

BAB II

POTRET PENAFSIRAN Q.S. AL-FURQĀN [25]: 63-75

Pelbagai penafsiran dari era klasik sampai kontemporer yang dipaparkan pada bagian ini untuk memperlihatkan perkembangan tafsir terhadap Q.S. Al-Furqān [25]: 63-75. Produk penafsiran yang dipaparkan dari perbedaan zaman dan karakteristik penafsiran sebagai bahan pertimbangan dengan menunjukkan realitas pemahaman yang telah ada. Menghadirkan pelbagai penafsiran juga dapat mengetahui kecenderungan perspektif yang dikonstruksi dari beberapa penafsir selama ini terhadap ayat tersebut yang dapat bergeser atau dikembangkan sesuai dengan konteks zaman. Pemaparan mengenai pelbagai penafsiran dijelaskan dengan sistematis berdasarkan dari periode klasik sampai kontemporer terhadap Q.S. Al-Furqān [25]: 63-75. Periodisasi tersebut berdasarkan pada perspektif Goldziher dalam melakukan kategorisasi penafsiran yang berkaitan dengan aliran dan kecenderungan penafsiran.¹ Kemudian pada bagian ini juga menghadirkan beberapa penafsiran dari Nusantara berdasarkan perbedaan waktu dan perbedaan wilayah yang dibedakan pada sub-bab khusus sebagai pertimbangan untuk melihat sisi ke-Nusantara-an dan ke-Indonesia-an.

A. Periode Klasik

Penafsiran terhadap Q.S. Al-Furqān [25]: 63-75 pada era klasik merujuk penafsiran dari Ṭabari, Muqātil, dan aš-Ša'labi dengan memiliki kecenderungan yang sama, namun sedikit perbedaan. Misalnya pada ayat awal (ayat 63)

¹ Bruce Fudge, "Qur'ānic Exegesis in Medieval Islam and Modern Orientalism," *Die Welt Des Islams* 46, no. 2 (2006): 134, <https://doi.org/10.1163/157006006777896858>.

dijelaskan oleh Ṭabari secara spesifik pada kata *haunan* sebagai salah satu kriteria hamba Tuhan yaitu dimaknai dengan kesabaran dan tenang, serta berwibawa dengan kemantapan hati, bukan sebaliknya dengan menunjukkan sikap kesombongan, cenderung mendominasi dan berbuat kerusakan.² Sedangkan Muqātil dengan substansi yang tidak jauh menjelaskan kata tersebut berkenaan dengan sabar atau murah hati dalam kesederhanaan yaitu ketika orang-orang kafir menghina dirinya maka ditanggapi dengan kebaikan.³ Kemudian as-Ṣa'labi dalam konteks yang umum berkaitan dengan kehidupan sehari-hari digambarkan sebagaimana para nabi dan ulama yang menunjukkan sikap kelembutan serta rendah hati. Kata *salāman* pada ayat tersebut menurut Mujahid yaitu menunjukkan kedamaian dalam perkataannya dan keteguhan yang mengandung kelembutan.⁴ Perbedaan disini juga terlihat ketika Ṭabari mengaitkan ayat tersebut pada konteks ketaatan terhadap Tuhan bahwa seorang hamba bukan menunjukkan keburukan dan kemaksiatan terhadap Tuhan.⁵

Kemudian ayat berikutnya berkenaan pada kata *yabītūna* ditafsirkan oleh Ṭabari yaitu melewati malam⁶, sebagaimana juga Muqātil⁷ dan as-Ṣa'labi⁸ yang memahami pada waktu malam. Pada malam hari tersebut seorang hamba melakukan ibadah shalat yang dirujuk pada kata *sujjadān* dan *qiyāman*. Ketiga

² Muhammad bin Jarir Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'w'īl al-Qurān*, 1st ed., vol. 6 (Beirut: Libanon: Muassasah al-Risalah, 1994), 483.

³ Muqātil Bin Sulaiman Bin Basyir, *Tafsīr Muqātil Bin Sulaiman*, 1st ed., vol. 3 (Beirut: Libanon: Muassasah al-Tārīkh al-'Arabī, 2002), 239.

⁴ Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim as-Ṣa'labi, *Bijawāhir Al-Ḥisān Fī Tafsīr al-Qur'an*, 1st ed., vol. 3 (Beirut: Libanon: Muassasah al-'alamī, t.t), 139.

⁵ Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'w'īl al-Qurān*, 6:484.

⁶ Al-Ṭabarī, 6:484.

⁷ Basyir, *Tafsīr Muqātil Bin Sulaiman*, 3:240.

⁸ as-Ṣa'labi, *Bijawāhir Al-Ḥisān Fī Tafsīr al-Qur'an*, 3:139.

penafsiran tersebut cenderung sama yaitu sebagai anjuran dan gambaran bagaimana seorang hamba melaksanakan shalat malam. Pada ayat berikutnya Ṭabari menafsirkan seorang hamba yang merasa takut dan waspada dalam dirinya yang berkaitan dengan permintaan hamba kepada Tuhan untuk djauhkan dari sanksi dan siksaan.⁹ Sedangkan Muqātil cenderung menafsirkan bahwa permintaan seorang hamba kepada pemegang kehidupan agar tidak berpisah dengan-Nya ataupun tidak ditinggalkan oleh Tuhan.¹⁰ Walaupun secara narasi berbeda namun keduanya dalam substansinya memiliki kesamaan bahwa ketika seorang hamba ditinggalkan oleh Tuhannya maka sejatinya hal tersebut juga berupa siksaan bagi hamba.

Selanjutnya pada ayat 67 berkaitan dengan sikap hamba dalam mengeluarkan atau membelanjakan harta. Ṭabari menjelaskan dalam tafsirnya bahwa kata *yusrifū* adalah melampaui batas atau pendapat lainnya yang diperuntukkan pada kemaksiatan, serta dalam pendapat yang lain yaitu memakan harta orang lain. Sedangkan kata *yaqturū* (*al-iqtar*) bermakna tidak mengeluarkan hak Tuhan dan mengabaikan yang semestinya. Ṭabari juga mengaitkan pada konteks aktivitas keseharian mengenai konsumsi makanan dan berpakaian, serta juga dikaitkan dalam mengeluarkan nafkah secara adil dan baik.¹¹ Kemudian hal senada juga dijelaskan oleh Muqātil yaitu dikeluarkan harta bukan pada haknya dan sikap yang menahan harta dari haknya. Seorang hamba yang dimaksud pada ayat tersebut diposisikan secara cermat antara sikap

⁹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'w'īl al-Qurān*, 6:484.

¹⁰ Basyir, *Tafsīr Muqātil Bin Sulaiman*, 3:240.

¹¹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'w'īl al-Qurān*, 6:485.

yang mengeluarkan bukan pada haknya dan menahan harta dari haknya yang ditunjukkan pada kata *qawāman*.¹² Selanjutnya pandangan as-Ša’labi yang lebih spesifik menafsirkan berkaitan pada ketaatan dan kemaksiatan terhadap harta yang dikeluarkan. Kata *nafaqa* disini termasuk dalam hal yang mubah, maka jika mengeluarkan harta dalam ketaatan walaupun berlebihan dianggap tidak boros, sedangkan apabila mengeluarkan harta walaupun sedikit tapi diperuntukkan kemaksiatan maka termasuk boros. Sebagaimana penjelasan Ibn Abbas menafkahkan harta dalam kemaksiatan merupakan sesuatu yang dilarang oleh syariat, baik sedikit maupun banyak.¹³ Ayat ini juga menekankan pentingnya kesederhanaan yang menyesuaikan segala kebutuhan dan kondisinya.

As-Ša’labi dalam menafsirkan ayat larangan syirik, membunuh, dan berzina dikaitkan dari pertanyaan Ibn Mas’ud kepada nabi Muhammad sebagaimana juga ditafsirkan oleh Qatadah. Riwayat yang menjelaskan pertanyaan Ibn Mas’ud juga menjadi sebab turunnya ayat tersebut.¹⁴ Tabari sendiri menekankan pada mereka termasuk orang yang memurnikan ibadah dan ketaatan hanya kepada Tuhan, tidak membunuh jiwa yang diharamkan oleh Tuhan, dan tidak melakukan zina. Takwil dari digantinya amal buruk menjadi amal baik yaitu tindakan mereka dahulu telah diampuni oleh Tuhan karena taubatnya seorang hamba.¹⁵ Pemaknaan yang sama juga disebutkan oleh Muqātil dalam tafsirnya namun mereka yang telah melakukan tersebut akan

¹² Basyir, *Tafsīr Muqātil Bin Sulaiman*, 3:240.

¹³ as-Ša’labi, *Bijawāhir Al-Ḥisān Fī Tafsīr al-Qur’an*, 3:140.

¹⁴ as-Ša’labi, 3:141.

¹⁵ Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī: Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl al-Qurān*, 6:486–87.

mendapatkan azab kecuali bertaubat dari kesyirikan dengan membenarkan tauhid, maka diganti amal yang buruk tadi menjadi amal yang shaleh.¹⁶ Pada ayat ke-72 dalam penafsiran era klasik menekankan pada kata *azzūra* memiliki ragam makna. Misalnya Ṭabari memaknai kata tersebut dengan merangkul perbedaan pendapat secara variatif bahwa mereka seorang hamba yang tidak melaksanakan dari *azzūra* yaitu kesyirikan, perkataan batil, bohong, dan nyanyian. Abu Ja'far juga menambahkan yaitu memperbagus sesuatu dengan menjelaskan dari sisi kebalikan mengenai sifatnya.¹⁷

Muqātil dan Aš-Ša'labi¹⁸ memperkuat penafsiran Ṭabari berkenaan pada kata *azzūra* yaitu tidak menghadiri segala bentuk yang dijelaskan diatas, namun Muqātil menambahkan bahwa mereka berpaling ketika mendengar ucapan orang kafir berupa hinaan khususnya terhadap Islam.¹⁹ Ṭabari memahami pada ayat 73 ketika mereka diingatkan dengan bukti-bukti dari Tuhan, secara spesifik Muqātil dan Aš-Ša'labi menyebutkan jika mereka diingatkan pada ayat-ayat al-Qur'an. Seorang hamba yang beriman menurut Ṭabari berdasarkan ayat tersebut mereka yang sadar, berakal, dan paham.²⁰ Muqātil menggambarkan bahwa mereka tidak seperti orang kafir Mekkah yang tuli dan buta terhadap kebenaran ayat-ayat Tuhan, namun mereka justru mendengar dan melihat, serta mengaplikasikannya.²¹ Aš-Ša'labi juga menjelaskan bahwa mereka terjatuh

¹⁶ Basyir, *Tafsīr Muqātil Bin Sulaiman*, 3:240.

¹⁷ Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'w'īl al-Qurān*, 6:489.

¹⁸ aš-Ša'labi, *Bijawāhir Al-Ḥisān Fī Tafsīr al-Qur'an*, 3:142.

¹⁹ Basyir, *Tafsīr Muqātil Bin Sulaiman*, 3:242.

²⁰ Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'w'īl al-Qurān*, 6:490.

²¹ Basyir, *Tafsīr Muqātil Bin Sulaiman*, 3:242.

dalam bersujud dan menangis ketika membaca al-Qur'an masuk ke dalam hati mereka dengan pemahaman dan pemantapan dalam dirinya.²²

Ayat berikutnya merujuk pada permohonan seorang hamba dalam dua aspek yang terkait pada kata *qurrata a'yun* dan *imāmān*. Ṭabari dalam menafsirkan kata *qurrata a'yun* yaitu mereka isteri dan anak cucu yang mengerjakan ketaatan pada Tuhan, sehingga hati menjadi bahagia dengan mereka di dunia dan akhirat.²³ Muqātil juga menjelaskan hal yang sama yaitu berdoa agar menjadikan mereka termasuk orang-orang yang saleh, karena menurut Aš-Ša'labi sejujunya mata dikarenakan keimanan yang dimiliki oleh isteri dan anak mereka.²⁴ Sedangkan kata *imāmān* ditafsirkan oleh Ṭabari dan Muqātil permohonan dijadikan pemimpin sebagai seseorang yang bisa diteladani oleh orang sesudah mereka atau orang yang bertakwa. Permohonan menjadikan dirinya sebagai pemimpin menunjukkan permintaan agar kualitas dirinya sebagai hamba menjadi layak yang bisa memberikan teladan.²⁵ Aš-Ša'labi menekankan urgensi menjadi teladan dalam agama khususnya sesuatu yang baik dan patut diperjuangkan. Kemudian ayat terakhir sebagai ganjaran terhadap sikap yang diimplementasikan oleh hamba yaitu menurut Ṭabari dan Muqātil dengan merujuk pada kata *al-gurfah* yaitu martabat yang tinggi dalam surga. Aš-Ša'labi terhadap kata tersebut ditafsirkan mendapatkan kamar-kamar yang berada dalam tingkatan atas di surga. Ganjaran tersebut dikarenakan

²² aš-Ša'labi, *Bijawāhir Al-Ḥisān Fī Tafsīr al-Qur'an*, 3:142.

²³ Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qurān*, 6:491.

²⁴ Basyir, *Tafsīr Muqātil Bin Sulaiman*, 3:242.

²⁵ Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qurān*, 6:492; Basyir, *Tafsīr Muqātil Bin Sulaiman*, 3:243.

kesabaran mereka dalam melakukan perbuatan tersebut sebagai perintah Tuhan dengan menanggung segala kesulitannya.²⁶ Aš-Ša’labi menambahkan selain dari ketaatan tapi juga kesabaran mereka terhadap hawa nafsu dan ancaman orang-orang kafir.²⁷

B. Periode Pertengahan

Zamakhsyari dalam menafsirkan ayat tersebut mengenai *Ibād ar-rahmān* sebagai subjek dari akhir surat yaitu ayat 75 yaitu orang-orang yang sifat-sifat mereka mendapatkan ganjaran surga. Adapun kata hamba sebagai *muḍaf* dan *al-rahmān* sebagai *muḍaf ilaih* menunjukkan kekhususan dan keutamaan.²⁸ Hamba yang digambarkan secara khusus dan utama dijelaskan lebih lanjut oleh al-Rāzi yaitu hamba yang menyibukkan dirinya dalam peribadatan kepada Tuhan yang digambarkan pada siang hari terhadap ayat tersebut.²⁹ Al-Qusyairi juga menafsirkan dalam kaitannya dengan kata *al-rahmān* yaitu seorang hamba yang dengan rahmat Tuhan mereka bisa mencapai keberhasilan dalam ketaatan. Mereka merupakan orang-orang yang pantas mendapatkan rahmatnya Tuhan dan menegakkan ketaatan dan menunaikan dengan rahmat atau apa yang telah dirahmati oleh Tuhan bagi seorang hamba.³⁰ Hal ini dapat dilihat misalnya pada sifat pertama dalam tafsir Ibn Qayyim

²⁶ Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī: Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl al-Qurān*, 6:492; Basyir, *Tafsīr Muqātil Bin Sulaiman*, 3:243.

²⁷ aš-Ša’labi, *Bijawāhir Al-Hisān Fī Tafsīr al-Qur’an*, 3:142.

²⁸ Maḥmūd bin ‘Umar Al-Zamakhsyarī, *Tafsīr Al-Kassyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Fī U’Yūn al-Aqāwīl Wa Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 4 (Beirut: Libanon: Dār al-Ma’rifah, 2009), 367.

²⁹ Muḥammad al-Rāzi Fakhruddīn, *Mafātiḥ Al-Ghaibi*, 1st ed., vol. 24 (Beirut: Libanon: Dār al-Fikr, 1981), 107.

³⁰ ‘Abdul Karīm ibn Hawāzin al-Qusyairī, *Tafsīr Al-Qusyairī “Laṭā’if al-‘Isyārāt,”* 2nd ed., vol. 2 (Beirut: Libanon: Dār Al-kutub Al-Ilmiyah, 2007), 392.

terhadap kata *salāman* mengandung makna ketepatan, benar, dan baik.³¹ Gambaran mereka ketika dalam perjalanan dengan jalan kelembutan, kekhidmatan, dan ketenangan. Al-Qusyairi lebih spesifik yaitu ketika mereka menghadapi orang-orang bodoh dengan ditantang dan dikritik, maka mereka menanggapi dengan perilaku yang baik dan perkataan yang baik.³²

Selanjutnya dalam menjelaskan sifat hamba tersebut dengan menghidupkan waktu malamnya dengan beribadah seperti shalat dan membaca al-Qur'an berdasarkan penjelasan Zamakhsyari tersebut juga diperkuat oleh al-Rāzi.³³ Hamba yang meningkatkan dan mengerjakan shalat sambil menangis pada waktu malam dengan tidak tidur dalam berkhidmat kepada Tuhan dikarenakan rasa takut kepada-Nya.³⁴ Adapun menurut al-Qusyairi dengan mereka menghabiskan waktu malam dalam bersujud kepada Tuhan sehingga menjadi tabah dan implikasinya pada waktu pagi dengan kemuliaan di wajahnya baik secara lahir maupun batin. Kemuliaan pada wajahnya dihadapan Tuhan dengan sikap tabah tersebut dapat menghiasi eksistensi kehidupan mereka dalam keadaban.³⁵ Penafsiran al-Qusyairi yang merujuk pada sifat hamba sebelumnya dengan menampilkan kesungguhan dan sangat rajin dalam melakukan ketaatan sampai batas kemampuan, namun pada sifat berikutnya mereka tetap meminta kepada Tuhan. Zamakhsyari juga menekankan bahwa

³¹ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Badāi'ut Tafsīr al-Jāmi' Limā Fassarahū*, 1st ed., vol. 2 (Dār Ibn Jauzi, 2006), 265.

³² al-Qusyairī, *Tafsīr Al-Qusyairī "Laṭā'f al-'Isyārāt"*, 2:392.

³³ Maḥmūd bin 'Umar Al-Zamakhsyarī, *Tafsīr Al-Kassyāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl Fī U'Yūn al-Aqāwīl Wa Wujūh al-Ta'wīl*, 4:368.

³⁴ Fakhruddīn, *Maḥātib Al-Ghaibi*, 24:108.

³⁵ al-Qusyairī, *Tafsīr Al-Qusyairī "Laṭā'f al-'Isyārāt"*, 2:392.

setelah mereka menghidupkan malam dengan rajin dalam beribadah, mereka juga berdoa memohon kepada Tuhan agar dijauhkan dari siksa neraka.³⁶ Sebagaimana penjelasan dari al-Rāzi dalam tafsirnya berdasarkan riwayat Ibn Abbas bahwa permohonan mereka disebutkan dalam shalat malam dengan sujud mereka kepada Tuhan. Menurut Hasan al-Basri bahwa ketika waktu siang menunjukkan ketundukan dengan hormat, ketika waktu malam mereka beribadah, hal ini dikarenakan mereka menghindari siksaan api neraka.³⁷ Siksaan neraka merujuk pada kata *garāman* yang dimaknai oleh Ibn Qayyim sesuatu yang jelek dan kekal, yang pasti, dan berupa siksaan.³⁸

Ayat 67 berkaitan dengan sifat hamba dalam mengeluarkan hartanya berada diantara dua pilihan ekstrim merujuk pada dua kata yaitu *yusrifū* dan *yaqturū*. Zamakhsyari dan al-Rāzi menjelaskan hal yang sama bahwa *al-israf* dapat bermakna melampaui batas, sedangkan *al-iqtar* lawan dari kata sebelumnya. Pendapat lainnya sesuatu yang dianggap melampaui batas yaitu mengeluarkan harta untuk kemaksiatan.³⁹ Al-Qusyairi juga memperkuat bahwa sesuatu yang dianggap boros yaitu membelanjakan hartanya untuk nafsu dan kepentingan pribadi, namun jika diperuntukkan pada Tuhan tidak menunjukkan keborosan di dalamnya.⁴⁰ Sedangkan sifat hamba pada ayat tersebut menurut Ibnu Qayyim yaitu sebagaimana ajaran agama Tuhan memposisikan seorang

³⁶ Maḥmūd bin ‘Umar Al-Zamakhsyarī, *Tafsīr Al-Kassiyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Fī U’Yūn al-Aqāwīl Wa Wujūh al-Ta’wīl*, 4:368–69.

³⁷ Fakhruddīn, *Mafātīḥ Al-Ghaibi*, 24:109.

³⁸ al-Jauziyyah, *Badāi’ut Tafsīr al-Jāmi’ Limā Fassarahū*, 2:266.

³⁹ Maḥmūd bin ‘Umar Al-Zamakhsyarī, *Tafsīr Al-Kassiyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Fī U’Yūn al-Aqāwīl Wa Wujūh al-Ta’wīl*, 4:369; Muḥammad al-Rāzi Fakhruddīn, *Mafātīḥ Al-Ghaibi*, 24:109.

⁴⁰ al-Qusyairī, *Tafsīr Al-Qusyairī “Laṭā’if al-‘Isyārāt,”* 2:393.

hamba yaitu ditengah-tengah antara orang yang berlebihan dan orang yang keras hatinya. Hal ini diperkuat pada ayat al-Qur'an lain bahwa Tuhan telah menjadikan sebagai umat penengah sebagai pilihan yang adil.⁴¹ Zamakhsyari berdasarkan kata *qawāman* dimaknai tegaknya akan sesuatu, yaitu berkenaan pada sesuatu yang ditegakkan berdasarkan sesuai kebutuhan dengan tidak menambah maupun mengurangnya.⁴² Sedangkan al-Rāzi secara substansi yang sama menafsirkan kata tersebut bisa dimaknai adil dan istiqamah karena bentuknya fathah, namun jika bentuknya kasrah menunjukkan menegakkan dengan sesuatu sehingga dalam membelanjakan hartanya dengan adil tanpa melebihkannya ataupun mengurangnya.⁴³

Sifat berikutnya berkaitan larangan dari Tuhan yang memuat tiga macam dosa yaitu syirik, membunuh jiwa, dan perbuatan zina dengan balasannya apabila melakukan tersebut yaitu mendapatkan siksaan ganda, kecuali mereka yang bertaubat, beriman, dan beramal shaleh.⁴⁴ Penjelasan dari penafsiran Ibn Qayyim diatas juga diperkuat oleh al-Rāzi bahwa ketika Tuhan memberikan sifat-sifat hamba dari Tuhan yang *al-rahmān* sebagai bentuk peringatan.⁴⁵ Sisi lain yang menarik penjelasan dari al-Qusyairi menekankan khususnya dua dosa besar yaitu penyembahan berhala dan membunuh manusia yang memberikan konsekuensi mendapatkan kehancuran di akhirat sehingga bisa dipahami bahwa membunuh seseorang sama juga dengan membunuh diri

⁴¹ al-Jauziyyah, *Badāi 'ut Tafsīr al-Jāmi' Limā Fassarahu*, 2:267.

⁴² Maḥmūd bin 'Umar Al-Zamakhsyarī, *Tafsīr Al-Kassiyāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl Fī U'Yūn al-Aqāwīl Wa Wujūh al-Ta'wīl*, 4:371.

⁴³ Fakhruddīn, *Maḥāṭib Al-Ghaibi*, 24:110–11.

⁴⁴ al-Jauziyyah, *Badāi 'ut Tafsīr al-Jāmi' Limā Fassarahu*, 2:268–69.

⁴⁵ Fakhruddīn, *Maḥāṭib Al-Ghaibi*, 24:112.

sendiri.⁴⁶ Apabila mereka bertaubat yaitu mereka yang meninggalkan dosa dan menyesalinya, kemudian beramal shaleh maka telah bertaubat dan Tuhan Riḍa kepadanya sehingga ditebus dosanya dengan memperoleh pahala. Penjelasan tersebut dipaparkan oleh Zamakhsyari ketika menafsirkan kata *matāban*.⁴⁷

Sifat berikutnya yang terkandung dalam ayat 72 dengan merujuk pada kata *azzūra* yang memiliki keragaman dalam pemaknaannya. Misalnya dalam tafsir *al-Kasyaf* dengan merujuk pendapat Qatadah bahwa merupakan *majlis* (perkumpulan) yang tidak berguna karena mengandung kebohongan. Kemudian pendapat Ibn Hanifah dalam tafsir *al-Kasyaf* nyanyian atau ucapan yang sia-sa, serta Mujahid berpendapat hari perayaan musyrik.⁴⁸ Menurut Ibn Qayyim kata *azzūra* bisa mencakup perkataan, perbuatan, dan tempat.⁴⁹ Sedangkan menurut al-Rāzi kata tersebut dapat bermakna yaitu bukan orang yang memberikan kesaksian palsu, namun adanya suatu tempat atau majelis yang mengandung kebohongan dari orang-orang musyrik ataupun fasik dimana perayaan atau pertemuan yang tidak bermoral, mereka tidak terlibat didalamnya baik mendatangi atau bahkan melihatnya.⁵⁰ Mereka sebagai hamba yang memiliki sifat menurut Zamakhsyari yaitu mengasingkan diri atau menyibukkan diri (*marrū*) daripada ikut terlibat dalam segala yang termasuk *azzūra*.⁵¹ Menghindari dikarenakan mereka berupaya untuk menjaga kehormatan dirinya

⁴⁶ al-Qusyairī, *Tafsīr Al-Qusyairī* “*Laṭā’f al-’Isyārāt*,” 2:393.

⁴⁷ Al-Zamakhsyārī, *Tafsīr Al-Kasyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Fī U’Yūn al-Aqāwīl Wa Wujūh al-Ta’wīl*, 4:372.

⁴⁸ Al-Zamakhsyārī, 4:372.

⁴⁹ al-Jauziyyah, *Badāi’ut Tafsīr al-Jāmi’ Limā Fassarahu*, 2:270.

⁵⁰ Fakhruddīn, *Maḥāṭib Al-Ghaibi*, 24:112.

⁵¹ Al-Zamakhsyārī, *Tafsīr Al-Kasyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Fī U’Yūn al-Aqāwīl Wa Wujūh al-Ta’wīl*, 4:372.

sehingga tidak terlibat dalam segala perkumpulan yang batil, bersama orang musyrik atau para maksiat berdasarkan penjelasan Ibn Qayyim.⁵² Sebaliknya menurut al-Qusyairi mereka para hamba dengan tidak memperhatikan dan terlibat menunjukkan cara mereka dalam menghormati orang lain.⁵³

Menurut Ibn Qayyim dalam penjelasan Ibnu Abbas berkaitan ayat 73 bahwa mereka ketika diingatkan bukan menjadi tuli maupun buta, tetapi mereka dengan penuh rasa takut dan khusyuk.⁵⁴ Sebagaimana Zamakhsyari dan al-Rāzi menjelaskan ayat tersebut dengan menekankan para hamba yang memiliki keinginan yang luar biasa untuk mendengarkan dan melihat apa yang diingatkan kepada mereka.⁵⁵ Kemudian al-Qusyairi menekankan bahwa sifat tersebut justru terkandung sebaliknya yang disebutkan oleh ayat yaitu mereka yang ketika diingatkan ayat-ayat Tuhan dengan berpikir dan merenung, serta menggunakan penglihatan.⁵⁶ Berikutnya dalam menunjukkan sifat mereka selanjutnya mengenai permohonan mereka kepada Tuhan terhadap diri sendiri dan isteri serta anak cucunya. Permohonan mereka terhadap isteri dan anak cucunya merujuk pada kata *qurrata a'yun* menurut al-Qusyairi yaitu mereka bersama isteri dan anaknya memiliki jiwa yang menegakkan di dalamnya hak Tuhan sebagai orang yang melakukan ketaatan.⁵⁷ Al-Rāzi juga menjelaskan

⁵² al-Jauziyyah, *Badāi'ut Tafsīr al-Jāmi' Limā Fassarahu*, 2:270.

⁵³ al-Qusyairī, *Tafsīr Al-Qusyairī "Laṭā'f al-'Isyārāt"*, 2:393.

⁵⁴ al-Jauziyyah, *Badāi'ut Tafsīr al-Jāmi' Limā Fassarahu*, 2:271.

⁵⁵ Al-Zamakhsyārī, *Tafsīr Al-Kassyāf 'an Haqāiq al-Tanzīl Fī U'Yūn al-Aqāwīl Wa Wujūh al-Ta'wīl*, 4:373; Fakhruddīn, *Mafātīḥ Al-Ghaibi*, 24:113.

⁵⁶ al-Qusyairī, *Tafsīr Al-Qusyairī "Laṭā'f al-'Isyārāt"*, 2:394.

⁵⁷ al-Qusyairī, 2:394.

maksud dari kata tersebut yaitu isteri dan anak dapat menghibur matanya pada kaitannya dalam beragama bukan persoalan dunia.⁵⁸

Adapun penjelasan dalam tafsir *al-Kasyaf* mengenai hal yang menyejukkan pandangan mata menurut Muhammad Ibn Ka'ab yaitu bagi seorang yang beriman tidak lain adalah isteri dan anaknya yang taat kepada Tuhan, sehingga dia dan pasangan serta keturunannya berada di surga dengan keluarganya.⁵⁹ Permohonan yang kedua dengan merujuk kata *imāmān* dimaknai oleh Ibn Qayyim sebagai panutan yang cenderung kaitannya pada umat dan keteladanan.⁶⁰ Selanjutnya Zamakhsyari dan al-Rāzi cenderung sama yaitu berdoa untuk dijadikan mereka sebagai pemimpin atau imam dari bagian orang-orang yang bertakwa terhadap kaitannya tentang ilmu dan amal dalam keberagamaannya.⁶¹ Disamping itu, permohonan tersebut menurut al-Qusyairi merupakan sebagai pujian terhadap hamba yang berdoa tersebut. Kemudian bagian terakhir dari rentetan kesatuan ayat sebagai implikasi berupa ganjaran dari Tuhan dipahami oleh al-Qusyairi dan Ibn Qayyim berupa surga.⁶² Secara lebih spesifik dijelaskan oleh al-Rāzi yaitu mendapatkan sebuah kamar pada ruang atas yang dipahami sebagai surga dengan memiliki banyak tamannya.⁶³ Sedangkan Zamakhsyari menafsirkan yaitu bagian tingkatan atas di surga,

⁵⁸ Fakhruddīn, *Maḥāṣin Al-Ghaibi*, 24:114.

⁵⁹ Al-Zamakhsyārī, *Tafsīr Al-Kasyāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl Fī U'Yūn al-Aqāwīl Wa Wujūh al-Ta'wīl*, 4:373.

⁶⁰ al-Jauziyyah, *Badāi'ut Tafsīr al-Jāmi' Limā Fassarahū*, 2:272.

⁶¹ Al-Zamakhsyārī, *Tafsīr Al-Kasyāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl Fī U'Yūn al-Aqāwīl Wa Wujūh al-Ta'wīl*, 4:373; Fakhruddīn, *Maḥāṣin Al-Ghaibi*, 24:114.

⁶² al-Qusyairī, *Tafsīr Al-Qusyairī "Laṭā'if al-'Isyārāt"*, 2:395; al-Jauziyyah, *Badāi'ut Tafsīr al-Jāmi' Limā Fassarahū*, 2:273.

⁶³ Fakhruddīn, *Maḥāṣin Al-Ghaibi*, 24:115.

ganjaran tersebut disebabkan karena kesabaran mereka.⁶⁴ Adapun mengenai kesabaran mereka yang dimaksud menurut Ibn Qayyim yaitu kesusahan mereka dalam kehidupannya di dunia.⁶⁵ Hal yang berbeda dijelaskan oleh al-Qusyairi mengenai apa yang dilarang dan perintah dari Tuhan untuk mereka, serta merasa cukup dan puas atas apa yang menjadi penilaian-Nya.⁶⁶ Sedangkan, Zamakhsyari kesabaran dimaksudkan mengenai ketaatan, hawa nafsu, dan ancaman orang-orang kafir beserta perjuangan mereka.⁶⁷

C. Periode Modern dan Kontemporer

Dalam periode ini dipaparkan kembali beberapa penafsiran yang mewakili perspektif modern maupun konteks yang lebih kontemporer. Beberapa penafsiran yang telah dihadirkan memiliki kecenderungan yang sama pada periode sebelumnya, namun juga ada perspektif yang baru ditampilkan pada penafsirannya. Misalnya kesamaan dengan Zamakhsyari ditampilkan dalam tafsir *al-Munir* oleh Wahbah Zuhaili terkait penjelasan penyandaran kata *al-rahmān* terhadap kata *al-‘ibād* menunjukkan bentuk kehormatan dan kemuliaan. Wahbah Zuhaili menjelaskan aspek kehormatan dan kemuliaan yang dimiliki oleh seorang hamba dengan memiliki sifat-sifat yang digambarkan dalam ayat-ayat sehingga mendapatkan balasan dengan derajat yang tinggi di surga. Hal tersebut dikarenakan kesabaran mereka dalam mengimplementasikan sifat-sifat yang mulia tersebut dan mereka juga disambut

⁶⁴ Al-Zamakhsyārī, *Tafsīr Al-Kassīyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Fī U’Yūn al-Aqāwīl Wa Wujūh al-Ta’wīl*, 4:374.

⁶⁵ al-Jauziyyah, *Badāi’ut Tafsīr al-Jāmi’ Limā Fassarahu*, 2:273.

⁶⁶ al-Qusyairī, *Tafsīr Al-Qusyairī “Laṭā’if al-‘Isyārāt,”* 2:395.

⁶⁷ Al-Zamakhsyārī, *Tafsīr Al-Kassīyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Fī U’Yūn al-Aqāwīl Wa Wujūh al-Ta’wīl*, 4:374.

ketika berada dalam surga dengan panggilan kemuliaan beserta penghormatan dengan ucapan salam bagi keselamatan yang mereka dapatkan.⁶⁸ Penafsiran yang senada juga ditunjukkan oleh Sayyid Quthub pada tafsirnya cenderung memposisikan para hamba yang menjalankan sifat-sifat tersebut sebagai hamba yang istimewa dan karakteristik mereka yang khusus, sehingga menjadi contoh ideal dalam kehidupan.⁶⁹

Adapun penafsiran dengan cenderung mengaitkan pada realitas yang ada ditampilkan oleh al-Jābirī, Ṭabaṭaba'i, dan 'Izzah Darwazah dalam menjelaskan kondisi umat Islam yang menghadapi sifat-sifat dari orang-orang kafir Quraisy. Tafsir al-Mīzān lebih menekankan tujuan dari menghadirkan sifat-sifat orang beriman sebagai tanggapan terhadap segala kedustaan yang ditunjukkan pada orang-orang kafir saat itu.⁷⁰ Sedangkan al-Jābirī spesifik bahwa menghadirkan sifat-sifat orang beriman selain sebagai tanggapan atas sikap orang kafir tapi juga penolakan orang kafir terhadap salah satu nama Tuhan (*al-rahmān*) didasarkan pada pengaruh kesukuan.⁷¹ Justru penolakan tersebut ditanggapi oleh al-Qur'an dengan mengaitkan nama Tuhan terhadap hamba yang memiliki moralitas tinggi dengan menampilkan keteladanan pada sifat rahmat dalam setiap perilakunya baik hubungan manusia kepada Tuhan dan hubungan manusia dengan sesama lainnya. Sedangkan 'Izzah Darwazah

⁶⁸ Wahbah Az-Zuhailī, *At-Tafsīr al-Munīr Fi al-'Aqīdah Wa as-Syarī'Ah Wa al-Manhaj*, 10th ed., vol. 10 (Damaskus: Suriah: Dār al-Fikr, 2009), 113.

⁶⁹ Sayyid Quthub, *Fi Zhilāl Al-Qur'an*, vol. 5 (Beirut: Libanon: Dār al-Syuruq, 2003), 2577.

⁷⁰ Sayyid Muhammad Ḥusain Ṭabaṭaba'i, *Al-Mīzān Fi Tafsīr al-Qur'ān*, 1st ed., vol. 15 (Beirut: Libanon: Muassasah al-a'lamī, 1997), 238.

⁷¹ Muhammad 'Abid al-Jābirī, *Fahm Al-Qur'ān al-Ḥakim al-Tafsīr al-Waḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl*, 1st ed., vol. 3 (Dār al-Baiḍā', 2008), 250.

menjelaskan secara umum kandungan surat mengenai sikap orang kafir kepada nabi Muhammad, berupa teguran, bukti-bukti dari Tuhan, nasib bangsa terdahulu, dan terakhir karakteristik hamba yang shaleh dengan akhlaknya yang diberi ganjaran oleh Tuhan.⁷²

Perbedaan yang ditampilkan dari penafsiran sebelumnya ditunjukkan oleh tafsir Ibn ‘Asyūr dengan mengaitkan pada ayat sebelumnya dikarenakan ayat 63 merupakan kalimat *ma’tufah* (tersambung pada sebelumnya). Penjelasan mengenai munasabah pada ayat sebelumnya menurut Ibn ‘Asyūr bahwa orang-orang beriman yang dimaksud mengambil pelajaran dan bersyukur yaitu mereka yang mengikuti nabi Muhammad berdasarkan sifat-sifat mereka yang dijelaskan pada ayat berikutnya. Sedangkan *al-‘Ibād al-rahmān* menurut Ibn ‘Asyūr berkenaan dengan para sahabat nabi Muhammad, namun juga termasuk seluruh orang beriman ketika mereka telah menegakkan seluruh sifat yang disebutkan sehingga mendapatkan ganjaran berupa surga. Disebut sebagai *al-rahmān* merupakan cara Tuhan untuk memuliakan para hamba-Nya sebagai simbol utama dalam aspek peribadatan atau penghambaan. Sifat orang-orang terpuji yang ditampilkan untuk menunjukkan gambaran yang sebaliknya terhadap penolakan dan kebencian orang-orang kafir Quraisy untuk bersujud kepada Tuhan yang *al-rahmān*.⁷³

Kemudian segala sifat yang menunjukkan hamba yang mulia dengan keistimewaan karakteristiknya dijanjikan dengan ganjaran oleh Tuhan merujuk

⁷² Muhammad ‘Izzah Darwazah, *At-Tafsīr al-Ḥadīṣ: Tartīb al-Suwar Hasaba an-Nuzūl*, 2nd ed., vol. 3 (Beirut: Libanon: Dār al-Garb al-Islāmi, 2000), 47.

⁷³ Muhammad Ṭāhir Ibn ‘Asyūr, *Tafsīr At-Taḥrīr Wa at-Tanwīr*, vol. 19 (Tunisia: Ad-Dār at-Tūnusiyyah li an-Nasyr, 1984), 66.

pada kata *al-gurfah* yang dimaknai oleh Wahbah yaitu berupa surga.⁷⁴ Sedangkan Ṭabaṭaba'ī secara mendalam kata tersebut dapat dimaknai bangunan diatas bangunan, tingkat yang tinggi dalam sebuah rumah, hal tersebut merupakan metafora untuk tingkat tinggi di surga.⁷⁵ Adapun Sayyid Quthub juga menafsirkan yang sama yaitu berupa surga atau tempat tertentu dalam surga.⁷⁶ Kategorisasi karakteristik dari orang-orang beriman oleh beberapa penafsir disesuaikan pada urutan ayat, namun berbeda dengan kategorisasi sifat dari al-Jābirī. Karakteristik pertama yang dijelaskan mengenai sifatnya yang rendah hati ketika berjalan dengan bersikap tenang, berwibawa, tidak sombong, tidak sewenang-wenang dan berbuat kerusakan. Mereka juga menunjukkan sikap yang lemah lembut dalam interaksinya dengan sesama manusia secara ramah dengan memaafkan dan bertoleransi terhadap orang yang berkata jelek kepadanya, namun berjalannya mereka bukan digambarkan seperti orang yang sakit.⁷⁷ Penjelasan dari Wahbah di atas juga diperkuat oleh 'Izzah Darwazah ketika memaknai kata *haunan*⁷⁸, sedangkan Ibn 'Asyūr karakteristik pertama tersebut merupakan cara seorang hamba dalam menghiasi dirinya dengan kesempurnaan beragama yaitu mereka ketika berjalan menunjukkan ketundukan pada Tuhan dan adab bagi sesama manusia untuk menampilkan sifat rahmat yang dimilikinya.⁷⁹

⁷⁴ Az-Zuhailī, *At-Tafsīr al-Munīr Fi al-'Aqīdah Wa as-Syarī'Ah Wa al-Manhaj*, 10:123.

⁷⁵ Ṭabaṭaba'ī, *Al-Mizān Fi Tafsīr al-Qur'ān*, 15:244.

⁷⁶ Quthub, *Fi Zhilāl Al-Qur'an*, 5:2582.

⁷⁷ Az-Zuhailī, *At-Tafsīr al-Munīr Fi al-'Aqīdah Wa as-Syarī'Ah Wa al-Manhaj*, 10:114.

⁷⁸ Darwazah, *At-Tafsīr al-Ḥadīs: Tartīb al-Suwar Hasaba an-Nuzūl*, 3:100.

⁷⁹ 'Asyūr, *Tafsīr At-Tahrīr Wa at-Tanwīr*, 19:68.

