"Dan sesungguhnya telah Kami mudahkan Al-Qur'an untuk dijadikan pelajaran, maka adakah yang hendak mengambil pelajaran?"
(QS. Al-Qamar [54]: 17)



ENSIKLOPEDIA AL-QUR'AN

Kajian Kosakata

Jilid # 1 ~ A - J



KEMENTERIAN AGAMA
REPUBLIK INDONESIA

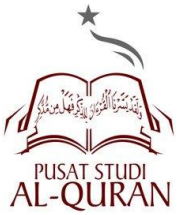
"Dan sesungguhnya telah Kami mudahkan Al-Qur'an untuk dijadikan pelajaran, maka adakah yang hendak mengambil pelajaran?"
(QS. Al-Qamar [54]: 17)



ENSIKLOPEDIA AL-QUR'AN

Kajian Kosakata

Jilid # 1 ~ A - J



Judul:
Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata
Jilid # 1 A - J

Pemimpin Redaksi:
Muhammad Quraish Shihab

Tebal: xiv + 409 halaman
Dimensi: 20 x 27 cm

Penerbit:
Lentera Hati bekerja sama dengan
Pusat Studi Al-Qur'an & Yayasan Paguyuban Ikhlas
Jakarta

Tahun:
Edisi # 1 - 2007
Edisi # 2 - 2012 (Revisi)



Kata Pengantar Pemimpin Redaksi

Tidak dapat disangkal bahwa ayat-ayat Al-Qur'an tersusun dengan kosakata bahasa Arab, kecuali beberapa kata yang masuk dalam perbendaharannnya akibat akulturasi. Al-Qur'an mengakui hal ini dalam sekian banyak ayatnya, antara lain ayat yang membantah tuduhan yang mengatakan bahwa Al-Qur'an diajarkan oleh seorang (non-Arab) kepada Nabi. Firman-Nya:

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾

Dan sesungguhnya Kami mengetahui bahwa mereka berkata "Sesungguhnya Al-Qur'an diajarkan oleh seorang manusia kepadanya (Muhammad)." Padahal bahasa orang yang mereka tuduhkan (bahwa) Muhammad belajar kepadanya adalah bahasa 'ajam, sedang ini adalah dalam bahasa Arab yang terang. (QS. An-Nahl [16]: 103).

Bahasa *'ajam* adalah bahasa selain bahasa Arab, atau diartikan juga dengan bahasa Arab yang tidak baik.

Mengapa Al-Qur'an Berbahasa Arab? Tentu banyak faktor yang mengakibatkan terpilihnya bahasa Arab sebagai bahasa wahyu Ilahi yang terakhir. Faktor pertama adalah keunikan bahasa ini dibanding dengan bahasa-bahasa lain.

Bahasa Arab termasuk rumpun bahasa Semit; sama dengan bahasa Ibrani, Aram, Suryani, Akadia, Amhar, dan Tigrinya. Kata-kata bahasa Arab pada umumnya memunyai dasar tiga huruf mati yang dapat dibentuk dengan berbagai bentuk. Kata *qâla* (قَالَ), misalnya yang artinya *"berkata"* terambil dari huruf *qâf, waw,* dan *lâm.*

Utsman Ibnu Jinny (932-1002 M), seorang pakar bahasa Arab menekankan bahwa

pemilihan huruf-huruf pada kosakata bahasa Arab bukan suatu kebetulan, tetapi mengandung falsafah bahasa tersendiri. Misalnya dari ketiga huruf yang membentuk kata *qâla*, yakni *qâf, waw,* dan *lâm,* dapat dibentuk enam bentuk kata yang kesemuanya memunyai makna, namun kesemua makna yang berbeda itu —betapapun ada huruf yang didahulukan atau dibelakangkan— kesemuanya mengandung makna yang menghimpunnya. Maknanya dalam contoh kata di atas adalah *gerakan.*

Kata *"qâla"* yang berarti *"berkata"* mengisyaratkan gerakan yang mudah dari mulut dan lidah, karena itu pula huruf pertama yang digunakan haruslah yang bergerak, karena bukankah dia berupaya untuk *"berkata" (berbicara)* dalam arti menggerakkan mulut dan lidah dan huruf yang terakhir dari kata ini haruslah yang diam (tidak bergerak) karena mengakhiri perkataan berarti *"diam/tidak bergerak".*

Dari ciri di atas, bahasa Arab memunyai kemampuan yang luar biasa untuk melahirkan makna-makna baru dari akar-akar kata yang dimilikinya. Misalnya *kontraktor"* dinamai *muqâwil* (مُقَاوِل). Bukankah kontraktor adalah yang membangun bangunan, sedang pembangunan mengharuskan adanya gerakan, tanpa gerak— dengan kata lain begitu Anda diam—maka pembangunan tidak dapat terlaksana.

Apabila Anda mendahulukan huruf *waw,* kemudian *qâf,* lalu *lâm* sehingga menjadi *waqala* maka salah satu artinya adalah *mengangkat satu kaki dan memantapkan kaki yang lain di bumi.* Ini pun menunjuk kepada makna asal yang disebut di atas yakni adanya "gerak". *Al-waqal* (اَلْوَقَل) adalah *batu yang digunakan untuk menuju ke arah atas* tentunya untuk menuju ke sana haruslah dengan gerak, sedang kata *al-waqil* dan *al-waql* adalah kuda yang (mahir) menanjak.

Adapun jika yang didahulukan huruf *lâm* kemudian *qâf* lalu *waw* maka makna gerak tidak pula terlepas darinya. Kata *al-laqwu* (اَللَّقْوُ) oleh kamus-kamus bahasa antara lain diartikan sebagai *angin yang menimpa seseorang sehingga menggerakkan bagian wajahnya* atau dalam bahasa kedokteran dewasa ini "tekanan darah tinggi yang mengakibatkan hal tersebut". Dari akar kata yang sama dibentuk kata *laqiya* (لَقِيَ) yang berarti *"bergerak menuju sesuatu untuk bertemu".* Demikian seterusnya.

Keunikan bahasa Arab terlihat juga pada kekayaannya, bukan saja pada kelamin kata, atau pada bilangannya yaitu, *tunggal (mufrad), dual (mutsannâ),* dan *jamak/plural,* tetapi juga pada kekayaan kosakata dan sinonimnya.

Kata *tinggi* saja memunyai enam puluh sinonim, bahkan konon kata *singa* bersinonim lima ratus, ular dua ratus kata, dan menurut Al-Fairûzabâdi, pengarang kamus *Al-Muhîth,* sinonim kata *"'asal"* (عَسَل/madu) ditemukan sebanyak delapan puluh kata, sedang kata yang menunjuk kepada aneka pedang ditemukan sebanyak lebih kurang 1000 kata. De Hammaer mengemukakan bahwa kata yang menunjuk kepada unta dan keadaannya ditemukan sebanyak 5644 kata. Demikian antara lain dikemukakan oleh Dr. Ali Abdul Wahid Wafi dalam bukunya *Fiqh al-Lughah.* Sementara pakar lain berpendapat bahwa terdapat 25 juta kosakata Bahasa Arab. Sinonim-sinonim tersebut tidak selalu sepenuhnya memunyai arti yang sama.

Kata *jalasa* (جَلَسَ) dan *qa'ada* (قَعَدَ) sama-sama diterjemahkan *"duduk"*, tetapi penggunaannya berbeda. Jika lawan bicara Anda berdiri dan Anda mengharapkannya duduk, maka Anda keliru jika berkata kepadanya *ijlis* (اِجْلِسْ) (bentuk perintah dari

kata *jalasa*), karena kata ini digunakan untuk memerintahkan seseorang yang sedang berbaring agar ia duduk, seharusnya yang diucapkan adalah *uq'ud* (اقْعُدْ) (bentuk perintah dari kata *qa'ada* (قَعَدَ).

Dalam buku *Dirasât fi al-Hubb*, Yusuf Asy-Syaruny mengutip pendapat Ibnu Al-Qayyim dalam bukunya *Dzamm al-Hawâ*, yang menjelaskan peringkat dan macam-macam cinta serta kosakata yang menggambarkannya. Pandangan mata atau berita yang didengar bila melahirkan rasa senang diungkapkan dengan kata *'alaqah* (عَلَقَة), apabila melebihinya sehingga terbetik keinginan untuk mendekat, maka ia dinamai *mail* (مَيْل), dan bila keinginan itu mencapai tingkat kehendak menguasainya, maka ia dinamai *mawaddah* (مَوَدَّة), tingkat berikutnya adalah *mahabbah* (مَحَبَّة), dilanjutkan dengan *khullah* (خُلَّة), kemudian *ash-shabâbah* (الصَّبَابَة), lalu *al-hawâ* (الْعِشْق), disusul peringkat selanjutnya *al-'isyq* (الْعِشْق), yakni bila seseorang bersedia berkorban/ membahayakan dirinya demi kekasihnya, sedang jika cinta telah memenuhi hati seseorang, sehingga tidak ada lagi tempat bagi yang lain, maka cintanya dilukiskan dengan kata *at-tatâyum* (التَّتَايُم) dan jika ia tidak lagi dapat menguasai dirinya, atau tidak lagi mampu berpikir dan membedakan sesuatu akibat cinta, maka cintanya dinamai *wâlih* (وَالِه). (*Dirasat*, hal. 30)

Demikian contoh sederhana tentang kekayaan kosakata bahasa Arab, serta betapa telitinya memberi gambaran tentang sesuatu.

Memilih kata untuk menjawab sesuatu pun harus dengan kehati-hatian, karena jika keliru, maka boleh jadi Anda membenarkan sesuatu yang maksud Anda menolaknya.

Firman Allah dalam QS. *al-A'raf* [7]: 172 :

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ

"Bukankah Aku Tuhanmu? Mereka menjawab "balâ"/ ya..."

Sahabat Nabi, Ibnu Abbas, berkata: "Seandainya kata *bala* pada ayat ini ditukar dengan *na'am* maka yang menjawabnya menjadi kafir". Ini, karena *na'am*, digunakan sebagai jawaban untuk membenarkan satu pertanyaan, baik pertanyaan itu dengan redaksi positif maupun negatif. "Bukankah Aku Tuhan kamu" bila dijawab dengan *na'am*, maka ini berarti membenarkan redaksi yang bersifat negasi itu, sehingga jawaban ini berarti: "Benar, Engkau bukan Tuhanku". Demikian dinukil oleh Az-Zarkasyi dalam kitabnya *Al-Burhân* (jilid IV, hal. 262), tetapi karena jawaban pada ayat itu adalah *bala* yang digunakan untuk mengiyakan dalam bentuk positif —walaupun redaksinya berbentuk negasi—, maka pembenaran tersebut adalah mengiyakan pertanyaan itu setelah sebelumnya membuang bentuk negasinya. Redaksi negasi dalam ayat tersebut adalah "bukankah"... Ini yang ditiadakan sehingga seakan-akan bunyi ayatnya "Aku Tuhanmu" dan jawabannya adalah "ya" (Engkau Tuhan kami).

Keunikan lain dari bahasa ini adalah banyaknya kata-kata ambigu, dan tidak jarang satu kata memunyai dua atau tiga arti yang berlawanan, tapi dalam saat yang sama seseorang dapat menemukan kata yang tidak mengandung kecuali satu makna pasti saja.

Bahkan satu huruf tidak jarang memunyai lebih dari satu arti. Huruf *waw*,

misalnya, ada yang dinamai *'amilah,* yakni berfungsi dan ada yang *ghairu 'âmilah* (tidak berfungsi). Yang berfungsi ada yang mengakibatkan kata sesudahnya *majrûr* (berbunyi *"i"*), yakni kalau huruf itu digunakan sebagai alat bersumpah " *Wa Allahi* (وَاللهِ)!",.. dan ada juga yang *manshûb* dibunyikan *"a"* antara lain apabila ia diartikan *bersama* dan ini yang dinamai oleh pakar bahasa *waw al-ma'iyyah.* Adapun *waw* yang tidak berfungsi, maka maknanya amat beraneka ragam. Az-Zarkasyi dalam *Al-Burhân* menyebut enam makna. Salah satu di antaranya adalah apa yang dinamai *isti'nâf,* yaitu apabila kalimat sesudah huruf tersebut tidak memunyai hubungan dengan kalimat sebelumnya baik dari segi makna maupun *i'râb* (konjugasi). Kesalahpahaman menyangkut hal ini seringkali mengantar penerjemah untuk menerjemahkannya dengan "dan", padahal terjemahan ini tidak diperlukan bahkan menjadikan terjemahannya ganjil terdengar.

Faktor-faktor keistimewaan di atas menjadikan penerjemahan Al-Qur'an merupakan satu upaya yang mustahil jika dimaksudkan menyalin Al-Qur'an ke dalam bahasa lain. Semua penerjemah yang jujur mengakui hakikat ini. Edward Montet menulis dalam *Transduction Françoise* —sebagaimana dikutip oleh Muhammad Fazlur Rahman Ansari dalam *The Quranic Foundations and Structure of Muslim Society*: "Al-Qur'an.. keagungan serta kemuliaan bentuknya begitu padat, sehingga tidak ada terjemahan ke dalam satu bahasa Eropa pun yang bisa menggantikannya. Bahkan seorang pendeta Kristen mengakui "Al-Qur'an dalam bahasa Arabnya memunyai keindahan yang menawan serta daya pesona tersendiri. Ungkapan katanya yang ringkas, gayanya yang mulia, kalimat-kalimatnya yang benar seringkali penuh dengan irama , memiliki suatu kekuatan yang besar serta tenaga yang meledak-ledak yang sangat sulit diterjemahkan seni sastranya.

Di sisi lain perlu juga dicatat bahwa Al-Qur'an, walaupun menggunakan kosakata yang digunakan oleh masyarakat Arab yang ditemuinya ketika ayat-ayatnya turun, namun tidak jarang Al-Qur'an mengubah pengertian semantik dari kata-kata yang digunakan orang-orang Arab.

Semantik adalah ilmu tentang tata makna atau pengetahuan tentang seluk beluk dan pergeseran makna kata-kata. Setiap kata merupakan wadah dari makna-makna yang diletakkan oleh pengguna kata itu. Boleh jadi ada satu kata yang sama dan digunakan oleh dua bangsa, suku, atau kelompok tertentu, tetapi makna kata itu bagi masing-masing berbeda. Kata *fitnah* misalnya dalam bahasa Indonesia diartikan : *ucapan yang menjelekkan pihak lain,* tetapi kata itu dalam bahasa Arab antara lain berarti *cobaan/ujian.*

Al-Qur'an walaupun menggunakan kosakata yang digunakan oleh orang-orang Arab, namun tidak jarang wadah kata itu diisinya dengan pengertian-pengertian baru, yang berbeda dengan sebelumnya. Kata *shalâh/shalat,* misalnya pada mulanya oleh bahasa Arab diartikan *"doa"*, tetapi oleh Al-Qur'an pada hampir semua ayat yang menggunakan kata itu, maknanya bukan sekadar doa, tetapi diperluas sehingga mencakup ucapan dan perbuatan tertentu yang dimulai dengan takbir dan diakhiri dengan salam.

Kata *karam* (كَرَمَ) digunakan oleh masyarakat Arab pra-Islam, dalam arti

"seseorang yang memiliki garis keturunan kebangsawanan". Makna ini diubah Al-Qur'an sehingga ia tidak hanya digunakannya sebagai sifat manusia, tetapi juga *"rezeki, pasangan, surat, naungan, ucapan, dan lain-lain"*, sehingga pada akhirnya kata *karam* diartikan sebagai *"segala sesuatu yang baik sesuai objek yang disifatinya"*

Kata "Allah" pada wahyu-wahyu pertama tidak digunakan oleh Al-Qur'an, sebagai gantinya digunakan kata *Rabbuka* (Tuhanmu Wahai Muhammad). Hal ini dalam rangka mengubah pengertian semantik kata "Allah", karena kaum musyrikin walaupun menggunakan kata yang sama namun keyakinan mereka tentang Allah berbeda dengan keyakinan yang diajarkan Islam.

Makna-makna semantik yang dikandung oleh satu kata Al-Qur'an, yang menjadikan sementara ulama menolak penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa lain, atau paling tidak menamai terjemahannya sebagai "terjemahan makna" bukan "redaksi" dan dari sini pula dapat dimengerti jika terjemahan Al-Qur'an tidak sama dengan Al-Qur'an apalagi menggantikan posisinya.

Demikian sedikit ciri dan sifat bahasa Arab, yang tidak mustahil menjadi sebab dipilihnya bahasa ini untuk menjadi bahasa Al-Qur'an. Bukankah mustahil menjelaskan pesan yang diinginkan apabila yang menyampaikan miskin dalam perbendaharaan bahasa dan/atau bahasa yang digunakan tidak memiliki kekayaan kosakata serta keragaman gaya?

Apa yang kami namai Ensiklopedia ini, pada hakikatnya adalah usaha untuk menggambarkan makna-makna kosakata Al-Qur'an, serta bagaimana kitab suci ini menggunakannya disertai dengan penjelasan makna semantiknya.

Salah satu kritik yang dikemukakan oleh berbagai pakar Al-Qur'an terhadap sekian banyak kitab tafsir adalah kekeliruan para penafsirnya memahami kosakata Al-Qur'an, dan/atau memberi satu kata muatan yang berlebih dari kapasitasnya.

Gagasan pertama mengenai penyusunan Ensiklopedia ini muncul pada tahun 1992. Disampaikan oleh para tokoh agama, tokoh pendidikan, dan ulama, termasuk kami sendiri dan Drs. H. Abd. Hafizh Dasuki (kini almarhum), yang ketika itu menjabat sebagai Kepala Pusat Penelitian Lektur Agama, Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departemen Agama RI. Untuk mewujudkan gagasan tersebut, dibentuklah sebuah tim penyusun, yang terdiri atas Dewan Redaksi, Tim Penyusun, dan Tim Penulis.

Dewan Redaksi dipilih dari berbagai kalangan pakar Al-Qur'an. Kami sendiri mendapat kehormatan untuk memimpinnya secara langsung. Tim Penyusun dipimpin langsung oleh **Drs. Abd. Hafizh Dasuki, MA**; dibantu oleh **Drs. Ahmad Thib Raya, MA**. sebagai Sekretaris Tim dan Koordinator Penulis. Tim Penulis terdiri atas para dosen IAIN, dan dosen agama Islam pada Perguruan Tinggi Umum yang ketika itu sedang mengikuti Program Pascasarjana di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan IAIN Sunan Kali Jaga Yogyakarta.

Buahnya, pada tahun 1997, muncullah Ensiklopedia Al-Qur'an edisi percobaan dengan judul *Ensiklopedi Al-Qur'an; Kajian Kosakata dan Tafsirnya*. Edisi percobaan tersebut lalu dibedah dan dikaji secara mendalam dan saksama dalam sebuah acara bedah buku, yang pesertanya diundang secara khusus. Hadir ketika itu sejumlah pakar

di bidang ilmu-ilmu Al-Qur'an, para tokoh, ulama, cendikiawan, kalangan pesantren, dan anggota-anggota organisasi kemasyarakatan Islam.

Menanggapi kritikan, saran, dan komentar yang masuk dari berbagai kalangan tersebut, lalu diupayakan penyempurnaan terhadap edisi 'percobaan' tersebut. Setelah sekian lama diupayakan sambil menambah *entri-entri* baru, dibentuk kembali tim revisi yang bertugas menelaah kembali sejumlah bahan yang ada, menambah entri-entri baru, dan menyiapkan penerbitannya dalam bentuk yang lebih komprehensif.

Tim itu terdiri atas:

Pemimpin Redaksi	:	Prof. Dr. M. Quraish Shihab, MA
Wakil Pemimpin Redaksi	:	Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA
		Dr. Muchlis M. Hanafi, MA
Anggota	:	Dr. Sahabuddin, MA
		Dr. A. Yusuf Baihaqi, MA
		Irfan Mas'ud Abdullah, MA
		Salim Rusydi Cahyono, Lc

Hasilnya adalah karya yang ada di hadapan anda ini; *Ensiklopedia Al-Qur'an; Kajian Kosakata*. Jumlah *entri* yang tadinya hanya 485 buah meningkat hingga melampaui 1050 buah. Kendati begitu, kami sadar masih banyak kosakata penting lain dalam Al-Qur'an yang belum termuat. Kesalahan dan kealpaan pun, tidak mustahil, masih terjadi di sana sini. Apalagi sepanjang pengetahuan kami ini merupakan karya pertama, khususnya dalam bahasa Indonesia; bahkan, dalam bahasa lain pun hampir tidak ditemukan semacamnya. Tegur sapa dan kritik dari para pembaca sangat kami harapkan demi kesempurnaan karya ini.

Selanjutnya, guna memudahkan pembaca dalam mengakses informasi yang termuat dalam Ensiklopedia ini, pengelompokan *entri* dilakukan berdasarkan abjad dalam bahasa Indonesia dengan mengikuti transliterasi kata yang bersangkutan (yang berasal dari bahasa Arab) dalam bahasa Indonesia. Untuk itu, pembaca akan mendapati kata yang berhuruf awal:

a. د *(d)*, seperti *dark* (درك) berada dalam kelompok *entri* yang sama dengan kata yang berhuruf awal ذ *(dz)* seperti *dzikr* (ذكر), dan kata yang berhuruf awal ض *(dh)* seperti *dhuhâ* (ضحى).
b. ت *(t)*, seperti *tabarruj* (تبرج) berada dalam kelompok yang sama dengan *entri* yang berhuruf awal ث *(ts)* seperti kata *tsamâniyah* (ثَمَانِية), ط *(th)* seperti *thayyib* (طيب).
c. ح *(h)*, seperti *hadîd* (حديد) berada dalam kelompok yang sama dengan *entri* yang berhuruf awal هـ *(h)*, seperti *halû'an* (هلوعا).
d. ك *(k)*, seperti *kiswah* (كسوة) berada dalam kelompok yang sama dengan *entri* berhuruf awal خ *(kh)*, seperti *khazâ'in* (خزائن).
e. س *(s)*, seperti *siqâyah* (سقاية) berada dalam kelompok yang sama dengan *entri* berhuruf awal ش *(sy)*, seperti *syahâdah* (شهادة) dan ص *(sh)*, seperti *shâbi'în* (صابئين)
f. ز *(z)*, seperti *zaqqûm* (زقّوم) berada dalam kelompok yang sama dengan *entri* berhuruf awal ظ *(zh)*, seperti *zhulm* (ظلم).

Di samping itu, seperti sudah kami singgung di atas, bentuk kata yang dipilih sebagai judul entri ditetapkan berdasarkan penggunaannya dalam Al-Qur'an; bukan

asal atau akar kata —meskipun dalam pembahasannya asal-usul kata tersebut dengan berbagai derivasinya tetap dibicarakan. Misalnya, dari akar kata *raka'a* (ركع) atau *rukû`* ( ركوع ) lahir beberapa bentuk kata yang digunakan al-Qur`an, yaitu: *yarka`ûn* ( يركعون ), *irka`û* (اركعوا), *irka`î* ( اركعي ), *râki'an* ( راكعا ), *ar-râki'ûn* ( الراكعون ), *ar-râki'în* ( الراكعين ), *ar-rukka`* (الركع), *rukka`an* ( ركّعا ). Dalam hal ini judul entri diambil dari salah satu bentuk yang ada, yaitu: *ar-râki`ûn* (الراكعون), namun demikian bentuk-bentuk lainnya juga dibicarakan di entri tersebut.

Bentuk penyajian semacam ini dilakukan untuk memudahkan sebagian besar pembaca yang mungkin belum terlalu akrab dengan dinamika atau perubahan bentuk yang lazim terjadi dalam tatabahasa Arab. Lain halnya dengan kamus-kamus kosakata Al-Qur'an dalam bahasa Arab yang umumnya menggunakan akar kata sebagai judul entri.

Selanjutnya, terima kasih yang sedalam-dalamnya kami haturkan kepada semua pihak yang terlibat dalam penerbitan Ensiklopedia ini. Terutama sekali para penggagas awal, tim redaksi, tim penulis, tim revisi, Bapak Rosano Barack, Pimpinan Yayasan Paguyuban Ikhlas, Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ) dan Penerbit Lentera Hati. Tanpa jerih payah mereka semua, Ensiklopedia ini rasanya tidak akan pernah bisa dinikmati.

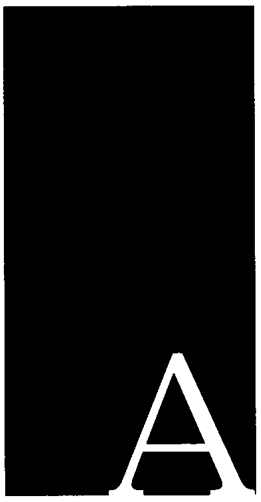
Secara khusus, kami juga mengucapkan terima kasih kepada Saudari Artika Mantaram, Manajer Operasional Pusat Studi Al-Qur'an dan Lentera Hati dan Tim Kreatif Lentera Hati yang terdiri dari Saudara Abd. Syakur DJ, Rizal, Zainul Muttaqin Yusufi, dan Abdul Rauf. Siang-malam, mereka semua bekerja, tanpa kenal lelah demi terlaksananya penerbitan Ensiklopedia ini. Semoga Allah swt. melimpahkan karunia-Nya kepada mereka semua.

Demikian, kepada Allah swt. jua, kita mengharap ridha-Nya. Mudah-mudahan dengan kehadiran Ensiklopedia ini kita semua dapat lebih memahami Al-Qur'an dan membumikannya.

Wabillahi at-Taufiq wa al-Hidâyah.

Jakarta, 7 Sya'ban 1428 H. / 20 Agustus 2007 M.

Pemimpin Redaksi,
Prof. Dr. M. Quraish Shihab, MA.



'Â'ILAN (عَائِلًا)

Kata *'â'ilan* (عَائِلًا) adalah *ism fâ'il* (kata yang menunjukkan pelaku) dari *'âla* (عَالَ), *ya'ûlu* (يَعِيْلُ), *'îlan* (عِيْلًا). Kata ini, menurut Ibnu Faris, Ibrahim Anis, dan Muhammad Ismail Ibrahim berarti 'fakir', 'miskin', dan 'butuh'. *'Â'ilan* (عَائِلًا) berarti 'orang yang miskin' atau 'orang yang butuh'. Kata lain yang seasal dengan *'â'ilan* (عَائِلًا) adalah *'iyâlah* (الْعِيَالَة) yang berarti 'nafkah', *al-'aulah wa al-'awil* (الْعَوْلَةُ وَ الْعَوِل) yang berarti 'ratapan, tangisan', *al-'aul wa al-'ail* (الْعَوْلُ وَالْعَيِل) yang berarti 'kezaliman, ketidakadilan, kecurangan', *al-'âlah* (الْعَالَة) berarti 'payung', 'beban', 'burung unta' atau 'kasuari', *al-'â'ilah* (الْعَائِلَة) yang berarti 'famili, keluarga', *al-'ayyil* (الْعَيِّل) yang berarti 'anak kecil', *al-mi'wâl* (الْمِعْوَال) yang berarti 'cangkul', dan *al-mu'wil* (الْمُعْوِل) atau *al-mu'îl* (الْمُعِيْل) yang berarti 'loba, rakus'.

Kata *'â'ilan* (عَائِلًا) (di dalam bentuk *ism fâ'il*) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Adh-Dhuhâ [93]: 8. Kata *'ailah* (عَيْلَة) (di dalam bentuk *mashdar*) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 28.

Kata *'ailan* (عَيْلًا) di dalam QS. Adh-Dhuhâ [93]: 8, berkaitan dengan beberapa nikmat yang dianugerahkan Tuhan kepada Nabi Muhammad saw., antara lain dengan memberikan kecukupan kepada beliau, padahal sebelumnya beliau adalah seorang yang berkekurangan. Ar-Raghib Al-Ashfahani menafsirkan ayat ini dengan mengatakan bahwa Allah menghilangkan kefakiran jiwa dari Nabi dan menjadikan Nabi berjiwa besar, yang disebut kekayaan jiwa. Pendapat lain mengatakan Nabi membutuhkan rahmat dan ampunan dari Allah, lalu Allah mengayakan beliau dengan mengampuni dosa-dosanya yang terdahulu dan yang kemudian.

Ahmad Mustafa Al-Maraghi mengatakan di dalam Tafsirnya, Nabi Muhammad adalah seorang yang fakir karena ayahnya tidak meninggalkan harta pusaka, kecuali seekor unta dan seorang *jariah* (hamba sahaya wanita). Lalu, Allah memberi kecukupan/kekayaan kepada beliau di dalam bentuk keuntungan/laba yang banyak di dalam dengan modal dari seorang wanita kaya, Khadijah, yang kemudian menjadi istrinya.

Kata *'ailah* (عَيْلَة) di dalam QS. At-Taubah [9]: 28, disebut di dalam konteks pembicaraan mengenai orang musyrik yang dipandang najis (kotor jiwanya). Oleh karena itu, mereka tidak boleh mendekati Masjid Haram, baik untuk melakukan haji maupun umrah sesudah tahun ke-9 Hijrah. Andaikata orang Islam merasa khawatir menjadi miskin karena tidak membenarkan orang musyrikin melakukan haji dan umrah, yang menyebabkan pencarian mereka (orang Islam) berkurang, Allah akan memberikan kekayaan kepada mereka dari karunia-Nya.

❖ *Hasan Zaini* ❖

'ABASA (عَبَسَ)

'Abasa (عَبَسَ) berasal dari *'abasa* (عَبَسَ) – *ya'bisu* (يَعْبِسُ) – *'absân* (عَبْسًا) dan *'abûsan* (عُبُوْسًا). Menurut Al-Ashfahani di dalam *Mu'jam Mufradât Alfâdz Al-Qur'ân*, *'abasa* (عَبَسَ) berarti *qutûb al-wajhi*

min dhaiq ash-shadri (قُطُوْبُ الْوَجْهِ مِنْ ضَيْقِ الصَّدْرِ = bersungut-sungut, memasamkan muka karena sempit dada). Di dalam Al-Qur'an kata itu disebut tiga kali, dua kali di dalam bentuk *'abasa* (عَبَسَ) (QS. Al-Muddatstsir [74]: 22) dan satu kali di dalam bentuk *'abûsan* (عَبُوْسًا).

Kata *'abasa* (عَبَسَ) yang pertama terdapat di dalam (QS. Al-Muddatstsir [74]: 22), *tsumma 'abasa wa basara* (ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ = kemudian ia bermasam muka dan memberengut). Ayat itu memberi penjelasan tentang sikap orang kafir yang di dalam hal ini adalah Al-Walid bin Al-Mughirah (ayah dari Khalid bin Walid). Ia pernah mendengar Nabi saw. membaca Al-Qur'an dan ia ingin mencela serta mencari kelemahannya, tetapi ia tidak berhasil sehingga mukanya cemberut dan masam.

Kata *'abasa* (عَبَسَ) yang kedua terdapat di dalam QS. 'Abasa [80]: 1, *'abasa wa tawallâ an jâ'ahu al-a'mâ* (عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ. أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ = masam mukanya dan dia berpaling karena telah datang kepadanya seorang buta). Kata itu kemudian menjadi nama surat tersebut.

Menurut sementara mufasir, ayat ini turun sehubungan dengan kedatangan seorang buta yang bernama Abdullah bin Ummi Maktum, anak paman Siti Khadijah, kepada Nabi saw. ketika beliau sedang sibuk berdakwah kepada para pembesar Quraisy Mekah yang sangat diharapkannya dapat menerima Islam sehingga membawa pengaruh besar terhadap pengislaman masyarakat secara umum. Abdullah bin Ummi Maktum yang tidak melihat pemuka-pemuka tersebut berulang-ulang berkata, "Ya Rasulullah, bacakan dan ajarkan kepadaku apa-apa yang telah diajarkan Allah kepadamu." Itu benar-benar mengganggu Nabi sehingga beliau berpaling dan bermuka masam. Sikap Nabi saw. yang demikian itu mendapat teguran dari Allah swt.

As-Sayuthi di dalam *Ad-Durr al-Mantsûr* mengatakan bahwa secara lahiriah ayat itu tidak menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah Nabi saw., tetapi hanya kabar semata-mata dan tidak jelas siapa yang dikabarkannya. Namun, yang jelas orang itu bukan Nabi saw. karena bermasam muka bukanlah sifat Nabi saw. baik terhadap musuh apalagi terhadap orang Mukmin yang sudah mendapat petunjuk.

Kata *'abûsan* (عَبُوْسًا = bermasam muka) di dalam QS. Al-Insân [76]: 10 merujuk pada sikap orang yang ketakutan pada Hari Kiamat karena pada hari itu Allah menunjukkan kemurkaannya terhadap orang-orang yang berdosa dan berbuat jahat. Ayat itu berkaitan dengan orang-orang yang berbuat kebajikan dan sangat takut akan azab Tuhan yang akan terjadi nanti pada suatu saat. Pada saat itu orang-orang bermuka masam karena banyaknya kesukaran yang mereka alami. ❖ *Nurbaiti Dahlan* ❖

'ABQARIY (عَبْقَرِيّ)

Kata *'abqariy* (عَبْقَرِيّ) adalah sifat yang dihasilkan dari proses penisbahan kepada kata *'abqar* (عَبْقَر). Dalam Al-Qur'an, disebut satu kali, yaitu di dalam surah ar-Rahmân [55]: 76.

Kata *'abqar* (عَبْقَر) pada mulanya bermakna 'tempat atau negeri para jin'. Bangsa Arab biasa menisbahkan segala sesuatu yang mengagumkan kepada tempat jin ini, karena dibayangkan sangat indah dan mengagumkan. Pakaian yang amat bagus disebut *'abqariyyah* (عَبْقَرِيَّةٌ) sebagai bentuk pujian, seakan-akan ia bukan-lah karya manusia. Kata itu juga menunjuk pada segala sesuatu yang indah dan unik serta langka. Bahkan lebih dari itu, kata *'abqariy* (عَبْقَرِيّ) tidak terbatas pada benda saja, tetapi juga dipakai untuk menunjukkan orang yang agung, hebat, dan memiliki kelebihan-kelebihan tertentu yang tidak dimiliki kebanyakan orang, misalnya seseorang yang memiliki otak yang genius disebut juga *'abqariy* (عَبْقَرِيّ).

Kata *'abqariy* (عَبْقَرِيّ) di dalam ayat tersebut diartikan sebagai salah satu jenis permadani di surga yang amat indah. Allah menjadikannya sebagai perumpamaan permadani-permadani yang ada di surga, sebagai bagian dari kenikmatan yang dikaruniakan oleh Allah kepada orang-orang Mukmin yang saleh, seba-gai balasan atas kebaikan mereka di dunia. ❖ *Ahmad Qorib* ❖

'ÂD (عَاد)

Kata *'âd* adalah nama suatu kaum Nabi Hud as. Menurut Al-Qurthubi, nama ini diambil dari nama nenek moyang mereka yang bernama 'Ad bin 'Aus bin Iram bin Syalikh bin Arfakhsyad bin Sam bin Nuh. Nabi Hud sendiri adalah keturunan dari 'Ad, yaitu melalui ayahnya Abdullâh bin Rabah bin Al-Jalûd bin 'Ad. Kaum 'Ad datang setelah umat Nabi Nuh as. (QS. Al-A'râf [7]: 69) dan sebelum kaum Tsamud, umat Nabi Shalih as. (QS. Al-A'râf [7]: 74). Daerah tempat tinggal mereka berada di pinggiran Hadramaut membentang hingga Yaman, demikian Ibnu Katsir dan Al-Qurthubi.

Kaum 'Ad termasuk penguasa yang kejam (QS. Hûd [11]: 59), jika menghukum seseorang tidak mengenal rasa perikemanusiaan (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 130). Peradaban Kaum ini sudah sangat maju. Mereka membangun kota yang megah bernama Iram (QS. Al-Fajr [89]: 7), suatu kota yang belum pernah ada sebelumnya. Kota tersebut dikelilingi dengan benteng-benteng yang kokoh (QS. Asy-Syu'arâ [26]: 129). Bangunan yang ada di dalamnya adalah bangunan yang tinggi-tinggi (QS. Al-Fajr [89]: 7) dan didirikan di daerah yang tinggi (QS. Asy-Syu'arâ [26]: 128) di atas bukit-bukit yang berpasir (QS. Al-Ahqâf [46]: 21). Penduduknya sangat sejahtera karena berlimpahan kemewahan yang sangat banyak (QS. Asy-Syu'arâ [26]: 128). Hal ini, menurut Ibnu Katsir, disebabkan oleh tanahnya yang subur sehingga hasil perkebunan dan pertanian sangat melimpah. Dengan peradaban yang demikian, pantaslah mereka merasa diri cukup kuat (QS. Fushshilat [41]: 15).

Kaum 'Ad adalah suatu kaum yang sangat kuat berpegang pada tradisi nenek moyang mereka, yaitu tradisi meyembah berhala (QS. Hûd [11]: 53). Karena itulah, Nabi Hud diutus Allah untuk membimbing mereka ke jalan yang benar, yaitu menyembah hanya kepada Allah swt. (QS. Al-A'râf [7]: 65 dan QS. Hûd [11]: 50). Kaum 'Ad tidak menghiraukan seruan Nabi Hud dan tidak percaya terhadap apa yang disampaikannya, hari akhirat mereka dustakan (QS. Al-Hâqqah [69]: 4), meskipun Nabi Hud mendatangkan suatu bukti kerasulannya (QS. Hûd [11]: 53), bahkan menganggap dia sebagai orang yang kurang akal dan pendusta (QS. Al-A'râf [7]: 66). Mereka juga menuduh bahwa kegilaan Nabi Hud disebabkan oleh bencana dari Tuhan mereka kepadanya (QS. Hûd [11]: 54). Lebih dari itu, mereka juga menantang Nabi Hud, jika memang benar apa yang disampaikannya itu, agar ditimpakan azab kepada mereka (QS. Al-A'râf [7]: 70).

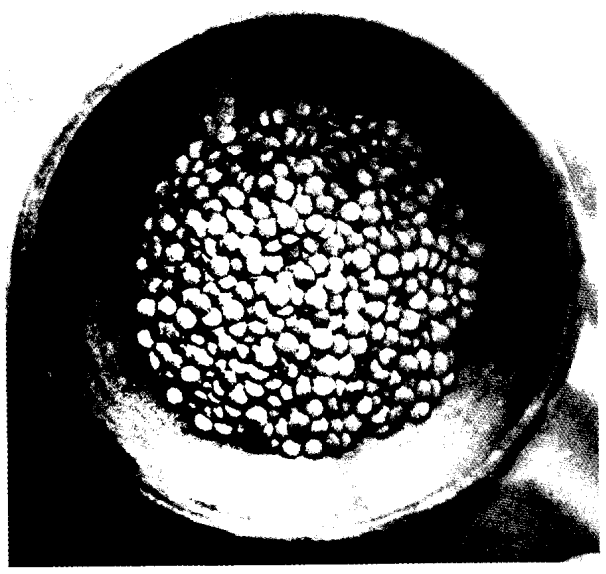
Karena pembangkangan yang mereka lakukan dan tantangan yang mereka minta, datanglah azab Allah berupa angin yang sangat dingin dan amat kencang (QS. Al-Hâqqah [69]: 6) serta bergemuruh (QS. Fushshilat [41]: 16) yang berlangsung terus-menerus sehingga menyebabkan mereka bagaikan pohon kurma yang tumbang satu persatu (QS. Al-Qamar [54]: 19-20) dan apa yang dilewatinya akan hancur menjadi serbuk-serbuk (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 41 dan 42). Ketika azab itu datang, mereka sangat gembira karena menganggapnya sebagai awan pertanda akan turun hujan. Awan itu seakan menelusuri lembah-lembah mereka. Akan tetapi, apa yang mereka sangka awan ternyata azab yang menghancurkan mereka dan kemewahan yang mereka miliki, sehingga yang tinggal hanyalah puing-puing yang berserakan (QS. Al-Ahqâf [46]: 24-25 dan Al-'Ankabût [29]: 38).

Kata 'Ad dengan arti kaum 'Ad terulang 24 kali di dalam Al-Qur'an. Kisah ini di dalam Al-Qur'an dimaksudkan agar menjadi pelajaran bagi mereka yang ingkar kepada Allah dan menentang rasul-Nya, yaitu bahwa betapapun manusia memiliki kekuatan/kekuasaan yang luar biasa dan kekayaan yang melimpah ruah, seperti yang dimiliki oleh kaum 'Ad, pasti akan hancur (QS. At-Taubah [9]: 70, Al-Furqân [25]: 38, An-Najm [53]: 50, dan Al-Fajr [89]: 6) Mereka itu akan mendapat laknat, baik di dunia maupun di akhirat (QS. Ibrâhîm [14]: 15-16). Kisah ini juga merupakan motivasi kepada Nabi saw. di dalam berdakwah, yaitu bahwa setiap nabi dan rasul yang diutus oleh Allah pasti mendapat tantang-

an yang sangat berat dari kaumnya, sebagaimana dikatakan di dalam QS. Al-Hajj [22]: 42, *"Dan jika mereka mendustakan kamu (Muhammad) maka sesungguhnya telah mendustakan juga mereka kaum Nuh, 'Ad, dan Tsamud (kepada nabinya) sebelum kamu."* Juga di dalam QS. Fushshilat [41]: 13, *"Jika mereka berpaling maka katakanlah, 'Aku telah memperingatkan kamu dengan petir, seperti petir yang menimpa kaum 'Ad dan Tsamud."* Ayat ini juga berlaku bagi seluruh umat Islam yang akan menegakkan agama Allah. ❖ *Zubair Ahmad* ❖

'ADAS (عَدَس)

Kata *'adas* (عَدَس) merupakan kata benda. Bentuk satuannya adalah *'adasah* (عَدَسَة). *'Adas* (عَدَس) adalah nama tumbuh-tumbuhan sejenis kapas, ditanam dari bijinya yang dapat juga dimakan. Di dalam istilah Indonesia disebut juga 'kacang adas'. Kacang adas berasal dari Asia, sekarang sudah dapat tumbuh di berbagai wilayah di dunia. Muhammad Farid Wajdi di dalam *Dâ'irah Al-Ma'ârif Al-Qarn Al-'Isyrîn* menyebutkan bahwa *'adas* (kacang adas) itu tergolong sayur-mayur yang banyak tumbuh di tanah Arab (Timur Tengah). Para petani menganggap *'adas* sebagai salah satu menu makanan mereka yang utama.



Kacang adas, salah satu jenis sayur mayur yang banyak tumbuh di tanah Arab.

Kacang adas banyak ditanam di daerah pedalaman yang banyak air dan sedikit sekali ditanam di daerah pantai. Penyiraman tanaman ini dilakukan dengan sistem irigasi. Biasanya, kacang adas ditanam bersamaan waktunya dengan gandum.

Di dalam Al-Qur'an, kata *'adas* (عَدَس) hanya disebut satu kali, yakni di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 61, di dalam bentuk kata benda tunggal. Disebutnya kata *'adas* berkaitan dengan kerewelan umat Nabi Musa (Bani Israil). Mereka mengadakan eksodus besar-besaran menyeberangi Laut Merah. Di dalam perjalanan menuju Tanah Harapan, tanah Kan'an (Palestina), di dalam kondisi sulit di tengah gurun itulah mereka meminta hal-hal yang sulit didapat atau dipenuhi. Mereka menginginkan hal-hal, makanan, dan kebutuhan sehari-hari seperti yang telah mereka dapatkan di tanah Mesir dahulu. Di dalam surat tersebut digambarkan mereka tidak tahan lagi bersama Nabi Musa karena hanya dengan satu macam makanan saja. Oleh karena itu, mereka mendesak Nabi Musa agar memohon kepada Tuhan supaya mereka memperoleh apa-apa yang tumbuh di bumi, yakni sayur-mayur, ketimun, bawang putih, kacang adas, dan bawang merah.

Secara kontekstual, Ayat 61 QS. Al-Baqarah [2] itu berbicara mengenai peringatan terhadap orang Yahudi di Madinah atas nikmat-nikmat Allah yang telah dikaruniakan kepada nenek moyang mereka, Bani Israil, terutama pengikut Nabi Musa, dan mengingatkan kembali akan watak buruk mereka agar jangan ditiru atau diulang lagi. ❖ *Ahmad Asymuni* ❖

'ADHDHÛ (عَضُّوْا)

Kata *'adhdhû* (عَضُّوْا) adalah verba lampau jamak. Berasal dari *'adhdha* (عَضَّ), *ya'adhdhu* (يَعَضُّ) yang secara literal mengandung pengertian 'menahan sesuatu dengan gigi' atau 'menggigit', baik secara hakiki maupun kiasan. Sesuatu yang digigit dan dimakan disebut *al-'adhadh* (الْعَضَض). Sesuatu yang terlepas dari yang mestinya diraih, karena kelalaian, disebut *al-'idhdh* (الْعِضُّ); karena itu pula

maka *al-'idhdh* (الْعضُّ) juga berarti 'bencana'. Kata *'adhdhû* (عَضُّوْا) juga berarti 'berpegang teguh'. Pengertian yang disebutkan terakhir ini ditemukan di dalam salah satu hadits Nabi yang memerintahkan umatnya agar mereka berpegang teguh kepada sunah beliau. Kata *'adhdhû* (عَضُّوْا) juga digunakan untuk menunjuk kepada teman yang sangat akrab, bahkan juga untuk menunjuk kepada orang yang sangat kikir.

Di dalam Al-Qur'an, kata *'adhdhû* (عَضُّوْا) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 119 dan QS. Al-Furqân [25]: 27). Penggunaan kata *'adhdha* di dalam Al-Qur'an, semuanya menunjuk kepada pengertian 'menggigit' dengan arti kiasan. Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 119 diterangkan sikap dan perilaku orang-orang munafik terhadap kaum Muslim. Mereka sangat pandai berpura-pura sebagai Muslim, ketika mereka berada di tengah-tengah umat Islam, dengan tujuan menghancurkan Islam dari dalam. Akan tetapi, ketika mereka kembali ke tengah-tengah kelompoknya, watak aslinya muncul; bahkan, mereka sangat marah dan dendam karena tidak mampu melaksanakan tugasnya dengan baik, yaitu menipu dan memperdayai umat Islam. Mereka seolah-olah menggigit bibir karena menahan kemarahannya.

Adapun kata *ya'adhdhu* (يَعَضُّ) di dalam QS. Al-Furqân [25]: 27 berbicara tentang penyesalan orang-orang lalim di Hari Kemudian karena mereka tidak mengikuti petunjuk dan ajaran rasul. Kata 'menggigit kedua tangan' di dalam ayat tersebut menunjukkan penyesalan yang sangat besar dari mereka. Ungkapan penyesalan karena tidak mengikuti petunjuk yang dibawa oleh rasul, sekaligus diikuti dengan penyesalan karena mereka menjadikan setan sebagai teman akrabnya, yang menyeretnya kepada kesesatan dan kebinasaan yang abadi. Ungkapan tersebut menunjukkan penyesalan orang-orang lalim atas perbuatannya yang telah lalu. Perbuatan menggigit jari atau bibir menunjukkan kebiasaan manusia apabila sedang menahan marah atau menyesali suatu perbuatannya; menggigit tangannya karena mereka ingin meraih sesuatu yang telah lewat, suatu impian yang tidak mungkin bisa terjadi. Hal ini juga dipahami dari lanjutan ayat ini yang menyatakan penyesalan mereka dengan mengatakan, *"Kecelakaan besarlah bagiku, seyogianya aku dulu tidak menjadikan si fulan sebagai teman akrab."* ❖ *M. Galib Matola* ❖

'ADL (عَدْل)

Kata *'adl* adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *'adala – ya'dilu – 'adlan – wa 'udûlan – wa 'adâlatan* (عَدَلَ – يَعْدِلُ – عَدْلاً – وَعُدُوْلاً – وَعَدَالَةً). Kata kerja ini berakar pada huruf-huruf *'ain* (عَيْن), *dâl* (دَال), dan *lâm* (لاَم), yang makna pokoknya adalah *'al-istiwâ"* (الاسْتِوَاء = keadaan lurus) dan *'al-i'wijâj'* (الاعْوِجَاج = keadaan menyimpang). Jadi rangkaian huruf-huruf tersebut mengandung makna yang bertolak belakang, yakni 'lurus' atau 'sama' dan 'bengkok' atau 'berbeda'. Dari makna pertama, kata *'adl* berarti 'menetapkan hukum dengan benar'. Jadi, seorang yang *'adl* adalah berjalan lurus dan sikapnya selalu menggunakan ukuran yang sama, bukan ukuran ganda. 'Persamaan' itulah yang merupakan makna asal kata *'adl*, yang menjadikan pelakunya "tidak berpihak" kepada salah seorang yang berselisih, dan pada dasarnya pula seorang yang *'adl* "berpihak



Keadilan harus ditegakkan walau terhadap keluarga, diri sendiri, dan bahkan musuh sekalipun

kepada yang benar" karena baik yang benar maupun yang salah sama-sama harus memperoleh haknya. Dengan demikian, ia melakukan sesuatu yang patut dan tidak sewenang-wenang.

Al-Ashfahani menyatakan bahwa kata *'adl* berarti 'memberi pembagian yang sama'. Sementara itu, pakar lain mendefinisikan kata *'adl* dengan 'penempatan sesuatu pada tempat yang semestinya'. Ada juga yang menyatakan bahwa *'adl* adalah 'memberikan hak kepada pemiliknya melalui jalan yang terdekat'. Hal ini sejalan dengan pendapat Al-Maraghi yang memberikan makna kata *'adl* dengan 'menyampaikan hak kepada pemiliknya secara efektif'.

Kata *'adl* (عَدْل) di dalam berbagai bentuknya terulang sebanyak 28 kali di dalam Al-Qur'an. Kata *'adl* sendiri disebutkan 13 kali, yakni pada QS. Al-Baqarah [2]: 48, 123, dan 282 (dua kali), QS. An-Nisâ' [4]: 58, QS. Al-Mâ'idah [5]: 95 (dua kali) dan 106, QS. Al-An'âm [6]: 70, QS. An-Nahl [16]: 76 dan 90, QS. Al-Hujurât [49]: 9, serta QS. Ath-Thalâq [65]: 2.

Kata *'adl* di dalam Al-Qur'an memiliki aspek dan objek yang beragam, begitu pula pelakunya. Keragaman tersebut mengakibatkan keragaman makna *'adl* (keadilan). Menurut penelitian M. Quraish Shihab bahwa —paling tidak— ada empat makna keadilan. **Pertama**, *'adl* di dalam arti 'sama'. Pengertian ini yang paling banyak terdapat di dalam Al-Qur'an, antara lain pada QS. An-Nisâ' [4]: 3, 58, dan 129, QS. Asy-Syûrâ [42]: 15, QS. Al-Mâ'idah [5]: 8, QS. An-Nahl [16]: 76, 90, dan QS. Al-Hujurât [49]: 9. Kata *'adl* dengan arti 'sama (persamaan)' pada ayat-ayat tersebut yang dimaksud adalah persamaan di dalam hak. Di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 58, misalnya ditegaskan, *Wa izâ hakamtum bain an-nâsi an tahkumû bi al-'adl* (وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ = Apabila [kamu] menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil). Kata *'adl* di dalam ayat ini diartikan 'sama', yang mencakup sikap dan perlakuan hakim pada saat proses pengambilan keputusan. Yakni, menuntun hakim untuk menetapkan pihak-pihak yang bersengketa di dalam posisi yang sama, misalnya tempat duduk, penyebutan nama (dengan atau tanpa embel-embel penghormatan), keceriaan wajah, kesungguhan mendengarkan, memikirkan ucapan mereka, dan sebagainya, yang termasuk di dalam proses pengambilan keputusan. Menurut Al-Baidhawi bahwa kata *'adl* bermakna 'berada di pertengahan dan mempersamakan'. Pendapat seperti ini dikemukakan pula oleh Rasyid Ridha bahwa keadilan yang diperintahkan di sini dikenal oleh pakar bahasa Arab; dan bukan berarti menetapkan hukum (memutuskan perkara) berdasarkan apa yang telah pasti di dalam agama. Sejalan dengan pendapat ini, Sayyid Quthub menyatakan bahwa dasar persamaan itu adalah sifat kemanusiaan yang dimiliki setiap manusia. Ini berimplikasi bahwa manusia memunyai hak yang sama oleh karena mereka sama-sama manusia. Dengan begitu, keadilan adalah hak setiap manusia dengan sebab sifatnya sebagai manusia dan sifat ini menjadi dasar keadilan di dalam ajaran-ajaran ketuhanan.

Kedua, *'adl* di dalam arti 'seimbang'. Pengertian ini ditemukan di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 95 dan QS. Al-Infithâr [82]: 7. Pada ayat yang disebutkan terakhir, misalnya dinyatakan, *Alladzî khalaqaka fa-sawwâka fa-'adalaka* (ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ = [Allah] Yang telah menciptakan kamu lalu menyempurnakan kejadianmu dan menjadikan [susunan tubuh]mu seimbang). M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa keseimbangan ditemukan pada suatu kelompok yang di dalamnya terdapat beragam bagian yang menuju satu tujuan tertentu, selama syarat dan kadar tertentu terpenuhi oleh setiap bagian. Dengan terhimpunnya syarat yang ditetapkan, kelompok itu dapat bertahan dan berjalan memenuhi tujuan kehadirannya. Jadi, seandainya ada salah satu anggota tubuh manusia berlebih atau berkurang dari kadar atau syarat yang seharusnya maka pasti tidak akan terjadi keseimbangan (keadilan). Keadilan di dalam pengertian 'keseimbangan' ini menimbulkan keyakinan bahwa Allah Yang Mahabijaksana dan Maha Mengetahui mencipta-

kan serta mengelola segala sesuatu dengan ukuran, kadar, dan waktu tertentu guna mencapai tujuan. Keyakinan ini nantinya mengantarkan kepada pengertian 'Keadilan Ilahi'.

Ketiga, *'adl* di dalam arti 'perhatian terhadap hak-hak individu dan memberikan hak-hak itu kepada setiap pemiliknya'. Pengertian inilah yang didefinisikan dengan 'menempatkan sesuatu pada tempatnya' atau 'memberi pihak lain haknya melalui jalan yang terdekat'. Lawannya adalah 'kezaliman', yakni pelanggaran terhadap hak-hak pihak lain. Pengertian ini disebutkan di dalam QS. Al-An'âm [6]: 152, *Wa Idzâ qultum fa'dilû wa-lau kâna dzâ qurbâ* (وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى = Dan apabila kamu berkata maka hendaklah kamu berlaku adil kendatipun dia adalah kerabat[mu]). Pengertian *'adl* seperti ini melahirkan keadilan sosial.

Keempat, *'adl* di dalam arti 'yang dinisbahkan kepada Allah'. *'Adl* di sini berarti 'memelihara kewajaran atas berlanjutnya eksistensi, tidak mencegah kelanjutan eksistensi dan perolehan rahmat sewaktu terdapat banyak kemungkinan untuk itu'. Jadi, keadilan Allah pada dasarnya merupakan rahmat dan kebaikan-Nya. Keadilan Allah mengandung konsekuensi bahwa rahmat Allah swt. tidak tertahan untuk diperoleh sejauh makhluk itu dapat meraihnya. Allah memiliki hak atas semua yang ada, sedangkan semua yang ada tidak memiliki sesuatu di sisi-Nya. Di dalam pengertian inilah harus dipahami kandungan QS. Âli 'Imrân [3]: 18, yang menunjukkan Allah swt. sebagai *Qâ'iman bi al-qisth* (قَآئِمًا بِٱلْقِسْطِ = Yang menegakkan keadilan).

Di samping itu, kata *'adl* digunakan juga di dalam berbagai arti, yakni (1) 'kebenaran', seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 282; (2) 'menyandarkan perbuatan kepada selain Allah dan, atau menyimpang dari kebenaran', seperti di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 135; (3) 'membuat sekutu bagi Allah atau mempersekutukan Allah (musyrik)', seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 1 dan 150; (4) 'menebus', seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 48, 123 dan QS. Al-An'âm [6]: 70.

'Adl/Al-'Adl (عَدْل\ٱلْعَدْل) merupakan salah satu *al-asmâ' al-husnâ*, yang menunjuk kepada Allah sebagai pelaku. Di dalam kaidah bahasa Arab, apabila kata jadian (*mashdar*) digunakan untuk menunjuk kepada pelaku, maka hal tersebut mengandung arti 'kesempurnaan'. Demikian halnya jika dinyatakan, Allah adalah *Al-'Adl* (ٱلْعَدْل = keadilan), maka ini berarti bahwa Dia adalah pelaku keadilan yang sempurna.

Dalam pada itu, M. Quraish Shihab menegaskan bahwa manusia yang bermaksud meneladani sifat Allah yang *'adl* (عَدْل) ini—setelah meyakini keadilan Allah—dituntut untuk menegakkan keadilan walau terhadap keluarga, ibu bapak, dan dirinya, bahkan terhadap musuhnya sekalipun. Keadilan pertama yang dituntut adalah dari dirinya dan terhadap dirinya sendiri, yakni dengan jalan meletakkan syahwat dan amarahnya sebagai tawanan yang harus mengikuti perintah akal dan agama; bukan menjadikannya tuan yang mengarahkan akal dan tuntunan agama. Karena jika demikian, ia justru tidak berlaku *'adl*, yakni menempatkan sesuatu pada tempatnya yang wajar. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

'ADN (عَدْن)

Kata *'adn* (عَدْن) merupakan bentuk *mashdar* (infinitif) dari kata *'adana – ya'dunu/ya'dinu – 'adnan/'udûnan* (عُدُوْنًا) (عَدْنًا وَعُدُوْنًا) (عَدَنَ يَعْدُنُ وَيَعْدِنُ). Di dalam Al-Qur'an, kata *'adn* (عَدْن) disebut 11 kali, semuanya dirangkaikan dengan kata *jannât* (*jannah*).

Secara bahasa, kata *'adn* (عَدْن) antara lain berarti a) *zabbala* (زَبَّلَ = merabuk/memupuk), seperti *zabbala/'addan al-ardh* (زَبَّلَ\عَدَّنَ الأَرْضَ = merabuk tanah); b) *'adana bi al-makân* (عَدَنَ بِالْمَكَانِ = tinggal atau berdiam di). Ahmad Ibnu Faris, dengan mengutip pendapat Al-Khalil, mengemukakan bahwa kata *'adn* (عَدْن) pada mulanya menunjuk kepada tempat tinggal unta (*al-iqâmah lil-ibil*), kemudian berkembang pemakaiannya menjadi semua tempat tinggal. Perangkaian kata *'adn* (عَدْن) dengan *jannât* di dalam Al-Qur'an merujuk kepada makna ini, yakni 'tempat tinggal atau taman yang kekal abadi'.

Secara geografis, kata *'adn* (عَدْن), sebagaimana dikemukakan oleh Muhammad Farid Wajdi, berarti suatu daerah di pulau kecil yang berbatu dan diduga sebagai gunung berapi pada zaman dahulu kala di pantai selatan Jazirah Arab, yang kemudian menjadi kota pelabuhan. Daerah ini pada mulanya menjadi jajahan Inggris yang dibeli dari pemerintahan Oman tahun 1939 M dan dijadikan sebagai tempat latihan perang dan penyimpanan bahan bakar batu bara bagi kapal perang yang menuju Timur Jauh. Agaknya kota ini disebut *'adn* (عَدْن) karena di sana ada penambangan (*ma'âdin* = مَعَادِن) batu bara yang terletak di tepi pantai dan didiami oleh penduduk.

Karena kata *'adn* (عَدْن) di dalam Al-Qur'an semuanya digandengkan dengan kata *jannât* maka arti kata *'adn* (عَدْن) yang sebenarnya adalah tempat tinggal atau taman yang kekal yang akan didiami oleh manusia di dalam surga nanti, sebagai balasan dari iman dan amal saleh yang dilakukan selama di dunia. Di bawah surga *'adn* (عَدْن) itu mengalir sungai dan disediakan oleh Allah tempat-tempat yang baik dan ini merupakan janji Allah swt. bagi orang yang beriman (QS. At-Taubah [9]: 72). Orang yang semata-mata mencari ridha Allah, taat shalat dan menafkahkan sebagian hartanya ke jalan yang benar, menolak kejahatan dengan kebaikan, akan masuk ke surga *'adn* (عَدْن) ini (QS. Ar-Ra'd [13]: 22–23). Semua penghuninya akan menikmati apa yang mereka inginkan (QS. Al-Kahfi [18]: 31, QS. An-Nahl [16]: 31). Orang tua, para suami dan istri, serta anak-anak yang saleh akan bergabung nantinya di dalam surga *'adn* (عَدْن) ini (QS. Ghâfir [40]: 7 dan 8).

Al-Qurthubi di dalam menafsirkan hakikat *jannâtu 'adn* (جَنَّاتُ عَدْن), mengemukakan pendapat beberapa orang sahabat dan tabiin. Di antaranya, a) Ata' Al-Khurasani mengartikannya sebagai 'ibu surga' atau 'surga induk', atapnya adalah *'arsy* (tahta) Tuhan. b) Ibnu Masud mengartikannya sebagai 'pertengahan surga' atau 'surga yang terletak di tengah-tengah'. c) Muqatil dan Al-Kalbi mengartikannya sebagai 'surga yang paling tinggi'. Di dalam surga *'adn* (عَدْن) itu mengalir sungai yang bernama *tasnîm* dengan taman yang di pagar rapi. Penghuninya adalah para nabi, orang-orang *shiddîq* (صِدِّيْق = benar), dan *syuhadâ'* (شُهَدَاء = orang-orang yang mati syahid), para pemimpin yang adil, serta siapa saja yang dikehendaki oleh Allah. Mereka semua adalah orang-orang yang bersih dari kekafiran dan kemaksiatan (QS. Thâhâ [20]: 76). Perbedaan nama secara hakikat di atas bukan merupakan perbedaan yang mendasar. Ungkapan para sahabat dan tabiin tersebut hanya merupakan perbedaan ungkapan kekaguman akan makna surga *'adn* (عَدْن). Semua umat manusia sangat merindukannya. Dengan melihat makna asalnya, maka *'adn* (عَدْن) adalah suatu tempat tinggal di surga yang kekal abadi, para penghuninya juga akan tinggal selama-lamanya di dalamnya (QS. Al-Bayyinah [98]: 8). ❖ *Yaswirman* ❖

'ADZÂB (عَذَاب)

Kata *'adzâb* (عَذَاب) merupakan *ism mashdar* dari *'adzdzaba–yu'adzdzibu* (عَذَّبَ يُعَذِّبُ), sedangkan, bentuk *mashdar*-nya adalah *ta'dzîb*. Kata *'adzâb* (عَذَاب) dan *ta'dzîb* (تَعْذِيْب) ini bisa berarti 'menghalangi seseorang dari makan dan minum' atau 'perbuatan memukul seseorang' dan bisa pula berarti 'keadaan yang memberati pundak seseorang'. Dari pengertian terakhir inilah kata *'adzâb* (عَذَاب) digunakan untuk menyebut 'segala sesuatu yang menimbulkan kesulitan, atau menyakitkan dan memberatkan beban jiwa dan/atau fisik, seperti penjatuhan sanksi'. Bentuk jamak dari kata *''adzâb* (عَذَاب) adalah *a'dzibah* (أَعْذِبَة).

Kata *'adzâb* (عَذَاب) dan kata-kata lain yang seasal dengan kata itu di dalam Al-Qur'an disebut 329 kali dan mengacu kepada dua macam sanksi. **Pertama**, sanksi yang ditimpakan kepada manusia di dalam kehidupannya di dunia ini, baik yang berasal dari Allah maupun yang dilakukan oleh seseorang atau suatu golongan terhadap orang atau golongan lain. Bentuk pertama ini dapat dilihat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 49, QS. Al-A'râf [7]: 141, QS. Ibrâhîm

[14]: 6, QS. Ad-Dukhân [44]: 30 dan 31, QS. Az-Zukhruf [43]: 48, QS. Ar-Ra'd [13]: 34, QS. An-Nahl [16]: 28 dan 45, QS. An-Naml [27]: 5, dan QS. Az-Zumar [39]: 25. **Kedua**, sanksi yang ditimpakan-Nya kepada manusia di akhirat nanti, seperti yang disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 85, 114, 174, dan 201, QS. Âli 'Imrân [3]: 77 dan 176, QS. An-Nisâ' [4]: 14, QS. Al-Mâ'idah [5]: 33 dan 36, QS. Al-Anfâl [8]: 14, serta QS. Al-Hajj [22]: 9.

QS. Al-Baqarah [2]: 49, QS. Al-A'râf [7]: 141, QS. Ibrâhîm [14]: 6, dan QS. Ad-Dukhân [44]: 30 dan 31 berbicara mengenai siksaan yang dilakukan oleh Firaun beserta para pengikut terhadap Bani Israil. Di antara siksaan itu adalah membunuh semua bayi laki-laki yang lahir di kalangan Bani Israil, dan membiarkan bayi-bayi perempuan tetap hidup. Siksaan itu merupakan ujian yang sangat berat bagi mereka. Adapun QS. Az-Zukhruf [43]: 48 menyatakan bahwa Allah menimpakan sebagian dari siksaan-Nya terhadap Firaun dan para pengikutnya dengan harapan agar mereka menyadari kekeliruannya dan kembali kepada jalan yang benar.

QS. Al-Anfâl [8]: 32 dan QS. Al-'Ankabût [29]: 29, 53 serta 54 berbicara mengenai sikap orang-orang yang menentang dakwah yang disampaikan oleh para Rasul Allah, seperti Nabi Luth dan Nabi Muhammad saw. Sikap keras dan penolakan orang-orang musyrik pada masa Rasulullah saw. misalnya, diungkapkan di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 32. Jika Al-Qur'an itu benar-benar berasal dari Allah, kata mereka, turunkanlah hujan batu dari langit atau datangkanlah siksaan yang pedih. Nabi Luth juga ditantang oleh umatnya untuk membuktikan kebenaran dakwahnya itu dengan datangnya siksaan dari Allah, seperti yang dikemukakan di dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 29. QS. Ar-Ra'd [13]: 34, QS. An-Nahl [16]: 55, dan QS. Az-Zumar [39]: 25 yang menegaskan bahwa keengganan dan sikap menentang itu hanya akan mengundang datangnya siksaan Allah dari arah yang tidak mereka perkirakan.

Ayat-ayat yang berbicara tentang siksaan Allah terhadap orang-orang kafir di akhirat kelak, antara lain, ada yang disebutkan tanpa merangkaikannya dengan kata sifat, ada pula yang dirangkaikan dengan kata sifat tertentu, seperti *alîm* (أَلِيْم), *'azhîm* (عَظِيْم), *muhîn* (مُهِيْن), *syadîd* (شَدِيْد), *muqîm* (مُقِيْم), dan *ghalîzh* (غَلِيْظ). Siksaan di akhirat tersebut merupakan wewenang yang hanya dimiliki oleh Allah, dan hakikatnya tidak diketahui oleh siapa pun selain Dia. ❖ *Zulfikri* ❖

'AFÛWW, AL- (اَلْعَفُوّ)

Kata *al-'Afûww* (اَلْعَفُوّ), terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *'ain, fa'*, dan *wauw*. Maknanya berkisar pada dua hal, yaitu *meninggalkan sesuatu* dan *memintanya*. Dari sini, lahir kata *'afwu*, yang berarti meninggalkan sanksi terhadap yang bersalah (memaafkan). Perlindungan Allah dari keburukan, juga dinamai *'âfiah*. Perlindungan mengandung makna *ketertutupan*, dari sini kata *'afwu* juga diartikan *menutupi*, bahkan dari rangkaian ketiga huruf itu juga lahir makna *terhapus* atau *habis tiada berbekas*, karena yang terhapus dan habis tidak berbekas pasti ditinggalkan. Selanjutnya ia dapat juga bermakna *kelebihan*, karena yang berlebih seharusnya tidak ada dan ditinggalkan, yakni dengan memberi siapa yang *memintanya*. Dalam beberapa kamus dinyatakan bahwa pada dasarnya kata *'afwu*, berarti *menghapus, membinasakan*, dan *mencabut akar sesuatu*.

Dalam Al-Qur'an kata *'afwu* dalam berbagai bentuknya ditemukan sebanyak 35 kali dengan berbagai makna. Kata *'afûww* ditemukan sebanyak tiga kali, kesemuanya menunjuk kepada Allah swt. Selain itu ditemukan juga sekian banyak kata kerja masa lampau, masa kini, dan masa akan datang yang pelakunya adalah Allah swt., di samping yang pelakunya manusia.

Jangan menduga bahwa pemaafan Allah hanya tertuju kepada mereka yang bersalah secara tidak sengaja, atau melakukan kesalahan karena tidak tahu. Memang kalau kita hanya merujuk kepada ayat-ayat yang menunjuk kepada Allah dengan sifat *'Afuww*, maka kesan

'Afûw, Al-

demikian dapat muncul. Lihatlah dua di antara ketiga ayat yang menunjuk Allah dengan sifat *'Afûww*:

وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا

"Dan jika kamu sakit atau sedang musafir atau kembali dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (suci), sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah 'Afuwwan/*Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun"* (QS. an-Nisâ' [4]: 43).

Setelah mengecam dan mengancam orang-orang yang berpangku tangan dan enggan berjuang dan berhijrah, Allah berfirman:

إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ۝ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا

"Kecuali mereka yang tertindas, baik laki-laki atau wanita atau pun anak-anak yang tidak mampu berdaya upaya dan tidak mengetahui jalan (untuk hijrah), mereka itu, mudah-mudahan Allah memaafkannya. Dan adalah Allah 'Afuwwan/*Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun"* (QS. an-Nisâ' [4]: 98-99).

Sekali lagi, jangan menduga Allah hanya memaafkan pelaku dosa yang terpaksa atau tak tahu. Dan juga jangan duga bahwa Dia selalu menunggu yang bersalah untuk meminta maaf. Tidak! Sebelum manusia meminta maaf, Allah telah memaafkan banyak hal. Bukan hanya Rasul saw. yang dimaafkan sebelum beliau meminta maaf (QS. at-Taubah [9]: 43), tetapi juga orang-orang durhaka. Perhatikanlah QS. asy-Syûrâ [42]: 33-34 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 155).

Allah *al-'Afûww* adalah Dia yang menghapus kesalahan hamba-hamba-Nya, serta memaafkan pelanggaran-pelanggaran mereka. Sifat ini mirip denga sifat *al-Ghafûr*, hanya saja—menurut Imam Ghazali—pemaafan Allah lebih tinggi nilainya dari *maghfirah*. Bukankah kata *'afwu* mengandung makna *menghapus, mencabut akar sesuatu, membinasakan*, dan sebagainya, sedang kata *ghafûr*, terambil dari akar kata yang berarti *menutup*? Sesuatu yang ditutup, pada hakikatnya tetap wujud, hanya tidak terlihat, sedang yang dihapus, hilang, kalau pun ada tersisa, paling hanya bekas-bekasnya. Agaknya atas dasar ini pula pakar bahasa Al-Qur'an, Ar-Raghib Al-Ashfahani, menulis dalam *Mufradât*-nya bahwa apa yang dinamai *ash-shafh* berada pada tingkat yang lebih tinggi dari *al-'afwu*. Kata *ash-shafh*, yang antara lain berarti *lembaran yang terhampar* memberi kesan bahwa yang melakukannya membuka lembaran baru, putih bersih, belum pernah dipakai, apalagi dinodai oleh sesuatu yang dihapus.

Di atas telah dipaparkan dua dari tiga ayat yang menunjuk sifat Allah *al-'Afuww*. Ayat ketiga dan terakhir yang menunjuk sifat-Nya itu memberi bimbingan bagaimana cara untuk mendapatkan penghapusan dosa dan pemaafan Ilahi. Firman-Nya:

إِن تُبْدُوا۟ خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا۟ عَن سُوٓءٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا

"Jika kamu menyatakan sesuatu kebaikan atau menyembunyikannya atau memaafkan sesuatu kesalahan (orang lain), maka sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Kuasa" (QS. an-Nisâ' [4]: 149).

Pemaafan Allah terbuka lebar bagi siapa pun yang bersedia memberi kebaikan secara terang-terangan atau sembunyi-sembunyi dan yang bersedia memaafkan orang lain.

Ketika Sayyidina Abu Bakar ra. bersumpah untuk memutuskan bantuannya kepada Misthah—salah seorang yang selama ini dibantunya—akibat keterlibatannya menyebarkan isu negatif terhadap putri beliau sekaligus istri Nabi saw., Aisyah ra., Allah menurunkan pesan untuk beliau dan umat Islam seluruhnya:

وَلَا يَأْتَلِ أُو۟لُوا۟ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ أَن يُؤْتُوٓا۟ أُو۟لِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينَ وَٱلْمُهَـٰجِرِينَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ وَلْيَعْفُوا۟ وَلْيَصْفَحُوٓا۟ ۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

"Janganlah orang-orang yang memunyai kelebihan dan kelapangan di antara kamu bersumpah bahwa mereka (tidak) akan memberi (bantuan) kepada kaum kerabat (nya), orang-orang yang miskin dan orang-orang yang berhijrah pada jalan Allah, dan hendaklah mereka memaafkan dan berlapang dada. Apakah kamu tidak ingin Allah mengampunimu? Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang" (QS. An-Nûr [24]: 22). *Demikian,* wa Allâh A'lam.

❖ M. Quraish Shihab ❖

'AFW (عَفْو)

Kata *'afw* (عَفْو) adalah kata dasar dari *'afâ – ya'fû – 'afwan* (عَفَا يَعْفُوْ عَفْوًا). Di dalam Al-Qur'an, kata *al-'afw* (الْعَفْو) di dalam berbagai bentuk disebutkan 32 kali. Pada umumnya kata *al-'afw* (الْعَفْو) muncul bersamaan dengan kata depan *'an* (عَنْ) atau *'alâ* (عَلَي).

Arti asal dari *al-'afw* (الْعَفْو) ialah *al-qashdu li tanâwuli asy-syai'* (اَلْقَصْدُ لِتَنَاوُلِ الشَّيْئِ = keinginan atau tekad untuk mencapai sesuatu), demikian Al-Ashfahani menjelaskan. Menurut Ibnu Manzhur, kata *al-'afw* (الْعَفْو) memiliki dua makna, yaitu 1) menunjuk kepada arti 'meninggalkan' atau 'mengabaikan sesuatu' dan 2) menunjuk kepada arti 'menuntut sesuatu'.

Al-'afw (الْعَفْو) memiliki berbagai makna konotatif. Di antaranya 'meninggalkan atau mengabaikan', seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 109, 178, dan 237; 'meringankan/memudahkan' dan 'memperluas', seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187; 'menambah banyak', seperti pada QS. Al-A'râf [7]: 95; dan 'kelebihan', sebagaimana pada QS. Al-Baqarah [2]: 219. Makna-makna tersebut saling berdekatan. Mengabaikan suatu siksa atau kesalahan (memaafkan) adalah suatu kebijakan yang memudahkan dan/atau meringankan, sedangkan sesuatu yang bertambah banyak akan mencapai kelebihan dan akan menjadikan pemiliknya merasa mudah dan ringan untuk memberikannya kepada orang yang membutuhkannya secara sukarela.

Sebagian besar dari kata *al-'afw* (الْعَفْو) yang terdapat di dalam Al-Qur'an mengandung makna 'meninggalkan atau mengabaikan' dan 'meringankan atau memudahkan'. Yang bermakna *at-taktsîr* (اَلتَّكْثِيْر =memperbanyak) terdapat pada QS. Al-A'râf [7]: 95 dan yang bermakna *al-fadhl* (اَلْفَضْل = kelebihan) terdapat pada QS. Al-Baqarah [2]: 219. Kata *al-'afw* (الْعَفْو) tidak hanya berlaku di antara Allah dan hamba-Nya, tetapi juga berlaku untuk hubungan di antara sesama manusia.

Thabathabai berpendapat bahwa sekalipun di satu sisi (dari segi konsep) kata *al-'afw* (الْعَفْو) berbeda dengan *al-maghfirah* (اَلْمَغْفِرَة), di sisi lain (dari segi aplikasi) terdapat persamaan. Perbedaan tersebut diisyaratkan oleh adanya firman-firman Allah yang menyebutkan kedua kata itu secara bersama-sama di dalam satu ayat, seperti QS. Al-Baqarah [2]: 286.

Suatu dosa atau kesalahan yang dimaafkan berarti pelakunya tidak akan dibebani siksaan sebagai akibat dari perbuatannya dan dihapus semua noda-nodanya, sedangkan *al-maghfirah* (اَلْمَغْفِرَة) berarti pelakunya tidak disiksa, tetapi noda atau dosanya tetap akan ada (tidak hapus total). Jadi, apabila Allah memaafkan dosa hamba-Nya berarti Allah tidak akan menghukum hamba-Nya tersebut berdasarkan kesalahan yang telah dimaafkan itu.

Memaafkan suatu kesalahan atau dosa, baik oleh Allah swt. terhadap hamba-Nya maupun oleh manusia terhadap manusia lainnya, khususnya untuk yang akhir itu, pada dasarnya boleh-boleh saja. Namun, pemaafan atau penghapusan kesalahan tersebut harus betul-betul memerhatikan prosedur, manfaat, dan hikmah, atau dengan kata lain, harus cukup beralasan. Prinsip ini amat penting demi menghormati aturan-aturan yang telah ditetapkan. Oleh karena itu, untuk mendapatkan maaf, seseorang harus menempuh prosedur yang telah ditetapkan. ❖ *Cholidi* ❖

'AHDAN (عَهْدًا)

Kata *'ahdan* (عَهْدًا) adalah bentuk dasar (*mashdar*) dari kerja *'ahida – ya'hadu – 'ahdan* (عَهِدَ – يَعْهَدُ – عَهْدًا). Menurut Ibnu Faris, kata *'ahida* berakar pada

'Ahdan

huruf-huruf *'ain* (عَيْن), *hâ'* (هَاء), dan *dâl* (دَال), yang bermakna pokok 'memelihara sesuatu' dan 'membuat perjanjian'. Dari makna ini terbentuk makna leksikal 'pengetahuan', 'wasiat', 'perjanjian', 'sumpah', dan 'waktu'.

Al-Ashfahani menulis, kata *'ahdan* mengandung makna 'memelihara sesuatu dan memerhatikannya dari waktu ke waktu yang lain'. Perjanjian disebut *'ahdan* karena ia wajib dipelihara. Dari sini lahir term *Al-'Ahd Al-Qadîm* (اَلْعَهْدُالْقَدِيْم) yang berarti 'Kitab Perjanjian Lama (Taurat)' dan *Al-'Ahd Al-Jadîd* (اَلْعَهْدُ الْجَدِيْد) yang berarti 'Kitab Perjanjian Baru (Injil)'. Perjanjian Allah dapat berupa perjanjian berdasarkan akal, perintah Al-Qur'an dan *Sunnah* Rasulullah saw., dan juga dapat berupa pembenahan atas diri sendiri.

Kata *'ahdan* (عَهْدًا) yang berdiri sendiri di dalam satu redaksi terulang sebanyak empat kali pada dua surat, yaitu QS. Al-Baqarah [2]: 80 dan 100 serta QS. Maryam [19]: 78 dan 87.

Penggunaan kata *'ahdan* pada QS. Al-Baqarah [2]: 80, adalah dalam konteks pembicaraan tentang janji Allah dalam kaitannya dengan kesombongan orang-orang Yahudi. Firman Allah swt.,

قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ ٱللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ عَهْدَهُۥٓ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

(... Qul attakhadztum 'indal-lâhi 'ahdan falan yukhlifal-lâhu 'ahdahû am taqûlûna 'alâl-lâhi mâ-lâ ta'lamûn)
"... Katakanlah, "Sudahkah kamu menerima janji Allah sehingga Allah tidak akan memungkiri janji-Nya ataukah kamu hanya mengatakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui?"

Al-Maraghi mengartikan *'ahdan* dengan 'wahyu atau berita dari Allah yang mutlak kebenarannya'. Mufasir ini menjelaskan bahwa di sini terkandung dua pertanyaan. Yang satu, "Apakah Tuhan kamu telah menjanjikan hal tersebut kepada kamu?". Seandainya memang demikian niscaya Allah tidak akan mengingkari janji-Nya. Yang lain, "Apakah perkataan tersebut kamu sendiri yang membuatnya lalu mengaku dari Allah?". Padahal kamu sendiri tidak mengetahui hal tersebut. Jadi kenyataannya, perkataan orang-orang Yahudi bahwa mereka sekali-kali tidak akan disentuh api neraka, kecuali selama beberapa hari saja—menurut meraka hanya tujuh hari—bukan merupakan janji Allah. Oleh karena itu, perkataan atau pengakuan mereka di dalam hal ini adalah bohong sama sekali, yang sengaja mereka buat-buat lantaran ingin menonjolkan diri sebagai anak-anak Tuhan dan kekasih-Nya.

Kata *'ahdan* pada QS. Al-Baqarah [2]: 100, juga menunjukkan makna 'janji'. Firman Allah swt., *"Awa kullamâ 'âhadû 'ahdan nabadzahû farîqun minhum"* (أَوَكُلَّمَا عَٰهَدُوا۟ عَهْدًا نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُم = Patutkah [mereka ingkar kepada ayat-ayat Allah], dan setiap kali mereka mengikat janji, segolongan mereka melemparkannya?). Mayoritas mufasir memahami *'ahdan* di sini ialah janji kaum Yahudi terhadap kenabian Muhammad saw. sebab kata yang dipakai adalah *farîq*, yang menunjukkan bilangan sedikit. Padahal kenyataannya, orang yang menolak atau mengingkari janji adalah mayoritas (banyak) di kalangan mereka, sedangkan yang beriman memang sangat sedikit.

Untuk kata *'ahdan* yang terdapat pada QS. Maryam [19]: 78 dan 87, digunakan di dalam arti 'perjanjian (di sisi Tuhan)'. Yang pertama, di dalam kaitannya dengan orang kafir yang menyatakan bahwa mereka pasti diberi harta dan anak-anak pada hari kiamat; padahal, ia sekali-kali tidak melihat yang gaib atau tidak membuat perjanjian di sisi Tuhan.

Adapun yang kedua–QS. Maryam [19]: 87–penggunaan kata *'ahdan* dengan makna 'perjanjian (di sisi Tuhan)' adalah dalam kaitannya dengan orang-orang durhaka yang tidak berhak mendapat syafaat kecuali yang telah mengadakan perjanjian di sisi Tuhan.

Dalam pada itu, kata *'ahdun/'ahda/'ahdin* (عَهْد) yang berulang 13 kali, delapan di antaranya digandengkan dengan lafazh *Allâh* (الله) menjadi *'ahd Allâh* (عَهْد الله = perjanjian Allah) dan satu digandengkan dengan kata *'indal-lâh* (عِنْدَ الله) menjadi *'ahdun 'indal-lâh* (عَهْدٌعِنْدَ الله = perjanjian dari sisi Allah). Ini berarti bahwa umumnya kata

'ahdun/'ahda/'ahdin menunjukkan makna 'janji atau perjanjian Allah'. Oleh karena itu, kepada manusia diperintahkan memenuhi perjanjian dengan Tuhan; bahkan, kepada mereka dibebankan memelihara perjanjian dengan sesamanya. Hal ini ditegaskan di dalam QS. An-Nahl [16]: 91, *Wa-aufû bi-'ahdil-lâhi idzâ 'âhadtum* (وَأَوْفُوا بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ = Dan tepatilah perjanjian dengan Allah apabila kamu berjanji). Para mufasir menegaskan bahwa ayat ini mengandung perintah agar memenuhi janji Allah jika kamu (manusia) mengadakannya. Dengan demikian, seseorang telah mewajibkan atas dirinya sendiri suatu hak bagi siapa yang mengadakan perjanjian dengannya. Termasuk di dalam hal ini ialah setiap janji yang diwajibkan manusia atas dirinya dan kemauannya sendiri. Al-Maraghi mengutip pernyataan Maimun bin Mihram bahwa, "Barangsiapa yang kamu mengadakan perjanjian dengannya maka penuhilah perjanjiannya, baik ia Muslim maupun non-Muslim, karena janji itu hanya kepunyaan Allah swt." Ibnu Jarir Ath-Thabari mengemukakan riwayat yang bersumber dari Buraidah bahwa ayat ini turun berkenaan dengan perintah untuk mematuhi baiat pada Nabi saw. Sebab, telah menjadi kaharusan bahwa orang yang masuk Islam hendaknya berjanji setia untuk berpegang teguh kepada Islam.

Di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 34 dengan tegas menunjukkan kewajiban memenuhi janji, bahkan akan diminta pertanggungjawabannya. Allah berfirman, *"Wa-aufû bil-'ahdi inna al-'ahda kâna mas'ûlâ"* (وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا = Dan penuhilah janji; sesungguhnya janji itu pasti diminta pertanggungjawabannya). Perintah menepati dan memenuhi janji yang pasti kelak diminta pertanggungjawabannya di dalam ayat ini adalah terkait dengan larangan mendekati harta anak yatim kecuali dengan cara yang lebih baik, yakni larangan mengelola harta milik anak yatim yang berada di tangan dan dikuasakan kepada kita melainkan dengan cara yang lebih baik dan bermanfaat bagi anak sampai ia dewasa serta sanggup mengurus dirinya sendiri.

Di samping itu, ungkapan *'ahdullâh* (عَهْدُ اللهِ) digunakan pula untuk menunjukkan bahwa perjanjian dengan Allah akan dimintakan pertanggungjawabannya. Firman Allah swt. pada Surat Al-Ahzâb [33]:15: *"Wa-kâna 'ahdullâhi mas'ûlâ"* (وَكَانَ عَهْدُ اللهِ مَسْئُولًا = Dan adalah perjanjian dengan Allah akan diminta pertanggungjawabannya). Ayat ini terkait dengan orang-orang munafik dari Yatsrib (Madinah) yang telah berjanji kepada Allah bahwa mereka tidak akan berbalik ke belakang (mundur) sekalipun mendapat serangan dari segala penjuru.

Dari kajian di atas, dapat dipahami bahwa penggunaan kata-kata *'ahdan* (عَهْدًا) dan *'ahdun/'ahda/'ahdin* (عَهْد) di dalam Al-Qur'an lebih banyak menunjuk kepada makna 'janji atau perjanjian Allah' sehingga pemakaian kata-kata tersebut umumnya digandengkan dengan lafazh *Allâh* (الله) menjadi *'ahdu Allâh* (عَهْدُالله) atau ungkapan semacamnya, seperti *'ahdun 'indal-lâh* (عَهْدٌعِنْدَ اللهِ) dan *'indar-rahmâni 'ahdâ* (عِنْدَالرَّحْمَنِ عَهْدًا). Meski begitu, terdapat pula kata *'ahda/'ahdi* (عَهْد) yang menunjuk kepada makna 'janji manusia kepada sesamanya'. Janji atau perjanjian dengan sesama manusia apalagi perjanjian dengan Allah harus dipelihara, di dalam arti dipenuhi, mengingat semua akan diminta pertanggungjawabannya di hadapan Allah swt., karena janji itu hanya milik Allah semata. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

'AJAB (عَجَب)

Kata *'ajab* (عَجَب) adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *'ajiba – ya'jabu* (عَجِبَ – يَعْجَبُ) yang tersusun dari huruf-huruf *'ain, jîm,* dan *bâ'* yang memunyai dua arti denotatif. **Pertama**, menunjukkan arti 'besar' atau 'memandang besar.' Makna ini kemudian berkembang sesuai dengan konteksnya (makna konotatif), menjadi: 'takabur' karena merasa besar atau paling besar; 'kagum' atau 'heran' karena mengandung sesuatu yang besar. Sesuatu yang mengherankan adalah karena, kata Al-Ashfahani, 'cantik' karena memiliki sesuatu yang besar dan mengagumkan. **Kedua**, berarti 'bagian dari binatang', yaitu pangkal ekor. Dari makna kedua ini kemudian berkembang, sehingga

digunakan untuk menunjukkan 'bagian belakang segala sesuatu.'

Kata *'ajab* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 27 kali dan *'ajab* sendiri hanya terulang lima kali, yaitu terdapat pada QS. Yûnus [10]: 2; Ar-Ra'd [13]: 5; Al-Kahf [18]: 9, 63; dan Al-Jinn [72]: 1. Bentuk lain yang digunakan adalah kata kerja yang terulang 19 kali, 12 kali di dalam bentuk *mâdhî* seperti pada QS. Al-Baqarah [2]: 221 dan 7 kali di dalam bentuk *mudhâri'*, seperti pada QS. At-Taubah [9]: 55 dan 85; kata sifat 3 kali, *'ajîb* (عَجِيْب = yang mengherankan) dua kali (QS. Hûd [11]: 72 dan QS. Qâf [50]: 2), atau *'ujâb* (عُجَاب = yang mengherankan) yaitu pada QS. Shâd [38]: 5. Semua kata tersebut mengandung arti denotatif yang pertama, yaitu menunjukkan sesuatu yang besar pada sesuatu yang jarang terjadi dan tidak diketahui sebabnya.

Di dalam QS. Yûnus [10]: 2 misalnya, kata *'ajab* digunakan untuk orang kafir yang merasa heran dengan adanya seseorang dari golongan mereka yang diberi wahyu oleh Allah. Mereka disadarkan bahwa hal yang semacam itu telah terjadi sebelumnya pada umat terdahulu. Demikian halnya di dalam QS. Al-Jinn [72]: 1, yaitu bahwa para jin heran terhadap Al-Qur'an karena mereka tidak pernah mengetahui sebelumnya, tidak tahu apa sebabnya ada, dan mengandung sesuatu yang besar. Di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 5, dan Al-Kahf [18]: 9, digunakan pada orang kafir yang heran terhadap adanya rasul yang diangkat dari golongan manusia bisa seperti mereka. Ayat tersebut merupakan sindiran terhadap keheranan itu karena mereka telah mengetahui sebelumnya, bahwa telah ada sebelum mereka nabi dan rasul yang diutus kepada umat terdahulu dari golongan manusia biasa. Keheranan mereka itu justru yang mengherankan karena sudah tahu hal yang sebenarnya mengapa dipertanyakan lagi.

Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 204, kata *'ajab* atau pecahannya digunakan di dalam arti 'sesuatu yang memesonakan atau mencengangkan' karena di dalamnya ada sesuatu yang besar. Yaitu, bahwa di antara manusia ada yang memesonakan kata-katanya seakan ia membawa kebaikan padahal mereka pembangkang dan selalu membuat kerusakan di muka bumi. Arti yang sama juga terdapat di dalam QS. At-Taubah [9]: 25, yaitu kaum Muslim hampir mengalami kekalahan pada perang Hunain karena terlalu terpesona dengan jumlah mereka yang banyak. Begitu juga di dalam QS. At-Taubah [9]: 55, yaitu larangan terpesona terhadap harta dan anak yang dimiliki, seperti yang dilakukan orang-orang kafir karena hal itu yang akan menyebabkan mereka diazab kelak; QS. Al-Hadîd [57]: 20 menyatakan bahwa kehidupan dunia ini diumpamakan dengan tanaman yang indah, yang membuat para petani terpesona akan keindahannya; di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 221, dilarang menikahi orang musyrik (laki-laki dan perempuan), meskipun mereka itu sangat memesonakan dan di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 52, yaitu larangan kepada Nabi menikah lagi meskipun terhadap wanita yang memesonakan beliau. Larangan tersebut berlaku setelah adanya wanita yang menghibahkan dirinya untuk dinikahi tanpa mahar. Nikah semacam itu hanya berlaku khusus bagi Nabi saw. dan tidak berlaku bagi umat Islam.

Pecahan *'ajab* lainnya yang digunakan adalah *'ajîb* (عَجِيْب) dan *'ujâb* (عُجَاب), keduanya berarti 'yang mengagumkan atau mengherankan.' Menurut Al-Khalil, kedua kata tersebut memunyai perbedaan makna, di mana *'ujâb* mengandung arti melebihi kualitas arti *'ajîb*. Sesuatu mengherankan adalah karena, menurut Ibnu Manzhur, *"inkâr mâ yaridu 'alaika li qillati i'tiyâdih"* (اِنْكَارُ مَا يَرِدُ عَلَيْكَ لِقِلَّةِ اعْتِيَادِهِ = mengingkari/ tidak mengenali sesuatu karena jarang terjadi). Menurut Al-Ashfahani, karena 'terjadi dan tidak diketahui sebabnya.' Apa yang dikemukakan oleh Ibnu Manzhur dan Al-Ashfahani tetap sejalan dengan yang pertama karena sesuatu yang jarang terjadi dan tidak diketahui sebabnya mengandung sesuatu yang besar.

Kata *'ajîb* terdapat QS. Hûd [11]: 72 dan QS. Qâf [50]: 2. Di dalam QS. Hûd [11]: 72, digunakan berkaitan dengan istri Nabi Ibrahim yang

seakan-akan tidak percaya atau mengingkari kalau ia akan mendapatkan putra karena dia dan suaminya sudah renta lagi mandul. Hal itu, menurutnya, sesuatu yang sangat mengherankan. Kemudian malaikat yang membawa berita itu menjawab, "Apakah kamu mengingkari (merasa heran) terhadap ketetapan Allah?," demikian Al-Ashfahani. Di dalam QS. Qâf [50]: 2, kata *'ajîb* digunakan dengan berkaitan dengan sikap orang kafir terhadap Nabi saw. Mereka mengingkarinya karena dianggapnya sebagai sesuatu yang sangat aneh dan mengherankan. Keanehan Nabi saw., menurut mereka, karena beliau adalah manusia biasa yang diangkat menjadi rasul dan menyampaikan Al-Qur'an yang isinya juga mengherankan.

Adapun kata *'ujâb* (QS. Shâd [38]: 5) digunakan di dalam konteks keingkaran orang kafir terhadap keesaan Allah swt. Bagi mereka, menyembah Allah sebagai Tuhan satu-satunya adalah sesuatu yang aneh dan mengherankan karena sebelumnya, telah menyembah banyak Tuhan. ❖ *Zubair Ahmad* ❖

'ÂKIFÛN (عٰكِفُوْنَ)

'Âkifûn adalah bentuk jamak dari kata *'âkif* (عَاكِف) yang merupakan bentuk *ism fâ'il*, turunan dari kata kerja *'akafa – ya'kifu/ya'kufu - 'akf/'ukûf* (عَكَفَ–يَعْكِفُ/ يَعْكُفُ–عَكْفٌ /عُكُوْفٌ) yang tersusun dari huruf *'ain, kâf,* dan *fâ'*, makna denotatifnya *"iqbâlu 'alâ asy-syai'i wa mulâzamatuhû wa sharfun 'anhu"* (إِقْبَالٌ عَلَي الشَّيْئِ وَمُلازَمَتِهِ وَصَرْفٌ عَنْهُ = menghadap kepada sesuatu dan menetapi/menekuninya serta tidak berpaling daripadanya) dan *habas* (حَبَس = menahan diri). Makna dasar itu kemudian berkembang menjadi, antara lain 'mencegah' karena menahan sesuatu/orang untuk melakukan sesuatu; 'memenjarakan' karena menahan orang tetap menjalani/melakukan sesuatu; 'bermukim' karena menetap di suatu tempat; *'ukûf/i'tikâf* (عُكُوْف/اِعْتِكَاف = menetap di suatu tempat tertentu dengan suatu tujuan) karena menekuninya dan menahan diri dari melakukan sesuatu yang lain. Setelah Islam datang, kata *'ukûf/i'tikâf* mengalami penyempitan makna, yaitu menetapnya seorang Muslim yang berakal di suatu masjid dengan niat (iktikaf). Kalau pada masa jahiliah, kata *'ukûf/ i'tikâf* berarti 'menetap di tempat mana saja dengan tujuan apa saja', maka setelah Islam datang, kata tersebut berlaku khusus pada tempat dan tujuan yang terbatas, yaitu masjid dengan tujuan untuk beribadah kepada Allah, khususnya pada bulan Ramadhan.

Iktikaf adalah tinggal di dalam masjid yang dilakukan oleh seorang Muslim dengan niat. Golongan Hanafi mendefinisikan sebagai tinggal atau menetap di masjid yang digunakan untuk shalat jamaah dalam keadaan berpuasa serta diawali dengan niat iktikaf. Bagi Malikiyah, iktikaf adalah menetapnya seorang Muslim yang telah *mumayyiz* (مُمَيِّز) di suatu masjid di dalam keadaan berpuasa, menghindarkan diri dari *jimak* (bersetubuh), waktunya minimal sehari semalam, beribadah kepada Allah dan dengan niat. Madzhab Syafi'i mendefinisikannya dengan menetap di masjid yang dilakukan oleh orang-orang tertentu dengan niat. Golongan Hanbali memberikan batasan dengan menetap di masjid karena ketaatan kepada Allah swt. dengan cara-cara khusus dan dilakukan oleh orang Muslim yang berakal, sekalipun belum *mumayyiz*, suci dari hadas besar, dan lamanya cukup beberapa saat saja.

Dari beberapa definisi yang dikemukakan di atas, Wahbah Az-Zuhaili, guru besar Universitas Damaskus, merumuskan bahwa yang menjadi tujuan dari iktikaf adalah membersihkan hati dengan mendekatkan diri kepada Allah swt. serta menghentikan aktivitas keduniaan pada waktu-waktu tertentu semata-mata hanya untuk beribadah kepada-Nya. Oleh karena itu, dianjurkan melakukan iktikaf di dalam keadaan berpuasa, sehingga menambah ketaatan diri kepada Allah swt.

'Âkifûn dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang sembilan kali. *'Âkifîn* (عٰكِفِيْنَ) dan *'âkifûn* (عٰكِفُوْنَ) maknanya sama, tetapi kedudukannya di dalam Al-Qur'an berbeda, sehingga cara

membacanya juga berbeda. *'Âkifîn/'âkifûn* terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 125, 187; QS. Thâhâ [20]: 91; QS. Al-Anbiyâ' [21]: 52; dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 71. Bentuk lainnya adalah kata tunggal dari *'âkifûn*, yaitu *'âkif* (عَاكِف) terulang dua kali, yaitu QS. Thâhâ [20]: 97 dan QS. Al-Hajj [22]: 25; dengan bentuk kata kerja sekarang, *ya'kufûn* (يَعْكُفُوْنَ) satu kali, yaitu Al-A'râf [7]: 138; dan dengan bentuk timbangan *maf'ûl bih* (مَفْعُوْلٌ بِهِ = bentuk kata penderita), yaitu *ma'kûf* (مَعْكُوْفٌ) satu kali, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Fath [48]: 25.

'Âkifîn/'âkifûn di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 125 dan 187, berarti orang-orang yang melakukan iktikaf di dalam istilah para ahli fikih di atas. Di dalam ayat 125, kata *'âkifîn* digunakan berkaitan dengan fungsi Baitullah yang dibangun oleh Nabi Ibrahim dan Ismail as., yaitu sebagai tempat thawaf, iktikaf, dan shalat. Di dalam Ayat 187 yang tersebut di dalamnya kata *'âkifûn* dibicarakan tentang amalan-amalan yang dilakukan di dalam bulan Ramadhan, yaitu boleh menggauli istri pada malam bulan Ramadhan, memulai puasa ketika telah terbit fajar dan berbuka setelah terbenam matahari (malam), dan tidak boleh menggauli istri ketika melakukan iktikaf di masjid. Kedua ayat tersebut, menurut para fuqaha, merupakan dasar disyariatkannya iktikaf di dalam Islam. Namun, menurut Ar-Razi, kedua ayat tersebut sekaligus menunjukkan bahwa iktikaf adalah merupakan suatu amalan yang telah dilakukan oleh umat-umat terdahulu dan bukan baru dikenal pada waktu Islam datang.

Kata *'âkifîn* dan pecahannya yang terdapat di dalam QS. Al-A'râf [7]: 138; QS. Thâhâ [20]: 91, 97; QS. Al-Anbiyâ' [21]: 52; dan Asy-Syu'arâ' [26]: 71, diartikan dengan menekuni dan selalu mendatangi (berhala) karena memuliakannya dan digunakan berkaitan dengan (a) umat Nabi Musa as. Yaitu ketika telah diselamatkan oleh Allah swt. dengan menyeberangi lautan dan tiba di suatu kaum yang selalu mendatangi berhala untuk menyembahnya, mereka meminta kepada Musa as. untuk dibuatkan juga berhala untuk mereka sembah seperti yang dilakukan kaum yang mereka lihat itu (QS. Al-A'râf [7]: 138). Ketika diperingatkan Nabi Harun as. agar meninggalkan penyembahan patung anak lembu yang dibuat Samiri, mereka malah menjawab bahwa akan selalu mendatangi patung itu hingga Nabi Musa as. yang tengah menerima al-Kitab kembali dari menghadap Allah swt. (QS. Thâhâ [20]: 91); dan berkaitan dengan Samiri, umat Nabi Musa as. yang membuat patung lembu, yang dihukum Musa as. dengan mengucilkannya, seraya berkata bahwa berhala yang selalu ia datangi (untuk disembah) akan dimusnahkan Musa as. (QS. Thâhâ [20]: 97); (b) umat dan ayah Nabi Ibrahim as. ketika Nabi Ibrahim berdakwah mengajak ayah dan umatnya untuk meninggalkan berhala-berhala yang dengan tekun mereka datangi untuk disembah (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 52); dan ketika beliau bertanya kepada mereka (ayah dan umatnya) tentang apa yang mereka sembah, umatnya menjawab bahwa mereka menyembah berhala dan dengan tekun mendatangi dan memuliakannya (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 71).

Kata *'âkif* (عَاكِف) di dalam QS. Al-Hajj [22]: 25, diartikan dengan 'orang-orang yang bermukim atau menetap di suatu tempat'. Ayat itu digunakan berkaitan dengan azab yang akan ditimpakan Allah kepada orang-orang kafir yang menghalangi manusia dari jalan Allah dan menuju masjid Haram, baik yang bemukim di (daerah) itu (sekitar masjid Haram) maupun yang tinggal di padang pasir.

Adapun kata *ma'kûfan* (مَعْكُوْفًا) di dalam QS. Al-Fath [48]: 25 berarti 'tercegah' dan digunakan berkaitan dengan perbuatan orang kafir yang selalu mencegah umat Islam untuk mendatangi Masjid Haram dan menjadikan hewan kurban tercegah untuk sampai di tempat penyembelihannya.

Pemaparan ayat-ayat di atas menunjukkan bahwa *'ukûf* (عُكُوْف) atau *i'tikâf* (اِعْتِكَاف) sebagai bentuk amalan yang dilakukan pada suatu tempat tertentu dengan tujuan untuk memuliakan sesuatu, telah dilakukan dan diamalkan oleh

umat-umat terdahulu; kemudian setelah Islam datang, ditetapkan sebagai suatu ibadah yang dibenarkan dan dianjurkan. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

'ÂLAMÎN (عٰلَمِيْنَ)

Kata *'âlamîn* (عٰلَمِيْنَ) adalah bentuk jamak dari *'âlam* (عَالَم). Di dalam Al-Qur'an hanya ada kata *'âlamîn* (عٰلَمِيْنَ) di dalam bentuk jamak. Kata ini terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 73 kali tersebar di dalam 30 surat.

Kata *'âlamîn* (عٰلَمِيْنَ) di dalam Al-Qur'an diartikan oleh ulama sebagai kumpulan makhluk Tuhan yang berakal atau yang memiliki sifat-sifat yang mendekati makhluk yang berakal (tumbuh, bergerak, dan merasa). Arti ini didasarkan pada kata *'âlamîn* (عٰلَمِيْنَ) yang merupakan bentuk *jam' al-mudzakkar* yang biasanya dikhususkan untuk makhluk berakal. Karena itu, dikenal alam malaikat, alam manusia, alam jin, alam tumbuh-tumbuhan, dan lain-lain. Akan tetapi, tidak dikenal istilah alam batu dan alam tanah karena batu dan tanah tidak memenuhi kriteria di atas. Menurut Muhammad Abduh, seorang mufasir Mesir, itulah kesepakatan orang Arab dalam penggunaan kata *'âlamîn* (عٰلَمِيْنَ). Mereka tidak menggunakannya untuk segala yang ada.

Kata *'âlamîn* (عٰلَمِيْنَ) (jamak) yang terdapat di dalam Al-Qur'an seperti disebutkan di atas tidak sama dengan istilah alam yang dimaksud teolog, filosof Muslim, dan kosmolog modern. Kaum teolog mendefinisikan alam sebagai segala sesuatu selain Allah, sementara kaum filosof cenderung mendefinisikannya sebagai kumpulan *jauhar* yang tersusun dari materi (*mâddah* = مَادَّة) dan bentuk (*shûrah* = صُوْرَة) yang ada di bumi dan di langit. Kosmolog modern menggambarkan alam sebagai susunan beribu-ribu galaksi (galaksi: gugusan bermiliar-miliar bintang).

Dari sejumlah 73 kali kata *'âlamîn* (عٰلَمِيْنَ) di dalam Al-Qur'an, 42 kali yang terdapat di dalam 20 surat, didahului oleh kata *rabb* (رَبّ =Tuhan), sedangkan sisanya 31 kali di dalam 7 surat tidak didahului oleh kata *rabb* (رَبّ).

Kata *rabb* (رَبّ) berarti 'pendidik dan pemelihara'. Kata *rabb* (رَبّ) melukiskan Tuhan dengan segala sifat-Nya yang dapat menyentuh makhluk-Nya, seperti pemberian rezeki, pengampunan, kasih sayang, juga amarah, ancaman, dan siksa. Dengan demikian, apa pun bentuk perlakuan Tuhan kepada makhluk-Nya sama sekali tidak terlepas dari pemeliharaan dan pendidikan-Nya sekalipun perlakuan-Nya menurut 'kaca mata' manusia itu sesuatu yang negatif.

Banyak kata *'âlamîn* (عٰلَمِيْنَ) yang didahului kata *rabb* (رَبّ) yang menggambarkan bahwa melalui sifat-sifat alam manusia akan dapat memahami tanda-tanda yang merupakan bukti-bukti kebesaran Maha Pencipta seluruh alam. ❖ *Sirajuddin Zar* ❖

'ALÎM (عَلِيم)

Kata *'Alîm* (عَلِيم) terambil dari akar kata *'ilm* (عِلْم) yang menurut pakar-pakar bahasa berarti *menjangkau sesuatu sesuai dengan keadaannya yang sebenarnya.* Bahasa Arab menggunakan semua kata yang tersusun dari huruf-huruf *'ain, lâm,* dan *mîm* dalam berbagai bentuknya untuk menggambarkan sesuatu yang sedemikian jelas sehingga tidak menimbulkan keraguan. Perhatikan misalnya kata-kata *'alâmah* (alamat) yang berarti tanda yang jelas bagi sesuatu atau nama jalan yang mengantar seseorang menuju tujuan yang pasti. *'Ilmu* demikian juga halnya, kata ini diartikan sebagai suatu pengenalan yang sangat jelas terhadap suatu objek. Allah swt. dinamai *'Âlim* (عَالِم) atau *'Alîm* karena pengetahuan-Nya yang amat jelas sehingga terungkap bagi-Nya hal-hal yang sekecil apa pun.

Dalam Al-Qur'an ditemukan banyak sekali ayat-ayat yang menggunakan akar kata yang sama dengan *al-'Alîm.* Kata *'Âlim* dalam Al-Qur'an ditemukan sebanyak 166 kali. Di samping itu terdapat pula sekian banyak kata *'Âlim* yang menunjuk kepada Allah swt., sebagaimana banyak juga yang menunjuk-Nya dengan menggunakan redaksi *A'lam* (أَعْلَم [lebih mengetahui]). Banyaknya ayat serta beraneka ragamnya bentuk yang digunakan itu, menunjukkan betapa luas dan banyak ilmu Allah swt.

Ilmu-Nya mencakup seluruh wujud, (وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا) *"Ilmu Tuhanku meliputi segala sesuatu"* (QS. al-An'âm [6]: 80).

Segala aktivitas lahir dan batin manusia diketahui-Nya (QS. Ghâfir [40]: 19), jangankan yang rahasia, yang "lebih tersembunyi dari rahasia," yakni hal-hal yang telah dilupakan oleh manusia dan yang berada di bawah sadarnya pun diketahui oleh Allah swt. (وَإِن تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُۥ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى) *"Jika kamu mengeraskan ucapanmu, maka sesungguhnya Dia (mengetahuinya serta) mengetahui rahasia dan yang lebih tersembunyi (dari rahasia)"* (QS. Thâhâ [20]: 7). Di samping itu, Dia pun telah mengetahui apa pun yang terjadi, sebelum terjadinya (QS. al-Hadîd [57]: 22). Pengetahuan semua makhluk bersumber dari pengetahuan-Nya (QS. al-Baqarah [2]: 255). Allah *"mengajar dengan qalam,"* yakni mengajar manusia melalui upaya mereka dan *mengajar apa yang mereka tidak diketahui,* tanpa usaha mereka, tetapi langsung sebagai curahan rahmat-Nya. Begitu informasinya dalam Al-Qur'an.

Manusia tentu saja dapat meraih ilmu berkat bantuan Allah, bahkan istilah *'alîm* pun dibenarkan Al-Qur'an untuk disandang manusia (QS. adz-Dzâriyât [51]: 28), tetapi betapapun dalam dan luasnya ilmu manusia, terdapat sekian perbedaan antara ilmunya dan ilmu Allah.

Pertama, dalam hal objek pengetahuan; Allah mengetahui segala sesuatu, manusia tidak mungkin dapat mendekati pengetahuan Allah. Pengetahuan mereka hanya sebagian kecil dari setetes samudera ilmu-Nya, (وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا) *"Tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit"* (QS. al-Isrâ' [17]: 85).

Kedua, kejelasan pengetahuan manusia tidak mungkin dapat mencapai kejelasan ilmu Allah. Penyaksian manusia yang paling jelas terhadap sesuatu, hanya bagaikan melihatnya di balik tabir yang halus, tidak dapat menembus objek yang disaksikan sampai ke batas terakhir.

Ketiga, ilmu Allah bukan hasil dari sesuatu, tetapi sesuatu itulah yang merupakan hasil dari ilmu-Nya, sedang ilmu manusia dihasilkan dari adanya sesuatu. Untuk hal yang ketiga ini, al-Ghazali memberi contoh dengan pengetahuan pemain catur dan pengetahuan pencipta permainan catur. Sang Pencipta adalah penyebab adanya catur, sedang keberadaan catur adalah sebab pengetahuan pemain. Pengetahuan pencipta mendahului pengetahuan pemain, sedang pengetahuan pemain diperoleh jauh sesudah pengetahuan pencipta catur. Demikianlah ilmu Allah dan ilmu manusia.

Keempat, ilmu Allah tidak berubah dengan perubahan objek yang diketahui-Nya. Itu berarti tidak ada *kebetulan* di sisi Allah, karena pengetahuan-Nya tentang apa yang akan terjadi, dan saat kejadiannya sama saja di sisi-Nya.

Kelima, Allah mengetahui tanpa alat, sedang ilmu manusia diraihnya dengan pancaindra, akal, dan hatinya, yang semuanya didahului oleh ketidaktahuan (QS. an-Nahl [16]: 78).

Keenam, ilmu Allah kekal, tidak hilang dan tidak pula dilupakan-Nya (QS. Maryam [19]: 64).

Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

'ALIYY, AL (الْعَلِيّ)

Kata *al-'aliyy* (الْعَلِيّ) terambil dari huruf-huruf *'ain, lam,* dan *ya'* atau *wauw,* menunjuk kepada makna *ketinggian,* yakni antonim dari *kerendahan,* baik yang bersifat material maupun immaterial. Dari sini, kemudian lahir makna-makna lainnya seperti, *sombong,* karena yang bersangkutan merasa dirinya lebih tinggi dari yang lain. *Menaklukkan* dan *mengalahkan,* karena keduanya lebih tinggi dari yang ditaklukkan dan yang dikalahkan. Allah swt. Mahatinggi dan tidak ada ketinggian yang melebihi ketinggian-Nya.

Dalam Al-Qur'an kata *'Aliyy* (عَلِيّ) ditemukan sebanyak 11 kali, sembilan di antaranya merupakan sifat Allah. Ia dirangkai dengan sifat *Kabîr* (كَبِير) (Mahabesar) sebanyak lima kali, *'Azhîm* (عَظِيم) dua kali, dan *Hakîm* (حَكِيم) juga dua kali. Dua sisanya adalah sifat dari "tempat/kedudukan yang dianugerahkan Allah kepada Nabi Idris as.," juga "bahan pembicaraan" (berkaitan dengan Nabi Ibrahim as. dan putra beliau).

Menarik untuk dikemukakan bahwa dua

kali terakhir ini dikemukakan dalam redaksi yang merujuk bahwa ketinggian yang diperoleh itu dan ketinggian lainnya adalah karena anugerah Allah semata.

Perhatikan kedua firman-Nya berikut ini: (وَوَهَبْنَا لَهُم مِّن رَّحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا) *"Dan Kami anugerahkan kepada mereka sebagian dari rahmat Kami, dan Kami jadikan mereka buah tutur yang baik lagi tinggi"* (QS. Maryam [19]: 50). (وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا) *"Dan Kami telah mengangkatnya ke tempat/martabat yang tinggi"* (QS. Maryam [19]: 57).

Ditemukan juga sebanyak sembilan kali betuk superlatif dari kata ini yaitu *al-'Alâ*, baik yang merujuk kepada Allah, maupun selain-Nya, seperti yang ditunjukkan kepada Nabi Musa as., atau Firaun yang diabadikan ucapannya saat mengaku sebagai *yang lebih tinggi*. Sifat ini dikemukakan dalam konteks perbandingan, sehingga pada akhirnya dapat mengantar setiap makhluk terbetik dalam benaknya sesuatu yang tinggi, itu menyadari bahwa Allah Yang Mahatinggi.

Ketinggian Allah tidak bersifat material atau pada satu tempat. Memang—tulis al-Ghazali—pada mulanya manusia memahami makna ketinggian dari segi tempat. Ini karena mengaitkannya dengan mata kepala, tetapi setelah orang-orang berpengetahuan menyadari bahwa ada juga pandangan *bashîrah* (mata akal dan batin) yang berbeda dengan pandangan yang bersifat indrawi, maka mereka meminjam/menggunakan kata "tinggi", tetapi tidak dalam pengertian yang dijangkau oleh orang awam. Walaupun pengertian ini boleh jadi diingkari oleh sementara orang awam yang tidak memahami ketinggian kecuali yang berkaitan dengan tempat.

Allah ketika berfirman:

إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ

"Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah Yang menciptakan langit dan bumi enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas 'Arsy untuk mengatur segala urusan" (QS. Yûnus [10]: 3). Bersemayam-Nya di atas 'Arsy, bukan berarti bahwa Dia menempati tempat itu. Tidak! Redaksi semacam itu digunakan karena 'Arsy adalah makhluk tinggi, lagi tidak dapat disentuh kecuali oleh yang memiliki kedudukan suci lagi tinggi, dan tidak juga dapat terjangkau oleh ukuran. Karena itu, Allah memilih makhluk ini untuk mendekatkan pemahaman kita tentang ketinggian-Nya. Ini sama dengan ucapan kita ketika mengembalikan putusan kepada Allah swt. dengan berkata "Terserah yang di atas" sambil menunjuk kepada langit. Itu bukan berarti kita menunjuk kepada Tuhan, karena Dia ada di mana-mana. Allah Mahatinggi, sedemikian tinggi-Nya juga sehingga Dia tidak dapat dijangkau, dan sedemikian tinggi-Nya sehingga tidak ada yang serupa dengan-Nya, serta sedemikian kuat-Nya pula sehingga tidak ada yang dapat mengalahkan-Nya, bahkan tidak ada sekutu bagi-Nya dan tidak juga kedudukan yang serupa, bahkan yang mendekati kedudukan-Nya.

Pengertian ini dipahami dari kesan yang ditimbulkan oleh firman-Nya yang menggunakan kata yang seakar dengan sifat *al-'Aliyy* yang berarti *mengalahkan*, yakni:

مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَـٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ

"Allah sekali-kali tidak memunyai anak, dan sekali-kali tidak ada tuhan (yang lain) beserta-Nya, kalau ada tuhan beserta-Nya, masing-masing tuhan itu akan membawa makhluk yang diciptakannya, dan sebagian dari tuhan-tuhan itu pasti 'alâ (mengalahkan) sebagian yang lain. Mahasuci Allah dari apa yang mereka sifatkan" (QS. al-Mu'minûn [23]: 91).

Sementara ulama merinci pengertian ketinggian-Nya pada ketinggian Dzat-Nya dan ketinggian kedudukan-Nya. Ketinggian kedudukan-Nya adalah kesempurnaan yang diniscayakan oleh sifat-sifat terbaik (*al-Asmâ' al-Husnâ*), karena Dia tidak terjangkau kecuali oleh-Nya sendiri, karena Dia yang mencakup seluruh tempat, dan Dia wujud sebelum penciptaan

semua yang *maujud*. Demikian, *wa Allâh A'lam*.

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

'ALLÂM (عَلَّمٌ)

Kata ini merupakan kata sifat berbentuk *mubâlaghah* dari kata *'âlim* (عَالِم). Selain berbentuk *'allâm*, bentuk *mubâlaghah*-nya juga berbentuk *'alîm* (عَلِيْم) dan *'allâmah* (عَلَّامَة).

Mashdar kata tersebut adalah *'ilm* (عِلْم) yang berarti 'mengetahui sesuatu sesuai dengan kenyataan'. Dari sisi ontologi, pengetahuan ini ada dua. **Pertama**, pengetahuan atas esensi sesuatu itu sendiri. **Kedua**, pengetahuan adanya sesuatu berdasar atas sesuatu yang lain yang keberadaan dan ketiadaan sesuatu yang lain itu bergantung pada sesuatu yang pertama itu. Demikian pula dari segi aksiologi, pengetahuan itu dibagi dua; pengetahuan teoretis yang hanya mencukupkan pada tataran pengetahuan saja, dan pengetahuan praktis yang tidak cukup untuk hanya diketahui, tetapi juga harus dilaksanakan. Selanjutnya, dari segi epistemologi juga ada dua. Pengetahuan yang bersumber pada akal, dan pengetahuan yang bersumber pada wahyu. Jadi, kata yang berakar dari *'ain, lâm,* dan *mîm* (ع-ل-م) ini pada dasarnya memunyai arti 'mengetahui atau mendapatkan pengetahuan tentang sesuatu'.

Berdasarkan uraian di atas, arti *'allâm,* sebagai bentuk *mubâlaghah,* adalah subjek yang sangat mengetahui terhadap sesuatu. Al-Ashfahani berpendapat, jika kata ini menjadi sifat dari Allah, maka yang dimaksudkan adalah bahwasanya Allah itu adalah zat yang tidak ada satu pun yang tidak diketahui oleh-Nya. Menjelaskan pengetahuan Allah ini, Ibnu Manzhur menegaskan bahwa Allah adalah maha mengetahui segala apa yang telah ada dan yang akan ada serta yang tidak akan pernah akan ada. Oleh karena itu, tidak ada sesuatu pun yang ada di langit dan bumi tersembunyi dari pengetahuan-Nya.

Selain di dalam bentuk *'allâm,* Allah juga menggunakan sifat dengan bentuk *'alîm* (عَلِيْم) dan *'âlim* (عَالِم) sebagai ungkapan adanya Allah Yang Maha Mengetahui. Adapun kata *'allâmah* tidak boleh disifatkan kepada Allah karena ada huruf *tâ'* yang mengesankan *tâ' ta'nîts* (*feminine form*) pada akhir kata tersebut walaupun huruf pada kata tersebut tidak menunjukkan kepada gender feminin tetapi bermakna kesempurnaan (*tâ' mubâlaghah*).

Di dalam Al-Qur'an, kata *'allâm* disebut sebanyak empat kali; pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 109 dan 116, pada QS. At-Taubah [9]: 78, dan pada QS. Saba' [34]: 48. Semua kata *al-'allâm* di dalam ayat Al-Qur'an ini merupakan sifat Allah. Kata tersebut selalu digabungkan dengan objek segala sesuatu yang gaib dengan ungkapan *'allâm al-ghuyûb* = عَلَّامُ ٱلْغُيُوبِ) maha mengetahui segala sesuatu yang gaib).

Pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 109, ungkapan *'allâm al-ghuyûb* ini merupakan perkataan para rasul sebagai pengakuan mereka atas kemahapengetahuan Allah. Hampir sama dengan itu, pada ayat 116, ungkapan tersebut merupakan perkataan Nabi Isa dalam rangka menegaskan bahwa ia tidak pernah menyeru kaumnya agar menjadikan dia dan ibunya sebagai Tuhan. Seandainya ia mengatakan demikian, maka Allah pasti mengetahuinya karena Ia adalah satu-satunya zat yang mengetahui segala sesuatu yang gaib.

Pada QS. At-Taubah [9]: 78, ungkapan itu dari Allah sendiri sebagai penegasan bahwa Dia Maha Mengetahui segala sesuatu yang gaib, seperti apa saja yang tersimpan di dalam hati manusia. Ungkapan ini memunyai kaitan dengan ayat-ayat sebelumnya yang menceritakan tentang orang-orang munafik yang berjanji akan mengeluarkan sedekah jika Allah memberikan kepada mereka sebagian karunia-Nya. Namun, ketika Allah melimpahkan karunia-Nya, mereka mengingkarinya. Oleh karena itu, Allah menegaskan bahwa Ia mengetahui rahasia dan pembicaraan orang-orang munafik yang mengingkari janji mereka terhadap Allah itu. Adapun pada QS. Saba' [34]: 48, ungkapan itu merupakan tuntunan Allah kepada Nabi Muhammad saw. untuk menyampaikan kepada umatnya bahwa

Ia adalah Maha Mengetahui segala yang gaib yang tidak diketahui manusia, seperti keberadaan akhirat dan rahasia-rahasia yang ada dalam hati mereka agar mereka memercayai dakwah yang disampaikannya.

Dari uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa kata *'allâm* merupakan sifat yang khusus dimiliki Allah. Oleh karena itu, penggabungan kata tersebut dengan segala sesuatu yang gaib sebagai objeknya adalah sangat wajar sekali karena tidak ada satu pun selain Allah yang dapat mengetahui semua yang gaib, misalnya hakikat pembangkitan kembali dan keberadaan alam akhirat. Hanya Allah yang benar-benar mengetahui segala sesuatu. ❖ *Abdul A'la* ❖

'AMAL (عَمَل)

Kata *'amal* (عَمَل) merupakan bentuk *mashdar* dari *'amila - ya'malu - 'amalan*. Bentuk jamaknya adalah *a'mâl* (أَعْمَال). Di dalam Al-Qur'an, kata *'amal* (عَمَل) dan kata lain yang seasal dengan itu disebut 359 kali.

Secara bahasa, kata *'amal* (عَمَل) berarti 'perbuatan, pekerjaan, aktivitas (karya)', seperti di dalam QS. Fushshilat [41]: 46. Menurut Ibnu Faris, *i'tamal ar-rajul* (اعْتَمَلَ الرَّجُلُ) berarti 'seseorang bekerja untuk dirinya sendiri', sedangkan *'amil ar-rajul* (عَمِلَ الرَّجُلُ) berarti 'seseorang bekerja untuk kepentingan orang banyak, di samping juga untuk kepentingan dirinya sendiri'. Di dalam Al-Qur'an, untuk arti 'perbuatan' digunakan kata *'amal* (عَمَل), bukan *i'timâl* (اِعْتِمَال), karena yang menentukan perbuatan itu baik atau tidak bukan saja pelakunya, tetapi juga pihak lain; bahkan, lebih ditentukan oleh Allah swt. Jadi, perbuatan itu dapat dikatakan baik, jika telah dinilai baik oleh pelakunya, orang lain, dan oleh Allah swt. Demikian juga sebaliknya.

Secara terminologis, kata *'amal* (عَمَل) berarti 'perbuatan atau aktivitas yang dilakukan secara sadar dan sengaja, bersumber pada daya, pikir, fisik, dan kalbu'. Al-Ashfahani mengatakan bahwa kata *'amal* (عَمَل) lebih khusus artinya dari kata lain yang bersinonim, seperti kata *fi'l* (فِعْل). Walaupun kedua kata itu sama-sama berarti 'perbuatan yang dilakukan oleh makhluk hidup (*al-hayawân* = حَيَوَان)', kata *fi'l* (فِعْل) ditujukan pada hal yang lebih umum, termasuk juga perbuatan yang tidak memunyai tujuan (tidak sengaja). Bahkan, kadang-kadang ditujukan juga pada benda mati (*jamâdât* = جَمَادَات). Adapun kata *'amal* (عَمَل) di samping ditujukan pada perbuatan manusia, Al-Qur'an juga menerapkannya pada perbuatan jin, seperti QS. Sabâ' [34]: 12,13. Di sini Allah menjelaskan kepada kita bahwa atas izin-Nya sebagian jin itu bekerja di bawah kekuasaan Nabi Sulaiman. Umpamanya, membuat bangunan di dalam bentuk gedung-gedung yang tinggi (*mahârîb* = مَحَارِيب), patung-patung (*tamâtsîl* = تَمَاثِيل) dan mangkok besar (*jifân* = جِفَان), seperti kolam bekas galian tanah dan periuk untuk memasak yang selalu berada di atas tungku. Walaupun merupakan perintah Sulaiman, secara tidak langsung perbuatan (*'amal* = عَمَل) para jin ini merupakan perintah dari Allah. Ini terbukti pada Ayat 12 di dalam surat itu Allah menjelaskan bahwa yang menyimpang di antara mereka akan mendapat siksaan dari Allah. Sementara itu, ungkapan *min 'amali asy-syaithân* (مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ) (QS. Al-Mâ'idah [5]: 90) mengandung makna 'perbuatan manusia itu sendiri seperti perbuatan setan'. Karena termasuk di dalam perbuatan yang tidak baik, amal itu dikategorikan sebagai perbuatan setan meskipun sebenarnya bukan berarti perbuatan setan tersebut.

'Amal (عَمَل) dibagi menjadi dua, yakni *'amal shâlih* (عَمَل صَالِح = perbuatan baik) dan *'amal ghairu shâlih* (عَمَل غَيْرُ صَالِح = perbuatan yang tidak baik). Kata *shâlih* (صَالِح) berasal dari *shalaha* (صَلَحَ) yang di dalam kamus-kamus bahasa Al-Qur'an diartikan sebagai lawan dari kata *fâsid* (فَاسِد = rusak/kerusakan). Dengan demikian, kata *shâlih* (صَالِح) berarti 'sesuatu yang bermanfaat dan sesuai' atau 'terhentinya kerusakan'. Oleh karena itu, amal saleh adalah 'perbuatan-perbuatan yang dilakukan secara sadar untuk mendatangkan manfaat dan/atau menolak kerusakan' atau juga berarti 'amal-amal yang sesuai dengan fungsi, sifat, dan kodrat sesuatu'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *shalaha* (صَلَحَ)

disebut 180 kali di dalam berbagai bentuk. Satu kali dikemukakan di dalam bentuk transitif (memerlukan objek) dan berkategori kata kerja dan di tempat lain dikemukakan di dalam bentuk intransitif (tidak memerlukan objek) dan berkategori kata sifat. Atas dasar pemakaian ini, sesuatu dapat dikatakan saleh apabila objeknya telah memenuhi atau sesuai dengan nilai-nilai yang telah ditentukan atau apabila objek tersebut diperbaiki karena sebelumnya mengandung nilai-nilai yang belum terpenuhi atau tidak sesuai dengan fungsi dan kodratnya. Jadi, makin terpenuhi nilai-nilai yang telah ditentukan atau makin sesuai dengan sifat dan kodratnya, semakin tinggi pula kualitasnya. Jika hal ini terwujud, Allah telah berjanji tidak akan menyia-nyiakan amalan seseorang (QS. Âli 'Imrân [3]: 195).

Di dalam Al-Qur'an, *'amal shâlih* (عَمَل صَالِح) pada umumnya selalu dikaitkan dengan kata *îmân* (إِيْمَان), seperti *man âmana wa 'amila shâlihâ* (مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَلِحًا) atau *al-ladzîna âmanû wa 'amilu ash-shâlihât* (ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ) (QS. Al-Baqarah [2]: 25, QS. Al-'Ashr [103]: 3, dan sebagainya). Perbuatan baik merupakan pancaran dari rasa iman kepada Allah swt.

Di dalam Al-Qur'an tidak dijumpai rincian tentang amal saleh. Ini menandakan bahwa lapangannya sangat luas, baik untuk kepentingan kehidupan di dunia maupun untuk akhirat kelak. Penekanannya terletak pada keimanan. Walaupun amal saleh itu sebesar biji *dzarrah* (ذَرَّة), pasti akan dibalas oleh Allah dan di akhirat nanti balasan itu akan diberikan oleh Allah kepada hamba-Nya (QS. Az-Zalzalah [99]: 7 dan 8) serta tidak akan disia-siakan-Nya (QS. At-Taubah [9]: 105).

Adapun *'amal ghairu shâlih* (عَمَل غَيْرُ صَالِح), sebagaimana disebutkan di dalam Al-Qur'an adalah perbuatan yang menyimpang dari ketentuan Allah atau perbuatan yang tidak mengandung manfaat serta tidak sesuai dengan fungsi, sifat, atau kodrat sesuatu sehingga tidak disukai oleh Allah. Pelakunya memperoleh kehinaan dari masyarakat dan berdosa di sisi Allah serta memperoleh siksaan di akhirat (QS. Al-Baqarah [2]: 114). ❖ *Yaswirman* ❖

'ANÎD (عَنِيْد)

Kata *'anîd* merupakan *mashdar* dari kata *'anada* (عَنَدَ), berakar dari huruf-huruf *'ain* (عَيْن), *nûn* (نُوْن), dan *dâl* (دَال), yang mengandung arti 'mengetahui kebenaran namun menolaknya', 'melawan kebenaran dengan sadar', atau 'berpegang teguh pada pendapatnya dan berkeras kepala'.

Kata *'anîd* terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak empat kali, yakni QS. Hûd [11]: 59, QS. Ibrâhîm [14]: 15, QS. Qâf [50]: 24, dan QS. Al-Muddatstsir [74]: 16. Ayat-ayat yang disebut pertama dan keempat, kata *'anîd/'anîdan* (عَنِيْد\عَنِيْدًا) menunjukkan arti 'menentang', sedangkan ayat-ayat yang disebut kedua dan ketiga menunjukkan arti 'keras kepala'. Jadi, seseorang yang bersikap menentang atau keras kepala dinamai *'ânid* (عَانِد) dan *mu'ânid* (مُعَانِد).

Al-Maraghi menjelaskan bahwa makna kata *'anîd* yang terdapat di dalam QS. Hûd [11]: 59, adalah bahwa Allah telah menimpakan siksaan kepada kaum 'Ad karena ingkar kepada ayat-ayat Tuhan (Allah) dan hujah-hujah-Nya. Bahkan, mereka tidak patuh kepada rasul-rasul-Nya yang telah Allah utus untuk mengajak kepada tauhid dan mengikuti perintah-Nya. Kaum 'Ad itu, sekalipun hanya bermaksiat kepada seorang rasul, namun kemaksiatan mereka kepada seseorang mengandung arti kemaksiatan kepada seluruh manusia.

Hamka berpendapat bahwa kata *'anîdan* (عَنِيْدًا) berarti 'menentang'. Pengertian yang demikian ini terdapat di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 16. Menurutnya, kata *'anîdan* sama dengan kata *'inâd* (عِنَاد), yakni termasuk satu cabang kufur yang jahat. Kafir itu ada tiga macam, yaitu (1) *kâfir inkâr*, artinya tidak mau terima, lahir batin, mulut tidak terima, dan hati pun tidak terima; (2) *kâfir nifâq*, artinya hati tidak terima, tetapi mulut pura-pura terima; dan (3) *kâfir 'inâd*, artinya hati telah menerima, tetapi mulut masih berkeras dan bertahan, tidak mau

menerima. Segala alasannya telah patah, tempat tegak telah goyang, tetapi demi menjaga kedudukan atau gengsi maka ditolaknya juga kebenaran yang ada, itulah yang dimaksud dengan *'anîd* (عَنِيْد).

Menurut Ath-Thabari bahwa ayat di atas berbicara tentang seorang tokoh musyrikin di Mekah yang bernama Al-Walid ibnu Al-Mughirah. Ia telah tertarik untuk memeluk Islam disebabkan kekagumannya mendengarkan ayat-ayat Al-Qur'an, tetapi ia dijumpai oleh Abu Jahal yang datang merayu guna menghalangi maksud Al-Walid untuk memeluk Islam. Dialog antara kedua tokoh penentang Islam tersebut, sebagai berikut. Abu Jahal berkata, "Hai paman! Sesungguhnya kaummu akan mengumpulkan harta kekayaan untuk diberikan kepadamu dengan maksud agar Engkau mengganggu Muhammad". Al-Walid berkata, "Bukankah (kaumku) suku Quraisy telah mengetahui bahwa aku adalah seorang yang terkaya di antara mereka?". Jadi untuk apa mereka mengumpulkan harta untukku? Selanjutnya Abu Jahal berkata, "Kalau demikian ucapkan suatu perkataan yang menunjukkan bahwa Engkau ingkar dan tidak menyetujui apa (Al-Qur'an) yang disampaikan oleh Muhammad!" Al-Walid berkata, "Apa yang harus aku katakan. Demi Tuhan, tidak seorang pun di antara kalian yang lebih mengetahui syair-syair, prosa, dan puisi daripada yang aku ketahui. Demi Tuhan, apa yang disampaikan oleh Muhammad tidak serupa dengan semua itu. Demi Tuhan, ucapannya manis, bagus dan indah, gemilang dan cemerlang. Ucapannya tinggi dan tidak ada yang lebih tinggi daripadanya. Kesemuanya yang telah aku ketahui lebih rendah daripadanya." Abu Jahal berkata, "Kaummu tidak akan rela terhadapmu sampai Engkau mengucapkan sesuatu yang tidak mendukung Muhammad saw." Al-Walid berkata, "Kalau demikian biarkan aku berpikir dahulu." Al-Walid berpikir sampai akhirnya dia berketetapan untuk menyatakan, "Sesungguhnya yang disampaikan Muhammad adalah sihir yang tidak dimiliki kemampuan semacam itu oleh orang lain."

M. Quraish Shihab menegaskan bahwa peristiwa di atas merupakan sebab turun Ayat-ayat 11-30 QS. Al-Muddatstsir [74], yang keseluruhan isinya berbicara tentang Al-Walid dari dua sisi. Sisi pertama adalah pembicaraan Al-Qur'an tentang aneka ragam anugerah yang diberikan kepada tokoh tersebut, baik berupa harta yang melimpah, putra-putra yang berkedudukan tinggi, dan kemudahan-kemudahan yang tidak terbatas. Sisi kedua adalah ancaman akibat ulahnya mengingkari sesuatu yang telah diketahui kebenarannya, menanti tekanan kaumnya atau mengikuti dorongan ambisinya mendapat kedudukan dan harta yang lebih banyak. Jadi, Al-Walid, Abu Jahal, dan lain-lain adalah orang-orang yang paling mengetahui bahkan menikmati keindahan susunan redaksi Al-Qur'an, tetapi mereka tidak dapat menangkap makna di balik susunan tersebut. Itu berarti, apa yang dialami oleh Al-Walid merupakan *kâfir 'inâd*, yakni kekafiran di dalam arti mengingkari, bahkan menentang walaupun telah mengetahui kebenarannya.

Kata *'anîd* dipahami pula di dalam pengertian 'keras kepala', sebagaimana ditegaskan di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 15. Menurut Al-Maraghi bahwa masing-masing dari dua golongan, yakni para rasul dan umat meminta pertolongan dan bantuan kepada Allah. Para rasul meminta pertolongan kepada Allah atas umat mereka dan umat meminta pertolongan atas dirinya sendiri. Maka, Allah menjelaskan kesudahan orang-orang musyrik bahwa kemenangan hanyalah bagi orang-orang yang bertakwa. Dengan demikian, binasalah setiap orang yang sombong karena berpegang teguh pada pendapatnya, berlaku sewenang-wenang, melawan kebenaran, dan keras kepala. Jadi, semua sikap yang disebutkan terakhir ini merupakan cakupan makna dari kata *'anîd* (عَنِيْد). ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

'ANKABÛT (عَنْكَبُوْتْ)

Al-'ankabu (اَلْعَنْكَبُ) atau *'ankabatun* (عَنْكَبَةٌ) yang lebih dikenal dengan *al-'Ankabût* (اَلْعَنْكَبُوْتْ) adalah

bentuk *mufrad* dari kata *'anâkib* (عَنَاكِبْ). *'Anâkib,* atau *'ankabûtât* (عَنْكَبُوْ تَاتْ), kata ini adalah nama salah satu jenis serangga besar berkaki delapan berwarna abu-abu kehitam-hitaman yang di dalam bahasa Indonesia disebut laba-laba. Binatang ini membuat jaring untuk sarangnya dari benang sutra (air ludahnya) yang dihasilkan dari perutnya dan berfungsi sebagai perangkap mangsa. Apa asal kata *al-'ankabût,* apa padanannya, dan bagaimana penggunaannya tidak ditemukan di dalam kamus-kamus Arab. Mungkin kata tersebut khusus untuk nama binatang itu saja.

Kata *Al-'Ankabût* merupakan nama salah satu surat di dalam Al-Qur'an, yaitu QS. Al-'Ankabût [29], yang terdiri dari 69 ayat. Meskipun *al-'ankabût* merupakan nama surat, *al-'ankabût* itu sendiri hanya ditemukan dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-'Ankabût [29]: 41,

مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ۖ
ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا ۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ ۖ لَوْ
كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾

(Matsalu al-ladzîna at-takhadzû min dûnillâhi auliyâ'a kamatsali al-'ankabûti at-takhadzat baitan wa inna auhana al-buyûti labaitu al-'ankabûti lau kânû ya'lamûn)
Perumpamaan orang-orang yang mengambil pelindung-pelindungnya selain Allah adalah seperti laba-laba yang membuat rumah. Dan sesungguhnya rumah yang paling lemah adalah rumah laba-laba kalau mereka mengetahuinya



*Orang-orang musyrik dan laba-laba ('*ankabût*) sama bodohnya dalam membuat pengaman dan pelindung untuk dirinya.*

Ada yang mengatakan bahwa QS. Al-'Ankabût adalah surat *Makkiyah* dan ada juga yang mengatakan surat *Madaniyah.* Namun, bila dirujuk kepada sebab turunnya maka dapat dikatakan bahwa surat ini adalah surat *Makkiyah.* Surat ini diturunkan di Mekah sebelum Nabi hijrah ke Madinah di dalam rangka memperingatkan orang-orang yang beriman kepada Nabi kemudian kembali kepada agama mereka karena takut akan ancaman orang-orang musyrik. Orang-orang musyrik tersebut menjamin akan memikul semua kesalahan atau dosa-dosa yang mereka lakukan jika mereka mau kembali kepada agama mereka. Lalu Allah memberikan perumpamaan dengan orang-orang terdahulu yang telah dicelakakan-Nya, yang menjadikan penolongnya selain Allah. Orang-orang itu diumpamakan seperti laba-laba.

Allah menjadikan laba-laba sebagai contoh di dalam suratnya, bukanlah karena laba-laba binatang yang istimewa seperti semut atau lebah, melainkan karena laba-laba itu merupakan binatang yang lemah dan bodoh. Allah memberikan perumpamaan pada orang-orang musyrik tentang kebodohan mereka yang menjadikan berhala dan patung sebagai sesembahan dan penolong bagi mereka. Padahal, berhala dan patung itu sama sekali tidak dapat menolong mereka. Demikian pula laba-laba, ia membuat sarang (rumah) dari benang halus untuk melindungi dirinya dari panas dan dingin serta untuk menolak penderitaan bagi dirinya. Akan tetapi, rumah itu juga tidak dapat melindunginya dari kesengsaraan ketika ia membutuhkannya. Maka, Allah menyamakan kekurangan dan kelemahan orang-orang musyrik dengan laba-laba di dalam mencari pelindung untuk dirinya. Orang-orang musyrik dan laba-laba sama-sama bodoh di dalam membuat pengaman dan pelindung untuk dirinya karena pelindung yang mereka harapkan dapat melindungi mereka ternyata tidak dapat melindungi mereka.

❖ *Munawaratul Ardi* ❖

'ÂQIBAH (عَاقِبَة)

Kata *'âqibah* (عَاقِبَة) merupakan kata turunan dari *'aqaba – ya'qubu – 'aqban wa 'uqûban wa 'âqibatan* (عَقَبَ يَعْقُبُ عَقْبًا وَعُقُوْبًا وَعَاقِبَةً). Kata *'âqibah* (عَاقِبَة) dan kata lain yang seasal dengan itu disebut 80 kali di dalam Al-Qur'an, dengan rincian 71 kali di dalam bentuk *ism ma'rifah* (kata benda definitif), 6 kali di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (kata kerja bentuk lampau), 2 kali di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (kata kerja bentuk kini dan/atau yang akan datang), dan satu kali di dalam bentuk *fi'l amr* (kata kerja bentuk perintah).

Kata *'âqaba* (عَقَبَ) dan kata turunannya memunyai dua makna asal. Makna asal yang pertama ialah *ta'khîru syai'in wa ityânuh ba'da ghairih* (تَأْخِيْرُ شَيْءٍ وَإِتْيَانُهُ بَعْدَ غَيْرِهِ = mengakhirkan sesuatu dan menempatkannya setelah sesuatu yang lain). Contohnya *al-'aqb/al-'aqib* (اَلْعَقِب/اَلْعَقْب – bentuk tunggal) yang merujuk pada makna 'tumit'. Tumit disebut *al-'aqb* (اَلْعَقْب) karena tempatnya di bagian belakang (telapak) kaki.

