Tafsir al-Maraghi*. (Beirut: Dar al-Fikr, 2015).
- al-Qattan, Manna' Khalil. *Studi Ilmu-Ilmu Quran*. (Jakarta: Litera Antar Nusa, 2011).
- al-Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad al-Anshary. *al-Jami'u li Ahkami al-Quran*. (Kairo: Dar al-Hadits, 2010).
- Ansary, Tamin. *Dari Puncak Baghdad: Sejarah Dunia Persi Islam*. Cet. I, (Jakarta: Zaman, 2012).
- Anwar, Rosihon. *Ulumul Qur'an*. (Bandung: CV Pustaka Setia, 2010).
- as-Shabuni, Muhammad Ali. *Studi Ilmu Alquran*. terj. Amirudin, (Bandung: Pustaka Setia, 1999).
- as-Suyuthi, Jalaluddin Abdul al-Rahman. *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. (Beirut: Dar al Fikr, 2008).
- asy-Syirbasi, Ahmad. *Sejarah Tafsir al-Qur'an*. terj. Tim Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994).
- az-Zahabi, Muhammad Husain al-Hamsi. *al-Qur'an al-Karim: al-Tafsir wa al-Bayan*. (Beirut: Dar al-Rashid, tt.).
- az-Zarkasyi, Badr al-Din. *al-Burhan fi 'Ulum al-Quran*. (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, 1972).
- az-Zarqani, Muhammad Abdul al-Adzim. *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Quran*. (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, tt).
- Baidan, Nasharuddin. *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1998).
- Baikuni, Zaid. *Isra' Mi'raj Antara Tinjauan Fisika dan Tafsir*. <https://smaia1.al-azhar.sch.id/isra-miraj-antara-tinjauan-fisika-dan-tafsir>.
- Gharib, Fathi Muhammad. *Raudhat al-Bahits fi Manahij al-Mufassirin*. (Kairo: al-Azhar University, 2007).
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. (Yogyakarta: LkiS, 2013).
- Hanafi, Hasan. *Islam in the Modern World: Religion, Ideology*

- and Development*. (Heliopolis: Dar Kebaa Bookshop, 2000).
- Hasan, Hasan Ibrahim. *Islamic History and Culture*. terj. Djahdan Humam, Cet. I, (Yogyakarta: Kota Kembang, 1989).
- Hitami, Mundzir. *Pengantar Studi al-Qur'an Teori dan Pendekatan*. (Yogyakarta: LkiS Yogyakarta, 2012).
- Husain, Muhammad. *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. (Kairo: Maktab al-Wahbah, 1995).
- Ibnu Mukarram al-Anshari, Jamaluddin Muhammad. *Lisan al-'Arabi*. (Kairo: Dar al-Mishriyah, tt)
- Katsir, Ibnu. *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*. (Riyad: Maktabah Ma'arif, tt).
- Khaeruman, Badri. *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*. (Bandung: Pustaka Setia, 2004).
- Khalil, Atha' bin. *al-Taysir fi Ushul al-Tafsir*. (Beirut: Dar al Umamah, 2006).
- Makluf, Luis. *al Munjid: fi al-Lughah wa al-'Alam*. cet. 28, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986).
- Mattson, Ingrid. *The Story of the Quran*. (Blackwell Publishing, 2008).
- Misrawi, Zuhairi. *Alquran Kitab Toleransi Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil 'Alamin*. (Jakarta: Pustaka Oasis, 2010).
- Muchoyyar, "Kata Pengantar" dalam Nor Ichwan: *Memahami Bahasa Alquran*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. (Yogyakarta: LKiS, 2010).
- Musthafa, Misbah. *Taj al-Muslimin min Kalami Rabbi al'Alamin*. (Bangilan: Majelis Ma'lifwa Khotot, tt).
- Rusydi, Muhammad. "Makna Kisah Nuh as Dalam Alquran: Perspektif Hermeneutika Filosofis", dalam jurnal *AL-BANJARI*, Vol. 16, No.1, (Januari-Juni 2017).
- Saeed, Abdullah. *al-Quran Abad 21 Tafsir Kontekstual*. (Bandung: Mizan, 2016).
- Sakni, Ahmad Soleh, "Model Pendekatan Tafsir Dalam Kajian Islam" (Jurnal: *JIA/Desember 2013/Th.XIV/Nomor 2/61-75*).