Penjelasan yang mendalam terhadap karakteristik pertama dari orang-orang beriman dari pandangan Sayyid Quthub mengaitkan cara berjalan tersebut sebagai gambaran kepribadian dan perasaan yang dimilikinya. Selain itu, mereka sebagai hamba yang beriman juga lebih menyibukkan dirinya pada hal-hal yang lebih penting daripada terlibat dengan berkumpul bersama orang-orang yang bodoh.⁸⁰ Lebih lanjut menurut Ṭabāṭaba'ī ketika berjalan dengan rendah hati dan ketika orang bodoh menyapa mereka maka ditanggapi dengan kedamaian yang terlepas dari omong kosong dan dosa, namun berbeda dengan orang-orang kafir yang justru menyombongkan dirinya kepada Tuhan.⁸¹ Menurut al-Jābirī ketika menjelaskan karakteristik tersebut sebagai bagian kedua setelah mengenai ketauhidan terhadap Tuhan yaitu menunjukkan sifat rendah hati dan bertoleransi terhadap orang yang menyapa dengan perkataan jelek kepada mereka.⁸²

Berikutnya terhadap karakteristik yang kedua dalam hal ini berkaitan hubungan hamba kepada Tuhannya pada waktu malam. Menurut Sayyid Quthub setelah menggambarkan bagaimana perilaku mereka pada waktu siang maka ketika malam harinya mereka juga menjaga ketakwaan dengan mendekatkan diri kepada Tuhan dengan merasakan keagungan-Nya dan takut terhadap azab-Nya.⁸³ Berdasarkan hal tersebut karakteristik kedua jika dalam kategorisasi al-Jābirī termasuk pada bagian pertama menunjukkan arti ibadah

⁸⁰ Quthub, *Fi Zhilāl Al-Qur'an*, 5:2578.

⁸¹ Ṭabāṭaba'ī, *Al-Mizān Fi Tafsīr al-Qur'ān*, 15:239.

⁸² al-Jābirī, *Fahm Al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Tafsīr al-Waḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl*, 3:250.

⁸³ Quthub, *Fi Zhilāl Al-Qur'an*, 5:2578.

yang dilakukan hamba dan tujuan dari beribadah tersebut.⁸⁴ Adapun kata *qiyāman* dipahami oleh Ibn ‘Asyūr sebagai bentuk konsistensi dalam menjalankan syariat Islam⁸⁵ sebagaimana juga dijelaskan oleh ‘Izzah Darwazah bahwa seorang hamba yang terus-menerus bersujud dan berdiri untuk Tuhan mereka.⁸⁶ Lebih lanjut mengenai karakteristik yang kedua dijelaskan oleh Wahbah bahwa seorang hamba setelah melakukan kebaikan pada siang hari, mereka juga melakukannya ketika malam setelah bangun dari tidur dengan mendirikan shalat dan bermunajat kepada Tuhan sebagai bentuk ketundukan dan kepatuhan mereka.⁸⁷ Hal ini diperkuat oleh Ṭabaṭaba’i menekankan ayat tersebut sebagai dalil melaksanakan shalat malam baik mereka yang tidur maupun yang tidak tidur.⁸⁸

Wahbah memasukkan karakteristik berikutnya pada ayat 65 sebagai hamba yang takut terhadap azab-Nya maka berdoa dan memohon agar dijauhkan dari siksa neraka sebagai seburuk-buruknya tempat tinggal dan sejelek-jeleknya kediaman.⁸⁹ Menurut Ibn ‘Asyūr dalam bahasan yang sama sebagaimana karakteristik pertama yaitu bagian dari menghiasi diri dalam kesempurnaan agama.⁹⁰ Sifat mereka terlihat dalam doanya kepada Tuhan untuk menghindari dari siksaan api neraka dikarenakan rasa takut mereka dan berharap rida dari Tuhan. Adapun penafsiran Ṭabaṭaba’i yang cenderung

⁸⁴ al-Jābirī, *Fahm Al-Qur’ān al-Hakim al-Tafsīr al-Waḍiḥ Hasb Tartīb al-Nuzūl*, 3:251.

⁸⁵ ‘Asyūr, *Tafsīr At-Tahrīr Wa at-Tanwīr*, 19:68.

⁸⁶ Darwazah, *At-Tafsīr al-Hadīs: Tartīb al-Suwar Hasaba an-Nuzūl*, 3:100.

⁸⁷ Az-Zuhailī, *At-Tafsīr al-Munīr Fi al-‘Aqīdah Wa as-Syarī’Ah Wa al-Manhaj*, 10:115.

⁸⁸ Ṭabaṭaba’ī, *Al-Mīzān Fi Tafsīr al-Qur’ān*, 15:239.

⁸⁹ Az-Zuhailī, *At-Tafsīr al-Munīr Fi al-‘Aqīdah Wa as-Syarī’Ah Wa al-Manhaj*, 10:115.

⁹⁰ ‘Asyūr, *Tafsīr At-Tahrīr Wa at-Tanwīr*, 19:70.

berbeda pada ayat tersebut menunjukkan bentuk kecintaan seorang hamba kepada Tuhan dengan menyesali segala hal yang telah dilakukan dan ingin mendekat agar tidak ditinggalkan oleh Tuhan.⁹¹ Penjelasan ini memiliki kesamaan dari Muqātil berkaitan dengan karakteristik seorang hamba yang cinta dan berharap agar tidak ditinggalkan oleh Tuhan yang mereka cintai. Kemudian Sayyid Quthub dan al-Jābirī cenderung sama bahwa karakteristik dari seorang hamba yaitu takut terhadap azab oleh Tuhan⁹², begitu juga dengan ‘Izzah Darwazah menekankan permohonan hamba kepada Tuhan untuk melindungi mereka dari siksa neraka yang keras dan mengerikan.⁹³

Karakteristik berikutnya menurut Ibn ‘Asyūr memiliki kesamaan dengan sifat hamba yang beribadah pada waktu malam yaitu bagian dari konsistensi dalam menjalankan syariat Islam.⁹⁴ Karakteristik yang digambarkan pada ayat 67 dalam pandangan Wahbah adanya sikap keadilan dalam berinfak sesuai dengan kebutuhan, karena sebaik-baiknya suatu perkara adalah yang tengahan.⁹⁵ Hal ini diperkuat oleh al-Jābirī dengan bersikap menengah dalam melakukan pengeluaran hartanya⁹⁶, maka mengenai posisi adil dan tengahan tersebut dijelaskan oleh ‘Izzah Darwazah dalam tafsirnya yaitu antara tidak berlebihan dan juga tidak boros.⁹⁷ Sikap tengahan menurut Ṭabaṭaba’i sebagai

⁹¹ Ṭabaṭaba’ī, *Al-Mīzān Fi Tafsīr al-Qur’ān*, 15:240.

⁹² al-Jābirī, *Fahm Al-Qur’ān al-Ḥakīm al-Tafsīr al-Waḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl*, 3:251; Quthub, *Fi Zhilāl Al-Qur’an*, 5:2579.

⁹³ Darwazah, *At-Tafsīr al-Ḥadīs: Tartīb al-Suwar Ḥasaba an-Nuzūl*, 3:100.

⁹⁴ ‘Asyūr, *Tafsīr At-Tahrīr Wa at-Tanwīr*, 19:72.

⁹⁵ Az-Zuhailī, *At-Tafsīr al-Munīr Fi al-‘Aqīdah Wa as-Syarī’Ah Wa al-Manhaj*, 10:116.

⁹⁶ al-Jābirī, *Fahm Al-Qur’ān al-Ḥakīm al-Tafsīr al-Waḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl*, 3:250.

⁹⁷ Darwazah, *At-Tafsīr al-Ḥadīs: Tartīb al-Suwar Ḥasaba an-Nuzūl*, 3:100.

dasar baik untuk diri sendiri maupun orang lain.⁹⁸ Adapun berkaitan dengan hukum dari infaq tersebut menurut Ibn ‘Asyūr bukan wajib tapi hanya mubah dan diorientasikan yang lebih prioritas bagi orang yang terdekat seperti keluarga dan tetangga.⁹⁹ Penjelasan yang lebih mendetail dipaparkan oleh Sayyid Quthub bahwa seorang hamba bersikap kesederhana dan keseimbangan karena berimplikasi pada rusaknya jiwa, harta, dan masyarakat ketika bersikap berlebihan atau sebaliknya. Sayyid Quthub juga mengaitkan pada aspek pendidikan dan hukum Islam dengan sikap yang menjunjung tinggi nilai keadilan, kesederhanaan, dan keseimbangan dapat menjadi arah kedepannya. Hal ini dikarenakan pada dasarnya harta sebagai alat sosial untuk mewujudkan segala kepentingan sosial.¹⁰⁰

Tiga perbuatan dosa besar yang disebutkan pada ayat merupakan kalimat negasi yang dihindari oleh seorang hamba dengan memiliki karakteristik dari *‘Ibād ar-Rahmān*. Ketika ditafsirkan oleh beberapa penafsir periode modern memiliki relevansi pada periode sebelumnya. Orang-orang beriman justru digambarkan sebaliknya yaitu mereka yang menegakkan dan menyempurnakan keimanan, berperilaku yang baik, dan menjauhi perbuatan orang-orang syirik. Penafsiran Ibn ‘Asyūr diatas menekankan pada aspek konsistensi dalam menjalankan syariat Islam¹⁰¹, karena tindakan tersebut menurut Ṭabaṭaba’i hal yang umum dilakukan oleh kalangan Arab Jahiliah waktu itu. Lebih lanjut, tiga dosa besar tersebut digambarkan sebagai dasar

⁹⁸ Ṭabaṭaba’ī, *Al-Mīzān Fi Tafsīr al-Qur’ān*, 15:240.

⁹⁹ ‘Asyūr, *Tafsīr At-Tahrīr Wa at-Tanwīr*, 19:71.

¹⁰⁰ Quthub, *Fi Zhilāl Al-Qur’an*, 5:2579.

¹⁰¹ ‘Asyūr, *Tafsīr At-Tahrīr Wa at-Tanwīr*, 19:72.

larangan agar tidak menyembah dan berdoa selain dari Tuhan yang Esa, tidak membunuh jiwa manusia, dan tidak melakukan hubungan seksual yang dilarang.¹⁰² Jika melakukan tiga dosa besar tersebut menurut Wahbah menunjukkan permusuhan kepada Tuhan berkaitan dengan dosa syirik, permusuhan terhadap manusia karena dosa pembunuhan, dan permusuhan terhadap hak-hak manusia karena dosa perzinahan.¹⁰³

Kemudian siapapun yang melakukan hal tersebut menurut ‘Izzah Darwazah pada ayat berikutnya pantas mendapatkan siksaan dan kehinaan, maka akan dilipat gandakan siksaan kepada mereka yang melakukan pada hari akhirat selamanya.¹⁰⁴ Adapun bagi yang bertaubat dan beriman menurut al-Jābirī, serta beramal shaleh maka ditekankan oleh Sayyid Quthub terbukanya pintu taubat tersebut maka Tuhan akan menggantikan perbuatan-perbuatan buruknya pada masa lalu ketika bersifat hewani, dengan kebaikan setelahnya yang ditambahkan kepada kebaikan-kebaikan mereka yang baru sebagai limpahan dari anugerah Tuhan.¹⁰⁵ Karakteristik yang berkaitan dengan kata *azzūra* memiliki keragaman penafsiran pada periode klasik dan pertengahan mengenai kesaksian palsu, menjauhi perkumpulan yang mengandung kehobongan dan kebatilan, serta perkataan maupun nyanyian yang tidak bernilai guna. Setelah dieksplorasi beberapa penafsiran modern dan kontemporer tidak memiliki perbedaan yang jauh pada penafsiran sebelumnya,

¹⁰² Ṭabaṭaba’ī, *Al-Mīzān Fi Tafsīr al-Qur’ān*, 15:240.

¹⁰³ Az-Zuhailī, *At-Tafsīr al-Munīr Fi al-‘Aqīdah Wa as-Syarī’Ah Wa al-Manhaj*, 10:116.

¹⁰⁴ Darwazah, *At-Tafsīr al-Ḥadīṣ: Tartīb al-Suwar Hasaba an-Nuzūl*, 3:101.

¹⁰⁵ al-Jābirī, *Fahm Al-Qur’ān al-Ḥakīm al-Tafsīr al-Waḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl*, 3:251; Quthub, *Fi Zhiḷāl Al-Qur’an*, 5:2580.

namun perbedaan yang jelas terlihat yaitu pada penafsiran Sayyid Quthub, al-Jābirī, dan Wahbah yang cenderung menafsirkan ayat tersebut sebagai larangan untuk bersaksi palsu atau menjauhi persaksian palsu.

Perbedaan dapat terlihat dengan merujuk penafsiran al-Rāzi pada periode pertengahan yang tidak menganggap bahwa ayat tersebut mengenai persaksian, tetapi sebagai larangan agar tidak terlibat dalam pertemuan yang mengandung kebohongan, kebatilan, dan sebagainya. Substansi yang sama juga dijelaskan oleh ‘Izzah Darwazah secara umum bahwa mereka akan menjauhi segala kepalsuan dan kebohongan baik dalam bentuk pelanggaran pada ucapan, perbuatan, dan kesaksian.¹⁰⁶ Walaupun ‘Izzah Darwazah tetap menghadirkan secara umum kaitannya mengenai persaksian tapi memberikan konteks kasus yang berbeda seperti perkumpulan orang yang bergunjing atau bergosip. Sedangkan definisi yang memberikan ilustrasi secara utuh dari penafsiran Ṭabaṭaba’i yaitu menyamakan kebatilan (kepalsuan) dengan memberikan ilusi bahwa sesuatu itu benar.¹⁰⁷ Sifat hamba selanjutnya ditampilkan ketika mereka mendengar dan melihat nasehat berupa ayat-ayat dari Tuhan sebagaimana disebutkan pada ayat 73. Wahbah spesifik nasehat yang diingatkan kepada mereka yaitu hubungannya dengan al-Qur’an ketika dibacakan kepada mereka maka secara khidmat dan meresapi serta menghafalkannya dengan hati yang senang.¹⁰⁸ Ibn ‘Asyūr cenderung memosisikan ayat tersebut dengan menampilkan perbedaan antara orang yang beriman dan orang musyrik ketika

¹⁰⁶ Darwazah, *At-Tafsīr al-Ḥadīṣ: Tartīb al-Suwar Hasaba an-Nuzūl*, 3:101.

¹⁰⁷ Ṭabaṭaba’i, *Al-Mīzān Fi Tafsīr al-Qur’ān*, 15:241.

¹⁰⁸ Az-Zuhailī, *At-Tafsīr al-Munīr Fi al-‘Aqīdah Wa as-Syarī’Ah Wa al-Manhaj*, 10:117.

mereka mendengar seruan dari rasul sebagai peringatan kepada mereka.¹⁰⁹ Sedangkan al-Jābirī berfokus pada sifat orang beriman yang tidak berpaling dari-Nya apabila diingatkan ayat-ayat Tuhan kepada mereka, tidak sebagaimana orang musyrik yang justru menjadi tuli dan buta.¹¹⁰ Dalam gambaran tersebut Ṭabaṭaba'ī dan 'Izzah Darwazah menekankan pada kata *kharrū* yaitu bermakna jatuh atau tertunduk pada tanda-tanda-Nya yang bijaksana atau nasehat yang baik dari al-Qur'an sebagai bukti dari Tuhan.¹¹¹

Adapun sifat terakhir yang digambarkan dari orang-orang beriman berupa permohonan mereka agar ditingkatkannya keadaan yang baik dalam kehidupan mereka. Dalam bagian tersebut yang dimaksudkan Ibn 'Asyūr dapat terlihat jelas bentuk pengharapan seorang hamba¹¹² berkaitan dari penafsiran al-Jābirī yaitu untuk mencari keturunan yang shaleh dan dijadikannya mereka sebagai teladan bagi orang-orang yang shaleh.¹¹³ Secara spesifik ditekankan oleh Wahbah yaitu berdoa agar dianugerahkan kepada mereka isteri yang shalehah dan anak yang shaleh untuk diorientasikan pada agama Islam. Mereka cenderung bersama untuk mengerjakan kebaikan dan menjauhi keburukan sehingga bagi orang yang beriman tersebut merasakan kebahagiaan dan ketenangan dalam jiwa mereka baik di dunia dan akhirat.¹¹⁴ 'Izzah Darwazah

¹⁰⁹ 'Asyūr, *Tafsīr At-Tahrīr Wa at-Tanwīr*, 19:75.

¹¹⁰ al-Jābirī, *Fahm Al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Tafsīr al-Waḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl*, 3:252.

¹¹¹ Ṭabaṭaba'ī, *Al-Mīzān Fi Tafsīr al-Qur'ān*, 15:241; Darwazah, *At-Tafsīr al-Ḥadīṣ: Tartīb al-Suwar Ḥasaba an-Nuzūl*, 3:101.

¹¹² 'Asyūr, *Tafsīr At-Tahrīr Wa at-Tanwīr*, 19:84.

¹¹³ al-Jābirī, *Fahm Al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Tafsīr al-Waḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl*, 3:252.

¹¹⁴ Az-Zuhailī, *At-Tafsīr al-Munīr Fi al-'Aqīdah Wa as-Syarī'Ah Wa al-Manhaj*, 10:120.

pada substansi yang sama harapan mereka agar dapat bahagia dengan isteri dan keturunannya yang taat kepada Tuhan dan mendapatkan Riḍa-Nya.¹¹⁵

Sebagaimana mereka juga berdoa kepada Tuhan agar menjadikan mereka sebaik-baik teladan bagi orang-orang yang bertakwa. Sayyid Quthub dengan penafsiran yang lebih bersifat ideologis menunjukkan bahwa pasangan suami isteri yang memiliki satu manhaj dan kualitas yang sama dalam pemahaman keagamaan sehingga mata mereka menjadi sejuk, hati mereka menjadi tenang, dan dengan penerus mereka itu menjadi bertambah sebagai hamba Tuhan.¹¹⁶ Dalam kata *imāmān* pada kontruksi penafsiran yang sama harapan kepada Tuhan agar mereka dijadikan sebagai teladan yang baik bagi orang-orang bertakwa kepada Tuhan dan takut terhadap-Nya. Kemudian kata *qurrata a'yun* yang sebelumnya dibahas kaitannya dengan mata yang sejuk, hati yang senang, dan bahagia juga dijelaskan oleh Ṭabaṭaba'i yaitu adanya kenyamanan pada mata dengan rasa dingin yang menunjukkan arti kebahagiaan, sedangkan sebaliknya mata yang hangat menunjukkan kesedihan. Berikutnya kata *imāmān* jika dipahami secara personal maka dimaknai mengutamakan dan mendahulukan kebaikan serta rahmat, sedangkan dalam konteks luasnya dimaknai mendekatkan diri pada orang-orang yang bertaqwa. Penafsiran Ṭabaṭaba'i tersebut khususnya pada kata *imāmān* memiliki perbedaan dengan penafsiran sebelumnya.¹¹⁷

¹¹⁵ Darwazah, *At-Tafsīr al-Ḥadīṣ: Tartīb al-Suwar Hasaba an-Nuzūl*, 3:102.

¹¹⁶ Quthub, *Fi Zhilāl Al-Qur'an*, 5:2581–82.

¹¹⁷ Ṭabaṭaba'ī, *Al-Mīzān Fi Tafsīr al-Qur'an*, 15:242–44.

D. Tafsir di Nusantara

Dalam bagian ini memperlihatkan penafsiran yang telah ada khususnya di Nusantara terhadap Q.S. Al-Furqān [25]: 63-75 sebagai pertimbangan terhadap konteks ataupun sisi Nusantara dan Indonesia. Menghadirkan beberapa penafsiran di Nusantara untuk memperkuat *scope* (cakupan) pemaknaan dan pemahaman terhadap ayat tersebut untuk pertimbangan pengembangan makna yang relevan dengan konteks sosial. Penjabaran sifat *'Ibād ar-Rahmān* pada rentetan ayat tersebut direpresentasikan sebagai orang-orang yang sadar untuk mengabdikan dan berbakti kepada Tuhan.¹¹⁸ Bentuk ketaatan yang ditunjukkan dari seorang hamba dengan memiliki sifat-sifat kesempurnaannya¹¹⁹ sebagai pilihan dari Tuhan karena zikir dan rasa syukur mereka.¹²⁰ Maka sebagai hamba yang memiliki sifat tersebut mendapatkan ganjaran dari Tuhan berupa surga. Dalam tafsir al-Misbah berdasarkan pendapat al-Biqā'i bahwa ayat yang menguraikan sifat hamba-hamba Allah yang taat ini berhubungan dengan awal surah yang berbicara tentang fungsi al-Qur'an dan Nabi Muhammad. Hubungan lainnya berkaitan dengan sifat-sifat buruk orang-orang kafir serta ketidaksopanan dan kekasaran maupun permusuhan mereka kepada Nabi Muhammad.¹²¹ Buya Hamka memberikan penafsiran diberikan ganjaran tempat yang mulia, sebuah kamar yang indah dengan ruangnya yang istimewa dalam surga. Ganjaran surga yang diberikan

¹¹⁸ Abdulmalik Abdulkarim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, vol. 7 (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, n.d.), 5058.

¹¹⁹ Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*, 2nd ed., vol. 4 (Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2000), 2906.

¹²⁰ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh, Pesan Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, 1st ed., vol. 9 (Ciputat: Lentera Hati, 2009), 143.

¹²¹ Shihab, 9:144-45.

oleh Tuhan kepada hambanya merupakan bentuk apresiasi terhadap kedudukan atau derajat mereka yang tinggi dari sisi Tuhan.¹²²

Argumentasi mengenai kedudukan yang tinggi memiliki perbedaan perspektif berdasarkan gambaran kaitannya terhadap kedudukan tinggi dikorelasikan pada surga sebagai objek yang menunjukkan aspek keutamaannya sebagai tempat yang tinggi sebagaimana penafsiran pada periode pertengahan dan modern. Namun, kedudukan tinggi juga bisa dikaitkan pada hamba sebagai subjek dengan memiliki kualitas hidupnya yang tinggi sebagaimana penafsiran periode klasik khususnya Ṭabari dan Muqātil. Penafsiran di Nusantara juga mengalami perbedaan di antara dua sudut pandang tersebut yang menyebutkan kedudukan tinggi pada subjek diterangkan oleh Abdul al-Rauf dalam kitab tafsir *Turjumān al-Mustafīd* dan Quraish Shihab dalam tafsir *al-Misbah*.¹²³ Sedangkan yang menerangkan derajat tinggi pada objeknya yaitu surga oleh Buya Hamka, Tafsir Kementerian Agama (Kemenag), Hasbi Ash-Shiddiqie, dan dalam tafsir *al-Ibriz*. Adanya perbedaan tersebut tidak menunjukkan kontraproduktif makna sehingga bisa dikomparasikan yang sifatnya integralistik.

Seorang hamba yang mendapatkan surga ketika di akhirat juga disebabkan karena kesabaran mereka. Buya Hamka memahami kesabaran tersebut didasarkan dalam menyusun kekuatan diri dan melatih batin dengan perjalanan yang terkadang sangat sulit sehingga membutuhkan pengorbanan

¹²² Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, 7:5059.

¹²³ 'Abd al-Rauf bin Ali Al-Fanshurī, *Al-Qur'ān al-Karīm Turjumān al-Mustafīd*, 4th ed. (Singapura, 1951), 367; Shihab, *Tafsīr Al-Mishbāh, Pesan Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, 9:168.

dan perjuangan.¹²⁴ Quraish Shihab lebih menekankan pada ketabahan mereka dalam melaksanakan tuntunan agama.¹²⁵ Lebih lanjut ditunjukkan dalam penafsiran Bisri Mushtafa dan Abdul al-Rauf ketika menjelaskan kesabaran mereka yang maksud dikarenakan ketaatan terhadap perintah Tuhan.¹²⁶ Sedangkan dalam tafsir Kemenag memberikan penafsiran tidak hanya berkaitan dengan kepatuhan terhadap perintah Tuhan, namun juga dikarenakan kesabaran dan keuletan mereka melawan hawa nafsu dalam menjauhi segala larangannya.¹²⁷ Adapun gambaran dalam surga menurut Hasbi dijelaskan bahwa mereka disambut dengan hormat dan ucapan salam dari para malaikat, mereka tinggal didalamnya sebagai tempat kediaman yang paling indah dan tempat berteduh pada siang hari yang paling sejuk. Mereka orang-orang yang diberi julukan sebagai *'Ibād ar-Rahmān* didasarkan pada ketaatan dan keunggulan moralitasnya yang patut menjadi contoh teladan bagi manusia sebagai hamba Tuhan yang akan memperoleh kemuliaan di akhirat dengan ganjaran tersebut.¹²⁸

Gambaran moralitas yang tinggi dapat dilihat dari beberapa karakteristik *'Ibād ar-Rahmān* dengan pelbagai sudut pandang penafsiran. Karakteristik pertama ditunjukkan oleh Bisri Mustafa dengan sikap mereka yang tenang dan rendah hati ketika berjalan dan hanya menghiraukan saja tanpa menanggapi perkataan orang bodoh kepada mereka.¹²⁹ Penafsiran tersebut juga memiliki

¹²⁴ Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, 7:5067.

¹²⁵ Shihab, *Tafsīr Al-Mishbāh, Pesan Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, 9:168.

¹²⁶ Mustofa Bisri, *Al-Ibriz Li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*, vol. 19 (Kudus: Menara, n.d.), 1202; Al-Fanshurī, *Al-Qur'ān al-Karīm Turjumān al-Mustafīd*, 367.

¹²⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Dan Tafsirnya (Edisi Yang Disempurnakan)*, vol. 7 (Jakarta: Widya Cahaya, 2011), 56.

¹²⁸ ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*, 4:2913.

¹²⁹ Bisri, *Al-Ibriz Li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*, 19:1197.

kesamaan dengan Abdul al-Rauf dalam tafsirnya *Turjumān al-Mustafīd* yaitu dengan sikap tenang dan rendah hati, namun mereka ketika dikatakan oleh orang-orang bodoh menanggapi dengan perkataan yang membawa keamanan dan selamat.¹³⁰ Hal yang sama juga disampaikan oleh Hasbi dalam tafsirnya yaitu dengan cara yang baik dan simpatik pada ucapannya yang mengandung perdamaian dan memberi maaf. Hal ini dikarenakan mereka cenderung untuk lemah lembut, tenang, dan rendah hati dengan tidak sombong sehingga dalam interaksinya secara ramah dan keakraban.¹³¹ Buya Hamka dalam penafsirannya memiliki relevansi dengan penafsiran sebelumnya tapi eksplorasinya lebih fokus pada personalitas seorang hamba yang memiliki kesadaran akan kebesaran Tuhan dan dia rendah hati kepada sesama manusia karena sadar bahwa hidup harus membutuhkan orang lain di dunia.¹³²

Berbeda misalnya jika merujuk penafsiran dari Kemenag yang lebih mengarah pada sifat kesederhanaan sebagai bentuk lawan dari sifat kesombongan.¹³³ Sifat sederhana tersebut digambarkan dengan karakter mereka yang berjalan tidak dibuat-buat dengan maksud menarik perhatian orang atau untuk menunjukkan siapa dia. Pengembangan secara kontekstual ditunjukkan dalam penafsiran al-Misbah oleh Quraish Shihab yang mengaitkan dalam situasi lalu lintas dengan tidak melecehkan orang lain atau secara kelembutan.¹³⁴ Quraish Shihab juga menambahkan sikap semangat sebagai bagian dari

¹³⁰ Al-Fanshurī, *Al-Qur'ān al-Karīm Turjumān al-Mustafīd*, 366.

¹³¹ ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*, 4:2906.

¹³² Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, 7:5059.

¹³³ RI, *Al-Qur'an Dan Tafsirnya (Edisi Yang Disempurnakan)*, 7:45–47.

¹³⁴ Shihab, *Tafsīr Al-Mishbāh, Pesan Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, 9:144.

karakteristik hamba tersebut dan argumentasi yang dikonstruksikan khususnya terhadap kata *al-rahmān* bersanding dengan hamba memiliki pemaknaan yang tidak jauh berbeda namun lebih mendalam dengan penjelasan Zamakhsyari dan al-Jābirī. Penyifatan terhadap hamba tersebut disamping menyindir kaum musyrikin yang menolak untuk sujud kepada-Nya, juga mengisyaratkan bahwa mereka meneladani Tuhan terutama dalam sifat agung-Nya itu. Seseorang yang menghayati bahwa Tuhan adalah *Rahmān* akan berusaha memantapkan pada dirinya sifat rahmat dan kasih sayang sehingga menjadi ciri kepribadiannya dengan mencurahkan kepada sesama manusia tanpa membedakan suku, ras, serta agama ataupun tingkat keimanan. Sifat rahmat dan kasih sayang tidak hanya terbatas dalam ruang lingkup interaksi sesama manusia, namun juga lebih luas kepada seluruh makhluk lainnya baik yang hidup maupun yang mati.¹³⁵

Keunggulan moralitas tidak hanya berkaitan dengan hubungan sesama manusia tapi juga hubungan kepada Tuhan dengan melaksanakan shalat pada waktu malam. Menjalini hubungan kepada Tuhan menurut Abdul al-Rauf dan Bisri Mustafa mereka sebagai hamba yang pada waktu malamnya beribadah hanya kepada Tuhan dengan tidak ada kepentingan duniawi lainnya.¹³⁶ Beribadah di waktu malam menurut Hasbi setidaknya terhindar dari sikap riya (pamer).¹³⁷ Shalat malam menurut Buya Hamka juga sebagai basis kekuatan seorang hamba disebabkan mereka mengenal Tuhan setelah melihat pelbagai

¹³⁵ Shihab, 9:145.

¹³⁶ Al-Fanshurī, *Al-Qur'ān al-Karīm Turjumān al-Mustafīd*, 366; Bisri, *Al-Ibriz Li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*, 19:1197.

¹³⁷ ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*, 4:2907.

rahmat Tuhan dalam kehidupannya.¹³⁸ Orisinalitas keimanan dan hadirnya kesadaran serta pengetahuan terhadap esensial rahmat Tuhan bagi dirinya maka merupakan karakteristik hamba yang taat sekaligus memiliki keunggulan moralitas sebagai hamba Tuhan. Tafsir Kemenag dalam penafsirannya terhadap hamba yang melaksanakan shalat malam tersebut dengan jiwa mereka yang menjadi suci dan bersih, iman yang bertambah dengan keyakinan menjadi mantap, dan rahmat serta kasih sayang-Nya yang maha luas meliputi seluruh makhluk-Nya. Setelah mereka melakukan shalat malam tersebut dengan doa, barulah mereka tertidur dengan perasaan yang bahagia dan juga bertawakkal serta ketakwaan.¹³⁹ Quraish Shihab melihat sisi lain yang berbeda pada penafsiran sebelumnya berkaitan urutan karakteristik yang disebutkan dalam ayat menunjukkan urgensi dalam interaksi antar-sesama makhluk diprioritaskan daripada ketaatan kepada Tuhan yang bersifat sunah seperti shalat malam.¹⁴⁰

Karakteristik berikutnya yang telah disebutkan pada ayat dan dijelaskan oleh Abdul al-Rauf berkaitan permohonan atau doa mereka agar selamat dari siksaan neraka dengan redaksinya “*Hai Tuhan kami palingkan oleh-Mu daripada kami siksa neraka jahanam*” karena tempat tersebut sebagai “*sejahterajahnya tempat tetap dan tempat diri*”, maksudnya adalah seburuk-buruknya tempat tinggal dan kediaman.¹⁴¹ Tafsir al-Ibriz bahwa permohonan mereka tersebut untuk dijauhkan dari siksa neraka karena siksaan tersebut ditetapkan

¹³⁸ Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, 7:5059.

¹³⁹ RI, *Al-Qur'an Dan Tafsirnya (Edisi Yang Disempurnakan)*, 7:48.

¹⁴⁰ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh, Pesan Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, 9:146.

¹⁴¹ Al-Fanshurī, *Al-Qur'ān al-Karīm Turjumān al-Mustafīd*, 366.

kepada orang-orang kafir dan yang berbuat dosa.¹⁴² Ilustrasi Buya Hamka mengenai karakteristik tersebut digambarkan seseorang duduk di bawah naungan sebuah bukit dengan merasa seakan-akan bukit itu selalu akan menimpa dirinya. Hal ini dimaknai sebagai sifat yang selalu merasa dirinya memiliki dosa, walaupun hal yang kecil.¹⁴³ Ketakutan sekaligus merasa dirinya tidak aman dari azab menurut Hasbi juga merupakan sifat hamba dikarenakan siksa neraka yang membinasakan dan selamanya.¹⁴⁴ Sedangkan, Quraish Shihab memposisikan seorang hamba tersebut tidak hanya dari rasa takut tapi juga beserta itu mengandung sisi harapan dan optimisme.¹⁴⁵ Mengenai kandungan doa dari seorang hamba tersirat untuk meningkatkan amal kebaikan. Menurut Tafsir Kemenag seorang hamba yang dijuluki *'Ibād ar-Rahmān* selalu mengingat hari akhirat dan hari perhitungan, karena mereka sadar semua amal perbuatan dipertanggungjawabkan pada hari tersebut.¹⁴⁶

Dalam karakteristik *'Ibād ar-Rahmān* berkaitan dengan menafkahkan atau menginfakkan hartanya pada sikap tengahan, sikap ini juga sebagaimana dijelaskan oleh penafsiran sebelumnya dari pelbagai periode. Abdul al-Rauf dalam memahami karakteristik ini menekankan pada cakupan keinginan mereka yang disebut "*ayal*" dengan tidak berlebihan dan sebaliknya.¹⁴⁷ Sedangkan dalam al-Ibriz dalam menafkahi tersebut diorientasikan pada

¹⁴² Bisri, *Al-Ibriz Li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*, 19:1197.

¹⁴³ Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, 7:5060.

¹⁴⁴ ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*, 4:2908.

¹⁴⁵ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh, Pesan Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, 9:148.

¹⁴⁶ RI, *Al-Qur'an Dan Tafsirnya (Edisi Yang Disempurnakan)*, 7:49.

¹⁴⁷ Al-Fanshurī, *Al-Qur'ān al-Karīm Turjumān al-Mustafīd*, 366.

keluarganya dengan tidak berlebihan dan tidak pelit.¹⁴⁸ Sedangkan Buya Hamka dalam menggambarkan seorang hamba yang termasuk dalam karakteristik tersebut ditunjukkan dengan kecerdasan mereka dalam mengelola hartanya karena mereka sadar bahwa itu pemberian dari Tuhan sehingga bersikap tengahan karena sikap ekstrim dari berlebihan dan kikir menunjukkan jiwa yang tidak stabil dan diperbudak oleh harta.¹⁴⁹ Sebagaimana dikuatkan oleh Hasbi bahwa sikap tengahan mereka diperuntukkan baik bagi diri mereka dan juga keluarga baik secara umum maupun dalam konteks memberi nafkah.¹⁵⁰ Ayat tersebut pada dasarnya melukiskan sifat mereka terhadap harta benda secara moderat sebagaimana dijelaskan oleh Quraish Shihab mengenai sifat tengahan yang menyesuaikan dengan kondisi mereka.¹⁵¹ Pesan lainnya dalam tafsir al-Misbah bahwa hamba-hamba Allah yang disebutkan memiliki harta yang menekankan bahwa mereka termasuk orang yang sukses dalam usahanya dan meraih kebutuhan hidup, bukan orang yang hanya mengandalkan bantuan orang lain.¹⁵² Sikap boros dan kikir yang dihindari oleh seorang hamba memberikan implikasi yang serius terhadap pribadi maupun masyarakat. Dalam tafsir Kemenag dipahami bahwa implikasi dari dua sikap tersebut dapat menghadirkan kerusakan dalam tatanan sosial di masyarakat, termasuk subjek yang memiliki sifat tersebut karena habisnya harta jika boros dan menyiksa dirinya ketika mengumpulkan harta karena kikir.¹⁵³

¹⁴⁸ Bisri, *Al-Ibriz Li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*, 19:1198.

¹⁴⁹ Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, 7:5061.

¹⁵⁰ ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*, 4:2909.

¹⁵¹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Pesan Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, 9:150.

¹⁵² Shihab, 9:151.

¹⁵³ RI, *Al-Qur'an Dan Tafsirnya (Edisi Yang Disempurnakan)*, 7:50.

Penjelasan mengenai karakteristik berikutnya yang berbentuk kalimat negasi dalam ayat terhadap tiga dosa besar yang terkadang dijadikan satu kesatuan dalam karakteristik, bisa juga terpisah menjadi tiga karakteristik. Beberapa penafsir juga cenderung mengaitkan ayat 68 sampai pada ayat 71 dalam kesatuan narasi mengenai bahasan yang sama. Tiga dosa besar yang dimaksud oleh Abdul al-Rauf yaitu tidak akan menyekutukan Tuhan dengan yang lain, tidak membunuh seorang yang diharamkan oleh Tuhan, dan tidak berbuat zina. Apabila mereka melakukan salah satu dari tiga macam tersebut niscaya akan mendapatkan siksa pada hari kiamat yang kekal dan penuh dengan kehinaan.¹⁵⁴ Sedangkan Bisri Mustafa ketika menjelaskan konsekuensi bagi yang berbuat tiga dosa besar tersebut akan menemukan kerusakan.¹⁵⁵ Penjelasan yang mampu mengaitkan tiga dosa besar tersebut dalam satu kesatuan salah satunya adalah Buya Hamka yang memahami bahwa tiga hal yang disebutkan memiliki pertalian yang berjalan dalam kehidupan seorang Muslim. Hal ini dimulai dengan kemurnian Tauhid dengan kepercayaan seorang hamba sejati kepada Tuhan. Tauhid memberikan pandangan yang luas bagi seorang hamba tentang persamaan hak hidup bagi makhluk dari Tuhan. Kemudian dikarenakan siapapun yang tercipta memiliki hak hidup maka berkaitan juga perhatian seorang hamba terhadap keturunan yang hidup dengan pernikahan yang sah.¹⁵⁶

Adapun Hasbi dalam hal ini menitikberatkan pada sikap hamba yang justru mengikhlaskan dirinya hanya kepada-Nya, larangan membunuh

¹⁵⁴ Al-Fanshurī, *Al-Qur'ān al-Karīm Turjumān al-Mustafīd*, 366.

¹⁵⁵ Bisri, *Al-Ibriz Li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*, 19:1199.

¹⁵⁶ Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, 7:5062.

walaupun seseorang yang dibenci, dan larangan berbuat zina karena sebagai induk dari dosa-dosa besar.¹⁵⁷ Quraish Shihab dalam argumentasinya terhadap kata yang digunakan al-Qur'an berbentuk negasi dengan tujuan menyindir kaum musyrikin yang melakukan pelanggaran tersebut, disamping karena upaya seseorang menghindari kejahatan juga pada hakikatnya sebagai amal saleh yang terpuji. Hal ini dikarenakan setelah al-Qur'an menjelaskan sifat-sifat terpuji yang berkaitan dengan ketaatan dan sikap moderasi mereka, kemudian diuraikan kembali bagaimana keterhindaran mereka terhadap segala pokok kedurhakaan. Perbedaan karakteristik dalam ayat tersebut dengan ayat-ayat sebelumnya yaitu hanya menggunakan sekali kata *al-lazīna* untuk menjelaskan tiga hal karakteristik untuk mengisyaratkan bahwa keterhindaran mereka dari syirik sehingga menghiasi jiwa mereka dengan tauhid, maka terhindar pula dua keburukan yakni membunuh dan berzina.¹⁵⁸ Penjelasan Quraish Shihab memiliki kesamaan substansi dengan Buya Hamka untuk menunjukkan adanya keterhubungan yang dijelaskan pada ayat tersebut.

Kemudian dalam penafsiran Kemenag bahwa dengan memelihara kemurnian tauhid menjadikan jiwa mereka bersih termasuk juga pikirannya sehingga tidak terpengaruh oleh kepercayaan yang menyesatkan. Mereka dalam menjauhi pembunuhan tanpa hak dapat membersihkan dirinya dari perbuatan zalim dan kekacauan di masyarakat. Selain itu, mereka yang dapat memelihara dirinya dari zina akan bersih dari kotoran dan keonaran di masyarakat, serta

¹⁵⁷ ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*, 4:2910.

¹⁵⁸ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh, Pesan Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, 9:152.

persoalan mengenai garis keturunan yang dapat menimbulkan berbagai kesulitan dan ketidakstabilan. Berdasarkan segala keburukan baik pada sifatnya teologis maupun sosial menunjukkan tiga dosa besar tersebut merupakan ancaman bagi siapapun yang melakukannya.¹⁵⁹ Menurut Buya Hamka seseorang yang melakukan apa yang telah dilarang akan mendapatkan balasan dari Tuhan, kecuali mereka yang bertaubat dan mengerjakan amal shaleh maka akan diterima oleh Tuhan karena ampunan dan kasih sayang-Nya. Penjelasan yang sama secara substansial pada *Turjumān al-Mustafīd* ketika mereka bertaubat dan beriman kepada Tuhan serta mengerjakan amal shaleh maka segala bentuk kejahatan mereka digantikan dengan kebajikan ketika di akhirat.¹⁶⁰ Penjelasan mengenai taubat dari perspektif Buya Hamka yaitu orang yang menyesali diri karena pernah berdosa, terkadang menurut Buya mereka tersebut justru lebih suci hati dan murni amalnya daripada orang yang berbangga karena merasa dirinya tidak pernah berdosa.¹⁶¹

Gambaran karakteristik yang disebutkan pada ayat ke-72 menekankan pada persoalan mengenai keterhindaran mereka dari segala bentuk kebohongan dan hal yang serupa. Abdul al-Rauf misalnya ketika menafsirkan ayat berkenaan seorang hamba yang tidak memberikan saksi dengan dusta dan batil, kemudian mereka berpaling dari segala perkataan yang keji dan sia-sia.¹⁶² Bisri Mustafa cenderung sama dengan penafsiran Abdul al-Rauf yaitu mereka yang tidak memberikan saksi palsu dan tidak terlibat terhadap orang-orang yang

¹⁵⁹ RI, *Al-Qur'an Dan Tafsirnya (Edisi Yang Disempurnakan)*, 7:51-52.