Makna asal yang kedua ialah *irtifâ' wa syiddah wa shu'ûbah* (اِرْتِفَاعٌ وَشِدَّةٌ وَصُعُوْبَةٌ = tinggi, berat, dan sulit). Contohnya kata *al-'aqabah* (اَلْعَقَبَة) yang digunakan untuk merujuk pada makna *ath-tharîqu al-wa'îr fi al-jabal* (اَلطَّرِيْقُ الْوَعِيْرُ فِى الْجَبَلِ), yaitu suatu jalan (setapak) di gunung atau bukit yang sulit untuk didaki, seperti disebut di dalam QS. Al-Balad [90]: 12. Lafal *'âqibah* (عَاقِبَة), memunyai arti *mâ ya'qubu asy-syai'* (مَا يَعْقُبُ الشَّيْءَ = sesuatu yang mengikuti sesuatu yang lain).

Di samping makna asal seperti tersebut di atas, kata *'aqaba* (عَقَبَ) dan turunannya juga memunyai berbagai makna, termasuk makna konotatif. Namun, betapapun konotatif makna tersebut, tetap merujuk pada makna denotatifnya (makna asalnya). Pemakaian makna konotatif itu disesuaikan dengan konteks pembicaraannya.

Di dalam Al-Qur'an terdapat beberapa makna yang disandang oleh kata *'aqaba* (عَقَبَ) dan turunannya:

1. Balasan

Ada dua macam balasan, yaitu balasan baik yang biasanya disebut pahala dan balasan buruk yang biasanya disebut siksa. Makna balasan baik, *ats-tsawâbu al-khair* (اَلثَّوَابُ الْخَيْرُ) terdapat pada kata *'uqbâ* (عُقْبَى)—yang disebut di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 22, 24, 42 dan QS. Al-Kahfi [18]: 44, dan kata *'âqibah* (عَاقِبَة)—yang pada umumnya dikaitkan dengan *al-a'mâl ash-shâlihât* (اَلْأَعْمَالُ الصَّالِحَاتُ = perbuatan-perbuatan yang baik) yang dilaksanakan secara maksimal dan bernilai tinggi. Sebagai contoh di dalam QS. Al-Hajj [22]: 41 yang berbicara mengenai tindakan-tindakan menyeluruh yang dilakukan oleh orang yang telah memunyai kedudukan yang mantap atau mapan di dunia. Tindakan-tindakan yang dimaksud ialah melaksanakan shalat yang berdimensi ritual, membayar zakat yang berdimensi ritual sekaligus sosial, dan *amar ma'ruf nahi munkar* yang berdimensi sosial.

Adapun yang bermakna balasan yang buruk adalah kata *'uqbâ* (عُقْبَى) yang terdapat di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 35 dan QS. Asy-Syams [91]: 15; kata *'âqibû* (عَاقِبُوْا) yang terdapat di dalam QS. An-Nahl [16]: 126; kata *'aqaba* (عَقَبَ) yang terdapat di dalam QS. Al-Hajj [22]: 60, dan kata *'âqibah* (عَـقِبَة) seperti yang terdapat pada QS. Âli 'Imrân [3]: 137, QS. Al-An'âm [6]: 11, serta QS. Al-A'râf [7]: 86 dan 103.

Apabila diperhatikan susunan kalimat yang digunakan pada ayat-ayat tersebut dapat dikatakan bahwa kata *'uqbâ* (عُقْبَى) dan *'âqibah* (عَاقِبَة) apabila berdiri sendiri (tanpa dikaitkan dengan kata atau sesuatu yang negatif), dipakai khusus untuk menunjuk kepada balasan baik atau pahala. Di dalam struktur semacam ini kata *'âqibah* (عَـقِبَة) senantiasa diikuti oleh *lâm lil-milk* (لَامُ لِلْمِلْكِ = huruf yang menunjukkan pemilikan).

Lain halnya apabila dikaitkan dengan kata atau sesuatu yang negatif—yakni dengan menjadikannya sebagai kata majemuk (*idhâfah*), baik sebagai unsur *mudhâf* maupun sebagai unsur *mudhâf ilaih*—maka kata tersebut kadang-kadang merujuk pada arti *al-'uqûbah* (اَلْعُقُوْبَة = balasan buruk atau siksaan). Sebagai contoh, QS. Ar-Ra'd [13]: 35. *'Uqbâ* (عُقْبَى) berarti 'balasan secara umum'–baik ataupun buruk–dan di dalam QS.

Al-Hasyr [59]: 17 kata *'âqibatahumâ* (عَـقِبَتَهُمَآ) berarti 'balasan buruk (siksa)'.

Kata *'âqibah* (عَـقِبَة) yang menyandang makna 'balasan buruk atau siksaan' menyangkut persoalan-persoalan atau perbuatan-perbuatan yang berat. Ada delapan kelompok perbuatan yang mengakibatkan pelakunya diancam dengan siksaan yang dicakup di dalam kata *âqibah* (عَـقِبَة), yaitu

a. *Al-Mukadzdzibîn* (اَلْمُكَذِّبِيْنَ = orang-orang yang mendustakan rasul-rasul Allah swt. yang diutus kepada mereka) (QS. Âli 'Imrân [3]: 137, QS. Al-An'âm [6]: 11, QS. An-Nahl [16]: 36, QS. Az-Zukhruf [43]: 25).
b. *Al-Mufsidîn* (اَلْمُفْسِدِيْنَ = orang-orang yang melakukan perusakan di bumi (QS. Al-A'râf [7]: 86, 103 dan QS. An-Naml [27]: 14).
c. *Azh-Zhâlimîn* (اَلظّٰلِمِيْنَ = orang-orang yang berlaku lalim) yang di dalam hal ini ditujukan kepada Firaun yang menentang Allah swt. dan orang-orang yang mendustakan sesuatu (ajaran Allah swt.) yang belum mereka ketahui secara jelas (QS. Yûnus [10]: 39 dan QS. Al-Qashash [28]: 40).
d. *Al-Mundzarîn* (اَلْمُنْذَرِيْنَ = orang-orang yang tidak mengindahkan peringatan Allah swt.) (QS. Yûnus [10]: 73, QS. Ash-Shâffât [37]: 73).
e. Orang-orang yang tidak memanfaatkan pengalaman umat terdahulu sebagai suatu pelajaran (antara lain QS. Ar-Rûm [30]: 9 dan 42, QS. Fâthir [35]: 44, QS. Ghâfir [40]: 21 dan 82, serta QS. Muhammad [47]: 10).
f. Orang-orang yang berusaha menipu Allah swt.) (QS. An-Naml [27]: 51).
g. *Al-Mujrimîn* (اَلْمُجْرِمِيْنَ = orang-orang yang bergelimang dosa dan melakukan kejahatan) (QS. Al-A'râf [7]: 84, QS. An-Naml [27]: 69).
h. *Al-Kâfirûn* (اَلْكَافِرُوْنَ = orang-orang yang tidak beriman kepada Allah swt.) (QS. Al-Hasyr [59]: 17).

Selain itu, dari sekian banyak kata *'âqibah* (عَـقِبَة), terdapat 21 yang dirangkai dengan *unzhur kaifa kâna* ... (... اُنْظُرْ كَيْفَ كَانَ = perhatikan, lihat dengan mata hati, pelajari, dan/atau teliti apa yang telah terjadi ...) yang bersifat nasihat dan peringatan yang sekaligus merupakan perintah untuk menggunakan pengalaman di dalam peristiwa-peristiwa terdahulu sebagai bahan pelajaran dan/atau sebagai bahan acuan di dalam berbuat pada masa sekarang. Sebagai contoh, QS. Al-A'râf [7]: 86.

Berbeda dengan *'uqbâ* (عُقْبَى) dan *'âqibah* (عَـقِبَة), kata *'iqâb* (عِقَاب) dikhususkan untuk merujuk pada makna balasan buruk (siksaan). Umumnya kata *'iqâb* (عِقَاب) selalu dikaitkan dengan hal-hal yang negatif, seperti *syadîd* (شَدِيْد), *alîm* (أَلِيْم), dan *sarî'* (سَرِيْع). Sedangkan, kata *'âqaba* (عَاقَبَ) dipakai oleh Al-Qur'an untuk merujuk pada makna balasan buruk di dalam konteks pembalasan antarmanusia yang terjadi di dunia. Sebagai contoh, QS. Al-Hajj [22]: 60.

2. Menimbulkan sesuatu sebagai akibat dari sesuatu yang mendahuluinya.

Makna semacam ini dikandung oleh *wazn* (timbangan) *'aqaba* (عَقَبَ) sebagaimana terlihat pada QS. At-Taubah [9]: 77. Ayat itu menerangkan bahwa Allah swt. akan meletakkan/menimbulkan kemunafikan di dalam hati seseorang sebagai akibat dari pengingkarannya terhadap apa yang telah dijanjikannya.

3. Anak/keturunan atau generasi penerus.

Makna anak/keturunan atau generasi penerus dikandung oleh kata *'aqib* (عَقِب) yang terdapat di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 28. Ayat itu berbicara di dalam konteks pengajaran akidah dari satu generasi ke generasi penerusnya.

Ketiga makna yang disebut di atas tidak lepas dari makna asalnya, atau–dengan istilah lain–tetap pada jalur benang merahnya, yaitu *ta'khîru syai'in wa ityânuhû ba'da ghairih* (تَأْخِيْرُ شَيْءٍ وَإِتْيَانُهُ بَعْدَ غَيْرِهِ = mengakhirkan sesuatu dan menempatkannya setelah sesuatu yang lain). ❖ *Cholidi* ❖

'ÂQIR (عَاقِر)

Kata ini merupakan bentuk partisip aktif dari *'aqura - ya'quru - 'uqr* (عَقُرَ – يَعْقُرُ – عُقْر) yang berakar pada huruf *'ain – qâf – râ'* yang dibaca *'uqr* (عُقْر) dan berarti 'kemandulan' atau 'tidak

beranak'. Kata kerjanya adalah *'aqara - ya'qiru - 'uqr dan 'aqr* (عَقَرَ – يَعْقِرُ – عُقْرٌ و عَقْرٌ) artinya 'melukai' atau 'menyembelih', misalnya *'aqara ar-rajul al-jamala* (عَقَرَ الرَّجُلُ الجَمَل = laki-laki itu melukai salah satu kaki unta untuk dijatuhkan dan disembelih). Dengan demikian, kata *'aqîr* (عَقِيْر) artinya 'binatang sembelihan', seperti di dalam hadits Sayyidah Khadîjah ketika menikahi Rasulullah saw. Ia memberi ayahnya pakaian baru, wangi-wangian, dan menyembelih binatang ternak, maka ayahnya berkata, *"Mâ hâdza al-habîru wa hâdza al-'abîru wa hâdza al-'aqîr?"* (مَا هَذَا الحَبِيْرُ وَ هَذَا العَبِيْرُ وَ هَذَا العَقِيْرُ؟ = Untuk apakah baju baru, wangi-wangian, dan hewan sembelihan ini?). Apabila kata *aqîr* diartikan sebagai 'hewan sembelihan', maka kata *'aqûr* (عَقُوْر) diartikan sebagai 'anjing' atau 'binatang buas' lainnya, seperti di dalam sebuah hadits yang menceritakan bahwa Nabi saw. bersabda: *"Lima (binatang) yang apabila seseorang menyembelihnya dan dia di dalam keadaan ihram, maka ia tidak berdosa, yaitu: kalajengking, tikus, burung gagak, burung rajawali, dan* 'aqûr *[anjing]"*). Yang dimaksud *al-'aqûr* di dalam hadits ini ialah setiap binatang buas yang biasa melukai dan membunuh, seperti: harimau, singa, serigala, puma, anjing, dan sebagainya. Semuanya biasa disebut anjing (كَلْبٌ) karena sama-sama buasnya.

Dari makna menyembelih ini juga bisa dibentuk kata kerja yang menunjukkan pada akibat atau hasil dari tejadinya perbuatan tersebut (لِلمُطَاوَعَةِ), yaitu dengan menambahkan *ta'* (ت) di awal kata dan *hamzah/alif* (ا) sesudah huruf asal pertama: *'aqara* (عَقَرَ) menjadi *ta'âqara* (تَعَاقَرَ) dan *mashdar*-nya ialah *ta'âqur* (تَعَاقُر). Misalnya, di dalam hadits yang diriwayatkan Ibnu Abbas ra. Maksud dari hadits tersebut dijelaskan oleh Ibnul Asir, bahwa orang-orang Arab biasanya menyembelih unta di atas kuburan para pendahulu mereka atau berkorban untuk mereka, seraya berkata, "Orang yang di kubur ini ketika masih hidup selalu menyembelih hewan untuk menghormati tamu-tamunya; maka kami menyembelih ini sebagai sembelihan mereka setelah wafat." Menyembelih korban seperti ini dilarang di dalam Islam sebagaimana dijelaskan oleh hadits di atas.

'Aqara (عَقَرَ) juga berarti 'mencegah atau menghalangi', seperti ucapan Ibnu Bazraj, *"Qad kânat lî hâjatun fa 'aqaranî 'anhâ"* (قَدْ كَانَتْ لِي حَاجَةٌ فَعَقَرَنِي عَنْهَا = Aku punya suatu keperluan, tetapi ia menghalangiku). Makna ini sebenarnya berasal dari 'melukai salah satu kaki binatang yang akan disembelih,' sebab tujuan dilakukannya perbuatan ini ialah untuk mencegah atau menghalangi binatang itu agar tidak pergi; dan Ibnu Bazraj memakainya untuk suatu makna yang lebih luas dan umum.

Lafaz *'uqr* (عُقْر) selain berarti kemandulan, juga berarti mas kawin (مَهْر) menurut Ahmad bin Hambal, seperti di dalam hadits yang diriwayatkan Asy-Sya'bi. Ibnul Muzaffar mengelaborasi lebih lanjut makna *'uqr* sebagai denda yang harus dibayarkan seorang laki-laki kepada seorang wanita karena telah merampas kegadisannya/kemaluannya. Namun, Al-Jauhari mengatakan bahwa *'uqr* ialah mas kawin/mahar yang diberikan kepada seorang wanita karena telah menyetubuhinya di dalam *syubhah* (شُبْهَة = keadaan yang meragukan).

Di dalam Al-Qur'an, terdapat empat ayat yang menggunakan lafazh *'aqara* dengan makna 'menyembelih' yang semuanya khusus digunakan untuk penyembelihan unta betina (النَّاقَةُ) Misalnya, di dalam QS. Al-A'râf [7]: 77. Konon, yang menyembelih unta betina (yang merupakan mukjizat Nabi Shalih) itu ialah Qadar bin Salif.

Sebenarnya Nabi Shalih as. telah melarang mereka untuk menyembelihnya dengan mengatakan bahwa unta betina itu adalah milik Allah; bahkan, mereka juga dilarang melakukan sesuatu yang tidak baik terhadapnya. Tetapi mereka tetap melanggar larangan tersebut bahkan mencemohkan Nabi Shalih as. dengan menantangnya untuk mendatangkan ancaman berupa siksaan Allah sebagaimana diceritakan oleh QS. Al-A'râf di atas. Karena itulah, maka Nabi Shalih as. mengultimatum mereka dengan mengatakan bahwa mereka hanya bisa ber-

gembira-ria selama tiga hari saja sebelum Allah menurunkan siksaan-Nya, sebagaimana dinyatakan QS. Hûd [11]: 65.

Cerita tentang Nabi Shalih as. dengan kaumnya, berulang kali dinyatakan di dalam Al-Qur'an untuk dijadikan pelajaran bagi umat yang datang kemudian. Setelah kedua ayat di atas menceritakan bagaimana sikap Kaum Tsamud, kaumnya Nabi Shalih as., terhadap ancaman beliau, maka QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 157, menceritakan penyesalan kaum Tsamud setelah mereka melanggar larangan Nabi Shalih as. dengan menyembelih unta betina itu, sebab Allah kemudian mengguncang negeri mereka dengan keras dan menurunkan teriakan sangat dahsyat yang dapat mencopot jantung mereka. Sungguh peristiwa seperti itu tidak mereka duga akan terjadi, dan dengan kejadian itu mereka diratakan dengan tanah di mana mereka tinggal.

QS. Asy-Syams [91]: 14 juga menceritakan hal yang sama sebagaimana diceritakan oleh ayat-ayat di atas. Sedangkan QS. Al-Qamar [54]: 29 memerinci peristiwa yang terjadi antara kaum Tsamud dengan unta betina itu. Nabi Shalih as. memberitahu kaumnya bahwa sumur yang ada di negeri mereka itu digunakan secara bergiliran antara mereka dengan unta betina. Sehari mereka mengambil airnya dan sehari berikutnya untuk unta itu. Pada hari di mana mereka menggunakan sumur itu, unta betina tidak datang ke sana tetapi justru memberi mereka minuman berupa air susunya, dan ketika tiba gilirannya, unta betina itu meminum air sumur sampai habis; demikianlah ketentuan yang harus mereka taati. Namun beberapa lama kemudian, Kaum Tsamud mulai menyimpang dari ketentuan tersebut, dan mereka ingin terlepas dari unta betina itu. Mereka memanggil Qadar bin Salif, seorang pemimpin mereka yang mulia dan dipatuhi, maka Qadar menghunus pedangnya dan membunuh unta itu.

Adapun kata *'âqir* (عَاقِر) yang berarti mandul atau tidak beranak, tidak khusus digunakan untuk menyebut orang laki-laki dan perempuan yang keadaannya seperti itu, tetapi juga digunakan untuk menyebut pohon-pohonan yang tidak berbuah, misalnya: *'Hâdzihî nakhlatun 'âqir"* (هَذِهِ نَخْلَةٌ عَاقِرٌ = pohon kurma ini tidak berbuah); dan *"thâ'irun 'âqir"* (طَائِرٌ عَاقِرٌ = burung yang rontok bulunya dan tidak tumbuh lagi).

Di dalam Al-Qur'an, makna ini dipakai sebanyak tiga kali dan semuanya bercerita tentang Nabi Zakaria as. yang sangat mendambakan hadirnya seorang anak di dalam usianya yang sudah lanjut, di samping kondisi istrinya yang mandul (QS. Maryam [19]: 5). Menurut Mujahid, Qatadah, dan As-Suddi, lafaz *al-mawâliy* artinya 'keturunan.' Jadi, ayat di atas berbicara tentang kekhawatiran Zakaria as. akan ketiadaan generasi yang akan meneruskan tugas kenabiannya untuk mendakwahkan agama tauhid, sehingga ia sangat mendambakan datangnya keturunan tersebut.

Kemudian pada Ayat 8 dari surat yang sama, bercerita tentang keheranan Zakaria as. dan sekaligus kegembiraannya yang tiada tara ketika diberitahu bahwa Allah akan mengabulkan permintaannya; sehingga muncullah pertanyaannya tentang bagaimana cara datangnya si anak itu, padahal ia tahu bahwa istrinya adalah seorang yang mandul (*'âqir*) sebab sejak muda sampai setua itu belum pernah hamil, sedangkan dia sendiri sudah sangat tua dan barangkali sudah tidak ada lagi bibit di dalam spermanya. Makna yang senada dengan kandungan ayat di atas terdapat pada QS. Âli 'Imrân [3]: 40. ❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

'ARABIY (عَرَبِيّ)

Kata *'arabiy* (عَرَبِيّ) nisbah kepada *'arab* (عَرَب) yang terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *'aîn - râ - bâ.* Akar kata tersebut menunjuk pada makna dasar 'jelas'. Dari situ lahir istilah *i'râb* (إِعْرَاب) yang berarti 'menjelaskan'. Wanita yang penuh cinta kasih terhadap suaminya, disebut *'arûb* (عَرُوْب) karena ia menjelaskan atau menyatakan kasih sayangnya—yang merupakan sifat dasar bagi wanita—kepada suaminya.

Di samping makna tersebut di atas, kata *'arabiy* juga dipakai sebagai nama bangsa, yaitu bangsa Arab (keturunan Nabi Ismail *as.*). Menurut sebagian pakar, kata *'arabiy* yang dipakai sebagai nama bangsa, termasuk *mashdar* yang tidak memiliki *fi'l*. Latar belakang penamaan tersebut diperselisihkan oleh para pakar. Ada yang mengatakan bahwa nama itu di-*nisbah*-kan kepada orang yang pertama-tama ditakdirkan oleh Allah swt. memakai bahasa Arab yang bernama Ya'rub bin Qahthân (يَعْرُبْ بِن قَحْطَان). Ada yang mengatakan, bahasa Arab itu adalah peralihan dari bahasa Suryani yang dilakukan oleh Ya'rub yang merupakan nenek moyang bangsa Yaman dan mereka inilah yang disebut di dalam sejarah sebagai *'arab al-'âribah* (عَرَب العَارِبَة), bangsa Arab asli. Kemudian, Nabi Ismail bin Ibrahim *as.* datang dan hidup bersama mereka serta memakai bahasa mereka sehingga Nabi Ismail dan semua keturunannya disebut *'arab al-musta'ribah* (عَرَبُ الْمُسْتَعْرِبَة), bangsa Arab yang awalnya bukan Arab. Sebagian lagi berpendapat, bahwa nama itu dinisbahkan kepada daerah Arabah yang terletak di wilayah Tihâmah. Hal itu karena keturunan Nabi Ismail *as.* pada awalnya hidup dan berkembang di daerah ini; setelah jumlah mereka banyak, baru kemudian menyebar ke daerah-daerah sekitarnya.

Bangsa Arab terkadang dibedakan menjadi dua kelompok: Arab Badui, yaitu orang Arab yang tinggal di padang pasir dan hidup berpindah-pindah dan ada Arab Hadhari (perkotaan), yaitu mereka yang hidup menetap pada suatu tempat. Untuk membedakan keduanya maka orang Arab Badui disebut *a'râb* (أَعْرَاب = Arab Badui), sedangkan Arab perkotaan disebut *'arab* (عَرَب = Arab perkotaan).

Jika kata *'arab* (عَرَب) dan *a'râb* (أَعْرَاب) dipakai untuk menunjuk pada satu orang atau mufrad maka ditambah *yâ' nisbah* (يَاء النِّسْبَة) di akhirnya sehingga dikatakan *'arabiy* (عَرَبِيّ = seorang Arab perkotaan) dan *a'râbiy* (أَعْرَابِيّ = seorang Arab Badui). Jika dipakai untuk menunjukkan banyak orang atau jamak maka dikatakan *'arabu* (عَرَب = orang-orang Arab perkotaan) dan *a'râbu* (أَعْرَاب = orang-orang Arab Badui).

Di dalam Al-Qur'an kata *'arab* dan yang seakar dengannya berulang sebanyak 22 kali dengan menggunakan 3 macam bentuk kata. Pertama, bentuk *'urub* (عُرُب) ditemukan hanya satu kali, yaitu pada QS. Al-Wâqiah [56]: 37. Kedua, bentuk *'arabiy* (عَرَبِيّ) ditemukan sebanyak 11 kali, yaitu pada QS. Yûsuf [12]: 2, QS. Ar-Ra'd [13]: 37, QS. An-Nahl [16]: 103, dan sebagainya. Ketiga, bentuk *a'râbun* (أَعْرَاب); bentuk ini ditemukan sebanyak 10 kali, yaitu pada QS. At-Taubah [9]: 90, 97, 98, 99, dan 101, QS. Al-Ahzâb [33]: 20, serta lain-lain.

Penggunaan bentuk *'urub* (عُرُب) yang merupakan jamak dari *'arûb* (عَرُوْب) berkaitan dengan nikmat yang diterima oleh penghuni surga *ashhâb al-yamîn* (وَأَصْحَبُ ٱلْيَمِين = golongan kanan); di antaranya disiapkan baginya bidadari-bidadari yang melayaninya setiap saat. Bidadari-bidadari tersebut, sebagaimana dijelaskan, *"Sesungguhnya Kami ciptakan mereka dengan langsung, dan Kami jadikan mereka gadis-gadis perawan, 'urub (عُرُب = penuh cinta) lagi sebaya umurnya"* (QS. Al-Wâqi'ah [56]: 35-37). Ada juga yang mengatakan bahwa yang dimaksud di situ adalah wanita yang masuk surga dijadikan muda atau gadis perawan meskipun di dunia telah mengalami usia tua.

Ada beberapa penafsiran terhadap kata *'urub* (عُرُب), yang terdapat di dalam ayat tersebut sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Katsir dan Al-Quthubi di dalam tafsirnya. Ibnu Abbas, Mujahid, Qatadah, dan Ikrimah menafsirkannya dengan 'wanita yang penuh cinta kasih terhadap suaminya', 'Ikrimah menambahkan, di samping makna tersebut, juga menunjukkan makna 'genit'. Adapun Zaid bin Aslam dan anaknya, Abdurrahman bin Zaid bin Aslam menafsirkannya dengan 'cara bicaranya baik dan sopan'. Kemudian, Ibnu Abi Khatim menafsirkannya dengan 'bahasa yang dipakai adalah bahasa Arab'.

Selanjutnya, penggunaan bentuk *'arabiy*

(عَرَبِيّ) yang ditemukan sebanyak 11 kali, semuanya menjadi keterangan terhadap Al-Qur'an dengan redaksi yang bermacam-macam, seperti *qur'ânan 'arabiyyan* (قُرْءَانًا عَرَبِيًّا), *bilisânin 'arabiyyin* (بِلِسَانٍ عَرَبِيّ), *hukman 'arabiyyan* (حُكْمًا عَرَبِيًّا). Umumnya mufasir mengartikan *'arabiy* (عَرَبِيّ) pada ayat-ayat tersebut sebagai 'yang berbahasa Arab'. Ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an itu berbahasa Arab dan jika bahasanya diubah kepada bahasa lain, bahkan kepada bahasa Arab yang sinonim sekalipun, itu tidak dapat lagi dinamai Al-Qur'an. Di samping itu, ada juga yang menafsirkan kata *'arabiyyun*, khususnya pada ungkapan *hukman 'arabiyyan* (حُكْمًا عَرَبِيًّا) sebagai *mufshihan* (مُفْصِحًا = yang menjelaskan); maksudnya Al-Qur'an itu menjelaskan atau menyatakan kebenaran dan meruntuhkan kebatilan.

Adapun penggunaan bentuk *a'râb* (أَعْرَاب) yang berulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 10 kali, semuanya menunjuk pada 'orang-orang Arab Badui'. Di dalam ayat-ayat tersebut umumnya disebutkan sifat-sifat buruk yang dimiliki oleh mereka, yaitu kekafiran dan kemunafikannya yang keterlaluan, tidak tahu dan tidak peduli terhadap hukum-hukum Allah, suka mencari-cari alasan untuk tidak ikut berperang, menganggap berinfak sebagai suatu kerugian, menantikan datangnya musibah menimpa Nabi dan lain-lain. Hanya satu di antara sepuluh ayat tersebut yang menyebutkan bahwa di antara mereka ada juga yang beriman kepada Allah dan hari akhirat serta menganggap perbuatan menginfakkan harta sebagai jalan untuk mendekatkan diri kepada Allah swt., yaitu pada QS. At-Taubah [9]: 99. Itu menunjukkan bahwa Al-Qur'an itu bukan hanya ditujukan kepada orang Arab karena tak satu pun ayat yang ditujukan kepada orang Arab secara umum.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

'ARAFÂT (عَرَفَات)

Yang dimaksud dari penyebutan kata *'arafât* (عَرَفَات) dalam Al-Qur'an adalah nama tempat berupa padang pasir di dekat kota Mekah, yaitu



Di Padang Arafah manusia diharapkan lebih mengenal Tuhannya melalui zikir, doa, dan ibadah lainnya.

sekitar 25 km dari Mekah. Kata *'arafât* (عَرَفَات) yang merupakan bentuk jamak dari kata *'arafah* (عَرَفَة) berasal dari *fi'l mâdhî* (kata kerja lampau) *'arrafa* (عَرَّفَ) yang berarti "memperkenalkan". Akar katanya adalah *'arafa* (عَرَفَ) yang artinya "mengenal" atau "mengetahui", dan dari sini terbentuk banyak kata lainnya, seperti kata *'ârif* (عَارِف = orang yang bijaksana), *ma'rûf* (مَعْرُوْف = kebajikan), *ma'rifah* (مَعْرِفَة = pengetahuan yang mendalam tentang Tuhan), *ta'âruf* (تَعَارُف = saling mengenal), dan kata *'urf* (عُرْف = adat kebiasaan).

Kata *'arafah* (عَرَفَة) dan kata bentukannya di dalam Al-Qur'an ditemukan sebanyak 71 kali, sedangkan kata *'arafât* (عَرَفَات) sendiri hanya ditemukan satu kali, yaitu di dalam QS. al-Baqarah [2]: 198.

Secara kebahasaan *'arafah* (عَرَفَة) berarti "mengenal". Ada tiga versi pendapat mengapa tempat wuquf orang yang melakukan ibadah haji dinamai Arafah. **Pertama**, karena tempat itu merupakan tempat pertemuan kembali di antara Adam dan Hawa setelah terpisah sekian lama sejak keduanya terusir dari surga. Di tempat ini mereka kembali saling mengenal. **Kedua**, karena di tempat ini manusia diharapkan lebih banyak mengenal Tuhannya melalui zikir, doa, dan berbagai ibadah. **Ketiga**, karena di tempat ini manusia dari berbagai penjuru dunia berkumpul di dalam rangka ibadah haji dan di sana mereka saling mengenal satu sama lain.

Secara geografis, Arafah berada di atas

ketinggian 750 kaki dari permukaan laut, terdiri dari padang pasir yang gersang dan tandus. Akan tetapi, beberapa tahun terakhir ini pemerintah Arab Saudi telah mencoba menghijaukannya melalui penanaman pohon-pohon pelindung untuk mengurangi panas udara yang menyengat dan untuk memberi kenyamanan kepada jemaah haji. Di sana terdapat bukit-bukit kecil, di antaranya bukit yang bernama Jabal Rahmah yang konon merupakan tempat bertemunya Adam dan Hawa sejak keduanya terusir dari surga.

Wukuf di Arafah artinya berdiam sejenak di Arafah selama waktu yang ditentukan. Semua imam mazhab sepakat bahwa waktu wukuf dimulai pada hari ke-9 bulan Dzulhijjah setiap tahun dan berakhir pada Hari Raya Idul Adha yang jatuh pada hari ke-10 Dzulhijjah. Para ulama sepakat mengenai harinya, tetapi mereka berbeda pendapat tentang waktunya. Imam Hanafi dan Syafi'i menjelaskan bahwa waktu wukuf dimulai ketika matahari tergelincir pada tanggal 9 Dzulhijjah sampai pagi hari raya tanggal 10 Dzulhijjah. Adapun menurut Imam Malik, waktunya dimulai dari tenggelamnya matahari pada tanggal 9 Dzulhijjah sampai terbit fajar pada keesokan harinya. Imam Hanbali berpendapat bahwa mulainya sejak fajar tanggal 9 Dzulhijjah sampai fajar keesokan harinya, yaitu tanggal 10 Dzulhijjah.

❖ *Ahmad Thib Raya & Ramli* ❖

'ARSY (عَرْش)

'Arsy (عَرْش) adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *'arasya – ya'risyu – 'arsyan* (عَرَشَ يَعْرِشُ عَرْشًا) yang berarti; 'bangunan', 'singgasana', 'istana' atau 'tahta'. Di dalam Al-Qur'an kata *'arsy* dan kata yang seasal dengan itu disebut 33 kali. Kata *'arsy* memunyai banyak makna, tetapi pada umumnya yang dimaksudkan adalah 'singgasana' atau 'tahta Tuhan'.

Tentang pengertian *'arsy* (عَرْش), para ulama memberikan penjelasan yang berbeda-beda. Rasyid Ridha, misalnya di dalam *Tafsîr Al-Manâr* menjelaskan bahwa *'arsy* (عَرْش) adalah 'pusat pengendalian segala persoalan makhluk Allah swt. di alam semesta'. Penjelasan Rasyid Ridha itu, antara lain didasarkan pada QS. Yûnus [10]: 3, *"kemudian Dia bersemayam di atas* 'arsy (عَرْش = *singgasana*) *untuk mengatur segala urusan."*

Jalaluddin As-Suyuthi (pengarang tafsir *Ad-Durrul-Mantsûr fî Tafsîr bil-Ma'tsûr*) menjelaskan, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Abi Hatim dari Wahhab ibnu Munabbih bahwa Allah swt. menciptakan *'arsy* (عَرْش) dan *kursî* (kedudukan) dari cahaya-Nya. *'Arsy* (عَرْش) itu melekat pada *kursî*. Para malaikat berada di tengah-tengah *kursî* tersebut. *'Arsy* (عَرْش) dikelilingi oleh empat buah sungai, yaitu 1) sungai yang berisi cahaya yang berkilauan; 2) sungai yang bermuatan salju putih berkilauan; 3) sungai yang penuh dengan air; dan 4) sungai yang berisi api yang menyala kemerahan. Para malaikat berdiri di setiap sungai tersebut sambil bertasbih kepada Allah swt. Di *'arsy* (عَرْش) juga terdapat *lisân* (bahasa) sebanyak bahasa makhluk di alam semesta. Setiap *lisân* bertasbih kepada Allah swt. berdasarkan bahasa masing-masing.

Berbeda dengan pendapat As-Suyuthi di atas, Abu Asy-Syaikh berpendapat bahwa *'arsy* (عَرْش) itu diciptakan dari permata zamrud hijau, sedangkan tiang-tiang penopangnya dibuat dari permata yakut merah. Di *'arsy* (عَرْش) terdapat ribuan *lisân* (bahasa), sementara di bumi Allah menciptakan ribuan umat. Setiap umat bertasbih kepada Allah dengan bahasa *'arsy* (عَرْش). Pendapat ini berdasarkan hadits Rasulullah saw. yang diterima Abu Asy-Syaikh dari Hammad.

Lebih lanjut tentang asal-usul penciptaan *'arsy* (عَرْش), Abu Asy-Syaikh juga meriwayatkan hadits dari Asy-Sya'bi yang menerangkan bahwa Rasulullah saw. bersabda, "*'Arsy* (عَرْش) itu terbuat dari batu permata yakut merah. Kemudian, satu malaikat memandang kepada *'arsy* (عَرْش) dengan segala keagungan yang dimilikinya". Lalu Allah swt. berfirman kepada malaikat tersebut, "Sesungguhnya Aku telah menjadikan Engkau memiliki kekuatan yang sebanding dengan kekuatan 7.000 malaikat. Malaikat itu dianugerahi 70.000 sayap. Ke-

mudian, Allah menyuruh malaikat itu terbang. Malaikat itu pun terbang dengan kekuatan dan sayap yang diberikan Allah ke arah mana saja yang dikehendaki Allah. Sesudah itu, malaikat tersebut berhenti dan memandang ke arah *'arsy* (عَرْش). Akan tetapi, ia merasakan seolah-olah ia tidak beranjak sedikit pun dari tempatnya terbang semula. Hal ini memperlihatkan betapa besar dan luasnya *'arsy* (عَرْش) Allah itu."

Gambaran fisik *'arsy* (عَرْش) merupakan hal yang gaib, yang tak seorang pun mampu mengetahuinya sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Abbas di dalam riwayat Ibnu Abi Hatim. Ibnu Abbas berkata, "Tidak akan ada yang mampu mengetahui berapa besar ukuran *'arsy* (عَرْش), kecuali penciptanya semata-mata. Langit yang luas ini jika dibandingkan dengan luas *'arsy* (عَرْش) sama dengan perbandingan di antara luas sebuah kubah dan luas padang sahara."

Di dalam perbincangan ulama kalam (teolog) persoalan *'arsy* (عَرْش) merupakan topik yang kontroversial. Para ulama tersebut memperdebatkan apakah *'arsy* (عَرْش) itu sesuatu yang bersifat immaterial (nonfisik) atau bersifat material (fisik). Dalam hal ini terdapat tiga pendapat. **Pertama**, golongan Mu'tazilah berpendapat bahwa kata *'arsy* (عَرْش) di dalam Al-Qur'an harus ditakwilkan atau dipahami sebagai makna metaforis (majazi). Jika dikatakan Tuhan bersemayam di *'arsy* (عَرْش) maka arti *'arsy* (عَرْش) di sini adalah kemahakuasaan Tuhan. Tuhan merupakan zat yang immaterial; karenanya, mustahil Dia berada pada tempat yang bersifat material. **Kedua,** golongan Mujassimah atau golongan yang berpaham antropomorfisme. Pendapat golongan ini bertolak belakang dengan pendapat pertama. Menurut mereka, kata *'arsy* (عَرْش) harus dipahami sebagaimana adanya. Karena itu, mereka mengartikan *'arsy* (عَرْش) sebagai sesuatu yang yang bersifat fisik atau material. **Ketiga**, pendapat yang menyatakan bahwa *'arsy* (عَرْش) di dalam arti tahta atau singgasana harus diyakini keberadaannya karena Al-Qur'an sendiri mengartikan demikian. Akan tetapi, bagaimana wujud tahta atau singgasana Tuhan itu hanya Tuhan sendiri yang tahu. Akal manusia memiliki keterbatasan untuk mengetahuinya. Pendapat ini diyakini oleh golongan Asy'ariyah. ❖ *Musda Mulia* ❖

'ASHÂ (عَصَا)

Kata *'ashâ* (عَصَا) secara literal memunyai arti 'mengumpulkan'. Makna ini menunjukkan bahwa *'ashâ* (عَصَا) mengandung pengertian adanya persatuan dan kekompakan yang pada gilirannya dapat melahirkan kekuatan sekaligus dapat menjaga dan memeliharanya dari berbagai macam bahaya. Di dalam konteks inilah maka *'ashâ* (عَصَا) diartikan 'tongkat'. Dinamai demikian karena tangan dan jari-jari secara bersama-sama berpegang kepadanya, dengan maksud agar orang yang menggunakannya dapat berdiri tegak atau minimal agar tongkat tersebut menjadi tempat berpegang supaya tidak terjatuh. Karena itulah maka *'ashâ* (عَصَا) digunakan pula untuk menunjuk kepada jamaah yang sekaligus menunjukkan adanya kekuatan, baik di dalam merealisasi suatu program maupun untuk menanggulangi dan menjaga diri dan kelompok dari hal-hal yang berbahaya.

Kata *'ashâ* (عَصَا) di dalam Al-Qur'an yang menunjuk kepada pengertian 'tongkat' disebutkan sebanyak 12 kali. Di dalam bentuk tunggal ditemukan sebanyak 10 kali, semuanya berbicara tentang tongkat Nabi Musa as. dengan segala fungsi dan kegunaannya. Sebelum Nabi Musa as. menjadi rasul, tongkat itu digunakannya untuk



Tongkat ('ashâ) sebagai tempat berpegang dan untuk berbagai keperluan lainnya.

berbagai macam keperluan, seperti bertelekan dan memukul daun-daun pohon untuk makanan kambing gembalaannya (QS. Thâhâ [20]: 18). Setelah Nabi Musa diangkat menjadi rasul, tongkat tersebut lebih banyak berfungsi sebagai mukjizat yang mengokohkan kerasulan beliau, baik di dalam mengokohkan keyakinan pengikutnya maupun di dalam menghadapi dan memelihara diri dari musuh-musuhnya, terutama Firaun. Sebagai mu'jizat, tongkat Nabi Musa dapat berubah menjadi ular yang memusnahkan ular hasil sihir tukang sihir Firaun. Ketika Nabi Musa dan pengikutnya dikejar Firaun, dengan memukulkan tongkatnya ke laut, tiba-tiba terbentanglah jalan yang menyelamatkan beliau dan para pengikutnya. Dengan tongkat itu pula, dipukul lagi jalanan yang tadinya terbentang di laut, kembali seperti semula sehingga Firaun pun tenggelam (QS. Al-A'râf [7]: 177 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 45 dan 63).

Dengan tongkat itu pula Nabi Musa dapat memperlihatkan kemahabesaran Allah yang dapat mengeluarkan air dari celah-celah batu (QS. Al-Baqarah [2]: 60).

Adapun di dalam bentuk plural *'ishiyy* (عِصِيّ), ditemukan sebanyak 2 kali (QS. Thâhâ [20]: 66 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 44), masing-masing berkaitan dengan tongkat-tongkat yang digunakan ahli sihir Firaun untuk menghadapi Nabi Musa. ❖ *M. Galib Matola* ❖

'ASHF (عَصْف)

'Ashf (عَصْف) adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *'ashafa-ya'shifu* (عَصَفَ-يَعْصِفُ), tersusun dari huruf-huruf *'ain, shâd,* dan *fâ'*, yang memunyai makna denotatif, yaitu 'ringan' dan 'cepat'. Dari makna dasar berkembang artinya menjadi antara lain: 'kencang/ribut' (angin) karena ia dengan ringan bergerak cepat; 'jerami' karena buahnya sudah tiada, sehingga menjadi ringan. Menurut Ibnu A'rabi, *'ashf* juga berarti 'daun'; *an-nâqatu al-'ashifah* (النَّاقَةُ الْعَاصِفَةُ) yang berarti '(unta) yang lincah' karena dapat membawa orang yang mengendarainya berlari dengan cepat; 'giat' karena dengan ringan ia lakukan pekerjaan; *'ashafat al-ḥarbu bil-qaum* (عَصَفَتِ الْحَرْبُ بِالْقَوْمِ) artinya 'binasa' karena perang seakan-akan hilang diterpah angin, seperti di dalam ungkapan.

Kata *'ashf* dan pecahannya terulang tujuh kali dan *'ashf* sendiri terulang tiga kali (QS. Ar-Rahmân [55]: 12, QS. Al-Mursalât [77]: 2, dan QS. Al-Fîl [105]: 5), empat lainnya di dalam bentuk *ism fâ'il,* dua kali di dalam bentuk tunggal *mudzakkar, 'âshif* (عَاصِف) (QS. Yûnus [10]: 22 dan QS. Ibrâhîm [14]: 18), sekali di dalam bentuk tunggal *muannats, 'âshifah* (عَاصِفَة) (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 81), dan di dalam bentuk jamak *muannats, 'âshifât* (عَاصِفَاتٌ) (QS. Al-Mursalât [77]: 2).

Di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 12 dan QS. Al-Fîl [105]: 5, kata *'ashf* diperselisihkan maknanya oleh para ulama. Al-Hasan mengartikannya dengan 'jerami'. Mujahid mengatakan artinya adalah 'daun dari pohon dan tanaman yang diterbangkan angin' atau 'pucuk tanaman yang masih hijau yang dipotong kemudian menjadi kering'. Al-Farra' dan Said bin Jubair mengatakan 'tunas tanaman yang baru tumbuh'. As-Suyuthi mengartikannya dengan 'buah tin'. Kata *'ashf,* di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 12, digunakan berkaitan dengan nikmat yang Allah berikan kepada manusia, berupa, antara lain bumi yang di dalamnya tumbuh pepohonan yang menghasilkan buah dan biji-bijian yang memunyai jerami. Di dalam QS. Al-Fîl [105]: 5, digunakan berkaitan dengan suatu peristiwa di Mekah, ketika Abrahah, gubernur Yaman, bersama pasukannya yang mengendarai gajah hendak menghancurkan Ka'bah, lalu Allah menghancurkan mereka dengan mengirimkan burung Ababil yang melempari mereka dengan batu yang panas, sehingga membuat mereka hancur bagaikan dedaunan yang telah dimakan ulat. Sementara itu, kata *'ashf* di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 2 berarti 'kencang', yaitu Allah bersumpah dengan (angin atau malaikat) yang kencang.

Adapun kata *'âshif* (عَاصِف) di dalam QS. Yûnus [10]: 22 dan QS. Ibrâhîm [14]: 18 atau *'âshifah* (عَاصِفَة) di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 81, para ulama sepakat mengartikan dengan

'kencang' atau 'keras,' yaitu angin yang bertiup kencang atau keras. Di dalam QS. Yûnus, kata *'âshif* (عَاصِف) digunakan berkaitan dengan tabiat manusia di mana apabila ditimpa kesenangan, ia lupa bahwa nikmat itu datangnya dari Allah, tetapi jika ditimpa kesusahan, seperti bila di dalam perahu tiba-tiba datang angin kencang, ia segera memohon kepada Allah agar diselamatkan dari kesulitan itu. Pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 81, digunakan berkaitan dengan mukjizat Nabi Sulaiman as. yang dapat memerintahkan angin untuk dijadikan kendaraan dan sebagainya. Sementara itu, kata *âshif* di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 18, digunakan di dalam kaitan dengan orang kafir, yang amal perbuatan mereka diumpamakan seperti debu yang diterpa angin kencang pada suatu hari, *yaum 'âshifun* (يَوْمٌ عَاصِفٌ = 'hari yang kencang anginnya').

Kata *'âshifât* (عَاصِفَاتٌ) di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 2, para ulama mengartikannya dengan 'angin', yaitu angin yang menerbangkan dedaunan. Pendapat ini diperkuat oleh Ibnu Mas'ud. Di samping itu, menurut Al-Qurthubi, ada pula yang menafsirkannya dengan 'malaikat', yaitu malaikat yang bertugas membawa angin, atau malaikat yang mencabut nyawa orang kafir. Kata *'âshifât* di dalam ayat ini digunakan sebagai sumpah Allah bahwa Dia tidak akan menyalahi janji-Nya dan pasti akan menghukum orang-orang kafir kelak.

Dari pemaparan kata *'ashf* dan pecahannya di dalam ayat-ayat tersebut di atas menunjukkan bahwa penggunaannya, meskipun di dalam berbagai konteks, tidak terlepas dari makna denotatifnya, yaitu 'ringan' atau 'cepat'. Misalnya, diartikan dengan 'daun' karena daun itu ringan, sehingga dapat diterbangkan angin dengan cepat; 'kencang' karena sesuatu yang kencang itu sifatnya ringan dan cepat.

❖ *Zubair Ahmad* ❖

'ASHR (عَصْر)

Kata *'ashr* (عَصْر) berasal dari *'ashara - ya'shiru - 'ashran* (عَصَرَ يَعْصِرُ عَصْرًا). Di dalam berbagai bentuknya—baik di dalam bentuk kata kerja maupun di dalam bentuk kata benda—di dalam Al-Qur'an kata itu disebut lima kali, tersebar di dalam empat surah (tiga surah *Makiyah* dan satu surah *Madaniyah*), dan 5 ayat.

Dari segi kebahasaan, Ibnu Faris menjelaskan bahwa kata *al-'ashr* (اَلْعَصْر) memunyai tiga makna, yaitu: 1) *ad-dahr* (الدَّهْر = masa), 2) *al-'usharah* (اَلْعُصَرَة = perahan), dan 3) *al-malja'* (اَلْمَلْجَأُ = tempat berlindung).

Al-Ashfahani menyebutkan bahwa kata *'ashr* (عَصْر) adalah *mashdar* dari *'ashara* (عَصَرَ). *Al-ma'shûr* (اَلْمَعْصُوْر) artinya 'sesuatu yang diringkas', sedangkan *al-'usharah* (اَلْعُصَرَة) adalah 'sari dari sesuatu yang diperas'. Makna itu terdapat misalnya di dalam QS. Yûsuf [12]: 36 dan 49.

Kata *al-i'tishâr* (اَلإِعْتِصَار) berarti 'ditekan sampai keluar/tampak yang paling di dalam/tersembunyi'. *Al-'ashr* (اَلْعَصْر) dan *al-'ishr* (اَلْعِصْر) berarti *ad-dahr* (الدَّهْر = masa) dan jamaknya *al-'ushûr* (اَلْعُصُوْر), misalnya di dalam QS. Al-'Ashr [103]: 1.

Dengan demikian, ada tiga makna dari *'ashr* (عَصْر), yaitu 'perasan', 'masa', dan 'waktu sore'. Udara yang tekanannya demikian keras dan memporak-porandakan segala sesuatu sehingga tampak/keluar bagian-bagian yang tersembunyi dinamai *'ishâr* (عِصَار) (QS. Al-Baqarah [2]: 266).

Waktu tertentu, yaitu tatkala perjalanan matahari telah melampaui pertengahan dan telah menuju kepada terbenamnya dinamai *'ashr* (عَصْر) atau waktu Ashar. Penamaan ini karena



Waktu ('Ashr) adalah sesuatu yang harus diperas untuk hal-hal yang produktif

manusia sejak pagi telah memeras tenaganya sehingga diharapkan telah mendapatkan hasil usahanya.

Awan yang mengandung butir-butir air kemudian berhimpun dan karena beratnya ia menjadi hujan. Awan yang demikian itu disebut *al-mu'shirât* (اَلْمُعْصِرَاتُ), sebagaimana disebut di dalam QS. An-Naba' [78]: 14.

Tentang kata *al-'ashr* (اَلْعَصْرِ) yang terdapat di dalam QS. Al-'Ashr [103]: 1, ulama sepakat mengartikannya sebagai waktu.

QS. Al-'Ashr [103], urutan penulisannya di dalam Al-Qur'an terletak pada urutan ke-103 setelah QS. At-Takâtsur [102] dan sebelum QS. Al-Humazah [104]. ❖ *Afraniati Affan* ❖

'ASYÎRAH (عَشِيْرَة)

kata *'asyîrah* (عَشِيْرَة) berarti 'suku, keluarga, sahabat, teman'. Kata ini berasal dari kata *'asyara* (عَشَرَ), yang menurut Ibnu Faris memunyai dua arti asal, yaitu 'jumlah bilangan tertentu' dan 'bergaul atau bercampur'. Karena itu, keluarga, kerabat, suami atau istri disebut *'asyîrah* (عَشِيْرَة) karena mereka antara satu dengan yang lain saling mengenal dan bergabung di dalam satu rumah tangga. Kata lain yang seasal dengan *'asyîrah* (عَشِيْرَة) adalah *al-ma'syar* (اَلْمَعْشَرُ) yang berarti 'jamaah, perkumpulan, atau kelompok'. Bentuk jamaknya *ma'âsyir* (مَعَاشِر). *Al-'isyâr* (اَلْعِشَارُ) berarti 'unta yang bunting 10 bulan', *nâqah mi'syar* (نَاقَةٌ مِعْشَرٌ) berarti 'unta yang banyak air susunya', *al-'âsyûr* (اَلْعَاشُوْرُ) berarti 'hari kesepuluh bulan Muharam', *'asyûrâ* (عَشُوْرَى) dengan arti 'semacam makanan yang terbuat dari tepung gandum yang diberi susu", dan biasanya dibuat pada tanggal 10 Muharam, yang populer dengan nama bubur *'asyûrâ*. *Al-'usyar* (اَلْعُشَرُ) berarti 'tumbuh-tumbuhan'.

Kata *'asyîrah* (عَشِيْرَة) disebut tiga kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 24, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 214, dan QS. Al-Mujâdilah [58]: 22, kata *al-'asyîr* (اَلْعَشِيْر) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Hajj [22]: 13, kata *al-'isyâr* (اَلْعِشَارُ) satu kali, kata *ma'syar* (مَعْشَر) tiga kali, kata *mi'syâr* (مِعْشَار) satu kali, kata *'asyr* (عَشْر) tujuh kali, kata *'asyrah* (عَشْرَة) tiga kali, kata *'asyara* (عَشَرَ) empat kali, kata *'asyarah* (عَشَرَة) dua kali, kata *'isyrûna* (عِشْرُوْنَ) satu kali, dan di dalam bentuk *fi'l amr* kata itu disebut satu kali.

Kata *'asyîrah* (عَشِيْرَة) di dalam QS. At-Taubah [9]: 24 berkaitan dengan pernyataan Tuhan bahwa orang yang lebih mencintai nenek moyang, anak-anaknya, saudara, istri, dan keluarganya, serta harta yang diusahakannya, daripada mencintai Allah dan Rasul-Nya, maka tunggulah saatnya Allah mendatangkan keputusan/siksa-Nya.

Kata *'asyîrah* (عَشِيْرَة) di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 214 disebut di dalam konteks perintah Tuhan kepada Nabi (termasuk umatnya), supaya memberi peringatan kepada keluarga dan kerabat yang dekat.

Kata *'asyîrah* (عَشِيْرَة) di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 22 berkaitan dengan pernyataan Tuhan, bahwa orang yang beriman pada Allah dan Hari Akhir, tidak saling berkasih sayang dengan orang-orang yang menentang Allah dan Rasul-Nya, sekalipun orang-orang itu nenek moyang, anak-anak, saudara-saudara, atau keluarga mereka. ❖ *Hasan Zaini* ❖

'ATÎD (عَتِيْد)

Kata *'atîd* (عَتِيْد) merupakan kata benda yang mengandung arti pelaku (*ism fâ'il*) berasal dari *'atuda – ya'tudu – 'atadan wa 'itadatan* (عَتُدَ – يَعْتُدُ – عَتَدًا – وَعِتَدَةً) yang berarti *'tahayya'a wa hadhara'* (تَحَيَّأَ وَحَضَرَ = siap, sedia dan hadir atau berada di tempat). *Al-'atîd* (اَلْعَتِيْدُ) berarti 'pelaku yang selalu siap, selalu sedia, selalu berada di tempat'. Bentuk jamaknya *'atâ'id* (عَتَائِد). Ibnu Zakaria, pengarang *Mu'jam Maqâyis al-Lughah* menulis bahwa kata *'atad* (عَتَد) menunjuk kepada arti *'al-hudhûr wa al-qurb'* (اَلْحُضُوْرُ وَالْقُرْبُ = hadir/berada di tempat dan dekat), sedangkan *al-'atîd* (اَلْعَتِيْدُ) berarti *'al-hâdhir wa al-mu'addu'* (اَلْحَاضِرُ وَالْمُعَدُّ = yang hadir [yang berada] di tempat) dan yang disiapkan). Al-Ashfahani menulis, *al-'atad* (اَلْعَتَدُ) berarti *'iddikhâr asy-syai' qabla al-hâjati ilaih* (إِدِّخَارُ الشَّيْءِ قَبْلَ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ = menabung/menyiapkan sesuatu sebelum dibutuhkan).

Al-'atîd (اَلْعَتِيْدُ) di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, yaitu pada QS. Qâf [50]: 18 dan 23. *'Atîd* (عَتِيْد) pada Ayat 18 yang dirangkaikan dengan kata *raqîb* (رَقِيْب) yang mengandung makna *'al-hâfizh, al-hâris, al-muntazhir'* (اَلْحَافِظُ وَالْحَارِسُ وَالْمُنْتَظِرُ = penjaga atau pengawas). Dengan demikian, *raqîb 'atîd* (رَقِيْبٌ عَتِيْدٌ) berarti 'penjaga/pengawas yang selalu hadir (berada di tempat) dan siap sedia'.

Pada ayat sebelumnya, *raqîb 'atîd* (رَقِيْبٌ عَتِيْدٌ) ditampilkan dengan istilah *al-mutalaqqiyan* (اَلْمُتَلَقِّيَان), yaitu dua malaikat yang bertugas untuk mencatat semua amal perbuatan manusia yang berada di bawah pengawasannya. Salah satu dari kedua malaikat tersebut berada di sebelah kanan, *'ani al-yamîn* (عَنِ الْيَمِيْنِ), yaitu yang bertugas mencatat amal baik, dan yang lain berada di sebelah kirinya, *'ani asy-syimâl* (عَنِ الشِّمَالِ), yaitu yang bertugas mencatat amal buruknya. Menurut suatu pendapat, malaikat yang berada di sebelah kanan dinamakan *raqîb* (رَقِيْب) dan yang di sebelah kiri dinamakan *'atîd* (عَتِيْد). Menurut Mujahid, malaikat pengawas bagi setiap manusia itu ada empat, dua bertugas di siang hari dan dua lainnya bertugas di malam harinya.

Malaikat pencatat amal kebaikan dinamakan *raqîb* (رَقِيْب) karena kesesuaian di antara maknanya dengan tugas yang diembannya, yakni mencatat amal baik orang—yang seolah-olah—agar tidak sampai terabaikan sehingga tidak diberikan balasan. Demikian juga halnya dengan malaikat pencatat amal jahat dinamakan *'atîd* (عَتِيْد). Namanya sesuai dengan tugasnya, yakni untuk menjalankan tugasnya itu dia harus senantiasa hadir (berada di tempat) di tempat orang yang diawasinya. Dia pun harus senantiasa siap sedia untuk mencatat setiap kejahatan yang dilakukannya sebab perbuatan-perbuatan buruk dimaksud dapat saja terjadi setiap saat dan secara tiba-tiba.

'Atîd (عَتِيْد) pada QS. Qâf [50]: 23 memunyai dua kemungkinan makna. **Pertama**, apabila diartikan dengan malaikat, maka makna *hâdzâ mâ ladayya 'atîd* (هَذَا مَا لَدَيَّ عَتِيْدٌ) adalah '(malaikat berkata:) ini catatan amalnya ada (hadir) bersamaku'. **Kedua**, apabila diartikan setan, maka akan mengandung arti 'inilah azab yang disediakan/didatangkan bagiku sebagai akibat dari kesalahanku'. Keberadaan kedua malaikat ini sesungguhnya hanya sebagai alat bukti di akhirat kelak bahwa apa-apa yang didakwakan adalah benar adanya. Oleh karena itu, adanya kedua malaikat ini tidak memberikan pengertian bahwa Allah lemah atau tidak mampu untuk mengawasi seluruh kegiatan hamba-Nya.

Kata turunan dari *'atuda* (عَتُدَ) yang terdapat di dalam Al-Qur'an disebut 14 kali, tersebar pada sembilan surat dan 14 ayat. Kesemua kata tersebut muncul di dalam bentuk kata kerja lampau *fi'l mâdhî*. Satu di antaranya dengan pelaku orang ketiga perempuan tunggal, sedangkan tiga belas yang lain dikaitkan dengan Allah sebagai subjeknya. Kesemua ayat tersebut berbicara di dalam konteks negatif, yaitu berkaitan dengan siksaan atau neraka, kecuali di dalam QS. Yûsuf [12]: 31, yang merupakan bagian dari rangkaian kisah Zulaikha dan Nabi Yusuf dan di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 31, yang berbicara mengenai balasan berupa pahala dan rezeki yang akan diberikan oleh Allah swt. kepada istri-istri Nabi. ❖ *Cholidi* ❖

'ATÎQ (عَتِيْق)

Kata *'atîq* (عَتِيْق) merupakan kata benda yang berfungsi sebagai sifat bagi pelaku atau subjek *(ism fâ'il)*. Kata *'atîq* (عَتِيْق) ini termasuk kata turunan dari *'ataqa – ya'tiqu – 'itqan wa 'atqan wa 'atâqan wa 'atâqatan wa 'utûqan. Ism fâ'il*-nya ada dua macam, yaitu *'atîq wa 'âtiq* (عَتِيْقٌ وَعَاتِقٌ). Bentuk yang pertama *'atîq* (عَتِيْق) merupakan bentuk perubahan yang tidak beraturan (*irregular* = Inggris atau *simâ'î* = Arab). Jadi, bukan sebagai bentuk *shigah al-mubâlaghah* (superlatif) yang mengandung arti 'maha'. Bentuk ini pada umumnya yang digunakan oleh orang-orang Arab dalam percakapan mereka sehari-hari dan Al-Qur'an pun memilih bentuk ini. Adapun bentuk yang kedua *'âtiq* (عَتِيْق) merupakan bentuk standar reguler (baca: *qiyâsî*).

Di dalam Al-Qur'an kata *al-'atîq* hanya disebut dua kali, yaitu dalam QS. Al-Hajj [22]: 29 dan 33. Keduanya dirangkaikan dengan kata *al-bait* (اَلْبَيْتُ) dalam fungsi sebagai keterangan (baca: *shifat*).

Menurut Ibnu Zakaria dan Al-Ashfahani kata *'atîq* (عَتِيْق) memunyai arti dasar (arti denotatif atau arti generik), yakni 1) *al-karam* (اَلْكَرَمُ = mulia), baik karena kejadian (fisik) maupun karena akhlak atau perilakunya (mental), dan 2) *al-qidam* (اَلْقِدَمُ = terdahulu atau terkemuka), baik dari segi umur, tempat, maupun martabatnya. Adapun Ibnu Manzhur di dalam *Lisanul-Arab*-nya menjelaskan bahwa di samping arti *al-karam* (اَلْكَرَمُ = mulia), *'atîq* (عَتِيْق) merupakan antonim dari *riqq* (رِقّ = budak). Jadi, menurutnya, *hurru al-'atîq* (حُرُّ الْعَتِيْقِ) berarti 'merdeka' atau 'bebas'. Arti ini merupakan pengembangan dari arti denotatif menjadi arti konotatif. Arti konotatif lainnya adalah 'antik' atau 'tua'.

Di dalam berbagai hal, di antara arti denotatif dan konotatif tersebut terdapat keterkaitan yang erat. Yang tua dihormati atau dimuliakan, yang bernilai antik dihargai tinggi, yang terkemuka biasanya dihormati dan sesuatu yang dihormati adalah yang mulia dan terkemuka. Dan secara faktual orang yang merdeka lebih dihormati dibanding hamba sahaya. Kata *'atîq* (عَتِيْق) di dalam Al-Qur'an digunakan untuk menunjuk arti 'bebas', 'tua', 'mulia' dan 'dihormati'.

Sebagaimana disebutkan di atas, Al-Qur'an merangkai kata *al-'atîq* (اَلْعَتِيْقُ) dengan *al-bait* (اَلْبَيْتُ) sebagaimana terdapat di dalam QS. Al-Hajj [22]: 29 dan 33 di dalam arti 'Ka'bah' (*bait Allâh*). Ka'bah adalah suatu bangunan yang berbentuk kubus (*mukâ'ab*). Ukuran panjang sisi Ka'bah yang sebelah utara adalah 9,29 m dan sisinya sebelah selatan 10,5 m. Pada sudutnya sebelah selatan terletak *hajar aswad*.

Ka'bah–sebagai yang dikutip oleh Ibnu Zakaria–disebut *al-bait al-'atîq* (اَلْبَيْتُ الْعَتِيْقُ) karena ada beberapa kemungkinan: 1) menurut Al-Halil, Ka'bah merupakan rumah (bangunan) yang pertama yang diperuntukkan bagi manusia untuk beribadah. Ini dapat dilihat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 96. Untuk itu *al-'atîq* (اَلْعَتِيْقُ) diartikan *al-qadîm* (اَلْقَدِيْمُ = sudah ada sejak lama) karena pembangunannya yang pertama dilakukan oleh Nabi Adam as. dan dipugar oleh Nabi Ibrahim dan Isma'il as.; 2) menurut pendapat lain, karena Ka'bah terbebas (selamat) dari tenggelam dalam peristiwa badai topan yang melandanya; 3) karena Ka'bah terbebas dari serangan tentara bergajah yang dipimpim oleh Abrahah; 4) karena Ka'bah bebas dari klaim seseorang atau pihak-pihak tertentu sebagai miliknya (Ka'bah semata-mata milik Allah); 5) karena Allah swt. telah membebaskannya dari tangan-tangan yang tidak bertanggung jawab *(al-jabâbirah)*; 6) karena Allah akan membebaskan orang-orang yang thawaf di sekeliling Ka'bah dari dosa-dosanya. Semua pendapat tersebut dapat diterima.

Ada dua pandangan tentang maksud *al-bait al-'atîq* (اَلْبَيْتُ الْعَتِيْقُ) dalam S. Al-Hajj [22]: 33; **pertama**, Ka'bah, dan **kedua**, seluruh tanah haram.

Kedua ayat yang di dalamnya terdapat kata *al-'atîq* (اَلْعَتِيْقُ) berbicara dalam konteks ibadah haji. Salah satu dari manasik haji adalah thawaf di sekeliling *al-bait al-'atîq* (Ka'bah).

❖ *Cholidi* ❖

'AZAMA (عَزَمَ)

Kata *'azama* (عَزَمَ) adalah kata kerja bentuk lampau *(fi'l mâdhî)* dari bentuk *mashdar al-'azm* (اَلْعَزْمُ). Kata itu dengan segala bentuk turunannya di dalam Al-Qur'an disebut sembilan kali, tiga kali di dalam bentuk kata kerja lampau, satu kali di dalam bentuk kata kerja masa kini dan mendatang *(fi'l mudhâri')*, dan lima kali di dalam bentuk kata dasar. Tiga ayat di antaranya tergolong ayat-ayat *Makkiyah*, dan sisanya adalah *Madaniyah*.

Makna dasar *al-'azm* (اَلْعَزْمُ) adalah *al-qath' wa ash-shârimah* (اَلْقَطْعُ وَالصَّارِمَةُ = putus atau ketegasan). Selain makna denotatif, kata itu juga memiliki makna konotatif, yaitu *'aqd al-qalbi 'alâ imdhâ'i al-amr* (عَقْدُ الْقَلْبِ عَلَى إِمْضَاءِ الْأَمْرِ = keyakinan atau keteguhan hati untuk melakukan dan

'Azama

menyelesaikan suatu pekerjaan). Ibnu Abbas mengatakan *al-'azm* (اَلْعَزْمُ) juga berarti *al-hazm* (اَلْحَزْمُ = kokoh/tegar), sedangkan Ad-Dahhak memasukkan 'agung' atau 'penting' dan 'sabar' sebagai salah satu arti *al-'azm* (اَلْعَزْمُ).

Ada kaitan di antara makna denotatif dan konotatif tersebut, yaitu keyakinan atau keteguhan hati untuk melakukan dan menyelesaikan sesuatu yang muncul setelah adanya sebuah keputusan. Seorang yang agung dan sabar adalah orang yang mampu memutuskan sesuatu dan memiliki keteguhan hati. Penggunaan makna-makna tersebut disesuaikan dengan konteks pembicaraan.

Makna-makna denotatif maupun konotatif tersebut dapat ditemukan di dalam Al-Qur'an. Makna 'memutuskan' atau 'keyakinan hati untuk melakukan sesuatu dan menyelesaikannya' disebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 227 dan 235, QS. Âli 'Imrân [3]: 159, serta QS. Muhammad [47]: 21. Makna 'agung' dan 'kokoh' disebut pada QS. Al-Ahqâf [46]: 35, sedangkan makna 'besar' disebut pada QS. Âli 'Imrân [3]: 186, QS. Luqmân [31]: 17, dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 43.

Ayat-ayat yang di dalamnya terdapat kata *'azm* (عَزْمٌ) atau turunannya yang berarti keyakinan atau keputusan hati untuk melakukan dan menyelesaikan sesuatu umunya berbicara mengenai persoalan keluarga, nikah (QS. Al-Baqarah [2]: 235) dan talak (QS. Al-Baqarah [2]: 227), etika dan strategi (Rasulullah) bergaul dan berdakwah (QS. Âli 'Imrân [3]: 159). Kesemua persoalan yang dibicarakan itu termasuk di dalam kategori persoalan besar dan memunyai pengaruh besar pula di dalam hidup dan kehidupan, bukan hanya bagi pelakunya, tetapi juga bagi orang lain yang memiliki keterkaitan. Talak akan berakibat pada anak dan keturunan, nikah akan menghasilkan susunan dan tatanan nasab yang teratur dan terjamin, serta strategi dan etika dakwah dan bergaul sesama manusia akan menentukan hasil yang akan diperoleh.

Ayat-ayat yang di dalamnya terdapat kata *'azm* (عَزْمٌ) atau turunannya yang bermakna 'besar', 'agung' atau 'penting' berbicara tentang kebesaran jiwa di dalam menghadapi ujian Tuhan, dan perlakuan lalim dari pihak lain, sedangkan QS. Al-Ahqâf [46]: 35 berbicara mengenai peringkat rasul-rasul tertentu. Peringkat yang disebut *ulul-'azmi*, yaitu peringkat tertentu yang dimiliki oleh rasul-rasul tertentu, yakni mereka yang memunyai syariat baru dan membatalkan syariat sebelumnya.

Mengenai siapa-siapa di antara rasul-rasul Allah yang termasuk kategori *ulul-'azmi* terdapat perbedaan pendapat ulama. Menurut Ibnu Zaid yang diikuti oleh Imam Fakhrur Razi, semua rasul Allah adalah *ulul-'azmi*. Allah swt. tidak pernah mengangkat seseorang menjadi rasul kecuali pada diri orang tersebut terdapat kebesaran, kemuliaan, serta pemikiran yang sempurna. Pendapat lain mengatakan *ulul-'azmi* adalah Muhammad saw. dan para rasul Allah yang namanya disebut di dalam QS. Al-An'âm [6], yaitu Ishaq as., Ya'qub as., Nuh *as.*, Daud as., Sulaiman as., Ayyub as., Yusuf as., Musa as., Harun as., Zakaria as., Yahya as., Isa as., Ilyas as., Ismail as., Ilyasa' as., Yunus as., dan Luth as. Hal ini berdasarkan ungkapan dan pernyataan yang terdapat pada QS. Al-An'âm [6]: 90, *"Mereka itulah orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah swt.; maka, ikutilah petunjuk mereka. Katakanlah, 'Aku tidak minta upah kepadamu di dalam menyampaikan [Al-Qur'an]". Al-Qur'an itu tidak lain hanyalah peringatan untuk segala umat"'*.

Menurut Al-Kalbi, para rasul *ulul-'azmi* ada enam orang, yaitu Nuh as., Hud as., Shalih as., Luth as., Syu'aib as., dan Musa as. Mereka dikatakan *ulul-'azmi* karena kisah mereka disebutkan secara berurutan di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26] dan QS. Al-A'râf [7]. Menurut Muqatil, rasul *ulul-'azmi* ada enam. Mereka adalah Nuh as. karena beliau sabar atas siksaan yang dilancarkan oleh kaumnya; Ibrahim as. karena sabar menghadapi Namrud, penguasa pada masanya yang membuat api untuk membakarnya; Ishaq as. karena sabar menerima putusan akan disembelih; Ya'qub as. karena sabar ketika kehilangan putranya, Yusuf as. dan kehilangan penglihatannya (buta); Yusuf as. karena sabar ketika ia dibuang oleh

'Azhîm, Al-

saudara-saudaranya ke dalam sumur dan mendekam di dalam penjara; Ayyub as. karena sabar atas penyakit yang menyerangnya.

Pendapat di atas menyebut Ishaq sebagi nabi yang disembelih. Pendapat ini lemah karena sekian banyak argumentasi membuktikan bahwa putra Nabi Ibrahim yang disembelih adalah Ismail, bukan Ishaq.

Menurut pendapat Ibnu Abbas dan Qatadah para rasul yang tergolong *ulul-'azmi* adalah Nuh as., Ibrahim as., Musa as., Isa as., dan Muhammad saw. Nama mereka secara khusus disebutkan Allah swt. di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 7.

Ada beberapa hal yang dapat dipetik dari kumpulan ayat-ayat yang di dalamnya terdapat kata *'azm* (عَزْمٌ) dan turunannya, yaitu 1) etika sesama manusia, baik kawan maupun lawan, harus tetap dipelihara dan kebiasaan berbuat baik harus tetap dipertahankan; 2) cobaan harus dihadapai dengan kesabaran dan ketakwaan; 3) menghadapi pekerjaan besar harus dengan sikap tegar dan percaya diri serta tawakkal. ❖ *Cholidi* ❖

'AZHÎM, AL- (اَلْعَظِيم)

Kata *al-'azhîm* (اَلْعَظِيم) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf *'ain, zhâ'*, dan *mîm* yang menunjuk kepada makna *agung dan besarnya sesuatu.* Kalau yang ditunjuk itu materi, maka ia berarti *besar panjang, lebar, lagi tinggi,* atau *dalam jangkau oleh pandangan mata.*

Yang agung ada yang terjangkau seluruhnya oleh pandangan mata, ada juga yang hanya sedikit bagiannya yang dapat dilihat. Gunung atau gajah dapat ditunjuk dengan menggunakan kata *'azhîm,* saat ia dibanding dengan makhluk atau binatang lain, walau buat gajah dan gunung, seluruh tubuh/bagiannya dapat terlihat, berbeda dengan langit, hanya sebagian yang terlihat mata.

Kata ini juga dapat menjadi sifat suatu immaterial yang jangkauannya dapat berbeda-beda. Ada sesuatu yang agung dalam pandangan akal, dan akal itu juga dapat memahami hakikatnya. Ada lagi immaterial yang agung namun hanya sedikit hakikatnya yang terjangkau oleh akal. Ada lagi yang agung, bahkan Mahaagung, yang hakikatnya sama sekali tidak terjangkau oleh akal. Dia adalah Allah swt.

Allah Mahaagung, karena mata tidak mampu memandang-Nya dan akal tidak dapat menjangkau hakikat wujud-Nya.

Allah Mahaagung, karena Dia adalah yang wajib wujud-Nya, langgeng eksistensinya untuk selama-lamanya. Dia Yang Awal Dia pula Yang Akhir, sedang wujud selain-Nya hanya sebuah kemungkinan, bisa wujud atau tak wujud, atau saja sekali wujudnya mustahil, seperti kemustahilan penggabungan dua hal yang bertolak belakang.

Allah Mahaagung, karena keagungan-Nya melebihi keagungan segala yang agung, bahkan keagungan segala yang agung adalah berkat anugerah-Nya. Dia Mahaagung, karena keagungan-Nya tidak bertepi dan tidak pula dapat diukur.

Allah Mahaagung, karena akal berlutut di hadapan-Nya dan jiwa gemetar menghadapi-Nya, serta larut di dalam cinta-Nya. Semua wujud kecil di hadirat-Nya, butuh pertolongan-Nya dan punah atas ketetapan-Nya.

Lebih dari 100 kali kata *'azhîm* ditemukan dalam Al-Qur'an. Ada yang menyifati Al-Qur'an, *'Arsy* (singgasana Tuhan dan singgasana Ratu Saba'), kekuasaan-Nya, sumpah, kerajaan, ucapan, siksa, ganjaran, dosa, anugerah berita hari Kemudian, korban, kemenangan, sihir Firaun, tipu daya wanita, keresahan, kebohongan/fitnah, gunung, harta kekayaan Qarun, penganiayaan, syirik, dan lain-lain termasuk juga menyifati akhlak Rasulullah Muhammad saw.

Kata *al-'Azhîm* yang menjadi sifat Allah ada yang berdiri sendiri dan ada juga yang dirangkaikan dengan *al-'Aliyy* (Mahatinggi), seperti pada akhir kalimat *ayat al-Kursiy* (QS. al-Baqarah [2]: 255).

Perangkaian Yang Mahatinggi dengan Mahaagung *(al-'Aliyy al-'Azhîm)* untuk memberi isyarat bahwa keagungan-Nya itu adalah keagungan yang berkaitan dengan ketinggian tingkat/derajat serta kejauhan-Nya untuk diraih oleh pemahaman akal. Juga karena *ketinggian*

mengandung makna *kejelasan*, sedang keagungan sering kali diliputi oleh ketidakjelasan, akibat ketidakmampuan menjangkaunya sama sekali. Rasul saw. menjelaskan bahwa Allah befirman: *al-Kibriyâ'u ridâ'î wa al-'Azhâmatu izârî* (Kebesaran adalah selendang-Ku dan Keagungan adalah pakaian [kain]-Ku). Selendang adalah sesuatu yang diletakkan di atas pakaian yang nampak jelas, sedang kain adalah yang menutup bagian dalam dan bawah. Ini berarti bahwa di langit kebesaran-Nya, di bumi keagungan-Nya di *'Arsy* ketinggian-Nya. Dengan demikian, keagungan-Nya merupakan sesuatu yang sangat tersembunyi ditinjau dari rinciannya, sedang kebesaran dan ketinggian-Nya, merupakan sesuatu yang jelas dibandingkan dengan ketidakjelasan yang lain. Begitu al-Biqa'i dalam tafsirnya *Nazhm adh-Dhurâr* ketika menjelaskan ayat al-Kursiy. Demikian *wa Allâh A'lam*.

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

'AZÎZ (عَزِيْز)

Kata *al-'azîz* (الْعَزِيْز) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *'ain* dan *zai*, yang maknanya *kekukuhan, kekuatan,* dan *kemantapan*. Dari sini, kemudian maknanya berkembang sesuai dengan konteks serta bentuk dasar *mudhâri'*-nya (kata kerja masa kininya). Jika bentuknya *ya'uzzu* (يَعُزُّ), maka ia berarti *mengalahkan*. Jika berbentuk *ya'izzu* (يَعِزُّ), maka maknanya *yang sangat jarang* atau *sedikit*, bahkan *tidak ada samanya*. Sedangkan bila bentuk katanya *ya'azzu* maka ini berarti *menguatkan sehingga tidak dapat dibendung atau diraih*. Ketiga makna di atas, dapat menyifati Allah swt.

Kata *al-'azîz* (الْعَزِيْز) dan *'azîz* (عَزِيْز) terulang dalam Al-Qur'an sebanyak 99 kali, antara lain bermakna; *angkuh, tidak terbendung, kasar, keras, dukungan, semangat,* dan *membangkang*.

Allah adalah *al-'Azîz*, yakni *Yang Maha mengalahkan siapa pun yang melawan-Nya* dan *tidak terkalahkan oleh siapa pun*. Dia juga tidak ada sama-Nya, serta *tidak pula dapat dibendung kekuatan-Nya* atau *diraih kedudukan-Nya*. Dia begitu tinggi sehingga tidak dapat disentuh oleh keburukan dan kehinaan. Dari sini kata *al-'Azîz* biasa diartikan dengan *Yang Mulia*.

'Izzah (عِزَّة) (sifat yang disandang oleh Yang *'Azîz*), menjadikan Dia bebas dari segala cela dan kerendahan yang mengurangi kehormatan-Nya.

Imam al-Ghazali menetapkan tiga syarat yang harus terpenuhi untuk dapat menyandang sifat tersebut, yaitu: a) *Peranan yang sangat penting lagi sedikit sekali wujud yang sama dengannya,* b) *Sangat dibutuhkan* dan c) *Sulit untuk diraih/disentuh.* Tanpa berkumpulnya tiga hal tersebut, maka sesuatu tidak wajar dinamai *'azîz*. Tulis al-Ghazali, "ada saja sesuatu yang jarang wujudnya, tetapi tidak memiliki peranan yang penting, dan tidak pula banyak manfaatnya, maka ia bukanlah sesuatu yang *'azîz*. Demikian juga ada saja yang besar peranannya, banyak manfaatnya, jarang samanya, tetapi tidak sulit meraihnya, maka ia pun tidak dinamai *'azîz*." Al-Ghazali memberi contoh matahari, yang dalam tata surya kita tidak ada bandingannya, manfaatnya pun banyak bagi setiap yang hidup, kebutuhan terhadapnya sangat besar, namun ia tidak dapat dinamai *'azîz*, karena tidak sulit bagi siapa pun untuk menyaksikannya.

Setiap unsur dari ketiga syarat di atas, memunyai kesempurnaan dan kekurangan. Kesempurnaan menyangkut sedikitnya unsur sesuatu seperti keesaan, karena tidak ada yang lebih sedikit dari satu. Allah swt. dalam hal ini adalah wujud yang paling *'Azîz/Mulia* karena sedikit wujud yang sama dengan-Nya, *"Yang serupa dengan serupa-Nya pun tak ada"*, sesuai firman-Nya: *"Laisa Kamitslihi Syai'un,"* baik dalam benak atau khayalan, apalagi dalam kenyataan. Adapun dalam hal kebutuhan pihak lain kepadanya, maka kesempurnaannya terletak pada kebutuhan kepadanya oleh segala sesuatu dan dalam segala hal, termasuk dalam hal wujud, kesinambungan eksistensi, dan sifat-sifat. Sesuatu yang sifatnya seperti itu, hanya wujud pada Allah swt. Sedangkan kesempurnaan dalam hal kesulitan untuk diraih, juga hanya disandang oleh Allah swt., karena bukankah "Tidak ada yang mengenal Allah kecuali Allah sendiri?" Bukankah Dia yang mengherankan jika dibahas

Dzat-Nya, serta mengagumkan jika dianalisis perbuatan-Nya? Dari sini dapat dimengerti mengapa Al-Qur'an menyatakan bahwa, (مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعِزَّةَ فَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ جَمِيعًا) *"Barang siapa yang menghendaki al-'Izzah (kemuliaan) maka kemuliaan seluruhnya hanya milik Allah"* (QS. al-Fâthir [35]: 10).

Nabi saw. bersabda: *"Sesungguhnya Tuhan kalian berfirman setiap hari; Akulah al-'Azîz (Yang Mahamulia), siapa yang menghendaki kemuliaan dunia dan akhirat, hendaklah dia taat kepada al-'Azîz."*

Jika kemuliaan adalah milik Allah, maka Allah pula yang menganugerahkannya kepada siapa yang dikehendakinya, dan dalam konteks ini Allah menegaskan bahwa kemuliaan itu dianugerahkan-Nya kepada Rasul dan orang-orang Mukmin sebagaimana firman-Nya dalam QS. al-Munâfiqûn [63]: 8.

Ini berarti bahwa kemuliaan manusia tidak terletak pada kekayaan atau kedudukan sosialnya, tetapi pada nilai hubungannya dengan Allah swt. Siapa yang menghendaki kemuliaan, maka hendaklah dia menghubungkan diri dengan Allah dan tidak mengandalkan manusia guna meraihnya, karena; *"Siapa yang mencari kemuliaan melalui suatu kaum, Allah akan menghinanya melalui mereka."*

'Izzah (عِزَّة) (kemuliaan) bagi manusia berbeda dengan keangkuhan, karena kemuliaan merupakan cermin pengetahuan manusia tentang diri dan kedudukannya sehingga dia menempatkan dirinya pada tempat yang sewajarnya. Sedangkan keangkuhan adalah cermin dari *ketidaktahuan* manusia akan diri dan kedudukannya sehingga dia menempatkan diri di atas kedudukan yang sebenarnya. Agaknya inilah yang menjadi sebab sehingga pada umumnya–dalam Al-Qur'an–kata *'Azîz* yang menjadi sifat Allah, sering kali disusul oleh kata *Hakîm* (حَكِيم), yang mengandung makna memperlakukan sesuatu dengan bijaksana, sehingga dengannya diraih manfaat atau ditampik mudharat. Bahkan dalam Al-Qur'an tidak ditemukan kata *'Azîz* (عَزِيْز) yang menjadi sifat Allah, kecuali digandengkan dengan salah satu-Nya yang lain yang dipilih-Nya sesuai dengan konteks pembicaraan, seperti *al-Qawiyy* (الْقَوِيّ), *ar-Rahîm* (الرَّحِيم), *al-Hamîd* (الْحَمِيد), *al-Ghaffâr* (الْغَفَّار), *al-Ghafûr* (الْغَفُور), *Dzuntiqâm* (ذُو انْتِقَام). "Sifat *'azîz* yang merupakan sifat Nabi Muhammad saw. pun dirangkaikan dengan sifat *Ra'ûf ar-Rahîm* (sangat penyantun lagi penyayang) (QS. at-Taubah [9]: 128). Kata *'azîz*–dalam Al-Qur'an–yang tidak disertai dengan sifat lain hanya tertuju kepada manusia, yakni yang diucapkan putra-putra Nabi Ya'qub as. ketika mereka datang menemui penguasa Mesir untuk memohon agar saudara mereka yang ditangkap dapat dilepaskan (QS. Yûsuf [12]: 78). Demikian *Wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

'AZZAR (عَزَّر)

Kata *'azzar* (عَزَّر) aslinya *azzara* (عَزَّرَ), *fi'l mâdhî* yang terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu, *'ain – zai –* dan *râ'*. Perubahan keadaan huruf *râ'* dari *fathah* menjadi sukun terjadi karena bertemunya kata kerja itu dengan kata ganti bersambung *(dhamîr muttashil)* yang berkedudukan sebagai subjek. Di antara artinya adalah *ar-radd wal man'u* (الرَّدُّ وَالْمَنْعُ = menolak atau mencegah). Dari arti ini kemudian lahir istilah *ta'zîr* (تَعْزِيْر), yaitu hukuman yang tidak termasuk *hadd* (حَدّ) karena tujuannya mencegah pelaku kejahatan tersebut agar tidak mengulangi kejahatan yang telah dilakukannya.

Kata *'azzara* juga dipakai di dalam arti 'menolong' dan 'menghormati' karena orang yang menolong dan menghormati seseorang pasti mencegah kejahatan atau hal-hal yang tidak baik, sehingga tidak menimpa orang tersebut, baik dari musuh-musuhnya maupun dari yang lainnya. Ada juga yang berpendapat bahwa makna dasar dari kata tersebut justru 'menolong' dan 'menghormati'. Berdasarkan arti ini, *ta'zîr* (تَعْزِيْر) dinamai demikian karena mengandung arti 'menolong pelaku kejahatan tersebut agar tidak berlarut-larut di dalam kejahatannya'.

Di dalam Al-Qur'an kata *'azzara* (عَزَّرَ) dan yang seakar dengannya berulang sebanyak empat kali, yaitu pada QS. al-Mâ'idah [5]: 12; QS. al-A'râf [7]: 157; QS. al-Fath [48]: 8; dan QS. At-

A'mâ

Taubah [9]: 30.

Pada QS. al-Mâ'idah [5]: 12 tersebut, kata *'azzara* (عَزَّرَ) dipakai di dalam arti 'mendukung' dan 'membela rasul-rasul Allah'. Pada ayat itu, disebutkan mengenai janji Allah terhadap Bani Israil berupa ampunan dan surga bagi yang beriman kepada rasul-rasul-Nya, lalu mendukungnya serta mendirikan shalat dan menunaikan zakat.

Demikian pula pada QS. al-A'râf [7]: 157, kata *'azzara* (عَزَّرَ) juga mengandung arti 'mendukung' dan 'membela' rasul Allah yang di dalam ayat ini khusus ditujukan kepada Nabi Muhammad saw. di mana ditegaskan bahwa pendukung-pendukung Nabi Muhammad benar-benar termasuk orang yang beruntung.

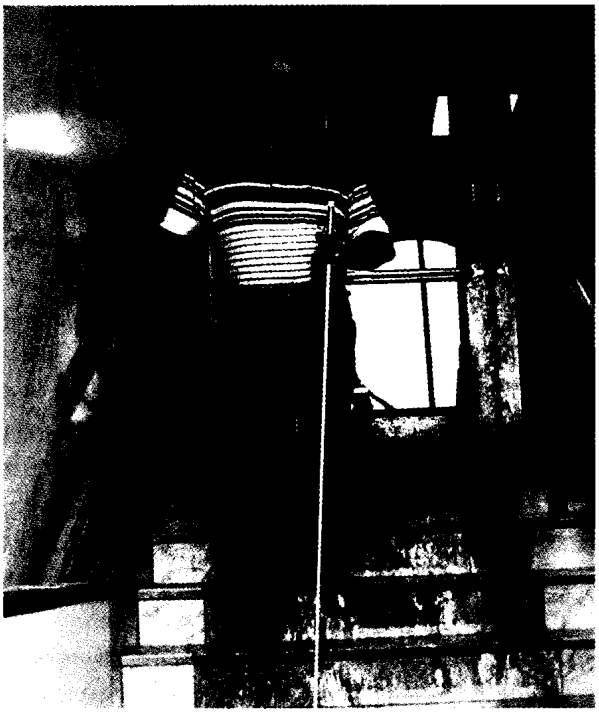
Adapun pada QS. al-Fath [48]: 9, kata *'azzara* (عَزَّرَ) digunakan dengan makna 'mengagungkan Allah' di dalam arti menguatkan agama-Nya. Ayat ini berbicara tentang fungsi kerasulan Nabi sebagai saksi, pembawa berita gembira dan pemberi peringatan. Dengan terlaksananya fungsi tersebut maka nyatalah siapa yang beriman kepada Allah dan rasul-Nya, menguatkan agama-Nya, bertasbih dan mengagungkan-Nya, baik di waktu pagi maupun waktu petang.

Selanjutnya, pada QS. at-Taubah [9]: 30, kata itu menunjuk pada nama 'Uzair (عُزَيْر). Di dalam ayat itu, disinggung mengenai keyakinan yang sesat dari orang Yahudi dan Nasrani. Orang Yahudi mengatakan bahwa 'Uzair itu adalah putra Allah; sedangkan, orang Nasrani mengatakan bahwa al-Masih (Nabi Isa) itu putra Allah.

❖ *Muhammad Wardah Akil* ❖

A'MÂ (أَعْمَى)

Kata ini bentuk tunggal dari *'umyun/'umyân* (عُمْيٌ/عُمْيَانٌ) yang merupakan *shîgat al-mubâlaghah* (صِيْغَةُ الْمُبَالَغَةِ = bentuk kata di dalam bahasa Arab mengandung makna 'sangat') yang menggunakan bentuk *ism at-tafdhîl* (إِسْمُ التَّفْضِيْلِ = superlatif) yang berarti *fâ'il* (فَاعِلٌ = pelaku) dan berbentuk *mudzakkar* (مُذَكَّرٌ = jenis laki-laki). Bentuk *muannats* (مُؤَنَّثٌ = jenis perempuan)-nya



Kebutaan yang sesungguhnya bukanlah pada mata, tetapi di hati

adalah *'umyâ'/'umyah* (عُمْيَاء/عُمْيَة). Kata ini terbentuk dari huruf-huruf *'ain, mîm,* dan *mu'tal,* yang berarti 'menutup' dan 'memberi tabir'. Dari akar kata itu terbentuk antara lain *al-'amâ* (العَمَى) yang berarti 'kebutaan'; *al-a'mâ* (الأَعْمَى) berarti 'yang buta' karena seakan-akan ada yang menutup matanya sehingga tidak dapat melihat; 'yang bodoh' karena seakan-akan ada yang menutup hati dan pikirannya sehingga tidak dapat berpikir; *al-'umiyyah* (العُمِيَّة) berarti 'kesesatan' karena kebenaran itu tertutup; *al-'ummiyyah* (العُمِّيَّة) berarti 'kesombongan' karena buta akan hakikat diri; *al-'amâ'* (العَمَاء) berarti 'awan' karena menutup langit; *at-ta'miyah* (التَّعْمِيَة) berarti 'kamuflase' atau 'penyamaran' karena tertutup dari yang sebenarnya; dan *al-mu'ammâ* (المُعَمَّى) berarti 'teka-teki' karena maksudnya tersembunyi. Kata *al-'amâ* (العَمَى) atau *al-a'mâ* (الأَعْمَى) berarti *'dzihâbu al-bashar'* (ذِهَابُ الْبَصَرِ = hilangnya penglihatan, buta). Manurut Al-Laits, kata itu tidak digunakan untuk sifat orang yang hanya buta sebelah. Menurut Ibnu Manzhur, juga digunakan pada orang yang buta mata hatinya,

A'mâ

yaitu bodoh.

Kata *a'mâ* (أَعْمَى) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 33 kali.

1. Dengan bentuk tunggal, *a'mâ* (أَعْمَى) terulang empat belas kali, digunakan di dalam kaitan dengan: a) tuntunan di dalam menghadapi masyarakat bahwa orang yang buta tidak sama dengan orang yang melihat (QS. al-An'âm [6]: 50); b) tidak adanya orang yang menanggung dosa orang lain karena Allah telah mengirimkan rasul yang membawa kebenaran dan manusia bebas untuk mengikutinya. Karena itulah, manusia terbagi dua, yaitu yang dapat melihat kebenaran dan yang buta terhadapnya (QS. Fâthir [35]: 19); c) perumpamaan orang kafir dan orang beriman, yaitu orang kafir bagaikan orang buta dan tuli terhadap kebenaran dan orang Mukmin melihat dan mendengar kebenaran (QS. Hûd [11]: 24, QS. Ar-Ra'd [13]: 19, dan QS. Al-Mu'min [40]: 58). Itu menunjukkan bahwa istilah ini digunakan untuk orang yang buta hatinya karena tidak dapat menerima kebenaran; d) mereka yang tidak dapat memerhatikan tanda-tanda keesaan dan kekuasaan Allah swt. sehingga dinamakan orang buta hatinya (QS. Ar-Ra'd [13]: 16); e) fakta bahwa orang yang buta atas peringatan dan petunjuk Allah di dunia pasti di akhirat kelak juga buta (QS. Al-Isrâ' [17]: 72 dan QS. Thâhâ [20]: 124); f) salah satu pertanyaan orang kafir di akhirat, mengapa mata mereka buta (QS. Thâhâ [20]: 125); g) pedoman pergaulan terhadap orang buta, pincang, dan sakit (QS. An-Nûr [24]: 61), yaitu dengan mengajak mereka makan bersama di dalam lingkungan keluarga, kerabat, dan kawan-kawan; h) kebolehan orang yang buta (mata) untuk tidak ikut berperang (QS. Al-Fath [48]: 17); i) teguran Allah kepada Nabi saw. yang tidak menghiraukan kedatangan Abdullah bin Umi Maktum, seorang yang buta, yang ingin bertanya kepadanya tentang Islam (QS. 'Abasa [80]: 2).
2. Dengan bentuk jamak, *'umyun* (عُمْيٌ) berulang delapan kali, digunakan berkaitan dengan: a) orang munafik, yakni mereka memunyai mata tetapi ia tidak dapat menerima kebenaran sehingga dinamakan orang buta (QS. Al-Baqarah [2]: 18); b) orang kafir yang diumpamakan seperti gembala, hanya mendengar panggilan dan seruan tuannya tetapi tidak mengerti dan buta terhadap seruan itu (QS. Al-Baqarah [2]: 171); c) hamba Allah yang mendapat kemuliaan, yakni bahwa jika ia diseru oleh Tuhannya, ia tidak seperti orang yang buta dan tuli (QS. Al-Furqân [25]: 73); d) keterbatasan Nabi saw. memalingkan umatnya dari kesesatan dan kebutaan terhadap petunjuk yang dibawanya (QS. Yûnus [10]: 43, QS. An-Naml [27]: 81, QS. Ar-Rûm [30]: 53, dan QS. Az-Zukhruf [43]: 40).
3. Dengan bentuk *mashdar*, *al-'amâ* (العَمَى) terulang dua kali, digunakan di dalam konteks latar belakang kehancuran kaum Tsamud, yaitu mereka lebih memilih kebutaan daripada hidayah yang diberikan Allah kepada mereka (QS. Fushshilât [41]: 17) dan di dalam konteks orang kafir yang buta hatinya, yakni bahwa Al-Qur'an tidak memberi petunjuk kepada mereka (QS. Fushshilat [41]: 44).
4. Dengan bentuk kata kerja lampau: a) bentuk tunggal intransitif, *'amiyat* (عَمِيَتْ) digunakan di dalam konteks orang yang tidak melihat kebenaran sehingga ia akan mendapatkan balasan dari perbuatannya itu (QS. Al-An'âm [6]: 104) dan permintaan pertanggungjawaban orang-orang musyrik di akhirat (QS. Al-Qashash [28]: 66); b) bentuk tunggal transitif, *a'mâ* (أَعْمَى) digunakan di dalam kaitan dengan laknat Allah terhadap orang munafik dan murtad yang dibutakan hatinya (QS. Muhammad [47]: 23); c) bentuk tunggal pasif wanita *'ummiyat* (عُمِّيَتْ) berulang satu kali, digunakan berkaitan dengan kaum Nuh as., yakni mereka buta terhadap rahmat yang dibawa oleh Nabi Nuh as. berupa petunjuk, tetapi mereka mendustakan dan menghinanya (QS. Hûd [11]: 28); d) bentuk jamak, *'amû* (عَمُوا) berulang tiga kali, digunakan di dalam konteks

dakwah Nabi saw., yakni bahwa mereka yang tidak menerima dakwahnya adalah buta (QS. Al-Mâ'idah [5]: 71) dan kesombongan orang kafir, padahal mereka tidak mengetahui atau buta tentang hari akhirat karena hanya Allah swt. yang mengetahui perkara gaib (QS. An-Naml [27]: 66).

5. Dengan bentuk kata kerja bentuk sekarang (*mudhâri'*), *ta'mâ* (تَعْمَى) terulang dua kali, digunakan di dalam kaitan dengan orang musyrik yang mendustakan seruan Nabi saw. sehingga Allah menegaskan bahwa yang buta dari mereka bukan matanya melainkan hatinya, seperti yang dilakukan oleh kaum Nuh, Ad, Tsamud, Ibrahim, Luth, penduduk Madyan, dan Musa as. (QS. Al-Hajj [22]: 46).
6. Dengan bentuk sifat, *'amîn* (عَمِيْن) digunakan di dalam konteks kaum Nuh as. yang mendustakan nabinya, yakni mereka buta (mata hatinya) atas kebenaran yang disampaikan oleh Nabi Nuh as. (QS. Al-A'râf [7]: 64).

Dengan demikian, dapat dinyatakan bahwa kata *al-a'mâ* (الأَعْمَى) dan pecahannya lebih banyak digunakan untuk mereka yang buta mata hatinya karena tidak dapat menerima kebenaran yang disampaikan oleh rasul-rasul Allah swt. Mereka itu adalah orang kafir, munafik, musyrik, dan mereka yang tidak dapat mengetahui atau menerima kebenaran meskipun mata mereka melihat. Di dalam hal itu tepat pembagian Al-Ashfahani bahwa *al-a'mâ* (الأَعْمَى) terbagi atas dua bagian, yaitu 1) *iftiqâd al-bashar* (إِفْتِقَاد البَصَر) berarti 'buta matanya' dan *iftiqâd al-bashîrah* (إِفْتِقَاد البَصِيْرَة) berarti 'buta hatinya'. Makna yang kedua, kata Al-Ashfahani, merupakan kebutaan yang sangat dikecam oleh Al-Qur'an (QS. Al-Baqarah [2]: 18); bahkan, Al-Qur'an tidak menganggap buta orang yang kehilangan mata, tetapi buta pada hakikatnya adalah kehilangan penglihatan hati (QS. Al-Hajj [22]: 46). Az-Zajjaj juga menyebutkan bahwa orang kafir dikatakan *al-a'mâ* (الأَعْمَى) atau 'buta' karena mereka tidak dapat melihat dan menerima kebenaran dan orang Mukmin dikatakan *al-bashîr* (البَصِيْر) atau 'melihat' karena dapat melihat dan menerima kebenaran serta mendapat bimbingan dari Allah swt. Menurut Mujahid, *al-a'mâ* (الأَعْمَى) berarti 'bodoh', yakni buta dari hujah. Menurut Naqtawaih, kata itu berarti 'buta dari bimbingan dan jalan untuk mendapatkan bimbingan' sehingga mereka tidak dapat mengerjakan perbuatan baik atau kebenaran. ❖ *Arifuddin Ahmad & Ahmad Rofiq* ❖

A'RÂB (أَعْرَاب)

A'râb (أَعْرَاب) ialah orang-orang Arab Badui yang bertempat tinggal di pedesaan di luar kota. Kata ini seasal dengan kata *'Arab* (عَرَب) yang merujuk pada suatu golongan etnik dari ras Semit yang berasal dari keturunan Nabi Ismail as. dan daerah asalnya adalah Semenanjung Arabia. Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, *A'râb* (أَعْرَاب) pada mulanya merupakan jamak dari *'Arab* (عَرَب), kemudian dipergunakan di dalam pergaulan sebagai sebutan bagi penduduk Arab yang tinggal di pedalaman. Kata *'Arab* (عَرَب) menjadi nama generik bagi semua orang Arab, dan kadang kala menunjukkan pada orang-orang Arab yang tinggal di perkotaan.

Kata *'Arab* (عَرَب) memunyai tiga arti pokok. **Pertama**, 'kejelasan dan kefasihan'; misalnya *a'rab ar-rajul 'an nafsih* (أَعْرَبَ الرَّجُلُ عَنْ نَفْسِهِ = lelaki itu menjelaskan identitasnya); **kedua**, 'keaktifan dan keceriaan'; misalnya *al-mar'ah al-'arûb* (اَلْمَرْأَةُ الْعَرُوْب = wanita yang ceria menyenangkan suaminya); **ketiga**, makna 'rusak' seperti pada *'aribat ma'idatuh* (عَرِبَتْ مَعِدَتُهُ = rusak lambungnya).

Di dalam Al-Qur'an kata *A'râb* (أَعْرَاب) disebut sepuluh kali, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 90, 97, 98, 101, dan 120, QS. Al-Ahzâb [33]: 20, QS. Al-Fath [48]: 11, 16, serta QS. Al-Hujurât [49]: 14.

Penyebutan *A'râb* (أَعْرَاب) di dalam Al-Qur'an merujuk pada orang-orang Badui di dalam pergaulannya dengan Nabi Muhammad saw.; ada yang negatif, tetapi ada pula yang positif. Sikap mereka yang negatif misalnya mencari-cari uzur agar diizinkan tidak ikut berjihad (QS. At-Taubah [9]: 90), kaku dan menganggap infak di jalan Allah sebagai kerugian (QS. At-Taubah [9]: 98). Kekafiran dan

kemunafikan mereka menurut Thabarsi, lebih hebat daripada orang-orang kota yang kafir karena tabiat mereka yang kasar, jauh dari tempat ilmu pengetahuan, tidak mendengar wahyu dan perintah Rasul, tidak menyaksikan mukjizat dan berkat wahyu. Orang-orang Arab Badui dimaksud bertempat tinggal di sekitar Madinah, terdiri dari penduduk Juhaina, Muzayyanah, Aslam, Asyja', dan Gifar.

Al-Qur'an juga menunjukkan perilaku sebagian *A'râb* yang positif, yaitu ada yang benar-benar beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, Nabi Muhammad saw., serta memandang infak pada jalan Allah (*sabîlillâh*) sebagai jalan mendekatkan diri pada Allah (QS. At-Taubah [9]: 99); ada pula yang sudah masuk Islam tetapi keislamannya itu perlu pembuktian iman dengan tidak ragu-ragu berjuang pada jalan Allah (*sabîlillâh*) dengan mengorbankan harta dan jiwa (QS. Al-Hujurât [49]: 14). ❖ *M. Rusydi Khalid* ❖

A'ÛDZU (أَعُوْذُ)

Kata *a'ûdzu* (أَعُوْذُ) adalah salah satu bentuk kata kerja yang menunjuk waktu sekarang dan/atu yang akan datang (*al-fi'l al-mudhâri'* = الْفِعْلُ الْمُضَارِعُ) dari kata dasar *'âdza* (عَاذَ) - *ya'ûdzu* (يَعُوْذُ) - *'audzan* (عَوْذًا), *'iyâdzan* (عِيَاذًا), *dan ma'âdzan* (مَعَاذًا). Kata *a'ûdzu* (أَعُوْذُ) dan kata lain yang seasal dengan kata itu di dalam Al-Qur'an disebut 17 kali, dengan rincian *'udztu* (عُذْتُ) dua kali, *a'ûdzu* (أَعُوْذُ) tujuh kali, *yaûdzûna* (يَعُوْذُوْنَ) dan *u'îdzu* (أُعِيْذُ) masing-masing satu kali, *ista'idz* (اسْتَعِذْ) empat kali, dan *ma'âdz* (مَعَاذ) satu kali.

Arti dasar dari *al-'audz* (الْعَوْذُ) ialah "berlindung pada sesuatu" (*al-iltijâ' ilâ asy-syai'* = الإِلْتِجَاء إِلَى الشَّيْئِ). Sementara itu ada pula yang mengartilan *isti'âdza* (اسْتِعَاذَةُ) sebagai *istidfâ' al-adnâ bi al-a'lâ 'alâ wajh al-khudhû' wa at-tadzallul* (اسْتِدْفَاعُ الأَدْنَى بِالأَعْلَى عَلَى وَجْهِ الْخُضُوْعِ وَالتَّذَلُّلِ = permohonan dari pihak yang lebih rendah kepada pihak yang lebih tinggi dengan penuh ketundukan hati dan kerendahan hati [agar diselamatkan]) atau *thalab al-i'tishâm min syarri asy-syai'* (طَلَبُ الْاِعْتِصَامِ مِنْ شَرِّ الشَّيْئِ = memohon perlindungan dari kejahatan sesuatu). Dengan demikian, inti dari permohonan perlindungan ialah permohonan agar dihindarkan dari kejahatan sesuatu.

Al-Qur'an setidak-tidaknya berbicara tentang lima hal di dalam konteks permohonan kepada Allah swt., yaitu a) semua kesulitan yang ditimbulkan oleh orang-orang kafir dan orang-orang yang takabbur (QS. Ghâfir [40]: 27 dan 56); b) semua bentuk godaan manusia, jin, dan setan (QS. Al-Mu'minûn [23]: 97 dan QS. An-Nâs [114]: 1–6); c) semua akibat kejahilan/ketidaktahuan (QS. Hûd [11]: 47); d) semua akibat kezaliman (QS. Al-Mu'minûn [23]: 98 dan QS. Al-Falaq [113]: 1–5); dan e) semua bujuk rayu wanita yang akan membawa kepada keruntuhan moral (QS. Yûsuf [12]: 23).

Permohonan perlindungan kepada Allah swt. tidak hanya untuk diri yang bersangkutan sendiri, tetapi dapat pula untuk orang lain sebagaimana yang dilakukan oleh istri Imran untuk anaknya, Maryam, dan keturunannya (QS. Âli 'Imrân [3]: 36).

Allah swt. menurunkan dua buah surat pendek–masing-masing terdiri dari lima dan enam ayat pendek–yaitu QS. Al-Falaq [113] dan QS. An-Nâs [114]. Kedua surat tersebut dinamakan juga surat *al-mu'awwidzatain* (الْمُعَوِّذَتَيْنِ).

QS. Al-Falaq [113] berisikan perintah kepada manusia agar memohon perlindungan kepada Allah swt. dari segala macam kejahatan, baik yang menyangkut jasmani maupun akal pikiran (jiwa), dan secara khusus menyangkut kejahatan orang-orang yang membawa berita bohong untuk memutuskan hubungan persahabatan di antara sesama manusia. Ada juga ulama yang memahami QS. Al-Falaq [113] sebagai permohonan berlindung dari kejahatan para penyihir yang membaca mantra-mantra tertentu.

QS. An-Nâs [114] mengandung perintah yang ditujukan kepada manusia agar memohon perlindungan kepada Allah dari kejahatan atau bencana besar yang lebih khusus, yaitu kejahatan yang menyangkut kejiwaan yang diciptakan dan dihembuskan oleh jin dan manusia. Kejahatan dimaksud adalah kejahatan yang secara lahiriah

mirip dengan kebahagiaan dan kegembiraan. Kemiripannya dengan kebahagiaan dan kegembiraan membuat orang tidak menyadari bahwa dia sesungguhnya berada di dalam kesesatan atau kejahatan, dia merasa berada pada garis kebenaran. Oleh karena itu ia tidak berusaha untuk keluar dari kejahatan tersebut.

Secara khusus di dalam QS. An-Nahl [16]: 98 Allah swt. memerintahkan umat Islam agar memohon perlindungan kepada-Nya ketika akan memulai membaca Al-Qur'an, terutama ketika akan mengkaji dan mengamalkan isi dan kandungannya. Demikian itu karena sebagai manusia biasa yang mungkin juga keliru di dalam memahami maksud Allah swt. melalui kalam-Nya. Atau, justru ada pemaksaan di dalam menakwilkan ayat. Hal semacam ini dapat saja terjadi karena gangguan setan yang membuat pembaca Al-Qur'an merasa ragu-ragu tentang makna suatu kata. Dengan gangguan tersebut, orang yang bersangkutan tidak mampu menarik kesimpulan yang bersih. Kekeliruan semacam ini besar kemungkinan akan menyesatkan, baik diri sendiri maupun orang lain.

Mayoritas ulama berpendapat bahwa membaca *ta'awwudz* (تَعَوُّذ) dilakukan sebelum membaca ayat Al-Qur'an, baik di dalam maupun di luar sembahyang. Pendapat lain mengatakan, membaca *ta'awwudz* (تَعَوُّذ) dilakukan sesudah selesai membaca Al-Qur'an dengan alasan ayat di dalam QS. An-Nahl [16]: 98 yang menggunakan kata kerja bentuk lampau yang berarti "setelah". Akan tetapi, kelompok jumhur mengatakan bahwa yang dimaksud oleh kata *idzâ qara'ta* (إِذَا قَرَأْتَ) tersebut adalah *idzâ aradt al-qirâ'ah* (إِذَا أَرَدْتَ الْقِرَاءَةَ) sebagaimana pada ayat *idzâ qumtum ilâ ash-shalâh* (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ) berarti *idzâ aradtum al-qiyâm ilâ ash-shalâh*. (إِذَا أَرَدْتُمُ الْقِيَامَ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ).

Mengenai status hukum membaca *ta'awwudz* (تَعَوُّذ), jumhur ulama mengatakannya sunah. Demikian itu karena perintah (*amr*) yang terdapat pada QS. An-Nahl [16]: 98 bersifat anjuran, bukan kewajiban. Adapun kelompok lain yang, di antaranya, diwakili oleh 'Ata' tetap mengatakannya sebagai perintah yang bersifat wajib sebagaimana bunyi lahir dari ayat tersebut.

Para pemuka (imam) *qira'at* berbeda pendapat mengenai bentuk *ta'awwudz* (تَعَوُّذ) sebelum membaca *tasmiyah* (تَسْمِيَة= basmalah) pada QS. Al-Fâtihah [1]. Menurut Imam Ibnu Katsir, 'Asim, dan Abu 'Amru *lafadz ta'âwwudz* tersebut ialah *a'ûdzu billâhi minasy-syaithânir-rajîm* (أَعُوْذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ). Nafi', Ibnu 'Amir, dan Al-Kisa'i, di samping bentuk Ibnu Kasir di atas, memberikan tambahan pada bagian akhir sehingga menjadi *a'ûdzu billâhi minasy-syaithânir-rajîm. Innahû huwas-samî'ul-'Alîm* (أَعُوْذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ). Sementara itu, Hamzah memberikan tambahan di tengah-tengah sehingga menjadi *a'ûdzu billâhis-samî'ul-'alîm minasy-syaithânir-rajîm* (أَعُوْذُ بِاللهِ السَّمِيْعِ الْعَلِيْمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ). Imam Syafi'i dan Abu Hanifah memilih bentuk pertama, Imam Ahmad menganggap bentuk kedua lebih baik, sedangkan Ats-Tsauri dan Al-Auza'i menganjurkan bentuk yang ketiga.

Adapun topik-topik atau konteks pembicaraan dari ayat-ayat yang di dalamnya terdapat kata *a'ûdzu* (أَعُوْذُ) dengan segala bentuk turunannya adalah tentang a) salah satu pengikat tali keluarga adalah agama (QS. Hûd [11]: 47; b) pokok-pokok akhlak mulia dan godaan moral (QS. Âli 'Imrân [3]: 36, QS. Al-A'râf [7]: 200, QS. An-Nahl [16]: 98, QS. Maryam [19]: 18, dan QS. Fushshilat [41]: 36); c) berbagai malapetaka dan godaan yang mungkin akan menimpa orang-orang Mukmin, termasuk para nabi (QS. Al-Falaq [113]: 1–5 dan QS. An-Nâs [114]: 1–6); dan d) di antara sikap orang terhadap ajaran Islam dan kebenaran akan siksaan dari Allah swt. (QS. Al-Baqarah [2]: 67 dan QS. Al-Mu'minûn [23]: 97). Kesemua topik ini tercakup di bawah tema Iman dan Etika. ❖ *Cholidi* ❖

ABÂ (أَبَى)

Kata *abâ* (أَبَى) adalah kata kerja bentuk lampau/tunggal. Bentuk waktu kininya *ya'bâ* (يَأْبَى), dan kata benda abstrak (*mashdar*)nya *ibâ'*. Kata *abâ*

(أَبَى) terdiri atas tiga huruf, yaitu *hamzah, bâ',* dan *yâ'*. Ibnu Faris berpendapat bahwa huruf *hamzah, bâ',* dan *yâ'* menunjukkan arti *'imtinâ''* (إِمْتِنَاع = enggan). *Al-Ibâ'* (الإِبَاء) atau *al-ubâ'* (اَلأُبَاء) adalah keadaan Anda menawarkan sesuatu hal kepada seseorang, lalu ia menolak tawaran Anda tersebut. Kata *abâ* (أَبَى) juga dapat diterapkan untuk arti 'rewel' atau 'binal', seperti unta atau kuda; 'mengeluarkan kembali (makanan yang dimasukkan ke dalam mulut)', dan 'belum membuahi atau menghamili'. Karena itu, seekor unta betina yang sudah kawin, tetapi belum pernah hamil, disebut *awabi.*

Ibnu Manzhur di dalam *Lisân Al-'Arab* mengatakan bahwa kata *abâ* (أَبَى) berarti *imtinâ' au kariha* (إِمْتِنَاع أَوْ كَرِهَ = enggan atau membenci); namun, kata *abâ* (أَبَى) lebih berat dan tegas daripada *imtinâ'* (إِمْتِنَاع). Pendapat ini sejalan dengan pendapat yang diberikan oleh Al-Ashfahani, yakni *al-ibâ'* (الإِبَاء) berarti *syiddah al-imtinâ', fa kullu ibâ' imtinâ' wa laisa kullu imtinâ' ibâ'* (شِدَّةُ الإِمْتِنَاعِ، فَكُلُّ إِبَاءٍ إِمْتِنَاعٌ وَلَيْسَ كُلُّ إِمْتِنَاعٍ إِبَاء = enggan atau penolakan keras. Maka, setiap *ibâ'* [إباء] itu *imtinâ'* [إِمْتِنَاع], dan sebaliknya, tidak setiap *imtinâ'* [إِمْتِنَاع] itu *ibâ'* [إباء]).

Di dalam Al-Qur'an, kata *abâ* (أَبَى) atau yang seasal dengan itu disebut tiga belas kali. Di dalam bentuk tunggalnya, *abâ* (أَبَى) digunakan 7 kali, di dalam bentuk jamak orang ketiga disebut 2 kali, yaitu *abau* (أَبَوْا) di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 77, dan *abaina* (أَبَيْنَ) di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 72. Selain itu, kata tersebut digunakan di dalam bentuk *mudhâri'* (kini dan akan datang) tunggal empat kali. ❖ *Ahmad Asymuni* ❖

ABADAN (أَبَدًا)

Abadan adalah keterangan waktu untuk menunjukkan masa yang akan datang, bentuk *plural*-nya adalah *âbâd* (آبَادٌ) dan *abûd* (أَبُوْدٌ) artinya *dahrun* (دَهْرٌ = selama-lamanya, kekal, terus menerus, masa yang tidak putus).

Kata *abad* di dalam Al-Qur'an ditampilkan di dalam beberapa variasi. Pada umumnya berfungsi sebagai *taukîd* (تَوْكِيْدٌ = penguatan) dari kata *khâlidîn* (خَالِدِيْنَ = kekal) dan beberapa bentuk kalimat negatif yang menggunakan huruf *nafi'* (negasi]: *lau, lâ,* dan *mâ* (لو، لا، ما = tidak) dan bentuk negatif yang menggunakan bentuk *lâ nâhi* (لَا = jangan).

Penguatan makna yang dikombinasikan dengan kata *khâlidîn* dijumpai di dalam dua kondisi, kekekalan para penghuni surga dan kekekalan para penghuni neraka. Karakteristik kekekalan penghuni surga adalah: (1) orang-orang yang beriman kepada ayat-ayat Allah baik yang *matluw* (مَتْلُوّ = yang tersurat) maupun yang *ghairu matluw* (غَيْرُ مَتْلُوّ = yang tersirat); (2) orang-orang beramal saleh, masing-masing seperti yang terdapat di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 57; Al-Kahfi [18]: 3; dan Ath-Thaghâbun [64]: 9; (3) orang-orang jujur akan mendapat surga yang kekal (QS. Al-Mâ'idah [5]: 119); (4) orang-orang yang hijrah; (5) orang-orang yang berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwa, sebagaimana di dalam QS. At-Taubah [9]: 22; (6) kelompok *as-sâbiqûn al-awwalûn* (اَلسَّبِقُوْنَ اَلأَوَّلُوْنَ = orang-orang yang mula-mula masuk Islam) dari golongan Muhajirin dan Anshar dan pengikutnya, seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 100; (7) orang-orang yang berakal dan beriman; dan (8) orang-orang yang sebagai makhluk terbaik, yaitu orang-orang yang beriman dan beramal saleh sebagai imbangan dari orang-orang ahli kitab, yang mengetahui kebenaran Nabi Muhammad saw. dengan kitab Al-Qur'an, tetapi mereka mendustakannya karena kedengkian, dan orang-orang Jahiliyah penyembah berhala. Mereka yang kafir ini disebut sebagai makhluk terburuk, sementara yang beriman disebut makhluk terbaik. Balasan untuk mereka adalah surga Aden dari ridha Allah swt.

Sementara itu, karakteristik penghuni neraka yang kekal: (1) orang yang ingkar kepada Allah dan rasul-Nya (QS. An-Nisâ' [4]: 169); (2) orang yang merintangi arah kepada jalan Allah (QS. An-Nisâ' [4]: 169); (3) orang yang melakukan kezaliman (QS. An-Nisâ' [4]: 169); (4) orang yang bertaklid kepada pemimpin yang salah (QS. Al-Ahzâb [33]: 65); (5) orang yang tidak berakal sehingga tidak menghargai hidayah Allah (QS. Al-Kahfi [18]: 57); dan (6) orang yang durhaka kepada

Allah dan Rasul-Nya (QS. Al-Jinn [72]: 23).

Keingkaran kepada Allah dan rasul-Nya, kemudian melakukan kedurhakaan, baik karena menyesatkan orang dari petunjuk maupun menzalimi diri sendiri, hukuman mereka adalah neraka jahanam. Orang yang bertaklid kepada pemimpin yang membuat mereka jadi sesat hukuman untuk mereka adalah neraka *sa'ir*, kekal mereka di dalamnya.

Di dalam versi yang lain Allah juga menggunakan kata *abad* membantah klaim orang Yahudi terhadap status kewalian dan surga (QS. Al-Baqarah [2]: 95). Di dalam ayat tersebut digunakan kalimat *lan-nafiyah* (لَنْ النَّافِيَةُ = huruf yang berarti tidak), sebab substansi bantahannya terhadap klaim surga, sedangkan pada QS. Al-Jumu'ah [62]: 7 digunakan kalimat *la nâfiyah* (لَا النَّافِيَةُ) karena bantahannya terhadap klaim kewalian. Ketidakyakinan mereka akan surga disebabkan olah mereka banyak berbuat durhaka kepada Allah dan mengingkari kebenaran Nabi Muhammad saw. yang mereka ketahui.

Kata *abad* yang diucapkan oleh manusia misalnya di dalam kisah-kisah seperti:

1. Keengganan umat Nabi Musa as. memasuki daerah Syam setelah mereka selamat dari kerajaan Firaun. Ketika itu, penduduk Syam adalah orang yang ahli di dalam berperang dan menyembah berhala. Umat manusia tidak mau masuk selama-lamanya, selagi manusia pangan itu masih di sana. Mereka menyarankan agar Musa as. dengan Harun as. berdua saja yang masuk dan berperang sementara mereka menonton dari jauh. Keberhasilan memasuki Syam setelah Nabi Musa dan generasi tua di kalangan umatnya wafat berganti dengan generasi baru yang beriman (QS. Al-Mâ'idah [5]: 24).
2. Nasihat *ashhâbul-kahfi* (أَصْحَابُ الْكَهْفِ = penghuni gua) kepada temannya supaya berhati-hati di dalam melangkah agar tidak tercium *spionase* raja Diqyanus. Apabila mereka tertangkap tidak akan ada keuntungan selama-lamanya. Sebab mereka akan mati dibunuh atau dipaksa meninggalkan kebenaran. Kiranya pada waktu itu raja yang memerintah adalah raja yang saleh (QS. Al-Kahfi [18]: 20).

Di samping kisah-kisah tersebut, penggunaan *abad* juga digunakan di dalam kisah Nabi memboikot orang yang munafik dan tidak akan mengikutsertakan mereka di dalam peperangan bersamanya selama-lamanya (QS. At-Taubah [9]: 83 dan QS. Al-Fath [48]: 12); Janji orang munafik kepada orang Yahudi Madinah untuk membantu dan tidak akan meninggalkan mereka selama-lamanya (QS. Al-Hasyr [59]: 11); Orang yang cinta dunia, tidak percaya akan baharunya alam, seperti seorang pemilik kebun yang mengira kesuburan kebunnya tidak akan hilang selama-lamanya (QS. Al-Kahfi [18]: 35). Sikap Nabi Ibrahim as. dan pengikutnya memusuhi kemusyrikan selama-lamanya adalah suatu keteladanan. Sebab Ibrahim memerangi kemusyrikan tanpa penolong. Akan tetapi, ada hal yang dikecualikan dari keteladanan tersebut yaitu Ibrahim as. mendoakan ayahnya, Azar yang musyrik (QS. Al-Mumtahanah [60]: 4).

Di samping penggunaan kata *abad* di dalam kalimat *khabariyah* di atas, ada juga yang digunakan pada kalimat *insyâ'iyah* di dalam bentuk *nafi*. Penggunaan bentuk ini berkaitan dengan beberapa hukum *furû'* (cabang), seperti: larangan menyembahyangkan jenazah orang munafik selamanya (QS. At-Taubah [9]: 84); larangan shalat di masjid Dhirar selamanya (QS. At-Taubah [9]: 108); larangan melakukan *qadzaf* dan larangan menerima persaksian orang yang melakukannya selama-lamanya. (QS. An-Nûr [24]: 4, 21); dan halangan menikah dengan istri Nabi selamanya, karena mereka adalah ibunya orang Mukmin (*Ummul Mu'minîn*) sekalipun setelah wafatnya Rasulullah saw. (QS. Al-Ahzâb [33]: 53).

Dari beberapa variasi bentuk kalimat di atas, kata *abad* yang disebutkan sebanyak 28 kali dipahami di dalam dua makna, *eternalitas* (kekekalan) yang permanen dan kekekalan yang terbatas. *Eternalitas* ke depan yang permanen adalah pengekalan yang baharu di akhirat untuk selama-

lamanya. Kekekalan secara esensial seperti zat Allah disebut *Bâqî*. ❖ *Ahmad Sudirman Abbas* ❖

ABÂRÎQ (أَبَارِيْق)

Abârîq adalah bentuk jamak dari *ibrîq* (إِبْرِيْقٌ), merupakan turunan dari kata *baraqa – yabruqu – barqan* (بَرَقَ – يَبْرُقُ – بَرْقًا) yang secara harfiah berarti 'bercahaya' atau 'cahaya', 'berkilat' atau 'kilat' dan 'mengancam'. Selain *baraqa* (yang *'ain fi'il*-nya *fathah*), ada juga kata kerja lampau dari *abârîq*, juga dijumpai pula kata kerja *bariqa – yabraqu – baraqan* (بَرِقَ – يَبْرَقُ – بَرَقًا) yang *kasrah* pada *'ain fi'il*-nya yang berarti *al-'ain al-munfatihah* (الْعَيْنُ الْمُنْفَتِحَة = mata terbelalak), seperti di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 7. Mata yang terbelalak pada ayat ini terang bagai cahaya disebabkan keheranan dan ketakutan dari apa yang disaksikan. *Barq* juga terkadang berarti *tahayyara* (تَحَيَّرَ = heran). Makna lain dari kata *barq* adalah *tahaddada wa tawa''ada* (تَهَدَّدَ وَ تَوَعَّدَ = mengancam). Pengertian yang demikian mengingatkan orang seseorang yang melihat kilat seakan-akan terancam siksaan sebagaimana halnya kilat mengancam akan turun hujan. Kata *al-burâq* (الْبُرَاقُ = binatang yang ditunggangi Nabi saw. pada malam isra mikraj), juga terbentuk dari akar kata yang sama. Disebut demikian karena *syiddah barîqihi wa sur'atu harakatihî* (شِدَّةُ بَرِيْقِهِ وَ سُرْعَةُ حَرَكَتِه = sangat cepat kalau bergerak).

Dengan derivasinya, kata *abârîq* di dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak sebelas kali. Penggunaannya sebagian besar di dalam bentuk kata benda, kecuali QS. Al-Qiyâmah [75]: 7 di atas. Kata tersebut antara lain terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 19, 20, QS. Ar-Ra'd [13]: 12, dan QS. Ar-Rûm [30]: 24.

Barq yang berarti *al-lam'u wa at-tala'lu'* (اللَّمْعُ وَالتَّلَأْلُؤ = berkilat atau kilat) disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 19 dan 20, QS. Ar-Ra'd [13]: 12, serta QS. Ar-Rûm [30]: 24. Kelima ayat tersebut menggambarkan kilat sebagai sesuatu yang dapat menimbulkan ketakutan dan harapan sebagai tanda kekuasaan Allah.

Barq yang berarti *al-'ain al-munfatihah* disebutkan di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 7. Ayat ini berkaitan dengan kekuasaan Tuhan menghidupkan kembali manusia di akhirat, seperti halnya menghidupkan mereka ketika di dunia.

Dua bentuk kata yang tampaknya berasal dari akar kata *ba-ra-qa*, yaitu *abârîq* dan *istibraq* (إِسْتَبْرَقُ) diperselisihkan maknanya oleh para ahli bahasa. Ada yang berpendapat bahwa kata tersebut berasal dari akar kata *ba-ra-qa*, sedangkan yang lain berpendapat bahwa keduanya berasal dari bahasa asing, yang dengan sendirinya tidak berakar dari kata *ba-ra-qa*, sehingga pengertian bahasanya sulit ditemukan persesuaiannya dengan kata sebelumnya. *Al-Abârîq*, menurut Ats-Tsa'labi, Ar-Razi, Ibnu Manzhur, dan Ismail Haqi berasal dari bahasa Persia *âbrîz* (آبْرِيْزٌ = cerek, kendi). Demikian juga dengan *istabraq*, berasal dari bahasa Persia, yang diarabkan dengan memiliki arti *ad-dîbâj al-galîzh* (الدِّيْبَاجُ الغَلِيْظُ = sutra tebal/kasar). Namun, jika dilihat dari arti kata tersebut, yakni cerek, kendi dan sutra, dapat dikatakan bahwa keduanya terkait dengan *barq* (بَرْقٌ = kilat), mengingat cerek atau piala yang digunakan di surga terbuat dari emas murni, yang berkilat, dan bercahaya. Demikian pula halnya dengan kain sutra yang digunakan oleh penghuni surga di akhirat.

Abârîq yang bermakna cerek atau piala disebutkan di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 17. Di dalam konteks ayat ini disebutkan bahwa pelayan-pelayan di surga berkeliling di sekitar mereka dengan membawa tempat minuman yang sempurna, yang terdiri atas berbagai gelas, kendi, piala, serta khamar yang mengalir dari sumber-sumbernya dan tidak perlu diperas lagi. Jadi, khamar itu adalah khamar yang jernih, bersih, dan tidak terputus untuk selama-lamanya. Mereka boleh meminta sekehendak hati dan tidak pening karena meminumnya dan tidak pula menghilangkan akal sebagaimana khamar di dunia.

Istabraq yang bermakna sutra tebal disebutkan di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 31, QS. Ar-Rahmân [55]: 54, QS. Al-Insân [76]: 21. Ayat-ayat tersebut menggambarkan balasan Allah kepada orang-orang yang bertakwa dan yang berbuat kebaikan kelak di akhirat. ❖ *Kamaluddin Abunawas* ❖

ABQÂ (أَبْقَى)

Kata *abqâ* (أَبْقَى) adalah bentuk *ismut-tafdhîl, superlative,* yang berarti 'lebih kekal'. Kata kekal di dalam bahasa Indonesia berarti 'tetapnya sesuatu atas keadaan semula'. Lawannya ialah *afnâ* (أَفْنَى = lenyap, musnah). Dari kata turunannya timbul beberapa pengertian, seperti 'sisa' (QS. Al-Baqarah [2]: 278 dan 248), *bâqîn/ûlû baqiyyah* (أُولُوْا بَقِيَّةٍ / بَاقِيْنَ = orang yang memunyai keutamaan) (QS. Hûd [11]: 116), dan 'orang-orang yang melanjutkan keturunan' (QS. Ash-Shâffât [37]: 77); namun, arti ini pada dasarnya masih bersumber pada arti 'kekal'.

Di dalam Al-Qur'an, kata ini dan yang seakar dengannya, ditemukan sebanyak 21 kali yang tersebar di dalam 16 surat. Dari 21 kali tersebut, hanya sekali diperuntukkan bagi Allah swt. dan 20 kali bagi selain Allah swt. Adapun yang satu itu disebut di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 27, yang memberi penjelasan tentang kekekalan zat Allah. Kata ini bila diperuntukkan bagi zat Allah menunjukkan bahwa kekekalan zat Allah itu bukanlah dikekalkan, melainkan kekal dengan sendirinya dan selama-lamanya serta tidak mungkin terkandung di dalamnya sifat kefanaan, kehancuran, dan perubahan. Adapun selain kepada Allah ditujukan pada riba (QS. Al-Baqarah [2]: 278), yang menginformasikan bahwa sisa dari praktik riba tidaklah boleh diterima lagi; kehancuran kaum Tsamud (QS. An-Najm [53]: 51 dan QS. Al-Hâqqah [69]: 8); kekejaman siksaan Fir'aun (QS. Thâhâ [20]: 71); kehancuran orang yang tidak ikut kapal Nabi Nuh dan orang yang bersama beliau selamat dan dapat melanjutkan keturunan (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 120 dan QS. Ash-Shâffât [37]: 77); Nabi Ibrahim yang menjadikan kalimat tauhid sebagai pegangan yang kekal atau abadi bagi keturunannya (QS. Az-Zukhruf [43]: 28); tabut sisa peninggalan Nabi Musa (QS. Al-Baqarah [2]: 248); orang yang memunyai kemuliaan (QS. Hûd [11]: 116); akhirat yang disebutkan lebih baik dan lebih kekal (QS. Al-A'lâ [87]: 17); azab Tuhan di akhirat lebih kekal dan juga neraka Saqar tidak akan ada yang tersisa darinya satu pun (QS. Thâhâ [20]: 73 dan 127, serta QS. Al-Muddatstsir [74]: 28); karunia dan apa-apa yang di sisi Allah adalah kekal, *bâqin* (QS. An-Nahl [16]: 96) dan lebih kekal, *abqâ* (QS. Thâhâ [20]: 131, QS. Al-Qashash [28]: 60, dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 36); orang yang menyempurnakan takaran, sisa, atau keuntungan dari Allah lebih baik baginya (QS. Hûd [11]: 86); amal-amal yang kekal lagi saleh (*al-bâqiyât ash-shâlihât*) lebih baik pahalanya di sisi Allah (QS. Al-Kahfi [18]: 46 dan QS. Maryam [19]: 76).

Berbeda penerapannya pada Allah, kata *abqâ* (أَبْقَى) dan yang seakar dengannya, bila diterapkan pada sesuatu selain Allah, seperti akhirat, surga, dan neraka. Umpamanya, ia tidaklah kekal dengan sendirinya, tetapi dikekalkan Allah dan dapat hancur, musnah, dan berubah. Adapun masa kekekalannya tergantung menurut undang-undang aturan yang ditetapkan Allah sendiri terhadapnya. Karena itu, kekekalan selain Allah harus diartikan masa yang sangat lama. ❖ *Sirajuddin Zar* ❖

ADHÂ'Û (أَضَاعُوْا)

Kata *adhâ'û* (أَضَاعُوْا) adalah kata kerja lampau plural. Bentuk tunggalnya adalah *adhâ'a* (أَضَاعَ); *fi'il mâdhî mazîd* (bertambahan huruf). Terbentuk dari proses penambahan huruf *hamzah* (أَ) di awal kata *dhâ'a* (ضَاعَ) yang tersusun dari huruf *dhâd, yâ',* dan *'ain.* Makna dasar *dhâ'a* (ضَاعَ) adalah 'hilang', 'rusak'. Penambahan itu sendiri berfungsi untuk mengubah kata kerja tersebut dari intransitif menjadi transitif. Dengan demikian, *adhâ'a* (أَضَاعَ) berarti *"menghilangkan"* atau *"merusak"*. Selanjutnya, dari makna dasar tersebut, kemudian muncul makna-makna 'membuang' karena sesuatu yang dibuang akan hilang; 'mengabaikan' atau 'menelantarkan' karena akibatnya akan hilang; 'memboroskan' karena harta akan hilang percuma; 'menyia-nyiakan' karena akibatnya akan menghilangkan; 'semerbak' (baunya) karena akan menghilangkan bau yang lain. Adapun kata *dhai'ah* (ضَيْعَة = perabot), meskipun seakar dengan *dhâ'a* (ضَاعَ), menurut Ibnu Faris, bukan asli, tetapi bahasa *muhdatsah* (مُحْدَثَة = baru) sehingga tidak dapat dikategorikan sebagai turunannya.

Di dalam Al-Qur'an, kata *adhâ'û* (أَضَاعُوْا) dan kata-kata yang seakar dengannya terulang 10 kali; semuanya dalam bentuk kata kerja; sekali di dalam bentuk lampau dan sembilan kali di dalam bentuk kata kerja masa kini atau mendatang (*mudhâri'*). Semua kata itu digunakan berkaitan dengan perbuatan Allah, kecuali pada QS. Maryam [19]: 59, yaitu berkaitan dengan perbuatan manusia.

Pada QS. Maryam [19]: 59, *adhâ'a* diartikan dengan 'menyia-nyiakan (shalat)'. Para ulama berbeda pendapat tentang *adhâ'û ash-shalâh* (أَضَاعُوا الصَّلَوٰةَ = menyia-nyiakan shalat) di dalam ayat tersebut. Ibnu Jarir dan Ibnu Ka'ab Al-Qurazi menafsirkannya dengan 'meninggalkan *shalat* secara keseluruhan'. Jadi, orang yang melakukan hal yang demikian berarti kafir, sebagaimana terdapat pada hadits yang menyatakan, *"Yang membedakan di antara hamba (yang beriman) dengan syirik adalah meninggalkan shalat"*, atau di dalam hadits lain, *"Perbuatan yang membedakan kita (orang Islam) dengan mereka (orang kafir) adalah shalat dan barang siapa yang meninggalkannya sungguh telah menjadi kafir"*. Akan tetapi, menurut Ibnu Mas'ud yang didukung oleh Al-Qurthubi, maksudnya adalah menyia-nyiakan waktu, rukun-rukun, syarat-syarat *shalat* sehingga pelaksanaannya tidak sempurna. Alasan mereka didasarkan pada QS. Al-Mâ'ûn [107]: 5, *"(yaitu) orang-orang yang lalai di dalam shalatnya"*; QS. Al-Mu'minûn [23]: 9, *"Dan orang-orang yang memlihara shalatnya"*; QS. Al-Ma'ârij [70]: 23, *"yang mereka itu tetap mengerjakan shalatnya"*. Ayat ini sangat mengecam orang yang meninggalkan *shalat* karena perbuatan tersebut merupakan salah satu dosa besar; bahkan, di dalam riwayat Umar ra., semua amal pahala ibadah yang lain akan sia-sia bila orang tidak menunaikan *shalat*. Ulama juga berbeda pendapat tentang siapa saja yang dimaksudkan dengan "kelompok yang datang kemudian" yang menyia-nyiakan *shalat* di dalam ayat itu. Menurut Mujahid, yang datang kemudian adalah Nasrani, yaitu sesudah Yahudi, tetapi menurut Al-Qarazi, Ata', dan Mujahid sendiri di dalam riwayatnya yang lain, yang dimaksud dengan yang datang kemudian itu ialah golongan umat Muhammad di akhir zaman.

Adapun penggunaan *adhâ'a* yang merupakan perbuatan Tuhan, yaitu bahwa Allah tidak akan menyia-nyiakan:

1. Iman hamba-Nya (QS. Al-Baqarah [2]: 143). Yang dimaksud "iman" di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 143 adalah amal ibadah, khususnya (shalat) yang dilakukan oleh para sahabat yang meninggal sebelum turun ayat yang memerintahkan *shalat* diamalkan menghadap ke Ka'bah. Ayat ini turun berkenaan dengan pertanyaan sahabat tentang pahala *shalat* mereka karena datangnya perubahan arah kiblat. Allah menurunkan ayat ini sebagai jaminan bahwa pahala mereka itu tetap tercatat dan akan dibalas oleh Allah kelak.
2. Pahala dari amal perbuatan hamba-Nya yang beriman (QS. Âli 'Imran [3]: 171), yaitu orang-orang yang mati syahid karena membela agama Allah;
3. Pahala *ulul albâb*, baik laki-laki maupun perempuan (QS. Âli 'Imrân [3]: 195), yaitu yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk, dan berbaring; memikirkan bagaimana penciptaan langit dan bumi dan mengakui keagungan Allah; beriman ketika mendengarkan seruan kepada iman itu; dan selalu berdoa kepada Allah;
4. Pahala orang yang berbuat amal saleh/perbaikan (QS. Al-A'râf [7]: 170), yaitu perbuatan umat Nabi Musa as. yang bertakwa, memegan teguh Kitab Taurat, dan mendirikan shalat;

Pahala orang yang berbuat ihsan, yaitu beriman dan beramal saleh (QS. Al-Kahf [18]: 30); membunuh musuh dalam peperangan membela agama Allah (QS. at-Taubah [9]: 120); sabar QS. Hûd [11]: 115); perbuatan Yusuf as. membantu orang mengartikan mimpi raja Mesir, menangani masalah logistik kerajaannya (QS. Yûsuf [12]: 56), membantu saudaranya yang telah berbuat jahat terhadapnya dan tidak mendendam kepada mereka (QS. Yûsuf [12]: 56 dan 90). ❖ *Zubair Ahmad* ❖

ADHÂ'A (أَضَاءَ)

Kata *adhâ'a* adalah kata kerja bentuk lampau yang mendapat tambahan huruf *alif* (أ) pada kata kerja dasarnya; *dhâ'a* (ضَاءَ), yang tersusun dari huruf-huruf *dhâd, wâw,* dan *hamzah,* berarti 'bersinar' atau 'bercahaya'. Dari bentuk dasar itu terbentuk antara lain *dhaw' - dhû' - dhiyâ' - dhiwâ'* (ضَوْء - ضَوْء - ضِيَاء - ضِوَاء = cahaya, sinar); *tadhawwa'a* (تَضَوَّأَ = berada di tempat yang gelap untuk melihat yang ada di tempat terang); *istadhâ'a* (اِسْتَضَاءَ = mencari cahaya). Menurut Az-Zajjaj, *dhâ'a* (ضَاءَ) dan *adhâ'a* (أَضَاءَ) memunyai arti sama, yaitu 'bersinar' (bentuk intransitif).

Adhâ'a dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang enam kali dan *adhâ'a* sendiri terulang tiga kali, dua kali di dalam bentuk lampau (QS. Al-Baqarah [2]: 17 dan 20) dan sekali di dalam bentuk sekarang (S. An-Nûr [24]: 35). Kata lainnya yang berbentuk *mashdar* terdapat pada QS. Yûnus [10]: 5, Al-Anbiyâ' [21]: 48, dan Al-Qashash [28]: 71.

Kata *adhâ'a* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 17 dan 20 berarti 'menyinari' (transitif), tetapi menurut Az-Zajjaz dan Al-Farra', berarti 'bersinar' (intransitif). Kata di dalam dua ayat tersebut digunakan berkaitan dengan orang munafik. Pada Ayat 17, Allah mengumpamakan orang munafik sebagai orang yang menyalakan api di dalam kegelapan, lalu Allah memadamkan cahaya api itu sehingga mereka tetap di dalam kegelapan. Artinya, mereka telah mendapatkan cahaya, yaitu dengan pura-pura masuk Islam, tetapi karena mereka tidak beriman maka Islam itu tidak ada manfaatnya bagi mereka sehingga tetap di dalam kesesatan (kegelapan). Mereka diperumpamakan, sebagaimana di dalam Ayat 20, sebagai orang yang berjalan di dalam gelap gulita yang disertai hujan lebat, guruh, dan kilat, lalu mereka melangkah ketika kilat menyinari jalan yang mereka lalui. Artinya, menurut Ibnu Abbas, jika Al-Qur'an menguntungkan, mereka mengikutinya tetapi jika tidak, mereka berpaling dari padanya dan kembali kepada kesesatan dan kemunafikan.

Adapun kata *yudhî'u* (bentuk *mudhâri'* dari *adhâ'a*) yang terdapat di dalam QS. An-Nûr [24]: 35, diartikan dengan 'menyinari' atau 'menyalahi'. Di dalam ayat itu, *yudhî'u* digunakan berkaitan dengan pencerminan ayat-ayat Allah sebagai *nûr* Ilahi pada langit dan bumi, yaitu diumpamakan sebagai pelita dan Nabi Muhammad saw. diumpamakan sebagai minyaknya yang hampir menyinari karena begitu jelasnya dirinya sebagai Nabi/Rasul dengan kebenaran yang dibawanya.

Kata lain yang seakar dengan *adhâ'a* yang digunakan Al-Qur'an adalah *dhiyâ'* (ضِيَاء) yang berarti 'cahaya, penerang'. Kata tersebut terulang tiga kali, masing-masing digunakan berkaitan dengan matahari yang bersinar sebagai bukti kekuasaan Allah (QS. Yûnus [10]: 5); Nabi Musa dan Harun as., yaitu keduanya telah diberi Al-Furqân (Kitab Taurat) sebagai *dhiyâ'* (penerangan) serta pengajaran bagi orang-orang yang bertakwa (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 48). *Dhiyâ'* di dalam ayat tersebut dimaksudkan sebagai petunjuk dan pedoman hidup (serta sinar terang yang datang setelah berlalunya malam) kepada manusia hingga kiamat sebagai bukti kebenaran Allah (QS. Al-Qashash [28]: 71).