- Saleh, Ahmad Syukri. *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*. (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007).
- Sardar, Ziauddin. *Reading the Quran: The Contemporary Relevance of The Sacred Text of Islam*. (English: Oxford University Press, 2011).
- Shihab, Muhammad Quraish. *Membumikan al-Qur'an*. (Bandung: Mizan, 1998).
- Shihab, Muhammad Quraish. *Sejarah dan Ulumul Qur'an*. (Jakarta: Pusatak Firdaus, 2013).
- Shihab, Muhammad Quraish. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. (Jakarta: Lentera Hati, 2004).
- Shihab, Umar. *Kontekstualitas al-Quran Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum Dalam al-Quran*. (Jakarta: Penemadani, 2005).
- Suma, Muhammad Amin. *Ulumul Qur'an*. (Jakarta: Rajawali Press, 2013).
- Supriana, dan M. Karman. *Ulumul Qur'an dan Pengenalan Metodologi Tafsir*. (Bandung: Pustaka Islamika, 2002).
- Syahrur, Muhammad. *al-Kitab wa al-Qur'an Qiraah Mu'ashiroh*. (Damaskus: Ahali li al-Nasyrwa al-Awzi, 1992).
- Yahya, Harun. *Pustaka Sains Populer Islami: Jejak Bangsa-Bangsa Terdahulu*. (Bandung: Dzikra, 2004).
- Yamamah, Ansari. *Islam Transitif Filsafat Milenial*. (Jakarta: Prenada, 2019).
- Yunus, Mahmud. *Kamus Arab Indonesia*. (Jakarta: PT Mahmud Yunus wa Dzurriyah, 2010).



Tentang Penulis

Penulis (Ansari Yamamah) dilahirkan di Langkat, 24 Juni 1966, menyelesaikan pendidikan sekolah dasar (SD), sekolah menengah pertama (SMP) hingga menengah atas (Aliyah/SMA) di Madrasah Jama'iyah Mahmudiyah Litthalabil Khairiyah Tanjung Pura Langkat, kemudian melanjutkan strata 1 di Fakultas Syariah Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara (IAIN-SU) tahun 1991, strata 2 (S-2) di Leiden University, Belanda (1998) dan strata 3 (S-3) diselesaikannya di Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara (IAIN-SU) tahun 2013.

Penulis adalah dosen Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sumatera Utara (UIN-SU), Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan, Program Pascasarjana Universitas Darma Agung (UDA) Medan, Program Pascasarjana Universitas Pembangunan Panca Budi (UNPAB) Medan, Program Pascasarjana Universitas Islam Sumatera Utara.

Selain mengajar, penulis juga aktif sebagai narasumber dalam beberapa seminar baik pada level nasional maupun internasional, antara lain: sebagai pembicara pada seminar

Internasional Religious Pluralism di Santa Barbara University tahun 2010, Seminar Internasional tentang *The Ideology and Development of Islamic Radicalism* in Indonesia di Humburg University Germany tahun 2013, Seminar Internasional tentang *The Practice of Islamic Law in the Modern World* di UIN Sya-rif Hidayatullah Jakarta tahun 2013, *Southeast Asia Conference on The Expand Meaning of 'Aqidah: Land and Power* di Fakultas Ushuluddin IAIN-SU Medan tahun 2014, dan Seminar Interna-sional di Victoria University of Wellington New Zealand tahun 2014, berbicara tentang *Models of Thought in the Islamic Law of Indonesian Islam: A Sociological Perspective*.

Beberapa karya ilmiah yang telah dihasilkan, antara lain: *Metode Ijtihad Menurut Fazlurrahman* (skripsi S-1), *Concept of Mission In Christianity and Islam: The Role of HKBP and Al-Washliyah Spread the Mission in North Sumatra* (tesis S-2), *Fatwa Transnasional Tentang Jihad: Kajian Legalitas Fatwa Ulama Timur Tengah Terhadap Konflik Antar Umat Beragama di Ma-luku* (disertasi S-3), "Conversion to Islam: A Case Study in The Netherlands", dalam *Journal Analytica Islamica*, PPS IAIN-SU, "The Chief Judges of The Four Mazhabs in Cairo (Early 16th Century): Fatwa on the Permissibility to Live Under The Ch-ristian Rule in Spain", dalam *Jurnal Analytica Islamica*, PPS IAIN-SU, "Sebab Dan Etika Ikhtilaf di Kalangan Fuqaha", da-lam *Jurnal Analytica Islamica*, PPS IAIN-SU, "Kolonialisme dan Kristenisasi di Indonesia: Study Terhadap Peran Al-Washliyah Dalam Menghadapi Arus Kristenisasi di Sumatera Utara 1930-1935", dalam *Jurnal Medan Agama*, PUSLIT IAIN-SU, Entri da-lam *Ensiklopedi Kerukunan Umat Beragama*, diterbitkan oleh LPKUB Indonesia-Medan), "Mission in Christianity and Islam: A Re-understanding Concept", dalam *Journal Miqat*, IAIN-SU, "Kerukunan Hidup Umat Beragama Dalam Perspektif Islam" dalam *Karya Pilihan Buku Kerukunan Umat Beragama*, diter-bitkan oleh LPKUB Indonesia-Medan, "Tipe Ideal Negara Indo-nesia: Bukan Negara Agama dan Bukan Negara Sekuler: Sua-