¹⁶⁰ Al-Fanshurī, *Al-Qur'ān al-Karīm Turjumān al-Mustafīd*, 366.

¹⁶¹ Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, 7:5061.

¹⁶² Al-Fanshurī, *Al-Qur'ān al-Karīm Turjumān al-Mustafīd*, 367.

melakukan hal tersebut.¹⁶³ Buya Hamka mengeksplorasi ragam pemaknaan dari kata *al-zūr* berkaitan seorang hamba yang tidak suka memberikan kesaksian palsu dan mengarang cerita dusta untuk menjerumuskan dan menyesatkan orang lain. Kemudian ketika mereka berjalan hanya melewati dari orang-orang yang sedang berbincang yang tidak berfaedah atau kosong, tidak ada kepastian dalam akhir bahasan, serta perkataan yang tidak bertanggung jawab.¹⁶⁴ Berbeda dengan pandangan Hasbi bahwa ayat ini lebih menekankan bahwa orang-orang beriman tidak menginginkan dirinya untuk menyaksikan semua perbuatan bohong dan dosa. Apabila kebetulan mereka melewati perbuatan tersebut, maka mereka terus berlalu dan tidak melihat perbuatan itu, bahkan terlibat.¹⁶⁵ Tafsir Kemenag pada ayat ini mengaitkan tentang tidak melakukan sumpah palsu dan tidak terlibat terhadap orang-orang yang menggunjing dan bergosip atau sesuatu yang tidak memiliki nilai guna, karena mereka menjaga waktunya pada hal yang bermanfaat. Sedangkan pandangan Quraish Shihab seorang hamba berupaya menjaga identitas diri serta kehormatan lingkungannya dengan tidak melakukan sumpah palsu serta tidak menanggapi perkataan atau perbuatan, serta tempat yang tidak wajar.¹⁶⁶

Penafsiran terhadap ayat berikutnya merujuk pada karakteristik hamba yang diingatkan oleh ayat-ayat Tuhan dengan gambaran tidak seperti orang-orang kafir yang menutup dirinya dari kebenaran. Abdul al-Rauf memahami ayat tersebut bahwa mereka ketika diajarkan dengan al-Qur'an maka

¹⁶³ Bisri, *Al-Ibriz Li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*, 19:1200.

¹⁶⁴ Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, 7:5063.

¹⁶⁵ ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*, 4:2911.

¹⁶⁶ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh, Pesan Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, 9:160.

menundukkan kepalanya untuk mendengar, melihat, dan mengambil manfaat.¹⁶⁷ Penafsiran ini diperkuat jika merujuk pada kitab tafsir al-Ibriz yang menggambarkan orang-orang tersebut ketika diingatkan melalui sarana ayat-ayat Tuhan untuk direnungkan.¹⁶⁸ Buya Hamka dalam penafsirannya juga menggambarkan sikap mereka yang tidak acuh terhadap kebenaran, karena orang yang beriman selalu mempertimbangkan nilai kebenaran dan mentaatinya sebagai suara Tuhan.¹⁶⁹ Adapun gambaran karakter orang beriman tersebut menurut Hasbi yaitu gemetar hatinya dan bertambah imannya, serta bertawakkal kepada Tuhan.¹⁷⁰ Gambaran karakter mereka juga dijelaskan dalam tafsir Kemenag dengan keterbukaan mereka dalam menerima nasehat dan pelajaran, pikiran mereka selalu merenungkan ayat-ayat Tuhan untuk dipahami dan diamalkan sehingga bertambah iman mereka untuk membenarkan ajaran agama yang memiliki kualitas mutu dan nilainya.¹⁷¹ Adapun Quraish Shihab cenderung memosisikan ayat tersebut sebagai sindiran dan mengecam orang-orang-orang musyrikin yang menutup mata dan telinga terhadap peringatan-peringatan yang disampaikan kepada mereka.¹⁷² Lebih lanjut, karakteristik hamba Tuhan yang digambarkan justru mereka memiliki hati yang terbuka dengan menerima peringatan atau kritik yang membangun. Mereka tidak seperti orang-orang yang gelisah ketika mendengar ayat-ayat Allah dan berpaling darinya, serta tidak juga menolak saran atau kritik yang membangun.

¹⁶⁷ Al-Fanshurī, *Al-Qur'ān al-Karīm Turjumān al-Mustafīd*, 367.

¹⁶⁸ Bisri, *Al-Ibriz Li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*, 19:1201.

¹⁶⁹ Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, 7:5064.

¹⁷⁰ ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*, 4:2911.

¹⁷¹ RI, *Al-Qur'an Dan Tafsirnya (Edisi Yang Disempurnakan)*, 7:53.

¹⁷² Shihab, *Tafsīr Al-Mishbāh, Pesan Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, 9:161.

Kriteria terakhir yang dijelaskan oleh ayat ke-74 diterangkan oleh beberapa penafsiran yang mengaitkan permohonan mereka terhadap diri dan keluarga mereka dalam hal kebaikan dan ketaatan kepada Tuhan. Penjelasan tersebut dapat terlihat bagaimana Abdul al-Rauf menafsirkan ayat dalam konteks permohonan seorang hamba agar Tuhan memberikan anugerah kepada dia bersama isteri dan anak cucunya karena ketaatan mereka sehingga membuat matanya menjadi jernih (*qurrata a'yun*).¹⁷³ Permohonan lainnya yaitu orang yang merasa takut kepada Tuhan dan berbuat kebajikan. Adapun Bisri Mustafa memaknai kata *qurrata a'yun* sebagai bentuk kesenangan ketika isteri dan anak mereka berada dalam ketaatan kepada Tuhan.¹⁷⁴ Kemudian Hasbi dalam penjelasannya terhadap orang beriman yaitu yang memohon kepada Tuhan supaya diberi anak-anak yang taat kepada-Nya, tanpa menyekutukan-Nya. Kemudian juga memohon terhadap isterinya sebagai orang yang taat, sebagaimana mereka juga memohon kepada Tuhan agar menjadi teladan umat dalam masalah iman dan amal.¹⁷⁵

Kata *qurrata a'yun* menurut Buya Hamka berkaitan dengan isteri dan anak yang dijadikan sebagai buah hati permainan mata, obat jerih peleraian demam, menghilangkan segala luka dalam jiwa, penawar segala kekecewaan hati dalam hidup. Kemudian sebagai penutup dari doa, mereka memohon kembali kepada Tuhan agar dijadikan imam dari orang-orang yang bertakwa, karena sebagai ayah ataupun suami sebagai orang yang bertanggung jawab bagi

¹⁷³ Al-Fanshurī, *Al-Qur'ān al-Karīm Turjumān al-Mustafīd*, 367.

¹⁷⁴ Bisri, *Al-Ibriz Li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*, 19:1201.

¹⁷⁵ ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*, 4:2912.

keluarganya untuk berada di jalan Tuhan.¹⁷⁶ Pada substansi yang sama dalam tafsir Kemenag dijelaskan antara sifat-sifat hamba Tuhan yaitu mereka selalu bermunajat dan memohon kepada-Nya agar dianugerahi keturunan yang saleh dan baik. Isteri dan anak-anaknya dapat menyenangkan hati dan menyejukkan perasaan karena keluarga mereka terdiri dari orang-orang yang saleh dan bertakwa kepada Tuhan. Dengan demikian, akan bertambah banyaklah di muka bumi ini hamba-hamba Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang.¹⁷⁷ Ayat ini menurut Quraish Shihab juga membuktikan bahwa sifat hamba-hamba Allah yang terpuji itu tidak hanya terbatas pada upaya menghiasi diri dengan amal-amal terpuji, tetapi juga memberi perhatian kepada keluarga dan anak keturunan, bahkan masyarakat umum.¹⁷⁸

Pemaknaan dalam produk penafsiran menunjukkan adanya kecenderungan makna tekstual dalam paradigma penafsiran yang terlihat dominan walaupun berbeda konteks zaman. Dominasi makna tersebut menjadikan spasialitas penafsiran memiliki keterbukaan dalam perspektif yang lebih fleksibilitas dan *applicable*. Argumentasi tersebut diperkuat oleh pandangan Derrida dengan mempertimbangkan makna-makna yang dimarjinalkan dikarenakan adanya dominasi makna tertentu¹⁷⁹. Pemaknaan yang berbeda bukan berarti melepaskan dari pertalian penafsiran yang telah ada, justru memperhatikan dan merujuk penafsiran sebelumnya sehingga dapat

¹⁷⁶ Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, 7:5065.

¹⁷⁷ RI, *Al-Qur'an Dan Tafsirnya (Edisi Yang Disempurnakan)*, 7:55.

¹⁷⁸ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh, Pesan Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, 9:167.

¹⁷⁹ Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass, 1st ed. (Great Britain: The Harvester Press, 1982), 135.

melihat cakupan yang lebih luas dan kontekstual. Seluruh penafsiran yang telah dihadirkan dari periode klasik sampai modern dan kontemporer, juga bagian tersendiri dihadirkan penafsiran di Nusantara untuk mewakili konteks lokal menunjukkan satu garis besar yang sama dalam memposisikan *'Ibād ar-Rahmān* pada aspek personalitas yang ditampilkan.

Kecenderungan penafsiran di Nusantara menampilkan sisi personalitas sebagai hamba dikaitkan dengan konteks kemajemukan sosial untuk menebarkan kasih sayang, sebuah analogi mengenai jiwa yang rendah hati, dan kondisi lalu lintas. Penafsiran yang telah ada secara umum cenderung melakukan penggambaran sosok seorang hamba yang memiliki kesempurnaan karakteristiknya sebagai satu entitas yang dilihat secara atomik yang terpisah dalam realitas sosial. Padahal manusia pada dasarnya sebagai entitas yang tidak bisa terpisahkan dari konstruksi sosial sebagai lingkungan yang mengitarinya. Manusia sebagai identitas tentunya mengalami proses dialektis terhadap realitas objektif dalam kehidupannya. Maka dari itu, kualitas personalitas sebagai *'Ibād ar-Rahmān* tidak bisa dibentuk dengan melepaskan konstruksi sosial yang melingkarinya, namun justru dengan *supporting* (dukungan) dari lingkungan sosialnya dengan spektrum yang lebih luas menjadikan lebih potensial untuk diwujudkan.

BAB III

ANALISIS MAKNA DAN SIGNIFIKANSI HISTORIS Q.S. AL-FURQĀN [25]: 63-75

Pada bagian ini akan menjawab dua rumusan masalah berkaitan dengan makna historis dan signifikansi historis sebagai bagian dari metodologi *Ma'nā-Cum-Maghzā*. Tahapan ini memberikan posisi penting dalam penelitian untuk menghasilkan pesan utama dari kesatuan ayat sehingga menjadi modal bagi penulis untuk mengembangkan dalam konteks saat ini. Analisis yang dilakukan sebagaimana telah disinggung pada bagian kerangka teori (BAB I) yaitu dimulai pada penggalian makna historis dengan menganalisis beberapa kata kunci yang memiliki signifikansi terhadap makna dalam pesan ayat. Beberapa kata kunci diidentifikasi secara linguistik sebagai makna dasar dari kata tersebut. Kata kunci yang memiliki ruang pengembangan ditelusuri atau dilibatkan ayat-ayat lain yang memiliki korelasi pada kata tersebut dan juga melibatkan teks-teks lain untuk memperkuat pemaknaan. Setelah itu, penulis kemudian mempertimbangkan konteks historis berkenaan turunnya ayat tersebut untuk menangkap momen atau fenomena yang memiliki keterkaitan baik secara mikro maupun makro. Maka hasil analisis dari penelusuran baik secara makna maupun konteks historis ayat dapat dirumuskan pesan utama historis ayat (signifikansi fenomena historis) sebagai bahan pengembangan pada BAB selanjutnya.

A. Makna Historis (*Al-Ma'nā Al-Tārikhī*) Q.S. Al-Furqān [25]: 63-75

Menentukan makna historis merupakan bagian pertama dalam interpretasi pendekatan *ma'nā-cum-maghza* yang memperhatikan makna dari berbagai kata

kunci pada suatu ayat. Pemaknaan bahasa didapatkan dengan melalui beragam cara dengan rincian penjelasan sebagai berikut:

1. Analisis Bahasa Teks

Penggalian makna dari berbagai kata kunci yang memiliki pengaruh pada pemahaman ayat dilakukan dengan memperhatikan terlebih dahulu kesatuan pada sisi struktur kalimat. Berdasarkan struktur yang ada memperlihatkan kesatuan ayat dalam Q.S. Al-Furqān [25]: 63-75. Kata *al-'Ibād al-rahmān* dalam Q.S. Al-Furqān [25]: 63 merupakan *mubtada'* (subjek) yang memiliki *khobar* (predikat) *ulā'ika* pada Q.S. Al-Furqān [25]: 75.¹ Sedangkan Q.S. Al-Furqān [25]: 63-74 merupakan penjelasan detail dari kata *al-'Ibād al-rahmān* melalui identifikasi *waw atafiyah* yang mengawali setiap ayat. Penentuan atas ikatan ayat berdampak pada penjelasan yang dilakukan dalam bagian ini dengan pemisahan penelusuran makna dalam dua fragmen. *Pertama*, konsep makna *al-'Ibād al-rahmān* dan implikasinya. *Kedua*, kriteria karakteristik dari *al-'Ibād al-rahmān*. Pembagian fragmen ini dilakukan untuk menjaga efektifitas bahasan dengan memperlihatkan bagaimana pemaknaan terhadap *al-'Ibād al-rahmān* dan implikasinya atas ganjaran Tuhan pada hamba-Nya. Kemudian juga menggambarkan pelbagai kriteria seorang *al-'Ibād al-rahmān* yang memiliki delapan karakteristik.

¹ Muhyiddin al-Darwīsy, *I'rāb al-Qur'ān al-Karīm Wa Bayānuhu*, 3rd ed., vol. 7 (Suriah: Dār Irsyād, 1992), 39.

Tabel 3.1. Fragmen Q.S. Al-Furqān [25]: 63-75

No.	Nomor Ayat	Ayat	Kata Kunci	Fragmen
1.	Q.S. Al-Furqān [25]: 63; 75	<p>وَ عِبَادُ الرَّحْمٰنِ [.....] اُولٰٓئِكَ يُجْرَوْنَ اَلْعُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلْقَوْنَ فِيهَا ثِيَابًا وَسَلٰمًا</p>	<p>'<i>Tbād al-rahmān;</i> <i>ulā`ika;</i> <i>yujzauna;</i> <i>gurfah;</i> <i>bimā</i> <i>ṣabarū;</i> <i>yulaqqauna;</i> <i>tahiyyatan;</i> <i>salāman</i></p>	<p>Konsep makna '<i>Tbād ar-Rahmān</i> dan Implikasinya</p>
2.	Q.S. Al-Furqān [25]: 63-74	<p>الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلٰمًا وَالَّذِينَ يَبِيحُونَ لِرِيْبِهِمْ سُجْدًا وَقِيَامًا وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ ۗ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَالَّذِينَ إِذَا اُؤْمِقُوا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ وَالَّذِينَ لَا ذَلِكُ قَوَامًا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَعْلَمُونَ الْأَنفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَرْثُونَ ۗ وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهَا مُهَانًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صٰلِحًا قَالَ لَنْكُفِّرَنَّ عَنْكَ سَيِّئَاتِهِمْ فَسَلِّمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيْمًا وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صٰلِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللُّغُوتِ مَرُّوا كِرَامًا وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيٰتِ</p>	<p><i>yamsyūna;</i> <i>haunan;</i><i>yabītūna;</i> <i>sujjadān;</i> <i>qiyāman;</i> <i>iṣrif;</i> <i>'azaba;</i> <i>anfaqū;</i> <i>lam yusrifū;</i> <i>lam</i> <i>yaqturū;</i> <i>qawāman;</i> <i>lā</i> <i>yad'ūna;</i> <i>lā</i> <i>yaqtulūna;</i> <i>lā</i> <i>yaznūna;</i> <i>lā</i> <i>yasyhadūna;</i> <i>azzūra;</i> <i>marrū;</i> <i>kirāman;</i> <i>ḡukkirū;</i> <i>yakhirrū;</i> <i>ṣumman</i> <i>wa</i> <i>'umyānan;</i> <i>habb;</i> <i>qurrata a'yun;</i> <i>lil</i> <i>muttaqīna;</i> <i>imāmān;</i></p>	<p>Kriteria karakteristik '<i>Tbād ar-Rahmān</i></p>

		رَبِّهِمْ لَمْ يَجْرُوا عَلَيْهَا صُومًا وَعُمْيَانًا وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَرْوَاجِنَا وَذُرِّيَّتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا	
--	--	---	--

a. Fragmen 1: Konsep Makna Al-‘*Ibād Al-Rahmān* dan Implikasinya

Pembahasan atas bagian pertama dalam Q.S. Al-Furqan [25]: 63; 75 dibuka dengan menunjukkan pemaknaan konsep ‘*Ibād al-rahmān* beserta ganjaran yang diberikan sebagai implikasinya. Bagian pertama ini didasarkan pada tujuh indikator sebagai kata kunci dalam potongan ayat, yakni ‘*ibād al-rahmān*; *ulā`ika*; *yujzauna*; *gurfah*; *bimā ṣabarū*; *yulaqqauna*; *tahiyatan*; *salāman*. Kata ‘*Ibād al-rahmān* diawal huruf wawu (و) yang tidak terhubung pada ayat sebelumnya, kata ‘*Ibād* sebagai *mubtada*’ sekaligus sebagai *mudhaf*² dalam bentuk plural dari asal kata ‘*abada - ya`budu - `ibād* atau ‘*abīd* yang mengandung makna dasarnya yaitu kelembutan dan kehinaan berkaitan pada peribadatan dan penghambaan. Adapun makna lainnya yaitu kekuatan dan kekerasan berkaitan pada pakaian yang kaku dengan ketebalan dan kokoh³. Kata ‘*ibād* pada dasarnya bermakna yang dimiliki lawannya dari kebebasan yaitu mencakup manusia, baik merdeka maupun budak. Kemudian untuk membedakan antara hamba Tuhan dengan hamba sahaya

² al-Darwīsy, 7:38.

³ Ibn Ḥusain Ahmad Ibn Fāris Zakariyya, *Mu`jam Muqāyis Lughah*, vol. 4 (Kairo: Dār al-Fikr, 1979), 205.

berdasarkan pada bagaimana perhambaannya. Hamba sahaya hanya terbatas pada melayani tuannya sehingga tidak disebut dengan menyembah.⁴ Namun kata al-*'ibād* juga dimaknai pengesaan dalam cakupan menyembah hanya kepada Tuhan yang juga dibuktikan pada derivasinya dengan menunjukkan peribadatan pada redaksi *at-ta'abbudu* dan ketaatan pada kata al-*'ibādah*. Adapun penyembahan terhadap selain Tuhan seperti *thāgūt* merupakan kesalahan dalam kandungan pada kata tersebut.⁵

Menurut Rāgib kata *al-a'bdu* memiliki empat cakupan makna dalam al-Qur'an. *Pertama*, hamba menurut syari'at, yaitu seorang manusia (budak) yang secara sah menurut agama untuk diperjualbelikan. *Kedua*, seorang hamba sebagai ciptaan dari Tuhan sehingga siapapun termasuk pada kategori ini. *Ketiga*, hamba yang beribadah kepada Tuhan dengan ikhlas. *Keempat*, hamba untuk kepentingan dunia dan isinya⁶. Kata setelahnya adalah *al-rahmān* merupakan *mudhaf ilaih* yang menunjukkan kekhususan dan keutamaan pada kata sebelumnya⁷ dengan akar kata *rahima-yarhamu* yang berdasarkan satu dengan makna kelembutan, kebaikan, dan kasih sayang. Dikatakan apabila memiliki

⁴ Ibn Manzūr al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, vol. 3 (Beirut: Dār aṣ-ṣādir, n.d.), 270–71.

⁵ al-Miṣrī, 3:271–72.

⁶ Rāghib al-Aṣfahāni, *Mufradāt Alfaz Al-Qur'ān*, 4th ed. (Beirut: Libanon: Dār as-Syāmiyyah, 2009), 542.

⁷ al-Darwīsy, *I'rāb al-Qur'ān al-Karīm Wa Bayānuhu*, 7:38.

belas kasihan kepada yang lain, jika mencintainya dan bersimpati padanya, serta bermakna juga hubungan kekerabatan⁸

Kemudian kata *al-rahmān* dalam perkembangannya identik sebagai nama yang dikhususkan pada Tuhan karena memiliki keluasan rahmat bagi segala sesuatu, sedangkan kata *al-rahīm* bisa untuk selain-Nya. Pendapat lain menjelaskan bahwa kata *al-rahmān* berasal dari Ibrani dan *al-rahīm* dari Arab. Kata *rahima* memiliki derivasi dan pengembangan makna yang dikaitkan pada ampunan Tuhan kepada seorang hamba. Selain itu, juga bisa dikaitkan pada keimanan dari sifat rahmat yang dimiliki. Pemaknaan dalam kaitannya rahmat pada manusia yaitu dengan hati yang halus dan lembut, sedangkan jika dihubungkan pada Tuhan berkaitan tentang kelembutan, kebaikan, dan rezeki. Merujuk pada ayat al-Qur'an berkaitan dengan *al-rahmah* juga berkaitan dengan konteks kelembutan dalam berbuat sesuatu⁹. Berdasarkan secara linguistik makna kata *'ibād ar-Rahmān* menggambarkan seseorang atau sekelompok manusia yang menjadi hamba Tuhan dengan memiliki ikatan pada hati yang halus dan lembut.

Adapun kaitannya mengenai implikasi atas hamba yang memiliki kriteria *'ibād al-rahmān* ditunjukkan pada kata *'ulāika* sebagai *isim al-isyārah* dengan kedudukannya menjadi predikat dari *'ibād al-rahman*¹⁰. Adapun sisi fungsi keberadaan kata ini untuk digunakan

⁸ Ibn Ḥusain Ahmad Ibn Fāris Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, vol. 2 (Kairo: Dār al-Fikr, 1979), 498.

⁹ Ibn Manzūr al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, vol. 12 (Beirut: Dār aṣ-ṣādir, n.d.), 230.

¹⁰ al-Darwīsy, *I'rāb al-Qur'ān al-Karīm Wa Bayānuhu*, 7:49.

dalam kata plural baik bentuk *mudakar* dan *mu`anas*, selain itu juga bisa digunakan dalam kategori yang berakal maupun yang tidak.¹¹

Kata *'ulāika* juga menunjukkan penjelasan mengenai sifat-sifat kriteria *'ibād al-rahmān* dengan bentuk plural dalam setiap sifat yang dijelaskan pada ayat¹². Adapun beberapa kriteria yang disebutkan dikarenakan adanya *waw atafiyah* yang bersifat mengikat dalam hukum yang sama terhadap seluruh penjelasan tentang sifat dari *'ibād al-rahmān*, meskipun tidak terbatas pada urutan secara hirarkis¹³. Sedangkan bentuk implikasi yang didapatkan merujuk pada kata *yujzauna* dikarenakan sebagai *khobar* dari kata *wa 'ulāika*, serta juga mengandung *nāibul fa'il* pada huruf *wawu*, sekaligus menjadi objek pertama. Kata *yujzauna* sebagai *fi'il muḍari'il majhul* dimaknai adanya sesuatu yang ditempatkan pada sesuatu yang lain sebagai ganjaran dan bermakna juga membalas jasa hanya kepadanya¹⁴. Makna sebagai hadiah atau ganjaran atas sesuatu berdasarkan susunan *jazā-jaza`un-mujazatan*, dan *jiza`an*. Kemudian perbedaan *jazaituhu* yaitu kecuali dalam suatu kebaikan dan *jāzaituhu* dalam kebaikan atau keburukan. Pendapat lainnya, *jazaituhu* dalam kebaikan dan keburukan, sedangkan

¹¹ Syeikh Muṣṭhafa al-Galayini, *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyah*, vol. 3 (Beirut: al-Maktabah al-Ashriyah, 1912), 127.

¹² al-Darwīsy, *I'rāb al-Qur'ān al-Karīm Wa Bayānuhu*, 7:38.

¹³ al-Galayini, *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyah*, 3:245.

¹⁴ Ibn Ḥusain Ahmad Ibn Fāris Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, vol. 1 (Kairo: Dār al-Fikr, 1979), 455.

jāzaituhu didalam keburukan. Kata ini juga berkaitan dengan kata *qaḍa-yaqḍi* (memenuhi, memutuskan, menilai).¹⁵

Kata *al-gurfah* merupakan isim yang berasal dari kata *garafa-yagrufu-garfan* yaitu air dan bergerak terlepas. Kata *al-gurfah* dalam bentuk *masdar* dari *al-garfah* dimaknai sepenuh tangan. Selain itu, pemaknaan terhadap kata *garafa* jika dikaitkan pada rambut bermakna menggunting dan mencukur sehingga *al-gurfah* dapat dimaknai seuntai atau seikat rambut. Makna lainnya jika dikaitkan pada seekor unta maka dimaknai sebagai tali yang diikat dengan jerat untuk mendapatkan leher unta. Pemaknaan lainnya juga berkenaan pada pohon yang dimaknai sebagai jenis tumbuhan. Kemudian pemaknaan yang cenderung pada ayat tersebut berkenaan pada makna semacam kamar ruang atas sehingga dapat juga dimaknai tujuh langit¹⁶. Adapun jika merujuk dalam al-Qur'an setidaknya memiliki dua makna yaitu mengambil air dengan tangan, sedangkan makna lainnya yaitu suatu tingkatan dalam surga¹⁷. Kata *al-gurfah* pada ayat tersebut berkedudukan sebagai *khobar* sekaligus sebagai objek kedua. Selanjutnya kata *bimā ṣabarū* memiliki keterhubungan dengan *yujzauna*, huruf *ba* sebagai alasan sebab atas kesabaran mereka dalam menghadapi kesulitan atas ketaatan terhadap

¹⁵ Ibn Manẓūr al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, vol. 14 (Beirut: Dār aṣ-ṣādir, n.d.), 143.

¹⁶ Ibn Manẓūr al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, vol. 9 (Beirut: Dār aṣ-ṣādir, n.d.), 263–64.

¹⁷ Ḥusain bin Muhammad As-Damagānī, *Qāmūs Al-Qur'ān Aw Iṣlāḥ Al-Wujūh Wa An-Nazāir Fī Al-Qur'ān Al-Karīm*, 4th ed. (Beirut: Dār al-'Ilm al-Malayin, 1983), 339.

Tuhan dan menghindari dari hawa nafsu, serta bersungguh-sungguh berjuang dalam kesulitan tersebut.¹⁸

Kata *ṣabarū* berasal dari *ṣabara* dimaknai menahan, hal teratas, jenis batu¹⁹. Makna yang lebih dekat yaitu *al-halim* (toleran, murah hati, sabar), yang berlawanan dari sikap ragu, cemas, resah yang dalam maknanya bahwa sikap sabar adalah menahan diri dari *jaza'* (ragu, cemas, dan resah)²⁰. Maka kata tersebut jika dimaknai adalah suatu sikap yang mempertahankan apa yang diyakini sebagai lawan dari sikap ragu pada sesuatu. Kemudian kata *wa yulaqqauna* sebagai *athaf* (sambungan) dari *yujzauna* dan sekaligus sebagai objek, serta *nāibul fa'il* pada huruf *wawu*. Kata ini bermakna kebengkokkan, dua hal datang bersama-sama, dan meletakkan sesuatu²¹. Selain itu, juga dimaknai bertemu²², sedangkan makna yang berkaitan pada ayat yaitu menerima atau menghadapi²³. Adapun kata ini dalam al-Qur'an memiliki keragaman setidaknya ada sepuluh makna, sedangkan makna yang lebih dekat dan relevan yaitu memasukkan.²⁴

Kemudian kata *tahiyatan wa salāman* yaitu masing-masing memiliki kedudukan sebagai objek kedua dan kata *salāman* sebagai

¹⁸ al-Darwīsy, *I'rāb al-Qur'ān al-Karīm Wa Bayānuhu*, 7:49.

¹⁹ Ibn Ḥusain Ahmad Ibn Fāris Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, vol. 3 (Kairo: Dār al-Fikr, 1979), 329.

²⁰ Ibn Manzūr al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, vol. 4 (Beirut: Dār aṣ-ṣādir, n.d.), 437.

²¹ Ibn Ḥusain Ahmad Ibn Fāris Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, vol. 5 (Kairo: Dār al-Fikr, 1979), 260.

²² Ibn Manzūr al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, vol. 15 (Beirut: Dār aṣ-ṣādir, n.d.), 256.

²³ Rāghib al-Aṣfahāni, *Mufradāt Alfaz Al-Qur'ān*, 745.

²⁴ As-Damagānī, *Qāmūs Al-Qur'ān Aw Iṣlāḥ Al-Wujūh Wa An-Nazāir Fī Al-Qur'ān Al-Karīm*, 419.

athaf (sambungan) dari kata sebelumnya. Adapun makna dari kata *tahiyyatan* yaitu sesuatu yang berlawanan dari kematian dari akar kata *hayiya*²⁵. Kemudian kata tersebut juga cenderung dimaknai *salam* (kedamaian atau keselamatan), bisa juga dimaknai ketetapan atau kekekalan, ataupun kerajaan²⁶. Kemudian kata *salāman* dari *salama* bermakna keadaan tidak bersalah atau kesucian²⁷. Disamping itu, juga dimaknai tidak mengandung sesuatu yang aneh atau tidak normal²⁸. Berdasarkan analisa linguistik diatas dapat disimpulkan bahwa keterhubungan antara Q.S. Al-Furqān [25]: 63 dan 75 ketika menjelaskan konsep *'Ibād ar-Rahmān* beserta implikasinya yaitu seseorang atau sekelompok hamba yang memiliki seluruh kriteria karakteristik *'Ibād ar-Rahmān* sebagai hamba Tuhan dengan hati yang halus dan lembut, maka sifat tersebut akan mendapatkan ganjaran dengan disebutkan pada redaksi *al-gurfah*. Ganjaran tersebut digambarkan seperti ruang atas pada sebuah bangunan dengan keadaan yang penuh kedamaian dan kesucian atas sikap sabar yang mereka kuatkan.

b. Fragmen 2: Kriteria Karakteristik *'Ibād Al-Rahmān*

Kriteria pertama ditunjukkan pada kata *yamsyūna* yang memiliki keterhubungan dengan *'alā al-arḍi* dari asal kata *masyā-yamsyī-masyan* yang merujuk pada makna bergerakaknya seorang manusia atau lainnya

²⁵ Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 2:122.

²⁶ al-Miṣṭī, *Lisān Al-'Arāb*, n.d., 14:216.

²⁷ al-Miṣṭī, *Lisān Al-'Arāb*, n.d., 12:289.

²⁸ Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 3:90.

dengan kaitannya pada pertumbuhan dan penambahan²⁹. Disamping itu, Bergeraknya manusia tersebut dalam ruang lingkupnya menggunakan kendaraan ataupun tidak.³⁰ Selanjutnya ditunjukkan pada kata *haunan* merupakan kata akusatif yang menunjukkan fungsi sebagai objek langsung dan memiliki sifat infinitif atau tidak mengandung fleksi (tidak terbatas pada perbedaan waktu, jenis kelamin, jumlah, dan sebagainya)³¹. Kata yang tersusun dari huruf *ha'-wawu-nun* memiliki makna ketenangan, kedamaian, kerendahan, serta kesederhanaan³². Kata *haunan* yang berasal kata *hāna* bermakna menjadi ringan, penurunan berat, serta menenangkan, sedangkan yang berkaitan pada kata dalam ayat tersebut dimaknai dengan ketenangan dan kewibawaan atau martabat³³. Maka dapat dipahami kriteria pertama digambarkan siapapun dan kapanpun ketika berjalan memiliki sikap sederhana dengan terhormat atau martabat yang membawa suasana damai dan tenang.

Kriteria selanjutnya ditunjukkan pada kata *yabītūna* sebagai *ṣilah maṣūl* pada huruf *wawu* dengan memiliki sifat untuk menyempurnakan kalimatnya³⁴. Kata ini berasal dari akar kata *bāta* dengan *wazan yabitu wa yabatu-baitutah* bermakna mengerjakan

²⁹ Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 5:325.

³⁰ al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, n.d., 15:282.

³¹ al-Darwīsy, *I'rāb al-Qur'ān al-Karīm Wa Bayānuhu*, 7:39.

³² Ibn Ḥusain Ahmad Ibn Fāris Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, vol. 6 (Kairo: Dār al-Fikr, 1979), 21.

³³ Ibn Manzūr al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, vol. 13 (Beirut: Dār aṣ-ṣādir, n.d.), 439.

³⁴ al-Darwīsy, *I'rāb al-Qur'ān al-Karīm Wa Bayānuhu*, 7:39.

sesuatu dimalam hari selain dari tidur. Hal yang sama juga dijelaskan oleh al-Farā`u yaitu apabila seseorang bergadang semalaman baik dalam aktivitas ketaatan pada Tuhan maupun maksiat³⁵. Kriteria ini diakhiri pada kata *sujjadān* sebagai *khobar* dari kata *yabītūna* sekaligus untuk menyempurnakan kalimat, sedangkan kata *qiyāman* memiliki keterhubungan dengan sebelumnya. Kata *sujjadān* memiliki asal kata *sajada* yaitu tunduk dan hina dalam kerendahan. Ada yang berpendapat yakni mendudukkan kepalanya³⁶. Kata *qiyāman* berasal dari kata *qawama* yang memiliki dua makna, pertama dimaknai kelompok ataupun masyarakat, makna lainnya berdiri lurus atau tegak. Pendapat lain mengenai makna kedua dari akar kata *qama-qiyāman* bermakna ketetapan hati³⁷. Kriteria tersebut digambarkan sikap yang menjaga waktu malamnya untuk beribadah sebagai bentuk hubungan terhadap Tuhan.

Kemudian kata *işrif* pada kriteria berikutnya merupakan bentuk kata kerja perintah namun pada konteks ini dalam kata tersebut mengandung sebuah harapan (doa)³⁸. Kata *işrif* sendiri memiliki asal kata *şarafa* yang bermakna jatuh kembali dan bisa juga dimaknai mengaku salah³⁹. Disamping itu, kata ini juga bisa bermakna berpalingnya seseorang dari sesuatu⁴⁰. Adapun objek yang menjadi

³⁵ Ibn Manzūr al-Miṣrī, *Lisān Al-‘Arāb*, vol. 2 (Beirut: Dār aṣ-ṣādir, n.d.), 16.

³⁶ Zakariyya, *Mu’jam Muqāyis Lughah*, 1979, 3:133.

³⁷ Zakariyya, *Mu’jam Muqāyis Lughah*, 1979, 5:43.

³⁸ al-Darwīsy, *I’rāb al-Qur’ān al-Karīm Wa Bayānuhu*, 7:39.

³⁹ Zakariyya, *Mu’jam Muqāyis Lughah*, 1979, 3:342–43.

⁴⁰ al-Miṣrī, *Lisān Al-‘Arāb*, n.d., 9:189.

alasan untuk dihindari yaitu terletak pada redaksi *'azaba* memiliki beberapa derivasi *al-'azbu* yaitu kenikmatan dari minuman dan makanan: segala sesuatu yang enak (senang dan dinikmati). Kata *'azaba* dengan *wazan 'azaba-ya'zibu-'azban wa 'uzūban* tersebut juga bisa dikaitkan dengan manusia dan hewan yaitu tidak makan dari penderitaan rasa dahaga. Kemudian derivasi lainnya *a'zaba* dimaknai menahan dari sesuatu⁴¹. Derivasi kata *al-'azūba* dapat bermakna tidak ada tabir antara dia dan langit. Pemaknaan terhadap kata ini memiliki keragaman dan tidak bisa disatukan⁴². Makna pada kata (*ain-žal-ba*) dalam al-Qur'an setidaknya memiliki sembilan ragam makna⁴³. Kata *al-'azābu* bermakna lapar yang kuat.⁴⁴

Kemudian kata yang menunjukkan kriteria selanjutnya terdapat pada kata *lam yusrifū* yang menunjukkan tidak terbatas dan merupakan jawaban dari kata *izā* sebagai *zarfiyyah syartiyyah* yang sifatnya *mustaqbal*⁴⁵. *Yusrifū* memiliki asal kata *sarafa* dengan makna melebihi batas dan juga mengabaikan sesuatu⁴⁶. Pada substansi yang sama juga dimaknai melampaui target dan berkaitan dengan harta dengan lawan kata *qasada* (sederhana). Sikap boros dalam konteks ini yang diharamkan oleh Tuhan berkenaan dengan mengeluarkan sesuatu selain

⁴¹ Ibn Manzūr al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, vol. 1 (Beirut: Dār aṣ-ṣādir, n.d.), 583.

⁴² Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 4:259.

⁴³ As-Damagānī, *Qāmūs Al-Qur'ān Aw Iṣlāḥ Al-Wujūh Wa An-Nazāir Fī Al-Qur'ān Al-Karīm*,

⁴⁴ Rāghib al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfaz Al-Qur'ān*, 554.

⁴⁵ al-Darwīsy, *I'rāb al-Qur'ān al-Karīm Wa Bayānuhu*, 7:44.

⁴⁶ Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 3:153.

dari ketaatan terhadap Tuhan baik sedikit maupun banyak⁴⁷. Kemudian kata setelahnya yaitu *lam yaqturū* dengan asal katanya *qatarā* bermakna membatasi dalam kaitan kata *iqṭāru*⁴⁸. Kata ini memiliki susunan *wazan qatarā-yaqtiru-qatran wa qutūran, fa huwa qātirin wa qātur wa aqtar* bermakna satu yaitu sempitnya bagi mereka dalam berinfaq, serta juga mengandung adanya kewajiban untuk berinfaq⁴⁹. Adapun kata *anfaqū* sebagai *idafah* (sandaran) dari kata *izā* berasal dari kata *nafaqa* yang memiliki dua makna, salah satunya memutuskan sesuatu dan memisahkannya. Adapun makna lainnya menyembunyikan sesuatu dan menjadi tersembunyi.⁵⁰

Kata *nafaqa* dapat dimaknai mati ketika dikontekskan pada hewan, dapat juga dimaknai mengurangi jika dikaitkan pada konteks harta, uang, dan makanan. Selanjutnya pemaknaan yang juga disebutkan pada konteks al-Qur'an yaitu keterbatasan dan kehabisan⁵¹. Gambaran kriteria tersebut dijelaskan pada sikap yang tidak berlebih-lebihan dan juga tidak menyempitkan (pelit) pada konteks mengeluarkan harta. Merujuk pada kriteria lainnya ditampilkan dari tiga komponen yang mencakup beberapa redaksi kata diantaranya *lā yad'ūna, lā yaqtulūna,* dan *lā yaznūna*. Pada kata *yad'ūna* yang diawali dengan huruf *lam nafīyyah* sebagai *ṣilah mauṣul* yang memiliki susunan huruf

⁴⁷ al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, n.d., 9:148.

⁴⁸ Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 5:55.

⁴⁹ Ibn Manzūr al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, vol. 5 (Beirut: Dār aṣ-ṣādir, n.d.), 71.

⁵⁰ Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 5:454.

⁵¹ Ibn Manzūr al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, vol. 10 (Beirut: Dār aṣ-ṣādir, n.d.), 357.

dal, *'ain*, *wawu* bermakna menundukkan sesuatu pada seseorang dengan suara dan ucapan⁵². Kata ini juga dimaknai permohonan bantuan, ibadah, dan mengingatkan⁵³. Adapun kata *lā yaqtulūna* merupakan *athaf* (sambungan) dari sebelumnya yang berbentuk plural dari *yuqātal* dengan bentuk dasarnya *qātala* (*ruba'i*), sedangkan dalam bentuk *śulašinya*, kata ini bermakna membunuh (*amātah*) dengan pukulan atau batu, racun, serta penyakit⁵⁴. Kata ini juga bermakna merendahkan dan membunuh.⁵⁵

Kemudian kata *lā yaznūna* berkedudukan sebagai *ma'tufah* yaitu memiliki keterhubungan dengan sebelumnya. Adapun katanya berasal dari *zinā* yang memiliki variasi makna yaitu ketika kalimatnya berupa *bina' mu'tal* maka dimaknai secara umum yaitu perzinahan, sedangkan jika kalimatnya berupa *mahmuz lam* memiliki tiga makna (mendaki, menyempitkan, dan menahan air kencing)⁵⁶. Kemudian *zinā* yang dibaca pendek menunjukkan identitas laki-laki, sedangkan dibaca panjang menunjukkan identitas perempuan. Pendapat lain perbedaan bacaan juga disebabkan dari perbedaan tempat yaitu pendek dinisbahkan pada hijaz, sedangkan panjang dinisbahkan pada bani Tamim atau ahli Najd. Kata *zinā* diartikan sebagai perbuatan jahat, kelaliman, kedurhakaan, serta perzinahan. Disamping itu, asal kata *az-zanā'in* yaitu sempit dan

⁵² Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 2:279.

⁵³ al-Miṣṭī, *Lisān Al-'Arāb*, n.d., 14:257.

⁵⁴ Ibn Manzūr al-Miṣṭī, *Lisān Al-'Arāb*, vol. 11 (Beirut: Dār aṣ-ṣādir, n.d.), 547.