Dari pemaparan ayat-ayat di atas, tampaknya kata *adhâ'a* dan pecahannya digunakan untuk hal yang konkret yang menggunakan makna denotatif (QS. Yûnus [10]: 5 dan Al-Qashash [28]: 71) dan hal yang abstrak dengan makna konotatif, yaitu sebagai petunjuk (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 48). Di samping itu, juga digunakan dengan makna denotatif, tetapi di dalam ungkapan metaforis sehingga maknanya sepadan dengan Al-Qur'an atau petunjuk (QS. Al-Baqarah [2]: 17 dan 20 serta QS. An-Nûr [24]: 35). ❖ *Zubair Ahmad* ❖

ADNÂ (أَدْنَى)

Kata *adnâ* merupakan bentuk superlatif yang *mudzakkar* (digunakan untuk menunjukkan laki-laki) dan bentuk *muannats*-nya adalah *dunyâ* (دُنْيَا). Kata *adnâ,* menurut Ibnu Faris dan Al-Qurthubi, turunan dari kata dasar *danâ - yadnû - dunuwwan/danâwah* (دَنَا - يَدْنُوْ - دُنُوًّا/دَنَاوَة) yang tersusun dari huruf-huruf *dâl, nûn,* dan huruf *mu'tal* yang berarti 'dekat', atau dari *danu'a* –

yadnu'u - danâ'atan (دَنَاءَة – يَدْنُوْ – دَنُوَ) yang tersusun dari huruf-huruf *dâl, nûn,* dan *hamzah,* yang juga berarti 'dekat'. Dari kata dasar itu terbentuk kata, antara lain: *danî* (دَنِيّ = yang dekat); *dunyâ* (دُنْيَا = dunia/bumi) karena bumi adalah tempat yang dekat dengan manusia dibandingkan langit dan akhirat; serta *as-samâ'a ad-dunyâ* (السَّمَاءَ الدُّنْيَا = langit yang terdekat).

Kata *adnâ* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang sebanyak 133 kali dan *adnâ* sendiri terulang 12 kali. Kata yang merupakan pecahan dari *adnâ* yang digunakan di dalam Al-Qur'an adalah: *dunyâ* (دُنْيَا = dunia/bumi) yang terulang 115 kali, *dâniyah* (دَانِيَة = yang dekat/rendah) tiga kali, *yudnîn* (يُدْنِيْن = mengulurkan) sekali, *dân* (دَان = yang dekat/rendah) sekali, dan *danâ* (دَنا = mendekat) juga sekali. Kata-kata tersebut akan dibahas pada tempat lain.

Adnâ digunakan di dalam Al-Qur'an dengan berbagai makna sesuai dengan konteksnya masing-masing pada:

1. QS. Al-Baqarah [2]: 61, menurut Az-Zajjaj di dalam *Tafsîr Al-Qurthubî, adnâ* berarti 'lebih sedikit nilainya'. Di dalam ayat ini, *adnâ* digunakan berkaitan dengan jawaban Nabi Musa as. kepada Bani Israil yang meminta agar makanan yang selalu mereka makan yang merupakan pemberian dari Allah, yaitu *mannâ* dan *salwâ* diganti dengan sayur-mayur, ketimun, bawang putih, kacang adas, dan bawang merah. Musa menjawab, *"Maukah kamu mengambil yang lebih rendah nilainya sebagai pengganti yang lebih baik?"*;
2. QS. Al-Baqarah [2]: 282, berarti 'lebih dekat' (kepada menghilangkan keraguan) dan digunakan berkaitan dengan perlunya pencatatan di dalam bertransaksi karena hal itu akan dijadikan bukti yang kuat jika di kemudian hari terjadi masalah;
3. QS. An-Nisâ' [4]: 3, berarti 'sekurang-kurangnya', yang digunakan berkaitan dengan jumlah maksimal wanita yang boleh dinikahi. Jika merasa tidak mampu berlaku adil kepada mereka, baik dari segi material maupun spiritual, maka seseorang menikahi satu saja atau menikahi hamba yang dimiliki agar tidak banyak tanggungan yang menyebabkan sulit berbuat adil. Demikian Asy-Syafi'i dan Ibnu Katsir di dalam tafsirnya. Arti yang sama digunakan di dalam QS. Ahzâb [33]: 51, yang digunakan berkaitan dengan Nabi dan istrinya, beliau bebas menentukan untuk memilih salah satu dari mereka, khususnya yang pernah dipisah karena hal itu sekurang-kurangnya dapat memberikan ketetapan hati, tidak sedih, dan kerelaan mereka;
4. QS. Al-A'râf [7]: 169, berarti 'kesenangan dunia', digunakan berkaitan dengan suatu kaum yang jahat lagi rakus terhadap kesenangan dunia; padahal, mereka itu mewarisi kitab Taurat;
5. QS. Ar-Rûm [30]: 3, disebutkan *adnal-ardh* (أَدْنَى ٱلْأَرْضِ) yang berarti 'daerah yang lebih dekat'. Para ulama berbeda pendapat tentang maksud ayat ini; ada yang menafsirkan kalimat tersebut dengan daerah Syam. Menurut Mujahid, yang dimaksud adalah Al-Jazirah, suatu daerah di antara Irak dan Syam. Ikrimah berpendapat, Azra'at, suatu daerah di antara Syam dan negara Arab. Ibnu Atiyah menyimpulkan bahwa jika yang dimaksud adalah Azra'at maka daerah ini lebih dekat ke Mekah; jika disebut Al-Jazirah, itu lebih dekat kepada Kisra, daerah Persia; dan jika yang dimaksud adalah Yordania, ia lebih dekat kepada Romawi. Ayat ini berkaitan dengan Kerajaan Romawi yang akan mendapat kekalahan pada suatu daerah yang disebut *adnal-ardh* dan setelah itu mereka juga akan memperoleh kemenangan di kemudian hari;
6. QS. As-Sajadah [32]: 21, disebutkan *al-'adzâb al-adnâ* (ٱلْعَذَابِ ٱلْأَدْنَى) yang berarti 'siksa yang dekat/kecil/tidak lama lagi'. Para ulama juga bervariasi di dalam memberikan tafsiran *adnâ* ayat ini. Menurut *Jalalain*, yang dimaksud adalah pembunuhan, penawanan, paceklik, dan penyakit. Ibnu Abbas berpendapat bahwa yang dimaksud adalah semua bentuk

cobaan yang ditimpakan Allah kepada manusia di dunia dan juga berarti hukuman di dalam setiap pelanggaran *hudud*. Mujahid mengatakan bahwa yang dimaksud adalah siksa kubur. Ibnu Mas'ud berpendapat bahwa yang dimaksud adalah pembunuhan dengan pedang pada perang Badr; demikian juga di dalam riwayat Bukhari, Muslim, dan Malik. Ayat ini berkaitan dengan peringatan Allah kepada orang-orang fasik bahwa mereka akan mendapat siksaan yang dekat (di dunia) agar mereka dapat sadar sebelum datangnya siksaan yang lebih besar di akhirat;

7. QS. Al-Ahzâb [33]: 59, diartikan dengan 'lebih mudah', digunakan berkaitan dengan keharusan jilbab bagi wanita Muslim karena hal itu akan lebih mudah dikenal sebagai pakaian orang baik-baik;
8. QS. An-Najm [53]: 9 dan Ar-Rahmân [55]: 54, diartikan dengan 'lebih dekat'. Yang pertama berkaitan dengan malaikat Jibril yang membawa wahyu kepada Nabi Muhammad di dalam posisi yang lebih dekat kepadanya dan yang kedua berkaitan dengan buah di surga yang mudah dipetik karena sangat dekat;
9. QS. Al-Mujâdilah [58]: 7, diartikan 'kurang/sedikit', digunakan berkaitan dengan orang yang mengadakan perundingan rahasia, dan Allah selalu menyertai mereka. Jika jumlahnya tiga orang, Allah yang keempatnya dan jika lima orang, Allah yang keenamnya. Kurang atau lebih dari jumlah itu Allah selalu beserta mereka di mana pun berada. Di dalam QS. Al-Muzammil [73]: 20, juga diartikan sama, yaitu berkaitan dengan kebiasaan Nabi saw. melakukan shalat malam pada saat-saat kurang dari dua pertiga malam.

Meskipun digunakan dengan arti yang berbeda, arti-arti itu tidak terlepas dari makna denotatif kata *adnâ* itu sendiri, yaitu 'dekat'. Kata itu tidak hanya berlaku untuk menyatakan keadaan tempat/jarak, seperti pada QS. An-Najm [53]: 9, Ar-Rahmân [55]: 54, dan Ar-Rûm [30]: 3, tetapi juga dapat digunakan berkaitan dengan jumlah (sebagai jumlah minimal) seperti di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 7, Al-Muzzammil [73]: 20, dan An-Nisâ [4]: 3, keadaan (yang mendekati) seperti pada QS. Al-Baqarah [2]: 282 dan Al-Ahzâb [33]: 59, nilai seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 61, dan waktu (yang tidak lama lagi) seperti pada QS. As-Sajadah [32]: 21. Bahkan, digunakan sebagai bentuk metaforis, yaitu kehidupan dunia, seperti pada QS. Al-A'râf [7]: 169 di atas. ❖ *Zubair Ahmad* ❖

ADZÂ'Û (أَذَاعُوْا)

Kata *adzâ'û* (أَذَاعُوْا) yang merupakan bentuk *fi'l mâdhî* (kata kerja lampau) dengan pelaku banyak berasal dari kata *adza'a - yudzî u - idzâ'atan* (أَذَاعَ – يُذِيْعُ – إِذَاعَةً). *Adzâ'a* (أَذَاعَ) sendiri merupakan *fi'il mâdhî mazîd* (bertambahan), yakni mengandung huruf tambahan, yaitu hamzah (أَ) di awalnya. Kata dasarnya adalah *dzâ'a* (ذَاعَ); terdiri dari huruf *dzâl, yâ'*, dan *'ain*. Dalam Al-Qur'an, *adzâ'û* (أَذَاعُوْا) disebutkan sekali, yakni pada QS. An-Nisâ' [4]: 83.

Ibnu Faris menyebutkan bahwa kata yang terdiri dari huruf *dzal, ya,* dan *'ain* menunjuk arti 'tampaknya sesuatu dan menyebarnya'. Dari akar kata ini lahir ungkapan, *dzâ'al-khabaru* (ذَاعَ الْخَبَرُ = berita itu menyebar); *rajulun midzyâ'un* (رَجُلٌ مِذْيَاعٌ = seseorang yang tidak menutupi rahasia). Bentuk jamaknya, *al-madzâyî'u* (اَلْمَذَايِيعُ).

Selanjutnya, *adzâ'û* (أَذَاعُوْا) disebut di dalam konteks pelukisan karakteristik orang-orang munafik yang apabila mendengar berita kemenangan orang-orang beriman, mereka berubah menjadi dengki; dan apabila mendengar berita ketakutan (kekalahan), mereka 'menyebarkannya'. Selanjutnya, ditegaskan bahwa apabila berita ini diserahkan kepada Rasul dan para *ulil amri* di antara orang-orang beriman, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenaran akan dapat mengetahuinya dari mereka (Rasul dan *ulil amri*). Sungguh kalau bukan karena karunia dan rahmat Allah kepadamu, niscaya kamu sekalian akan mengikuti setan (menjadi penyebar berita-berita yang tidak jelas kebenarannya), kecuali sedikit di antara kamu (yang tidak menyebarkan kecuali kebaikan). ❖ *Salahuddin* ❖

AFÂDHA (أَفَاضَ)

Kata *afâdha* (أَفَاضَ) adalah *fi'il mâdhî mazîd* (verba lampau bertambahan huruf). *Mashdar*-nya adalah *ifâdhah* (إِفَاضَةٌ). Sedang akar katanya adalah *fâdha* (فَاضَ) yang secara harfiah diartikan dengan 'melimpah'. Misalnya, dikatakan *fâdh al-mâ'u* (فَاضَ الْمَاءُ = air melimpah). Selain itu, kata tersebut diartikan juga dengan *ash-shabbu* (الصَّبُّ = pencurahan atau penuangan) atau *ijrâ' al-mâ' min 'uluww* (إِجْرَاءُ الْمَاءِ مِنْ عُلُوٍّ = mengalirkan atau mencurahkan air dari atas). Air yang tercurah disebut juga melimpah. Apabila digunakan untuk kata yang menunjukkan perjalanan, maka kata *fâdha* berarti 'bertolak atau berangkat dengan cepat'.

Kata *afâdha* (أَفَاضَ) dan semua kata yang seakar dengannya dijumpai pada sembilan tempat, yaitu lafal *tafidhu* (تَفِيْضُ) di dalam QS.Al-Mâ'idah [5]: 83 dan di dalam QS.At-Taubah [9]: 92; lafal *afâdha* (أَفَاضَ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 199; lafal *afadhtum* (أَفَضْتُمْ) di dalam QS.Al-Baqarah [2]: 198 dan di dalam QS. An-Nûr [24]: 14; lafal *tufidhûna* (تُفِيْضُوْنَ) di dalam QS. Yûnus [10]: 61 dan QS. Al-Aḥqâf [46]: 8; serta lafal *afîdhû* (أَفِيْضُوْا) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 199 dan di dalam QS. Al-A'râf [7]: 50.

Kata *ifâdhah* (إِفَاضَةٌ) populer digunakan berkaitan dengan ibahah haji, yakni *Thawâf al-ifâdhah* (طَوَافُ الْإِفَاضَةِ), yang merupakan salah satu di antara enam rukun ibadah haji. Dinamainya tawaf ini dengan *ifâdhah* (إِفَاضَةٌ) karena para jamaah haji dapat melakukannya setelah bertolak dari Arafah.

Semua kata jadian dari akar kata *fâdha* (فَاضَ)—*afadhtum* (أَفَضْتُمْ), *afîdhû* (أَفِيْضُوْا), dan *afâdha* (أَفَاضَ)—yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2] pada ayat-ayat yang telah disebutkan di atas, menunjuk kepada pembahasan pelaksanaan ibadah haji. Lafal *afadhtum* (أَفَضْتُمْ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 198, diartikan dengan bertolak, yakni bertolak dari Arafah setelah menunaikan wukuf sebagai puncak pelaksanaan ibadah haji. Pada saat itu, para jamaah haji berbondong-bondong meninggalkan tempat tersebut bagaikan air yang melimpah karena sedemikian banyaknya orang.

Kata *afîdhû* (أَفِيْضُوْا) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 199 adalah bentuk kata kerja perintah, yakni perintah untuk bertolak. Ayat ini tidak menyebut dari tempat mana perintah bertolak itu dilakukan. Dalam hal ini, ada dua penafsiran terhadap 'tempat bertolak' yang dimaksud. **Pertama**, yang dimaksud dengan ayat tersebut adalah bertolak dari Arafah. Hal ini ditujukan kepada orang-orang Quraisy dan warga sekitarnya karena mereka tidak wukuf di Arafah bersama dengan manusia (para jamaah haji yang lain) dan tidak bertolak dari tempat itu. Mereka berkata, "Kami penduduk tanah haram, kami tidak keluar dari tempat ini". Mereka yang tinggal di Muzdalifah maka Allah perintahkan kepada mereka untuk berwukuf di Arafah dan bertolak dari tempat wukuf itu sebagaimana manusia (jamaah haji lainnya) bertolak dari tempat itu juga.

Kedua, bahwa tempat yang dimaksud dalam perintah bertolak sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 199 adalah dari Muzdalifah menuju ke Mina untuk melempar dan berkurban sebelum terbit matahari. Pendapat yang terakhir ini dikemukakan oleh Al-Jubba'i. Ia berargumentasi bahwa perintah untuk bertolak, *tsumma afîdhû* (ثُمَّ أَفِيضُوا = kemudian bertolaklah) disebutkan setelah ayat, *"fa idzâ afadhtum min 'Arafât"* (فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ =Maka apabila kamu bertolak dari Arafah). Namun, ia juga mengakui bahwa *ifâdhah* baik dari Arafah maupun dari Muzdalifah, kedua-duanya wajib.

Kata *tafîdhu* (تَفِيْضُ) yang dikaitkan dengan kata *ad-dam'u* (الدَّمْعُ = air mata) diartikan dengan 'bercucuran'. Perangkaian kedua kata tersebut ditemukan di dalam Al-Qur'an pada dua tempat, yakni QS. Al-Mâ'idah [5]: 83 dan QS. At-Taubah [9]: 92. Redaksi ayat pada surat yang disebutkan pertama ini menggambarkan adanya kerinduan seseorang terhadap kebenaran, dan perjuangan untuk menegakkan kebenaran. Menurut Ibnu Katsir di dalam kitab tafsirnya, yang disebutkan di dalam ayat ini adalah *kurrâbîn ya'ni fallâḥîn* (كُرَّابِيْنَ يَعْنِي فَلَّاحِيْنَ = kaum lemah dari petani),

mereka tiba di tempat Ja'far bin Abi Thalib, sepupu Nabi saw. datang dari negeri Habsyiah (sekarang = Ethiopia). Ketika Nabi saw. membaca ayat-ayat Al-Qur'an, mereka lalu beriman dan bercucuran air mata mereka (karena kerinduannya kepada kebenaran). Setelah itu, Nabi saw. berkata kepada mereka, *"La'allakum idzâ raja'tum ilâ ardhikum intaqaltum ilâ dînikum"* (لَعَلَّكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَى أَرْضِكُمْ انْتَقَلْتُمْ إِلَى دِينِكُمْ = Boleh jadi jika kalian kembali ke kampung halaman, kalian berpindah agama). Mereka serentak menjawab, "Kami tidak akan berpindah kepada agama kami semula". Lalu, turunlah ayat menyambut ucapan mereka,

وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ

(Wa mâ lanâ lâ nu'minu billlâhi wa mâ jâ'anâ minal-ḥaqq wa nathma'u an yudkhilanâ rabbunâ ma'al-qaumish-shâliḥîn)

"Mengapa kami tidak akan beriman kepada Allah dan kepada kebenaran yang datang kepada kami, padahal kami sangat ingin agar Tuhan kami memasukkan kami ke dalam golongan orang-orang yang saleh."

Adapun redaksi QS. At-Taubah [9]: 92—yang di dalamnya terdapat kata *tafîdhu* yang dikaitkan dengan kata *ad-dam'u*—menyebutkan penyesalan orang yang tidak memunyai kemampuan (fasilitas kendaraan) yang ketika itu kepadanya diminta untuk membawa orang-orang yang akan berangkat ke medan perang. Dengan demikian, bercucuran air matanya karena bersedih hati lantaran tidak dapat memenuhi permintaan itu dan khawatir jangan sampai berdosa karena tidak ada kontribusinya di dalam perjuangan. Namun, Allah swt. memberi keringanan kepada orang seperti itu sebagaimana keringanan yang diberikan kepada orang-orang yang lemah, orang-orang yang sakit, dan orang-orang yang tidak memperoleh apa yang akan mereka nafkahkan. (QS. At-Taubah [9]: 91).

Kata *afîdhû* (أَفِيضُوا) yang terdapat di dalam QS. Al-A'râf [7]: 50 mengisyaratkan adanya permintaan penghuni neraka kepada penghuni surga agar dilimpahkan sebagian rezeki Allah kepada mereka berupa air atau makanan untuk menghilangkan rasa haus atau untuk meredam panasnya api neraka. Namun, permintaan mereka tidak dikabulkan. Penghuni surga berkata bahwa Allah mengharamkan kedua rezeki itu atas orang kafir.

Kata *tufîdhûna* (تُفِيضُونَ) yang terdapat di dalam QS. Yûnus [10]: 61 dan QS. Al-Aḥqâf [46]: 8 diartikan dengan keterlibatan, baik dalam perbuatan atau perkataan. Kata *tufîdhûna* (تُفِيضُونَ) yang terdapat di dalam kedua ayat tersebut dikaitkan pula dengan persoalan saksi, yakni Allah swt. menjadi saksi atas segala aktivitas manusia, baik berupa perbuatan maupun perkataan. Demikian pula kata *afadhtum* (أَفَضْتُمْ) di dalam QS. An-Nûr [24]: 14 dapat diartikan dengan 'keterlibatan' karena kata *afadhtum* (أَفَضْتُمْ) di dalam kitab tafsir pada ayat dan surat tersebut diartikan dengan *khudhtum* (خُضْتُمْ = masuk, mencampuri, dan menyelam). Katerlibatan yang dibicarakan di dalam ayat ini adalah keterlibatan sahabat peristiwa *ifk* (إِفْك) = tuduhan kepada istri Rasulullah, Aisyah *ra.*). Namun, dengan karunia dan rahmat Allah, sahabat yang terlibat dalam tuduhan itu tidak ditimpa siksaan. ❖ *Mujahid* ❖

ÂFÂQ (آفَاق)

Kata *âfâq* (آفَاق) adalah jamak dari *ufq* (أُفْق) atau *ufuq* (أُفُق). Kata ini disebut tiga kali di dalam Al-Qur'an, satu kali di dalam bentuk jamak, *âfâq* (الْآفَاق), terdapat di dalam QS. Fushshilat [41]: 53, dan dua kali di dalam bentuk *mufrad* (tunggal), *ufuq* (أُفُق), masing-masing di dalam QS. An-Najm [53]: 7 dan QS. At-Takwîr [81]: 23.

Al-ufq (الْأُفْق) atau *al-ufuq* (الْأُفُق) berarti 'cakrawala' atau 'kaki langit'. Dapat juga diartikan sebagai 'daerah atau wilayah' atau 'arah angin berhembus', yaitu *al-janûb* (الْجَنُوب = angin selatan), *asy-syimâl* (الشِّمَال = angin utara), *ad-dabûr* (الدَّبُور = angin barat), dan *ash-shabâ* (الصَّبَا = angin timur). Kata itu dapat pula merujuk pada 'ruang atau jarak yang ada di antara sisi sesuatu'.

Di dalam rangkaian *âfâq as-samâ'* (آفَاقُ السَّمَاءِ), kata itu berarti 'daerah atau kawasan

yang paling jauh di langit' karena langit tidak lain dari batas pemandangan pada daerah yang paling jauh. Jadi, yang dimaksud dengan *âfâq* (آفَاق) adalah batas pemandangan pada pertemuan di antara kaki langit dan permukaan bumi. Kata *âfâq* (آفَاق) dapat bersambung dengan kata *al-ardh* (الأَرْض = penjuru bumi) untuk menunjukkan seluruh kawasan sampai pada titik terjauh di bumi atau yang dikenal dengan istilah penjuru bumi. Dari kata *afiqa* (أَفِقَ) terbentuk *ism fâ'il, âfiq* (آفِق = seorang yang mencapai kemuliaan). Disebut demikian karena orang tersebut memiliki prestasi tertinggi di dalam bidangnya sehingga ia mendapat kemuliaan.

Arti kata *âfâq* (آفَاق) yang terdapat di dalam QS. Fushshilat [41]: 53 adalah 'wilayah yang ditaklukkan umat Islam'. Sementara itu, kata *ufuq* (أُفُقٌ), di dalam QS. An-Najm dan At-Takwîr berarti 'tempat malaikat Jibril bertemu dengan Nabi Muhammad saw.' Pada QS. An-Najm disebutkan bahwa Malaikat Jibril mengajarkan Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad saw., ketika Jibril berada pada *al-ufuq al-a'lâ* (الْأُفُقُ الأَعْلَى = ufuk tertinggi). Yang dimaksudkan dengan *al-ufuq al-a'lâ* (الْأُفُقُ الأَعْلَى = ufuk tertinggi) adalah ufuk yang mengatasi seluruh ufuk dunia, yaitu malaikat. Ada juga yang mengartikannya sebagai bentuk asli dari malaikat Jibril yang tampak oleh Nabi Muhammad saw. ketika matahari terbit di sebelah timur. Maksud *al-ufuq* (الْأُفُق) pada QS. At-Takwîr adalah *al-ufuq al-a'lâ* (الْأُفُقُ الأَعْلَى) yang ditunjuk oleh QS. An-Najm itu.

Dengan demikian, maksud *ufuq*(أُفُق), pada dua tempat tersebut menyangkut dunia malaikat, apakah itu malaikat di dalam bentuk aslinya yang tampak pada alam lahiriah ataukah pada alam di luar alam lahiriah. ❖ *A. Rahim Yunus* ❖

AFLAHA (أَفْلَحَ)

Kata *aflaha* adalah bentuk *fi'l mâdhî* (فِعْل مَاض = kata kerja berbentuk lampau) dari kata *falâh* (فَلاَح). Kata *falâh* sendiri terambil dari kata *falaha – yaflahu – falhan wa falâhatan* (فَلَحَ – يَفْلَحُ – فَلْحًا وَ فَلاَحَةً), yang berakar pada huruf-huruf *fâ'* (فَاء), *lâm* (لاَم), dan *ha'* (حَاء). Rangkaian huruf-huruf ini diartikan sebagai 'hasil baik', 'sukses', atau 'memperoleh apa yang dikehendaki'. Dari sini, kata *falâh* seringkali diterjemahkan dengan 'beruntung', 'berbahagia', 'memperoleh kemenangan', 'memperoleh keselamatan', dan sejenisnya.

Al-Ashfahani di dalam *Al-Mufradât fi Gharîbil Qur'ân* membagi *falâh* di dalam arti 'kebahagiaan' menjadi dua bagian, yakni duniawi dan ukhrawi. Kebahagiaan duniawi mencakup usia panjang, kekayaan, dan kemuliaan, sedangkan kebahagiaan ukhrawi mencakup kekekalan tanpa kepunahan, kekayaan tanpa kebutuhan, kemuliaan tanpa kehinaan, dan pengetahuan tanpa kebodohan. Akan tetapi, M. Quraish Shihab mengakui bahwa memahami kata *falâh* seperti yang dirinci oleh Al-Ashfahani merupakan pembatasan makna yang tidak sejalan dengan penggunaan Al-Qur'an.

Di dalam Al-Qur'an, kata *aflaha* yang berdiri sendiri di dalam satu redaksi terulang sebanyak empat kali, yakni pada QS. Thâhâ [20]: 64, QS. Al-Mu'minûn [23]: 1, QS. Al-A'lâ [87]: 14, dan QS. Asy-Syams [91]: 9. Keempatnya didahului oleh kata *qad* (قَدْ), yang berarti 'sesungguhnya', yakni menunjukkan makna kepastian.

Kata *aflaha* pada QS. Thâhâ [20]: 64, digunakan di dalam konteks pembicaraan tentang ucapan Firaun ketika akan terjadi pertandingan sihir antara Nabi Musa as. dan ahli-ahli sihir Firaun. Al-Maraghi menjelaskan bahwa Nabi Musa dan Firaun telah menyepakati waktu pertemuan mereka, yaitu Hari Raya mereka. Karena itu Firaun mengadakan persiapan untuk menghadapi hari itu dengan mengumpulkan para tukang sihir dengan segala perlengkapan sihirnya. Para tukang sihir menjelaskan apa yang harus mereka lakukan untuk menghadapi bahaya dan bencana yang bakal datang. Mereka (Firaun dan para tukang sihir) berkata, "Bawalah seluruh tipu-daya kalian; jangan ada sedikit pun yang tertinggal. Kemudian datanglah dengan berbaris dan lemparkanlah apa yang ada di tangan kalian secara serentak, agar mata orang-orang yang menyaksikan pemandangan

ini menjadi terbelalak, dan wibawa kalian menjadi agung di mata mereka. Sungguh, orang yang menang di antara kita akan beruntung mendapat apa yang diingininya. Adapun kita telah dijanjikan akan mendapat pemberian yang banyak dan dijadikan orang-orang yang dekat dengan raja". Jadi perkataan mereka itu tidak lain hanya dimaksudkan untuk mengukuhkan tekad dan sebagai motivasi untuk mengerahkan segala kemampuan guna meraih *aflaha,* di dalam arti 'memperoleh kemenangan' atau 'keberuntungan' yang dikehendaki.

Penggunaan kata *aflaha* pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 1, adalah di dalam konteks pembicaraan tentang penegasan Allah swt. bahwa orang-orang Mukmin pasti memperoleh keberuntungan. Hal ini ditegaskan di dalam firman-Nya, "*Qad aflah al-mu'minûn*" (قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ = Sesungguhnya beruntunglah orang-orang yang beriman). Oleh karena itu, pada ayat-ayat berikutnya (2-9) dikemukakan tujuh sifat orang-orang Mukmin. Ketujuh sifat tersebut mencerminkan pula usaha-usaha mereka yang pada akhirnya dapat dinilai sebagai upaya penyucian diri. Usaha-usaha dimaksud adalah: (1) khusyuk di dalam shalat; (2) menjauhkan diri dari perbuatan dan perkataan yang tiada berguna (sia-sia); (3) menunaikan zakat; (4) menjaga kemaluannya, yakni tidak menggunakan alat kelaminnya kecuali secara sah, (5) memelihara amanah; (6) memelihara atau menepati janji; dan (7) memelihara waktu-waktu shalat. Mereka itulah yang meraih *aflaha,* yakni keberuntungan atau kebahagiaan yang akan mewarisi surga Firdaus.

Di dalam pada itu, kata *aflaha* yang terdapat di dalam QS. Al-A'lâ [87]: 14, menunjukkan makna 'keberuntungan yang akan diperoleh bagi orang yang membersihkan atau menyucikan diri', yakni terkait dengan perintah untuk bertasbih dan menyucikan nama Tuhan Yang Mahatinggi. Firman-Nya, "*Qad aflaha man tazakkâ*" (قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ = Sesungguhnya beruntunglah orang yang membersihkan diri [dengan beriman]). Menurut Muhammad Abduh bahwa yang dimaksud dengan "*tazakkâ*" adalah membersihkan diri dari hal-hal yang hina, yang berpangkal pada keingkaran dan kekerasan hati. Adapun "*al-falâh*" adalah keberuntungan atau kebahagiaan di dua alam kehidupan, yang hanya dapat diraih oleh orang yang bersih jiwanya dan jernih hatinya.

Pendapat senada ditegaskan oleh M. Quraish Shihab bahwa *tazakkâ* adalah 'menyucikan diri', bukan 'mengeluarkan zakat' sebagaimana yang dipahami oleh sementara mufasir. Alasannya, karena ayat selanjutnya berbicara tentang shalat, "*Dan ia ingat nama Tuhannya, lalu ia shalat*". Lebih lanjut, pakar tafsir Al-Qur'an ini menjelaskan bahwa penegasan Al-Qur'an yang berbicara tentang orang yang memperoleh keberuntungan, ditemukan bahwa sifat (usaha) yang harus dilakukan adalah usaha yang tidak ringan. Jadi, sungguh tidak sebanding dengan sekedar mengeluarkan zakat, misalnya dengan membayar zakat fitriah, seseorang telah dijanjikan meraih *aflaha,* keberuntungan atau kebahagiaan.

Demikian pula kata *aflaha* yang termuat pada QS. Asy-Syams [91]: 9, juga merupakan penegasan Allah swt. di dalam kaitannya dengan keberuntungan yang akan diperoleh bagi orang yang menyucikan jiwa. Firman-Nya, "*Qad aflaha man zakkâhâ*" (قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا = Sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu). Ayat sebelumnya (8) menjelaskan bahwa, "*Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya*". Itu berarti, jalan (perbuatan-perbuatan) yang mencelakakan jiwa telah diketahui umum, begitu juga halnya perbuatan-perbuatan yang membawa keberuntungan atau kebahagiaan. Allah memberi bekal kepada jiwa itu suatu kemampuan untuk membedakan sebagaimana Dia membekalinya kemampuan untuk menentukan pilihan sehingga siapa yang menempuh jalan kebaikan (ketakwaan) maka ia akan beruntung, dan siapa yang menempuh jalan kejahatan (kefasikan) maka ia akan merugi. Oleh karena itu, setelah menyebutkan pemberian ilham, Allah menjelaskan bahwa sungguh beruntung dan bahagialah

orang yang dapat membersihkan jiwanya, meningkatkan, dan meninggikan hingga titik kesempurnaan potensi akal dan amaliahnya, serta memberi hasil yang positif baginya dan bagi masyarakat sekelilingnya.

Dari uraian di atas, dapat ditegaskan bahwa kata *aflaha* (أَفْلَحَ) yang disebutkan sebanyak empat kali di dalam Al-Qur'an, kesemuanya bermakna 'beruntung'. Namun, kiranya tidak salah bila diterjemahkan dengan makna sejenisnya, seperti 'memperoleh kemenangan' atau 'berbahagia'. Penggunaan kata *qad* (قَدْ) sebelum kata *aflaha* (أَفْلَحَ) merupakan "penguat", di dalam arti bahwa keberuntungan atau kebahagiaan yang dijanjikan mengandung kepastian. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

AFSHAH (أَفْصَح)

Kata *afshah* (أَفْصَح) adalah *ism tafdhîl* yang terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *fâ - shâd - hâ*. Menurut Ibnu Faris akar kata tersebut menunjuk arti pokok 'bebas dan bersih dari noda'. Dari situ, bahasa yang lancar dan bahasa yang benar disebut *fashîh* (فَصِيْح) kemudian berkembang, kata tersebut dipakai untuk menunjukkan pada bahasa Arab. Begitu pula susu yang murni dan bersih dari busa disebut *labanun mufshih* (لَبَنٌ مُفْصِح). Siang yang cerah, tanpa awan, disebut *yaûmun mufshih* (يَوْمٌ مُفْصِح), dan bila cahaya pada pagi hari telah tampak jelas maka dikatakan *afshah ash-shubhu* (أَفْصَحَ الصُّبْحُ).

Bentuk kata yang digunakan di dalam Al-Qur'an dari akar kata tersebut hanya satu, yaitu bentuk *ism tafdhîl*, *afshah* (أَفْصَح) dan juga hanya terdapat satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Qashash [28]: 34. Kata tersebut dirangkaikan dengan kata *lisân, afshahu lisânan* (أَفْصَحُ لِسَانًا) yang mengandung makna 'orang yang lebih lancar bahasanya', di dalam hal ini ditujukan kepada 'Harun', saudara Nabi Musa.

Ayat tersebut berbicara mengenai kisah Nabi Musa yang kaku lidahnya bila ia berbicara sehingga ia khawatir apa yang disampaikan tidak dipahami oleh orang lain. Konon lidah Nabi Musa kaku disebabkan karena di waktu kecil, semasa dia masih di bawah asuhan keluarga Firaun, dia pernah menarik jenggot Firaun yang membuatnya marah dan mau membunuhnya, tetapi Masitha (istri Firaun) membelanya dan mengatakan bahwa dia melakukan hal itu karena dia masih belum mengerti yang baik dan yang buruk dan untuk membuktikan hal itu, Musa kemudian disuruh memilih antara bara api dengan kurma atau batu permata. Saat itu, Allah membuat Musa memilih bara api dan memasukkannya ke mulutnya sehingga dia terhindar dari hukuman mati yang hendak dijatuhkan oleh Firaun kepadanya. Akan tetapi, kejadian itu membuat lidah Nabi Musa kaku dalam berbicara sehingga disebutkan pada akhir salah satu doa Nabi Musa dalam QS. Thâhâ [20]: 27–28, *wahlul 'uqdatan mil-lisânî yafqahû qaûlî* (وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِن لِّسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي = dan lepaskanlah kekakuan dari lidahku, supaya mereka mengerti perkataanku). Pendapat lain menyatakan bahwa ketidakfasihan Nabi Musa disebabkan karena dia dibesarkan di dalam istana Firaun yang menggunakan bahasa Qibti, sedangkan masyarakat Bani Israil menggunakan bahasa Ibrani. Hal itulah yang membuat Nabi Musa ketika diutus sebagai Rasul kepada Bani Israil memohon kepada Allah agar saudaranya Harun dapat diutus untuk membantu dan mendampinginya karena saudaranya itu lebih fasih daripada dirinya. Bahkan, dalam *Tafsîr Al-Qurthubî* disebutkan bahwa di samping Harun lebih fasih bicaranya, fisiknya juga lebih berisi dan lebih tinggi serta lebih putih. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

AGHNIYÂ' (أَغْنِيَاء)

Kata *aghniyâ'* (أَغْنِيَاء) adalah bentuk jamak (plural) dari *ghanî* (غَنِيّ), yang merupakan *ism fâ'il* dari *ghaniya, yaghnâ, ghinân* (غَنِيَ يَغْنَى غِنًى). Menurut Ibnu Faris, kata *ghinân* (غِنًى) memunyai dua arti asal. **Pertama**, *yadullu 'alâ al-kifâyah* (يَدُلُّ عَلَى الْكِفَايَةِ = menunjukkan cukup). **Kedua**, *shaut* (صَوْت = suara). Contoh pemakaian yang pertama adalah *ganiya fulân*, (غَنِيَ فُلَانٌ) dengan arti *katsura mâluhû* (كَثُرَ مَالُهُ = banyak hartanya).

Al-ghânî (الْغَنِيّ) berarti *shâhib al-mâl al-katsîr* (صَاحِبُ الْمَالِ الْكَثِيْر =orang yang memunyai harta banyak). Di dalam bahasa Indonesia, kata *ghanî* (غَنِيّ) biasa diartikan sebagai 'orang kaya', jamaknya *aghniyâ'* (أَغْنِيَاء = orang-orang kaya). Contoh pemakaian yang kedua adalah *taghannâ* (تَغَنَّى) dengan arti *tarannama* (تَرَنَّمَ = ia bernyanyi). *Al-Ghanî* (الْغَنِيّ) adalah salah satu nama dan sifat Allah (*al-asmâ'ul-husnâ*), berarti Allah tidak butuh kepada siapa pun, sedangkan yang lain butuh kepada-Nya.

Kata *aghniyâ'* (أَغْنِيَاء) di dalam Al-Qur'an disebut empat kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 273, QS. Âli 'Imrân [3]: 181, QS. At-Taubah [9]: 93, dan QS. Al-Hasyr [59]: 7. Kata *ghanî* (غَنِيّ) disebut 20 kali. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* kata itu disebut 16 kali, di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* disebut 31 kali, dan di dalam bentuk *ism maf'ûl* disebut dua kali.

Kata *aghniyâ'* (أَغْنِيَاء) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 273 disebut di dalam konteks pembicaraan tentang orang-orang yang berhak diberi infak dan sedekah, antara lain orang miskin, orang yang terikat oleh jihad di jalan Allah sehingga mereka tidak dapat berusaha. Karena mereka mencegah diri dari meminta-minta maka ada orang mengira bahwa mereka orang kaya.

Kata *aghniyâ'* (أَغْنِيَاء) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 181 disebut di dalam konteks pernyataan Allah, bahwa Ia mendengar ucapan orang yang mengatakan, "Allah fakir dan kami kaya." "Kami akan menuliskan apa yang mereka ucapkan itu," demikian firman-Nya.

Kata *aghniyâ'* (أَغْنِيَاء) di dalam QS. At-Taubah [9]: 93 berkaitan dengan masalah jihad dan peperangan. Ada orang-orang kaya yang memunyai harta dan kendaraan untuk ikut berperang, tetapi mereka tidak mau berjihad; bahkan, lebih suka tinggal bersama orang-orang yang memang tidak mungkin berjihad karena tidak ada harta dan kendaraan. Sikap orang-orang kaya seperti ini tidak disukai Allah dan Allah mengunci hati mereka.

Kata *aghniyâ'* (أَغْنِيَاء) di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 7 berhubungan dengan masalah pembagian harta rampasan. Rampasan tersebut adalah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan orang-orang yang di dalam perjalanan agar harta rampasan tersebut tidak hanya beredar di kalangan orang-orang kaya.

Sementara itu, kata *ghanî* (غَنِيّ) yang disebut di dalam Al-Qur'an pada umumnya merupakan sifat dan nama Allah, kecuali kata *ghaniyyan* (غَنِيًّا) yang tersebut di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 6 dan 135. Kata *ghaniyyan* (غَنِيًّا) di dalam Ayat 6 berkaitan dengan wali anak yatim. Kalau ia kaya, hendaklah ia menahan diri dari memakan harta anak yatim itu. Akan tetapi, kalau ia miskin maka ia boleh memakan harta itu menurut yang patut (sesuai dengan upah kerjanya). Kata *ghaniyyan* (غَنِيًّا) pada Ayat 135 di dalam konteks keharusan berlaku adil. Setiap orang dituntut untuk menegakkan keadilan dan kesaksian karena Allah, walaupun terhadap diri sendiri, ibu bapak, atau karib kerabat, baik orang yang terdakwa/tergugat itu kaya maupun miskin, karena Allah lebih tahu kemaslahatan keduanya. ❖ *Hasan Zaini* ❖

AHAD (أَحَد)

Kata *Ahad* (أَحَد) biasa diterjemahkan dengan "*Esa*". Kata ini ditemukan dalam Al-Qur'an sebanyak 53 kali, tetapi hanya sekali digunakan sebagai sifat Allah. Ini mengandung isyarat tentang keesan-Nya yang sedemikian murni, hingga sifat *Ahad* yang menunjuk kepada-Nya hanya sekali dalam Al-Qur'an, dan hanya ditujukan kepada-Nya semata, yaitu pada QS. al-Ikhlâsh [112].

Kata *Ahad* dalam QS. al-Ikhlâsh [112] itu, mengandung arti bahwa Allah swt. memiliki sifat-sifat tersendiri yang tidak dimiliki oleh selain-Nya.

Dari segi bahasa, kata *ahad* walaupun berakar sama dengan *wâhid*, tetapi masing-masing memiliki makna dan penggunaan tersendiri. Kata *ahad* hanya digunakan untuk sesuatu yang tidak dapat menerima penambahan, baik dalam benak apalagi dalam kenyataan,

karena itu kata ini ketika berfungsi sebagai sifat, tidak termasuk dalam rentetan bilangan, berbeda halnya dengan *wâḥid* (satu). Anda dapat menambahnya sehingga menjadi dua, tiga, dan seterusnya, walau penambahan itu hanya dalam benak pengucap atau pendengarnya.

Allah memang disifati juga dengan kata *Wâḥid*, seperti antara lain dalam firman-Nya:

وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ

"Tuhan-Mu adalah Tuhan yang Wâḥid, *tiada Tuhan selain Dia, Dia Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang"* (QS. al-Baqarah [2]: 163).

Sementara ulama berpendapat bahwa kata *Wâḥid* dalam ayat ini menunjuk kepada keesaan Zat-Nya, disertai dengan keragaman sifat-sifat-Nya. Bukankah Dia Maha Pengasih, Maha Penyayang, Mahakuat, Mahatahu, dan sebagainya, sedang kata *Aḥad* dalam QS. al-Ikhlâs [112] mengacu kepada keesaan Zat-Nya saja, tanpa memerhatikan keragaman sifat-sifat tersebut.

Apa perbedaan antara *Wâḥid* dan *Aḥad*? Jika Anda berkata: "Tidak seorang pun yang datang," maka kata "satu orang pun" dalam bahasa Arab dilukiskan dengan kata *aḥad*. Jika Anda berkata "Tidak satu orang yang datang," maka kata "satu orang" dilukiskan dengan kata *wâḥid*. Kini perhatikan perbedaan maknanya:

Kalimat pertama menunjukkan bahwa sama sekali tidak ada yang datang, walau seorang, sedang kalimat kedua, dapat dipahami sebagai makna pertama, tetapi dapat juga berarti tidak satu orang yang datang, tetapi bisa juga dua atau tiga orang, atau berapa saja. Demikian perbedaan antara makna dan penggunaan *wâḥid* dan *aḥad*.

Terlepas dari setuju atau tidak dengan pembedaan-pembedaan yang dikemukakan di atas, namun yang jelas bahwa Allah Maha Esa. Keesaan itu mencakup Keesaan Zat, Keesaan Sifat, Keesaan Perbuatan, serta Keesaan dalam beribadah kepada-Nya.

Keesaan Zat mengandung pengertian bahwa Allah swt. tidak terdiri dari unsur-unsur atau bagian-bagian, karena bila Zat Yang Mahakuasa itu terdiri dari dua unsur atau lebih—betapapun kecilnya unsur atau bagian itu—maka ini berarti Dia membutuhkan unsur atau bagian itu, atau dengan kata lain unsur/bagian itu merupakan syarat bagi wujud-Nya. Al-Qur'an menegaskan bahwa:

فَاطِرُ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا ۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

"Tidak ada sesuatu pun yang seperti dengan-Nya, dan Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat" (QS. asy-Syûrâ [42]: 11).

Keragaman dan bilangan lebih dari satu adalah substansi setiap makhluk, bukan ciri *Khâliq*. Itulah sebagian makna keesaan dalam zat-Nya.

Adapun keesaan sifat-Nya, maka itu antara lain berarti bahwa Allah memiliki sifat yang tidak sama dalam substansi dan kapasitasnya dengan sifat makhluk, walaupun dari segi bahasa, kata yang digunakan untuk menunjuk sifat tersebut sama. Hal ini secara panjang lebar telah diuraikan pada awal uraian tentang *Asmâ' al-Husnâ*.

Sementara ulama memahami lebih jauh keesaan sifat-Nya itu dalam arti bahwa zat-Nya sendiri merupakan sifat-Nya. Demikian mereka memahami keesaan secara amat murni. Mereka menolak adanya "sifat" bagi Allah, walaupun mereka tetap yakin dan percaya bahwa Allah Maha Mengetahui, Maha Pengampun, Maha Penyantun, dan lain-lain, yang secara umum dikenal ada sembilan puluh sembilan itu. Para ulama itu yakin tentang hal tersbut, tetapi mereka menolak menamainya sifat-sifat. Lebih jauh, penganut paham ini berpendapat bahwa "sifat-Nya" merupakan satu kesatuan, sehingga kalau dengan tauhid zat, dinafikan segala unsur keterbilangan pada zat-Nya, betapapun kecilnya unsur itu, maka dengan tauhid sifat, dinafikan segala macam dan bentuk ketersusunan dan keterbilangan bagi sifat-sifat Allah.

Bagian ketiga dari keesaan Allah adalah keesaan dalam perbuatan-Nya. Ini mengandung

arti bahwa segala sesuatu yang berada di alam raya ini, baik sistem kerjanya, maupun sebab dan wujudnya, kesemuanya adalah hasil perbuatan Allah swt. semata. Apa yang dikehendaki-Nya terjadi, dan apa yang tidak dikehendaki-Nya tidak akan terjadi. Tidak ada daya untuk memperoleh manfaat, tidak pula kekuatan untuk menolak *madharat* kecuali bersumber dari Allah swt. Tetapi ini bukan berarti bahwa Allah berlaku sewenang-wenang, atau "bekerja" tanpa sistem yang ditetapkan-Nya. Keesaan perbuatan-Nya dikaitkan dengan hukum-hukum, takdir atau *sunnatullâh* yang ditetapkan-Nya.

Keesaan keempat, adalah keesaan beribadah. Kalau ketiga keesaan sebelumnya, merupakan hal-hal yang harus diketahui dan diyakini, maka keesaan keempat ini merupakan perwujudan dari makna ketiga keesaan di atas.

Ibadah beraneka ragam dan bertingkat-tingkat. Salah satu ragamnya yang paling jelas adalah amalan tertentu yang ditetapkan cara dan/atau kadarnya langsung oleh Allah melalui Rasul-Nya, dan yang secara populer dikenal dengan istilah *ibadah mahdhah*/ibadah murni.

Ibadah dalam pengertiannya yang umum mencakup segala macam aktivitas yang dilakukan demi/karena Allah. Mengesakan Allah dalam beribadah menuntut manusia untuk melaksanakan segala sesuatu demi/karena Allah, baik sesuatu itu dalam bentuk *ibadah mahdhah*, maupun selainnya. Walhasil, keesaan Allah dalam beribadah adalah dengan melaksanakan apa yang tergambar dalam firman-Nya:

قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Katakanlah: "Sesungguhnya shalatku, ibadahku, hidup dan matiku, kesemuanya demi karena Allah, Pemelihara seluruh alam" (QS. al-An'âm [6]: 162).

Demikian, wa Allah A'lam. (Lihat juga entri Wâhid). ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

AHL (أَهْل)

Kata *ahl* (أَهْل) memunyai dua akar kata dengan pengertian yang jauh berbeda. Akar kata yang pertama adalah *ihâlah* (إِهَالَة) yang secara etimologis berarti 'lemak yang diiris dan dipotong-potong menjadi kecil'. Adapun akar kata yang kedua adalah kata *ahl* (أَهْل) itu sendiri, yang baru bisa dipahami pengertiannya setelah dirangkaikan dengan kata lain sehingga membentuk suatu kata majemuk. Kata *ahl* (أَهْل) dengan pengertian kedua inilah yang disebutkan di dalam Al-Qur'an. Bentuk jamaknya adalah *ahlûn* (أَهْلُوْنَ).

Kata *ahlul-kitâb* (أَهْلُ الْكِتَابِ) yang disebut di dalam Al-Qur'an 30 kali berarti 'orang-orang yang menganut agama samawi yang diturunkan untuk mereka'. Sebutan *ahlul-kitâb* (أَهْلُ الْكِتَابِ) itu digunakan secara khusus untuk penganut agama Yahudi dan Nasrani. Kata *ahl* (أَهْل) yang dirangkaikan dengan nama tempat tertentu berarti 'penghuni atau penduduk yang bermukim di tempat-tempat tersebut', seperti *ahli Madyan* (أَهْلِ مَدْيَنَ), *ahlul-qurâ* (أَهْلُ الْقُرَىٰ), *ahla qaryah* (أَهْلَ قَرْيَةٍ), *ahlal-bait* (أَهْلَ الْبَيْتِ), *ahlul-Madînah* (أَهْلُ الْمَدِيْنَةِ), dan *ahlin-nâr* (أَهْلِ النَّارِ). Kata *ahlal-bait* (أَهْلَ الْبَيْتِ) digunakan secara khusus untuk menyebut keluarga Nabi saw.

Kata *ahl* (أَهْل), yang dirangkaikan dengan kata ganti; kata ganti orang pertama, kedua, atau ketiga, berarti keluarga dari orang yang disebut oleh kata ganti itu, seperti *ahluka* (أَهْلُكَ), *ahlîkum* (أَهْلِكُمْ), *ahlanâ* (أَهْلَنَا), *ahlahû* (أَهْلَهُ), *ahlahâ* (أَهْلَهَا), *ahlihim* (أَهْلِهِمْ), *ahlihinna* (أَهْلِهِنَّ), *ahlî* (أَهْلِيْ), *ahlîhim* (أَهْلِيْهِمْ), *ahlîkum* (أَهْلِيْكُمْ), dan *ahlûnâ* (أَهْلُوْنَا). Tiga kata yang disebut terakhir ini, yaitu *ahlîhim* (أَهْلِيْهِمْ), *ahlîkum* (أَهْلِيْكُمْ), dan *ahlûna* (أَهْلُوْنَا), adalah bentuk jamak dari kata *ahl* (أَهْل), yang kemudian dirangkaikan dengan kata ganti orang ketiga, orang kedua, dan orang pertama. Kata *ahladz-dzikr* (أَهْلَ الذِّكْرِ), yang disebut di dalam QS. An-Nahl [16]: 43 dan QS. Al-Anbiyâ' [21]: 7 berarti 'orang-orang yang memunyai ilmu pengetahuan'. Adapun kata *ahlut-taqwâ* (أَهْلُ التَّقْوَى), dan *ahlul-maghfirah* (أَهْلُ الْمَغْفِرَةِ), yang disebut di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 56 berarti 'zat yang paling pantas menerima sikap takwa dan paling berwenang mengabulkan permohonan ampun-

Ahl Bait

an dari para hamba-Nya, yaitu Allah swt.' Kata *ahl* (أَهْل yang sudah dirangkaikan dengan kata lain, seperti yang dikemukakan di atas, di dalam Al-Qur'an disebut 126 kali. ❖ *Zulfikri* ❖

AHL BAIT(أَهْلُ بَيْتٍ)

Kata *ahl bait* terdiri dari kata *ahl* (أَهْلٌ = keluarga) dan *bait* (بَيْتٌ = rumah). Ketika diterjemahkan kedua kata itu tidak secara perkata karena merupakan kata majemuk. Al-Ashfahani di dalam kitabnya *Mu'jam Mufradât Alfâzh Al-Qur'ân*, mengemukakan dengan ungkapan *Ahlu bait ar-rajuli liman yajma'uhû wa iyyâhum nasab* (أَهْلُ بَيْتِ الرَّجُلِ لِمَنْ يَجْمَعُهُ وَإِيَّاهُمْ نَسَبٌ = keluarga rumah [tangga] seseorang adalah orang yang diikat dengan tali keturunan).

Di dalam Al-Qur'an, kata *ahl bait* diulang sebanyak tiga kali, yakni terdapat di dalam QS. Hûd [11]: 73, QS. Al-Qashash [28]: 12, dan QS. Al-Ahzâb [33]: 33. Dua kali disebutkan dengan bentuk kata benda definit, *ahlal-bait* (أَهْلَ ٱلْبَيْتِ), yakni terdapat pada surah yang disebutkan pertama dan ketiga, serta satu kali disebutkan dengan bentuk kata benda indefinit, *ahli baitin* (أَهْلِ بَيْتٍ).

Di dalam struktur kalimat, kedudukan kata ahlil-bait yang terdapat di dalam QS. Hûd [11]: 73 adalah yang diseru atau yang di panggil. Yang dimaksudkan adalah keluarga Nabi Ibrahim as. Keluarga ini diseru karena mereka memperoleh rahmat Allah dan keberkatan, sebagaimana dinyatakan di dalam Al-Qur'an, *Rahmatullâhi wa barakâtuhû 'alaikum ahlal-bait* (رَحْمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَٰتُهُۥ عَلَيْكُمْ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ = Rahmat Allah dan keberkatan-Nya, dicurahkan atas kamu hai ahlulbait). Al-Maraghi menyebut rahmat dan keberkatan yang dicurahkan kepada keluarga Nabi Ibrahim as. itu adalah kenabian yang diwariskan kepada anak keturunannya hingga Hari Kiamat; di samping itu, Allah telah menyelamatkan dari api neraka orang-orang teraniaya; dan Allah melindunginya (ketika pergi) ke suatu negeri (Mekah) yang terdapat berkat di dalamnya bagi alam semesta.

Kata ahlal-bait di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 33 ditujukan kepada keluarga Nabi Muhammad saw. Ulama tafsir sepakat dengan penafsiran tersebut. Namun, mereka berbeda pendapat siapa yang termasuk keluarga Nabi saw. itu, demikian keterangan Ath-Thabarsi di dalam kitabnya, *Majma'ul-Bayân fî Tafsîril-Qur'ân*. Ikrimah, ulama tafsir pada masa tabi'in, berkata bahwa yang dimaksudkan adalah para istri Nabi karena di depan ayat itu menyebut istri-istri Nabi, *yâ nisâin-nabiyyi lastunna ka-ahadin minan-nisâ'* (يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ = Hai istri-istri Nabi, kamu sekalian tidaklah seperti wanita yang lain).

Lain halnya pendapat Abu Sa'id Al-Khudri, Anas bin Malik, Wasilah bin Al-Asqa', Aisyah, dan Ummu Salamah. Mereka mengatakan bahwa yang dimaksud kata ahlal-bait di dalam ayat itu adalah dikhususkan kepada Rasulullah saw., Ali, Fatimah, Hasan, dan Husain. Pendapat yang terakhir ini mengemukakan beberapa hadits Nabi saw. sebagai argumentasinya, antara lain adalah hadits yang diriwayatkan dengan sanad dari Abu Sa'id Al-Khudri dari Nabi saw., beliau bersabda:

نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ فِي خَمْسَةٍ: فِيَّ، وَفِي عَلِيٍّ، وَحَسَنٍ، وَحُسَيْنٍ، وَفَاطِمَةَ

(Nazalat hâdzihil-âyat fi khamsah: fiyya, wa fi 'Aliyy, wa Hasan, wa Husayn, wa Fâthimah)
Ayat ini turun pada lima orang, yakni kepadaku Muhammad saw., kepada Ali, Hasan, Husain, dan Fatimah

Hadits lain yang mendukung pendapat tersebut adalah yang diriwayatkan oleh Jabir dari Nabi saw., beliau bersabda:

نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَيْسَتْ فِي الْبَيْتِ إِلَّا فَاطِمَةُ وَالْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَعَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ (إِنَّمَا يُرِيْدُ اللهُ لِيَذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ) فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "اللَّهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلِي

(Nazalat hâdzihil-âyat 'alân-Nabiyy shallâllâhu 'alaihi wa sallam wa laisat fil-baiti illâ Fâthimah, wal-Hasan wal-Husain 'alaihimus-salâm, wa 'Aliyy 'alaihis-salâm (innamâ yurîdullâhu liyudzhiba 'ankumur-rijsa ahlal-bait) fa qâlan-Nabiyyu shallâllâhu 'alaih wa

sallam "Allâhumma hâulâ'i ahlî")
Ayat ini turun pada Nabi saw. dan ketika itu yang berada di rumah hanya Fatimah, Hasan, Husain, dan Ali (sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahlulbait); maka Nabi saw. bersabda "Ya Allah, mereka itu keluargaku

Adapun kata ahli-baitin yang terdapat di dalam QS. Al-Qashash [28]: 12 ditujukan kepada keluarga [Nabi] Musa, khususnya kepada ibunya, yang datang untuk menyusui, setelah saudara perempuan Musa mengusulkan kepada Firaun untuk itu. Karena sebelumnya, atas petunjuk Allah swt., Musa menolak menyusu kepada wanita-wanita penyusu yang disiapkan oleh Firaun, sebagimana dikemukakan oleh ayat tersebut,

وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰٓ

أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُۥ لَكُمْ وَهُمْ لَهُۥ نَٰصِحُونَ

(Wa harramnâ 'alaihil-marâdhi' min qabl, faqâlat hal adullukum 'alâ ahla baitin yakfulûnahu lakum wa hum lahu nâshihûn)
Dan Kami cegah Musa dari menyusu kepada perempuan-perempuan yang mau menyusui(nya) sebelum itu; maka berkatalah saudara Musa, "Maukah kamu aku tunjukkan kepadamu ahlulbait yang akan memeliharanya untukmu dan mereka dapat berlaku baik kepadanya?"

Al-Maraghi, seorang ahli tafsir kontemporer, mengutip sebuah riwayat yang disampaikan oleh Ibnu Abbas bahwa Firaun masih diliputi rasa keraguan walaupun ia telah menerima usulan saudara Musa. Oleh karena itu, ia bertanya kepadanya mengenai apa gerangan yang menyebabkan *ahl bait* itu berbaik hati dan merasa kasihan kepada sang anak (Musa). Saudara Musa menjawab: "Mereka hanya ingin memenuhi rasa kegembiraan raja dan uluran tangan baginda". Dengan demikian, selamatlah keluarga Musa dari kesewenang-wenangan Firaun, Musa dikembalikan ke ibunya, dan ia pun mulai menyusu pada sang ibu; oleh karena itu, kegirangan meliputi keluarga yang pernah dilanda duka itu. Tak lama kemudian, seorang datang ke keluarga raja menyampaikan berita gembira perkembangan Musa.

Di samping berbuat baik kepada ibu Musa dengan mengirimkan sejumlah hadiah, sang permaisuri meminta agar dapat memenuhi ajakannya untuk tinggal bersama-sama di sisinya. Namun, permintaan itu ditolak oleh ibu Musa dengan alasan bahwa ia punya suami dan sejumlah anak. Akan tetapi, kata ibu Musa, "Jika baginda senang saya menyusui anak ini di rumah sendiri, niscaya hal itu saya lakukan". Selain permintaan itu dikabulkan, kepada ibu Musa juga dikirimkan nafkah, hadiah, pakaian, dan beberapa pemberian lainnya. ❖ *Mujahid* ❖

AHLÂM (أَحْلَام)

Kata *ahlâm* (أَحْلَام) adalah bentuk jamak dari *halm* (حَلْم), *hulm* (حُلْم), *hulum* (حُلُم), dan *hilm* (حِلْم). Asalnya, menurut Ibnu Faris, adalah *halama* (حَلَمَ) yang memunyai tiga arti. **Pertama**, 'meninggalkan dengan tergesa-gesa'. **Kedua**, 'lubang pada sesuatu'. **Ketiga**, 'mimpi'. Contoh pemakaian yang pertama adalah *huwa halîm* (هُوَ حَلِيْمٌ = dia penyantun), yaitu tidak segera marah. Contoh pemakaian yang kedua adalah *halima al-adîm* (حَلِمَ الأَدِيْمُ = telah berlubang kulit itu), yaitu bila ulat masuk ke dalamnya sehingga menjadi rusak. Contoh pemakaian yang ketiga adalah *halama fî naumih* (حَلَمَ فِى نَوْمِهِ = ia mimpi ketika tidur). Bila dibaca *hilm* (حِلْم) maka artinya ada tiga: 'mampu menahan marah', 'pemaaf', dan 'akal'. Bila dibaca *hulm* (حُلْم) atau *hulum* (حُلُم) maka artinya 'mimpi, dan bila dibaca *halm* (حَلْم), artinya 'lubang'. Kata lain yang seasal dengan kata ini adalah *halam* (حَلَمَ), yang berarti 'kera jantan' yang besar ataupun kecil, sedangkan untuk sebutan kera betina dipakai kata *halamah*. Kata *halîm* (حَلِيْم) di dalam bentuk *ism fâ'il* dengan *shîgat mubâlaghah*, yang di dalam bahasa Indonesia diartikan sebagai 'Maha Penyantun' adalah salah satu nama Allah.

Kata *ahlâm* (أَحْلَام) disebut empat kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Yûsuf [12]: 44 (2 kali); QS. Al-Anbiyâ' [21]: 5, dan QS. Ath-Thûr [52]: 32. Kata *hulum* (حُلُم) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. An-Nûr [24]: 58 dan 59. Kata

halîm (حَلِيْم) diulang sebanyak 12 kali, kata *halîmâ* (حَلِيْمًا) disebut tiga kali, sedangkan kata *hilm* (حِلْم) di dalam bentuk *mashdar* tidak disebut di dalam Al-Qur'an.

Kata *ahlâm* (أَحْلَام) di dalam QS. Yûsuf [12]: 44 disebut di dalam konteks pembicaraan mengenai kisah Yusuf: Raja Mesir bermimpi dan menanyakan takwilnya kepada orang-orang terkemuka di kalangan mereka. Namun, mereka tidak dapat mengetahui takwilnya, malah mengatakan bahwa mimpi itu adalah mimpi kosong.

Kata *ahlâm* (أَحْلَام) di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 5 berkaitan dengan ocehan orang-orang musyrik yang menuduh bahwa Al-Qur'an itu hanyalah mimpi-mimpi yang kalut dan Muhammad seorang penyair.

Kata *ahlâm* (أَحْلَام) di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 32 berkaitan dengan jawaban dan bantahan Tuhan terhadap orang musyrik yang menuduh Nabi tukang tenung, orang gila, dan penyair. Tuhan menegaskan di dalam ayat ini bahwa tuduhan-tuduhan itu berdasarkan pendapat mereka sendiri dan mereka orang yang melampaui batas. Kata *ahlâm* (أَحْلَام) di dalam ayat ini bukan bentuk jamak dari *hulm* (حُلْم) dengan makna 'mimpi', tetapi dari kata *hilm* (حِلْم) yang di antara artinya adalah 'akal dan pikiran'.

Kata *hulum* (حُلُم) di dalam QS. An-Nûr [24]: 58 dan 59 berkaitan dengan pedoman pergaulan di dalam rumah tangga. Hamba sahaya, anak-anak yang belum memiliki kedewasaan berpikir (baligh), dan anak sendiri yang sudah baligh, di dalam tiga waktu perlu minta izin bila akan memasuki kamar tidur orang dewasa, yaitu sebelum sembahyang subuh, ketika menanggalkan pakaian luar di tengah hari, dan sesudah sembahyang Isya. Biasanya di waktu-waktu itulah badan banyak terbuka.

Sementara itu, kata *halîm* (حَلِيْم) yang terdapat di dalam Al-Qur'an pada umumnya merupakan salah satu sifat dan nama Allah (*al-asmâ'ul-husnâ*). Kata *halîm* (حَلِيْم) di dalam QS. At-Taubah [9]: 114 dan QS. Hûd [11]: 75 adalah sifat Nabi Ibrahim yang penyantun, kata *halîm* (حَلِيْم) di dalam QS. Hûd [11]: 87 merupakan sifat Nabi Syu'aib, dan kata *halîm* (حَلِيْم) di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 101 merupakan sifat Nabi Ismail yang amat penyabar. ❖ *Hasan Zaini* ❖

AHMAD (أَحْمَدُ)

Ahmad (أَحْمَد) adalah *ism 'alam* (إِسْمُ عَلَم) yang diambil dari bentuk superlatif atau *ism tafdhîl* (إِسْمُ التَّفْضِيْل) yang berbentuk *mudzakkar* (مُذَكَّر) dari *hamida–yahmadu–hamdan* (حَمِدَ – يَحْمَدُ – حَمْدًا) yang tersusun dari huruf *ha'*, *mîm*, dan *dâl*. Bentuk *muannats* (مُؤَنَّث)-nya adalah *humdâ* (حُمْدَى). Kata *hamida* sendiri hanya memunyai satu makna dasar, yaitu *madaha* (مَدَحَ = memuji) lawan dari kata *dzamma* (ذَمَّ = mencela). Semua kata yang menjadi turunan dari kata tersebut tidak terlepas dari makna dasarnya. Kualitas makna *hamida* lebih tinggi daripada *madaha* karena *madaha* hanya digunakan untuk manusia dan tidak pernah digunakan untuk Tuhan, sedangkan *hamida*, di samping digunakan untuk memuji manusia yang memang memilliki sifat-sifat terpuji, juga digunakan untuk memuji Tuhan (Allah).

Kata *ahmad* dan kata lain yang seakar dengannya disebutkan sebanyak 68 kali di dalam Al-Qur'an di berbagai surah dan ayat: satu kali di dalam bentuk *fi'il* (kata kerja), 43 kali di dalam bentuk *ism ma'rifah*, sembilan belas kali di dalam bentuk sifat, dan lima kali di dalam bentuk nama orang. Kata *ahmad* sendiri hanya disebutkan sekali saja, yaitu pada QS. Ash-Shaff [61]: 6.

Kata *ahmad* di dalam QS. Ash-Shaff [61]: 6 tersebut merupakan salah satu nama Nabi Muhammad saw. Beliau sendiri pernah bersabda, seperti diriwayatkan oleh Bukhari, bahwa beliau memunyai lima nama, yaitu Muhammad, Ahmad, Al-Mahi (karena melalui beliaulah, Allah menghilangkan kekufuran), Al-Hasyir (karena orang selalu berkumpul di sekeliling beliau), Al-'Aqib (penghabisan/terakhir karena beliau nabi terakhir). Di riwayat lain, Muslim menambahkan nama Al-Muqaffa (pembawa rahmat, pembawa tobat, dan pembawa perbaikan). Lebih jauh, Nabi saw. juga pernah

bersabda, "Namaku di dalam kitab Taurat adalah Ahid karena aku menyelamatkan umatku dari api neraka; di dalam kitab Zabur, saya diberi nama Al-Mahi karena melalui saya menghapuskan berhala; dan di dalam kitab Injil, saya bernama Ahmad, sedangkan di dalam Al-Qur'an saya bernama Muhammad karena saya adalah orang yang selalu dipuji oleh para penghuni langit dan bumi". Menurut catatan sejarah, ketika Abd Al-Muththallib—kakek Rasulullah saw.—ditanya tentang nama Muhammad untuk cucunya, beliau menjawab, "Supaya dia dipuji oleh segenap orang di semua penjuru dunia".

Sungguhpun Nabi Muhammad saw. memunyai banyak nama dan julukan, yang paling populer adalah Muhammad, seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 144, Al-Ahzâb [33]: 40, Muhammad [47]: 2, Al-Fath [48]: 29, kemudian Ahmad sebagai yang terdapat di dalam QS. Ash-Shaff [61]: 6.

Di dalam ayat tersebut, selain menjelaskan posisinya sebagai rasul dan pembenaran terhadap ajaran yang terdapat di dalam kitab Taurat yang dibawa oleh Nabi Musa as., Nabi Isa as. juga menjelaskan kedudukannya sebagai pembawa berita gembira dengan akan diutusnya seorang nabi terakhir dan tidak ada lagi nabi sepeninggalnya yang bernama Ahmad. Ahmad (orang yang paling terpuji) melebihi pujian yang dimiliki Nabi Isa as. sendiri dan para nabi-nabi sebelumnya, baik dari segi nama, perbuatan, maupun akhlaknya. Di dalam ayat tersebut, adanya *Ahmad* merupakan berita gembira yang dibawa Nabi Isa as. kepada umat manusia karena ia memiliki segala sifat-sifat terpuji yang akan membimbing manusia ke jalan yang benar dan memberikan keselamatan kepada mereka.

Di dalam Perjanjian Baru (Injil), kitab Yohannes, Pasal 14, disebutkan bahwa Yesus (Nabi Isa as.) bersabda kepada murid-muridnya, *"Aku bermohon kepada Bapa agar memberikan kalian Fasqalit (Penghibur) yang akan bersama kalian selamanya. Fasqalit itu adalah Ruh Qudus."* Di dalam Pasal 15 disebutkan, *"Fasqalit itu adalah Ruh Qudus, Ia diutus Bapa atas namaku. Ia akan mengajari kalian dan memberikan sesuatu kepada kalian. Dia yang mengingatkan kalian tentang apa yang telah Aku ajarkan kepada kalian."* Di dalam pasal itu juga disebutkan, *"Hal ini Aku sampaikan kepada kalian agar ia datang, kalian akan memercayainya."* Di dalam pasal berikutnya (Pasal 16), Yesus bersabda, *"Akan tetapi, sekarang Aku katakan kepada kalian dengan sebenarnya bahwa Aku pergi dari kalian adalah lebih baik. Jika Aku tidak pergi kepada Bapa dan meninggalkan kalian, Fasqalit (Penghibur) tidak akan datang kepada kalian. Jika Aku pergi, Aku akan mengirim dia kepada kalian. Apabila telah datang, maka ia akan memberikan manfaat kepada ahli ilmu, menyertai mereka di dalam kesalahan dan kebaikan serta agama."* Selanjutnya juga disebutkan, *"Aku memunyai banyak hal yang akan Aku sampaikan. Aku ingin mengatakan kepada kalian, tetapi kalian tidak akan mampu menerima dan manjaganya. Akan tetapi, apabila Ruh Qudus telah datang, ia akan mengajari kalian dan menguatkan kalian dengan segala kebenaran karena ia tidak akan mengatakan sesuatu yang berdasarkan hawa nafsunya."* Ada yang berpendapat bahwa *Fasqalit* itu adalah Yesus atau Nabi Isa as. Akan tetapi, menurut Ar-Razi, pada bagian akhir Perjanjian Baru (kitab wahyu) disebutkan bahwa pada kedatangan Yesus untuk kedua kalinya (setelah ia disalib) tidak akan mengajarkan syariat dan hukum-hukum; kedatangannya hanya sebentar dan ia tidak banyak bicara. Paling-paling ia mengatakan, *"Aku ini adalah Almasih. Jangan menganggap Aku telah meninggal, tetapi Aku diselamatkan Allah Bapa dan selalu memerhatikan kalian."* Jadi, tampaknya *Fasqalit* (Penghibur) itu adalah Nabi Muhammad saw. sebagaimana dijanjikan Nabi Isa as. di dalam QS. Ash-Shaff [61]: 6. ❖ *Zubair Ahmad* ❖

AHSHÂ (أَحْصَى)

Kata *ahsha* (أَحْصَى) terdiri dai huruf-huruf *ha, shad,* dan *ya',* mengandung tiga makna asal, yaitu, (a) *menghalangi/melarang,* (b) *menghitung (dengan teliti) dan mampu.* Dari sini lahir makna *mengetahui, mencatat* dan *memelihara,* (c) *sesuatu yang merupakan bagian dari tanah,* dari sini lahir kata *hashâ* (حَصَى) yang bermakna *batu.*

Ayat yang menggunakan kata kerja ini, jika pelakunya manusia dikemukakan dalam bentuk

negasi. Perhatikan ayat-ayat (QS. Ibrâhîm [14]: 34, an-Nahl [16]: 18, dan al-Muzzammil [73]: 20).

Hanya satu ayat yang memerintahkan untuk melakukan *ihshâ* (perhitungan) dengan menggunakan akar kata di atas, yakni dalam konteks perintah menghitung masa *'iddah* dalam konteks perceraian.

Salah satu dari *Asmâ' al-Husna* adalah *al-Muhshî* (اَلْمُحْصِي). Kata/nama ini tidak ditemukan dalam Al-Qur'an, tetapi kata kerja yang menggunakan rangkaian huruf-hurufnya ditemukan sebanyak 11 kali, beberapa di antaranya menunjuk Allah sebagai pelaku, seperti firman-Nya dalam QS. al-Mujâdalah [58]: 6 dan QS. Yâsîn [36]: 12).

Allah swt. sebagai *Muhshî* dipahami oleh banyak ulama sebagai: "Dia yang mengetahui kadar setiap peristiwa dan rinciannya, apa yang terjangkau oleh makhluk, serta yang tidak terjangkau oleh mereka, seperti embusan nafas, rincian perolehan rezeki dan kadarnya untuk masa kini dan mendatang."

Alhasil, jika kata tersebut menunjuk Allah sebagai pelakunya, maka itu berarti bahwa Dia mengetahui dengan sangat teliti rincian segala sesuatu dari segi jumlah dan kadarnya, panjang dan lebarnya, jauh dan dekatnya, tempat dan waktunya, terang dan gelapnya, sebelum, ketika, dan saat wujudnya, dan lain sebagainya.

Imam Ghazali mengartikan *al-Muhshî* (اَلْمُحْصِي) sebagai *al-'Alîm* (اَلْعَلِيم), yakni Yang Maha Mengetahui, hanya saja—tulisnya—apabila pengetahuan itu menyangkut hal-hal yang berupa atau dari himpunan dan bilangannya, maka jangkauan pengetahuan itu dinamai *Ihshâ* dan pelakunya dinamai *Muhshî*. Karena itu hanya Allah yang menyandang sifat ini secara mutlak sebab hanya Dia yang menjangkau segala sesuatu, termasuk dari segi bilangan atau jumlah serta kadarnya. Manusia tidak akan mampu mengetahui sedetail mungkin segala sesuatu, Kendati ada sesuatu yang dapat dijangkaunya, namun jangkauan ilmunya itu tidak akan mencapai rincian kadar dari jumlah sesuatu itu. Dari sini dapat dipahami mengapa ayat yang menggunakan ketiga rangkaian huruf itu dikemukakan Al-Qur'an dalam bentuk negasi, apalagi objek pengetahuan yang dinegasinya itu adalah hal-hal yang mustahil dapat diketahui secara rinci. Siapa yang dapat mengetahui secara rinci apa yang akan terjadi setiap detik? *Lan Tuhshûhu* (لَّن تُحْصُوهُ)*/kamu sekali-kali tidak dapat menghitungnya,* (QS. al-Muzzammil [73]: 20), yakni tidak dapat mengetahui kadar dan peristiwa yang terjadi ketika itu. Siapa juga yang dapat mengetahui berapa banyak nikmat Allah yang telah dan akan diperolehnya? *Lâ Tuhshûhâ* (لَا تُحْصُوهَا)*/kamu tidak dapat menghitung dan mengetahui rinciannya,* (QS. Ibrâhîm [14]: 34 dan an-Nahl [16]: 18).

Hanya sekali Allah memerintahkan melakukan *ihshâ* sebagaimana dikemukakan di atas, yakni firman-Nya dalam konteks menghitung *'iddah* (masa tunggu perempuan yang dicerai) dalam QS. ath-Thalâq [65]: 1).

Anda boleh bertanya mengapa dalam ayat ini, menggunakan kata *Uhshû al-'Iddata/hitunglah waktu iddah secara teliti,* padahal kata ini memberi kesan ketidakmampuan manusia melakukannya. Hemat penulis, itu karena pernikahan, lebih khusus lagi hubungan seksual, adalah sesuatu yang sangat suci, tidak boleh dikotori sedikit pun oleh noda, bahkan kesalahan. Rincian yang disajikan Al-Qur'an menyangkut pernikahan bukan saja tentang siapa yang dapat dinikahi, tetapi juga syarat-syarat sah pernikahan sampai kepada kata-kata yang diucapkan ketika akad nikah. Jika demikian, karena perceraian dapat menimbulkan penyesalan, di sisi lain, kesalahan dalam menghitung *'iddah* dapat mengakibatkan kekaburan keturunan akibat menyangka istri telah bersih padahal dia mengandung benih suami yang akan menceraikannya, maka Allah menggunakan kata itu untuk mengisyaratkan perlunya perhitungan yang sangat teliti, sekanakan karena telitinya menjadikan *al-hashâ* (batu-batu) di bumi dapat terhitung. Di samping itu, perhitungan yang amat teliti pun dibutuhkan karena bila terjadi perceraian, tidak serta merta sang istri yang ditalak dapat menikah kembali dengan orang lain kecuali setelah *'iddah* (masa

tunggu)nya berlalu, tidak juga suami memunyai hak untuk rujuk kepada istri setelah masa *'iddah* berlalu, karena itu lakukan perhitungan yang sangat teliti, sampai batas terakhir kemampuan. Demikian, *wa Allah A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

AIMÂN (أَيْمَـٰن)

Kata *aimân* (أَيْمَـٰن) adalah bentuk jamak dari kata *yamîn* (يَمِيْن). Kata tersebut dapat dijadikan bentuk jamak dengan pengertian yang berbeda-beda, namun tetap di dalam bingkai pengertian yang satu, seperti *yamîn* (يَمِيْن), *aimun* (أَيْمُن), *aimân* (أَيْمَـٰن) yang berarti 'sebelah kanan', 'tangan kanan'; atau *yamîn* (يَمِيْن), *aimun* (أَيْمُن), *aimân* (أَيْمَـٰن) yang berarti 'sumpah'; atau *yamîn* (يَمِيْن), *aimân* (أَيْمَـٰن) yang berarti 'berkat', 'kekuatan'.

Menurut Ibnu Faris, kata *aimân* (أَيْمَـٰن) berakar pada kata *yâ* (ي), *mîm* (م), dan *nûn* (ن) yang menunjuk pada 'tangan kanan'. Pengertian pokok tersebut (tangan kanan) dapat dikembangkan kepada pengertian lain dengan tetap berkias padanya, yaitu bermakna *al-quwwah* (القُوَّة = kekuatan) karena tangan kanan lebih kuat dari tangan kiri pada biasanya; *al-barakah* (البَرَكَة = berkat) karena pada sisi kanan mengandung berkah(مَيْمُوْن) ; dan *al-ḥalif* (الحَلِف = sumpah) karena kedua orang yang bersumpah itu salah satu dari keduanya mengangkat tangan kanannya untuk memberikan jabat-tangan kepada yang lain.

Menurut Al-Ashfahani, kata *yamîn* (يَمِيْن) pengertian pokoknya adalah 'anggota badan' dan adakalanya digunakan untuk:

1. Menyifati Allah, seperti firman Allah QS. Az-Zumar [39]: 67. Ayat ini menggambarkan kekuasaan Tuhan dengan kiasan tangan kanan-Nya;
2. Menyatakan suatu kebenaran, seperti firman Allah swt. pada QS. Ash-Shâffât [37]: 28. Ayat ini mengisahkan tingkah laku kaum musyrik yang saling tuduh-menuduh dan saling bantah-membantah di hadapan Allah di hari kemudian. Di antara mereka ada yang berkata bahwa kamulah (pemimpin-pemimpin) yang mendatangi kami dengan membawa tipu muslihat yang mengikat hati. Di situlah Tuhan menampakkan kebenaran agama yang dibawa oleh nabi-Nya. Kemudian Tuhan menindak mereka, sebagaimana firman-Nya pada QS. Al-Hâqqah [69]: 45;
3. Menyatakan kemuliaan, sebagaimana firman Allah swt. di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 27. Yang dimaksudkan adalah golongan yang berbahagia, dan *al-mayâmin* (المَيَامِن) jamak dari *al-maimanah* (المَيْمَنَة) bersesuaian pengertian manusia di dalam ungkapan ayat tersebut, yang dapat diartikan 'berkah', 'kebahagiaan', dan 'kesejahteraan'. Sebaliknya, *al-masyâ'imu bisy-syimâli* (المَشَائِمُ بِالشِّمَالِ = kemalangan di sisi kiri). Kata *al-yamîn* (يَمِيْن = tangan kanan) dipinjamkan bagi *at-taimîn* (التَّيْمِيْن = yang memiliki tangan kanan) dan *as-sa'âdah* (السَّعَادَة = kebahagiaan dan keselamatan), yang demikian itu disebutkan di dalam firman Allah QS. Al-Wâqi'ah [56]: 90-91;
4. Menyatakan sumpah; merupakan konotatif dari 'tangan kanan' sebagai perumpamaan apa yang diperbuat oleh orang yang berjanji, orang yang bersumpah, dan lain sebagainya, sebagaimana firman Allah swt. di dalam QS. Al-Qalam [68]: 39 dan QS. Al-An'âm [6]: 109;
5. Ungkapan perjanjian yang terjadi antara tuan dengan hambanya. Perkataan tersebut menyatakan tebusan hamba yang ada di dalam genggamannya (kekuasaannya), seperti firman Allah swt. QS. An-Nûr [24]: 33.
6. Mengandung arti berkah, dikatakan *huwa maimûnun-naqîbah* (هُوَ مَيْمُوْنُ النَقِيْبَة = dia yang diberkati), dan *al-maimanah* (المَيْمَنَة) diartikan 'sisi kanan'.

Kata *aimân* dengan derivasinya disebutkan di dalam Al-Qur'an sebanyak 71 kali, yaitu antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 224, 225, QS. Âli 'Imrân [3]: 77, QS. An-Nisâ' [4]: 24, 25, 33, 36, dan sebagainya. Kata-kata yang terdapat di dalam ayat-ayat di atas, 47 di antaranya yang dikemukakan di dalam bentuk jamak. Kata-kata tersebut dikemukakan di dalam persoalan, pengertian, dan penafsiran yang bermacam-macam, antara lain QS. An-Nisâ' [4]: 3, 24, 25, dan 36 diungkapkan di

dalam hubungan perkawinan, kemerdekaan, dan kebolehan hubungan seksual (tanpa nikah) dengan hamba yang dimiliki.

Kata *aimân* (أَيْمَـٰن) di dalam posisi di atas senantiasa didahului oleh kata *malakat* (مَلَكَتْ) yang diartikan 'hamba sahaya' seperti firman Allah di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 24. Menurut Al-Ashfahani, pemaknaan kata tersebut dinisbahkan pada keadaan hamba di dalam status penguasaan tuannya. Di dalam hal ini, hamba tidak memiliki kehendak sendiri melainkan kehendak tuannya. Pemaknaan ini sejalan pemaknaan Ibnu Faris dari sisi *al-quwwah* (القُوَّة = kekuatan); artinya, seorang hamba (aspek non-materi) tidak memiliki kekuatan dan kekuasaan untuk berbuat, tetapi segalanya bergantung pada tuannya. Bisa juga dipahami (aspek materi) bahwa seorang hamba tidak memiliki apa-apa, termasuk dirinya, sehingga kebutuhan-kebutuhannya pun dijamin oleh tuannya.

Menurut *Tafsîr Al-Marâghî* bahwa kata *"au mâ malakat aimânukum"* (أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ) dimaksudkan adalah memiliki budak-budak lantaran mereka tertawan di dalam peperangan agama, sedangkan suami mereka berada di negeri kafir, sehingga terputuslah nikah mereka dan halal untuk dikawini, dengan ketentuan adalah wanita yang hamil setelah melahirkan anaknya dan yang haid setelah suci. Ditegaskan pula bahwa kata itu mengharamkan mengawini wanita-wanita yang bersuami, kecuali wanita-wanita yang menjadi budak karena ditawan di dalam peperangan agama, sedangkan suami-suami mereka adalah kafir dan berada di negeri kafir. Dengan demikian, terputuslah ikatan perkawinan mereka dan halal dikawini.

Menurut *Tafsîr Ibnu Katsîr* bahwa yang dimaksudkan Allah mengharamkan wanita asing yang bersuami untuk dikawininya, kecuali yang kamu kuasai atau miliki (hamba). Imam Ahmad meriwayatkan dari Abu Said Al-Khudri bahwa, *"Kami memenjarakan perempuan yang bersuami di Autas, maka kami membenci yang mendekati bagi yang mereka memunyai suami, lalu kami menanyakan kepada Nabi saw. kemudian turunlah ayat ini yang memberikan isyarat kehalalan untuk memperistrikannya."* (HR. At-Tirmidzi).

Kata *aimân* (أَيْمَـٰن) yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 224 dan 225 mengungkapkan tentang pokok-pokok hukum perkawinan, perceraian, dan penyusuan. Salah satu di antaranya adalah kebolehan membatalkan sumpah demi kebaikan, kemaslahatan, dan ketakwaan (QS. Al-Baqarah [2]: 224). Menurut *Tafsîr Al-Marâghî* bahwa kata *aimân* (أَيْمَـٰن) dimaksudkan adalah segala hal yang dijadikan bahan sumpahan. Menurut penjelasan *Al-Qur'an dan Terjemahnya* yang diterbitkan Departemen Agama RI., yaitu ayat tersebut melarang bersumpah dengan nama Allah untuk tidak mengerjakan yang baik, seperti, "Demi Allah, saya tidak akan membantu anak yatim". Akan tetapi, apabila sumpah itu telah terucapkan, maka haruslah dilanggar dengan membayar kifarat.

Menurut *Tafsîr Al-Quthubî* bahwa kata *al-aimân* (ٱلْأَيْمَـٰنَ) di dalam ayat tersebut mengandung persoalan berikut ini:

1. Berdasarkan riwayat Ibnu Abbas, An-Nakhai, Mujahid, Rabi', dan lain-lainnya, bahwa maksud kata *al-aimân* (ٱلْأَيْمَـٰنَ) adalah seseorang yang bersumpah yang tidak mendatangkan kebaikan dan kemaslahatan di antara sesama manusia. Sebagian ahli takwil berkata bahwa makna kata itu adalah janganlah bersumpah dengan nama Allah disertai dengan kebohongan, apabila mereka hendak berbuat baik, takwa, dan islah, maka tidaklah dibutuhkan kata 'tidak' sesudah 'akan (melakukan)'.
2. Turunnya ayat ini berkaitan dengan sumpah yang diucapkan oleh Abu Bakar untuk tidak memberi nafkah lagi kepada Misthah setelah ia terlibat di dalam masalah *hadîtsul-ifki* dengan melemparkan tuduhan terhadap Aisyah ra. Peristiwa ini menyebabkan turunnya ayat tersebut.

Sedangkan menurut *Tafsîr Ibnu Katsîr*, kata *al-aimân* (ٱلْأَيْمَـٰنَ) dimaksudkan adalah larangan untuk menjadikan sumpah dengan Allah yang menghalangi untuk berbuat kebajikan dan memutuskan hubungan silaturrahim (QS. An-

Nûr [24]: 22).

Jadi, pada intinya ayat dan penjelasan tafsir di atas menyatakan kebolehan melanggar sumpah demi kebaikan, kemaslahatan, dan ketakwaan dengan cara menebus sumpah yang telah diucapkan.

Kata *aimân* (أَيْمَـٰن) juga digunakan di dalam Al-Qur'an dengan pengertian 'sebelah kanan', antara lain QS. Al-Hadîd [57]: 12 dan QS. At-Tahrîm [66]: 8. Kedua ayat ini mengungkapkan balasan orang-orang yang telah berbuat kebaikan, sehingga mereka merasa puas dan bahagia atas balasan Allah.

Menurut Adh-Dhahhak di dalam *Tafsîr Ibnu Katsîr* bahwa yang dimaksud kata *aimân* (أَيْمَـٰن = sebelah kanan) di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 12 adalah surat yang mereka terima dengan tangan kanan, sebagaimana firman Allah di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 71.

Menurut Al-Farra' di dalam *Tafsîr Al-Qurthubî* bahwa huruf *ba* (ب) yang dirangkai dengan *aimânihim* (أَيْمَـٰنِهِمْ) diartikan *fî* (فِى = di), yaitu *fi aimânihim* (فِى أَيْمَـٰنِهِمْ = di tangan mereka), yakni mereka berbahagia karena iman dan amal saleh mereka, dan tangan kanan merekalah menerima surat amal. Atau *bi* (ب) bermakna *'an* (عَنْ = dari), *'an aimânihim* (عَن أَيْمَـٰنِهِمْ = dari arah kanan), berarti mereka tidak di dalam posisi berdiri menerima surat amal mereka, tetapi datang dari arah kanan. Sahl bin Sa'ad As-Sa'idah dan Abu Haiwah membaca hamzah (أ)-nya dengan *kasrah*, maka yang dimaksudkan adalah iman, kebalikan dari kafir. Sedangkan menurut Al-Maraghi bahwa kata *aimân* (أَيْمَـٰن) itu menjelaskan keadaan sebelah kanan mereka terdapat buku-buku catatan amal, sebagaimana firman Allah QS. Al-Insyiqâq [84]: 7-9.

Jadi, kata *aimân* (أَيْمَـٰن) yang terdapat di dalam Al-Qur'an mencakup berbagai pengertian, yakni 'tangan kanan', 'kekuatan', 'berkat', 'kebahagiaan', dan 'kesejahteraan' di dalam pengungkapan yang berbeda-beda. ❖ *Abustani Ilyas* ❖

AJLIB (أَجْلِبْ)

Kata *ajlib* (أَجْلِبْ) merupakan bentuk *fi'l amr* (kata kerja perintah) dari kata kerja lampau (*fi"l mâdhî*) *jalab* (جَلَبَ). Kata ini dan turunannya hanya ditemukan di dalam Al-Qur'an dua kali, yaitu *ajlib* (أَجْلِبْ) di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 64, dan *jalâbîb* (جَلَابِيْب) yang merupakan jamak dari *jilbâb* (جِلْبَاب) di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 59.

Kata yang berakar dari huruf *jâ'*, *lâ'*, dan *bâ'* ini mengandung beberapa pengertian, di antaranya 'menutupkan sesuatu di atas sesuatu yang lain sehingga tidak dapat terlihat'. Pengertian asal itu kemudian berkembang dan diartikan dengan 'pakaian' karena menutupi badan seseorang dengan baik dan tidak memperlihatkan lekukan tubuh pemakainya. Juga bisa bermakna 'kulit yag dijadikan mantel'. Menurut Ibnu Umar, *jalbâh* (جَلْبَة) bermakna 'awan tebal yang menjulang tinggi' bagaikan gunung sehingga menutup jatuhnya sinar matahari ke bumi.

Kata ini di dalam Al-Qur'an paling tidak memunyai dua pengertian, yaitu

1. mengerahkan (QS. Al-Isrâ' [17]: 64). *"Dan hasunglah siapa yang kamu sanggupi di antara mereka dengan ajakanmu, dan kerahkanlah terhadap mereka pasukan berkuda dan pasukan yang berjalan kaki dan berserikatlah dengan mereka pada harta dan anak-anak dan beri janjilah mereka...."* Ayat di atas pada dasarnya memerintahkan kepada iblis, bila mampu, untuk merayu atau mengancam manusia dengan berbagai cara; misalnya dengan mengerahkan pasukan sebanyak-banyaknya, seolah-olah menutup apa saja selain mereka karena banyaknya pasukan yang dikerahkan itu.
2. pakaian (gamis) (QS. Al-Ahzâb [33]: 59). Ayat tersebut memerintahkan, *"Hai Nabi, katakanlah kepada istri-istrimu anak-anak perempuan, dan istri-istri orang yang beriman, hendaklah mereka mengulurkan jilbab (gamisnya) ke seluruh tubuhnya...."* Penggunaan kata jilbab di dalam ayat ini bermakna pakaian yang longgar yang menutupi seluruh badan perempuan sehingga lekuk dan bentuk tubuhnya tidak kelihatan (tidak transparan).

Kata kerja lampau (*fi'l mâdhî*) *jalab* (جَلَبَ) di dalam kedua ayat itu mengandung pengertian

'menutup sesuatu dengan benda lain sehingga tidak kelihatan lagi'. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

AJR/UJÛR (أَجْر\أُجُوْر)

Kata *ajr/ujûr* (أَجْر\أُجُوْر) disebut 108 kali di dalam Al-Qur'an, di antaranya di dalam QS. Yûnus [10]: 72, QS. Yûsuf [12]: 104, dan QS. Al-Qashash [28]: 26, 27.

Ajr (أَجْر) bermakna 'sesuatu imbalan pekerjaan yang dilakukan oleh seseorang, baik imbalan itu bersifat materi keduniaan maupun yang bersifat immateri, bersifat pahala dan surga'. Pada hakikatnya upah di dalam berbagai transaksi yang dilakukan oleh manusia hanya diberikan terhadap suatu usaha yang membawa pada kebaikan. Maka, bila usaha yang dilakukan bersifat merusak dan tidak menguntungkan, tidak akan ada upahnya. Malah di dalam beberapa kasus yang bersangkutan diwajibkan membayar. Namun, di dalam kaitannya dengan upah atau balasan yang bersifat immateri, seperti pahala dan surga, Al-Qur'an menggunakan kata *ajr/ujûr* (أَجْر\أُجُوْر) dan tidak pernah ditemukan kata *ajr* (أَجْر) yang bermakna 'siksa atau neraka'.

Oleh karena itu, pembicaraan Al-Qur'an tentang *ajr* secara garis besar paling tidak dapat dibedakan atas dua macam. **Pertama**, *ajr* (أَجْر) yang bersifat keduniaan, di antaranya bisa dirujuk di dalam QS. Al-Qashash [28]: 26 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 41. **Kedua**, *ajr* (أَجْر) yang bersifat immateri. Para nabi di dalam menjalankan dakwah risalahnya tidak pernah mengharapkan upah yang bersifat materi dari orang lain (QS. Yûnus [10]: 72, QS. Yûsuf [12]: 104, dan lain lain).

Kata *ujûr* (أُجُوْر) juga digunakan dengan pengertian metaforis di dalam beberapa ayat yang berbicara tentang maskawin/mahar, misalnya di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 23-24, dan 152. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

ÂKHIRAH (آخِرَة)

Kata *âkhirah* (آخِرَة) disebut 115 kali di dalam Al-Qur'an. Kata ini selalu disebut secara tersendiri, di samping dihubungkan dengan kata *dâr* (دَار) atau *nasy'ah* (نَشْأَة). Selain kata *âkhirah* (آخِرَة), Al-Qur'an juga menggunakan kata *al-yaum al-âkhir* (اليَوْمُ الأَخِر) untuk menunjuk pengertian yang sama, dan ini terulang sebanyak 26 kali. Asal kata *âkhirah* (آخِرَة) adalah *al-âkhir* (الآخِر) yang berarti lawan dari *al-awwal* (الأَوَّل) atau 'yang terdahulu'. Kata itu juga berarti 'ujung dari sesuatu' (QS. Yûnus [10]: 10), yang biasanya menunjuk pada jangka waktu (QS. Al-Hadîd [57]: 3).

Kata *âkhirah* (آخِرَة) juga ditemukan di dalam perbendaharaan bahasa Indonesia dengan pengertian yang lebih kurang sama.

Penggunaan kata *âkhirah* (آخِرَة) di dalam Al-Qur'an menunjuk pada pengertian alam yang akan terjadi setelah berakhirnya alam dunia. Dengan kata lain, kata *âkhirah* (آخِرَة) merupakan antonim dari kata dunia (misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 201 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 152). Sejalan dengan pengertian asli kata *akhirah* (آخِرَة), yang merupakan lawan dari yang awal, Al-Qur'an juga menggunakan kata *al-ûlâ* (الأُوْلَى = yang pertama) untuk menunjuk pengertian dunia (di dalam QS. An-Najm [53]: 25, QS. Al-Laîl [92]: 13 dan QS. Adh-Dhuhâ [93]: 4).

Al-Qur'an menggunakan pula istilah atau kata lain untuk menunjuk peristiwa alam akhirat, antara lain *yaum al-qiyâmah* (يَوْمُ القِيَامَة = hari kebangkitan) di dalam QS. Al-Qashash [28]: 42; *yaum ad-dîn* (يَوْمُ الدِّيْن = hari pembalasan) pada QS. Al-Fâtihah [1]: 4; *as-sâ'ah* (السَّاعَة = waktu) di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 21; *yaum al-fashl* (يَوْمُ الْفَصْل =hari keputusan) di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 14; *yaum al-hisâb* (يَوْمُ الْحِسَاب = hari perhitungan) di dalam QS. Ghâfir [40]: 27; *yaum al-fath* (يَوْمُ الْفَتْح = hari kemenangan) di dalam QS. As-Sajadah [32]: 29; *yaum al-jam'i* (يَوْمُ الْجَمْع = hari pengumpulan) dan *yaum at-taghâbun* (يَوْمُ التَّغَابُن = hari pengungkapan kesalahan) pada QS. At-Taghâbun [64]: 9; *yaum al-khulûd* (يَوْمُ الْخُلُوْد =hari kekekalan) pada QS. Qâf [50]: 34; *yaum al-khurûj* (يَوْمُ الْخُرُوْج = hari keluar) pada QS. Qâf [50]: 42; *yaum 'azhîm* (يَوْم عَظِيْم = hari yang besar) di dalam QS. Al-An'âm [6]: 15; *yaum kabîr* (يَوْم كَبِيْر =hari yang besar) di dalam QS. Hûd [11]: 3; *yaum alîm*

Âkhirah

(يَوْم أَلِيْم = hari yang menyedihkan) di dalam QS. Hûd [11]: 26; *yaum muhîth* (يَوْم مُحِيْط = hari yang membinasakan) pada QS. Hûd [11]: 84; *yaum al-hasrah* (يَوْمُ الْحَسْرَة = hari penyesalan) di dalam QS. Maryam [19]: 39; *yaum 'aqîm* (يَوْم عَقِيْم = hari siksaan) di dalam QS. Al-Hajj [22]: 55; *yaum azh-zhullah* (يَوْمُ الظُّلَّة = hari naungan) di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 189; *yaum al-ba'ts* (يَوْمُ الْبَعْث = hari kebangkitan) di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 56; *yaum at-talâq* (يَوْمُ التَّلَاق = hari pertemuan) di dalam QS. Al-Mu'min [40]: 15; *yaum al-âzifah* (يَوْمُ الأَزِفَة = hari yang dekat) di dalam QS. Al-Mu'min [40]: 18; *yaum at-tanâd* (يَوْمُ التَّنَاد = hari panggil-memanggil) di dalam *al-Mu'min*, 40: 32; *al-wâqi'ah* (الْوَاقِعَة = yang pasti terjadi) dan *yaum ma'lûm* (يَوْم مَعْلُوْم = hari yang dikenal) di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 1 dan 50; *yaum al-haqq* (يَوْمُ الْحَقّ = hari kebenaran) di dalam QS. An-Naba' [78]: 39; *al-yaum al-mau'ûd* (الْيَوْمُ الْمَوْعُوْدُ = hari yang dijanjikan) pada QS. Al-Burûj [85]: 2; *al-qâri'ah* (الْقَارِعَةُ = bencana yang menggetarkan) di dalam QS. Al-Qâri'ah [101]: 1 dan *al-ghâsyiyah* (الْغَاشِيَةُ = pembalasan) di dalam QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 1. Nama-nama lain dari hari *âkhirah* (آخِرَة) di atas pada umumnya menggambarkan keadaan peristiwa yang terjadi di alam itu.

Dengan memerhatikan QS. At-Takwîr [81]: 1-14 seolah-olah berbagai peristiwa alam *âkhirah* (آخِرَة) terjadi di dalam waktu yang sama, tetapi jika diperhatikan beberapa hadits Nabi saw. dan banyaknya peristiwa yang terjadi pada masa itu maka dapat dipahami bahwa peristiwa-peristiwa yang terjadi di *âkhirah* (آخِرَة) mengalami proses mulai dari berakhirnya kehidupan di dunia, yaitu binasanya semua makhluk yang hidup, baik yang di langit maupun yang di bumi selain makhluk-makhluk yang dikecualikan Allah (di dalam QS. Az-Zumar [39]: 68). Kemudian benda-benda langit seperti matahari menjadi padam, bintang-bintang berjatuhan, gunung-gunung dan bumi serta segala isinya dihancurkan pula (di dalam QS. At-Takwîr [81]: 1–4), lalu disusul dengan kebangkitan kembali makhluk-makhluk yang telah dimatikan itu (di dalam QS. Az-Zumar [39]: 68). Api neraka pun dinyalakan dan surga didekatkan (di dalam QS. At-Takwîr [81]: 12–13). Pengadilan dan penghitungan dilakukan terhadap amal yang telah dikerjakan dan barulah terjadi pembalasan atau ganjaran (di dalam QS. An-Naba' [78]: 21–37). Al-Qur'an menegaskan bahwa hari *âkhirah* (آخِرَة) atau Hari Kiamat itu datangnya tiba-tiba dan hanya Allah yang mengetahui kapan datangnya. Nabi Muhammad sendiri pun tidak diberi tahu tentang hal itu (di dalam QS. Al-A'râf [7]: 187). Yang jelas, Hari Kiamat, *âkhirah* (آخِرَة) itu pasti tiba (di dalam QS. Al-Hijr [15]: 85), tiada keraguan tentang kedatangannya (di dalam QS. Ghâfir [40]: 59) dan telah dekat waktunya (di dalam QS. Al-Qamar [54]: 1).

Selain tergambar dari nama-nama hari *âkhirah* (آخِرَة) di atas, suasana yang terjadi pada masa itu juga digambarkan pada ayat-ayat yang lain. Di antaranya ialah yang berikut: pada waktu itu sekiranya manusia yang berdosa dapat menebus kebebasannya dari siksa neraka dengan emas sebesar dunia, mereka akan melakukannya, tetapi itupun tidak diterima (di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 36), orang akan lari menghindar dari saudara, ibu, ayah, teman, dan anak-anaknya karena masing-masing disibukkan dengan urusannya sendiri-sendiri (di dalam QS. 'Abasa [80]: 34–37 dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 11–18), anak dan harta tak ada lagi gunanya (di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 88), tidak ada lagi urusan jual-beli dan persahabatan yang akrab (di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 254), orang tak dapat lagi memberikan bantuan atau mencelakakan orang lain (QS. Ad-Dukhân [44]: 41), tidak ada orang yang berbicara kecuali atas izin Allah (di dalam QS. Hûd [11]: 105), lidah, tangan, dan kaki mereka menjadi saksi atas perbuatan yang mereka lakukan di dunia (di dalam QS. An-Nûr [24]: 24), sementara mulut ditutup (di dalam QS. Yâsîn [36]: 65), dan tidak ada seorang pun yang dirugikan karena masing-masing mendapat balasan atas apa yang telah dilakukannya (di dalam QS. Yâsîn [36]: 54). Karena dahsyatnya suasana itu, orang-orang kafir dan yang men-

durhakai Rasul berharap agar diratakan saja dengan tanah karena mereka tidak dapat menyembunyikan kejahatan dari Allah (di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 42) betapa pun kecilnya. Mereka berangan-angan agar dijadikan tanah (QS. An-Naba' [78]: 40).

Percaya atau beriman kepada adanya alam *âkhirah* (آخِرَة) merupakan ajaran pokok di dalam Islam. Sedemikian pentingnya keyakinan tentang adanya alam *âkhirah* (آخِرَة) itu dapat dilihat dari banyaknya ayat Al-Qur'an (26 ayat) yang hanya menyebutkan beriman kepada hari *âkhirah* (آخِرَة) dan kepada Allah saja tanpa menyebut pokok-pokok keimanan lainnya; misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 8, 62, 126, 177 dan QS. At-Taubah [9]: 18, 29, 44, 45, dan 99.

Keimanan terhadap alam *âkhirah* (آخِرَة) menjadi begitu penting di dalam ajaran Islam karena itulah tujuan hidup manusia. Bahkan dapat dikatakan, inti ajakan para nabi dan rasul setelah kewajiban percaya pada Allah adalah kewajiban percaya akan adanya kehidupan akhirat. Al-Qur'an menegaskan bahwa secara sadar atau tidak manusia bertujuan untuk menghadap Tuhan (di dalam QS. Al-Insyiqâq [84]: 6). Tujuan ini tidak akan tercapai selama manusia ada di dalam kehidupan di dunia. Hanya di akhiratlah manusia dapat mencapai tingkatan itu. Menurut Al-Qur'an, orang-orang yang mendustakan *âkhirah* (آخِرَة) sama dengan orang-orang yang mengingkari pertemuannya dengan Tuhan (di dalam QS. As-Sajadah [32]: 10). Pengingkaran itu terjadi karena mereka tertipu dan merasa puas oleh kesenangan dunia (di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 185) sehingga mereka dilalaikan oleh kesenangan itu (di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 7). Tujuan akhir manusia tidaklah terbatas pada kehidupan di dunia (yang akar katanya berarti dekat dan rendah) ini, tetapi manusia memiliki tujuan jangka panjang yang jauh lebih mulia dan berharga dan merupakan tujuan akhir, yaitu kehidupan di akhirat.

Keimanan terhadap hari *âkhirah* (آخِرَة) menjadi sangat penting dengan melihatnya dari segi moral dan keadilan. Keadilan (mutlak) sebenarnya hanya akan dapat dicapai di *âkhirah* (آخِرَة) dan tidak ada jaminan untuk mencapainya di dunia. Al-Qur'an berkali-kali menegaskan bahwa balasan baik atau buruk, tegasnya, neraka atau surga, yang akan diterima setiap orang di *âkhirah* (آخِرَة) nanti merupakan hasil dari perbuatannya pada masa hidup di dunia (misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 281) dan hanya dua tempat itu saja yang disediakan (di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 7). Pada waktu itu hanya amal perbuatan manusialah yang menentukan nasib yang akan diterimanya, yang semuanya tertulis di dalam buku catatan amal masing-masing (di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 62) dan mereka diperintahkan untuk membacanya. Orang yang beriman dengan hari *âkhirah* (آخِرَة) tentu akan bertindak sesuai dengan petunjuk dan aturan-aturan moral dan keadilan, melakukan kebajikan yang diajarkan Allah, dan tidak menyekutukan Tuhan dengan apa pun, karena ia berharap akan bertemu dengan Tuhannya di akhirat nanti (di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 110). ❖ *Abd. Rahman Dahlan* ❖

AKHLASHA (أَخْلَصَ)

Kata *akhlasha* adalah bentuk kata kerja lampau transitif yang diambil dari kata kerja intransitif *khalasha* (خَلَصَ) dengan menambahkan satu huruf *'alif* (أ). Bentuk *mudhâri'* (sekarang) *akhlasha* (أَخْلَصَ) adalah *yukhlishu* (يُخْلِصُ) dan *mashdar*-nya *ikhlâsh* (إِخْلاص). Kata tersebut tersusun dari huruf *khâ'*, *lâm,* dan *shâd* yang berarti, 'murni', 'bersih', 'jernih', 'tanpa campuran'. Maknanya kemudian berkembang menjadi antara lain; 'tulus' karena perbuatannya murni dari pengaruh yang lain; 'memilih' karena mengambil sesuatu yang tidak bercampur dengan hal yang tidak dikehendaki; 'bebas' karena terlepas dari campuran atau pengaruh yang lain; 'menyendiri' karena melepaskan diri dari orang banyak; 'ikhlas' karena memurnikan perbuatan hanya untuk Allah dan terlepas dari tujuan-tujuan lain; 'khusus' karena murni kepada yang ditujukan.

Kata *ikhlâsh* (bentuk *mashdar akhlashâ*) memunyai beberapa pengertian. Menurut Al-

Qurthubi, *ikhlâsh* pada dasarnya berarti 'memurnikan perbuatan dari pengaruh-pengaruh makhluk'. Ar-Ruwaim mendefinisikannya dengan 'tidak adanya keinginan dari pelakunya terhadap imbalan dan pahala di dunia dan di akhirat'. Al-Junaid mengartikannya sebagai 'rahasia di antara hamba dan Allah, tidak diketahui oleh para malaikat lalu mencatatnya, setan juga tidak mengetahuinya sehingga tidak dapat merusaknya, dan hawa nafsu pun tidak mengenalinya, lalu condong kepadanya'. Sejalan dengan Al-Juwaini, Abu Al-Qasim Al-Qasyairi mengemukakan arti ikhlas dengan menampilkan sebuah riwayat dari Nabi saw.; beliau bersabda, "Aku pernah bertanya kepada Jibril tentang ikhlas. Lalu Jibril berkata, "Aku telah menanyakan hal itu kepada Allah," lalu Allah berfirman, "(Ikhlas) adalah salah satu dari rahasiaku yang Aku berikan ke dalam hati orang-orang yang kucintai dari kalangan hamba-hamba-Ku." Pengertian yang demikian dapat dijumpai di dalam QS. Al-Insân [76]: 9, *"Sesungguhnya kami memberi makan kepadamu hanya untuk mengharapkan keridaan Allah, kami tidak mengharapkan balasan dari kamu dan tidak pula ucapan terima kasih."*

Akhlasha dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 31 kali dan *akhlasha* sendiri terulang dua kali dengan pelaku yang berbeda. Bentuk lain yang terdapat di dalam Al-Qur'an adalah: bentuk *ism fâ'il* dari *akhlasha,* yaitu *mukhlish/mukhlishûn/mukhlishîn* (مُخْلِص / مُخْلِصِين / مُخْلِصُوْن = orang/orang-orang yang ikhlas), terulang 20 kali. Sebagian dari kata tersebut ada ulama yang membacanya sebagai bentuk *ism maf'ûl* sehingga menjadi *mukhlash/ mukhlashîn/mukhlashûn* (مُخْلَص/مُخْلَصِين/مُخْلَصُون = orang /orang-orang yang terpilih); bentuk kata kerja intransitif, *khalasha* (خَلَصَ = menyendiri), sekali, bentuk *ism fâ'il*-nya, *khâlish/khâlishah* (خالِص/خالِصَة = yang murni, yang khusus), tujuh kali, dan bentuk kata kerja sekarang (*mudhâri'*), *astakhlish* (أَسْتَخْلِصْ = aku memilih), satu kali.

Kata *akhlasha* yang terdapat di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 146 diartikan dengan 'memurnikan', yaitu memurnikan ibadah dan ketaatan kepada Allah dari ria dan syirik. Ayat ini berkaitan dengan orang-orang yang tidak termasuk munafik yang akan disiksa kelak di dalam neraka yang paling rendah, yaitu orang-orang yang bertobat, dan berpegang teguh pada agama Allah dan memurnikan ibadahnya hanya kepada Allah. *Akhlasha* di dalam QS. Shâd [38]: 46, diartikan dengan menyucikan atau menjadikan tulus. Atha' dan Malik bin Dinar mengartikannya dengan 'menyucikan', yaitu Allah menyucikan hati mereka (Ibrahim, Ishaq, dan Ya'qub as.) dari mencintai dunia. Adapun Mujahid mengartikannya dengan 'menjadikan mereka tulus melakukan perbuatan untuk dan mengingatkan manusia tentang kehidupan akhirat.'

Orang yang melakukan perbuatan 'ikhlas' disebut *mukhlish* (مُخْلِصْ). Di dalam Al-Qur'an kata مُخْلِصْ dan jamaknya مُخْلِصِين/مُخْلِصُون, ada yang dapat dibaca dengan dua cara, yaitu *mukhlish* atau *mukhlishûn/mukhlishîn* (bentuk *ism fâ'il*) atau *mukhlâsh* atau *mukhlashûn/mukhlashîn* (bentuk *ism maf'ûl*), seperti yang terdapat di dalam QS. Yûsuf [12]: 24, Maryam [19]: 51, Ash-Shâffât [37]: 40, 74, 128, 160, dan 169, serta Shâd [38]: 83. Bila dibaca *mukhlish* maka maknanya adalah 'orang yang tulus atau ikhlas kepada Allah', tetapi jika dibaca *mukhlâsh* maka maknanya adalah 'orang pilihan (Allah).' Kedua makna tersebut dapat digunakan untuk menerangkan orang yang disebut di dalam ayat yang dimaksud. Kata tersebut digunakan berkaitan dengan Nabi Musa as. (QS. Maryam [19]: 51); Nabi Yusuf as. (QS. Yûsuf [12]: 24); orang-orang yang akan mendapatkan kenikmatan di surga (QS. Ash-Shâffât [37]: 40); orang yang tidak termasuk golongan yang sesat yang akan diazab di akhirat; padahal, telah datang kepada mereka pemberi peringatan (QS. Ash-Shâffât [37]: 74); Nabi Ilyas as. dan umatnya yang tidak termasuk penyembah *Ba'l* dan akan masuk neraka (QS. Ash-Shâffât [37]: 128); jin yang tidak termasuk penghuni neraka (QS. Ash-Shâffât [37]: 160); orang musyrikin yang seandainya mendapat kitab dari Allah tentulah mereka akan termasuk

orang yang ikhlas (QS. Ash-Shâffât [37]: 169); dan orang yang akan selamat dari godaan iblis yang telah bersumpah kepada Allah akan menggoda segenap anak Adam (QS. Shâd [38]: 83).

Di samping itu, ada yang hanya dibaca dengan *mukhlish* dan jamaknya *mukhlishîn/mukhlishûn.* Bacaan yang demikian selalu dikaitkan dengan kata *ad-dîn* (الدِّيْن) kecuali pada QS. Al-Baqarah [2]: 139. Kata *ad-dîn,* menurut para ahli tafsir, berarti 'ibadah' atau 'ketaatan kepada Allah'. Hal ini berarti bahwa penggunaan kata *mukhlish* (مُخْلِصْ) selalu diartikan dengan 'orang yang melakukan perbuatan (ibadah atau ketaatan) yang tulus kepada Allah dan terlepas dari pengaruh makhluk yang terwujud di dalam ria dan syirik'. Penggunaan kata yang demikian berkaitan dengan perintah menyembah kepada Allah dengan penuh keihlasan (QS. Al-A'râf [7]: 29, Az-Zumar [39]: 2, 11, dan 14, serta Al-Mu'min [40]: 14 dan 65); tabiat manusia yang jika dalam kesulitan pasti akan memohon dengan sejernih hati (ikhlas) hanya kepada-Nya (QS. Yûnus [10]: 22, Al-'Ankabût [29]: 65, Luqmân [31]: 32); Ahli Kitab yang diperintah hanya menyembah dengan ikhlas kepada Allah, tetapi mereka mengkhianatinya (QS. Al-Bayyinah [98]: 5); dan pertentangan orang beriman dengan orang Nasrani dan Yahudi, sedangkan orang beriman adalah yang lebih tulus menyembah kepada Allah (QS. Al-Baqarah [2]: 139). ❖ *Zubair Ahmad* ❖

ALLÂH (الله)

Allâh (الله) adalah nama Tuhan yang paling populer. Para ulama berbeda pendapat menyangkut lafal mulia ini, apakah ia termasuk *al-Asmâ' al-Husnâ* atau tidak. Yang tidak memasukkannya beralasan bahwa *al-Asmâ' al-Husnâ* adalah nama/sifat Allah. Bukankah Yang Maha Mulia itu sendiri menyatakan dalam Kitab-Nya bahwa, (وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ) *Wa lillâhi Asmâ' al-Husnâ/milik Allah nama-nama Yang terindah?* karena *Asmâ' Husnâ* nama/sifat Allah, maka tentu saja kata *"Allâh"* bukan termasuk di dalamnya. Tetapi ulama lain berpendapat bahwa kata tersebut sedemikian agung, bahkan yang teragung, sehingga tidaklah wajar jika ia tidak termasuk *Asmâ' al-Husnâ.* Menurut mereka yang memasukkan lafal ini dalam *Asmâ' al-Husnâ* mengatakan, menjadikan lafal *Allâh* sebagai salah satu *Asmâ' al-Husnâ,* bukankah Allah juga merupakan nama-Nya yang indah? Bahkan apabila Anda berkata *Allâh,* maka apa yang Anda ucapkan itu telah mencakup semua nama-nama-Nya yang lain. Sedangkan bila Anda mengucapkan nama-nama-Nya yang lain–misalnya *ar-Rahmân, al-Malik,* dan sebagainya–maka ia hanya menggambarkan sifat Rahmat atau sifat Kepemilikan-Nya saja. Di sisi lain, tidak satu pun–selain yang Mahaesa itu–yang dapat dinamai Allah, baik secara hakikat maupun majazi, berbeda dengan nama-nama-Nya yang lain, yang secara umum dapat dikatakan bisa disandang oleh makhluk-makhluk-Nya. Bukankah kita dapat menamai si Ali yang pengasih sebagai *rahîm,* atau Ahmad yang berpengetahuan sebagai *'alîm*?

Betapapun pendapat itu, yang jelas bahwa kata ini terulang dalam Al-Qur'an sebanyak 2.698 kali. Secara tegas Tuhan Yang Mahaesa itu sendiri yang menamai dirinya Allah,

إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ

"Sesungguhnya Aku adalah Allah, tiada Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku" (QS. Thâhâ [20]: 14). Dia juga dalam Al-Qur'an yang bertanya: *Hal Ta'lamu Lahu Samiyyâ"* (QS. Maryam [19]: 65). Ayat ini, dipahami oleh pakar-pakar Al-Qur'an bermakna, *"Apakah Engkau mengetahuai ada sesuatu yang bernama seperti nama ini?",* atau *"Apakah Engkau mengetahui ada sesuatu yang berhak memperoleh keagungan dan kesempurnaan sebagaimana Pemilik nama itu (Allah)?",* atau bermakna, *"Apakah Engkau mengetahui ada nama yang lebih agung dari nama ini?",* juga dapat berarti, *"Apakah kamu mengetahui ada sesuatu yang sema dengan Dia (yang patut disembah)?"*

Pertanyaan-pertanyaan yang mengandung makna sanggahan ini, kesemuanya benar, karena hanya Tuhan Yang Mahaesa yang wajib wujud-Nya itu yang berhak menyandang nama tersebut, selain-Nya tidak ada, bahkan tidak boleh. Hanya Dia juga yang berhak memperoleh keagungan dan kesempurnaan mutlak, sebagaimana tidak ada nama yang lebih agung dari

nama-Nya itu.

Para ulama dan pakar bahasa mendiskusikan kata tersebut antara lain apakah ia memiliki akar kata atau tidak. Sekian banyak ulama yang berpendapat bahwa kata *Allâh* tidak terambil dari satu akar kata tertentu, tetapi ia adalah nama yang menunjuk kepada Dzat yang wajib wujud-Nya, yang menguasai seluruh hidup dan kehidupan, yang kepada-Nya seharusnya seluruh makhluk mengabdi dan memohon. Tetapi banyak ulama berpendapat bahwa kata *Allâh* asalnya adalah *Ilâh* (إله), yang dibubuhi huruf *alif* dan *lam,* dengan demikian *Allâh* merupakan nama khusus yang tidak dikenal bentuk jamaknya. Sedangkan *Ilâh* adalah nama yang bersifat umum dan yang dapat berbentuk jamak (plural) *Âlihah* (آلِهَة). Dalam bahasa Inggris baik yang besifat umum maupun khusus, keduanya diterjemahkan dengan *god.* Demikian juga dalam bahasa Indonesia, keduanya dapat diterjemahkan dengan *tuhan,* tetapi cara penulisannya dibedakan. Yang bersifat umum ditulis dengan huruf kecil *god/tuhan,* dan yang bermakna khusus ditulis dengan huruf besar *God/Tuhan.*

Alif dan *lam* yang dibubuhkan pada kata *Ilâh* berfungsi menunjukkan bahwa kata yang dibubuhi itu (dalam hal ini kata *Ilâh*) merupakan sesuatu yang telah dikenal dalam benak. Kedua huruf tersebut sama dengan *the* dalam bahasa Inggris. Kedua huruf tambahan itu menjadikan kata yang dibubuhi menjadi *ma'rifat* atau *definite* (diketahui/dikenal). Pengguna bahasa Arab mengakui bahwa Tuhan yang dikenal oleh benak mereka adalah Tuhan Pencipta, berbeda dengan tuhan-tuhan *âlihah* (bentuk jamak dari *Ilâh*) yang lain. Selanjutnya dalam perkembangan lebih jauh dan dengan alasan mempermudah *hamzah* yang berada antara dua *lam* yang dibaca (i) pada kata *al-Ilâh,* tidak dibaca lagi sehingga berbunyi *Allâh* dan sejak itulah kata ini seakan-akan telah merupakan kata baru yang tidak memiliki akar kata, sekaligus sejak itu pula kata *Allâh* menjadi nama khusus bagi Pencipta dan Pengatur alam raya yang wajib wujud-Nya.

Sementara ulama berpendapat bahwa kata *Ilâh* yang berbentuk kata *Allâh,* berakar dari kata *al-Ilâhah* (الإلهة), *al-Ulûhah* (الأُلوهَة), dan *al-Ulûhiyah* (الأُلوهِية) yang kesemuanya menurut mereka bermakna *ibadah/penyembahan,* sehingga *Allâh* secara harfiah bermakna Yang disembah. Ada juga yang berpendapat bahwa kata tersebut berakar dari kata *alaha* dalam arti *mengherankan* atau *menakjubkan,* karena segala perbuatan/ciptaan-Nya menakjubkan atau karena bila dibahas hakikat-Nya, akan mengherankan akibat ketidaktahuan makhluk tentang hakikat Dzat Yang Mahaagung itu. Apa pun yang terlintas di dalam benak menyangkut hakikat Dzat Allah, maka Allah tidak demikian. Itu sebabnya ditemukan riwayat yang menyatakan, *"Berpikirlah tentang makhkluk-makhluk Allah dan jangan berpikir tentang Dzat-Nya."*

Ada juga yang berpendapat bahwa kata *Allâh* terambil dari akar kata *aliha-ya'lahu* yang berarti *tenang,* karena hati menjadi tenang bersama-Nya, atau dalam hati "menuju" dan "memohon", karena harapan seluruh makhluk tertuju kepada-Nya, dan kepada-Nya juga makhluk memohon.

Memang setiap yang dipertuhan pasti disembah, dan kepadanya tertuju harapan dan permohonan, lagi menakjubkan ciptaannya. Tetapi apakah itu berarti bahwa kata *Ilâh*–dan juga *Allâh*–secara harfiah bermakna demikian? Benar juga bahwa kamus-kamus bahasa sering kali memberi arti yang bermacam-macam terhadap makna satu kata sesuai pemakaian para penggunanya–karena bahasa mengalami perkembangan dalam pengertian-pengertiannya–tetapi makna-makna itu belum tentu merupakan makna asal yang ditetapkan oleh bahasa. Kata "sujud" misalnya, pada awalnya digunakan oleh bahasa dalam arti "ketaatan, ketundukan, kerendahan, atau kehinaan." Meletakkan dahi di lantai adalah *sujud,* karena itu pertanda kepatuhan dan kerendahan. Manusia atau binatang apabila menganggukkan kepala juga dinamai *sujud.* Mengarahkan pandangan secara bersinambung/lama kepada sesuatu jika disertai dengan kerendahan hati, juga dinamai *sujud.*

Bahkan ada jenis uang logam tertentu yang dinamai *isjâd,* yang terambil dari kata *sujud,* karena pada uang logam itu terdapat gambar penguasa yang bila dilihat oleh rakyatnya mereka "sujud." Demikian terlihat dari makna satu kata bisa beraneka ragam, selama masih ada benang merah yang mengaitkannya dengan makna asal.

Kembali kepada kata *Ilâh* yang beraneka ragam maknanya seperti dikemukakan di atas, dapat dipertanyakan apakah bahasa atau Al-Qur'an menggunakannya untuk makna "yang disembah?"

Para ulama mengartikan *Ilâh* dengan *yang disembah,* menegaskan bahwa *Ilâh* adalah segala sesuatu yang disembah, baik penyembahan itu tidak dibenarkan oleh agama Islam; seperti terhadap matahari, bintang, bulan, manusia, atau berhala; maupun yang dibenarkan dan diperintahkan oleh Islam, yakni Dzat yang wajib wujud-Nya, Allah swt. Karena itu, jika seorang Muslim mengucapkan *Lâ Ilâha Illâ Allâh* maka dia telah menafikan segala tuhan, kecuali Tuhan yang nama-Nya "Allâh."

Alasan yang digunakan memperkuat makna ini adalah alasan kebahasaan yang dikemukakan di atas, ditunjang pula dengan ayat dari satu *qira'at* (bacaan) tidak populer (*syadz*), yakni QS. al-A'râf [7]: 127 yang dibaca, *"Wa Yadzaraka wa Ilâhataka."* Kata *Ilâhataka* dalam bacaan ini adalah kata ganti dari kata *Âlihataka* yang berarti *sesembahan,* dan yang merupakan bacaan yang sah dan populer. Kata *Ilâhataka* di sini berarti *ibadah.* Jika demikian, menurut mereka *Ilâh* berarti *yang disembah,* atau yang *kepadanya ibadah tertuju.* Jika demikian, *Lâ Ilâha Illâ Allâh* (لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ) berarti *tidak ada yang disembah kecuali Allah.* Pernyataan ini tidak lurus menurut sementara ulama, karena dalam kenyataan terlihat dan diketahui sekian banyak zat selain Allah yang disembah. Bukankah ada yang menyembah matahari, bulan, bintang, dan lain-lain? Keberatan mereka ini dijawab dengan menyatakan bahwa pada kalimat syahadat itu ada sisipan antara kata *Ilâha* dan *Illâ* yang harus tersirat ketika mengucapkannya, yaitu *bi haqq/ yang hak* sehingga makna *Lâ Ilâha Illâ Allâh* adalah "Tidak ada tuhan yang *berhak* disembah kecuali Allah." Sisipan ini tidak wajar dan tidak perlu menurut mereka yang menolak mengartikan *Ilâh* dengan *yang disembah.* Memang ada semacam kaidah yang dirumuskan oleh pakar-pakar bahasa yang menyatakan bahwa penyisipan satu kata tidak digunakan apabila redaksi kalimatnya dapat dipahami secara lurus tanpa penyisipan itu. Menurut mereka, kata *Ilâh* pada mulanya diletakkan dalam arti "Pencipta, Pengatur, Penguasa alam raya, yang di dalam genggaman-Nya segala sesuatu." Sekian banyak ayat Al-Qur'an yang mereka paparkan untuk mendukung pandangan mereka. Misalnya firman Allah dalam surah al-Anbiyâ' [21]: 22, *"Seandainya di langit dan di bumi ada Ilâh-Ilâh kecuali Allah, niscaya keduanya akan binasa."*

Pembuktian kebenaran kenyataan ayat di atas, baru dapat dipahami secara benar apabila *Ilâh* diartikan sebagai *Pengatur serta Pengusa alam raya, yang di dalam genggaman tangan-Nya segala sesuatu.* Kalau kita artikan *Ilâh* dengan *Yang disembah,* walaupun dengan penyisipan kata "yang hak" maka pembuktian kebenaran pernyataan itu, menjadi terlalu panjang, bahkan boleh jadi tidak relevan sama sekali.

Demikian juga dengan firman-Nya dalam (QS. al-Mu'minûn [23]: 91) dan (QS. al-Isrâ' [17]: 42).

Kalau diperhatikan semua kata *Ilâh* dalam Al-Qur'an, niscaya akan ditemukan bahwa kata itu lebih dekat untuk dipahami sebagai *penguasa, pengatur alam raya* atau *Siapa yang dalam genggaman tangan-Nya segala sesuatu,* walaupun tentunya yang meyakini demikian, ada yang salah pilih *Ilâh*-nya. Bahkan seperti dikemukakan sebelum ini, kata *Ilâh* bersifat umum, sedang kata *Allâh* bersifat khusus bagi penguasa sesungguhnya.

Betapapun terjadi perbedaan pendapat itu, namun agaknya dapat disepakati bahwa kata *Allâh* memunyai kekhususan yang tidak dimiliki oleh kata lain selain-Nya; ia adalah kata yang sempurna huruf-hurufnya, sempurna makna-

nya, serta memiliki kekhususan berkaitan dengan rahasianya, sehingga sementara ulama menyatakan bahwa kata itulah yang dinamai *Ismullâh al-A'zham (nama Allah yang paling mulia)*, yang bila diucapkan dalam doa, Allah akan mengabulkannya.

Dari segi lafal, terlihat keistimewaannya ketika dihapus huruf-hurufnya. Bacalah kata *Allâh* dengan menghapus huruf awalnya, maka akan berbunyi *Lillâh* yang artinya *milik/bagi Allah;* kemudian hapus kata awal dari *Lillâh,* itu akan terbaca *Lahu* yang berarti *bagi-Nya.* Selanjutnya hapus lagi huruf awal dari *Lahu,* akan terdengar dalam ucapan *Hu* yang berarti *Dia (menunjuk Allah),* dan bila ini pun dipersingkat akan dapat terdengar suara *Âh* yang sepintas atau pada lahirnya mengandung makna keluhan, tetapi pada hakikatnya adalah seruan permohonan kepada Allah. Karena itu pula sementara ulama berkata bahwa kata *Allâh* terucapkan oleh manusia sengaja atau tidak sengaja, suka atau tidak. Itulah salah satu bukti adanya fitrah dalam diri manusia, sebagaimana diuraikan pada bagian awal tulisan ini. Al-Qur'an juga menegaskan bahwa sikap orang-orang musyrik, (وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ) *"Apabila kamu bertanya kepada mereka siapa yang menciptakan langit dan bumi, pastilah mereka berkata Allah"* (QS. az-Zumar [39]: 38).

Dari segi makna dapat dikemukakan bahwa kata Allâh mencakup segala sifat-sifat-Nya, bahkan Dialah yang menyandang sifat-sifat tersebut. Karena itu, jika Anda berkata, *"Yâ Allâh"* maka semua nama-nama/sifat-sifat-Nya telah dicakup oleh kata tersebut. Di sisi lain, jika Anda berkata *ar-Rahîm* (الرَّحِيم [Yang Maha Pengasih]), maka sesungguhnya yang Anda maksud adalah Allah. Demikian juga jika Anda berkata al-Muntaqîm (Yang Membalas Kesalahan). Namun kandungan makna *ar-Rahîm* (Yang Maha Pengasih) tidak mencakup pembalasan-Nya, atau sifat-sifat-Nya yang lain. Itulah salah satu sebab mengapa dalam syahadat, seseorang harus menggunakan kata Allâh ketika mengucapkan: *Asyhadu an lâ Ilâha illâ Allâh* (أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا الله), dan tidak dibenarkan mengganti kata Allâh dengan nama-nama-Nya yang lain, seperti *Asyhadu an lâ Ilâha illâ ar-Rahmân atau ar-Rahîm.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

ALLÂHUMMA (اللّٰهُمَّ)

Kata *Allâhumma* (اللّٰهُمَّ) berasal dari perpaduan huruf *nidâ'* (نِدَاء), *yâ'* (يَاء), dan *alif* (أَلِف) dengan kata *Allâh* (الله). Huruf *yâ'* (يَاء) dan *alif* (أَلِف) di dalam ungkapan *Yâ Allâh* (يَا الله) itu diganti dengan dua buah huruf *mîm* (مِيْم) dan ditempatkan di ujung kata itu sehingga menjadi *Allâhumma* (اللّٰهُمَّ). Ungkapan *Allâhumma* (اللّٰهُمَّ) digunakan khusus untuk memohon doa kepada Allah dan berarti *'Yâ Allâh ummanâ bi khair'* (يَا الله أُمَّنَا بِخَيْرٍ = Ya Allah bimbinglah kami dengan cara yang sebaik-baiknya). Ungkapan ini di dalam Al-Qur'an disebut lima kali, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 26, QS. Al-Mâ'idah [5]: 114, QS. Al-Anfâl [8]: 32, QS. Yûnus [10]: 10, dan QS. Az-Zumar [39]: 46. Adapun kata *Allâh* (الله) digunakan secara khusus untuk menyebut nama Tuhan Yang Mahatinggi. Demikian pula kata *ilâh* (إِلٰه), asal kata dari kata *Allâh* (الله) itu, yang dirangkaikan dengan kata sifat *wâhid* (وَاحِد) sehingga menjadi *ilâh wâhid* (إِلٰهٌ وَاحِدٌ). Rangkaian kedua kata ini juga mengacu kepada pengertian khusus, yaitu Allah Yang Mahaesa. Penyebutan seperti ini, misalnya, dapat dilihat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 163.

Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 26, ditegaskan bahwa manusia wajib mengakui kemahakuasaan Allah dan tunduk kepada-Nya. Dialah yang dapat memberikan kekuasaan kepada seseorang atau mencabut kekuasaan itu. Dia juga yang menguasai segala bentuk kebaikan secara mutlak. Di sini terkandung pengertian bahwa ketika berdoa, seseorang harus bersikap *tawâdhu'* (تَوَاضُع). Demikian pula pengertian yang terkandung di dalam QS. Yûnus [10]: 10 dan QS. Az-Zumar [39]: 46. QS. Al-Mâ'idah [5]: 114 mengungkapkan kembali doa Nabi Isa supaya Allah memberikan rezeki yang baik kepada umatnya.

Akan tetapi, QS. Al-Anfâl [8]: 32 menyebutkan tantangan yang diajukan orang-orang kafir dan musyrik yang tidak mau mengakui dan menerima dakwah yang disampaikan oleh Rasulullah saw. Mereka menantang supaya Allah

Alsinah

menimpakan azab kepada mereka sebagai bukti kebenaran pernyataan bahwa Al-Qur'an itu benar-benar merupakan wahyu Allah. Tantangan ini muncul dari sikap takabur mereka, dan doa yang mereka ucapkan itu sebenarnya merupakan ejekan dan memperlihatkan sikap menantang terhadap kebenaran dakwah yang disampaikan oleh Rasulullah saw. ❖ *Zulfikri* ❖

ALSINAH (أَلْسِنَة)

Kata *alsinah* (أَلْسِنَة) adalah bentuk jamak dari *lisân* (لِسَان) yang berarti 'lidah'. Kata ini berasal dari kata *lasina* (لَسِنَ) yang berarti *fashîh* (فَصِيْح = fasih dan lancar). Kata *lisân* (لِسَان) memunyai dua bentuk jamak dengan pengertian yang berbeda. Bentuk pertama adalah *alsun* (أَلْسُن); kata *lisân* (لِسَان) di sini dipandang sebagai *mu'annats* (مُؤَنَّث) yang berarti 'kata' dan 'sebutan'. sedangkan bentuk kedua adalah *alsinah* (أَلْسِنَة) dan kata *lisân* (لِسَان) di sini dipandang sebagai *mudzakkar* (مُذَكَّر) yang berarti 'bahasa' atau 'pembicaraan'.

Kata *lisân* (لِسَان) di dalam bentuk tunggalnya di dalam Al-Qur'an disebut 15 kali, seperti di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 78, QS. Ibrâhîm [14]: 4, QS. An-Nahl [16]: 103, QS. Maryam [19]: 50, dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 84, dan 195. Adapun bentuk jamaknya, *alsinah* (أَلْسِنَة) di dalam Al-Qur'an disebut sepuluh kali, seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 78, QS. An-Nisâ' [4]: 46, QS. An-Nahl [16]: 62, dan 116. Bentuk jamak yang lain, *alsun* (أَلْسُن), tidak disebut di dalam Al-Qur'an.

Kata *lisân* (لِسَان) dan *alsinah* (أَلْسِنَة) digunakan oleh Al-Qur'an untuk beberapa pengertian, yaitu 'nama bagi salah satu pancaindra', 'sebutan', dan 'bahasa'. Sebagai bagian dari salah satu pancaindra, yaitu lidah, kata *lisân* (لِسَان) itu disebut setelah penyebutan kata *'ainaini* (عَيْنَيْنِ) yang berarti 'dua mata', dan diiringi pula oleh penyebutan kata *syafataini* (شَفَتَيْنِ) yang berarti 'dua bibir'. Lidah, sesuai dengan fungsinya, dapat digunakan sebagai alat untuk berbicara, mengecap, dan menelan makanan. Adapun dua bibir, selain berfungsi sebagai pelindung gigi dan lidah, juga menambah kerapian penampilan seseorang. Dengan penyebutan ketiga macam nikmat ini, tersirat suatu pesan supaya manusia bersyukur kepada Allah. Penegasan ini dapat dilihat di dalam QS. Al-Balad [90]: 9. Kata *lisân* (لِسَان) yang disebutkan di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 16 diawali dengan kata *lâ tuḥarrik* (لَا تُحَرِّكْ) yang berarti 'jangan Engkau gerak-gerakkan'. Dengan demikian, kata *lisân* (لِسَان) di sini juga berarti 'lidah'. Melalui ayat ini Allah memperingatkan supaya Nabi saw. tidak terburu-buru di dalam membaca Al-Qur'an ketika malaikat Jibril sedang menyampaikannya kepada beliau.

Kata *lisân* (لِسَان) dengan pengertian 'sebutan' atau 'sanjungan' dapat dilihat di dalam QS. Maryam [19]: 50 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 84. Di sini, kata *lisân* (لِسَان) dirangkaikan dengan kata *shidq* sehingga menjadi *lisâna shidqin* (لِسَان صِدْق), yang berarti 'pujian', atau 'sebutan yang baik'. Kedua ayat ini mengungkapkan kembali nikmat Allah kepada Nabi Ibrahim dan keturunannya. QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 84 memuat doa yang diucapkan Nabi Ibrahim dan beberapa putranya, seperti Ishaq dan Ya'kub, sebagai rasulnya.

Kata *lisân* (لِسَان) yang berarti 'bahasa' atau 'dialek' dapat dilihat antara lain di dalam QS. Thâhâ [20]: 27, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 13 dan QS. Al-Qashash [28]: 34. Ketiga ayat ini mengungkapkan kembali doa Nabi Musa supaya Nabi Harun, yang tutur kata dan bahasanya lebih fasih, diutus bersamanya untuk menghadapi Firaun. Kata *lisân* (لِسَان) yang diiringi oleh kata sifat *'arabî* sehingga menjadi *lisân 'arabî* (لِسَان عَرَبِيّ) mengandung pengertian khusus, yaitu 'bahasa Al-Qur'an'. Pengertian ini dapat ditemukan, antara lain, di dalam QS. An-Nahl [16]: 103, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 195, dan QS. Al-Ahqâf [46]: 12. Di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 78 dan QS. Ibrâhîm [14]: 4 ditegaskan bahwa para rasul itu diutus Allah dengan menggunakan bahasa umat mereka sendiri supaya ajaran-ajaran yang disampaikannya dapat dipahami dengan mudah.

Di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 22 dijelaskan bahwa barbeda-bedanya bahasa yang digunakan oleh setiap suku bangsa manusia merupakan sebagian dari tanda-tanda kebesaran Allah.

Alwâh

Sedangkan di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 78, QS. An-Nisâ' [4]: 46, QS. An-Nahl [16]: 116, QS. An-Nûr [24]: 15, dan QS. Al-Fath [48]: 11 Allah memperingatkan bahwa manusia sering memutarbalikkan ucapan-ucapanya sehingga berani melanggar ketentuan-ketentuan yang telah digariskan-Nya. Di sini, juga tersirat pesan supaya manusia berhati-hati di dalam bertutur kata, memutuskan suatu perkara, memberi fatwa, atau mengemukakan pendapatnya. QS. An-Nûr [24]: 24 memperingatkan bahwa pada Hari Kiamat nanti perbuatan dan ucapan seseorang di dalam kehidupan di dunia ini akan dituturkan oleh lidah, tangan, dan kaki mereka sendiri. ❖ *Zulfikri* ❖

ALWÂH (أَلْوَاح)

Kata *alwâh* (أَلْوَاح) merupakan bentuk jamak dari *lauh* (لَوْح) dan kata *lûh* (لُوْح) yang berasal dari *lâha*. Kata *lauh* (لَوْح) memunyai dua pengertian, yaitu 'kepingan atau lembaran besar yang terbuat dari kayu, batu, atau tulang, baik untuk menuliskan sesuatu maupun tidak' dan 'tempat khusus yang dipakai untuk menyimpan sesuatu yang berharga', seperti tulisan. Kata *lûh* (لُوْح) berarti 'haus', atau 'udara yang terdapat di antara langit dan bumi'. Kata *lauh* (لَوْح) yang bentuk jamaknya *alwâh* (أَلْوَاح) disebut di dalam QS. Al-A'râf [7]: 145, 150, 154, dan QS. Al-Qamar [54]: 13.

Di dalam QS. Al-Burûj [85]: 22, kata *lauh* (لَوْح) dirangkaikan dengan kata sifat (keterangan), yaitu *mahfûzh* (مَحْفُوْظ), sehingga menjadi *lauh mahfûzh* (لَوْح مَحْفُوْظ). Rangkaian kedua kata ini mengandung pengertian khusus. Syaikh Muhammad Abduh, ketika menafsirkan ayat ini, berpendapat bahwa *lauh mahfûzh* (لَوْح مَحْفُوْظ) itu adalah sesuatu yang dikatakan oleh Allah kepada kita sebagai tempat menyimpan wahyu-Nya. Akan tetapi, Allah tidak menjelaskan hakikat *lauh mahfûzh* (لَوْح مَحْفُوْظ) itu kepada kita. Oleh sebab itu, kata Abduh selanjutnya, kita wajib memercayai bahwa *lauh mahfûzh* (لَوْح مَحْفُوْظ) adalah sesuatu yang benar-benar ada, dan bahwa Allah menyimpan wahyu-Nya di sana. Keimanan kepada adanya *lauh mahfûzh* (لَوْح مَحْفُوْظ) itu termasuk di dalam kategori "keimanan kepada sesuatu yang gaib". Muhammad Abduh juga mengkritik pendapat sebagian ulama yang mengatakan bahwa *lauh mahfûzh* (لَوْح مَحْفُوْظ) itu adalah suatu benda atau materi khusus yang terletak di suatu langit tertentu. Pendapat-pendapat seperti itu, katanya, tidak didasarkan kepada hadits *mutawâtir*, dan tidak pantas dipercayai oleh orang-orang yang beriman sebagai suatu akidah.