tu Tinjauan Sejarah”, dalam *Journal Ushuluddin* FU IAIN-SU, “Maslahat Mursalah Sebagai Sumber Hukum (Telaah Antisipatif Terhadap Perubahan Sosial Masyarakat)”, dalam *Journal Istishlah* FS IAIN-SU, “Peranan Imam Syafi’i Dalam Membidani Kelahiran Ushul Fiqh: Tinjauan Historis”, dalam *Journal Istishlah*, FS IAIN-SU, “Kolonialialisme dan Kristenisasi di Indonesia: Dua Sisi Mata Uang yang Tak Terpisahkan (Suatu Tinjauan Sejarah)”, dalam *Jurnal Mimbar* UIN Jakarta, *Peran Organisasi Keagamaan Terhadap Dinamika Kerukunan Umat Beragama di Kota Medan: Studi Peran al-Jam’iyatul Washliyah dan Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (PGI) Wilayah Sumatera Utara (penelitian), Pola dan Kecenderungan Berzakat Masyarakat Elit di Kota Medan: Studi Kasus Komplek Perumahan Taman Setia Budi, Menteng Indah dan Johor Permai (Penelitian), “Menggali Aspek Sosiologis di Dalam Hukum Islam (Telaah Terhadap Eksistensi ‘Urf Dalam Teori Hukum Islam)”, dalam *Jurnal Ahkam Fakultas Syariah dan Hukum* Universitas Negeri (UIN Syarif Hidayatullah), “Illat dan Rasionalitas Penetapan Hukum Islam” (diterbitkan dalam *Jurispridensi*, *Jurnal Ilmu Syari’ah, Perundang-Undangan dan Ekonomi*, STAIN Cot Kala), “Konstitusionalisasi Hukum Islam di Indonesia: Studi Terhadap Fatwa MUI Tentang Pengharaman Rokok” dalam *Istishlah* FS IAIN SU, “Peranan Kepala Negara dalam Melaksanakan Politik Hukum di Indonesia: Perbandingan dengan Peran Kepala Negara dalam Islam”, dalam buku *Membumikan Nilai-Nilai Politik Islam Yang Damai*, diterbitkan oleh Cita Pusaka Press, Bandung, *Sejarah dan Perkembangan Islam di Kabupaten Dairi* (Penelitian-Puslit IAIN-SU), *Pola Kecenderungan Berzakat masyarakat Kota Medan* (Penelitian Puslit IAIN-SU), *Hukum Syara’ Dan Sumber-Sumbernya: Sebuah Pengantar Memahami Kajian Ushul Fikih* (Buku diterbitkan oleh Penerbit Menara Buku Jakarta), “Renewal of Islamic Law According to Jaringan Islam Liberal of Indonesia: A Reflection from Qawaidu ‘Uquli al-Ijtima’iyah” dalam *World Journal of Islamic History and Civilization* (IDOSI*

Publication), "Concept of Jihad Between Ideal and Historical Context" dalam *e-Jurnal Tamaddun* University of Malaysia, "Transnational Fatwas on Jihad in Indonesia" dalam *Jurnal Ahkam* UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, "The Tragedy of Jihad: Islamic Students' View in North Sumatera, Medan, Indonesia" dalam *Jurnal Utopia*. Buku *Evolusi Jihad: Konsep dan Gerakan*, buku *Fatwa Jihad dalam Tinjauan Hukum Islam, dan Hukum-Positif*, dan buku *Islam Transitif Filsafat Milenial*.

Pengalaman kerja Penulis dimulai dari guru bahasa Inggris di Situational English Course, Medan, Dosen pada Sekolah Tinggi Agama Islam, Tanjung Pura, Kasubbag Akademik PPS IAIN-SU, dosen pada Akademi Pariwisata Taman Harapan, Medan, dosen pada STIE Kartika, Medan, Kalab Jurusan PHM FS IAIN-SU, dosen pada Sekolah Tinggi Ilmu Ekonomi Harapan, Medan, Pembantu Dekan III Fakultas Syari'ah IAIN-SU, dan pernah sebagai Sekretaris Kordinator Perguruan Tinggi Agama Islam Swasta (KOPERTAIS) Wilayah IX Sumatera Utara.

Penulis juga beberapa kali berkunjung ke luar negeri baik dalam rangka belajar, seminar, *short course*, *postdoctoral program*, *comparative study*, maupun kunjungan dakwah. Diantara beberapa negara terkait yang pernah dikunjungi antara lain: Belanda, Swiss, Luksemburg, Perancis, Inggris, Jerman, Belgia, Saudi Arabia, Malaysia, Singapura, Australia, Amerika Serikat, India, China, dan Selandia Baru.

Penulis juga aktif sebagai pengurus Forum Kerukunan Umat Beragama Sumatera Utara, Majelis Ulama Indonesia Sumatera Utara, Ketua Pusat Kajian Deradikalisasi UIN Sumatera Utara, dan Ketua Pusat Kajian Konstitusi dan HAM (PUSKO-HAM) UIN Sumatera Utara, Ketua Badan Kordinasi Muballigh se-Indonesia (BAKOMUBIN) Wilayah Sumatera Utara, dan juga pendiri Transitif Learning Society. Di samping itu juga aktif sebagai komentator media massa, baik lokal maupun nasional.