⁵⁵ Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 5:56.

⁵⁶ Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 3:26–27.

dikaitkan juga dalam riwayat hadis bahwa kata tersebut berkenaan dengan orang yang menahan air kencing.⁵⁷ Berdasarkan gambaran linguistik tersebut kriteria ini dapat ditunjukkan dengan sikap yang tidak melakukan penyekutuan terhadap Tuhan, pembunuhan, dan perzinahan.

Kriteria berikutnya ditunjukkan pada kata *lā yasyhadūna* sebagai *fi 'il mudhari'* yang menunjukkan kata kerja pada masa sekarang ataupun masa akan datang dan sebagai *ṣilah maṣul* yang disertai sebelumnya huruf *lam nafiyyah*. *Syahida* merupakan asal kata yang bermakna keberadaan, pengetahuan, dan informasi⁵⁸. *Yasyhadūna* dari susunan kata *syahida-yasyhadu-syuhūdan* dimaknai kehadiran (yang ada)⁵⁹. Kata *azzūra* memiliki dua kemungkinan, pertama dimaknai kesaksian sebuah informasi maka kata tersebut menjadi *mansub* dengan menghilangkan *khafad*. Kedua, jika dimaknai menghadiri maka kata tersebut menjadi objek.⁶⁰ Kata ini berasal dari *zawwara* dengan maknanya berpaling, inklinasi, penyimpangan, pembelokan dusta⁶¹. Makna lainnya juga berkenaan dengan kebohongan, kepalsuan, tidak masuk akal, dan tidak berguna. Sedangkan penjelasan lain yang secara substansi sama yaitu menyaksikan kebatilan (dusta) terhadap orang atau kelompok pada ucapannya maupun pelaku dusta yang berkamufase⁶². Kata *marrū* sebagai kata kerja sekaligus subjek yang memiliki susunan

⁵⁷ al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, n.d., 14:359–60.

⁵⁸ Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 3:221.

⁵⁹ al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, n.d., 3:238.

⁶⁰ al-Darwīsy, *I'rāb al-Qur'ān al-Karīm Wa Bayānuhu*, 7:48.

⁶¹ Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 3:36.

⁶² al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, n.d., 4:336.

huruf *mim, ra, ra* bermakna pergi, perjalanan, berangkat, dan habis waktu atau berlawanan dari kenyamanan.⁶³

Adapun susunan katanya *marra-yamurru-marran wa mururān* diartikan melewati atau melalui, pergi, berjalan, berlalu⁶⁴. Perjalanan yang dilewati dengan sesuatu, berkaitan ayat ini *al-Isfahānī* menjelaskan sebagai sebuah peringatan bahwa jika mereka didorong untuk mengucapkan omong kosong, mereka akan menghindarinya, dan jika mereka mendengarnya, mereka akan menahan diri darinya, dan jika mereka melihatnya, mereka akan berpaling darinya⁶⁵. Kriteria ini ditekankan pada redaksi *kirāman* yang berasal dari kata *karama* bermakna kehormatan pada sesuatu yang ada dalam dirinya atau martabat pada makhluk dari perilakunya. Kehormatan tidak hanya pada manusia, tapi juga hewan dan tumbuhan. Makna lainnya juga diartikan sebuah kalung atau buah anggur⁶⁶. Kemudian dua kriteria terakhir dijelaskan pada masing-masing katanya yaitu *zukkīrū*, *yakhirrū*, *ṣumman*, dan *'umyānan*. Sedangkan kriteria lainnya yaitu ada *qurrata a'yun*, *lil muttaqīna*, serta *imāmān*. Misalnya pada kata *zukkīrū* dari asal kata *zakara* yang memiliki makna sebagai kantong dari kulit, sedangkan *zakkara* bermakna perut yang penuh⁶⁷. Bisa juga dimaknai dengan menjaga untuk sesuatu, ataupun melaksanakan sesuatu pada ucapan.

⁶³ Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 5:270.

⁶⁴ al-Miṣṭī, *Lisān Al-'Arāb*, n.d., 5:165–69.

⁶⁵ Rāghib al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfaz Al-Qur'ān*, 763.

⁶⁶ Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 5:182.

⁶⁷ Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 3:18.

Kata *zakarun* dapat bermakna sesuatu yang keras ataupun kuat, sedangkan derivasi yang lain misalnya *al-ẓikru* dimaknai kehormatan sekaligus sebagai nama ataupun sifat al-Qur'an yaitu menjelaskan perincian agama didalamnya. Selain itu, maknanya berkaitan ibadah kepada Tuhan dan berdoa kepadanya, serta pujian terhadapnya⁶⁸. Makna pada derivasi *ẓikir* yaitu mengingat dengan lisan sehingga menguat di telinga atau di dalam hati, biasanya cenderung kata *ẓikir* digunakan dalam al-Qur'an untuk mengingat nama Tuhan⁶⁹.

Selanjutnya kata *yakhirrū* yang memiliki kedudukan sebagai *jawāb syarāʾ*⁷⁰ dengan susunannya *kharra-yakhirrū wa yakhurrū-kharīran wa kharkharā fahuwa kharrun* bermakna sebagai gangguan dan jatuh dengan suara⁷¹ Makna yang lainnya yaitu suara air yang tertimpa angin dan aliran air dengan mendesir. Adapun pemaknaan yang berkaitan dengan ayat tersebut ketika dibacakan kepada mereka, maka jatuh dalam sujud dan menangis, mendengar dan melihat apa yang diperintahkan dan dilarang⁷². Secara substansi makna jatuh tersebut ketika mendengar sesuatu disebabkan atas ketinggian, kehebatan, atau kenyaringan, sedangkan kata ini juga bisa berkaitan dengan suara tasbih⁷³. Kemudian kata *ṣumman wa 'umyānan* yang memiliki susunan

⁶⁸ al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, n.d., 4:308.

⁶⁹ Muhammad Ḥasan Ḥasan Jabal, *Mu'jam al-Isytiqāq al-Mu'aṣṣal Li al-Fāz al-Qur'ān al-Karīm*, 1st ed., vol. 2 (Kairo: Maktabah al-Ādāb, 2010), 718–19.

⁷⁰ al-Darwīsy, *I'rāb al-Qur'ān al-Karīm Wa Bayānuhu*, 7:48.

⁷¹ Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 2:149.

⁷² al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, n.d., 4:235.

⁷³ Rāghib al-Aṣfahāni, *Mufradāt Alfaz Al-Qur'ān*, 277.

huruf *ṣād*, *mim*, *mim* yang bermakna mengumpulkan sesuatu dan menghilangkan alat pendengaran sehingga mengalami tuli⁷⁴. Pemaknaan ini tidak hanya dalam artian fisik namun juga berkaitan dengan keimanan dan keberagamaan yang berdasarkan pada nash al-Qur'an dan riwayat hadis bahwa tuli juga sebagai fitnah yang dijelaskan seseorang yang tidak mendengar kesusahan dan tidak berhenti dari apa yang dia lakukan. Kemudian juga dikaitkan sebagai sifat orang kafir karena pendengaran mereka tidak bermanfaat baginya, karena mereka tidak mengetahui apa yang mereka dengar.⁷⁵

Berikutnya pada kata *'umyānan* asal kata *'amiyā* memiliki makna menutupi⁷⁶. Kata ini juga memiliki makna menghilangkan penglihatan seluruhnya⁷⁷. Kata ini merupakan plural dari kata *'amā* yaitu *'umyānan* atau bisa juga *'umyun*. Pemaknaan ini memiliki dua variasi, pertama kehilangan penglihatan (البصر). Kedua, dimaknai kehilangan hati sebagai perumpamaan, sebagian lain menjelaskan sebuah perbuatan untuk menguatkan karena hal tersebut dari hilangnya kecerdasan atau pengetahuannya (البصيرة)⁷⁸. Kemudian pada kata *hab* (*wawu-ha-ba*), *al-mauhibah* bermakna mencelupkan pada lubang yang didalamnya ada air, bentuk pluralnya *mawāhib* dan derivasi lainnya *auhaba*⁷⁹. Kata ini juga merupakan nama dari Tuhan yaitu *al-Wahhab*.

⁷⁴ Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 3:277–78.

⁷⁵ al-Miṣṭī, *Lisān Al-'Arāb*, n.d., 12:342.

⁷⁶ Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 4:133.

⁷⁷ al-Miṣṭī, *Lisān Al-'Arāb*, n.d., 15:95.

⁷⁸ Rāghib al-Aṣfahāni, *Mufradāt Alfaz Al-Qur'ān*, 588.

⁷⁹ Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 6:147.

Kemudian derivasi kata lainnya *al-hibah* bermakna sebagai karunia, memberikan sesuatu terhadap objek atau barang kepunyaan sebagai imbalan. Kata *hab* sendiri juga dimaknai memperhitungkan terhadap sesuatu yang diperbuat, makna ini tidak mengandung darinya pada masa lampau maupun masa yang akan datang⁸⁰. Kata *qurrata a'yun* diposisikan sebagai objek dari kata *hab* memiliki makna dingin dan meneguhkan, lawan dari kata memanaskan⁸¹. Disamping itu, juga bisa bermakna ketenangan dan kesejukan yang dikaitkan pada pandangan mata⁸². Hal ini selaras jika dikaitkan pada kata *a'yun* yaitu gembira melihat sesuatu yang menyenangkan (mata yang sejuk).⁸³

Sedangkan kata *a'yun* ('ain, ya', nun) memiliki makna yaitu anggota badan untuk melihat⁸⁴. Makna yang mirip seperti indera penglihatan, identik perempuan, serta dalam konteks manusia dan hewan⁸⁵. 'Ainun dalam al-Qur'an memiliki lima makna yaitu berhubungan dengan mata air atau sungai, minuman ahli surga, menjaga dan melindungi, melihat, serta penglihatan dengan dua mata⁸⁶. *lil muttaqīna* sebagai sebuah keterangan dari struktur kalimat dari asal katanya *waqā* bermakna menolak sesuatu atau menghindari sesuatu

⁸⁰ al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, n.d., 1:803–4.

⁸¹ Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 5:7.

⁸² al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, n.d., 5:82.

⁸³ Rāghib al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfaz Al-Qur'ān*, 663.

⁸⁴ Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 4:199.

⁸⁵ al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, n.d., 13:301.

⁸⁶ As-Damagānī, *Qāmūs Al-Qur'ān Aw Iṣlāḥ Al-Wujūh Wa An-Naẓāir Fī Al-Qur'ān Al-Karīm*,

disebabkan sesuatu lainnya⁸⁷. Bahasa lainnya yaitu menjaga atau memproteksi. Adapun perubahan bentuk kata memiliki variatif namun mengandung makna yang satu seperti misalnya *taqiyyun* dan bentuk pluralnya *atqiya`*, *ittaqā-yattaqi* dari asal *ītaqā* (اتقى) dengan wazan *ifta'ala*. Disamping itu, kadang juga berbentuk *taqā-yatqi*⁸⁸. Berikutnya ada kata *imāmān* pada ayat ini memiliki kedudukan sebagai objek kedua dari asal kata *ammu* dengan susunan huruf *hamzah* dan *mim* memiliki makna dalam empat macam yang saling berdekatan diantaranya yaitu dasar, rujukan, kelompok, dan agama. Adapun bagian dasar terbagi menjadi tiga yaitu berkaitan dengan tubuh, waktu, dan maksud atau tujuan⁸⁹.

Kemudian kata yang menunjukkan *imāmān* bermakna yaitu siapapun yang meneladaninya dan siapapun yang mengajukan atau menunjukkannya dalam suatu perkara. Sebagaimana nabi Muhammad sebagai pemimpin dari umat, khalifah sebagai pemimpin dari wilayahnya, dan al-Qur'an sebagai pemimpin dari umat Islam⁹⁰. Kata *ammu* dengan fathah bermakna tujuan atau maksud. Kata *imāmā* menunjukkan arti sebagai wali dan yang memperbaiki, pendamai, pembaharu atau reformis⁹¹. Berdasarkan analisis linguistik bahwa penjelasan mengenai beberapa kriteria dari *'ibād al-rahmān* pada Q.S.

⁸⁷ Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 6:131.

⁸⁸ al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, n.d., 15:401.

⁸⁹ Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 1:21.

⁹⁰ Zakariyya, 1:28.

⁹¹ al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, n.d., 12:25.

Al-Furqān [25]: 63-74 yaitu ditunjukkan pada bentuk gambaran sikap etis dalam redaksi *yamsyūna*, *haunan*, *nafaqa*, dan *kirāman*, bentuk narasi yang sifatnya negasi ataupun larangan ditemukan dalam redaksi *lam yusrifū*; *lam yaqturū*; *Lā yad'ūna*; *lā yaqtulūna*; *lā yaznūna*; *lā yasyhadūna*; *lam yakhurrū*, serta bentuk pengharapan dan hubungan terhadap Tuhan ditemukan pada kata *yabītūna*; *iṣrif*; *lil muttaqīna*; *imāmān*, *sujjadān*, *qiyāman*, *hab*, dan *'azaba*.

2. Analisis Intratekstual

Penelusuran makna kata dalam analisis linguistik dikuatkan pada bagian ini dengan menampilkan berbagai ayat lainnya yang telah ditelusuri dalam kaitannya terhadap makna kata pada Q.S. al-Furqān [25]: 63-75 yang sudah dijelaskan pada bagian analisis bahasa teks. Kata kunci yang telah ada memungkinkan adanya pengembangan makna untuk sebagai pembanding dan melihat penggunaan kata tersebut pada masa pewahyuan (*quranic meaning*) sehingga dapat menentukan makna baik dalam sintagmatik ataupun paradigmatic. Perbandingan makna tidak dilakukan pada keseluruhan kata kunci, tetapi hanya beberapa kata kunci yang memiliki signifikansi dalam proses pengembangan makna. Adapun kata kunci yang dipilih dalam penelusuran dipelbagai ayat lain didasarkan pada dua konstruksi yang dibangun melalui fragmen. Fragmen pertama melibatkan beberapa kata kunci diantaranya *al-ibād*, *al-rahmān* sebagai jalan untuk mengidentifikasi bentuk dan ruang lingkup dari konseptual, kata *gurfah* dikarenakan menjadi ganjaran atas sikap dan yang dilakukan oleh yang disebut *'ibād al-rahman*, dan *ṣabarū* untuk mencari keterkaitan dengan

pelbagai kriteria dikarenakan sebagai alasan atas ganjaran yang didapatkan. Fragmen kedua menerangkan beberapa kriteria dari *'ibād al-rahman* dengan melibatkan beberapa kata kunci yang mengandung dan memungkinkan adanya pengembangan makna pada kata kunci yang disebutkan diantaranya *'ibād, al-rahmān, garaḥa, ṣabarū, qiyāman, 'azaba, anfaqu, kirāman, zukkirū, dan imāmān.*

Tabel 3.2 Analisis Intratekstual Kata 'Ibād

No.	Potongan Ayat	Nama Surat	Status Surat	Derivasi Kata	Makna Kata
1.	وَوَهَبْنَا لِذَاوُدَ سُلَيْمَانَ ۗ نَعَمْ الْعَبْدَ إِنَّهُ أَوَّابٌ	Q.S. Sad [38]: 30	Makkiyyah/38	<i>al-'abdu</i>	Sebagai gelar kehormatan yang diberikan atas kedekatannya dalam hubungan kepada Tuhan.
2.	إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ ۗ	Q.S. Al- A'raf [7]: 194	Makkiyyah/39	<i>'ibādun</i>	Cakupan seluruh makhluk yang diciptakan.
3.	يَحْسُرَةَ عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِءُونَ ۗ ٣٠	Q.S. Yasin [36]: 30	Makkiyyah/41	<i>'ibādi</i>	Cakupan yang ditunjukkan pada seluruh manusia.
4.	فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّمَّا يَعْْبُدُ هَؤُلَاءِ ۗ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا كَمَا يَعْبُدُ آبَاؤُهُمْ مِن قَبْلُ ۗ	Q.S. Hud [11]: 109	Makkiyyah/52	<i>ya'budu</i>	Menekankan pada aspek penyembahannya sebagaimana nenek moyang kafir Quraisy.
5.	إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ ۗ ٤٠	Q.S. Al- Shaffat [37]: 40	Makkiyyah/56	<i>'ibāda</i>	Sebagai sebutan kepada hamba yang beriman atas perhatian dan kedekatan dengan Tuhan.
6.	وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنْتَاءً ۗ	Q.S. Az-	Makkiyyah/63	<i>'ibādu</i>	Sifat malaikat yang terus menyembah

	أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ سَنُكْتَبُ شَهَادَتَهُمْ وَيُسْأَلُونَ ١٩	Zukhruf [43]: 19			seakan berada dalam hadirat-Nya.
7.	ضَرْبَ اللَّهِ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ	Q.S. Al-Nahl [16]: 75	Makkiyyah/ 70	' <i>abdan</i>	Menjelaskan sifat hamba sahaya sebagai gambaran terhadap berhala atas tidak berkuasa atau tidak berguna.
8.	عَبْدًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا ٦	Q.S. Al-Insan [76]: 6	Madaniyyah/90	' <i>ibādu</i>	Merujuk pada seseorang yang benar untuk menunjukkan penghambaan mereka kepada Tuhan yang mendapatkan kehormatan dari Tuhan.
9.	وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ أَتْبَعَاءَ مَرْصَاتٍ اللَّهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ ٢٠٧	Q.S. Al-Baqarah [2]: 207	Madaniyyah/92	' <i>ibādi</i>	Merujuk pada hamba yang saleh karena mencari rida Tuhan.
10.	قُلْ أُوْنِيْبِكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ حَبِطَتِ نَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأُرْوَجُ مُطَهَّرَةً وَرِضْوَانٌ مِّنْ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ١٥	Q.S. Ali-Imran [3]: 15	Madaniyyah/94	' <i>ibādi</i>	Spesifik pada hamba yang takut kepada Tuhan dan tingkat kesalehannya.
11.	فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمِنَ اتَّبَعِينَ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدْ أَهْتَدُوا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ وَاللَّهُ	Q.S. Ali-Imran [3]: 20	Madaniyyah/94	' <i>ibādi</i>	Hamba yang diawasi oleh Tuhan baik yang mengimani maupun yang mengingkari.

	بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ٢٠				
12.	قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِّنْ ذَلِكَ مُتَوَبِّهٌ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَوَضِعَ عَلَيْهِ وَجْعَلْ مِنْهُمْ الْفَرْدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ	Q.S. Al- Maidah [5]: 60	Madaniyyah/ 110	' <i>abada</i>	Kutukan atau hukuman atas penyembahan yang dilakukan setelah mereka beriman.
13.	الَّذِينَ الْعَالِمُونَ الْحَمِيدُونَ السَّائِحُونَ	Q.S. Al- Taubah [9]: 112	Madaniyyah/ 113	<i>al- 'ābidūna</i>	Orang yang melaksanakan kewajiban (ibadah) dari perintah Tuhan.

Kata '*ibād*' yang disebutkan dalam al-Qur'an berulang sejumlah 275 kali dengan berbagai derivasinya⁹². Kata '*ibād*' secara linguistik dimaknai sesuatu yang dimiliki menunjukkan penghambaan atau ketundukan dan dikaitkan dengan pakaian. Pemaknaan secara linguistik yang ditelusuri terhadap ayat-ayat lainnya menggambarkan identifikasi pada entitas makhluk yang diciptakan secara umum maupun spesifiknya pada manusia. Hal ini menunjukkan adanya perubahan atau pengembangan makna yang sesuai dengan konteksnya. Penelusuran secara intratekstual yang disusun berdasarkan *tartīb nuzūl* dengan dibagi berdasarkan kategori fase Makkiah dan Madaniyyah⁹³. Pada fase Qur'an pemaknaan kata tersebut menggambarkan pada penghambaan ataupun penggambaran mengenai hubungan hamba kepada Tuhan. Fase Makkiah menunjukkan cakupan

⁹² Muhammad Zakī Muhammad Khaḍr, *Mu'jam Kalimāt Al-Qur'an Al-Karim*, 2nd ed., vol. 1 (Qum, 2012), 137.

⁹³ Darwazah, *At-Tafsīr al-Ḥadīs: Tartīb al-Suwar Hasaba an-Nuzūl*.

yang luas dimulai dari cakupan seluruh makhluk dan kata ini digunakan sebagai sebutan atas kehormatan yang disebabkan hubungan kedekatannya dengan Tuhan. Pada Q.S. Hud [11]: 109 cenderung menekankan pada aspek penyembahan dari kaum kafir Quraisy terhadap berhala sebagai penghambaan yang keliru. Sedangkan dalam Q.S. Az-Zukhruf [43]: 19 dan Q.S. Al-Nahl [16]: 75 menjelaskan sifat hamba yang terus menyembah dan menunjukkan ketidakmampuan hamba untuk mengisyaratkan berhala yang disembah pada hal yang sama juga tidak memiliki kuasa apapun.

Kemudian pada fase Madaniyyah pengembangan makna pada kata ditujukan pada entitas hamba Tuhan yang memiliki tingkat keimanan dan kesalehan yang berwujud dalam ketakwaannya. Pemaknaan hamba selanjutnya digambarkan bahwa hubungan kepada Tuhan ketika menjalankan segala perintah dari Tuhan yang berbentuk kesalehan dalam hidupnya. Identifikasi hamba juga tidak hanya berkaitan pada kelompok orang-orang yang saleh dengan menjalankan perintah-Nya tapi juga termasuk mereka yang mengingkari atas penyembahan orang-orang fasik kepada *thāgūt*. Hal ini menunjukkan ruang *private* (kekhususan) dalam penyebutan hamba yang memiliki hubungan dekatnya kepada Tuhan melebur digunakan kata tersebut pada orang-orang yang mengingkari sehingga dimaksudkan bahwa hamba bergantung pada kesalehan yang dimiliki oleh seorang manusia. Mengenai Q.S. Al-Furqān [25]: 63-75 menunjukkan bahwa hamba yang disebutkan dalam ayat dipahami sebagai

penyebutan bagi hamba yang memiliki kedekatan hubungannya kepada Tuhan.

Tabel 3.3 Analisis Intratekstual Kata *al-rahmān*

No.	Potongan Ayat	Nama Surat	Status Surat	Derivasi Kata	Makna Kata
1.	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۱ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	Q.S. Al-Fatihah [1]: 1 dan 3	Makkiyyah/5	<i>al-rahman</i>	Mengenai nama sekaligus sifat Tuhan sebagai penguasa segala nikmat untuk diminta pertolongan.
2.	مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَانَ الْغَيْبِ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ	Q.S. Qaf [50]: 33	Makkiyyah/34	<i>al-rahman</i>	Nama tersebut menunjukkan atas pengetahuan orang yang takut kepadanya dan menghinakan bagi orang yang mengingkari namanya.
3.	وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ تُفُورًا ﴿٦٠﴾	Q.S. Al-Furqan [25]: 60	Makkiyyah/42	<i>al-rahman</i>	Sebagai nama Tuhan yang dilecehkan oleh orang musyrikin.
4.	قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا ۝ ١٨	Q.S. Maryam [19]: 18	Makkiyyah/44	<i>al-rahman</i>	Nama yang dimiliki Tuhan dalam berlindung diri.
5.	قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ أَدْعُوا الرَّحْمَنَ ۝	Q.S. al-Isra' [17]: 110	Makkiyyah/50	<i>al-rahman</i>	Sebagai nama Tuhan yang disebutkan pada konteks ibadah.
6.	وَمَنْ يَعِشْ عَنِ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِصْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ ﴿٣٦﴾	Q.S. Az-Zukhruf [43]: 36	Makkiyyah/63	<i>al-rahman</i>	Ditujukan pada al-Qur'an yang menunjukkan sisi kemuliaan dan kehormatannya.

7.	كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَّمٌ لِتَتْلَوْا عَلَيْهِمْ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ	Q.S Ar- Ra'd [13]: 30	Madaniyyah/87	<i>al- rahman</i>	Nama Tuhan yang dikaitkan pada hidayah dan kebenaran yang diingkari oleh orang musyrikin.
8.	وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ	Q.S. Al- Anfal [8]: 75	Madaniyyah/93	<i>al- arhām</i>	Keutamaan hubungan kerabat yang diidentikkan pada manusia.
9.	وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ٤٣	Q.S. Al- Ahzab [33]: 43	Madaniyyah/97	<i>rahīman</i>	Sikap kasih sayang dan kedekatan Tuhan kepada hamba yang beriman.
10.	هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ يَبَيِّنُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ	Q.S. Al- Hadid [57]: 9	Madaniyyah/ 112	<i>al-rahīm</i>	Menunjukkan rahmat dari Tuhan sebagai bentuk cinta-Nya kepada hamba.
11.	الرَّسُولَ ۚ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَىٰ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ	Q.S. Taubah [9]: 99	Madaniyyah/ 113	<i>al-rahīm</i>	Keberkahan dari Tuhan yang melimpah kepada hamba.

Kata *al-rahman* dalam al-Qur'an disebutkan secara berulang dengan derivasinya sebanyak 339 kali⁹⁴ dengan akar katanya *rahima* yang bermakna belas kasih, simpati, kemurahan hati, serta hubungan dekat⁹⁵. Pemaknaan secara linguistik dilanjutkan dengan menganalisis dengan menghadirkan beberapa ayat pada surat lain sesuai *tarīb nuzūl* untuk

⁹⁴ Khaḍr, *Mu'jam Kalimāt Al-Qur'an Al-Karim*, 1:81.

⁹⁵ Zakariyya, *Mu'jam Muqāyis Lughah*, 1979, 2:498.

melihat keterkaitan dan pemaknaan secara mendalam⁹⁶. Adapun ayat yang dipilih berdasarkan kategori fase Makiyyah dengan enam ayat dan Madaniyyah berjumlah lima ayat. Berdasarkan tabel diatas menunjukkan adanya pengembangan makna secara paradigmatis terhadap kata *rahima* dengan derivasinya sesuai konteks realitas historis. Penggunaan kata *al-rahman* pada saat al-Qur'an hadir (*Qur'anic meaning*) lebih ditujukan sebagai nama sekaligus sifat Tuhan sebagai pemilik segala nikmat dengan keagungan dan kemuliaan-Nya. Pada fase awal Islam kata tersebut digunakan sebagai sebutan nama Tuhan yang telah diketahui oleh masyarakat Arab namun banyak yang mengingkari nama tersebut seperti terlihat pada Q.S. Qaf [50]: 33 dan Q.S. Al-Furqan [25]: 60. Kata *al-rahman* sebagai nama yang disebutkan untuk meminta perlindungan ataupun dalam konteks ibadah, namun pada Q.S. Az-Zukhruf [43]: 36 penggunaan kata tersebut tidak hanya ditujukan kepada Tuhan tapi juga pada al-Qur'an untuk menekankan sisi kemuliaan dan kehormatan kitab suci tersebut.

Pada fase Madaniyyah kata tersebut dengan derivasinya digunakan dalam ruang sosial seperti yang terlihat pada Q.S. Al-Anfal [8]: 75 yang berkenaan dengan hubungan kerabat pada sesama mereka yang beriman dan ikut berhijrah bersama Nabi Muhammad. Pada fase ini juga penggunaan kata *al-rahman* sebagai nama Tuhan disertai dengan karunia dari Tuhan kepada hamba-Nya baik itu bentuk kasih sayang ataupun cinta, hidayah, rahmat, serta keberkahan. Maka dapat dipahami bahwa kata tersebut

⁹⁶ Darwazah, *At-Tafsīr al-Ḥadīṣ: Tartīb al-Suwar Hasaba an-Nuzūl*.

menunjukkan tidak lagi terbatas pada sebagai sebutan nama dan sifat Tuhan tapi juga menunjukkan bentuk aktualisasi dari nama tersebut. Kemudian hal yang penting untuk diungkapkan adalah mengenai ruang lingkup kata yang menunjukkan keumuman terhadap objek yang dituju sehingga memberikan konsekuensi siapapun dapat menikmati dan merasakannya. Maka dalam konstruksi paradigma pada kata tersebut menunjukkan suatu sifat yang penuh kasih sayang dengan menebarkan pada siapapun dan kapanpun karena tidak dibatasi baik pada spasial maupun temporalnya.

Adapun ayat yang berkaitan pada pembahasan dalam Q.S. Al-Furqan [25]: 63 sebagai gambaran mengenai *al-‘ibād al-rahman* dapat dipahami sebagai legitimasi hamba dari Tuhan yang memiliki nama *al-rahman*. Ayat ini menunjukkan kata *‘ibād* dikaitkan setelahnya dengan kata *al-rahman* sebagai kalimat *idāfah* yang sebagaimana juga kata *al-rahman* pada Q.S. Az-Zukhruf [43]: 36 yang diidentikkan pada al-Qur’an dengan redaksi *‘an zikri*. Kata ini memberikan implikasi dengan menunjukkan gambaran tingkat kemuliaan dan kehormatan terhadap al-Qur’an. Adapun secara redaksi yang sama yaitu *al-‘ibād al-rahman* juga muncul pada Q.S. Az-Zukhruf [43]: 19 dengan menggambarkan makna sebagai hamba yang dimuliakan. Pemahaman ini memberikan kecenderungan pada konstruksi paradigma mengenai *al-‘ibād al-rahman* sebagai hamba yang memiliki kemuliaan dan kehormatan dengan disandingkan pada nama Tuhan yang maha Pengasih dengan kasih sayang-Nya yang luas dengan disertai rahmat, karunia, serta keberkahan dari-Nya.

Tabel 3.4 Analisis Intratekstual Kata *Garafa*

No.	Potongan Ayat	Nama Surat	Status Surat	Derivasi Kata	Makna Kata
1.	فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ جَزَاءٌ الضَّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْعُرْفَاتِ عَامِنُونَ ٣٧	Q.S. Saba' [34]: 37	Makkiyyah/58	<i>Al-Gurufāt</i>	Kamar atau ruang atas.
2.	لَكِنَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ غُرَفٌ	Q.S. Az-Zumar [39]: 20	Makkiyyah/59	<i>Gurafun</i>	Kamar atau ruang atas, Kamar di Surga / Tingkatan di Surga.
3.	مِّنْ فَوْقِهَا عُرْفٌ مَّبْنِيَّةٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ	Q.S. Az-Zumar [39]: 20	Makkiyyah/59	<i>Gurafun</i>	Kamar atau ruang atas, Kamar di Surga / Tingkatan di Surga.
4.	وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُؤْتِيَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا	Q.S. Al-Ankabut [29]: 58	Makkiyyah/85	<i>Gurafan</i>	Kamar atau ruang atas.
5.	فَأَنَّهُ مَنَىٰ إِلَّا مَن أَعْتَرَفَ	Q.S. Al-Baqarah [2]: 249	Madaniyyah/92	<i>Igtarafa</i>	Mengambil air dengan tangan.
6.	غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ	Q.S. Al-Baqarah [2]: 249	Madaniyyah/92	<i>Gurfatan</i>	Mengambil air dengan tangan.

Kata *gurfah* dengan akar katanya *garafa* disebutkan dalam al-Qur'an sejumlah tujuh kali berdasarkan pelbagai derivasi katanya.⁹⁷ Tabel diatas dengan menampilkan ada enam ayat yang dibagi berdasarkan kategori Makkiyyah berjumlah empat ayat dan dua ayat dari Madaniyyah.

⁹⁷ Khadr, *Mu'jam Kalimāt Al-Qur'an Al-Karim*, 1:153.

Secara linguistik pemaknaan terhadap kata *garafa* dalam al-Qur'an setidaknya memiliki dua makna umum yaitu tingkatan surga dan mengambil air dengan tangan⁹⁸. Menghadirkan enam ayat memberikan gambaran adanya perubahan makna pada kata yang mengalami diakronik sesuai pengembangan konteks sosial. Hal ini dapat dilihat pada masa Islam awal, kata *Al-Gurufāt* sebagai derivasinya dipahami sebagai sebuah kamar atau ruang atas yang dikaitkan pada surga sebagai balasan dari Tuhan terhadap orang-orang yang meraih imannya dan melakukan kebajikan. Pemaknaan terhadap kata pada ayat-ayat Makkiah menunjukkan makna yang sama yaitu berkaitan dengan surga sebagai balasan atau ganjaran atas apa yang telah dimiliki dan dilakukan oleh hamba berupa keimanan ataupun sifat takwa.

Berikutnya pada fase Madaniyyah ketika setelah Nabi hijrah penggunaan kata ini dikaitkan pada makna mengambil air dengan tangan yang merujuk pada satu ayat Q.S. Al-Baqarah [2]: 249 yang terdapat dua derivasi yaitu *igtarafa* dan *gurfatan*. pemaknaan ini berdasarkan wahyu mengenai kisah perlawanan Talut terhadap Jalut beserta bala tentaranya yang ditandai dengan ujian sebuah sungai. Berdasarkan analisis intratekstual bahwa ayat yang berkenaan pada pembahasan tersebut turun di fase Makkiah yaitu Q.S. Al-Furqān [25]: 75 merujuk pada kata *al-gurfah* dapat disimpulkan sebagai gambaran tingkatan surga yang relevan pada

⁹⁸ As-Damagānī, *Qāmūs Al-Qur'ān Aw Iṣlāḥ Al-Wujūh Wa An-Nazāir Fī Al-Qur'ān Al-Karīm*, 339.

transformasi makna kata tersebut. Adapun makna ini dapat dipahami sebagai ganjaran dari Tuhan berupa tingkatan surga disebabkan hamba yang memiliki kriteria *ibād al-rahmān*. Adapun ganjaran tersebut pada seluruh ayat-ayat Makkiyah hanya berkenaan pada ruang eskatologis, artinya ganjaran tersebut nanti dapat dirasakan ketika masa kehidupan akhirat.

Tabel 3.5. Analisis Intratekstual Kata *Ṣabarū*

No.	Potongan Ayat	Nama Surat	Status Surat	Derivasi Kata	Makna Kata
1.	إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ٣	Q.S. Al- 'Ashr [103]: 3	Makkiyyah/13	<i>al-ṣabri</i>	Merupakan bagian dari amal kesalehan sebagai jalan untuk menjauhi dari segala keburukan.
2.	رَبَّنَا عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ١٢٦	Q.S. Al- A'raf [7]: 126	Makkiyyah/39	<i>ṣabran</i>	Meminta kemampuan untuk menyempurnakan seruan terhadap Fir'aun.
3.	فَأَصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ٤٩	Q.S. Hud [11]: 49	Makkiyyah/52	<i>iṣbir</i>	Perintah sikap teguh kepada Nuh terhadap perlawanan kaumnya.
4.	قَالَ بَلْ سَأَلْتُ كُمُ أَنْفُسِكُمْ فَصَبِرْ جَمِيلًا ٥	Q.S. Yusuf [12]: 18	Makkiyyah/53	<i>al-ṣabrun</i>	Sikap keteguhan Ayah yang ditujukan bagi diri sendiri maupun anak-anaknya atas kelangsungan hidup Yusuf.
5.	وَلَمَنْ صَبَرَ وَعَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَظْمِ الْأُمُورِ ٤٣	Q.S. Asy- Syura [42]: 43	Makkiyyah/62	<i>ṣabara</i>	Sikap orang beriman yang tidak mencela dan bertoleransi terhadap kaum musyrikin.
6.	فَأَصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أَوْلَاؤُا مِنَ الْعَظْمِ	Q.S. Al- Ahqaf [46]: 35	Madaniyyah/66	<i>ṣabara</i>	Sikap sabar yang didirikan para rasul

	الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ				mengenai keteguhan jiwa.
7.	وَأَصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ	Q.S. An- Nahl [16]: 127	Madaniyyah/70	<i>işbir</i>	Perintah Sikap Muhammad untuk mengutamakan sabar sebagai kewajiban dalam mendapatkan ketetapan hati terhadap kaum musyrikin.
8.	وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ	Q.S. Al- Baqarah [2]: 45	Madaniyyah/92	<i>Al-şabri</i>	Perintah sabar sebagai pembimbing kepada agama yang lurus.
9.	قَالُوا رَبَّنَا أفرغ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَيَّبْتْ أقدَامَنَا وَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكُفْرِينَ ٢٥٠	Q.S. Al- Baqarah [2]: 250	Madaniyyah/92	<i>şabran</i>	Kesabaran sebagai kekuatan untuk keselamatan dari rasa takut pada konteks perang.
10.	وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَّحِيمٌ ٢٥	Q.S. An- Nisa' [4]: 25	Madaniyyah/98	<i>taşbirū</i>	Kesabaran dalam konteks untuk menikahi perempuan yang merdeka.

Kata *şabarū* pada tabel diatas yang memiliki akar kata *şabara* dengan maknanya secara linguistik berarti sikap yang mempertahankan apa yang diyakininya. Kata *şabara* yang disebutkan dalam al-Qur'an beserta derivasinya terulang sebanyak 103 kali⁹⁹. Pemaknaan secara linguistik dapat dilihat pengembangan maknanya yang merujuk pada kata dalam ayat-ayat disurat lainnya sesuai dengan *tartīb nuzūl* yang dikategorisasikan berdasarkan fase Makkiyyah dan Madaniyyah¹⁰⁰. Berdasarkan analisis

⁹⁹ Khaḍr, *Mu'jam Kalimāt Al-Qur'an Al-Karim*, 1:119.

¹⁰⁰ Darwazah, *At-Taḥsīn al-Ḥadīṣ: Tartīb al-Suwar Ḥasaba an-Nuzūl*.

intratekstual pada tabel diatas menunjukkan substansi makna yang sama namun memiliki sedikit perbedaan pada sisi motif dari kata tersebut. Pada masa Islam awal kesabaran merupakan gambaran sebagai perilaku kesalehan dan perilaku agama untuk menjauhi dirinya dari keburukan. Ayat-ayat Makkiah cenderung menggunakan kata ini diperuntukkan sebagai bentuk sikap perlawanan yang mempertahankan jiwa dari ancaman eksternal baik berupa keburukan perilaku dan bentuk pengingkaran dari kaum musyrikin.

Pada fase Madaniyyah memiliki perubahan dengan menitikberatkan pada sikap untuk mempertahankan jiwa dari ancaman internal (kedalam jiwa). Hal ini dapat dilihat dari kaitannya mengenai pernikahan, sikap sebagai kekuatan dari rasa takut, dan sikap untuk memantapkan hati. Adapun hal lainnya yang menjadi penting pada kata tersebut selalu terkait setidaknya pada tiga aspek yaitu bentuk permintaan, perintah, dan sikap. Gambaran secara utuh dapat dilihat dari tiga aspek tersebut bahwa sikap sabar yang dimaksudkan bisa dengan melalui bentuk pengharapan kepada Tuhan, bisa diterangkan sebagai bentuk petunjuk untuk bersabar terhadap sesuatu, dan sebagai gambaran praksis bagaimana sikap tersebut diimplementasikan. Berangkat hal itu semua menunjukkan sebagai bentuk peneguhan jiwa untuk mempertahankan sesuatu dari diri hamba melalui proses pengharapan, kemudian adanya petunjuk, serta tahap implementatif..

Tabel 3.6. Analisis Intratekstual kata *Qiyāman*

No.	Potongan Ayat	Nama Surat	Status Surat	Derivasi Kata	Makna Kata
1.	إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأًا وَأَقْوَمُ قِيْلًا ٦	Q.S. Al-Muzamil [73]: 6	Makkiyyah/3	<i>Aqwamu</i>	Tidak adanya kebengkokan dalam hal ketakwaan.
2.	قُلْ إِنِّي هَدَيْتَنِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قَبِيْمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ٦	Q.S. Al-An'am [6]: 161	Makkiyyah/55	<i>Qiyāmān</i>	Suatu kelurusan dalam beragama yang berkaitan dengan sifat moderasi (lurus) dan istiqomah.
3.	ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ ٦٨	Q.S. Al-Zumar [39]: 68	Makkiyyah/59	<i>Qiyāmun</i>	Bangun dari kuburnya pada hari kiamat.
4.	فَمَا اسْتَعْطَوْا مِن قِيَامٍ وَمَا كَانُوا مُنْتَصِرِينَ ٤٥	Q.S. Adz-Dzariyat [51]: 45	Makkiyyah/67	<i>Qiyamin</i>	Sebuah majas dari bentuk ketidakmampuan dalam mempertahankan diri.
5.	الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَفِعْوًا	Q.S. Ali-Imran [3]: 191	Madaniyyah/94	<i>Qiyāman</i>	Ditunjukkan pada keumuman kegiatan manusia yang berkaitan dengan mengingat Tuhan dalam keselamatan.
6.	وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا	Q.S. An-Nisa [4]: 5	Madaniyyah/98	<i>Qiyaman</i>	Bentuk penilaian yang agung dari Tuhan terhadap aktivitas seluruh manusia.
7.	﴿ جَعَلَ اللَّهُ الْكَفْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ ﴾	Q.S. Al-Maidah [5]: 97	Madaniyyah/110	<i>Qiyāman</i>	Sesuatu yang mengandung kebaikan dan kebermanfaatn pada Ka'bah untuk manusia.