Ada beberapa pendapat mengenai pengertian *lauh mahfûzh* (لَوْح مَحْفُوْظ) itu. Nafi', yang membaca kata *mahfûzh* (مَحْفُوْظ) itu dengan kata depan *mahfûzhun* (مَحْفُوْظٌ = dengan baris *dhammah*, berbunyi /u/), memandangnya sebagai keterangan bagi kata Al-Qur'an dan memahami bahwa Al-Qur'an itu terpelihara dari segala bentuk perubahan, penggantian, pengurangan, dan penambahan. Adapun ulama yang membacanya sebagai *mahfûzhin* (مَحْفُوْظٍ = dengan baris *kasrah*, yang berbunyi /i/) memandangnya sebagai keterangan bagi kata *lauhin* (لَوْحٍ) yang juga berbaris *kasrah*, berbunyi /i/), dan mengartikan bahwa Al-Qur'an itu tersimpan di suatu tempat khusus yang hanya diketahui oleh malaikat.

Kata *alwâh* (أَلْوَاح) di dalam QS. Al-A'râf [7]: 145, 150, dan 154 berarti 'lembaran atau kepingan yang terbuat dari kayu, batu, atau tulang yang digunakan sebagai tempat penulisan ayat-ayat kitab suci Taurat yang diturunkan kepada Nabi Musa. Ayat-ayat itu berisi petunjuk dan penjelasan mengenai segala sesuatu yang harus selalu dipegang teguh dan dipedomani oleh Nabi Musa dan umatnya di dalam kehidupan sehari-hari. Kata *alwâh* (أَلْوَاح) di dalam QS. Al-Qamar [54]: 13 juga berarti kepingan atau lembaran kayu. Ayat ini mengungkapkan kembali siksaan yang menimpa kaum Nabi Nuh karena selalu menentang dakwah yang disampaikannya, yaitu musibah banjir. Setelah banjir itu semakin besar dan meluas, Allah memerintahkan Nabi Nuh supaya naik ke atas kapal (bahtera) yang dibuatnya dengan menggunakan bahan berupa kayu dan dirapikannya dengan paku.

Alyasa'

Kata lain seasal dengan *lauh* (لَوْح) dan *alwâh* (أَلْوَاح) ini adalah *lawwâhah* (لَوَّاحَة) yang disebutkan di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 29. Kata ini merupakan bentuk *mubâlaghah* (superlatif) dari kata *lâha* (لَاحَ), dan berarti 'sangat panas serta memancarkan sinar yang sangat kuat'. Ayat ini menyatakan bahwa api neraka saqar itu sangat panas sehingga dapat menghancurkan dan menghanguskan kulit para penghuninya. ❖ *Zulfikri* ❖

ALYASA' (الْيَسَعُ)

Alyasa' adalah nama salah seorang Nabi Allah yang diutus kepada Bani Israil. Ia adalah anak dari Akhtub bin Al-Ajuz. Di dalam Al-Qur'an nama *alyasa'* ini terdapat pada dua tempat, yaitu: pada QS. Al-An'âm [6]: 86 dan QS. Shâd [38]: 48. Di dalam QS. Al-An'am [6]: 86 disebutkan bahwa Nabi Alyasa' as. (di samping Nabi Ismail, Yunus, dan Luth) diberi kelebihan oleh Allah dibanding dengan yang lain di masanya.

Ibnu Ishaq meriwayatkan dari Bisyr bin Abu Hudzaifah dari Said dari Qatadah dari Hasan, bahwasanya dia mengatakan, "Setelah Nabi Ilyâs, datang Nabi Alyasa' as. Dia pun berdiam di bumi selama waktu yang dikehendaki oleh Allah, untuk mengajak kaumnya kepada Allah berdasarkan syariat Nabi Ilyâs as. hingga wafat. Sepeninggalnya, datanglah penerus yang tidak berbudi, kesalahan banyak diperbuat, banyak penguasa otoriter dan suka membunuh para nabi."

Tentang namanya, Muhammad bin Ishaq mengatakan, "Dia adalah Alyasa' bin Akhthub." Sedang, Abul Qasim bin 'Asâkir mengatakan dalam kitab *Târikh*-nya, "Dia adalah Asbâth bin 'Adiy bin Syûtlem bin Afrâtsîm bin Yûsuf bin Ya'qub bin Ishâq bin Ibrâhîm sang kekasih Allah." Konon dia adalah saudara sepupu Nabi Ilyâs *as.*; dan pernah bersembunyi dengannya di gunung Qasiyûn untuk menghindar dari raja Baalbek. Setelah Nabi Ilyâs meninggal, Nabi Alyasa' meneruskan misinya untuk membimbing Bani Israel. *(Ibnu Katsîr, Qashash al-Anbiyâ').*

Di kalangan masyarakat Arab, nama Alyasa' tergolong nama yang unik dan mengundang banyak perdebatan di antara mereka di dalam membacanya. Di dalam pengamatan Ath-Thabari bahwa pada umumnya para ahli qiraat (*qurrâ'*) mengikuti bacaan ulama Hijaz dan Irak, yaitu dengan menambahkan satu *lâm* tipis dan *alif* (*alyasa'*/الْيَسَع). Penambahan satu huruf, *lâm* dan *alif* ini, menurut sebagian ulama, memang jarang terjadi di dalam masyarakat Arab kecuali jika benar-benar diperlukan.

Adapun menurut ulama Kufah, nama Alyasa' dibaca dengan *Al-Laisa'* (اللَّيْسَع), yakni dengan menambahkan dua huruf *lâm* dan *tasydîd*. Alasan mereka, jika dibaca dengan *Alyasa'* akan terdengar asing di telinga masyarakat Arab, sedangkan orang Arab sendiri hampir tidak pernah menambahkan huruf *alif* dan *lâm* pada sebuah nama.

Perbedaan pendapat di dalam membaca kata *alyasa'* di atas terletak pada pemahaman mereka terhadap asal kata nama tersebut. Menurut sebagian ulama, kata tersebut berasal dari bahasa Ibrani, yaitu *Yûsya'* (يُوْشَع) atau *Yasyû'* (يَشُوْع), yang menurut pendapat Zaid bin Aslam bahwa ia adalah anak dari seseorang yang bernama Nun. Di dalam catatan Al-Ma'luf, Yasyu' bin Nun termasuk keturunan suku Afraim. Kata ini jika ditransiliterasikan ke dalam bahasa Arab (untuk dicari akar katanya) akan mengalami dua kali perubahan, pertama dengan dihilangkannya huruf *wau* menjadi *yasya'* (يَشَع), dan kedua dengan mengganti huruf *sin* tebal dengan *sin* tipis menjadi *yasa'* (يَسَع). Jika dijadikan bentuk definitif (*ma'rifah*) yang ditambah *alif lâm* pada awalnya *ma'rûf*, seperti kata Al-Yazid di atas, akan menjadi *al-yasa'* (الْيَسَع). Pendapat ini juga dipegang oleh Rasyid Ridha.

Menurut Al-Baghdadi, kata tersebut memang berasal dari bahasa Arab, yaitu *wasi'a-yasa'u* (وَسِعَ – يَسَعُ), yang ditambah *alif* dan *lâm* pada awalnya menjadi *al-yasa'* (الْيَسَع). Adapun Ath-Thabari menyatakan bahwa asal kata dari nama tersebut adalah *laisa'* (لَيْسَع), yang jika dijadikan *ma'rifah* dengan ditambah *alif* dan *lâm* pada awalnya menjadi *al-laisa'* (اللَّيْسَع).

Betapapun perbedaan pendapat terjadi di kalangan para ulama, tetapi jumhur ulama menggunakan bacaan yang dipegang oleh ulama Hijaz dan Iraq, yaitu *Alyasa'*. ❖ *Sudirman* ❖

AM'Â' (أَمْعَاء)

Kata *am'â'* (أَمْعَاء) adalah bentuk jamak dari *ma'y* (مَعْي) yang terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *mim – 'ain – wauw* yang kemudian berubah menjadi *yâ*. Menurut Ibnu Faris, akar kata tersebut mengandung tiga makna dasar yang berbeda. **Pertama**, menunjuk makna *'ruthab* (رُطَب = buah kurma)'. **Kedua**, menunjuk pada makna 'usus perut'. **Ketiga** menunjuk pada makna 'saluran/sungai'.

Di dalam Al-Qur'an bentuk kata yang digunakan dari akar kata ini hanya bentuk *am'â'* (أَمْعَاء), jamak dari *ma'y* (مَعْي) yang menunjuk pada arti 'usus perut'. Kata ini juga hanya ditemukan satu kali yaitu pada QS. Muhammad [47]: 15.

Penggunaan kata *am'â'* (أَمْعَاء) di situ menunjuk pada siksaan yang akan diterima oleh penghuni neraka, yaitu diberi minuman dengan air yang mendidih sehingga *am'â'*-nya (usus-ususnya) terpotong-potong; gambaran itu disebutkan setelah Allah mengemukakan nikmat yang akan diterima oleh penghuni surga, yang dijanjikan kepada orang-orang yang bertakwa, yaitu di dalam surga tersebut ada sungai-sungai dari air yang tidak berubah rasa dan baunya, juga sungai-sungai dari air susu yang tidak berubah rasanya, begitu pula sungai-sungai dari khamar (arak) yang lezat rasanya bagi peminumnya, serta sungai-sungai dari madu yang disaring, dan mereka memperoleh di dalamnya segala macam buah-buahan serta ampunan dari Allah swt. Kedua perumpamaan itu disebutkan untuk dipikirkan apakah keduanya sama. Tentunya pertanyaan itu tidak betul-betul bertanya, tetapi hanya mengingatkan agar manusia berusaha semaksimal mungkin agar dapat dimasukkan ke dalam surga dan dijauhkan dari neraka dengan melakukan segala yang diperintahkan oleh Allah dan menjauhi segala larangan-Nya (menjadi orang yang *muttaqîn*) karena betapa besar perbedaan di antara orang yang dimasukkan ke dalam surga dengan orang yang dimasukkan dalam neraka. Dengan kata lain, pertanyaan tersebut telah keluar dari makna aslinya, yaitu dari bertanya yang menuntut jawaban kepada makna *an-nafy* (اَلنَّفْي), yang berarti bahwa kedua hal tersebut tidak sama; bahkan, jauh berbeda. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

AMAD (أَمَد)

Kata *amad* (أَمَد) merupakan bentuk kata benda yang berarti 'masa, jarak, jangka waktu', atau 'akhir dari sesuatu'. Kata lain yang digunakan untuk menunjukkan waktu adalah *abad* (أَبَد). Akan tetapi, kata *abad* (أَبَد) mengacu kepada pengertian 'masa yang tidak memunyai batas yang jelas dan tidak pula ditentukan batasnya dengan menyebutkan kata yang lain', sedangkan kata *amad* (أَمَد) digunakan untuk 'masa yang memunyai batas yang tidak diketahui apabila tidak dirangkaikan dengan kata lain sebagai pembatasnya'. Kata lain yang hampir sama pengertiannya dengan kata *amad* (أَمَد) adalah *zamân* (زَمَان). Perbedaannya adalah, kata *amad* (أَمَد) digunakan untuk menyebut akhir suatu masa, sedangkan kata *zamân* (زَمَان) digunakan untuk menyebut suatu masa yang memunyai awal dan akhir.

Kata *amad* (أَمَد) di dalam Al-Qur'an disebut empat kali, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 30, QS. Al-Kahfi [18]: 12, QS. Al-Hadîd [57]: 16, dan QS. Al-Jinn [72]: 25. Sedangkan kata *abad* disebut 28 kali, dan kata *zamân* tidak disebutkan di dalam Al-Qur'an. Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 30, kata *amadan* (أَمَدًا) dirangkaikan dengan kata sifat *ba'îdan* sehingga menjadi *amadan ba'îdan* (أَمَدًا بَعِيْدًا), dan berarti 'masa yang jauh', atau 'masa yang panjang'. Di dalam ayat ini dijelaskan bahwa orang-orang yang berdosa, setelah nanti mengetahui azab yang mesti diterimanya, menginginkan supaya ada masa atau jangka waktu yang panjang di antara mereka dengan hari dimulainya pelaksanaan azab itu. Di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 16, kata *amad* (أَمَد) berfungsi sebagai subjek kata kerja *thâla* (طَالَ) yang berarti 'panjang'. Dengan demikian, kata *amad* di dalam

ayat ini juga mengacu pada 'jangka waktu yang panjang'. Ayat ini berbicara mengenai golongan ahli kitab yang terjerumus ke jurang kesesatan karena berlalunya masa yang panjang pada mereka.

Kata *amadan* (أَمَدًا) yang disebut di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 12 dan QS. Al-Jinn [72]: 25 tidak dirangkaikan dengan kata lain sebagai pembatas atau penjelas. QS. Al-Kahfi [18]: 12 berbicara mengenai para pemuda beriman yang ditidurkan oleh Allah di dalam gua selama beberapa tahun, kemudian dibangunkan-Nya kembali supaya mereka menyadari kekuasaan dan kebesaran-Nya. Mereka memperkirakan bahwa mereka tidur hanya selama satu atau setengah hari walaupun sebenarnya mereka telah tidur di gua itu selama 309 tahun. Penjelasan mengenai jangka waktu yang dimaksud oleh kata *amad* (أَمَد) tersebut baru dapat diketahui setelah membaca QS. Al-Kahfi [18) itu sampai dengan Ayat 25. Kata *amadan* (أَمَدًا) yang disebutkan di dalam QS. Al-Jinn [72]: 25, di samping tidak dirangkaikan dengan kata yang lain sebagai pembatas, juga tidak dibatasi oleh keterangan di dalam ayat-ayat selanjutnya. Dengan demikian, masa kedatangan azab itu mungkin sudah dekat, dan mungkin pula masih jauh. ❖ *Zulfikri* ❖

AMÂNAH (أَمَانَة)

Kata *amânah* (أَمَانَة) adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *amina – ya'manu – amnan – wa amânatan* (اَمِنَ - يَأْمَنُ - اَمْنًا - وَ اَمَانَةً). Kata kerja ini berakar huruf-huruf *hamzah* (حَمْزَة), *mîm* (مِيْم), dan *nûn* (نُوْن), yang bermakna pokok 'aman', 'tenteram', 'tenang', dan 'hilangnya rasa takut'. Pakar bahasa, Ibrahim Musthafa, menjelaskan bahwa *amânah* mengandung arti 'pelunasan' dan 'titipan'. Di dalam bahasa Indonesia, amanah berarti 'yang dipercayakan (dititipkan) kepada orang', 'keamanan atau ketenteraman', dan 'dapat (boleh) dipercaya atau setia'.

Kata *amânah* (أَمَانَة), baik di dalam bentuk mufrad maupun jamak disebutkan sebanyak enam kali di dalam Al-Qur'an. Kata *amânah* di dalam bentuk *mufrad* ditemukan pada QS. Al-Baqarah [2]: 283 dan QS. Al-Ahzâb [33]: 72, sedangkan di dalam bentuk jamak ditemukan pada QS. An-Nisâ' [4]: 58, QS. Al-Anfâl [8]: 27, QS. Al-Mu'minûn [23]: 8, dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 32.

Al-Qur'an menggunakan kata *amânah* (أَمَانَة)–bentuk *mufrad*–antara lain di dalam konteks pembicaraan tentang perdagangan berupa jaminan yang harus dipegang oleh orang yang amanah (jujur). Hal ini ditegaskan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 283. Menurut Al-Maraghi bahwa apabila kalian saling memercayai karena kebaikan dugaan bahwa masing-masing dimungkinkan tidak akan berkhianat atau mengingkari hak-hak yang sebenarnya maka pemilik uang boleh memberikan utang kepadanya. Setelah itu, orang yang berutang hendaklah bisa menjaga kepercayaan ini dan takutlah kepada Allah serta jangan sekali-kali mengkhianati amanah yang diterimanya. Utang dikatakan sebagai amanah karena orang yang memberi utang percaya padanya tanpa mengambil sesuatu pun sebagai jaminan. Jadi, kata *amânah* di sini mengacu pada pengertian khusus di dalam bidang muamalah, yakni kewajiban seseorang berlaku jujur di dalam membayar utangnya.

Penggunaan kata *amânah* lainnya adalah di dalam konteks pembicaraan tentang kesediaan manusia melaksanakan amanah yang ditawarkan oleh Allah swt. setelah sebelumnya tidak satu pun makhluk yang sanggup memikulnya. Hal ini dinyatakan di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 72. Ibnu Katsir menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan kata *al-amânah* (اَلْاَمَانَة) di dalam ayat ini adalah *'ath-thâ'ah'* (اَلطَّاعَة = ketaatan atau kepatuhan) yang ditawarkan Allah kepada langit, bumi, dan gunung-gunung sebelum ditawarkan kepada bapak manusia, Adam as. Langit dengan segala hormatnya menolak tawaran itu karena sangat beratnya. Bumi dan gunung-gunung pun menyatakan keengganannya. Akan tetapi, manusia siap menerima dan memelihara amanah itu dengan sebaik-baiknya. Al-Fakhrur Razi di dalam *Tafsîr Al-Kabîr* mengemukakan bahwa kata *al-amânah* (اَلْاَمَانَة) di sini

Amânah

bermakna *'at-taklîf'* (اَلتَّكْلِيْف = pembebanan) karena orang yang tidak sanggup memenuhinya berarti membuat utang atas dirinya. Adapun orang yang melaksanakannya akan memperoleh kemuliaan. Di dalam kaitan itu, Abdullah Yusuf Ali menyatakan bahwa kata-kata langit, bumi, dan gunung-gunung pada ayat tersebut mengandung makna simbolik. Maksudnya, untuk membayangkan bahwa amanah itu sedemikian berat sehingga benda-benda yang sedemikian berat seperti langit, bumi, dan gunung-gunung yang cukup kuat serta teguh sekalipun, tidak sanggup menanggung dan memikulnya.

Kata *al-amânât* (اَلْأَمَـنَـتِ)–bentuk jamak–digunakan oleh Al-Qur'an antara lain di dalam konteks pembicaraan tentang perintah Allah agar manusia menunaikan amanah kepada pemiliknya. Allah berfirman di dalam QS. An-Nisâ' [4]:58. Rasyid Ridha menegaskan bahwa *al-amânât* (اَلْأَمَـنَـتِ) di sini digunakan sebagai *ism maf'ûl* (اِسْم مَفْعُوْل), yakni kata sifat selaku objek dengan pengertian 'segala sesuatu yang dipercayakan seseorang kepada orang lain dengan rasa aman'. Menurut Ath-Thabari bahwa ayat ini ditujukan kepada para pemimpin (penguasa) agar mereka menunaikan hak-hak umat Islam, seperti penyelesaian perkara rakyat yang diserahkan kepada mereka untuk ditangani dengan baik dan adil. M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa *al-amânât* dimaksudkan berkaitan dengan banyak hal, salah satu di antaranya adalah perlakuan adil. Keadilan yang dituntut ini bukan hanya terhadap kelompok, golongan, atau kaum Muslim saja, melainkan mencakup semua manusia, bahkan seluruh makhluk. Oleh karena itu, berdampingan dengan amanah yang dibebankan kepada para penguasa maka ditekankan kewajiban rakyat taat terhadap mereka. Pendapat lain dikemukakan oleh Al-Maraghi, yang mengklasifikasi amanah atas: (1) tanggung jawab manusia kepada Tuhan; (2) tanggung jawab manusia kepada sesamanya; dan (3) tanggung jawab manusia kepada dirinya sendiri. Sementara itu, Thanthawi Jauhari ketika menafsirkan ayat di atas, merumuskan cakupan makna kata *al-amânât* (اَلْأَمَـنَـتِ) yang cukup luas, yaitu segala yang dipercayakan orang berupa perkataan, perbuatan, harta, dan pengetahuan; atau segala nikmat yang ada pada manusia yang berguna bagi dirinya dan orang lain. Jadi, kalau Al-Maraghi melihat term amanah dari sudut kepada siapa amanah harus dipertanggungjawabkan maka Thanthawi merumuskan lebih abstrak lagi karena tidak saja berdasarkan pertanggungjawaban, tetapi juga kegunaan yang terkandung di dalam amanah itu.

Pada sisi lain, ditemukan pula penggunaan kata *amânâtikum* (أَمَـنَـتِكُمْ) yang disandarkan kepada manusia yang beriman, yakni di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 27. Menurut Asy-Syaukani, ayat ini melarang orang-orang beriman mengkhianati Allah dan Rasul-Nya dan mengkhianati amanah sesama manusia. Dengan begitu, ada dua jenis amanah. **Pertama**, amanah Tuhan dan Rasul-Nya berupa aturan-aturan dan ajaran-ajaran agama yang harus dilaksanakan. **Kedua**, amanah manusia berupa sesuatu, materiil atau non-materiil yang dipercayakan seseorang kepada orang lain dengan maksud tertentu sesuai ajaran agama.

Dua kata *amânât* (أَمَـنَـت) sisanya–di dalam bentuk jamak–walaupun ditemukan di tempat yang berbeda namun redaksinya sama, yaitu pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 8 dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 32. Untuk kata *li-amânâtihim* (لِأَمَـنَـتِهِمْ) pada ayat yang disebutkan pertama digunakan di dalam konteks pembicaraan tentang salah satu (di antara tujuh) sifat yang membuat orang-orang beriman beruntung adalah menjaga amanah. Karena itu, Al-Maraghi mengaitkan amanah di sini dengan sesuatu yang dipercayakan kepada manusia, baik yang berasal dari Allah swt., seperti tugas-tugas keagamaan maupun oleh sesama manusia, seperti perikatan dan sebagainya. Adapun penggunaan kata yang sama pada ayat yang disebutkan kedua adalah di dalam konteks pembicaraan tentang salah satu cara yang bisa membebaskan manusia dari rasa keluh kesah dan sifat kikir ialah dengan memelihara amanah. Jadi, amanah yang di-

kehendaki di sini adalah pemenuhan hak-hak manusia, baik terhadap dirinya sendiri, orang lain maupun kepada Allah, dan bertanggung jawab terhadap kepercayaan yang diterimanya untuk dilaksanakan dengan sebaik-baiknya.

Dengan demikian, kata *amânah* (أَمَانَة) di dalam Al-Qur'an mencakup amanah kepada Tuhan, sesama manusia, dan kepada diri sendiri. Amanah kepada Tuhan dan sesama manusia dapat dinyatakan sebagai amanah Allah dan Rasul-Nya berupa aturan dan ajaran-ajaran agama yang harus dilaksanakan. Amanah kepada sesama manusia dapat pula berupa sesuatu, baik materiil maupun non-materiil yang dipercayakan seseorang kepada orang lain dengan rasa aman dan tenteram. Adapun amanah kepada diri sendiri berupa segala nikmat yang ada pada manusia yang berguna bagi dirinya, sehingga yang bersangkutan memiliki sifat jujur dan dapat dipercaya.

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

ÂMIN (آمِن)

Kata *âmin* (آمِن) adalah bentuk *ism fâ'il* dari *amina* (أَمِنَ) – *ya'manu* (يَأْمَنُ) – *amnan* (أَمْنًا), *amanan* (أَمَنًا), *amanatan* (أَمَنَةً). Kata *âminun* (آمِنٌ), berarti 'orang yang aman atau sesuatu yang aman, selamat, sejahtera, tenteram'. Menurut Ibrahim Anis, kata *âmin* (آمِن), *amîn* (أَمِيْن) dan *âmîn* (آمِيْن) memunyai makna yang sama, yaitu *ithma'anna wa lam yakhaf* (اِطْمَأَنَّ وَلَمْ يَخَفْ = tenteram dan tidak merasa takut). *Amina al-balad* (أَمِنَ الْبَلَدُ) berarti 'negeri yang penduduknya merasa aman tinggal di dalamnya' (*ithma'anna fih ahluh* = اِطْمَأَنَّ فِيْهِ أَهْلُهُ). Menurut Farid Wajdi, kata *amina* (أَمِنَ) memunyai dua asal: **pertama**, *al-amânah* (الأَمَانَة) lawan *al-khiyânah* (الْخِيَانَة), dengan arti *sukûn al-qalb* (سُكُوْنُ الْقَلْبِ = ketenteraman jiwa); **kedua**, *tashdîq* (تَصْدِيْق =membenarkan, percaya). Kadang-kadang kata *âmîn* (آمِيْن) dimaksudkan sebagai doa dengan makna 'perkenankanlah' (اِسْتَجِبْ = *istajib*). Namun, kata *âmîn* (آمِيْن) yang satu ini bukanlah *ism fâ'il*, melainkan *ism fi'l amar* (yaitu kata yang berbentuk kata benda, tetapi mengandung pengertian kata kerja perintah atau kalimat perintah). Bentuk penulisannya selalu dengan *fathah nun*, yaitu *amina* (أَمِنَ), barisnya tidak pernah mengalami perubahan; lain halnya dengan *ism fâ'il* yang bisa mengalami perubahan sesuai dengan kedudukannya di dalam kalimat.

Kata *âmin* (آمِن) di dalam bentuk *mufrad* (tunggal) disebut 6 kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 126, QS. Âli 'Imrân [3]: 97, QS. Ibrâhîm [14]: 35, QS. Al-Qashash [28]: 57, QS. Al-'Ankabût [29]: 67, dan QS. Fushshilat [41]: 40, sedangkan di dalam bentuk jamak disebutkan 10 kali.

Kata *âmin* (آمِن) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 126 dan QS. Ibrâhîm [14]: 35 termasuk di dalam rangkaian doa Nabi Ibrahim as. Ahmad Musthafa Al-Maraghi menafsirkan ayat ini dengan mengatakan, "Nabi Ibrahim berdoa semoga Allah menjadikan negeri Mekah aman, terhindar dari tangan-tangan jahil yang ingin merusaknya, dan terjauh dari siksaan Allah sebagaimana terjadi di negeri-negeri lain berupa gempa bumi, bencana, banjir besar dan sebagainya. Ternyata doa Ibrahim tersebut dikabulkan oleh Allah swt. sehingga negeri Mekah lebih aman dan makmur dari negeri-negeri lain di dunia."

Kata *âmin* (آمِن) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 97 merupakan jaminan keamanan yang diberikan Tuhan kepada orang-orang yang memasuki Masjid Haram di Mekah atau jaminan keamanan tanah suci, sementara manusia yang berada di daerah luar itu melakukan tindakan kejahatan, seperti merampok.

Kata *âmin* (آمِن) di dalam QS. Al-Qashash [28]: 57 merupakan "pertanyaan" Tuhan kepada penduduk Mekah yang merasa khawatir, bila mereka mengikuti petunjuk Muhammad, niscaya mereka akan terusir/diusir dari negeri Mekah. Lalu Tuhan bertanya, "Apakah Kami tidak mengukuhkan kedudukan mereka di dalam negeri Haram yang aman?"

Kata *âmin* (آمِن) di dalam QS. Fushshilat [41]: 40 adalah rahmat keamanan yang diberikan Tuhan kepada orang-orang yang beriman dan beramal saleh.

Semua kata *âmin* (آمِن) di dalam ayat-ayat

Al-Qur'an bermakna 'aman sentosa, selamat, sejahtera', baik di dalam konteks kehidupan di dunia maupun di dalam konteks kehidupan di akhirat. ❖ *Hasan Zaini* ❖

AMÎN (أَمِيْن)

Kata *amîn* (أَمِيْن) berasal dari kata *al-amn* (الأَمْن), yang merupakan bentuk *mashdar* dari *amina* (أَمِنَ) – *ya'manu* (يَأْمَنُ) – *amnan* (أَمْنًا), *amânan* (أَمَانًا), dan *amânatan* (أَمَانَةً). Atau dari *amuna* (أَمُنَ) – *ya'munu* (يَأْمُنُ) – *amânatan* (أَمَانَةً). Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikan kata *amn* (أَمْن) dengan 'ketenteraman jiwa' (*thuma'nînatun-nafs* = طُمَأْنِيْنَةُ النَّفْسِ), sedangkan kata *amân* kadang-kadang diartikan sebagai 'suatu keadaan tempat manusia berada', dan kadang-kadang diartikan sebagai 'suatu kepercayaan yang diberikan kepada manusia'. Arti yang terakhir itu hampir sama dengan yang dikemukakan Ibnu Faris, yaitu memberikan amanah (*i'thâ'ul-amânah* = إِعْطَاءُ الأَمَانَة).

Berangkat dari pengertian kata *amn* di atas, dapat pula diberikan pengertian kata *amîn* (أَمِيْن), yang menurut bahasa berarti 'orang yang setia, jujur', atau 'orang yang aman, yang selamat', dan 'yang dipercayai' (*al-ma'mûn ats-tsiqah, al-mu'tamin wal-mu'taman*). Kata *amîn* (أَمِيْن) sering dihubungkan dengan kata lain, umpamanya *amînush-shundûq* (أَمِيْن الصُّنْدُوْق = kasir), *amînul-mâl* (أَمِيْن الْمَالِ = bendahara), *amînul-makhzan* (أَمِيْن الْمَخْزَن = penjaga gudang), dan *amînul-maktabah* (أَمِيْن الْمَكْتَبَة = penjaga pustaka).

Sejalan dengan pengertian *amîn* (أَمِيْن) menurut bahasa tersebut, Ibrahim Anis mengartikan *amîn* (أَمِيْن) menurut istilah sebagai

الْحَافِظُ الْحَارِسُ وَ الْمَأْمُوْنُ وَمَنْ يَتَوَلَّى رِقَابَةَ شَيْءٍ أَوِ الْمُحَافَظَةَ عَلَيْهِ

(al-hâfizhul-hâris wa al-ma'mûn wa man yatawallâ riqâbah syai' awil-muhâfazhah 'alaih)
orang yang menjaga, memelihara, dipercayai, dan berwenang mengawasi sesuatu atau memeliharanya

Selain itu, Al-Farisi, sebagaimana dikutip Ibnu Manzhur, mengatakan bahwa ada kata *amîn* (أَمِيْن) dengan *qashr* (pendek) *hamzah* atau *âmîn* (آمِيْن) dengan *madd* (panjang) *hamzah* yang berarti *Allâhumma istajib lî* (اللَّهُمَّ اِسْتَجِبْ لِي = Ya Allah! Perkenankanlah bagiku); kata *amîn* (أَمِيْن) ini dipandangnya sebagai kalimat yang terdiri dari *fi'l* dan *ism* (*ism fi'l*). Kata *amîn* (أَمِيْن) itu biasanya diucapkan pada akhir doa atau diucapkan oleh makmum pada akhir bacaan Al-Fâtihah imam.

Di dalam Al-Qur'an, kata *amîn* (أَمِيْن) disebut 14 kali, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 68, QS. Yûsuf [12]: 54, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 107, 125, 143, 162, 178, dan 193, QS. An-Naml [27]: 39, QS. Al-Qashash [28]: 26, QS. Ad-Dukhân [44]: 18, 51, QS. At-Takwîr [81]: 21, serta QS. At-Tîn [95]: 3.

Kata *amîn* (أَمِيْن) di dalam QS. Al-A'râf [7]: 68 serta QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 107, 125, 143, 162, dan 178 bermakna 'dipercayai' (*ism fâ'il* dengan makna *ism maf'ûl*), dan kata itu merupakan pernyataan para rasul kepada kaumnya bahwa mereka adalah rasul yang dipercayai (*rasûl amîn* = رَسُولٌ أَمِينٌ). Adapun kata *amîn* (أَمِيْن) di dalam Ayat 193 dari Surat yang sama adalah di dalam konteks pembicaraan turunnya Al-Qur'an dari Allah dan dibawanya oleh malaikat Jibril yang disebut *al-Rûh al-Amîn* (اَلرُّوحُ اَلْأَمِينُ).

Pengungkapan kata *amîn* (أَمِيْن) di dalam QS. Yûsuf [12]: 54, QS. An-Naml [27]: 39, QS. Al-Qashash [28]: 26, dan QS. Ad-Dukhân [44]: 18 semuanya dengan makna 'yang terpercaya'.

Kata *amîn* (أَمِيْن) di dalam QS. At-Takwîr [81]: 21 berkaitan dengan sifat Jibril sebagai pembawa wahyu; ia memunyai kedudukan tinggi serta terpercaya.

Kata *amîn* (أَمِيْن) di dalam QS. At-Tîn [95]: 3 berhubungan dengan sifat dan keadaan negeri Mekah. Negeri Mekah disebut *al-amîn* (الأَمِيْن) karena seharusnya negeri itu aman dari segala bentuk gangguan dan permusuhan, seperti pencurian dan perampokan. ❖ *Hasan Zaini* ❖

AN'ÂM (أَنْعَام)

An'âm adalah bentuk jamak dari *na'm* (نَعْم) yang bermakna 'unta'. Namun, makna *an'âm* sendiri tidak terbatas pada makna tunggalnya saja; tetapi meluas, hingga mencakup 'hewan-hewan berkaki empat' seperti unta, sapi, dan kambing. Hewan-hewan itu disebut dengan *na'm* karena mendatangkan nikmat.

An'âm

Kata *an'âm* dibubuhi *alif lâm, al-an'âm* (الْأَنْعَام) adalah nama surah yang ketujuh dari Al-Qur'an. Surah itu terdiri dari 165 ayat dan turun di Mekah. Nama ini diambil dari beberapa ayat yang menggunakan kata tersebut.

Kata *an'âm* digunakan Al-Qur'an di dalam hal-hal sebagai berikut:

1. *An'âm* sebagai harta benda yang digembalakan, posisinya sebagaimana emas, perak, kebun, sawah, dan kuda tunggangan. *An'âm* berfungsi sebagai alat angkutan, susunya dapat diminum, dagingnya dimakan, bulunya sebagai hiasan dan pakaian, kulitnya bisa dibuat tenda (QS. Âli 'Imrân [3]: 14, An-Nahl [16]: 5 dan 80, Al-Mu'min [40]: 75, dan QS. Az-Zukhruf [43]: 12).
2. *An'âm* sebagai bandingan identik dengan buat manusia. *An'âm* hidup berpasang-pasangan karena berkembang-biak melalui perkawinan (QS. Asy-Syûrâ [42]: 11). Kehidupannya bertumpu pada air dan tumbuh-tumbuhan, jenis dan warna kulitnya bermacam-macam (QS. Fâthir [35]: 28).
3. *An'âm* dijadikan contoh yang buruk bagi manusia yang cinta dunia (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 133), bagi manusia yang mempunyai hati, mata, dan telinga tetapi tidak menggunakannya untuk memperoleh petunjuk (QS. Al-A'râf [7]: 179), bagi manusia yang menganggap dunia ini tempat bersenang, tempat melampiaskan nafsu seksual dan nafsu perut (QS. Muhammad [47]: 12).
4. *An'âm* di dalam keyakinan Arab Jahiliyah yaitu tradisi memberi sajian kepada berhala berupa binatang dan tumbuhan, demikian juga untuk Allah. Unta yang mereka pilih disebut *sâ'ibah, hâm,* dan *bahîrah*. Sebagai tanda, kupingnya mereka potong, unta tersebut tidak boleh dimakan oleh wanita dan orang sembarangan, hanya boleh untuk orang-orang tertentu dan *khadim* berhala. Sekiranya unta ini beranak, anaknya tidak boleh dimakan wanita, kecuali kalau anaknya yang lahir itu mati. Unta betina yang sudah ditetapkan sebagai kurban itu tidak boleh ditunggangi, tidak boleh membawa beban dan susunya dipersembahkan untuk berhala (QS. An-Nisâ', [4]: 119, QS. Al-An'âm, [6]: 136 dan 138). Ibnu Abbas menyatakan, kalau ingin mengetahui kebodohan orang Arab dahulu, bacalah QS. Al-An'âm dari Ayat 130 ke atas.
5. *An'âm* di dalam konteks hukum:
   a. Pada bulan haji bagi orang yang ihram dilarang berburu dan membunuh *an'âm.* Apabila hal itu terjadi maka harus membayar denda dengan menyembelih binatang seharga dengan yang dibunuh, lalu memberikannya kepada fakir miskin. Sekiranya tidak dapat dilakukan hal itu, maka memberi makan orang miskin seharga binatang yang dibunuh, atau puasa beberapa hari menurut takaran makanan yang harus dikeluarkan (QS. Al-Mâ'idah [5]: 1).
   b. *An'âm* yang dihalalkan seperti kambing, biri-biri, lembu, dan unta (QS. Al-Mâ'idah [5]:1 dan Al-An'âm [6]:142).
   c. *An'am* yang diharamkan, yaitu yang tidak disembelih, yang matinya tercekik, dipukul, jatuh, ditanduk, diterkam binatang buas (kecuali yang sempat disembelih), yang disembelih atas nama selain Allah (QS. Al-Mâ'idah [5]: 1 dan 3, Al-An'âm [6]: 138 dan 42, serta QS. Al-Hajj [22]: 30).
   d. *An'âm* yang menjadi kurban adalah unta, lembu, dan kambing, dilakukan pada hari raya Idul Adha pada setiap tanggal 10 Zulhijjah (QS. Al-Hajj [22]: 34, An-Nisâ' [4]: 119, dan QS. Al-An'âm [6]: 136)
   e. *An'âm* adalah ciptaan Allah yang unik dan harus disyukuri, sebab Dialah yang menjinakkannya dan menciptakan air susu yang bersih, sedangkan posisinya berada antara darah dan tahi (QS. An-Nahl [16]: 66).

Dari keseluruhan ayat yang menggunakan kata *an'am* pengertiannya sesuai dengan makna *lughawi*, yaitu unta, sapi, dan kambing. Untuk binatang-binatang yang lain disebut dengan

nama, seperti *khail* (خَيْل = kuda), *khinzîr* (خِنْزِيْر = babi), *naml* (نَمْل = semut), dan lain sebagainya. ❖ *Ahmad Sudirman Abbas* ❖

ÂNÂ'A (ءَانَاءَ)

Kata *ânâ'a* (ءَانَاءَ) berasal dari *anawa* (أَنَوَ) atau *anâ* (أَنَى) - *ya'nî* (يَأْنِي) - *inâ* (إِنَى), yang terdiri dari tiga huruf yang masing-masing dilambangkan dengan *alif* (ألف), *nûn* (نون), dan *wâw* (واو). Kata dasar yang terdiri dari huruf *alif* (ألف) dan *nûn* (نون) dan seterusnya (apa pun huruf yang ketiga) memunyai empat arti pokok, yaitu 1) *al-buth'u* (اَلْبُطْءُ = lambat; lamban) dan sejenisnya, 2) *sâ'ah minaz-zamân* (سَاعَةٌ مِنَ الزَّمَانِ = suatu saat tertentu dari bentangan waktu), 3) *idrâk asy-syai* (إِدْرَاكُ الشَّيْئِ = persepsi terhadap sesuatu), dan 4) *zharf minazh-zhurûf* (ظَرْفٌ مِنْ الظُّرُوْفِ = satu dari beberapa kondisi). Kata *ânâ'a* (ءَانَاءَ) yang berarti 'waktu' merupakan bentuk jamak dari bentuk tunggal *al-anâ* (الأَنَى) atau *al-inâ* (الإِنَى), yang berarti 'suatu saat dari waktu malam'. Ibnu Arabi berpendapat bahwa bentuk jamak dari *al-anâ* (الأَنَى) atau *al-inâ* (الإِنَى) adalah *ânâ'a* (ءَانَاءَ) atau *uniy* (أُنِيّ), sedangkan Ar-Raghib Al-Ashfahani berpendapat bahwa bentuk tunggal dari *ânâ'a* (ءَانَاءَ) adalah *al-anâ* (الأَنَى), *al-inâ* (الإِنَى), atau *al-unâ* (الأُنَى), yang berarti 'waktu' secara global dan tidak terikat dengan siang atau malam.

Di dalam Al-Qur'an, kata *ânâ'a* (ءَانَاءَ) hanya ditemukan tiga kali, yakni di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 113, QS. Thâhâ [20]: 130, dan QS. Az-Zumar [39]: 9. Adapun di dalam bentuk tunggalnya, yakni *inâ* (إِنَى), (di dalam ayat *ghaira nâzhirînâ inâhu* = غَيْرَ نَظِرِينَ إِنَاهُ), disebut satu kali, yaitu di dalam surat *al-Ahzâb*, 33: 53.

Ânâ'a (ءَانَاءَ) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 113 disebut di dalam konteks tidak semua *ahlul-kitâb* itu buruk. Di antara mereka terdapat golongan yang berlaku lurus (*ummah qâ'imah* = أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ)– menurut sebagian ahli tafsir, mereka adalah golongan *ahlul-kitâb* yang telah masuk Islam– mereka membaca ayat-ayat Allah pada beberapa waktu di malam hari, dan mereka juga bersujud (bersembahyang).

Di dalam QS. Thâhâ [20]: 130, kata *ânâ'a* (ءَانَاءِ) digunakan di dalam konteks peringatan dan anjuran Allah kepada Nabi Muhammad agar tabah di dalam berdakwah menghadapi kaum musyirik Mekah.

Di dalam QS. Az-Zumar [39]: 9, kata *ânâ'a* (ءَانَاءَ) digunakan di dalam konteks bantahan terhadap orang musyrik yang merasa lebih beruntung dengan memiliki harta kekayaan.

Adapun kata *inâ* (إِنَى) sebagai bentuk tunggal dari *ânâ'a* (ءَانَاءَ) di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 53, disebut di dalam konteks adab dan sopan santun di dalam rumah tangga Nabi saw.

Di dalam tiga ayat pertama, kata *ânâ'a* (ءَانَاءَ) tetap di dalam bentuk jamak dan digunakan di dalam konteks ibadah atau pendekatan spiritual dengan Allah, sedangkan pada ayat keempat, yakni di dalam bentuk tunggalnya, *inâ* (إِنَى), berkaitan dengan muamalah, adab sopan santun, atau di dalam urusan duniawi belaka. Di dalam keseluruhannya kata *ânâ'a* (ءَانَاءَ) maupun *inâ* (إِنَى) memunyai arti 'waktu' secara umum. ❖ *Ahmad Asymuni* ❖

ANSHITÛ (أَنْصِتُوْا)

Kata *anshithû* (أَنْصِتُوْا) adalah bentuk *fi'il amr* yang ditujukan kepada banyak *mukhâthab* (مُخَاطَب = objek). Berasal dari *anshata – yunshitu – inshâtan* (أَنْصَتَ – يُنْصِتُ – إِنْصَاتًا). Kata tersebut terulang dua kali, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 204 dan Al-Ahqâf [46]: 29. Keduanya menunjuk makna diam untuk mendengar dan memerhatikan Al-Qur'an ketika dibacakan.

Di dalam QS. Al-A'râf [7]: 204 disebutkan, *"Dan apabila dibacakan Al-Qur'an maka dengarkanlah baik-baik dan perhatikanlah dengan tenang agar kamu mendapat rahmat"*. Ayat ini menurut sebagian ulama berlaku pada saat melaksanakan shalat wajib ketika imam mengeraskan bacaannya. Di dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Muslim dari Abu Musa Al-Asyari disebutkan *innamâ ju'ilal-imâmu liyu'tamma bihi fa'idzâ kabbara fakabbirû wa'idzâ qara'a fanshitû* (إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ ، فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا = sesungguhnya imam itu hanyalah untuk diikuti, oleh

karena itu jika ia takbir maka takbirlah dan jika ia membaca (ayat) maka diamlah. Pendapat ini disandarkan kepada Ibnu Mas'ud, Abu Hurairah, Jabir, Az-Zuhri, Abdullah bin Umar, Atha bin Abi Rabah, dan Said bin Musayyab. Selanjutnya, Said mengatakan bila Rasulullah shalat, orang-orang musyrik saling menganjurkan agar tidak mendengar dan memerhatikan Al-Qur'an yang dibaca oleh Muhammad, lalu turunlah ayat ini sebagai jawabannya.

Ada juga pendapat yang disandarkan kepada Said bin Jubair, Mujahid, Atha, Umar bin Dinar, Zaid bin Aslam, Al-Qasim bin Al-Mukhaemirah, Muslim bin Yassar, Syahr bin Hausyab, dan Abdullah bin Al-Mubarak yang mengatakan bahwa ayat ini berlaku pada saat khutbah dibacakan, tetapi pendapat ini dilemahkan oleh sebagian ulama, misalnya Ibnu Al-Arabi mengatakan, di dalam khutbah tidak semua isinya adalah ayat, padahal seruan ayat itu khusus ketika ayat Al-Qur'an dibacakan. Sedangkan keharusan diam pada saat khutbah bukan hanya pada saat ada ayat yang dibacakan, tetapi pada semua khutbah itu. Kemudian An-Nuqasy menambahkan bahwa ayat itu adalah ayat *Makkiyah* dan saat itu belum ada khutbah atau shalat Jumat.

Pendapat yang lain, sebagaimana disebutkan oleh Ath-Thabari yang juga dari Said bin Jubair mengatakan bahwa ayat ini berlaku umum yang meliputi hari Idul Fitri, Idul Adha, dan hari Jumat serta ketika imam membaca ayat secara *jahar* (keras). Pendapat inilah yang didukung oleh Al-Qurthubi karena cakupannya lebih luas sebagaimana tuntutan *zhahir* ayat. Selanjutnya An-Nuqasy mengatakan, para mufasir sepakat bahwa diam untuk mendengar dan memerhatikan Al-Qur'an yang sedang dibaca, bukan hanya berlaku pada shalat wajib saja, tetapi juga berlaku pada shalat lainnya.

Adapun penggunaan kata *anshit* di dalam QS. Al-Ahqâf [46]: 29, berkaitan dengan penyiaran Al-Qur'an pada makhluk jin: *"Dan (ingatlah) ketika kami hadapkan serombongan jin kepadamu yang mendengarkan Al-Qur'an maka tatkala mereka menghadiri pembacaan(nya) lalu mereka berkata, "Diamlah kamu (untuk mendengarkannya)". Ketika pembacaan telah selesai mereka kembali kepada kaumnya untuk memberi peringatan"*. Menurut sebagian riwayat, hal itu terjadi ketika Nabi saw. shalat Subuh bersama sahabatnya di Nakhlah. Pada saat itu ada sekelompok bangsa jin mendekatinya, jumlah mereka ada 9 jin, di antaranya ada yang bernama Zauba'ah. Misi mereka adalah untuk mencari tahu mengapa mereka tidak bisa lagi mendengar berita langit tentang kejadian-kejadian yang terjadi di bumi sebagaimana sebelumnya bahkan kalau mereka naik ke langit di tempat yang biasanya mereka tempati untuk mendengar berita tersebut, mereka dilempar dengan bunga api.

Setelah mereka mengadukan hal tersebut kepada iblis, iblis berkata bahwa pasti ada peristiwa besar di atas bumi yang membuat hal itu terjadi. Maka, dikirimlah bala tentaranya ke berbagai penjuru dunia dan kelompok Zauba'ah tersebutlah yang kebetulan mendekati Nabi dan saat mereka mendengar Nabi membaca ayat-ayat Al-Qur'an, ada di antaranya yang menyeru kepada yang lainnya agar diam dan memerhatikan bacaan tersebut dan mereka yakin bahwa hal itulah yang menyebabkan mereka tidak bisa lagi mendengarkan berita langit, kemudian turunlah ayat tersebut di atas.

Para mufasir mengatakan bahwa kejadian tersebut tidak disadari dan tidak diketahui oleh Nabi sebelum turunnya ayat tersebut. Nanti setelah kelompok Zauba'ah itu kembali kepada kaumnya dan mengingatkan akan kebenaran ayat-ayat Al-Qur'an tersebut baru kemudian dikirim kelompok demi kelompok untuk menemui Nabi dan belajar secara khusus kepadanya dan saat itulah baru terjadi komunikasi lansung antara mereka dengan Nabi saw.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

AQFÂL (أَقْفَال)

Kata *aqfâl* (أَقْفَال) adalah bentuk jamak dari kata *qufl* (قُفْل). Kata ini terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *qâf – fâ – lâm* yang

berkisar pada dua makna pokok. **Pertama**, 'kembali dari perjalanan', misalnya kembali dari pertempuran dan sebagainya. **Kedua**, makna 'keras', seperti kayu yang kering dan keras disebut *qâfîl* (قَافِل). 'Gembok' yang dipakai mengunci pintu disebut *qufl* (قُفْل) karena di situ terkandung makna keras di dalam arti orang, sulit masuk dan keluar pada pintu yang telah digembok, ada juga mengatakan gembok itu terambil dari makna dasar yang pertama yakni 'kembali atau pulang' karena di dalam kepulangan itu terkandung makna keamanan bagi keluarga saat mereka pulang sebagaimana rumah yang digembok membuat perasaan aman bagi penghuninya. Dari sini, orang bakhil disebut *muqfalul-yadaîni* (مُقْفَلُ الْيَدَيْن = terkunci tangannya) karena tidak mau mengulurkan tangannya untuk membantu orang lain, seolah-olah tangannya terkunci.

Di dalam Al-Qur'an, *aqfâl* (أَقْفَال), hanya ditemukan pada satu tempat, yaitu di dalam QS. Muhammad [47]: 24.

Penggunaan kata *aqfâl* (أَقْفَال) di dalam ayat tersebut menunjuk pada orang yang tidak mau menerima kebenaran, seolah-olah di dalam hatinya ada kunci yang membuatnya tertutup dan tidak bisa menerima kebenaran tersebut. Orang yang dimaksud, sebagaimana diisyaratkan pada ayat-ayat sebelumnya, adalah orang-orang yang terdapat di dalam hatinya penyakit yang, ketika ditetapkan kewajiban berperang, mereka memandang Nabi saw. seperti orang yang mau pingsan karena takut mati dan disebutkan juga bahwa seandainya mereka berkuasa, mereka akan melakukan kerusakan dan memutuskan silaturrahmi, maka Allah berfirman *"Apakah mereka tidak memerhatikan Al-Qur'an ataukah hati mereka terkunci"*.

Di dalam Al-Qur'an, hati yang tidak mau menerima kebenaran agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. dinyatakan dengan tiga macam bentuk kata benda, di samping sejumlah kata kerja. Kata benda tersebut adalah *aqfâl* (أَقْفَال), *ghulf* (غُلْف), dan *akinnah* (أَكِنَّة). Kata *ghulf* dipakai pada dua tempat, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 88 dan An-Nisâ' [4]: 155, semuanya menunjuk pada pernyataan orang-orang yang menolak kebenaran tersebut sambil mengatakan bahwa hati mereka telah tertutup. Kemudian kata *akinnah* (أَكِنَّة) yang dipakai pada empat tempat, yaitu di dalam QS. Al-An'âm [6]: 25; QS. Al-Isrâ' [17]: 46; QS. Al-Kahfi [18]: 57; dan QS. Fushshilat [41]: 5, menunjuk kepada orang-orang yang telah mendengarkan ajaran yang disampaikan Nabi saw. namun kemudian berpaling dan menolaknya. Dengan demikian, tingkatan yang paling tinggi di antara ketiga bentuk tersebut adalah *ghulf* (menolak disertai pernyataan bahwa hatinya telah tertutup), kemudian *akinnah* (menolak dan berpaling, tanpa menyatakan bahwa hatinya telah tertutup), baru *aqfâl* (menolak secara diam-diam atau dalam hati dan berusaha untuk tidak menampakkannya).

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

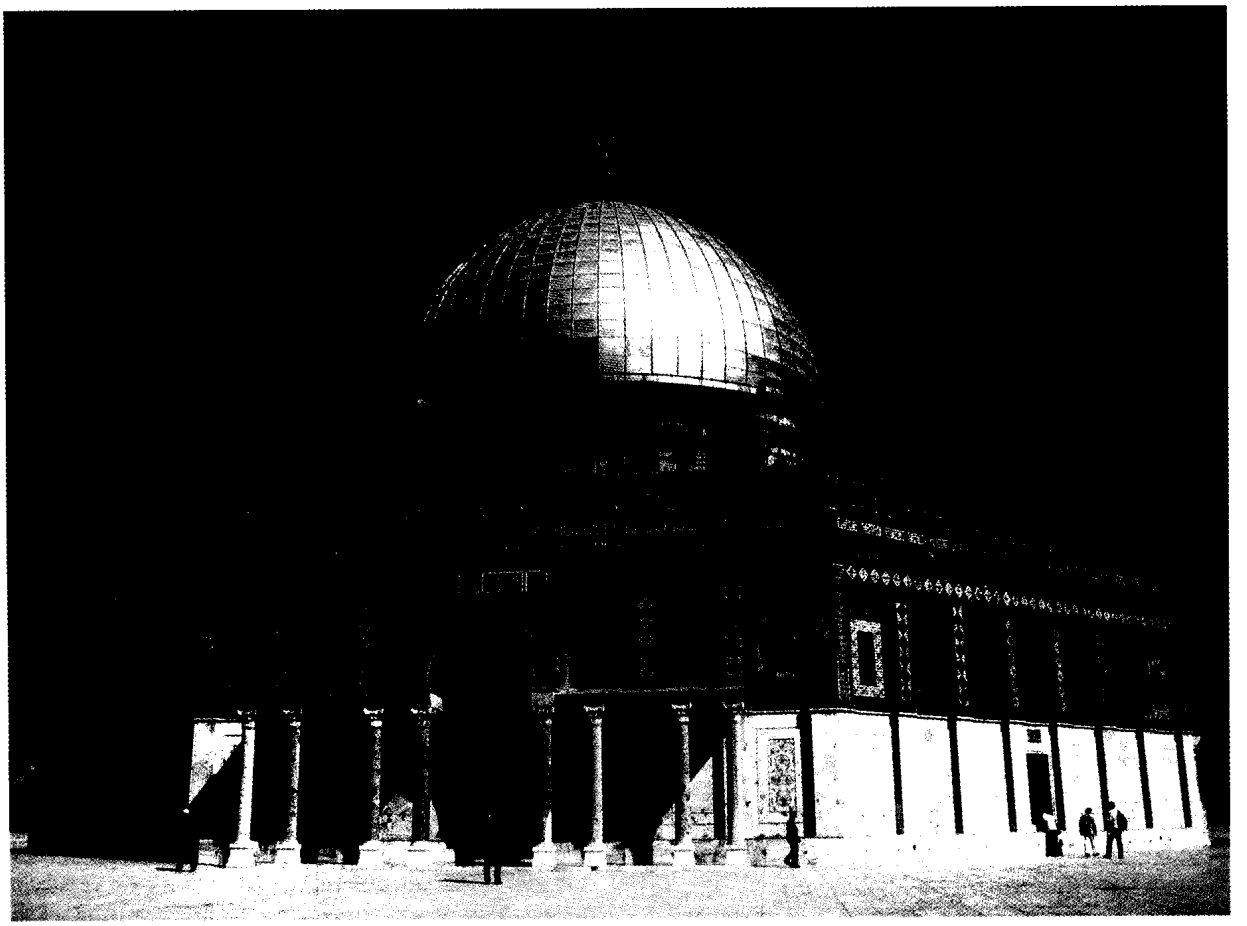
AQSHÂ (أَقْصَا)

Kata *aqshâ* (أَقْصَا) disebut tiga kali di dalam Al-Qur'an, yakni di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 1, QS. Al-Qashash [28]: 20 dan QS. Yâsîn [36]: 20.

Dari segi bahasa (etimologi), kata tersebut merupakan turunan dari kata *qashâ* (قَصَى) yang berarti 'jauh'. Bentuk superlatif (*ism tafdhîl*)-nya dengan bentuk *mudzakkar* ialah *aqshâ* (أَقْصَا) dan *muannats*-nya ialah *qushwâ* (قُصْوَى) yang artinya 'yang terjauh'. Arti kebahasaan ini memberi kesan adanya dua sisi/arah yang terintegrasi di dalam penggunaan kata ini, arah yang satu memunyai jarak yang paling jauh dari arah yang lain. Istilah 'terjauh' bersifat relatif, tergantung kepada sisi tempat kita melihat atau membandingkan jarak tersebut.

Ayat yang menggunakan kata *aqshâ* (أَقْصَا) menunjukkan bahwa kata itu digunakan untuk menggambarkan 'jarak yang terjauh secara fisik di antara satu tempat dengan tempat yang lain'.

Di antara surah dan ayat yang menyebut kata *aqshâ* (أَقْصَا) itu ialah QS. Al-Isrâ' [17]: 1. Kata *aqshâ* (أَقْصَا) di dalam ayat ini digunakan sebagai sifat bagi arah masjid yang ada di Palestina, (maksudnya ialah masjid Haikal yang dibangun



Masjid Al-Aqshâ; salah satu masjid yang sangat dianjurkan oleh Rasulullah saw. untuk dikunjungi.

oleh Nabi Sulaiman pada abad ke-10 sebelum Masehi, tetapi kemudian dihancurkan oleh tentera Romawi ketika mereka memadamkan pemberontakan orang-orang Yahudi, dan puing-puingnya dijadikan tempat pembuangan sampah. Sejak tahun 123 H, ketika pecah lagi pemberontakan kaum Yahudi yang juga dapat dipadamkan tentera Romawi, puing-puing masjid Haikal lenyap tertimbun sampah/tanah). Tempat ini disebut sebagai masjid *Aqshâ* (أَقْصَا) karena merupakan tempat sujud Nabi yang paling jauh dari Mekah selama perjalanan Isra'nya di bumi.

QS. Yâsîn [36]: 20 memberi keterangan tentang seseorang yang datang dengan tergesa-gesa dari negerinya yang jauh dan menyeru kaumnya agar mengikuti seruan Rasul Allah. Sebagian ahli tafsir mengatakan bahwa negeri yang dimaksud adalah Antiochie (Antiokhia), termasuk wilayah Turki, tetapi setelah Perang Dunia I, negeri itu termasuk wilayah Suriah.

Demikian Al-Qur'an menggunakan kata *aqshâ* (أَقْصَا) untuk menggambarkan jarak terjauh di antara dua tempat secara fisik dan tidak untuk menggambarkan jarak dua arah yang bersifat nonfisik, seperti jarak waktu, hubungan, dan kepangkatan. Di sinilah perbedaan kata itu dengan kata lain yang berasal dari kata *ba'uda* (بَعُدَ) yang secara etimologis juga berarti 'jauh'. Kata *ba'îd* (بَعِيْد), bentuk *sifat musyabbahah* dari kata *ba'uda* (بَعُدَ) digunakan untuk arti fisik seperti di dalam QS. Hûd [11]: 89, *...Wa mâ qaumu Lûthin minkum bi ba'îd* (وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِّنكُم بِبَعِيدٍ ... = ... sedangkan kaum Luth itu tidak jauh tempatnya dari kamu), dapat juga digunakan untuk arti nonfisik (tidak dapat diukur dengan alat-alat ukur) seperti di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 60, ... *Yurîduasy-syaithânu an*

yudhillahum dhalâlan ba'îdâ (يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ... ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا = ...setan itu bermaksud menyesatkan mereka dengan penyesatan yang sejauh-jauhnya). ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

ARÂDA (أَرَادَ)

Kata *arâda* (أَرَادَ) dan derivasinya disebut di dalam Alqur'an sebanyak 148 kali. Kata yang hampir semakna dengan kata itu, *râwada - yurâwidu* (رَاوَدَ يُرَاوِدُ) disebut delapan kali, tujuh kali di dalam QS. Yûsuf [12]: 23, 26, 30, 32, dan 51, satu kali di dalam QS. al-Qamar [54]: 37. Di dalam bentuk lain lagi *ruwaidâ* (رُوَيْدًا) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Ath-Thâriq [86]: 17. Bentuk *mashdar* dari kata ini adalah *irâdah* (إِرَادَة).

Menurut Ibnu Manzhur *irâdah* berarti 'menghendaki'. Sa'lab mengatakan, kata *irâdah* ada kalanya digunakan di dalam arti menghendaki yang disertai rasa senang, dan ada kalanya tidak disertai rasa senang. Sementara menurut Sibawaih, *irâdah* berarti *al-qashd* (الْقَصْدُ = tujuan). Adapun *irâdah* yang subjeknya benda, ia bermakna *majazi* (bukan hakiki).

Al-Ashfahani menjelaskan, *irâdah* dari *ar-raud* (الرَّوْد) artinya 'bolak-balik mencari sesuatu dengan perlahan-lahan'. Namun, kata itu dapat diasalkan pada kata *râda - yarûdu* (رَادَ يَرُوْدُ) yang artinya 'berjalan mencari sesuatu'. *Irâdah* pada dasarnya adalah kekuatan yang timbul dari *syahwat* (شَهْوَة = keinginan), *hâjat* (حَاجَةٌ = kebutuhan), dan *amal* (أَمَلٌ = angan-angan). Kata itu kemudian dijadikan nama (*ism*) untuk mencapai sesuatu dengan ketentuan bahwa sesuatu itu seyogianya dilakukan atau tidak dilakukan. Kadang-kadang kata itu digunakan pada permulaannya (*al-mabda'*) untuk mencapai sesuatu, dan kadang digunakan hanya pada bagian terakhirnya. Apabila dikaitkan dengan Allah, maksudnya untuk terakhirnya (*al-muntahâ*) bukan permulaannya. Demikian itu karena Allah Mahatinggi dari pencapaian sesuatu.

Kata *arâda - yurîdu* kadang-kadang digunakan untuk perintah (*amr*). Ini terutama di dalam kaitan *taklîf* (pembebanan) melalui syariat yang diturunkan Allah kepada hamba-Nya, yang pada hakikatnya Allah lebih menekankan kemudahan, bukan kesulitan (QS. Al-Baqarah [2]:185). *Irâdah* digunakan di dalam arti 'tujuan' (QS. Al-Qashash [28]: 83). Di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 33 dijelaskan "Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu hai *ahlul-bait* dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya". Ayat ini diturunkan berkaitan dengan lima orang, yaitu Nabi Muhammad saw., Ali, Hasan, Husain, dan Fatimah. Menurut Ibnu Abbas, ayat ini diturunkan berkaitan dengan istri-istri Nabi saw.

Irâdah dapat juga berarti 'mengharap', yaitu menjelaskan orang-orang yang mengharap keridhaan Allah, dengan memperbanyak ibadah dan memanjatkan doa kepada-Nya (QS. Al-An'âm [6]: 52).

Irâdah menurut Al-Asfahani, ada dua macam, yaitu *irâdah* dengan kekuatan *taskhîriah* (ditundukkan) dan *hissiah* (indriawi). Ini dijelaskan di dalam sikap dan perilaku kaum kafir yang memilih berhakim kepada *Thâghût;* padahal, mereka telah diperintah untuk mengingkarinya. Sikap dan tindakan mereka tersebut karena pengaruh setan yang bermaksud menyesatkan mereka (QS. an-Nisâ' [4]: 60).

Kata *râwada - murâwadah* berarti 'membujuk atau menggoda'. Tetapi di dalam pengertian bahasa, kata itu berarti 'membelokkan pendapat orang lain agar mau mengikuti pendapatnya atau kehendaknya'. Di dalam hal berkaitan inilah kata *irâdah* atau *arâda* dan *râwada. Arâda* artinya 'menghendaki', sementara *râwada* 'menghendaki agar orang lain—dibujuk—mengikuti kehendaknya'.

Kata yang semakna dengan *arâda - yurîdu* adalah *syâ'a - yasyâ'u* (شَاءَ يَشَاءُ). Kata itu selalu digunakan seluruhnya di dalam bentuk kata kerja (*fi'l*) sebanyak 236 kali. Kata itu berarti 'menghendaki', seperti Allah memberi ampun kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan menyiksa siapa yang dikehendaki-Nya pula. (QS. Âl 'Imrân [3]: 129).

Istilah *irâdah* biasa digunakan di dalam

kajian teologi (ilmu kalam), yaitu pembicaraan tentang masalah perbuatan manusia, kekuasan, dan kehendak mutlak Tuhan. Selain itu, di kalangan Asy'ariah, *irâdah* dikenal sebagai salah satu sifat wajib bagi Allah. Artinya Allah Menghendaki, dan di dalam bentuk *murîd* – atau *kaunuhû murîdan* – sebagai sifat wajib yang ke-15, artinya Allah Maha Menghendaki. Itu berbeda dengan Mu'tazilah yang meniadakan sifat-sifat Tuhan dengan tujuan menghindari *ta'addudul-qudamâ'* (berbilangnya Yang Qadim).

Menurut paham Asy'ariah, kekuasan dan kehendak Tuhan bersifat mutlak. Tuhan tidak tunduk kepada siapa pun. Di atas Tuhan tidak ada suatu zat lain yang dapat membuat hukum dan dapat menentukan apa yang boleh dibuat dan apa yang tidak boleh dibuat Tuhan. Irâdah dan kekuasan Tuhan bersifat absolut. Misalnya, Allah menghendaki kesesatan seseorang maka siapa pun tidak akan mampu menolak sesuatu yang datang daripada-Nya (QS. al-Mâ'idah [5]: 41). Demikian juga, jika Allah menghendaki kebaikan kepada kamu maka tidak ada yang dapat menolak karunia-Nya karena Dia memberi kebaikan kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya (QS. Yûnus [10]: 107, QS. Al-Baqarah [2]: 253, QS. Hûd [11]: 107 dan QS. Al-Hajj [22]: 14).

Bagi Mu'tazilah, kekuasan dan *irâdah* Allah pada hakikatnya tidak lagi bersifat mutlak semutlak-mutlaknya. Kekuasaan dan *irâdah*-Nya dibatasi oleh kebebasan yang telah diberikan kepada manusia di dalam menentukan kemauan dan perbuatannya dan norma-norma keadilan yang apabila dilanggar menjadikan Tuhan tidak adil. Kekuasan dan *irâdah*-Nya dibatasi pula oleh hukum alam (sunnah Allah) yang tidak mengalami perubahan (QS. Al-Ahzâb [33]: 62, QS. Fâthir [35]: 43, QS. Al-Fath [48]: 23). Karena itu seseorang yang menghendaki pahala dunia, Allah akan memberikan kepadanya pahala dunia itu, dan siapa yang menghendaki pahala akhirat, Allah akan memberikan pula kepadanya pahala akhirat (QS. Âli 'Imrân [3]: 145). Kepada orang yang dikehendaki mendapat petunjuk-Nya, Dia melapangkan dadanya untuk memeluk agama Islam. Sebaliknya, orang yang dikehendaki kesesatannya, Allah menjadikan dadanya sesak dan sempit, seolah-olah ia sedang mendaki langit (QS. Âli 'Imrân [3]: 125). ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

ARBÂB (أَرْبَاب)

Kata *arbâb* (أَرْبَاب) adalah bentuk jamak dari *rabb* (رَبّ). Kata *arbâb* (أَرْبَاب) di dalam Al-Qur'an disebut 4 kali dan kata *rabb* (رَبّ) disebut 969 kali dan tersebar di dalam berbagai surat dan ayat. Kata *rabb* (رَبّ) berasal dari akar kata yang sama dengan *tarbiyah* (تَرْبِيَة) yang berarti 'pendidikan'.

Muhammad Ismail Ibrahim di dalam buku *Mu'jamul-Alfâzh-wal-A'lâmil-Qur'âniyyah* menyebutkan bahwa terdapat beberapa arti kata *rabb* (رَبّ), di antaranya *rabbal-walad* (رَبَّ الْوَلَدِ) artinya 'memelihara anak dengan memberi makan dan mengasuhnya', *rabbasy-syaî'* (رَبَّ الشَّيْءِ), 'mengumpulkan dan memilikinya', serta *rabbal amr* (رَبَّ الْأَمْرِ) 'memperbaikinya'. Adapun *ar-rabb* (الرَّبُّ) adalah Tuhan dan merupakan salah satu dari nama Allah yang jamaknya *arbâb* (أَرْبَاب).

Dari keterangan di atas disimpulkan bahwa kata *rabb* (رَبّ) maknanya berkaitan dengan kepengasuhan, dan kemudian berkembang menjadi 'memiliki', 'memperbaiki', 'mendidik', dan juga 'Tuhan'.

Kata *rabb* (رَبّ) yang terdapat di dalam Al-Qur'an kebanyakan menggambarkan sifat-sifat Tuhan yang dapat menyentuh makhluk-makhluk-Nya (sifat-sifat *fi'l*-Nya). Dia *rabbun* (رَبٌّ), artinya Dia 'yang mendidik dan memelihara'. Pendidikan dan pemeliharaan yang dimaksud antara lain menganugerahkan rezeki, mencurahkan rahmat, mengampuni dosa; namun, juga sekaligus menyiksa di dalam rangka pemeliharaan dan pendidikan-Nya. Misalnya firman Allah pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 76 tentang orang-orang yang durhaka yang disiksa karena tidak tunduk kepada Allah. Juga pada QS. Ghâfir [40]: 6 tentang kaum kafir yang mendustakan Rasul. Sebaliknya, orang-orang yang beriman, beramal saleh, melakukan shalat, dan menunaikan pembayaran zakat, Allah men-

janjikan pahala buat mereka (QS. Al-Baqarah [2]: 277).

Adapun kata *rabb* (رَبّ) yang dikaitkan dengan *al-'âlamîn* (الْعَالَمِيْنَ) terdapat 42 kali pengulangan. *Al-'âlamîn* (الْعَالَمِيْنَ) di dalam bentuk jamak berarti terdapat banyak alam. Kita tidak dapat memastikan berapa banyaknya alam itu. Hanya beberapa nama alam yang sudah diketahui seperti alam manusia, alam tumbuh-tumbuhan, alam binatang, alam dunia, dan alam akhirat. Sementara itu, masih ada alam-alam lain yang tidak atau belum terjangkau oleh manusia (QS. An-Nahl [16]: 8).

Kata *rabbuka* (رَبُّكَ) dan *rabbika* (رَبِّكَ) di dalam Al-Qur'an disebut 242 kali. Setelah ditelusuri, *rabbuka* (رَبُّكَ) dan *rabbika* (رَبِّكَ) ternyata menyangkut bermacam-macam hal. Di antaranya, 1) masalah rezeki (QS. Al-Isrâ' [17]: 30 dan QS. Al-Mu'minûn [23]: 72), 2) penciptaan manusia (QS. Maryam [19]: 9 dan QS. Al-Hijr [15]: 28), 3) curahan rahmat (QS. Al-An'âm [6]: 133), 4) keutamaan/kelebihan manusia (QS. An-Naml [27]: 73 dan QS. Ad-Dukhân [44]: 57), 5) ampunan (QS. Al-A'râf [7]: 153), 6) Allah pemberi hikmah (QS. Al-Isrâ' [17]: 39), dan 7) pengutusan Rasul (QS. Thâhâ [20]: 47).

Kata *arbâb* (أَرْبَاب) yang disebut 4 kali di dalam Al-Qur'an menyangkut 1) seruan kepada ahli kitab agar menyembah Allah dan tidak menyekutukan-Nya dengan *arbâb* (أَرْبَاب) (tuhan-tuhan selain-Nya) (QS. Âli 'Imrân [3[: 64), 2) orang-orang musyrik yang mengangkat rahib-rahib sebagai Tuhan dan mempertuhankan Al-Masih, Putra Maryam (QS. At-Taubah [9]: 31), 3) penegasan bahwa Nabi tidak akan menyuruh manusia mengangkat malaikat-malaikat dan nabi-nabi menjadi Tuhan (QS. Âli 'Imrân [3]: 80), dan 4) pernyataan Nabi Yusuf as. kepada temannya tentang mana yang lebih baik tuhan yang bermacam-macam atau Tuhan Yang Mahaesa lagi Perkasa? (QS. Yûsuf [12]: 39).

Dengan demikian, kata *arbâb* (أَرْبَاب) digunakan untuk kepercayaan orang-orang musyrik yang memercayai manusia, nabi, malaikat, dan rahib-rahib sebagai Tuhan.

Di sisi lain, kata *rabb* (رَبّ) juga mengacu kepada gagasan pemilikan, seperti pemilikan keturunan oleh orang tuanya. Kepemilikan di dalam jenis ini hanya kepemilikan relasional karena kepemilikan yang sebenarnya hanya milik Allah semata. Di dalam kalimat *rabbirḥamhumâ kamâ rabbayânî shagîrâ* (رَبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا = Wahai Tuhanku, kasihanilah mereka keduanya sebagaimana mereka mendidik aku dari kecil) (QS. Al-Isrâ' [17]: 24). Kata *rabbayânî* (رَبَّيَانِى) berarti 'pemeliharaan yang diberikan oleh kedua orang-tua pada anak-anaknya, seperti memberi makan, pakaian, kasih sayang, dan tempat berteduh'. Tindakan Tuhan memelihara, memberi, menjaga, dan sebagainya itu yang menyebabkan Tuhan disebut *ar-rabb* (الرَّبُّ). Tindakan itu merupakan rahmat dan kasih sayang Allah swt. Jika manusia melakukan tindakan-tindakan seperti itu kepada keturunannya maka secara analogis tindakan tersebut merupakan tindakan *raḥmah* juga.

Jadi, dapatlah disimpulkan bahwa kata *ar-rabb* di dalam bentuk tunggal pada umumnya digunakan dengan arti 'Tuhan yang dihubungkan dengan sifat *fi'il*-Nya'. Adapun kata *arbâb* (أَرْبَاب) menunjukkan adanya manusia yang menyekutukan Allah dengan makhluk-Nya.

❖ *Afraniati Affan* ❖

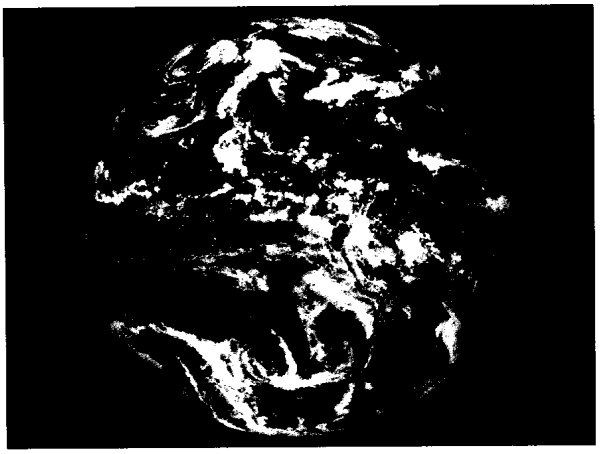
ARDH (أَرْض)

Kata *ardh* (أَرْض) yang ada di dalam Al-Qur'an biasa diartikan sebagai 'bumi'. Akan tetapi, tidak semua kata itu diartikan sebagai 'bumi', karena ada juga yang digunakan untuk menginformasikan penciptaan alam semesta dengan sistem tata surya (*solar system*) belum terbentuk seperti sekarang. Ayat dimaksud ialah QS. Hûd [11]: 7, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 30, QS. As-Sajadah [32]: 4, QS. Fushshilat [41]: 9-12, dan QS. Ath-Thalâq [65]: 12. Kata *ardh* (أَرْض). di dalam ayat-ayat ini lebih tepat dipahami sebagai 'materi', yakni cikal bakal bumi. Ia telah ada sesaat setelah Allah swt. menciptakan jagad raya, alam semesta. Sebab, menurut penelitian ilmuwan, bumi baru terbentuk sekitar 4,5 miliar tahun yang lalu dan tanah di planet bumi kita ini baru terjadi sekitar

Ardh

3 miliar tahun yang lalu sebagai kerak di atas magma.

Berbeda dengan *as-samâ'* (السَّمَاء = langit), kata *ardh* (أَرْض) di dalam Al-Qur'an sebanyak 461 kali di dalam 80 surah hanya disebut di dalam bentuk *mufrad* (tunggal) saja dan tidak pernah muncul di dalam bentuk jamak. Ini dimaksudkan agar manusia tidak tercengang dan tidak menuntut kepada Rasulullah saw. untuk menunjukkan bumi yang lain. Bila *ardh* (أَرْض = bumi) disebutkan secara eksplisit berjumlah tujuh, tentu saja bertentangan dengan apa yang mereka saksikan setiap hari karena mereka hidup di bumi. Oleh sebab itu, penyebutannya secara eksplisit hanya satu, sangat sesuai dengan daya nalar manusia. Penyebutannya secara implisit berjumlah tujuh (QS. Ath-Thalâq [65]: 12), ditujukan khusus kepada para pakar dan kaum intelektual yang dapat mengetahuinya setelah melakukan penelitian dan penganalisisan.



Bumi; dihamparkan dan dikukuhkan agar dapat dihuni oleh manusia dengan tenang dan tenteram tanpa gangguan dan ketakutan.

Adapun bilangan tujuh yang dihubungkan dengan *ardh* (أَرْض = bumi)–juga *samâ'* (سَمَاء)–hanya merupakan angka simbolik yang berarti banyak. Penggunaan bilangan tujuh di dalam arti banyak bukan hanya dilakukan oleh orang Arab, melainkan juga oleh orang-orang Yahudi dan Romawi. Dengan demikian, maksud tujuh bumi adalah banyak bumi yang tidak bisa ditentukan secara pasti berapa jumlahnya. Dengan kata lain, pada alam semesta ini tidak hanya ada satu bumi, tetapi ada bumi lain selain dari bumi kita ini. Keterangan ini sejalan dengan temuan ilmuwan, yakni selama proses evolusi ketika berlangsungnya proses penciptaan alam semesta, mungkin muncul beberapa alam beserta hukum masing-masing. Namun kosmolog tidak dapat memastikan secara tepat berapa jumlahnya yang pasti karena materi dari energi yang tersedia yang akhirnya berakibat terhentinya evolusi tak terjadi secara serentak. Maka, di lokasi-lokasi tertentu terdapat konsentrasi materi yang merupakan benih galaksi-galaksi yang tersebar di seluruh alam.

Al-Qur'an juga mengisyaratkan stabilitas umum permukaan bumi, ia diciptakan di dalam bentuk hamparan (QS. Al-Baqarah [2]: 22, QS. Ar-Ra'd [13]: 3, dan QS. Thâhâ [20]: 53–54). Ini dimaksudkan agar bumi dapat dijadikan tempat tinggal oleh manusia. Dengan bersifat hamparan itu juga manusia mendapatkan berbagai kemudahan hidup di bumi (QS. Al-Mulk [67]: 15). Agar bumi yang terhampar ini tidak terguncang dan tergulung maka Allah swt. melengkapinya dengan gunung-gunung. Gunung inilah yang berfungsi sebagai pasak yang mengukuhkan bumi dan menarik hujan serta mengatur suhu udara dan aliran air (QS. An-Nahl [16]: 15 dan QS. An-Naba' [78]: 6–7). Dengan mantap dan stabilnya bumi, manusia dapat hidup di atasnya dengan tenang dan tenteram tanpa gangguan dan ketakutan (QS. An-Naml [27]: 61).

Al-Qur'an juga menegaskan bahwa bumi diciptakan Allah untuk kepentingan manusia (QS. Al-Baqarah [2]: 29 dan QS. An-Nahl [16]: 12). Karena itu, segala keperluan manusia disediakan Allah swt. di bumi, di antaranya adanya penyediaan air (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 30), aneka tumbuh-tumbuhan dan buah-buahan (QS. Al-An'âm [6]: 141, QS. An-Nahl [16]: 11, QS. Fushshilat [41]: 39, dan QS. Qâf [50]: 9–11), bergantinya siang dan malam, hewan, angin, awan (QS. Al-Baqarah [2]: 22 dan 164, dan QS. An-Nahl [16]: 5–8).

Al-Qur'an juga menjelaskan bahwa proses penciptaan manusia dari bumi (tanah). Adam diciptakan Allah swt. dari tanah (QS. Al-An'âm [6]: 2, QS. Al-A'râf [7]: 12, serta QS. Al-Hijr [15]: 26, 28, dan 33), sedangkan keturunannya dari sari atau ekstrak yang berasal dari tanah (QS. Al-Mu'minûn [23]: 12), tanah liat (QS. Ar-Rahmân [55]: 4) dan lain-lainnya. Pada dasarnya semua itu berasal dari tanah bumi ini. Hasil penelitian sains membuktikan bahwa jasad manusia tersusun dari sel-sel yang terbentuk dari bagian-bagian yang disebut organel yang tersusun dari molekul-molekul senyawa kimiawi yang terdapat di bumi. ❖ *Sirajuddin Zar* ❖

ASFAL (أَسْفَلُ)

Asfal (أَسْفَلُ) adalah *af'al tafdhîl* (bentuk superlatif) dari *safala, yasfulu* (سَفَلَ يَسْفُلُ), atau *safila, yasfalu* (سَفِلَ يَسْفَلُ), atau *safula, yasfulu, suflan, siflan, wa safalan* (سَفُلَ يَسْفُلُ سُفْلًا وَسِفْلًا وَسَفَلًا). Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, Ibnu Faris, dan Ibnu Manzhur, *asfal* (أَسْفَلُ = paling rendah) adalah lawan dari *a'lâ* (أَعْلَى = paling tinggi). *Sufl* (سُفْلٌ = rendah) lawan dari *'uluw* (عُلُوٌّ = tinggi).

Kata *asfal* (أَسْفَلُ) (di dalam bentuk *mufrad*) disebut 4 kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 145, QS. Al-Anfâl [8]: 42, QS. Al-Ahzâb [33]: 10, dan QS. At-Tîn [95]: 5. Di dalam bentuk jamak kata itu disebut 2 kali, yaitu di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 98 dan QS. Fushshilat [41]: 29. Di dalam bentuk *suflâ* (سُفْلَى) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 40, sedangkan di dalam bentuk *ism fâ'il, sâfil* (سَافِل) disebut 3 kali, yaitu di dalam QS. Hûd [11]: 82; QS. Al-Hijr [15]: 74, dan QS. At-Tîn [95]: 5.

Kata *asfal* (أَسْفَلُ) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 145 berkaitan dengan tempat orang munafik pada Hari Kiamat. Mereka akan ditempatkan oleh Tuhan di neraka pada tingkatan yang paling bawah. Al-Qurthubi menjelaskan bahwa maksud ayat ini ialah orang munafik akan ditempatkan oleh Tuhan di dalam neraka *hâwiyah*, yang merupakan tingkatan yang paling bawah. Ia juga mengemukakan macam-macam tingkatan neraka tersebut, yang paling tinggi *jahannam*, kemudian *lazhâ, huthamah, sa'îr, saqar, jahîm*, dan terakhir *hâwiyah*. Ibnu Mas'ud, sebagaimana dikutip Al-Qurthubi, menakwilkan ayat *fid darkil asfali minan nâr* (فِي ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ) dengan 'kamar-kamar besi yang berapi dan terkunci'.

Asfal (أَسْفَلَ) di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 42 berhubungan dengan situasi perang Badar, sewaktu pasukan kaum Muslim berada di pinggir lembah yang dekat, dan pasukan musuh berada di pinggir lembah yang jauh, sedang kafilah musuh berada di bawah pasukan kaum Muslim, yaitu di tepi pantai kira-kira 5 mil dari Badar.

Kata *asfal* (أَسْفَلَ) di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 10 berkaitan dengan peperangan Ahzab: musuh-musuh kaum Muslim datang dari arah atas dan bawah – *wa min asfala minkum* (وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ). Waktu itu kaum Muslim merasa takut dan khawatir; namun, Allah menolong mereka dengan bantuan tentara yang tidak kelihatan (malaikat).

Adapun kata *asfal* (أَسْفَلَ) di dalam QS. At-Tîn [95]: 5 berhubungan dengan masalah manusia. Pada ayat sebelumnya (Ayat 4) Tuhan menyatakan bahwa Ia telah menciptakan manusia di dalam bentuk yang sebaik-baiknya. Di dalam ayat ini Tuhan menyatakan, kemudian manusia itu dikembalikan oleh-Nya ke *asfala sâfilîn* (أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ = tempat yang serendah-rendahnya).

Di kalangan ulama terdapat perbedaan pendapat di dalam menafsirkan ayat *asfala sâfilîn* (أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ = tempat yang serendah-rendahnya). Menurut Asy-Syanqithi, maksud kata itu ialah 'neraka' dan makna ini menurutnya lebih kuat dari makna 'tua bangka' atau 'usia lanjut' yang dikemukakan oleh sebagian ulama.

Jadi, Al-Qur'an telah menggunakan kata *asfal* (أَسْفَلَ) di dalam berbagai konteks. Namun, tetap mengacu kepada makna asal, yaitu paling rendah, di bawah, baik di dalam kehidupan di dunia maupun di akhirat nanti. ❖ *Hasan Zaini* ❖

ASHHÂB (أَصْحَٰبَ)

Ashhâb adalah bentuk jamak dari *shâhib* (صَاحِب = kawan, teman, sahabat, penghuni, dan pen-

duduk). Kata tersebut berasal dari *shahiba – yashhabu - shuhbatan* (صَحِبَ – يَصْحَبُ – صُحْبَةً) yang secara harfiah memunyai beberapa makna. Di antaranya terekam di dalam Al-Qur'an, seperti *ashhâb* yang berarti *murâfiq: shâhib fis-safar* (مُرَافِق: صَاحِبُ فِى السَّفَرِ = teman di dalam perjalanan), *mu'âsyir: shâhib fisy-syiddati war-rakhâ'* (مُعَاشِر: صَاحِب فِى الشِّدَّةِ وَ الرُّخَاءِ = bergaul di dalam susah dan senang), *mâlik* (مَالِك), *qâim 'alâ syai'* (قَائِمٌ عَلَى شَيْئٍ = penjaga), *muallif* (مُؤَلِّف = penyusun), *tâbi' au qaum* (تَابِع أَوْ قَوْم = pengikut atau kaum), *al-mutarjim* (الْمُتَرْجِمُ = penerjemah), dan sebagai *laqabun tasyrifiy* (لَقَبٌ تُشْرِيْفِىّ = gelar kehormatan).

Kata *ashhâb* dengan segala derivasinya disebutkan sebanyak 97 kali di dalam Al-Qur'an yang tersebar di 46 surah dengan makna-makna yang berbeda seperti disebutkan di atas. Penggunaannya sebagian besar (94 kali) di dalam bentuk *ism* (kata benda). Dari 94 kali tersebut, 78 kali di antaranya disebutkan di dalam bentuk jamak (*ashhâb*), 14 kali di dalam bentuk tunggal (*shâhib*), dan hanya dua kali di dalam bentuk *mutsannâ* (مُثَنَّى = kata benda yang menunjukkan dua) yaitu di dalam QS. Yûsuf [12]: 39 dan 41.

Ashhâb yang bermakna 'penghuni' disebutkan di dalam beberapa ayat, terutama yang *mudhâf* (مُضَاف = disandarkan) kepada kata *an-nâr* (النَّارُ = neraka), *al-jahîm* (الْجَحِيْمُ = neraka Jahim), *as-sa'îr* (السَّعِيْرُ = neraka Sair), dan *al-jannah* (الْجَنَّةُ = surga), seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 39, QS. Al-Mâ'idah [5]: 10, QS. Al-Mulk [67]: 10, dan QS. Al-Baqarah [2]: 82.

Ashhâb yang bermakna 'penduduk' juga disebutkan di dalam beberapa ayat, terutama yang *mudhâf* kepada nama kampung atau menyebut secara langsung kampung itu sendiri, seperti Madyan, Aikah, Rass, dan Qaryah, seperti pada QS. At-Taubah [9]: 70, QS. Yâsîn [36]: 13, QS. Al-Furqân [25]: 38. Ayat pertama dan kedua menggambarkan ancaman Tuhan kepada orang-orang yang mendustakan Allah dan rasul-Nya bahwa mereka disediakan azab yang pedih dan akan dimasukkan ke dalam neraka sebagaimana umat-umat sebelum mereka, seperti umat Nabi Nuh, kaum 'Ad, kaum Tsamud, penduduk Madyan, dan penduduk Aikah yang selalu mendustakan rasul-rasul yang diutus kepada mereka. Ayat ketiga berkaitan dengan kisah penduduk suatu kota yang bisa menjadi pelajaran bagi penduduk Mekah, yakni Allah mengutus kepada penduduk kota tersebut tiga orang utusan tetapi mereka tetap mendustkannya.

Ashhâb yang bermakna *'mâlik'* (pemilik) disebutkan antara lain di dalam QS. Al-Fîl [105]: 1. Ini digunakan di dalam kaitan azab Allah kepada tentara bergajah yang akan menghancurkan Ka'bah. Mereka dipimpin Abrahah, gubernur Yaman. Sebelum masuk kota Mekah, tentara diserang burung-burung yang melemparinya dengan batu-batu kecil hingga mereka musnah.

Ashhâb yang bermakna *'qâim 'alâsy syai''* (قَائِم عَلَى الشَّيْئ = penjaga) disebutkan antara lain di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 31. Ini digunakan di dalam kaitan neraka Saqar yang dijaga oleh banyak malaikat.

Ashhâb yang bermakna *tâbi' au qaum* (تَابِع أَوْ قَوْم = pengikut atau kaum) disebutkan di dalam beberapa ayat, di antaranya di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 61. Ini digunakan di dalam kaitan perintah Tuhan kepada Musa as. untuk menyelamatkan Bani Israil dari Firaun sekaligus perintah untuk membinasakan Firaun beserta pengikut-pengikutnya.

Pecahan kata *ashhâb* yang bermakna *'murâfiq: shâhib fis-safar'* (menemani di dalam perjalanan) disebut di dalam QS. Al-Kahf [18]: 76. Ini digunakan di dalam kaitan kisah pertemuan Musa dan Khidr as. ketika Musa dilarang untuk bertanya tentang apa yang dilakukan oleh Khidr apabila ia masih ingin diikutsertakan di dalam perjalanan.

Pecahan kata *ashhâb* yang bermakna *'mu'âsyir'* (menggauli) disebutkan di dalam QS. Luqmân [31]: 15. Dan pecahan lainnya yang bermakna 'teman', 'kawan', dan 'sahabat' dapat dilihat di dalam kisah hijrah Nabi saw. bersama Abu Bakar ra. yang terekam di dalam QS. At-Taubah [9]: 40. ❖ *Kamaluddin Abunawas* ❖

ASHÎL (أَصِيْل)

Ashîl (أَصِيْل) adalah bentuk tunggal dari *ushul – âshâl - ashâil* (أَصَائِل – آصَال – أُصُل) turunan dari huruf *hamzah, shâd,* dan *lâm.* Kata yang berakar huruf-huruf demikian memunyai tiga makna denotatif yang berbeda. **Pertama**, *ashl* (أَصْل = dasar sesuatu) bentuk jamaknya adalah *ushûl* (أُصُوْل). Makna ini berkembang menjadi 'berakar' karena akar dasar tumbuhan; 'jernih' (pikiran) karena berasal dari dasarnya; 'mencabut' karena mengambil dasarnya; 'nasab' karena merupakan dasar dari keturunan; 'kaidah' karena merupakan dasar pemikiran, dan seterusnya. **Kedua**, *ashalah* (أَصَلَة = biji yang besar) seperti yang terdapat di dalam hadits yang menggambarkan tentang Dajjal yang disebut sebagai *ka'anna ra'sahu ashalah* (كَأَنَّ رَأْسَه أَصَلَة = kepalanya bagaikan biji besar). **Ketiga**, *ashîl* (أَصِيْل = waktu sore hari).

Kata *ashîl* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 10 kali. *Ashîl* (أَصِيْل) sendiri dan bentuk jamaknya terulang sebanyak tujuh kali, seperti yang terdapat di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 15; QS. An-Nûr [24]: 36; QS. Al-Furqân [25]: 5; QS. Al-Ahzâb [33]: 42, dan sebagainya. Kata lainnya: *ashl* (أَصْل = akar, dasar, asal, asas) dan bentuk jamaknya, *ushûl* (أُصُوْل) terulang tiga kali (QS. Ibrâhîm [14]: 24; QS. Ash-Shâffât [37]: 64; dan QS. Al-Hasyr [59]: 5). Kata *ashîl* selalu dikontraskan dengan kata *bukrah* (بُكْرَة = waktu pagi) dan bentuk jamaknya (*âshâl*) selalu dikontraskan dengan kata *ghuduw* (غُدُوّ = waktu pagi).

Kata *ashîl* (أَصِيْل) yang terdapat di dalam QS. Al-Furqân [25]: 5, digunakan berkaitan dengan pernyataan orang-orang kafir bahwa Muhammad saw. hanya menyampaikan dongeng yang ia telah pelajari setiap pagi dan petang. Menurut Ibnu Katsir, ayat ini menjelaskan tentang kebohongan orang kafir dengan pernyataannya itu karena mereka telah tahu persis siapa itu Muhammad sejak kecil hingga dewasa, bahkan mereka telah memberinya gelar *al-amîn,* lalu ia menuduhnya telah belajar dongeng setiap pagi dan sore hari.

Di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 42, QS. Al-Fath [48]: 9, dan QS. Al-Insân [76]: 25, kata *ashîl* digunakan berkaitan dengan anjuran untuk selalu berzikir kepada Allah di waktu pagi dan petang. Adanya anjuran ini disebabkan karena: Allah yang telah mengeluarkan manusia dari kegelapan dengan rahmat-Nya dan malaikat selalu berdoa untuk orang yang beriman (QS. Al-Ahzâb [33]: 42-43); Allah yang telah mengutus Muhammad sebagai rasul, pembawa berita gembira, dan pemberi peringatan (QS. Al-Fath [48]: 8-9); dan kerena Allah yang telah menurunkan kitab kepada Nabi Muhammad saw. untuk diamalkan (QS. Al-Insân [76]: 25). Hal ini senada dengan firman Allah swt. di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 17.

Penggunaan *âshâl* (bentuk jamak *ashîl*) digunakan berkaitan dengan:

1. Adab membaca dan mendengarkan Al-Qur'an, yaitu diam ketika ada yang membacanya, selalu berzikir di dalam hati dengan penuh kerendahan dan rasa takut kepada-Nya, dan dilakukan pada waktu pagi dan petang (QS. Al-A'râf [7]: 205).
2. Seluruh makhluk beserta bayangannya yang ada di langit dan di bumi bersujud dan tunduk kepada Allah, baik dengan rela maupun enggan, pada waktu pagi dan petang hari (QS. Ar-Ra'd [13]: 15). Menurut Al-Qurthubi, di dalam ayat ini disebutkan pagi dan petang karena bayangan sesuatu hanya muncul pada kedua waktu tersebut. Mujahid menambahkan bahwa bayangan orang beriman tunduk kepada Allah dengan rela, sedangkan bayangan orang kafir juga tunduk, tetapi enggan karena demikianlah sifat orang kafir.
3. Kebolehan melakukan zikir di masjid-masjid, baik di waktu pagi maupun waktu petang (QS. An-Nûr [24]: 36). ❖ *Zubair Ahmad* ❖

ASHLIH (أَصْلِحْ)

Kata *ashlih* (أَصْلِحْ) adalah kata seru yang berasal dari *ashlaha – yushlihu – ishlâhan* (أَصْلَحَ – يُصْلِحُ – إِصْلَاحًا) dan merupakan kata turunan

dari *shaluha – yashluhu* (صَلُحَ – يَصْلُحُ) atau *shalaha – yashluhu* (صَلَحَ – يَصْلُحُ) atau *shalaha - yashlahu* (صَلَحَ – يَصْلَحُ) dengan kata dasar (*mashdar*) *shalâhan wa shulûhan wa shalâhiyatan* (صَلَاحًا وَصُلُوْحًا وَصَلَاحِيَةً). *Shalâh* (صَلَاح) dalam arti denotatif adalah *dhiddul fasâd* (ضِدُّ الْفَسَادِ = lawan kata atau antonim dari kata rusak).

Di dalam buku *Al-Mu'jamul Wasîth* disebutkan *shalâh* (صَلَاح) berarti *zâla 'anhul fasâd* (زَالَ عَنْهُ الْفَسَادُ = hilang kerusakannya). Berdasarkan pengertian ini didapatkan kesan bahwa *shalâh* (صَلَاح) berarti 'perbaikan', yakni setelah mengalami kerusakan. Sementara itu, Thabathabai mengartikan *fasâd* (فَسَاد) dengan *taghayyurusy-syai' 'an muqtadhal-ashlî* (تَغَيُّرُ الشَّيْءِ عَنْ مُقْتَضَى الْأَصْلِيِّ = perubahan dari bentuk asli–yaitu bentuk sebagaimana tujuan penciptaannya ke bentuk lain), sedangkan *ishlâh* (إِصْلَاح) adalah *kaunuhû 'alâ muqtadhal-ashlî* (كَوْنُهُ عَلَى مُقْتَضَى الْأَصْلِيِّ = suatu keadaan yang tetap pada bentuk aslinya). Di dalam pengertian yang dikemukakan oleh Thabathabai ini tidak tertutup kemungkinan *shalâh* (صَلَاح) tidak mengalami kerusakan terlebih dahulu sehingga maknanya di dalam bahasa Indonesia adalah 'baik'. Meskipun demikian, untuk mengungkapkan makna 'baik' pada umumnya digunakan pola *(wazn)* tiga huruf tanpa tambahan *(tsulâtsî mujarrad)*, yaitu *shaluha* (صَلُحَ) atau *shalaha* (صَلَحَ), sedangkan untuk makna 'memperbaiki setelah terjadinya kerusakan' biasanya digunakan pola dengan penambahan dari tiga huruf aslinya *(tsulâtsî mazîd fih)*, yaitu *ashlaha – yushlihu – ishlâh* (أَصْلَحَ – يُصْلِحُ – إِصْلَاح).

Tampaknya, di dalam Al-Qur'an, kata *ashlih/ishlâh* (أَصْلِحْ/إِصْلَاح) kadang-kadang dihadapkan dengan kata *al-fasâd* (اَلْفَسَادُ), seperti di dalam QS. Al-A'râf [7]: 56 dan kadang-kadang dikaitkan dengan kata *as-sayyi'ah* (السَّيِّئَةُ) seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 102. Akan tetapi, sebagaimana yang ditemukan di dalam Al-Qur'an, banyak di antara kata *ashlih/ashlihû/ishlâh* (أَصْلِحْ/ أَصْلِحُوْا/إِصْلَاح) yang berarti 'memperbaiki', 'mendamaikan', atau 'berdamai', yang justru memberi kesan terjadi setelah adanya kerusakan. Mendamaikan atau berdamai, misalnya, tentulah terjadi setelah rusaknya suatu hubungan di antara pihak-pihak yang terkait. Begitu pula berbuat baik setelah melakukan kesalahan-kesalahan berarti terjadi setelah mengalami kerusakan, yaitu kerusakan moral. Begitu juga berbuat baik kepada anak yatim berarti memperbaiki keadaan mereka setelah rusak akibat ditinggal oleh orang tuanya (QS. Al-Baqarah [2]: 220).

Di dalam Al-Qur'an kata *ashlih* (أَصْلِحْ) dan segala bentuk turunannya disebut 180 kali. Makna-makna kata *shalh* (صَلْح) dan turunannya tersebut mencakup a) 'baik', seperti di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 23 dan QS. Ghâfir [40]: 8. Untuk mengekspresikan makna ini pada umumnya Al-Qur'an memilih bentuk *shalaha* (صَلَحَ). b) 'memperbaiki' (QS. Al-Baqarah [2]: 160, QS. Al-Mâ'idah [5]: 39, QS. Al-An'âm [6]: 48 dan 54, QS. Al-A'râf [7]: 35), atau 'menjadikan baik' (QS. Al-Aḥqâf [46]: 15) atau 'berbuat baik' (QS. Asy-Syûrâ [42]: 40), atau 'menetapkan sebagai sesuatu yang baik' seperti di dalam QS. Al-Aḥzâb [33]: 71. Untuk makna-makna tersebut Al-Qur'an memakai *wazn ishlâh* (إِصْلَاح) di dalam bentuk kata kerja lampau *ashlaha/ashlahâ/ashlahû* (أَصْلَحَ/أَصْلَحَا/أَصْلَحُوْا) dan kata kerja di dalam bentuk sekarang atau yang akan datang, *yushlihu* (يُصْلِحُ). c) 'mendamaikan', seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 182, atau berdamai seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 224. Untuk mengekspresikan kedua makna tersebut; pada umumnya, digunakan bentuk *ishlâh* (إِصْلَاح), baik di dalam bentuk kata seru *(fi'l amr) ashlihû* (أَصْلِحُوْا), kata kerja bentuk lampau *(fi'l mâdhî) ashlaha* (أَصْلَحَ), maupun kata dasar (masdar) *ash-shulh* (اَلصُّلْح).

Mufasir Thabathabai di dalam *Mizân*-nya menyebutkan dua kemungkinan makna untuk kata *shâlih/shâliḥûn/shâliḥîn* (صَالِح/صَالِحُوْنَ/صَالِحِيْنَ), yaitu **pertama**, yang dikaitkan dengan manusianya seperti di dalam QS. An-Nûr [24]: 32, dan yang **kedua**, dikaitkan dengan perbuatan seseorang, seperti terlihat di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 110. Dengan kata lain, kata *shâlih/shâliḥûn/shâliḥîn* (صَالِح/صَالِحُوْنَ/صَالِحِيْنَ) dapat berfungsi

sebagai sifat bagi subjek, seperti *rabbi hab lî minash shâlihîn* (رَبِّ هَبْ لِي مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ = ya Tuhanku, anugerahkanlah kepadaku keturunan yang saleh) (QS. Ash-Shaffât [37]: 100); dan dapat pula berfungsi sebagai sifat bagi objek, seperti *man 'amila shâlihan fa li nafsih*... (مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ = barangsiapa yang melakukan perbuatan baik, maka hasilnya akan terpulang kepada dirinya sendiri) (QS. Fushshilat [41]: 46).

Sementara itu, Ath-Thabarsi di dalam tafsirnya, *Majma'ul-Bayân*, mengartikan *al-'amalush shâlih* (ٱلْعَمَلُ الصَّالِح) sebagai 'melakukan semua (apa saja) yang diperintahkan Allah swt.', baik bersifat aktif *(al-fi'l)* maupun yang bersifat pasif *(al-kaff)*. Perbuatan baik tersebut dapat menyangkut hubungan di antara manusia dengan makhluk lainnya dan dapat pula menyangkut hubungan di antara manusia dengan Tuhannya.

Kiat untuk mewujudkan perdamaian di antara orang-orang atau pihak-pihak yang bersengketa dilakukan dengan cara menghentikan kelaliman–yang pada umumnya dilakukan oleh pihak yang kuat–dan membantu mengembalikan dan/atau memulihkan hak-hak yang telah terlanggar–yang biasanya ada pada orang atau pihak yang lemah atau–di dalam versi Ath-Thabari dikatakan, "Tekanlah pihak yang melakukan kecurangan atau kesalahan agar ia kembali ke jalan yang benar dan setelah ia sadar dan kembali, maka lanjutkan proses perdamaiannya."

Ayat-ayat yang mengandung kata *shalâh* (صَلَاح) dan turunannya berbicara mengenai 'sikap, perilaku, dan tindakan'. Persoalan yang besar ini terpecah menjadi beberapa persoalan kecil di antaranya: a) hubungan di antara Allah dan manusia dan di antara manusia dengan sesama makhluk, ganjaran amal saleh berupa **pertama**, ketenangan selama hidup di dunia dengan rezeki yang memadai (QS. Al-Hajj [22]: 50) serta rahmat dan hidayah dari Allah swt. (QS. Ath-Thalâq [65]: 11), dan **kedua**, ketenangan di akhirat dengan pahala dan ampun Allah swt. (QS. Fathir [35]: 7 dan QS. Al-Insyiqâq [84]: 25). b) tobat yang dimohonkan oleh seorang hamba atas kesalahannya. Kesalahan itu akan diampuni Allah swt. dengan syarat setelah melakukan perbuatan salah, ia melakukan perbuatan baik (QS. Al-Mâ'idah [5]: 39). ❖ *Cholidi* ❖

ASMÂ' AL-HUSNÂ (الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى)

Dalam Al-Qur'an terdapat empat ayat yang menggunakan redaksi *al-Asmâ' al-Husnâ* (الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) yaitu QS. al-A'râf [7]: 180, Q.S. al-Isrâ' [17]: 110 QS. Thâhâ [20]: 8, dan QS. al-Hasyr [59]: 24)

Kata *al-Asmâ'* (الأَسْمَاء) adalah bentuk jamak dari kata *al-ism* (الإِسْم) yang biasa diterjemahkan dengan *nama.* Ia berakar dari kata *as-sumuww* (السُّمُوّ) yang berarti *ketinggian,* atau *as-simah* (السِّمَة) yang berarti *tanda.* Memang nama merupakan tanda bagi sesuatu, sekaligus harus dijunjung tinggi.

Apakah nama sama dengan apa yang dinamai, atau tidak, bukan di sini tempatnya diuraikan perbedaan pendapat ulama yang berkepanjangan, melelahkan dan menyita energi itu. Namun yang jelas bahwa Allah memiliki apa yang dinamai-Nya sendiri dengan *al-Asmâ'* dan bahwa *al-Asmâ'* itu berarti *Husnâ* (الْحُسْنَى).

Kata *al-husnâ* adalah bentuk *mu'annats/* feminin dari kata *ahsan* yang berarti *terbaik.* Penyifatan nama-nama Allah dengan kata yang berbentuk superlatif ini, menunjukkan bahwa nama-nama tersebut bukan saja *baik,* tetapi juga yang *terbaik* jika dibandingkan dengan yang baik lainnya, apakah yang baik dari selain-Nya itu wajar disandang-Nya atau tidak. Sifat pengasih – misalnya – adalah baik. Ia dapat disandang oleh makhluk/manusia, tetapi karena nama bagi Allah nama yang terbaik, maka pastilah sifat kasih-Nya melebihi sifat kasih makhluk, dalam kapasitas kasih maupun substansinya.

Nama/sifat-sifat yang disandang-Nya itu, terambil dari bahasa manusia, namun kata yang digunakan saat disandang manusia, pasti selalu mengandung makna kebutuhan serta kekurangan, walaupun ada di antaranya yang tidak dapat dipisahkan dari kekurangan tersebut dan ada

Asmâ' Al-Husnâ

pula yang dapat dipisahkan. Keberadaan pada satu tempat atau arah, tidak mungkin dapat dipisahkan dari manusia. Ini merupakan keniscayaan sekaligus kebutuhan bagi manusia, dengan demikian ia tidak disandangkan kepada Tuhan, karena kemustahilan pemisahannya itu. Ini berbeda dengan kata "kuat." Bagi manusia, kekuatan diperoleh melalui sesuatu yang bersifat materi, yakni adanya otot-otot yang berfungsi baik, dalam arti kita membutuhkan hal tersebut untuk memiliki kekuatan. Kebutuhan tersebut tentunya tudak sesuai dengan kebesaran Allah, sehingga sifat kuat buat Tuhan hanya dapat dipahami hanya dengan menyingkirkan dari nama/sifat tersebut hal-hal yang mengundang makna kekurangan dan atau kebutuhan itu.

Dua dari keempat ayat yang berbicara tentang al-Asmâ' al-Husnâ di atas, pada intinya mengaitkannya dengan doa/ibadah. Perhatikan firman-Nya: (فَٱدْعُوهُ بِهَا) *"Maka bermohonlah kepada-Nya dengannya (menyebut al-Asmâ' al-Husnâ itu)"* (QS. Al-A'râf [7]: 180).

قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ

"Serulah Allah atau serulah ar-Rahmân. Dengan nama yang mana saja kamu seru, Dia mempunyai Asmâ' al-Husnâ" (QS. Al-Isrâ' [17]: 110), sedang dua ayat lainnya (QS. Al-Hasyr [59]: 24 dan QS. Thâhâ [10]: 8) hanya menekankan bahwa dia mempunyai *al-Asmâ' al-Husnâ.*

Ayat-ayat di atas mengajak manusia untuk berdoa/menyeru-Nya dengan sifat/nama-nama yang terbaik itu, dalam arti mengajak untuk menyesuaikan kandungan permohonan dengan sifat yang disandang Allah, sehingga jika seseorang memohon rezeki, ia menyeru Allah dengan sifat *ar-Razzâq* (Pemberi rezeki) misalnya dengan kata: *"Wahai Allah Yang Maha Pemberi rezeki, anugrahilah kami rezeki,"* jika ampunan yang dimohonkan-Nya, maka sifat *al-Ghafûr* (Pengampun) yang ditonjolkannya, *"Wahai Allah Yang Maha Pengampun, ampunilah dosa-dosaku,"* demikian seterusnya. Dengan menyebut sifat-sifat yang sesuai, bukan saja dapat menjadi penyebab dikabulkannya doa, tetapi juga akan memberi optimisme dalam jiwa si pemohon, karena permohonan itu lahir dari keyakinan bahwa ia bermohon kepada Tuhan yang memiliki apa yang dimohonkannya.

Bilangan Al-Asmâ' Al- al Husnâ

Sangat populer berbagai riwayat yang menyatakan bahwa jumlah al-Asmâ' Husnâ adalah sembilan puluh sembilan. Salah satu riwayat tersebut berbunyi: *"Sesungguhnya Allah memiliki sembilan puluh sembilan nama – seratus kurang satu – siapa yang '**ahshâhâ** (mengetahui/menghitung/memeliharanya), maka dia masuk ke surga. Allah ganjil (Esa) senang pada yang ganjil"* (HR. Bukhari, Muslim, at-Tirmidzi, Ibnu Majah, Ahmad dan lain-lain).

Bermacam-macam penafsiran ulama dari kata *ahshâhâ,* antara lain dalam arti memahami maknanya dan memercayainya atau mampu melaksanakan kandungan-Nya (berakhlak dengan nama-nama itu).

Ibnu Katsir di dalam tafsirnya setelah mengutip hadits di atas dari berbagai sumber berkata: At-Tirmidzi dalam susunannya menambahkan setelah kalimat, *"Allah ganjil (Esa) senang pada yang ganjil."* Nama-nama Allah itu, adalah

1)	اللهُ	Allâh
2)	الرَّحْمَنُ	Ar-Rahmân
3)	الرَّحِيْمُ	Ar-Rahîm
4)	الْمَلِكُ	Al-Malik
5)	الْقُدُّوْسُ	Al-Quddûs
6)	السَّلَامُ	As-Salâm
7)	الْمُؤْمِنُ	Al-Mu'min
8)	الْمُهَيْمِنُ	Al-Muhaimin
9)	الْعَزِيْزُ	Al-'Azîz
10)	الْجَبَّارُ	Al-Jabbâr
11)	الْمُتَكَبِّرُ	Al-Mutakabbir
12)	الْخَالِقُ	Al-Khâliq
13)	الْبَارِئُ	Al-Bâri'
14)	الْمُصَوِّرُ	Al-Mushawwir
15)	الْغَفَّارُ	Al-Ghaffâr
16)	الْقَهَّارُ	Al-Qahhâr
17)	الْوَهَّابُ	Al-Wahhâb
18)	الرَّزَّاقُ	Ar-Razzâq

Asmâ' Al-Husnâ

19) الْفَتَّاحُ Al-Fattâh
20) الْعَلِيْمُ Al-'Alîm
21) الْقَابِضُ Al-Qâbidh
22) الْبَاسِطُ Al-Bâsith
23) الْخَافِضُ Al-Khâfidh
24) الرَّافِعُ Ar-Râfi'
25) الْمُعِزُّ Al-Mu'iz
26) الْمُذِلُّ Al-Mudzil
27) السَّمِيْعُ As-Samî'
28) الْبَصِيْرُ Al-Bashîr
29) الْحَكَمُ Al-Hakam
30) الْعَدْلُ Al-'Adl
31) اللَّطِيْفُ Al-Lathîf
32) الْخَبِيْرُ Al-Khabîr
33) الْحَلِيْمُ Al-Halîm
34) الْعَظِيْمُ Al-'Azhîm
35) الْغَفُوْرُ Al-Ghafûr
36) الشَّكُوْرُ Asy-Syakûr
37) الْعَلِيُّ Al-'Aliyy
38) الْكَبِيْرُ Al-Kabîr
39) الْحَفِيْظُ Al-Hafîzh
40) الْمُقِيْتُ Al-Muqît
41) الْحَسِيْبُ Al-Hasîb
42) الْجَلِيْلُ Al-Jalîl
43) الْكَرِيْمُ Al-Karîm
44) الرَّقِيْبُ Ar-Raqîb
45) الْمُجِيْبُ Al-Mujîb
46) الْوَاسِعُ Al-Wâsi'
47) الْحَكِيْمُ Al-Hakîm
48) الْوَدُوْدُ Al-Wadûd
49) الْمَجِيْدُ Al-Majîd
50) الْبَاعِثُ Al-Bâ'its
51) الشَّدِيْدُ Asy-Syadîd
52) الْحَقُّ Al-Haqq
53) الْوَكِيْلُ Al-Wakîl
54) الْقَوِيُّ Al-Qawiyy
55) الْمَتِيْنُ Al-Matîn
56) الْوَلِيُّ Al-Waliyy
57) الْحَمِيْدُ Al-Hamîd
58) الْمُحْصِي Al-Muhshî
59) الْمُبْدِئُ Al-Mubdi'
60) الْمُعِيْدُ Al-Mu'îd
61) الْمُحْيِي Al-Muhyî
62) الْمُمِيْتُ Al-Mumît
63) الْحَيُّ Al-Hayy
64) الْقَيُّوْمُ Al-Qayyûm
65) الْوَاجِدُ Al-Wâjid
66) الْمَاجِدُ Al-Mâjid
67) الْوَاحِدُ Al-Wâhid
68) الْأَحَدُ Al-Ahad[1]
69) الصَّمَدُ Ash-Shamad
70) الْقَادِرُ Al-Qâdir
71) الْمُقْتَدِرُ Al-Muqtadir
72) الْمُقَدِّمُ Al-Muqaddim
73) الْمُؤَخِّرُ Al-Muakhkhir
74) الْأَوَّلُ Al-Awwal
75) الْآخِرُ Al-Âkhir
76) الظَّاهِرُ Al-Zhâhir
77) الْبَاطِنُ Al-Bâthin
78) الْوَالِي Al-Wâliy
79) الْمُتَعَالِي Al-Muta'âl
80) الْبَرُّ Al-Barr
81) التَّوَّابُ At-Tawwâb
82) الْمُنْتَقِمُ Al-Muntaqim
83) الْعَفُوُّ Al-'Afuww
84) الرَّؤُوْفُ Ar-Ra'ûf
85) مَالِكُ الْمُلْكِ Mâlik al-Mulk
86) ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامْ Dzu al-Jalâl wa al-Ikrâm
87) الْمُقْسِطُ Al-Muqsith
88) الْجَامِعُ Al-Jâmi'
89) الْغَنِيُّ Al-Ghaniyy
90) الْمُغْنِي Al-Mughnî
91) الْمَانِعُ Al-Mâni'
92) الضَّارُّ Adh-Dhârr
93) النَّافِعُ An-Nâfi'
94) النُّوْرُ An-Nûr
95) الْهَادِي Al-Hâdiy
96) الْبَدِيْعُ Al-Badî'
97) الْبَاقِي Al-Bâqiy
98) الْوَارِثُ Al-Wârits
99) الرَّشِيْدُ Ar-Rasyîd
100) الصَّبُوْرُ Ash-Shabûr

At-Tirmidzi setelah mengemukakan nama-nama diatas menyatakan bahwa: Hadits ini adalah hadits "*gharîb*" (hanya diriwayatkan oleh seorang perawi) dan diriwayatkan dari berbagai sumber melalui Abu Hurairah. Kami tidak tahu—tulis Ibnu Katsir selanjutnya—dalam banyak riwayat yang lain ada disebutkan nama-

nama itu, bahkan ada riwayat lain yang juga berakhir pada Abu Hurairah yang menguraikan nama-nama tersebut dengan penambahan atau pengurangan. Yang dikukuhkan oleh sekian banyak pakar adalah bahwa penyebutan nama-nama tersebut dalam hadits di atas adalah sisipan dan bahwa itu dilakukan oleh sementara ulama setelah menghimpunnya dari al-Qur'an. Karena itu – tulis Ibnu Katsir lebih lanjut: "Ketahuilah bahwa *al-Asmâ' al-Husnâ* tidak terbatas pada sembilan puluh sembilan nama."

Memang para ulama yang merujuk kepada al-Qur'an mempunyai hitungan yang berbeda-beda, Thabathaba'i dalam tafsirnya *al-Mîzân* misalnya menyatakan bahwa jumlah *al-Asmâ' al-Husnâ* sebanyak 127, ini belum lagi bila dilengkapi dengan hadits-hadist yang juga menguraikan nama-nama tersebut. Ibnu Barjam al-Andalusi (wafat 536 H) dalam karyanya *Syarh al-Asmâ' al-Husnâ* menghimpun 132 nama populer yang termasuk dalam *al-Asmâ' al-Husnâ*. Al-Qurthubi dalam tafsirnya mengemukakan bahwa ia telah menghimpun dalam bukunya *al-Kitâb al-Asnâ Fî Syarh al-Asmâ' al-Husnâ*, nama-nama Tuhan yang disepakati dan yang diperselisihkan dan yang bersumber dari para ulama sebelumnya, keseluruhannya melebihi 200 nama. Bahkan Abu Bakar Ibnu al-Arabi salah seorang ulama bermazhab Maliki – seperti dikutib oleh Ibnu Katsir – menyebutkan bahwa sebagian ulama telah menghimpun nama-nama Tuhan dari al-Qur'an dan as-Sunnah sebanyak seribu nama, seperti antara lain *Mutimmu Nûrihî, Khair al-Wâritsîn, Khair al-Mâkirîn.*

Memang, jika merujuk kepada al-Qur'an dan Sunnah ditemukan sekian banyak kata/nama yang dapat dinilai sebagai al-Asmâ' al-Husnâ, walau tidak disebut dalam riwayat di atas, misalnya: *al-Maulâ, an-Nashîr, al-Ghâlib, ar-Rabb, Sayyid al-'Iqâb, Qâbil at-Taubi, Ghâfir adz-Dzanb, Mûliju al-Laili fi an-Nahâr wa Mûliju an-Nahâra fi al-Lail, Mukhrij al-Hayya min al-Mayyiti wa Mukhrij al-Mayyita min al-Hayy,* dan sebagainya.

Dari as-Sunnah ditemukan juga nama-nama antara lain: *as-Sayyid, ad-Dayyân, al-Hannân, al-Mannân,* dan masih banyak yang lain. Jika demikian jelas, bahwa nama-nama Allah tidak terbatas pada sembilan puluh sembilan nama. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

ASRÂ (أَسْرَى)

Kata *asrâ yusrî* (أَسْرَى – يُسْرِى) yang ber*mashdar isrâ'* (إِسْرَاء), secara etimologis berarti 'berjalan pada malam hari', atau 'membawa berjalan pada waktu malam'. Kata *asrâ* sendiri adalah *mazîd bi harf* (مَزِيْدٌ بِحَرْف) kata kerja yang sudah mengalami penambahan satu huruf, yaitu *hamzah/alif* di awalnya. Dengan demikian, *asrâ* berasal dari *sarâ yasrî saryan wa sirâyatan* (سَرِيَ يَسْرِي سَرْيًا وَسِرَايَةً). Menurut Ibnu Manzhur, di dalam kamusnya *Lisânul-'Arab*, kedua kata tersebut (*asrâ* dan *sarâ*) memunyai arti yang sama, yaitu: 'berjalan pada malam hari'. Menurutnya, penambahan *hamzah* pada kata *asrâ* itu adalah menurut bahasa penduduk Hijaz, dan sebagai buktinya Al-Qur'an menggunakan kedua kata tersebut dengan arti yang sama. Misalnya, di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 1 digunakan kata *asrâ* dan QS. Al-Fajr [89]: 4 yang menggunakan kata *sarâ yasrî* . Menurut Abu Ishaq, makna kedua kata tersebut adalah 'perjalanan yang dilakukan pada malam hari'. Hanya saja, pada QS. Al-Isrâ' [17]: 1, Allah swt. memperkuat atau *ta'kîd* (تَأْكِيْدٌ = memperkuat) kata *asrâ* dengan *al-lail* (اللَّيْلُ = malam). Pendapat lain, seperti yang dikutip oleh Ar-Raghib Al-Ashfahani di dalam *Mu'jam Mufradât li Alfâzhil-Qur'ân* dan *Al-Mufradât fi Gharîbil-Qur'ân,* menyebutkan bahwa kata *asrâ* tidak berasal dari kata *sarâ yasrî* (سَرَى يَسْرِي), tetapi dari kata *as-sarâh* (السَّرَاةُ), yaitu *al-irtifâ' wa al-'uluwû* (الإِرْتِفَاعُ وَالْعُلُوُّ = kenaikan dan ketinggian) yang kata dasarnya berasal dari *saruwa sarwan wa sarâwatan* (سَرُوَ سَرْوًا و سَرَاوَةً), yaitu huruf *waw* pada *lam fi'l*-nya yang berarti *shâhibul-murûûah was-sakhâ'* (صَاحِبُ الْمُرُوْءَة وَالسَّخَاء = yang berperadaban dan memunyai sifat pemurah). Di samping itu, kata *as-sarâh* juga berarti *'ardh wâsi'ah'* (أَرْضٌ وَاسِعَةٌ = bumi yang luas), sehingga makna firman Allah di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 1 adalah "Mahasuci Allah yang telah memperjalankan hamba-Nya

di tanah yang luas pada malam hari".

Dari perbedaan di atas, tampaknya tepat apa yang dikemukakan oleh Ibnu Faris di dalam *Maqâyîsil Lughah* bahwa kata yang berakar dari huruf *sîn, râ'*, dan *mu'tal* pada *lam fi'l*-nya memunyai makna ganda (bercampur-baur), sehingga tidak jarang dua kata bersatu di dalam satu kias.

Kata *isrâ'* dalam bentuk *mashdar* tidak ditemukan di dalam Al-Qur'an, tetapi derivasinya disebutkan sebanyak delapan kali. Penggunaannya sebagian besar di dalam bentuk kata kerja, yaitu sebanyak tujuh kali, dan sekali di dalam bentuk *ism* atau kata benda. Kata-kata tersebut terdapat di dalam QS. Al-Fajr [89]: 4; QS. Al-Isrâ' [17]: 1; QS. Hûd [11]: 18; QS. Al-Hijr [15]: 65; QS. Thâhâ [20]: 77; QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 52; QS. Ad-Dukhân [44]: 23; dan QS. Maryam [19]: 24. Tujuh kata tersebut dibagi menjadi tiga bentuk, yaitu *yasrî* (يَسْرِي = bentuk *fi'l mudhâri'*) *asri* (أَسْرِ = bentuk *fi'l amr*), dan *asrâ* (أَسْرَى = bentuk *fi'l mâdhî*).

Bentuk kata kerja pertama, yaitu *yasrî*, terdapat di dalam QS. Al-Fajr [89]: 4, hanya saja di dalam ayat tersebut huruf *yâ'* pada kata *yasrî* dibuang karena merupakan *ra's* (رَأْس = pangkal) ayat. Ayat ini masih terkait dengan sumpah Tuhan sebelumnya, yaitu sumpahnya tentang *al-fajr* (الْفَجْرُ = waktu fajar). Akan tetapi, jika diteliti secara keseluruhan rangkaian ayat-ayat yang terdapat sesudahnya, maka sumpah Tuhan di dalam ayat ini berhubungan dengan peringatan Tuhan kepada orang-orang yang menentang Nabi Muhammad saw. yang pasti akan binasa seperti halnya umat-umat terdahulu yang menentang rasul-rasul-Nya. Khusus ayat ini, Allah menggunakan kata *yasrî* untuk menerangkan sifat malam tersebut.

Kata kerja *asri* (أَسْرِ) disebutkan di dalam lima ayat dan di dalam surat yang berbeda. Kelima ayat tersebut, dua di antaranya yaitu QS. Hûd [11]: 81 dan QS. Al-Hijr [15]: 65 berbicara tentang kisah Nabi Luth as. Kedua ayat itu berisi perintah kepadanya untuk meninggalkan kaumnya dengan membawa keluarga dan pengikutpengikutnya di akhir malam. Tiga ayat yang lain, yaitu QS. Thâhâ [20]: 77; QS. As-Syu'arâ' [26]: 52; dan QS. Ad-Dukhân [44]: 23 berbicara tentang kisah Nabi Musa as. Ketiga ayat tersebut juga berisi perintah kepada Nabi Musa as. untuk menyelamatkan kaumnya, Bani Israil, dari Firaun dan sekaligus membinasakannya. Perintah tersebut berisi pesan agar Musa membawa kaumnya pada malam hari agar tidak diketahui oleh Firaun.

Bentuk kata kerja ketiga, yaitu *asrâ yusrî isrâ'* (أَسْرَى يَسْرِى إِسْرَاءً) terdapat di dalam sebuah ayat, yaitu QS. Al-Isrâ' [17]: 1, yang berisi tentang perjalanan Nabi Muhammad pada suatu malam dari Masjid Haram di Mekah ke Masjid Aqsa di Palestina. Ketiga bentuk kata kerja di atas yang memunyai akar kata yang sama semuanya berkaitan dengan perjalanan dan perpindahan yang dilakukan pada malam hari. Istilah *isrâ'* di dalam kajian sejarah Islam berarti perjalanan peribadi Nabi Muhammad saw. pada malam hari di dalam waktu yang amat singkat dari Masjid Haram ke Masjid Aqsa. Karena peristiwa ini bersamaan dengan peristiwa *mi'râj*, maka kedua kata itu senantiasa digabung penggunaannya menjadi *isrâ'- mi'râj*.

Peristiwa *isrâ'-mi'râj* yang terjadi kira-kira satu tahun menjelang Nabi Muhammad saw. hijrah dari Mekah ke Madinah merupakan peristiwa sangat penting. Di antara indikasinya, Allah swt. mengabadikan peristiwa *isrâ'-mi'râj* dengan menjadikannya salah satu surah di dalam Al-Qur'an, yakni surat ke 17 yang juga dinamakan surat Banî Isrâîl (بَنِى إِسْرَائِيْل = anak cucu Israil).

Di dalam surat ini, yakni ayat pertama, Allah swt. menerangkan peristiwa *isrâ'*. Adapun perihal *mi'râj* terdapat di dalam QS. An-Najm [53]: 1-8. Ayat-ayat tersebut menjelaskan perihal *isrâ'-mi'râj* secara garis besar, sedangkan informasi lebih rinci dijelaskan di dalam beberapa hadits yang panjang. ❖ *Kamaluddin Abunawas* ❖

ASWÂQ (أَسْوَاق)

Aswâq adalah bentuk jamak dari kata *sûq* (سُوْق)

Aswâq



Pasar (aswâq); salah satu ujian Allah bagi hamba-hamba-Nya, siapa yang berbuat adil dan siapa yang berbuat lalim.

berasal dari kata *sâqa–yasûqu–sauqan* (سَاقَ–يَسُوْقُ–سَوْقًا) yang berakar huruf *sîn, waw,* dan *qâf* yang berarti 'menghalau'. Oleh karena itu, dinamakan 'pasar' karena seakan menghalau manusia untuk berkumpul di suatu tempat tertentu. Dari makna dasar itu berkembang menjadi beberapa pengertian, antara lain: *sâqal-hadîts* (سَاقَ الْحَدِيْثُ = menyebutkan perkataan) karena seakan-akan menghalau atau menggiring suatu pembicaraan pada satu titik fokus; *sâqa ilaihil-mâl* (سَاقَ إِلَيْهِ الْمَالَ = mengirimkan barang) karena seperti menggiring barang kepada seseorang; *as-sâqah* (السَّاقَةُ = rombongan orang di dalam perjalanan) karena seperti digiring ke suatu tempat.

Kata *aswâq* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 17 kali dan kata *aswâq* sendiri hanya disebutkan dua kali (QS. Al-Furqân [25]: 7 dan 20). Penggunaan kata *aswâq* di dalam Al-Qur'an adalah untuk menjelaskan bahwa rasul-rasul Allah berasal dari kalangan manusia biasa. Di dalam QS. Al-Furqân [25]: 7, dinyatakan bahwa orang-orang kafir heran karena rasul-rasul yang diutus makan dan berjalan di pasar-pasar (*aswâq*) sebagaimana manusia lainnya. Mereka (orang kafir) mempertanyakan mengapa rasul itu tidak ditemani malaikat agar dapat bersama-sama memberikan peringatan; atau mengapa tidak diturunkan kepadanya perbendaharaan harta; atau ada kebun baginya yang dia dapat makan dari hasilnya. Sesungguhnya keheranan orang-orang kafir itu tidak lain hanyalah sikap kesombongan dan kelaliman mereka yang menuduh Rasul saw. sebagai seorang lelaki yang terkena sihir. Menurut Ibnu Katsir, ayat itu memberi petunjuk atas sifat-sifat orang kafir atas keengganan. Bahkan, mendustakan kebenaran tanpa ada alasan yang kuat. Mereka bertanya, kalau ia (Muhammad) seorang rasul, mengapa memakan makanan dan berjalan di pasar-pasar. Bukankah hal itu, tiada membedakan dengan manusia lainnya yang membutuhkan makanan, sehingga ia harus berusaha dan berdagang?

Kalau Ayat 7 dari QS. Al-Furqân di atas khusus berkenaan dengan Nabi Muhammad saw. sebagai seorang rasul dari manusia biasa maka pada Ayat 20 Allah memberitakan bahwa rasul-rasul sebelum Muhammad saw. juga dari manusia biasa, makan dan berjalan di pasar-pasar (mencari kehidupan dunia). Pemberitaan itu, kata Al-Qurthubi, dimaksudkan untuk mengobati kesedihan hati Nabi saw. dari celaan orang-orang kafir Quraisy sebelumnya (QS. Al-Furqân [25]: 7) dan sekaligus menjadi cobaan bagi setiap umatnya. Di dalam riwayat Ibnu Ishaq diceritakan bahwa QS. Al-Furqân [25]: 20 turun berkenaan dengan orang-orang Quraisy, Utbah bin Rabiah dan kawan-kawannya, menawarkan kepada Nabi saw. jabatan, harta, dan wanita, tetapi beliau menolaknya. Mereka (orang-orang Quraisy) merasa heran, mengapa menolak sementara Nabi saw. sendiri membutuhkan hal itu, memakan makanan dan berjalan di pasar-pasar, berusaha untuk mencari nafkah. Maka Allah menurunkan ayat tersebut, *"Dan Kami tidak mengutus rasul-rasul sebelummu, melainkan mereka makan dan berjalan di pasar-pasar. Dan Kami jadikan sebagian kamu cobaan bagi sebagian yang lain."* Ayat ini juga menepis pendapat Ibnu Arabi dari gurunya yang mengatakan bahwa tidak boleh masuk pasar kecuali pasar kitab dan senjata. Pendapat itu didasarkan pada pemahaman tekstual terhadap hadits Nabi saw. dari Abu Hurairah ra. yang diriwayatkan oleh Muslim,

Atsar

berbunyi, *Ahabbul bilâd ilâ Allah masâjiduhâ wa abghadhul bilâd ilâ Allâh aswâquhâ* (أَحَبُّ الْبِلَادِ إِلَى اللهِ مَسَاجِدُهَا وَأَبْغَضُ الْبِلَادِ إِلَى اللهِ أَسْوَاقُهَا = Tempat yang aku senangi karena Allah adalah masjid dan tempat yang aku tidak senangi karena Allah adalah pasar). Memang, diakui bahwa masjid adalah tempat orang-orang yang beribadah, sedangkan pasar adalah tempat seseorang bisa berbuat lalim. Namun, pasar sangat dibutuhkan untuk mencari kehidupan dunia. Karena itu, pasar merupakan salah satu ujian Allah bagi hamba-hamba-Nya, siapa yang dapat berbuat adil dan siapa yang berbuat lalim.

Adapun penggunaan bentuk yang lain, seperti kata *sûq*, jamak dari kata *sâq* (سَاقٌ) adalah: (1) berkaitan dengan ujian Tuhan terhadap Nabi Sulaiman as. (QS. Shâd [38]: 33). Allah memberikan kuda-kuda pilihan kepada Nabi Sulaiman as. yang membuatnya lalai mengingat Tuhan. Kelalaian itu menyebabkan Nabi Sulaiman as. memotong kaki (*sûq*) dan leher kuda itu dengan pedang. Ulama berbeda pendapat atas tindakan Nabi Sulaiman as. itu, sebagian mengatakan bahwa tindakan itu merupakan penghormatan atas kuda tersebut, sebagian yang lain berpendapat bahwa tindakan itu merupakan sesuatu yang *jâ'iz* (boleh); (2) berkaitan dengan sifat-sifat Nabi saw. dan para sahabatnya serta umatnya di dalam kitab Taurat dan Injil (QS. Al-Fath [48]: 29). Sifat-sifat itu seperti tanaman yang mengeluarkan tunasnya maka tunas itu menjadikan tanaman itu kuat lalu menjadi besarlah dia dan tegak lurus di atas pokok (*sûq*)-nya, tanaman itu menyenangkan hati penanam-penanamnya karena Allah hendak menjengkelkan hati orang-orang kafir. Yakni, menyeru berbuat baik dan mencegah perbuatan mungkar.

Dengan demikian dapat dinyatakan bahwa penggunaan kata *aswâq* di dalam Al-Qur'an berarti 'pasar-pasar', sedangkan penggunaan dengan bentuk yang lain, seperti kata *sûq* dapat berarti 'kaki' atau 'pokok'. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

ATSAR (أَثَر)

Kata *atsar* (أَثَر) di dalam bentuk tunggal hanya disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Thâhâ [20]: 96 dan QS. Al-Fath [48]: 29. Bentuk lain kata itu disebut 17 kali, yaitu pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 46, QS. Yûsuf [12]: 91, QS. Al-Kahfi [18]: 6 dan 64, QS. Ar-Rûm [30]: 50, QS. Yâsîn [36]: 12, QS. Ash-Shâffât [37]: 70, QS. Ghâfir [40]: 21 dan 82, QS. Az-Zukhruf [43]: 22 dan 23, QS. Al-Ahqâf [46]: 4, QS. Al-Hadîd [57]: 27, QS. Al-Hasyr [59]: 9, QS. Al-Muddatstsir [74]: 24, QS. An-Nâzi'ât [79]: 38, dan QS. Al-A'lâ [87]: 16.

Menurut Ibnu Faris, kata *atsar* (أَثَر) mulanya memunyai tiga pengertian. **Pertama**, *'taqdîmusy-syai"* (تَقْدِيْمُ الشَّيْءِ = mengutamakan atau memilih sesuatu), dengan arti, memutuskan mengambil sesuatu dari beberapa pilihan yang ada. Mengambil salah satu dari sekian banyak pilihan, menyiratkan bahwa pertimbangan yang matang telah dilakukan terlebih dahulu. Hasilnya disebut pilihan. Demikian juga pengertian kata tersebut dalam QS. Al-A'lâ [87]: 16, *bal tu'tsirûnal-hayâtad-dunyâ* (بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَوٰةَ الدُّنْيَا = mereka utamakan kehidupan dunia). Pilihan jatuh pada kehidupan dunia karena menurut mereka kehidupan dunia lebih utama daripada kehidupan lain. **Kedua**, 'bekas-bekas peninggalan lama'. Bekas-bekas dimaksud dapat membuktikan bahwa dahulu pernah ada pemiliknya. Misalnya, bekas-bekas rumah disebut *atsarul-bait* (أَثَرُ الْبَيْتِ) karena ia dapat membuktikan bahwa dahulu pernah ada rumah tersebut. Demikian juga *atsaruth thariq* (أَثَرُ الطَّرِيْق), diartikan sebagai bekas-bekas jalan karena bekas itu membuktikan bahwa di situ pernah ada orang lewat. **Ketiga**, berarti 'berita yang disampaikan'. Hadits Nabi saw. disebut *atsar* karena ia merupakan berita yang disampaikan kepada orang lain.

Dari beberapa ayat yang menyebut kata *atsar* (أَثَر) dan yang seasal dengan itu, dapat dipahami bahwa Al-Qur'an menggunakan kata tersebut dengan ketiga arti di atas. Misalnya, untuk arti 'keutamaan' atau 'pilihan' dapat dilihat di dalam QS. Yûsuf [12]: 91, yang menggunakan kata *atsar* (أَثَر) untuk menggambarkan kelebihan dan keutamaan yang diberikan Allah kepada Yusuf berupa ketampanan, keimanan,

kejujuran, dan sebagainya. QS. Al-A'lâ [87]: 16, menggunakannya untuk menggambarkan sikap orang musyrik yang mengutamakan kehidupan dunia.

Untuk arti 'bekas' atau 'jejak' yang membuktikan bahwa sesuatu yang meninggalkan bekas itu pernah ada, misalnya, QS. Ghâfir [40]: 21 yang menggambarkan bekas-bekas orang terdahulu, berupa bangunan, perlengkapan, benteng-benteng pertahanan, istana, dan sebagainya. Untuk arti 'menyampaikan sesuatu' ditemukan, misalnya di dalam QS. Al-Muddatstir [74]: 24, yang menggambarkan penyampaian sihir orang-orang dahulu kepada Nabi Muhammad. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

AWWÂB (أَوَّاب)

Kata *awwâb* (أَوَّاب) berasal dari kata *awb* (أَوْب), yang makna asalnya menurut Ibnu Faris adalah *ar-rujû'* (اَلرُّجُوْع = kembali). Menurut Ibrahim Anis, ada beberapa arti kata *al-awb* (اَلْأَوْب), yaitu *as-sur'ah* (السُّرْعَة = segera), *ar-rîh* (الرِّيْح = bau), *as-sahâb* (اَلسَّحَاب = awan), *jamâ'atun nahl* (جَمَاعَةُ النَّحْلِ = kumpulan lebah), *al-qashd* (اَلْقَصْد = sengaja), *istiqâmah* (إِسْتِقَامَة = tetap pendirian), *tharîq* (طَرِيْق = metode/jalan), *al-'âdah* (اَلْعَادَةُ = kebiasaan), dan *al-jihah wan nâhiyah* (اَلْجِهَة وَالنَّاحِيَة = arah). Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, kata *al-awb* (اَلْأَوْب) hanya dipergunakan untuk hewan yang memunyai kemauan dan kehendak, sedangkan kata *rujû'* (رُجُوْع) untuk hewan dan lainnya. Kata *awwâb* (أَوَّاب) adalah *shîghah mubâlaghah* dari *awb* (أَوْب), yang menurut Ibnu Manzhur dan Muhammad Ismail Ibrahim berarti 'orang yang bertobat serta banyak kembali kepada Tuhannya'. Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, kata *awwâb* (أَوَّاب) sama dengan *tawwâb* (تَوَّاب), yaitu orang yang kembali kepada Allah dengan meninggalkan maksiat dan menjadi taat. Sementara itu, Ibnu Manzhur juga mengemukakan beberapa pendapat ulama sekitar makna *awwâb* (أَوَّاب). **Pertama**, *awwâb* (أَوَّاب) berarti *ar-rahîm* (الرَّحِيْمُ = orang yang penyayang). **Kedua**, *at-tâ'ib* (التَّائِبُ = orang yang bertobat). **Ketiga**, menurut Sa'id bin Jubair, *awwâb* ialah *musabbih* (مُسَبِّح = orang yang bertasbih). **Keempat**, menurut Ibnu Musayyab, *awwâb* (أَوَّاب) ialah orang yang berbuat dosa kemudian bertobat, kemudian berbuat dosa lagi, lalu bertobat lagi. **Kelima**, menurut Qatadah, *awwâb* (أَوَّاب) ialah *al-muthî'u* (اَلْمُطِيْعُ = orang yang patuh). **Keenam**, menurut Ubaid ibnu Umair, *awwâb* (أَوَّاب) ialah orang yang mengingat dosanya waktu sepi, lalu ia minta ampun kepada Allah atas dosanya itu. **Ketujuh**, menurut ahli bahasa, *awwâb* (أَوَّاب) ialah orang yang kembali kepada ketaatan. Demikian beberapa pengertian kata *awb* (أَوْب) dan *awwâb* (أَوَّاب).

Kata *awwâb* (أَوَّاب) di dalam bentuk *mufrad* (tunggal) disebut 5 kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Shâd [38]: 17, 19, 30, 44 dan QS. Qâf [50]: 32. Di dalam bentuk jamak disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 25. Adapun kata *ma'âb* (مَآب) diulang sebanyak 9 kali, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 14, QS. Ar-Ra'd [13]: 29, 36, QS. Shâd [38]: 25, 40, 49, dan 55, serta QS. An-Naba' [78]: 22, 39.

Kata *awwâb* (أَوَّاب) di dalam QS. Shâd [38]: 17, 19 berkaitan dengan kisah Nabi Daud as. Allah menyatakan bahwa Daud adalah hamba-Nya yang *awwâb* (أَوَّاب = sangat kuat dan amat taat). Kata *awwâb* (أَوَّاب) pada Ayat 30 surat ini mengenai jati diri Nabi Sulaiman, yakni beliau adalah sebaik-baik hamba-Nya dan *awwâb* (أَوَّاب = amat taat kepada Allah). Sementara itu, kata *awwâb* (أَوَّاب) di dalam Ayat 44 berhubungan dengan kisah Nabi Ayyub as. yang mendapat cobaan cukup berat, tetapi tetap sabar; lalu, Allah menyatakan bahwa Ayyub adalah sebaik-baik hamba-Nya, penyabar, dan amat taat.

Kata *awwâb* (أَوَّاب) di dalam QS. Qâf [50]: 32 diungkapkan di dalam konteks janji Allah bagi orang yang takwa dan orang yang kembali kepada Allah serta memelihara peraturan-Nya bahwa surga akan didekatkan kepada mereka.

Demikian Al-Qur'an menggunakan kata *awwâb* (أَوَّاب) di dalam beberapa ayat, dan semuanya berarti orang yang taat, bertobat, dan kembali kepada Allah. ❖ *Hasan Zaini* ❖

AWWAL (أَوَّل)

Menurut Muhammad Ismail Ibrahim, *awwal* (أَوَّل) adalah lawan dari *âkhir* (آخِر), bentuk *muannats*-nya *al-ûlâ* (اَلْأُوْلَى), jamaknya *al-awwalûn* (اَلْأَوَّلُوْنَ). *Awwal* (أَوَّل) dari nama Allah dengan makna *azalî* (أَزَلِيّ), tidak berawal dan tidak berakhir bagi-Nya secara mutlak. Menurut Ibnu Faris, asal makna kata *awwal* (أَوَّل) ada dua, yaitu permulaan sesuatu dan kesudahannya. Menurut Ibnu 'Arabi sebagaimana yang dikutip Ibnu Faris, *awwalu-awwal* (أَوَّلُ الْأَوَّلِ) maksudnya ialah *qabla kulli syai'* (قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ = sebelum segala sesuatu). Ibrahim Anis menulis, kata *awwal* (أَوَّل) berasal dari *awila* (أَوِلَ) atau *âla, ya'ûlu, aulan wa ma'âlan* (آلَ يَؤُوْلُ أَوْلاً وَمَآلاً), dengan makna *sabaqa* (سَبَقَ = dahulu). Ar-Raghib Al-Ashfahani mengemukakan beberapa arti kata *awwal* (أَوَّل), yaitu 'dahulu (*al-mutaqaddim*) dari segi waktu', 'dahulu dari segi jabatan', 'dahulu dari segi letak', dan 'dahulu dari segi sistem pembuatannya'. Lebih lanjut ditambahkannya, bila dikatakan 'Allah adalah *awwal* (أَوَّل)' maka maksudnya ialah 'tidak ada sesuatu yang mendahului-Nya pada *wujûd*'. Bila dikatakan 'aku *awwal* (أَوَّل) orang Islam dan *awwal* (أَوَّل) orang beriman' maka 'maksudnya ialah aku menjadi ikutan di dalam Islam dan iman'.

Kata lain yang seasal dengan kata *awwal* (أَوَّل) ialah *aulâ* (أَوْلَى = lebih utama), *ûlû* atau *ûlî* (أُوْلُوْا/أُوْلِى = yang memunyai), dan *ta'wîl* (تَأْوِيْل) sebagai *mashdar* dari *awwala* (أَوَّلَ) yang berarti memalingkan atau mengembalikan.

Di dalam Al-Qur'an kata *awwal* (أَوَّل) di dalam bentuk *mufrad* disebut 23 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 41, QS. Âli 'Imrân [3]: 96, QS. Al-An'âm [6]: 14, 94, 110, 163, QS. Al-A'râf [7]: 143, QS. At-Taubah [9]: 13, 83, 108, dan QS. Al-Isrâ' [17]: 7, 51. Di dalam bentuk jamak *awwalûn, awwalîn* (أَوَّلُوْنَ/أَوَّلِيْنَ) disebut 38 kali, antara lain di dalam QS. Al-An'âm [6]: 25, QS. Al-Anfâl [8]: 31 dan 38, QS. At-Taubah [9]: 100, QS. Al-Hijr [15]: 10, 13, QS. An-Nahl [16]: 24, QS. Al-Isrâ' [17]: 59, serta QS. Al-Kahfi [18]: 55. Kata *ûlâ* (أُوْلَى — bentuk *mu'annats*) disebut 17 kali, antara lain di dalam QS. Thâhâ [20]: 21, 51, 133, QS. Al-Qashash [28]: 43, 70, QS. Al-Ahzâb [33]: 33, dan QS. Ash-Shaffât [37]: 59.

Kata *awwal* (أَوَّل) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 41 disebut di dalam konteks peringatan Tuhan kepada Bani Israil, di situ mereka diperintahkan untuk beriman kepada Al-Qur'an karena Al-Qur'an itu sendiri membenarkan kitab yang ada di tangan mereka (Taurat), dan mereka dilarang menjadi orang yang pertama kafir terhadap kitab itu (Al-Qur'an).

Kata *awwal* (أَوَّلٌ) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 96 adalah pernyataan Tuhan bahwa rumah yang mula-mula dibangun untuk tempat ibadah bagi manusia ialah *Baitullâh* yang ada di *Bakkah* (Mekah), yang diberkahi dan menjadi petunjuk bagi semua manusia.

Kata *awwal* (أَوَّلٌ) di dalam QS. Al-An'âm [6]: 14, 163 termasuk di dalam rangkaian perintah Tuhan kepada Nabi Muhammad, agar menyatakan dengan tegas bahwa beliau diperintahkan untuk menjadi orang Islam pertama atau orang yang tampil paling depan di dalam berserah diri kepada Allah, dan tidak boleh menjadi orang musyrik. Kata *awwal* (أَوَّلٌ) pada Ayat 94 dari surat tersebut berkaitan dengan pernyataan Tuhan bahwa manusia akan datang kepada-Nya sendiri-sendiri sebagaimana Tuhan menciptakan mereka pada mulanya. Kata *awwal* (أَوَّلٌ) pada Ayat 110 dari surat yang sama berhubungan dengan pernyataan Tuhan bahwa Ia memalingkan hati dan penglihatan manusia seperti sewaktu mereka belum beriman kepada Al-Qur'an, dan Allah membiarkan mereka bergelimang di dalam kesesatan. Begitulah seterusnya, pemakaian kata *awwal* (أَوَّلٌ) di dalam ayat-ayat yang lain sesuai dengan konteks masing-masing. ❖ *Hasan Zaini* ❖

AWWAL AL-ÂKHIR, AL- (اَلأَوَّلُ الآخِرُ)

Kata *awwal* (أَوَّلُ), terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *alif, wauw*, dan *lâm*. Salah satu maknanya adalah *permulaan* atau antonim dari *akhir*

Kata *awwal* ditemukan dalam Al-Qur'an sebanyak 23 kali, hanya sekali yang dihiasi

dengan *alif* dan *lâm*, yakni yang menunjuk kepada Alah swt. dalam firman-Nya: *"Huwa al-Awwal wa al-Âkhir* (هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ) *Dia Yang Pertama dan Dia pula Yang terakhir"* (QS. al-Hadîd [57]: 3). Sedang selebihnya beraneka ragam yang menjadi objek sifatnya, seperti penciptaan pertama kali, tempat peribadatan pertama buat manusia (Ka'bah), hari pertama pembangunan masjid Quba', dan sebagainya.

Sedang kata *akhir* terulang sebanyak 28 kali, 27 di antaranya tanpa dihiasi oleh *alif* dan *lâm* hanya sekali yang dikaitkan dengan doa, yakni *"âkhir da'wâhum"* (وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ) *akhir doa mereka"* (QS. Yûnus [10]: 10); duapuluh enam sisanya menunjuk kepada Hari Akhir atau Kiamat.

Kata *awwal* yang menunjuk kepada manusia ditemukan dalam konteks larangan, yaitu firman-Nya: (وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ) *"Janganlah kamu menjadi orang pertama yang kafir terhadap-Nya"* (QS. al-Baqarah [2]: 41); atau perintah untuk menyatakan bahwa, (إِنِّيٓ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ) *"Sesungguhnya aku diperintah supaya aku menjadi orang yang pertama sekali berserah diri (kepada Allah)"* (QS. al-An'âm [6]: 14), pernyataan bahwa, (وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ) *"Aku adalah orang Muslim pertama"* (QS. al-An'âm [6]: 163), serta (أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ) *"Orang Mukmin pertama"* (QS. al-A'râf [7]: 143); (وَلِيَدْخُلُواْ ٱلْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ) *"Masuk masjid pertama kali"* (QS. al-Isrâ' [17]: 7); (أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ) *"Orang pertama beribadah"* (QS. az-Zukhruf [43]: 81).

Imam Ghazali menjelaskan bahwa yang *awwal* menjadi awal bila dibandingkan dengan selainnya, demikian juga yang *âkhir* menjadi terakhir saat dibandingkan dengan selainya. Awal dan akhir bertolak belakang, sehingga tidak mungkin sesuatu menjadi awal dan akhir dalam saat yang sama jika dibandingkan dengan suatu hal yang sama. Jika Anda memandang kepada yang maujud, maka pada hakikat-Nya Allah saat dibandingkan dengannya adalah yang *Awwal*, karena wujud semua yang maujud itu bersumber dari-Nya. Adapun Allah, wujud-Nya dengan zat-Nya, bukannya memperoleh wujud dari selain-Nya. Selanjutnya tulis al-Ghazali,

"Jika Anda memerhatikan perurutan *suluk*—tata cara berjalan menuju Allah—dan memerhatikan peringkat para penelusur jalan itu, Anda temukan bahwa akhir peringkat yang dituju oleh orang-orang arif adalah *ma'rifah* (pengenalan) Allah. Semua makrifah yang diraih sebelum makrifah Allah adalah tangga menuju makrifah-Nya. Itulah peringkat terakhir jika ditinjau dari sisi *suluk*. Dengan demikian, Allah adalah yang awal dari segi wujud, dan Dia adalah akhir dari segi *suluk*. Dia pangkalan tempat bertolak dan pelabuhan tempat bersauh."

Sayyidna Ali kw. pernah melukiskan makna kedua sifat ini, yaitu bahwa, "Dia yang *Awwal* yang bagi-Nya tiada *sebelum*, sehingga mustahil ada sesuatu sebelum-Nya, Dia yang *Âkhir* yang bagi-Nya tiada *sesudah* sehingga mustahil ada sesuatu sesudah-Nya. Dia tidak berada di satu tempat sehingga mustahil Dia berpindah dari satu tempat ke tempat yang lain." Demikian, *wa Allah a'lam*. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

ÂYAH (آية)

Kata *âyah* (آية) adalah bentuk tunggal dari kata *âyât* (آيات). Menurut pengertian etimologi, kata itu dapat diartikan sebagai *mu'jizah* (مُعْجِزَة = mukjizat), *'alâmah* (عَلَامَة = tanda), atau *'ibrah* (عِبْرَة = pelajaran). Selain di dalam arti itu, *âyah* (آية) dapat diartikan pula sebagai *al-amrul-'ajîb* (ٱلْأَمْرُ ٱلْعَجِيبُ = sesuatu yang menakjubkan) dan *jamâ'ah* (جَمَاعَةٌ = kelompok, masyarakat), *al-burhân/ad-dalîl* (ٱلْبُرْهَانُ/ٱلدَّلِيلُ = keterangan/penjelasan). Jika dikaitkan dengan istilah Al-Qur'an, *âyah* (آية) berarti huruf-huruf hijaiyah atau sekelompok kata yang terdapat di dalam suatu surat Al-Qur'an yang memunyai awal dan memunyai akhir yang ditandai dengan nomor ayat.

Di dalam bentuk tunggal kata *âyah* (آية) di dalam Al-Qur'an disebut 84 kali, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 106; di dalam bentuk *mutsannâ* (dua), *âyatain* (آيَتَيْنِ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 12, sedangkan di dalam bentuk jamak, *âyât* (آيات) disebut 295 kali, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 61 dan QS. Al-

An'âm [6]: 4. Di dalam bentuk tunggal, kata *âyah* (آية) paling banyak disebut di dalam QS. Al-Baqarah [2], QS. Al-An'âm [6], dan QS. An-Nahl [16] masing-masing tujuh kali, sedangkan di dalam bentuk jamak kata itu banyak disebut: di dalam QS. Âli 'Imrân [3] sebanyak 18 kali, QS. Al-An'âm [6] sebanyak 25 kali, dan QS. Al-A'râf [7] sebanyak 24 kali.

Semua pengertian *âyah* (آية) yang dikemukakan di atas digunakan oleh Al-Qur'an. Kata itu di dalam Al-Qur'an disebut di dalam berbagai konteks pembicaraan. Kata *âyah* (آية) yang disebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 106; misalnya disebut di dalam kaitan dengan pembicaraan ayat di dalam pengertian ayat-ayat Al-Qur'an, yang berhubungan dengan persoalan *nasakh* di dalam Al-Qur'an. Di dalam ayat itu dinyatakan bahwa suatu ayat yang di-*nasakh* akan digantikan dengan ayat lain yang lebih baik daripada itu, atau yang sama dengan itu. Ayat ini dijadikan dasar oleh sebagian ulama untuk menyatakan bahwa di dalam Al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang me-*nasakh* dan ayat-ayat yang di-*mansûkh*.

Dari penggunaannya di dalam Al-Qur'an dapat disimpulkan bahwa pengertian kata *âyah* (آية) dapat diartikan dengan 'ayat-ayat yang berkaitan dengan kitab suci dan Al-Qur'an' apabila di dalam ayat itu kata tersebut dikaitkan dengan kata-kata *nazala* (نَزَلَ = turun) dan kata-kata lain yang seasal dengan itu atau adanya tantangan yang ditujukan kepada orang-orang untuk membuat sesuatu yang sama dengan ayat-ayat Al-Qur'an. Apabila kata ayat dikaitkan dengan kata *Allâh* (الله) dan segala kata ganti yang berkaitan dengan-Nya maka kata itu dapat



Hamparan laut yang luas, salah satu tanda (âyah) kekuasaan Allah swt.

diartikan dengan dua pengertian, yaitu pertama dengan 'ayat-ayat Al-Qur'an' dan dapat pula dengan 'sesuatu yang menunjuk kepada kebesaran dan kekuasaan Allah'. Jika kata *âyah* (اٰيَة) yang dihubungkan dengan ungkapan-ungkapan *li qaumin yatafakkarûn* (لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُوْنَ), *ya'qilûn* (يَعْقِلُوْنَ), *yasma'ûn* (يَسْمَعُوْنَ), *yadzdzakarûn* (يَذَّكَّرُوْنَ) atau yang semakna dengan itu maka kata itu diartikan sebagai 'tanda-tanda kebesaran Allah swt.'. Ayat di dalam pengertian ini cukup banyak diungkapkan di dalam Al-Qur'an, antara lain di dalam QS. Al-Hijr [15]: 77, QS. An-Nahl [16]: 11, dan QS. Al-Anbiyâ' [21]: 91.

Dilihat dari jumlah ayat yang terdapat di dalam Al-Qur'an, para ulama memunyai perbedaan pendapat. Abu Abdurrahman As-Sulami, salah seorang ulama Kufah, menyebutkan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an berjumlah 6.236 ayat. Jalaluddin As-Suyuthi, seorang ulama tafsir dan fikih, menyebutkan 6.000 ayat. Imam Al-Alusi, salah seorang ahli Tafsir menyebutkan 6.616 ayat. Perbedaan pandangan mereka di dalam hal ini tidak disebabkan oleh karena perbedaan mereka menyangkut ayat-ayatnya, tetapi disebabkan oleh perbedaan cara mereka menghitungnya. Apakah *basmalah* pada setiap surat masing-masing dihitung atau dihitung satu saja. Apakah setiap tempat berhenti merupakan satu ayat atau bagian dari ayat. Apakah huruf-huruf hijaiyah pada awal surat merupakan ayat yang berdiri sendiri atau digabung dengan ayat sesudahnya. Demikian seterusnya sehingga timbul perbedaan di kalangan ulama.

Ayat-ayat Al-Qur'an yang dimulai dari ayat pertama surah pertama (QS. Al-Fâtihah) sampai dengan ayat terakhir surat terakhir (QS. An-Nâs) disusun secara *tauqîfi* yaitu berdasarkan petunjuk-petunjuk yang diberikan oleh Allah dan Rasulullah saw. tidak berdasarkan ijtihad para sahabat. Pengelompokan Al-Qur'an berdasarkan ayat-ayat mengandung beberapa hikmah. Di antara hikmah-hikmah itu ialah 1) untuk memudahkan mengatur hafalan dan mengatur wakaf (berhenti) berdasarkan batas-batas ayat; dan 2) untuk memudahkan penghitungan jumlah ayat yang dibaca pada saat melakukan shalat atau khutbah.

Dilihat dari periode turunnya, ayat-ayat Al-Qur'an oleh para ulama dikelompokkan atas ayat-ayat *Makkiyah* dan *Madaniyah*. Terdapat tiga pendapat para ulama di dalam memberikan pengertian *Makkiyah* dan *Madaniyah*. Pendapat pertama mengatakan bahwa yang dimaksud dengan ayat-ayat *Makkiyah* adalah ayat-ayat yang turun di Mekah dan sekitarnya, walaupun sesudah hijrah, dan *Madaniyah* ialah ayat-ayat yang turun di Madinah. Pendapat kedua menyatakan bahwa yang dimaksud dengan *Makkiyah* ialah ayat-ayat yang ditujukan kepada masyarakat Mekah yang antara lain ditandai dengan ungkapan *yâ ayyuhan-nâs* (يَاأَيُّهَاالنَّاسُ) dan yang *Madaniyah* ialah ayat-ayat yang turun untuk ditujukan kepada masyarakat Madinah yang sudah beriman, yang antara lain ditandai dengan ungkapan *yâ ayyuhal-ladzîna âmanû* (يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا). Pendapat ketiga, merupakan pendapat yang populer, menyatakan bahwa ayat *Makkiyah* ialah ayat-ayat yang turun sebelum Nabi Muhammad saw. berhijrah ke Madinah walaupun turunnya di tempat selain Mekah, sedangkan ayat-ayat *Madaniyah* ialah ayat-ayat yang turun sesudah hijrah walaupun turun di Mekah.

Dilihat dari segi jumlahnya, ayat-ayat *Makkiyah* lebih banyak dibandingkan dengan ayat-ayat *Madaniyah*. Dari ayat-ayat Al-Qur'an yang berjumlah 6.236 itu, ayat-ayat *Makkiyah* berjumlah 4.726 buah, sedangkan ayat-ayat *Madaniyah* berjumlah 1.510 buah. Ini berarti bahwa tiga perempat dari jumlah ayat-ayat Al-Qur'an adalah *Makkiyah*.

Ayat-ayat Al-Qur'an yang secara lengkap sampai kepada kita saat kini tidak diturunkan sekaligus, tetapi diturunkan secara berangsur-angsur sesuai dengan kebutuhan-kebutuhan kaum Muslim pada awal Islam itu. Ini berarti bahwa di antara ayat-ayat itu ada yang turun pertama sekali, ada yang turun terakhir sekali, dan ada pula yang turun pada periode-periode di antara keduanya. Di dalam hal ini ada empat

pendapat para ulama. **Pertama**, ulama yang mengatakan bahwa ayat yang pertama turun adalah Ayat 1–5 QS. Al-'Alaq [96] berdasarkan, antara lain, hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari 'Aisyah ra. yang menceriterakan kejadian yang dialami Nabi ketika menerima wahyu itu. **Kedua**, ulama yang menyatakan bahwa ayat yang pertama turun adalah Ayat 1–5 QS. Al-Muddatstsir [74], berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari Abi Salmah ibnu Abdur Rahman bin 'Auf. **Ketiga**, ulama yang berpendapat bahwa ayat yang pertama turun adalah QS. Al-Fâtihah [1], berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Al-Baihaqi dari Abu Maisarah 'Umar bin Syurahbil. Adapun yang keempat menyatakan ayat yang pertama turun ialah *bismillâhir-rahmânir-rahîm*, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Al-Wahidi dari Ikrimah dan Al-Hasan.

Mayoritas ulama menyatakan bahwa pendapat yang paling kuat adalah pendapat pertama. Ayat 1–5 QS. Al-'Alaq [96] merupakan wahyu pertama yang diterima oleh Nabi Muhammad saw., dan tidak satu pun wahyu yang turun sebelum itu. Tiga pendapat lainnya oleh Al-Zarqani dikompromikan sebagai berikut. Ayat 1–5 QS. Al-Muddatstsir [74] merupakan ayat-ayat yang turun pertama kali setelah beberapa saat lamanya terjadi kekosongan turunnya wahyu setelah turunnya Ayat 1–5 QS. Al-'Alaq [96]. Ayat-ayat di dalam QS. Al-Fâtihah [1] mungkin dapat dipandang sebagai surat Al-Qur'an yang diturunkan pertama kali secara lengkap mulai dari ayat pertama sampai dengan ayat terakhir. QS. Al-Fâtihah [1] itu turun beberapa saat lamanya setelah Muhammad diangkat sebagai Nabi.

Mengenai ayat-ayat yang terakhir turun juga terdapat perbedaan pendapat para ulama. Menurut Al-Zarqani, terdapat 10 pendapat ulama. 1) Ayat yang terakhir turun adalah Ayat 281 QS. Al-Baqarah [2], berdasarkan hadits riwayat Al-Nasa'i melalui Ikrimah dari Ibnu Abbas dan riwayat Ibnu Abi Hatim. 2) Ayat 278 QS. Al-Baqarah [2] adalah ayat terakhir turun, berdasarkan hadits riwayat Bukhari dari Ibnu Abbas dan riwayat Baihaqi dari Ibnu Umar. 3) Yang terakhir turun adalah Ayat 282 QS. Al-Baqarah [2], berdasarkan hadits riwayat Ibnu Jarir dari Sa'id bin Al-Musayyib dan riwayat Abu Ubaid dari Ibnu Syihab. Pendapat lainnya menyatakan bahwa yang terakhir turun adalah Ayat 195 QS. Âli 'Imrân [3], Ayat 94 QS. An-Nisâ' [4], Ayat 176 QS. An-Nisâ' [4], Ayat 3 QS. Al-Mâ'idah [5], Ayat 128 QS. At-Taubah [9], 9, Ayat 110 QS. Al-Kahfi [18], dan ayat-ayat QS. An-Nashr [110], yang semuanya berdasarkan riwayat. Perbedaan pendapat ini timbul karena perbedaan masa para sahabat mendengarkan ayat yang disampaikan Nabi. Menurut Az-Zarqani dan Subhi Ash-Shalih, ayat-ayat yang terakhir turun adalah Ayat 281 QS. Al-Baqarah [2]. ❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

AYYÂM (أَيَّام)

Kata *ayyâm* (أَيَّام) adalah bentuk jamak (plural) dari kata *yaum* (يَوْم). Kata ini di dalam Al-Qur'an disebut sebanyak 27 kali dan tidak pernah berdiri sendiri. Kata tersebut selalu berada di dalam rangkaian kata-kata lainnya yang mengacu pada pengertian yang bermacam-macam. Empat kali di antaranya dihubungkan dengan kata *tsalâtsun* (ثَلَاث) sehingga membentuk kalimat *tsalâtsatu ayyâm* (ثَلَاثَةُ أَيَّام) yang berarti 'tiga hari'. Rangkaian kata ini selanjutnya digunakan untuk menyebutkan bilangan hari berpuasa sebagai kafarat bagi orang yang melakukan pelanggaran (QS. Al-Baqarah [2]: 196).

Ada pula kata *ayyâm* (أَيَّام) yang didahului oleh kata *sittatun* (سِتَّةٌ) sehingga membentuk frasa *sittatu ayyâm* (سِتَّةُ أَيَّام). Kata ini di dalam Al-Qur'an diulang sebanyak 7 kali dan selalu digunakan untuk menerangkan bilangan masa atau periode penciptaan langit dan bumi beserta isinya. (QS. Al-A'râf [7]: 54, QS. Yûnus [10]: 3, QS. Hûd [11]: 7, QS. Al-Furqân [25]: 59, QS. As-Sajadah [32]: 4, QS. Qâf [50]: 38, dan QS. Al-Hadîd [57]: 4). Kata *ayyâm* (أَيَّام) yang didahului oleh kata *sittatun* (سِتَّةٌ) itu tidak diartikan 'beberapa hari', tetapi diartikan

'periode' atau 'masa', yaitu masa atau periode penciptaan langit dan bumi beserta isinya.

Selain itu, ada pula kata *ayyâm* (أَيَّام) yang didahului oleh kata *arba'ah* (أَرْبَعَة) sehingga susunan frasanya menjadi *arba'atu ayyâm* (أَرْبَعَةُ أَيَّامٍ) yang artinya 'empat hari'. Di dalam Al-Qur'an kata tersebut hanya disebut sekali dan digunakan untuk menyebutkan bilangan hari di dalam menentukan kadar makanan. (QS. Fushshilat [41]: 10).

Pada bagian lain, terdapat pula kata *ayyâm* (أَيَّام) yang didahului oleh kata *tsamâniyah* (ثَمَنِيَة), sehingga susunan frasanya menjadi *tsamâniyatu ayyâm* (ثَمَنِيَةَ أَيَّامٍ) yang berarti 'delapan hari'. Kata ini hanya disebut sekali di dalam Al-Qur'an dan digunakan untuk menerangkan bilangan hari (lamanya angin topan yang menimpa kaum 'Ad) (QS. Al-Hâqqah [69]: 7).

Selanjutnya, terdapat pula kata *ayyâm* (أَيَّام) yang dihubungkan dengan kata *Allâh* (اللهِ) sehingga menjadi *ayyâmullâh* (أَيَّامُ اللهِ). Kata yang artinya 'hari-hari Allah' ini disebut dua kali dan digunakan untuk menerangkan peristiwa yang terjadi pada kaum dahulu baik yang berupa siksaan maupun anugerah dan penurunan nikmat (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 14 dan QS. Ibrâhîm [14]: 5).

Selain itu, masih terdapat kata *ayyâm* (أَيَّام) yang diberi sifat bermacam-macam. Misalnya *ayyâmim ma'lûmâtin* (أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ) yang berarti 'beberapa hari yang ditentukan'. Kata ini disebut sekali dan digunakan untuk menerangkan bilangan hari untuk berzikir kepada Allah swt. Selanjutnya ada pula kata *ayyâm* (أَيَّام) yang diikuti oleh kata *ukhar* (أُخَرُ) yang artinya 'beberapa hari dari hari lainnya'. Kata ini di dalam Al-Qur'an hanya disebut dua kali dan digunakan untuk meng-*qadhâ'* (membayar utang) puasa yang ditinggalkan oleh orang-orang yang mendapat uzur *syar'i* di dalam bulan Ramadan (QS. Al-Baqarah [2]: 184 dan 185).

Selanjutnya, ada pula kata *ayyâm* (أَيَّام) yang dihubungkan dengan kata *al-ladzîna khalau min qablihim* (ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِهِمْ) artinya '(yang sama) dengan kejadian-kejadian yang menimpa orang sebelum mereka'. Kata ini digunakan untuk menerangkan sifat bencana yang menimpa orang-orang yang durhaka. (QS. Yûnus [10]: 102).

Selain itu, ada pula yang dihubungkan dengan kata *al-khâliyah* (الْخَالِيَةُ) sehingga susunannya menjadi *ayyâmul-khâliyah* (ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ) yang berarti 'hari-hari yang telah berlalu'. Kata ini di dalam Al-Qur'an digunakan untuk menerangkan hari yang dilalui oleh para penghuni surga sewaktu berada atau hidup di alam dunia (QS. Al-Hâqqah [69]: 24).

Bentuk tunggal dari kata *ayyâm* (أَيَّام) adalah *yaum* (يَوْم) yang berarti 'hari'. Kata *yaum* (يَوْم) di dalam Al-Qur'an disebut sebanyak 375 kali. Kata ini dalam Al-Qur'an kadang-kadang digunakan untuk menerangkan perjalanan waktu mulai dari terbit matahari sampai terbenamnya dan kadang-kadang digunakan untuk menunjukkan zaman, masa, atau periode.

Sama halnya dengan kata *ayyâm* (أَيَّام), kata *yaum* (يَوْم) pun penggunaannya selalu dirangkaikan dengan kata lain di dalam Al-Qur'an. Misalnya dirangkaikan dengan kata *al-âkhir* (ٱلْآخِرُ) sehingga susunannya menjadi *al-yaumul-âkhir* (ٱلْيَوْمُ الْآخِرُ), yang digunakan untuk menerangkan saat mana tidak ada hari lain setelah hari akhir tersebut. Ada pula kata *yaum* (يَوْم)yang dirangkaikan dengan kata *ad-dîn* (الدِّيْنُ) sehingga menjadi *yaumud-dîn* (يَوْمُ الدِّيْنِ), yang digunakan untuk menerangkan hari ketika segala amal perbuatan manusia sewaktu hidup di dunia diperhitungkan.

Selain itu, kata tersebut ada yang dihubungkan dengan kata *al-hisâb* (ٱلْحِسَابُ) sehingga menjadi *yaumul-hisâb* (يَوْمُ الْحِسَابِ). Kata ini digunakan untuk menerangkan hari ketika manusia diperhitungkan segala amal perbuatannya yang dilakukan sewaktu hidup di dunia.

Di samping itu, kata *yaum* (يَوْم) ada yang dihubungkan dengan kata *at-talâq* (التَّلَاق), sehingga menjadi *yaumut-talâq* (يَوْمُ التَّلَاق). Kata ini digunakan untuk menerangkan keadaan manusia yang dipertemukan di antara satu dan lainnya oleh Tuhan. Selanjutnya, ada pula kata

yaum (يَوْم) yang dihubungkan dengan kata *al-khulûd* (اَلْخُلُوْدُ) sehingga menjadi *yaumul-khulûd* (يَوْمُ الْخُلُوْدِ) yang berarti 'hari yang kekal'. Kata ini digunakan untuk menerangkan sifat hari akhirat sebagai hari yang kekal.

Selanjutnya, kata *yaum* (يَوْم) ada yang dihubungkan dengan kata *al-khurûj* (اَلْخُرُوْجُ = keluar), *al-ba'ts* (اَلْبَعْثُ = bangkit), *al-âzifah* (اَلْآزِفَةُ = mendekat), dan *at-taghâbun* (اَلتَّغَابُنُ = terbuka). Semua kata yang berada di belakang kata *yaum* (يَوْم) tersebut menunjukkan sifat atau keadaan yang terjadi pada hari kiamat. Pada hari itu manusia dikeluarkan dari kubur, kemudian dibangkitkan, dikumpulkan, mendekat pada Tuhan, dan dibuka atau diperiksa segala amal ibadahnya.

Yang terakhir, kata *yaum* (يَوْم) dihubungkan dengan kata *kâna mikdâruhû khamsîna alfa sanah* (كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ = ukurannya lima puluh ribu tahun). Kata ini digunakan untuk menerangkan ukuran hari yang digunakan oleh Tuhan di dalam menciptakan langit dan bumi.

❖ *Abuddin Nata* ❖

AYYÛB (أَيُّوْب)

Kata *ayyûb* (أَيُّوْب) di dalam Al-Qur'an disebut empat kali, yaitu pada QS. An-Nisâ' [4]: 163, QS. Al-An'âm [6]: 84, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 83, dan QS. Shâd [38]: 41.

Ayyûb (أَيُّوْب) adalah nama salah seorang nabi dan rasul yang diutus Allah untuk Bani Israil. Beliau adalah keturunan Ishaq bin Ibrahim yang lahir dan hidup di Negeri Romawi, tetapi ada yang mengatakan bahwa beliau tinggal di Negeri Syam. As-Suyuthi di dalam *Al-Itqân* mengemukakan beberapa komentar ahli sejarah tentang keturunan Ayyub, di antaranya Ibnu Ishaq yang mengatakan bahwa Ayyub yang dimaksud di dalam Al-Qur'an ialah Ayyub yang berasal dari keturunan bangsa Israil. Ibnu Jarir berkata bahwa ia adalah anak Musya bin Ruh bin Iyas bin Ishaq. Ibunya adalah seorang wanita keturunan Nabi Luth, dan ayahnya keturunan Ibrahim yang beriman kepada Nabi Ibrahim. Ayyub wafat di dalam usia 93 tahun.

Nabi Ayyub terkenal sebagai seorang yang kaya raya, memiliki banyak ternak dan kebun, serta beberapa orang putra dan putri. Ia diuji Allah dengan kehilangan harta dan jiwa putra putrinya (QS. Al-Baqarah [2]: 155). Dengan iman yang kuat, Ayyub menghadapi ujian itu dengan penuh ketabahan dan kesabaran. Di dalam sakitnya ia berkata, *"Kami ini adalah kepunyaan Allah dan akan kembali kepada-Nya"* (QS. Al-Baqarah [2]: 156).

Setelah kehilangan harta benda dan putra-putrinya, ia diuji lagi dengan penyakit keras. Ketika itu ia berusia 70 tahun. Lamanya menderita akibat penyakit tersebut, menurut sebagian ahli sejarah, adalah 13 tahun, menurut pendapat yang lain 7 tahun, dan ada pula yang mengatakan 3 tahun. Menghadapi ujian ini beliau selalu berdoa kepada Allah agar disembuhkan dari penyakitnya. Di dalam doanya ia berkata, *"Ya Tuhanku! Saya telah ditimpa kemelaratan, dan Engkaulah yang lebih pengasih dari segala pengasih* (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 83)." Doanya diterima Allah, penyakitnya menjadi sembuh, harta bendanya yang telah hilang diganti Allah dengan berlipat ganda (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 84).

Karena mengalami penyakit berat dan di dalam waktu yang lama, istrinya sempat merasa bosan merawatnya. Ketika itu setan berhasil mengajaknya untuk mengabaikan suaminya yang sedang sakit. Melihat sikap istrinya, Ayyub berjanji kepada dirinya sendiri akan memukul istrinya seratus kali jika nanti dia sembuh. Setelah sembuh, Allah tidak membolehkan ia melaksanakan janjinya. Untuk itu Allah memerintahkannya agar mengambil seikat lidi kecil berjumlah seratus dan memukulkannya kepada istrinya sekali saja (QS. Shâd [38]: 44). Dengan sekali pukulan itu, nazar Ayyub telah terbayar.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

ÂZAR (آزَر)

Kata *âzar* (آزَر) adalah sebutan Allah terhadap orang tua Nabi Ibrahim as. yang tertera di dalam Al-Qur'an QS. Al-An'âm [6]: 74. Dia juga dibicarakan di dalam QS. At-Taubah [9]: 114, QS. Maryam [19]: 42, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 52, QS. Asy-

Syu'arâ' [26]: 70, QS. Ash-Shâffât [37]: 85, QS. Az-Zukhruf [43]: 26, dan QS. Al-Mumtahanah [60]: 4 tanpa disebut namanya, tetapi ditunjuk dengan kata *abîhi* (أَبِيْهِ = ayahnya). Ungkapan Nabi Ibrahim kepada ayahnya yang berbunyi *yâ abati* (يَاأَبَتِ = wahai ayahku) juga ditemui di dalam QS. Maryam [19]: 42-45. Ditemukan pula kata *âzar* (ءَازَر) di dalam QS. Al-Fath [48]: 29, tetapi berfungsi sebagai kata kerja, dengan arti 'menolong atau memperkuat/memperkokoh' dan tidak ada kaitannya dengan kisah Nabi Ibrahim as. dengan ayahnya.

Di dalam beberapa kitab tafsir dijumpai keterangan adanya perbedaan pendapat tentang *âzar* (ءَازَر). Apakah *âzar* (ءَازَر) merupakan nama ayah Nabi Ibrahim as. atau sekadar julukan (*laqab*), dan apakah *âzar* (ءَازَر) ayah kandung atau paman Nabi Ibrahim. Mujahid, misalnya, berpendapat bahwa *âzar* (ءَازَر) bukan nama ayah Nabi Ibrahim as., melainkan nama berhala. Sementara itu, Ibnu Ishaq berpendapat bahwa *âzar* (ءَازَر) bukan nama berhala melainkan julukan (*laqab*) yang berarti 'bengkok'. Ar-Raghib Al-Ashfahani memberi arti sebagai 'perkataan yang sesat'. Secara sederhana dapat diambil pengertian bahwa ayah atau paman Ibrahim memperoleh julukan yang jelek karena menyembah berhala/patung.

Muhammad Rasyid Ridha di dalam *Tafsîr Al-Manâr* menyatakan bahwa mayoritas mufasir, sejarawan, dan ahli bahasa lebih cenderung berpendapat bahwa ayah Nabi Ibrahim as. adalah Tarakh. Akan tetapi, di dalam hal ini masih juga terdapat perbedaan pendapat menyangkut huruf akhir yang digunakan, antara Tarakh (dengan *kh*) dan Tarah (dengan *h*).

Ayah Nabi Ibrahim as. memang dikenal di dalam sejarah sebagai pemahat, penjual, dan sekaligus penyembah patung. Ayat-ayat di dalam Al-Qur'an yang disebut di atas membicarakan hubungan Nabi Ibrahim as. dengan ayahnya dan dengan orang lain menyangkut persoalan penyembahan terhadap patung. Nabi Ibrahim as. berupaya membuka kesadaran mereka dengan beberapa ungkapan. Misalnya mengapa patung-patung tersebut kalian sembah; padahal, mereka tidak mendengar, tidak dapat melihat, dan tidak pula dapat memberi pertolongan sedikit pun? Pantaskah mereka itu kalian anggap sebagai Tuhan? Tidak cukup dengan pernyataan dan pertanyaan saja, Nabi Ibrahim as. pun menghancurkan patung-patung sesembahan mereka kecuali yang terbesar, agar mereka sadar bahwa yang mereka lakukan itu tidak masuk akal. Ibrahim mempersilakan orang-orang bertanya kepada patung terbesar itu kalau memang ia bisa berbicara. Walau mereka sadar bahwa patung itu tidak bisa berbicara, Ibrahim tetap dihukum (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 58, 63, dan 68).

Ayat-ayat yang disebut di atas juga menjelaskan bahwa Nabi Ibrahim pernah berjanji akan memintakan ampun kepada Allah swt. atas kesesatan ayahnya (QS. At-Taubah [9]: 114 dan QS. Al-Mumtahanah [60]: 4). Janji itu ia tepati dengan memohon agar Allah mengampuni ayahya (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 86). Namun, Allah menegurnya karena seorang nabi sekalipun, kalau menyekutukan Allah (musyrik), tidak akan diampuninya kecuali jika ia sudah bertobat. Allah menyatakan bahwa nabi dan orang yang beriman tidak patut memintakan ampun atas kesalahan orang-orang musyrik walau mereka masih ada hubungan keluarga (QS. An-Nisâ' [4]: 48 dan QS. At-Taubah [9]: 113). ❖ *Suwito* ❖

ÂZIFAH (أَزِفَة)

Kata *âzifah* (أَزِفَة) adalah bentuk *ism fâ'il muannats* (kata yang menunjukkan pelaku dari jenis wanita) dari *azifa, ya'zafu, azafan* dan *azufan*, serta *azifun* (أَزِفَ يَأْزَفُ أَزَفًا وَأَزُفًا وَأَزِفٌ). Asal makna kata *azifa* (أَزِفَ) menurut Ibnu Faris, Muhammad Ismail Ibrahim, dan Ibrahin Anis adalah *ad-dunuww wa al-muqârabah* (الدُّنُوُّ وَالْمُقَارَبَةُ = dekat dan hampir). Makna lain dari *azifa* (أَزِفَ) adalah *'ajila* (عَجِلَ = tergesa-gesa), *indamala* (إِنْدَمَلَ = sembuh), dan *qalla* (قَلَّ = sedikit). Kata lain yang seasal dengan *âzifah* (أَزِفَة) adalah *al-azaf* (اَلْأَزَفُ) yang berarti 'kesempitan' dan *al-azfu* (اَلْأَزْفُ) yang berarti 'cepat', 'ketangkasan' dan 'kesiagaan'. *Al-âzifah* (اَلْآزِفَة) juga berarti 'kiamat'. Kiamat dinamai *al-âzifah* (اَلْآزِفَة), kata Al-Ashfahani, karena dekat waktunya.

Âzifah

Kata *âzifah* (أَزِفَة – bentuk *ism fâ'il*) disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Ghâfir [40]: 18 dan QS. An-Najm [53]: 57. Kata *azifa* (أَزِفَ – dengan bentuk *fi'l mâdhî* atau kata kerja bentuk lampau) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. An-Najm [53]: 57.

Kata *azifatil-âzifah* (أَزِفَتِ الْآزِفَةُ) di dalam QS. An-Najm [53]: 57 disebut di dalam konteks pembicaraan tentang kiamat, yaitu bahwa hari kiamat itu telah dekat. Menurut Muhammad Husain Ath-Thabathabai, *al-âzifah* (الْآزِفَة) adalah salah satu nama dan sifat kiamat, yang waktunya dekat. Menurut Al-Qurthubi, dinamai kiamat dengan *al-âzifah* (الْآزِفَة) karena dekat waktunya pada sisi Allah. Menurut pendapat lain, karena kiamat itu sebenarnya dekat bagi manusia. Oleh karena itu, hendaklah mereka menyiapkan diri menghadapinya; tiap-tiap yang akan datang pasti dekat.

Kata *al-âzifah* (الْآزِفَة) di dalam QS. Ghâfir [40]: 18 disebut di dalam konteks perintah Tuhan kepada Nabi, agar beliau memberi peringatan kepada mereka tentang peristiwa yang dekat (hari kiamat), yaitu ketika hati menyesak sampai di kerongkongan karena menahan kesedihan.

❖ *Hasan Zaini* ❖

B

BÂBIL (بَابِل)

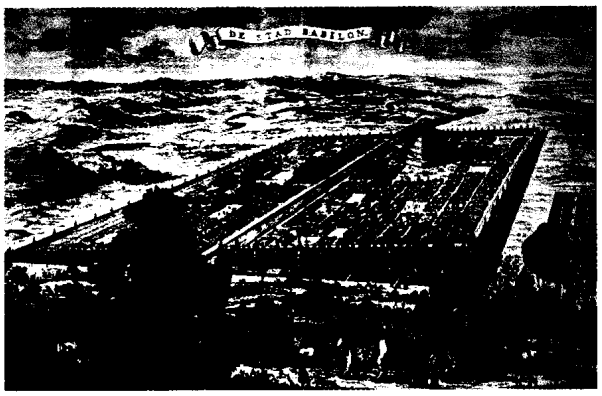
Bâbil adalah nama suatu daerah yang terletak pada posisi 32° 30'40" bujur timur dan 44°23'30 lintang utara. Tempatnya adalah di lembah Mesopotamia (antara dua sungai), yaitu sungai Efrat dan Tigris. Babil berbatasan dengan Tsa'labiah di sebelah barat, yaitu perhentian pertama jalan dari Irak menuju Mekah. Sebelah timur dengan sungai Balk. Sebelah utara dengan Anjar dan sebelah selatan dengan pantai Manshurah di negeri Sand. Kata *bâbil* hanya sekali disebut di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 102.

Ibnu Mas'ud menerangkan bahwa *bâbil* yang dimaksud oleh ayat ini adalah kota Kufah, Irak. Para ahli sejarah mencatat bahwa Adam as., setelah keluar dari surga—demikian juga anak-anaknya Habil dan Qabil—dimakamkan di Babil, tempatnya di daerah Fusthath. Menurut Al-Qur'an, Nabi Nuh as., setelah surutnya banjir besar yang menghanyutkan umatnya yang durhaka, berlabuh di bukit Judi (QS. Hûd [11]: 44). Para ulama memahami bahwa bukit tersebut terletak di daerah Armenia sebelah selatan yang berbatasan dengan Babil. Menurut Al-Qurthubi, kota ini dinamakan dengan Babil berasal dari kata, *tabalbulul alsinah* (تَبَلْبُلُ الْأَلْسِنَة) atau terpencarnya bahasa. Manurut riwayat, setelah Nabi Nuh as. turun dari kapalnya, beliau membangun sebuah perkampungan yang dihuni oleh delapan puluh suku bangsa. Masing-masing suku bangsa ini memiliki bahasa sendiri-sendiri dan tidak mengerti bahasa suku bangsa lainnya. Salah satu bahasa tersebut adalah bahasa Arab. Jadi, Babil merupakan pusat berkembangnya berbagai macam bahasa manusia.

Daerah Babil (Babilonia Kuno) merupakan tempat berawalnya fajar peradaban umat manusia. Di dalam bahasa Arab, kawasan yang membentang antara lembah sungai Nil melintasi Mesopotamia hingga ke sungai Xus disebut dengan *ad-dâ'iratu al-mu'mirah* (الدَّائِرَةُ الْمُؤْمِرَةُ) atau daerah berperadaban. Orang-orang Babil atau Babilonia Kuno biasa disebut juga dengan bangsa Kildan.

Ibnu Faqih menjelaskan bahwa Babil merupakan kota kedua yang dibangun di dalam sejarah peradaban manusia setelah kota Harran. Orang yang membangunnya adalah Namruz bin Kan'an. Ia juga merupakan raja yang pertama di bumi ini. Pada masa Raja Namruz inilah, Nabi Ibrahim as. hidup. Mereka diperkirakan hidup pada abad ke-18 sebelum Masehi. Nabi Ibrahim as. sendiri sebenarnya lahir di Harran. Lalu, ketika masih kecil dia dibawa oleh ayahnya ke Babil. Di kota inilah Nabi Ibrahim as., tinggal. Setelah menikah barulah Ibrahim as. meninggalkan Babil.

Sebagai pusat dan permulaan peradaban manusia, Babil merupakan kota ilmu pengetahuan. Di Babil, telah dikenal teknologi pembuatan bendungan. Di samping itu, di Babil juga telah berkembang berbagai cabang dan disiplin ilmu pengetahuan, terutama ilmu perbintangan (astronomi). Al-Qur'an berbicara tentang Babil di dalam konteks perkembangan ilmu penge-



Babilonia, tempat berawalnya fajar peradaban manusia.

tahuan tersebut yang diajarkan oleh dua orang "malaikat" yang bernama Harut dan Marut. Kedua "malaikat" ini mengajarkan ilmu sihir kepada masyarakat Babil. Namun, mereka berdua memperingatkan bahwa ilmu yang mereka ajarkan adalah cobaan dan jangan disalahgunakan. Menurut Yusuf Ali, Harut dan Marut tidak pernah menyembunyikan ilmunya. Namun, mereka berdua tidak pernah mengajari orang lain tanpa menjelaskan dan memperingatkan sifat fitnah (cobaan) dan godaan ilmu tersebut bila berada di tangan orang-orang jahat. Akan tetapi, manusia tidak mendengar peringatan mereka dan mempergunakan ilmunya itu untuk kejahatan. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 102, Al-Qur'an mengungkapkan bahwa mereka menggunakan ilmu yang diajarkan oleh Harut dan Marut tersebut untuk memisahkan suami-istri.

Sebagian ulama memandang Harut dan Marut yang hidup di Babil tersebut sebenarnya bukanlah malaikat, melainkan manusia biasa. Namun, karena kesalehan dan ketinggian ilmunya yang melebihi orang-orang lainnya maka masyarakat Babil menganggapnya sebagai malaikat. Pendapat ini berasal dari Ibnu Abbas dan dianut antara lain oleh Al-Baidhawi, Yusuf Ali, dan A. Hasan. Jadi "malaikat" di dalam ayat ini hanyalah merupakan arti kiasan figuratif, bukan arti yang sebenarnya. Mereka berpandangan bahwa malaikat adalah makhluk suci yang tidak pernah mengajarkan sihir. Pendapat ini sejalan dengan ungkapan Al-Qur'an sendiri di dalam QS. Yûsuf [12]: 31, yang menjelaskan tentang kesempurnaan Nabi Yusuf as., sehingga mencengangkan para wanita Mesir yang melihatnya dan berkomentar bahwa Yusuf bukanlah manusia, melainkan malaikat.

❖ *Muhammad Iqbal* ❖

BAD' (بَدْء)

Kata *bad'* (بَدْء) berarti 'permulaan, pertama kali', dan 'yang paling awal melakukan suatu perbuatan'. *Al-Mubdi'* (اَلْمُبْدِئُ), salah satu nama Allah, diambil dari kata ini. *Al-Mubdi'* (اَلْمُبْدِئُ) berarti 'menciptakan sesuatu sejak awal', tidak ada contoh sebelumnya.

Di dalam Al-Qur'an, kata *bad'* (بَدْء) disebut sebanyak 15 kali di dalam sebelas surah. Antara lain pada QS. Al-A'râf [7]: 29, QS. At-Taubah [9]: 13, QS. Yûnus [10]: 4, 34, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 104, QS. An-Naml [27]: 64, QS. Al-'Ankabût [29]: 19 dan 20, QS. Ar-Rûm [30]: 11 dan 27, QS. As-Sajadah [32]: 7, QS. Sabâ' [34]: 49, dan QS. Al-Burûj [85]: 13.

Dari 15 kali pengulangan kata *bad'* (بَدْء), 12 kali di antaranya ditujukan khusus kepada Allah. Tiga yang lain dipakai untuk selain Allah, yaitu pada QS. Yûsuf [12]: 76 yang dipakai untuk Nabi Yusuf; QS. At-Taubah [9]: 13 yang dipakai untuk orang-orang musyrik Mekah; dan QS. Sabâ' [34]: 49 yang digunakan untuk hal yang tidak benar (*batil*]: *Katakanlah, "Kebenaran telah datang dan yang batil itu tidak akan memulai dan tidak (pula) akan mengulang."* (QS. Sabâ' [34]: 49).

Adapun di antara 12 pengulangan lain, yang dipakai untuk Allah, adalah di dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 19 yang artinya, *"Dan apakah mereka tidak memerhatikan bagaimana Allah menciptakan (manusia) dari permulaannya..."* dan QS. Al-Anbiyâ' [21]: 104 yang artinya, *"Yaitu pada hari Kami gulung langit sebagai menggulung lembaran-lembaran kertas. Bagaimana Kami telah memulai penciptaan pertama begitulah Kami akan mengulanginya."*

Dari 12 kali pengulangan yang dikaitkan dengan Allah itu, sepuluh kali di antaranya diiringi dengan kata *i'âdah* (إِعَادَة) yang berarti

'kebangkitan'. Dua kali yang lain diiringi dengan kata yang lain, tetapi memunyai maksud yang sama. Keduanya ialah di dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 19 dan QS. As-Sajadah [32]: 7. Kata *bad'* di dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 19 langsung diiringi dengan ungkapan yang menunjukkan adanya kebangkitan, yaitu *tsummallâhu yunsyi'unnasy'atal- âkhirah* (ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْآخِرَةَ = kemudian Allah menjadikannya sekali lagi). Pada QS. As-Sajadah [32] kata *bad'* (بَدْء) terdapat pada Ayat 7. Adapun ungkapan yang mengisyaratkan adanya kebangkitan kembali terdapat pada Ayat 11, yaitu

قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ

qul yatawaffâkum malakul-mautil-ladzi wukkila bikum tsumma ilâ rabbikum turja'ûn
Katakanlah: malaikat maut yang diserahi tugas untuk kamu akan mematikan kamu; kemudian kepada Tuhanmu engkau sekalian akan kembali

Sekalipun sebagian besar kata *bad'* (بَدْء) yang diperuntukkan bagi Allah diiringi dengan kata *i'âdah* (إِعَادَة), penekanan dari tiap-tiap ayat itu tidak sama. Misalnya, QS. Al-A'râf [7]: 29 menekankan pada larangan untuk berbuat keji dan perintah menjalankan keadilan dan ikhlas di dalam beribadah. QS. Yûnus [10]: 4 menggambarkan kemahakuasaan Allah yang mampu menciptakan alam semesta, mampu menurunkan wahyu, dan memberi syafaat. QS. Al-Anbiyâ' [21]: 104 memperlihatkan kekuasaan Allah sebagai penguasa tunggal di jagat raya dan memperingatkan kekeliruan bagi yang menyembah selain-Nya. Walaupun demikian, perbedaan itu bermuara pada satu tujuan, yaitu memperingatkan manusia bahwa setelah hari kematian, manusia akan dihidupkan kembali dan masing-masing akan menuai hasil kehidupannya di dunia.

Di sisi lain, semua kata *bad'* (بَدْء) yang bersubjek Allah ternyata hanya digunakan untuk penciptaan manusia. Hal ini menunjukkan bahwa Allah adalah penciptanya yang pertama dan bentuk yang diciptakan itu sama sekali baru, bukan tiruan dari yang ada sebelumnya. Adapun pengiringan dengan kata *i'âdah* (إِعَادَة) tampaknya untuk memberi informasi atas kepastian hari kebangkitan dengan menggambarkan bahwa penciptaan kembali itu lebih mudah dari penciptaan pertama. Penciptaan kembali merupakan awal kehidupan akhirat, sebagaimana penciptaan pertama adalah awal kehidupan dunia.

Pengulangan *bad'* (بَدْء) dan *i'âdah* (إِعَادَة) menunjukkan bahwa persoalan kebangkitan kembali ini penting karena persoalan kebangkitan kembali hanya dapat diterima melalui wahyu dan manusia tidak mungkin menyaksikan serta menelitinya. Namun, Allah tetap memanggil daya nalar manusia untuk mengamati dan meneliti penciptaan manusia pertama sebagai perbandingan untuk menggambarkan kepastian kebangkitan kembali itu. ❖ *Sirajuddin Zar* ❖

BADÎ' (بَدِيع)

Kata *badî'* (بَدِيع) terambil dari akar kata yang terdiri dari rangkaian huruf *ba'*, *dal*, dan *'ain*. Maknanya berkisar pada dua hal. Pertama, *memulai sesuatu tanpa ada contoh sebelumnya.* Kedua, *keterputusan sesuatu dan kepunahan/ketumpulannya.* Dari makna pertama, lahir kata *bid'ah* yang merupakan amalan yang tidak dicontohkan oleh Nabi saw. Sementara pakar bahasa menambahkan bahwa kata ini mengandung makna kekaguman, sehingga bila sesuatu yang dihasilkan tidak disertai dengan kekaguman maka ia tidak wajar dinamai *badî'*. Dari sini, kata ini juga bermakna *indah.* Karena itu, ilmu yang membantu memperindah susunan kalimat dinamai *'Ilm al-Badî'* (عِلْم الْبَدِيع), dan seorang yang melakukan pekerjaannya dengan baik, dilukiskan dengan kata *abda'a,* dan sesuatu yang menakjubkan atau mengherankan dinamai *bid'u* (بِدْع).

Dalam Al-Qur'an, kata yang terangkai dengan ketiga huruf di atas, hanya ditemukan tiga kali, dua menunjuk kepada Allah sebagai *Badî'* (QS. Al-Baqarah [2]: 117 dan Al-An'am [6]: 101), dan sekali dengan kata *bid'an* (بِدْعًا) yang merupakan perintah Allah kepada Nabi Muhammad saw. untuk mengucapkan bahwa

beliau bukanlah orang pertama yang menjadi rasul (QS. Al-Ahqâf [46]: 9).

Imam Ghazali memahami kata *Badî'*, dalam arti "Dia yang tidak ada sebelumnya yang sama dengan-Nya." Apabila yang bersangkutan tidak ada samanya dalam zat, sifat, dan perbuatannya, serta segala sesuatu yang berkaitan dengannya, maka Dialah *Badî' yang mutlak*. Sedang apabila ada sesuatu dalam hal-hal di atas, yang sudah pernah ada samanya sebelumnya, maka dia bukanlah *Badî'* yang mutlak. Tidak ada yang wajar menyandang sifat ini kecuali Allah swt., karena Dia tidak memiliki *masa sebelum*, sehingga tidak mungkin ada sesuatu sebelum-Nya yang sama dengan-Nya, sedang seluruh yang wujud sesudah-Nya diwujudkan oleh-Nya, dan tidak sedikit pun persamaannya dengan-Nya. Karena itu Allah adalah *Badî'* sejak dahulu hingga tidak berakhir.

Merujuk kepada al-Qur'an ditemukan bahwa Allah menyebut sifat ini dalam konteks penciptaan langit dan bumi. Perhatikan QS. Al-Baqarah [2]: 117 dan . Al-An'âm [6]: 101.

Atas dasar ini, tanpa menolak pandangan al-Ghazali di atas, dapat juga dipahami bahwa kata *Badî'* yang merupakan sifat Allah, mengandung juga arti bahwa Dia adalah Pencipta langit dan bumi serta segala isinya tanpa ada contoh sebelumnya. Dia Yang menciptakan manusia pertama tanpa contoh sebelumnya, Dia juga yang menciptakan sistem reproduksi manusia tanpa ada samanya sebelumnya, Dia menciptakan jenis-jenis makhluk tanpa ada makhluk serupa sebelumnya. Demikian seterusnya. *Wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

BADR (بَدْر)

Kata *badr* (بَدْر) di dalam bahasa Arab berasal dari kata *badara-yabduru-badran wa bidâran* (بَدَرَ - يَبْدُرُ - بَدْرًا وَ بِدَارًا). Ibnu Faris, di dalam *Mu'jam Maqâyisil Lughah*, mengatakan bahwa kata *badr* memiliki dua makna asal, yaitu 'kesempurnaan sesuatu' dan 'kesegeraan' atau 'tergesa-gesa'. Pengertian yang kedua ini dapat ditemukan di dalam firman Allah swt. di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 6.

Kata *badr* hanya sekali disebutkan di dalam Al-Qur'an, yakni di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 123. Hanya saja, tidak lagi digunakan di dalam arti kebahasaannya. Kata itu dimaksudkan oleh Allah untuk menyebut nama suatu peristiwa peperangan besar yang pertama kali terjadi antara umat Islam yang dipimpin langsung oleh Nabi Muhammad saw. melawan golongan kafir Quraisy; umat Islam ketika itu memperoleh kemenangan yang gemilang. Peperangan tersebut terjadi di suatu tempat atau kawasan yang bernama Badr, sebuah kawasan yang terletak di antara kota Madinah dan kota Mekah.

Ada dua versi yang berlainan tentang latar belakang penamaan tempat tersebut dengan nama Badr. Versi pertama, Badr pada mulanya adalah nama seseorang yang memiliki sebuah sumur di kawasan itu. Kemudian, sumur tersebut disebut dengan nama pemiliknya. Sumur itu begitu terkenal namanya, sehingga menjadi ciri khusus kawasan itu, bahkan akhirnya mencakup kawasan itu tersendiri. Demikian menurut pendapat Asy-Sya'bi, seorang mufasir dari generasi Tabi'in. Versi kedua menyebutkan bahwa sejak semula Badr adalah nama sebuah sumur di sebuah tempat yang terletak di antara Madinah dan Mekah, sebagaimana tempat di mana sumur itu berada juga disebut dengan nama Badr. Demikian menurut pendapat mufasir kenamaan lainnya, yaitu Al-Waqidi.

Peristiwa perang Badr merupakan momentum yang amat penting di dalam perjuangan umat Islam dan dakwah islamiah yang disampaikan Nabi Muhammad saw. kepada umat manusia, khususnya bangsa Arab. Sebab, di dalam peperangan inilah Allah memberikan pertolongan, sehingga balatentara kaum Muslim yang jauh lebih kecil jumlahnya dan lebih lemah dan serta sama sekali tidak dipersiapkan untuk sebuah peperangan mampu mengalahkan golongan kaum Quraisy yang memiliki jumlah balatentara yang jauh lebih besar dan kekuatan yang secara lahiriyah sangat kuat.

Peperangan ini merupakan reaksi Nabi saw. dan para pengikutnya yang selama ini

mendapat perlakuan yang zalim dari golongan kaum Quraisy di dalam menyampaikan dan melaksanakan ajaran Islam, sehingga mereka terusir dari tanah kelahirannnya, Mekah. Dengan seizin Allah swt. mereka hijrah ke Madinah sebagai basis perjuangannya menegakkan Islam atas undangan para pengikutnya dari golongan Anshar. Allah mengizinkan Nabi saw. untuk memerangi mereka setelah beliau hijrah ke Madinah. Perpindahan tempat ini menguntungkan kaum muslimin karena suku Quraisy yang senantiasa berdagang dengan membawa kafilah yang besar menuju Syam harus melalui daerah sekitar Madinah. Jalur inilah yang terbaik dan terdekat. Oleh karena itu, Nabi saw. mendengar berita bahwa kafilah atau rombongan pedagang Quraisy akan kembali dari Syam, maka beliau mempersiapkan para sahabatnya untuk mencegah kafilah itu di kawasan Badr. Dengan merampas dan menjarah barang-barang dagangan mereka maka umat Islam akan menjadi kaya dan golongan kafir Quraisy akan mengalami kehancuran ekonomi. Begitu mendengar berita bahwa Rasulullah saw. keluar untuk mencegat mereka, Abu Sufyan yang memimpin kafilah itu, menyewa seorang penunggang kuda untuk membawa kabar buruk tersebut ke Mekah. Selanjutnya, di dalam menyelamatkan sekian banyak komoditas dagangan yang sedemikian besar jumlahnya dan menjadi tulang punggung perekonomian segenap masyarakat Mekah dan sekitarnya, para pemuka Quraisy segera menghimpun kekuatan untuk menggempur kekuatan pasukan Islam. Mereka segera berangkat menuju kawasan Badr. Sementara itu, demi menyelamatkan kafilahnya, Abu Sufyan dan rombongan kafilahnya tidak jadi melalui kawasan Badr dan mengalihkan rute perjalanannya melalui jalur tepi pantai dengan menempuh jarak yang terlalu jauh.

Setelah rombongan pedagang itu selamat, ia mengirim kabar kepada tentara Quraisy dan menyarankan mereka kembali ke Mekah tanpa terlibat peperangan dengan pasukan Islam. Akan tetapi, Abu Jahal dengan kesombongannya mengatakan bahwa kami tidak akan kembali sampai kami tiba di Badr beristirahat tiga hari sampai berpesta menyembelih unta, makan daging dan minum khamar, sehingga seluruh bangsa Arab tahu dan merasa takut kepada mereka selama-lamanya. Namun, sebagian dari mereka ada yang pulang sebelum terjadi peperangan, antara lain: Bani Zuhrah dan Bani Adi.

Perang Badr pun terjadi tanpa terelakkan. Kekuatan yang tidak berimbang ini tidak meruntuhkan semangat jihad kaum muslimin yang berjuang untuk menegakkan kebenaran dan memerangi kebatilan. Berbekal dengan semangat takwa dan tawakal kepada Allah, akhirnya umat Islam mampu mengalahkan musuh utamanya berkat pertolongan dan bantuan Allah yang menurunkan bala bantuan ribuan malaikat. Bantuan malaikat inilah yang akhirnya membuat nyali orang-orang kafir Quraisy jatuh dan mereka lari tunggang langgang, meninggalkan arena peperangan.

Adapun kata lain yang memunyai derivasi yang sama dengan kata *badr* hanya sekali disebutkan di dalam Al-Qur'an, yaitu kata *bidâran* (بِدَارًا) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 6. Kata yang berarti 'tergesa-gesa' ini dipergunakan Allah untuk memperingatkan para wali anak-anak yatim agar tidak tergesa-gesa memakan atau membelanjakan harta anak yatim sebelum mereka menginjak dewasa. Perbuatan ini merupakan tindakan yang tidak terpuji dan cenderung menzalimi hak-hak anak yatim. Sebisa mungkin seorang wali menjauhkan diri dari memakan harta anak yatim yang berada di dalam asuhannya, kecuali ia benar-benar di dalam keadaan fakir. Dengan kondisi kefakiran semacam ini, seorang wali anak yatim dibolehkan oleh syariat Islam untuk memakan sebagian harta anak yatim itu sekedarnya, sesuai dengan kebutuhannya. Dengan demikian, pembolehan ini bersifat pengecualian saja. ❖ *Muhammad Qarib* ❖

BAGHTAH (بَغْتَة)

Kata *baghtah* (بَغْتَة) berarti *al-fajâ'ah* (اَلْفَجَاءَة = mendadak atau tiba-tiba). Al-Raghib Al-

Ashfahani dan Ibnu Faris mengartikan *baghtah* (بَغْتَة) dengan *mufâja'atusy syaî' min ḥaîtsu lâ yuḥtasabu* (مُفَاجَأَةُ الشَّيْءِ مِنْ حَيْثُ لَايُحْتَسَبُ = sesuatu yang terjadi secara tiba-tiba, tidak diduga sama sekali).

Di dalam Al-Qur'an kata *baghtah* (بَغْتَة) disebut 13 kali, yaitu di dalam QS. Al-An'âm [6]: 31, 44, dan 47, QS. Al-A'râf [7]: 95, 187, QS. Yûsuf [12]: 107, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 40, QS. Al-Hajj [22]: 55, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 202, QS. Al-'Ankabût [29]: 53, QS. Az-Zumar [39]: 55, QS. Az-Zukhruf [43]: 66, dan QS. Muhammad [47]: 18.

Kata *baghtah* (بَغْتَة) di dalam QS. Al-An'âm [6]: 31, QS. Al-A'râf [7]: 187, QS. Yûsuf [12]: 107, QS. Al-Hajj [22]: 55, QS. Az-Zukhruf [43]: 66, dan QS. Muhammad [47]: 18 berkaitan dengan masalah Hari Kiamat yang datang dengan tiba-tiba. Muhammad Baqir An-Nasiri menjelaskan bahwa kiamat datang kepada mereka secara mendadak sehingga mereka tidak mengetahui kapan terjadinya kiamat tersebut.

Kata *baghtah* (بَغْتَة) pada QS. Al-An'âm [6]: 44, 47, QS. Al-A'râf [7]: 95, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 40, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 202, QS. Al-'Ankabût [29]: 53, dan QS. Az-Zumar [39]: 55 berhubungan dengan siksaan Tuhan terhadap orang yang melupakan nikmat-Nya. Tuhan menyiksa mereka secara mendadak di saat mereka bergembira ria dengan nikmat tersebut dan akhirnya mereka berdiam serta berputus asa.

Menurut Al-Qurthubi, pengertian mendadak di sini ialah tanpa didahului oleh tanda-tanda, sementara mereka waktu itu berada di dalam keadaan terlena dan lalai. Azab atau siksaan Tuhan di dunia kadang-kadang di dalam bentuk gempa bumi, petir, angin topan, atau badai yang dahsyat. Kadang-kadang juga dalam bentuk kelaparan, kemarau panjang, dan sebagainya. ❖ *Hasan Zaini* ❖

BAGHY (اَلْبَغْي)

Kata *baghy/al-baghy* (اَلْبَغْي) berasal dari *baghâ* (بَغَى) yang pada mulanya berarti 'menghendaki', tetapi seringkali digunakan untuk sesuatu yang negatif sehingga biasanya berarti 'durhaka'. Di dalam Al-Qur'an, kata tersebut diulang sebanyak 13 kali dan diberi arti bermacam-macam sesuai dengan konteksnya. Kata itu digunakan untuk menunjukkan orang yang melanggar hak, melakukan perbuatan yang dapat menimbulkan permusuhan, menganiaya dan merugikan orang lain, menjual diri kepada kekafiran karena rasa benci terhadap ajaran Al-Qur'an serta sikap dengki dan benci terhadap keterangan yang dibawa oleh para Rasul, dan orang yang berbuat zina atau melacur (QS. Al-Baqarah [2]: 90, QS. Âli 'Imrân [3]: 19, QS. Al-A'râf [7]: 33, QS. An-Nahl [16]: 90, QS. Maryam [19]: 20, dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 39).

Kata *al-baghy* (اَلْبَغْي) di dalam arti yang melampaui batas dapat dipahami dari kata *baghal-jarh* (بَغَى الْجَرْح) yang artinya 'luka itu meluas dan melebar sehingga lama sembuhnya'. Kata *al-baghy* (اَلْبَغْي) di dalam arti 'berbuat zina atau lacur' dapat dipahami dari kasus Maryam yang mengandung (hamil) Nabi Isa, sedangkan Maryam sendiri belum menikah dan belum pernah disentuh atau digauli pria. Maryam di dalam kasus ini menyatakan dirinya tidak termasuk *al-baghy* (orang yang melacurkan diri/zina).

Selanjutnya, karena perbuatan *al-baghyu* tersebut dapat menimbulkan kerusakan, pada ayat lain kata *al-baghy* (اَلْبَغْي) sering digunakan untuk menjelaskan suatu bencana yang menimpa seseorang yang berbuat durhaka (*al-bâghî*). (Lihat QS. Yûnus [10]: 23).

Selain itu, di dalam Al-Qur'an terdapat pula kata *bâghin* (بَاغٍ) yang digunakan untuk menunjukkan pelaku perbuatan yang tidak terpuji. Namun, perbuatan tersebut dilakukan dengan sangat terpaksa, di dalam keadaan darurat, atau tidak berniat melanggar. Terhadap orang yang demikian itu Allah memaafkan, dan perbuatannya tidak dianggap dosa (QS. Al-Baqarah [2]: 173 dan QS. Al-An'âm [6]: 145).

Selanjutnya, di dalam Al-Qur'an juga terdapat kata *al-bighâ'* (اَلْبِغَاء). Kata ini oleh Al-Qur'an digunakan sebagai larangan untuk memaksa para wanita melakukan perbuatan

zina (QS. An-Nûr [24]: 33). Sebagai bentuk jamak dari *al-bighâ'* (اَلْبِغَاء) adalah *al-bughât* (اَلْبُغَاة). Namun, kata yang disebut terakhir ini tidak digunakan di dalam Al-Qur'an. Kata *al-bughât* (اَلْبُغَاة) biasanya digunakan oleh para ahli fiqih (hukum Islam) untuk menerangkan sekelompok orang yang menentang pemerintah yang sah dengan menggunakan kekerasan atau kekuatan senjata. ❖ *Abuddin Nata* ❖

BAHÎRAH (بَحِيْرَة)

Bahîrah (بَحِيْرَة) adalah unta betina yang dibelah telinganya. Kata ini akar katanya *b–h–r*, merujuk pada makna 'keluasan' dan 'kelapangan'. Dari akar kata tersebut timbul kata *bahr* (بَحْر) yang bermakna 'laut dan sungai-sungai besar'. *Bahr* (بَحْر) dengan kata kerja *bahartu 'udzunan-nâqah* (بَحَرْتُ أُذُنَ النَّاقَةِ = saya belah telinga unta betina itu dengan lebar).

Kata *bahîrah* (بَحِيْرَة) di dalam Al-Qur'an disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 103, berkaitan dengan tradisi orang-orang Arab Jahiliyah yang mengharamkan makan daging unta *bahîrah* (بَحِيْرَة), unta *sâ'ibah* (سَائِبَة = unta betina yang dibiarkan pergi ke mana saja karena suatu nazar), domba *washîlah* (وَصِيْلَة = domba betina melahirkan anak kembar yag terdiri dari jantan dan betina, maka yang jantan disebut *washîlah*, tidak disembelih dan diserahkan kepada berhala), dan unta *hâm* (حَامّ = unta jantan yang tidak boleh diganggu gugat karena telah dapat menghamili unta betina sepuluh kali). Ada beberapa pendapat yang berbeda mengenai unta *bahîrah* (بَحِيْرَة):

Pertama, pendapat Az-Zajjaj, *bahîrah* (بَحِيْرَة) adalah unta betina yang telah beranak lima kali dan anak yang kelima itu jantan, lalu unta betina itu dibelah telinganya, dilepaskan merumput dan mencari air, tidak boleh ditunggangi, tidak boleh diambil air susunya dan tidak boleh disembelih. **Kedua**, menurut Ahmad bin Faris bin Zakariya dan Ar-Raghib Al-Ashfahani, *bahîrah* (بَحِيْرَة) adalah unta betina yang dibelah telinganya bila telah melahirkan 10 anak unta, tidak boleh ditunggangi, tidak boleh membawa barang, dan dibiarkan bebas ke mana saja. **Ketiga**, menurut Ibnu Abbas, bila unta betina melahirkan lima anak, anak kelimanya diperiksa; bila jantan, anak unta itu disembelih dan dagingnya boleh dimakan bersama kaum lelaki dan perempuan. Bila anak kelima itu betina, lalu dibelah telinganya dan inilah yang dinamakan *bahîrah* (بَحِيْرَة), yang tidak boleh ditunggangi, tidak boleh dibebani dengan barang di atas punggungnya, serta tidak boleh diminum air susunya oleh kaum wanita. Unta ini dibiarkan pergi sesukanya sampai mati sendiri, dan bila mati, boleh dimakan oleh kaum lelaki dan kaum perempuan bersama-sama. **Keempat**, menurut Ahmad bin Ishaq, *bahîrah* (بَحِيْرَة) adalah anak betina unta *sâ'ibah* (سَائِبَة). *Sâ'ibah* (سَائِبَة) adalah unta betina yang beranak sepuluh dan kesemua anaknya betina; maka, dibiarkan berkeliaran semaunya, tidak dikendarai, tidak dicukur bulunya, tidak diminum susunya kecuali oleh tamu. Bila unta *sâ'ibah* (سَائِبَة) ini melahirkan lagi seekor anak betina maka anak betina ini dibelah telinganya dan dilepas sebagai *bahîrah* (بَحِيْرَة) bersama induknya.

Secara tersirat *bahîrah* (بَحِيْرَة) juga disebut pada QS. Al-An'âm [6]: 139, berkenaan dengan anggapan orang-orang Arab Jahiliyah yang mengkhususkan air susu *bahîrah* (بَحِيْرَة) dan *sâ'ibah* (سَائِبَة) serta janin *bahîrah* (بَحِيْرَة) dan *sâ'ibah* (سَائِبَة) yang lahir di dalam keadaan hidup, untuk kaum lelaki dan terlarang bagi kaum perempuan; bila janin itu lahir mati, dapat dimakan bersama oleh kaum lelaki dan perempuan.

❖ *M.Rusydi Khalid* ❖

BAI' (بَيْع)

Kata *bai'* (بَيْع) adalah bentuk *mashdar* dari kata *bâ'a – yabî'u – bai'an* dan *mabî'an* (بَاعَ يَبِيْعُ بَيْعًا وَمَبِيْعًا). Dalam Al-Qur'an, bai' dan kata-kata turunannya tersebut 15 kali, tersebar dalam delapan surah dan sebelas ayat.

Bai' (بَيْع) memunyai makna dasar *'i'thâ'ul-mutsman wa akhdzuts-tsaman'* (إِعْطَاءُ الْمُثْمَنَ وَأَخْذُ الثَّمَنَ = menyerahkan suatu barang atau benda yang telah ditentukan harganya dan menerima pembayarannya). Dengan demikian, *baî'* (بَيْع) merupakan lawan dari *asy-syirâ'* (الشِّرَاءُ =

menyerahkan sesuatu yang dijadikan pembayaran dan menerima barang atau benda yang telah ditentukan harganya). Al-Baghawi di dalam *Ma'âlimut Tanzîl* ketika menafsirkan *bai'* pada *lâ baî'un fihi walâ khullah* (لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ) yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 254 dengan *fidâ'* (فِدَاء = tebusan), sebab pada hari itu seseorang tidak mungkin dapat menebus dirinya dari Allah, karena Allah tidak akan menjual ketentuan-Nya dengan harga apa pun.

Pada hakikatnya, *bai'* (بَيْع) dan *syirâ'* (شِرَاء) adalah kegiatan tukar menukar. *Bai'* (بَيْع) dan *syirâ'* (شِرَاء) yang biasanya dirangkum di dalam istilah *at-tijârah* (التِّجَارَةُ = jual-beli/perdagangan) merupakan kegiatan di bidang *mu'âmalât* (مُعَامَلَات). Adapun pengertian *bai'* (بَيْع) secara istilah yang sudah bersifat teknis adalah *mubâdalatul-mâlil-mutaqawwami bil-mâlil-mutaqawwimi* (مُبَادَلَةُ الْمَالِ الْمُتَقَوَّمِ بِالْمَالِ الْمُتَقَوِّمِ = kegiatan menukarkan harta yang telah ditetapkan harganya dengan harta yang juga telah ditetapkan harganya).

Apabila kata itu diubah *wazan* (bentuk)-nya menjadi *bâya'a – yubâyi'u – mubâya'atan* (بَايَعَ يُبَايِعُ مُبَايَعَةً) atau *al-bai'ah* (Indonesia: baiat) maka pengertiannya menjadi *naû'un minal mîtsâqi bi badzlith thâ'ah* (نَوْعٌ مِنَ الْمِيْثَاقِ بِبَذْلِ الطَّاعَةِ = salah satu dari bentuk perjanjian yang pada intinya menyatakan kesediaan untuk berlaku patuh dan setia), demikian Ath-Thabathabai merumuskan di dalam tafsirnya *Al-Mîzân fi Tafsîr Al-Qur'ân*. Namun, dilihat dari bentuk katanya, yang di dalam hal ini menggunakan *wazan* (pola) *mufâ'al* (مُفَاعَل) maka kata itu mengandung pengertian saling sehingga baik yang membaiat maupun yang dibaiat harus secara timbal balik berjanji setia untuk melakukan kewajiban masing-masing (QS. Al-Fath [48]: 10, 18 dan QS. Al-Mumtahanah [60]: 12); apabila bentuknya sudah menjadi *al-bî'ah* (الْبِيْعَةُ) maka maknanya pun berubah menjadi 'tempat ibadahnya orang-orang Nasrani dan Yahudi' (QS. Al-Hajj [22]: 40).

Apabila makna-makna tersebut diperhatikan, terlihat adanya keterkaitan di antara yang satu dengan yang lain. Janji setia dinamakan *bai'ah* karena di dalam janji setia itu sesungguhnya terjadi pertukaran kepentingan: yang dibaiat menjual kepatuhsetiaannya kepada yang membaiat dan yang membaiat memberikan perlindungannya kepada yang dibaiat sebagai ganti (tukaran) kepatuhsetiaan itu. Tempat ibadah orang-orang Nasrani dan Yahudi disebut *al-bî'ah* (الْبِيْعَةُ) karena di dalamnya sering terjadi kegiatan ibadah sebagai manifestasi dari kepatuhsetiaan pelakunya terhadap Tuhannya. Itu berarti telah terjadi penyerahan diri dan jiwa oleh yang menyembah kepada yang disembah dan pemberian karunia dari yang disembah.

Menurut penelitian ini, makna yang terkandung di dalam kata *bai'* dan turunannya di dalam Al-Qur'an mencakup jual, perjanjian (baiat), dan tempat ibadah bagi orang-orang Nasrani dan Yahudi. Pembicaraan ayat-ayat yang di dalamnya terdapat kata *baî'* dan turunannya berkisar tentang 1) penghargaan Allah swt. kepada para pelaku kebaikan dan para *syuhadâ'* (QS. At-Taubah [9]: 111); 2) tata cara bermuamalah yang baik dan aman (QS. Al-Baqarah [2]: 275, 282); 3) peringatan Allah swt. kepada manusia agar berbuat kebaikan selagi ada kesempatan (QS. Al-Baqarah [2]: 254 dan QS. Ibrâhîm [14]: 31); 4) orang yang tetap melakukan ibadah di tangah-tengah godaan akan mendapat rahmat dan karunia dari Allah swt. (QS. An-Nûr [24]: 37 dan QS. Al-Jumu'ah [62]: 9); 5) setiap janji setia (baca: baiat) harus dihormati dan dihargai oleh pihak-pihak yang terlibat di dalamnya (QS. Al-Fath [48]: 10, 18 dan QS. Al-Mumtahanah [60]: 12); dan 6) Allah swt. tidak merestui keganasan suatu golongan atas golongan lainnya (QS. Al-Hajj [22]: 40). ❖ *Cholidi* ❖

BAIT (بَيْت)

Kata *bait* (بَيْت) berarti 'rumah' dan berasal dari kata *bâta* (بَاتَ). Di dalam Al-Qur'an, kata *bâta* (بَاتَ) dengan segala derivasinya disebut 73 kali dan tersebar di dalam 28 surah. Lima kali di dalam bentuk kata kerja, tiga kali di dalam bentuk *mashdar*, dan 55 kali di dalam bentuk kata benda. Yang terakhir ini dapat dibagi lagi menjadi dua;

28 kali di antaranya di dalam bentuk kata benda tunggal (*mufrad/singular*), yaitu *bait* (بَيْت), dan sisanya, 37 kali, di dalam bentuk kata benda jamak (*jama`/plural*), yaitu *buyût* (بُيُوْت).

Di dalam bentuk kata kerja, kata ini berkaitan dengan waktu malam hari. *Bâta* (بَاتَ) termasuk *al-af'âlul-khamsah*, seperti *shâra* yang berarti 'menjadi'. Kata ini juga berarti 'berada pada waktu malam'. Kata turunannya yang masih di dalam bentuk kata kerja, seperti *bayyata* (بَيَّتَ), tetap berkaitan dengan 'waktu malam hari'. Kata-kata seperti itu biasanya bermakna 'bekerja pada malam hari'. Adapun pekerjaannya sendiri biasanya dikaitkan dengan pelaku, seperti *bayyatal-amra* (بَيَّتَ الْأَمْرَ) yang berarti 'mengerjakan sesuatu di malam hari', dan *bayyatal-'aduwwa* (بَيَّتَ الْعَدُوَّ) yang berarti 'menyergap musuh di malam hari'.

Adapun kata benda *bait* (بَيْت) memunyai dua arti. **Pertama**, 'tempat tinggal', sepadan dengan kata lainnya *al-manzil* (اَلْمَنْزِل), *al-maskan* (اَلْمَسْكَن), dan *al-ma'wâ* (اَلْمَأْوَى). Di dalam hal ini, pengertian *al-bait* (اَلْبَيْت) tidak perlu dibatasi dengan waktu malam, sesuai dengan pengertian asalnya. *Bait* (بَيْت = tempat tinggal) ini, bagaimanapun, memang pada mulanya berhubungan dengan malam hari karena fungsi utama tempat tinggal adalah tempat tidur di malam hari. Apalagi, di masa lalu banyak penduduk Arab hidup secara nomaden, berpindah dari satu tempat ke tempat lain. Di dalam keadaan seperti itu, fungsi tempat tinggal memang terutama untuk tidur. Akan tetapi, di dalam perjalanan waktu, kata itu menjadi berarti 'tempat tinggal' atau rumah. **Kedua**, *al-bait* (اَلْبَيْت) bila dihubungkan dengan syair berarti—seperti sudah menjadi bahasa Indonesia—bait atau kuplet syair. Dinamakan demikian karena bait syair itu menghimpun huruf-huruf dan kata-kata, sebagaimana di dalam rumah terhimpun anggota keluarga. Jamak (plural) dari kata *bait* (بَيْت) dengan pengertian tempat tinggal atau rumah adalah *buyût* (بُيُوْت), sedangkan jamak dari kata *bait* (بَيْت) dengan pengertian syair adalah *abyât* (أَبْيَات).

Kata *bait* (بَيْت) di dalam Al-Qur'an sering dinisbahkan kepada Allah, *baitullâh* (بَيْتُ اللهِ = rumah Allah, yaitu Ka'bah), yang sering juga disebut dengan nama lain, seperti *baitul-harâm* (بَيْتُ الْحَرَامِ = rumah suci) dan *al-baitul-muharram* (اَلْبَيْتُ الْمُحَرَّمُ = rumah yang disucikan), *al-baitul-'atîq* (اَلْبَيْتُ الْعَتِيْقُ = rumah kuno). Dinamakan *al-baitul-harâm* (rumah suci) dan *al-baitul-muharram* (rumah yang disucikan) karena Allah mengharamkan kepada orang-orang musyrik untuk memasuki rumah itu; sedangkan dinamakan dengan *al-baitul-'atîq*, karena rumah ini merupakan rumah ibadah pertama yang didirikan di atas dunia. Adapun latar belakang dinamakan Ka'bah adalah karena bentuknya yang menyerupai kubus (Ar.: *al-ka'b* = kubus).

Sejak semula *baitullâh* (Ka'bah) itu dimaksudkan sebagai tempat ibadah, tempat orang shalat, tawaf, iktikaf, dan sujud (QS. Al-Baqarah [2]: 125, 158, QS. Al-Anfâl [8]: 35, dan QS. Al-Hajj [22]: 29). Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail merupakan *ahlul-bait;* maka, Allah memerintahkan mereka untuk membersihkan rumah Allah itu untuk keperluan tersebut (QS. Al-Baqarah [2]: 125 dan QS. Al-Hajj [22]: 26). Di samping itu, doa Nabi Ibrahim dikabulkan Allah dengan menjadikan *baitullâh* itu tempat suci yang selalu diziarahi orang dalam rangka melaksanakan haji dan umrah (QS. Al-Baqarah [2]: 158 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 97), serta berkorban (QS. Al-Hajj [22]: 33) sehingga hati manusia tertambat kepadanya dan rezeki Tuhan mengalir ke sana. Allah menyebutkan juga bahwa rumah-Nya juga berfungsi sebagai tempat berkumpul bagi manusia dan merupakan tempat yang aman (QS. Al-Baqarah [2]: 125).

Di dalam Al-Qur'an juga terdapat kata *al-baitul ma'mûr* (اَلْبَيْتُ الْمَعْمُوْرُ) (QS. Ath-Thûr [52]: 4) yang secara semantik berarti 'rumah yang ramai dikunjungi'. Sebagian penafsir berpendapat, yang dimaksudkan dengan *al-baitul ma'mûr* (اَلْبَيْتُ الْمَعْمُوْرُ) adalah *baitullâh*, Ka'bah, karena ia selalu dikunjungi orang. Sebagian lagi berpendapat, yang dimaksudkan dengan *al-baitul-ma'mûr* (اَلْبَيْتُ الْمَعْمُوْرُ) itu adalah sebuah rumah di langit yang ketujuh.

Umumnya *baitullâh*, seperti terlihat di atas,

disebut di dalam bentuk tunggal, yang berarti 'Ka'bah'. Apabila terdapat di dalam bentuk jamak sehingga menjadi *buyûtullâh* (rumah-rumah Allah); maka, yang dimaksudkan adalah masjid-masjid (QS. An-Nûr [24]: 36) dan berfungsi sebagai tempat beribadah, bertasbih dan berzikir pada waktu pagi dan sore hari. Di dalam hal ini, di antara para mufasir ada yang berpendapat bahwa yang dimaksudkan 'rumah-rumah Allah' itu adalah masjid-masjid pada umumnya, sementara sebagian mufasir lainnya menyatakan hanya merujuk kepada empat buah masjid, yaitu masjid-masjid yang dibangun oleh para nabi: *Al-Masjidil-Harâm*, dibangun oleh Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail; Masjid *Al-Baitul Muqaddas* di Yerussalem, yang dibangun oleh Nabi Sulaiman; Masjid Nabawi dan Masjid Quba, keduanya dibangun oleh Nabi Muhammad.

Di dalam pengertian 'tempat tinggal/ rumah', *bait* di dalam Al-Qur'an bisa dinisbahkan kepada manusia dan kepada binatang, bahkan kepada Hari Akhir. Di antara *baît* yang dinisbahkan kepada binatang adalah *baitul 'ankabût* (بَيْتُ الْعَنْكَبُوْتِ = tempat tinggal laba-laba) (QS. Al-'Ankabût [29]: 41) dan rumah lebah di gunung-gunung, bukit, pohon, dan tempat-tempat yang dibikin manusia (QS. An-Nahl [16]: 68). Adapun rumah yang dinisbahkan kepada Hari Akhir adalah rumah di surga (QS. At-Tahrîm [66]: 11).

Di dalam Al-Qur'an, *al-bait* berarti tempat tinggal di dalam pengertian umum. *Al-bait* tidak harus bersifat permanen, kemah-kemah yang terbuat dari kulit yang dibawa berpindah-pindah, di dalam Al-Qur'an, juga disebut dengan kata *buyût* (rumah-rumah) (QS. An-Nahl [16]: 80). Rumah itu bisa juga di dalam bentuk gunung yang dipahat (QS. Al-A'râf [7]: 74, QS. Al-Hijr [15]: 82, dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 149). Bahkan, bukan tidak mungkin rumah terbuat dari emas (QS. Al-Isrâ' [17]: 93).

Di dalam Al-Qur'an ada ayat-ayat yang menunjukkan fungsi rumah, seperti sebagai tempat tinggal (QS. An-Nahl [16]: 80) dan tempat menyimpan barang (QS. Âli 'Imrân [3]: 49). Di samping fungsi umum ini, juga disebutkan agar rumah difungsikan sebagai tempat salat dan berdakwah (QS. Yûnus [10]: 87), serta tempat membaca Al-Qur'an (QS. Al-Ahzâb [33]: 34). Akan tetapi, kebanyakan ayat Al-Qur'an yang menyebut rumah sebagai tempat tinggal manusia, berhubungan dengan persoalan-persoalan ajaran etika di dalam Islam (QS. An-Nûr [24]: 27, 61, dan lain-lain).

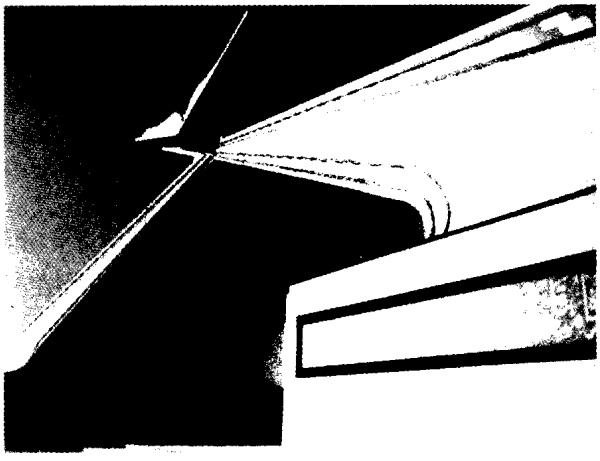
Rumah juga berfungsi sebagai 'kurungan' bagi wanita pezina (QS. An-Nisâ' [4]: 15), sebagaimana ada juga ajaran etika berkenaan dengan rumah Nabi Muhammad saw. (QS. Al-Ahzâb [33]: 53). ❖ *Badri Yatim* ❖

BAKKAH (بَكَّة)

Bakkah adalah sebuah kota di Saudi Arabia yang merupakan salah satu kota suci umat Islam. Di kota ini terdapat Masjid Haram dan Ka'bah.

Kata *bakkah* (بَكَّة) berasal dari kata *bakka* (بَكَّ) yang berarti 'meremukkan' dan 'berdesak-desakan'. Di dalam pemakaiannya, kata *bakkah* (بَكَّة) berubah menjadi *makkah* (مَكَّة) karena kebiasaan orang Arab mengubah huruf *ba* menjadi *mim*, misalnya kata *lâzib* (لَازِب) diubah menjadi *lâzim* (لَازِم).

Di dalam Al-Qur'an kata ini disebutkan sekali, yaitu pada QS. Âli 'Imrân [3]: 96, *"Sesungguhnya rumah yang mula-mula dibangun untuk (tempat beribadah) manusia ialah Baitullah di*



Bakkah, sebutan lain bagi kota suci umat Islam, Mekah. Gambar di atas adalah sebuah gerbang kota yang menjadi landmark *kota Mekah.*

Bakkah (Mekah) yang diberkahi dan menjadi petunjuk bagi semua manusia."

Ayat ini disebut di dalam konteks pembicaraan tentang bantahan Allah terhadap pengakuan *Ahlul Kitab* mengenai rumah ibadah yang pertama. Menurut keyakinan *Ahlul Kitab,* rumah ibadah yang pertama dibangun adalah *Baitul Maqdis* yang terletak di Yerussalem. Sebagai bantahannya Allah swt. menurunkan ayat ini.

Ada dua pendapat tentang sebab kota ini dinamai Bakkah atau Mekah. **Pertama,** karena tempat ini selalu ramai diziarahi pengunjung dari berbagai penjuru dunia untuk melaksanakan tawaf, khususnya di musim haji. Orang-orang di dalamnya sering berdesak-desakan, sebagai diisyaratkan di dalam QS. Al-Hajj [22]: 27. **Kedua,** ia dinamai Mekah karena orang-orang yang berbuat aniaya di dalamnya akan diremukkan atau dibinasakan oleh Allah swt., seperti dinyatakan di dalam firman-Nya, QS. Al-Hajj [22]: 25.

Kota Bakkah atau Mekah di dalam Al-Qur'an disebut juga dengan nama *"Umm al-Qura"*, antara lain di dalam QS. Al-An'âm [6]: 92 dan QS. Asy-Syûrâ' [42]: 7.

Kota Mekah terletak di suatu lembah kering dan tandus yang dikelilingi gunung-gunung karang. Lembah itu membujur dari barat ke timur sepanjang kurang lebih 3 km, dan lebarnya dari utara ke selatan sekitar 1,5 km, terletak sekitar 330 meter di atas permukaan laut. Di sebelah timur lembah itu dibatasi oleh Gunung Abu Qubais, di sebelah utara oleh Gunung Kada, Gunung Al-Falj, Gunung Hindi, Gunung Qaiqa'an, dan Gunung Lu'lu, sedangkan di sebelah selatan oleh Gunung Kudai dan Gunung Khundamah. Adapun di sebelah barat lembah itu berbatasan dengan Laut Merah.

Di dalam Al-Qur'an disebutkan bahwa kota ini sudah dikenal sejak masa Nabi Ibrahim as. Ibrahim bersama istrinya, Hajar, dan anak mereka, Ismail, datang ke tempat ini untuk menetap dan mencari kehidupan baru. Kedatangan Ibrahim dan keluarganya ke Mekah diabadikan di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 37.

Menjelang kedatangan Islam sampai pada masa-masa awal kerasulan Muhammad saw. kota Mekah berada di dalam kekuasaan suku-suku Quraisy yang musyrik.

Mekah dikuasai umat Islam pada tahun 8 H melalui suatu penaklukan yang dikenal dengan nama *Fath Makkah* di bawah pimpinan Rasulullah saw. Sejak itu kota ini sepenuhnya berada di dalam kekuasaan kaum muslimin. Sejak tahun 9 H kaum nonmuslim tidak diperkenankan lagi menetap di kota ini, berdasarkan wahyu di dalam QS. At-Taubah [9]: 28. Sampai sekarang kota Mekah dan daerah-daerah sekitarnya dinyatakan terlarang bagi non-Muslim.

Sebagai kota suci, *Bakkah* (Mekah) memunyai banyak keutamaan, antara lain dapat disebutkan sebagai berikut. 1) Kota yang aman sentosa dan penduduknya dianugerahi rezeki berupa buah-buahan sesuai dengan doa Nabi Ibrahim as. di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 126. 2) Kota yang di dalamnya terletak Masjid Haram dan Ka'bah, tempat umat Islam melaksanakan ibadah haji dan umrah. 3) Kota yang di dalamnya dijumpai beberapa peninggalan Nabi Ibrahim dan putranya, Ismail, berupa *maqâm* Ibrahim, *hijr* Ismail, sumur zamzam. 4) Kota tempat Al-Qur'an pertama kali diwahyukan. 5) Kota kelahiran Nabi Muhammad saw. 6) Kota tempat Nabi saw. memulai perjalanan Isra dan Mikraj. 7) Kota yang paling banyak dikunjungi manusia setiap tahunnya sehingga ada yang menyebutnya sebagai kota wisata terkemuka di dunia.

❖ *AhmadThib Raya* ❖

BAL (بَلْ)

Bal (بَلْ = bahkan, sebenarnya) adalah salah satu huruf *ma'âni* yang berfungsi membatalkan hukum bagian pertama dan menetapkan hukum bagian kedua. *Bal* adakalanya diikuti oleh *jumlah* (جُمْلَة = susunan kalimat yang sudah sempurna) dan adakalanya hanya diikuti oleh *mufrad* (مُفْرَد = hanya satu kata). Apabila diikuti oleh *mufrad* maka ia berfungsi sebagai huruf *'athf* (حَرْف عَطَف = penghubung) dengan syarat didahului oleh *îjâb, amr* (perintah), *nafy* (peniadaan), dan *nahy* (larangan). Jika diikuti oleh *jumlah* (kalimat) maka

ia bermakna 'meninggalkan yang pertama atau membatalkannya'. *Bal* dalam bentuk seperti itu disebut sebagai huruf *ibtidâ'* (اِبْتِدَاء = 'mengawali persoalan/hukum lain'). Sebagai contoh, firman Allah di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 26 yang artinya, *"Dan mereka berkata, 'Tuhan Yang Maha Pemurah telah mengambil anak,' Mahasuci Allah. Sebenarnya (malaikat-malaikat) itu adalah hamba-hamba yang dimuliakan"*. Kata *bal* di dalam ayat ini diterjemahkan dengan 'sebenarnya'. Jadi, hukum kalimat yang pertama yang menganggap Tuhan itu memunyai anak, tidak berlaku lagi karena di antarai oleh *bal* (بَلْ = sebenarnya), dan menetapkan hukum kalimat yang kedua, yaitu kalimat setelah *bal*, yang menetapkan bahwa malaikat-malaikat itu adalah hamba-hamba Allah yang dimuliakan. Begitu pula di dalam QS. Al- Mu'minûn [23]: 70 yang artinya, *"Atau mereka berkata: Padanya ada penyakit gila. Sebenarnya dia telah membawa kebenaran..."*. Ini digunakan berkaitan dengan tuduhan orang-orang musyrik yang menganggap bahwa Muhammad saw. gila. Akan tetapi, tanggapan orang-orang musyrik tersebut dianulir oleh Allah swt. bahwa Muhammad saw. itu justru membawa kebenaran kepada mereka, tetapi pada umumnya mereka benci terhadap kebenaran yang dibawa oleh beliau.

Di samping itu, *bal* berfungsi mengalihkan satu pembicaraan kepada pembicaraan yang lain, dan atau meninggalkan satu kisah yang lain tanpa kembali kepada yang pertama *'athf*, seperti di dalam QS. Al-Kahf [18]: 48 yang artinya, *"Dan mereka akan dibawa ke hadapan Tuhanmu dengan berbaris. Sesungguhnya kamu datang kepada Kami sebagaimana Kami menciptakan kamu pada kali pertama; bahkan kamu mengatakan bahwa Kami sekali-kali tidak akan menetapkan bagi kamu waktu perjanjian"*. *Bal* (بَلْ = bahkan) di dalam ayat itu berfungsi mengubah dan atau memindahkan satu pembicaraan ke pembicaraan yang lebih penting. Pembicaraan yang pertama, Allah menjelaskan situasi di Hari Kiamat di mana manusia akan kembali kepada Tuhan, sebagaimana awal mereka diciptakan. Pembicaraan berikutnya, Tuhan menjelaskan pembicaraan yang lebih penting, yaitu pengingkaran sebagai manusia tentang hari yang dijanjikan itu, yaitu Hari Kiamat. Begitu pula di dalam QS. As-Sajadah [32]: 3 di mana pada pembicaraan pertama orang-orang kafir menganggap Al-Qur'an itu sebagai sesuatu hal yang mengada-ada yang diciptakan oleh Muhammad saw., sedangkan di dalam pembicaraan selanjutnya Allah menegaskan bahwa Al-Qur'an itu adalah kebenaran yang datang dari Tuhan. Pada kedua persoalan ini di antarai oleh *bal*. Contoh lain, di dalam QS. Al-A'lâ [87]: 14-16 dan QS. Al-Mu'minûn [23]: 62-63.

Pendapat lain menyebutkan bahwa *bal* terkadang tidak berfungsi *intiqâl* (اِنْتِقَال = berpindah), tetapi menunjukkan bahwa orang-orang tersebut memiliki sifat yang disebutkan, baik sebelum *bal* maupun sesudahnya, seperti di dalam QS. Al-A'râf [7]: 81, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 166; QS. An-Naml [27]: 55 dan 65-66. Maksudnya, mengungkap berbagai dosa-dosa mereka, seperti sifat-sifat yang dijelaskan di dalam ayat ini. Pendapat ini didukung oleh Ibnu Malik dan Ibnul Hajib. Bahkan, menurut mereka, fungsi seperti ini yang terdapat di dalam Al-Qur'an. Menurutnya, *bal* yang berfungsi membatalkan yang pertama dan menetapkan yang kedua atau *ibthâlu mâ lil-awwali wa itsbâtuhû litstsânî* (إِبْطَالُ مَا لِلأَوَّلِ وَإِثْبَاتُهُ لِلثَّانِي) adalah tidak benar, maka tidak terdapat di dalam Al-Qur'an dan juga di dalam bahasa yang fasih.

❖ *Kamaluddin Abunawas* ❖

BALÂGH (بَلَاغ)

Balâgh adalah bentuk *mashdar* dari kata *balagha - yablaghu - balâghan* (بَلَغَ – يَبْلُغُ – بَلَاغًا) yang berarti 'menyampaikan'. Menurut bahasa, kata *balâgh* memunyai beberapa makna. Makna-makna tersebut sebagian besar terekam di dalam Al-Qur'an, seperti *balâgh* yang bermakna *at-tablîgh/ al-îshâl* (التَّبْلِيْغ\الإِيْصَال = menyampaikan), *al-kifâyah* (الكِفَايَة = cukup), *bayânun yudzâ'li ghardhin minal aghrâdh* (بَيَانٌ يُذَاعُ لِغَرْضٍ مِنَ الْأَغْرَاض = penjelasan yang disampaikan untuk mencapai suatu tujuan), *sinnul bulûgh* (سِنُّ الْبُلُوْغ = masa baligh), *haddasy-syai' wa nihâyatuhû* (حَدُّ الشَّيْءِ وَ نِهَايَتُهُ =

batas akhir sesuatu), *shâra fashîhan* (صَارَ فَصِيْحًا = menjadi fasih), *washala ilaih* (وَصَلَ إِلَيْهِ = sampai kepadanya), *atstsara ta'tsîran syadîdan* (أَثَّرَ تَأْثِيْرًا شَدِيْدًا = memberikan bekas yang sangat kuat), dan sebagainya. Makna-makna tersebut sekalipun tampaknya berbeda, tetapi memiliki hakikat yang sama, yaitu menunjukkan tujuan akhir sesuatu, karena kata yang berakar pada *ba, lam, ghain* menunjukkan makna yang demikian.

Kata *balâgh* dengan segala derivasinya disebutkan sebanyak 77 kali di dalam Al-Qur'an, yang tersebar di dalam 36 surah dengan makna-makna yang berbeda seperti yang disebutkan di atas. Penggunaannya sebagian besar (51 kali) di dalam bentuk *fi'l* (kata kerja), yaitu antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 231, 232, 234, 235, dan 196; QS. Âli 'Imrân [3]: 40; dan QS. Al-Nisâ' [4]: 6, sedangkan di dalam bentuk *ism* (kata benda) disebutkan sebanyak 26 kali, yaitu antara lain di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 20; QS. An-Nisâ' [4]: 63; dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 95, 92, dan 99.

Balâgh yang bermakna *al-îshâl* (الإِيْصَال = menyampaikan) disebutkan di dalam sejumlah ayat antara lain QS. Al-Nûr [24]: 54 dan QS. Al-'Ankabût [29]: 18. Ayat ini berkaitan dengan tugas seorang rasul, yaitu menyampaikan risalah/agama Allah kepada kaumnya. Seorang rasul tidak wajib mengubah kaumnya dari tidak beriman menjadi beriman terhadap risalah Tuhan; karena yang wajib bagi rasul hanyalah menyampaikan risalah tersebut. Di sini terletak salah satu dari kewajiban rasul Tuhan adalah *at-tablîgh* (التَّبْلِيْغ = menyampaikan).

Balagh yang bermakna *al-kifâyah* (كِفَايَة = cukup) disebutkan di dalam sejumlah ayat, di antaranya QS. Al-Anbiyâ' [21]: 106. Ayat ini berkenaan dengan peringatan Allah kepada orang-orang beriman, khususnya umat Muhammad saw., bahwa kisah para nabi yang dijelaskan oleh Allah di dalam beberapa ayat di dalam surah ini bisa menjadi peringatan yang sangat bermanfaat, mengingat di dalamnya dapat ditarik nasihat-nasihat.

Balâgh yang bermakna *sinnul bulûgh* (سِنُّ الْبُلُوْغِ = masa baligh) disebutkan di dalam beberapa ayat, di antaranya QS. An-Nûr [24]: 59. Ini dipergunakan berkaitan dengan pedoman pergaulan di dalam rumah tangga, yaitu apabila anak-anak telah memasuki umur baligh maka tidak diperkenankan masuk ke dalam kamar orang tuanya tanpa meminta izin terlebih dahulu, seperti yang dijelaskan Allah di dalam QS. An-Nûr [24]: 59.

Balâgh yang bermakna *haddusy-syai' wa nihâyatuh* (حَدُّ الشَّيْءِ وَ نِهَايَتُهُ = batas akhir sesuatu) disebutkan di dalam QS. An-Najm [53]: 30. Ini adalah rangkaian ayat yang memberikan peringatan kepada Nabi saw. agar berpaling dari orang-orang yang berpaling dari peringatan Tuhan, yaitu orang-orang musyrik karena pengetahuan siapa yang mendapat petunjuk dan siapa yang tersesat di jalan Tuhan, hanya Dialah yang tahu. Pengetahuan nabi tentang hal tersebut ada batas dan akhirnya.

Balâgh yang bermakna *atstsara ta'tsîran syadîdan* (أَثَّرَ تَأْثِيْرًا شَدِيْدًا = memberikan bekas yang sangat kuat) terekam di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 63, sedangkan *balâgh* yang bermakna *washala ilaihi* (وَصَلَ إِلَيْهِ = sampai kepadanya) disebutkan di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 61. Ayat terakhir ini memberikan gambaran tentang perjalanan Musa as. untuk menemui Khidr as., yang oleh Allah memberikan tanda di mana Khidr berada, yaitu pertemuan dua buah laut. Namun, pada saat Musa as. telah melewati tempat tersebut Musa lupa tanda yang telah disampaikan oleh Allah.

❖ *Kamaluddin Abunawas* ❖

BARÂ'AH (بَرَاءَة)

Kata ini disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. At-Taubah [9]: 1 dan QS. Al-Qamar [54]: 43. Kata yang seakar dengannya dengan preposisi yang sesuai dengan penggunaannya ditemukan sebanyak 27 kali dan tersebar di dalam berbagai surah, yang terdiri dari kata *ubarri'u* (أُبَرِّئُ), *tabarra'a* (تَبَرَّأَ), *barâ'ah* (بَرَآءَة), *natabarra'u* (نَتَبَرَّأُ), *barî'* (بَرِيْء), *bura'â'u* (بُرَءَاؤُا), dan *al-bâri'* (الْبَارِئُ).

Menurut bahasa, kata Ar-Raghib Al-Ashfahani, *barâ'ah* (بَرَآءَة) berarti 'menjauhi

Barâ'ah

sesuatu yang keberadaannya tidak disukai'. Kata *barâ'ah* (بَرَآءَة) di dalam QS. At-Taubah [9]: 1, berarti 'pemutusan hubungan Allah dan rasul-Nya dari kaum musyrikin, merupakan upaya menjauhi mereka karena hubungan itu tidak disukai keberadaannya'. *Barâ'ah* (بَرَآءَة) di dalam QS. Al-Qamar [54]: 43, yang berarti 'jaminan pembebasan dari azab, merupakan upaya menjauhkan azab sebagai sesuatu yang tidak disukai'. Kata *ubri'u* (أُبْرِئُ) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 49 dan *tubri'u* (تَبْرَأُ) di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 110, yang berarti 'menyembuhkan' bermakna 'menjauhkan penyakit sebagai sesuatu yang tidak disukai'. Selanjutnya, kata *al-bâri'* (اَلْبَارِئُ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 54 yang dinisbahkan kepada Allah swt. adalah di dalam konteks bahwa Dialah yang menjadikan manusia bebas dan jauh dari kekurangan dan hal-hal negatif sebagaimana dialami oleh Bani Israil yang menyembah lembu; dengan tobat bunuh diri, Allah membebaskan dan menjauhkan mereka dari kezaliman yang mereka perbuat selama ini.

Adapun latar belakang turunnya ayat-ayat yang berkenaan dengan pemutusan hubungan dengan kaum musyrikin ialah seringnya mereka melanggar perjanjian yang mereka buat dengan Rasulullah saw. yang selama ini dihadapi dengan pasif oleh beliau. Hal ini tentu saja merugikan beliau dan umat Islam. Oleh karena itu, turun beberapa ayat tentang *barâ'ah* (بَرَآءَة) yang merupakan jawaban Allah di dalam menghadapi kondisi negatif ini.

Rasulullah saw. telah menyampaikan langsung pengumuman tentang pemutusan hubungan tersebut kepada kaum musyrikin di Mekah, tetapi beliau meminta Abu Bakar ra.. untuk mewakilinya di dalam menyampaikan pengumuman itu sekaligus sebagai *amîrul-hajj*. Namun, belum begitu lama Abu Bakar berangkat, Nabi saw. memerintahkan Ali bin Abi Thalib ra.. untuk menyusulnya dan menggantikan Abu Bakar di dalam tugas yang dilimpahkan kepadanya. Abu Bakar merasa kecewa dengan tindakan beliau yang mencabut tugas itu. Menyadari kekecewaan sahabatnya, Rasulullah saw. menjelaskan bahwa malaikat Jibril telah datang kepadanya dan mengatakan, "Maklumat tentang *barâ'ah* (بَرَآءَة) harus Engkau sampaikan sendiri atau disampaikan oleh seseorang dari keluargamu." Jawaban itu membuat Abu Bakar merasa puas dan berbesar hati kembali.

Adapun isi maklumat *barâ'ah* (بَرَآءَة) yang disampaikan Ali bin Abi Talib sebagai berikut. **Pertama**, perjanjian yang telah disepakati di antara Nabi dan kaum musyrikin Mekah selama ini tetap berlaku sampai batas waktunya berakhir. Perjanjian yang tidak ada batas waktunya ditentukan batasnya sampai empat bulan lagi. Bila tidak ada perjanjian baru maka hubungan dibatasi sampai akhir bulan Muharram. Di dalam masa empat bulan itu, kaum musyrikin diberi kesempatan untuk pergi ke mana saja, tanpa diganggu, di dalam rangka mempersiapkan peperangan yang bakal terjadi setelah berakhirnya batas waktu tersebut. Sesudah itu, Nabi saw. dan para sahabatnya siap menyerbu dan menyerang mereka. Dengan kata lain, beliau tidak lagi menunggu adanya serangan lebih dahulu; akan tetapi, beliau dapat mengambil inisiatif untuk memulai peperangan. **Kedua**, bahwa tawaf di Baitulharam tanpa busana tidak diperbolehkan. **Ketiga**, setelah tahun penyampaian maklumat ini, orang-orang musyrik tidak diperbolehkan lagi bertawaf di Baitulharam dan tidak diperbolehkan melaksanakan ibadah haji. **Keempat**, dinyatakan bahwa tidak ada yang akan masuk surga kecuali orang yang beriman.

Adapun masa empat bulan yang dimaksudkan, dihitung mulai hari penyampaian maklumat itu atau dengan kata lain, dengan hitungan 20 hari di dalam bulan Dzulhijjah, selama bulan Muharram, Shafar, Rabiul Awal, dan 10 hari pertama bulan Rabiul Akhir, sesuai dengan makna yang terkandung di dalam ayat-ayat itu.

Tentang tidak adanya penyebutan *basmalah* pada awal surah *barâ'ah* (بَرَآءَة) ini, itu merupakan *tauqîfî* (تَوْقِيْفِى) karena demikianlah yang di-

sampaikan Rasulullah saw. kepada para sahabatnya. Kendati demikian, ada ulama yang mencoba mencari penjelasan mengenai alasan dari "ketidakbiasaan" ini. Alasan tersebut antara lain sebagai berikut. 1) Menurut tradisi bangsa Arab, di dalam pembatalan perjanjian tidak dituliskan *basmalah* di dalam surah pembatalan itu. Oleh karena itu, Ali bin Abi Talib membacakannya tanpa *basmalah* sebagaimana tradisi mereka. 2) *Basmalah* merupakan ciri kedamaian, sementara maklumat *barâ'ah* (بَرَآءَة) bermakna kekerasan. 3) QS. Barâ'ah QS. At-Taubah [9] termasuk surah yang terakhir diturunkan dari Al-Qur'an di Madinah. Isinya mirip dengan QS. Al-Anfâl [8] yang turun pertama kali di Madinah. Hanya saja, Rasulullah saw. wafat sebelum sempat menjelaskannya. Oleh karena itu, keduanya digabungkan dan antara keduanya tidak dituliskan *basmalah*, serta diletakkan pada tujuh surah yang panjang, meskipun keduanya tetap merupakan dua surah. ❖ *Ahmad Qorib* ❖

BARAKÂT (بَرَكَات)

Kata *barâkat* (بَرَكَات) adalah bentuk jamak dari kata *barkah* (بَرْكَة), *mashdar* (infinitif) dari kata *baraka - yabriku - barkan – barkatan* (بَرَكَ – يَبْرِكُ – بَرْكًا وَبَرْكَةً). Di dalam Al-Qur'an, kata *barâkat* (بَرَكَات) dan kata-kata yang seakar dengannya terulang sebanyak 32 kali.

Secara bahasa, kata *barkah* (بَرْكَة) berarti (a) *'an-namâ' waz ziyâdah'* (اَلنَّمَاءُ وَالزِّيَادَة = tumbuh dan bertambah), seperti: *barraktu 'alaihi tabrîkan* (بَرَّكْتُ عَلَيْهِ تَبْرِيْكًا = saya ucapkan semoga [Allah] memberinya tambahan [berkah]); (b) 'tetapnya sesuatu, kemudian ia bercabang, dan satu sama lain saling berdekatan'; (c) sebagaimana diartikan oleh al-Ashfahani dan Ibnu Faris, arti asalnya 'dada atau punggung unta yang menonjol'. Ini ada kaitannya dengan arti 'tumbuh dan bertambah', sebab salah satu dari anggota tubuh unta itu menonjol dari tubuhnya yang lain.

Secara terminologis, kata *barkah* (بَرْكَة) berarti 'kebaikan yang bersumber dari Allah yang ditetapkan terhadap sesuatu sebagaimana mestinya'. Tetapnya kebaikan ini diibaratkan seumpama tetapnya air di dalam telaga. Firman Allah di dalam QS. Al-A'râf [7]: 96 menyatakan bahwa akan turun limpahan keberkatan dari langit dan dari bumi kalau penduduk suatu negeri beriman kepada Allah. Umat Nabi Syu'aib mendapat malapetaka dan jauh dari keberkatan karena tidak beriman kepada Allah. Bani Israil, karena kesabaran yang mereka miliki dari penindasan Firaun, diberi oleh Allah keberkatan berupa daerah-daerah yang subur, yang sebelumnya pernah mereka kuasai (QS. Al-A'râf [7]: 137).

Menurut Ath-Thabathabai, *al-khairul-ilâhiyy* (اَلْخَيْرُ الْإِلٰهِيّ = kebaikan yang bersumber dari Allah) itu muncul tanpa diduga, *lâ yuḥtasab* (لَايُحْتَسَبُ) dan tak terhitung pada semua segi kehidupan, baik yang bersifat materi maupun yang nonmateri. Keberkatan yang bersifat materi itu pun nanti akan bermuara juga kepada keberkatan nonmateri dan kehidupan akhirat.

Thabathabai merinci bentuk keberkatan pada semua segi kehidupan. **Pertama**, keberkatan di dalam berketurunan dengan munculnya generasi-generasi yang kuat di segala bidang dan harta benda yang melimpah ruah. Semuanya kalau diberkati oleh Allah, dijadikan indah bagi manusia. Sarah, istri Nabi Ibrahim *as.*. hampir putus asa akan memperoleh keturunan, karena telah tua. Akan tetapi, karena rahmat dan keberkatan Allah, akhirnya ia memperoleh keturunan seorang putera bernama Ishaq *as.* Ibrahim menjadi bahagia dan tenteram (QS. Hûd [11]: 73). Karena itu, tidak ada alasan bagi manusia untuk tidak beriman dan tidak berterima kasih kepada Allah (QS. Âli 'Imrân [3]: 14 dan QS. An-Nahl [16]: 72). **Kedua**, keberkatan di dalam soal makanan seperti mendatangkan kekenyangan. Kita dibolehkan menikmati makanan, tetapi dibatasi untuk tidak melampaui batas (QS. Al-A'râf [7]: 7: 31). Makanan yang dinikmati itu haruslah yang halal dan bergizi agar berkah bagi tubuh, kesehatan, dan kecerdasan (QS. Al-Baqarah [2]: 168, QS. Al-Mâ'idah [5]: 88, dan sebagainya). **Ketiga**, keberkatan di dalam hal waktu, seperti banyak-

nya waktu yang disediakan oleh Allah untuk berusaha memenuhi kebutuhan hidup dan mengembangkan ilmu pengetahuan. Allah berjanji akan memberi balasan yang baik dan kemudahan-kemudahan (berkah) bagi yang dapat mempergunakan waktu untuk berusaha serta memberikan sebagian penghasilannya di jalan Allah (QS. Al-Lail [92]: 4-7). Karena itu, wajar kalau Allah pada umumnya mengungkapkan kata berkah di dalam Al-Qur'an di dalam bentuk jamak (plural); keberkatan terdapat di dalam berbagai aspek kehidupan dan berkaitan dengan kepuasan hati di dalam menerima dan memanfaatkan nikmat Allah.

Bentuk keberkatan lain yang diungkapkan oleh Allah adalah keberkatan terhadap dua masjid yang penuh dengan nilai-nilai sejarah dan keagamaan. Masjid Aqsa sebagai tempat persinggahan Nabi Muhammad saw. saat Isra dan Mikraj diberkati kesuciannya dan lingkungannya oleh Allah karena mengandung nilai sejarah. Keberkatan juga diperoleh bagi yang mengunjungi dan beribadah di dalamnya (QS. Al-Isrâ' [17]: 1). Demikian juga Masjid Haram yang memunyai berkah secara timbal balik. Keberadaannya dapat dijadikan tempat ibadah haji oleh umat Islam dari seluruh penjuru dunia serta mengandung nilai sejarah, baik tentang Nabi Ibrahim as. maupun oleh Nabi Muhammad saw. (QS. Âli 'Imrân [3]: 96).

Akar kata lain dari *barkah* (بَرَكَة), yakni *tabâraka* (تَبَارَكَ), menurut Ibnu Faris berarti *tahmîd wa tajlîl* (تَحْمِيْد وَتَجْلِيْل = pujian dan keagungan atau maha banyak kebajikan yang dianugerahkan-Nya). Kata ini ditafsirkan sebagai kemahatinggian Allah, *ta'âlallâhu* (تَعَالَى اللهُ). Keberkatan itu merupakan kabaikan yang dianugerahkan oleh Allah kepada manusia; setiap kebaikan dari-Nya dipandang suci dan bersih. Dari sini kata *tabâraka* (تَبَارَكَ) yang ditujukan kepada Allah, sumber pemberi berkah, dapat juga mengandung arti Mahasuci (lihat QS. Al-Furqân [25]: 1, QS. Al-A'râf [7]: 54, QS. Az-Zukhruf [43]: 85, dan sebagainya). ❖ *Yaswirman* ❖

BARQ (بَرْق)

Kata *barq* (بَرْق) adalah *mashdar* (مَصْدَر) yang berasal dari kata *baraqa* (بَرَقَ) – *yabruqu* (يَبْرُقُ) – *barqan* (بَرْقًا). Kata ini berakar pada huruf *bâ* (ب), *ra* (ر), dan *qaf* (ق) yang memiliki dua pengertian pokok, yaitu: (1) berarti 'sesuatu (yang mengilat)', dan (2) 'kumpulan antara yang hitam dan yang putih pada sesuatu'. Pada pengertian pertama, menurut Al-Khalil, *al-barq* (البَرْق) adalah *bîdh ash-sahâb* (بِيضُ السَّحَابِ = awan putih). Ketika awan menggumpal, langit tampak kegelapan (kehitam-hitaman), ketika itu muncul warna putih, sehingga terjadi penggabungan antara hitam dan putih. Kondisi seperti itu lazimnya disebut البَرْق yang diartikan 'kilat', seperti dikatakan *baraqas sahâb barqan wa barîqan* (بَرَقَ السَحَابُ بَرْقًا وَبَرِيْقًا = awan berkilat). Dan jika kilat itu hanya terjadi sekali disebut *barqatan* (بَرْقَةً).

Kata *baraqa* (بَرَقَ) dapat pula berarti *'thala'a'* (طَلَعَ = terbit, muncul). Kondisi ini menerangkan suasana malam yang gelap dan bintang memancarkan cahaya yang menerangi. Sama halnya jika dikatakan *atânâ 'inda mabraqish-shubh* (أَتَانَا عِنْدَ مَبْرَقِ الصُبْح = ia telah datang kepada kami ketika terbit subuh), artinya *'hîna baraqa'* (حِيْنَ بَرَقَ = ketika terbit). Al-Khalil berpendapat bahwa awan yang berkilat memunyai kilat, dan segala sesuatu yang warnanya berkilauan. Bisa juga kata tersebut berarti *lama'a* (لَمَعَ = mengkilat), sebagaimana dikatakan Al-Asmui, *"Abraqa*



Orang-orang munafik seperti mendengar kilat (barq) *ketika mendengar ayat-ayat tentang peringatan*

fulânun bi saifihî ibrâqan" (أَبْرَقَ فُلَانٌ بِسَيْفِهِ إِبْرَاقًا = Si Fulan bersinar pedangnya), atau dikatakan, *"ra'aitu al-bâriqata"* (رَأَيْتُ الْبَارِقَةَ = saya melihat sesuatu yang bersinar); maksudnya adalah pedang, karena sifat pedang memancarkan kilatan.

Pada pengertian berikutnya dapat dilihat pendapat Al-Khalil bahwa mata dinamai *barqâu* (بَرْقَاءُ) karena pada mata terdapat dua warna, hitam dan putih secara terpisah dalam suatu benda.

Kata *barq* (بَرْق) di dalam Al-Qur'an dan segala bentuk perubahannya dikemukakan sebanyak 11 kali. Sepuluh kali diungkapkan dalam bentuk *ism*, yang antara lain terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 19, 20; QS. Ar-Ra'd [13]: 12; dan QS. Ar-Rûm [30]: 24, dan satu kali di dalam bentuk *fi'il*, sebagaimana yang terdapat pada QS. Al-Qiyâmah [75]: 7. Kesebelas ayat di atas dapat dikelompokkan pada dua bahagian.

Pertama, mengungkapkan keesaan, kekuasaan, dan kebesaran Allah swt. Ungkapan ini umumnya ditujukan kepada orang-orang yang tidak beriman kepada-Nya. Kata *barq* (بَرْق) yang mengungkap persoalan tersebut terdapat antara lain di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 12; QS.Al-Rûm [30]: 24; QS. Al-Qiyâmah [75]: 7.

Kata *barq* (بَرْق) yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 19 dan 20, mengungkapkan tamsil yang ditujukan kepada tingkah laku orang-orang munafik. Tamsil itu dimaksudkan agar mereka menyadari betapa besar kekuasaan Allah.

Menurut Al-Maraghi bahwa yang dimaksud *barq* (بَرْق) adalah cahaya yang dahsyat yang menyinari awan, dan kadangkala terletak di ufuk ketika tidak ada awan. Cahaya ini menghasilkan energi listrik karena bergabungnya antara positif dan negatif. Kondisi seperti ini tentunya menakutkan; bahkan, kilatannya yang mengandung aliran listrik dapat membawa kematian, sehingga orang-orang yang menyaksikannya berusaha mencari perlindungan dengan berbagai cara.

Menurut Tafsir Departemen Agama bahwa keadaan seperti di atas menggambarkan keadaan orang-orang munafik ketika mendengar ayat-ayat yang mengandung peringatan. Mereka menyumbat telinganya karena tidak sanggup mendengar peringatan-peringatan Al-Qur'an. Di dalam ilmu balaghah, ungkapan seperti ini masuk bahasan *tasybîh*, yakni orang-orang munafik seperti mendengar kilat ketika mendengar ayat-ayat tentang peringatan.

Kedua, mengungkapkan balasan yang diterima oleh orang-orang yang beriman, bertakwa, dan yang berbuat kebajikan.

Ungkapan kedua ini, kata yang mengacu kepada huruf *ba, ra,* dan *qaf* telah mengalami perubahan bentuk, *istabraq* (اسْتَبْرَق). Menurut aturan bahasa, kata yang mengalami perubahan bentuk berarti terjadi perubahan makna. Kata *istabraq* (اسْتَبْرَق) diartikan *ad-dîbâjul ghalîzh* (الدِّيبَاجُ الغَلِيْظُ = sutra berat). Biasanya, kain itu tidak memancarkan cahaya. Akan tetapi, setelah dicampuri dengan emas, barulah menampakkan kilauannya. Kata semacam ini diungkapkan berkenaan dengan balasan kenikmatan yang diperoleh orang-orang yang beriman, sebagaimana terlihat di dalam firman Allah swt. di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 31.

Menurut Ibnu Kasir, kata *istabraq* (اسْتَبْرَق) berarti 'kain sutra berat' yang di dalamnya terdapat *barîq* (بَرِيْق = kilauan). Senada penafsiran itu, At-Tabarsi mengemukakan tiga pengertian, yaitu: (1) sutra berat dengan lembut; (2) kata *istabraq* (اسْتَبْرَق) berasal dari bahasa Persia kemudian diarabkan, yang asalnya *istabrahû* (اسْتَبْرَق); dan (3) sutra yang ditenun dari emas. Sementara Al-Maraghi mengungkapkan bahwa kata *istabraq* (اسْتَبْرَق) adalah penjelasan dari janji kenikmatan yang ditujukan kepada orang-orang yang beriman dan telah beramal saleh. Salah satu di antaranya ialah *"wa yalbasûna tsîyâban khudhran min sundusin wa istabraqin"* (وَ يَلْبَسُوْنَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ = Dan mereka memakai pakaian hijau dari sutra halus dan sutra berat). Yang dimaksudkannya adalah pakaian sutra halus dan sutra berat yang ditenun dari emas, dan ini merupakan pakaian yang mewah di dunia, dan

Barr

akhirnya dinikmati oleh orang-orang masuk surga. Pakaian yang indah ini dipilihkan warna hijau karena bermanfaat pada penglihatan, sebagaimana warna ini diberikan pada tumbuhan dan pepohonan. ❖ *Abustani Ilyas* ❖

BARR (بَرّ)

Kata *barr* (بَرّ) di dalam al-Qur'an di dalam segala bentuknya disebut 32 kali, di antaranya di dalam QS. al-Baqarah [2]: 44, 177, 189, 224 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 193, 198.

Di dalam tulisan, kata *barr* (بَرّ) terdiri dari huruf *ba* dan dua *ra*, *barra, yabirru, barran* (بَرَّ – يَبِرُّ – بَرًّا). Kata *barr* (بَرّ) lebih di dalam maknanya daripada *bârr* (بَارّ). *barr* (بَرّ) merupakan bentuk tunggal dan bentuk jamaknya *barûrah* (بَرُوْرَة). Kata itu memiliki banyak makna, di antaranya yang berikut.

1. Makna asal kata ini adalah daratan, sebagai lawan dari lautan, seperti di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 96. Kondisi di daratan lebih menguntungkan, bahkan lebih leluasa untuk bergerak daripada di lautan. Namun, Allah telah menciptakan berbagai bentuk kehidupan buat manusia, baik di darat maupun di laut, (QS. Al-Isrâ' [17]: 70.)
2. Bermakna perbuatan benar, *ash-shidq* (اَلصِّدْق) atau berbakti. Termasuk ke dalam pengertian ini, seseorang yang melakukan perbuatan taat kepada Allah swt. karena untuk melakukan perbuatan taat, seseorang merasa bebas (tanpa harus menyembunyikan diri dari orang lain). Demikian juga orang yang taat terhadap orang tua. (QS. Maryam [19]: 14, 32).
3. *Burbur* (بُرْبُر) sebagai suara kambing yang masih kecil.
4. *Burr* (بُرّ) bermakna gandum. Penamaan biji-bijian gandum dengan *burr* (بُرّ) karena gandum merupakan kebutuhan mayoritas umat manusia (biasa mereka konsumsi) dan tidak sulit untuk memperolehnya.

Bila kata *barr* (بَرّ) dihubungkan di dalam konteks pembicaran di dalam Al-Qur'an maka akan ditemukan dua pengertian:

a. Sesuai dengan makna aslinya 'daratan', Penggunaan kata ini untuk menunjukkan kekuasaan Allah dan limpahan karunia-Nya kepada umat manusia dan sekaligus menunjukkan kemahakuasaan-Nya terhadap semua yang gaib, yang hanya diketahui oleh Allah sendiri (QS. Al-An'âm [6]: 59). Di antaranya, Allah menyelamatkan manusia dari bencana di daratan dan di lautan, disediakan bintang-gemintang untuk menerangi daratan dan lautan, juga ditiupkan angin barat dan angin laut. Semua itu bertujuan agar umat manusia dapat menikmatinya dan mensyukurinya (QS. Yûnus [10]: 22). Selain itu, kata *al-barr* (اَلْبَرّ) yang berarti 'daratan', digunakan di dalam menggambarkan keserakahan manusia di muka bumi ini yang secara berlebih-lebihan mengeksploitasi lingkungannya, dan pada akhirnya justru menjadi bencana bagi diri mereka sendiri (QS. Ar-Rûm [30]: 41).
b. Pemberi kebaikan yang merupakan salah satu dari sifat Allah swt. (QS. At-Thûr [52]: 28). Yang Maha Pemberi kebaikan terhadap semua makhluk-Nya, tanpa membeda-bedakan ras dan warna kulit, juga tanpa membedakan apakah seseorang itu mukmin atau kafir. Allah adalah sumber dari segala kebaikan. Termasuk di dalam kategori pertama ini segala bentuk kebaikan yang dilakukan oleh manusia, seperti di dalam QS. al-Baqarah [2]: 44, 189 dan 224 serta QS. Al-Mumtahanah [60]: 8.

Bila diperhatikan penggunaannya di dalam Al-Qur'an maka makna yang paling dominan adalah kebaikan, atau pelaku kebaikan. Pengertian kedua tersebut di atas sebenarnya dekat sekali dengan pengertian asli dari kata *barr* (بَرّ), yaitu 'daratan'. Bagaimanapun, seorang yang senantiasa melakukan kebaikan akan merasa bahwa bumi Allah itu luas dan ia akan lebih leluasa bergerak ke mana saja ia ingin pergi. Itu berbeda halnya dengan orang yang melakukan kejahatan. Ia akan merasakan dunia ini sempit dan sulit untuk bergerak karena ia berhadapan dengan kejahatan yang dilakukannya. Di sisi lain

ia akan senantiasa berusaha untuk menghindar agar jangan diketahui atau dilihat oleh orang lain. Dari sisi untuk melakukannya ia dibatasi, tidak bebas, di sisi lain kalau orang lain sudah tahu maka ia merasakan dunia sempit dan takut keluar. Akhirnya dunia yang luas ini bagi pelaku kejahatan menjadi sempit.

❖ *Ahmad Husein Ritonga & Ahmad Rofiq* ❖

BARR, AL- (الْبَرّ)

Kata *al-barr* (الْبَرّ) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *ba'* dan *ra'*. Terdapat empat makna yang dikandung oleh rangkaian huruf-huruf ini, pertama; *kebenaran,* dari sini lahir makna *ketaatan,* karena yang taat membenarkan yang memerintahnya dengan tingkah laku; *menepati janji,* karena yang menepati janjinya, membenarkan ucapannya; juga makna *kejujuran dalam cinta.* Kedua; *daratan,* dari sini lahir kata *bariyyah* (بَرِيَّة) yang berarti *padang pasir, luas,* dan *masyarakat manusia,* karena daratan/padang pasir sedemikian luas, dan karena masyarakat manusia pada umumnya hidup di daratan. Ketiga; *jenis tumbuhan.* Dan keempat; *meniru suara.* Seseorang yang suaranya keras dan banyak bicara tanpa dipahami, dinamai *barbarah,* dari sini lahir istilah *Barbar.*

Dalam Al-Qur'an, kata *barr* yang dihiasai dengan *alif* dan *lâm, al-barr* (الْبَرّ) hanya ditemukan sekali, yaitu firman-Nya yang menunjuk kepada sifat Allah. Sifat ini dibarengi dengan kata *ar-Rahîm* (الرَّحِيم) dan merupakan ucapan hamba-hamba Allah yang taat di kemudian hari (QS. Ath-Thûr [52]: 26-28).

Yang menunjuk sifat manusia ditemukan dua kali, tetapi tanpa dihiasi oleh *alif* dan *lâm.* Pertama adalah firman-Nya yang menguraikan anugerah-Nya kepada Nabi Yahya as. dan sifat beliau, antara lain: (وَكَانَ تَقِيًّا وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُن جَبَّارًا عَصِيًّا = *"Dia adalah seorang yang bertakwa, barran/berbakti kepada kedua orang tuanya dan bukanlah dia orang yang sombong lagi durhaka"* (QS. Maryam [19]: 13-14)

Dan yang kedua firman-Nya yang membenarkan sekaligus mengabadikan ucapan Nabi Isa as. yang antara lain menyatakan:

وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا

"Dia (Allah) memerintahkan kepadaku mendirikan shalat, menunaikan zakat selama aku hidup dan barr(an) *berbakti kepada ibuku, dan dia tidak menjadikan aku seorang yang sombong dan celaka"* (QS. Maryam [19]: 31-32).

Dari kedua ayat Al-Qur'an yang menggunakan kata *barr* di atas, yang pelakunya manusia terbaca bahwa sifat tersebut pertama kali tertuju oleh anak kepada orang tua, sehingga tidak mungkin seseorang dapat menyandang sifat ini, kecuali jika dia terlebih dahulu berbakti kepada orang tuanya.

Allah *al-Barr* (الْبَرّ) dipahami oleh banyak ulama sebagai Dia menganugerahkan aneka anugerah untuk kemaslahatan makhluk-Nya, anugerah yang sangat luas dan tidak terhingga, yang tidak jarang dihadapi oleh makhluk-Nya dengan kedurhakaan, tetapi kendati demikian Dia tetap melimpahkan-Nya.

Ada juga yang memahami sifat Allah ini dalam arti Dia yang menepati janji-Nya, dan Dia yang selalu menghendaki kebaikan untuk hamba-hamba-Nya, serta kemudahan buat mereka.

Penggandengan sifat *al-Barr* (الْبَرّ) dengan *ar-Rahîm* (الرَّحِيم), untuk mengisyaratkan bahwa aneka anugerah itu, diberikan oleh Allah atas kasih sayang-Nya semata, bukan didorong oleh tujuan apa pun. Tidak seperti manusia, yang tidak jarang memberi kebaikan guna memperoleh manfaat dari yang diberi, atau nama baik karena pemberian, dan/atau untuk menghindar dari kecaman. Demikkian, *wa Allah A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

BARZAKH (بَرْزَخ)

Kata *barzakh* (بَرْزَخ) hanya tiga kali ditemukan di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 100, QS. Ar-Rahmân [55]: 20 dan QS. Al-Furqân [25]: 53. Menurut Ibnu Manzhûr,

Barzakh

pengarang kitab *Lisânul-'Arab*, pengertian *barzakh* adalah *mâ baina kulli syai'aini* (مَا بَيْنَ كُلِّ شَيْئَيْنِ = sesuatu yang terdapat di antara dua hal) dan *al-hâjizu baina asy-syai'aini* (اَلْحَاجِزُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ = pembatas atau penghalang antara dua hal). *Barâzîkhul-imân* (بَرَازِيْخُ الْإِيْمَان) diartikan 'sebagai pembatas antara keraguan dan keyakinan'. *Barzakh* juga berarti 'alam yang dilalui manusia setelah kehidupan di dunia menjelang akhirat kelak', yaitu alam kubur sebelum manusia akan dihimpun kelak di hari berbangkit. Orang yang telah meninggal dikatakan berada di alam *barzakh* karena ia terhalang untuk kembali ke dunia dan belum sampai pada alam akhirat.

Kedua pengertian di atas sama-sama tercakup di dalam Al-Qur'an. Pada QS. Al-Furqân [25]: 53 dan QS. Ar-Rahmân [55]: 20, kata *barzakh* dipakai untuk pengertian 'dinding pembatas'. Kedua ayat ini menerangkan bahwa Allah membiarkan dua buah laut bertemu. Namun, pertemuan kedua buah laut tersebut tidak membawa percampuran pada airnya. Rasa air laut juga tidak berubah dan bercampur oleh pertemuan tersebut. Hal ini dapat dilihat dari pertemuan hulu sungai dengan laut lepas. Air sungai (yang juga tercakup di dalam kata *al-bahr*) tetap segar dan tawar, sedangkan air laut tetap asin dan pahit. Tidak terjadinya percampuran ini karena adanya dinding pembatas (*barzakh*) yang menghalangi keduanya. *Barzakh* ini berfungsi sebagai penghalang bagi kedua air tersebut sehingga tidak satu pun dari keduanya yang dapat menghapus sama sekali ciri-cirinya.

Ayat ini menarik perhatian para pakar kelautan. Pada tahun 1873, beberapa ilmuwan dengan menggunakan kapal *Challenger* berhasil menemukan ciri-ciri laut dari segi kadar garam, temperatur, jenis ikan atau binatang, dan sebagainya. Kemudian, pada tahun 1948 ditemukan bahwa perbedaan sifat-sifat di atas menjadikan setiap jenis air berkelompok dengan sendirinya di dalam bentuk tertentu yang terpisah dari jenis air lain, betapapun ia mengalir jauh. Penemuan para ahli juga menunjukkan adanya batas-batas air di Laut Tengah yang panas dan sangat asin dan di Samudera Atlantik yang temperatur airnya lebih dingin serta kadar garamnya lebih rendah. Batas-batas ini juga terlihat di Laut Merah dan Teluk Aden.

Muhammad Ibnu Ibrahim As-Sumaih, seorang guru besar Ilmu Kelautan pada Universitas Qatar, melakukan penelitian di Teluk Oman dan Teluk Persia pada tahun 1984-1988. Di dalam penelitiannya yang menggunakan sebuah kapal canggih, ia menemukan adanya perbedaan rinci di kedua teluk tersebut. Penelitiannya juga menemukan adanya daerah di antara kedua teluk tersebut yang dinamai dengan *mixed water area* atau daerah *barzakh* (dengan istilah Al-Qur'an). Selain itu, penelitiannya juga menemukan tingkat air pada area tersebut. **Pertama**, tingkat permukaan yang bersumber dari Teluk Oman, dan **kedua** tingkat bawah yang berasal dari Teluk Persia. Adapun area yang jauh dari *mixed water area* itu tingkatan airnya seragam.

Terhalangnya percampuran antara kedua laut tersebut disebabkan oleh kestabilan daya tarik (*gravitational stability)* yang terdapat pada kedua tingkat tersebut.

Abdullah Yusuf Ali, penyusun *The Holy Quran, Text. Translation and Commentary*, menafsirkan *al-barzakh* secara kiasan. Menurutnya, *al-barzakh* di dalam kedua ayat di atas adalah pembatas antara kebaikan dan keburukan di dalam diri manusia. Rasa segar dan tawar di dalam kedua ayat ini diartikannya sebagai kebaikan, kebenaran, dan keadilan yang sesuai dengan fitrah manusia, sedangkan rasa asin dipahaminya sebagai kejahatan, kelaliman, ambisi, dan sifat-sifat buruk lainnya yang bertentangan dengan fitrah manusia. Kedua sifat ini tidak mungkin pernah bertemu karena Allah telah membatasinya.

Di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 100, Al-Qur'an membicarakan penyesalan orang-orang kafir ketika menghadapi kematian. Mereka memohon agar dikembalikan ke dunia supaya dapat berbuat baik. Namun, semua hanya perkataan mereka karena di hadapan mereka

terdapat dinding (yaitu alam *barzakh*) yang tidak mungkin mereka tembus. Inilah yang menghalangi mereka untuk kembali ke dunia hingga kelak mereka dibangkitkan kembali pada hari kiamat nanti. ❖ *Muhammad Iqbal* ❖

BASHÎR (بَصِير)

Kata *al-bashîr* (اَلْبَصِير) terambil dari akar kata *bashara*, yang tersusun dari huruf-huruf *ba'*, *shad*, dan *ra'*, yang dasarnya mengandung dua makna. Makna pertama, *ilmu* atau *pengetahuan tentang sesuatu*. Dari segi bahasa kata *'ilm*—dalam berbagai bentuknya mengandung makna *kejelasan*. Itu juga sebabnya kata *bashîrah* yang tersusun dari akar kata yang sama, diartikan dengan *bukti yang sangat jelas dan nyata*. Makna kedua, adalah *kasar*, seperti kata *bashrah* (بَصْرَة) yang berarti *tanah yang kasar*, atau juga berarti *batu*, tetapi yang lunak dan mengandung warna keputih-putihan. Salah satu kota besar di Irak dinamai *Bashrah* karena sifat tanah dan batu-batuannya demikian. Begitu keterangan al-Munjid.

Di dalam Al-Qur'an kata *bashîr* (بَصِير) dan *bashîran* (بَصِيرًا) terulang sebanyak 51 kali, sebagian di antaranya merupakan sifat manusia. Pada umumnya objek dari kata *bashîran* yang menunjuk sifat Allah adalah *"apa yang kamu kerjakan"*, tetapi ada juga yang objeknya adalah *segala sesuatu*. Di sisi lain, sifat Allah ini pada umunya dikaitkan dan didahului oleh kata *as-Samî'* (السَّمِيع) (Maha Mendengar), dan ada juga yang didahului oleh sifat *al-Khabîr* (الْخَبِير).

Di atas dikemukakan bahwa akar kata *bashîr* mengandung makna *pengetahuan*, karena itu sebagian ulama menyatakan bahwa sifat Maha Mendengar dan Melihat Allah adalah dua sifat yang identik dengan ilmu. Tetapi ada juga, yakni kelompok Ahlus Sunnah menyatakan bahwa keduanya Maha Mendengar dan Melihat adalah dua sifat yang masing-masing berdiri sendiri, dan tidak menyatu dengan sifat Maha Mengetahui. Penganut pendapat pertama, yakni kelompok Mu'tazilah, menyatakan bahwa ilmu memunyai dua kaitan. Kaitan pertama dari sisi yang didengar dan dilihat, sebelum wujudnya; dan kaitan kedua setelah wujudnya.

Sementara ulama menjelaskan makna sifat yang disandang Allah ini bahwa Dia yang menyaksikan segala sesuatu lahir dan batinnya, besar dan kecilnya, sehingga apa yang tersembunyi di bawah dasar lautan pun dijangkau-Nya (QS. Yûnus [10]: 61).

Tetapi, Allah melihat bukan dengan indra mata–sebagaimana halnya makhluk–karena itu, Maha Melihat bagi Allah dipahami dalam arti sifat azali dengan terungkap bagi-Nya segala sesuatu.

Al-Qur'an menegaskan bahwa,

لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ

"Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat menjangkau segala penglihatan dan Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui" (QS. Al-An'âm [6]: 103).