8.	يُبْسِرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَلَّتْ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّثِيمٌ ٢١	Q.S. At-Taubah [9]: 21	Madaniyyah/113	<i>Muqīmun</i>	Kekal atau terus menerus dari nikmat yang didapat oleh Tuhan.
----	--	---------------------------	----------------	----------------	---

Pada kata *qiyāman* beserta derivasinya dalam tabel diatas terulang dalam al-Qur'an sebanyak 660 kali¹⁰¹. Kata *qiyāman* yang dimaknai secara linguistik merupakan lurus atau tegak. Setelah mengetahui makna linguistiknya maka peneliti melakukan analisis intratekstual dengan menggali kata tersebut pada ayat-ayat didalam surat lainnya dengan diklasifikasi Makkiyyah dan Madaniyyah sesuai fase historis turunnya al-Qur'an secara berangsur-angsur¹⁰². Berdasarkan analisis diatas dapat menunjukkan makna yang beragam dikarenakan secara sintagmatik yang sifatnya berkesesuaian dengan konteks kalimat berkaitan pada struktur pada ayat dan kata-kata lain yang mengiringinya. Hal ini dapat dilihat pada fase Makkiyyah makna kata tersebut setidaknya ada tiga makna yaitu berkenaan dengan kelurusan dalam beragama berkaitan dengan iman dan taqwa. Kemudian makna lainnya digambarkan pada Q.S. Al-Zumar [39]: 68 yaitu kebangkitan dari kubur pada hari kiamat. Adapun makna yang ketiga yang memiliki sedikit korelasi dengan makna pertama yaitu sebagai bentuk mempertahankan diri dari ancaman siksaan. Selain itu, fase Makkiyyah pada dasarnya juga menampilkan pemaknaan yang merujuk pada persoalan tentang kemurnian dalam beragama secara spesifik kata tersebut digunakan

¹⁰¹ Khaḍr, *Mu'jam Kalimāt Al-Qur'an Al-Karim*, 1:179.

¹⁰² Darwazah, *At-Taḥsīn al-Ḥadīṣ: Tartīb al-Suwar Hasaba an-Nuzūl*.

pada ruang lingkup yang sifatnya masih terbatas pada spasial personal dalam diri manusia.

Kemudian keragaman makna pada kata *qiyāman* dalam fase Madaniyyah setidaknya terlihat dari empat makna yang digambarkan tabel diatas. Makna pertama menunjukkan arti terlaksananya sesuatu dari aktivitas manusia secara umum. Kemudian makna kedua juga berkaitan pada bentuk penilaian yang agung dari Tuhan melalui perintahnya kepada hamba-Nya. Sedangkan makna yang ketiga mengandung bentuk kebaikan dan kebermanfaatn yang dimiliki Ka'bah, serta makna keempat berkaitan bentuk kekekalan atau sesuatu yang dilakukan secara terus-menerus. Beragam makna yang ada dalam fase Madaniyyah menunjukkan ruang lingkup yang lebih luas dibandingkan ayat-ayat Makkiyyah. Pemaknaan yang dipengaruhi oleh konteks kalimat berkenaan pada ayat pembahasan yaitu dalam Q.S. Al-Furqān [25]: 64 menunjukkan peribadatan yang totalitas dengan memuji dan mengharapn diri kepada Tuhan.

Tabel 3.7. Analisis Intratekstual kata 'Azāba

No.	Potongan Ayat	Nama Surat	Status Surat	Derivasi Kata	Makna Kata
1.	وَسَوْفَ يَعْلَمُونَ جِينَ بَرُونَ الْعَذَابَ مَنْ أَضَلُّ سَبِيلًا ٤٢	Q.S. Al-Furqān [25]: 42	Makkiyyah/42	'azāba	Sebagai peringatan akan siksaan atas kesesatan mereka.
2.	إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ١٣٥	Q.S. Asy-Syu'ara [26]: 135	Makkiyyah/47	'azāba	Siksaan terhadap orang yang tidak bertakwa baik didunia

					maupun di akhirat.
3.	وَأَلَيْنَ مَسْنَهُمْ نَفْحَةً مِّنْ عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَلْوِئْنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ٤٦	Q.S. Al- Anbiya [21]: 46	Makkiyyah/73	' <i>azabi</i>	Siksaan baik di dunia maupun di akhirat.
4.	حَتَّىٰ إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِم بِالْعَذَابِ إِذَا هُمْ يَجْرُونَ ٦٤	Q.S. Al- Mukminun [23]: 64	Makkiyyah/74	' <i>azabi</i>	Siksaan yang berlaku umum didunia bagi siapapun yang bermewah-mewah.
5.	الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِنَا تَسْتَكْبِرُونَ ٩٣	Q.S. Al- An'am [6]: 93	Madaniyyah/55	' <i>azāba</i>	Siksaan di hari akhirat sebagai balasan dari perbuatan mereka.
6.	وَمَا هُمْ بِسَكْرَىٰ وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ٢	Q.S. Al- Hajj [22]: 2	Madaniyyah/88	' <i>azāba</i>	Gambaran siksaan di dunia atas ketakutan dan penderitaan, sedangkan diakhirat yaitu siksaan neraka.
7.	ذَلِكُمْ فَذُوقُوهُ وَأَنَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابَ النَّارِ ١٤	Q.S. Al- Anfal [8]: 14	Madaniyyah/93	' <i>azāba</i>	Siksaan bagi seluruh orang kafir di hari akhirat.
8.	وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَسِّرُ اللَّهُ بِعَذَابِ الْيَمِّ ٣٤	Q.S. At- Taubah [9]: 34	Madaniyyah/113	' <i>azābin</i>	Perintah untuk memberikan peringatan kepada orang-orang yang disebutkan terhadap siksaan kelak.

Analisis terhadap kata *'azaba* jika ditelusuri dalam al-Qur'an terulang sebanyak 373 kali dengan derivasinya¹⁰³. Kata ini secara linguistik dimaknai sebagai bentuk kenikmatan. Namun, ketika penelusuran terhadap ayat-ayat dalam surat lain berkaitan dengan kata tersebut baik secara Makkiah maupun Madaniyah menunjukkan mengenai gambaran tentang siksaan di dunia dan akhirat. Kenikmatan yang dipahami secara linguistik mengalami pengembangan makna secara diakronik dari sebelum Islam hadir sampai ketika al-Qur'an menggunakan kata tersebut. Setelah ayat-ayat berkenaan pada kata *'azaba* beserta derivasinya yang disesuaikan secara *tartīb nuzūl* menunjukkan pengembangan makna yang relevan dengan konteks historis¹⁰⁴. Hal ini dapat dilihat pada Islam awal khususnya fase Makkiah digambarkan dengan peringatan siksaan terhadap kesesatan kaum musyrikin. Kemudian pengembangan makna tersebut juga disesuaikan dengan intensitas perjalanan Islam yang menunjukkan peringatan siksaan lebih spesifik dari kaitannya dengan penyembahan sampai kepada persoalan realitas. Sebagaimana Q.S. Al-Mukminun [23]: 64 yang menekankan peringatan siksaan terhadap orang yang bermewah-mewah dalam hidupnya.

Fase Makkiah juga menunjukkan keumuman terhadap siksaan yang ditunjukkan baik itu pada siksaan didunia dan juga siksaan diakhirat. Hal ini berbeda pada fase Madaniyah yang tidak lagi menyentuh siksaan

¹⁰³ Khaḍr, *Mu'jam Kalimāt Al-Qur'an Al-Karim*, 1:140.

¹⁰⁴ Darwazah, *At-Tafsīr al-Ḥadīṣ: Tartīb al-Suwar Hasaba an-Nuzūl*.

secara langsung didunia, tapi sebagai peringatan nantinya di akhirat sehingga fase ini lebih berorientasi pada gambaran akhirat. Sedangkan pada Q.S. Al-Hajj [22]: 2 spesifik membahas berkenaan hari kiamat yang pada dasarnya bentuk siksaan yang digambarkan keras merujuk pada bagaimana kehidupan diakhirat. Berdasarkan analisis diatas menunjukkan suatu kontruksi paradigma terhadap Q.S. Al-Furqān [25]: 65 sebagai ayat Makkiyyah mengenai harapan hamba untuk dihindarkan dari bentuk siksaan baik secara langsung maupun nanti diakhirat. Harapan ini didasarkan kesesuaian kondisi realitas umat Islam waktu itu pada saat turunnya ayat.

Tabel 3.8. Analisis Intratekstual Kata *Anfaqu*

No.	Potongan Ayat	Nama Surat	Status Surat	Derivasi Kata	Makna Kata
1.	وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ	Q.S. Yasīn [36]: 47	Makkiyyah/41	<i>anfiqū</i>	Infaq sebagai sedekah dalam konteks yang umum yang menunjukkan ketaatan kepada Tuhan.
2.	وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْتَهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً	Q.S. Fathir [35]: 29	Makkiyyah/43	<i>anfaqu</i>	Infaq yang dianjurkan dengan semata hanya mencari rida Tuhan.
3.	فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا	Q.S. An-Nahl [16]: 75	Makkiyyah/70	<i>yunfiq</i>	Menginfakkan sebagian rezeki dari hamba yang dikaitkan pada kekuasaan Tuhan.
4.	لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ	Q.S. Ath-Thalaq [65]: 7	Madaniyyah/100	<i>yunfiq</i>	Memberi Nafkah pada pasangan.

	اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا ءَاتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ۗ				
5.	وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ	Q.S. Al-Munafiqun [63]: 10	Madaniyyah/103	<i>anfiqū</i>	Infaq dalam konteks yang umum dalam hukumnya, baik wajib maupun sunnah.
6.	ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ	Q.S. Al-Hadid [57]: 7	Madaniyyah/112	<i>anfiqū</i>	Sedekah terhadap orang fakir dengan landasan iman.

Kata *anfaqū* secara linguistik dimaknai berkenaan dengan dua makna yaitu memisahkan sesuatu dan menyembunyikan sesuatu. Pemaknaan secara linguistik dilanjutkan dengan analisis yang merujuk pada kata dalam al-Qur'an khususnya ayat-ayat di surat lainnya sesuai dengan turunnya wahyu dari Makiyyah dan Madaniyyah yang terulang dengan derivasinya sebanyak 111 kali¹⁰⁵. Makna kata *anfaqū* mengalami perkembangan setelah al-Qur'an hadir dengan spesifik berkaitan pada harta dengan mengeluarkan sebagian rezeki dari Tuhan terhadap seorang hamba. Pemaknaan secara intratekstual dapat dilihat berdasarkan kesesuaian dari konteks historis yang ada dalam tabel diatas. Kata *anfaqū* dengan berbagai derivasinya pada fase Makiyyah ditekankan pada keumumannya dan unsur teologisnya yang berkaitan dengan ketaatan dan Riḍa dari maha kuasa Tuhan. Misalnya pada Q.S. Yasīn [36]: 47 menggambarkan perintah untuk

¹⁰⁵ Khaḍr, *Mu'jam Kalimāt Al-Qur'an Al-Karim*, 1:219.

berinfaq sebagai bentuk ketaatan kepada Tuhan, namun kaum musyrikin menolak dengan argumentasi bahwa jika Tuhan bisa berkehendak agar orang tersebut tidak memerlukan pemberian dari manusia. Sifat keumuman dan berkaitan pada aspek ketuhanan juga diperlihatkan pada ayat-ayat Makkiah lainnya yang berhubungan dengan keRiḍaan Tuhan terhadap hamba dan juga bentuk kekuasaan Tuhan.

Kemudian memasuki fase Madaniyyah memiliki sifat kekhususan dan berorientasi pada aspek sosial yang digambarkan pada ayat-ayat Madaniyyah. sifat kekhususan yang dimaksud bisa berdasarkan ruang lingkup dan hukumnya, serta juga lebih berkenaan pada dimensi sosial pada hubungan masyarakat. Pada Q.S. Ath-Thalaq [65]: 7 menggambarkan kata *yunfiq* tentang pemberian nafkah terhadap pasangan dalam kehidupan berkeluarga. Disamping itu, ayat lainnya yang mencakup seluruh hukum baik pada hukum wajib maupun sunnah dalam konteks untuk membantah orang-orang munafik. Sedangkan ayat ketiga menunjukkan orientasi pemberian infaq secara spesifik kepada orang fakir miskin. Berdasarkan analisis tersebut kata *anfaqū* pada Q.S. Al-Furqān [25]: 67 ketika dikaitkan pada paradigma Makkiah, maka sebagai sikap dalam mengeluarkan harta agar tidak berlebihan dan juga tidak kikir sebagai bentuk penghambaan ataupun ketaatan kepada Tuhan. Pembahasan ini lebih lanjut dijelaskan dengan merujuk pada konteks sosial waktu itu sehingga dapat memahami secara utuh konstruksi sikap dalam mengeluarkan hartanya untuk berinfaq sehingga nantinya dapat dikontekstualisasikan.

Tabel 3.9. Analisis Intratekstual Kata *Kirāman*

No.	Potongan Ayat	Nama Surat	Status Surat	Derivasi Kata	Makna Kata
1.	كِرَامٍ بَرَرَةٍ ١٦	Q.S. 'Abasa [80]: 16	Makkiyyah/24	<i>kirāmin</i>	Kemuliaan dari sifat Malaikat.
2.	وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ٢٣	Q.S. Al-Isra [17]: 23	Makkiyyah/50	<i>karīman</i>	Sifat tertinggi dari manusia pada konteks memaafkan dengan perkataan lembut dan baik.
3.	كِرَامًا كَتِيبِينَ ١١	Q.S. Al-Infithar [82]: 11	Makkiyyah/82	<i>kirāman</i>	Menunjukkan keindahan dari sifat Malaikat.
4.	وَأَعَدَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا ٣١	Q.S. Al-Ahzab [33]: 31	Madaniyyah/97	<i>karīman</i>	Berkaitan dengan rezeki yaitu surga yang ditunjukkan keutamaan jenisnya.
5.	تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَدْنَا لَهُمُ اجْرًا كَرِيمًا ٤٤	Q.S. Al-Ahzab [33]: 44	Madaniyyah/97	<i>karīman</i>	Berkaitan dengan ganjaran ditunjukkan sebagai tempat kebahagiaan di surga.
6.	إِنْ تَجِنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلَنَّكُمْ مَدْخَلًا كَرِيمًا ٣١	Q.S. An-Nisa [4]: 31	Madaniyyah/98	<i>karīman</i>	Sifat kemuliaan yang diidentikkan pada suatu tempat (surga).

Analisis terhadap kata *kirāman* dan derivasinya ditemukan dalam al-Qur'an yang terulang berjumlah 47 kali¹⁰⁶. Kata *kirāman* secara linguistik dimaknai kehormatan pada sesuatu yang ada dalam dirinya atau martabat pada makhluk disebabkan atas perilakunya. Pemaknaan secara linguistik tersebut tidak menunjukkan pengembangan ataupun perubahan secara diakronik, namun secara intensitas dari proses turunnya wahyu al-Qur'an memberikan keluasan cakupan dari bentuk kehormatannya. Analisis tersebut dilanjutkan dengan melihat secara intratekstual yang merujuk pada ayat-ayat Makkiah dan Madaniyah yang disesuaikan dengan proses turunnya wahyu al-Qur'an¹⁰⁷. Hal ini menunjukkan adanya pengembangan ruang lingkup terhadap makna yang relevan dengan konteks historis. Namun, jika merujuk pada sisi linguistik tidak memperlihatkan adanya pengembangan makna yang signifikan, artinya secara substansial kata tersebut digunakan secara sama baik masa pra-Islam sampai hadirnya al-Qur'an.

Adapun hal yang penting untuk menjadi ruang dalam upaya pengembangan dan kontekstualisasi makna bisa berkenaan dengan ruang lingkup dari sesuatu yang ditunjukkan kehormatannya. Misalnya pada fase Makkiah khususnya diidentikkan pada sosok malaikat dan manusia sebagai personal yang memiliki kemuliaan dan keindahan dikarenakan sifat yang dimilikinya. Pada Q.S. Al-Isra [17]: 23 dengan dikaitkan pada manusia

¹⁰⁶ Khaḍr, 1:183.

¹⁰⁷ Darwazah, *At-Taḥsīn al-Ḥadīṣ: Tartīb al-Suwar Ḥasaba an-Nuzūl*.

didasarkan pada sifatnya yang mudah memaafkan dan berkata yang lemah lembut. Sedangkan pada dua ayat Makkiyyah lainnya yang tercantum pada tabel diatas mengaitkan pada sifat malaikat. Pemaknaan yang meluas secara ruang lingkup dapat dilihat pada fase Madaniyyah yang diidentikkan pada sebuah tempat yaitu surga. Kata *kirāman* jika diidentikkan pada sebuah tempat yaitu surga memberikan kaitan maknanya pada hal kebahagiaan, kemuliaan, dan keutamaan berdasarkan sifat maupun karakteristik yang ada didalam gambaran surga. Berdasarkan analisis diatas dapat dipahami dalam Q.S. Al-Furqān [25]: 72 terhadap kata *kirāman* menunjukkan identitas kemuliaan dan kehormatan disebabkan sifat dan perilakunya yang menghindar dari segala bentuk kebohongan dan inklinasi. Adapun subjek yang dirujuk tidak lagi terbatas pada identitas sosok maupun personal sehingga bisa lebih fleksibilitas.

Tabel 3.10. Analisis Intratekstual Kata *Žukkirū*

No.	Potongan Ayat	Nama Surat	Status Surat	Derivasi Kata	Makna Kata
1.	فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ	Q.S. Al- An'am [6]: 44	Makkiyyah/55	<i>žukkirū</i>	Sebagai peringatan dari Tuhan untuk balasan atas pembangkangan
2.	وَإِذَا ذُكِّرُوا لَا يَذْكُرُونَ ١٣	Q.S. As- Shaffat [37]: 13	Makkiyyah/56	<i>Žukkirū</i>	Peringatan dari Tuhan yang diabaikan oleh musyrikin Mekkah.
3.	أَنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا	Q.S. Sajadah [32]: 15	Makkiyyah/75	<i>Žukkirū</i>	Diingatkan sebuah nasehat yang dikaitkan pada ayat al-Qur'an kepada

					orang yang beriman.
4.	فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ	Q.S. Al- A'raf [7]: 165	Madaniyyah/39	<i>zukkirū</i>	Peringatan yang telah diabaikan oleh Bani Israil pada masa lalu.
5.	الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ	Q.S. Al- Hajj [22]: 35	Madaniyyah/88	<i>zukira</i>	Mengingat Allah sehingga muncul rasa takut dalam hati sebagai salah satu sifat orang yang tunduk pada Tuhan.
6.	وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ	Q.S. Al- Maidah [5]: 13	Madaniyyah/110	<i>zukkirū</i>	Peringatan yang diabaikan oleh kaum Yahudi.

Pemaknaan terhadap kata *zukkirū* secara linguistik dimaknai menjaga untuk sesuatu, ataupun melaksanakan sesuatu pada ucapan. Kata ini beserta derivasinya ditemukan dalam al-Qur'an yang berjumlah 292 kali¹⁰⁸. Penelusuran kata tersebut untuk dilanjutkan dengan menganalisa terhadap ayat-ayat pada surat lainnya yang disesuaikan pada *tartīb nuzūl* berdasarkan Makkiyyah dan Madaniyyah ditemukan adanya pengembangan makna secara sintagmatik. Pemaknaan ini didasarkan pada konteks kalimat didalamnya baik pada struktur maupun kata yang mengiringinya. Pada Q.S. Al-An'am [6]: 44, Q.S. Al-A'raf [7]: 165, dan Q.S. Al-Maidah [5]: 13 kata *zukkirū* dikaitkan pada kata *nasū* (melupakan) dimaknai sebagai peringatan siksaan terhadap pembangkangan ataupun pengabaian umat terdahulu. Kemudian pada Q.S. Sajadah [32]: 15 ketika kata *Ẓukkirū* jika dikaitkan

¹⁰⁸ Khaḍr, *Mu'jam Kalimāt Al-Qur'an Al-Karim*, 1:75.

dengan kata *bi-āyātinā* menjadi bermakna sebagai nasehat yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an bagi orang-orang yang mengimani. Begitu juga dengan Q.S. Al-Hajj [22]: 35 jika kata tersebut dikaitkan pada kata *Allah* bermakna menjadi mengingat-Nya sehingga muncul rasa takut dalam hati seorang hamba sebagai ketundukan.

Pemaknaan yang didasarkan pada konteks kalimat baik pada struktur maupun kata yang mengiringinya berdampak pada konstruksi makna terhadap ayat. Adapun ayat yang menjadi pembahasan pada penelitian ini yaitu berkenaan dengan Q.S. Al-Furqān [25]: 73. Pada ayat tersebut kata *Ẓukkirū* dikaitkan dengan kata *bi-āyāti* sehingga lebih bermakna sebuah nasehat sebagaimana juga hal yang sama terdapat di Q.S. Sajadah [32]: 15. Kata *Ẓukkirū* yang bermakna sebuah nasehat jika dilihat secara kompherensif maka dapat dipahami yaitu ketika diingatkan sebuah nasehat yang terkandung dalam ayat-ayat Tuhan (al-Qur'an) maka bagi mereka yang mengimaninya sehingga jatuh secara metafor (tenggelam menghayati ayat-ayat-Nya) baik dari melalui pendengaran dan penglihatan terhadap kebenaran yang mereka peroleh sehingga bukan seperti gambaran orang yang menutup dirinya dari kebenaran yang digambarkan bagaikan orang yang buta dan tuli. Sikap yang digambarkan tersebut mengenai hamba yang tidak menutup dirinya dari kebenaran yang didasari atas keimanannya terhadap ayat-ayat Tuhan dengan penuh penghayatan.

Tabel 3.11. Analisis Intratekstual Kata *Imāmān*

No.	Potongan Ayat	Nama Surat	Status Surat	Derivasi Kata	Makna Kata
1.	وَقَطَعْنَاهُمْ أَتْنَتَىٰ عَشْرَةَ أَسْبَابًا أُمَمًا	Q.S. Al-A'raf [7]: 160	Makkiyyah/39	<i>umamān</i>	Menunjukkan hubungan persaudaraan anak keturunan Ya'qub dari pelbagai suku.
2.	إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآخَرَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ ١٢	Q.S. Yasin [36]: 12	Makkiyyah/41	<i>imāmin</i>	Diidentikkan pada kitab sebagai sesuatu yang diikuti dari petunjuk didalamnya.
3.	فَأَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمَا لِإِيمَانٍ مُّبِينٍ ٧٩	Q.S. Al-Hijr [15]: 79	Makkiyyah/54	<i>Imāmin</i>	Sebagai jalan terang.
4.	وَمِنْ قَبْلِهِ كَتَبُ مُوسَىٰ وَرَحْمَةً	Q.S. Al-Ahqaf [46]: 12	Makkiyyah/66	<i>imāman</i>	Substansinya sesuatu dari kitab Musa sebagai ukuran dan yang diikuti (teladan).
5.	وَقَطَعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا	Q.S. Al-A'raf [7]: 168	Madaniyyah/39	<i>umamān</i>	Diidentikkan sebagai suatu kelompok dari Bani Israil kerajaan Babel.
6.	أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كَتَبُ مُوسَىٰ وَرَحْمَةً	Q.S. Hud [11]: 17	Madaniyyah/52	<i>imāmān</i>	Sebagai pujian terhadap kitab taurat yang dijadikan sesuatu yang diikuti dari petunjuknya dan

					diamalkan, karena mengandung syariat agama.
7.	كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِيَتْلُوا عَلَيْهِمْ	Q.S. Al-R'ad [13]: 30	Madaniyyah/87	<i>umamun</i>	Bentuk umat terdahulu seperti Mesir yang disindir dengan peringatan atas mendustakan risalah agama.
8.	قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا	Q.S. Al-Baqarah [2]: 124	Madaniyyah/92	<i>imāmān</i>	Dikaitkan pada Ibrahim sebagai pemimpin dan teladan.

Analisis pada kata *imāmān* dan derivasinya yang ada dalam al-Qur'an berjumlah 121 kali¹⁰⁹. Kata ini secara linguistik dapat dimaknai yaitu siapapun yang meneladaninya dan siapapun yang mengajukan atau menunjukkannya dalam suatu perkara. Makna lainnya dengan substansi yang sama yaitu sebagai wali dari sesuatu, pendamai atau pembaharu. Kemudian setelah menelusuri kata tersebut pada ayat-ayat yang ada dalam surat lain dengan disesuaikan pada urutan turunnya wahyu al-Qur'an menunjukkan makna yang tidak hanya pada soal kepemimpinan, tapi juga berkenaan pada bentuk umat ataupun kelompok tertentu. Keragaman makna tersebut menunjukkan adanya pengembangan dengan dilihat secara sintagmatik yaitu dengan kesesuaian pada konteks kalimat dengan terkait

¹⁰⁹ Khaḍr, 1:12.

struktur dan kata-kata yang beriringan. Misalnya Q.S. Al-A'raf [7]: 160 pada kata *umamān* ketika dikaitkan pada kata *asbātan* sehingga maknanya cenderung sebagai suatu kelompok dari berdasarkan suku. Kemudian juga pada Q.S. Yasin [36]: 12 terkaitnya kata *imāmin* dengan kata *naktubu* dan *aḥṣaināhu* dapat bermakna kitab yang diikuti dari petunjuknya.

Keterhubungan pada kata lainnya juga didapatkan pada Q.S. Al-Ahqaf [46]: 12 dan Q.S. Hud [11]: 17 dikaitkan dengan *kitābu* dengan makna yang sama secara substansial. Disamping itu, ditemukan juga kaitan lainnya dalam Q.S. Al-Hijr [15]: 79 dan Q.S. Al-A'raf [7]: 168 dengan kata *minhum* pada sebelumnya menunjukkan makna kepada suatu kelompok negeri ataupun sebagai golongan. Selanjutnya dalam Q.S. Al-R'ad [13]: 30 menunjukkan hubungan kata pada sebelumnya yaitu *ummatin* yang bermakna sebagai umat. Adapun ayat terakhir pada fase Madaniyyah yang dimaknai pada kepemimpinan Nabi Ibrahim sebagai teladan ditunjukkan pada kaitan kata *jā'iluka* yang merujuk pada Nabi Ibrahim. Berdasarkan analisis diatas maka untuk memahami berkenaan pada ayat Q.S. Al-Furqān [25]: 74 dilihat secara sintagmatik yaitu pada kata *imāmān* memiliki keterhubungan dan keterpengaruhannya terhadap kata *waj'alnā* yang merujuk pada siapapun hamba yang memiliki sifat untuk mengharap pada Tuhan mengenai dijadikannya dia sebagai pemimpin bagi orang-orang yang bertaqwa.

3. Analisis Intertekstual

Penjabaran terhadap makna dari hasil analisis linguistik dan intratekstual dikuatkan dengan menghadirkan tinjauan makna kata melalui identifikasi penggunaannya yang memiliki korelasi dengan teks-teks lain yang semasa dari al-Qur'an. Penelusuran terhadap teks tersebut atau disebut secara intertekstual digunakan dengan melibatkan beberapa kata kunci yang dibutuhkan sebagai penggalian yang lebih mendalam dengan menggunakan hadis dan kitab suci, dan teks-teks lainnya. Analisis intertekstual ini dilakukan untuk melihat adanya relasi makna dan pesan antara ayat-ayat al-Qur'an dan teks lainnya dengan cara membandingkannya. Penelusuran ini berfokus pada konsepsi *'Ibād ar-Rahmān* yang ada dalam Q.S. Al-Furqān [25]: 63 dan kata *al-gurfah* sebagai ganjaran dari Tuhan dengan melalui tinjauan dari kitab suci lainnya. Kemudian ditelusuri kembali mengenai kriteria yang dari *'Ibād ar-Rahmān* melalui pelbagai hadis dengan kaitan diksinya *imāmān* dan *nafaqa* untuk memperkuat makna dan memberikan ruang adanya pengembangan makna secara kontekstual.

a. Intertekstual dengan Hadis

Kriteria yang menunjukkan pengharapan terhadap Tuhan khususnya dalam Q.S. Al-Furqān [25]: 74 berkaitan dengan permintaan untuk dijadikan sebagai pemimpin bagi orang-orang yang bertakwa dengan menggunakan diksi (*imāmān*). Kata *imāmān* dalam beberapa riwayat secara umum digunakan untuk menunjukkan makna sebagai pemimpin, menerangkan posisi didepan, serta sebagai imam dalam

konteks shalat. Berikut diantara hadis-hadis yang mengandung kata *imāmān* ataupun derivasinya sebagai berikut:

٦٨٠٦ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ خُبَيْبِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: " سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي ظِلِّهِ، يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ: إِمَامٌ عَادِلٌ، وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ، وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ فِي خَلَاءٍ فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي الْمَسْجِدِ، وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ، وَرَجُلٌ دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالَ إِلَى نَفْسِهَا، قَالَ: إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ، وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمَالَهُ مَا صَنَعَتْ يَمِينُهُ "

Telah dikatakan dari Muhammad Ibn Salam, dikabarkan kepada kami dari Abdullah, dari 'ubaidillah Ibn 'Umar, dari Khubaib Ibn 'Abdirrahman, dari Hafsi Ibn 'āsim, dari Abi Hurairah dan dari Nabi saw, bersabda: "tujuh golongan yang dinaungi Allāh disaat tidak ada naungan kecuali naungan-Nya: (1) Imam (pemimpin) yang adil, (2) seorang pemuda yang tumbuh dewasa dalam beribadah kepada Allāh, (3) seorang yang hatinya bergantung pada masjid, (4) dua orang yang saling mencintai di jalan Allāh dengan berkumpul karena-Nya dan berpisah karena-Nya, (5) seorang laki-laki yang berzina oleh seorang Wanita yang mempunyai kedudukan dan cantik, kemudian seorang laki-laki tersebut berkata 'sesungguhnya aku takut kepada Allāh', (6) seseorang yang bersedekah yang disembunyikan sehingga tangan kirinya tidak mengetahui yang diinfaqkan dari tangan kanannya, serta (7) seseorang yang mengingat kepada Allāh ketika suasana sepi sehingga meneteskan air mata.¹¹⁰

٦٩٥ - قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: وَقَالَ لَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ، حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ، حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ، عَنْ خُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَدِيِّ بْنِ خُبَّارٍ، أَنَّهُ دَخَلَ عَلَى عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، - وَهُوَ مَحْصُورٌ - فَقَالَ: إِنَّكَ إِمَامٌ عَامَّةٍ، وَنَزَلَ بِكَ مَا نَرَى، وَيُصَلِّي لَنَا إِمَامٌ فِتْنَةٍ، وَنَنْحَرُجُ؟ فَقَالَ: «الصَّلَاةُ أَحْسَنُ مَا يَعْمَلُ النَّاسُ، فَإِذَا أَحْسَنَ النَّاسُ، فَأَحْسِنَ مَعَهُمْ، وَإِذَا أَسَاءُوا فَاجْتَنِبْ إِسَاءَتَهُمْ» وَقَالَ الزُّهْرِيُّ، قَالَ: الزُّهْرِيُّ: «لَا نَرَى أَنْ يُصَلِّيَ خَلْفَ الْمُخَنَّثِ إِلَّا مِنْ ضَرُورَةٍ لَا بُدَّ مِنْهَا»

Abū 'Abdullah berkata; berkata juga kepada kami Muhammad Ibn Yūsuf, telah dikatakan kepada kami al-Auzā'i, telah dikatakan juga Ḥumaid Ibn 'Abdirrahman, dari 'Ubaidillah ibn 'Adī ibn Khiyār, bahwa dia masuk menemui 'Uṣman Ibn Affan saat terkepung seraya berkata kepadanya. "engkau adalah pemimpin kaum Muslimin namun saat ini mengalami kejadian yang kita saksikan, sedangkan shalat akan dipimpin oleh imam yang terkena fitnah dan kami khawatir mendapatkan dosa." Kemudian 'Uṣman Ibn Affan berkata, "shalat adalah amal terbaik dilakukan oleh manusia. Apabila

¹¹⁰ Muhammad Bin Ismā'il Abū 'Abdullah al-Bukhārī, *Al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1st ed., vol. 8 (Dār Ṭūqu al-Najāh, 2001), 163.

*orang-orang melakukan kebaikan (shalat) maka berbuat baiklah bersama mereka, namun jika mereka berbuat keburukan maka hindarilah. Zubaidi dan juga zuhri berkata: “kami tidak membenarkan shalat dengan bermakmum dari imam seorang yang banci kecuali dalam keadaan terpaksa”.*¹¹¹

Salah satu dari tujuh golongan pada hadis tersebut disebutkan pada bagian pertama yaitu pemimpin yang adil, disebut sebagai pemimpin jika masyarakat dilingkungannya memuliakan dan mengikuti dirinya. Kemudian pemimpin juga dipahami sebagai seseorang yang mewakili dari persoalan keumatan (kemasyarakatan) dengan menegakkan keadilan berkaitan hukum dan hal keseharian yang memiliki sikap bertanggung jawab dan berprinsip pada kebaikan sebagai bentuk ketaatan untuk menjalankan perintah Tuhan. Pemimpin juga menempatkan posisinya pada hal apapun dan tidak memiliki sikap kelalaian maupun berlebih-lebihan, serta mengutamakan kebermanfaatannya yang lebih besar¹¹². Kemudian pada hadis kedua mengenai ‘Usman Ibn Affan dalam hal ini cenderung menunjukkan makna pemimpin sebagai kepala terhadap keumatan dan dimuliakan, tetapi pada konteks hadis kedua menekankan pada imam dalam shalat¹¹³.

Kriteria berikutnya mengenai sikap tidak berlebihan dan juga kikir dalam mengeluarkan harta secara spesifik disebutkan dalam Q.S. Al-Furqān [25]: 67 dengan diksi *anfaqu* dari akar katanya *nafaqa*. Kata

¹¹¹ Muhammad Bin Ismā’il Abū ‘Abdullah al-Bukhārī, *Al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1st ed., vol. 1 (Dār Ṭūqu al-Najāh, 2001), 141.

¹¹² Aḥmad Bin ‘Alī Bin Hajar Abū Faḍl al-‘Asqalānī, *Fathu Al-Bārī Syarah al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1960), 144–45.

¹¹³ al-‘Asqalānī, 2:189.

tersebut setelah ditelusuri baik secara linguistik maupun intratekstual cenderung menggunakan pada hal mengeluarkan harta, namun istilah infaq dalam artian mengeluarkan harta memiliki pengembangan dari dimensi teologis menuju aspek sosial, serta dari sifatnya yang umum sampai memiliki implikasi berupa ganjaran. Pemaknaan ini kembali dipertimbangkan secara intertekstual melihat dari rangkaian hadis yang menggunakan kata tersebut. Pada dasarnya secara umum kata *nafaqa* digunakan dalam kaitannya terhadap harta baik bentuk sedekah secara umum¹¹⁴, nafkah terhadap pasangan¹¹⁵, serta infaq yang berada di jalan Tuhan. Berikut diantara hadis-hadis yang mengandung kata *nafaqa* ataupun derivasinya sebagai berikut:

١٨٩٧ - حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَعْنٌ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: " مَنْ أَنْفَقَ رَوْحَيْنِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، نُودِيَ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ: يَا عَبْدَ اللَّهِ هَذَا خَيْرٌ، فَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الصَّلَاةِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الصَّلَاةِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجِهَادِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الْجِهَادِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الصِّيَامِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الرَّيَّانِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الصَّدَقَةِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الصَّدَقَةِ "، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: يَا أَبَايَ أَنْتَ وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا عَلَى مَنْ دُعِيَ مِنْ تِلْكَ الْأَبْوَابِ مِنْ ضَرُورَةٍ، فَهَلْ يُدْعَى أَحَدٌ مِنْ تِلْكَ الْأَبْوَابِ كُلِّهَا، قَالَ: «نَعَمْ وَأَرْجُو أَنْ تَكُونَ مِنْهُمْ»

Barang siapa yang sepasang kekasih menginfaqkan hartanya di jalan Allah, maka dia akan dipanggil dari pintu-pintu surga: wahai 'Abdullah, inilah kebaikan (dari apa yang kamu amalkan). Maka barang siapa dari kalangan orang-orang yang shalat nantinya dipanggil dari pintu shalat dan siapa saja dari kalangan orang yang berjihad dipanggil dari pintu jihad, serta siapa saja dari orang yang melaksanakan puasa dipanggil dari pintu al-Rayyan, dan siapa saja dari kalangan orang yang bersedekah dipanggil nantinya dari pintu sedekah". Kemudian Abu Bakar berkata: "demi bapak dan ibuku untukmu wahai Rasulullah, jika seseorang dipanggil diantara pintu yang ada sebagai kepastian, namun apakah mungkin seseorang

¹¹⁴ al-Bukhārī, *Al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 2001, 1:20.

¹¹⁵ Muhammad Bin Ismā'il Abū 'Abdullah al-Bukhārī, *Al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1st ed., vol. 2 (Dār Ṭūqu al-Najāh, 2001), 121.

*dipanggil dari semua pintu?”. Nabi menjawab: benar, dan aku berharap kamu termasuk diantara mereka”.*¹¹⁶

٦٤٧٠ - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ، أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عَطَاءُ بْنُ يَزِيدَ اللَّيْثِيُّ، أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ، أَخْبَرَهُ: أَنَّ أَنَسًا مِنَ الْأَنْصَارِ سَأَلُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمْ يَسْأَلْهُ أَحَدٌ مِنْهُمْ إِلَّا أَعْطَاهُ حَتَّى نَفِدَ مَا عِنْدَهُ، فَقَالَ لَهُمْ حِينَ نَفِدَ كُلُّ شَيْءٍ أَنْفَقَ بِيَدَيْهِ: «مَا يَكُنْ عِنْدِي مِنْ خَيْرٍ لَا أَجْزُهُ عَنْكُمْ، وَإِنَّهُ مَنْ يَسْتَعْفَ يُعَفَّهُ اللَّهُ، وَمَنْ يَتَصَبَّرْ يُصَبِّرْهُ اللَّهُ، وَمَنْ يَسْتَعْنِ يُعْنِهِ اللَّهُ، وَلَنْ تُعْطُوا عَطَاءَ خَيْرًا وَأَوْسَعَ مِنَ الصَّبْرِ»

*Beberapa dari kaum Anshar meminta sedekah kepada Rasulullah, beliau selalu memberi kepada siapapun yang meminta sehingga tidak ada yang tersisa dari beliau. Setelah habis dari apa yang diinfaqkan maka beliau bersabda: “kebaikan (harta) yang ada padaku tidak ada yang aku simpan dari kalian. Sesungguhnya siapa yang menahan diri dari meminta-minta, Allah akan memelihara dan menjaganya. Siapa yang bersikap sabar atas meminta, Allah akan menjadikan dirinya termasuk orang yang sabar. Siapa yang merasa cukup dengan Allah dari meminta kepada selain-Nya, maka Allah memberikan kecukupan kepadanya. Tidaklah kalian diberi suatu pemberian yang lebih baik dan lebih luas daripada kesabaran.”*¹¹⁷

Keutamaan orang yang berinfaq berkenaan sepasang suami dan istri dalam hadis tersebut disandingkan dengan amal ibadah lainnya seperti shalat, jihad, dan puasa. Adapun infaq yang dimaksudkan pada hadis ini lebih menekankan mengenai sedekah yang berdimensi teologis, dikarenakan adanya penggambaran pintu surga secara khusus bagi orang-orang yang bersedekah. Adapun harta yang diinfaqkan dari sepasang suami istri dipahami dengan digabungkan menjadi satu dari berupa kurma atau jenis lainnya yang memang layak untuk dikonsumsi¹¹⁸. Pandangan lainnya juga berkenaan pada diksi yang

¹¹⁶ Muhammad Bin Ismā'il Abū 'Abdullah al-Bukhārī, *Al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1st ed., vol. 3 (Dār Ṭūqu al-Najāh, 2001), 25.

¹¹⁷ Muhammad Bin Ismā'il Abū 'Abdullah al-Bukhārī, *Al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1st ed., vol. 5 (Dār Ṭūqu al-Najāh, 2001), 6.

¹¹⁸ Aḥmad Bin 'Alī Bin Hajar Abū Faḍl al-'Asqalānī, *Fathu Al-Bārī Syarah al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1960), 128.

dibahas merupakan jenis dari harta yang dimiliki¹¹⁹. Adapun hadis yang kedua mengaitkan berinfaq sebagai karakteristik dari Nabi Muhammad sebagai orang yang selalu memberi kepada siapapun yang meminta darinya. Hadis ini juga menggunakan diksi tersebut untuk menjelaskan bahwa apa yang diberikan Nabi Muhammad adalah bagian dari harta.¹²⁰

b. Intertekstual dengan Alkitab dan Teks Lainnya

Penguatan makna terhadap konsepsi *'Ibād ar-Rahmān* yang ada dalam Q.S. Al-Furqān [25]: 63 memiliki relasi dengan ayat-ayat Bibel yang terdapat dalam bagian Ulangan [34]: 1-5. Bagian tersebut ditunjukkan keterangan Musa sebagai hamba Tuhan untuk memperingatkan kepada seluruh bangsa Israel agar mentaati segala perintah Tuhan.¹²¹

Teks Orisinal

וַיַּעַל מֹשֶׁה מֵעֲרַבְתַּת מוֹאָב אֶל-הַר נְבוֹ רֹאֵשׁ הַפְּסֹגָה אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי יְרֵחוֹ וַיִּרְאֶהוּ יְהוָה אֶת-כָּל-הָאָרֶץ אֶת-הַגִּלְעָד עַד-דָּן : וְאֶת-כָּל-נַפְתָּלִי וְאֶת-אֶרֶץ אֲפֵרַיִם וּמְנַשֶּׁה וְאֶת-כָּל-אֶרֶץ יְהוּדָה עַד הַיַּם הָאֲחֻזִּי : וְאֶת-הַנֶּגֶב וְאֶת-הַפְּזָר בְּקִעַת יְרֵחוֹ עִיר הַתְּמָרִים עַד-צֹעַר : וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָיו זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לֵאמֹר לְיִרְעָה אֲתִנְנֶנָּה הָרְאִיתִיךָ כְּעֵינַיִךָ וְשָׂמָה לֹא תַעֲבֹר : וַיִּמַּת שָׁם מֹשֶׁה **עַבְד־יְהוָה** בְּאֶרֶץ מוֹאָב עַל-פִּי יְהוָה :

Teks Jerman

Moses stieg aus den Steppen von Moab hinauf auf den Nebo, den Gipfel des Pisga gegenüber Jericho, und der Herr zeigte ihm das ganze Land. Er zeigte ihm Gilead bis nach Dan hin, 2 ganz Naftali, das Gebiet von Efraim und Manasse, ganz Juda bis zum Mittelmeer, 3 den Negeb und die Jordangegend, den Talgraben von Jericho, der Palmenstadt, bis Zoar. 4 Der Herr sagte zu ihm: Das ist das Land, das ich Abraham,

¹¹⁹ Ahmad Bin 'Alī Bin Hajar Abū Faḍl al-'Asqalānī, *Fathu Al-Bārī Syarah al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 4 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1960), 112.