Pernyataan ayat di atas bahwa *"Dia dapat menjangkau segala penglihatan,"* memberi isyarat bahwa makhluk-Nya tidak demikian, bahkan tidak keliru jika dikatakan bahwa hakikat penglihatan pun tidak diketahui dan dilihat secara sempurna oleh manusia, walaupun dia mampu melihatnya. Demikian, *wa Allâh A'lam*. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

BASYAR (بَشَر)

Kata *basyar* berakar dengan huruf-huruf *bâ'* (بَاء), *syîn* (شِيْن), dan *râ'* (رَاء), yang bermakna pokok 'tampaknya sesuatu dengan baik dan indah'. Dari makna ini terbentuk kata kerja *basyara* (بَشَرَ) yang berarti 'bergembira', 'menggembirakan', dan 'menguliti' (misalnya buah); dapat pula berarti 'memerhatikan' dan 'mengurus sesuatu'. Menurut Al-Ashfahani, kata *basyar* adalah jamak dari kata *basyarah* (بَشَرَة) yang berarti 'kulit'. Manusia disebut *basyar* karena kulit manusia tampak jelas dan berbeda dibanding dengan kulit hewan lainnya. Oleh karena itu, kata *basyar* di dalam Al-Qur'an secara khusus merujuk kepada tubuh dan lahiriah manusia.

Al-Qur'an menggunakan kata *basyar* sebanyak 37 kali, yakni 36 kali di dalam bentuk *mufrad* dan sekali di dalam bentuk *mutsannâ* untuk menunjuk manusia dari sudut lahiriahnya serta persamaannya dengan manusia seluruhnya. Di dalam pengertian ini, kata *basyar* ditemukan di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 110, tepatnya ketika Nabi Muhammad saw. diperintahkan untuk menyampaikan, *"Innamâ anâ basyarun mitslukum yûhâ ilayya"* (إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ = Sesungguhnya aku ini hanya seorang manusia [*basyar*] seperti kamu, yang diberi wahyu kepadaku).

Di dalam pada itu, diamati bahwa Al-Qur'an menggunakan kata *basyar* yang mengisyaratkan bahwa proses kejadian manusia sebagai *basyar* melalui tahap-tahap sehingga mencapai tahap kedewasaan. Hal ini ditegaskan di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 20,

وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ

"Wa min âyâtihi an khalaqakum min turâbin tsumma idzâ antum basyarun tantasyirûn"
Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya [Allah] ialah Dia menciptakan kamu dari tanah, kemudian ketika kamu menjadi basyar kamu bertebaran.

M. Quraish Shihab mengartikan "bertebaran" di sini dengan berkembang biak akibat hubungan seksual dan bertebaran mencari rezeki. Hal ini tidak dilakukan manusia kecuali oleh mereka yang memiliki kedewasaan dan tanggung jawab.

Abd. Muin Salim menjelaskan bahwa ayat di atas menunjukkan adanya perkembangan kehidupan manusia karena di dalamnya terdapat kata *min* (مِنْ) yang bermakna 'mulai dari' dan kata *tsumma* (ثُمَّ) yang bermakna 'perurutan dan perselangan waktu'. Dengan begitu, dapat dipahami bahwa kejadian manusia diawali dari tanah dan secara berangsur mencapai kesempurnaan kejadiannya ketika mereka telah menjadi dewasa.

Sejalan dengan kualitas tersebut, Maryam mengungkapkan keheranannya betapa mungkin ia dapat memperoleh anak padahal ia belum pernah "disentuh" oleh *basyar*, yakni manusia dewasa yang mampu melakukan hubungan seksual. Hal ini ditegaskan di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 47, *Qalat rabbi annâ yakûnu lî waladun wa-lam yamsasnî basyarun* (قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ = Ia [Maryam] berkata, "Ya Tuhanku, betapa mungkin aku memunyai anak, padahal aku belum pernah disentuh oleh seorang manusia laki-laki [*basyar*])".

Di samping itu, ditemukan pula kata *bâsyirûhunna* (بَٰشِرُوهُنَّ), yang juga berakar dari kata *basyara* (بَشَرَ) dengan arti 'hubungan seksual'. Kata *bâsyirûhunna* dimaksud disebutkan dua kali di dalam satu ayat, yakni QS. Al-Baqarah [2]: 187.

Dengan demikian, tampak bahwa kata *basyar* dikaitkan dengan kedewasaan di dalam kehidupan manusia, yang menjadikannya mampu memikul tanggung jawab. Selain itu, *basyar* juga memunyai kemampuan reproduksi seksual. Hal ini menurut Abd. Muin Salim, sudah merupakan fenomena alami dan dapat diketahui dari pengetahuan biologi. Kenyataan alami menunjukkan bahwa reproduksi jenis manusia hanyalah dapat terjadi ketika manusia sudah dewasa, suatu taraf di dalam kehidupan manusia dengan kemampuan fisik dan psikis yang siap menerima beban keagamaan. Jadi, konsep yang terkandung di dalam kata *basyar* adalah manusia dewasa dan memasuki kehidupan bertanggung jawab. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

BASYÎR (بَشِيْر)

Di dalam Al-Qur'an, kata *basyîr* (بَشِيْر) dijumpai sebanyak 85 kali, dan paling banyak disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah (sebanyak delapan kali), kemudian disusul QS. Âli Imrân dan At-Taubah, masing-masing enam kali, dan pada QS. Al-Hijr sebanyak lima kali.

Secara harfiah, makna asli kata *basyir* (بَشِيْر) adalah 'pemunculan sesuatu yang baik dan indah sebagai gambaran dari keadaan batin'. Biasanya, kondisi tersebut tampak pada kulit, khususnya pada air muka manusia. Adapun pada hewan tidak dijumpai keadaan tersebut karena adanya bulu yang membalut tubuh atau karena kekenyalan kulitnya, sehingga tidak

Basyîr

apresiatif jika terjadi perubahan yang diakibatkan oleh sesuatu yang dialaminya. Apalagi hewan tidak memunyai perasaan senang atau sedih sebagaimana halnya manusia, paling karena rasa takutnya, seperti berlari. Dari pengertian tersebut, lantas dipahami bahwa *basyîr* (بَشِيْر) adalah 'berita gembira' karena orang yang menerima berita gembira, biasanya tampak di wajahnya keceriaan yang berseri-seri.

Al-Qur'an mengemukakan kata *basyîr* (بَشِيْر) ini tidak selalu mengandung arti 'berita gembira'. Tidak kurang sepuluh ayat yang menyebutkan kata *basyîr* (بَشِيْر) tersebut di dalam arti 'kabar buruk', berupa siksa pedih dan keadaan tidak seperti yang diharapkan. Penggunaan semacam ini merupakan sindiran bagi mereka yang menentang ajaran Allah swt. Kabar buruk di dalam arti siksa pedih, dikaitkan dengan gambaran keadaan yang akan dialami oleh mereka yang munafik (QS. An-Nisâ' [4]: 138), kafir (QS. At-Taubah [9]: 3 dan QS. Al-Insyiqâq [84]: 24), acuh terhadap perintah Allah (QS. Luqmân [31]: 7), sombong (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 8), menghalangi orang berbuat adil (QS. Âli Imrân [3]: 21), tidak mau berinfak (QS. At-Taubah [9]: 34).

Makna sindiran 'kabar buruk' dalam arti keadaan tidak seperti diharapkan adalah sikap masyarakat Arab Jahiliyah yang musyrik. Mereka mengatakan bahwa Allah memunyai anak perempuan, yaitu malaikat-malaikat karena mereka sangat benci kepada anak perempuan; sebaliknya, menyenangi anak laki-laki. Apalagi seseorang dari mereka diberi kabar dengan kelahiran anak perempuan maka merah padamlah mukanya dan sangat marah karena berita buruk tersebut yang dapat menurunkan derajat mereka ditengah masyarakat. Ayat-ayat yang membicarakan hal ini dijumpai pada QS. An-Nahl [16]: 58 dan 59, serta Az-Zukhruf [43]: 17.

Kebalikan dari keadaan tersebut, yaitu 'kabar gembira' akan dialami oleh mereka yang memunyai kepribadian yang tahan uji oleh berbagai kekurangan harta dan keadaan yang sulit, serta konsekuen dengan keimanan kepada Allah. Mereka adalah orang yang sabar (QS. Al-Baqarah [2]: 155), Mukmin (QS. Al-Baqarah [2]: 223, QS. At-Taubah [9]: 112, QS. Yûnus [10]: 2 dan 87, QS. Al-Ahzâb [33]: 47, QS. Ash-Shâf [61]: 13), hamba yang tunduk dan patuh kepada ajaran Allah (QS. Al-Hajj [22]: 34, QS. Az-Zumar [39]: 17), orang yang gemar berbuat baik (QS. Al-Hajj [22]: 37), Muslim (QS. An-Nahl [16]: 89 dan 102), menegakkan shalat (QS. An-Naml [27]: 2). Mereka yang memiliki sifat-sifat sebagai disebutkan di atas, senantiasa berada di dalam kondisi jiwa yang siap menghadapi segala hal karena pertolongan Allah pasti akan datang untuk menentramkan jiwa (QS. Âli Imrân [3]: 126 dan 171, QS. Al-Anfâl [8]: 10, dan QS. Yûnus [10]: 64).

Sejalan dengan itu, informasi yang jelas yang dapat menggambarkan suatu peristiwa yang telah, sedang, dan akan terjadi, juga merupakan suatu 'berita gembira'. Seperti datangnya angin merupakan isyarat turunnya hujan yang menjadi rahmat bagi semesta alam (QS. Al-A'râf [7]: 57, QS. Al-Furqân [25]: 48, dan QS. An-Naml [27]: 63).

Di dalam kaitannya dengan kisah-kisah para nabi, kata *basyîr* (بَشِيْر) dipergunakan untuk menjelaskan suasana yang dihadapi nabi tersebut di dalam perjuangannya mengemban risalah kenabian dan keadaan pribadinya sebagai manusia biasa yang tak luput dari persoalan umum kemanusiaan, seperti kecemasan akan generasi pelanjut, kekhawatiran di dalam menghadapi musuh, dan lain-lain. Nabi Ibrahim as. pada usia lanjutnya diberi kabar gembira oleh malaikat bahwa ia akan memperoleh anak, yaitu Ishaq yang saleh, seperti di dalam QS. Al-Hijr [15]: 54 dan 55, serta QS. Ash-Shâffât [37]: 112 dan Ismail yang amat sabar (QS. Ash-Shâffât [37]: 101). Demikian juga halnya dengan Zakaria tidak dapat bercakap-cakap dengan manusia selama tiga hari, padahal ia sehat (QS. Âli Imrân [3]: 39 dan QS. Maryâm [19]: 7). Maryam yang belum pernah bersuami pun mengalami hal yang sama, yaitu mendapat berita gembira dengan kelahiran Isa.

Bathsyah

Kata *basyîr* (بَشِيْر) di dalam Al-Qur'an dipergunakan juga untuk menggambarkan kegembiraan manusia di dalam mendapatkan keberuntungan harta atau pemuasan nafsu. Hal ini terlihat pada orang yang menemukan Yusuf ketika menimbanya di dalam sumur yang dapat dijual sebagai budak (QS. Yûsuf [12]: 19), dan umat Nabi Luth as. yang merasa akan dapat memuaskan homoseksual mereka karena Lut kedatangan tamu laki-laki yang tampan-tampan (para malaikat). Karena itu, Allah memerintahkan Luth as. untuk pergi meninggalkan kota Sadon, dekat pantai Laut Tengah, sebelum Shubuh, yaitu saat akan turunnya azab Allah kepada kaumnya yang gemar melakukan homoseksual itu, berupa suara yang mengguntur serta hujan batu dan tanah (QS. Al-Hijr [15]: 67).

Di samping hal yang disebutkan di atas, secara umum kata *basyîr* (بَشِيْر) merupakan berita gembira menyangkut kehidupan di surga kelak yang disediakan bagi mereka yang beriman dan beramal saleh, seperti di dalam At-Taubah [9]: 21 dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 22. Berita dimaksud bersifat imani dan menjadi tugas utama para nabi untuk menyampaikan kepada umatnya, sekaligus menjadi motivasi di dalam beramal dan wujud ke-Mahaadilan Allah swt. Bersamaan dengan hal itu, para nabi juga sebagai *nadzîr*, yakni pemberi peringatan kepada manusia tentang adanya ancaman dari Allah swt. berupa neraka yang disediakan buat mereka yang kafir atau yang berbuat jahat di dalam kehidupan di dunia, seperti di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 19. Demikian halnya juga dengan Al-Qur'an dianggap merupakan berita gembira karena kandungan isinya banyak memberikan informasi yang memungkinkan manusia memperoleh kebahagiaan di dunia dan di akhirat (QS. Al-Isrâ' [17]: 9 dan QS. Maryam [19]: 97).

❖ *Hasyimsyah Nasution* ❖

BATHSYAH (بَطْشَة)

Kata *bathsyah* adalah bentuk *mashdar* dari kata *bathasya, yabthisyu, bathsyan, bathsyatan* (بَطَشَ – يَبْطِشُ – بَطْشًا – بَطْشَةً). Menurut Ibnu Faris, kata tersebut terbentuk dari tiga huruf yakni *bâ', thâ'*, dan *syîn* (ب – ط – ش), yang menunjukkan arti pokok 'mengambil sesuatu secara paksa dengan menggunakan segala kekuatan'. Senada dengan itu, Ibnu Manzhur mengatakan bahwa kata *al-bathsy* (اَلْبَطْش) menggambarkan 'genggaman (memegang) yang sangat kuat'. Kemudian, kata ini berkembang maknanya sehingga menunjukkan arti 'siksaan', 'kekuatan', dan 'hantaman'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *bathsyah* dengan segala bentuknya terulang sebanyak 10 kali dengan makna yang beragam, antara lain 'memegang dengan keras'; 'hantaman/menghantam'; 'azab/siksaan'; dan 'kekuatan yang besar'. Namun demikian, pada prinsipnya makna yang beragam itu tidak terlepas dari makna pokoknya, yakni 'kekuatan yang besar'.

Kata *bathsyah* di dalam arti 'hantaman/menghantam'—menurut terjemahan Departemen Agama RI—ditemuan pada QS. Ad-Dukhân [44]: 16. Abu Bakar Al-Jazairi mengatakan bahwa kata *al-bathsyah* di dalam ayat ini mengandung makna 'hantaman yang kuat, yang ditimpakan oleh Allah kepada kafir Quraisy pada perang Badar'. Jadi, kata *bathsyah* di sini mengambarkan bahwa kedahsyatan pukulan yang dialami oleh orang kafir Quraisy di dalam perang Badar tidak pernah mereka alami sebelumnya. Di dalam perang tersebut, anggota pasukan bahkan para pemimpin mereka banyak yang tewas dan ditangkap untuk selanjutnya dijadikan tawanan. Kata *bathsyah* di dalam hal ini kesannya tidak sekadar menggambarkan perasaan sakit (fisik) sebagai konsekuensinya, tetapi lebih dari itu, juga memberikan kesan akan adanya konsekuensi yang lebih buruk yang bersifat psikologis, seperti trauma, kehilangan percaya diri, dan lain-lain.

Kata yang seakar dengan kata *bathsyah* juga menunjukkan makna 'menyiksa, siksaan/azab yang pedih', seperti yang terdapat pada QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 130, QS. Al-Qamar [54]: 36, dan QS. Al-Burûj [85]: 12. Hanya saja konteks ketiga ayat tersebut berbeda-beda. Ayat pertama berkaitan dengan kebiasaan umat Nabi Hud yang menyiksa dengan penuh kebengisan. Ayat kedua

berkaitan dengan azab yang ditimpakan oleh Allah kepada umat Nabi Luth sebagai akibat dari moralitas mereka yang bobrok dan bejat. Kebobrokan moral yang paling fatal terbukti ketika mereka merayu tamu Nabi Luth untuk melakuan perbuatan dosa (homoseks); padahal, mereka itu adalah malaikat-malaikat yang diutus oleh Allah dalam wujud manusia. Adapun ayat ketiga berkaitan dengan peringatan Nabi Muhammad saw. kepada umatnya tentang siksaan bagi mereka yang tidak beriman kepadanya.

Dua dari derivasi kata *bathsyah* yang terdapat pada QS. Az-Zukhruf [43]: 8 dan QS. Qâf [50]: 36, menunjukkan arti 'kekuatan yang besar'. Di dalam dua ayat ini Allah mengisahkan betapa banyak kaum sebelum Nabi Muhammad yang telah dibinasakan karena kekafiran dan pengingkaran mereka terhadap kebenaran. Ini dimaksudkan sebagai ancaman terhadap kaum kafir Quraisy sekaligus hiburan bagi Nabi saw. dan pengikut-pengikutnya.

Ibnu Athiyyah menggambarkan bahwa kekuatan besar yang dimiliki oleh kaum yang telah dihancurkan itu, bukan terbatas pada kekuatan (energi) manusiawi semata, melainkan juga meliputi segala hal-hal yang bersifat material yang dapat mendukung kekuatan mereka, seperti harta benda yang banyak, kekuasaan, dan kesehatan fisik. Mereka yang telah dibinasakan itu antara lain kaum Nabi Hud, kaum Nabi Nuh, dan kaum Nabi Luth. Al-Baghawi menunjukkan bahwa kekuatan mereka jauh lebih besar dibandingkan dengan kekuatan yang dimiliki oleh kaum kafir Quraisy Mekah yang menentang misi Nabi Muhammad saw. Salah satu hal yang mereka lakukan sebagai bukti dari kekuatan itu adalah mereka sanggup menjelajahi berbagai negeri di dalam rangka mencari tempat yang aman untuk menghindar dari kematian.

Dua kata selebihnya adalah *yabthisyu* (*fi'l mudhâri'*), yang terdapat pada QS. Al-A'râf [7]: 195 dan QS. Al-Qashash [28]: 19. Keduanya menunjukkan arti 'memegang dengan keras'. Ayat pertama berkaitan dengan berhala-berhala yang disembah oleh orang-orang musyrik. Di dalam hal ini Allah menyatakan di dalam bentuk pertanyaan, "Apakah berhala-berhala memunyai kaki yang dengan itu ia dapat berjalan, atau memunyai tangan yang dengan itu ia dapat memegang dengan keras?". Ayat kedua berkaitan dengan Nabi Musa as. ketika hendak memegang dengan keras orang yang menjadi musuh dari dua orang laki-laki yang sedang berkelahi.

Dengan demikian, kata *bathsyah* dengan segala bentuknya yang terdapat di dalam Al-Qur'an mengandung makna yang beragam dan selalu menunjukkan konotasi negatif. Meski begitu, makna yang beragam itu tetap mengacu pada makna pokoknya, yakni 'melakukan sesuatu secara paksa dengan menggunakan segala kekuatan' atau 'kekuatan yang besar'.

❖ *Abdul Munir* ❖

BÂYA' (بَايَعَ)

Kata (بَايَعَ) adalah verba bentuk lampau dari *bai'ah* (بَيْعَة = baiat). Dalam Al-Qur'an, *bâya'* dan bentuk-bentuk lain yang dipergunakan untuk mengungkapkan makna baiat disebut empat kali. Sekali dalam bentuk *bâya'* yang bersambungan dengan kata ganti orang ketiga jamak *bâya'tum* (بَايَعْتُمْ) pada QS. At-Taubah [9]: 111. Tiga kali dalam bentuk *mudhari'* untuk orang ketiga jamak maskulin *yubâyi'ûn* (يُبَايِعُوْنَ), yaitu pada QS. Al-Fath. [48]: 10 dan 18. Sekali dalam bentuk *fi'il amr (bâyi'* [بَايِعْ]) dan sekali dalam bentuk *mudhâri'* untuk orang ketiga jamak feminim *yubâyi'na* (يُبَايِعْنَ). Keduanya dalam QS. Al-Mumtahanah [60]: 12. Kata *bai'ah* (بَيْعَة) sendiri merupakan bentuk mashdar *hai'ah* (هَيْئَة) yang menunjuk kepada keadaan suatu perbuatan. Dengan demikian, kata *bai'ah* (بَيْعَة) berarti 'salah satu bentuk perjanjian untuk tunduk dan patuh'. Berkenaan dengan kata itu, Ar-Raghib Al-Ashfahani mengatakan, "Seseorang membaiat Sultan bila ia berikrar untuk mencurahkan ketaatan dan kepatuhannya kepadanya sebagai imbalan sesuatu yang diperolehnya." Dengan pengertian itu, kata *bai'ah* (بَيْعَة) tidak terlepas

dari makna asalnya, yaitu 'jual-beli'. Sebagai imbalan ketaatan dan kepatuhan, penguasa memberikan perlindungan, keamanan, dan hal-hal lain yang menjadi hak rakyat. *Bai'ah* (بَيْعَة) merupakan landasan kekuasan di dalam sejarah Islam ketika seorang khalifah sah berkuasa bila telah dibaiat.

Baiat biasanya diwakili oleh kelompok *ahlul-ḫalli wal-'aqd* (أَهْلُ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ = para pemuka masyarakat, ulama, dan semisalnya). Baiat dilakukan dengan jabat tangan jika pembaiat dan yang dibaiat sama jenisnya. Jika pembaiat itu perempuan dan yang dibaiat laki-laki maka tidak diperlukan jabat tangan sebab Rasulullah saw. tidak berjabat tangan dengan kaum wanita yang berbaiat kepadanya sebagaimana disebutkan tafsir-tafsir yang meriwayatkannya ketika menjelaskan QS. Al-Mumtaḫanah [60]: 12 yang membahas hal itu.

Sebelum turunnya ayat-ayat tersebut, baiat telah dilakukan oleh para sahabat terhadap Rasulullah saw., seperti yang dilakukan kaum Anshar yang membaiat beliau ketika beliau belum berhijrah ke Madinah. Namun, baiat yang disebutkan di dalam QS. Al-Fath [48]: 10 dan 18 berkaitan dengan *baî'atur-ridhwân* (بَيْعَةُ الرِّضْوَانِ) pada tahun 6 Hijrah sebelum terjadinya Perang Tabuk. Ketika itu Rasulullah saw. bersama kaum Muslim keluar menuju Hudaibiyah di dalam rangka pergi ke Mekah untuk menunaikan umrah.

Tidak ada kesepakatan riwayat mengenai jumlah kaum Muslim yang turut serta berbaiat kepada Rasulullah di Hudaibiyah atau pada *baî'atur-ridhwân* (بَيْعَةُ الرِّضْوَانِ). Menurut riwayat Jabir ra., jumlahnya 1500 orang; ada juga riwayat dari dia yang mengatakan 1400 orang. Ibnu Abu Aufa mengatakan jumlahnya 1300 orang, sementara Ibnu Abbas menyatakan jumlahnya 1525 orang.

Baiat berisi janji mendengar dan menaati Rasul baik di dalam keadaan bersemangat maupun malas, berinfak di dalam keadaan sulit maupun di dalam keadaan mudah, melaksanakan *amr ma'rûf nahî munkar*, tidak takut celaan orang karena Allah menolong dan membela beliau sebagaimana membela dan menolong keluarganya sendiri dan imbalannya adalah surga.

Di samping itu, di dalam QS. Al-Fath [48]: 10 dan 18, baiat kepada Rasulullah disamakan dengan baiat kepada Allah, seakan-akan Allah langsung terlibat di dalam baiat itu dengan ungkapan simbolis, "Tangan Allah berada di atas tangan mereka" ketika baiat itu dilakukan. Hal ini mengingatkan bahwa ketaatan kepada Rasulullah berarti ketaatan kepada Allah.

Di samping janji balasan surga pada Hari Kiamat kelak, Allah memberikan imbalan lain berupa ketenangan, ketenteraman, dan kemenangan di dalam waktu dekat. Kemenangan sesudah *bai'atur-ridhwân* (بَيْعَةُ الرِّضْوَانِ) itu adalah kemenangan di dalam Perang Tabuk.

Setelah *bai'atur-ridhwân* (بَيْعَةُ الرِّضْوَانِ) dilaksanakan, Utsman ibnu Affan datang dari Mekah dengan membawa berita perdamaian yang diajukan oleh kaum Quraisy Mekah. Di antara isi perjanjian itu yang kemudian disetujui Rasulullah saw., beliau tidak jadi memasuki kota Mekah tahun itu, tetapi pada tahun berikutnya kaum Muslim diperkenankan masuk ke sana. Selama waktu itu, jika ada orang Mekah yang melarikan diri ke Madinah, beliau harus memulangkannya. Sebaliknya kaum Muslim yang melarikan diri ke Mekah tidak akan dipulangkan oleh kaum Quraisy. ❖ *Ahmad Qorib* ❖

BI'SA (بِئْسَ)

Kata *bi'sa* di dalam bahasa Arab adalah *fi'il mâdhi jâmid* (فِعْل مَاضٍ جَامِد = yang tidak ada *fi'il mudhâri'* dan *amar*-nya). Kata tersebut terdiri atas huruf *ba'*, *hamzah*, dan *sîn*. Menurut Ibnu Faris, semua kata yang memunyai akar kata demikian mengandung arti *'asy-syiddah'* (أَلشِّدَّة = sangat) dan semacamnya. Ar-Raghib Al-Ashfahani menjelaskan, kata *bi'sa* adalah kata yang digunakan untuk segala yang tercela sebagai lawan kata *ni'ma* (نِعْمَ) yang digunakan untuk segala yang baik.

Kata *bi'sa* (بِئْسَ) di dalam Al-Qur'an terdapat 41 kali, semua penggunaannya me-

nunjukkan pada hal-hal yang paling buruk. Yang terbanyak dirangkaikan dengan neraka dan hal-hal yang terkait dengannya. Neraka sebagai seburuk-buruk tempat dengan redaksi yang bermacam-macam, seperti *bi'sal mashîr* (بِئْسَ الْمَصِيْر) sebagaimana di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 126, QS. Âli 'Imrân [3]: 162, dan sebagainya; *bi'sal mihâd* (بِئْسَ الْمِهَاد) sebagaimana di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 206, QS. Âli 'Imrân [3]: 12, dan sebagainya; *bi'sa matswazh zhâlimîn* (بِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِيْن) sebagaimana di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 151; *bi'sa matswal mutakabbirîn* (بِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِيْن) sebagaimana di dalam QS. An-Nahl [16]: 29 dan QS. Az-Zumar [39]: 72; *bi'sal wirdul maurûd* (بِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُوْد) sebagaimana di dalam QS. Hûd [11]: 98; *bi'sar rifdul marfûd* (بِئْسَ الرِّفْدُ الْمَرْفُوْد) sebagaimana di dalam QS. Hûd [11]: 99; *bi'sal qarâr* (بِئْسَ الْقَرَار) sebagaimana di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 29 dan QS. Shâd [38]: 60. Selanjutnya minuman ahli neraka yang digambarkan seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka dinyatakan *bi'sasy syarâb* (بِئْسَ الشَّرَاب = seburuk-buruk minuman) sebagaimana di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 29.

Kata *bi'sa* (بِئْسَ) selain dirangkaikan dengan neraka sebagai tempat yang terburuk, juga dirangkaikan dengan beberapa perbuatan buruk sebagai celaan terhadap perbuatan tersebut dan untuk menunjukkan betapa buruknya perbuatan itu. Seperti orang-orang yang bersandar pada selain Allah, sandaran mereka itu dinyatakan mudharatnya lebih banyak dari pada manfaatnya dan dianggap sebagai sejelek-jelek penolong dan sejahat-jahat kawan, *labi'sal maulâ wa labi'sal 'asyîr* (لَبِئْسَ الْمَوْلَى وَلَبِئْسَ الْعَشِيْر) hal ini dapat dilihat dalam QS. Al-Hajj [22]: 13. Demikian juga celaan yang menggunakan *bi'sa* terhadap orang yang menjadikan iblis dan keturunannya sebagai *auliyâ* (أَوْلِيَاء = penolong) dan menjadikan setan sebagai teman yang menyertainya, setan itu dinyatakan sebagai *bi'sal qarîn* (بِئْسَ الْقَرِيْن = seburuk-buruk teman) celaan tersebut dapat dilihat pada QS. Al-Kahfi [18]: 50 dan QS. Az-Zukhruf [43]: 38. Celaan lain yang menggunakan *bi'sa* didapatkan dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 79 dan 80 yang mencela orang-orang yang tidak melakukan pencegahan terhadap perbuatan mungkar yang terjadi di tengah-tengah mereka. Kemudian QS. Al-Baqarah [2]: 102 mencela orang-orang yang mempelajari dan mempraktikkan sihir. Juga QS. Al-Baqarah [2]: 90 mencela Bani Israil yang berpaling dari jalan Allah karena iri pada bangsa Arab, bangsa Nabi Muhammad, nabi terakhir. Mereka sebelumnya sangat berharap nabi terakhir itu dari bangsanya sendiri. Demikian juga celaan terhadap perbuatan Bani Israil yang menyembah anak sapi dapat dilihat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 93 dan Al-A'râf [7]: 150. Juga celaan terhadap orang yang saling mencela dan saling mencari kekurangan yang perbuatannya seolah-olah identik dengan kefasikan dinyatakan dengan *bi'sal ismul fusûqu ba'dal îmân* (بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَـٰنِ = seburuk-buruk nama adalah kefasikan setelah beriman). Redaksi itu dapat dilihat di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 11. Yang terakhir, orang yang mendustakan ayat-ayat Allah, mencampakkan dan menjualnya dengan harga murah dapat dilihat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 187 dan QS. Al-Jumu'ah [62]: 5.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

BID'AN (بِدْعًا)

Kata *bid'an* (بِدْعًا) atau *bid'ah* (بِدْعَة) yang sering dijumpai di dalam bidang muamalah dan akidah, biasanya diartikan sebagai 'menciptakan suatu perbuatan atau perkara yang tidak pernah ada sebelumnya'.

Kata *bid'an* berasal dari kata *bada'a – yabda'u – bid'an* (بَدَعَ يَبْدَعُ بِدْعًا) yang pada mulanya mengandung dua arti. **Pertama**, arti *ibtidâ'usy-syaî'* (إِبْتِدَاءُ الشَّيْءِ = memulai sesuatu). Artinya, mengerjakan sesuatu yang tidak pernah dikerjakan sebelumnya, baik oleh diri sendiri maupun oleh orang lain. Kedua, arti *al-qath'u* (اَلْقَطْعُ = terputus) dan *al-kalâlah* (اَلْكَلَالَة = tidak memunyai hubungan ke atas dan ke bawah). Arti kedua ini lebih luas dibandingkan dengan arti pertama karena setiap yang memunyai makna terputus dinamakan *al-bid'u* (اَلْبِدْعُ).

Di dalam Al-Qur'an kata itu disebut di dalam tiga bentuk. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (kata kerja yang menunjuk masa lalu) disebut sekali, yaitu pada QS. Al-Hadîd [57]: 27 yang dipergunakan di dalam konteks pembatalan konsep *rahbâniyah* (tidak beristri atau tidak bersuami dan mengurung diri di dalam biara).

Di dalam bentuk *ism fâ'il* (kata sifat) disebut dua kali, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 117 dan QS. Al-An'âm [6]: 101. Di dalam dua ayat ini kata tersebut dipergunakan di dalam konteks keesaan dan kekuasaan Allah menciptakan bumi dan langit, yaitu *Al-Badî'* (Yang Mencipatkan segala sesuatu tanpa contoh sebelumnya). Di dalam bentuk *mashdar* (infinitif) disebut sekali, yaitu di dalam QS. Al-Ahqâf [46]: 9 yang dipergunakan di dalam konteks bantahan terhadap orang musyrik yang menuduh Nabi Muhammad saw. sebagai pengada-ada dan berbuat menurut hawa nafsu (*bid`an min al-rusul*). Dalam ayat tersebut Nabi Muhammad saw. diperintah oleh Allah untuk mengatakan, sesungguhnya ia bukanlah seorang Rasul yang berbeda dengan kebiasaan para rasul sebelumnya, atau ia bukanlah seorang yang mengada-ada dalam menyampaikan ajaran, semua itu adalah wahyu dari Allah swt.

Bid'ah (بِدْعَة) dalam pengertian *syar'i* ialah suatu perbuatan atau perkataan yang berkaitan dengan urusan agama yang tidak pernah dilakukan di masa Nabi Muhammad saw. *Bid'ah* (بِدْعَة) lawan dari *sunnah* (tradisi/kebiasaan Nabi). Sinonimnya adalah *muhdats* (مُحْدَث = yang diada-adakan). Kata *muhdats* (مُحْدَث) dengan arti *bid'ah* (بِدْعَة) dipahami dari hadits Rasulullah saw. yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah, *"waiyyâkum wa muhdasâtil-umûr "* (وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُوْرِ = Hati-hatilah terhadap perbuatan yang diada-adakan).

Menurut Ibnul Asir, *bid'ah* (بِدْعَة) ada dua macam. **Pertama**, *bid'ah* (بِدْعَة) yang dapat ditolerir oleh agama karena tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan Sunnah Rasul serta ada kesejajarannya dengan usaha melestarikan *maqâshidusy-syarî'ah* (مَقَاصِدُ الشَّرِيْعَةِ = tujuan-tujuan syariat). Misalnya, menghimpun dan mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an di dalam satu *mushaf*. Hal ini tidak pernah dilakukan di masa Rasulullah saw. dan tidak ada *nas* (ayat Al-Qur'an dan Sunnah Rasul) yang melarang dan memerintahkannya. Mengumpulkan dan membukukan Al-Qur'an merupakan usaha positif di dalam memelihara kelestarian ajaran Islam. Maka, hal itu dipandang baik. Inilah yang disebut dengan *bid'ah hasanah*. *Bid'ah* (بِدْعَة) seperti ini bila dilakukan mendapat balasan kebaikan, seperti yang dijelaskan di dalam sebuah hadits riwayat Jarir bin Abdillah dan diriwayatkan pula oleh Muslim, *"man sanna sunnatan hasanah kâna lahû ajruhâ wa ajru man 'amila bihâ..."* (مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً كَانَ لَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا = orang yang menciptakan sunnah (kebia-saan) yang baik, ia akan memperoleh pahalanya dan sejumlah pahala orang yang mengamalkannya).

Kedua, *bid'ah* (بِدْعَة) yang tidak ditolerir oleh agama karena di samping bertentangan dengan Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah saw., juga tidak mendatangkan kemaslahatan bagi manusia. Inilah yang disebut *bid'ah sayyi'ah* (بِدْعَةٌ سَيِّئَةٌ = bid'ah buruk). Misalnya, meminta keselamatan ke makam syekh atau ke tempat-tempat yang dianggap keramat. *Bid'ah* (بِدْعَة) seperti ini dilarang oleh ajaran agama Islam berdasarkan penggalan hadis dari Jarir ibnu Abdillah yang disebutkan di atas, *"man sanna sunnatan sayyi'atan 'alaîhi wizruhâ wa wizru man 'amila bihâ..."* (مَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا = siapa yang menciptakan kebiasaan yang tidak baik, ia akan memperoleh dosanya dan sejumlah dosa orang yang mengamalkannya).

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

BIGHÂL (بِغَال)

Kata *bighâl* (بِغَال) adalah bentuk jamak dari *baghlun* (بَغْل), yaitu binatang yang lahir dari perkawinan antara keledai dengan kuda (perana-an keledai/kuda). Pemiliknya atau penunggangnya disebut *baghghâl* (بَغَّال). Kata tersebut terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *bâ, ghaîn,* dan *lâm*. Menurut Ibnu

Faris, kata itu menunjuk pada arti 'kuat (fisik)'. Menurut sebagian pendapat, dari makna inilah sehingga bagal dinamai *baghlun* (بَغْل) karena fisiknya kuat. Pendapat lain mengatakan bahwa kata *baghala* (بَغَلَ) mengandung arti 'mengawin-silangkan' dan 'merendahkan anaknya'. Hal itu karena bagal merupakan hasil perkawinan silang antara dua jenis binatang yang berbeda yaitu, kuda jantan dan keledai betina atau disebabkan karena bagal lebih rendah dari induknya di dalam hal fisik sebab bagal itu lebih lemah daripada kuda .

Kata *bighâl* (بِغَال) di dalam Al-Qur'an hanya terdapat satu kali, yaitu pada QS. An-Nahl [16]: 8, "*(Allah menciptakan) kuda, bagal, dan keledai agar kamu menungganginya dan (menjadikannya) perhiasan. Dan Allah menciptakan apa yang tidak kamu ketahui*'". Ayat ini menerangkan fungsi binatang-binatang tersebut, yaitu sebagai tunggangan dan perhiasan. Atas dasar ini maka sebagian mufasir menjadikannya dasar untuk mengharamkan binatang-binatang tersebut untuk dimakan karena tidak ada disebutkan "untuk dimakan", tetapi ada juga yang menolaknya sebagai dasar untuk mengharamkan memakannya karena ayat itu sekadar menyebutkan sebagian fungsi utama binatang tersebut.

❖ *Muhammad Wardah Aqib* ❖



Bighâl, *hewan hasil perkawinan silang antara kuda dan keledai*

BIRR (بِرّ)

Birr berasal dari akar kata *barra–yabarru–barran wa birran* (بَرَّ — يَبَرُّ — بَرًّا وَبِرًّا). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut 32 kali di dalam Al-Qur'an. Masing-masing di dalam bentuk *fi'l, tabarrû* (تَبَرُّوْا), disebut dua kali, bentuk *ism* disebut 30 kali, yakni *al-barru* (اَلْبَرُّ) atau *barran* (بَرًّا) tiga kali, *al-birru* (البِرُّ) delapan kali, *bararah* (بَرَرَةٌ) satu kali, *al-barru* (اَلْبَرُّ) lawan dari *al-bahru* (البَحْرُ) 12 kali, dan *al-abrâr* (اَلْأَبْرَارُ) enam kali.

Ibnu Faris di dalam *Mu'jam Maqâyîsil-Lughah* menyebutkan bahwa kata yang terdiri dari rangkaian huruf *bâ'* dan *râ'* berganda (*al-mudâ'af*) memiliki empat arti, yaitu: a) *Ash-shidq* (الصِّدْقُ = benar, jujur), misalnya di dalam ungkapan, *barrat yaminuhu ai shadaqat yamînuhû* (بَرَّتْ يَمِيْنُهُ أَيْ صَدَقَتْ يَمِيْنُهُ = sumpahnya benar). b) *Hikâyatu shautin* (حِكَايَةُ صَوْتٍ = ihwal suara atau pembicaraan), misalnya ungkapan orang Arab: *la ya'rifu hirran min birr* (لَايَعْرِفُ هِرًّا مِنْ بِرٍّ = kucing tidak diketahui dari suara rintihannya). c) *Khilâful-bahri* (خِلَافُ اَلْبَحْرِ = lawan dari lautan), misalnya di dalam ungkapan *abarrar-rajulu ai shâra fil barri* (أَبَرَّ الرَّجُلُ أَيْ صَارَ فِي اَلْبَرِّ = orang itu menepi ke darat). d) *Nabtun* (نَبْتٌ = tumbuh-tumbuhan), misalnya *al-burru* (اَلْبُرُّ = biji gandum).

Sementara itu, Al-Ashfahani di dalam *Mufradat Alfâzhil Qur'ân* hanya menyebutkan bahwa *al-barr* (اَلْبَرُّ = daratan) adalah lawan dari kata *al-bahr* (البَحْرُ = lautan), yang menggambarkan makna *at-tawassu'* (التَّوَسُّعُ = keluasan atau kelapangan). Selanjutnya, disebutkan bahwa, jika dinisbahkan kepada Allah, *al-barr* (اَلْبَرُّ) berarti 'pahala', dan jika dinisbahkan kepada manusia (hamba), *al-barr* berarti 'ketaatan'. Adapau kata *al-birr* (البِرُّ) merupakan pecahan dari *al-barr* (اَلْبَرُّ)

Birr

yang memiliki arti *at-tawassu' fî fi'lil-khair* (التَّوَسُّعُ فِي فِعْلِ الْخَيْرِ = kelapangan di dalam mengerjakan kebaikan). *Al-birr,* lanjut Al-Ashfahani, meliputi dua aspek (cakupan arti), yaitu: **Pertama**, pekerjaan hati seperti keyakinan (itikad) yang benar dan niat yang suci. **Kedua**, pekerjaan anggota badan seperti ibadah kepada Allah, menginfakkan harta di jalan Allah dan lain-lain. Misalnya, di dalam ungkapan *birrul-wâlidain* (بِرُّ الْوَالِدَيْنِ) yang diartikan *at-tawassu' fil-ihsân ilaihimâ* (التَّوَسُّعُ فِي الْإِحْسَانِ إِلَيْهِمَا = keluasan untuk berbuat baik kepada keduanya) mencakup kedua makna *al-birr* tersebut karena *birrul-wâlidain* selain harus melibatkan aktivitas fisik, juga melibatkan aktivitas psikologis seperti misalnya kasih sayang, perhatian dan lain-lain.

Kata *al-birr* di dalam Al-Qur'an terulang sebanyak delapan kali, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 44, 177, 189; QS. Âli 'Imrân [3]: 92; QS. Al-Mâ'idah [5]: 2; dan QS. Al-Mujâdilah [58]: 9.

Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 44, *al-birr* disebut di dalam konteks celaan terhadap orang-orang yang menyuruh berbuat *birr,* tetapi mereka sendiri melupakan diri mereka (tidak melaksanakan apa yang diserukannya). Ibnu Abbas menyebutkan bahwa ayat ini berkenaan dengan perilaku para pemimpin Yahudi yang menyuruh rakyat jelata di kalangan mereka untuk berbuat *birr* (masuk ke dalam agama tauhid dan mengikuti Muhammad saw.), tetapi mereka sendiri melupakan diri mereka, tidak mengikuti ajaran Muhammad saw., padahal mereka membacakan kitab pada mereka (rakyat jelata). Mereka sungguh tidak berpikir.

Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 177, *al-birr* disebut di dalam konteks penafian Allah swt. bahwa *al-birr* bukanlah menghadapkan wajah ke timur dan ke barat, tetapi *al-birr* adalah aktivitas iman kepada Allah, hari akhir, para malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi, dan memberikan harta yang dicintai kepada kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir yang memerlukan pertolongan, dan orang-orang yang meminta-minta; dan memerdekakan hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila berjanji, dan orang-orang yang sabar di dalam kesempitan, penderitaan, dan di dalam peperangan.

Di dalam QS. Al-Baqarah [2]:189, *al-birr* juga disebut di dalam konteks penegasan bahwa *al-birr* bukanlah memasuki rumah dari belakang (sebagaimana kebiasaan masyarakat Arab Jahiliyah ketika mereka sedang melakukan ihram sebelum kedatangan Islam), tetapi *al-birr* itu adalah takwa dan memasuki rumah dari pintunya sebagaimana biasa yang dilalui keluar masuk. Ibnu Abbas menafsirkan bahwa yang dimaksud *al-birr* di dalam ayat itu adalah ketaatan dan ketakwaan di dalam berihram.

Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 92, *al-birr* disebut berkaitan dengan penegasan Allah swt. bahwa kamu sekali-kali tidak akan mencapai *al-birr,* hingga kamu menafkahkan yang kamu cintai dari sebagian hartamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu nafkahkan. Ahli-ahli tafsir menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan *al-birr* di dalam ayat itu adalah apa yang ada di sisi Allah berupa pahala, karamah, dan surga. Ahli tafsir lain mengatakan bahwa *al-birr* di dalam ayat adalah penyerahan diri sepenuhnya dan ketakwaan.

Di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 2, *al-birr* disebut berkaitan dengan seruan kepada orang-orang beriman untuk tidak melanggar serangkaian larangan Allah, berupa syiar-syiar Allah, kehormatan bulan-bulan haram, tidak mengganggu binatang *hadya* (binatang-binatang tertentu seperti unta, biri-biri, lembu, kambing) dan *qalâid* (binatang hadyu yang diberi kalung untuk disembelih di tanah haram dan dagingnya diperuntukkan bagi fakir miskin di dalam rangka ibadah haji), orang-orang yang mengunjungi Baitullah, sedang mereka mencari karunia dan keridhaan Tuhan, tidak boleh berbuat aniaya hanya karena rasa benci terhadap suatu kaum. Lanjutan ayat memerintahkan untuk saling tolong-menolong di dalam hal *al-birr* dan takwa, dan melarangnya di dalam hal dosa dan permusuhan. Ahli-ahli tafsir mengatakan bahwa *al-*

Budzûr

birr di dalam ayat itu adalah 'ketaatan' dan takwa adalah 'meninggalkan maksiat'. Demikian pula di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 9, *al-birr* disebut berkaitan dengan seruan kepada orang-orang beriman untuk tidak saling berpesan di dalam hal dosa dan permusuhan, serta menyalahi perintah Rasul. Lanjutan ayat memerintahkan untuk saling berpesan di dalam mengerjakan *al-birr* dan takwa, serta penegasan untuk bertakwa kepada Allah yang kepada-Nya kita kembali.

Dengan demikian, *al-birr* di dalam Al-Qur'an menunjuk kepada semua bentuk aktivitas kebajikan yang diperintahkan oleh agama yang terlahir dari kesadaran iman sepenuhnya kepada Allah swt. ❖ *M. Arif Alim* ❖

BUDZÛR (بُذُوْر)

Budzûr adalah bentuk jamak kata *badzr* (بَذْر) yang berakar dari huruf *bâ'*, *dzâ'*, dan *râ'* berarti *'natsrusy-syai' wa tafiquhû'* (نَثْرُ الشَّيْئِ وَتَفِيْقُهُ = menaburkan sesuatu dan menghamburkannya). Dari makna tersebut berkembang menjadi: 'boros' karena menghambur-hamburkan harta, seperti dikatakan *badzrul mâl* (بَذْرُ الْمَال = boros harta). Orang yang tidak dapat menjaga rahasia atau aib orang lain disebut *al-budzur* (الْبُذُر) karena seperti dinyatakan di dalam hadits Nabi saw. dari Ali ra., *"ulâika mashâbîḥud dujâ, laisû bil mashâbîḥ walâl madzâbî'il budzur"* (أُوْلَئِكَ مَصَابِيْحُ الدُّجَى لَيْسُوْا بِالْمَصَابِيْحُ وَلَا الْمَذَابِيْعِ الْبُذُر = Mereka itu pelita kegelapan, bukan penyebar fitnah dan kejahatan, dan bukan pula orang yang tidak dapat menjaga rahasia atau aib orang lain). Menurut Al-Ashfahani, kata *badzr* berarti 'menaburkan'. Makna asalnya adalah 'menaburkan biji-bijian'. Selanjutnya, dikonotasikan kepada setiap orang yang menghambur-hamburkan hartanya; juga berarti *'tadhyî'u fîzh-zhâhir'* (تَضْيِيْعُ فِى الظَّاهِر = menghilangkan secara lahir), sehingga orang itu tidak tahu akibat dari perbuatannya.

Kata *budzûr* (بُذُوْر) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an disebutkan tiga kali, yakni di dalam bentuk perintah, *tubadzdzir* (تُبَذِّرْ = '[jangan] menghambur-hamburkan harta') pada QS. Al-Isrâ' [17]: 26); di dalam bentuk *mashdar, tabdzîra* (تَبْذِيْرًا = 'secara boros') pada QS. Al-Isrâ' [17]: 26; dan di dalam bentuk *ism fâ'il* yang berbentuk jamak, *al-mubadzdzirîna* (الْمُبَذِّرِيْن = 'pemboros-pemboros') pada QS. Al-Isrâ' [17]: 27). Di dalam Al-Qur'an, kata ini digunakan berkaitan dengan penggunaan harta benda (infak). Kata ini digunakan beriringan dengan perintah Allah swt. untuk berinfak kepada keluarga dekat, orang-orang miskin, dan ibnu sabil (orang yang berjuang di jalan Allah). Selanjutnya, Allah swt. melarang manusia untuk berbuat boros. Bahkan, pada ayat selanjutnya (QS. Al-Isrâ' [17]: 27), Allah menyatakan bahwa pemboros adalah saudara setan, sebab setan sangat ingkar kepada (nikmat) Allah swt.

Menurut Al-Himsi dan As-Suyuthi, kata *tabdzîr* (تَبْذِيْر) di dalam ayat di atas berarti 'mengeluarkan harta bukan di dalam rangka ketaatan kepada Allah swt.' Dengan demikian, orang yang menafkahkan hartanya karena riya atau dengan menyampaikan kata-kata yang menyakitkan, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 263-264, adalah termasuk pemboros. Menurut Ibnu Katsir, QS. Al-Isrâ' [17]: 26 di atas, menunjukkan bahwa Allah memerintahkan untuk berinfak, tetapi tidak berlebih-lebihan. Hal itu sejalan dengan firman Allah swt. di dalam QS. Al-Furqân [25]: 67, *"lam yusrifû walam yaqturû"* (... لَمْ يُسْرِفُوْا وَلَمْ يَقْتُرُوْا ... = ... tidak berlebih-lebihan dan tidak pula kikir). Dan orang-orang yang boros diserupakan dengan setan (QS. Al-Isrâ' [17]: 27).

Menurut Ibnu Mas'ud dan Ibnu Abbas, *at-tabdzîr* (التَّبْذِيْرُ) berarti 'menafkahkan harta bukan pada jalan yang benar'. Dalam pada itu Mujahid berkata, "Jika seseorang menafkahkan hartanya di jalan yang benar maka ia tidak disebut *mubadzdzir* (pemboros), tetapi jika seseorang menafkahkan hartanya dengan berlebihan dan bukan pada jalan yang benar, maka ia disebut pemboros". Bahkan, Al-Qurthubi berpendapat bahwa siapa yang menafkahkan hartanya melebihi kebutuhannya maka ia juga termasuk *mubadzdzir*. Akan tetapi, orang yang menafkahkan hartanya untuk memenuhi keinginannya dengan tetap memelihara modalnya maka ia

tidak termasuk *mubadzdzir*. Sementara itu, Qatadah berpendapat bahwa *al-tabdzdzîr* berarti memperoleh harta pada jalan yang dibenci oleh Allah swt., jalan yang tidak benar, dan jalan yang fasid. Menurut Malik, *al-tabdzdzir* berarti 'memperoleh harta dengan jalan yang benar, tetapi menggunakannya pada jalan yang tidak benar atau secara berlebihan, orang yang melakukannya termasuk saudara setan'. Oleh karena itu, kata Malik, penggunaan harta secara berlebihan hukumnya haram.

Orang yang boros (*mubadzdzir*) dikatakan "saudara setan" karena ia mengingkari nikmat Allah swt., tidak menggunakan harta yang diberikan kepadanya di dalam rangka ketaatan kepada-Nya. Bahkan, ia menggunakan hartanya untuk kemaksiatan, penggunaan harta yang bertentangan dengan tujuan penciptaan harta itu sendiri. Menurut Al-Qurthubi, orang yang mengkonsumsi harta untuk dirinya secara berlebihan termasuk saudara setan. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

BUHTÂN (بُهْتَان)

Kata *buhtân* (بُهْتَان) adalah bentuk *mashdar* dari *bahata, yabhutu, bahtan,* dan *buhtânan* (بَهَتَ يَبْهَتُ بَهْتًا وَبُهْتَانًا). Asal makna kata *baht* (بَهْت) sama dengan *dahsy* (دَهْش = tercengang) dan *hairah* (حَيْرَة = heran). Kata *buhtân* (بُهْتَان) berarti 'bohong'. Bohong disebut *buhtân* (بُهْتَان) karena membuat pendengarnya merasa heran. Ada beberapa contoh pemakaian kata *baht* (بَهْت), seperti *bahata 'aduwwahû bahtan* (بَهَتَ عَدُوَّهُ بَهْتًا), maksudnya ialah *adhasyahû wa hayyarahû au akhadzahû baghtatan* (أَدْهَشَهُ وَحَيَّرَهُ أَوْ أَخَذَهُ بَغْتَةً = ia telah membuat musuhnya heran, tercengang atau menangkapnya secara mendadak), *bahatar rajul* (بَهَتَ الرَّجُلُ) berarti *ahâna wa tahayyara* (أَهَانَ وَتَحَيَّرَ = seseorang merasa hina dan heran).

Menurut Abu Ishaq sebagaimana dikutip oleh Ibnu Manzhur, *buhtân* (بُهْتَان) berarti *al-bâthil alladzî yatahayyaru min buthlânih* (اَلْبَاطِلُ الَّذِى يَتَحَيَّرُ مِنْ بُطْلَانِهِ = kebatilan yang mengherankan seseorang). Kata *al-buht* (اَلْبُهْتُ) dan *bâhitah* (بَاهِتَة) diartikan sebagai 'dusta atau bohong'. Abu Ishaq menguatkan pendapat itu dengan hadits mengenai *al-ghîbah* (اَلْغِيْبَةُ = gunjing). Bila mengatakan sesuatu tentang orang lain; padahal, sebenarnya tidak terdapat pada orang lain tersebut, berarti *faqad bahattahû ay kadzabtahu waftaraîta 'alaîh* (فَقَدْ بَهَتَّهُ-أَيْ كَذَبْتَهُ وَافْتَرَيْتَ عَلَيْهِ = telah mengucapkan kata bohong dan mengada-adakan sesuatu terhadapnya).

Kata *buhtân* (بُهْتَان) disebut sebanyak enam kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. An-Nûr [24]: 16, QS. Al-Mumtahanah [60]: 12, QS. An-Nisâ' [4]: 20, 112, 156, dan QS. Al-Ahzâb [33]: 58. Di dalam bentuk *fi'il mâdhi* satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 258 dan di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 40).

Kata *buhita* (بُهِتَ/di dalam bentuk *fi'l mâdhî*) pada QS. Al-Baqarah [2]: 256 bukan dengan makna 'dusta atau bohong', melainkan dengan makna 'heran', yaitu keheranan orang-orang kafir, terutama Namruz yang mencoba mendebat Nabi Ibrahim mengenai Tuhan; namun, akhirnya Namruz tidak berdaya dan tidak bisa menjawab waktu Ibrahim meminta Namruz untuk menerbitkan matahari dari barat, bukan dari timur sebagaimana telah diatur oleh Allah.

Kata *tabhatu* (تَبْهَتُ/bentuk *fi'l mudhâri'*) di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 40 juga bukan dengan arti 'bohong', melainkan lebih tepat berarti 'panik atau heran', yaitu kepanikan orang-orang kafir waktu azab datang kepada mereka secara mendadak, sehingga mereka tidak sanggup menolaknya. ❖ *Hasan Zaini* ❖

BUKM (بُكْم)

Kata *bukm* (بُكْم) di dalam Al-Qur'an disebut enam kali, di antaranya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 18, 171, QS. An-Nahl [16]: 76, dan QS. Al-Anfâl [8]: 22.

Kata *bukm* (بُكْم) terdiri dari *ba, kaf,* dan *mim,* merupakan bentuk jamak dari *abkam* (أَبْكَم), yang memiliki arti 'seorang yang sejak lahir bisu dan tidak berbicara'. Bila seseorang melakukan tutup mulut untuk tidak bicara, meskipun ia bisa bicara maka disebut *bukmun 'anil kalâm*

(بُكْمٌ عَنِ الْكَلَامِ). Demikian juga halnya orang yang berbicara tentang suatu hal yang tidak sesuai dengan keyakinan yang dianutnya. Dengan demikian, pengertian kata *bukm* (بُكْم) lebih luas dari pengertian kata *akhras* (أَخْرَس); pengertian *akhras* (أَخْرَس) hanya diperuntukkan bagi seseorang yang bisu sejak ia dilahirkan. Orang yang tutup mulut atau orang yang berbicara tidak sesuai dengan keyakinannya tidak bisa disebut *akhras* (أَخْرَس).

Al-Qur'an menggunakan kata *bukm* (بُكْم) di dalam konteks yang disebut di bawah ini.

1. Sifat orang yang mendustakan ayat-ayat Allah disamakan dengan orang bisu karena tidak mau menyatakan kebenaran (QS. An-Nahl [16]: 76) atau tidak mau menerima kebenaran (QS. Al-An'âm [6]: 39).
2. Allah mengemukakan bahwa sifat yang paling hina di sisi Allah adalah sikap bisu, tidak mau mengatakan sesuatu yang benar, sehingga Allah menyamakannya dengan hewan (QS. Al-Anfâl [8]: 22).
3. Orang yang kafir akan dihalau di hari kiamat di dalam keadaan bisu. Sebenarnya mereka ingin melakukan protes; namun, karena mereka bisu, tentu tidak bisa berkata sepatah kata pun (QS. Al-Isrâ' [17]: 97).

Dari contoh yang dikemukakan di atas dapat dikatakan bahwa penggunaan kata *bukm* (بُكْم) di dalam Al-Qur'an senantiasa merujuk pada pengertian kebahasaan yang dikemukakan di atas. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

BÛR (بُوْر)

Kata *bûr* (بُوْر) adalah *mashdar* (infinitif) kata *bawara* (بَوَرَ) yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *bâ', waw, dan râ'*; atau bentuk jamak dari *bâ'ir* (بَائِر); *ism fâ'il* (kata benda pelaku) dari kata tersebut. Menurut Ibnu Faris, akar kata itu mengandung dua makna pokok. **Pertama**, 'kebinasaan' dan 'kerugian'. **Kedua**, 'mengetes' atau 'menguji'. Dari makna yang pertama, lahir istilah *al-bâir* (اَلْبَائِر) yang bermakna 'barang yang tidak laku dijual'. Kemudian *ardhun bawâr* (أَرْضٌ بَوَار), yaitu 'tanah yang tidak ada tanamannya atau yang gersang dan tidak dapat ditumbuhi tanaman'. Selanjutnya, *bawârul ayyim* (بَوَارُ الْأَيِّم) yang bermakna 'tidak mendapat suami'. Kemudian makna yang kedua (mengetes), awalnya dipakai untuk mengetes binatang seperti unta, apakah ia dapat hamil atau menghamilkan, dikatakan *burtun nâqah* (بُرْتُ النَّاقَة = saya mengetes unta tersebut), kemudian kata ini dipakai di dalam makna mengetes (percobaan) secara umum.

Di dalam Al-Qur'an, kata *bûr* (بُوْر) tersebut dua kali (QS. al-Furqân [25]: 18, QS. al-Fath [48]: 12), namun karena kedudukannya dalam kalimat, kata tersebut mendapatkan *fathah tanwin* di akhirnya hingga menjadi *bûran* (بُوْرًا). Sedang kata-kata seakar dengannya, dalam bentuk *al-bawâr* (اَلْبَوَار) sekali, yaitu di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 28; dalam bentuk *yabûr* (يَبُوْر) sekali, yaitu di dalam QS. Fâthir [35]: 10; dan dalam bentuk *tabûr* (تَبُوْر) sekali, yaitu di dalam QS. Fâthir [35]: 29.

Dua kali penggunaan kata *bûr* seperti tersebut di atas dirangkaikan dengan kata *qaûm, qauman bûran* (قَوْمًا بُوْرًا = kaum yang binasa/celaka). Terdapat beberapa penafsiran dari rangkaian kata tersebut: Ibnu Abbas menafsirkan kata *bûran* dengan 'binasa', al-Hasan menafsirkan dengan 'yang tidak memiliki kebaikan', dan ada lagi yang menafsirkannya dengan 'yang buta dari kebenaran'. Yang jelas, rangkaian kata tersebut juga ditujukan kepada orang-orang yang akan dimasukkan ke dalam neraka. Pada QS. al-Furqân [25]: 18, ungkapan tersebut ditujukan kepada orang-orang yang menyekutukan Allah swt. Yaitu, ketika mereka dikumpulkan bersama-sama dengan apa yang mereka sembah, seperti malaikat, Uzair, Nabi Isa as. dan berhala-berhala. Makhluk-makhluk yang disembah tersebut ditanya, "apakah engkau yang menyuruh mereka untuk menyekutukan Allah?" Mereka menjawab bahwa tidaklah patut bagi kami menyembah selain Allah, apalagi menyuruh orang lain menyembah selain Allah. Jadi, mereka itu melakukannya atas kemauan sendiri dan mereka itu adalah orang-orang yang binasa. Adapun di dalam QS. al-Fath [48]: 12, ungkapan itu ditujukan kepada orang-orang yang takut

berperang; bahkan, menyangka bahwa Nabi saw. dan sahabat-sahabatnya tidak akan kembali lagi berkumpul dengan keluarganya. Ibnu Abbas dan Mujahid menafsirkan bahwa mereka itu adalah yang tidak ikut berperang tanpa alasan, tetapi hanya karena kemunafikan semata. Sedangkan, Qatadah menafsirkan bahwa mereka itu adalah orang-orang yang fasik.

Selanjutnya, penggunaan kata *bawâr* di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 28 tersebut dirangkaikan dengan kata *dâr, dâral bawâr* (دَارَ ٱلْبَوَارِ = tempat kebinasaan). Ayat tersebut ditujukan kepada orang yang tidak mensukuri nikmat Allah (kafir) dan membawa kaumnya ke tempat kehancuran. Orang yang dimaksud, menurut riwayat yang disandarkan kepada Ibnu Abbas ra., ditujukan kepada kaum kafir Mekah. Di dalam riwayat yang lain, ditujukan kepada Jibillah bin Aiham serta pengikut-pengikutnya yang membelot dan bergabung dengan bangsa Romawi. Menurut riwayat yang disandarkan kepada Ali ra.. ada yang mengatakan mereka adalah orang kafir Quraisy yang terlibat di dalam perang Badr. Di dalam riwayat yang lain dikatakan bahwa mereka adalah Banu Mughirah dan Banu Umayyah. Disebutkan bahwa Abu Jahal, dari Banul Mugirah, terlibat memimpin pasukan orang-orang kafir Quraisy di dalam perang Badar. Abu Sufyan, dari Bani Umayyah, terlibat memimpin pasukan orang-orang kafir Quraisy di dalam perang Uhud. Adapun Al-Hasan mengatakan bahwa ayat itu meliputi semua orang kafir yang akan dimasukkan ke dalam neraka. Dengan demikian, rangkaian *dâral bawâr* (دَارَ ٱلْبَوَارِ = tempat kebinasaan) tersebut, ada yang menafsirkannya dengan perang Badar dan perang Uhud, ada juga yang menafsirkannya dengan neraka Jahanam.

Kemudian penggunaan kata *yabûr* (يَبُوْر) di dalam QS. Fâthir [35]: 10 berkaitan dengan orang-orang yang berencana jahat. Di dalam ayat tersebut, ditegaskan bahwa rencana jahat tersebut akan hancur. Ada yang mengatakan bahwa yang dimaksud rencana jahat di situ adalah menyekutukan Allah swt. Ada juga yang mengatakan bahwa yang dimaksud di situ adalah melakukan perbuatan baik dengan maksud hanya untuk dipuji dan ia sebenarnya tidak mengingat Allah kecuali hanya sedikit. Namun, Ibnu Katsir menegaskan bahwa ayat itu umum meliputi kedua penafsiran tersebut.

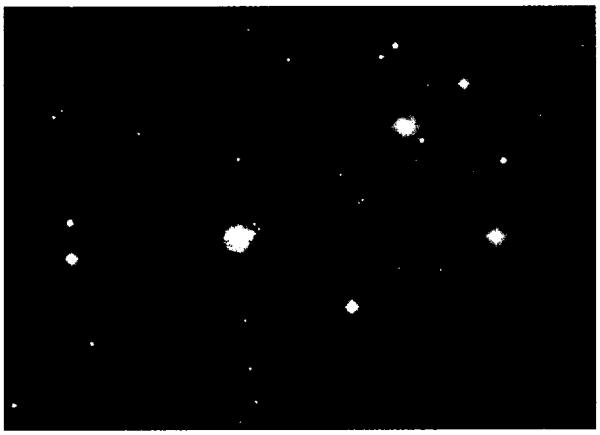
Adapun penggunaan kata *tabûr* (تَبُوْر) yang terdapat di dalam QS. Fâthir [25]: 29 berkaitan dengan kata *tijarah* (تِجَارَة = perniagaan). Perniagaan selalu terkait dengan dua hal, yaitu rugi atau untung. Di dalam ayat ini, orang-orang yang selalu membaca kitab Allah, mendirikan shalat, dan menafkahkan sebagian harta yang dianugerahkan Allah kepadanya, baik secara rahasia maupun secara terang-terangan, orang-orang tersebut dianggap orang yang mengharapkan perniagaan yang sama sekali tidak ada risiko kerugiannya. Ini menjadi penegasan dan jaminan bahwa meskipun kelihatan orang tersebut berkurang hartanya karena ia menginfakkannya, tetapi pada hakikatnya tidak sama sekali. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

BURÛJ (بُرُوْج)

Kata *burûj* (بُرُوْج) dan kata yang lain seasal dengan kata itu disebut tujuh kali di dalam Al-Qur'an, lima kali di dalam bentuk *mashdar* (empat kali dengan lafal *burûj* (بُرُوْج) dan satu kali dengan lafal *tabarruj* (تَبَرُّج), satu kali di dalam bentuk larangan (*fi'l mudhâri'* yang disertai huruf *lâ*): *lâ tabarrajna* (لَاتَبَرَّجْنَ), dan satu kali di dalam bentuk *ism fâ'il, mutabarrijah* (مُتَبَرِّجَة).

Kata *burûj* (بُرُوْج) sendiri adalah bentuk jamak dari *burj* (بُرْج) yang berasal dari *baraja, barjan* (بَرَجَ بَرْجًا) yang berarti *zhahara, zhuhûran,* (ظَهَرَ ظُهُوْرًا) dan *irtafa'a, irtifâ'an* (إِرْتَفَعَ إِرْتِفَاعًا) yang di dalam bahasa Indonesia berarti 'tampak atau muncul'. Dari makna inilah kata *burj* (بُرْج) yang jamaknya *burûj* (بُرُوْج) diartikan sebagai *qashr* (قَصْر = istana) dan *hishn* (حِصْن = benteng). Baik istana maupun benteng, keduanya adalah bangunan yang dibuat muncul atau tampak di permukaan bumi. Kata *tabarruj* (تَبَرُّج) diartikan sebagai *izhhârul-mar'ah mahâsinahâ* (إِظْهَارُ الْمَرْأَةِ

Burûj



Gugus bintang sebagai bukti kecermatan dan ketelitian ciptaan Tuhan.

مَحَاسِنَهَا = penampakan kecantikan oleh wanita).

Sesuai dengan konteksnya, makna *al-qashr* (اَلْقَصْرُ) atau *al-hishn* (اَلْحِصْنُ) digunakan bagi kata *burûj* (بُرُوْج) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 78, di dalam kalimat *walau kuntum fî burûjin musyayyadah* (وَلَوْ كُنْتُمْ فِى بُرُوْجٍ مُشَيَّدَةٍ = kendatipun kamu di dalam benteng yang tinggi lagi kokoh). Demikian itu karena ayat ini ditujukan kepada orang-orang yang takut mati dalam berperang melawan musuh Nabi Muhammad saw. Kepada mereka itu, Allah swt. mengingatkan bahwa semua manusia pasti akan mati walaupun berlindung di dalam istana atau benteng yang kokoh.

Kata *burûj* (بُرُوْج) yang terdapat di dalam QS. Al-Hijr [15]: 16, QS. Al-Furqân [25]: 61, dan QS. Al-Burûj [85]: 1 tidak diartikan seperti makna aslinya, benteng atau istana, sebagaimana makna yang diberikan pada QS. An-Nisâ' [4] di atas. Demikian itu karena *burûj* (بُرُوْج) pada tiga surah tersebut adalah *burûj* (بُرُوْج) yang terdapat di langit, bukan di bumi. Oleh sebab itu, ada yang mengartikannya sebagai *an-nujûm* atau *al-kawâkib* (اَلنُّجُوْمُ أَوِ الْكَوَاكِبُ = bintang-bintang atau planet-planet), ada yang mengartikannya sebagai *mawâdhi'ul kawâkib*, atau *manâzilusy syams wal qamar*. Pemahaman yang terakhir itu didasarkan pada ilmu astronomi kuno yang mengkhayalkan adanya dua belas bagian pada bola langit dan setiap bagian ditandai dengan bintang, sebanyak dua belas bintang. Setiap bintang diberi tanda atau lambang. Lambang itu adalah: *al-asad/leo* (singa), *ats-tsaûr/taurus* (lembu jantan), *al-jadyu/capricornus* (anak kambing), *al-jauzâ'/gemini* (anak kembar), *al-hamal/aries* (domba jantan), *al-hût/pisces* (ikan paus), *ad-dalw/aquarius* (timba), *as-sarathân/cancer* (kepiting), *as-sumbulah/virgo* (mayang), *al-'aqrab/scorpio* (kalajengking), *al-qaus war-ramî/sagitarius* (busur dan panah), dan *al-mîzân/libra* (timbangan). Matahari dan bulan berjalan melalui dua belas tempat atau *manâzil* itu. Tempat-tempat itulah yang disebut dengan *manâzilusy syams wal-qamar* atau *mawâdhi'ul kawâkib*.

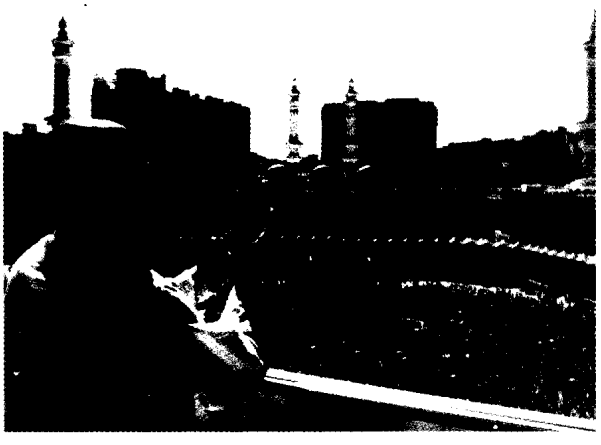
Peralihan makna *burûj* (بُرُوْج) dari *al-qashr* (اَلْقَصْرُ) atau *al-hishn* (اَلْحِصْنُ) menjadi *manâzilusy syams wal-qamar* merupakan *isti'ârah* (pinjaman) karena benteng atau istana adalah *manâzil* (tempat) bagi raja atau bagi penghuninya, seperti halnya *burûj* (بُرُوْجٌ) di langit adalah *manâzil* bagi matahari dan bulan. ❖ *A. Rahim Yunus* ❖

D

DÂ'I (دَاعٍ)

Kata *dâ'i* (دَاعٍ) adalah *ism fâ'il* (kata yang menujuk kepada makna pelaku) dari *da'â – yad'û – da'wan* atau *da'watan, du'â'an,* dan *da'wâ* (دَعَا يَدْعُوْ دَعْوًا وَدَعْوَةً وَدُعَاءً وَدَعْوَى). Asal makna *da'â* (دَعَا), menurut Ibnu Faris, ialah 'memalingkan sesuatu kepada diri kita melalui suara atau pembicaraan'. Ibrahim Anis mengartikan *da'â* (دَعَا) sebagai 'menuntut kehadiran sesuatu atau mengharapkan kebaikan'. Di dalam bahasa Indonesia, kata ini diartikan sebagai 'berseru, menyeru, memohon, atau berdoa'. Memohon sesuatu kepada Allah disebut doa, sedangkan mengajak orang kepada kebajikan disebut dakwah. Orang yang berdoa atau berdakwah disebut *dâ'i* (دَاعٍ) atau *ad-dâ'î* (الدَّاعِى).

Kata lain yang seasal dengan *dâ'i* (دَاعٍ) ialah *da'î* (دَاعٍ), *di'âyah* (دِعَايَة), dan *ad-dâ'iya ad-dâ'î* (الدَّاعِى). *Da'îyy* (دَعِيّ), yaitu anak angkat atau anak yang nasabnya dinisbahkan kepada orang selain ayahnya. Jamaknya ialah *ad'iyâ'* (أَدْعِيَاء). *Di'âyah* (دِعَايَة) berarti 'propaganda pada suatu aliran atau pendapat melalui tulisan atau pembicaraan'. *Ad-Dâ'iyah* (اَلدَّاعِيَة) berarti 'motif' atau 'pendorong'.



Allah dekat dengan hamba-Nya dan akan mengabulkan permohonan orang yang berdoa.

Kata *dâ'i* (دَاعٍ) disebut tiga kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 186, serta QS. Al-Qamar [54]: 6 dan 8. Kata *dâ'iya* (دَاعِيَ) disebut empat kali, yaitu di dalam QS. Thâhâ [20]: 108, QS. Al-Aḥzâb [33]: 46, dan QS. Al-Aḥqâf [46]: 31-32. Kata *du'â'* (دُعَاء) disebut dua puluh kali. Kata *da'wah* (دَعْوَة) disebut enam kali. Kata *da'wâ* (دَعْوَى) disebut empat kali. Kata *ad'iyâ'* (أَدْعِيَاء)–bentuk jamak–disebut dua kali. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (kata kerja lampau) kata itu disebut 25 kali, sedangkan di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (kata kerja masa kini dan akan datang) disebut 111 kali dan di dalam bentuk *fi'l amr* (kalimat perintah) disebut 32 kali.

Kata *dâ'i* (دَاعٍ) yang disebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 186 berkaitan dengan pernyataan Tuhan bahwa Dia dekat kepada hamba-Nya dan mengabulkan permohonan orang yang berdoa. Kata *dâ'i* (دَاعٍ) di dalam QS. Al-Qamar [54]: 6 dan 8 serta kata *dâ'iya* (دَاعِيَ) di dalam QS. Thâhâ [20]: 108 berkaitan dengan keadaan Hari Kiamat. Ketika itu ada malaikat yang menyeru, lalu mereka mengikuti seruan malaikat tersebut. Kata *dâ'iya* (دَاعِيَ) di dalam QS. Al-Aḥzâb [33]: 46 berhubungan dengan misi Nabi, yaitu menyeru manusia kepada agama Allah dengan izin-Nya

dan untuk menjadi cahaya yang menerangi.

Kata *dâ'iya* (دَاعِيَ) di dalam QS. Al-Ahqâf [46]: 31-32 berkaitan dengan penyiaran Al-Qur'an kepada golongan jin. Mereka berkata kepada kaumnya, "Hai kaum kami, perkenankanlah (seruan) orang yang menyeru kepada Allah dan berimanlah kepada-Nya, niscaya Allah akan mengampuni dosa-dosa kamu dan melepaskan kamu dari azab yang pedih." ❖ *Hasan Zaini* ❖

DÂ'IRAH (دَائِرَة)

Kata *dâ'irah* (دَائِرَة) jamaknya *dawâ'ir* (دَوَائِر), berarti 'yang berputar', 'yang berkeliling', 'yang berulang', kemudian menunjuk kepada arti *dâ'irah*, 'lingkungan dan bencana yang terjadi karena perputaran waktu'. Kata kerja dari *dâ'irah* (دَائِرَة) adalah *dâra – yadûru* (دَارَ يَدُوْرُ) yang berarti 'berputar, berulang, berkeliling'. Penyebutan di dalam bentuk kata kerja dari kata dasar *dâra* (دَارَ) di dalam Al-Qur'an hanya dua kali yaitu bentuk *tadûru* (تَدُوْرُ) pada kalimat *"yanzhurûna ilaika tadûru a'yunuhum"* (يَنظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ = mereka memandangmu dengan mata yang berputar-putar (bolak-balik) (QS. Al-Ahzâb [33]: 19) dan *tudîrûnahâ, fi'il mudhâri'* (kata kerja yang menunjuk kepada masa sekarang) dari *adâra* (أَدَارَ), mengedarkan, memutar, pada kalimat *illâ an takûna tijâratan hâdhiratan tudîrûnahâ bainakum* (إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ = kecuali bila [muamalah] perdagangan tunai yang kamu edarkan di antara kamu) (QS. Al-Baqarah [2]: 282).

Dâ'irah (دَائِرَة) di dalam bentuk mufrad disebutkan tiga kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 52, QS. At-Taubah [9]: 98 dan di dalam QS. Al-Fath [48]: 6, sedangkan di dalam bentuk jamak, *dawâ'ir* (دَوَائِر), disebut satu kali, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 98 .

Ketika menyebut kata *dâ'irah* (دَائِرَة) juga *dawâ'ir* (دَوَائِر), Al-Qur'an khusus menunjuk pada arti 'bencana yang menimpa manusia karena peredaran waktu atau berubahnya keadaan yang menyenangkan menjadi keadaan susah dan kesejahteraan berubah menjadi bala bencana'.

Di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 52, ditemukan dalih orang-orang munafik yang bersekutu, bersekongkol dengan orang Yahudi dan Nasrani, yaitu khawatir akan ditimpa *dâ'irah* (دَائِرَة = bencana). Bencana itu bisa di dalam bentuk kekalahan di dalam peperangan, atau juga tiadanya bantuan pangan bagi mereka di saat peceklik dari orang-orang Yahudi dan Nasrani yang tidak mereka dukung.

Di dalam QS. At-Taubah [9]: 98, dikemukakan bagaimana sikap orang Arab Badui yang bakhil, yang mengnggap infak pada jalan Allah (*sabîlillâh*) sebagai suatu kerugian sehingga mereka mengharapkan, menanti-nanti, datangnya *dawâ'ir* (دَوَائِر = bencana-bencana) pada Nabi Muhammad saw. dan pengikutnya. Berbagai *dâ'irah* (دَائِرَة = bencana) yang mereka harapkan menimpa Nabi berasal dari perputaran waktu dan kejadian-kejadian sehari-hari dengan akibat-akibat yang fatal, berupa kematian, kekalahan di dalam peperangan dan kehancuran. Orang-orang Arab Badui itu menginginkan kematian Nabi dan kehancuran umat Islam agar mereka dapat kembali kepada kepercayaan politeisme (kemusyrikan). Namun, di dalam ayat yang sama ditegaskan merekalah (orang-orang Arab Badui) yang munafik yang pasti mendapat *dâ'iratus-sau'* (دَائِرَةُ السَّوْءِ = bencana yang buruk), yakni bencana kekalahan di dalam peperangan, azab, dan malapetaka. *Dâ'iratus-sau'* (دَائِرَةُ السَّوْءِ = bencana yang buruk), juga disebut pada QS. Al-Fath [48]: 6, menunjuk pada azab dan kebinasaan yang akan ditimpakan pada orang-orang munafik lelaki dan perempuan, dan orang-orang musyrik laki-laki dan perempuan yang berprasangka buruk terhadap Allah. ❖ *M. Rusydi Khalid* ❖

DÂBBAH (دَابَّة)

Kata *dâbbah* (دَابَّة) berasal dari kata *dabba* (دَبَّ), *yadabbu* (يَدَبُّ), *dabban* (دَبًّ) atau *dabîban* (دَبِيبًا), kemudian dijadikan *ism mufrad, dâbbah* (دَابَّة), dan jamaknya *dawâbb* (دَوَّاب). Menurut Ibnu Faris, kata *dâbbah* (دَابَّة) berakar pada huruf *dal* dan *bâ* yang memiliki satu pengertian pokok: *munâfis* (مُنَافِس),

Dâbbah

yaitu 'yang memiliki gerak yang lebih ringan (halus) dari berjalan'. Seperti dikatakan *dabba* (دَبَّ), *dabîban* (دَبِيْبًا) yang diartikan *'kullu mâ masyâ 'alal ardhi fahuwa dâbbah'* (كُلُّ مَا مَشَى عَلَى الأَرْضِ فَهُوَ دَابَّة = semua yang berjalan di permukaan bumi disebut *dâbbah*). *Daibûb* (دَيْبُوْب = pemfitnah), sebagaimana di dalam hadits dikatakan: *"lâ yadkhulul jannata daibûbun walâ qalâ'un"* (لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ دَيْبُوْبٌ وَلَا قَلَاع = tidak masuk surga pemfitnah dan pembohong). Kata *al-daibûb* adalah jamak dari kata *al-dabûb* (الدَّبُوْب) yang berarti *an-namîmah* (النَّمِيْمَة) karena si pemfitnah itu senantiasa berjalan untuk menyebarkan suatu berita yang tidak benar atau fitnah. Unta yang gemuk dinamai *nâqah dabûb* (نَاقَة دَبُوْب) apabila tidak dapat berjalan karena kelebihan daging (gemuk) kecuali merangkak. Menurut Al-Ashfahani, kata *ad-dabbu* (الدَّبُّ) dan *ad-dabîb* (الدَّبِيْب) adalah kata yang umumnya digunakan pada hewan yang lambat jalannya.



Semua jenis hewan yang ada di muka bumi diberi rezeki oleh Allah swt.

Di dalam Al-Qur'an, kata *ad-dâbbah* (الدَّابَة) ditemukan sebanyak delapan belas kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 164; QS. Al-An'âm [6]: 38; dan QS. Hûd [11]: 6. Ayat-ayat tersebut 14 kali dikemukakan di dalam bentuk *ism mufrad* (*dâbah* = دَابَة), dan empat kali berbentuk *jama' taktsîr, ad-dawwâb* (الدَّوَّاب).

Kata-kata *dâbbah* atau *dawwâb* di dalam Al-Qur'an meliputi tiga cakupan pengertian, yaitu ditujukan kepada:

(1) Khusus hewan, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 164. Ayat ini mengungkapkan betapa besar kekuasaan Tuhan. Kata *dâbbah* di dalam ayat di atas diartikan oleh mufasir sebagai hewan. Hewan tersebut mencakup semua jenis hewan tanpa terkecuali. Demikian pula di dalam QS. Al-An'âm [6]: 38 adalah ayat yang membicarakan tentang kesempurnaan ilmu Allah dan bukti-bukti kekuasaan-Nya. Menurut Al-Maraghi, kata *dâbbah* (دَابَة) adalah semua hewan yang melata di permukaan bumi ini. Pengertian kata ini tidak terbatas pada satu jenis hewan saja. Oleh karena itu, menurutnya, yang dimaksudkan di dalam ayat adalah tidak adanya dari salah satu jenis hewan yang melata di permukaan bumi ini, kecuali merupakan umat-umat yang sama seperti manusia. Menurut Ath-Thabarsi, ayat tersebut menggambarkan betapa kekuasaan dan kesempurnaan Tuhan yang menciptakan *dâbbah* di bumi ini. Menurutnya, *dâbbah* di ayat ini mencakup semua jenis hewan yang berjalan di atas dunia ini, baik burung yang terbang di angkasa dengan kedua sayapnya maupun ikan-ikan yang berenang di laut. Kesemuanya itu merupakan suatu kelompok atau umat yang sama dengan manusia. Mereka juga membutuhkan makanan, minuman, tempat tinggal, perlindungan sebagaimana halnya umat manusia;

(2) Kata *dâbbah* (دَابَة) yang ditujukan kepada hewan dan manusia, seperti di dalam QS. An-Nahl [16]: 49. Kata *dâbbah* pada ayat tersebut diartikan 'yang melata', sehingga cakupan pengertiannya amat luas. Menurut Ath-Thabathabai, ayat ini menceritakan segala yang ada dilangit dan yang ada di bumi niscaya bersujud kepada Allah swt. Makna sujud atau hakikat sujud yang dimaksudkan adalah penghormatan dan ketawaduan yang merupakan kebalikan kesombongan dan keangkuhan. Kata *dâbbah* (دَابَة) tersebut meliputi apa yang melata dan bergerak pindah dari satu tempat ke tempat lain. Secara umum lafal itu mencakup hewan,

manusia dan jin karena Allah menyifatkan perkataannya kepada semua makhluk, kecuali malaikat karena disebutkan secara tersendiri (*takhshîsh*); bahkan, tidak dikategorikan sebagai makhluk jenis *ad-dawâb*. Dengan demikian, yang diisyaratkan perkataan Tuhan *ad-dawwâb minad dabîb* (الدَّوَّاب مِنْ الدَّبِيْبِ) adalah makhluk yang tampak jelas jika ia turun dan mendaki, pergi dan pulang, pindah dan gerak pada suatu tempat, sedangkan makhluk yang halus (tidak tampak gerakannya) tidak dikategorikan *al-dâbbah*. Al-Maraghi mengatakan bahwa pengertian kata *dâbbah* ini mencakup semua makhluk yang melata, merangkak, merayap, baik yang ada di langit maupun yang ada di bumi yang berjalan di atasnya, kesemuanya tunduk kepada Allah swt., dan demikian pula malaikat yang ada di langit senantiasa tunduk dan menjauhi kesombongan;

(3) Kata *dâbbah* yang ditujukan kepada hewan, manusia, dan jin, seperti firman Allah di dalam QS. Hûd [11]: 6. Kata *dâbbah* di dalam ayat tersebut diungkapkan berkenaan dengan pemenuhan kebutuhan hidup atau pencarian rezeki. Departeman Agama menafsirkan bahwa yang dimaksud *dâbbah* adalah 'binatang melata' yang mencakup semua makhluk yang bernyawa tanpa terkecuali. Menurut Al-Maraghi, kata *dâbbah* adalah penamaan kepada semua makhluk hidup yang berjalan di atas bumi dengan cara merangkak, demikian pula makhluk jin yang tidak dapat dilihat dengan mata kepala. Intinya, semua makhluk yang berkaitan dengan kehidupan akan diberikan cara tersendiri untuk memperoleh rezeki. Dari pengertian tersebut dipahami bahwa makhluk *dâbbah* erat kaitannya dengan pencarian kehidupan. Artinya, makhluk yang sering disebut oleh Allah swt. dengan *dâbbah* adalah makhluk yang berkenaan dengan kehidupan, baik yang ada di langit, seperti burung, manusia dan jin di bumi, masing-masing berusaha mencari kehidupan untuk menghidupi dirinya. Oleh karena itu, Allah menegaskan bahwa rezeki-rezeki mereka telah ditentukan oleh-Nya menurut kelebihan-kelebihan yang telah diberikan kepada mereka. Malaikat juga makhluk Allah swt., tetapi tidak berkembang, tidak membutuhkan makanan dan minuman, tempat tinggal, dan sebagainya. ❖ *Abustani Ilyas* ❖

DÂBIR (دَابِر)

Kata *dâbir* (دَابِر) digunakan sebagai lambang bagi arti 'membelakangi'. Artinya, 'tidak mempedulikan sesuatu atau meninggalkannya'. *Dâbir* (دَابِر) (kata sifat di dalam bentuk tunggal) hanya ditemukan empat kali di dalam Al-Qur'an, yakni di dalam QS. Al-An'âm [6]: 45, QS. Al-A'râf [7]: 72, QS. Al-Anfâl [8]: 7, dan QS. Al-Hijr [15]: 66. Di dalam Al-Qur'an, kata yang berasal dari *dabara* seluruhnya disebut sebanyak 45 kali.

Secara etimologis, kata *dâbir* (دَابِر) berasal dari kata *dabara* (دَبَرَ) yang pada mulanya berarti 'berakhirnya sesuatu'. Apabila suatu pekerjaan telah selesai dilakukan, berarti pekerjaan itu akan ditinggalkan. Meninggalkan suatu pekerjaan berarti berbalik membelakangi pekerjaannya. Dari sini arti *dabara* (دَبَرَ) berkembang menjadi 'membelakangi'. Kemudian arti *dabara* (دَبَرَ) dengan segala derivasinya itu berkembang mengikuti perkembangan konteks pemakaiannya. Misalnya, mengevaluasi kegiatan yang telah lalu disebut *tadabbur* (تَدَبُّر). Seseorang yang menukilkan berita dari orang lain diungkapkan dengan redaksi *dabbaral-hadîts* (دَبَّرَ الْحَدِيْثَ) karena yang disampaikan itu merupakan ucapan seseorang yang telah berlalu. Agaknya, itulah sebabnya pengertian 'membelakangi sesuatu' itu disebut dengan *dâbir* (دَابِر). Ar-Raghib Al-Ashfahani merinci lebih jauh arti kata *dâbir* (دَابِر). Menurutnya, kata tersebut dapat dipakai dengan makna *ism fâ'il* (kata sifat yang menunjuk kepada pelaku). Di sini kata tersebut harus diartikan sebagai 'membelakangi', dan bisa dengan makna *ism maf'ûl* (kata sifat yang menunjuk kepada objek), di sini kata tersebut harus diartikan sebagai 'yang dibelakangi'. Dari segi lain, kata *dâbir* (دَابِر) dapat diartikan sebagai 'yang membelakangi dari segi

Dâfiq

waktu', 'membelakangi dari segi tempat', atau 'membelakangi dari segi jabatan', *martabah*. Namun, semuanya itu baru merupakan pemakaian bahasa yang selalu berubah dengan berubahnya konteks pembicaraan.

Al-Qur'an menggunakan kata itu untuk melambangkan arti 'kezaliman/kekufuran seseorang'. Umumnya, kezaliman dan kekufuran itu timbul karena yang bersangkutan tidak mau mempedulikan kebenaran ayat-ayat Allah dan membelakanginya. Dapat ditambahkan bahwa setiap kata *dâbir* (دَابِر) yang disebut di dalam Al-Qur'an selalu dirangkaikan dengan kata *qatha'a* (قَطَعَ), *yaqtha'u* (يَقْطَعُ), dan *maqthû'un* (مَقْطُوْع), yang pada mulanya berarti 'memutuskan'. Memutuskan berarti tidak ada lagi hubungan antara kedua sisi yang telah terputus. Demikian juga Allah ingin memusnahkan semua kejahatan yang bersifat pengingkaran/membelakangi ayat-ayat-Nya. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

DÂFIQ (دَافِق)

Kata *dâfiq* (دَافِق) merupakan kata turunan dari *dafaqa–yadfuqu–dafqan* (دَفَقَ يَدْفُقُ دَفْقًا) atau *dafaqa - yadfiqu - dafqan wa dufqan* (دَفَقَ يَدْفِقُ دَفْقًا وَدُفْقًا). Kata ini, demikian menurut Ibnu Zakaria, mempunyai satu arti denotatif, yaitu 'mendorong sesuatu dari belakang'. Al-Ashfahani menyebutkan makna *dâfiq* (دَافِق) adalah 'mengalir dengan cepat', *sâ'ilun bisur'ah* (سَائِلٌ بِسُرْعَة). Thabathabai mengartikannya sebagai 'meluap dan mengalirnya air sekaligus dan secara cepat'. Apabila kata ini dihubungkan dengan kata yang berarti berjalan maka *dâfiq* (دَافِق) berarti 'cepat', seperti *ba'îrun adfaq* (بَعِيْرٌ أَدْفَق = unta yang amat cepat jalannya).

Di dalam Al-Qur'an, lafal *dâfiq* (دَافِق) hanya disebutkan satu kali, yang berbunyi *khuliqa mim mâ'in dâfiq* (خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ = manusia diciptakan dari air yang memancar) di dalam QS. Ath-Thâriq [86]: 6 yang berbicara tentang masalah bahan baku kejadian manusia. Kata *dâfiq* (دَافِق) tersebut dirangkaikan dengan kata *mâ'* (مَاء = air) sehingga menjadi *mim mâ'in dâfiq* (مِن مَّآءٍ دَافِقٍ = dari air yang mengalir secara cepat atau sekaligus dan memancar). Al-Qurthubi memberikan arti kata tersebut sebagai 'dari air mani (sperma) yang dicurahkan ke dalam rahim perempuan (istri)'.

Kata lain yang digunakan oleh Al-Qur'an untuk menunjuk arti 'mengalir' atau 'mencurahkan' adalah kata *shabba – yashubbu – shabban* (صَبَّ يَصُبُّ صَبًّا = menuangkan). Namun, istilah *shabb* (صَبّ) tidak memberi kesan arti secara cepat, serentak, atau sekaligus. Sebagai contoh di dalam QS. 'Abasa [80]: 25 *annâ shababnal-mâ'a shabbâ* (أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا = Sesungguhnya Kami benar-benar telah mencurahkan air/hujan dari langit). Dengan demikian, jelas berdasarkan fakta yang dapat disaksikan sehari-hari bahwa air hujan yang diturunkan Allah swt. dari langit tidak tercurah sekaligus, tetapi berangsur-angsur, setetes demi setetes. Diduga keras itulah sebabnya ketika membicarakan persoalan bahan penciptaan manusia Allah swt. tidak menggunakan istilah *shabb* (صَبّ), tetapi menggunakan istilah *dâfiq* (دَافِق). Dengan menggunakan istilah *dâfiq* (دَافِق) akan terbedakan dari tiga jenis cairan yang lain–*baul* (air seni), *mazi* (air mazi adalah suatu cairan yang berkadar tebal/kental dan jernih yang biasanya keluar setelah seseorang terangsang, cairan ini keluarnya hanya menetes, tidak memancar seperti sperma), dan *wadi* (air wadi ialah suatu cairan yang bentuk dan rupanya sama dengan air mazi, namun saat keluarnya biasanya setelah sseorang melakukan kerja berat), yang juga keluar melalui saluran yang sama.

Menurut Al-Farra' dan ulama-ulama Hijaz, kata *dâfiq* (دَافِق) yang terdapat di dalam QS. Ath-Thâriq [86]: 6 adalah *ism fâ'il* (kata benda yang berarti subjek atau pelaku) yang menyandang arti *ism maf'ûl* (kata benda yang berstatus objek). Pemakaian kata semacam ini banyak dijumpai di dalam kalimat bahasa Arab, seperti *lailun nâ'imun* (لَيْلٌ نَائِمٌ) yang sesungguhnya tidak berarti malam yang tidur, tetapi 'malam sebagai waktu yang digunakan orang untuk tidur'.

Betapa pun, penjelasan yang dikemukakan oleh Al-Farra' di atas, pemilihan *dâfiq* (دَافِق) yang ditampilkan di dalam bentuk kata benda yang

berstatus sebagai pelaku (*ism fâ'il*), tidak di dalam bentuk kata benda yang berstatus sebagai objek penderita (*ism maf'ûl*), tentunya memiliki tujuan dan maksud tertentu. Pemilihan kata tersebut, demikian Mutawally Asy-Sya'rawi, seorang ahli bahasa dan Al-Qur'an kontemporer, menjelaskan di dalam tafsirnya, kata itu mengandung arti bahwa memancar sudah merupakan sifat air itu sendiri, bukan dipancarkan (*madfûq*), sehingga jika seseorang bermaksud menahan pancarannya, niscaya orang tersebut tidak akan mampu melakukannya. ❖ *Cholidi* ❖

DAHR (دَهْر)

Kata *dahr* (دَهْر) di dalam Al-Qur'an menjadi nama surat ke-76. Surat ini dinamakan juga dengan nama lain, yaitu *al-insân* dan *al-abrâr*. Pokok ajaran yang terkandung di dalam surat ini berkenaan dengan penciptaan manusia; petunjuk untuk mencapai kehidupan yang sempurna dengan menempuh jalan yang lurus; memenuhi nazar, memberi makan orang miskin dan anak yatim serta orang yang ditawan karena Allah; takut kepada hari kiamat; mengerjakan sembahyang, sembahyang tahajud, dan bersabar di dalam menjalankan hukum Allah, serta ganjaran terhadap orang yang menjalankan petunjuk dan ancaman terhadap orang yang mengingkarinya.

Hubungan (*munâsabah*) antara surat ini dan surat sebelumnya sangat jelas. Kalau surat sebelumnya, QS. Al-Qiyâmah, menerangkan hari kiamat disertai dengan keadaan pada hari itu, maka QS. Al-Insân (atau Ad-Dahr, Al-Abrâr) ini menjelaskan bagaimana kehidupan dunia ini harus ditempuh agar mencapai kehidupan bahagia di akhirat (hari kiamat) kelak. Adapun hubungan (*munâsabah*) dengan surat sesudahnya, yaitu Al-Mursalât, surat yang datang kemudian ini menerangkan kejadian manusia secara lebih terinci.

Kata *dahr* (دَهْر = kurun waktu) berasal dari kata Arab *d-h-r* = menimpa. Ini hanya dua kali muncul di dalam Al-Qur'an, keduanya di dalam bentuk tunggal, yaitu QS. Al-Jâtsiyah [45]: 24 dan QS. Al-Insân [76]: 1. Ada beberapa pendapat tentang pengertian *ad-dahr* (اَلدَّهْر). Pendapat pertama mengatakan bahwa *ad-dahr* (اَلدَّهْر) adalah masa sejak sebelum penciptaan. Pendapat kedua, seperti yang dikatakan oleh Al-Ashfahani, *ad-dahr* (اَلدَّهْر) pada asalnya berarti 'masa yang dilalui oleh alam, mulai masa penciptaannya hingga kehancurannya'. Pendapat ketiga, seperti disebutkan oleh Ath-Thabarsi menyatakan bahwa kata ini berarti waktu berlangsungnya malam dan siang. Jamaknya adalah *adhur* (أَدْهُر) atau *duhûr* (دُهُوْر).

Perbedaan pendapat tentang pengertian *ad-dahr* (دَهْر) terjadi karena adanya perbedaan pendapat tentang siapa sebenarnya yang dimaksudkan dengan *al-insân* pada QS. Al-Insân [76]: 1. Bagi sementara mufasir, yang dimaksudkan dengan *al-insân* di dalam surat ini adalah Nabi Adam. Oleh karena itu, bagi mereka, *ad-dahr* (اَلدَّهْر) adalah masa sejak sebelum penciptaan, ketika belum ada makhluk, karena di dalam ayat itu disebutkan, masa itu belum ada yang dapat disebut. Sebutan, menurut golongan ini, muncul ketika makhluk pertama sudah ada. Termasuk di dalam golongan ini adalah Al-Juba'i, tokoh Mu'tazilah, Qatadah, dan Sufyan. Dengan pengertian ini, mereka ingin menegaskan bahwa ada suatu masa ketika Allah ada dengan sendirinya dan Allah menciptakan dari ketiadaan.

Adapun sebagian lain mengatakan bahwa yang dimaksudkan dengan *al-insân* adalah setiap manusia, anak cucu Adam. Menurut mereka, ayat ini ditafsirkan oleh kalimat berikutnya yang berarti *'Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari setetes mani yang bercampur...'*. Ayat ini jelas sekali menunjukkan bahwa yang dimaksudkan dengan *al-insân*, bukan Adam karena Adam tidak diciptakan dari setetes mani.

Adapun golongan ketiga yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan *ad-dahr* (اَلدَّهْر) adalah masa pergantian siang dan malam, bertolak dari penafsiran QS. Al-Jâtsiyah [45]: 24 yang artinya *'Dan mereka berkata: Kehidupan ini tidak lain hanyalah kehidupan di dunia saja, kita mati dan kita hidup dan tidak ada yang membinasakan kita selain ad-dahr, mereka sama sekali tidak mempunyai pengetahuan*

tentang itu, mereka tidak lain hanya menduga-duga saja'.

Di dalam menafsirkan *ad-dahr* (اَلدَّهْر) dalam ayat ini, Ibnu Katsir mengungkapkan hadits Nabi. Diriwayatkan, masyarakat Jahiliyah berpendapat bahwa sesungguhnya yang membinasakan mereka adalah malam dan siang karena malam dan sianglah yang menghidupkan dan mematikan mereka. Dengan demikian, mereka lantas "mencaci maki" masa karena membinasakan mereka.

Tampaknya ketiga pendapat itu tidak perlu dipertentangkan karena di dalam pendapat pertama (masa yang panjang sejak sebelum penciptaan), maka pendapat kedua dan ketiga termasuk di dalamnya karena *ad-dahr* (اَلدَّهْر) di dalam pengertian itu berarti masa yang sangat panjang yang dimulai dengan masa sebelum penciptaan. Di dalam masa yang panjang itu, tentu saja masa-masa yang lebih singkat, seperti siang dan malam, tercakup di dalamnya. Di dalam bahasa Arab sendiri, memang dikenal penggunaan-penggunaan kata itu dengan pengertian yang lain lagi; misalnya, bila kata itu dikaitkan dengan manusia, seperti *dahru fulân* (دَهْرُ فُلَانٍ), *ad-dahr* (اَلدَّهْر) berarti 'masa hayatnya'.

Pengertian pertama itu (masa yang panjang sejak sebelum penciptaan) memang diakui juga oleh golongan kedua atau ketiga, tetapi, menurut mereka, pengertian seperti itu muncul kemudian ketika persoalan-persoalan filsafat mulai menjadi bahan perbincangan di kalangan ilmuwan Muslim. ❖ *Badri Yatim* ❖

DÂ'IM (دَائِم)

Dâ'im (دَائِم) adalah *ism fâ'il* (kata pelaku) dari kata *dâma-yadûmu-dawâman* (دَامَ – يَدُوْمُ – دَوَامًا) yang tersusun dari huruf *dâl, waw,* dan *mîm*. Menunjukkan maksud 'kekal selama rentang waktu yang dilaluinya'; juga, biasa digunakan untuk menunjukkan maksud 'air yang tidak mengalir' (*al-mâ'ud-dâ'im* [اَلْمَاءُ الدَّائِم]). Dalam pemakaiannya, kata ini senantiasa dihubungkan dengan kata sesudahnya, yang pada umumnya, memberikan batas waktu. Oleh karena itu, tidak sama dengan *abad* (أَبَد) yang pemakaiannya bisa berdiri sendiri, tanpa disandarkan kepada kata sesudahnya, sehingga memberikan makna 'kekal dan abadi untuk selama-nya', tanpa ada batas waktu yang akan mengakhirinya.

Di dalam Al-Qur'an, *dâ'im* (دَائِم) dan semua kata yang seakar dengannya disebutkan sembilan kali, di antaranya di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 75 serta QS. Al-Mâ'idah [5]: 24, 96, dan 117.

Bila kata *dâ'im* (دَائِم) dihubungkan dengan konteks pembicaraan di dalam Al-Qur'an maka akan ditemukan paling tidak tiga pengertian:

1. Selalu (secara kontinyu). Hal tersebut digambarkan di dalam penagihan utang terhadap orang Yahudi bila diberi amanat untuk menyimpan atau berutang harta benda (QS. Âli 'Imrân [3]: 75). Juga berarti kontinyu di dalam melaksanakan shalat, yang merupakan salah satu cara agar manusia terhindar dari sifat-sifat yang tidak terpuji, yang dimurkai oleh Allah swt. (QS. Al-Ma'ârij [70]: 23).
2. Selama. Sebagaimana Allah menggambarkan sejarah Nabi Isa as. yang berbicara sewaktu kecil dan berkata, "Saya kelak akan jadi nabi dan saya akan melaksanakan shalat selama saya masih hidup" (QS. Maryam [19]: 31). Juga larangan untuk melakukan perburuan binatang darat bagi orang yang melakukan (selama) ihram (QS. Al-Mâ'idah [5]: 96.
3. Abadi untuk selamanya. Itu digambarkan di dalam janji dan ancaman Allah di akhirat, baik terhadap orang Mukmin (QS. Ar-Ra'd [13]: 35) maupun terhadap orang kafir, dengan siksa neraka yang abadi (QS. Hûd [11]: 107).

Pengertian di dalam ayat-ayat yang dikemukakan di atas sebenarnya dapat dikembalikan pada pengertian aslinya, yakni 'tetap dan terus-menerus'. Di dalam penggunaannya kata itu tidak dibatasi waktu berakhirnya. Hal itu dapat diterima karena baik siksa maupun ganjaran di akhirat itu dipahami sebagai sesuatu yang abadi karena pembicaraan ayat lain yang menjelaskannya (QS. Al-Bayyinah [98]: 6 dan 8). Oleh karenanya, konteks pembicaraan dari suatu ayat ikut memengaruhi makna yang terkandung di dalamnya.

Yang pasti bahwa pengertian kata *dâ'im*

(دَائِم) adalah 'suatu waktu yang memunyai batas, tidak abadi untuk selamanya', berbeda dengan kata *khâlidîn*, atau *abadan* yang memberikan pengertian 'kekal abadi untuk selamanya'.
❖ *Husein Ritonga* ❖

DAKK (دَكٌّ)

Kata *dakk* (دَكٌّ) di dalam Al-Qur'an disebut tujuh kali, di antaranya di dalam QS. Al-A'râf [7]: 143, QS. Al-Kahf [18]: 98, dan QS. Al-Hâqqah [69]: 14.

Kata tersebut terdiri dari *dâl* dan dua huruf *kâf*. Kata itu pada dasarnya bermakna 'runtuhnya suatu bangunan sampai rata dengan bumi'. Tembok yang hancur akibat suatu gejala alam dan telah rata dengan tanah disebut *dakkal-jidâru* (دَكَّ الْجِدَارُ).

Sebagian ahli bahasa mengemukakan bahwa kata *dakk* (دَكٌّ) bisa berasal dari dua bentuk. **Pertama**, kata *dakk* (دَكٌّ) yang berasal dari *dâl* dan dua *kâf* bermakna 'rata, datar dan terhampar luas', seperti tanah yang datar tanpa ada gunung. **Kedua**, kata *dakk* (دَكٌّ) yang berasal *dâl, kâf* dan *qâf* (*dakaqa* [دَكَقَ]). Untuk memudahkan membacanya maka huruf *qâf* ditukar dengan huruf *kâf*, akhirnya menjadi *dakk* (دَكٌّ). Kata yang kedua ini bermakna 'sakit'.

Bila kata *dakk* (دَكٌّ) dihubungkan dengan konteks pembicaraan di dalam Al-Qur'an, maka ditemukan berbagai pengertian seperti berikut ini:

1. Goncangan dan getaran. Hal tersebut dapat dirujuk pada kisah yang terjadi pada masa lalu, berupa gunung Sinai yang bergoncang tatkala Allah memperlihatkan kebesaran dan kemahakuasaan-Nya. Gunung itu dijadikan hancur luluh dan Musa pun jatuh pingsan (QS. Al-A'râf [7]: 143). Atau kisah bendungan yang kokoh dan terbuat dari baja yang dibuat oleh Zulkarnain. Betapa pun kokohnya, bila Allah menghendaki kehancurannya, bendungan itu hancur dan meleleh (QS. Al-Kahf [18]: 98).
2. Saling berbenturan sehingga hancur berkeping-keping. Hal tersebut digambarkan oleh Allah di dalam kisah terjadinya Hari Kiamat di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 14 dan QS. Al-Fajr [89]: 12.

Meskipun pengertian kata *dakk* (دَكٌّ) berbeda-beda, namun masih erat sekali dengan konteks pembicaraan ayat. Yang jelas, semua pengertian itu sebenarnya dapat dikembalikan pada pengertian kebahasaan yang telah dikemukakan. Makna 'goncangan' dan 'getaran' itu merupakan pertanda, bahwa kalau goncangan dan getarannya lama akan menjadikannya hancur dan berserakan. Demikian juga di dalam pengertian benturan antar planet, bila benturan tersebut benar-benar terjadi, maka akan mengakibatkan hancurnya banyak planet dan tidak akan ada yang utuh lagi.

Kedua pengertian di atas, baik goncangan dan getaran, serta berbenturnya benda-benda angkasa, dapat dikembalikan pada pengertian asalnya, yakni 'runtuh dan hancurnya suatu bangunan sampai rata dengan bumi'. Gunung Sinai, sebagaimana digambarkan dalam ayat di atas, meleleh dan hancur hingga menjadi rata dan datar. Demi-kian juga halnya dengan hari kiamat yang digambarkan di dalam QS. Al-Hâqqah [69] di atas. Karena berbenturan dengan sangat kuat, benda-benda angkasa tersebut hancur, bagian masing-masing bercampur dengan bagian yang lain.

Dengan demikian dapat dikatakan, bahwa pengertian kata *dakk* (دَكٌّ) pada dasarnya mengacu pada runtuhnya suatu bangunan sehingga rata dan datar dengan bumi.
❖ *Husein Ritonga* ❖

DÂKHIRÛN (دَاخِرُوْنَ)

Kata *dâkhirûn* adalah *ism fâ'il jama' mudzakkar sâlim* dari kata *dakhara–yadkharu* (دَخَرَ يَدْخَرُ) atau *dakhira–yadkharu–dakhran wa dukhûran* (دَخِرَ–يَدْخَرُ–دَخْرًا وَدُخُوْرًا) yang berarti *'shagura wa dzalla'* (صَغُرَ وَذَلَّ = kecil dan rendah/hina). Kata ini disebutkan sebanyak empat kali di dalam Al-Qur'an di dalam dua bentuk; dua kali di dalam bentuk *dâkhirûn* (دَاخِرُوْنَ) dan dua kali di dalam bentuk *dâkhirîn* (دَاخِرِيْنَ). Dari empat kali pe-

nyebutan tersebut, dua kali berkonotasi positif dan dua lainnya berkonotasi negatif. Yang berkonotasi positif terdapat di dalam QS. An-Nahl [16]: 48 dan QS. An-Naml [7]: 87. Ayat 48 QS. An-Nahl [16] berbunyi,

أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا۟ ظِلَٰلُهُۥ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَٱلشَّمَآئِلِ سُجَّدًا لِّلَّهِ وَهُمْ دَٰخِرُونَ

(Awalam yarau ilâ mâ khalaqallâhu min syai'in yatafayya'u zhilâluhû 'anil-yamîni wasy-syamâ'ili sujjadan lillâhi wa hum dâkhirûn)

"Dan apakah mereka tidak memperhatikan segala sesuatu yang telah diciptakan Allah yang bayangannya berbolak-baik ke kanan dan ke kiri di dalam keadaan sujud kepada Allah, sedangkan mereka berendah diri?"

Kata *dâkhirûna* (دَاخِرُوْنَ) di dalam ayat ini mengandung arti *shâghirûna khâdhi'ûna* (صَاغِرُوْنَ خَاضِعُوْنَ = yang kecil lagi tunduk/merendahkan diri). Qatadah dan Mujahid mengatakan bahwa kata tersebut berarti *shaghirûna* (صَاغِرُوْنَ = yang kecil/hina), sedangkan yang dimaksud dengan *sujjadan lillâhi* (سُجَّدًا لِلّٰهِ = sujud kepada Allah) di dalam ayat tersebut, menurut Qatadah ialah bayangan tiap sesuatu sujud kepada-Nya. Adh-Dhahhak berpendapat, yang dimaksud ialah sujudnya bayang-bayang adalah sujudnya pemilik bayang-bayang itu, sedangkan menurut Al-Hasan dan Mujahid, yang dimaksud sujudnya bayang-bayang adalah seperti sujudnya seseorang kepada Allah swt. di dalam keadaan tunduk/patuh.

Teks Ayat 87 QS. An-Naml [27] ialah,

وَيَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ

(Wa yauma yunfakhu fish-shûri fafazi'a man fis-samâwâti wa man fil-ardhi illâ man syâ'allâh wa kullun atauhu dâkhirîn)

"Dan [ingatlah] hari [ketika] ditiup sangkakala, maka terkejutlah segala yang di langit dan yang di bumi, kecuali siapa yang dikehendaki Allah. Dan semua mereka datang menghadap-Nya dengan merendahkan diri"

Kata *dâkhirîn* (دَاخِرِيْنَ) di dalam ayat tersebut menurut IbnuAbbas dan Qatadah, mengandung arti *shâghir* (صَاغِر = kecil), sedangkan menurut As-Suddi, berarti *râghimîn* (رَاغِمِيْنَ = hina).

Adapun yang berkonotasi negatif disebutkan di dalam Ayat 18 QS. Ash-Shâffât [37], *Qul na'am wa antum dâkhirûn* (قُلْ نَعَمْ وَأَنْتُمْ دَاخِرُوْنَ = Katakanlah, "Ya", dan kamu akan terhina) dan Ayat 60 QS. Ghâfir [40],

وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ

(Wa qâla Rabbukum ud'ûnî as-tajib lakum. Innal-ladzîna yastakbirûna 'an 'ibâdatî sayadkhulûna Jahannam dâkhirîn)

"Dan Tuhanmu berfirman, "Berdoalah kepada-Ku, niscaya akan Kuperkenankan bagimu. Sesungguhnya orang-orang yang menyombongkan diri dari menyembah-Ku akan masuk neraka jahanam di dalam keadaan hina dina"

Kata *dâkhirûn/dâkhirîn* (دَاخِرُوْنَ/دَاخِرِيْنَ) di dalam kedua ayat tersebut bermakna sama, yaitu *ash-shâgirûnadz-dzalîlûna* (الصَّاغِرُوْنَ الذَّلِيْلُوْنَ = kecil lagi hina dina). ❖ *Noorwahidah* ❖

DALW (دَلْو)

Kata *dalw* adalah bentuk tunggal kata *dalâ'un/daulâ'un* (دَلَاءٌ أَوْ دَوْلَاءٌ) atau bentuk *mashdar* kata *dalâ-yadlû* (دَلَى-يَدْلُوْ), turunan huruf *dâl, lâm,* dan huruf *mu'tal* , serta menunjukkan arti 'mendekati sesuatu secara mudah dan pelan'. Kemudian, artinya berkembang menjadi 'mengulurkan atau menurunkan (timba)', sebab orang yang menurunkan atau mengulurkan sesuatu biasanya dilakukan secara pelan-pelan mendekati air yang ingin ditimbanya, seperti dikatakan: *adlaitud-dalwa* (أَدْلَيْتُ الدَّلْوَ = saya menurunkan timba) atau mengeluarkan timba dari sumur karena menarik timba hingga mendekat; 'perjalanan santai' karena berjalan santai dilakukan secara pelan-pelan; 'mengemukakan', seperti dikatakan: *adlâ fulânun bihujjah* (أَدْلَى فُلَانٌ بِحُجَّة = si Fulan mengemukakan alasannya) sebab alasan biasanya disampaikan secara hati-hati karena ingin mencapai tujuan tertentu, sedangkan Al-Ashfahani mengartikan kata *dalw* dengan 'menurunkan dan mengutus', yakni melepaskan

secara bertanggungjawab, sedangkan Abu Mansur di dalam kitab *Asy-Syâmil* menyatakan bahwa kata itu pada dasarnya berarti 'mengulurkan (timba)' kemudian dikonotasikan kepada semua sarana untuk mencapai sesuatu.

Kata *dalw* di dalam Al-Qur'an hanya ditemukan sekali dengan arti 'timba', yaitu pada QS. Yûsuf [12]: 19. Menurut Al-Himsi, frase *adlâ dalwahû* (أَدْلَى دَلْوَهُ) di dalam ayat tersebut ditafsirkan sebagai mengulurkan timba ke dasar sumur untuk mengambil air. Jadi, *adlâ* diartikan dengan 'mengulurkan' dan *dalwa* berarti 'timba'. Kedua kata tersebut digunakan berkaitan dengan kisah Nabi Yûsuf as., yaitu ketika saudaranya merasa cemburu terhadapnya karena ayah mereka memperlakukannya sangat istimewa; mereka mengajak Yusuf untuk mencelakainya. Lalu mereka membawanya ke suatu tempat yang jauh dari pengamatan ayahnya. Di tempat itu Yusuf dibuang ke dalam sumur dengan maksud jika ada pedagang yang lewat, yang biasanya singgah di tempat itu untuk mengambil air, mereka dapat menjual Yusuf. Tatkala ada pedagang yang mengulurkan timbanya, Yusuf yang ada di dasar sumur menarik timba itu untuk naik dari sumur tersebut. Setelah naik, Yusuf dijual oleh saudaranya kepada sang pedagang. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

DAM (دَم)

Dam (دَم) adalah sebuah kata benda yang berasal dari *damy* (دَمْي) atau *damay* (دَمَي) yang berarti 'darah'. *Dam* (دَم) di dalam berbagai bentuknya di dalam Al-Qur'an disebut sepuluh kali, tujuh kali di dalam bentuk tunggal *dam*(دَم) dan tiga kali di dalam bentuk jamak *dimâ'*(دِمَاء). Kesepuluh kata itu tersebar pada tujuh surat, QS. Al-Baqarah [2]: 30, 84, 173, QS. Al-Mâ'idah [5]: 3, QS. Al-An'âm [6]: 145, QS. Al-A'râf [7]: 133, QS. Yûsuf [12]: 18, QS. An-Nahl [16]: 66, 115, dan QS. Al-Hajj [22]: 37.

Kesemua kata *dam* (دَم) yang terdapat di dalam ayat-ayat Al-Qur'an mengandung arti 'darah', yaitu suatu cairan merah yang mengalir di dalam pembuluh darah yang di antara fungsinya adalah untuk mengangkut oksigen ke seluruh tubuh. Namun, ada di antara arti itu yang lebih dekat kepada hakikat dan ada pula yang lebih condong kepada pengertian majazi (metaforis), seperti pada QS. Al-Baqarah [2]: 30 dan 84. Melalui ayat-ayat yang di dalamnya terdapat *dam* (دَم), Allah swt. membicarakan beberapa hal, antara lain sebagai berikut.



Darah yang mengalir (daman masfûhan) *diharamkan untuk dimakan.*

a) Ibadah kurban (QS. Al-Hajj [22]: 37). Di dalam ayat ini Allah menjelaskan secara filosofis bahwa yang paling utama dari rangkaian ibadah kurban adalah motivasi religius yang melandasinya. Semakin pekat ketakwaan yang mendasari ibadah kurban, semakin tinggi pula nilainya di sisi Allah.
b) Makanan yang dilarang untuk dimakan (QS. Al-Baqarah [2]: 173, QS. Al-Mâ'idah [5]: 3, QS. An-Nahl [16]: 66, dan QS. Al-An'âm [6]: 145). Di dalam beberapa ayat ini Allah swt. menjelaskan beberapa jenis makanan yang diharamkan. Di antara makanan yang terlarang untuk dimakan tersebut adalah darah. Ayat-ayat tersebut, kecuali QS. Al-An'âm [6]: 145, membicarakan darah secara umum. Oleh

karena itu, mencakup semua macam darah dan sifatnya. Adapun QS. Al-An'âm [6]: 145 memberikan batasan terhadap keumuman ayat-ayat yang umum tadi. Di dalam ayat ini Allah menegaskan bahwa hanya darah yang mengalir, *daman masfûhan* (دَمًا مَسْفُوْحًا) yang diharamkan, sedangkan darah yang tidak mengalir, yaitu darah yang bersatu dengan daging dan tidak mungkin untuk memisahkan/membersihkannya, tidak dilarang (dimaafkan = *ma'fuww*/ مَعْفُوّ).

Pada pengujung ayat tersebut, Allah swt. memberikan suatu kebijakan khusus sebagai antisipasi jika terjadi keadaan yang memaksa seseorang untuk makan makanan yang diharamkan. Untuk itu, ditetapkan bahwa barang siapa di dalam keadaan terpaksa (darurat) diperkenankan untuk memakan makanan yang diharamkan sejauh tidak melampaui batas, *...famanidhthurra ghaira bâghin walâ 'âdin fa inna rabbaka ghafûrun rahîm* (فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ).

c) Bencana akibat ulah manusia (QS. Al-Baqarah [2]: 30). Melalui ayat ini, Allah swt. menceritakan tanggapan para malaikat ketika Allah swt. akan menciptakan manusia, di dalam hal ini Adam as. Malaikat berusaha menjelaskan dengan ungkapan yang seolah-olah mengingatkan bahwa menurut perkiraan para malaikat manusia akan melakukan kezaliman-kezaliman yang di dalam hal ini diungkapkan dengan bahasa metaforis dengan menggunakan simbol darah.

d) Peringatan atau ancaman (QS. Al-A'râf [7]: 133). Melalui ayat ini dan beberapa ayat sebelum dan sesudahnya, Allah swt. menjelaskan suatu peristiwa yang menimpa Firaun dan pengikutnya ketika mereka tidak mau percaya kepada Nabi Musa as. Akhirnya Allah swt. menimpakan beberapa bencana sebagai hukuman atas sikap mereka secara bergantian berupa topan, belalang, kutu, katak, dan darah sebagai yang disebutkan oleh QS. Al-A'râf [7]: 133 tersebut.

e) Usaha pemutarbalikan fakta melalui bukti palsu. Di dalam kisah tragedi Nabi Yusuf as. disebutkan bahwa setelah saudara-saudaranya memasukkannya ke dalam sebuah sumur, mereka pulang menghadap orang tua mereka, Nabi Ya'qub as. Mereka menyusun dan mengungkapkan cerita palsu dengan didukung oleh bukti palsu pula berupa darah yang melekat pada kemeja Nabi Yusuf as. Bukti palsu ini secara khusus disebutkan Allah swt. di dalam firman-Nya (QS. Yûsuf [12]: 18). ❖ *Cholidi* ❖

DAM' (دَمْع)

Kata *dam'* (دَمْع) disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yakni di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 83 dan Surat At-Taubah [9]: 92.

Kata *dam'* (دَمْع) terdiri dari huruf, *dâl, mîm* dan *'ain.* Variasi bentuknya bisa menjadi *yadma'u* (يَدْمَعُ), *dimâ'* (دِمَاع), dan *dam'ânan* (دَمْعَانًا). Kata tersebut pada dasarnya bermakna 'nama bagi sesuatu yang mengalir dari mata (air mata)', baik karena kegembiraan, terharu, maupun akibat sakit. Kata yang sama juga bisa memberikan pengertian sebagai 'sifat dari air yang mengalir dari mata (bercucuran/melimpah)'. Melimpahnya air mata dari kelopak mata, disebabkan kelopak mata sudah tak sanggup menampung limpahan air mata tesebut karena derasnya, sama halnya dengan meluapnya air sungai dari aliran sungai yang ada sehingga membanjiri sekelilingnya. Kata yang sama juga bisa digunakan bagi keadaan manusia yang serentak berangkat dari Arafah menuju Mina dengan meluap, bila mereka secara serentak berangkat dari Arafah. Pengertian kata *dam'* (دَمْع) berbeda dengan *tasîlu* (تَسِيْلُ) yang memberikan pengertian 'mengalir secara terus-menerus sebagai suatu siklus yang berjalan tanpa hentinya'. Misalnya mengalirnya air di sungai.

Bila kata tersebut dihubungkan pemakaiannya di dalam Al-Qur'an maka akan ditemukan bahwa penggunaannya menyangkut rasa terharu karena mereka sebenarnya jauh sebelumnya telah mengetahui–melalui kitab Taurat–tentang sifat-sifat dan kebenaran kerasulan Nabi Muhammad saw. Hal tersebut dialami oleh para

Damdama

utusan Raja Najasy yang diperintahkan untuk menghadap Nabi Muhammad. Setelah mereka melihat dari dekat sifat dan tindakan Rasulullah mereka menyatakan beriman. Pada waktu itulah mereka mencucurkan air mata yang membasahi pipi sebagai tanda rasa terharu yang mereka alami (QS. Al-Mâ'idah [5]: 83). Kata itu juga digunakan untuk kesedihan karena harapan mereka untuk ikut berjihad di jalan Allah tidak terlaksana dan sewaktu Nabi Muhammad menginginkan bantuan, mereka tidak bisa mengabulkannya karena mereka miskin (QS. At-Taubah [9]: 92).



Al-Qur'an menggunakan kata dam' *dengan pengertian; air mata mengalir dengan derasnya karena terharu dan sedih.*

Dari apa yang dikemukakan di atas terlihat bahwa Al-Qur'an menggunakan kata *dam'* (دَمْع) dengan pengertian 'mengalir dengan derasnya air mata karena keadaan terharu dan sedih'.

❖ *Husein Ritonga* ❖

DAMDAMA (دَمْدَمَ)

Kata *damdama* adalah *fi'l mâdhî rubâ'î mujarrad* dengan *wazan fa'lala–yufa'lilu–fa'lalah* (فَعْلَلَ–يُفَعْلِلُ–فَعْلَلَةً), yaitu *damdama–yudamdimu–damdamah, dimdâman* (دَمْدَمَ – يُدَمْدِم – دَمْدَمَةً، دِمْدَامًا), atau *mudamdaman* (مُدَمْدَمًا) yang mengandung beberapa makna: (1) 'menggeram', seperti di dalam kalimat *damdama 'alaih* (دَمْدَمَ عَلَيْهِ) yang berarti *tamtama bi ghadhab* (تَمْتَمَ بِغَضَبٍ = Ia menggeram karena marah); (2) 'membinasakan', seperti di dalam kalimat *damdamallâhu 'alaihim* (دَمْدَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ) yang mengandung arti *ahlakahum* (أَهْلَكَهُمْ = Allah membinasakan mereka); dan (3) 'melekatkan/menempelkan', seperti di dalam frase *damdamasy-syai'* (دَمْدَمَ الشَّيْءَ) yang berarti *alzaqahu bil-ardhi* (أَلْزَقَهُ بِالأَرْضِ = melekatkan/menempelkan pada tanah). Kata ini hanya satu kali disebutkan di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Asy-Syams [91]: 14, *fakadzdzabûhu fa'aqarûhâ fadamdama 'alaihim rabbuhum bidzanbihim fasawwâhâ* (فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنْبِهِمْ فَسَوَّىٰهَا = Lalu mereka mendustakannya [Nabi Saleh as.] dan menyembelih unta itu; maka, Tuhan membinasakan mereka disebabkan oleh dosa-dosa mereka, lalu Allah menyamaratakan mereka [dengan tanah]).

Ayat di atas menceritakan sikap kaum Tsamud yang tidak memercayai Nabi Saleh as. dan membunuh unta betina yang dilarang oleh Nabi Saleh as. untuk diganggu sebagaimana digambarkan di dalam ayat sebelumnya (QS. Asy-Syams [91]:13), *faqâla lahum Rasûlullah nâqatallâh wa suqyâhâ* (فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا = lalu Rasul Allah [Saleh] berkata kepada mereka, ["Biarkanlah] unta betina Allah dan minumannya."). Meskipun Nabi Saleh as. sudah melarang dan memberi peringatan bahwa mereka akan mendapat siksa apabila menganggu unta tersebut, mereka tetap melakukannya; bahkan, unta itu dibunuh. Mereka juga mendustakan Nabi Saleh. Akibat sikap dan perbuatan itu, mereka dihukum oleh Allah dengan hukuman yang sangat berat, yaitu kehancuran dan kebinasaan. Kata *damdama* (دَمْدَمَ) di dalam ayat ini mengandung arti *al-mubâlaghah fil-'uqûbah wan-nakâl* (اَلْمُبَالَغَةُ فِي الْعُقُوْبَةِ وَالنَّكَال = berlebih-lebihan di dalam hukuman dan siksaan). Kata tersebut dipertegas lagi oleh Allah swt. dengan kalimat berikutnya *fasawwâhâ* (فَسَوَّاهَا =lalu Ia menyamaratakannya) yang menunjukkan bahwa hukuman itu luar biasa dahsyat dan bersifat

menyeluruh, baik bagi orang dewasa maupun kanak-kanak, baik menyangkut jiwa maupun harta benda. Mereka semua dihancurbinasakan sehingga rata dengan tanah, tanpa ada yang tersisa sedikit pun juga. ❖ *Noorwahidah* ❖

DÂR (دَار)

Kata *dâr* (دَار) dan berbagai derivasinya di dalam Al-Qur'an disebut 55 kali, tersebar di dalam beberapa ayat dan surat, di antaranya QS. Al-Baqarah [2]: 94, QS. Al-A'râf [7]: 145, dan QS. Al-An'âm [6]: 32.

Kata *dâr* (دَار) berasal dari *dawara* (دَوَرَ) yang secara terminologi bermakna 'bergerak dan kembali pada tempat semula', (istirahat setelah ia bergerak dan melakukan aktivitasnya). Pengertian kata ini kemudian meluas pada pengertian lain, yakni 'tempat tinggal/rumah' karena rumah berfungsi sebagai tempat kembali manusia setelah melakukan berbagai aktivitas sehari-hari. Juga bisa bermakna 'sebuah kamar di dalam mesjid haram yang dijadikan tempat istirahat setelah melakukan thawaf keliling Ka'bah'. Di samping pengertian tersebut di atas, *dâr* (دَار) bisa bermakna 'perkampungan' karena setelah seseorang melakukan berbagai perjalanan, dia akan kembali ke kampungnya. Kemudian' kata *ad-dârah* (الدَّارَة) berarti 'dataran rendah yang dikelilingi oleh dataran tinggi (pegunungan)'.

Kata *dâr* (دَار) yang dihubungkan dengan konteks pembicaraan di dalam Al-Qur'an secara garis besar dapat dikategorikan menjadi dua, yaitu yang bersifat keduniaan dan yang bersifat keakhiratan.

1. *dâr* (دَار) bermakna 'kampung', terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 85, QS. An-Nisâ' [4]: 66, QS. Al-Anfâl [8]: 47, dan lain-lain.
2. *dâr* (دَار) bermakna 'penghidupan di dunia', terdapat di dalam QS. Al-An'âm [6]: 135 dan QS. Ar-Ra'd [13]: 22.
3. *dâr* (دَارٌ) bermakna 'akhirat', terdapat di dalam QS.Al-An'âm [6]: 32."*...kampung akhirat itu lebih baik bagi mereka yang bertakwa....*". Hal yang sama juga ditemukan di dalam berbagai surat, yaitu QS. Al-Baqarah [2]: 94, QS. Al-An'âm [6]: 127, QS. Yûnus [10]: 25, QS. Yûsuf [12]: 109, dan lain-lain.

Dari pembicaraan di dalam Al-Qur'an sebagai diuraikan di atas, tergambar bahwa kata *dâr* (دَار) berarti 'suatu tempat tetap yang menjadi akhir dari berbagai aktivitas kehidupan manusia', baik menyangkut kehidupan keduniaan maupun kehidupan keakhiratan. Namun, kebanyakan pembicaraan Al-Qur'an mengenai *dâr* (دَار) lebih mengarah pada pembalasan kehidupan di akhirat, baik berupa balasan baik dengan surga maupun balasan kejahatan dengan neraka. ❖ *Husein Ritonga* ❖

DARÂHIM (دَرَاهِم)

Kata *darâhim* (دَرَاهِم) adalah jamak dari *dirham* (دِرْهَم). Di dalam Al-Qur'an hanya dijumpai satu kali, pada QS. Yûsuf [12]: 20. Artinya adalah 'mata uang yang terbuat dari perak'. Kata ini dipergunakan di dalam Al-Qur'an berkaitan dengan peristiwa yang dialami oleh Nabi Yusuf pada masa mudanya, yaitu ketika saudara-saudara Yusuf iri terhadapnya karena merasa bahwa ayah mereka, Ya'qub, lebih mencintai Yusuf dan saudara kandungnya, Benyamin. Dengan alasan bermain-main yang dikemukakan kepada ayah mereka, saudara-saudara Yusuf bersepakat untuk memasukkan Yusuf ke dalam sumur supaya dipungut oleh musafir yang lewat di tempat itu.

Sambil menangis dan menunjukkan baju gamis Yusuf yang berlumuran darah (palsu), mereka berbohong kepada Ya'kub bahwa Yusuf telah dimakan serigala. Sementara itu, sekelompok musafir singgah di sumur tersebut untuk mengambil air. Ketika salah seorang dari musafir tersebut menurunkan timbanya, Yusuf berpegang pada timba itu sehingga terangkat ke permukaan. Alangkah gembiranya anak muda yang menimba Yusuf tersebut. Para musafir itu kemudian meneruskan perjalanan ke Mesir dan menjual Yusuf dengan harga yang murah, "beberapa dirham", kepada seorang penguasa Mesir. Dijual dengan harga murah karena musafir itu tergesa-gesa dan khawatir akan

mendapat kesulitan sebab Yusuf adalah anak temuan di tengah perjalanan yang boleh jadi akan diambil oleh pemiliknya. Namun, penguasa itu memerintahkan kepada istrinya, untuk meperlakukannya dengan baik agar kelak Yusuf dapat dijadikan anak angkat.

Para mufasir memahami kata *darâhim* (دَرَاهِم) pada ayat tersebut sebagai alat tukar yang dipergunakan ketika itu.

Kalimat *bi tsamanin bakhsin darâhima ma'dûdatin* (بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ = dengan harga jual yang murah, beberapa dirham) menunjukkan relatif murah harga jual Yusuf. Karena kata *bakhsin* (بَخْسٍ) biasa dipergunakan oleh orang Arab untuk menunjukkan sesuatu yang jumlahnya kurang dari 40. Di dalam suatu riwayat disebutkan harga jual Yusuf 25 dirham.



Dirham, mata uang yang pernah digunakan di masa lalu dan terbuat dari perak

Dirham (دِرْهَم) diperkirakan masuk ke dunia Arab klasik dari bangsa Persia Sassanian, terutama pada masa Yazdagard I (241–226 SM), Hormoz IV, dan Khusraw II, kata itu berasal dari *drahms*. Pada waktu Imperium Byzantium berhasil mengalahkan Imperium Persia, mata uang yang terbuat dari perak dengan salah satu permukaannya bergambar Kaisar Heraklius ini tetap merupakan alat tukar resmi di wilayah-wilayah kekuasaan Byzantium. Satu riwayat menyebutkan bahwa *dirham* (دِرْهَم) yang dipergunakan oleh Byzantium ini berasal dari Yunani, *drachma*.

Pada masa Rasulullah dan masa Khulafaur Rasyidin sampai masa pemerintahan Abdul Malik bin Marwan, Khalifah Umayyah kelima, semua *dirham* (دِرْهَم) yang beredar di wilayah kekuasaan Islam berasal dari Persia (*Dirham Kisra*). Oleh Abdul Malik bin Marwan (685–705 M./65–86 H.), mata uang *dirham* (دِرْهَم) tersebut diganti modelnya, dari nama Kisra menjadi namanya, dan pada bagian belakangnya tertulis dua kalilmat syahadat. Hal ini dilakukan oleh Khalifah bersamaan waktu dengan pembenahan administrasi pemerintahan. Walaupun demikian, model *dirham* (دِرْهَم) yang sudah lebih dahulu beredar tetap diakui sebagai alat tukar. Jadi, pada waktu itu terdapat tiga macam *dirham*, yaitu (1) Dirham Persia (*ad-dirham al-baghli* atau *dirham Kisrâ*); (2) Dirham Khalifah (*ad-dirham At-Tibri*), dan (3) Dirham Gubernur (*Al-Hajjâj*). Yang terakhir itu lebih dikenal dengan nama *al-dirham As-Sumairi*.

Harga *dirham* (دِرْهَم) pada waktu itu lebih tinggi daripada *mitsqâl*, dengan perbandingan 10:7. Perdagangan perak bukan saja terdapat di daerah kekuasaan khalifah di Timur, tetapi juga di Rusia (Eropa Timur), Skandinavia, daerah Baltik dan lain-lain; namun, sebagai satuan alat bayar (*currency*) dengan sendirinya nilai dirham selalu mengalami fluktuasi.

Di samping sebagai mata uang, *dirham* (دِرْهَم) juga dipergunakan sebagai nama ukuran berat. Akan tetapi, di antara negeri-negeri yang mempergunakan *dirham* (دِرْهَم) sebagai ukuran berat tidak ada kesepakatan tentang besar satuan beratnya sampai sekarang. Pada zaman Yazdagard I satuan berat dirham ditetapkan 4,21 gram; namun, pada Yazdagard III turun menjadi 4,10 gram. Pada tahun 1799, ketika Prancis berkuasa di Kairo, satuan berat *dirham* (دِرْهَم) ditetapkan 3,0884 gram. Pada tahun 1845 berubah sedikit menjadi 3,0898 gram. Di Istanbul dan seluruh wilyaha Turki saat ini, satu *dirham*

(دِرْهَم) sama dengan 3,207 gram.

Pada zaman Umar, berat satuan *dirham* (دِرْهَم) ditetapkan 2,97 gram. Penetapan itu perlu karena sifat *dirham* (دِرْهَم) sebagai barang dagangan dan mata uang yang harus dizakati bila telah sampai nisabnya. Nisab terendah untuk perak adalah 200 dirham, dengan zakat 1/40 atau 2,5 %, yakni 5 dirham. Selanjutnya, setiap 40 dirham perak, zakatnya satu dirham. Demikian juga halnya semua jenis perdagangan yang modalnya dihitung dengan dirham, zakatnya diperhitungkan seperti di atas.

❖ *Hasyimsyah Nasution* ❖

DARK (دَرْك)

Secara literal kata ini menunjuk pada makna 'ikutnya sesuatu pada sesuatu yang lain sampai kepadanya'. Verba yang dibentuk dari kata ini, antara lain *adraka* (أَدْرَكَ = mengetahui, mengikuti, dan sampai umur [balig]). Misalnya *adrakal-amr*, (أَدْرَكَ الْأَمْرَ = ia mengetahui urusan itu), *adrakasy-syai'* (أَدْرَكَ الشَّيْءَ = ia mengikuti, menyertai sesuatu), dan *adrakal-ghulâm* (أَدْرَكَ الْغُلَامُ = anak laki-laki itu sudah balig). *Ism* (nomina) dari kata *d-r-k* adalah *dark* (دَرْك) dan *darak* (دَرَك). *Dark* (دَرْك) berarti 'kedalaman atau bagian terbawah dari sesuatu'; *darak* (دَرَك) berarti 'seutas tali yang diikatkan pada timba dan diikatkan pada tali lain agar dapat sampai ke dalam air'.

Di dalam Al-Qur'an, kata-kata yang berasal dari akar kata *d-r-k* disebut 12 kali, sembilan kali di dalam bentuk *fi'l* dan tiga kali di dalam bentuk *ism*. Bentuk-bentuk *fi'l* yang termaktub di dalam Al-Qur'an adalah *adraka* (أَدْرَكَ) (QS. Yûnus [10]: 90) dan *fi'l mudhâri'*-nya *yudriku* (يُدْرِك)(QS. Al-An'âm [6]: 103), *tadâraka* (تَدَارَكَ) (QS. Al-Qalam [68]: 49) dan *iddâraka* (اَدَّارَكَ) (QS. An-Naml [27]: 66).

Penyebutan di dalam bentuk ism terdapat pada tiga ayat, yaitu *darak* (دَرَك) (QS. Thâhâ [20]: 77), *dark* (دَرْك) (QS. An-Nisâ' [4]: 145) dan *mudrakûn* (مُدْرَكُوْنَ) (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 61).

Dari keseluruhan kata-kata yang berasal dari akar kata *d-r-k* sembilan kali menunjuk pada makna 'mengikuti', 'menyusul', dan 'mendapati', antara lain di dalam QS. Yûnus [10]: 90, QS. Yâsîn [36]: 40, dan QS. An-Nisâ' [4]: 78 dan 100. Dua kali menunjuk pada makna 'mengetahui', 'menjangkau', seperti yang terdapat di dalam QS. Al-An'âm [6]: 103, yakni "Tuhan tak dapat diketahui dan dilihat dari penglihatan manusia, tetapi Ia dapat melihat/mengetahui segala penglihatan mata manusia"; dan sekali menunjuk pada arti 'dasar/bagian bawah api neraka'.

Dark (دَرْك) yang disebut sekali di dalam Al-Qur'an yang ditemukan di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 145 menunjuk pada kediaman penghuni neraka dari kaum munafik. Penyebutan *dark* (دَرْك) pada ayat tersebut diiringi kata sifatnya *asfal* (أَسْفَل) yang terbawah sehingga menjadi *ad-darkul-asfal* (الدَّرْكُ الْأَسْفَلُ = tingkat dasar yang paling bawah).

Darak (دَرَك) yang disebut di dalam Al-Qur'an QS. Thâhâ [20]: 77 menunjuk pada makna 'menyusul, mengikuti', yang di dalam ayat tersebut berkaitan dengan Fheraquen, umat Nabi Musa, akan dikejar/disusul oleh Firaun dan bala tentaranya yang mengejar mereka. Musa meyakinkan mereka bahwa itu tak mungkin terjadi karena Tuhan bersamanya.

Dark (دَرْك), menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, sama dengan *darj* (دَرْج), yang berarti 'tingkat, lapisan'. Hanya bedanya *dark* (دَرْك) menunjuk pada tingkat-tingkat, lapisan bawah, sedangkan *darj* (دَرْج) menunjuk pada tingkat-tingkat, lapisan-lapisan atas. Karena itu surga disebut punya *darajât* (دَرَجَات = tingkat-tingkat surga) dan neraka punya *darakât* (دَرَكَات = tingkat-tingkat neraka). ❖ *M. Rusydi Khalid* ❖

DASS (دَسّ)

Kata *dass* (دَسّ) di dalam Al-Qur'an disebut satu kali, yaitu di dalam QS. An-Nahl [16]: 59. Kata *dass* (دَسّ) terdiri dari *dal*, dan *dua sin*. Kata *dass* (دَسّ) berarti 'memasukkan sesuatu ke dalam perut bumi dengan sengaja dan secara paksa'. Oleh karenanya, kata tersebut juga digunakan untuk menyatakan perbuatan 'menanam bibit ke dalam tanah', *dassal-badzra fit-turâb* (دَسَّ الْبَذْرَ فِي التُّرَابِ). Dari akar kata yang sama terdapat

kata *disâsah* (دِسَاسَة) yang berarti 'cacing yang berada di perut bumi, yang berjalan di lorong-lorong yang dibuatnya'. Penggunaan kata tersebut berbeda dengan kata *dafn* (دَفْن) yang berarti 'menanam dengan terlebih dahulu melakukan penggalian'. Kata *dafn* (دَفْن) ini sebenarnya lebih bermakna positif dibandingkan dengan *dass* (دَسّ) karena *dafn* (دَفْن) mengandung pengertian 'menanam yang bermanfaat', atau 'usaha penanaman itu untuk menjaga agar manusia tidak merasa terusik dengan keberadaannya'; misalnya penanaman bangkai atau benda busuk yang lain. Bahkan, pengertian yang kedua itu juga digunakan untuk pengertian 'menguburkan manusia yang telah meninggal' sebagai suatu kewajiban kifayah (kewajiban kolektif) bagi umat manusia.

Di dalam konteks pembicaraan Al-Qur'an, kata *dass* (دَسّ) mengandung konotasi negatif, berupa perbuatan durhaka, dengan menanam anak manusia secara paksa (hidup-hidup). Tindakan tersebut berkaitan dengan sikap dan tindakan orang-orang Jahiliyah terhadap anak wanita yang lahir. Di sisi lain, sesuai dengan tradisi masyarakat pada waktu itu yang senantiasa merendahkan dan beranggapan bahwa wanita itu sama dengan benda, wanita dipandang tidak punya nilai di mata masyarakat. Oleh karena wanita itu aib maka mereka berusaha menghilangkannya dengan menguburkan anak yang baru saja lahir kalau ia ternyata seorang wanita. Di samping itu, pada masa Jahiliyah wanita amat lemah, tidak bisa mempertahankan diri, apalagi mempertahankan keluarga, dengan memanggul senjata untuk berperang. Padahal, zaman itu adalah zaman yang sering terjadi pertempuran di antara berbagai kabilah yang ada, hanya karena masalah sepele. Agar anak yang baru lahir itu tidak menjadi beban setelah ia besar, menurut tradisi yang berlaku, orang harus merelakan anaknya dikubur secara paksa di dalam keadaan hidup-hidup.

Kata yang hampir sama dengan kata tersebut adalah kata *dafn* (دَفْن) yang bermakna 'menanam sesuatu setelah ia mati'. Pengertian kata ini tampaknya lebih bersifat positif.

❖ *Husein Ritonga* ❖

DHAHIK (ضَحِكَ)

Dhahika (ضَحِكَ) adalah *fi'l madhi* (verba lampau). Bentuk *mudhâri'* (kini/mendatang)-nya adalah *yadhhaku* (يَضْحَكُ). Bentuk *mashdar* adalah *dhahik* (ضَحِك) *dhahk* (ضَحْك), *dhihk* (ضِحْك), dan *dhihik* (ضِحِك). Bentuk pelaku tunggalnya adalah *dhâhik* (ضَاحِك) dan bentuk jamaknya *dhahikûn* (ضَاحِكُوْنَ) untuk jenis laki-laki; sedangkan untuk jenis perempuan kata *dhâhikah* (ضَاحِكَة) untuk bentuk tunggal dan *dhawâhik* (ضَوَاحِك) untuk bentuk jamak. Orang yang selalu mendapat tertawaan diberi gelar dengan *adh-dhuhkah* (الضُحْكَة), sedangkan orang yang selalu menertawakan orang lain diberi gelar dengan *adh-dhuhakah* (الضُحَكَة). Adapun orang yang banyak tertawa dipanggil dengan *adh-dhuhukkah* (الضُحُكَّة), *adh-dhahhâk* (الضَحَّاك), *adh-dhahûk* (الضَحُوك) dan *al-midhhâk* (المِضْحَاك).

Di dalam Al-Qur'an, kata yang seasal dengan kata *dhahika* terdapat di dalam sepuluh ayat dengan perincian: Dua ayat mengambil bentuk kata kerja masa lalu, seperti termaktub di dalam QS. Hûd [11]: 71 dan An-Najm [53]: 43. Enam ayat mengambil bentuk *mudhari'* atau kata kerja masa kini/depan, seperti terdapat di dalam QS. At-Taubah [9]: 82. Serta dua ayat lainnya mengambil bentuk *ism fâ'il*, termaktub di dalam QS. An-Naml [27]: 19 dan QS. 'Abasa [80]: 39.

Dari sudut tinjauan bahasa, menurut Ibnu Faris, huruf *dhâd, hâ'* dan *kâf* menunjuk kepada makna 'keterbukaan' dan 'kelapangan (hati)'. Dari ketiga huruf tersebut, menurutnya, timbul kata *dhahik* yang berarti *dhiddu bakâ* (ضِدُّ بَكَى = lawan kata menangis), *ats-tsugrul abyadh* (الثُّغْرُ الأَبْيَض = gigi putih), *az-zahru* (الزَّهْر = bunga/kembang), *az-zabad* (الزَّبَد = hadiah), *wasathuth thariq* (وَسَطُ الطَّرِيق = pemisah jalan) dan *al-'asal* (العَسَل = madu). Di samping sebagai bentuk pelaku dari kata *dhahik*, menurut Ibnu Duraid, *dhâhik* mempunyai arti 'batu keras (putih) berkilau yang tampak di atas gunung'.

Dari sudut tinjauan terminologi, menurut Ibnu Manzhur, *dhahik* adalah *zhuhûruts tsanâyâ minal farh* (ظُهُورُ الثَّنَايَا مِنَ الفَرَحِ = penampakkan gigi di [ketika] kegembiraan). Dia dan Ibnu Faris mengatakan *dhâhik* (di dalam bentuk kata pelaku) adalah 'setiap gigi terdepan yang tampak ketika tertawa'. Adapun Al-Qurthubi melihat *adh-dhahik* (الضَّاحِك) adalah 'penampakan gigi-gigi' dan boleh juga tertawa itu sebagai (tanda) wajah berseri-seri/ceria)'; seperti di dalam ungkapan kalimat *"ra'aita fulânan dâhikan ay musyriqan* (رَأَيْتَ فُلَانًا ضَاحِكًا أَيْ مُشْرِقًا = engkau melihat seseorang tertawa, artinya muka berseri-seri/ceria). Menurut Al-Ashfahani dan Al-Abyari, *adh-dhahik* adalah 'wajah suka cita dan penampakan gigi, sebagai tanda kebahagiaan jiwa (hati), dan tampaknya gigi ketika itu'.

Kedua ulama terakhir di atas menambahkan makna dari kata *dhahik*. **Pertama**, kata *dhahik* dapat digunakan untuk menggambarkan *as-sukhriyyah* (السُّخْرِيَّة = ejekan/cacian) dan *al-istihzâiyyah* (الإِسْتِهْزَائِيَّة = olok-olokan), seperti firman Allah di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 47. Kata *yadhakûn* (يَضْحَكُوْنَ) pada ayat tersebut memunyai makna 'menertawakan' di dalam arti mengejek dan mengolok-olok Nabi Musa as.

Kedua, kata *dhahik* digunakan untuk menggambarkan 'ketakjuban' atau 'keheranan' terhadap sesuatu, sebagaimana dikemukakan Allah di dalam firman-Nya QS. An-Najm [53]: 43. Di dalam pengertian ini, kata *dhahik* dikhususkan kepada manusia dan tidak terdapat pada selainnya dari hewan-hewan. Adapun **ketiga**, kata *dhahik* digunakan untuk mengambarkan 'hanya di dalam kegembiraan', seperti firman Allah di dalam QS. 'Abasa [80]: 39.

Az-Zuhaili, di dalam menafsirkan kata *dhahîk* pada QS. An-Naml [27]: 19 menyatakan bahwa 'senyum' Nabi Sulaiman as. merupakan ungkapan kegembiraan hatinya ketika ia mengetahui pembicaraan semut. Dengan demikian, kata *tabassum* (تَبَسُّم) diikuti dan dikuatkan lagi dengan firman-Nya kata *dhâhikan* (ضَاحِكًا) karena, menurut Az-Zuhaili, kadang-kadang tersenyum itu tanpa (disertai) tertawa dan kerelaan/keikhlasan. Tersenyum disertai tawa hanya merupakan ungkapan kegembiraan. Dan kegembiraan seorang nabi berkaitan dengan masalah ukhrawi dan agama, bukan masalah duniawi.

Adapun menurut Ar-Razi, tawa Nabi Sulaiman as. yang melewati batas tersenyum karena dua perkara. **Pertama**, adalah ketakjubannya atas apa yang ditunjukkan oleh pembicaraannya (semut) atas terlihatnya rahmat-Nya dan rahmat tentaranya dan kemasyhuran kondisi mereka di dalam ketakwaan. Dan **kedua**, adalah kegembiraan dengan apa yang diberi Allah berupa pendengarannya (pemahamannya) terhadap pembicaraan semut yang belum pernah diberikan kepada seorang juapun.

Ada beberapa ciri yang terlihat di dalam penggunaan kata *dhahik* di dalam Al-Qur'an. **Pertama**, bila kata *dhahik* digunakan di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (أَضْحَكَ) maka makna yang terkandung padanya di dalam konteks *as-surûr* (السُّرُور = kegembiraan/kebahagiaan). Artinya, tertawa yang tampak tersebut didasari kegembiraan hati, seperti di dalam QS. Hûd [11]: 71.

Kedua, bila kata *dhahik* digunakan di dalam bentuk *fi'l mudhâri'*, *yadhhakûn* (يَضْحَكُوْنَ), maka makna yang terkandung padanya adalah di dalam konteks *as-sukhriyyah* (السُّخْرِيَّة = celaan/hinaan) dan *al-istihzâiyyah* (الإِسْتِهْزَائِيَّة = olok-olokan). Artinya, tertawa yang tampak itu adalah sebagai hinaan, cacian, sinis, dan olok-olokan terhadap lawan bicara, seperti firman Allah QS. Al-Muthaffifîn [83]: 29. Adapun **ketiga**, bila kata ini ditampilkan di dalam bentuk *ism fâ'il*, *dhâhikan* (ضَاحِكًا), maka makna yang terkandung padanya di dalam konteks *at-ta'ajjub* (التَّعَجُّب = ketakjuban / keheranan) dan *as-surûr* (السُّرُور = kegembiraan), seperti QS. An-Naml [27]: 19 dan QS. 'Abasa [80]: 39 di atas. ❖ *Ris'an Rusli* ❖

DHÂLLÛN (ضَالُّوْن)

Kata *dhallûn* (ضَالُّوْن) adalah bentuk *fâ'il* (فَاعِل = menunjukkan pelaku) dari kata kerja *dhalla – yadhillu – dhalâl wa dhalâlatan* (ضَلَّ – يَضِلُّ – ضَلَالًا وَ ضَلَالَةً). Kata ini terambil dari akar kata

yang terdiri dari huruf-huruf *dhâ'* (ضَاء), *lâm* (لَام), dan *lâm* (لام) –tasydid huruf *lâm*– yang menurut bahasa bermakna 'kehilangan jalan', 'bingung', atau 'tidak mengetahui arah'. Makna-makna tersebut berkembang menjadi 'binasa' atau 'terkubur'. Di dalam konteks immaterial, kata *dhalla* (ضَلّ) diartikan sebagai 'sesat dari jalan kebajikan', 'meninggalkan jalan kebenaran', atau 'menyimpang dari tuntunan agama', atau lawan dari kata 'petunjuk'. Mufasir wanita, Aisyah bintu Asy-Syati' merumuskan makna kata *dhalla* (ضَلّ) sebagai 'setiap tindakan atau ucapan yang tidak menyentuh kebenaran'.

Kata *dhallûn* (ضَالُّوْن)–tepatnya *adh-dhâllûn* (اَلضَّالُّوْن)–dan kata *adh-dhâllîn* (اَلضَّالِّيْن) ditemukan sebanyak 13 kali di dalam Al-Qur'an, yakni lima kali untuk kata *adh-dhâllûn* dan delapan kali untuk kata *adh-dhâllîn.*

Kata *adh-dhâllûn/adh-dhâllîn* memilikii rumusan makna yang beragam sesuai konteks penggunaan kata tersebut di dalam Al-Qur'an. Akan tetapi, secara umum dapat dinyatakan bahwa makna-makna yang ada tetap merujuk kepada makna 'orang-orang yang sesat'. Oleh karena itu, di sini disitir pendapat M. Quraish Shihab bahwa, paling tidak ada tiga ayat dari ketiga belas ayat yang memuat kata-kata tersebut, yang secara jelas menggambarkan ciri *adh-dhâllûn/adh-dhâllîn* (اَلضَّالِّيْن\اَلضَّالُّوْن = orang-orang yang sesat), yaitu:

1. QS. Âli 'Imrân [3]: 90, ... *wa ulâika humudh-dhâllûn* (وَأُولَئِك هُمُ اَلضَّالُّونَ... = ... dan mereka itulah orang-orang yang sesat). Ayat ini menggambarkan bahwa ciri *adh-dhâllûn* (اَلضَّالُّوْن) adalah orang-orang yang kafir sesudah beriman dan bertambah kekufurannya.
2. QS. Al-An'âm [6]: 77, ... *lain lam yahdinî rabbî la-akunanna minal-qaumidh-dhâl!în* (لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي... لَأَكُونَنَّ مِنَ اَلْقَوْمِ اَلضَّالِّينَ = ... Sesungguhnya jika Tuhanku tidak memberi petunjuk kepadaku, pastilah aku termasuk orang-orang yang sesat). Ayat ini menuturkan ucapan Nabi Ibrahim as. di dalam rangka mencari Tuhan (agama yang hak), yang menggambarkan bahwa tipe orang-orang yang dinilai sesat adalah mereka yang tidak mengenal petunjuk Tuhan atau agama yang benar. Di dalam arti, mereka tidak mengetahui adanya ajaran agama, atau pengetahuannya sangat terbatas sehingga tidak dapat mengantarnya untuk berpikir jauh ke depan. Mereka itu pasti tidak dapat menyentuh kebenaran agama dan pasti sesat, paling tidak, kesesatan perjalanan menuju kebahagiaan ukhrawi.
3. QS. Al-Hijr [15]: 56, *Qâla waman yaqnathu min rahmati rabbihi illadh-dhâllûn* (قَالَ وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِۦٓ إِلَّا اَلضَّالُّونَ = Ibrahim berkata, "Tidak ada orang yang berputus asa dari rahmat Tuhannya, kecuali orang-orang yang sesat"). Ayat ini juga menuturkan ucapan Nabi Ibrahim kepada para tamunya, yang menggambarkan bahwa ciri *adh-dhâllûn* adalah orang-orang yang berputus asa dari rahmat Tuhan. Banyak ragam dan rangkaian sikap putus asa, namun kesemuanya bertumpu pada suatu muara, yaitu tidak berprasangka baik terhadap Tuhan, atau mengingkari kebesaran, kemahakuasaan dan kekayaan-Nya yang mutlak. Pengingkaran ini mengantar yang bersangkutan menghentikan usaha karena keputusasaannya. Pada saat itu menjadi sesatlah orang yang berputus asa.

Demikian pula kata *adh-dhâllîn* lainnya juga diartikan dengan 'yang sesat', sebagaimana yang terdapat pada QS. Al-Fâtihah [1]: 7,

صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ

Shirâthal-ladzîna an'amta 'alaihim ghairil-maghdhûbi 'alaihim wa-lâdh-dhâllîn

(yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau anugerahkan nikmat kepada mereka; bukan (jalan) yang dimurkai dan bukan [pula jalan] mereka yang sesat.

Para ulama berbeda pendapat tentang siapa yang dimaksudkan dengan *adh-dhâllîn* di dalam ayat ini. Mayoritas pakar tafsir menetapkan bahwa yang dimaksud adalah orang-orang

Nasrani. Penetapan ini didasarkan pada hadits Nabi saw., *"An-nashârâ hum adh-dhâllûn"* (اَلنَّصَارَى هُمْ اَلضَّالُّوْن = Nasrani adalah mereka yang sesat). Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan At-Turmuzi yang bersumber dari Adi bin Hatim. Pendapat ini diikuti oleh Nasruddin di dalam *Tafsir Anwâr At-Tanzîl*. Begitu pula, Abd. Muin Salim menegaskan bahwa "orang-orang sesat" adalah orang-orang kafir yang sifat-sifat mereka tampak pada diri orang-orang Nasrani. Berbeda dengan Muhammad Abduh, yang berpendapat bahwa *adh-dhâllîn* adalah orang-orang Yahudi.

Sebagian mufasir menyatakan bahwa *adh-dhâllîn* adalah orang-orang munafik atau yang bacaannya tidak berberkah, atau orang-orang yang tidak memperoleh petunjuk. Menurut Ibnu Katsir bahwa yang dimaksud dengan "orang-orang yang sesat" adalah mereka yang tidak mengetahui kebenaran sehingga mereka tenggelam di dalam kejahilan dan tidak memperoleh hidayah kepada kebenaran.

Untuk kata-kata *adh-dhâllûn* dan *adh-dhâllîn* yang terdapat pada QS. Al-Wâqi'ah [56]: 51 dan 92 digunakan di dalam konteks pembicaraan tentang azab atas golongan kiri. Yang pertama, dia benar-benar akan memakan pohon zakum karena termasuk *adh-dhâllûnal-mukadzdzibûn* (اَلضَّآلُّونَ اَلْمُكَذِّبُونَ = orang yang sesat lagi mendustakan), sedangkan yang kedua, dia akan mendapat hidangan air yang mendidih dan dibakar di dalam neraka karena termasuk golongan *al-mukadzdzibînadh-dhâllîn* (اَلْمُكَذِّبِينَ اَلضَّآلِّينَ = orang yang mendustakan lagi sesat). Begitu pula, kata *dhâllîn* (ضَآلِّين) pada QS. Ash-Shâffât [37]: 69, yang menegaskan bahwa pohon zakum adalah makanan ahli neraka yang diperuntukkan bagi orang-orang yang lalim, sehingga mereka mendapati bapak-bapak mereka di dalam keadaan sesat (*dhâllîn*).

Penggunaan kata *adh-dhâllîn* pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 106, mengandung petunjuk tentang peristiwa-peristiwa pada hari kiamat dan kedahsyatannya. Pada hari itu orang-orang kafir baru menyadari kalau mereka adalah orang-orang yang sesat, sehingga mereka meminta kepada Tuhan agar dikeluarkan dari neraka jahanam dan dikembalikan ke dunia. Di dalam ayat tersebut ditegaskan, *"Mereka berkata, 'Ya Tuhan kami, kami telah dikuasai oleh kejahatan kami, dan adalah kami orang-orang yang sesat'"*.

Di sisi lain, *adh-dhâllûn* juga merupakan julukan yang diberikan oleh orang-orang yang berdosa kepada orang-orang yang beriman. Hal ini dinyatakan di dalam firman Allah pada QS. Al-Muthaffifîn [83]: 32, *Wa-idzâ ra'auhum qâlû inna hâ'ulâ'i la-dhâllûn"* (وَإِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوٓا إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ لَضَآلُّونَ = Dan apabila mereka melihat orang-orang mukmin, mereka mengatakan, "Sesungguhnya mereka itu benar-benar orang-orang yang sesat"). Muhammad Abduh di dalam *Tafsir Juz' 'Amma* menulis, "Apabila orang-orang yang curang melihat orang-orang yang beriman maka mereka berkata bahwa orang-orang yang beriman itu sungguh-sungguh tersesat karena meninggalkan apa yang diyakini oleh umum dengan mencela akidah dan acara ritual yang diwarisi dari nenek moyang mereka".

Dari uraian di atas, dipahami bahwa kata *adh-dhâllûn/adh-dhâllîn* (اَلضَّآلِّيْن\اَلضَّالُّوْن) memiliki rumusan makna yang beragam sesuai konteks penggunaan kata tersebut di dalam Al-Qur'an, namun makna-makna yang ada tetap bertumpu pada arti 'orang-orang yang sesat'. Secara umum *adh-dhâllûn/adh-dhâllîn* adalah julukan yang diberikan kepada orang-orang yang selain Mukmin, seperti orang-orang kafir sesudah beriman dan bertambah kekufurannya; orang-orang yang tidak mengenal petunjuk Tuhan atau agama yang benar; dan orang-orang yang berputus asa dari rahmat Tuhan. Tipe-tipe orang semacam inilah yang dinilai sebagai orang sesat, yang dimiliki orang-orang kafir, termasuk yang tampak pada diri orang-orang Nasrani. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

DHÂMIR (ضَامِرُ)

Kata *dhâmir* (ضَامِر) merupakan kata benda di dalam bentuk pelaku aktif dari jenis laki-laki. Kata ini diambil dari kata kerja *dhamara* (ضَمَرَ),

yadhmuru (يَضْمُرُ) dengan bentuk masdarnya *dhumûran* (ضُمُوْرًا) yang berarti *al-hazl* (الهَزْلُ = kurus). Adapun *adh-dhâmirah* (الضَّامِرَة) merupakan bentuk jenis perempuan dari *adh-dhâmir* (الضَّامِر). Bentuk jamaknya adalah *dhumurun* (ضُمُر atau *dhawâmir* (ضَوَامِر).

Di dalam Al-Qur'an, kata *dhâmir* (ضَامِر) terdapat di dalam satu ayat pada QS. Al-Hajj [22]: 27. Di dalam ayat ini Allah membicarakan kewajiban ibadah haji bagi manusia (yang mampu), dan alat transportasi yang berkaitan dengan pelaksanaannya. Mereka itu datang dari berbagai penjuru atau pelosok dunia.

Dari pandangan kebahasaan, menurut Ibnu Faris, kata *dhâmir* (ضَامِر) yang merupakan turunan dari huruf *dhâd, mîm,* dan *râ'* menunjuk kepada dua arti pokok. **Pertama,** kata ini menunjuk pada *diqqatun fisy-syai'* (دِقَّةٌ فِى الشَّيْءِ = kurus dan lemah), seperti ungkapan di dalam kalimat *dhamaral farasu* (ضَمَرَ الفَرَسُ = kuda kurus) yang berarti sedikit atau tipisnya daging kuda, sehingga terlilhat kurus. **Kedua,** kata ini berarti *ghaibatun wa tasattur* (غَيْبَة وَتَسَتُّر = ghaib, tertutup dan tersembunyi), seperti di dalam ungkapan kalimat *adhmartu fî dhamîri syai'an* (أَضْمَرْتُ فِى ضَمِيْرِى شَيْئًا) yang berarti 'saya menyembunyikan/merahasiakan sesuatu di dalam hati nurani saya, sehingga tidak diketahui oleh orang lain'. Menurut Al-Ashfahani dan Al-Abyari, *dhâmir* (ضَامِر) berarti 'sesuatu yang tersembunyi di dalam hati dan halus di dalam bersikap dengannya'. Sementara itu, Al-Laits melihatnya sebagai 'sesuatu yang engkau sembunyikan di dalam hatimu'.

Adapun secara terminologi, menurut Ismail Ibrahim, *adh-dhâmir* (الضَّامِر) adalah 'unta yang kurus kering karena banyaknya perjalanan'. Senada dengan pengertian di atas, ulama tafsir seperti Ar-Razi dan lain-lainnya sepakat mengartikan kata itu dengan 'unta yang menjadi kurus kering karena panjangnya perjalanan yang ditempuh'.

Di dalam perkembangan makna, kata *dhâmir* (ضَامِر) berkembang dan mempunyai arti *'rukbân'* (رُكْبَان = orang yang mengendarai kendaraan) untuk menuju Mekah di dalam rangka pelaksanaan ibadah haji. Ar-Razi dan Az-Zuhaili menafsirkan *wa 'alâ kulli dhâmirin* (وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ) dengan arti *'rukbân'* (رُكْبَان = orang yang mengendarai kenderaan). Dengan demikian, alat transportasi atau kendaraan apa saja yang ada pada masa modern ini dapat digunakan untuk mempermudah pelaksanaan ibadah haji sebagai ibadah yang bersifat moril dan materil kepada Allah.

Penggunaan kata *dhâmir* (ضَامِر) di dalam ayat ini sesuai dengan konteks dan kondisi sosial masyarakat Arab pada saat ayat diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad saw. Unta merupakan alat transportasi yang terbaik pada waktu itu, sehingga masyarakat Arab menggunakan hewan ini untuk mempermudah mereka di dalam melaksanakan ibadah haji ke Mekah, di samping perjalanan dengan berjalan kaki sendiri, yang sebahagian ulama tafsir berpendapat lebih utama dari mengendarai kendaraan lainnya.

Adapun sebab turun ayat *wa 'alâ kulli dhâmirin* (وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ) diriwayatkan oleh Ibnu Jarir dari Mujahid berkata, "Sesungguhnya sebahagian mereka tidak mengendarai kendaraan (unta), sehingga Allah menurunkan ayat tersebut". Dengan demikian, Allah memerintahkan kepada mereka untuk membawa bekal persiapan di dalam perjalanan dan memberi kemudahan bagi mereka untuk menggunakan kendaraan (unta). ❖ *Ris'an Rusli* ❖

DHARABA (ضَرَبَ)

Wazan kata itu adalah *dharaba – yadhribu – dharban* (ضَرَبَ يَضْرِبُ ضَرْبًا). Di dalam bentuk kata kerja dan kata benda, kata itu di dalam Al-Qur'an disebut 58 kali, tersebar di dalam 28 surat 15 surah *Makkiyah* dan 13 surat *Madaniyah*) dan 51 ayat. Menurut Ar-Raghib, kata *dharaba* (ضَرَبَ) berarti 'memukul sesuatu dengan sesuatu yang lain', misalnya dengan tangan, tongkat, atau pedang. Menurut Muhammad Ismail Ibrahim, kata *dharaba* berarti 'menyakiti', baik dengan alat maupun tidak.

Pengertian kata *dharaba* (ضَرَبَ) kemudian berkembang, digunakan di dalam pengertian yang bermacam-macam, di antaranya 1) 'memukul', seperti yang digunakan di dalam QS. An-Nûr [24]: 31, QS. Al-Anfâl [8]: 50, dan QS. Muhammad [47]: 27); 2) 'memenggal', 'membunuh', seperti yang digunakan di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 12 dan QS. Muhammad [47]: 4; 3) 'memotong', 'memutuskan', seperti di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 12; 4) 'meliputi', seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 61 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 112; 5) 'bepergian', seperti di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 94 dan 101, QS. Âli 'Imrân [3]: 156, dan QS. Al-Muzzammil [73]: 20; 6) 'membuat', seperti di dalam QS. Thâhâ [20]: 77; 7) 'menjelaskan', 'memberi perumpamaan', seperti di dalam QS. An-Nahl [16]: 75 dan 112; serta 8) 'menutupi', seperti di dalam QS. An-Nûr [24]: 31 dan QS. Al-Kahfi [18]: 11.

Dari beberapa pengertian di atas ternyata bahwa kata *dharaba* (ضَرَبَ) lebih banyak digunakan dengan pengertian 'memberi contoh' atau 'perumpamaan', yaitu sebanyak 28 kali. Pemakaian arti 'bepergian' dan 'memukul' 10 kali. Sedikit sekali kata ini digunakan untuk arti 'membunuh', 'memenggal', 'memotong', dan 'menutupi'.

Kendatipun terdapat perbedaan arti pada kata itu, arti asalnya ialah 'memukul', artinya melakukan tindakan, baik yang bersifat lunak maupun keras, dengan alat tertentu. Untuk tindakan yang lunak, kata *dharaba* (ضَرَبَ) dapat diartikan sebagai 'menutupi', 'bepergian', 'memberi contoh', dan lainnya, sedangkan untuk tindakan yang keras, kata itu dapat diartikan sebagai 'mematikan, melukai,' dan 'menyakiti'. Apabila kata *dharaba* (ضَرَبَ) diartikan sebagai 'memberi contoh', di dalam Al-Qur'an Allah mengambil sesuatu yang dijadikan contoh, yaitu sesuatu yang nyata dan kelihatan, seperti yang disebut di dalam QS. An-Nahl [16]: 75–76. Kata itu kebanyakan digunakan untuk menyatakan sesuatu yang dapat diamati dan dilakukan manusia.

Ath-thabathabai, ketika menjelaskan firman Allah di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 273 yang berbunyi: *lâ yastathî'ûna dharban fil-'ardhi* (لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي ٱلْأَرْضِ) mengatakan bahwa ayat itu diartikan sebagai 'terbatas, terhalang, atau terkurung' atau dapat diartikan sebagai 'sempit dan sulit'. Mereka yang termasuk di dalam kategori sempit di dalam ayat di atas ialah orang fakir, miskin, sakit, atau sibuk karena menuntut ilmu, sehingga mereka tidak mampu memenuhi kebutuhan hidupnya sehingga mereka itu perlu dibantu.

❖ *Afraniati Affan* ❖

DHARRÂ' (ضَرَّاء)

Dharrâ' (ضَرَّاء) berasal dari kata *dharr* (ضَرّ), yang secara bahasa memunyai tiga arti, yaitu lawan dari *an-naf'* (النَّفْع = manfaat), *ijtimâ'usy-syaî'* (اِجْتِمَاعُ الشَّيْءِ = himpunan sesuatu), dan *al-'uddah* (العُدَّة = persediaan atau perlengkapan). Di dalam bacaannya kadang-kadang terdapat perubahan *harkat* (baris). Bila dibaca *dharr* (ضَرّ – *fathah*, berbunyi /a/), maka artinya adalah 'mudarat atau kerugian'. Bila dibaca *dhurr* (ضُرّ – *dhammah*, berbunyi /u/) maka artinya *al-huzâl* (الهُزَال = kurus). Bila dibaca *dhirr* (ضِرّ = *kasrah*, berbunyi *i*) maka artinya 'banyak istri'. *Dharrat* (ضَرَّة) berarti 'perempuan yang dimadu' dan juga berarti 'hajat, kesempitan, dan kesakitan'. *Dharîr* (ضَرِير) berarti 'orang buta'. *Dharûrat* (ضَرُوْرَة) berarti 'keadaan/kebutuhan mendesak', dan *dharûriy* (ضَرُوْرِيّ) berarti 'penting, pokok, mesti'.

Menurut Al-Ashfahani, kata *dharr* (ضَرّ) berarti *sû'ul hâl* (سُوْءُ الحَال = keadaan tidak baik), baik pada jiwa, seperti kekurangan ilmu, kekurangan wibawa, maupun pada badan, seperti sakit atau kekurangan, maupun keadaan lahir, seperti kekurangan harta dan jabatan, sedangkan kata *dharrâ'* (ضَرَّاء) adalah lawan dari *sarrâ'* (سَرَّاء) dan *na'mâ'* (نَعْمَاء).

Menurut Ibnul Asir sebagaimana yang dikutip oleh Ibnu Manzhur, kata *dharrâ'* (ضَرَّاء) berarti 'keadaan yang menyusahkan', yaitu lawan dari *sarrâ'* (سَرَّاء = kesenangan). Lebih lanjut dikatakannya, kita pernah diuji di dalam hidup ini dengan kefakiran, kesulitan, dan bala; namun,

kita bisa sabar. Sebaliknya, kita juga pernah diuji dengan kesenangan, berupa kelapangan hidup di dunia, namun kita tidak sabar, bahkan takabur. Selain itu, Ibnu Manzhur juga mengutip pendapat Abu Al-Haisam yang mengartikan *dharrâ'* (ضَرَّاء) dengan *az-zamânah* (الزَّمَانَة = bala, waba). Al-Jauhari menyamakan arti *ba'sâ'* (اَلْبَأْسَاء) dengan *dharrâ'* (ضَرَّاء), yaitu *asy-syiddah* (الشِّدَّة = bala, kesempitan).

Kata *dharrâ'* (ضَرَّاء) disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak sembilan kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 177, 214, QS. Âli 'Imrân [3]: 134, QS. Al-An'âm [6]: 42, QS. Al-A'râf [7]: 94, 95, QS. Yûnus [10]: 21, QS. Hûd [11]: 10, dan QS. Fushshilat [41]: 50. Sementara itu kata *dharr* (ضَرّ)–di dalam bentuk masdar–disebut sebnyak 27 kali. Kata *dhurr* (ضُرّ) disebut dua kali. Kata *dharar* (ضَرَر) satu kali. Kata *dhârr* (ضَرّ)–di dalam bentuk *ism fâ'il*–sebanyak dua kali. Kata *dhirâr* (ضِرَار) disebut dua kali.

Pengungkapan kata *dharrâ'* (ضَرَّاء) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 177 berkaitan dengan pokok-pokok kebaikan yang dimiliki oleh orang-orang yang bertakwa, antara lain sabar di dalam kesempitan, penderitaan dan di dalam peperangan, *wash-shâbirîna fil ba'sâ'i wadh-dharrâ'i wa ḥînal-ba'si* (وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ).

Al-Qurthubi menafsirkan *al-ba'sâ'* (البَأْسَاء) dengan *asy-syiddah wal-faqr* (الشِّدَّة وَالْفَقْر = bala, kefakiran), dan menafsirkan *dharrâ'* (ضَرَّاء) dengan *al-maradh waz-zamânah* (اَلْمَرَضِ وَالزَّمَانَة = sakit dan bala). Adapun *ḥînal-ba's* (حِيْنَ الْبَأْسِ) diartikannya sebagai *waqtul-harb* (وَقْتُ الْحَرْب = waktu peperangan). Ini juga merupakan pendapat Ibnu Mas'ud.

Di dalam kitab *Al-Mîzân fi Tafsîr Al-Qur'ân*, kata *al-ba'sâ' wadh-dharrâ'* (البَأْسَاء وَالضَّرَّاء) ditafsirkan hadits Nabi, yaitu *fil jû' wal 'athasy wal khaûf* (فِى الْجُوْعِ وَالْعَطَشِ وَالْخَوْفِ = kelaparan, kehausan, dan ketakutan). Lebih lanjut di dalam kitab ini disebutkan bahwa *ba'sâ'* (بَأْسَاء) ialah bala dan bahaya yang menimpa manusia di luar dirinya, seperti harta, jabatan/kedudukan, keluarga, serta keamanan yang diperlukannya di dalam hidup. *Dharrâ'* (ضَرَّاء) ialah bala/bahaya yang langsung menimpa diri manusia sendiri, seperti luka, terbunuh, sakit, dan kegoncangan.

Kata *dharrâ'* (ضَرَّاء) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 214 termasuk di dalam rangkaian pertanyaan Tuhan, apakah seseorang mengira dirinya masuk surga, padahal ia belum pernah mengalami kesusahan dan penderitaan sebagaimana yang dialami umat terdahulu.

Kata *dharrâ'* (ضَرَّاء) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 134 berhubungan dengan sifat orang-orang yang menafkahkan hartanya, baik di waktu *sarrâ'* (سَرَّاء = lapang) maupun di waktu *dharrâ'* (ضَرَّاء = sempit).

Kata *dharrâ'* (ضَرَّاء) di dalam QS. Al-An'âm [6]: 42 berkaitan dengan siksa yang ditimpakan Tuhan kepada umat terdahulu, berupa kesengsaraan dan kemelaratan, supaya mereka bermohon kepada Tuhan dengan tunduk dan merendahkan diri.

Kata *dharrâ'* (ضَرَّاء) di dalam QS. Al-A'râf [7]: 94 merupakan rangkaian pernyataan Tuhan bahwa Ia telah mengutus nabi atau rasul pada setiap kota. Kemudian, Allah menyiksa penduduknya dengan kesempitan dan penderitaan akibat mereka mendustakan para nabi itu. Hal ini dimaksudkan agar mereka tunduk dan merendahkan diri kepada-Nya.

Kata *dharrâ'* (ضَرَّاء) di dalam QS. Yûnus [10]: 21 berhubungan dengan rahmat yang diberikan Tuhan kepada manusia sesudah mereka ditimpa *dharrâ'* (ضَرَّاء = bahaya). Tiba-tiba mereka mengadakan tipu daya untuk menentang tanda-tanda kekuasaan Allah.

Kata *dharrâ'* (ضَرَّاء) di dalam QS. Hûd [11]: 10 juga berkaitan dengan rahmat yang diberikan Tuhan kepada manusia setelah mereka ditimpa bencana. Dengan perasaan gembira dan bangga mereka berkata, "Telah hilang segala bencana dari padaku."

Kata *dharrâ'* (ضَرَّاء) di dalam QS. Fushshilat [41]: 50 masih berhubungan dengan sikap manusia yang mendapat rahmat setelah ditimpa kesusahan. Dengan rasa bangga mereka berkata, "Ini adalah hakku dan aku tidak yakin bahwa hari kiamat akan datang." ❖ *Hasan Zaini* ❖

DHIDDAN (ضِدًّا)

Kata *dhiddan* (ضِدًّا) adalah kata *dhidd* (ضِدّ) yang berharakat *fathah-tanwîn* pada huruf akhirnya. Secara bahasa berarti 'berlawanan, kontradiksi, bertentangan'. Selain itu kata *dhidd* (ضِدّ) kadang-kadang berarti *al-matsal* (اَلْمَثَل = serupa), *an-nazhîr* (اَلنَّظِيْر = sebanding), dan *al-kuf'* (اَلْكُفْء = seimbang). Ibrahim Anis, Ar-Raghib Al-Ashfahani, dan Ibnu Faris mengartikan *dhidd* (ضِدّ) secara istilah sebagai 'dua hal yang tidak bisa berhimpun pada satu jenis di dalam satu waktu', seperti berhimpun putih dan hitam, siang dan malam, baik dan jahat. Kalau tidak berada di dalam satu jenis maka tidak disebut *dhiddan* (ضِدًّا), seperti manis dan gerak.

Ar-Raghib Al-Ashfahani menguraikan agak lebih rinci bahwa dua hal yang bertentangan adalah karena berbeda zatnya, masing-masing bertentangan dengan yang lain dan keduanya tidak dapat berkumpul pada suatu benda di dalam satu waktu. Bentuknya ada empat macam. **Pertama**, disebut *dhiddan* (ضِدًّا) seperti putih dan hitam. **Kedua**, *mutanâqidhain* (مُتَنَاقِضَيْنِ), seperti lemah dan seperdua. **Ketiga**, *wujûd* (وُجُوْد) dan *'adam* (عَدَم), seperti melihat dan buta. **Keempat**, positif dan negatif di dalam berita, seperti "semua manusia di sini, dan bukanlah semua manusia di sini". Para teolog (*mutakallimîn*) dan ahli bahasa memandang semua yang tersebut itu termasuk ke dalam hal-hal yang berlawanan (*mutadhâddah*). Allah swt. tidak termasuk *dhiddun* (ضِدّ) dan tidak pula *niddun* (نِدّ) karena *niddun* berserikat pada substansi, dan *dhiddun* (ضِدّ) terdapat dua hal yang bertentangan di dalam satu jenis, sedangkan Allah Mahasuci dari substansi dan dari berserikat. Bila dibaca *dhâddun* (dengan *fathah dhad*-nya maka artinya 'penuh', seperti *dhaddal-inâ'* (ضَدَّ الْإِنَاءَ = ia memenuhi bejana).

Kata *dhiddan* (ضِدًّا) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Maryam [19]: 82. Kata *dhiddan* (ضِدًّا) di dalam surat ini disebut di dalam konteks pembicaraan tentang penyembahan manusia kepada selain Allah. Kelak mereka (sembahan-sembahan) itu akan mengingkari penyembahan pengikut-pengikutnya terhadapnya dan mereka (sembahan-sembahan itu) akan menjadi musuh atau lawan bagi mereka. ❖ *Hasan Zaini* ❖

DHIYÂ' (ضِيَاء)

Kata *dhiyâ'* (ضِيَاء) berasal dari *dhâ'a – yadhû'u – dhiyâ'* (ضَاءَ – يَضُوْءُ – ضِيَاء), di dalam berbagai bentuknya–baik di dalam bentuk kata kerja maupun di dalam bentuk *mashdar*–di dalam Al-Qur'an disebut enam kali yang tersebar di dalam lima surah (3 surat *Makkiyah* dan 3 surah *Madaniyah*) dan enam ayat.

Di dalam kitab *Al-Mufradât fi Gharîbil-Qur'ân* disebutkan bahwa makna kata *dhau'* (ضَوْء) adalah 'sesuatu yang tersebar dari benda-benda yang bercahaya'.

Di samping kata *dhau'* (ضَوْء), Allah juga menggunakan kata *nûr* (نُوْر) di dalam Al-Qur'an dengan arti 'cahaya'. Penggunaan kedua kata ini dapat dilihat pada beberapa ayat yang memuat kata tersebut. Di dalam firman Allah pada QS. Al-Baqarah [2]: 17, 20, dan QS. Yûnus [10]: 5 terdapat kata *dhau'* (ضَوْء) yang digunakan untuk kata *nâr* (نَار = api), *al-barq* (اَلْبَرْق = kilat), *asy-syams* (الشَّمْس = matahari). Api, kilat, dan matahari adalah benda-benda yang zatnya itu sendiri bercahaya. Selain itu, Allah juga menggunakan kata *dhau'* (ضَوْء) untuk risalah Nabi Musa as. sebelum disampaikan kepada umatnya. Itu dianalogikan dengan *dhiyâ'* (ضِيَاء = cahaya) yang timbul dari sumbernya (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 48). Di dalam hal ini ada dua bentuk penggunaan kata *dhau'* (ضَوْء). **Pertama**, di dalam bentuk *hissiy* (حِسِّيّ): secara indriawi dapat diketahui bahwa api, kilat, dan matahari adalah benda-benda yang menjadi sumber cahaya. **Kedua**, di dalam bentuk *ma'nawi* atau *majâzi*.

Kata *nûr* (نُوْر) digunakan Allah di dalam dua kategori. **Pertama**, *nûr hissiy* (نُوْرٌ حِسِّيّ) terdapat pada QS. Al-Baqarah [2]: 17 yang menceritakan cahaya api yang menerangi orang-orang munafik yang telah memantulkan cahaya kepada benda yang tidak bercahaya sehingga orang yang melihat dapat mengetahuinya. Kemudian, Allah

menghilangkan cahaya pantulan yang membantu penglihatan mereka itu; maka, cahaya yang demikian disebut *nûr* (نُوْر). Pada ayat ini Allah menggunakan kata *dhiyâ'* (ضِيَاء = cahaya) untuk api; *dhiyâ'* (ضِيَاء = cahaya) dinamakan *nûr* (نُوْر) tatkala *dhiyâ'* (ضِيَاء = cahaya) itu mengenai benda yang tidak bercahaya sehingga benda yang tidak bercahaya itu dapat memantulkan cahaya. Demikian juga halnya dengan firman Allah pada QS. Yûnus [10]: 5, *huwalladzî ja'alasy-syamsa dhiyâ'an wal-qamara nûrâ* (هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا = Dialah yang menjadikan matahari bersinar dan bulan bercahaya). Di dalam konteks ini kata *nûr* (نُوْر) diterapkan kepada *al-qamar* (ٱلْقَمَر = bulan) karena bulan bercahaya disebabkan pantulan cahaya matahari.

Kategori **kedua**, *nur ma'nawiy* (نُوْر مَعْنَوِيّ), misalnya firman Allah di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 174, yang menyebutkan Al-Qur'an sebagai *nûr* karena Al-Qur'an itu tidak diturunkan secara langsung kepada umat manusia, tetapi lewat utusan-Nya. Di dalam ayat lain, Allah menggunakan kata *nûr* (نُوْر) pada kitab Taurat yang diturunkan kepada Nabi Musa as. setelah disampaikan kepada umatnya (QS. Al-Mâ'idah [5]: 44), sedangkan untuk risalah Nabi Musa as. yang belum disampaikannya, Allah memakai kata *dhiyâ'* (ضِيَاء = cahaya) sebagaimana uraian di atas.

Al-Ashfahani menggunakan istilah *nûr ma'qûliy* (نُوْر مَعْقُوْلِيّ) dan *nûr mahsûsiy* (نُوْر مَحْسُوْسِيّ) untuk *nûr* yang duniawi. *Nûr ma'qûliy* (نُوْر مَعْقُوْلِيّ) bersumber pada urusan ketuhanan seperti akal dan Al-Qur'an. Adapun *nûr mahsûsî* (نُوْر مَحْسُوْسِيّ) bersumber pada benda yang bercahaya seperti bulan. *Nûr* (نُوْر) yang ukhrawi seperti tercantum di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 12,13.

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa Al-Qur'an menggunakan kata *dhau'* (ضَوْء) dan *nûr* (نُوْر) di dalam konteks yang berbeda. Bagi benda yang menjadi sumber cahaya, Allah memakai kata *dhau'* (ضَوْء), sedangkan bagi benda yang bercahaya karena cahaya pantulan yang bersumber dari yang lain digunakan-Nya kata *nûr* (نُوْر). ❖ *Afraniati Affan* ❖

DHU'AFÂ' (ضُعَفَاء)

Kata *dhu'afâ'* (ضُعَفَاء) merupakan salah satu bentuk jamak dari *mufrad mudzakkar* (bentuk tunggal laki-laki), *dha'îf* (ضَعِيْف). Kata *dha'îf* (ضَعِيْف) memiliki berbagai bentuk jamak, yaitu *dhi'âf* (ضِعَاف), *dhu'afâ'* (ضُعَفَاء), *dha'afah* (ضَعَفَة), dan *dha'fâ'* (ضَعْفَاء). Bentuk *mu'annats* (bentuk perempuan) dari *dha'îf* (ضَعِيْف) adalah *dha'îfah* (ضَعِيْفَة) dengan bentuk jamak *dha'îfât* (ضَعِيْفَات), *dha'â'if* (ضَعَائِف), dan *dhi'âf* (ضِعَاف).

Kata *dha'îf* (ضَعِيْف) dan *dhu'afâ'* (ضُعَفَاء) berasal dari kata yang bila ditulis terdiri dari susunan huruf *dhâd*, *'ain*, dan *fâ'*. Kata itu mempunyai tiga *wazn* (timbangan). *Wazn* yang pertama adalah *dha'afa, yadh'ufu, dha'fan wa dhu'fan* (ضَعَفَ يَضْعُفُ ضَعْفًا وَضُعْفًا). *Wazn* (timbangan) kedua ialah *dha'ufa, yadh'ufu dha'âfatan wa dha'âfiyatan* (ضَعُفَ يَضْعُفُ ضَعَافَةً وضَعَافِيَةً). *Wazn* ketiga adalah *dha'afa, yadh'afu, dha'fan* (ضَعَفَ يَضْعَفُ ضَعْفًا).

Kata *adh-dhu'afâ'* (الضُّعَفَاء) di dalam Al-Qur'an disebut empat kali, tersebar pada empat surat dan empat ayat, sedangkan kata turunannya yang lain disebut 48 kali (jumlah seluruhnya sebanyak 52 kali), tersebar di dalam 22 surat dan 45 ayat.

Bentuk-bentuknya meliputi *fi'l mâdhî* (kata kerja bentuk lampau) sebanyak delapan kali, *fi'l mudhâri'* (kata kerja bentuk sekarang dan atau yang akan datang) sebanyak sebelas kali, dan yang lain–33 kali–bentuk *ism* (kata benda).

Dari segi makna, tampaknya terdapat perbedaan di antara *wazn* pertama dan kedua dengan *wazn* ketiga. Pada *wazn* pertama dan kedua makna denotatif kata itu adalah *khilâful-quwwah* (خِلَافُ الْقُوَّةِ), *dhiddul-quwwah* (ضِدُّ الْقُوَّةِ) 'lawan dari kuat, lemah, atau tidak ada kekuatan', seperti di dalam QS. Al-Hajj [22]: 73 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 146. Adapun makna denotatif *wazn* yang ketiga ialah *yadullu 'alâ an yuzâdasy-syai'u mitslahû* (يَدُلُّ عَلَى أَنْ يُزَادَ الشَّيْءُ مِثْلَهُ = menunjukkan penambahan terhadap sesuatu/asal dengan sesuatu yang sejenis) sehingga menjadi berlipat dua atau lebih, atau 'berlipat ganda'. Demikian antara lain Ibnu Faris di dalam *Maqâyîsul-Lughah*.

Dhu'afâ'

Lebih jauh Al-Ashfahani, mengutip pendapat Al-Khalil, menerangkan bahwa—terutama menurut ulama Basrah—*adh-dhu'f* (الضُّعْف)–dengan *dhammah* pada huruf *dhâd*–berarti 'lemah pada badan fisik', sedangkan *adh-dha'f* (الضَّعْف)–dengan *fathah* pada huruf *dhâd*–mengandung makna 'lemah di dalam segi akal atau pikiran (mental)'.

Pengarang *Lisânul 'Arab* mengatakan *adh-dhi'f* (الضِّعْف)–dengan *kasrah* pada huruf *dhâd*–*fî kalâmil-'Arabi ashluhû al-mitsl ilâ mâ zâdah wa laîsa bi maqshûrin 'alâ mitslaîn*, kata *adh-dhi'f* (الضِّعْف) pada mulanya mengandung arti 'berlipat', yakni minimal dua kali lipat dan tidak memilki batas maksimal), kecuali jika konteksnya menunjukkan jumlah atau bilangan tertentu, seperti *dhi'faîn* (ضِعْفَيْنِ = dua kali lipat) sebagaimana terdapat pada QS. Al-Baqarah [2]: 265 dan QS. Al-Ahzâb [33]: 30 dan 68.

Kendatipun menampakkan perbedaan yang cukup jauh, kedua makna tersebut–lemah dan berlipat ganda–tetap memiliki titik temu, yaitu yang lemah agar menjadi kuat harus dilipatgandakan dan yang berlipat ganda menunjukkan ketergantungan dan ketergantungan menandakan adanya kelemahan di dalam sisi-sisi tertentu.

Kata *adh-dha'f* (الضَّعْف) dan turunannya yang terdapat di dalam Al-Qur'an mengandung arti 'lemah' dan pada umumnya dikaitkan dengan keterbelakangan dan kemunduran, seperti kemiskinan (QS. An-Nisâ' [4]: 9, QS. At-Tawbah [9]: 91), kebodohan (QS. Al-Baqarah [2]: 282), lanjut usia (QS. Al-Baqarah [2]: 266, QS. Ar-Rûm [30]: 54), dan sakit (QS. At-Tawbah [9]: 91). Bahkan, *dha'îf* (ضَعِيْف) secara umum mengandung arti 'sakit' (lihat *Maqayisul Lugah*).

Konteks pembicaraan ayat-ayat yang di dalamnya terdapat kata *adh-dha'f* (الضَّعْف) dan turunannya mengandung arti 'lemah' secara umum adalah sebagai berikut. **Pertama,** mengenai kejadian dan kelemahan manusia yang justru harus disadarinya agar tidak merugikan dirinya sendiri (QS. Ar-Rûm [30]: 54). **Kedua,** mengenai perjuangan umat Islam melawan orang-orang kafir dan munafik di dalam rangka menyebarkan dan mempertahankan agama Islam atau menjelaskan ketertindasan mereka oleh orang-orang kafir dan munafik tersebut (QS. An-Nisâ' [4]: 75, 97, dan 98, QS. Al-Anfâl [8]: 26 dan 66, serta QS. Maryam [19]: 75). **Ketiga,** mengenai perjuangan manusia melawan rongrongan hawa nafsu dan setan (QS. An-Nisâ' [4]: 76).

Adapun kata *adh-dha'f* (الضَّعْف) yang berarti berlipat ganda–baik di dalam hal pahala maupun siksa–yang ditemukan di dalam Al-Qur'an, pada umumnya muncul di dalam konteks pembicaraan mengenai pahala atau balasan bagi pelaku suatu amal kebaikan dan dosa atau siksa bagi pelaku amal kejahatan.

Amal perbuatan yang akan membuahkan pahala dan atau balasan yang berlipat ganda (*yudhâ'af*) adalah amal perbuatan yang–di samping berstatus dwifungsi, juga–bernilai tinggi. Amal perbuatan tersebut dikatakan bernilai tinggi karena tidak hanya akan menyentuh kepentingan diri pelakunya sendiri, tetapi juga akan menjangkau kepentingan orang lain serta dilakukan secara serius dan maksimal serta, tentunya, dilandasi oleh motivasi suci (baca: ikhlas). Dengan demikian, hasil nyata dari amal perbuatan tersebut akan membawa manfaat bagi masyarakat, terutama masyarakat sekitarnya (QS. Al-Baqarah [2]: 245, 261, dan 265, QS. An-Nisâ' [4]: 40, QS. Al-Hadîd [57]: 11 dan 18, serta QS. At-Taghâbun [64]: 17).

Suatu perbuatan dapat dikategorikan sebagai berstatus dwifungsi–yakni menyangkut hubungan pelakunya dengan Allah swt. dan hubungan sesama manusia–apabila perbuatan tersebut mengandung unsur transendent berupa bekal untuk akhirat. Oleh karena itu, wajarlah apabila Allah swt. memberikan balasan kepada yang bersangkutan berupa balasan kenikmatan yang berlipat ganda.

Amal perbuatan yang akan mengakibatkan pelakunya dijatuhi balasan siksa yang berlipat ganda adalah **pertama,** amal perbuatan yang bila dilakukan akan mendatangkan bahaya atau kerugian yang besar dan luas. Dikatakan demi-

kian karena akibat nyata dari amal perbuatan dimaksud tidak hanya akan merugikan diri pelakunya sendiri, tetapi juga akan melibatkan orang lain (QS. Âli 'Imrân [3]: 130, QS. Al-A'râf [7]: 38, QS. Al-Furqân [25]: 69, QS. Al-Ahzâb [33]: 30 dan 68, serta QS. Shâd [38]: 61). **Kedua,** perbuatan yang merupakan suatu usaha untuk memutarbalikkan petunjuk Allah yang lurus agar orang tidak mengikutinya (QS. Hûd [11]: 20). ❖ *Cholidi* ❖

DHUHÂ (ضُحَى)

Kata *dhuhâ* (ضُحَى) terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf yaitu *dhâd – hâ,* dan *wâw.* Ibnu Manzhur mendefinisikan kata *dhuhâ* (ضُحَى) sebagai 'waktu tertentu di siang hari' yaitu waktu ketika matahari naik sepenggalan di pagi hari hingga mendekati tengah hari. Dengan itu pula shalat yang dilakukan pada waktu itu disebut shalat *dhuhâ.* Begitu pula, hari raya idul adha dinamai demikian karena binatang kurban pada hari itu berkumpul untuk disembelih pada waktu duha. Kurban-kurban itu sendiri dinamai *adhhiyah* (أَضْحِيَة) dan *dhâhiyah* (ضَاحِيَة). Kemudian dari makna yang menunjuk pada waktu *dhuhâ* tersebut berkembang, kata *dhuhâ* juga terkadang dipakai dengan arti 'yang menunjuk pada sinar matahari', bahkan terkadang menunjuk pada 'waktu siang secara keseluruhan'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *dhuhâ* terulang sebanyak enam kali. Bentuk ini juga dipakai sebagai nama salah satu surat, yaitu QS. Adh-Dhuhâ.

Penggunaan kata *dhuhâ* di dalam Al-Qur'an ada yang disepakati maknanya oleh para mufasir seperti yang terdapat pada QS. Thâhâ [20]: 59 dan QS. Al-A'râf [7]: 98. Kata *dhuhâ* di situ diartikan sebagai 'waktu ketika matahari naik sepenggalan di waktu pagi'. Pada QS. Thâhâ tersebut disebutkan tentang kisah Nabi Musa as. yang melakukan perjanjian dengan Firaun bersama tukang-tukang sihirnya. Mereka sepakat berhadapan dan bertanding pada hari yang diramaikan di waktu *Dhuhâ.* Hari yang diramaikan diungkapkan dengan *yaumuz zînah* (يَوْمُ الزِّيْنَة). Muqatil menafsirkan sebagai hari raya Faeruz. Sa'id bin Jubair menganggap sebagai hari pasar raya. Ibnu Abbas menafsirkannya sebagai hari *'âsyûrâ* (tanggal 10 Muharam). Penentuan waktu *dhuhâ* sebagai waktu pertandingan pada hari itu karena pada saat itu merupakan waktu yang paling memungkinkan orang berkumpul sebanyak-banyaknya, sehingga dapat menyaksikan siapakah yang benar antara keduanya, apakah Nabi Musa as. dengan ajaran yang ia bawa ataukah Firaun bersama pengikut-pengikutnya yang tidak mau memercayai ajaran yang di bawa oleh Nabi Musa as.

Di samping itu, ada juga penggunaan kata *dhuhâ* yang diperselisihkan maknanya oleh para mufasir, seperti di dalam QS. Asy-Syams [91]: 1, *"demi matahari dan dhuhâ-nya"* . Mujahid dan Al-Kalbi mengartikan kata *dhuhâ* di situ dengan 'sinar matahari'. Muhammad Abduh mengartikan sebagai 'sinar matahari di waktu pagi'. Sementara itu, Qatadah yang kemudian didukung oleh Al-Farra' dan Ibnu Qutaibah mengartikannya sebagai 'siang secara keseluruhan'. Muqatil mengartikannya sebagai 'panas teriknya matahari.'

Demikian pula pada QS. Adh-Dhuhâ [93]: 1, *"Demi adh-dhuhâ."* Kata *adh-dhuhâ* di situ, ada yang mengartikannya sebagai waktu *dhuhâ* (pagi hari), ada pula yang mengartikannya sebagai waktu siang secara keseluruhan. Dari kata *dhuhâ* yang terdapat pada awal surat ini, yang dijadikan sumpah oleh Allah, terambil nama surat tersebut, yaitu QS. Adh-Dhuhâ.

QS. Adh-Dhuhâ ini adalah surat yang ke 93, termasuk golongan surat-surat *Makkiyah* tanpa ada pertentangan. Pendapat yang populer mengatakan bahwa ia adalah surat kesebelas di dalam urutan turunnya ayat-ayat Al-Qur'an. Ia turun sesudah QS. Al-Fajr. QS. Adh-Dhuhâ ini terdiri atas 11 ayat dengan pokok-pokok kandungannya: menegaskan bahwa Allah swt. sekali-kali tidak akan meninggalkan Nabi Muhammad saw.; isyarat dari Allah swt. bahwa kehidupan Nabi Muhammad saw. dan dakwahnya akan bertambah baik dan berkembang;

Dhuhâ



Allah bersumpah dengan waktu dhuha untuk menunjukkan penting dan besarnya kadar kenikmatan di dalamnya.

larangan menghina anak yatim dan menghardik orang-orang yang meminta-minta dan perintah menyebut-nyebut nikmat yang diberikan Allah sebagai tanda bersyukur.

Para mufasir sepakat bahwa latar belakang turunnya surat ini adalah keterlambatan turunnya wahyu kepada Rasulullah saw. Keadaan ini dirasakan berat oleh Rasul, sampai-sampai ada yang mengatakan bahwa Muhammad saw. telah ditinggalkan oleh Tuhannya dan dibenci-Nya.

Surat ini dimulai dengan *qasam* (قَسَم) (sumpah) dengan huruf *wâw* (وَ) dan *dhuhâ* (ضُحَى) sebagai *muqsam bih*-nya (مُقْسَم بِهِ) (obyek yang digunakan untuk bersumpah). Pendapat yang berlaku di kalangan ulama terdahulu mengatakan bahwa sumpah Al-Qur'an dengan *waw* mengandung makna pengagungan terhadap *muqsam bih* (مُقْسَم بِهِ). Ibnu Qayyim Al-Jauziyah mengatakan bahwa sumpah Allah dengan sebagian makhluk-Nya menunjukkan bahwa ia termasuk tanda-tanda kekuasaan-Nya yang besar.

Menurut Muhammad Abduh, sumpah dengan *dhuhâ* (cahaya matahari diwaktu pagi) dimaksudkan untuk menunjukkan pentingnya dan besarnya kadar kenikmatan di dalamnya, sekaligus untuk menarik perhatian kita bahwa yang demikian termasuk tanda-tanda kekuasaan-Nya yang agung.

Gagasan adanya *ta'zhîm* (تَعْظِيْم = pengagungan) yang terkandung pada objek atau makhluk yang digunakan oleh Allah untuk bersumpah kurang diterima oleh Aisyah Abdurrahman Bintusysyati atau yang populer dengan nama Bintusysyati, seorang ulama *mutaakhkhirîn*, guru besar sastra dan bahasa Arab di Universitas Ainusy Syams, Kairo-Mesir, di dalam bukunya *At-tafsîrul Bayânî lil Qur'ânil Karîm*, hal itu karena, menurutnya, terkadang agak sulit mencari makna keagungan tersebut pada beberapa objek yang dijadikan sumpah dengan *wâw* kecuali terkesan dipaksakan. Misalnya, sumpah dengan malam ketika sunyi, mungkin tampak segi keagungan tersebut ketika mereka melihat hikmah ilahi yang ada di dalamnya, yaitu diciptakan-Nya malam sebagai pakaian dan ketenangan. Akan tetapi, mereka juga melihat—di dalam QS. Adh-Dhuhâ tersebut—pengertian kengerian karena malam adalah waktu duka. Bahkan, mereka mungkin menakwilkannya dengan keheningan maut, kegelapan kubur, dan keterasingan, seperti yang terlihat di dalam tafsir Ar-Razi—yang di dalamnya tidak tampak makna keagungan kecuali dipaksakan. Di dalam kebanyakan ayat-ayat *qasam* dengan *wâw*, mereka mencampuradukkan antara keagungan dengan hikmah yang terdapat pada makhluk yang digunakan untuk bersumpah tersebut. Padahal, setiap makhluk Allah, diciptakan karena suatu hikmah, baik yang tampak maupun yang tersembunyi. Adapun keagungan bukanlah suatu yang mudah dikatakan semata-mata untuk menjelaskan suatu aspek karena adanya hikmah yang tampak di dalam objek sumpah tersebut, demikian Bintusysyati menjelaskan. Atas alasan ini, dia beranggapan bahwa mungkin sumpah ini telah keluar dari prinsip struktur kebahasaan, yaitu dari *ta'zhîm* ke makna *bayâni*. Seperti, keluarnya uslub-uslub *amar* (perintah), *nahy* (larangan), dan *istifhâm* (pertanyaan) dari penggunaan asal yang diperuntukkan baginya ke makna lain karena pertimbangan keindahan bahasa. Sebab, *wâw* (وَ) dalam ungkapan ini telah menarik perhatian dengan kuat kepada hal-hal indriawi, konkret yang sama sekali tidak aneh sebagai gambaran ilustratif bagi hal-hal maknawi, gaib dan tidak dapat dipahami oleh

indra. Dan inilah yang dia maksud makna *bayâni* tersebut.

Terlepas dari perbedaan pendapat para pakar tersebut, tampaknya mereka sejalan di dalam hal adanya hikmah dan keterkaitan yang erat antara *muqsam bih* (مُقْسَم بِهِ = objek yang dipakai untuk bersumpah) dengan *muqsam 'alaih* (مُقْسَم عَلَيْهِ = isi sumpah), di dalam hal ini, waktu *dhuhâ* yang merupakan awal datangnya siang setelah gelap, kemudian disusul oleh datangnya malam yang sunyi, dengan penegasan Allah bahwa Dia tidak meninggalkan Muhammad saw. dan pernyataan-pernyataan lain yang meneguhkan hatinya setelah risau karena terputusnya wahyu.

Bintusysyati menjelaskan bahwa *muqsam bih* di dalam dua ayat pada QS. Adh-Dhuhâ adalah gambaran bersifat fisik dan realitas konkret yang setiap hari disaksikan oleh manusia ketika cahaya memancar pada dini hari. Kemudian disusul oleh turunnya malam ketika sunyi dan hening tanpa mengganggu sistem alam. Itu merupakan ilustrasi dari terputusnya wahyu kepada Nabi. Adakah yang lebih merisaukan jika sesudah wahyu yang menyenangkan dan cahayanya menerangi Nabi, datang saat-saat kosong, lalu setelah itu terputus, bagaikan malam sunyi datang sesudah waktu dhuha yang cahayanya gemerlapan.

Adapun Ar-Razi mengemukakan bahwa itu merupakan gambaran waktu yang datang silih berganti antara malam dan siang (*dhuhâ*). Sesekali saat malam bertambah, maka saat siang pun berkurang, dan kali lain terjadi sebaliknya. Pertambahan itu, bukan karena kemarahan dan pengurangan itu bukan karena kebencian, tetapi ada hikmahnya. Maka, demikian pula halnya, dengan risalah dan penurunan wahyu yang terjadi sesuai dengan kemaslahatan, sesekali diturunkan dan pada kali lain ditahan. Penurunannya bukan karena kemarahan dan penahanannya bukan karena kebencian.

Pengertian lain adalah seakan-akan Allah berfirman, "Perhatikanlah (Muhammad) pasangan malam dan siang yang satu tidak pernah menyerah kepada yang lain, sesekali malam menang dan pada kali lain dikalahkan. Maka bagaimana mungkin Engkau dapat melepaskan diri dari penciptaan Allah."

Selanjutnya, Ibnu Qayyim Al-Jauziyah menjelaskan bahwa Allah bersumpah dengan dua tanda kekuasaan yang besar dari tanda-tanda kekuasaan-Nya yang menunjukkan *rububiyyah*-Nya, yaitu malam dan siang. Maka, renungkanlah kesesuaian sumpah, yaitu cahaya *dhuhâ* yang datang sesudah gelap malam dengan *muqsam 'alaih*, yaitu cahaya wahyu yang datang sesudah tertahan. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

DIHÂN (دِهَان)

Menurut Ibnu Faris, asal makna kata *dihân* (دِهَان) adalah 'lunak, licin, mudah, dan sedikit'. Di antara benda yang bersifat demikian adalah minyak. Minyak dinamai *dihân* (دِهَان) karena ia lunak, licin, dan mudah mengalir. *Dihân* (دِهَان) adalah bentuk jamak dari *duhn* (دُهْن). Ibrahim Anis mengartikan *duhn* (دُهْن) sebagai 'materi yang terdapat pada hewan dan tumbuh-tumbuhan berupa lemak yang beku di dalam tingkatan suhu udara yang normal'. Bila ia cair, disebut minyak. *Dahn* (دَهْن) berarti 'kadar hujan yang membasahi bumi/tanah'. 'Unta yang sedikit air susunya' disebut *nâqatun dahîn* (نَاقَةٌ دَهِيْن).

Kata *dihân* (دِهَان) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 37. Kata *ad-duhn* (الدُّهْن) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 20. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* kata itu disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Qalam [68]: 9 (2 kali) dan di dalam bentuk *ism fâ'il* (مُدْهِن) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 81.

Kata *dihân* (دِهَان) di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 37 disebut di dalam konteks pembicaraan tentang keadaan Hari Kiamat. Pada saat itu langit terbelah dan menjadi merah mawar seperti kilapan minyak. Kata *ad-duhn* (الدُّهْن) di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 20 berkaitan dengan bermacam-macam nikmat yang diberikan Tuhan kepada manusia untuk melanjutkan hidupnya, antara lain menjadikan pohon zaitun

yang tumbuh di bukit Tursina, yang menghasilkan minyak dan makanan (lauk pauk) bagi orang-orang yang memakannya.

Kata *tudhinu* (تُدْهِنُ) dan *yudhinûna* (يُدْهِنُوْنَ) – bentuk *fi'l mudhâri'* – di dalam QS. Al-Qalam [68]: 9 berhubungan dengan larangan menaati orang-orang yang mendustakan kebenaran. Mereka menginginkan supaya Nabi bersikap lunak, lalu mereka bersikap lunak pula.

Kata *mudhinûn* (مُدْهِنُوْنَ) (*ism fâ'il*) di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 8 berkaitan dengan sumpah Allah mengenai kemuliaan Al-Qur'an. Allah berfirman, *"Maka apakah kamu menganggap remeh saja berita (Al-Qur'an) ini?."* ❖ *Hasan Zaini* ❖

DIHÂQ (دِهَاق)

Dihâq adalah *shigatul mubâlaghah* yang berarti *madhûq* (مَدْهُوْق = penuh), turunan kata yang tersusun dari huruf *dâl, hâ', qâf* yang memunyai makna denotatif 'meluap'. Kemudian makna itu berkembang menjadi, antara lain 'melimpah', seperti dikatakan *dahaqa lî minal mâli dahqatan* (دَهَقَ لِيْ مِنَ الْمَالِ دَهْقَةً = 'saya memiliki harta yang melimpah'). Dikatakan demikian karena harta yang dimiliki melebihi kebutuhan yang seharusnya; 'berisi penuh' karena sesuatu yang berisi penuh biasanya isinya meluap, seperti dikatakan *dahaqal haudhu* (دَهَقَ الْحَوْضُ = 'jambang itu penuh').; 'bencana' karena biasanya bencana datang jika sesuatu melebihi kapasitasnya, misalnya bencana banjir, air yang meluap; dan 'memecahkan' karena sesuatu yang berisi penuh terkadang pecah tempatnya.

Kata *dihâq* (دِهَاق) di dalam Al-Qur'an hanya disebutkan satu kali, yaitu pada QS. An-Nabâ' [78]: 34. Kata itu digunakan untuk menggambarkan gelas yang dipakai oleh penghuni surga, yaitu orang-orang bertakwa, sebagaimana dikomentari oleh Abdullah Yusuf Ali di dalam *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary* bahwa balasan ketiga terhadap orang-orang bertakwa adalah gelas-gelas yang berisi penuh, setelah kebun-kebun dan buah anggur, dan gadis-gadis remaja yang sebaya. Ayat tersebut berbunyi: *"wa ka'san dihâqan"* (وَكَأْسًا دِهَاقًا = Dan gelas yang berisi penuh). Al-Himsi menafsirkan ayat tersebut dengan gelas yang penuh, berisi khamar dari surga atau, kata Al-Maraghi, gelas-gelas yang penuh khamar yang dihidangkan secara terus-menerus kepada para peminumnya. Menurut Ibnu Abbas, kata *dihâq* di dalam ayat itu berarti *mamlûatun mutatâbi'atun* (مَمْلُوْءَةٌ مُتَتَابِعَةٌ) yang berarti 'yang senantiasa berisi penuh terus menerus'. Ikrimah mengartikan kata itu dengan *shâfiyatun* (صَافِيَة) yang berarti 'bening'. Al-Hasan, Qatadah, dan Ibnu Zaid mengartikan kata *dihâq* dengan *mutra'atun mamlûatun* (مُتْرَعَةٌ مَمْلُوْءَةٌ) artinya 'yang berisi penuh'. As-Suyuthi menafsirkan ayat tersebut dengan gelas-gelas dipenuhi khamar, seperti diisyaratkan di dalam QS. Muhammad [47]: 15, *"anhârun min khamrin"* (أَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ = Sungai-sungai dari khamar). Dengan demikian, *ka'san dihâqan* (كَأْسًا دِهَاقًا) dapat ditafsirkan dengan gelas yang senantiasa berisi penuh dengan minuman yang segar dan menyejukkan, minuman yang tidak akan habis airnya walaupun diminum terus-menerus. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

DIYAH (دِيَة)

Kata *diyah* (دِيَة) berasal dari *wadâ – yadî – wadyan wa diyatan* (وَدَى – يَدِى – وَدْيًا – وَدِيَةً). Bila yang digunakan *mashdar wadyan* (وَدْيًا) berarti *sâla* (سَالَ = mengalir) yang sering dikaitkan dengan lembah, seperti di dalam QS. Thâhâ [20]: 12. Akan tetapi, jika yang digunakan *mashdar diyatan* (دِيَةً), berarti 'membayar diat' (harta tebusan karena membunuh). Bentuk asli *diyah* (دِيَة) adalah *widyah* (وِدْيَة) yang dibuang huruf *waw*-nya. Kata *diyah* (دِيَة) dan segala bentuk turunannya di dalam Al-Qur'an disebut 12 kali, tersebar di dalam 11 ayat dan 11 surat, empat di antaranya *Madaniyah* dan tujuh yang lain *Makkiyah*. Khusus di dalam bentuk *diyah* (دِيَة) diulang dua kali, keduanya disebut di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 92 dan berarti 'tebusan, yang diberikan kepada ahli waris korban'. Di dalam bentuk lainnya, seperti *wâd* (وَاد) yang berarti 'lembah' terdapat di dalam beberapa surah di antaranya QS. Ibrâhîm [14]: 37 atau berarti 'aliran/mazhab' seperti di dalam

QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 225.

Ar-Raghib Al-Ashfahani di dalam bukunya *Mu'jam Mufradât Alfâzh Al-Qur'ân* menyebutkan bahwa makna asli *al-wâdî* ialah 'tempat air mengalir'. Kata ini memunyai beberapa arti lain, seperti 'suatu tempat di antara dua gunung atau bukit (lembah), jalan, cara, metode, mazhab, nama cairan yang keluar dari kelamin yang mengiringi air seni atau setelah bekerja berat', dan 'nama bagi sesuatu yang diberikan karena membunuh'.

Imam Al-Qurthubi, ketika menjelaskan QS. An-Nisâ' [4]: 92, mengatakan *ad-diyah mâ yu'tâ 'iwadhan 'an damil qatîli ilâ waliyyihî* (الدِّيَةُ مَا يُؤْتَى عِوَضًا عَنْ دَمِ الْقَتِيْلِ إِلَى وَلِيِّهِ = *ad-diyah* adalah sesuatu yang diberikan [si pembunuh] sebagai pengganti/tebusan dari darah orang yang dibunuh kepada wali [ahli waris] yang dibunuh). Ath-thabathabai menulis *diyah* (دِيَة) ialah *mâ yu'tâ minal-mâli 'iwadhan 'anin-nafsi awil-'udhwi au ghairihimâ* (مَا يُؤْتَى مِنَ الْمَالِ عِوَضًا عَنِ النَّفْسِ أَوِ الْعُضْوِ أَوْ غَيْرِهِمَا = diat adalah suatu harta yang diberikan sebagai pengganti/tebusan dari jiwa atau anggota badan atau selain dari keduanya).

Makna-makna tersebut memunyai keterkaitan yang erat antara yang satu dengan yang lain berupa makna umum, yaitu 'mengalir' atau 'berjalan'. Suatu pemberian karena telah terjadi pembunuhan dinamakan 'diat' karena pemberian itu diadakan akibat mengalirnya darah dari tubuh korban dan dengan pemberian itu pula darah pembunuh tidak ditumpahkan/dialirkan.

Diat merupakan sebagian dari hukuman yang dijatuhkan oleh hakim: 1) Atas orang yang telah terbukti secara sah menurut hukum membunuh orang Mukmin karena tidak sengaja. Namun, apabila ahli waris korban merelakan diat tersebut, terhukum dan keluarganya tidak wajib membayar diyat tersebut. 2) Atas orang yang telah terbukti secara sah menurut hukum membunuh *kafir dzimmiy* (ذِمِّي) (orang kafir yang mengadakan perjanjian untuk tidak saling memerangi dengan orang Islam). 3) Atas orang yang dijatuhi hukuman karena *qishâsh* (قِصَاص) (pembunuhan atau pelukaan dengan sengaja), tetapi dimaafkan oleh ahli waris korban (QS. Al-Baqarah [2]: 178). Diat dalam arti ketiga ini tidak dapat dimaafkan, dengan kata lain, harus dilaksanakan karena ia merupakan hak Allah.

Allah tidak menjelaskan bentuk dan jumlah materi diat yang harus dipenuhi oleh seseorang. Ayat tentang diat hanya memberikan informasi mengenai kewajiban membayar diat bagi pelaku tindak pidana tertentu. Penjelasan-penjelasan tentang itu dapat ditemukan di dalam hadits-hadits Rasulullah saw. Namun, karena hadits-hadits tentang hal itu amat beragam, terjadi perbedaan pendapat tentang jumlah dimaksud dalam hubungannya dengan status korban. Penjelasan tentang hal ini dapat dilihat dalam berbagai riwayat yang ada.

Ath-thabathabai di dalam *Tafsîr Al-Mîzân* mengatakan, jika yang terbunuh adalah orang Mukmin yang merdeka, sedangkan ahli warisnya kafir, tidak wajib membayar diat karena orang kafir tidak dapat mewarisi orang Mukmin.

Ayat-ayat Al-Qur'an yang di dalamnya terdapat kata *diyah* (دِيَة) dan turunannya pada umumnya berbicara tentang 1) kehancuran yang diderita oleh kaum yang menentang Nabi mereka; 2) usaha dan doa untuk mencari keselamatan; 3) pembunuhan yang dilakukan dengan tidak sengaja; dan 4) ihwal Nabi Musa as. menerima wahyu dari Allah swt. ❖ *Cholidi* ❖

DUBUR (دُبُر)

Dubur/al-dubr (دُبُر/الدُّبُر) merupakan bentuk *mashdar* (infinitif) dari kata *dabara – yadburu – dabran/dubran/duburan/dubûran* (دَبَرَ يَدْبُرُ دَبْرًا وَدُبْرًا وَدُبُرًا وَدُبُوْرًا). Bentuk jamaknya adalah *adbâr* (أَدْبَار). Di dalam Al-Qur'an, kata *dubr* (دُبْر) dan kata yang seakar dengan itu ditemukan 44 kali.

Secara bahasa, kata *dubr* (دُبْر) berarti *al-khalf* (الْخَلْف = belakang) atau *naqîdhul qubl* (نَقِيْضُ الْقُبْلِ = lawan dari depan). Di belakang sesuatu artinya 'yang mengiringi atau yang akhir', seperti *dubru udzunihî* (دُبْرُ أُذُنِهِ = di belakang telinganya), *dubrusy-syahr* (دُبْرُ الشَّهْرِ = akhir bulan). Di dalam Al-Qur'an QS. Muhammad [47]: 27 ditemukan kalimat *yadhribûna wujûhahum wa*

adbârahum (يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ = mereka memukul bagian badan mereka sebelah muka dan belakang). Di dalam QS. Qâf [50]: 40, ditemukan *wa adbâras-sujûd* (وَأَدْبَارَ ٱلسُّجُودِ = beberapa akhir dari shalat). Arti lain dari kata yang seakar dengan kata *dubur* (دُبُر) semuanya diungkapkan dengan menggunakan *fi'l mudhâri'* (kata kerja masa kini dan akan datang) dan satu kali dengan *ism fâ'il*, seperti dengan makna 'memperhatikan' dan 'mengatur' (QS. An-Nisâ' [4]: 82, QS. Al-Mu'minûn [23]: 68, QS. Yûnus [10]: 3, dan sebagainya).

Secara terminologis, kata *dubr* (دُبْر) atau *adbâr* (أَدْبَار) berarti 'Sesuatu yang berada di belakang, berbentuk fisik; masa atau peristiwa tertentu, serta akhir dari suatu kegiatan'. Secara metafora, kata *dubr* (دُبْر) juga diartikan sebagai 'lubang pelepasan (anus)', sebagai lawan dari kata *qubl* (قُبْل = alat kelamin).

Kata *dubr* (دُبْر) yang diartikan dengan 'belakang' dari segi fisik ditemukan di dalam beberapa ayat di dalam Al-Qur'an. Umpamanya QS. Yûsuf [12]: 25, 27 dan 28. Ayat 25 menceritakan bahwa kemeja Yusuf as. robek bagian belakangnya, sedangkan Ayat 27 dan 28 menceritakan bahwa istri penguasa Mesir, merobek gamis Yusuf dari belakang.

Kata *adbâr* (أَدْبَار = bentuk jamak) yang berarti belakang dari segi fisik ditemukan misalnya di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 111 dan QS. Al-Anfâl [8]: 15 serta QS. An-Nisâ' [4]: 47. Pada ayat-ayat ini, kata *adbâr* (أَدْبَار) diartikan 'berbalik ke belakang', dengan maksud 'berubah dari mendapat petunjuk kepada kehinaan dan keingkaran'. Pada Ayat 111 QS. Âli 'Imrân [3] diceritakan oleh Allah tentang kefasikan *ahlul-kitâb*, yang kalau berperang dengan orang beriman, akan berbalik ke belakang, melarikan diri. Di dalam ayat 5 QS. Al-Anfâl [8] Allah melarang orang beriman membelakangi (mundur) kalau orang kafir menyerang mereka. Di dalam Ayat 47 QS. An-Nisâ' [4], Allah sendiri yang menghinakan atau membelokkan muka orang kafir tersebut.

Kata *dubr* (دُبْر) atau *adbâr* (أَدْبَار) yang berarti 'akhir dari sesuatu', umpamanya ditemukan di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 33 yang berbunyi *wal laîli idz adbara* (وَٱلَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ). Secara kiasan ayat ini dapat diartikan dengan 'apabila kegelapan dari kesesatan telah berakhir'. Maka, pada ayat berikutnya ditemukan kalimat *wash shubhi idzâ asfara* (وَٱلصُّبْحِ إِذَآ أَسْفَرَ), yang secara kiasan juga dapat diartikan dengan 'ketika petunjuk ke jalan yang benar telah datang setelah kegelapan telah berakhir/berlalu'.

Kata *tadbîr* (تَدْبِير) yang ditemukan di dalam Al-Qur'an bermakna 'memerhatikan' atau 'memikirkan'. Umpamanya di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 82 dan QS. Al-Mu'minûn [23]: 68, Allah memerintahkan kepada manusia untuk memerhatikan ayat-ayat Allah yang terdapat di dalam Al-Qur'an. Bagi yang mengikuti perintah Allah ini akan berdampak atau berakhir dengan diberinya petunjuk oleh Allah dan dijanjikan kebahagiaan di akhirat kelak. Bagi yang tidak memerhatikan, Allah akan memberikan siksaan-Nya kepada mereka. Kata *tadabbur* (تَدَبُّر) boleh juga berarti 'memikirkan dampak/akhir dari sesuatu'. ❖ *Yaswirman* ❖

DUKHÂN (دُخَان)

Kata *dukhân* berasal dari akar kata *dâl–kha'–nûn* (د — خ — ن), dan *dukhân* adalah 'zat yang terjadi akibat adanya pembakaran', yang biasa disebut asap. *Dukhân* juga berarti 'tembakau rokok' sebab ia dibakar dan asapnya dihisap. Kata *dukhân* juga berarti 'uap' karena bentuknya yang sama atau hampir sama dengan asap. Jika kata kerja *dakhana* (دَخَنَ) diikuti oleh kata 'api' (النَّار) sebagai subjek kalimat, seperti *dakhanatin-nâr* (دَخَنَتِ النَّار), maka berarti 'asap keluar dari api dan membubung ke atas'.

Kata *dukhân* terdapat pada dua tempat di dalam Al-Qur'an, yakni QS. Fushshilat [41]: 11, *tsumma istawâ ilâs-samâ'i wa hiya dukhân* (ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ = kemudian Dia menuju langit, dan langit itu masih merupakan *dukhân*), dan QS. Ad-Dukhân [44]: 10, *fartaqib yauma ta'tîs-samâ'u bidukhânin mubîn* (فَٱرْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ = maka tunggulah [datangnya] hari ketika langit membawa *dukhân* yang nyata).

Dukhân

QS. Fushshilat [41]: 11 itu berbicara tentang penciptaan bumi dan langit. Di dalam memahami ayat tersebut, para mufasir berbeda pendapat; apakah bumi diciptakan lebih dulu daripada langit atau sebaliknya. Di dalam banyak ayat Al-Qur'an terkesan bahwa langit diciptakan lebih dulu daripada bumi. Akan tetapi, jika dilihat di dalam QS. Fushshilat [41]: 11 ini, dapat dipahami sebaliknya. Mula-mula Allah menciptakan bumi di dalam dua hari (فِي يَوْمَيْنِ) menurut perhitungan-Nya (Ayat 9), kemudian menciptakan gunung-gunung sebagai penyeimbang. Selanjutnya, Allah memberkatinya dan menetapkan ukuran-ukuran bagi pemenuhan kebutuhan penghuninya di dalam empat masa (Ayat 10). Setelah itu barulah dinyatakan bahwa Allah menuju ke langit yang pada saat itu masih berupa asap.

Di dalam bahasa Arab, kata *istawâ* (اسْتَوَى) apabila diikuti kata depan *'alâ* berarti 'menguasai' atau 'menduduki', seperti *ar-raḥmân 'alâl-'arsyi istawâ* (ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ), sedangkan apabila diikuti kata depan *ilâ* berarti 'menuju sampai'. Oleh karena itu, kalimat *tsumma istawâ ilâs-samâ'i wa hiya dukhân* (ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ) pada ayat tersebut menunjukkan bahwa Allah menuju ke langit dan sampai ke langit tersebut, yang pada saat itu masih merupakan *dukhân*. Demikian juga interpretasi yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas.

Al-Qurthubi di dalam tafsirnya menyebutkan bahwa menurut ayat tersebut Allah sengaja hendak menciptanya dan meratakannya. Pengertian demikian didasarkan pula pada QS. Al-Baqarah [2]: 29, *"Dialah yang menciptakan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak menuju langit lalu menjadikannya tujuh langit"*.

Jika pernyataan di atas dipahami sebagai penciptaan bumi lebih dulu dari penciptaan langit, maka akan terlihat kontradiktif dengan pernyataan di dalam QS. An-Nâzi'ât [79]: 27 yang menyatakan bahwa Allah telah mendirikan langit, lalu meninggikan dan menyempurnakannya (Ayat 28), dan baru setelah itu bumi dihamparkan (Ayat 30).

Menurut Ar-Razi di dalam tafsirnya, sesungguhnya tidak ada kontradiksi di dalam kedua macam pernyataan Al-Qur'an tersebut. Dari kedua pernyataan itu dapat ditemukan jalan kompromi, yaitu bahwa mula-mula Tuhan menciptakan bumi di dalam tempo 'dua hari', sebagaimana tersebut di dalam QS. Fushshilat [41]: 9, setelah itu Dia menciptakan langit, sebagaimana tersebut di dalam QS. Fushshilat [41]: 11 dan kemudian membuat bumi terhampar (QS. An-Nâzi'ât [79]: 27) agar cocok buat kehidupan. Dengan demikian, ayat-ayat tersebut mengisyaratkan bahwa yang terjadi adalah proses penciptaan.

Pembahasan mengenai penciptaan langit dan bumi akan melibatkan disiplin ilmu kosmologi. Di dalam teori-teori kosmologi tentang penciptaan alam dinyatakan bahwa langit dan bumi yang ada saat ini terjadi melalui suatu proses panjang. Kosmolog yang beriman meyakini bahwa Tuhanlah yang membuat proses itu berlangsung, sedangkan yang tidak beriman menyatakan bahwa proses tersebut berlangsung dengan sendirinya secara alami. Mereka mengetahui proses tersebut, tetapi berbeda pandangan mengenai penyebab proses tersebut.

Bahwa pada saat itu langit masih berupa *dukhân*, adalah benar berdasar teori kosmologi tersebut. Menurut Achmad Baiquni, fisikawan pertama Indonesia, pada saat awal penciptaan itu, atom-atom belum terbentuk karena temperatur alam masih sangat tinggi (diperkirakan bertriliun-triliun derajat), elektron-elektron belum dapat ditangkap oleh inti-inti atom, bahkan inti atom itu sendiri pun belum terbentuk. Berdasar hal itu ia berpendapat bahwa *dukhân* lebih tepat diartikan 'embunan', oleh karena di dalamnya terkandung asap dan uap, dan untuk melukiskan gejala yang ditemukan pada suatu proses pendinginan dari temperatur yang sangat tinggi (kondensasi).

Memahami *dukhân* sebagai semacam 'asap', 'uap', atau 'embunan' tersebut lebih mudah, mengingat langit yang dikenal saat ini merupakan ruang yang berisi zat tertentu tempat

bertebarnya bintang-bintang dan planet-planet.

Sementara itu, kata *dukhân* yang tersebut di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 10 berbeda pengertiannya dengan kata yang telah diuraikan di atas. Di dalam ayat tersebut dinyatakan dan diminta kepada manusia agar menyadari sepenuhnya bahwa akan datang suatu hari ketika langit akan membawa asap atau kabut yang menimbulkan kegelapan. Pernyataan ayat tersebut menunjukkan adanya siksaan yang berat sehingga mereka memohon kepada Allah agar mereka dilepaskan dari siksaan itu. Mereka akan menjadi orang-orang yang beriman dengan sepenuh hati (Ayat 12).

Al-Qasimi di dalam tafsirnya menjelaskan makna ayat yang tersebut di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 10: ayat tersebut mengingatkan Nabi, "Tunggulah, hai Muhammad, apa yang akan dialami oleh orang-orang kafir itu di saat langit membawa asap yang nyata." Selanjutnya, Al-Qasimi menampilkan tiga pendapat mengenai *dukhân* (asap) yang tersebut dalam ayat tersebut.

Pertama, menyatakan bahwa asap itu merupakan salah satu pertanda kiamat, yang saat ini belum tampak. Asap tersebut akan memenuhi seluruh ruang antara langit dan bumi selama empat puluh hari. Namun, asap itu tidak terasa menyiksa bagi orang beriman, sedangkan bagi orang kafir hal itu sangat menyiksa karena keluar dari neraka jahanam.

Kedua, menyatakan bahwa asap itu adalah yang pernah menimpa kaum Quraisy di Mekah, berupa kemarau panjang dan kekeringan yang mengakibatkan pertanian mereka gagal dan mereka menderita kelaparan. Azab itu disebabkan karena mereka mengingkari Allah dan menyakiti Nabi dan umatnya. Mereka melihat seluruh ruang di antara bumi dan langit berkabut tebal. Setelah menyadari azab itu, mereka memohon ampunan Allah dan perlindungan dari siksaan tersebut. Allah mengabulkan permohonan itu, tetapi kemudian mereka kembali membangkang (Ayat 14).

Ketiga, menyatakan bahwa *dukhân* itu terjadi saat Mekah ditaklukkan (*Fath Makkah*), yaitu ketika pasukan Islam yang berjumlah besar berhasil memasuki kota tersebut, maka debu beterbangan seperti asap yang gelap sehingga langit tampak tertutup oleh debu.

Dengan demikian terdapat perbedaan pengertian asap yang tersebut pada QS. Fushshilat [41]: 11 dan QS. Ad-Dukhân [44]: 10. Berdasar konteksnya, kata *dukhân* yang terdapat pada QS. Fushshilat tersebut mengisyaratkan keadaan awal kejadian langit meskipun mengenai ayat tersebut kebanyakan mufasir tidak menjelaskan secara detail pengertian kata *dukhân* yang dipahami sebagai uap atau asap tersebut. Sementara itu, yang terdapat pada QS. Ad-Dukhân tidak berbicara di dalam konteks keadaan langit sebagai *dukhân*, tetapi menyatakan bahwa langit terliputi asap.

❖ *Aminullah Elhady* ❖

DULÛK (دُلُوْك)

Di dalam kitab *Mu'jam Maqâyisil-Lugah* disebutkan bahwa asal kata *dulûk* (دُلُوْك) ialah *dalak* (دَلَك), yang terdiri dari tiga huruf: *dal, lam,* dan *kaf,* yang berarti 'tergelincir sesuatu dari sesuatu', dan ini tidak terjadi kecuali secara halus dan lemah lembut. Bila dikatakan *dalakatisy syams* (دَلَكَتِ الشَّمْسُ) maka artinya *zâlat* (زَالَتْ = tergelincir matahari). Ada juga orang yang mengartikan *dalakat* (دَلَكَتْ) dengan *ghâbat* (غَابَتْ = terbenam/hilang matahari). Dari kata *dalak* (دَلَك) tersebut terjadi beberapa bentuk perubahan. Umpamanya *daluk* (دَلُك) (dengan *fathah dal*), berarti sesuatu yang digosokkan ke tubuh berupa harum-haruman dan lain-lain. *Dalik* (دَلِك) berarti makanan yang berasal dari susu dan tamar. *Madlûk* (مَدْلُوْك) ialah unta yang menderita dan letih di dalam perjalanan.

Kata *dulûk* (دُلُوْك) hanya terdapat satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 78. Pengungkapannya di dalam ayat ini adalah di dalam konteks pembicaraan mengenai waktu-waktu shalat. Kepada Nabi diperintahkan agar melakukan shalat sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam dan waktu subuh. Matahari tergelincir untuk waktu shalat

Zhuhur danAshar, gelap malam untuk waktu Maghrib dan Isya.

Di dalam kitab *Lisânul 'Arab* dikemukakan perbedaan pendapat di dalam menafsirkan kata *dulûkisy syams* (دُلُوْكِ الشَّمْسِ). Ada yang mengatakan, *gharabat* (غَرَبَتْ = matahari terbenam dan lenyap), ada pula yang mengatakan *ashgharat wa mâlat* (أَصْغَرَتْ وَمَالَتْ = matahari semakin kecil dan semakin condong).

Al-Qurthubi mengemukakan pendapat para ulama mengenai pengertian *dulûkisy-syams* (دُلُوْكِ الشَّمْسِ) di dalam ayat tersebut, antara lain sebagai berikut.

1. Menurut Umar, Ibnu Umar, Abu Hurairah, Ibnu Abbas, dan satu golongan dari ulama tabiin, kata *dulûkisy-syams* (دُلُوْكِ الشَّمْسِ) berarti tergelincirnya matahari dari pertengahan langit.
2. Menurut Ali, Ibnu Mas'ud, Ubai bin Ka'ab dan Abu Ubaid, *dulûkisy-syams* (دُلُوْكِ الشَّمْسِ) ialah terbenamnya matahari.
3. Ibnu Atiyah berpendapat, bertitik tolak dari pengertian *dulûk* (دُلُوْك) menurut bahasa yang berarti *almaîl* (اَلْمَيْلُ = condong), awal *dulûk* (دُلُوْك) ialah *zawâl* (زَوَال = tergelincirnya matahari) dan akhirnya *ghurûb* (غُرُوْب = terbenannya matahari). Jadi sejak *zawâl* sampai *ghurûb* disebut *dulûk* (دُلُوْك) karena waktu itu matahari sedang condong. Lalu, Allah menyebutkan macam-macam shalat waktu *dulûk* (دُلُوْك) tersebut. Termasuk di dalamnya shalat Zhuhur, Ashar, dan Maghrib. Namun, sebenarnya shalat magrib termasuk ke dalam *ghasaqil laîl* (غَسَقِ اللَّيْلِ = kegelapan malam).

Di dalam kitab tafsir *Fî Zhilâlil-Qur'ân* disebutkan, *dulûkisy-syams* (دُلُوْكِ الشَّمْسِ) ialah *maîluhâ ilal-maghrib* (مَيْلُهَا إِلَى الْمَغْرِبِ = condongnya matahari ke arah tempat terbenamnya). Juga disebutkan bahwa sebagian mereka menafsirkan *dulûkisy-syams* (دُلُوْكِ الشَّمْسِ) dengan *zawâluhâ 'an kabidis-samâ'* (زَوَالُهَا عَنْ كَبِدِ السَّمَاءِ = tergelincirnya matahari dari tengah langit). Dan Ayat *aqimish-shalâta li dulûkisy-syams ilâ gasaqil-laîl* (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ) berarti perintah melakukan shalat *mâ baîna maîlisy-syams lil-ghurûbi wa iqbalil-laîl wa zhulmihî* (مَا بَيْنَ مَيْلِ الشَّمْسِ لِلْغُرُوْبِ وَ إِقْبَالِ اللَّيْلِ وَظُلْمِهِ = antara condongnya matahari ke barat dan datangnya kegelapan malam).

Meskipun terdapat perbedaan pendapat di dalam memberi arti *dalak* (دَلَك) dan *dulûk* (دُلُوْك), baik menurut bahasa maupun menurut pemakaian Al-Qur'an; namun, kata *dulûk* (دُلُوْك) yang merupakan satu-satunya di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 78 seperti tersebut di atas, lebih tepat diartikan *zawâl* (زَوَال = tergelincirnya matahari), awal waktu Zhuhur. Hal ini sesuai dengan konteks ayat, yaitu membicarakan waktu-waktu shalat. *Dulûkisy-syams* (دُلُوْكِ الشَّمْسِ) mencakup waktu Zhuhur dan Ashar. *Ghasaqil-lail* mencakup waktu Maghrib dan Isya, sedangkan untuk waktu Shubuh digunakan kata *qur'ânal-fajr* (قُرْآنَ الْفَجْرِ). Masuknya waktu lohor ditandai dengan tergelincirnya matahari pada tengah hari tepat. Ilmu falak menggunakan istilah 'matahari berkulminasi', yaitu bila matahari mencapai kedudukannya yang tertinggi di langit di dalam perjalanan hariannya. Di dalam almanak-almanak ada kalanya digunakan istilah *'meridian passing* = matahari melintasi meridian'.

❖ *Hasan Zaini* ❖

DZANB (ذَنْب)

Kata *dzanb* (ذَنْب) di dalam Al-Qur'an disebut 39 kali, 11 kali di antaranya disebut di dalam bentuk tunggal (*mufrad*), misalnya di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 14, QS. Al-Mu'min [40]: 3 dan 55, QS. At-Takwîr [81]: 9, serta QS. Yûsuf [12]: 29. Selebihnya, disebut di dalam bentuk jamak seperti pada QS.Âli 'Imrân [3]: 11, 16, 31, 93, 135, dan 147 serta QS. Al-Mâ'idah [5]: 18 dan 49.

Kata *dzanb* (ذَنْب) berasal dari *dzanaba* (ذَنَبَ) yang pada mulanya berarti 'akhir dari sesuatu' atau 'sesuatu yang ikut'. Dari kata ini terbentuklah beberapa kata lain yang memiliki arti yang beraneka ragam. Misalnya, ekor binatang disebut sebagai *dzanab* (ذَنَب). Disebut demikian karena ekornya merupakan akhir dari

keseluruhan badannya dan selalu ikut ke mana saja binatang itu pergi. Seseorang yang mengikuti orang lain disebut *al-madzânib* (الْمَذَانِيْب) karena ia datang terakhir dan mengikuti teman-temannya. Kata itu juga berarti 'saluran air' karena airnya mengalir mengikuti saluran tersebut. Agaknya dari sini pulalah istilah "dosa" disebut dengan *dzanb* (ذَنْب) karena dosa itu merupakan akibat yang timbul dari suatu perbuatan yang melanggar ajaran agama dan akan mengikuti/menyertai pelakunya hingga Hari Kiamat.

Ar-Raghib Al-Ashfahani, pakar bahasa Al-Qur'an, mendefinisikan dosa (*dzanb*) dengan "setiap perbuatan yang mengantar pelakunya menderita karena akibatnya". Ath-Thabathabai memandang azab atau siksa Tuhan yang ditanggung oleh seseorang disebabkan karena dosa-dosanya (QS. Al-Anfâl [8]: 52). Akan tetapi, mayoritas ahli tafsir mendefinisikannya sebagai sesuatu yang tidak baik (jahat), yang diakibatkan oleh perbuatan yang tidak sesuai dengan aturan Allah. Al-Qur'an membagi kejahatan (*sayyi'ah*) itu menjadi dua macam, yaitu kejahatan yang besar dan kejahatan yang kecil (QS. An-Nisâ' [4]: 31). Oleh karena itu, para ulama membagi dosa itu menjadi dosa besar jika kejahatan yang dilakukan itu besar dan dosa kecil jika kejahatannya kecil. Dosa besar seperti yang diterangkan Nabi di dalam hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Umar ialah syirik, membunuh yang bukan hak, menuduh wanita baik-baik berbuat zina, sumpah palsu, lari dari medan peperangan, sihir, memakan harta anak yatim, durhaka kepada ibu bapak, dan berlaku zalim. Pada riwayat lain, ditambah dengan meminum khamar, sedangkan dosa kecil ialah setiap perbuatan yang dapat merusak atau merendahkan *muruah* (kehormatan) seseorang.

Al-Qur'an memberi petunjuk bahwa di antara perbuatan-perbuatan yang dapat menimbulkan dosa ialah mengingkari ayat-ayat Allah yang diwahyukan kepada para Nabi dan Rasul-Nya (QS.Âli 'Imrân [3]: 11), melakukan perbuatan keji, seperti zina, mencuri, makan riba, dan lain-lain (QS.Âli 'Imrân [3]: 135), tindakan melampaui batas aturan yang telah ditetapkan Allah (QS.Âli 'Imrân [3]: 147), mencampur-baurkan yang baik dan yang buruk (QS. At-Taubah [9]: 102), berlaku zalim terhadap orang lain dan diri sendiri (QS. Al-Mu'min [40]: 2), dan membunuh tanpa alasan yang dibenarkan (QS. Yûsuf [12]: 97).

Al-Qur'an memperingatkan bahwa setiap perbuatan dosa diancam dengan hukuman yang diterima di dunia seperti ditimpakan musibah QS. Al-Mâ'idah [5]: 49) dan yang diterima di akhirat seperti azab yang pedih (QS. Al-Anfâl [8]: 54),atau neraka (QS.Âli 'Imrân [3]: 16).

Dosa-dosa yang dilakukan seseorang dapat dihapuskan jika ia menyadari dan bertaubat dan ada juga yang diampuni Allah (QS. Ash-Shaff [61]: 12) karena amal-amal baik yang dilakukannya. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

DZÂQA (ذَاقَ)

Kata *dzâqa* (ذَاقَ) dalam berbagai bentuknya disebut 63 kali di dalam Al-Qur'an; yaitu 15 kali di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (*dzâqa, adzâqa*); 19 kali di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (*yadzûqu, yudzîqu*), 24 kali di dalam bentuk *fi'l amr* (*dzuq*), dan 5 kali di dalam bentuk *ism fâ'il, dzâiqah* (ذَائِقَة).

Ibnu Faris menyebutkan bahwa kata yang terdiri dari huruf *dzâl, waw*, dan *qâf*, mengandung arti 'menguji atau mencoba sesuatu dari segi pengecapan'. Sementara itu, Al-Ashfahani menyebutkan bahwa *Adz-dzauqu* (الذَّوْق) adalah 'mencicipi atau mengecap adanya rasa (merasakan) dengan mulut'. Ini hanya berlaku jika yang dicicipi itu sedikit karena jika banyak, namanya tidak lagi mencicipi, tetapi makan.

Di samping arti 'mencicipi' (merasakan dengan mulut), misalnya di dalam QS. Al-A'râf [7]: 22, Al-Qur'an juga menggunakan kata ini di dalam arti 'merasakan dengan seluruh totalitas jiwa raga'. Hal ini terlihat pada beberapa kata yang menjadi objek dari kata tersebut, yakni: *"amr"* (أَمْر = perbuatan/urusan) pada QS. Ath-Thalâq [65]: 9; Al-Hasyr [59]: 15; At-Taghâbun [64]: 5; *"ba'sa"* (بَأْس = siksaan) pada QS. Al-An'âm [6]:

65; *"as-sû'a"* (السُّوْءَ = api neraka) pada QS. An-Nahl [16]: 94; *"al-'adzâb"* (العَذَاب = azab, siksaan yang pedih) pada QS. An-Nisâ' [4]: 56; Âli 'Imrân [3]: 106 dan 181; Al-An'âm [6]: 30 dan lain sebagainya; *"libâsal-jû'i wal-khauf"* (لِبَاسَ الْجُوْعِ وَالْخَوْف = kelaparan ketakutan) pada QS. An-Nahl [16]: 112; *"rahmatan"* (رَحْمَةً = rahmat) pada QS. Yûnus [10]: 21; Hûd [11]: 9; Ar-Rûm [30]: 36; *Al-maut* (المَوْت) pada QS. 2li 'Imrân [3]:185; Al-Anbiyâ' [21]: 35; Al-'Ankabût [29]: 57.

Di dalam QS. Al-A'râf [7]: 22, *dzâqâ* (ذَاقَا = keduanya mencicipi) disebut di dalam konteks keberhasilan setan menggoda Adam dan Hawa untuk mencicipi atau memakan buah pohon yang menyebabkan aurat keduanya tampak, lalu keduanya berusaha menutupinya dengan daun-daun dari surga, yang kemudian diingatkan kembali oleh Tuhan akan larangan-Nya untuk tidak mendekati pohon itu dan penegasannya bahwa setan itu adalah musuh yang nyata bagi mereka berdua.

Di dalam QS. Ath-Thalâq [65]: 9, *dzâqat* (ذَاقَتْ = merasakan) disebut dalam konteks informasi tentang akibat buruk yang dirasakan oleh penduduk suatu negeri yang mendurhakai perintah Tuhan dan rasul-rasul-Nya, berupa kerugian yang besar dan akan mendapat azab yang pedih.

Di dalam QS. Al-An'âm [6]: 148, *dzâqû* (ذَاقُوْا = mereka merasakan) disebut berkaitan dengan ucapan orang-orang musyrik yang mengatakan bahwa seandainya Allah menghendaki, niscaya mereka tidak akan menyekutukan Allah, tidak juga bapak-bapak mereka, dan mereka tidak akan mengharamkan sesuatu. Ucapan mereka ini sama dengan ucapan umat-umat sebelumnya yang mendustakan para rasul mereka, sehingga mereka 'merasakan' azab yang ditimpakan Allah kepada mereka. Lanjutan ayat itu menegaskan bahwa ucapan mereka ini hanyalah dugaan yang tidak berdasar sama sekali, dan mereka berdusta dengannya.

Di dalam QS. An-Nahl [16]: 94, *tadzûqû* (تَذُوْقُوْا = kamu merasakan) disebut berkaitan dengan larangan untuk tidak menjadikan sumpah sebagai dagelan atau alat penipu, yang menyebabkan kamu tergelincir (dari taat kepada Allah), sebagaimana tergelincirnya kaki setelah kukuh pijakannya, dan kamu merasakan azab yang pedih karena kamu menghalangi manusia dari jalan Allah.

Di dalam QS. An-Nisa' [4]: 56, *liyadzûqû* (لِيَذُوْقُوْا = agar mereka merasakan) disebut di dalam konteks siksaan yang akan ditimpakan kepada orang-orang kafir kelak di dalam neraka. Setiap kali kulit mereka hangus terbakar, akan segera berganti dengan kulit yang baru agar mereka merasakan azab akibat kekafiran mereka terhadap ayat-ayat Allah.

Di dalam QS. An-Nahl [16]: 112, *adzâqa* (أَذَاقَ) disebut di dalam konteks perumpamaan Allah tentang keadaan penduduk suatu negeri yang aman dan tenteram, rezekinya melimpah ruah berdatangan dari berbagai penjuru. Akan tetapi, karena mereka kafir (mengingkari nikmat-nikmat Allah, berupa risalah yang dibawa utusan Allah kepada mereka), maka Allah lalu menimpakan siksaan berupa kelaparan dan ketakutan kepada mereka akibat apa yang mereka perbuat tersebut.

Di dalam QS. Yûnus [10]: 21, *adzaqnâ* (أَذَقْنَا) disebut berkaitan dengan penggambaran salah satu sifat dan keadaan manusia, yaitu apabila diberikan suatu rahmat berupa nikmat sesudah mereka ditimpa bahaya kesusahan, secara tiba-tiba mereka kembali memunyai tipu daya untuk mendustakan ayat-ayat Allah.

Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 185, *dzâ'iqah* (ذَائِقَة) disebut di dalam konteks bahwa setiap jiwa akan merasakan mati, dan pada Hari Kiamat nanti setiap amal akan diberikan ganjaran. Barangsiapa yang dijauh-kan dari neraka dan dimasukkan ke dalam surga maka ia sungguh berun-tung. ❖ *Salahuddin* ❖

DZARWAN (ذَرْوًا)

Kata *dzarwan* (ذَرْوًا) terdiri dari huruf *dzal* (ذ), *râ'* (ر) dan huruf *yâ'* (ي). Dilihat dari bentuk katanya maka kata *dzarwun* merupakan mashdar dari kata *dzarâ-yadzrû-dzarwun* (ذَرَا – يَذْرُو – ذَرْوًا)

yang secara umum berarti 'berjalan cepat' atau 'terbang'. Ibnu Faris mengatakan bahwa *dzarwun* memunyai dua makna; (1) memuliakan sesuatu dan melindunginya dan (2) sesuatu yang jatuh dan terpecah. Selain itu kata tersebut juga bisa berarti 'mengucur', 'melempar'. Muhammad Ismail Ibrahim mengartikannya dengan 'terbang', 'pecah' dan 'hilang'. Dari akar kata *zarâ* ini juga terambil kata *dzurriyyah* (ذُرِّيَة = anak cucu), *Adz-dzâriyât* (الذّارِيَات = angin) plural dari kata *Adz-dzâriyah* (الذّارِيَة).

Kata *dzarwun* di dalam segala bentuknya hanya berulang tiga kali di dalam Al-Qur'an, yang mengandung dua arti (menerbangkan angin), satu kali di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 45 dan dua kali di dalam QS. Adz-Dzâriyât [51]: 1.

Makna 'angin' dan 'terbang' ditemui pada QS. Adz-Dzâriyat Ayat 1 berbunyi, *Wadz-dzâriyâti dzarwan* (وَالذّارِيَاتُ ذَرْوًا = Demi angin yang menerbangkan debu dengan sekuat-kuatnya). Muhammad Ismail Ibrahim mengatakan bahwa maksud dari kata *Adz-dzâriyat* adalah 'angin beserta sesuatu yang diterbangkan'. Al-Firra' Al-Baghawi menafsirkan kata di atas dengan 'angin yang menerbangkan debu', dan Ath-Thabatabai mengatakan 'angin yang membongkar tanah'. Dari beberapa pandapat di atas dapat disimpulkan bahwa *Adz-dzariyat* adalah 'angin dahsyat yang bisa menghancurkan dunia', bukan angin sepoi-sepoi yang memberikan kesejukan kepada manusia.

Makna 'menerbangkan' lainnya dapat ditemukan pada QS. Al-Kahfi [18]: 45 yang berbunyi,

وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ ٱلرِّيَٰحُ

(Wadhrib lahum matsalal-hayâtid-dunyâ kamâin anzalnâhu minas-samâi fa-akhtalatha bihî nabâtul-ardhi fa ashbaha hasyîman tadzarûhur-riyâh.....)

"Dan berilah perumpamaan kepada mereka, kehidupan dunia adalah laksana air hujan yang Kami turunkan dari langit maka tumbuh-tumbuhan di muka bumi menjadi subur karenanya, kemudian tumbuh-tumbuhan itu menjadi kering yang diterbangkan oleh angin....."

Dari pemakaian kalimat ذ – ر – و di atas, dapat dipahami bahwa makna 'terbang' yang terdapat pada kata ذ – ر – و adalah 'bertiup kencang'.

❖ *Munawaratul Ardi* ❖

DZÂT (ذَات)

Kata *dzât* (ذَات) adalah bentuk perempuan (*muannats*) dari kata *dzû* (ذُوْ), *dzâ* (ذَا), atau *dzî* (ذِى). Bentuk dua (*tatsniah*)nya adalah *dzawâtâ* (ذَوَاتَا), dan bentuk jamak (plural)nya *dzât*. Kata ini di dalam penggunaannya senantiasa dirangkaikan (*mudhâf*) pada kata benda yang jelas (*ism zhâhir*).

Di dalam bentuk *dzât* (ذَات), kata itu di dalam Al-Qur'an disebut 30 kali pada 24 surat. Bentuk dua *dzawâtâ* (ذَوَاتَا) disebut satu kali di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 48, bentuk *dzawâtai* (ذَوَاتَي) disebut satu kali di dalam QS. Sabâ' [34]: 16. Bentuk *dzû* (ذُوْ) disebut 35 kali, *dzâ* (ذَا) 16 kali, *dzî* (ذِى) 24 kali, *dzawâ* (ذَوَا – bentuk dua) dua kali, *dzawai* (ذَوَيْ) satu kali dan *dzawû* (ذَوُوْ) satu kali. Keseluruhannya 111 kali.

Menurut Al-Ashfahani, *dzû* (ذُوْ), *dzâ* (ذَا), dan *dzî* (ذِى) ada dua macam. **Pertama**, dihubungkan dengan sifat nama-nama jenis dan macam dan dirangkaikan dengan kata benda *zhâhir*, bukan kata ganti (*dhamîr*). Kata itu selalu digunakan dengan dirangkaikan dengan sesuatu, seperti *dzul-qurbâ* (ذُو الْقُرْبَى), *dzul-fadhl* (ذُوْ الْفَضْلِ), dan *dzûl-maghfirah* (ذُوْ الْمَغْفِرَةِ), *dzal-qarnain* (ذَا الْقَرْنَيْنِ), serta *Dzûl-'arsy* (ذِى الْعَرْشِ). Al-Ashfahani lebih lanjut mengatakan bahwa kata *dzû* (ذُوْ), *dzâ* (ذَا), dan *dzî* (ذِى) oleh *ashhâbul-ma'ânî* dipinjam untuk menunjukkan benda itu sendiri (*'ainusy-syai'*) atau sesuatu, baik berupa *jauhar* (substansi) atau *'aradhî* (benda yang dapat diindra). Mereka menggunakannya dalam bentuk tunggal (mufrad) dan dirangkaikan dengan kata ganti (*ism dhamîr*) dan dianggap sebagai *an-nafs* (diri) dan khusus, misalnya *dzâtuhû* (ذَاتُهُ) atau *nafsuhû* (نَفْسُهُ) 'zat-Nya' atau 'diri-Nya'. Namun, menurut Al-Ashfahani, kata *dzât* ini tidak berasal dari perbendaharaan kata bahasa Arab. **Kedua**, kata *dzû* (ذُوْ), *dzâ* (ذَا), dan

dzî (ذِى), digunakan seperti penggunaan kata *al-ladzî* (*ism maushûl*). *dzû* (ذُوْ) di dalam bentu *rafû'*, *dzâ* (ذَا) di dalam bentuk *nashb*, dan *dzî* (ذِى) di dalam bentuk *jarr*. Yang terakhir ini memunyai konotasi atas sesuatu yang rasional atau indriawi. Seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 215 *yas'alûnaka mâ dzâ yunfiqûna* (يَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ = mereka bertanya kepadamu tentang apa yang mereka nafkahkan).

Penggunaan kata *dzât* (ذَات) seperti dikemukakan di atas adalah di dalam konteks arti 'kepunyaan', 'terdapat', atau 'memunyai'. Demikian juga penggunaan kata *dzû* (ذُوْ), *dzâ* (ذَا), *dzî* (ذِى), *dzawâ* (ذَوَا), *dzawai* (ذَوَيْ), dan *dzawâtai* (ذَوَاتَي).

Kata *dzât* (ذَات) berarti 'segala isi yang terdapat', maksudnya di dalam kata pasangannya. Di dalam Al-Qur'an kata itu dipasangkan dengan kata *Ash-shudûr* (الصُّدُوْر) disebut 11 kali. *Dzâtish-shudûr* (ذَات الصُّدُوْرِ) artinya segala isi hati (QS.Âli 'Imrân [3]: 119 dan 154, QS. Al-Mâ'idah [5]: 7, QS. Al-Anfâl [8]: 43, dan lain-lain).

Kata *dzât* (ذَات) artinya 'perhubungan', seperti *dzâta bainikum* (ذَتَ بَيْنِكُمْ) di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 1 artinya 'perhubungan di antara sesamamu'. Kata *dzât* (ذَات) juga berarti 'sebelah'. Penggunaannya dirangkaikan dengan kata-kata yang menyatakan arah, seperti *dzâtul-yamîn* (ذَاتُ الْيَمِيْنِ) dan *dzâtusy-syimâl* (ذَاتُ الشِّمَال) artinya 'sebelah kanan dan sebelah kiri' (S. Al-Kahf [18]: 17 dan 18). Selanjutnya kata *dzât* (ذَات) juga berarti 'terdapat', 'memunyai', dan 'mengandung', seperti *dzâti haml* (ذَاتِ حَمْلٍ) berati 'kandungan segala wanita yang hamil' (QS. Al-Hajj [22]: 2), *dzâti qarâr* (ذَاتِ قَرَارٍ) berarti 'terdapat padang rumput' (QS. Al-Mu'minûn [23]: 50).

Kata *dzû* (ذُوْ) berarti 'memunyai'. Kata itu dirangkaikan dengan pemberian atau anugerah-Nya, seperti *dzul fadhl* (ذُو الْفَضْلِ), artinya '(Allah) memunyai karunia yang besar' (QS. Al-Baqarah [2]: 105), *dzur-rahmah* (ذُوْ الرَّحْمَةِ) artinya 'mempunyai rahmat' (QS. Al-An'âm [6]: 133), dan *dzul-maghfirah* (ذُوْ الْمَغْفِرَةِ) berarti 'memunyai ampunan' (QS. Ar-Ra'd [13]: 6). Kata *dzû* (ذُوْ) ada pula yang dirangkaikan dengan pembalasan yang diberikan Allah kepada manusia yang lalai, (QS. Al-Mâ'idah [5]: 95) berarti memunyai kekuasaan. Kata *dzû* (ذُوْ) dirangkaikan dengan keadaan seseorang seperti, *dzû hazhzhin 'azhîm* (ذُوْ حَظٍّ عَظِيْمٍ) berarti 'memunyai keberuntungan yang besar' (QS. Al-Qashâsh [28] 79).

Kata *dzâ* (ذَا) juga menunjukkan arti 'kepunyaan', seperti *dzâ qurbâ* (ذَا قُرْبَى) berarti 'kerabat kepunyaannya' (QS. Al-Mâ'idah [5]: 106), *dzal-aid* (ذَا الْأَيْدِ) berarti 'mempunyai kekuatan' (QS. Shâd [38]: 17). Kata *dzâ* (ذَا) kadang-kadang dipakai untuk nama seseorang, seperti nama Nabi *dzal-kifli* (ذَا الْكِفْلِ = Nabi Zulkifli) (QS. Shâd [38]: 48).

Di dalam bentuk *dzî* (ذِى) juga berarti 'memunyai', seperti *dzî zhufur* (ذِى ظُفُرٍ) berarti 'mempunyai kuku' (QS. Al-An'âm [6]: 146), *dzî fadhlin* (ذِى فَضْلٍ) berarti 'mempunyai keutamaan' (QS. Hûd [11]: 3), dan *dzî 'ilmin* (ذِى عِلْمٍ) artinya 'orang yang berpengetahuan' (QS. Yûsuf [12]: 76).

Kata *dzawâ* (ذَوَا) dan *dzawai* (ذَوَيْ) berarti 'memiliki', atau 'bersifat', seperti *dzawâ 'adlin* (ذَوَا عَدْلٍ) berarti 'memiliki atau bersifat adil' (QS. Al-Mâ'idah [5]: 95). ❖ *Ahmad Rafiq* ❖

DZI'B (ذِئْبٌ)

Berakar kata *dza' - hamzah – bâ'* (ذ — ء — ب), *dzi'b* (ذِئْبٌ) yang artinya 'serigala', dan bentuk jamaknya ialah *dzi'âb* (ذِئَابٌ), *dzu'bân* (ذُؤْبَانٌ), atau *dzûbân* (ذُوْبَانٌ). Serigala adalah binatang liar yang sekerabat dengan anjing, rubah, dan koyote. Sepintas lalu penampilannya mirip anjing besar. Tubuhnya berukuran satu setengah sampai dua meter, termasuk ekor yang panjangnya sekitar lima puluh sentimeter. Kepalanya besar dengan kuping berdiri. Lehernya berbulu panjang, lebat, dan berdiri. Serigala memiliki bulu lebat, panjang, dan lembut, dengan warna bervariasi dari putih, cokelat, kemerahan, sampai hitam, namun kebanyakan kelabu.

Serigala bersifat karnivora atau pemakan daging. Makanan utamanya tikus, kelinci, burung besar, sampai binatang herbivora besar,

Dzi'b

seperti rusa, kijang, dan kadang-kadang menyerang ternak, misalnya, kambing, domba, dan babi. Binatang ini biasanya memburu mangsa yang berada di dalam daerah jelajahannya. Dengan mengandalkan indra penciuman, pembau, dan penglihatannya, binatang ini mengetahui keberadaan mangsa.

Serigala berkembang biak dengan melahirkan. Setelah masa bunting sembilan minggu, ia melahirkan 1 - 14 bayi yang masih buta, tuli, dan tidak berdaya; dan selama tiga minggu bayi serigala hanya diberi susu induknya. Setelah itu, baru diberi makan sisa-sisa daging oleh induknya. Tetapi pada umur enam bulan, ia sudah dapat berburu bersama induknya.

Lafazh *dzûbân* digunakan juga untuk menyebut orang-orang miskin atau para pencuri bangsa Arab karena sifat dan kelakuan mereka seperti serigala. Adapun istilah *dzi'âbul-ghadhâ* (ذِئَابُ الْغَضَا) adalah sebutan yang diberikan kepada Bani Ka'b bin Malik bin Hanzalah karena kejelekan dan keahlian mereka di dalam berhilah dan tipu muslihat.

Dari akar kata tersebut bisa dibentuk kata kerja (الفعْـلُ), antara lain: *dza'iba - yadz'abu* (ذَئِبَ – يَـذْأَبُ), misalnya *dza'ibar-rajul* (ذَئِـبَ الرَّجُـلُ = Laki-laki itu takut pada serigala), tetapi lafaz *dza'iba* bisa juga berarti 'takut dari apa saja'. Ibnu Manzhur menjelaskan lebih lanjut, apabila kata kerjanya berbunyi *dza'uba - yadz'ubu* (ذَؤُبَ – يَـذْؤُبُ) berarti 'bersifat seperti serigala' karena keburukan dan kecerdikannya, misalnya *dza'ubar-rajul* (ذَؤُبَ الرَّجُـلُ = Laki-laki itu sifatnya seperti serigala). Makna dari kata kerja yang dibentuk dari akar kata di atas semuanya masih berhubungan dengan makna asalnya yaitu serigala.

Di dalam Al-Qur'an, hanya terdapat tiga ayat saja yang menggunakan lafaz *dzi'b* (ذِئْـبٌ = serigala), dan semuanya berada di dalam QS. Yûsuf [12]: 13, yang bercerita tentang keluarga Ya'qub as.,

قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِيٓ أَن تَذْهَبُوا۟ بِهِۦ وَأَخَافُ أَن يَأْكُلَهُ ٱلذِّئْبُ وَأَنتُمْ عَنْهُ غَٰفِلُونَ

(Qâla 'innî layahzununî 'an tadzhabû bihî wa akhâfu 'an ya'kulahudz-dzi'bu wa antum 'anhu ghâfilûn)
"Berkata Ya'qub, "Sesungguhnya kepergian kamu bersama Yusuf amat menyedihkanku dan aku khawatir kalau-kalau dia dimakan serigala, sedang kamu lengah daripadanya."

Muhammad Abdul Mun'im Jamal menafsirkan ayat di atas dengan mengatakan bahwa Ya'qub merasa tidak enak hatinya dan terganggu tidurnya akibat Yusuf dibawa jauh dari dirinya, bahkan perpisahannya dengan Yusuf pun sudah membuatnya sedih sebab ia takut kalau-kalau Yusuf dimakan serigala ketika bepergian dengan saudara-saudaranya.

Sebenarnya, larangan Ya'qub kepada para putranya untuk membawa serta Yusuf, pada awalnya, bukan karena mereka orang-orang lemah yang tidak mampu melindungi saudaranya, tetapi ia takut kalau mereka lengah mengawasinya karena sibuk mengamati binatang gembalaan sehingga datang serigala menerkamnya. Tetapi mereka bersikeras untuk membawa serta Yusuf dengan mengajukan argumentasi yang bisa menenteramkan hati ayah mereka. Mereka mengatakan bahwa mereka adalah orang-orang kuat dan jumlah mereka banyak, sehingga mampu melindungi Yusuf secara bergantian; dan jika Yusuf sampai diterkam serigala, maka mereka akan merasa rugi dan



Serigala (dzi'b), *hewan berjenis karnivora (pemakan daging).*

tidak ada artinya dengan kekuatan dan jumlah mereka yang banyak itu.

Argumentasi mereka ini dijelaskan oleh QS. Yûsuf [12] : 14,

قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَخَاسِرُونَ

(Qâlû la'in akalahudz-dzi'bu wa nahnu 'ushbatun 'innâ 'idzan lakhâshirûn)

Mereka berkata, "Jika ia benar-benar dimakan serigala, sedangkan kami golongan [yang kuat], sesungguhnya kami kalau demikian adalah orang-orang yang merugi".

Maksud dari "merugi" di dalam ayat itu ialah bahwa mereka adalah orang-orang pengecut yang hidupnya tidak ada artinya.

Kekhawatiran Ya'qub akhirnya menjadi kenyataan, walaupun sebenarnya apa yang mereka ceritakan itu hanya suatu kebohongan belaka; sebab sesungguhnya mereka dengan sengaja menghilangkan Yusuf karena iri hati. Setelah membuang Yusuf ke dalam sebuah sumur tua, mereka kembali ke rumah di kegelapan malam. Sambil menangis, mereka bercerita kepada Ya'qub sebagaimana disinyalir oleh QS. Yûsuf [12]: 17,

قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ ۖ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ

(Qâlû yâ 'abânâ 'innâ dzahabnâ nastabiqu wa taraknâ Yûsufa 'inda matâ'inâ fa akalahudz-dzi'bu wa mâ anta bi mu'minin lanâ wa lau kunnâ shâdiqîn)

Mereka berkata, "Wahai ayah kami, sesungguhnya kami pergi berlomba-lomba dan kami tinggalkan Yusuf di dekat barang-barang kami, lalu dia dimakan serigala; dan kamu sekali-kali tidak akan percaya kepada kami sekalipun kami adalah orang-orang yang benar").

Di dalam ayat ini, putra-putra Ya'qub melaporkan kejadian yang menimpa Yusuf dengan mengatakan bahwa mereka sedang berlomba lari dan meninggalkannya di dekat barang-barang mereka untuk menjaganya, sebab ia masih kecil dan belum bisa mengikuti lomba. Tiba-tiba datang serigala memakan Yusuf padahal mereka sedang berada jauh dari Yusuf, sehingga tidak bisa mendengar teriakannya ketika minta pertolongan. Namun, laporan itu tidak didengar oleh Ya'qub sehingga mereka berkata, "Engkau niscaya tidak akan memercayai kami meskipun kami berkata dengan sebenarnya, karena kecintaanmu yang sangat berlebihan kepada Yusuf dan karena Engkau meragukan ucapan kami."

Sebenarnya, Ya'qub mengetahui ketidakbenaran cerita putra-putranya itu; sehingga ia tidak mau mendengarkannya. Sebab ketika mereka mengatakan bahwa Yusuf dimakan serigala dengan bukti pakaiannya yang berlumuran darah, maka Ya'qub berkata, seperti diriwayatkan oleh As-Sauri dari Sammak dari Sa'id ibnu Jubair dari Ibnu Abbas, "Jika ia dimakan serigala, mengapa pakaiannya tidak koyak?". Karena ketidakpercayaan itulah maka Ya'qub berkata sebagaimana diceritakan oleh QS.Yusuf [12]: 18,

قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ

(Qâla bal sawwalat lakum anfusukum 'amran fa shabrun jamîl wal-lâhul-musta'ânu 'alâ mâ tashifûn)

Ya'qub berkata, "Sebenarnya dirimu sendirilah yang memandang baik perbuatan (yang buruk) itu; maka kesabaran yang baik itulah (kesabaranku).Dan Allah sajalah yang dimohon pertolongan-Nya terhadap apa yang kamu ceritakan". ❖ Ahmad Saiful Anam ❖

DZIKR (ذِكْرٌ)

Kata *dzikr* (ذِكْرٌ) adalah 'mengingat-ingat apa yang telah diketahui sebelumnya (*Al-hifzh*)'; 'memelihara apa yang telah diketahui'; 'menghadirkan (*istihdhâr*) gambaran sesuatu yang telah tersimpan di dalam pikiran setelah tenggelam ke alam bawah sadar', atau 'menghafalnya setelah hilang dari ingatan, baik melalui hati maupun melalui lisan'; Kebalikan *dzikr* adalah *ghaflah* (lupa).

Adz-Dzikr (الذِكْرُ) merupakan salah satu nama kitab suci Al-Qur'an, yang berarti 'peringatan'. Di dalam Al-Qur'an terdapat kata *muddakkir* ditulis dengan *dal* (d), bukan *dzal* (dz), yang berarti 'pelajaran'; di dalam *Al-Mu'jamul-Mufahras li Alfâzhil-Qur'ân*, karangan Fuad Abdul-

Baqi memasukkan kata *mudakkir* ke dalam rumpun kata *dzikr*.

Di dalam Al-Qur'an terdapat 267 kata yang merupakan bentuk derivasi dari *dzikr*. Itu tidak termasuk 18 kata *dzakara* yang berarti laki-laki dan 7 kata *muddakkir* (dengan memakai *dal*).

Di antara kata-kata *dzikr* yang mengandung arti *ilmu*, misalnya kata *Adz-dzikr* pada QS. An-Nahl [16]: 43. Pengertian serupa dapat dilihat pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 2, 7, 10, 50, dan 105, QS. Shâd [38]: 1, dan lain-lain.

Yang mengandung arti *ingat*, seperti kata *adzkurahû* (أَذْكُرَهُ) pada QS. Al-Kahf [18]: 63. Pengertian yang sama dapat dilihat pada QS. Al-Baqarah [2]: 40, 47, 122, dan 231, QS.Âli 'Imrân [3]: 103, serta QS. Al-A'râf [7]: 86 dan 165, dan lain-lain.

Yang mengandung arti 'ingat di hati dan lisan', misalnya kata *udzkurû* dan *dzikr* pada QS. Al-Baqarah [2]: 200 dan 203, QS. An-Nisâ' [4]: 103. *Dzikr* kepada Allah dengan lisan ini diperintahkan Allah di dalam rangka membentuk kesadaran hati, seperti pada QS. Al-Ahzâb [33]: 41 dan QS. Al-Jumu'ah [62]: 10.

Di dalam Al-Qur'an terdapat 49 kali perintah berzikir di dalam bentuk *udzkur/udzkurû*, tujuh kali di dalam bentuk *dzakkir*, dua kali di dalam bentuk *liyadzdzakkarû* dengan berbagai konteks dan objeknya.

Dzikr kepada Allah dapat dilakukan dengan menyebut nama Allah (QS. Al-Muzzammil [73]: 8; QS. Al-Insân [76]: 25) dengan ingat kepada-Nya (QS. Al-Kahfi [18]: 24), *dzikr* dilakukan sebanyak-banyaknya (QS. Al-Ahzâb [33]: 41 dan QS. Al-Anfâl [8]: 45), di dalam keadaan berdiri, duduk, atau berbaring (QS. An-Nisâ' [4]: 103). *Dzikr* (ingat) kepada Allah agar Allah *dzikr* (ingat) kepada manusia (QS. Al-Baqarah [2]: 152. Menurut Ath-Thabatabai, *dzikr* kepada Allah disesuiakan dengan konteksnya. Jika di dalam keadaan fakir dengan *Yâ Ghaniyyu*, jika di dalam kedaan sakit dengan *Yâ Syâfi* dan seterusnya, sesuai dengan nama-nama-Nya; jika si fakir zikir dengan *Yâ Allâh*, itu juga berarti *Yâ Ghaniyyu*.

Cara *dzikr* menyebut nama Allah dengan mengeraskan QS. Al-Baqarah [2]: 220) disebut *dzikr jahr*, sedangkan *dzikr* dengan merendahkan diri dengan penuh rasa takut dan tidak mengeraskan suara (QS. Al-A'râf [7]: 205) disebut *dzikr khafiy*.

Dzikr kepada Allah dapat menenangkan hati (QS. Ar-Ra'd [13]: 28, tetapi juga dapat membuat takut hingga menggigil (QS. Al-Anfâl [8]: 2 dan QS. Al-Hajj [22]: 35). Menurut Ath-Thabatabai, *dzikr* menenangkan hati manusia karena ingat akan rahmat-Nya dan membuat menggigil karena takut akan siksa-Nya.

Menurut Fakhrur-Razi, *dzikr* ada tiga bentuk. (1) *Dzikr* lisan, yaitu mengucapkan lafaz penyucian (*tasbîh., tahlîl*), pemujian (*tahmîd*), pengagungan (*takbîr, tamjîd*), (2) *Dzikr* hati (*Al-qalb*), merenungkan, memikirkan sifat-sifat Allah, dalil-dalil taklifi-Nya, baik perintah maupun larangan-Nya. (3) *Dzikr* dengan anggota badan (*al-jawârih*), yaitu melakukan amal saleh.

Di dalam Al-Qur'an ada istilah *Adz-dzâkirîna/Adz-dzâkirâti* (الذَّاكِرِيْنَ/الذَّاكِرَاتِ) yang artinya 'orang-orang (lelaki dan perempuan) yang senantiasa berzikir' (QS. Al-Ahzâb [33]: 35 dan QS. Hûd [11]: 114). Ada juga istilah *ahludz-dzikri* (أَهْلُ الذِّكْرِ) (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 7) yang arti harfiahnya juga 'orang yang senantiasa melakukan zikir', tetapi Ath-Thabatabai mengartikannya (1) orang yang beriman dan taat kepada ajaran kitab-kitab *samâwi* (Taurat, Zabur, Injil, dan Al-Qur'an), (2) orang yang menekuni ilmu karena ilmu diperoleh dengan cara menghafal (*tadzakkur*), (3) pengikut Al-Qur'an karena salah satu namanya ialah *adz-dzikr* (QS. Al-Hijr [15]: 9 dan QS. Shâd [38]: 1) dan Allah memang telah memudahkan Al-Qur'an bagi manusia agar bisa berzikir (QS. Al-Qamar [54]: 17, 22, 25, 32, dan 40). ❖ *Atjeng A. Kusairi* ❖

DZIMMAH (ذِمَّة)

Kata *dzimmah* (ذِمَّة) di dalam Al-Qur'an disebut dua kali dan di dalam satu surat, yaitu QS. At-Taubah [9]: 8 dan 10.

Kata *dzimmah* (ذِمَّة) berasal dari *dzamma* (ذَمَّ), yang berarti 'keamanan' atau 'perjanjian'. Kata ini sering dipergunakan untuk menunjukkan bahwa manusia memunyai sifat berani dan

itu menjadi penunjuk ciri khas seseorang. Janji juga berfungsi sebagai pegangan bagi orang lain, sebagai mana halnya binatang, yang dipegangi adalah tali pengikatnya.

Kedua ayat yang disebutkan di atas, *asbâbun-nuzûl* (sebab-sebab turunnya ayat) dan *munâsabah*-nya (kaitannya) berkaitan dengan peristiwa Hudaibiyah, suatu tempat yang terletak dekat Mekah. Nabi Muhammad saw. mengadakan "pejanjian" gencatan senjata dengan kaum musyrikin di dalam masa 10 tahun. Allah mengingatkan supaya kaum Muslim konsekuen dengan isi perjanjian tersebut dan selalu waspada karena boleh jadi perjanjian itu mereka maksudkan sebagai tipu muslihat, di mana ucapannya menyenangkan, sedangan hatinya benci.

Dari kata dasar yang sama, dibentuk kata *madzmûm* (مَذْمُوْم) yang berarti 'celaan' (QS. Al-Isrâ' [17]: 18 dan 22 serta QS. Al-Qalam [68]: 49). Ketiga ayat tersebut menggambarkan bahwa orang-orang yang memperturutkan hawa nafsu, syirik, dan tidak mendapat nikmat dari Allah akan mengalami kehidupan tercela, baik di dunia maupun di akhirat dengan neraka *jahannam*.

Sejalan dengan perkembangan Islam, kata *dzimmah* (ذِمَّة) mengalami perubahan makna dan setelah dirangkaikan dengan kata *ahl* (أَهْل), menjadi kata *Ahludz-dzimmah* (أَهْلُ الذِّمَّة) yang kadang-kadang juga disebut *Adz-dzimmiy* (الذِّمِّيّ) atau *dzimmiyyûn* (الذِّمِّيُّوْنَ). Istilah tersebut dipergunakan bagi *Ahlul-kitâb* atau non-Muslim yang menetap di wilayah pemerintahan Islam (*dârul-islâm*) karena mereka mengadakan perjanjian dengan Allah dan Rasul-Nya serta dengan pemerintah Islam setempat untuk hidup dengan aman dan tenteram di bawah perlindungan pemerintah Islam. Pada masa sekarang, keadaan ini disebut sebagai kewarganegaraan politis yang diberikan oleh suatu negara kepada rakyatnya.

Perlindungan dan keamanan terhadap non-Muslim ini sesuai dengan QS. Al-Mumtahanah [60]: 8–9 dan akan tetap berlansung selama mereka memenuhi kewajiban-kewajiban membayar *jizyah* (pajak keamanan) sebagaimana disebutkan pada QS. At-Taubah [9]: 29. Di samping itu, mereka diwajibkan menghormati syariat dan hukum-hukum muamalah Islam, serta menjaga kewibawaan pemerintahan. Adapun hak-hak yang akan mereka peroleh, berupa perlindungan, baik berupa ancaman yang datang dari luar maupun dari di dalam negeri. Termasuk di dalamnya perlindungan nyawa dan badan, perlindungan terhadap harta dan kehormatan, jaminan hari tua, kebebasan beragama, kebebasan berusaha, dan kesempatan untuk menjabat di dalam pemerintahan Islam.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

DZIRÂ' (ذِرَاعٌ)

Yang dinamakan *dzirâ'* (ذِرَاعٌ) adalah ujung jari tengah sampai ujung siku dan biasa diterjemahkan dengan 'hasta'. Kata *dzara'a* (ذَرَعَ) - *yadzra'u* (يَذْرَعُ) - *dzar'an* (ذَرْعًا) berarti 'mengukur dengan hasta', seperti kalimat *dzara'ats-tsaubah* (ذَرَعَ الثَّوْبَة = ia mengukur kain dengan hasta). Kata *dzirâ'* (ذِرَاعٌ) dengan berbagai bentuknya terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak empat kali.

Di dalam bentuk *mashdar* (partisip), *dzar'an* (ذَرْعًا), terulang sebanyak tiga kali. Pada QS. Hûd [11]: 77 disebutkan *"Wa lammâ jâ'at rusulunâ lûthan sî'a bihim wa dhâqa bihim dzar'â"* (وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا = Ketika datang utusan-utusan [malaikat] Kami kepada Luth, dia merasa sedih dan tidak berdaya). Ungkapan *wa dhâqa bihim dzar'â* (ضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا) adalah kiasan bagi arti 'lemah' atau 'tidak berdaya'. Menurut Az-Zamakhsyari, keadaan 'mampu' dapat diungkapkan dengan ungkapan *thâla bihî dzar'â* (طَالَ بِهِ ذَرْعًا), sedangkan keadaan 'tidak berdaya' dinyatakan dengan ungkapan *dhâqa bihî dzar'â* (ضَاقَ بِهِ ذَرْعًا). Adapun menurut Al-Azhari, kata *adz-dzar'* (الذَّرْعُ) menunjukkan makna 'mampu' atau 'kekuatan', seperti *al-ba'îru yadzra'u bi yadaihi fî sairihî dzar'â* (اَلْبَعِيْرُ يَذْرَعُ بِيَدَيْهِ فِي سَيْرِهِ ذَرْعًا = unta itu mampu melakukan perjalanan). Apabila seekor unta diberi muatan melebihi kekuatannya, menjadi *dhâqa al-ba'îru dzar'uhû 'an dzâlik* (ضَاقَ الْبَعِيْرُ ذَرْعُهُ عَنْ ذَلِك = unta itu tidak mampu

dari beban itu) sehingga menjadi lemah dan menjulurkan lehernya. Selanjutnya, dikatakan oleh Al-Azhari bahwa ungkapan *dhaiqudz-dzar'* (ضَيْقُ الذِّرْعِ) adalah kiasan bagi keadaan tidak berdaya atau tidak mampu. Yang dimaksud dengan *dhâqa bihim dzar'â* (ضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا) di dalam ayat di atas adalah 'ketidakberdayaan' Nabi Luth di dalam memimpin umatnya yang memiliki tradisi homoseksual; ketika utusan-utusan Allah (malaikat) datang kepada Nabi Luth, dia di dalam keadaan sedih dan tidak berdaya. Selain pada QS. Hûd [11]: 77, kisah tersebut juga dikisahkan pada QS. Al- 'Ankabût [29]: 33 .

Pada QS. Al-Hâqqah [69]: 32 disebut pula kata *adz-dzar'* (الذِّرْعُ), yaitu *tsumma fi silsilah dzar'uhâ sab'ûna dzirâ'â* (ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا = Kemudian belitlah dia dengan rantai yang panjangnya tujuh puluh hasta). Kata *adz-dzar'* (الذِّرْعُ) di dalam ayat ini,berbeda dengan yang disebutkan pada QS. Hûd [11]: 77 dan QS. Al-'Ankabût [29]: 33, tidak menunjukkan arti kiasan, tetapi terambil dari kata *dzara'a* (ذَرَعَ) - *yadzra'u* (يَذْرَعُ) - *dzar'an* (ذَرْعًا), yang berarti 'mengukur dengan hasta'.

Adapun kata *dzirâ'* (ذِرَاعٌ) terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak dua kali. Pada QS. Al-Hâqqah [69]: 32, sebagaimana telah diuraikan di atas, disebutkan kata *sab'ûna dzirâ'an* (سَبْعُونَ ذِرَاعًا). Menurut Ar-Razi, ada dua pendapat mengenai apa yang dimaksud *sab'ûna dzirâ'an* (سَبْعُونَ ذِرَاعًا). Pendapat **pertama** menyatakan bahwa yang dimaksud bukanlah bilangan ukurannya (tujuh puluh hasta), melainkan sifat panjangnya, seperti kalimat *'in tastaghfir lahum sab'îna marrah* (إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً = jika kamu meminta maaf kepada mereka tujuh puluh kali). Yang dimaksud pada kalimat ini bukanlah jumlah tujuh puluh kali, melainkan aktivitas yang berulang kali atau pengulangan yang banyak. Pendapat **kedua** menyatakan bahwa satu *dzirâ'* sama dengan tujuh puluh *bâ'*, dan satu *bâ'* panjangnya lebih dari jarak di antara Mekah dan Kufah. Dengan demikian, tujuh puluh *dzirâ'* panjangnya sama dengan 4900 jarak di antara Mekah dan Kufah.



Dzirâ', *ukuran dari ujung jari tengah sampai ujung siku*

Kata *dzirâ'* (ذِرَاعٌ) juga disebut di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 18 , tetapi di dalam bentuk *tatsniyah* (menunjukkan arti dua), yaitu *wa kalbuhum bâsith dzirâ'aihi* (وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ = anjing mereka membentangkan kedua lengannya). Maksudnya, anjing mereka (*Ashhâb Al-kahfi*) meletakkan kedua kaki depannya di atas tanah di dalam keadaan tidak menggenggam. Menurut Ibn Abbas, ayat ini berbicara tentang beberapa pemuda yang melarikan diri dari negeri mereka yang dikuasai raja lalim dan kejam terhadap rakyatnya yang berbeda keyakinan. Pada malam hari mereka melarikan diri dan bersama mereka turut seorang penggembala yang membawa serta seekor anjing. Akan tetapi, menurut Ka'ab, pemuda-pemuda itu melarikan diri dan di belakang mereka turut seekor anjing. Mereka mengusirnya berulang kali, tetapi anjing itu terus kembali. Kemudian anjing itu seakan-akan berkata, "Apa yang kalian kehendaki denganku? Janganlah kalian takut berada di sisiku. Sesungguhnya aku cinta kepada orang-orang yang dicintai Allah." Kemudian, mereka tidur di dalam suatu gua, sementara anjing itu menjaga mereka dengan membentang kan kedua kaki depannya di muka pintu gua.