¹²⁰ Ahmad Bin 'Alī Bin Hajar Abū Faḍl al-'Asqalānī, *Fathu Al-Bārī Syarah al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 11 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1960), 304.

¹²¹ "Deuteronomium 34:1-5 > The World of the Qur'an Surah 25 Verse 63 | Corpus Coranicum," accessed January 1, 2023, <https://corpuscoranicum.de/en/verse-navigator/sura/25/verse/63/intertexts/483>.

*Isaak und Jakob versprochen habe mit dem Schwur: Deinen Nachkommen werde ich es geben. Ich habe es dich mit deinen Augen schauen lassen. Hinüberziehen wirst du nicht. 5 Danach starb Moses, der **Knecht des Herrn**, dort in Moab, wie es der Herr bestimmt hatte.*

Terjemahan

*Musa naik dari stepa Moab ke Gunung Nebo, puncak Pisga di seberang Yerikho, dan Tuhan menunjukkan kepadanya seluruh negeri itu. Dia menunjukkan kepadanya Gilead sampai kota Dan, 2 seluruh Naftali, wilayah Efraim dan Manasye, seluruh Yehuda sampai Laut Tengah, 3 Negeb dan wilayah Yordan, lembah dari Yerikho kota palem sampai Zoar. 4 Tuhan berkata kepadanya, Ini adalah tanah yang Aku janjikan kepada Abraham, Ishak, dan Yakub, bersumpah, Aku akan memberikannya kepada keturunanmu. Aku membiarkanmu melihatnya melalui matamu. Anda tidak akan pindah (menyeberang kesana). 5 Setelah itu, Musa, **hamba Tuhan**, meninggal di Moab, seperti yang diperintahkan Tuhan.*

Konteks ayat ini berkaitan dengan pidato perpisahan Musa terhadap bangsa Israel sebelum meninggal di tanah Moab yang menjelaskan berkenaan dengan hukum dan pengajaran dari perintah Tuhan. Hal ini dilakukan untuk menjadikan hukum dan pengajaran tersebut sebagai nasehat yang harus dipelajari dan direnungkan agar tidak lagi memberontak Tuhan. Segala bentuk hukum dan pengajaran diharapkan menjadikan mereka terbentuk watak, sikap, dan perilaku yang sesuai dari instruksi Tuhan¹²². Kemudian penggambaran Musa dijelaskan dalam interpretasi *Biblical* yang baru menunjukkan Musa sebagai orang yang setia kepada Tuhan terhadap perintah-Nya untuk tidak menyeberang ke wilayah Yordan, namun larangan tersebut tidak memisahkannya dari kehadiran Tuhan¹²³. Musa yang disebutkan sebagai hamba Tuhan walaupun memiliki konotasi

¹²² John Barton and John Muddiman, eds., *The Oxford Bible Commentary* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2001), 138.

¹²³ Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy: The New International Commentary on the Old Testament* (United States: Grand Rapids, 1976), 476.

posisi ketundukan, tetapi panggilan hamba tersebut mewakili bentuk kehormatan besar kepada Musa¹²⁴.

Keterkaitan pesan ayat tersebut pada konsepsi hamba dalam *'Ibād ar-Rahmān* ditunjukkan pada personal Musa sebagai hamba Tuhan. Identifikasi mengenai *'Ibād ar-Rahmān* sudah dikenal dalam kitab suci lainnya yang dimaknai sebagai hamba Tuhan, dalam hal ini digambarkan sosok Musa. Paradigma tersebut dapat memberikan implikasi terhadap konstruksi pemahaman mengenai *'Ibād ar-Rahmān* yang memiliki unsur teologis namun pada spektrumnya yang umum sehingga tidak terikat pada agama tertentu. Hal ini dikarenakan istilah tersebut juga sudah dikenal dalam Perjanjian lama dan penafsiran baru terhadap ayat tersebut memiliki substansi yang sama terkait identitas hamba yang digunakan dan menunjukkan unsur hubungan dekat dengan Tuhan. Keterkaitan tersebut juga memberikan implikasi dalam sisi dimensi pengembangan pemaknaan terhadap kata *'Ibād ar-Rahmān* yang tidak terbatas dalam ikatan agama tertentu pada tataran strukturalistik dan formalistik agama, namun nilai spiritualitas yang lebih ditekankan.

Penelusuran berikutnya dengan menggali kata *al-gurfah* terhadap teks di luar dari al-Qur'an yaitu terdapat dalam Joseph Hazzaya tentang takdir nomor 167 dan Narsai Homili ke-3 tentang penciptaan. Bagian

¹²⁴ Michael Alan Grisanti, *Deuteronomy The Expositor's Bible Commentary* (United States: Grand Rapids, 2012), 640.

tersebut secara spesifik membahas mengenai Nabi Nuh dengan konstruksi bangunan kapal yang memiliki tiga tingkatan.¹²⁵

Teks Orisinal

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

וַיִּבֶן אֶת-הַתְּיֹבֵב כִּי-שְׁלֹשָׁה קוֹדְשֵׁי־עוֹלָם יִהְיֶה בָּהּ׃ וַיְבַרְכֵם יְהוָה וְאֶת-הַכְּלִיָּהּ׃

Teks Jerman

Obwohl die Arche um der Rettung Noahs und seiner Familie entstand, jedoch zeichnete der allmächtige Gott durch diese [Arche] einen Typos der beiden Welten, zur [Unterweisung] der Engel und des seligen Noah. Genauso wie es in jenem Zelt, das der selige Mose baute, ein Heiligtum und ein Allerheiligsten gab – und dies ein Typos dieser Welt und der künftigen war –, so hat unser Herr und Gott durch den Bau der Arche gleichsam symbolisch die künftige Welt vorgezeichnet, zur [Unterweisung] der heiligen Engel und des seligen Noah. Und indem er [Gott] ihm sagte, in der Arche drei Decks zu bauen, setzte er ihn in Kenntnis der drei „Orte“: Das heißt, das niedere Deck war ein Typos dieser Welt, da alle Kriechtiere auf diesem niederen Deck wohnten. Und das mittlere Deck war ein Typos des Firmaments, das unter dem höchsten Himmel steht, und alle Lebewesen und Rinder wohnten in ihm. Aber **das obere Deck war ein Typos des höchsten Himmels, in welchem Christus und seine Heiligen leben,** denn der selige Noah sowie alle Vögel wohnten im oberen Deck, wobei die Vögel den Typos der unsichtbaren Naturen [Engel] darstellen. Denn als das Wasser stieg und die Arche erhob, ein Engel der [göttlichen] Vorsehung stand auf der Arche und führte sie, wie ein Kapitän ein Schiff durch das Meer führt.

¹²⁵ “Josef Hazzaya, Über Die Vorsehung 167 > The World of the Qur’an Surah 25 Verse 75 | Corpus Coranicum,” accessed December 14, 2022, <https://corpuscoranicum.de/en/verse-navigator/sura/25/verse/75/intertexts/1601>.

Terjemahan

*Meskipun bahtera dibuat untuk keselamatan Nuh dan keluarganya, melalui [bahtera] ini Tuhan Yang Mahakuasa menggambarkan dua dunia untuk [mengajar] para malaikat dan Nuh yang diberkati. Sama seperti di dalam tenda yang dibangun oleh Musa yang diberkati itu ada sebuah tempat suci dan tempat maha kudus - dan ini adalah lambang dari dunia ini dan dunia yang akan datang - demikian pula Tuhan dan Allah kita secara simbolis membayangi dunia yang akan datang dengan membangun bahtera, seperti itu adalah, untuk [instruksi] para malaikat suci dan Nuh yang diberkati. Dan dengan menyuruhnya [Tuhan] untuk membangun tiga geladak di dalam bahtera, dia memberinya pengetahuan tentang tiga "tempat": Artinya, geladak bawah adalah salah ketik dari dunia ini, karena semua makhluk melata tinggal di geladak bawah itu. Dan dek tengah adalah sejenis cakrawala yang berdiri di bawah surga tertinggi, dan semua makhluk hidup dan ternak tinggal di dalamnya. Tetapi geladak atas adalah lambang surga tertinggi di mana **Kristus dan orang-orang kudusnya hidup, karena Nuh yang diberkati tinggal di geladak atas serta semua burung yang mewakili jenis kodrat [malaikat] yang tidak terlihat.** Karena ketika air naik dan mengangkat bahtera, seorang malaikat pemeliharaan [ilahi] berdiri di atas bahtera dan membimbingnya seperti seorang kapten memandu sebuah kapal melalui laut.*

Penyebutan kata *gurfa* (kamar atas) yang ditemukan dalam Q.S. 25:75, Q.S. 39:20, Q.S. 29:58 dan Q.S. 34:37 sebagai tempat yang diberkati setelah kematian. Kamar-kamar surga yang disebut *gurfa* yang terdiri dari beberapa lantai seperti gambaran bangunan besar dan juga memiliki "atap" (saqf, lih. Q.S. 21:32, Q.S. 43:33 dan Q.S. 52:5). Gagasan mengenai bangunan yang menunjukkan kesempurnaan tersebut dibuktikan dengan baik dalam Kristenan Timur Dekat seperti yang ditunjukkan oleh Homili ke-3 Narsai (ca. 410-503) tentang penciptaan (TUK 1599). Joseph Hazzaya tentang takdir menjelaskan bahwa Kristus dan orang-orang kudus-Nya tinggal di "lantai atas" nantinya di surga. Menurut Narsai dengan menggambarkan struktur surga yang didasarkan pada pandangan terhadap

dunia atau bumi, pada teks yang ditunjukkan, tingkat atas surga tersebut digambarkan sebagai tempat tinggal yang diberkati setelah kematian. Adapun teks yang dapat dirujuk berkaitan pada kata *gurfā* juga disebutkan dalam Narsai Homili ke-3 tentang penciptaan untuk memperkuat posisi kata dan melihat dimensi pengembangan makna pada kata tersebut.¹²⁶

Bahasa Orisinal

דָּאָס וואָס דער גאָט האָט געמאָכט צו זיין ערד און זיין מער, איז דאָס וואָס די וועלט איז געווען פֿאַר אַלע זאַכן. און דאָס וואָס די וועלט איז געווען פֿאַר אַלע זאַכן, איז דאָס וואָס די וועלט איז געווען פֿאַר אַלע זאַכן. און דאָס וואָס די וועלט איז געווען פֿאַר אַלע זאַכן, איז דאָס וואָס די וועלט איז געווען פֿאַר אַלע זאַכן. און דאָס וואָס די וועלט איז געווען פֿאַר אַלע זאַכן, איז דאָס וואָס די וועלט איז געווען פֿאַר אַלע זאַכן. און דאָס וואָס די וועלט איז געווען פֿאַר אַלע זאַכן, איז דאָס וואָס די וועלט איז געווען פֿאַר אַלע זאַכן.

Terjemahan

Dia membuat cakrawala di tengah seperti atap yang dekat, sehingga terlihat dari dekat dan terbagi antara air dan air. Oh keseimbangan, yang tidak goyah, yang membagi air secara merata, sebagian untuk bumi untuk keuntungannya, dan sebagian lagi untuk bagian belakang cakrawala! Wahai seniman yang mengatur segalanya, yang ilmunya tidak terjangkau, yang meski belum memulai karyanya, sudah tahu apa yang akan menguntungkannya! Dia akan menggantung lampu di cakrawala, zat api, dan menyimpan air di atasnya agar tidak terbakar oleh api. Juga, bahkan sebelum Sang Pencipta menciptakan apa yang ada, Sang Pencipta tahu bahwa tempat tinggal lain akan berguna bagi yang rasional di akhir zaman, jadi Dia menciptakan cakrawala seperti atap di tengah sehingga bisa berakhir untuk kita ambil. tempat di bumi untuk peristirahatan kita.

Teolog-penyair Syria Timur Narsai (w. 502) juga mewakili gagasan serupa, yang berbicara tentang orang-orang yang ditebus dipindahkan ke

¹²⁶ “Josef Hazzaya, Über Die Vorsehung 167 > The World of the Qur’an Surah 25 Verse 75 | Corpus Coranicum.”

¹²⁷ “Narsai, 3. Homilie Über Die Schöpfung > The World of the Qur’an Surah 25 Verse 75 | Corpus Coranicum,” accessed December 14, 2022, <https://corpuscoranicum.de/en/verse-navigator/sura/25/verse/75/intertexts/1599>.

tempat tinggal surgawi di atas cakrawala pada akhir zaman. Tuhan menciptakan ini seperti atap di tengah langit, menjadi tempat peristirahatan bagi orang-orang yang ditebus. Citra bumi sebagai sebuah rumah dilengkapi dengan gambaran cakrawala sebagai "atap" (saqf, lih. Q.S. 21:32, Q.S. 43:33 dan Q.S. 52:5). Konsepsi yang dikaitkan pada gambaran dunia tersebut diperluas mencakup eskatologis: di akhirat, gambaran atap, cakrawala, menjadi sebutan mengenai lantai rumah yang 'ditebus' sebagaimana telah dijelaskan oleh Joseph Hazzaya dari penulis Syiria Timur. Mengenai keterkaitan pada ayat dan beberapa teks lainnya setidaknya menggambarkan yang diperkuat dari penelitian terbaru tentang kosmologi al-Qur'an menunjukkan bahwa cakrawala digambarkan sebagai bidang datar di atas bumi dan di bawah bagian langit yang lebih tinggi.¹²⁸

Berdasarkan paparan yang ada menunjukkan keterkaitan antara ayat al-Qur'an dengan teks-teks yang telah disebutkan diatas terhadap kata *al-gurfah* dengan dilihat garis besar kesamaan pada makna substansialnya. Kata *al-gurfah* lebih dekat dimaknai dengan gambaran surga sebagai tempat yang menunjukkan sesuatu yang tinggi ketika fase akhirat (setelah kematian). Pemaknaan tersebut dapat menguatkan argumentasi sebelumnya mengenai konsepsi seorang hamba yang tidak terbatas dalam ikatan agama tertentu pada tataran strukturalistik dan formalistik agama, namun cenderung pada aspek spiritual dari identitas ketundukan hamba kepada

¹²⁸ "Narsai, 3. Homilie Über Die Schöpfung > The World of the Qur'an Surah 25 Verse 75 | Corpus Coranicum."

Tuhan dan hubungan kedekatan dengan Tuhan. Disamping itu, gambaran surga yang ditampilkan sebagai bagian dari sisi eskatologis yang menjadi janji Tuhan terhadap siapapun yang mengimplementasikan seluruh karakteristik tersebut, bukan didasarkan pada identitas agama yang mengikat. Paradigma ini dapat menunjukkan spektrum *Ibād al-rahmān* pada konteks keberagamaan yang lebih luas dengan karakteristik yang dimilikinya dengan penalaran yang cenderung fleksibilitas dan bisa diaplikasikan ditengah pluralitas dalam realitas sosial.

4. Analisis Konteks Historis

Pendalaman makna ataupun pesan ayat dari Q.S. Al-Furqān [25]: 63-75 dilakukan dengan mempertimbangkan konteks penurunan ayat baik secara ruang makro maupun mikronya. Konteks makro memperhatikan keadaan secara luas mengenai masyarakat Arab disaat masa pewahyuan. Adapun konteks mikro merupakan fenomena khusus yang berkaitan secara langsung dengan alasan di balik turunnya ayat. berkaitan dengan konteks mikronya diantara kesatuan ayat tersebut secara spesifik adanya fenomena khusus terkait turunnya ayat hanya berkenaan pada salah satu bagian ayat yaitu Q.S. Al-Furqān [25]: 68-70, dijelaskan oleh al-Syuyufī dari riwayat Bukhari dan Muslim, mengenai pertanyaan dari Ibn Mas'ud kepada Nabi Muhammad terkait dosa apa yang paling besar. Nabi Muhammad menjawab pertanyaan tersebut sesuai urutannya mengenai menghadirkan tandingan

bagi Tuhan, membunuh anak, dan berzina dengan istri tetangga sehingga turun ayat tersebut¹²⁹.

Kemudian riwayat lain dari Ibn Abbas mengenai tindakan orang musyrik terdahulu terkait pembunuhan dan zina. Mereka kembali berharap bahwa perbuatan yang terdahulu bisa terhapus, karena itu turunlah firman-Nya¹³⁰. Berkaitan dengan riwayat turunnya ayat juga diterangkan oleh al-Wahidi. Menurutnya, ayat ini berkaitan dengan perilaku orang-orang musyrik yang telah banyak melakukan pembunuhan dan zina sebagai perilaku mereka terdahulu agar dapat dihapus dan diterima taubatnya. Kemudian pada riwayat lainnya yaitu seseorang yang meminta perlindungan kepada Nabi Muhammad bertanya mengenai apa yang telah dilakukan sebelumnya dengan menyekutukan Tuhan, membunuh jiwa yang dilarang, dan melakukan perzinahan¹³¹. Kemudian orang tersebut menanyakan apakah taubatnya dapat diterima oleh Tuhan sehingga ayat yang berkenaan turun dan akhirnya orang tersebut masuk Islam.¹³²

Analisis terhadap konteks mikro hanya mencakup bagian ruang lingkup kecil dari kesatuan ayat, Adapun ayat lainnya tidak memiliki fenomena khusus sebagai alasan turunnya wahyu, hal ini memungkinkan untuk melihat secara lebih luas dari kandungan umum surat dan keadaan masyarakat Arab waktu itu sebagai konteks makro. Surat tersebut berkenaan

¹²⁹ Jalāl ad-Dīn Al-Suyūṭī, *Lubāb Al-Nuqūl Fī Asbāb An-Nuzūl* (Beirut: Muassasah ar-Risālah, 2002), 148.

¹³⁰ Al-Suyūṭī, 149.

¹³¹ Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb An-Nuzūl Al-Qur'ān* (al-Dammām: Dār al-Isḫāḥ, 1992), 345.

¹³² al-Wāḥidī, 346.

pada fase Mekkah sebelum hijrah mengenai bantahan dan penolakan kafir Quraisy terhadap dakwah Nabi Muhammad dengan memberikan gambaran mengenai nikmat di surga dan siksa neraka yang relevan dengan surat-surat Makkiyyah dengan kecenderungannya yang singkat, tegas, dan ekspresif. Penolakan tersebut didasarkan anggapan orang kafir Quraisy terhadap seruan Nabi Muhammad sebagai bid'ah dan bisa merugikan kepentingan ekonomi. Dakwah yang dilakukan oleh Nabi Muhammad lebih dominan diterima oleh kalangan budak dan kelas bawah dengan jumlah umat Islam terus bertambah. Fenomena tersebut menjadikan kelompok kafir Quraisy menganggap ejekan dan makian yang selama ini dilakukan terhadap Nabi Muhammad dan para pengikutnya tidak efektif, karenanya mereka mulai menempuh jalur kekerasan.¹³³

Pada surat tersebut secara dominan menghadirkan gambaran sikap orang kafir terhadap Nabi Muhammad. Hal ini dilanjutkan dengan tanggapan ataupun peringatan bagi orang kafir Quraisy yaitu dengan menerangkan pelbagai bukti kekuasaan Tuhan, serta bagian terakhir surat menekankan karakteristik orang beriman dan saleh, berkaitan moralitas dan kebaikan bagi orang beriman tersebut¹³⁴. Surat tersebut bisa dikatakan sebagai tanggapan atas pelbagai keberatan dari orang kafir Quraisy kepada Nabi Muhammad yang berkaitan dengan unsur fundamental dalam al-Qur'an seperti misalnya tauhid, kenabian, dan peristiwa kebangkitan.

¹³³ Philip K. Hitti, *The History of Arabs: From*, 10th ed. (London: MACMILLAN, 1970), 113–14.

¹³⁴ Darwazah, *At-Tafsīr al-Ḥadīṣ: Tartīb al-Suwar Hasaba an-Nuzūl*, 3:47.

Adapun pada bagian terakhir sebagaimana disinggung diatas mengenai penyebutan karakteristik dari hamba-hamba yang Maha penyayang (*Ibād al-Rahmān*). Istilah *al-Rahmān* sebagai salah satu nama Tuhan juga ditolak oleh kafir Quraisy walaupun mereka sudah mengetahui sebelumnya, karena istilah tersebut sudah dikenal sebelum al-Qur'an hadir di tanah Arab.

Menurut Jabiri bahwa penolakan tersebut didasarkan karena persaingan suku bersejarah antara Muḍar bin Nizar yaitu penduduk di sebelah Barat dan Rabi'ah bin Nizar yaitu penduduk di sebelah Timurnya. Sisi historis ini dapat dipahami bahwa penolakan kafir Quraisy disebabkan pengaruh kesukuan, bukan berdasarkan faktor teologis. Hal ini menunjukkan bahwa penggunaan kata *al-Rahmān* salah satu nama Tuhan yang paling indah yang tidak ditentukan berdasarkan geografis tertentu, sejarah, ataupun afiliasi kesukuan. Namun mereka sebagai hamba dari Tuhan (*al-Rahmān*) dibedakan berdasarkan karakteristik yang tinggi sebagai konstitusi moral bagi umat Islam dengan memperhatikan hubungan kepada Tuhan, dan kepada sesama manusia¹³⁵. Merujuk pada pendapat Philip mengenai sejarah istilah *al-Rahmān* yang padanannya ada pada bahasa Arab Utara, kata ini juga telah digunakan jauh pada masanya yaitu berkaitan pada salah satu dewa tertua di Arab selatan. *Al-Rahīm* juga muncul sebagai nama dewa (RHM) dalam tulisan-tulisan pra-Islam dan tulisan dari orang-orang Saba¹³⁶. Kesejarahan mengenai kota Mekkah tidak

¹³⁵ al-Jābirī, *Fahm Al-Qur'ān al-Ḥakim al-Tafsīr al-Waḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl*, 3:250.

¹³⁶ Hitti, *The History of Arabs: From*, 105.

hanya berkaitan pada istilah nama Tuhan yang digunakan, namun juga berkaitan dengan konsepsi tentang ketuhanan. Keyakinan dari bangsa Arab sebelum Islam khususnya bagi masyarakat Hijaz sejak awal mulai dengan pemujaan terhadap benda-benda langit, serta memiliki beberapa dewa yang disembah dan dipuja diantaranya *al-'Uzza*, *al-Lât*, dan *Manât*, bahkan memberikan persembahan dari manusia sebagai ciri pemujaan terhadap dewa *al-'Uzza*.¹³⁷

Sejarah kota Mekkah memang telah lama menjadi pusat keagamaan, dibawah kepemimpinan para aristokrat Quraisy kota ini dijadikan sebagai tempat yang strategis. Hal ini dikarenakan disamping kota Mekkah sebagai tempat suci juga menjadi pusat perdagangan dan intelektual dalam setahun sekali yang disebut festival *Ukaz*¹³⁸. Kekuasaan pada kota Mekkah dari otoritas para aristokrat Quraisy yang dominan untuk menjaga kepentingan mereka memberikan dampak atas sikap mereka terhadap ajaran dan dakwah Nabi Muhammad. Tindakan dan sikap mereka bisa dilihat dari tuduhan mereka kepada Nabi Muhammad seperti sihir, dukun, gila, dan penyair hanya untuk menghalangi dakwah Nabi Muhammad¹³⁹. Beberapa tuduhan tersebut sebagai bentuk permusuhan dan kebencian terhadap Nabi Muhammad yang ditunjukkan dengan cacian dan makian, bahkan sampai pada tindakan kekerasan secara fisik. Sebagaimana riwayat dari Abdullah bin Amr mengenai Uqbah bin Abu Mu'aith yang mendatangi Nabi

¹³⁷ Hitti, 98–99.

¹³⁸ Hitti, 103–4.

¹³⁹ Muhammad bin Jarir Al-Ṭabari, *Tārīkh Al-Ṭabari*, 2nd ed. (Dār al-Turās, 1968), 332.

Muhammad ketika di sekitar ka'bah, kemudian melilitkan baju di leher dan mencekik Nabi Muhammad dengan sangat keras sampai diselamatkan oleh Abu Bakar.¹⁴⁰

Gambaran sikap orang kafir Quraisy yang dijelaskan pada kandungan surat maupun dari sisi konteks sosial pada makronya sebagai landasan dari aspek idealitas konsepsi *ibād al-rahmān* yang memuat berbagai kriteria dengan menjunjung tinggi nilai moralitas dan kebaikan sebagai tanggapan terhadap karakteristik masyarakat Arab waktu itu. Hal ini ditunjukkan dari pelbagai sikap kafir Quraisy sebagai titik polemik kualitas masyarakat Arab diantaranya mengenai konsepsi ketuhanan, perkataan yang kotor, pembunuhan, perzinahan, dan sikap keras lainnya yang menampilkan kebiadaban sebagai cermin buruknya peradaban moralitas bagi masyarakat. Sisi paradoksial yang dapat dipahami bahwa tata kota yang strategis seperti Mekkah hanya orientasikan pada kemajuan ekonomi bagi para aristokrat Quraisy, bahkan disebut sebagai pusat perdagangan dan intelektual dari festival *Ukaz*, namun dalam aspek moralitas menunjukkan keterbelakangan. Hal ini juga dikuatkan pada gambaran *ibād al-rahmān* sebagai konsepsi yang menekankan aspek moralitas sebagai jawaban atas masalah yang dihadapi masyarakat Arab waktu itu.

¹⁴⁰ Al-Ṭabari, 333.

B. Signifikansi Fenomenal Historis

Bagian ini merupakan hasil dari setelah melakukan penggalian terhadap ayat dalam aspek kebahasaan dan konteks historis ayat al-Qur'an yang disebut dengan pesan utama ayat (*maghzā al-ayah*). Adapun pesan utama ayat yang dimaksudkan adalah berkenaan dengan masa nabi Muhammad yang menjadi dasar untuk melakukan kontekstualisasi pada masa kekinian.¹⁴¹ Penelusuran untuk mendapatkan pesan utama dilakukan analisis linguistik terhadap beberapa kata kunci yang dipilih karena kedudukan dan keterpengaruhannya terhadap makna ayat.¹⁴² Kata kunci yang berjumlah 39 kata kemudian diseleksi menjadi sepuluh kata yaitu *'ibād, al-rahmān, garafa, ṣabarū, qiyāman, 'āzaba, anfaqū, kirāman, zūkkirū, dan imāmān*. Sepuluh kata tersebut karena didasarkan adanya ruang pengembangan makna (diakronik) sehingga dikaitkan pada ayat-ayat al-Qur'an yang lain dengan kaitannya pada redaksi kata tersebut. Kemudian penggalian makna dilanjutkan dengan menyeleksi kata kunci menjadi tiga macam yaitu *'ibād al-rahmān, anfaqū, imāmān* pada hadis dan kitab suci agama lain, serta teks-teks yang semasa dengan al-Qur'an. Analisis terhadap makna diperlukan untuk melihat konteks historis agar dapat mengungkap secara holistik pesan utama yang disampaikan pada kesatuan ayat tersebut.

¹⁴¹ Sahiron Syamsuddin, "Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā," in *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā Atas Al-Qur'an Dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*, ed. Sahiron Syamsuddin, 1st ed. (Yogyakarta: Ladang Kata dan Asosiasi Ilmu Al-Qur'an & Tafsir se-Indonesia, 2020), 12–13.

¹⁴² Kata kunci yang dipilih diantaranya; *'ibād al-rahmān; ulā`ika; yuḥzauna; gurfah; bimā ṣabarū; yulaqqauna; tahiyyatan; salāman; yamsyūna; haunan; yabīṭūna; sujjadān; qiyāman; iṣrif; 'āzaba; anfaqū; lam yusrifū; lam yaqturū; qawāman; lā yad'ūna; lā yaqtulūna; lā yaznūna; lā yasyhadūna; azzūra; marrū; kirāman; zūkkirū; yakhirū; ṣumman wa 'umyānan; habb; qurrata a'yun; lil muttaqīna; imāmān;*

Q.S. al-Furqān [25]: 63-75 diturunkan berkaitan dengan situasi dan masyarakat Arab waktu itu yang mengalami kemunduran terhadap aspek moralitas seperti pembunuhan anak dan perzinahan. Bahkan kaitannya pada moral juga berkenaan dengan hubungan terhadap Tuhan dengan menjadikan berhala sebagai tandingan dalam kemahakuasaan Tuhan. Maka gambaran *al-ibād al-rahmān* dengan menyandingkan hamba pada nama Tuhan (*al-Rahmān*) yang juga diingkari oleh masyarakat Arab kafir Quraisy, hamba tersebut memiliki karakteristik yang justru menekankan terhadap moralitas dengan sikap yang penuh dengan kebaikan. Mereka para hamba mendapatkan kehormatan atau kemuliaan dari Tuhan, disebutkan subjeknya mereka dikarenakan berbentuk plural sehingga tidak hanya dibatasi dalam personalitas secara individualistik, tapi memungkinkan dalam cakupan yang luas. Namun, beberapa penafsiran yang telah dipaparkan pada bagian BAB II belum menampilkan cakupan hamba yang lebih luas. Sebagaimana menurut Zamakhsyari penyandingan seorang hamba dengan nama Tuhan menunjukkan keutamaan terhadap hamba tersebut yang terlihat dalam karakteristiknya.¹⁴³ Pengembangan makna *al-Rahmān* sendiri tidak hanya sebagai nama atau sifat Tuhan *an-sich*, tapi didalamnya menyertai segala rahmat, karunia, serta keberkahan dari-Nya yang tidak terbatas terhadap siapapun. Makna hamba juga mengalami pengembangan sehingga pada awalnya spesifik disebutkan spesifik seseorang yang memiliki hubungan dengan Tuhan mengalami peleburan yang

¹⁴³ Al-Zamakhsyarī, *Tafsīr Al-Kassīf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Fī U’Yūn al-Aqāwīl Wa Wujūh al-Ta’wīl*, 4:367.

menunjukkan fleksibilitas terhadap subjek hamba baik secara spasial maupun temporal.

Selain itu, identifikasi kata *al-ibād al-rahmān* ketika ditelusuri pada teks-teks lain yang semasa dengan teks al-Qur'an juga disebutkan khususnya pada agama lain dalam kitab Perjanjian Lama yang dikaitkan dengan sosok Musa dengan sebutan hamba Tuhan yang menggambarkan tidak hanya mengandung bentuk ketundukan, tapi juga mewakili bentuk kehormatan besar kepada Musa. Kemuliaan tersebut didapatkan karena memiliki seluruh sikap sebagai karakteristik yang menggambarkan sisi moralitas. Penggunaan *waw atafiyah* pada setiap karakteristik meniscayakan bahwa identifikasi sebagai *al-ibād al-rahmān* apabila melaksanakan seluruh karakteristiknya walaupun tidak secara berurutan. Keseluruhan karakteristik yang diimplementasikan dalam kehidupan dikuatkan dengan kata *ṣabarū* dengan pengembangan maknanya berkaitan peneguhan jiwa untuk mempertahankan moralitas yang unggul dalam karakteristik tersebut pada dirinya dari proses yang dimulai pengharapannya pada Tuhan, adanya petunjuk dan perintah, serta kemudian diimplementasikan. Wahbah Zuhaili dalam penekanannya bahwa mereka yang termasuk dalam kategori ini mendapatkan balasan surga dari Tuhan karena kesabaran mereka dalam mengimplementasikan sifat-sifat yang mulia tersebut sehingga mereka disambut dalam surga dengan panggilan kehormatan dan kemuliaan.¹⁴⁴ Kata *al-gurfah* juga disebutkan dalam konstruksi teologi agama lain yang dikaitkan pada kapal Nuh khususnya pada tingkatan ketiga sebagai ruang kesucian dan

¹⁴⁴ Az-Zuhailī, *At-Tafsīr al-Munīr Fi al-'Aqīdah Wa as-Syarī'Ah Wa al-Manhaj*, 10:113.

ditafsirkan sebagai tempat lantai atas di surga sebagai tempat tinggal yang diberkati Tuhan setelah kematian. Kaitannya dengan *al-ibād al-rahmān* yang juga dikenal dalam agama lain memberikan implikasi konstruksi pemahaman subjek *al-ibād al-rahmān* yang memiliki unsur teologis namun pada spektrum yang tidak terbatas pada identitas agama tertentu pada tataran strukturalistik dan formalistik agama, namun cenderung pada sisi substansial dalam spiritualitas. Disamping itu, gambaran mengenai balasan surga juga ditampilkan sebagai bagian dari sisi eskatologis yang menjadi janji Tuhan terhadap siapapun yang mengimplementasikan karakteristik *al-ibād al-rahmān* dengan benar.

Karakteristik *al-ibād al-rahmān* dijelaskan dengan keragaman jumlahnya diantara beberapa pendapat para penafsir namun memiliki korelasi dan titik temu dalam menjelaskan karakteristik tersebut. Adapun penulis dalam hal ini menitikberatkan pada delapan karakteristik yang secara umum juga ditekankan oleh para penafsir sebelumnya yang berkaitan dengan susunan ayat dari 63-74 dalam fragmen kedua pada bagian analisis linguistik. **Pertama**, sikap Bergeraknya seorang manusia dalam proses pengembangan dengan sederhana dan bermartabat yang membawa suasana damai dan tenang. Sikap berjalan tersebut yang merujuk pada kata *yamsyūna* berkaitan dengan Bergeraknya seorang manusia atau lainnya dalam proses itu mengalami pertumbuhan dan penambahan yang sifatnya pengembangan sehingga sikap pada karakteristik pertama tidak hanya digambarkan bagaimana cara berjalan, tapi bagaimana hakikat seorang manusia bergerak dalam menjalani hidupnya. Hal ini yang dijelaskan oleh Ibn ‘Asyūr merupakan bagian dari menghiasi dirinya dalam

kesempurnaan beragama dengan menunjukkan ketundukan pada Tuhan dan adab bagi sesama manusia karena sifat rahmat yang disandingkan padanya.¹⁴⁵ Beberapa penafsir juga menyebutkan bahwa mereka memiliki sikap rendah hati, tenang, berwibawa, toleran yang semuanya merujuk pada orientasi kedamaian dan ketenangan dalam kehidupan. Beberapa penafsiran sebelumnya terbatas dalam menjelaskan karakteristik pada sikap berjalan, kecuali Quraish Shihab yang mengaitkan dalam situasi lalu lintas dalam berkendara dengan lembut dan tidak melecehkan orang lain.¹⁴⁶

Kedua, sikap yang menunjukkan peribadatan yang totalitas pada waktu malamnya untuk memuji-Nya dan mengharapkan diri dalam hubungannya kepada Tuhan. Sikap totalitas merupakan hasil analisis dalam melihat pengembangan makna dari kata *qiyāman* secara sintagmatik dengan keterpengaruhannya pada kata *yabītūna* yang dimaknai dalam konteks beribadah di malam hari sehingga menunjukkan aspek totalitasnya karena kata tersebut berkembang dengan ruang lingkup yang lebih luas. Penafsiran klasik khususnya terhadap kata tersebut mengandung perintah shalat malam, sedangkan pada tafsir pertengahan menunjukkan aktivitas ibadah yang disibukkan pada malam hari dengan tidak tidur sembari menangis dan berharap kepada Tuhan sehingga menjadi tabah dan berkeadaban ketika dipagi hari. Garis besar penafsiran sebelumnya menguatkan aspek totalitas yang sebenarnya termuat dalam kata *qiyāman*. **Ketiga**, sikap pengharapan kepada Tuhan agar dijauhkan dari siksaan baik didunia maupun diakhirat. Penafsiran sebelumnya khususnya pada kata

¹⁴⁵ ‘Asyūr, *Tafsīr At-Tahrīr Wa at-Tanwīr*, 19:68.

¹⁴⁶ Shihab, *Tafsīr Al-Mishbāh, Pesan Kesan Dan Keserasian Al-Qur’an*, 9:144.

'*azaba* ditafsirkan sebagai bentuk siksaan di akhirat dalam ketakutan hamba atas siksaan tersebut sekaligus bentuk cinta hamba agar mendekat kepada Tuhan. Kata ini jika ditelusuri pada fase Makkyyah merujuk pada siksaan baik di dunia maupun di akhirat, karena ayat ini turun pada fase Makkyyah maka penggambaran siksaan disesuaikan sebagaimana kata itu dimaknai atau dipahami sehingga ketakutan dan cinta seorang hamba kepada Tuhan meminta harapan agar dijauhkan dari siksaan baik di dunia dan akhirat.

Keempat, mengeluarkan harta agar tidak berlebihan dan juga tidak kikir. Mengeluarkan harta yang merujuk pada kata *nafaqa* memiliki pengembangan dari dimensi teologis sampai pada dimensi sosial sehingga mengeluarkan harta kaitannya dengan pengelolaan harta dalam kehidupannya. Penafsiran Buya Hamka menguatkan dalam hal ini bahwa karakteristik tersebut menggambarkan kecerdasan mereka dalam mengelola harta karena sadar bahwa harta tersebut pada dasarnya dari pemberian Tuhan sehingga bersikap tengahan.¹⁴⁷ **Kelima**, sikap untuk tidak menyekutukan Tuhan, tidak membunuh jiwa seseorang yang memiliki hak hidup, dan tidak melakukan perzinahan. Karakteristik ini dengan narasi negasi dari kata kuncinya dimaknai secara sinkronik dan juga memiliki persamaan dengan penafsiran sebelumnya yaitu mereka para hamba tidak menyekutukan Tuhan, tidak melakukan pembunuhan, dan tidak berzina. Tiga dosa besar yang disebutkan pada ayat memiliki kesesuaian dengan konteks historis mikro bahwa masyarakat Arab waktu itu cenderung melakukan tiga dosa besar tersebut baik dalam proses peribadatan

¹⁴⁷ Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, 7:5061.

yang melibatkan dewa-dewa ataupun berhala, membunuh anak-anaknya, dan berzina. *Keenam*, sikap untuk tidak menyaksikan atau terlibat pada segala bentuk kebohongan dan penyimpangan. Karakteristik tersebut merujuk pada kata *azzūra* secara linguistik bentuk kebohongan, penyimpangan, kepalsuan, tidak masuk akal, tidak berguna, berkamufase dengan dusta. Dalam pandangan para penafsiran sebelumnya sebagai aktivitas yang tidak memiliki nilai guna dalam kehidupan. Kata *yasyhadūna* dalam hal ini memungkinkan dua makna yang memiliki korelasi yaitu mereka yang tidak melakukan persaksian dengan informasi yang dusta atau menghadiri dalam tindakan dan aktivitas kebohongan sehingga pesan utama ayatnya berkaitan dengan tidak menyaksikan atau terlibat dalam hal ini baik pada konteks bersaksi ataupun menghadirinya.

Ketujuh, sikap hamba yang tidak menutup dirinya dari kebenaran yang disampaikan karena keimanannya terhadap ayat-ayat Tuhan dengan penuh penghayatan. Karakteristik hamba yang tidak menutup dirinya dari kebenaran dalam istilah lain membuka diri dari nasehat berupa kebenaran didasarkan pada pengembangan makna kata *zukkirū* yang dipengaruhi dari konteks dan struktur kalimat. Adapun kebenaran tentunya didasarkan pada kaitannya dengan ayat-ayat al-Qur'an yang menjadi simbol dari pemahaman terhadap kebenaran. Penafsiran seperti Buya Hamka juga mengaitkan hakikat kebenaran.¹⁴⁸ Membuka dirinya terhadap nasehat dalam kebenaran sebagai bentuk keimanan kepada Tuhan dan penghayatan terhadap al-Qur'an sebagai petunjuk yang dalam tafsir klasik mereka mendengar, melihat, dan mengaplikasikannya.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Amrullah, 7:5064.

¹⁴⁹ Basyir, *Tafsīr Muqātil Bin Sulaiman*, 3:242.

Kedelapan, sikap yang mengharapakan kepada Tuhan sebuah karunia terhadap keluarga yang menyejukkan hati dengan menjaga dan melindungi mereka, serta menjadi pemimpin yang memberikan keteladanan kepada umat. Karakteristik terakhir ini berkaitan dengan kata *qurrata a'yun* yang dimaknai secara linguistik yaitu menjaga dan melindungi, bisa juga dimaknai menyejukkan hati. Penafsiran sebelumnya menjelaskan menyejukkan hati yang dimaksud bahwa keluarganya baik isteri dan anak-anaknya menunjukkan ketaatan kepada Tuhan dalam beragama. Adapun pemimpin dan keteladanan merujuk pada kata *imāmān* dengan pengembangannya bahwa kepemimpinan dicirikan pada bentuk keteladanannya yang berorientasikan pada kemaslahatan luas terhadap masyarakat dalam cakupan umat sehingga tidak terbatas pada keteladanan dalam keluarga saja.

BAB IV

ANALISIS SIGNIFIKANSI FENOMENAL DINAMIS Q.S. AL-FURQĀN [25]: 63-75

Kandungan dalam Q.S. Al-Furqān [25]: 63-75 yang menunjukkan sebagai pesan utama historis menjadi dasar untuk melakukan pengembangan dan kontekstualisasi yang relevan dengan kondisi kekinian dan kedisinian. Pengembangan interpretasi dilakukan dengan menganalisa ayat-ayat tersebut dalam perspektif nilai yang inheren dalam kesatuan pesan ayat namun belum terungkap dengan utuh dari pelbagai penafsiran yang telah ada. Argumentasi ini dikarenakan makna pada kata setidaknya mencakup empat aspek didalamnya (makna lahir, makna simbolik, makna hukum, makna puncak/ spiritual)¹. Pengembangan pesan utama didasarkan pada upaya kontekstualisasi agar pemaknaan maupun penafsiran dapat menjawab persoalan realitas sosial. Kontekstualisasi ini juga didukung dengan perspektif disiplin ilmu yang lain untuk menguatkan sudut pandang penafsiran agar lebih luas. Adapun pesan utama yang dikembangkan berkaitan dengan nilai-nilai moralitas yang terkandung pada Q.S. Al-Furqān [25]: 63-75 sebagai jawaban atas persoalan yang dihadapi. Disamping itu, literatur penelitian mengenai konsep *al-ibād al-rahmān* hanya menyentuh dimensi pendidikan sehingga menjadi alasan utama untuk eksplorasi dalam dimensi yang berbeda. Eksplorasi ini bertujuan bahwa *al-ibād al-rahmān* dapat dikembangkan dalam cakupan yang lebih luas pada konteks masyarakat kewarganegaraan dalam ruang demokrasi. *al-ibād al-rahmān* dengan karakteristiknya yang memiliki nilai

¹ Syamsuddin, "Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'nā Cum-Maghzā," 15-16.

moralitas juga dapat dipahami sebagai keberagaman yang esensial sebagaimana ditampilkan melalui sikap yang digambarkan dalam delapan macam sehingga juga menjadi bagian diskursus wacana epistemologi Islam.

A. Nilai-Nilai Moralitas dalam Kandungan Q.S. Al-Furqān [25]: 63-75

Dalam bagian ini menekankan pada perspektif moralitas sebagai *value* (nilai) yang termuat dalam intisari pesan utama ayat sebagai jawaban atas persoalan sosial Mekkah yang meninggalkan nilai moral dalam membangun peradaban. Nilai moral tersebut juga relevan jika dikaitkan dengan konteks kehidupan manusia modern dalam kehidupan bersama ditengah membangun peradaban yang mengalami penyimpangan moral atau kehidupan yang tuna-moral dalam istilah Buya Syafi'i². Kemudian juga dihadirkan perspektif moralitas dalam konteks agama dan filsafat sebagai bagian diskursus yang mendukung untuk kontekstualisasi terhadap pesan utama ayat. Sebelum masuk pada bagian tersebut maka ditunjukkan bagaimana kondisi dan persoalan manusia modern terhadap moralitas mengenai adanya kekerasan dan saling memangsa satu sama lain. Haidar dalam hal ini menitikberatkan atas gambaran manusia modern tersebut dengan penyakit yang dialami berupa alienasi dirinya sebagai manusia terhadap segala unsur terpenting dalam kehidupannya. Keterasingan hidup ditunjukkan dari berbagai aspek seperti alienasi ekologi yaitu pembangunan sistem kehidupan yang mengarah pada kehancuran dan rusaknya alam, bersikap apatis terhadap kondisi kehidupan di masa depan.

² Maghfirah, "MAARIF' Menjadi 'Muslim Otentik': Membaca Pemikiran Ahmad Syafii," in *Merawat Pemikiran Buya Syafii*, ed. Moh. Shofan, 1st ed. (Jakarta: MAARIF Institute For Culture and Humanity, 2019), 136.

Kemudian alienasi etologis yaitu sebagai manusia yang justru mengingkari hakikat dirinya, karena hegemoni kekuasaan dan kekayaan pada sikap kerakusan. Mereka juga mengalami alienasi dengan tatanan sosial masyarakat yang ditunjukkan adanya disintegrasi sosial dan juga keterasingan mereka terhadap rasa dan akal budi yang selama ini hanya mengedepankan rasionalitas sebagai patron kehidupan.³

Kehidupan modern juga dapat mengalienasi manusia dari faktor sistem produksi teknologi modern, sistem sosial dan ekonomi, dan sistem lainnya yang berimplikasi berupa kegagalan manusia dalam mengaktualisasikan dirinya sebagai makhluk yang merdeka dan mulia.⁴ Tidak hanya pada kaitannya dalam kehidupan modern tapi juga dalam konteks beragama menunjukkan kesalehan yang amoral (*immoral piety*) terhadap dunia Muslim, diperkuat dengan terus berkembangnya hukum dan aturan Islam namun sisi lain semakin kaburnya moralitas. Lebih lanjut secara spesifik mengenai modernitas yang memberikan konsekuensi ruang baru terhadap aktivitas dan pengetahuan manusia, namun hukum Islam tetap mempertahankan aturan lama dan tidak memadai untuk masuk dalam diskursus pada sebuah hukum atau aturan yang etis terhadap kehidupan manusia pada zaman sekarang. Peluang untuk keluar dari sikap beragama yang amoral dimulai dengan upaya harmonisasi antara aturan khusus dalam Islam yang sifatnya mengikat terhadap pemeluknya, namun juga prinsip dan aturan yang sifatnya universal yang mengikat semua orang. Melakukan

³ Haedar Nashir, *Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern*, 2nd ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 6.

⁴ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, 2nd ed. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), 121.

harmonisasi tidak menjadikan salah satu sebagai alternatif tapi menjadi bagian dialog utama sehingga penghapusan segala hambatan teologis dalam paradigma hukum yang konservatif menjadi sebuah kebutuhan agar menghasilkan kesalehan yang etis.⁵

Konsepsi moralitas yang dipahami secara sempit juga bisa menjadikan sifat otoritarianisme beragama yang cenderung stagnan. Hal ini ketika konsepsi terhadap moralitas dipahami hanya sebatas kepatuhan pada perintah Ilahi sehingga memiliki etos dalam menegakkan syariat pada tataran formalistik dan disertai paksaan karena didasarkan sebagai perintah Tuhan. Paradigma tersebut memberikan implikasi serius pada tatanan sosial yang didominasi oleh umat Islam, terlebih jika masyarakat pluralis seperti Indonesia. Moralitas dengan sifatnya yang tidak mengikat menjadikan sebagai basis dalam implementasi ajaran agama yang sering disebut syariat. Pada dasarnya akibat dari modernitas adanya kritik luas pada kalangan umat Islam terhadap syariat yang mengalami reduksi menjadi sebatas perangkat aturan. Seharusnya modernitas sebagai tantangan untuk menjadikan syariat dapat memberikan *impact* (pengaruh) yang bernilai guna dan relevan terhadap realitas kontemporer. Syariat yang mempertimbangkan lahir dan batin yang tidak hanya memuat ritual ibadah tapi juga substansi etis sehingga paradigma yang holistik berimplikasi pada kehidupan sehari-hari secara spesifik berkaitan dengan aspek moral.⁶ Selain itu, fenomena lainnya dalam sorotan ini berkaitan dengan pemahaman ekstremis

⁵ Mustafa Akyol, *Reopening Muslim Minds: A Return to Reason, Freedom, and Tolerance*, 1st ed. (United States: Martin's Publishing Group, 2021), 57.

⁶ Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'ānic Principle of Wasatīyah*, 1st ed. (United States: Oxford University Press, 2015), 117.

dan kekerasan berbasis agama yang didasarkan pada faktor-faktor penyebab terjabaknya mereka dalam pemahaman tersebut. Adapun faktor mereka kemudian menjadi ekstremis dikarenakan adanya *moral shock* (keguncangan moral) yang menunjukkan sikap labil dengan dikuatkan pada faktor lainnya seperti struktural, identitas, jaringan sosial, dan ideologi⁷

Moral dalam hakikatnya sebagai esensi dari kemanusiaan yang menjadi pedoman dalam kehidupan setiap manusia dengan berlandaskan pada nilai moralitas tersebut. Cakupan moral tidak hanya berkaitan realitas tapi juga spiritual, karena moral memiliki kecenderungan pada nilai-nilai agama atau secara umum pada ajaran kesucian, kemuliaan dan kebaikan. Moralitas juga selaras dengan manusia sebagai multi-dimensi antara dimensi material dan transedental⁸. Moralitas dalam diskursus filsafat juga melahirkan berbagai perdebatan dan pertentangan perspektif mengenai hakikat moral dan penilaiannya dalam spektrum individu maupun sosial. Esensial moral atau etika juga didasarkan bagaimana perjalanan sejarah yang mengalami fragmentasi sehingga berpengaruh juga terhadap perspektif moralitas yang mengalami perubahan dan varietas didalamnya⁹. Dalam teori yang berkaitan dengan moral setidaknya ada tiga tingkatan untuk memahami esensial dari moral tersebut diantaranya dari tingkatan yang paling rendah moralitas dan penilaian moral.

⁷ Munirul Ikhwan and Najib Kailani, "Radikalisme dan Ekstremisme di Indonesia: Latar Pendidikan Agama dan Agensi Individual," in *Narasi Ekstremisme Keagamaan di Indonesia: Latar Pendidikan dan Agensi Individual*, ed. Najib Kailani and Munirul Ikhwan, 1st ed. (Yogyakarta: Pusat Pengkajian Islam Demokrasi dan Perdamaian, 2021), 13.

⁸ Syafruddin Amir Syafruddin Amir and TJPRC, "The Modernization of Education in Islamic Boarding Schools and the Shift of Santri's (Islamic Boarding Student) Politics," *International Journal of Educational Science and Research* 9, no. 2 (2019): 6, <https://doi.org/10.24247/ijesrpr20194>.

⁹ Alasdair Macintyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (United States: University of Notre Dame Press, 2007), 36.

Bagian ini tidak membutuhkan teoritik namun hanya kumpulan penilaian moral yang didasarkan pada ekspresi yang ada dalam pikirannya sebagai suatu keharusan. Bagian berikutnya etika normatif yaitu berkaitan dengan menemukan alasan untuk mengambil prinsip dan penilaian terhadap moral yang berhubungan dengan sesuatu yang disebut baik, benar, dan kewajiban. Adapun bagian ketiga disebut dengan meta-etika berkaitan dengan analisis ekspresi etis dengan mengandung adanya makna, maksud, bersifat lebih umum, serta fungsi logisnya. Namun, ketiga tingkatan tersebut pada dasarnya berkaitan secara paralel sehingga kedudukannya memiliki signifikansi masing-masing. Spesifik pada teori meta-etik memberikan posisi moral untuk merefleksikan kembali dalam ruang moralitas mengenai motif ketika melakukan penilaian moral tersebut. Apakah penilaian moral didasarkan pada ungkapan terhadap fakta moral, atau hanya bentuk ekspresi dari perasaan, atau berkaitan dengan aspek teologis sebagai perintah Tuhan¹⁰.

Emotivisme sebagai teori dalam meta-etika yang digunakan untuk penilaian moral dalam menjelaskan makna dan maksud dalam kalimat yang diucapkan ataupun tulisan untuk mengungkapkan perasaan dan sikap yang terkandung di dalamnya. Penilaian moral pada emotivisme tidak didasarkan pada pernyataan fakta melainkan pada ungkapan perasaan dan sikap dari pembicara atau penulis. Namun, bukan berarti menafikan pernyataan yang menunjukkan kebencian dan kekerasan secara jelas, tetapi bersifat

¹⁰ Henry John McCloskey, *Meta-Ethics and Normative Ethics*, 1st ed. (Netherlands: The Hague, 1969), 1–2.

pengembangan bahwa moralitas tidak hanya terungkap secara eksplisit tapi juga implisit¹¹. Berkaitan dengan objek dari moral yang telah disinggung di atas tentang benar, baik, dan kewajiban memiliki perbedaan diantaranya. Sesuatu yang disebut dengan benar sebagai relasi dalam naungan yang luas dapat digunakan dalam moralitas dari konteks yang umum menjadi khusus seperti kebenaran yang sifatnya kesesuaian dan kecocokan. Kemudian sesuatu yang disebut baik sebagai properti dari moral yang digunakan berdasarkan sifatnya yang intrinsik dan tidak berhubungan dengan sesuatu hal yang diluar atau lainnya. Sedangkan kewajiban dipahami sebagai alasan untuk melakukan tindakan moral yang tidak didasarkan pada kondisi tertentu sehingga dilakukan tanpa ada perintah syarat¹². Perdebatan moralitas juga ditunjukkan sisi paradoksial dalam tiga konteks terkait peperangan antara keadilan dan kedamaian yang ingin dicapai dan kelangsungan hidup yang dikorbankan. Kemudian konteks lainnya mengenai hak seorang individu dan kaitannya dengan kehidupan yang universal, terakhir konteks kesetaraan dengan premis kebebasan.¹³

Setelah menjelaskan berbagai konsepsi mengenai moralitas dan persoalan di dalamnya dapat menjadi dasar untuk melihat kandungan nilai moral yang terkandung dalam pesan utama ayat. Seluruh karakteristik yang digambarkan dari sifat *al-ibād al-rahmān* menunjukkan keunggulan moralitas sehingga mendapatkan derajat kemuliaan karena memiliki nilai moral yang

¹¹ Macintyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 12.

¹² McCloskey, *Meta-Ethics and Normative Ethics*, 110.

¹³ Macintyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 13.

inheren dalam diri dan diimplementasikan dalam kehidupan. Gambaran moralitas yang terkandung dalam kesatuan ayat tidak hanya berkaitan pada moralitas yang bernuansa teologis atau spiritual, namun juga berkaitan dengan aspek sosial dalam kehidupan bersama. Gambaran moralitas yang bernuansa teologis menjadi dominan pada fase Makkah dikarenakan kondisi umat Islam waktu itu masih belum memiliki kekuatan sebagai umat atau masyarakat, terlebih ayat-ayat yang turun pada fase Makkiah dominan seputar keimanan. Namun, berbagai karakteristik tersebut pada dasarnya menunjukkan adanya ruang pengembangan untuk melakukan konstruksi nilai moral dalam karakteristik *al-ibād al-rahmān*. Moralitas yang berkaitan dengan aspek teologis ditunjukkan pada karakteristiknya dalam peribadatan malam kepada Tuhan sebagai gambaran totalitas dalam beragama. Keberagamaan yang totalitas kepada Tuhan yang tidak didasarkan pada kepentingan materialistik-duniawi, tetapi hanya dengan kemurnian jiwa dalam beribadah. Kemudian juga ditampilkan pada karakteristik lainnya berkaitan sikapnya yang tidak menyekutukan Tuhan kepada segala sesuatu yang lain. Sikap ini juga digambarkan nilai moralitas yang terkandung dalam aspek teologis pada hubungannya dengan Tuhan.

Selanjutnya karakteristik yang menunjukkan moralitas dalam aspek kehidupan sosial yaitu sikap menjalani kehidupan dengan sederhana yang berorientasikan pada sikap tenang dan damai. Sikap ini menunjukkan bahwa *al-ibād al-rahmān* tidak mengalami alienasi terhadap masyarakat ataupun disintegrasi sosial. Selain itu, karakteristik yang menunjukkan *al-ibād al-*

rahmān tidak teralienasi dari aspek etologis digambarkan sikap menghindari segala bentuk *hoax*, kebohongan, penyimpangan agar tidak terlibat yang ditunjukkan pada kata *al-zūr*. Karakteristik lainnya yang memiliki kecenderungan pada aspek sosial mengenai sikap tengahan dalam mengelola hartanya, tidak membunuh, tidak melakukan perzinahan, tidak menutup diri dari kebenaran, sikap kepedulian terhadap sekitar dan menjadi teladan dalam kehidupannya. Karakteristik dari *al-ibād al-rahmān* secara komprehensif digambarkan keteguhan yang ada dalam jiwanya untuk tetap konsisten dalam menjaga dan mengaplikasikan sikap yang dimilikinya.

Lebih lanjut diperlihatkan juga moralitas yang sifatnya esensial dalam menjalankan keseluruhan sikapnya yang tidak hanya bersifat eksplisit tapi juga implisit baik pada aspek teologis maupun sosial. Seperti ditunjukkan pada sikap totalitasnya dalam beragama yang digambarkan melakukan peribadatan pada waktu malam. Pada dasarnya nilai moral yang terkandung dalam sikap tersebut tidak hanya berkaitan dengan peribadatannya tapi juga kemurnian dan ketulusan jiwanya dalam beragama yang tidak bergantung pada kepentingan materialistik-duniawi sehingga bersifat esensial. Sikap lainnya yang menunjukkan aspek moralitas secara implisit juga terlihat pada sikap tengahan mereka dalam mengelola dan membelanjakan hartanya, hal ini didasarkan pada asas kebutuhan yang sesuai dengan kondisi hidup dan tidak memiliki sikap kerakusan dan ketamakan yang tidak hanya menggunakan rasionalitas tapi juga akal budi. Berdasarkan analisis tersebut mengenai kandungan nilai-nilai moral dalam Q.S. Al-Furqān [25]: 63-75 menjadikan muara sebagai landasan

beragama yang esensial dengan merujuk pada konsepsi *al-ibād al-rahmān* sebagai masyarakat yang tidak melandaskan pada identitas formalistik namun cenderung bersifat hakikat, diperkuat dengan gambaran karakteristiknya cenderung mendorong pada hal yang sama. Berdasarkan hal tersebut melahirkan beberapa prinsip-prinsip yang merujuk pada kandungan pesan utama ayat yang berbasiskan pada aspek moral. Adapun diantaranya yaitu prinsip substansial, prinsip pluralistik, integratif, kolektif, dan etika. Kemudian prinsip-prinsip tersebut akan dijelaskan pada sub-bab berikutnya yang menunjukkan korelasi konsepsi *al-ibād al-rahmān* dengan keberagamaan yang esensial.

B. Karakteristik *Al-Ibād Al-Rahmān* Sebagai Keberagamaan Esensial

Setelah mengetahui nilai-nilai moralitas yang terpatri dalam seluruh karakteristik *al-ibād al-rahmān* dengan merujuk pada pesan utama ayat tersebut maka dapat dipahami beragama yang esensial. *Al-ibād al-rahmān* pada bagian ini diposisikan sebagai gambaran secara utuh bagaimana suatu masyarakat dapat beragama secara esensial, tentunya dengan menghadirkan beberapa prinsip ideal yang merujuk pada seluruh karakteristiknya. Prinsip-prinsip ideal yang sudah disinggung secara umum pada bahasan sebelumnya, kembali dieksplorasi lebih mendalam secara ontologi, epistemologi, dan aksiologi sebagai asas pengetahuan dikarenakan bahasan ini berkaitan dengan konsepsi pengetahuan dan teoritik dalam pemikiran Islam. Kemudian dikorelasikan dalam diskursus pemikiran Islam. Perbincangan dalam dunia pemikiran Islam dikaitkan pada relasi antara agama dan sosial baik pada cakupan umum

kehidupan bersama maupun cakupan bangsa. Adanya relasi tersebut menunjukkan persoalan umat Islam yang tidak mampu fleksibel dalam praksis dan interaksinya terhadap kehidupan dunia yang kompleksitas dan dinamis dalam perkembangan peradabannya¹⁴. Kehadiran agama sendiri sebagai esensi ajarannya untuk menjaga martabat kehidupan manusia dalam membawa misi kedamaian dan keselamatan. Ajaran esensial dari agama ditunjukkan dengan mempertimbangkan keseimbangan pada kebutuhan baik hak individu sebagai hamba maupun sebagai hak masyarakat sosial.¹⁵

Islam sebagai ajaran yang esensial tersebut lebih diutamakan daripada segala bentuk penampilan dan formalistik agama yang dipertunjukkan, maka ajarannya yang bersifat substansial tersebut mengarahkan pada adanya hubungan antara kesalehan individu yang dilakukan dengan kesalehan sosial. Adapun kesalehan individu memberikan pengaruh pada lingkungan sosialnya sehingga kesalehan tersebut tidak terbatas pada identitas personalitas seseorang tapi berwujud dalam ruang sosial. Islam sebagai ajaran memberikan sarana untuk memberantas segala bentuk kemiskinan dan juga menghilangkan ketergantungan pada tahayul, serta menolak kepentingan politik yang berlebihan dan tindakan korupsi. Ajaran yang menunjukkan substansial beragama dalam Islam yaitu berkaitan dengan adanya kesadaran untuk harus hidup dalam bersama dan membantu orang lain. Berdasarkan paradigma

¹⁴ Abur Hamdi Usman et al., "The Concept of an Ideal Society: A Review of Fazlur Rahman's Perspective," *International Journal of Islamic Thought* 6 (June 1, 2022): 3, <https://doi.org/10.24035/ijit.21.2022.220>.

¹⁵ Mhd. Abror, "Moderasi Beragama dalam Bingkai Toleransi," *RUSYDIAH: Jurnal Pemikiran Islam* 1, no. 2 (December 18, 2020): 153, <https://doi.org/10.35961/rsd.v1i2.174>.

tersebut menunjukkan bahwa Islam tidak hanya terbatas pada aspek formal dan ritual, melainkan pemahaman Islam yang mengedepankan nilai-nilai progresif dan transformatif.¹⁶

Esensialisme sebagai bagian dari diskursus filsafat diperkenalkan untuk menggali sifat intrinsik dari segala sesuatu sebagaimana adanya, termasuk kaitannya dalam diri mereka sendiri¹⁷. Aliran ini pada dasarnya sebagai reaksi terhadap simbolisme mutlak dan dogmatis pada abad pertengahan¹⁸. Maka dapat dipahami Islam sebagai agama yang memiliki nilai-nilai instrinsik dalam ajaran-ajarannya tidak hanya terbatas berupa dogma-dogma, namun ajaran sebagai nilai yang fungsional dalam kehidupan sosial. Nilai-nilai yang menjadi esensial dalam Islam merujuk pada spektrum kerahmatan yang tidak hanya berkaitan dengan bentuk kasih sayang dalam spasial yang sempit, tetapi juga bisa termasuk pada kesejahteraan dengan konteks yang lebih luas¹⁹. Disisi lain bahwa esensial agama juga berkaitan dengan karakter yang esensial dengan berlandaskan pada keteladanan Nabi Muhammad sehingga setiap individu yang memiliki karakter esensial berdampak pada terbentuknya insan profetik. karakter dengan nilai profetiknya tidak hanya sibuk untuk memikirkan dirinya sendiri, namun juga memberikan implikasi positif bagi lingkungannya.

¹⁶ Zuly Qodir et al., "A Progressive Islamic Movement and Its Response to the Issues of the Ummah," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 10, no. 2 (December 21, 2020): 339, <https://doi.org/10.18326/ijims.v10i2.323-352>.

¹⁷ Stephan Fuchs, *Against Essentialism: A Theory of Culture and Society* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2001), 12.

¹⁸ Bethari Widiya Hardanti, "Landasan Ontologis, Aksiologis, Epistemologis Aliran Filsafat Esensialisme dan Pandangannya Terhadap Pendidikan," *JURNAL REFORMA* 9, no. 2 (December 11, 2020): 89, <https://doi.org/10.30736/rf.v9i2.320>.

¹⁹ Syaiful Arif, "Moderasi Beragama dalam Diskursus Negara Islam: Pemikiran KH Abdurrahman Wahid," *Jurnal Bimas Islam* 13, no. 1 (July 21, 2020): 21, <https://doi.org/10.37302/jbi.v13i1.189>.

Sebagaimana sikap altruistik yang ditunjukkan dengan memberikan kebermanfaatn dan kebaikan kepada siapapun²⁰.

Dalam penjelasan berikutnya terkait *al-ibād al-rahmān* dengan seluruh karakteristiknya yang memiliki prinsip-prinsip ideal untuk menunjukkan aspek substansial dalam beragama. Berangkat dari paradigma diatas bahwa esensi agama ditekankan pada relasi antara agama dan kehidupan sosial yang mempertimbangkan hak individu dan hak masyarakat. Esensial agama juga ditekankan pada keterpengaruhan dari kesalahan individu menuju kesalahan sosial sebagai bentuk transformatif sehingga agama memiliki sisi fungsional yang tidak hanya pada tataran formal dan ritual. *Al-ibād al-rahmān* dalam hal ini sebagai simbolitas untuk mewujudkan agama yang substansial sehingga dapat menjawab tantangan persoalan dunia kontemporer. Prinsip pertama dimulai dengan aspek substansial yang merujuk pada konsepsi *al-ibād al-rahmān* yang cenderung pada hakikatnya bukan pada identitas. Seluruh karakteristik yang disebutkan pada kesatuan ayat tidak menunjukkan urgensi dan superioritas terhadap identitas, namun justru hakikat dari seluruh karakteristik menggambarkan pada nilai-nilai keutamaan dalam nilai agama dan moral. *Al-ibād al-rahmān* yang mendapatkan kemuliaan dan kehormatan oleh Tuhan bukan berdasarkan identitas namun apa yang telah mereka lakukan dan mereka pertahankan secara konsisten. Seluruh karakteristik juga tidak menunjukkan terma-terma khusus yang menunjukkan identitas tersebut dan

²⁰ Yuyun Yunita and Abdul Mujib, "Pendidikan Karakter dalam Perspektif Islam," *Jurnal Pendidikan Islam* 14, no. 01 (2021): 85.

keseluruhan karakteristik yang digambarkan juga tidak terbatas pada spasial tertentu maupun temporalitasnya. Siapapun dan dimanapun dapat mengimplementasikan seluruh karakteristik *al-ibād al-rahmān* maka hal ini menunjukkan aspek esensial dari *al-ibād al-rahmān* sebagai prinsip ideal pertama.

Prinsip substansial dapat dirumuskan pada seluruh karakteristik *al-ibād al-rahmān* diantaranya nilai berlandaskan pada kesederhanaan dan orientasi pada perdamaian, ketulusan dan kemurnian dalam beragama, memiliki kesadaran terhadap kondisi dimasa depan, mengelola harta secara moderat sesuai kebutuhan, tidak mengizinkan segala bentuk pembunuhan dan perzinahan, tidak terlibat pada segala bentuk kebohongan, membuka diri terhadap kebenaran dari siapapun, peduli terhadap sekitar dan menjadi teladan bagi masyarakat. Rumusan tersebut sebagai titik temu antara relasi agama dan kehidupan sosial secara umum dapat menjawab segala persoalan dari yang multi-dimensi yaitu dimensi teologis, dimensi ekonomi, dimensi akademik, dimensi budaya, dan dimensi politik. Seluruh dimensi yang terkait pada nilai substansial agama diarahkan pada segala bentuk kerahmatan dan kebermanfaatan bagi kehidupan bersama. Kemudian prinsip ideal yang berikutnya berkaitan dengan prinsip pluralistik dalam gambaran konseptual *al-ibād al-rahmān* terhadap seluruh karakteristiknya. Prinsip pluralistik ditandai dengan kesadaran realitas pada hakikatnya setiap agama memiliki perbedaan, baik pada penghayatan maupun praksisnya. Prinsip ini berkaitan dengan ajaran

pluralisme yang memperlihatkan signifikansinya dalam rangka membangun nilai toleransi ditengah perbedaan dan keragaman terhadap realitas sosial²¹.

Prinsip pluralistik yang terdapat dalam konsepsi *al-ibād al-rahmān* pada kesatuan ayat ditunjukkan adanya keterkaitan pada antara konsepsi al-Qur'an dalam hal ini Islam dengan konsepsi-konsepsi agama lain yang termuat dari teks-teks lain. Keterkaitan ini memberikan implikasi bahwa *al-ibād al-rahmān* sebagai suatu konseptual tidak didasarkan pada identitas agama tertentu, namun seluruh karakteristik yang disebutkan cenderung mengakomodasi dimensi spiritualitas hubungan manusia kepada Tuhan. Selain itu, seluruh karakteristik juga menunjukkan nilai-nilai universal yang dapat menjadi titik temu dalam merangkul setiap keragaman dan perbedaan agama. Nilai-nilai universal tersebut dapat digambarkan berdasarkan rangkaian karakteristiknya seperti aspek kedamaian dan ketenangan, aspek totalitas dalam beragama, aspek kesadaran dan perhatian untuk kehidupan di masa depan, aspek pengelolaan harta secara moderat, aspek kemurnian menyembah Tuhan tanpa persekutuan, aspek larangan terhadap segala bentuk pembunuhan, perzinahan, kebohongan, serta aspek kepedulian terhadap sekitar dan menjadi teladan ditengah masyarakat. rangkaian kriteria yang disebutkan menunjukkan relevansi dan signifikansi yang berkaitan pada nilai pluralisme diarahkan untuk pro-aktif bertoleransi dengan bekerjasama dan berdialog ditengah perbedaan dalam menciptakan kehidupan yang toleran. Disamping itu, prinsip ini juga

²¹ Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil 'Alamin*, 1st ed. (Jakarta: Pustaka Oasis, 2010), 184.

memberikan ruang agar saling menghargai satu sama lain untuk meningkatkan asimilasi dalam masyarakat dan berupaya untuk melahirkan komitmen bersama di antara pelbagai komitmen. Setiap agama dan ideologi pada dasarnya memiliki komitmen yang spesifik secara masing-masing, namun dari sekian komitmen yang spesifik tersebut tidak menutup untuk mencapai pada komitmen bersama yaitu pada aspek kemanusiaan²².

Selanjutnya berkenaan prinsip integratif sebagai prinsip ideal berikutnya yang ditampilkan pada konsepsi *al-ibād al-rahmān* dari seluruh rangkaian karakteristiknya. Prinsip tersebut didasarkan pada peleburan antara normativitas-sakralitas keberagamaan dengan historisitas-profanitas²³. Bahasa lainnya integratif yang dimaksudkan berkaitan dengan aspek realitas dan transendental yang dapat terlihat dari rangkaian karakteristik tersebut. tidak hanya itu, seluruh karakteristik juga menggambarkan adanya keterkaitan antara aspek partikular atau domestik dan aspek universal. Berkaitan pada aspek realitas ditunjukkan dengan seluruh karakteristik yang berkenaan dengan dimensi eksoterik dalam hubungannya terhadap sesama dengan menunjukkan kebaikan sebagai tanggapan dari keburukan yang merujuk pada kata *salāman* sebagai tanggapan terhadap orang-orang yang disebut *jahil* (kebodohan atau kemunduran). Kemudian sikap untuk menjauhi tindakan kriminal pembunuhan dan perzinahan, serta sikap untuk tidak terlibat dalam segala tindakan kebohongan. Adapun kaitannya pada aspek transendental ditunjukkan pada

²² Misrawi, 185.

²³ Amin Abdullah, *Fresh Ijtihad: Manhaj Pemikiran Muhammadiyah di Era Disrupsi*, 1st ed. (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2019), 175.

dimensi esoterisnya berhubungan dengan peribadatan malamnya kepada Tuhan dan bentuk pengharapan kepada Tuhan terhadap bentuk kekhawatiran dan kondisi kehidupannya.

Prinsip integratif dalam karakteristik *al-ibād al-rahmān* memiliki signifikansi untuk tetap mempertimbangkan dua dimensi yaitu dimensi partikular atau kultural dan dimensi universal. Keseluruhan karakteristik *al-ibād al-rahmān* menunjukkan nilai-nilai universal karena tidak terikat pada ruang tertentu maupun waktunya. Karakteristik *al-ibād al-rahmān* juga bukan sebagai ajaran dogmatik atau ritualistik yang khusus dan mengikat, namun cenderung pada ajaran moral yang bisa diterima oleh siapapun. Mengenai aspek universal memiliki kedudukan penting dalam pemikiran Islam yang seharusnya menjadi basis epistemologi Islam agar cara pandang dunia dan dalam membangun peradaban masih mengandung dimensi humanis. Istilah yang digunakan disebut sebagai “*Al-Ru’yah Kulliyah*” sebuah cara pandang yang didasarkan pada basis pengetahuan serta basis moral atau nilai. Cara pandang tersebut sebagai prasyarat dalam membangun masyarakat yang beradab dan menjadikan sebuah peradaban yang maju²⁴. Namun, seluruh karakteristik *al-ibād al-rahmān* yang ideal secara universal tersebut juga tidak meninggalkan aspek kulturalnya dengan menyesuaikan kondisi dan kemampuan umat Islam waktu itu. Hal ini ditandai dengan beberapa karakteristik yang menggambarkan bentuk pengharapan kepada Tuhan terhadap segala ancaman ataupun siksaan di

²⁴ Abdullah, 94.

dunia dan akhirat, serta pengharapan diperuntukkan bagi orang-orang disekitarnya.

Sikap mengharap kepada Tuhan ditunjukkan secara dominan karena umat Islam pada masa Mekkah masih menjadi minoritas dan Nabi Muhammad belum memiliki kekuatan otoritatif dalam melakukan perubahan di masyarakat, lebih lanjut ayat-ayat yang turun pada fase tersebut juga secara dominan masih dalam konteks seputar iman. Karakteristik lainnya juga ditunjukkan aspek domestik atas kesesuaian dengan kondisi lokalitas waktu itu berkaitan dengan tanggapan ketika menghadapi perkumpulan orang-orang yang menghina dan menjelek-jelekkan dan perkumpulan yang penuh kebohongan dan kedustaan. Tuhan tidak memberikan perintah untuk memberantas perkumpulan yang negatif tersebut, namun justru hanya memberikan gambaran sikap *al-ibād al-rahmān* yang menghindari dan tidak terlibat dari kegiatan tersebut tanpa menghapus ataupun membatalkannya. Gambaran sikap ini dikarenakan juga kondisi umat Islam waktu itu belum memiliki kekuatan dan tatanan sosial pada masa itu masih berada dalam kepemimpinan elite kafir Quraisy. Aspek yang menyesuaikan kondisi dapat dikembangkan dengan mengadaptasikan nilai esensial dalam karakteristik tersebut terhadap kondisi umat Islam saat ini. Pengembangan bisa diarahkan pada sikap yang tidak hanya menghindar namun melakukan perubahan dengan menciptakan lingkungan sosial yang terhindar dari segala bentuk penghinaan dan kebohongan ketika kondisi umat Islam memiliki kemampuan dan kemapanan dalam sumber dayanya dan perangkat lainnya. Aspek kultural untuk melihat bagaimana kondisi disekitar dalam

beragama yang esensial menjadi penting dikarenakan lingkungan sosial budaya memberikan keterpengaruh yang jelas terhadap pemikiran keagamaan di masyarakat, maka aspek kultural menjadi prasyarat kedua untuk mewujudkan kesalehan sosial.²⁵

Maka prinsip integratif yang telah dijelaskan pada bagian sebelumnya dapat dipahami secara mudah dengan mendudukan esensial agama yang melakukan hubungan antara aspek realitas dan transendental sehingga keagamaan tidak bersifat *private* (personalitas) namun secara fungsional bernilai guna dalam kehidupan sosial. Kemudian prinsip ini juga mendialogkan nilai universal yang ideal dan nilai kultural dalam implementasi ajaran agama agar tidak ada pertentangan kesalehan individu dan sosial yang menunjukkan ajaran etis dan substantif sesuai dengan prinsip umum dan prinsip masyarakat sekitar²⁶. Prinsip ideal berikutnya menekankan pada prinsip kolektifitas yang merujuk pada karakteristik kepedulian dan rasa bahagia yang ditunjukkan terhadap ketaatan yang dimiliki oleh orang-orang sekitar pada diksi *qurrata a'yun*. Prinsip kolektifitas diambil berdasarkan argumentasi bahwa dalam upaya untuk mewujudkan seluruh karakteristik *al-ibād al-rahmān* maka harus dilakukan secara kolektif. Berbagai penafsiran mengenai ayat-ayat *al-ibād al-rahmān* hanya terbatas dalam pandangan personalitas seorang hamba yang memiliki seluruh karakteristik tersebut. Paradigma atomistik tersebut cenderung berkonotasi untuk melepaskan satu atom dari molekul yang secara

²⁵ Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer*, 1st ed. (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), 197.

²⁶ Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, 3rd ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 370.

teori sosial manusia dipengaruhi oleh lingkungan sosialnya, karena selalu mengalami proses dialektis terhadap realitas objektif yang dihadapi²⁷. Maka dari itu, paradigma atomistik tidak lagi relevan dalam konteks saat ini sehingga mewujudkan karakteristik *al-ibād al-rahmān* dilakukan secara kolektif dengan tentunya spektrum yang lebih luas sehingga memberikan dampak positif yang juga lebih luas.

Pada bagian ini diskursus mengenai kesadaran kolektif merupakan basis keagamaan yang esensial. Kesadaran kolektif dalam diskursus filsafat sosial secara mendasar yaitu tentang hubungan antara kesepakatan dan penolakan dalam kehidupan sosial²⁸. Dalam beragama yang esensial menguatkan pada kesadaran kolektif dalam keumatan dan bahkan pada konteks kebangsaan untuk mewujudkan nilai guna dari ajaran agama yang substansial tersebut. Kemudian kesadaran kolektif dalam beragama pada konteks kebangsaan membuka ruang hadirnya agama untuk memperhatikan persoalan keumatan dan kebangsaan sehingga berorientasikan pada keadilan dan kesejahteraan sosial²⁹. Konsepsi mengenai agama bersifat koheren dengan membangun peradaban sehingga tidak hanya berwujud dalam hak individu tetapi lebih luas yaitu untuk keluar dari krisis peradaban yang menciptakan kehidupan penuh rahmat, damai, dan kebahagiaan. Konsepsi agama dan peradaban bertujuan dalam rangka mempersatukan umat manusia ditengah keragaman, menyelamatkan umat

²⁷ Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in The Sociology of Knowledge*, 1st ed. (United States: Penguin Book, 1966), 155.

²⁸ Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, 2nd ed. (United Kingdom: SAGE, 1991), 109.

²⁹ Mohammad Bagher Khorramshad, *Demokrasi Religius*, trans. Andayani and Mustajib, 1st ed. (Yogyakarta: RausyanFikr Institute, 2013), 252.

manusia, dan memperbaiki kehidupan. Tujuan tersebut menunjukkan keagamaan yang kompherensif baik dalam dimensi keberagamaan (spiritualitas-moralitas), dimensi peradaban yang seimbang duniawi dan ukhrawi, serta dimensi sosial-politik (persamaan hak, pembelaan kaum lemah).³⁰

Kemudian prinsip ideal terakhir dalam esensial keagamaan yang berkaitan erat dengan karakteristik *al-ibād al-rahmān* yaitu prinsip etika, prinsip ini dihadirkan karena disamping mengandung nilai-nilai moral juga sebagai paradigma kritis terhadap pemahaman keagamaan yang metafisika-dogmatik dengan menafikan peran aktif manusia dalam tindakan etis atau wilayah moralitas. Etika terkadang hanya dipahami secara normatif sehingga hanya berkaitan dengan aspek teologis, apalagi jika hanya dilihat secara dikotomis pada aspek fiqih antara baik dan buruk. Perspektif yang lain mengenai wilayah tindakan etis yang memiliki regularitas dan uniformitas dengan mengikat seluruh manusia rasional dalam kehidupan universal. Dua pandangan tersebut berdasarkan pada ide-ide kausalitas dan peran aktif manusia yang berhubungan pada moralitas. Pandangan yang menunjukkan bahwa tindakan etis tidak hanya berkaitan unsur teologis dari kehendak Tuhan, tapi juga peran aktif manusia terkait hukum kausalitas sehingga dapat mengkonstruksi pengetahuan tentang etika yang tidak eksklusif. Apalagi jika dihadapkan pada kondisi masyarakat yang pluralistik meniscayakan norma-

³⁰ Hamim Ilyas, *Fikih Akbar: Prinsip-Prinsip Teologis Islam Rahmatan Lil 'Alamin*, 1st ed. (Jakarta: PT Pustaka Alvabet, 2018), 250.

norma etika yang juga beragam sehingga memberikan potensi konflik antar sesama.

Etika yang hanya merujuk pada ruang teologis atau mistik hanya terbatas menyelamatkan nasib individu di akhirat dengan ritual hubungan hamba kepada Tuhan. Sedangkan pelbagai kompleksitas segala persoalan realitas kontemporer meniscayakan urgensi untuk dianalisis secara kritis dan evaluatif dalam upaya dinamika perubahan dan transformasi sosial. Maka kedudukan etika disini harus memiliki relevansi dengan realitas sosial yang disebut sebagai etika filosofis yang didasarkan tidak hanya pada emosional dan psikologis tapi juga secara intelektual. Prinsip etika ini tidak menghilangkan unsur spiritualitas, justru untuk mempertajam dalam menganalisis prinsip-prinsip umum yang dapat mereduksi konflik sosial tanpa harus menghancurkan identitas keagamaan dan kebudayaan³¹. Dalam hal ini jika merujuk pada seluruh karakteristik *al-ibād al-rahmān* dalam paradigma etika filosofis mengarahkan pada upaya penggalian terhadap nilai dasar terhadap karakteristik yang ada untuk menjadi landasan dalam melakukan transformasi sosial ke arah yang lebih baik.

Masyarakat yang disebut *al-ibād al-rahmān* dalam konteks keumatan dan kebangsaan maka menghadirkan keberagaman yang esensial dengan menekankan lima prinsip ideal dari hasil kristalisasi delapan karakteristik yang disebutkan sebelumnya. Masyarakat yang beragama esensial menekankan

³¹ Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical in Ghazali and Kant* (Turki: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992), 307.

kesadaran antara relasi agama dan kehidupan sosial dalam upaya menuju kesalehan sosial. Perwujudan kesalehan sosial dengan cara memperhatikan keutamaan nilai-nilai dari agama dan moral diorientasikan pada kerahmatan dan kebermanfaatannya dalam realitas masyarakat. Kemudian masyarakat yang menekankan toleransi terhadap keragaman dan perbedaan serta komitmen terhadap kemanusiaan. Selanjutnya masyarakat dalam beragama yang menyadari lingkungan sosialnya sehingga tidak sibuk dalam ibadah ritual secara individualistik tapi berperan dalam koridor nilai yang universal sebagai tujuan beragama dan nilai kultural yang menyesuaikan dengan kondisi sekitar. Beragama yang memiliki prinsip kolektif menjadikan masyarakat dapat lebih menekankan persoalan keumatan dan kebangsaan berkaitan keadilan dan kesejahteraan sosial. Terakhir keagamaan dalam masyarakat juga mempertimbangkan etika sebagai landasan dalam upaya perubahan kehidupan sosial.

C. Karakteristik *Al-Ibād Al-Rahmān* dalam Wacana Epistemologi Islam

Berdasarkan konstruksi paradigma mengenai karakteristik *al-ibād al-rahmān* yang memiliki beberapa prinsip ideal sebagai keagamaan yang esensial dengan berbasiskan pada aspek moralitas, perlu dihadirkan juga dalam diskursus epistemologi Islam sebagai pengembangan wacana. Epistemologi Islam dengan keragamannya yang mengalami pengembangan dari klasik sampai kontemporer untuk menatap dunia kekinian dengan kompleksitas persoalan di dalamnya. Pada era saat ini, wacana mengenai epistemologi Islam mengalami tantangan agar terus bisa menghadirkan agama dengan imperialisme

epistemologi dalam peradaban kontemporer untuk menjadi solutif terhadap segala persoalan. Wajah epistemologi Islam dengan adanya pergeseran dapat dilihat dari masa klasik yang cenderung pada teosentrisnya, kemudian berlanjut pada masa untuk menunjukkan identitas keislaman dengan Islamisasi pengetahuan seperti yang dilakukan Naquib al-Attas, Ismail Raji al-Faruqi, dan lainnya. Disamping itu, upaya untuk mencari relasi antara epistemologi Barat dengan Islam yang dilakukan oleh Nurcholis Madjid sampai pada tawaran alternatif Abdurrahman Wahid tentang pribumisasi Islam untuk lebih menusantarkan wacana keislaman. Upaya lainnya juga dilakukan oleh Kuntowijoyo dan Amin Abdullah yang mencoba mengintegrasikan ilmu sekuler dengan ilmu keislaman.³²

Pada dasarnya argumentasi dalam menggunakan istilah epistemologi terhadap kaitannya dengan konsepsi Islam menunjukkan adanya urgensi dalam upaya menyusun pengetahuan yang benar. Pengetahuan yang didapatkan memiliki ukuran pada aspek ontologisnya, epistemologis, dan aksiologis sebagai landasan yang saling berkaitan dan memperhitungkan satu sama lain. Aspek epistemologis dimulai dengan menggali secara kritis terhadap segala sesuatu yang mempertanyakan mengapa sesuatu itu terjadi, kemudian berlanjut dengan melakukan analisis ilmiah untuk mendapatkan penjelasan dari fenomena yang sedang dikaji³³. Epistemologi ilmu tidak menjadikan agama terasingkan dalam diskursusnya, walaupun memang agama yang kaitannya

³² Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, 1st ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), 3–5.

³³ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, 21st ed. (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2009), 105–6.

dengan keyakinan (*faith*) merupakan objek yang berada di luar pengalaman manusia, sedangkan ilmu merupakan objek yang terdapat dalam jangkauan pengalaman manusia³⁴. Namun, hakikatnya ilmu tidak bisa melepaskan dirinya dari berbagai penafsiran yang sifatnya rasional maupun metafisis.³⁵

Berbeda ketika agama yang dipahami sebagai bagian dari realitas kehidupan yang secara faktual segala keyakinan dan ajaran terwujud dalam kehidupan sosial dalam bentuk keberagaman yang memberikan pengaruh dalam realitas. Kedudukan paradigma agama dalam hal ini bisa menjadi bagian dari diskursus ilmu, dikarenakan pijakan dasar epistemologi dari tiga unsur terhadap ilmu membuka adanya ruang tersebut. tiga pijakan dasar yang dimaksud kaitannya dengan subjek dan alat pengetahuan, objek pengetahuan, dan hubungan antara subjek (alat) yang mengetahui dengan objek pengetahuan dalam proses mengetahui terhadap sesuatu yang disebut objek³⁶. Kehadiran agama dalam diskursus ilmu ditunjukkan pada posisi subjek dan alat yang tidak terbatas pada indrawi dan akal rasio, tetapi juga intuisi dan jiwa manusia. Setidaknya ada dua teori pengetahuan yaitu subjektif (imanan) merupakan yang ada dalam diri subjek secara intrinsik menggunakan alat hati (intuisi) sebagai ukuran kebenaran, sedangkan kedua yaitu objektif (transitif) yang bersifat independen untuk mengukur kebenaran menggunakan teori korespondensi yang memperlihatkan kesesuaian antara pernyataan subjek dengan objek yang dinyatakan. Selain itu, juga menggunakan koherensi yang berlandaskan secara

³⁴ Suriasumantri, 123.

³⁵ Suriasumantri, 113.

³⁶ Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, 23.

sistematis dan konsisten, baik antara proposisi atau dengan kebenaran sebelumnya, maka kesimpulannya bernilai benar. Dua teori pengetahuan tersebut pada dasarnya saling membutuhkan satu sama lain.³⁷

Bangunan epistemologi kontemporer telah melampaui dari upaya mendudukan posisi subjek dan objek pengetahuan, serta permasalahan logika tradisional lainnya. Tetapi mendorong untuk dapat membimbing dan mengarahkan penggunaan akal pemikiran dalam ilmu pengetahuan dan umum³⁸. Berdasarkan hal tersebut untuk dapat mendiskusikan kembali konsepsi Islam dalam konstruksi epistemologi, terlebih dahulu menunjukkan pelbagai kerangka epistemologi yang telah ada sebagai pintu sekaligus jembatan terhadap wacana epistemologi Islam. Kecenderungan dari epistemologi Islam klasik ditunjukkan dalam paradigma teosentrisnya yang berkaitan dengan wujud dan proses penciptaan sebagai kategori filsafat teoritis untuk menemukan kebenaran. Kemudian pada epistemologi Islam klasik juga memiliki kategori filsafat praktis untuk menemukan kebaikan. Filsafat praktis memberikan implikasi agar manusia dapat berperilaku baik dalam kehidupannya, cakupan tersebut lebih meluas selain dari dimensi akhlak juga dimensi keluarga dan politik. Perbedaan sudut pandang ditunjukkan oleh Suhrawardi dengan perspektifnya dalam epistemologi Islam yang cenderung pada aspek intuisi-mistik secara diskursif, sedangkan Mulla Shadra dengan mencoba mendudukan syariat dan akal yang saling berkesesuaian yang

³⁷ Wijaya, 24–28.

³⁸ Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, 1st ed. (Yogyakarta: LESFI, 2016), 130.

menjelaskan objek tidak terbatas pada wujud tapi juga esensi. Mulla Shadra dalam filsafatnya dengan tiga dasar pada aspek ontologisnya yaitu keutamaan eksistensi, gradasi eksistensi, dan gradasi substansial.³⁹

Kedudukan epistemologi Islam yang telah dijelaskan di atas untuk menghubungkan agama dan filsafat sehingga berbagai dimensi agama yang diyakini menjadi bagian diskursus. Kontruksi perspektif yang ada menguatkan paradigma kehadiran agama dalam dunia keilmuan, namun agama tidak hanya berada dalam ranah konseptual dan idealitas yang sifatnya bisa hanya menjadi apriori, tapi juga seharusnya melebur dalam realitas yang dinamis dan kompleksitas. Perspektif yang menarik dalam ruang tersebut dimiliki Kuntowijoyo dengan strukturalisme transendental sebagai metode untuk menerapkan teks (al-Qur'an dan al-Sunnah) terhadap berbagai gejala sosial⁴⁰. Epistemologi Kuntowijoyo bekerja pada upaya menerapkan ajaran-ajaran sosial yang terkandung dalam teks lama pada konteks sosial masa kini tanpa mengubah strukturnya⁴¹. Strukturalisme transendental memiliki memberikan implikasi positif terhadap ilmu alam, kemanusiaan, dan agama) agar Islam dapat hadir dan mengikuti perubahan tanpa kehilangan jati dirinya (substansi) sebagai agama yang kompherensif⁴². Perluasan konsepsi Islam menurut Kuntowijoyo setidaknya ada enam unsur diantaranya; kesadaran adanya perubahan, kesadaran kolektif, kesadaran sejarah, kesadaran adanya fakta

³⁹ Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, 34–145.

⁴⁰ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, 27.

⁴¹ Kuntowijoyo, 28.

⁴² Kuntowijoyo, 39.

sosial, kesadaran adanya masyarakat abstrak, dan kesadaran perlunya objektifikasi⁴³. Pemahaman ini mendasarkan Islam sebagai paradigma yang terbuka karena mewarisi tradisi sejarah dari seluruh warisan peradaban manusia⁴⁴. Islam sebagai agama yang melebur dalam putaran sejarah dan peradaban menurut Kuntowijoyo memiliki misi untuk membebaskan manusia dari pandangan kehidupan yang tidak merdeka dan dalam absurditas.⁴⁵

Kemudian perspektif selanjutnya dari Nurcholis Madjid (Cak Nur) yang mencoba mencari relasi agama dan kehidupan sekuler dengan membedakan sekularisasi dan sekularisme, serta kaitannya dengan konsepsi Islam universal. Sekularisasi dipahami dengan kaitannya dalam ketauhidan yang melepaskan manusia pada penyembahan terhadap sesuatu selain Tuhan⁴⁶. Terhadap berbagai tantangan modernitas dan pembangunan menurut Cak Nur perlu mengadakan liberasi, sekularisasi (pembebasan masalah dan urusan duniawi dari belenggu keagamaan yang tidak pada tempatnya), serta bentuk sikap pembebasan. Perspektif ini menunjukkan keberagaman yang dipertimbangkan pada sisi personalitas atau perseorangan dalam beragama. Namun, perspektif Cak Nur peranan agama dalam perwujudan kemanusiaan yang aktif untuk masyarakat yang adil dan Makmur yang disebut aspek sekular⁴⁷. Kemudian berkaitan ajaran Islam yang universal menjadikan agama tersebut untuk seluruh

⁴³ Kuntowijoyo, 41.

⁴⁴ Kuntowijoyo, 89.

⁴⁵ Kuntowijoyo, 121.

⁴⁶ Klemens Yuris Widya Denanta, "Dialog Dalam Islam Dalam Terang Pemikiran Cak Nur," in *Pemikiran Islam Nurcholis Madjid*, by Budhy Munawar Rachman, ed. Mochamad Ziaul Haq and MT. Rahman, 1st ed. (Bandung: Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) dan Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati, 2022), 297.

⁴⁷ Denanta, 315.

umat manusia yang memiliki nilai kebenaran dan nilai kebajikan yang dipahami secara substantif, dinamis, dan universal⁴⁸. Gagasan mengenai universalisme Islam juga ditekankan oleh Abdurrahman Wahid yang menunjukkan bahwa agama memiliki kepedulian yang besar terhadap manusia dengan manifestasinya dalam *maqashid syariah*⁴⁹. Selain itu, Abdurrahman Wahid juga mengaitkan dengan konsep kosmopolitanisme dalam Islam sebagai sikap keterbukaan dengan menampakkan diri dalam bentuk kehidupan beragama yang eklektik. Eklektisisme dimaksudkan Islam yang berdialog secara terbuka dengan budaya dan peradaban luar⁵⁰. Sedangkan konsepsi mengenai pribumisasi Islam sebagai bentuk praksis dari keterbukaan tersebut dengan peradaban lokal di Indonesia yang memiliki dua kecenderungan. *Pertama*, kecenderungan memmanifestasikan dimensi Islam dalam kehidupan sehari-hari. *Kedua*, kecenderungan untuk menjauhi dari formalisasi ajaran Islam dalam manifestasi kebudayaan bangsa⁵¹.

Selanjutnya tawaran epistemologi dari Amin Abdullah yang disebut integratif-interkoneksi sebagai suatu pendekatan dalam keilmuan Islam. Pendekatan tersebut sebagai paradigma baru dalam pengembangan epistemologi Islam kontemporer dengan cara mengintegrasikan antara agama dan ilmu umum. Paradigma tersebut sebagai nalar kritis terhadap bangunan keilmuan Islam yang selama ini masih mencerminkan episteme klasik-skolastik

⁴⁸ Denanta, 898.

⁴⁹ Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan, Nilai-Nilai Indonesia Transformasi Dan Kebudayaan*, 1st ed. (The Wahid Institute, 2007), 3–8.

⁵⁰ Wahid, 9–10.

⁵¹ Wahid, 340–42.

yang dikotomis-atomistik, serta filsafat ilmu dari Barat yang hanya terletak pada *natural science* (ilmu alam)⁵². Epistemologi yang ditawarkan dapat dipahami bahwa integrasi menunjukkan adanya saling membutuhkan dan saling keterhubungan antara berbagai disiplin keilmuan dalam bentuk sirkuler. Sedangkan, bentuk interkoneksi dalam membangun hubungan antara baik ilmu umum maupun ilmu agama sehingga tidak saling menegasikan tapi saling interkoneksi⁵³. Terkait ragam bangunan epistemologi yang ada memiliki substansi yang sama yaitu dengan menjadikan Islam sebagai titik sentral dalam paradigma episteme yang ada, serta memiliki karakteristik khusus terhadap masing-masing perspektifnya seperti Kuntowijoyo yang cenderung dalam diskursus sosialnya, Nurcholis Madjid menekankan posisi agama dalam modernitas dan hubungan antar agama dalam nilai universal, Amin Abdullah lebih dekat dengan paradigma keilmuan Islam, sedangkan Abdurrahman Wahid (Gusdur) membawa Islam dalam diskursus kebudayaan dengan keterbukaan dan dialog.

Kaitannya mengenai wacana epistemologi Islam terhadap konsepsi *al-ibād al-rahmān* dalam rangka untuk melakukan rekonstruksi paradigma secara dinamis untuk menghadirkan Islam yang substansial. Berdasarkan lima prinsip ideal yang fundamental dan paradigmatis yang terdapat dalam kesatuan pesan utama ayat-ayat *al-ibād al-rahmān* menjadi pertimbangan untuk mendialogkan kembali agar bisa mewujudkan masyarakat ataupun umat Islam yang esensial

⁵² Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, 238–39.

⁵³ Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, 297.

dan berperan aktif dalam ruang kebangsaan dan keumatan dengan basis moralitasnya. Islam yang esensial yang tidak dipahami dalam artian formalistik dan identitasnya, namun lebih dekat pada nilai dari ajaran yang berorientasikan pada rahmat dan damai. Konstruksi paradigma Islam yang substantif harus menjadi keterpusatan (sentral) dalam konstruksi epistemologi Islam yaitu memahami Islam dengan menekankan pada nilai yang terkandung dalam setiap ajaran dan kemudian mengalami kristalisasi dalam syariat dan hukum. Menghadirkan Islam yang memiliki nilai menjadikan konsepsi dan pemahaman Islam yang tidak kering dan memiliki fleksibilitas dalam setiap perubahan. Nilai substantif yang dimaksud selalu berada dalam cakupan kemaslahatan umat manusia dengan orientasinya pada kerahmatan, kedamaian, keadilan, dan kesejahteraan. Gambaran mengenai nilai substantif tersebut direkam dengan baik dalam seluruh rangkaian karakteristik *al-ibād al-rahmān*. Kemudian untuk menemukan nilai esensial ajaran tersebut melalui beberapa pendekatan secara pluralistik, integratif, kolektif, dan etika.

Keberagamaan yang berperan dalam soal kebangsaan dan keumatan harus didasarkan pada nilai esensial beragama yang telah disebutkan diatas dengan karakteristiknya yang pluralistik dengan mempertimbangkan keterbukaan dan menerima perbedaan dari keragaman agama, sosial-budaya, dan perspektif. Keterbukaan dalam menerima perbedaan tidak dengan sifatnya yang reaktif, namun menunjukkan peran dan kontribusi untuk berkomitmen dalam titik kemanusiaan yang menjadi komitmen universal bagi kehidupan umat manusia. Ajaran agama yang memiliki nilai esensial harus dilihat dalam

spektrum keterbukaan dan sikap toleransi dalam meneguhkan komitmen terhadap segala isu kemanusiaan. Selanjutnya dalam mengimplementasikan nilai esensial agama dengan cara integratif yaitu mempertimbangkan aspek universal dan kultural lokalitas. Sebagaimana pemikiran Islam yang ada bahwa ajaran-ajaran di dalamnya mencakup nilai universal terhadap kebenaran dan kebajikan bagi seluruh umat manusia, konsekuensinya bahwa Islam yang dapat diterima oleh siapapun harus bersifat fleksibilitas yang tidak terikat pada identitas tertentu baik pada formulasi agama normatif-atomistik, kesukuan, dan ideologi.

Namun, prinsip integratif juga memperhatikan aspek kultural dalam dimensi lokalitas di lingkungan sekitar, hal ini dikarenakan paradigma fleksibilitas dalam beragama harus juga meniscayakan ajaran Islam yang relevan dengan konteks kultural dalam lingkungan yang ada dengan mempertimbangkan kondisi di sekitarnya untuk mewujudkan nilai universal yang relevan dalam konstruksi pengetahuan dan kebudayaan masyarakat. Hal ini bisa dilihat bagaimana pada fase Mekkah umat Islam digambarkan dalam karakteristiknya hanya menjauhkan diri dari segala bentuk keburukan dalam kehidupan sosial, namun perkembangan umat Islam di fase Madinah telah memiliki kemampuan untuk menciptakan berbagai ketentuan dan sistem hidup yang bisa menjauhi segala bentuk keburukan tersebut. Perwujudan Islam esensial terhadap nilai universal yang fleksibilitas juga harus menekankan sifat adaptif dengan memperhatikan lingkungan dan kondisi sekitar. Prinsip

integratif dalam dimensi kultural juga memberikan implikasi adanya proses dialektis untuk menentukan secara eklektik antara nilai agama dan nilai kultural.

Berikutnya melalui kesadaran kolektifitas untuk menerapkan Islam yang esensial dengan menekankan kesadaran beragama yang tidak terbatas pada personalitas dan kenikmatan yang *private* (individu-eksklusif), namun dalam ruang yang lebih luas pada konteks keumatan dan kebangsaan dalam nilai-nilai kebersamaan dan solidaritas sosial. Berbagai konsepsi keislaman dari yang fundamental seperti ajaran tauhid sampai pada aspek fiqih-muamalah yang dilandaskan pada keutamaan dan skala prioritas kehidupan sosial. Hubungan kepada Tuhan tidak hanya diperuntukkan pada jalan yang sunyi dengan kesendirian, karena karakteristik *al-ibād al-rahmān* yang digambarkan dapat terwujud tidak hanya dalam batasan perorangan yang tidak memberikan pengaruh bagi kehidupan sosial, namun bisa dikaitkan pada konteks masyarakat dalam kebangsaan dan keumatan untuk menjadi *al-ibād al-rahmān* sebagai bangsa dan umat yang terhormat dalam pandangan Tuhan. Islam sebagai titik sentral juga dilihat dalam prinsip etika untuk menguatkan basis moralitas dengan mendasarkan pada etika pada kesadaran intelektual dan kepekaan sosial dengan tetap menyadari bahwa tindakan etis juga merupakan nilai esensial dari agama dan kemanusiaan. Islam esensial yang mempertimbangkan prinsip etis dapat melakukan transformasi sosial dan peradaban yang menunjukkan kemajuan dan keunggulan moralitas. Berdasarkan paradigma diatas Islam esensial sebagai epistemologi Islam yang sentral-eklektik (keterpusatan-dialogis) hakikatnya mempertimbangkan orientasi kerahmatan dan kedamaian,

keterbukaan dan komitmen kemanusiaan, fleksibilitas, adaptif-eklektik, solidaritas sosial, dan kesadaran etis.

D. Karakteristik *Al-Ibād Al-Rahmān* dalam Konsepsi Kebangsaan dan Demokrasi

Karakteristik *al-ibād al-rahmān* dalam kaitannya mengenai konsepsi kebangsaan sebagai aspek aksiologi dalam Islam sentral-eklektik untuk menunjukkan kehadiran Islam sebagai agama yang pro-aktif dalam membangun peradaban dan peranannya terhadap keutuhan dan kemajuan bangsa. Bagian ini menampilkan berbagai aspek yang telah dijelaskan bagian sebelumnya dengan mendialogkan kembali dari berbagai konsepsi demokrasi dan perspektif al-Farabi mengenai konsepsi keunggulan sebuah kota dan warga negara. *Al-ibād al-rahmān* sebagaimana telah disinggung sebelumnya membuka peluang untuk direkonstruksi dalam konsepsi ruang yang lebih luas dalam konteks bangsa dikarenakan bentuk kata kunci yang menjadi identik sebagai karakteristik *al-ibād al-rahmān* berbentuk plural sehingga berimplikasi tidak memiliki batasan terhadapnya. Adapun dalam upaya pencarian Islam yang otentik dengan menampilkan sisi esensial nilai ajaran dalam Islam sentral-eklektik dapat dilihat berdasarkan pada dua kategori yaitu doktrinal dan sosiologis dengan spirit pembaharuan dalam konteks purifikasi pada normatif agama dengan tetap berlandaskan pada kemurnian ajaran dan kemaslahatan manusia, sedangkan sosiologis membuka ruang pembaharuan yang sifatnya dinamis dan pengembangan karena agama harus menjadi subjek yang aktif secara tangguh

dan dinamis untuk menggerakkan dan mengarahkan pada perubahan sosial termasuk dalam konteks bangsa.⁵⁴

Hubungan agama dan negara merupakan sejarah panjang bagi Indonesia khususnya dengan adanya gerakan Islamisme di Indonesia yang beragam dan kompleks sehingga terjadi perbedaan dalam memandang korelasi agama dan demokrasi. Beberapa gerakan dan kelompok Islam menerima konsep demokrasi yang mempromosikan kedamaian sosial, sebagai warga yang toleran, dan anti-radikal menjadikan mereka sebagai agen damai dan nir-kekerasan. Namun, pada kelompok kecil lainnya secara konstan tidak mengalami perubahan yang menunjukkan gerakan kekerasan dan intoleran yang menolak demokrasi⁵⁵. Pada dasarnya demokrasi sebagai konsep yang tidak berjalan dengan mulus dengan adanya penolakan yang tidak hanya pada dunia Islam tapi juga dunia Barat⁵⁶.

Secara fakta sosial pada era reformasi setelah rezim Soeharto agama bisa disebut sebagai sumber dari kerusuhan sosial, faktor pemecah belah, konflik dan pertumpahan darah⁵⁷. Hal ini dikarenakan adanya ketegangan teologis dalam beragama yang disebabkan antara keteguhan terhadap doktrin dan pemahaman kebaharuan yang menimbulkan konflik teologis, intelektual, dan sosial antara umat Islam dengan realitas sosial⁵⁸. Perjalanan demokrasi secara dinamis dan dilematis ketika dihadapkan pada ekspresi keagamaan

⁵⁴ Azyumardi Azra, *Reposisi Hubungan Agama dan Negara*, 1st ed. (Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2002), 166–71.

⁵⁵ Sumanto Al Qurtuby, "The Rise of Islamism and the Future of Indonesian Islam," *Journal International Studies* 16 (December 30, 2020): 108, <https://doi.org/10.32890/jis2020.16.7>.

⁵⁶ Nader Hashemi, *Islam, Sekularisme, dan Demokrasi Liberal: Menuju Teori Demokrasi dalam Masyarakat Muslim*, 1st ed. (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2011), 41.

⁵⁷ Azra, *Reposisi Hubungan Agama dan Negara*, 30.

⁵⁸ Azra, 172.

dalam kehidupan publik maupun politik. Konsekuensi adanya demokrasi membuka ruang sosial-politik sehingga melahirkan kesempatan secara setara untuk berpartisipasi dalam mewujudkan kehidupan yang baik. Gerakan agama biasanya merupakan salah satu yang paling terorganisasi untuk mengartikulasikan dengan meraih visinya tentang kehidupan yang baik tersebut. keterbukaan ruang untuk menghadirkan nilai-nilai kebebasan beragama dan kesetaraan, terkadang justru memperumit persoalan ketika ruang kebebasan tersebut digunakan dalam narasi agama yang cenderung mengarah pada sikap eksklusif. Tantangan ini mengharuskan demokratisasi politik berjalan pada garis yang tipis antara akomodasi dan pembatasan agama agar warga negara dari pelbagai lapisan masyarakat yang heterogen dapat memahami negara sebagai rumah bersama bagi semua orang⁵⁹. Bahkan, demokrasi yang diharapkan justru mengecewakan dan rasa putus asa karena dihadapkan pada fakta bahwa otonomi daerah telah menghasilkan otonomisasi korupsi dan pilkada bisa menjadi sumbu konflik etnik dan agama.⁶⁰

Hubungan antara agama dengan demokrasi menunjukkan adanya dua sisi paradoksial dalam kaitannya seputar ketegangan berikut. *Pertama*, pada sisi agama yang mendukung persamaan umum bagi orang-orang beriman, namun penganut agama justru berada dalam sisi yang salah dari brikade politik dengan mendukung *status quo* yang konservatif terhadap pergolakan demokratis.

⁵⁹ Arolda Elbasani and Olivier Roy, "Governing Islam and Religious Pluralism in New Democracies," *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 19, no. 1 (January 2, 2017): 1, <https://doi.org/10.1080/19448953.2016.1201983>.

⁶⁰ Franz Magniz-Suseno, *Kebangsaan-Demokrasi-Pluralisme: Bunga Rampai Etika Politik Aktual*, 1st ed. (Jakarta: Buku Kompas, 2015), 65.

Paradoksial tersebut pada dasarnya bisa diperbaiki dengan memahami ulang dan menafsirkan agama secara tepat, karena hakikatnya tidak ada antagonisme fundamental antara agama dan demokrasi sehingga keduanya dapat dan seharusnya menjadi sekutu alami dalam upaya pembangunan peradaban umat manusia. Kemudian paradoks yang kedua dilematis dengan mempromosikan perubahan demokratis dalam masyarakat agamis yang berdasarkan ketegangan antara seorang agamis yang non-demokrat namun baik perilakunya dan para demokrat yang cacat moral. Persoalan ini terletak bagi kelompok non-demokrat diposisikan dalam peradaban sebagai barisan lawan, karena mereka membaurkan penyalahgunaannya dengan kebaikan yang dimilikinya yang menganggap segala bentuk kebaruan merupakan kejahatan. Sedangkan, kelompok pro demokratis yang cacat moral mengutamakan kepentingan mereka tanpa mengindahkan yang disebut dengan keadilan, mendapatkan pengetahuan tanpa iman dan kesejahteraan yang dianggap terpisah dengan kebaikan, mereka yang menyebut dirinya sebagai pejuang peradaban modern⁶¹.

Dua paradoksial yang ditunjukkan bukan berarti agama dan demokrasi tidak bisa berjalan secara integral dalam tatanan sebuah bangsa, justru agama menjadi kekuatan dalam kehidupan yang demokratis agar dorongan moralitas dalam agama dan kepemimpinan yang demokratis dapat berjalan secara moderat. Keterkaitan ini sebenarnya dapat dilihat secara mendalam ketika memahami bagaimana pondasi dari demokrasi itu sendiri berkenaan dengan

⁶¹ Hashemi, *Islam, Sekularisme, dan Demokrasi Liberal: Menuju Teori Demokrasi dalam Masyarakat Muslim*, 190–91.

sumber nilai, berkaitan dengan justifikasi nilai pada eksistensi dan otoritas negara. Jika berdasarkan pada utilitas maka dapat dibenarkan apabila negara dapat meningkatkan kebahagiaan warganya. Namun, apabila berdasarkan pada hak warga negara maka dapat dibenarkan apabila negara tidak hanya menunjukkan bentuk dukungannya terhadap hak warga, tapi negara juga tidak bisa melanggar hak tersebut⁶². Lebih lanjut, pertentangan mengenai antara hak dan kepuasan (utilitas) secara garis besar hanya berbeda pada bagian bentuk dan strukturnya, namun secara substansi berkaitan pada kebaikan bagi seseorang. Perbedaan tersebut bukan menunjukkan bagaimana hasil dari kebaikan itu disebut apakah sebagai hak seseorang atau sebagai kepuasan, karena yang lebih penting adalah bagaimana kebaikan seseorang berhubungan dengan kebaikan orang lain.⁶³

Fondasi yang ada dalam konsep demokrasi sebenarnya berkaitan erat dengan aspek moralitas ketika diskursus mengenai kebaikan dan sumber nilai dari kehidupan demokrasi. Hal ini menunjukkan bahwa agama dapat berperan dalam menghidupkan aspek moralitas berkenaan kebaikan terhadap kehidupan warga negara. Selanjutnya untuk melihat lebih jauh bagaimana ruang dan peluang agama bisa berperan aktif dalam membangun kehidupan negara demokrasi dengan meninjau tataran normatif dari konsep demokrasi. Demokrasi secara normatif terbagi menjadi dua antara yaitu kepatuhan terhadap norma yang memberikan implikasi kehidupan yang dikotomis antara penilaian

⁶² Frank Cunningham, *Theories of Democracy: A Critical Introduction*, 1st ed. (United States: Routledge, 2002), 135.

⁶³ Cunningham, 137.

baik dan buruk. Sedangkan, yang lainnya pada sisi paradigmatiknya dengan memiliki nilai secara instrinsik yang tidak dapat direduksi. Secara paradigmatik konsep demokrasi memiliki tiga dasar fundamental yaitu kebebasan, keadilan, dan tidak adanya dominasi tertentu. Tiga dasar tersebut menjadi basis kerangka demokrasi sebagai suatu prosedur dalam pembuatan kebijakan dan sebagai metode yang mengatur kelembagaan. Berangkat dari tiga dasar tersebut maka demokrasi dalam hal ini dapat didefinisikan pada tiga prinsip dalam konsep paradigma yaitu kebebasan, keadilan, dan non-dominasi⁶⁴. Tiga prinsip tersebut berlandaskan pada apa yang ada dalam demokrasi sebagai fondasi mikronya yang berkaitan dengan interaksi sosial⁶⁵. Adapun tiga dasar tersebut dalam tataran implementatifnya pada pemerintahan yang demokratis memberikan akses kepada seluruh warga negara dalam membangun relasi yang baik untuk perkembangan sumber daya manusia, perkembangan tersebut diniscayakan melalui relasi yang ada.⁶⁶

Demokrasi dalam realitasnya tidak selalu berjalan sesuai dengan konsep dan teori yang dipaparkan khususnya mengenai kesetaraan dan solidaritas bahwa demokrasi secara faktual cenderung membiarkan standarisasi budaya dan moral oleh kelompok mayoritas terhadap kelompok minoritas⁶⁷. Disamping itu, demokrasi juga terkadang menjadikan pemerintahan tidak berfungsi

⁶⁴ R. Frega, "The Normativity of Democracy," *European Journal of Political Theory* 18, no. 3 (2019): 9, <https://doi.org/10.1177/1474885116684760>.

⁶⁵ Frega, 12.

⁶⁶ Carl Auerbach, "Why Is Democracy Desirable? Neo-Aristotelian, Critical Realist, and Psychodynamic Approaches," *Journal of Critical Realism* 19, no. 4 (August 7, 2020): 4, <https://doi.org/10.1080/14767430.2020.1802211>.

⁶⁷ Cunningham, *Theories of Democracy: A Critical Introduction*, 16.

sebagaimana seharusnya ketika tidak dapat mengambil keputusan yang tepat untuk mencapai tujuan masyarakat. Pemerintahan yang tidak efektif menjadikan masyarakat demokratis sesuatu yang anomik yaitu hilangnya kemampuan dalam merumuskan dan mencapai tujuan bersama, sedangkan ruang politik menjadi kesempatan dalam mengutamakan kepentingan yang saling bertentangan satu sama lain⁶⁸. Demokrasi dengan berbagai persoalannya tersebut masih memiliki tugasnya untuk terus menyempurnakan gagasan dan sampai pada aspek implementatif atau tataran praksis sosial. Upaya pengembangan tentunya perlu terus dilakukan agar konsep kebangsaan menjadi ideal yang disebut oleh al-Farabi dengan kotal yang unggul (*al-Madinah al-Fadilah*).

Konsepsi kota yang unggul atau dalam hal ini kita coba kembangkan cakupannya pada sebuah bangsa yang unggul yaitu ditunjukkan dengan tercapainya kebahagiaan sejati bagi negara maupun warga negaranya yang tinggal di dalamnya⁶⁹. Kebahagiaan sejati pada prinsipnya dapat dicapai oleh setiap kota atau sebuah negara dengan keunggulannya yang menggabungkan aspek teoritis dan praktis. Keunggulan yang sifatnya teoritis berkaitan dengan kemampuan intelektual yang sempurna dan penuh kebijaksanaan terhadap penggunaan akal, sedangkan aspek praktis berkaitan dengan perilaku etika dan moral yang baik. Kebahagiaan sejati sebagai tujuan atau ciri dari negara yang

⁶⁸ Cunningham, 17.

⁶⁹ Miriam Galston, *Politik and Excellence: The Political Philosophy of AlFarabi* (United States: Princeton University Press, 1946), 159.

unggul ketika mampu mengkombinasikan antara etika dan politik⁷⁰ yaitu karakter yang menunjukkan kebaikan dengan mengikuti apa menjadi kesepakatan dalam pemerintahan dan kepemimpinan yang mendorong dan membimbing pada hal yang sama sebagaimana keteladanan para Nabi dan filsuf⁷¹. Mengaitkan dimensi politik dengan etika menunjukkan bahwa salah satu tolak ukur keunggulan sebuah negara didasarkan juga pada gambaran perilaku yang baik, sebaliknya kehancuran sebuah negara atau kota juga dilihat dari perilakunya yang buruk⁷². Berdasarkan konsepsi tersebut menekankan adanya integrasi antara etika dan politik sebagai fondasi terwujudnya negara yang unggul sehingga bisa dikorelasikan pada konsep demokrasi dan memiliki pertalian dengan konsep *al-ibād al-rahmān*.

Adapun pertalian ini ditunjukkan bahwa kedudukan *al-ibād al-rahmān* sebagai konsep kewarganegaraan yang luas dapat ditujukan sebagai masyarakat sipil dan masyarakat politik (pemerintah) yang bisa menjadi *al-ibād al-rahmān* ketika menerapkan seluruh kriteria yang telah dijelaskan pada bagian sebelumnya. Kewarganegaraan yang *al-ibād al-rahmān* dapat berpartisipasi baik dalam kehidupan sosial tentunya dengan kaitannya pada aktivitas ataupun gerakan masyarakat sipil baik secara kelembagaan maupun tidak karena menunjukkan fleksibilitas didalamnya. Selanjutnya partisipasi sebagai masyarakat politik berhubungan dengan kebijakan dan program yang dibuat

⁷⁰ Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* (United States: The University of Chicago Press, 2001), 135.

⁷¹ Mahdi, 135.

⁷² Abu Naṣr AlFarabi, *Kitāb arā` ahl al-madīnah al-fāḍilah*, 1st ed. (Kairo: Muafā Fahm al-Kutub, 1906), 97–98.

oleh negara atau daerah terhadap kepentingan bersama. Kedua aspek kewarganegaraan tersebut baik itu sebagai masyarakat politik maupun masyarakat sipil melibatkan keyakinan tentang kewarganegaraan yang baik di satu sisi dan perilaku aktual di sisi lain, diperlukan untuk masyarakat sipil dan budaya politik yang sehat.⁷³

Merujuk pada fondasi demokrasi dengan tiga prinsip dasarnya yaitu kebebasan, keadilan, dan non-dominasi memiliki keterkaitan erat dengan karakteristik *al-ibād al-rahmān*. Prinsip kebebasan dalam demokrasi juga ditemukan pada karakteristik *al-ibād al-rahmān* berkaitan dengan bentuk negasi terhadap segala bentuk penyimpangan tauhid, pembunuhan, dan perzinahan sehingga sebuah bangsa yang *al-ibād al-rahmān* mewujudkan sistem kehidupan yang menjamin hak spiritualitas beragama, hak hidup, dan hak kehormatan bagi seseorang. Kemudian prinsip keadilan berkaitan dengan karakteristik *al-ibād al-rahmān* dalam mengelola harta secara moderat maka dalam konteks sebuah bangsa dengan mengelola anggaran negara sesuai kebutuhan negara dengan hati-hati agar tidak membelanjakan secara berlebihan dan tidak menimbun harta kekayaan negara, apalagi untuk kepentingan kelompok tertentu. Adapun prinsip ketiga yaitu non-dominasi dengan hubungannya karakteristik *al-ibād al-rahmān* yang menunjukkan sikap kesederhanaan dengan orientasi ketenangan dan kedamaian dalam konteks bangsa orientasi arah perjalanan bangsa harus memiliki orientasi dalam kedamaian dengan menunjukkan sikap keterbukaan terhadap sesama. Selain itu,

⁷³ John Swenson, *The Oxford Handbook of Civil Society*, ed. Michael Edwards, 1st ed. (United States: Oxford University Press, 2011), 252.

kebijakan-kebijakan yang dibuat oleh negara tidak didasarkan dengan sikap gegabah, namun sikap tenang dengan mempertimbangkan pelbagai perspektif sebelum memutuskan kebijakan.

Kaitannya mengenai konsep negara unggul yang telah disebutkan sebelumnya mengaitkan etika dengan 3 prinsip dasar di atas sebagai pondasi kepemimpinan politik demokratis. Seluruh rangkaian karakteristik *al-ibād al-rahmān* sejatinya menampilkan prinsip etika sebagai gambaran substansial yang inheren dalam ajaran agama dan kehidupan realitas. Berdasarkan kaitannya dengan konsep kebangsaan maka *al-ibād al-rahmān* bisa dikembangkan dalam dua sisi dengan karakteristiknya sebagai kewarganegaraan yaitu sebagai masyarakat sipil berkaitan dengan gerakan dan tindakan perilaku sosial dan masyarakat politik berkaitan dengan kebijakan dan program pemerintah. *al-ibād al-rahmān* sebagai masyarakat sipil yang memiliki kehormatan dari Tuhan apabila menjalankan keseluruhan karakteristiknya sebagai berikut; *pertama*, orientasi hidupnya penuh kerahmatan dan kedamaian. *Kedua*, beragama secara totalitas. *Ketiga*, berpikir terhadap kehidupan masa depan baik di dunia maupun di akhirat. *Keempat*, menjalani hidup secara moderat sesuai kebutuhan. *Kelima*, Tidak menyekutukan Tuhan dalam beragama, tidak membunuh orang lain, dan tidak berzina. *Keenam*, Menjauhkan diri dari segala bentuk kebohongan baik dari diri sendiri maupun lingkungan sekitar. *Ketujuh*, Mendengarkan nasehat orang lain sehingga tidak menutup dirinya. *Kedelapan*, Menjaga keluarga agar berkualitas

dalam beragama mengenai kebaikan dan menjadi teladan bagi keluarga dan lingkungan sosialnya.

Sedangkan *al-ibād al-rahmān* sebagai masyarakat politik berkaitan dengan kebijakan dan program yaitu bangsa atau sebuah negara dapat memiliki kehormatan apabila melaksanakan seluruh karakteristik sebagai berikut; *pertama*, arah bangsa yang diorientasikan pada kedamaian sosial. *Kedua*, memberikan ruang keagamaan bagi warga negara sehingga bisa beragama secara totalitas. *Ketiga*, kebijakan yang mempertimbangkan kehidupan di masa depan. *Keempat*, kebijakan yang moderat sesuai kebutuhan negara dan kepentingan warga negara. *Kelima*, kebijakan yang menjamin hak beragama, hak hidup, dan hak kehormatan bagi setiap warga negaranya. *Keenam*, kebijakan yang menjamin terhindarnya dari segala bentuk kebohongan publik. *Ketujuh*, pemerintah yang membuka dirinya terhadap kritik dari warga negaranya. *Kedelapan*, kebijakan dan kepemimpinan negara yang peduli dan berpihak pada warga negaranya dan menjadi teladan.

Gambar 2: Bagan Konstruksi Konsep Konsep dan Karakteristik *'Ibād al-Rahmān*