❖ *Hanun Asrohah* ❖

DZUBÂB (ذُباب)

Kata *dzubâb* bentuk satuan (*mufrad*)nya *dzubâbah,* bentuk jamaknya *adzibbah wa dzibban,* berasal dari *dzabba,* akar katanya *dzâl, bâ'* ber-*tasydid,* pada dasarnya mengandung beberapa arti, 'serangga kecil yang terbang', 'tajam', 'kacau' atau 'gerak' dan lain-lain. Untuk arti pertama, lalat, nyamuk, dan lebah atau sejenisnya termasuk di dalamnya dan dinamai *dzubâb.* Arti kedua, 'tajamnya gigi unta' atau 'tajamnya pedang' seperti dikatakan *dzubâbul-ibil* (ذُبَابُ الإِبِل), *dzubâbus-saif* (ذُبَابُ السَّيْف). Arti

ketiga, mencakup 'perasaan kacau', 'ragu-ragu', 'banyak gerak'. Orang yang ragu disebut *ar-rajuludz-dzabûb* (الرَّجُلُ ألذَّبُوْب) sehingga orang munafik dikatakan *mudzabdzab* karena tidak tetap pendiriannya (QS. An-Nisâ' [4]: 143).

Kata *dzubâb* hanya disebutkan dua kali di dalam Al-Qur'an di dalam satu ayat (QS. Al-Hajj [22]: 73) ditambah dengan satu kata yang seakar dengannya, *mudzabdzabîna* (QS. An-Nisâ' [4]: 143).

Di dalam QS. Al-Hajj, Allah swt. menyebut lalat sebagai bahan perumpamaan (*matsal*) untuk membandingkan kekuasaan di antara Dia dengan berhala-berhala yang disembah oleh orang-orang musyrik. Berhala yang mereka sembah, sekalipun mereka bersatu—jumlahnya 360 di sekeliling Ka'bah—tidak akan mampu menciptakan seekor pun lalat, di mana lalat itu tergolong serangga kecil, lemah, dan menjijikkan. Jangankan menciptakan makhluk seperti lalat, merebut saja kembali apa yang dirampas oleh lalat dari sesajian yang dipersembahkan kepadanya, berhala tidak mampu, sehingga dinyatakan oleh Allah di dalam ayat tersebut bahwa baik yang menyembah (orang musyrik) maupun yang disembah (berhala) kedua-duanya lemah.

Ketika menafsirkan ayat tersebut, As-Suyuthi mengutip hadits yang diriwayatkan oleh Salman bahwa ada seseorang masuk surga gara-gara seekor lalat, dan ada pula seorang lainnya masuk neraka, juga gara-gara seekor lalat. Orang-orang yang hadir bertanya, apa itu lalat? Salman melihat seekor lalat yang bertengger di baju sesorang, lalu ditunjuknya, itulah lalat! Mereka berkata, bagaimana bisa terjadi demikian? Kata Salman, ada dua orang Muslim melewati suatu kaum di suatu tempat sedang menyembah berhala, tidak seorang pun diperbolehkan melewati tempat itu sebelum menyerahkan sesembahan/kurban kepada berhala itu walaupun hanya seekor lalat. Ketika keduanya dimintai memenuhi keharusan itu, salah seorang di antara keduanya mengatakan bahwa, ia tidak akan berbuat musyrik, orang itu langsung dibunuh oleh pemilik berhala itu, dan masuklah ia ke surga; sementara temannya yang lain mengambil seekor lalat, lalu dipersembahkannya kepada berhala itu dan selamatlah dalam perjalanannya, tetapi ia mati dalam keadaan musyrik maka masuklah ia ke neraka.

Lalat rumah yang sering kita jumpai setiap saat dapat menyebarkan berbagai penyakit seperti: tifus, disentri, kolera, TBC, anthrak, kusta, cacing perut, sampar, dan tracoma.

Sebagai serangga yang sangat membahayakan, ternyata pada lalat terdapat penawar dari racun yang dibawanya. Hal ini dinyatakan oleh Nabi di dalam salah satu sabdanya yang diriwayatkan oleh sebagian besar perawi hadits yang berasal dari Abu Hurairah ra. sebagai berikut:

إِذَا وقَعَ الذُّبَابُ فِى إِنَاءِ أَحَدِكُمْ (فِى شَرَابِ أَحَدِكُمْ) فَلْيَغْمِسْــهُ فَإِنَّ فِى أَحَدِ جَنَاحَيْهِ دَاءًا وَفِى الآخَرِ دَوَاءًا

(Idzâ waqa'adz-dzubâbu fi inâi ahadikum (fi syarâbi ahadikum) falyagmishu fainna fi ahadi janâhaihi dâ'an wafil-âkhari dawâan)

"Apabila seekor lalat jatuh ke dalam bejana kamu [di dalam minumanmu] maka celupkanlah karena pada salah satu sayapnya terkandung penyakit dan pada sayapnya yang lain terdapat penawarnya."

❖ *Baharuddin HS.* ❖

DZULL (ذُلٌّ)

Adz-dzull adalah bentuk *mashdar* dari *dzalla-yadzillu-dzullan wa dzillatan wa dzulâlatan* (ذَلَّ – يَذِلُّ – ذُلاًّ – وَذِلَّةً – وَذِلاَلَةً) yang menurut Ibnu Faris berarti 'hina dan lemah', sebagai antonim dari kata *'izzah* (عِزَّة) yang berarti 'kuat', 'keras', 'mulia', dan 'bebas dari kehinaan'. Menurut Ibnu Manzhur, selain makna di atas kata *adz-dzull* juga berarti *khadha'a* (خَضَعَ = tunduk), *sahula* (سَهُلَ = mudah). Az-Zajjaj menambahkan bahwa kata *adz-dzull* apabila bergandengan dengan huruf *jar 'alâ* (idiom) berarti bermakna 'lemah-lembut' dan 'tunduk'.

Di dalam Al-Qur'an kata *adz-dzull* (اَلذُّلّ) dan yang seasal dengan itu disebut 24 kali, dua kali di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (QS. Yâsîn [36]: 72 dan QS. Al-insân [76]: 14), dua kali di dalam

bentuk *fi'l mudhari'* (QS.Âli 'Imrân [3]: 26 dan QS. Thâha [20]: 134), dua kali di dalam bentuk *ism tafdhîl* (superlatif) (QS. Al-Munâfiqûn [63]: 8 dan QS. Al-Mujâdilah [54]: 20), empat kali di dalam bentuk jamak *adzillah* (QS. An-Naml [27]: 34 dan 37, QS.Âli 'Imrân [3]: 123, serta QS. Al-Mâ'idah [5]: 54), dan empat belas kali di dalam bentuk mashdar (QS. Al-Insân [76]: 14, QS. Al-Baqarah [2]: 61, QS.Âli 'Imrân [3]: 112, QS. Al-A'râf [7]: 152, QS.Yûnus [10]: 27, QS. Al-Qalam [68]: 43, QS. Al-Ma'ârij [70]: 44; QS. Al-Baqarah [2]: 61, QS. Al-Mulk [67]: 15, QS. An-Nahl [16]: 69, QS. Al-Isrâ' [17]: 24 dan 111, serta QS. Asy-Syûrâ [42]: 45). Dari 24 kali penyebutannya, 14 surat *Makiyah* dan selebihnya surat *Madaniyah*.

Makna *adz-dzull* dengan segala bentuk turunannya, oleh Al-Qur'an digunakan di dalam beberapa arti: 'hina', 'mudah', 'tunduk', 'lemah', dan 'lemah-lembut'. Pemakaian kata ini umumnya terkait dengan *asma* (nama) Allah swt. Di dalam *asmâul-ḥusnâ* terdapat *Al-Mudzill* (اَلْمُذِلُّ = yang menghinakan), yang dinisbahkan dan disifatkan kepada Allah swt. selaku pemberi kehinaan. Walaupun kata ini tidak ditemukan di dalam Al-Qur'an sebagai sifat Allah, kata kerja yang menunjuk kepada Allah yang menganugerahkan kemuliaan dan menimpakan kehinaan ditemukan antara lain pada firman-Nya di dalam QS.Âli 'Imrân [3]: 26,

قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ ۖ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ

"Katakanlah: Wahai Tuhan yang memiliki kerajaan, Engkau beri kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki, Engkau memuliakan siapa yang Engkau kehendaki dan menghinakan siapa yang Engkau kehendaki."

Berdasarkan ayat di atas, Imam Al-Ghazali menjelaskan bahwa kebanyakan mereka menjadi hina karena mereka tidak dapat menahan hawa nafsu, syahwat, dan amarahnya, sebagaimana yang telah ditimpakan kepada Bani israil dan Yahudi (umat Nabi Musa as.).

Selanjutnya, di dalam beberapa ayat digambarkan kehinaan yang ditimpakan kepada penghuni neraka yang berupa azab dan siksaan,

وَتَرَىٰهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا خَٰشِعِينَ مِنَ ٱلذُّلِّ يَنظُرُونَ مِن طَرْفٍ خَفِىٍّ ۗ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّ ٱلْخَٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ أَلَآ إِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ فِى عَذَابٍ مُّقِيمٍ

"Dan kamu akan melihat mereka dihadapkan ke neraka di dalam keadaan tunduk karena merasa hina; mereka melihat dengan pandangan yang lesu dan orang-orang yang beriman berkata, "Sesungguhnya orang-orang yang merugi ialah orang-orang yang kehilangan diri mereka sendiri dan kehilangan keluarga mereka pada hari kiamat. Ingatlah sesungguhnya orang-orang yang lalim itu berada di dalam azab yang kekal". (QS. Asy-Syûrâ [42]: 45).

Ayat 26 QS. Yûnus [10] menggambarkan keadaan penghuni surga yang bebas dan terhindar dari segala sifat kehinaan,

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ۖ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ

"Bagi orang-orang yang berbuat baik ada pahala yang terbaik (surga) dan tambahannya. Muka mereka tidak ditutupi debu hitam dan tidak pula kehinaan. Mereka itulah penghuni surga; mereka kekal di dalamnya."

Sementara itu, QS. Al-A'râf [7]: 152 membicarakan kehinaan yang ditimpakan khusus kepada As-Samiri (kaum Nabi Musa yang membuat patung anak sapi kemudian disembahnya sehingga sebagian umat Nabi Musa yang ikut menyembahnya [sesat] sehingga Allah menimpakan kehinaan berupa penyakit yang sangat panas pada seluruh badannya [demam] dan dapat menular; akhirnya As-Samiri dikeluarkan dan diasingkan dari negerinya).

Selanjutnya, QS. Al-Baqarah [2]: 27 mengisahkan seekor sapi yang terhindar dari segala sifat kehinaan, sebagaimana halnya dengan sapi-sapi yang lain, peristiwa ini terjadi pada masa

Nabi Musa as. Karena itu, Allah memerintahkan kepada kaum Nabi Musa untuk menyembelih seekor sapi betina. Dijelaskan bahwa hampir saja kaum Nabi Musa tidak melaksanakan perintah Allah tersebut karena kriteria sapi yang dimaksud sangat sulit ditemukan.

Selanjutnya, QS. Al-Isrâ' [17]: 111 menceritakan kekuasaan Allah yang tidak membutuhkan pelindung dari segala sifat kehinaan. Wahbah Az-Zuhaili di dalam *Tafsîr Al-Munîr* menjelaskan bahwa pelindung dibutuhkan karena adanya sifat lemah di dalam diri seseorang, sementara Allah Maha Sempurna dan tidak memiliki sifat hina yang membutuhkan seseorang untuk melindunginya. Itulah sebabnya di dalam ayat ini Allah terlebih dahulu menyebutkan hal yang dapat membawa kepada sifat lemah dan hina:

1. Allah tidak memunyai seorang anak. Ungkapan ini sekaligus menolak anggapan Yahudi dan Nasrani yang menyebutkan bahwa Uzair dan Isa as. adalah anak Allah.
2. Allah tidak memunyai sekutu di dalam menciptakan dan mengatur alam beserta isinya. Bilamana memunyai sekutu, itu berarti padanya terdapat sifat lemah sebagaimana halnya dengan makhluk.

Sementara itu, QS. An-Naml [27]: 34 dan 37 menceritakan peristiwa Nabi Sulaiman dengan Ratu Saba'. Ketika itu Nabi Sulaiman as. mengajak Ratu Saba' beserta kaumnya untuk tidak menyembah lagi matahari dan memeluk agama Nabi Sulaiman (agama tauhid/agama Islam). Jika ia dan kaumnya tidak mau, niscaya dia akan menjadi tawanan yang hina-dina,

ٱرۡجِعۡ إِلَيۡهِمۡ فَلَنَأۡتِيَنَّهُم بِجُنُودٖ لَّا قِبَلَ لَهُم بِهَا وَلَنُخۡرِجَنَّهُم مِّنۡهَآ أَذِلَّةٗ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ

'Kembalilah kepada mereka. Kami akan mendatangi mereka dengan balatentara yang mereka tidak kuasa melawannya, dan pasti kami akan mengusir mereka dari negeri itu (Saba) dengan terhina dan mereka menjadi (tawanan-tawanan) yang hina-dina'.

Kata *Adz-dzull* yang bermakna mudah dan dimudahkan terdapat di dalam QS. An-Nahl [16]: 69, QS. Al-Mulk [67]: 15, dan QS. Al-Insân [76]: 14, (وَذَانِيَةً عَلَيۡهِمۡ ظِلَٰلُهَا وَذُلِّلَتۡ قُطُوفُهَا تَذۡلِيلٗا = *'Dan naungan (pohon-pohon surga itu) dekat di atas mereka dan buahnya dimudahkan untuk memetiknya semudah-mudahnya'.*

Adapun yang bermakna 'lemah' hanya di dalam satu ayat, yakni pada QS. Al-Munâfiqûn [63]: 8,

يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعۡنَآ إِلَى ٱلۡمَدِينَةِ لَيُخۡرِجَنَّ ٱلۡأَعَزُّ مِنۡهَا ٱلۡأَذَلَّۚ وَلِلَّهِ ٱلۡعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ

'Mereka berkata, "Sesungguhnya jika kita telah kembali ke Madinah benar-benar orang yang kuat akan mengusir orang-orang yang lemah daripadanya. Padahal, kekuatan itu hanyalah bagi Allah, bagi rasul-Nya dan bagi orang-orang mukmin'.

Terdapat dua ayat yang mengandung pengertian 'tunduk', yaitu pada QS. Yâsîn [36]: 72, (وَذَلَّلۡنَٰهَا لَهُمۡ فَمِنۡهَا رَكُوبُهُمۡ = *'Dan Kami tundukan binatang-binatang itu untuk mereka'* dan QS. Al-Isrâ' (17): 24, (وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ = *'Dan tundukkanlah dirimu terhadap mereka (kedua orang tuamu) dengan penuh kasih sayang"*. Ali As-Sabuni menafsirkan bahwa *adz-dzull* (ٱلذُّلِّ) di sini berarti 'hendaklah anak itu tunduk kepada kedua orang tuanya laksana seorang hamba kepada tuannya', sementara Wahbah Az-Zuhaili menjelaskan bahwa ayat di atas merupakan kiasan seorang anak itu hendaklah tunduk dan patuh laksana burung yang menundukkan dan menurunkan sayapnya; apabila mengalami rasa takut, sayap burung senantiasa diturunkan dan ditundukkan.

Kata *adz-dzull* (ٱلذُّلِّ) yang bermakna 'lemah lembut' bergandengan dengan huruf *jar 'alâ* (idiom) dan ini hanya disebutkan sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu QS. Al-Mâ'idah [5]: 54,

فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ

(Fasaufa ya'tillâhu biqaumin yuhibbuhum wayuhibbûnahû azhillatin 'alal-mu'minîna a'izzatin 'alal-kâfirin)

"Maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan mereka pun mencintai-

Nya, yang bersikap lemah lembut terhadap orang mukmin, yang bersikap keras terhadap orang-orang kafir."

Walaupun kata *adz-dzull* (اَلذُّلّ) memunyai makna konotatif yang bermacam-macam, semuanya mempunyai *'alâqah* (عَلاَقَة = hubungan). Penghuni neraka kelak selalu menundukkan wajahnya karena mereka merasa malu dan hina; buah-buahan yang ada di dalam surga dimudahkan oleh Allah untuk memetiknya karena Allah telah menundukkan tangkainya; orang Mukmin saling mengasihi karena mereka tunduk di dalam suatu akidah yang sama, yaitu akidah Islam.

Imam Al-Ghazali menjelaskan bahwa siapa yang menjulurkan pandangannya kepada makhluk sehingga merasa butuh kepada mereka dan jiwanya terliput oleh ambisi ketamakan sehingga tidak puas dengan perolehannya setelah usaha maksimal, dia telah menyandang pakaian kehinaan. ❖ *Murni Badru* ❖



FÂ'A (فَاءَ)

Fâ'a (فَاءَ) berasal dari *faya'a* (فَيَأَ) yang berarti 'kembali'. Melalui proses *i'lâl* (إِعْلاَل), huruf *ya'* pada *'aîn fi'l* (huruf kedua) pada kata *faya'a* (فَيَأَ) itu diganti dengan huruf *alif*. Oleh karena huruf *alif* itu tidak bisa diberi baris, kata *faya'a* (فَيَأَ) yang sudah di-*i'lâl* itu berubah menjadi *fâ'a* (فَاءَ). Dari kata kerja *fâ'a* (فَاءَ) inilah ada beberapa kata yang disebut oleh beberapa ayat Al-Qur'an, seperti *fâ'at* (فَاءَتْ), *fâû* (فَاءُو), *tafi'a* (تَفِيْءَ), *afâ'a* (أَفَاءَ), *yatafayya'u* (يَتَفَيَّأُ). Kata *fâ'at* (فَاءَتْ) dan *tafi'a* (تَفِيْءَ) disebut di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 9 dan kata *fâ'û* (فَاؤُوْا) disebut di dalam QS. Al-Baqarah (2]: 226. Ketiga kata itu berarti 'kembali'. Kata *afâ'a* (أَفَاءَ) disebut di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 50 serta QS. Al-Hasyr [59]: 6 dan 7. Kata *yatafayya'u* (يَتَفَيَّأُ) disebut di dalam QS. An-Nahl [16]: 48.

Kata kerja *fâ'at* (فَاءَتْ) dan *tafi'a* (تَفِيْءَ) yang disebut di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 9 berarti 'kembali', yaitu 'kembali menaati perintah dan hukum Allah'. Subjek dari kedua rangkaian ayat ini adalah kata *thâ'ifah* (طَائِفَة) yang berarti 'golongan' atau 'kelompok'. Ayat ini berbicara mengenai tindakan yang harus diambil oleh kaum Muslim ketika terjadi bentrokan/perselisihan di antara sesama kaum Muslim, yaitu dengan jalan mengajak kedua pihak untuk kembali berdamai secara adil. Jika upaya damai itu tidak berhasil maka pihak yang menolaknya dapat ditindak sampai mereka mau kembali kepada perintah dan hukum Allah. Jika mereka menerima, maka tindakan itu harus dihentikan dan perdamaian harus diupayakan kembali secara adil di antara kedua pihak yang bertikai tersebut.

Kata *fâ'û* (فَاءُوْا) yang disebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 226 juga berarti 'kembali', yaitu 'kembali membatalkan sumpah dengan membayar kafarat sumpah'. Walaupun subjek kalimat di dalam ayat itu tidak disebutkan, hal itu dapat diketahui dari awal ayat ini dan topik yang dibicarakannya, yaitu para suami yang melakukan tindakan *îlâ'* (إِيْلاَء) terhadap para istrinya. Yang dimaksud dengan *îlâ'* (إِيْلاَء) di dalam ayat ini adalah sumpah yang diucapkan oleh suami untuk tidak menggauli istrinya sampai empat bulan atau lebih. Suami yang bersangkutan diberi waktu selama empat bulan untuk memikirkan kembali sumpahnya itu. Jika dia mau kembali, yaitu membatalkan sumpahnya dengan membayar kafarat sumpah, maka dia boleh kembali menggauli istrinya.

Kata kerja *afâ'a* (أَفَاءَ) disebut di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 50 serta QS. Al-Hasyr [59]: 6 dan 7. Di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 50, Allah memboleh-kan mengawini wanita yang menjadi tawanan perang setelah membayarkan maharnya. Ungkapan *mim mâ afâ'allâhu 'alaîka* (مِمَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ) di dalam ayat ini berarti 'sebagian dari nikmat yang telah dikembalikan oleh Allah kepadamu, hai Muhammad'. Setelah berlangsungnya perkawinan itu, para wanita tersebut berarti sudah dikembalikan oleh Allah martabatnya sebagai wanita baik-baik dan merdeka serta berada di bawah tanggung jawab suaminya.

QS. Al-Hasyr [59]: 6 dan 7 berkaitan dengan harta *faî'* (فَيْء), yaitu harta rampasan perang yang diperoleh dari musuh tanpa melalui peperangan. Ungkapan *mâ afâ'allâhu 'alâ rasûlihî* (مَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ) di dalam kedua ayat ini berarti 'apa saja yang telah dikembalikan oleh Allah kepada Rasul-Nya'. Harta benda yang berada di bawah kekuasaan orang-orang kafir itu pada hakikatnya adalah harta milik orang yang beriman. Pemilikan oleh orang-orang kafir itu adalah pemilikan secara tidak sah. Setelah mereka dikalahkan, dan harta-harta mereka itu dikuasai oleh orang-orang yang beriman, berarti Allah telah mengembalikannya kepada pemiliknya yang sah.

Adapun kata kerja *yatafayya'u* (يَتَفَيَّأُ) yang berarti 'berbolak-balik' disebut di dalam QS. An-Nahl [16]: 48. Ayat ini menegaskan bahwa seringnya segala sesuatu yang diciptakan oleh Allah berbolak-balik ke kanan dan ke kiri merupakan sebagian dari tanda ketundukan mereka kepada Penciptanya. Kata kerja *yatafayya'u* (يَتَفَيَّأُ) di sini juga berasal dari kata kerja *fâ'a* (فَآءَ). ❖ *Zulfikri* ❖

FADHL (فَضْل)

Kata *fadhl* (فَضْل) merupakan kata dasar yang memiliki dua *wazn* (timbangan), yaitu *fadhala – yafdhulu* (فَضَلَ – يَفْضُلُ) dan *fadhila – yafdhalu* (فَضِلَ – يَفْضَلُ). Di dalam Al-Qur'an kata *al-fadhl* (ٱلْفَضْل) dengan berbagai bentuk turunan-nya disebut 104 kali.

Arti asal kata *al-fadhl* (ٱلْفَضْل) adalah *az-ziyâdah wal-khaîr* (kelebihan dan kebaikan), yang kemudian berkembang menjadi 1) *baqiya* (بَقِيَ = sisa/akhir), 2) *zâd/ziyâdah* (زَادَ/زِيَادَة = lebih, lawan dari kurang), dan 3) *ghalab* (غَلَبَ = menang/unggul/utama). Di dalam bahasa Indonesia kata *al-fadhl* (ٱلْفَضْل) sering diterjemahkan dengan 'karunia, kemurahan, kebaikan, keutamaan, kemuliaan, dan keunggulan'.

Al-Ashfahani menyatakan bahwa *fadhl* (فَضْل) berarti 'lebih' atau 'kelebihan' yang mencakup kebaikan dan keburukan. Adapun Thabathabai mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *fadhl* (فَضْل) (makna konotatifnya) ialah suatu pemberian yang bersifat sukarela yang merupakan kelebihan dari kebutuhan. Kata *al-fadhl* (ٱلْفَضْل), demikian Thabathabai, digunakan untuk menyatakan 'kelebihan, keunggulan, kebaikan, kemurahan, dan keutamaan di dalam hal yang positif', sedangkan untuk hal-hal yang negatif digunakan kata *al-fudhûl* (ٱلْفُضُوْل). Namun, di dalam Al-Qur'an tidak ditemukan kata *al-fadhl* (ٱلْفَضْل) yang berarti 'kelebihan atau keunggulan di bidang yang negatif' sebagaimana tidak ditemukannya kata *al-fudhûl* (ٱلْفُضُوْل). Sementara itu, Ibnu Manzhur menyebutkan, *al-fadhîlah* (ٱلْفَضِيْلَة) diartikan sebagai 'kedudukan yang tinggi di dalam hal-hal yang utama'. Akan tetapi, kata *al-fadhîlah* (ٱلْفَضِيْلَة) tidak ditemukan di dalam Al-Qur'an.

Kata *fadhl* (فَضْل), yang digunakan untuk menyatakan kelebihan yang dimiliki oleh sesuatu atas sesuatu yang lain, umumnya menyangkut tiga segi. **Pertama**, dari segi jenis, seperti hewan memiliki kelebihan dibanding dengan tumbuh-tumbuhan. **Kedua**, dari segi *nau'* (نَوْع = spesies), yaitu suatu pembagian di bawah level jenis (genus/جِنْس), seperti manusia memunyai kelebihan, di dalam hal-hal tertentu, dibanding dengan binatang sekalipun keduanya sama-sama jenis hewan. Kata *fadhl* (فَضْل) yang mengandung arti semacam ini dapat dilihat di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 70. **Ketiga**, dari segi *dzât* (ذَات = esensi), seperti Ahmad memiliki kelebihan, di dalam suatu segi, dibanding Mahmud. Pemakaian kata *fadhl* (فَضْل) dengan pengertian ini dapat ditemukan di dalam Al-Qur'an pada QS. An-Nahl [16]: 71. Kelebihan atau keunggulan yang termasuk kategori pertama dan kedua merupakan anugerah semata-mata dari Allah swt. tanpa didahului usaha dari yang menyandang kelebihan atau keunggulan dimaksud. Kelebihan atau keunggulan kategori ketiga kadang-kadang merupakan anugerah semata-mata dari Allah swt. dan kadang-kadang juga merupakan hasil dari usaha oleh yang bersangkutan.

Fadhl

Sebagaimana terlihat di dalam susunan kalimat di dalam Al-Qur'an, kata *fadhl* (فَضْل) dan turunannya muncul di dalam dua bentuk. **Pertama**, di dalam bentuk perbandingan di antara sesuatu dengan sesuatu yang lain, seperti di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 34. **Kedua**, tanpa perbandingan, seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 73. Di dalam bentuk pertama, kata *fadhl* (فَضْل) dirangkaikan dengan kata depan *'alâ* (عَلَى) yang umumnya diterjemahkan 'atas'. Adapun di dalam bentuk kedua, tanpa kata depan *alâ* (عَلَى) tersebut.

Pada umumnya, bentuk pertama di atas mengandung keterkaitan di antara Allah swt. dengan makhluk atau di antara sesama makhluk itu sendiri sehingga kadang-kadang kata tersebut diterjemahkan dengan 'karunia' dan kadang-kadang juga diterjemahkan dengan 'kelebihan' atau 'keunggulan'. Di dalam bentuk kedua, umumnya, hanya berkaitan dengan Allah swt. dan hanya diterjemahkan dengan kata 'karunia' atau 'anugerah'.

kata *fadhl* (فَضْل) di dalam Al-Qur'an tidak hanya khusus untuk persoalan-persoalan yang menyangkut keakhiratan, tetapi juga berkaitan dengan persoalan-persoalan yang bersifat keduniaan. Banyak ditemukan kata *fadhl* (فَضْل) yang dirangkaikan dengan kata *Allah*. Untuk mengaitkan kata *fadhl* (فَضْل) dengan kata *Allah* atau kata yang bermakna Tuhan atau kata ganti-Nya terdapat beberapa cara. **Pertama**, secara langsung merangkaikan keduanya, seperti *fadhlullâh* (فَضْلُ اللهِ) yang diulang sebanyak enam belas kali, satu kali dengan rangkaian *fadhlu rabbî* (فَضْلُ رَبِّي) (QS. An-Naml [27]: 40), sedangkan di dalam susunan *fadhlahû/fadhlihî* (فَضْلَهُ/فَضْلِهِ) ditemukan sebanyak 29 kali. **Kedua**, dengan cara menggunakan kata penghubung berupa kata yang berarti 'memiliki' atau 'memunyai'. Kata penghubung dimaksud ialah *dzû* (ذُوْ) yang mengandung arti *ash-shâhib* (الصَّاحِب = yang memiliki). Sebagai contoh, di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 174. Rangkaian di dalam bentuk semacam ini ditemukan sebanyak 14 kali.

Perbedaan redaksional tersebut, tentunya, memiliki maksud-maksud tertentu dan digunakan di dalam konteks-konteks tertentu pula. Susunan yang menggunakan kata *dzû* (ذُوْ) *jumlah idhâfah* (جُمْلَة إِضَافَة) memiliki tekanan-tekanan khusus dan digunakan di dalam beberapa konteks. **Pertama**, di dalam rangka mengingatkan manusia bahwa banyak di antara manusia yang telah menerima karunia Allah tetapi tidak mensyukurinya. **Kedua**, di dalam rangka meyakinkan bahwa permohonan ampunan yang diajukan oleh manusia yang berdosa akan dikabulkan oleh Allah karena Allah memunyai *fadhl* (فَضْل), yaitu karunia yang luas. **Ketiga**, digunakan ketika berbicara tentang karunia Allah atas manusia berupa keselamatan dari hal-hal yang tidak mereka inginkan, baik yang berkaitan dengan keakhiratan maupun yang berkenaan dengan keduniaan.

Kata *fadhl* (فَضْل) yang dikaitkan dengan kata *Allah* lebih tepat diartikan dengan 'pemberian sesuatu yang tidak dibutuhkan oleh si pemberi'. Jadi, *fadhlullâh* (فَضْلُ اللهِ) berarti pemberian atau karunia Allah swt. yang betul-betul tidak dibutuhkan-Nya karena Allah swt. memang tidak pernah membutuhkan suatu apa pun.

Berdasarkan QS. Âli 'Imrân [3]: 73, timbul pandangan yang mengatakan bahwa *fadhlullâh* (فَضْلُ اللهِ) itu terbatas (baca: sedikit). Hal ini, demikian pendapat ini berargumen, berdasarkan kenyataan bahwa tidak semua manusia mendapatkan *fadhlullâh* (فَضْلُ اللهِ) tersebut. Pandangan semacam ini, tulis Thabathabai, sama sekali tidak benar. *Fadhlullâh* (فَضْلُ اللهِ) itu sesungguhnya luas dan Allah Maha Mengetahui siapa di antara hamba-Nya yang layak/pantas untuk menerima *fadhlullâh* (فَضْلُ اللهِ) tersebut. Hanya orang-orang tertentu yang mendapatkannya.

Banyak ditemukan di dalam Al-Qur'an kata *fadhlullâh* (فَضْلُ اللهِ) atau *Allahu* dzul *fadhl* (اللهُ ذُوالْفَضْلِ) yang dirangkaikan dengan kata *rahmah* (رَحْمَة), di antaranya ada yang didahului oleh preposisi *ba' sababiyah* (بَاءُ السَّبَبِيَّة = huruf *ba'* yang mengandung arti sebab), seperti di dalam QS. Yûnus [10]: 58, yang menunjukkan bahwa

tiap-tiap *fadhl* (فَضْل) dan *rahmah* (رَحْمَة) memiliki penyebab sendiri-sendiri dan menunjukkan bahwa tidak identik antara *fadhl* (فَضْل) dan *rahmah* (رَحْمَة).

Pemberian atau karunia Allah swt. yang dicakup dengan kata *fadhlullâh* (فَضْلُ اللهِ) pada umumnya bersifat immateri (berbeda dengan kata *fadhl* [فَضْل] yang masih berdiri sendiri, seperti di dalam QS. An-Nahl [16]: 71). Contoh pemberian yang bersifat immateri tersebut ialah *mau'izhah* (مَوْعِظَة = nasihat) seperti di dalam QS. Yûsuf [12]: 38, *tandzîr* (تَنْذِيْر = peringatan) seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 243, *syifâun fish shudûr* (شِفَاءٌ فِي الصُّدُوْر = obat pelapang dada), seperti di dalam QS. Yûnus [10]: 58 serta QS. Âli 'Imrân [3]: 170 - 171, dan *al-hudâ* (اَلْهُدَى = petunjuk), di dalam QS. An-Nûr [24]: 21. Adapun *rahmah* (رَحْمَة) lebih cenderung kepada pengertian kehidupan yang bahagia yang di dalamnya terkandung unsur-unsur materi, di samping yang immateri. ❖ *Cholidi* ❖

FÂHISYAH (فَاحِشَة)

Kata *fâhisyah* (فَاحِشَة) adalah bentuk kata sifat yang terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *fâ – hâ – syîn*. Ibnu Faris di dalam kitabnya, *Mu'jamu Maqâyîsil Lughah* menjelaskan bahwa akar tersebut menunjuk pada arti 'hal-hal yang buruk'. Demikian pula Ibnu Manzhur di dalam kitabnya, *Lisânul 'Arab* mengatakan bahwa 'segala karakter yang buruk, baik perbuatan maupun perkataan' disebut *al-fuhsy* (اَلْفُحْش).

Kata *al-fuhsy* (اَلْفُحْش), *al-fâhisyah* (اَلْفَاحِشَة), dan *al-fâhisy* (اَلْفَاحِش) banyak digunakan di dalam hadits dengan makna 'yang menunjuk pada maksiat dan dosa yang amat keji yang mudharatnya sangat besar'. Ibnul Asir mengatakan bahwa kebanyakan kata tersebut digunakan di dalam arti 'zina'; dan zina itu sendiri dinyatakan di dalam Al-Qur'an sebagai *fâhisyah* (فَاحِشَة) (QS. Al-Isrâ' [17]: 32). Kata *fâhisyah* (فَاحِشَة) juga biasa digunakan di dalam arti 'bakhil atau kikir'.

Di dalam Al-Qur'an ada tiga bentuk kata yang digunakan dari akar kata tersebut, dua di antaranya di dalam bentuk *mufrad* yaitu *fâhisyah* (فَاحِشَة) dan *fahsyâ'* (فَحْشَاء), sedangkan yang ketiganya adalah bentuk jamak, yaitu *fawâhisy* (فَوَاحِش). Yang paling banyak digunakan adalah bentuk yang pertama *fâhisyah* (فَاحِشَة), yaitu sebanyak 13 kali. Adapun bentuk *fahsyâ'* (فَحْشَاء) hanya tujuh kali, dan bentuk *fawâhisy* (فَوَاحِش) empat kali. Secara keseluruhan berjumlah 24 kali.

Penggunaan bentuk *fâhisyah* (فَاحِشَة) hampir selalu disertai isyarat atau penyebutan tentang dosa-dosa yang dimaksud *fâhisyah* (فَاحِشَة) di dalam ayat tersebut dan dosa-dosa tersebut hampir semuanya terkait dengan pelanggaran seksual, dengan rincian sebagai berikut.

1. Menunjukkan pada perbuatan zina, seperti di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 32, QS. An-Nisâ' [4]: 15, 19, 25, dan sebagainya.
2. Menunjuk pada perbuatan dosa kaum Luth (homoseksual dan lesbian), sebagaimana di dalam QS. Al-A'râf [7]: 80, QS. An-Naml [27]: 54, dan sebagainya.
3. Menunjuk pada perbuatan mengawini dan mewarisi mantan istri bapak, sebagaimana kebiasaan orang Arab jahiliyah sebelum datangnya Islam. Ini terlihat di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 22.
4. Menunjuk pada perbuatan telanjang saat thawaf, yang juga sebagai kebiasaan orang-orang Arab jahiliyah sebelum datangnya Islam. Hal ini disebutkan di dalam QS. Al-A'râf [7]: 28.

Berbeda dengan bentuk *fâhisyah* (فَاحِشَة), penggunaan bentuk *fahsyâ'* (فَحْشَاء) hampir semuanya tidak disertai penyebutan dosa yang dimaksud dengan *fahsyâ'* (فَحْشَاء) di dalam ayat itu. Secara garis besar pengungkapan bentuk *fahsyâ'* (فَحْشَاء) tersebut ada 4 macam.

Pertama, menyatakan bahwa *al-fahsyâ'* (اَلْفَحْشَاء) itu merupakan perintah setan dengan menggunakan 3 macam redaksi.

1. Kata *al-fahsyâ'* (اَلْفَحْشَاء) dirangkaikan dengan kata *as-sû'* (اَلسُّوء = kejahatan), *"Sesungguhnya syaitan itu hanya menyuruh kamu berbuat as-sû'*

(اَلسُّوء) *dan al-fahsyâ'* (اَلْفَحْشَاء)" (QS. Al-Baqarah [2]: 169). Ulama menafsirkan *al-fahsyâ'* (اَلْفَحْشَاء) pada ayat ini sebagai kejahatan yang ada *had*-nya, sedangkan *as-sû'* (اَلسُّوء) sebagai kejahatan yang tidak ada *had*-nya.

2. Kata *al-fahsyâ'* (اَلْفَحْشَاء) dirangkaikan dengan kata *al-faqr* (اَلْفَقْر = kefakiran), *"Setan itu menjanjikan (menakut-nakuti) kamu dengan al-faqr* (اَلْفَقْر *= kemiskinan) dan menyuruh kamu berbuat al-fahsyâ'* (اَلْفَحْشَاء)" (QS. Al-Baqarah [2]: 268). Ulama menafsirkan kata *al-fahsyâ'* (اَلْفَحْشَاء) di dalam ayat itu sebagai keengganan bersedekah. Ada juga yang menafsirkannya sebagai kebakhilan atau kekikiran.
3. Kata *al-fahsyâ'* (اَلْفَحْشَاء) dirangkaikan dengan kata *al-munkar* (اَلْمُنْكَر), *"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengikuti langkah-langkah setan karena sesungguhnya setan itu menyuruh mengerjakan al-fahsyâ'* (اَلْفَحْشَاء) *dan al-munkar* (اَلْمُنْكَر)" (QS. An-Nûr [24]: 21). Ulama menafsirkan *al-fahsyâ'* (اَلْفَحْشَاء) di dalam ayat ini dengan segala dosa yang amat keji dan besar mudaratnya. Adapun *al-munkar* (اَلْمُنْكَر) adalah dosa yang diingkari dan dilarang oleh syarak dan akal sehat. Dengan demikian, rangkaian *al-fahsyâ'* (اَلْفَحْشَاء) dengan *al-munkar* (اَلْمُنْكَر) mencakup segala macam dosa yang ada.

Kedua, menegaskan bahwa Allah tidak menolerir sifat *al-fahsyâ'* (اَلْفَحْشَاء). Bentuk ini menggunakan dua macam redaksi, yaitu ada di dalam bentuk positif (yang tidak didahului oleh kata "tidak") dan ada di dalam bentuk negatif (yang didahului oleh kata "tidak"). Di dalam bentuk positif dikatakan, *"Allah melarang perbuatan al-fahsyâ'* (اَلْفَحْشَاء) *dan al-munkar* (اَلْمُنْكَر)" (QS. An-Nahl [16]: 90), sedangkan di dalam bentuk negatif dikatakan, *"Sesungguhnya Allah tidak menyuruh (mengerjakan) al-fahsyâ' itu maka mengapa kamu mengada-adakan terhadap Allah apa yang kamu tidak ketahui?* " (QS. Al-A'râf [7]: 28).

Ketiga, menyatakan ke-*ma'shûm*-an Nabi Yusuf as. dari sifat *as-sû'* (اَلسُّوء) dan *al-fahsyâ'* (اَلْفَحْشَاء), sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Yûsuf [12]: 24.

Keempat, menegaskan bahwasanya shalat itu mencegah *al-fahsyâ'* (اَلْفَحْشَاء) dan *al-munkar* (اَلْمُنْكَر), sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 45.

Adapun penggunaan bentuk jamak, *al-fawâhisy* (اَلْفَوَاحِش) menunjukkan pada perbuatan dosa secara umum, seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 151 dinyatakan, *"Janganlah mendekati al-fawâhisy itu, baik yang lahir maupun yang batin"*, demikian juga di dalam QS. Al-A'râf [7]: 33, menyatakan agar Nabi berseru bahwa Tuhanku hanyalah mengharamkan *al-fawâhisy* tersebut, baik yang lahir maupun yang batin. Di samping itu, terdapat pula pada dua tempat yang lain, yaitu di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 37 dan QS.An-Najm [53]: 32, yang mengisyaratkan bahwa orang yang akan memperoleh balasan nikmat surga di akhirat adalah orang yang menjauhi dosa-dosa besar dan *al-fawâhisy* (اَلْفَوَاحِش). Dari keempat penggunaan bentuk *al-fawâhisy* (اَلْفَوَاحِش) tersebut, tampak jelas cakupannya lebih luas, bukan hanya menunjuk dosa-dosa besar dan perbuatan keji saja sebagaimana penggunaan bentuk *fâhisyah* (فَاحِشَة) dan *al-fahsyâ'* (اَلْفَحْشَاء), melainkan juga mencakup dosa-dosa kecil. Bahkan, pada dua ayat terakhir, kata *al-fawâhisy* (اَلْفَوَاحِش) dirangkaikan dengan dosa-dosa besar, *kabâ'iral-itsmi wal-fawâhisy* (كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِش = dosa-dosa besar dan *al-fawâhisy*) sehingga seolah-olah yang dimaksud *al-fawâhisy* di situ menunjuk pada dosa-dosa kecil.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

FAJARAH (فَجَرَة)

Kata ini adalah bentuk jamak dari *fâjir* (فَاجِر – *ism fâ'il*), yang berarti 'orang yang durhaka'. *Fajarah* (فَجَرَة) berasal dari kata *fajr* (فَجْر), yang makna asalnya menurut Ibnu Faris *at-tafattuh fisy-syai'* (اَلتَّفَتُّحُ فِي الشَّيْءِ = terbuka pada sesuatu). Dari pengertian tersebut maka terbukanya kegelapan malam dengan munculnya cahaya shubuh disebut *fajr* (فَجْر). Begitu juga terpancarnya air dari tempat penyimpanannya disebut pula *fajr* (فَجْر), sedangkan tempat timbul/tempat terpancarnya air disebut *fujrah* (فُجْرَة). Berangkat dari makna asal ini, maka orang yang terdorong

melakukan perbuatan maksiat secara terbuka disebut *fâjir* (فَاجِر). Demikian menurut Muhammad Isma'il Ibrahim. Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, asal makna *fajr* (فَجْر) ialah pecah atau terbelahnya sesuatu secara lebar. Orang yang melakukan maksiat dinamakan *fâjir* (فَاجِر) karena ia dipandang *syaqqa sitrad-diyânah* (شَقَّ سِتْرَ الدِّيَانَةِ = telah memecah/membelah tutup agama). Di dalam perkembangan pemakaiannya, kata *fajr* (فَجْر) atau *fujûr* (فُجُوْر) juga berarti 'fasik, kufr, atau zina'. Bahkan, setiap orang yang berpaling dari kebenaran disebut *fâjir* (فَاجِر).

Kata *fajarah* (فَجَرَة) disebutkan satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. 'Abasa [80]: 42. Kata *fujjâr* (فُجَّار) disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. Shâd [38]: 28, QS. Al-Infithâr [82]: 14, dan QS. Al-Muthaffifîn [83]: 7. Kata *fujûr* (فُجُوْر) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Asy-Syams [91]: 8. Kata *al-fajr* (اَلْفَجْر) diulang enam kali. Kata *fâjir* (فَاجِر) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Nûh [71]: 27. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* kata itu disebut empat kali dan di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* disebut lima kali.

Penggunaan kata *fajarah* (فَجَرَة) di dalam QS. 'Abasa [80]: 42 berkaitan dengan suasana di Hari Kiamat. Pada hari itu ada orang yang berseri-seri mukanya, tertawa dan gembira. Ada pula muka yang tertutup debu dan orangnya dalam kegelapan. Yang terakhir ini adalah orang-orang kafir lagi *fâjir* (فَاجِر = durhaka), *ulâika humul-kafaratul-fajarah* (أُولَٰئِكَ هُمُ ٱلْكَفَرَةُ ٱلْفَجَرَةُ).

Adapun kata *fajr* (فَجْر) yang disebut di dalam bentuk *fi'l mâdhî* dan *fi'l mudhâri'*, hampir semuanya berarti 'memancar, mengalir, meluap', kecuali yang terdapat di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 5, yang lebih tepat diartikan sebagai 'berbuat maksiat', yaitu manusia hendak berbuat maksiat terus menerus, *liyafjura amâmahû* (لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ). Adapun kata *fajr* (فَجْر) yang disebut di dalam bentuk *mashdar*, semuanya berarti 'waktu shubuh'.

Dengan demikian jelaslah bahwa Al-Qur'an hanya satu kali menggunakan kata *fajarah* (فَجَرَة), yang berarti 'orang yang fasik, durhaka, atau berbuat maksiat'. Namun, kata jadiannya disebutkan beberapa kali sesuai dengan konteks masing-masing. Meskipun terdapat sedikit perubahan dari arti makna asalnya, arti itu tidaklah jauh menyimpang karena dari diri orang yang fasik dan durhaka timbul dan memancar perbuatan maksiat dan tercela. ❖ *Hasan Zaini* ❖

FAJJ (فَجّ)

Kata *fajj* adalah bentuk *mashdar* (infinitif) dari kata kerja *fajja – yafujju* (فَجَّ – يَفُجُّ). Namun, kedua bentuk kata kerja tersebut tidak ditemukan di dalam Al-Qur'an. Kata *fajj* diartikan dengan *syuqqat yaktanifuha jabalâni* (شُقَّةٌ يَكْتَنِفُهَا جَبَلاَنِ = lintasan jalan yang diapit oleh dua buah gunung) dan dapat juga diartikan dengan *ath-tharîqul wâsi'* (الطَّرِيْقُ الْوَاسِعُ = jalan yang luas), demikian dijelaskan oleh Ar-Raghib Al-Ashfahani di dalam karyanya *Mu'jam Mufradât Alfâzhil Qur'ân*. Bentuk jamak dari kata tersebut adalah *fijâj* (فِجَاج). Selain diartikan dengan *thuruqan wâsi'an* (طُرُقًا وَاسِعًا = beberapa jalan yang luas), kata ini diartikan juga dengan *thuruqan mukhtalifatan* (طُرُقًا مُخْتَلِفَةً = jalan yang beragam).

Di dalam Al-Qur'an, kata *fajj* beserta jamaknya, *fijâj*, disebut tiga kali, yakni satu kali di dalam bentuk tunggal dan dua kali di dalam bentuk jamak. Kata *fajj* terdapat di dalam QS. Al-Hajj [22]: 27. Kata *fajj* yang disifati dengan kata *'amîq* (عَمِيْقٍ) di dalam ayat tersebut diartikan oleh ulama tafsir, misalnya Ibnu Katsir, Ath-Thabarsi, dan Al-Maraghi dengan *ath-tharîq al-ba'îd* (الطَّرِيْقُ الْبَعِيْد = jalan yang jauh). Ayat ini berkaitan dengan tempat asal kedatangan manusia yang diseru oleh Nabi Ibrahim as. untuk menunaikan ibadah haji yang berdatangan dari berbagai penjuru dunia, sekalipun dengan melalui jalan yang cukup jauh.

Adapun kata *fijâj* sebagai bentuk jamak dari kata *fajj* terdapat di dalam QS. Al-Anbiyâ', [21]: 31 dan QS. Nûh [71]: 20. Al-Maraghi menafsirkan penggalan ayat QS. Al-Anbiyâ', [21]: 31 ini bahwa Allah swt. menciptakan jalan di antara dua gunung di atas bumi ini agar manusia dapat melaluinya dari satu daerah ke daerah yang lain dan dari satu musim ke musim berikutnya agar

Fakhkhâr

hal itu dapat dijadikan pedoman bagi manusia untuk memperoleh kemaslahatan dan kebutuhan hidup mereka. Adapun kata *fijâjan* yang terdapat di dalam QS. Nûh [71]: 20 dijelaskan pula oleh Al-Maraghi, di dalam kitab tafsirnya, dengan 'agar kamu menetap dan berjalan di belahan mana saja dari bumi ini yang kalian kehendaki.' Lain halnya dengan Ath-Thabarsi, ia menyoroti ayat itu dengan adanya dua kata—*subulan* dan *fijâjan*—yang berbeda, tetapi memunyai makna yang sama, yakni *thuruq* (طُرُق = banyak jalan). Menurutnya, pengulangan kedua kata tersebut menunjukkan bahwa nikmat yang dianugerahkan Allah swt. kepada para hamba-Nya ada di mana-mana. Lebih lanjut, ia menegaskan pula bahwa pengulangan tersebut sekaligus merupakan peringatan kepada mereka bahwa kepada-Nyalah yang berhak disembah, yakni penyembahan yang bebas dari segala bentuk kemusyrikan. Selain itu, pengulangan tersebut dimaksudkan pula untuk menunjukkan bahwa Dia, Allah swt., Maha Mengetahui kemaslahatan para hamba-Nya, Pemelihara mereka secara bijaksana. Oleh karena itu, menjadi kewajiban bagi para hamba untuk tidak mempertentangkan nikmat-nikmat itu dengan kekafiran dan pembangkangan. ❖ *Mujahid* ❖

FAKHKHÂR (فَخَّار)

Fakhkhâr adalah kata benda yang terbentuk dari kata *fakhara–yafkharu–fakhran* (فَخَرَ – يَفْخَرُ – فَخْرًا), berakar huruf *fâ', khâ',* dan *râ'* berarti 'kebanggaan' atau 'kebesaran.' Dari makna dasar itu berkembang menjadi, antara lain 'berbesar hati/bangga' karena yang demikian membang-gakan atau membesarkan dirinya; 'sombong/angkuh' karena ia merasa diri paling besar; 'kemuliaan' karena yang demikian menempati posisi yang besar; 'kejayaan' karena yang demikian memperoleh kemenangan yang besar; 'yang mewah/megah' (pestanya) karena yang demikian ingin mencari popularitas dan meru-pakan sikap yang membanggakan diri; dan 'tembikar' karena mereka yang memiliki barang tersebut menunjukkan kemewahan, salah satu kepemilikan yang dapat dibanggakan. Menurut Al-Ashfahani, kata *al-fakhr* (اَلْفَخْرُ) berarti 'membanggakan diri dengan sesuatu', seperti membanggakan diri dengan harta dan atau jabatan.

Kata *fakhkhâr* (فَخَّار) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang enam kali dan kata *fakhkhâr* sendiri hanya disebutkan satu kali (QS. Ar-Rahmân [55]: 14). Kata *fakhkhâr* digunakan di dalam Al-Qur'an berkaitan dengan penciptaan manusia. Di dalam ayat tersebut, dinyatakan bahwa Allah menciptakan manusia dari tanah kering seperti tembikar (*fakhkhâr*). *Fakhkhâr* (tembikar) adalah benda yang terbuat dari tanah liat yang dibakar, sedangkan kata *shalshâl* (صَلْصَال) berarti tanah kering yang terdengar nyaring tatkala (dipukul), seperti tanah liat yang sudah dibakar, yaitu tanah yang sudah bercampur dengan pasir. Ayat tersebut, secara sepintas bertentangan dengan beberapa ayat lain yang menjelaskan asal kejadian manusia, misalnya QS. Al-Hijr [15]: 26, manusia diciptakan dari tanah liat (yang berasal dari lumpur hitam) yang diberi bentuk atau *min hama'in masnûn* (مِنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ); QS. Ash-Shâffât [37]: 11, manusia diciptakan dari tanah liat atau *min thînin lâzibin* (مِن طِينٍ لَّازِب); dan QS. Âli 'Imrân [3]: 59, manusia diciptakan dari tanah atau *min turâbin* (مِنْ تُرَاب). Kalangan ahli tafsir sepakat bahwa perbedaan itu menunjukkan adanya proses, yakni manusia diciptakan (melalui proses) dari tanah (*turâb*) (تُرَاب), lalu diadon menjadi tanah liat (*thîn*) (طِيْن), kemudian berubah menjadi seperti lumpur hitam yang diberi bentuk *kal hama'il masnûn* (كَالْحَمَإِ الْمَسْنُوْنِ), dan kemudian berubah menjadi tanah kering seperti tembikar *shalshâl kal fakhkhâr* (صَلْصَلٍ كَالْفَخَّارِ).

Pecahan lain dari *fakhkhâr* (فَخَّار) yang digunakan adalah *tafâkhur* (تَفَاخُر). Kata *tafâkhur* (تَفَاخُر = berbangga-bangga) digunakan berkaitan dengan hakikat kehidupan di dunia, yakni hanyalah permainan dan suatu yang melalaikan, perhiasan dan bermegah-megahan, serta berbangga-banggaan tentang banyaknya harta dan anak (QS. Al-Hadîd, [57]: 20). Ulama berbeda penafsiran tentang kata *tafâkhur* (تَفَاخُر) di dalam

ayat tersebut. Al-Qurthubi berpendapat bahwa yang dimaksud adalah berbangga-banggaan satu dengan yang lainnya atas harta dan anak mereka; sebagian berpendapat bahwa yang dimaksud *tafâkhur* (تَفَاخُر) adalah kebanggaan atas penciptaan dan kemampuan mereka; dan sebagian lainnya lagi berpendapat bahwa yang dimaksud kata itu adalah kebanggaan atas keturunan mereka, seperti kebiasaan orang Arab yang membanggakan leluhur mereka. Diriwayatkan oleh Muslim di dalam kitab *Shahîh*-nya bahwa sesungguhnya Nabi saw. diutus untuk bersikap *tawâdhu'* (تَوَاضُع = merendah diri) hingga seseorang tidak berbuat aniaya atas orang lain dan tidak berbangga-bangga (atas kemewahan yang dimilikinya) seseorang atas yang lainnya. Di dalam riwayat yang lain, dinyatakan bahwa salah satu kebiasaan orang Jahiliyah adalah membangga-banggakan keturunan mereka. Menurut Ibnu Katsir, ayat tersebut sesungguhnya memperingatkan bahwa kehidupan dunia yang diisi dengan permainan, kelalaian, perhiasan, bermegah-megahan, dan berbangga-bangga itu mencerminkan kecenderungan untuk mengikuti keinginan syahwat (QS. Âli 'Imrân, [3]: 14) secara berlebihan. Karena itu, Allah memberikan perumpamaan bagi mereka yang berbuat demikian seperti petani yang tanaman-tanamannya mengagumkan, kemudian tanaman itu menjadi kering dan menguning, kemudian menjadi hancur. Kehidupan di dunia seperti itu adalah kerugian yang berlipat ganda; di dunia dibenci oleh masyarakat dan di akhirat mendapat azab yang keras. Kehidupan dunia tidak lain hanyalah kesenangan yang menipu.

Adapun pecahan lainnya dari *fakhkhâr* (فَخَّار) adalah *fakhûr* (فَخُوْر = membanggakan diri) yang disebutkan empat kali; masing-masing digunakan berkaitan dengan kewajiban terhadap Allah dan terhadap sesama manusia, seperti tidak boleh bersikap sombong dan membanggakan diri (QS. An-Nisâ' [4]: 36); berkaitan dengan sifat orang-orang kafir, antara lain jika selamat dari bencana dia merasa gembira lagi bangga (QS. Hûd [11]: 10); berkaitan dengan nasihat Luqman terhadap anaknya, antara lain larangan bersikap sombong lagi membanggakan diri (QS. Luqmân [31]: 18); dan berkaitan dengan peringatan Tuhan kepada Nabi saw. agar tidak berduka cita terhadap apa yang luput dari Nabi saw. dan tidak terlalu gembira atas nikmat-Nya yang dapat menyebabkan kesombongan dan kebanggaan diri. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong lagi membanggakan diri (QS. Al-Hadîd [57]: 23). (Baca juga entry *fakhûr*).

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

FAKHÛR (فَخُوْر)

Kata ini berasal dari *fakhr* (فَخْر), yang makna asalnya adalah *'izham* dan *qidam* (عِظَم وَقِدَم = besar dan dahulu/senior). Abu Zaid, sebagaimana yang dikutip Ibnu Faris, mengartikan *fakhr* (فَخْر) sebagai *tafdhîl* (mengutamakan); umpamanya *fakhartur rajula 'alâ shâhibih* (فَخَرْتُ الرَّجُلَ عَلَى صَاحِبِهِ). Maksudnya ialah *fadhdhaltuhû 'alaih* (فَضَّلْتُهُ عَلَيْهِ = aku mengutamakan seseorang atas temannya). Ada beberapa bentuk yang seasal dengan kata *fakhr* (فَخْر), umpamanya *fakhîr* (فَخِيْر), artinya *alladzî yufâkhiruka* (الَّذِى يُفَاخِرُكَ = orang yang membesarkan diri terhadapmu), *fikhkhîr* (فِخِّيْر) artinya *katsîrul-fakhr* (كَثِيْرُ الْفَخْرِ = banyak sombong), *nakhlatun fakhûr* (نَخْلَةٌ فَخُوْر) artinya 'sebatang pohon kurma yang besar serta banyak dahannya', *an-nâqatul-fakhûr* (النَّاقَةُ الْفَخُوْرُ) artinya unta yang besar susunya.

Ibrahim Anis dan Muhammad Ismail Ibrahim mengartikan kata *fakhr* (فَخْر) sebagai 'membanggakan diri atas sesuatu yang dimiliki seseorang atau yang dimiliki kaumnya berupa kebaikan', dan sebagai *'takabbur'* (تَكَبُّر = sombong). Kata *fakhkhâr* (فَخَّار) berarti *ath-thînul maḥrûqu awil-khazaf* (الطِّيْنُ الْمَحْرُوْقُ أَوِ الْخَزَفُ = tanah yang dibakar atau tembikar). Ibnu Manzhur mengartikan *fakhûr* (فَخُوْر) dengan *al-mutakabbir* (اَلْمُتَكَبِّر = orang yang sombong), *al-fakhr* (اَلْفَخْر) berarti 'mengakui kebesaran dan kemuliaan diri'. Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikan kata *fakhr* (فَخْر) sebagai 'bermegah-megah atas sesuatu di luar diri manusia berupa harta dan pangkat'.

Bertolak dari pengertian di atas, kata *fakhr* (فَخْر) dan *fakhûr* (فَخُوْر) dapat diartikan sebagai 'sombong, takbur, membanggakan diri, ataupun bermegah-megah'.

Kata *fakhûr* (فَخُوْر) disebut empat kali di dalam Al-Qur'an yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 36, QS. Hûd [11]: 10, QS. Luqmân [31]: 18, dan QS. Al-Hadîd [57]: 23. Kata *tafâkhur* (تَفَاخُر) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 20. Adapun kata *fakhkhâr* (فَخَّار) disebut satu kali pula, yaitu di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 14.

Muhammad Husain At-Thabathabai menjelaskan, bahwa biasanya orang bersikap sombong dan membanggakan diri karena harta dan pangkat yang dimilikinya dan ia sangat mencintainya sehingga hatinya tidak lagi terpaut kepada Allah.

Al-Qurthubi mengartikan *fakhûr* (فَخُوْر) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 36 sebagai orang yang menghitung-hitung kelebihannya karena menyombongkan diri terhadap karib kerabat yang fakir, tetangga yang fakir serta lain-lain yang disebutkan di dalam ayat kepada mereka.

Kata *fakhûr* (فَخُوْر) di dalam QS. Hûd [11]: 10 digunakan untuk menunjukkan sifat manusia; bila mereka mendapat nikmat sesudah ditimpa bencana, mereka berkata, "telah hilang bencana dariku." *Innahû lafarihun fakhûr* (إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُوْرٌ = ia sangat gembira, bangga, dan angkuh). Andaikata ia menyadari bahwa nikmat yang ada di tangannya itu bisa saja hilang, sementara bencana sewaktu-waktu dapat kembali menimpanya, tentu ia tidak akan menyombongkan diri.

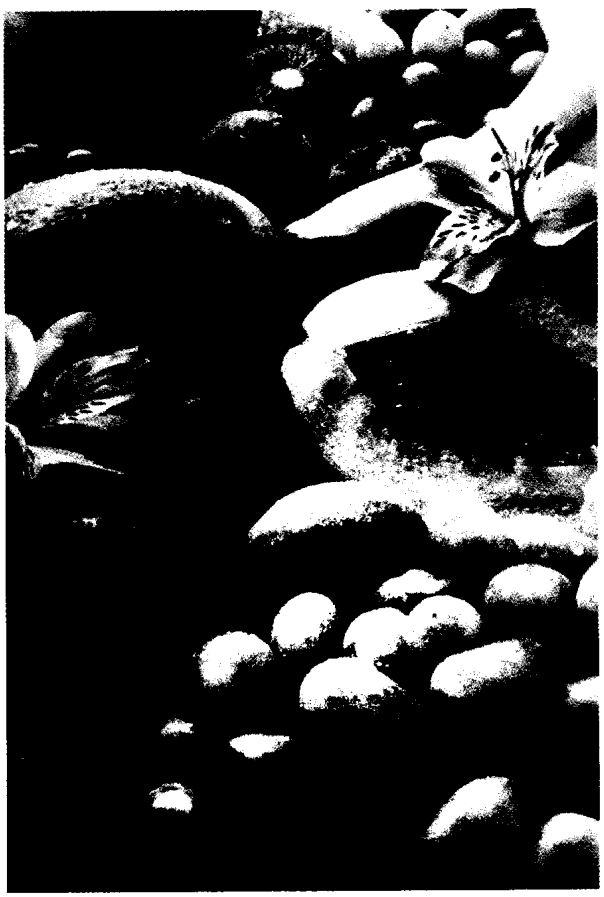
Kata *fakhkhâr* (فَخَّار) di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 14 berkaitan dengan penciptaan manusia; Tuhan telah menciptakan manusia dari tanah kering seperti tembikar.

Dapat disimpulkan bahwa Al-Qur'an menggunakan kata *fakhûr* (فَخُوْر) dan *tafâkhur* (تَفَاخُر) untuk menyatakan sifat buruk yang perlu dihindari oleh setiap orang karena Allah tidak menyukai sifat tersebut. ❖ *Hasan Zaini* ❖

FÂKIHAH (فَاكِهَة)

Kata *fâkihah* merupakan bentuk tunggal yang mengikut *wazan* (timbangan) bentuk *ism fâ'il* dengan tambahan huruf *tâ' marbûthah* (ة), sedangkan bentuk jamaknya adalah *fawâkih* (فَوَاكِه). Kata ini berasal dari kata *fakiha– yafkahu–fakahan–wa fakahatan* (فَكِهَ – يَفْكَهُ – فَكَهًا وَ فَكَهَةً) yang secara kebahasaan berarti 'baik' dan 'senang'. Dengan demikian, maka kata *fâkihah* (فَاكِهَة) pada dasarnya berarti 'sesuatu yang menyenangkan dan membuat orang menyukai.' Kemudian, kata ini lebih terkenal dengan arti yang lebih khusus, yaitu 'buah-buahan yang lezat dan nikmat rasanya.' Buah-buahan tersebut dinamakan *fâkihah* (فَاكِهَة) karena membuat orang yang memakannya merasa senang dan nikmat oleh cita-rasanya yang lezat dan enak.

Kata *fâkihah* (فَاكِهَة) di dalam bentuk tunggal



Dari air hujan yang sama, bumi menghasilkan buah-buahan dengan aneka rasa yang berbeda-beda. Tidakkah manusia mensyukurinya?

disebutkan di dalam Al-Qur'an sebanyak 11 kali. Kata *fâkihah* yang terdapat di dalam QS. Yâsîn [36]: 57; QS. Shâd [38]: 51; QS. Az-Zukhruf [43]: 73; QS. Ad-Dukhân [44]: 55; QS. Ath-Thûr [52]: 22; QS. Ar-Rahmân [55]: 52 dan 68; serta QS. Al-Wâqi'ah [56]: 20 dan 32 digunakan untuk menerangkan gambaran sebagian nikmat surgawi yang akan diperoleh orang-orang beriman dan bertakwa kepada Allah swt. kelak di hari pembalasan. Di surga, tersedia secara melimpah-ruah berbagai ragam buah-buahan yang lezat dan disukai oleh manusia. Selanjutnya, kata *fâkihah* (فَاكِهَة) di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 11 dan QS. 'Abasa [80]: 31 digunakan Al-Qur'an untuk memperingatkan manusia agar merenungi dan menjadikan pelajaran dari proses penciptaan alam semesta oleh Allah swt., khususnya langit dan bumi. Dari langit, Allah swt. menurunkan air hujan dan dari bumi Allah swt. menumbuh-kan beraneka macam pohon yang menghasilkan buah-buahan yang lezat dan berguna bagi manusia agar mereka bersukur kepada-Nya dan tidak mendustai atau mengingkari nikmat-nikmat-Nya.

Adapun kata *fawâkih* (فَوَاكِه), bentuk jamak dari *fâkihah* (فَاكِهَة) disebutkan di dalam Al-Qur'an sebanyak tiga kali. Kata *fawâkih* (فَوَاكِه) di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 19 digunakan Al-Qur'an untuk menerangkan manfaat air bagi manusia. Dengan air, Allah swt. menumbuhkan kebun-kebun kurma dan anggur, yang kemudian menghasilkan buah kurma dan anggur yang dapat dimakan dan dinikmati manusia demi kelangsungan dan kelanjutan hidupnya. Kemudian, kata *fawâkih* (فَوَاكِه) di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 42 dan QS. Al-Mursalât [77]: 42 digunakan Al-Qur'an untuk menggambarkan pahala dan balasan kenikmatan surga yang kelak akan diperoleh hamba-hamba Allah swt. yang bertakwa dan telah dibersihkan dari dosa-dosa. Di sana, mereka disediakan buah-buahan yang sesuai dengan kesukaan mereka. Buah-buahan surgawi begitu beraneka ragam dan melimpah ruah serta memiliki bentuk dan rupa seperti buah-buahan yang pernah dikenal mereka di bumi, tetapi memiliki cita rasa yang berbeda dan jauh lebih lezat rasanya sebagaimana penjelasan Al-Qur'an di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 25.

Selanjutnya, kata *fâkihûn* (فَاكِهُوْنَ) di dalam QS. Yâsîn [36]: 55 dan kata *fâkihîn* (فَاكِهِيْنَ) di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 18 digunakan Al-Qur'an dengan arti 'orang-orang yang bersenang-senang'. Pada hari pembalasan nanti, orang-orang yang beriman dan bertakwa kepada Allah swt. yang menjadi penghuni surga bersenang-senang dengan nikmat yang diberikan Allah kepada mereka. Ini berbeda dengan kata *fâkihîna* (فَاكِهِيْنَ) yang terdapat dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 27 yang justru sebaliknya, yaitu dipergunakan Al-Qur'an untuk menggambarkan kondisi Firaun dan pengikut setianya yang durhaka terhadap Allah swt. dan melawan Nabi Musa as., sehingga Allah menurunkan azab-Nya dengan cara menenggelamkan mereka di Laut Merah saat mengejar Nabi Musa as. dan pengikutnya yang berusaha mengungsi ke daerah Palestina. Dengan azab yang menimpa, Firaun dan pengikutnya meninggalkan tanam-tanaman, mata air, kebun-kebun, dan tempat-tempat indah, serta berbagai kesenangan yang selama ini mereka nikmati. Sementara itu, kata *fakihîna* (فَكِهِيْنَ) di dalam QS. Al-Muthaffifîn [83]: 31 berkenaan dengan sikap para pendosa yang merasa senang dan puas mengejek orang-orang Mukmin yang di mata mereka merupakan orang-orang yang sesat, dan kegembiraan itu terbawa saat kembali kepada kaum mereka. Oleh karena itu, sebagai kebalikannya, pada Hari Kiamat nanti orang-orang Mukmin akan menertawakan mereka saat menyaksikan mereka mendapat azab yang amat berat di akhirat nanti.

Selanjutnya, kata *tafakkahûna* (تَفَكَّهُوْنَ) di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 65 berarti 'heran' dan 'tercengang'. Penggunaan arti ini sebenarnya berbeda dari arti asal kata *fakiha* (فَكِهَ). Menurut Ibnu Faris, hal ini disebabkan kata *tafakkahûna* di dalam ayat tersebut berasal dari kata *tafakkanûna* (تَفَكَّنُوْنَ), kemudian terjadi proses penggantian huruf *nûn* (ن) dengan huruf *hâ'* (هاء). Penggantian semacam ini kadang terjadi di dalam bahasa Arab. Kemudian kata itu digunakan Al-Qur'an untuk

menggambarkan kondisi *ashhâbusy syimâl* (الشِّمَال أَصْحَابُ = golongan kiri) yang sesat dan mendustakan agama Allah, di mana Allah dapat saja membuat mereka tercengang-cengang oleh kekuasaan-Nya yang menumbuhkan tanaman dan menyuburkannya. Akan tetapi, kemudian menjadikannya kering kerontang dan hancur, sehingga tidak menghasilkan apa-apa.

❖ *Muhammad Qarib* ❖

FAKKARA (فَكَّر)

Kata *fakkara* (فَكَّرَ) adalah bentuk *fi'l* (kata kerja), terambil dari kata *fakara* (فَكَرَ), yang berakar dengan huruf-huruf *fâ'* (فَاء), *kâf* (كَاف), dan *râ'* (رَاء). Ibnu Faris di dalam *Mu'jam Maqâyîsil Lughah* menulis bahwa struktur akar kata ini mengandung makna pokok 'bolak-baliknya hati di dalam suatu masalah'. Menurut Ibrahim Mustafa di dalam *Al-Mu'jam Al-Wasîth* bahwa dari akar kata tersebut terbentuk *fakara* (فَكَرَ), yang secara leksikal bermakna 'mendayagunakan akal di dalam suatu urusan dan menyusun suatu masalah yang diketahui untuk mengetahui sesuatu yang sebelumnya belum diketahui'.

M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa sebagian ahli bahasa berpendapat, kata *fakara* (فَكَرَ) terambil dari kata *faraka* (فَرَكَ)–dengan mendahulukan huruf *râ'* (رَاء) atas huruf *kâf* (كَاف)—yang antara lain berarti 'mengorek sehingga apa yang dikorek itu muncul', atau 'menumbuk sampai hancur', atau 'menyikat (pakaian) sehingga kotorannya hilang'. Jadi, jika dicermati maka kata *faraka* (فَرَكَ) memunyai makna yang mirip dengan kata *fakara* (فَكَرَ). Hanya saja, kalau *faraka* (فَرَكَ) digunakan untuk hal-hal yang bersifat materi maka *fakara* (فَكَرَ) digunakan untuk hal-hal yang bersifat abstrak. Oleh karena itu, sebagian pakar menambahkan bahwa kata *fakara* (فَكَرَ) tidak digunakan kecuali terhadap sesuatu yang dapat tergambar di dalam benak. Itulah sebabnya–kata mereka–ada larangan berpikir menyangkut Allah swt., "Jangan berpikir menyangkut Allah, tetapi berpikirlah tentang nikmat-nikmat-Nya". Alasannya, Allah tidak dapat dipikirkan, di dalam arti zat-Nya tidak dapat tergambar di dalam benak seseorang.

Al-Ghazali di dalam *Ihyâ' 'Ulûmud-Dîn*, mengemukakan bahwa yang dimaksud dengan *fakkara* (فَكَّرَ) adalah menghadirkan dua pengetahuan di dalam hati untuk mendapatkan pengetahuan ketiga sebagai hasil dari perpautan pengetahuan terdahulu.

Di dalam Al-Qur'an, kata *fakkara* (فَكَّرَ) dan kata-kata yang seakar dengannya ditemukan sebanyak 18 kali. Kata *fakkara* (فَكَّرَ) sendiri disebutkan hanya sekali, yakni pada QS. Al-Muddatstsir [74]: 18.

Penggunaan kata *fakkara*–yang merupakan satu-satunya di dalam Al-Qur'an–adalah dalam konteks pembicaraan tentang Al-Walid ibnu Al-Mughirah yang dikecam oleh Al-Qur'an, karena ia telah memikirkan dan menetapkan, seperti ditegaskan pada QS. Al-Muddatstsir [84]: 18, *Innahû fakkara wa qaddara* (إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ = Sesungguhnya dia telah memikirkan dan menetapkan [apa yang ditetapkannya]). M. Quraish Shihab, ketika menafsirkan ayat ini menyatakan secara pasti bahwa Al-Walid dikutuk bukan karena ia berpikir, sebab Al-Qur'an sendiri menganjurkan setiap Muslim atau non-Muslim untuk selalu berpikir. Ajaran Al-Qur'an tidak menghalangi seorang Muslim untuk menerima hasil pemikiran non-Muslim yang baik dan bermanfaat. Akan tetapi, Al-Walid dikutuk karena "cara" ia berpikir tidak disetujui Al-Qur'an. Cara berpikirnya adalah memperturutkan syahwat keduniaan secara berlebih-lebihan dalam rangka memenuhi ambisi, memperoleh kedudukan, atau harta benda, sehingga ketika itu ia tidak lagi memilki keseimbangan. Di dalam hal ini, Al-Walid tidak objektif lagi di dalam berpikir dan tentu saja hasilnya tidak akan menyentuh kebenaran, sehingga tidak membawa rahmat, atau dengan kata lain "terkutuk". Jadi, cara berpikir semacam itulah yang dikecam oleh Al-Qur'an.

Untuk kata *tatafakkarû* (تَتَفَكَّرُوْا)—yang juga adalah satu-satunya di dalam Al-Qur'an—digunakan di dalam konteks pembicaraan tentang peringatan agar memikirkan

Fakkara

Muhammad saw. yang sedikit pun tidak ada penyakit gila padanya. (QS. Saba' [34]: 46). Ibnu Katsir menafsirkan ayat ini bahwa Allah swt. berfirman kepada Rasul-Nya, "Katakanlah hai Muhammad kepada orang-orang kafir yang menuduhmu menderita penyakit gila, 'Aku sesungguhnya hendak memperingatkan kepadamu hanya satu hal saja, yaitu hendaklah kamu berdiri mengha-dap kepada Allah dengan ikhlas terlepas dari hawa nafsu dan kefanatikan, kemudian berpikirlah dan bertanya-tanya satu kepada yang lain tentang diri Muhammad. Tidak ada penyakit gila sedikit pun pada kawanmu, yakni Muhammad'".

Konteks pembicaraan yang sama di atas–agar memikirkan Muhammad–dinyatakan pula dengan kata *yatafakkarû* (يَتَفَكَّرُوْا), seperti dalam QS. Al-A'râf [7]: 184. Pada sisi lain, kata *yatafakkarû* dipakai pula untuk makna 'memikirkan diri (sendiri)', seperti di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 8. Al-Qasimi di dalam *Mahâsinut Ta'wîl* memberikan dua kemungkinan tafsir ayat ini. **Pertama**, memerintahkan agar manusia memikirkan keadaan dirinya sendiri; dari tiada, dilahirkan, dibesarkan, dan akhirnya kembali tiada. Dengan memikirkan keadaan ini maka manusia akan memperoleh pengetahuan yang sifatnya umum, yaitu bahwa Allah menciptakan alam ini disertai dengan ketentuan yang benar dan masa yang tertentu. **Kedua**, memerintahkan agar manusia berpikir dari pengetahuan yang umum bahwa kejadian alam ini semuanya disertai dengan tujuan dan masa tertentu. Dari sini, manusia akan sadar bahwa ia pun diciptakan Tuhan dengan tujuan dan ajal tertentu karena ia sendiri juga adalah bagian dari alam ini.

Kata *tatafakkarûn* (تَتَفَكَّرُوْنَ) pada QS. Al-Baqarah [2]: 219 dan 266, digunakan di dalam konteks pembicaraan tentang perintah Allah agar memikirkan ayat-ayat-Nya. Ujung kedua ayat tersebut memiliki redaksi yang sama, yakni, ... *Kadzâlika yubayyinul-lâhu lakumul-ayâti la'allakum tatafakkarûn* (كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمُ الْاٰيٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُوْنَ = ...Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berpikir). Hanya saja, kalau perintah memikirkan yang terkandung pada Ayat 219, adalah di dalam kaitannya dengan khamar, judi, dan harta yang dinafkahkan; maka, perintah memikirkan pada Ayat 266, adalah di dalam kaitannya dengan perumpamaan orang-orang yang menafkahkan hartanya karena riya, membangga-banggakan tentang pemberiannya kepada orang lain, dan menyakiti hati orang.

Selanjutnya, kata *yatafakkarûn* (يَتَفَكَّرُوْنَ)–yang berjumlah 11 kali–pertama-tama ditemukan pada QS. Âli 'Imrân [3]: 191. Menurut Asy-Syaukani dan As-Sawi bahwa memikirkan kejadian langit dan bumi berarti memikirkan tentang zat-zat dan sifat-sifatnya yang bukan hanya sebagai totalitas, melainkan juga di dalam makna parsial, yakni bagian-bagian dari alam ini, seperti bintang-bintang, matahari, bulan, laut, gunung, tumbuh-tumbuhan, serta hewan yang memiliki keindahan dan keajaiban. Jadi, di dalam ayat ini disebutkan objek *yatafakkarûn* (يَتَفَكَّرُوْنَ), yaitu kejadian langit dan bumi serta hasilnya berupa kesimpulan bahwa kejadian alam ini tidak sia-sia.

Untuk kata *yatafakkarûn* (يَتَفَكَّرُوْنَ) yang terdapat pada QS. Ar-Ra'd [13]: 3, QS. An-Nahl [16]: 11, QS. Az-Zumar [39]: 42, dan QS. Al-Jâtsiyah [45]: 13, mengandung petunjuk tentang ada (terdapat)nya tanda-tanda kekuasaan Allah bagi kaum yang berpikir. Hal ini dipahami dari ujung keempat ayat tersebut yang redaksinya sama, yakni, ...*Inna fî dzâlika la-âyâtin li-qaumin yatafakkarûn* (إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُوْنَ = ...Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda [kekuasaan Allah] bagi kaum yang berpikir). Tanda-tanda kekuasaan (kebesaran) Allah yang dimaksud pada tiap-tiap ayat adalah sebagai berikut. **Pertama**, Allah membentangkan bumi dan menjadikan gunung-gunung dan sungai padanya, menjadikan padanya semua buah-buahan berpasang-pasangan, dan menutupkan malam kepada siang. **Kedua**, Allah menumbuhkan tanam-tanaman, zaitun, kurma, anggur, dan

Falak

segala macam buah-buahan dengan air hujan. **Ketiga**, Allah memegang jiwa orang ketika matinya dan memegang jiwa orang yang belum mati di waktu tidurnya. **Keempat**, Allah menundukkan untuk manusia apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi, yang kesemuanya merupakan rahmat dari Allah swt.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa kata *fakkara* (فَكَّرَ) dan kata-kata yang seakar dengannya mengandung makna 'memikirkan' atau 'berpikir'. Makna ini juga telah masuk ke dalam perbendaharaan Bahasa Indonesia sebagai perkembangan dari makna pokoknya, yakni 'mendayagunakan akal di dalam suatu urusan' atau 'suatu masalah untuk mengetahui sesuatu yang sebelumnya belum diketahui'.

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

FALAK (فَلَك)

Asal makna kata *falak* (فَلَك) menurut Ibnu Faris ialah *'yadullu 'alâ istidârah fî syai'* (يَدُلُّ عَلَى اسْتِدَارَةٍ فِي شَيْءٍ = menunjuk pada perputaran atau peredaran pada sesuatu), umpamanya pemintal benang dinamakan *falkatul mighzal* (فَلْكَةُ الْمِغْزَلِ) karena ia berputar. Kata *falaka* (فَلَكَ) juga digunakan untuk menyatakan payudara wanita yang sedang subur karena ia bundar laksana bola *falaka tsadyu al-mar'ati idzâ istadâra* (فَلَكَ ثَدْيُ الْمَرْأَةِ إِذَا اسْتَدَارَ). Dengan mengiaskan pada penggunaan tersebut, maka timbullah istilah *falak as-sama'* (فَلَكُ السَّمَاءِ) yang berarti 'peredaran planet'. Kata *falak* (فَلَك) juga digunakan untuk pengertian 'sepotong bumi/tanah yang bundar, yang lebih tinggi dari apa yang ada di sekitarnya (semacam bukit kecil)'. 'Sampan atau bahtera' disebut *fulk* (فُلْك – dengan *dhâmmah fa'*), baik untuk *mufrad* maupun jamak. *Tusammâ fulkan liannahâ tadûru fil mâ'* (تُسَمَّى فُلْكًا لِأَنَّهَا تَدُوْرُ فِي الْمَاءِ = dinamakan demikian, karena sampan tersebut beredar/berputar di dalam air).



Matahari, bulan, dan bintang beredar pada garis edarnya (Falak).

Di dalam kitab *Al-Mu'jamul-Wasîth* ditambahkan, kata *falak* (فَلَك) juga digunakan untuk *at-tallul-mustadîr minar-ramli haûlahû fadhâ'un* (التَّلُّ الْمُسْتَدِيْرُ مِنَ الرَّمْلِ حَوْلَهُ فَضَاءٌ = bukit pasir yang bundar dan di sekitarnya terdapat tanah lapang). Juga disebut *falak* (فَلَك) *maûjul-badhr al-mustadîril-mudhtharib* (مَوْجُ الْبَحْرِ الْمُسْتَدِيْرِ الْمُضْطَرِبِ = ombak laut yang bundar, kemudian pecah).

Muhammad Ismail Ibrahim dan Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikan kata *falak* (فَلَك) dengan *majral-kawâkibi awil-fadhâ'i yadûru fihin najmu awil-kawkabu* (مَجْرَى الْكَوَاكِبِ أَوِ الْفَضَاءِ يَدُوْرُ فِيْهِ النَّجْمُ أَوِ الْكَوْكَبُ = tempat lalu dan beredarnya bintang-bintang). Dengan demikian, ilmu falak menurutnya ialah ilmu yang membahas benda-benda ruang angkasa dan perederannya, baik matahari maupun benda-benda angkasa lainnya. Ibnu Manzhur mengutip hadits Nabi yang menyatakan bahwa kata *falak* (فَلَك) khusus untuk peredaran benda-benda angkasa.

Di dalam Al-Qur'an kata *falak* (فَلَك) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 33, dan QS. Yâsîn [36]: 40, sedangkan kata *fulk* (فُلْك) disebut 23 kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 164, QS. Al-A'râf [7]: 64, QS. Yûnus [10]: 22 dan 73, QS. Hûd [11]: 37 dan 38, QS. Ibrâhîm [14]: 32, QS. An-Nahl [16]: 14, QS. Al-Isrâ' [17]: 66, QS. Al-Hajj [22]: 65, QS. Ar-Rûm [30]: 46, QS. Luqmân [31]: 31, QS. Fâthir [35]: 12, QS. Yâsîn [36]: 41, QS. Ash-Shâffât [37]: 140, QS. Ghâfir [40]: 80, QS. Az-Zukhruf [43]: 12, serta QS. Al-Jâtsiyah [45]: 12.

Falak (فَلَك) di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]:

33 berhubungan dengan pernyataan Tuhan bahwa Dia telah menciptakan malam dan siang, matahari dan bulan, yang masing-masing beredar di dalam garis edarnya. Menurut *Tafsîr Al-Mîzân*, kata *falak* (فَلَك), di sini berarti 'tempat beredar'.

Di dalam QS. Yâsîn [36]: 40, Tuhan menyatakan bahwa tidak mungkin matahari mendapatkan bulan dan malam juga tidak dapat mendahului siang karena masing-masing beredar pada garis edarnya. Oleh pengarang *Al-Mîzân* ayat ini ditafsirkan bahwa matahari, bulan, serta bintang-bintang beredar pada garis edar tertentu sebagaimana ikan berenang di dalam air. Dengan demikian, *falak* (فَلَك) ialah tempat beredar yang di dalamnya bergerak benda-benda langit, meskipun di dalam ayat ini hanya disebutkan matahari dan bulan, siang dan malam.

Di samping dijelaskan penggunaan kata *falak* (فَلَك), di dalam Al-Qur'an, juga dijelaskan penggunaan kata *fulk* (فُلْك) yang seakar dengan *falak* (فَلَك). Pengungkapan kata *fulk* (فُلْك) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 164 berkaitan dengan bukti-bukti keesaan Allah dan kekuasaan-Nya, seperti menciptakan langit dan bumi, pergantian malam dan siang, *fulk* (فُلْك = sampan atau bahtera) yang berlayar di laut, hujan yang turun dari langit, serta perputaran angin dan awan yag dikendalikan di antara langit dan bumi.

Pengungkapan kata *fulk* (فُلْك) di dalam QS. Al-A'râf [7]: 64 termasuk di dalam rangkaian kisah Nabi Nuh as. Allah telah menyelamatkan Nabi Nuh dan orang-orang yang beriman kepadanya di dalam *fulk* (فُلْك = bahtera) serta menenggelamkan orang-orang yang mendustakan Nabi Nuh dan ayat-ayat Tuhan.

Dari uraian di atas terlihat bahwa Al-Qur'an menggunakan kata *falak* (فَلَك) pada dua tempat, yang keduanya mengacu kepada arti asal, yaitu 'beredar', 'berputar' atau 'sesuatu yang bundar'. Namun, di dalam Al-Qur'an maksud kata ini ialah tempat beredarnya benda-benda angkasa, yang berupa bulan, matahari dan planet-planet lainnya. Kata *fulk* (فُلْك) yang digunakan untuk pengertian *as-safînah* (السَّفِيْنَة = sampan) terdapat pada 32 tempat. ❖ *Hasan Zaini* ❖

FÂLIQ (فَالِق)

Kata ini berasal dari *falaqa, yafliqu, falqan* (فَلَقَ يَفْلِقُ فَلْقًا) yang berarti *syaqqa* (شَقَّ = membelah). *Fâliq* (فَالِق) adalah *ism fâ'il* yang berarti 'orang yang membelah'. Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, *falaq* (فَلَق) adalah membelah sesuatu dan menampakkan sebagian dari sebagian yang lain. Hal ini dapat dilihat di dalam contoh *falaqtuhu fanfalaqa* (فَلَقْتُهُ فَانْفَلَقَ). Dari pengertian ini muncul pengertian lain, yaitu *ash-shubh* (الصُّبْحُ = waktu shubuh), karena waktu shubuh itu merupakan pembelah atau pemisah di antara siang dan malam.

Di dalam Al-Qur'an kata *fâliq* (فَالِق) dan yang seasal dengan itu disebut empat kali. Di dalam bentuk *ism fâ'il* (subjek), *fâliq* (فَالِق) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-An'âm [6]: 95 dan 96. Satu kali di dalam bentuk *mashdar (verbal noun), al-falq* (اَلْفَلْق), yaitu di dalam QS. Al-Falaq [113]: 1, dan satu kali di dalam bentuk *fi'l mâdhî mazîd* (yaitu bentuk kata kerja lampau yang mendapat tambahan, yaitu *infalaqa* (اِنْفَلَقَ).

Allah swt. adalah *Fâliq* (فَالِق = pembelah atau yang membelah), yaitu pembelah buah dan biji dan pembelah shubuh (QS. Al-An'âm [6]: 95 dan 96). Di dalam bentuk yang pertama, Allah swt. membelah yang berbentuk materi, yaitu buah dan biji, sedangkan di dalam ayat kedua Allah swt. membelah di dalam bentuk nonmateri, yaitu shubuh. Shubuh adalah keadaan. Menurut Ibnu Abbas dan Dahhak, *fâliq* (فَالِق) di dalam QS. Al-An'âm ini berarti *khâliq* (خَالِق = yang menjadikan atau yang menciptakan). *Al-falaq* (اَلْفَلَق) di-samakan artinya dengan *al-fithr* (الفِطْر) dan *asy-syaqq* (الشَّقّ). Penciptaan adalah batas di antara ada dan tidak ada.

Allah swt. menggunakan kata *fâliq* (فَالِق) atau *falaq* (فَلَق) untuk diri-Nya di dalam rangka memperlihatkan kebesaran dan kekuasaan-Nya. Keempat kata, *fâliq* (فَالِق)—dua kali—*falaq* (فَلَق),

dan *infalaqa* (إِنْفَلَقَ), yang disebut di dalam Al-Qur'an semuanya dinisbahkan kepada Allah swt. Keterlibatan manusia di dalam mewujudkan *fâliq* (فَالِق = pembelahan) ini sedikit sekali. Hal ini digambarkan oleh Allah swt. ketika memerintahkan Nabi Musa as. membelah laut, lalu laut menjadi terbelah atas kekuasaan Tuhan (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 63). Dengan demikian, yang memunyai kekuasaan untuk membelah adalah Allah swt. ❖ *Zainuddin* ❖

FAQÎR (فَقِيْر)

Faqîr (فَقِيْر) berasal dari kata *faqura–yafquru–faqâratan* (فَقُرَ – يَفْقُرُ – فَقَارَةً) yang secara harfiah berarti 'fakir', 'miskin', dan 'butuh'. Kata itu lawan dari *al-ghinâ* (الغِنَى = kaya). Selain *faqura* (فَقُرَ = *dhammah* pada *'ain fi'il*-nya) yang meru-pakan bentuk *fi'l mâdhi* (فِعْل مَاضٍ = kata kerja lampau) dari kata *faqîr* (فَقُرَ), dijumpai pula *fi'l faqara* (فَقَرَ = *fathah* pada *'ain fi'l*-nya) yang berarti *'hafara'* (حَفَرَ = menggali atau melubangi), *hazza wa atstsara fih* (هَزَّ وَأَثَّرَ فِيْهِ = memotong dan mem-beri bekas), *ad-dâhiyatu wal-mushîbatusy-syadîdah* (الدَّاهِيَةُ وَالْمُصِيْبَةُ الشَّدِيْدَةُ = malapetaka dan musibah yang dahsyat), seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 25.



Kefakiran hampir menjerumuskan seseorang kepada kekafiran.

Menurut Al-Ashfahani (w. 502 H) di dalam bukunya *Mu'jam Mufradât li Alfâzhil-Qur'ân,* kata *al-faqr* (الفَقْر) yang juga bentuk *mashdar* dari *al-faqîr* (الفَقِيْر) digunakan di dalam empat pengertian:

1. Kebutuhan yang mendesak; hal itu terjadi pada manusia secara keseluruhan selama mereka masih hidup, bahkan semua makhluk yang ada. Hal itu sesuai dengan firman Allah di dalam QS. Fâthir [35]: 15.
2. Tidak memiliki harta simpanan, seperti yang disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 273; QS. At-Taubah [9]: 60; dan QS. An-Nûr [24]: 32.
3. Kefakiran jiwa, seperti di dalam sabda Rasulullah saw., "Kefakiran hampir menjerumuskan seseorang kepada kekafiran".
4. Kebutuhan kepada Allah, seperti terlihat di dalam doa Nabi saw., "Ya Allah, cukupkan aku dengan selalu butuh kepada-Mu, dan jangan Engkau jadikan aku selalu butuh dengan merasa cukup dari (bantuan)-Mu."

Istilah *faqîr* (فَقِيْر) sangat sulit dibedakan dengan istilah *miskîn* (مِسْكِيْن); karena itu, ditemukan perbedaan pendapat, terutama di kalangan ahli fiqih mengenai batasan kedua istilah tersebut. Menurut Imam Abu Hanifah (w. 150 H/767 M) *faqîr* (فَقِيْر) adalah orang yang tidak memiliki penghasilan tetap untuk memenuhi kebutuhan hidupnya sehari-hari. *Faqîr* (فَقِيْر) merupakan orang yang tidak memiliki satu nisab zakat. Hal itu kebalikan dari kaya, yaitu orang yang memiliki satu nisab zakat. Adapun menurut Imam Asy-Syafi'i (w. 204 H/820 M), *faqîr* (فَقِيْر) adalah orang yang tidak dapat memenuhi *al-hâjâtul-ashliyyah* (الحَاجَاتُ الأَصْلِيَّةُ = kebutuhan pokok). Jadi, *faqîr* (فَقِيْر) di sini lebih parah dibandingkan dengan miskin. Hal itu didasarkan pada pernyataan bahwa Nabi saw. pernah berdoa kepada Allah agar diberi kehidupan yang miskin dan diwafatkan juga di dalam keadaan miskin, tetapi Nabi berlindung dari kefakiran.

Imam Abu Hanifah menambahkan bahwa sekalipun seseorang tidak berpenghasilan tetap, tetapi ada yang memenuhi kebutuhan sehari-

harinya melalui sedekah sunah, maka orang itu dapat dikategorikan *faqîr* (فَقِيْر) yang boleh menerima zakat. Pendapat ini didasarkan pada hadits Nabi saw. yang menyatakan, "Aku beritahukan kepada mereka bahwa Allah mewajibkan mereka sedekah (zakat) yang diambil dari orang-orang kaya dan dikembalikan kepada orang-orang fakir di antara kamu." (HR. Bukhari dan Muslim)

Berbeda dengan istilah *faqîr* (فَقِيْر), miskin adalah orang yang memiliki pekerjaan tetap, tetapi tidak dapat memenuhi kebutuhan sehari-harinya. Abbas Karahah, seorang ahli fiqih, berpendapat bahwa miskin lebih parah daripada fakir, tetapi pendapat ini tidak lazim meskipun ia sependapat dengan Abu Hanifah dan Imam Syafi'i. Pendapat ketiga menganggap bahwa fakir dan miskin adalah sinonim.

Lepas dari perbedaan para ulama mengenai batasan fakir dan miskin, yang pasti Al-Qur'an QS. At-Taubah [9]: 60 mendahulukan kata *al-fuqarâ'* (الفُقَرَاء = orang-orang fakir) daripada *al-masâkîn* (المَسَاكِيْن = orang-orang miskin). Dengan demikian, seakan-akan *al-fuqarâ'* (الفُقَرَاء = orang-orang fakir) memang lebih diprioritaskan daripada *al-masâkîn* (المَسَاكِيْن = orang-orang miskin).

Kata *faqîr* (فَقِيْر) dan derivasinya di dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak 14 kali, sekali di dalam bentuk *mashdar, al-faqr* (الفَقْرُ = kefakiran) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 268, sekali dalam bentuk *ism fâ'il muannats, fâqirah* (فَاقِرَة) di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 25, lima kali di dalam bentuk *sifatun musyabbahah* tunggal, *al-faqîr* (الفَقِيْر) atau *faqîr* (فَقِيْر), yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 181; QS. Al-Hajj [22]: 28; QS. Al-Qashash [28]: 24; QS. An-Nisâ [4]: 6 dan 135. Adapun kata *faqîr* (فَقِيْر) di dalam bentuk jamak, *al-fuqarâ'* (الفُقَرَاء) disebutkan sebanyak tujuh kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 271 dan 273; QS. At-Taubah [9]: 60; QS. An-Nûr [24]: 32; QS. Fâthir [35]: 15; QS. Muhammad [47]: 38; dan QS. Al-Hasyr [59]: 8. Kata *faqîr* (فَقِيْر) dalam bentuk *mashdar* (*al-faqr*) hanya disebutkan sekali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 268.

Kata-kata *faqîr* (فَقِيْر) di dalam ayat-ayat tersebut semuanya berasal dari kata *faqura* (فَقُرَ) yang berarti 'fakir', 'miskin', dan 'butuh'. Fakir dan miskin di dalam ayat-ayat tersebut berarti 'mereka yang tidak memiliki harta simpanan dan tidak dapat memenuhi kebutuhannya sehari-hari'; atau lawan dari kata *al-ghaniyy* (الغَنِيّ = kaya). Fakir yang berarti 'butuh', maksudnya adalah adanya kebutuhan manusia secara keseluruhan dan selamanya kepada Allah. Hanya saja, pada QS. Âli 'Imrân [3]: 181 oleh orang-orang yang mendustakan Allah justru digunakan secara terbalik, yakni Allah butuh kepada manusia. ❖ *Kamaluddin Abunawas* ❖

FARAQ (فَرَق)

Kata ini berasal dari akar kata *faraqa, yafruqu, farqan, furuqan, furqânan* (فَرَقَ يَفْرُقُ فَرْقًا فُرُقًا فُرْقَانًا) yang berarti *fashala* (فَصَلَ = memisahkan, membedakan), *falaqa* (فَلَقَ = membelah), *istabâna* (إِسْتَبَانَ = menjelaskan, menerangkan), *fazi'a* atau *khâfa* (فَزِعَ أَوْ خَافَ = takut). Di dalam Al-Qur'an kata *faraq* (فَرَق) dengan berbagai derivasinya disebut 72 kali.

Pada asalnya kata *faraq* (فَرَق) yang ditemukan di dalam Al-Qur'an memunyai pengertian 'membedakan'. Sebagian besar derivasi kata tersebut merujuk pengertiannya kepada makna asal, tetapi ada beberapa yang berbeda, yaitu 'takut' (QS. At-Taubah [9]: 56), 'menjelaskan' (QS. Ad-Dukhân [44]: 4), 'malaikat, angin' (QS. Al-Mursalât [77]: 4), 'Taurat' (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 48), dan 'Qur'an' (QS. Al-Furqân [25]: 1)

Kata *yafraqûn* (يَفْرَقُوْنَ) sebagaimana yang terdapat di dalam QS. At-Taubah [9]: 56 mengandung pengertian 'sangat takut'. Kata *faraqa* (فَرَقَ) di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 106 menurut Abu 'Amr mengandung arti *bayyana* (بَيَّنَ = menjelaskan). Begitu juga pendapat Abu 'Ubaid. Jadi, pengertian *wa qur'ânan faraqnâhu* (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ) adalah 'Al-Qur'an itu telah Kami jelaskan'. Untuk menjelaskan Al-Qur'an itu, Allah menurunkannya secara *mutafarriq* (مُتَفَرِّقًا = terpisah-pisah atau berangsur-angsur). Oleh karena itu, di dalam kata berangsur-angsur

(*mutafarriq*) terkandung makna 'menjelaskan'. Pengertian ini juga terkandung di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 4. Allah mengatakan, "Pada malam itu *yufraqu* (يُفْرَقُ = dijelaskan) segala urusan yang penuh hikmah."

Di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 4 terdapat kata *fâriqât* (فَارِقَات) yang merupakan salah satu derivasi kata *faraq* (فَرَق). Di dalam memahami kata *al-fâriqât* (اَلْفَارِقَات) ini terdapat perbedaan pendapat ulama. **Pertama**, diartikan dengan 'malaikat' karena para malaikat bertugas membedakan (*faraq*) di antara yang hak dan yang batil. **Kedua**, diartikan dengan 'angin'. Angin berfungsi sebagai pemisah (*fâriqah*), antara lain memisahkan sebagian awan dari sebagian yang lain. Angin juga dapat memorak-morandakan suatu perkampungan. Hal itu bertujuan untuk memperlihatkan perbedaan (*farq*) antara orang-orang yang dilindungi Allah swt. dengan para musuh Allah swt. Ketika angin datang dari berbagai arah muncul akibat yang amat dahsyat dan perkampungan akan menjadi porak poranda sehingga manusia terpaksa kembali kepada Allah swt. dan mencari pintu rahmat. Maka, di dalam upaya kembali ini akan terlihat perbedaan (*farq*) di antara orang yang patuh dan yang ingkar. **Ketiga**, *Al-fâriqât* (اَلْفَارِقَات) diartikan dengan 'Al-Qur'an' karena ayat-ayat Al-Qur'an membedakan (*faraq*) yang hak dan yang batil. Di samping itu, Al-Qur'an juga dinamakan *al-furqân* (اَلْفُرْقَان). **Keempat**, diartikan dengan 'kebangkitan para nabi' karena mereka membedakan (*faraq*) yang hak dengan yang batil. **Kelima**, diartikan dengan 'orang yang sibuk dengan kemaslahatan dunia, kemudian tersingkap baginya cahaya Allah swt., lalu orang tersebut melihat bahwa yang ada hanyalah cahaya Allah, sedangkan yang lain tidak ada'. Di dalam hal ini *faraq* (فَرَق) membedakan di antara yang ada dan tidak ada.

Kata *al-furqân* (اَلْفُرْقَان) di dalam Al-Qur'an pada umumnya berarti 'pembeda'. Akan tetapi, di dalam QS. Al-Furqân [25]: 1 berarti 'Al-Qur'an' dan di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 21: 48 berarti 'Taurat'. Kedua pengertian ini masih ada hubungannya dengan pengertian asal. Hubungan tersebut adalah Al-Qur'an dan Taurat merupakan kitab 'pembeda' yang hak dan yang batil. Oleh karena, itu kedua kitab ini dinamakan Furqan. Namun, ada yang mengartikan *al-furqân* (اَلْفُرْقَان) di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 48 di atas dengan selain Taurat. Ibnu Abbas mengartikannya dengan *al-nashr* (النَّصْر = pertolongan) yang didatangkan untuk Musa as. Menurut Ibnu Zaid, *furqân* (فُرْقَان) tersebut berarti *burhân* (بُرْهَان = keterangan, bukti) yang membedakan agama yang hak dengan yang batil.

Kata yang seakar lainnya dengan faraq adalah kata *farîq* (فَرِيْق) biasanya diartikan sebagai 'segolongan'. Artinya sejumlah orang yang bergabung di dalam kelompok yang terpisah dari yang lain.

Kata *farîq* (فَرِيْق), di dalam bentuk tunggal di dalam Al-Qur'an disebut 29 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 85, 87, 146, dan 188, QS. Âli 'Imrân [3]: 78 dan 100, QS. Al-Mâ'idah (5]: 70, QS. Al-A'râf [7]: 30, QS. Al-Anfâl [8]: 5, QS. Al-Ahzâb (33]: 26, serta QS. Sabâ' [34]: 20.

Secara etimologis, kata ini berasal dari akar kata *faraqa* (فَرَقَ) yang pada mulanya berarti 'memisahkan'. Arti ini memberi kesan adanya beberapa pihak yang semula merupakan satu kesatuan yang tak terpisah, tetapi oleh suatu dan lain hal terpisah/memisahkan diri. Kata *farîq* (فَرِيْق) diartikan perempatan jalan, karena di sini dipisahkan arah tujuan setiap orang yang lewat. Agaknya, dari sini pulalah ungkapan 'sego-longan manusia yang terpisah dari yang lain' dinamakan *farîq* (فَرِيْق). Padanan kata ini ialah *firqah* (فِرْقَة) yang juga diartikan dengan 'segolongan manusia'. Bedanya, golongan yang dilambangkan dengan kata *farîq* (فَرِيْق) lebih besar daripada yang dilambangkan dengan kata *firqah* (فِرْقَة).

Kata *farîq* (فَرِيْق) digunakan Allah untuk melambangkan golongan manusia yang terpisah dari yang lain. Masalah yang timbul ialah siapa dan berapa orang yang tergabung di dalam golongan itu sehingga disebut *farîq* (فَرِيْق)? Al-Qur'an tidak memberikan rincian tentang hal itu dan para mufasir pun tidak memberi batasan, tetapi bila diperhatikan ayat-ayat yang memakai

kata *farîq* (فَرِيْق) dapatlah disimpulkan bahwa kata itu, selalu digunakan untuk pengertian 'golongan manusia', kecuali satu kali di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 188, yang isinya melarang memakan harta orang lain dengan cara yang illegal, termasuk di dalamnya membawanya ke meja peradilan agar *farîqan min amwâlin nâs* (فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ ٱلنَّاسِ = sebagian harta orang lain) itu dapat dimakan. Di sini kata *farîq* (فَرِيْق) digunakan dengan arti 'bagian dari harta benda'. ❖ *Zainuddin & A. Rahman Ritonga* ❖

FARSY (فَرْش)

Kata ini berasal dari *farasya, yafrusyu, farsyan* (فَرَشَ يَفْرُشُ فَرْشًا) yang berarti *basatha* (بَسَطَ = membentangkan), *kadzaba* (كَذَبَ = berdusta), *wathi'a* (وَطِئَ = menginjak). Di dalam Al-Qur'an kata itu disebut enam kali. Kata *farsy* (فَرْش) dengan berbagai derivasinya masing-masing terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 22, QS. Al-An'âm [6]: 142, QS. Adz-Dzâriyât [51]: 58, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 34, QS. Ar-Rahmân [55]: 54, dan QS. Al-Qâri'ah [101]: 4. Dari keenam kata *farsy* (فَرْش) tersebut lima di antaranya terdiri dari kata benda (*noun*) dan hanya satu kata kerja (*verb*), yaitu di dalam QS. Adz-Dzâriyât [51]: 48.

Pengertian asal dari kata *farsy* (فَرْش) adalah 'membentangkan' (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 48). Kemudian muncul pengertian lain. Kata *furusy* (فُرُش – jamak dari *farsy*) berarti 'permadani' atau 'kasur' karena keduanya terbentang. Pengertian ini terdapat di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 54 dan QS. Al-Wâqi'ah [56]: 34. Bumi membentang dan menjadi hamparan disebut *firâsy* (فِرَاش) (QS. Al-Baqarah [2]: 22). Ada juga yang mengartikan kata *furusy* (فُرُش) sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 34 dengan 'wanita' karena wanita itu seolah-olah hamparan atau tempat tidur bagi laki-laki.

Kata *farsy* (فَرْش) mengandung pengertian 'hewan ternak yang dipotong' (QS. Al-An'âm [6]: 142). Hubungan pengertian ini dengan *farasya* (فَرَشَ = membentangkan atau menghamparkan) adalah karena hewan tersebut pada waktu akan dipotong terlebih dahulu dihamparkan atau ditidurkan atau karena jenis hewan yang dipotong, seperti biri-biri atau domba, diambil bulunya kemudian diolah dan dijadikan hamparan atau tikar. Di samping itu, ada juga yang mengatakan bahwa kata *farsy* (فَرْش) di dalam QS. Al-An'âm [6]: 142 ini berarti 'hewan kecil' , seperti anak unta, anak sapi atau kambing. Alasannya karena hewan-hewan kecil itu merendah atau dekat ke bumi disebabkan kekecilan tubuhnya. Keadaan tersebut kelihatannya seperti hamparan (*farsy*).

Di dalam QS. Al-Qâri'ah [101]: 4 terdapat kata *farâsy* (فَرَاش). Menurut Az-Zajjaj, kata ini berarti 'hewan-hewan kecil yang beterbangan'. Hewan tersebut dinamakan *farâsy* (فَرَاش) karena sifatnya yang beterbangan dan bertebaran seolah-olah terhampar (*farâsy*). Lalu, Allah swt. menyerupakan manusia pada hari berbangkit dengan hewan-hewan kecil itu. Di samping itu ada juga yang mengatakan *farasy* (فَرْش) berarti 'belalang yang beterbangan'. Pengertian ini didasarkan atas sangat banyaknya belalang tersebut sehingga bagaikan hamparan (*farsy*). ❖ *Zainuddin* ❖

FARÎDHAH (فَرِيْضَة)

Kata *farîdhah* (فَرِيْضَة) lazim diartikan sebagai 'suatu kewajiban'. Dari sini lahirlah, di dalam bidang fiqih, istilah *fardhu 'aîn* (فَرْضُ عَيْنٍ = kewajiban individu), dan *fardhu kifâyah* (فَرْضُ كِفَايَةٍ = kewajiban bersama/kolektif). Peraturan-peraturan yang dibuat Tuhan harus diikuti di dalam semua tindakan. Seseorang akan mendapat pujian bila ia mengikuti peraturan tersebut. Sebaliknya, akan mendapat celaan jika tidak memedulikannya.

Kata *farîdhah* (فَرِيْضَة) dan yang seasal dengannya terulang 18 kali di dalam Al-Qur'an. 8 kali di dalam bentuk kata kerja masa lalu, di antaranya pada QS. Al-Baqarah [2]: 197, QS. Al-Qashash [28]: 85, serta QS. Al-Ahzâb [33]: 38 dan 50. Satu kali disebut di dalam bentuk kata kerja masa sekarang dan akan datang, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 236. Di dalam bentuk *mashdar* (kata yang menunjuk kepada nama benda dan

perbuatan) terulang sembilan kali, di antaranya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 237, QS. An-Nisâ' [4]: 11 dan 24, serta ada juga yang disebut di dalam bentuk-bentuk lainnya.

Kata *farîdhah* (فَرِيْضَة) yang berasal dari akar kata *faradha* (فَرَضَ) pada mulanya berarti *al-qath'u* (اَلْقَطْعُ) yang berarti 'pemutusan', atau 'pemotongan'. Kedua hal tersebut dapat menggambarkan kepada sesuatu yang bersifat material, seperti memotong kayu, atau bersifat immaterial, seperti menetapkan putusan atau pilihan di antara sekian banyak pilihan. Dari sinilah arti kata tersebut berkembang menjadi beraneka ragam sehingga di dalam kamus-kamus ditemukan arti-arti seperti 'memutuskan', 'menetapkan', 'menentukan', 'mewajibkan', dan 'melaksanakan hukum'. Walaupun kata itu memiliki keberagaman arti, kesemuanya dapat dikembalikan kepada arti asalnya, yaitu 'pemotongan' atau 'pemutusan'. 'Sesuatu yang wajib dikerjakan' dinamakan *fardh* (فَرْض). Dinamakan demikian karena kewajiban tersebut telah memutuskan seseorang dari pilihan lain. 'Sapi yang sudah tua' disebut *fâridh* (فَارِض) (QS. Al-Baqarah [2]: 68) karena usia tuanya telah memutuskannya dari masa-masa mudanya.

Meskipun keanekaragaman arti tersebut tidak membawa perbedaan pengertian pokok, di dalam penggunaannya keanekaragaman itu memunyai perbedaan. Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, ketika kata *faradha* (فَرَضَ) dirangkaikan dengan kata *shadaqah* (صَدَقَة), kata tersebut berarti 'kewajiban', seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 60. Demikian juga bila dirangkai dengan kata *'alâ* (عَلَى), misalnya pada QS. Al-Ahzâb [33]: 50. Bila dirangkaikan dengan kata *fi* (فِى) yang menunjuk kepada waktu, kata itu berarti 'ketetapan', seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 197. Jika dirangkai dengan kata *li* (لِـ) yang menunjuk kepada arti 'milik', kata itu berarti 'ketentuan' yang umumnya ditetapkan oleh manusia, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 236 dan 237.

Kata *farîdhah* (فَرِيْضَة) di dalam Al-Qur'an digunakan untuk arti:

a. Ketentuan; umumnya terdapat pada ayat-ayat yang membicarakan ketentuan membayar mahar istri, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 236 dan QS. An-Nisâ' [4]: 24, atau membicarakan kewarisan seperti pada QS. An-Nisâ' [4]: 11.
b. Kewajiban, seperti pada QS. At-Taubah [9]: 60 tentang orang-orang yang berhak menerima zakat. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

FARIHÎN (فَرِحِيْنَ)

Istilah *farihîn* (فَرِحِيْنَ) lazim diartikan sebagai 'orang yang senang atau gembira'. Perasaan senang atau gembira biasanya timbul karena mendapatkan sesuatu yang diinginkan sehingga terlihat kecerahan dan kegairahan di wajah dan pembicaraannya.

Kata *farihîn* (فَرِحِيْنَ) dengan berbagai bentuknya terulang 22 kali di dalam Al-Qur'an. Tujuh kali di dalam bentuk kata kerja masa lalu (*mâdhî*) seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 81, QS. Asy-Syûrâ [42]: 48, dan QS. Al-An'âm [6]: 44. Sembilan kali di dalam bentuk kata kerja masa kini dan akan datang (*mudhâri'*) di antaranya di dalam QS. Al-Qashash [28]: 76, QS. Al-Hadîd [57]: 23, QS. An-Naml [27]: 36, dan lain-lain. Di dalam bentuk kata benda (*mashdar*) enam kali, misalnya di dalam QS. Hûd [11]: 10, QS. At-Taubah [9]: 50, dan QS. Al-Mu'minûn [23]: 53. Kata ini hanya dipakai di dalam tiga bentuk tersebut di dalam Al-Qur'an.

Kata *farihîn* (فَرِحِيْنَ) yang terambil dari akar kata *faraha* (فَرَحَ) pada mulanya berarti 'senang'. Dari sini arti kata tersebut berkembang; misalnya suatu perbuatan yang direstui dinamakan *al-farh* (اَلْفَرْحُ) karena yang direstui itu adalah juga pebuatan yang disenangi, seperti diisyaratkan hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Ath-Thabrani, *Allâhu asyaddu farhan bi tawbati 'abdihî* (اللهُ أَشَدُّ فَرْحًا بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ = Allah lebih senang dengan taubat hamba-Nya). Orang yang merasa kesulitan membayar utangnya karena ia tidak mendapatkan sesuatu untuk pembayarnya disebut *mufrah* (مُفْرَح). Disebut demikian karena keadaan yang dihadapinya memberi kelonggar-

an baginya untuk membayarnya setelah mampu dan kelonggaran itu mengantar dia kepada kesenangan. 'Uang rokok' yang diberikan oleh orang lain dinamakan *al-furhah* (اَلْفُرْحَة) karena seseorang merasa senang bila suatu ketika ia menerima uang rokok. Masih banyak lagi pengertian yang diberikan kepada kata *farihîn* (فَرِحِيْنَ) dan yang seakar dengannya. Maka tak heran bila di dalam kamus-kamus ditemukan arti seperti 'rela', 'riang', 'lapang dada', dan sebagainya.

Al-Qur'an menggunakan kata tersebut untuk menggambarkan dua bentuk kesenangan, yaitu:

a. Menggambarkan kesenangan yang dirasakan di dunia, seperti di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 26 dan QS. Yûnus [10]: 22.
b. Menggambarkan kesenangan di akhirat, seperti di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 36 dan di dalam QS. Al-An'âm [6]: 44.

Kesenangan atau kegembiraan selalu berkaitan dengan jiwa walaupun kadang-kadang perasaan senang itu timbul karena materi. Dari ayat-ayat di atas dapat juga dipahami bahwa rasa senang timbul disebabkan antara lain oleh:

a. Merasa aman tinggal di rumah, tidak ikut berperang bersama nabi, seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 81.
b. Mendapatkan nikmat dan terhindar dari musibah, seperti di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 48.
c. Dapat membuat hati atasan senang, seperti di dalam QS. An-Naml [27]: 36.
d. Memperoleh kemenangan di dalam peperangan, seperti di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 4.
e. Melihat orang yang dibencinya mendapat kecelakaan, seperti di dalam QS. Yûnus [10]: 58.
f. Ikut berjihad di jalan Allah dan dijanjikan memperoleh balasan kebaikan di akhirat, seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 170.

Kata *faraha* (فَرَحَ) dengan berbagai bentuknya lebih banyak digunakan Al-Qur'an untuk menggambarkan kesenangan duniawi yang timbul karena materi dan cenderung bersifat negatif, seperti merasa sombong karena kekayaan. Kata *farihîn* (فَرِحِيْنَ) termasuk yang selalu digunakan untuk arti kesenangan dunia yang bersifat negatif, sedangkan yang menunjuk kepada kesenangan di akhirat hanya disebut sekali, yaitu pada QS. Âli 'Imrân [3]: 170.

Menurut penelitian Ar-Raghib, dari sekian banyak kata *faraha* (فَرَحَ) dan yang seakar dengannya, hanya dua kali disebut oleh Al-Qur'an yang menunjuk kesenangan duniawi yang bersifat positif, yaitu di dalam QS. Yûnus [10]: 58 dan QS. Ar-Rûm [30]: 4.

Dengan menerapkan pengertian dan penggunaan kata di atas, terlihat perbedaan kata itu dengan kata *matâ'* (مَتَاع) yang juga berarti 'kesenangan'. Kesenangan yang terdapat di dalam kata *farah* (فَرَح) memunyai aksentuasi duniawi dan ukhrawi, sedangkan kesenangan yang terdapat di dalam kata *matâ'* (مَتَاع) hanya memunyai aksentuasi kesenangan duniawi semata-mata, tidak pernah digunakan untuk kesenangan ukhrawi. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

FASHL (فَصْل)

Kata *fashl* (فَصْل) merupakan bentuk *mashdar* dari *fashala, yafshilu* (فَصَلَ يَفْصِلُ), dan berarti 'pemisahan satu benda dengan benda yang lain sehingga di antara keduanya terdapat suatu celah'. Kata ini di dalam Al-Qur'an disebut sembilan kali. Kata-kata lain yang seakar dengan itu, seperti kata kerja *yafshilu* (يَفْصِلُ), *nufashshilu* (نُفَصِّلُ), *yufashshilu* (يُفَصِّلُ), *fashshala* (فَصَّلَ), *fushshilat* (فُصِّلَتْ), dan kata benda *al-fâshilîn* (اَلْفَاصِلِيْنَ), *fishâlan* (فِصَالاً), *fashîlah* (فَصِيْلَة), dan *mufashshalât* (مُفَصَّلاَت) disebut 34 kali.

Penyebutan kata *fashl* (فَصْل) di dalam Al-Qur'an mengacu pada pengertian 'perubahan' dan pengertian 'kata-kata yang pasti'. Kata *fashl* (فَصْل) yang disebutkan di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 21, QS. Ad-Dukhân [44]: 40, QS. Al-Mursalât [77]: 13, 14 dan 38, serta QS. An-Naba' [78]: 17 mengandung pengertian 'perubahan', yaitu perbuatan memisahkan atau menyelesaikan.

Kata *fashl* (فَصْل) di dalam ayat-ayat ini didahului oleh kata *yaum* (يَوْم) di awalnya sehingga menjadi *yaumul-fashl* (يَوْمُ الْفَصْلِ), dan membentuk pengertian khusus, yaitu hari pemisahan, hari penyelesaian, atau hari pengambilan keputusan, atau tegasnya, Hari Kiamat.

Pada Hari Kiamat terjadi pemisahan di antara kebenaran dan kebatilan secara pasti dan adil serta dapat disaksikan oleh semua makhluk. Pemisahan itu, antara lain, ditandai dengan masuknya orang-orang yang taat ke dalam surga sebagai penghargaan atas ketaatan mereka, dan orang-orang yang durhaka ke dalam neraka sebagai balasan atas kedurhakaan mereka. Pada hari itu, juga terjadi penyelesaian kasus-kasus peradilan yang belum diselesaikan dengan adil di dunia. Penyelesaian itu, antara lain, dilakukan dengan mengembalikan hak-hak orang yang teraniaya dari para perampasnya. Penentu dan pengambil keputusan pada waktu itu adalah Allah Yang Mahabijaksana dan Mahaadil. Pendapat lain mengatakan bahwa *yaumul-fashl* (يَوْمُ الْفَصْلِ) yang dimaksud oleh QS. Ad-Dukhân [44]: 40 adalah saat ditimpakannya sanksi hukum terhdap Firaun dan para pengikutnya serta terhadap orang-orang musyrik Quraisy.

QS. Shâd [38]: 20 menjelaskan bahwa di antara nikmat yang diberikan Allah kepada Nabi Daud adalah kebijaksanaan di dalam menyelesaikan perselisihan. Penyelesaian itu, menurut sebagian mufasir, ditempuh dengan jalan meminta keterangan para saksi, sumpah, dan pengajuan bukti-bukti oleh kedua belah pihak yang berperkara. Adapun Ibnu Mas'ud, Al-Hasan, Muqatil, dan Qatadah berpendapat bahwa *fashlul khitâb* yang dimaksud itu adalah pengetahuan dan pemahaman mengenai tata cara peradilan yang benar.

Kata *fashl* (فَصْل) di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 21 dan QS. Ath-Thâriq [86]: 13 mengandung pengertian kepastian atau ketegasan. Kata *al-fashl* (اَلْفَصْل) di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: dirangkaikan dengan kata *kalimat* (كَلِمَة) sehingga menjadi *kalimatul-fashl* (كَلِمَةُ الْفَصْلِ), dan berarti 'kata-kata yang pasti dan tegas'. Ayat ini menjelaskan bahwa jika tidak karena janji Allah di dalam ayat lain mengenai penundaan siksaan sampai Hari Kiamat terhadap orang-orang yang mendustakan dakwah Nabi saw., tentu mereka telah mengalami siksaan di dunia ini seperti yang pernah dialami oleh umat-umat sebelumnya. Di dalam QS. Ath-Thâriq [86]: 13, kata *fashl* (فَصْل) didahului oleh kata *qaul* (قَوْل) sehingga menjadi *qaulun fashlun* (قَوْل فَصْل) dan berarti 'kata-kata yang pasti dan tegas'. Ayat ini menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah firman Allah yang secara pasti dan tegas membedakan kebenaran dengan kebatilan. Pendapat lain menyatakan, sesudah mati merupakan *qaulun fashlun* (قَوْل فَصْل) atau kepastian yang tidak perlu diragukan lagi. ❖ *Zulfikri* ❖

FÂSIQ (فَاسِق)

Kata *fâsiq* (فَاسِق) berasal dari *fisq* (فِسْق) yang berarti 'keluar' atau 'melampaui batas'. Pengertian tersebut dapat diambil dari beberapa ungkapan, misalnya: *fasaqar ruthabu* (فَسَقَ الرُّطَبُ) apabila 'biji kurma terkelupas' atau 'keluar dari kulitnya'. *Fasaqal fa'ru* (فَسَقَ الْفَأْرُ) di dalam arti 'tikus keluar dari lubangnya'. Kata *fisq* (فِسْق) di dalam kedua ungkapan tersebut menunjukkan pengertian yang jelek dan berbahaya.

Ibnu 'Arabi menyatakan bahwa kata *fisq* (فِسْق) di dalam pengertian 'perbuatan tercela' atau 'perbuatan melampaui batas' tidak terdengar di dalam syair-syair Arab. Kata tersebut baru populer setelah turunnya Al-Qur'an.

Kata *fâsiq* (فَاسِق) dengan berbagai bentuk kata jadiannya disebut 54 kali di dalam Al-Qur'an. Dengan bentuk isim *mashdar* (verbal-noun), *fisq* (فِسْق), disebut tiga kali, masing-masing di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 3, QS. Al-An'âm [6]: 121, dan 145. Ketiganya berkaitan dengan keharaman beberapa jenis makanan.

Ahmad Syauqi Al-Fanjari menyatakan bahwa diharamkannya beberapa jenis makanan di dalam ayat-ayat tersebut yang dinyatakan dengan *fisq* (فِسْق) karena hal tersebut dapat berbahaya bagi manusia, baik fisik maupun mentalnya. Bangkai, darah, binatang yang mati

karena tercekik, dipukul, jatuh, karena ditanduk, atau diterkam binatang buas, dapat menimbulkan keracunan makanan. Sementara itu binatang yang disembelih bukan dengan nama Allah diharamkan karena dapat mencampuradukkan akidah tauhid dengan syirik. Adapun daging babi, di samping dapat berpengaruh pada kesehatan jasmani, juga dapat memengaruhi sifat-sifat mental. Karena itu QS. Al-An'âm [6]: 145 menyatakan keharaman makanan tersebut, di samping disebut sebagai *fisq* (فِسْق), juga disebut *rijs* (رِجْس) yang berarti 'kotor' atau 'jelek', meliputi aspek fisik dan mental. Di dalam hubungannya dengan aspek yang disebutkan kedua ini, QS. Al-Mâ'idah [5]: 3 mengharamkan pula mengadu nasib dengan anak panah atau meramal yang disejajarkan dengan beberapa makanan yang diharamkan karena hal tersebut jelas berpengaruh pada aspek mental manusia, terutama sekali akidah tauhid.

Di samping pengungkapan kata *fâsiq* (فَاسِق) di dalam bentuk *mashdar* dari *fisq* (فِسْق), Al-Qur'an juga menyebut bentuk lain berupa *fusûq* (فُسُوْق) empat kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 197, 282 serta QS. Al-Hujurât [49]: 7 dan 11. Semua bentuk yang seasal dengan *fâsiq* (فَاسِق) yang diungkapkan di dalam ayat-ayat tersebut berkaitan dengan perbuatan maksiat, mencakup dosa besar dan dosa kecil, terutama kemaksiatan yang berkaitan dengan ucapan.

Mencaci-maki, mengejek, dan memanggil dengan gelar-gelar jelek dinyatakan sebagai *fusûq* (فُسُوْق) (QS. Al-Baqarah [2]: 197). Ayat tersebut mengandung larangan melakukan hal itu, terutama pada saat melakukan ibadah haji karena di samping dapat mengurangi kesempurnaan ibadat haji juga dapat menimbulkan dampak negatif di dalam interaksi sosial sesama Muslim.

Larangan mencaci-maki, mengejek, dan memberi gelar yang jelek seperti memberi gelar fasik kepada orang yang telah beriman, dikecam keras oleh Al-Qur'an, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 11. Di dalam kaitan itu, Rasulullah saw. menyatakan, *sabâbul muslimi fu-sûqun* (سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوْقٌ = mencaci maki sesama muslim adalah perbuatan fasik).

Di dalam kaitannya dengan keimanan, QS. Al-Hujurât [49]: 7 menyatakan bahwa orang yang taat kepada Rasul, hatinya dijadikan cinta kepada keimanan dan dijadikan benci kepada kekufuran, kefasikan, dan kedurhakaan. Agaknya kata *fusûq* (فُسُوْق) di dalam ayat tersebut lebih menekankan pada pelanggaran di dalam bentuk ucapan sehingga mereka yang tidak dapat mengendalikan ucapannya tidak hanya dapat melukai perasaan orang lain, tetapi juga dapat mengurangi kualitas keimanannya.

Sementara itu kata *fisq* (فِسْق) di dalam bentuk *fi'l mâdhî* di dalam Al-Qur'an disebut empat kali, masing-masing di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 16, QS. Al-Kahfi [18]: 50, QS. As-Sajadah [32]: 20, dan QS. Yûnus [10]: 33. Semuanya berbicara mengenai pembangkangan yang dilakukan orang-orang kafir sekaligus siksaan yang ditimpakan kepada mereka. Karena itu, iblis sang pembangkang itu disebut telah berbuat fasik terhadap perintah Allah karena keengganannya melaksanakan perintah Allah untuk bersujud kepada Adam as.

Mengenai perbuatan fasik yang diungkapkan di dalam bentuk *fi'l mudhâri'*, di dalam Al-Qur'an disebut enam kali, yakni di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 59, QS. Al-An'âm [6]: 49, QS. Al-A'râf [7]: 163 dan 165, QS. Al-'Ankabût [29]: 34, serta QS. Al-Ahqâf [46]: 20. Semua bentuk pengungkapan kefasikan di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* di dalam ayat-ayat tersebut didahului oleh *fi'l mâdhî*. Hal tersebut menunjukkan bahwa perbuatan itu dilakukan secara terus-menerus di samping menunjukkan kejelekannya. Fasik yang ditunjuk di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* semuanya berkaitan dengan dosa besar, seperti pendustaan terhadap petunjuk yang dibawa oleh para rasul (QS. Al-Ahqâf [46]: 20), pelanggaran Bani Israil terhadap hari Sabtu (QS. Al-A'râf [7]: 163), serta pelanggaran umat Nabi Luth terhadap hukum-hukum alam dan hukum agama berupa perbuatan homoseksual (QS. Al-'Ankabût [29]: 34).

Di dalam bentuk *ism fâ'il*, kata *fâsiq* (فَاسِق) di dalam Al-Qur'an disebut 37 kali. Kefasikan yang ditunjuk dengan *ism fâ'il* pada umumnya memberikan petunjuk bahwa kefasikan tersebut telah menyatu di dalam diri pelakunya. Itu sebabnya maka yang dimaksud dengan orang-orang fasik pada umumnya merujuk kepada orang-orang kafir yang telah melanggar ketentuan-ketentuan yang ditetapkan Allah, baik ketentuan yang ditetapkan melalui wahyu kepada para Nabi dan Rasul maupun ketentuan di dalam bentuk hukum alam. Karena itu pula maka pelanggaran terhadap sifat kodrat manusia seperti yang terjadi pada umat Nabi Luth, dinyatakan sebagai perbuatan fasik.

Berbagai sikap dan perilaku jelek yang menjadi ciri orang fasik seperti ditunjukkan Al-Qur'an, misalnya melanggar perjanjian Allah, mencakup ikrar primordial yang diikrarkan anak cucu Adam sebelum lahir ke dunia dan perjanjian *'aqli*, berupa bukti-bukti keesaan dan kekuasaan Allah di atas bumi ini (QS. Al-Baqarah [2]: 26-27). Itu sebabnya maka Al-Qur'an juga memberi julukan fasik kepada *ahlul-kitâb;* Allah telah mengutus rasul kepada mereka yang membawa wahyu berupa keterangan akan datangnya nabi dan rasul terakhir, yaitu Nabi Muhammad saw., tetapi setelah beliau diutus, mereka mendustakannya (QS. Ash-Shaff [61]: 5).

Ciri lain yang menonjol pada orang fasik ialah perilaku mereka di dalam hal menghancurkan hal-hal yang diperintahkan Allah supaya dipelihara. Mereka juga sering berbuat kerusakan di muka bumi, baik perusakan terhadap tatanan kehidupan manusia maupun perusakan terhadap sumber-sumber kehidupan manusia.

Kerusakan yang ditimbulkan oleh perbuatan orang-orang fasik di dalam sejarah kemanusiaan adalah pemerkosaan terhadap hak-hak asasi manusia seperti apa yang dilaklukan Firaun terhadap Bani Israil. Karena itu, Firaun diberi julukan *fâsiq* (QS. An-Naml [27]: 12, QS. Al-Qashash [28]: 32 dan QS. Az-Zukhruf [43]: 54).

Di dalam Al-Qur'an, orang Yahudi banyak sekali yang dinyatakan sebagai pembangkang terhadap rasul dan ajaran yang dibawanya. Pada zaman Nabi Musa, orang Yahudi dikenal sebagai pembangkang yang paling susah diatur, keras kepala, suka melanggar janji, menginjak-injak aturan dan hukum Tuhan, serta menimbulkan keonaran dan kerusakan di dalam masyarakat (QS. Al-Baqarah [2]: 59 serta QS. Al-Mâ'idah [5]: 81). Sikap dan perilaku mereka yang jahat itu juga tampak jelas di dalam bentuk permusuhan terhadap kaum Muslim.

Di samping orang Yahudi, orang munafik juga disebut sebagai orang fasik (QS. At-Taubah [9]: 53 dan 67) karena perilaku mereka yang selalu menimbulkan kerusuhan di dalam masyarakat.

Perbuatan yang banyak dinyatakan sebagai perbuatan fasik adalah perbuatan yang mengancam keutuhan dan tatanan kehidupan masyarakat. Perbuatan tersebut banyak dilakukan oleh orang-orang kafir, terutama orang Yahudi. Meskipun demikian, tidak tertutup kemungkinan umat Islam juga mendapat julukan fasik jika sifat-sifat jahat melekat pada dirinya, seperti diisyaratkan di dalam QS. An-Nûr [24]: 4. Ayat itu menyangkut perbuatan menuduh wanita-wanita *muḥshan* (مُحْصَن) berbuat zina. Hal tersebut jelas membawa dampak negatif dan menurunkan harga diri kaum wanita dan pada gilirannya dapat menimbulkan perpecahan yang serius di tengah-tengah masyarakat. Karena itu, umat Islam diingatkan agar selalu waspada dan hati-hati terhadap penyebaran berita bohong yang dilakukan orang-orang fasik (QS. Al-Hujurât [49]: 6) sebab orang-orang fasik tidak merasa berat menyampaikan kebohongan dan kepalsuan. ❖ *M. Galib Matola* ❖

FATÂ (فَتَى)

Fatâ (فَتَى) untuk *mudzakkar*, dan *fatât* (فَتَاة) untuk *muannats*, berarti "pemuda/pemudi". Arti itu kemudian pindah ke arti 'budak'. Perpindahan arti itu karena budak, kendati pun sudah besar dan tua, tetap dipandang sebagai anak kecil sebab ia tidak memiliki kebebasan. Rasulullah saw., di dalam sebuah hadits riwayat Bukhari,

Muslim, Abu Daud, dan Imam Ahmad, menganjurkan panggilan *fatâ* (فَتَى) atau *fatât* (فَتَاة) untuk budak dan tidak memakai panggilan *'abdun* (عَبْد) atau *amatun* (أَمَة).

Oleh Al-Qur'an, kata *fatâ* (فَتَى) dengan berbagai bentuk turunannya disebut sepuluh kali, yaitu di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 60, QS. Al-Kahfi [18]: 10, 13, 60, dan 62, QS. Yûsuf [12]: 30, 36, dan 62, QS. An-Nisâ' [4]: 25, serta QS. An-Nûr [24]: 33. Kata *fatâ* (فَتَى) yang berarti 'pemuda', oleh Al-Qur'an umumnya digunakan untuk merujuk pada figur atau tokoh historis yang memiliki keutamaan, seperti para nabi dan pemuda *ashhâbul kahf* (أَصْحَابُ الْكَهْفِ = penghuni gua) yang memiliki keteguhan iman.

Kata *fatâ* (فَتَى) yang berarti 'budak' terdapat di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 25, QS. Yûsuf [12]: 62, dan QS. An-Nûr [24]: 33. Sesuai dengan arti kebahasaannya dan sejalan dengan anjuran hadits Nabi, panggilan *fatâ* (فَتَى) untuk 'budak' merupakan ungkapan kiasan yang sangat baik, yang mengisyaratkan bahwa budak harus dihormati dan diperlakukan manusiawi. Seorang budak tidak boleh, misalnya, dipaksa berbuat keji dan pembebasan dirinya seyogianya diupayakan atau, minimal, dibantu.

❖ *Suryan A. Jamrah* ❖

FÂTA (فَاتَ)

Kata *fâta* (فَاتَ) di dalam Al-Qur'an disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 153, QS. Al-Hadîd [57]: 23, dan QS. Al-Mumtahanah [60]: 11. Di dalam ketiga ayat tersebut, kata *fâta* (فَاتَ) selalu dirangkaikan dengan kata ganti orang kedua jamak, yaitu *kum*, sehingga menjadi *fâtakum* (فَاتَكُمْ). Kata *fâta* (فَاتَ) itu berarti "telah hilang, telah luput, atau telah lenyap". Jadi, kata *fâtakum* (فَاتَكُمْ) berarti 'telah hilang dari kamu'.

Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 153, Allah swt. menegaskan bahwa musibah yang menimpa seseorang merupakan akibat dari tindakannya yang tidak mengindahkan nasihat-nasihat yang disampaikan oleh Rasulullah saw. Penegasan ini dikemukakan untuk menjaga supaya orang-orang yang bersangkutan tidak bersedih hati atas nikmat yang hilang dari tangannya, atau atas musibah yang menimpanya. Ayat ini turun berkenaan dengan kekalahan kaum Muslim pada Perang Uhud.

Di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 23, Allah menegaskan bahwa musibah apa pun yang menimpa manusia, baik yang terjadi di bumi maupun yang timbul di dalam diri mereka sendiri, sudah ada ketentuannya di *lauh mahfûdz* sebelum Allah menciptakannya. Penegasan ini, kata Allah, penting supaya manusia tidak terlalu bersedih atas musibah yang menimpa mereka dan tidak pula terlalu gembira atas nikmat yang mereka terima.

Berbeda dengan kedua ayat di atas, firman Allah di dalam QS. Al-Mumtahanah [60]: 11, berkaitan dengan kasus yang terjadi di dalam suatu peperangan melawan orang-orang kafir. Jika ada istri-istri kaum Muslim yang melarikan diri ke daerah musuh, kemudian daerah itu dikuasai kembali oleh kaum Muslim maka para suami mereka berhak atas harta rampasan perang senilai mahar (mas kawin) yang diberikannya dulu kepada para istrinya itu. Bagian ini harus didahulukan pembayarannya sebelum harta rampasan itu dibagi.

Jadi, di dalam dua ayat pertama, kata *fâta* (فَاتَ) itu berarti 'hilang, lenyap, atau musnah', sedangkan di dalam ayat ketiga, kata *fâta* (فَاتَ) itu berarti 'lari, atau melarikan diri'. Kata lain yang berasal dari akar kata *fâta* (فَاتَ) ini adalah kata *al-faut* (اَلْفَوْت = tempat melarikan diri) yang disebutkan di dalam QS. Sabâ' [34]: 51, dan kata *at-tafâut* (التَّفَاوُت = kontradiksi, atau cacat) yang disebutkan di dalam QS. Al-Mulk [67]: 3.

❖ *Zulfikri* ❖

FATH (فَتْح)

Kata *al-fath* (اَلْفَتْح) berasal dari akar kata *fataha–yaftahu–fathan* (فَتَحَ – يَفْتَحُ – فَتْحًا). Secara etimologis, kata ini berarti 'membuka penutup sesuatu' atau 'menghilangkan (memecahkan) suatu kesulitan'. Dengan demikian maka kata *al-fath* (اَلْفَتْح) itu dapat digunakan untuk sesuatu yang bisa dilihat oleh mata (konkret) dan untuk

sesuatu yang hanya ada di dalam pikiran.

Di dalam Al-Qur'an, kata *al-fath* (اَلْفَتْح) disebut delapan kali, yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 141, QS. Al-Mâ'idah [5]: 52, QS. As-Sajadah [32]: 28 dan 29, QS. Al-Hadîd [57]: 10, QS. Al-Anfâl [8]: 19, QS. Ash-Shaff [61]: 13, serta QS. An-Nashr [110]: 1. Pada enam ayat di dalam surah tersebut, kecuali QS. As-Sajadah [32]: 28 dan 29, kata *al-fath* (اَلْفَتْح) menunjuk kepada pengertian 'kemenangan yang dicapai oleh kaum Muslim di dalam kehidupan mereka di dunia ini'. Kata *al-fath* (اَلْفَتْح) yang disebutkan di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 141, QS. Al-Mâ'idah [5]: 52, QS. Al-Hadîd [57]: 10, QS. Al-Anfâl [8]: 19, dan QS. An-Nashr [110]: 1 menunjuk kepada pengertian 'kemenangan yang dicapai oleh kaum Muslim pada masa Nabi saw. di dalam peperangan'. Adapun kata *al-fath* (اَلْفَتْح) yang disebut di dalam QS. Ash-Shaff [61]: 13 berarti 'kemenangan atau keberhasilan yang bisa dicapai oleh kaum Muslim di dalam aktivitasnya sehari-hari'.

Kata *al-fath* (اَلْفَتْح) yang disebutkan di dalam QS. As-Sajadah [32]: 28 dan 29 mengandung dua kemungkinan pengertian. Menurut Mujahid, kata *al-fath* (اَلْفَتْح) yang disebut di dalam QS. As-Sajadah [32]: 28 itu dijelaskan oleh kata *yaumul fath* (يَوْمُ الْفَتْح) pada Ayat 29 surah yang sama. *Yaumul fath* (يَوْمُ الْفَتْح) yang dimaksud adalah 'Hari Kiamat'. Pengertian ini, katanya, sesuai dengan penjelasan ayat selanjutnya yang menjelaskan bahwa tidak ada manfaat keimanan bagi orang-orang kafir pada Hari Kiamat atau *yaumul fath* (يَوْمُ الْفَتْح) itu. Menurut Al-Farra' dan Al-Qutaibi, yang dimaksud dengan kata *al-fath* (اَلْفَتْح) pada kedua ayat itu adalah kemenangan yang berhasil dicapai oleh kaum Muslim pada penaklukan kota Mekah. As-Suddi berpendapat bahwa hari yang dimaksud oleh kedua ayat itu adalah hari-hari terjadinya Perang Badar.

Jadi, kata *fath* (اَلْفَتْح) di dalam Al-Qur'an yang ditambah dengan huruf *alif* dan *lam* di awalnya sehingga menjadi *al-fath* (اَلْفَتْح), atau yang disebut dengan *harkat dhammah* (*tanwîn*) sehingga menjadi *fathun* (فَتْح), khusus digunakan untuk pengertian yang hanya ada di dalam pemikiran, yaitu 'kemenangan'. Dengan kemenangan ini, kaum Muslim dapat menghilangkan atau mengatasi kesulitan yang mereka hadapi. Betapa penting ihwal *al-fath* (اَلْفَتْح = kemenangan) ini, di dalam Al-Qur'an dijumpai satu surah khusus yang dinamai *surah al-fath* (اَلْفَتْح = surah kemenangan). Surah yang dimaksudkan ialah QS. Al-Fath [48] yang terdiri atas 29 ayat, 560 kalimat dan 2438 huruf. Selain berisikan ihwal keimanan dan hukum, surah yang tergolong ke dalam kelompok *Madaniyah* ini juga memuat kisah dan lain-lain. ❖ *Zulfikri* ❖

FÂTHIR (فَاطِر)

Kata *fâthir* (فَاطِر) adalah bentuk *ism fâ'il* (*kata pelaku*). Kata itu dan turunannya terulang di dalam Al-Qur'an sebanyal 20 kali di dalam 17 surah.

Makna asal *fâthir* (فَاطِر) adalah *asy-syaqq* (اَلشَّقّ = pecah atau belah). Termasuk di antara kerabat kata *fâthir* (فَاطِر) yang mengandung makna 'pecah' dan 'belah' adalah kata *yatafaththarna* (يَتَفَطَّرْنَ – *fi'l mudhâri'/imperfect active*) di dalam QS. Maryam [19]: 90 dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 5; *infatharat* (اِنْفَطَرَتْ – *fi'l mâdhî/perfect active*) di dalam QS. Al-Infithâr [82]: 1; *futhûr* (فُطُوْر – jamak dari *fathr* (فَاطِر)/*verbal noun*) di dalam QS. Al-Mulk [67]: 3; dan kata *munfathir* (مُنْفَطِر – *ism fâ'il/participle active*) di dalam QS. Al-Muzzammil [73]: 18. Dari kelima ayat itu ada yang berkonotasi *al-fasâd* (buruk) dan ada yang berkonotasi *ash-shalah* (baik/perbaikan). Yang berkonotasi buruk, yakni kata *futhûr* (فُطُوْر) yang terdapat di dalam QS. Al-Mulk [67]: 3. Ayat ini menginformasikan bahwa seluruh ciptaan Allah tidak ada yang retak/buruk, tetapi serasi, selaras, dan tidak saling bertentangan, ibarat tubuh yang satu. Andaikan terjadi ketidakseimbangan dan ketidakselarasan di dalam ciptaan-Nya, alam ini rusak dan binasa.

Makna asal yang berkonotasi baik (*ash-shalah*) terdapat pada kata *munfathir* (مُنْفَطِر) di dalam QS. Al-Muzzammil [73]: 18. Ayat ini menggambarkan bahwa pecah dan belahnya

langit pada Hari Kiamat tidak dimaksudkan untuk kerusakan atau kehancuran, tetapi hakikatnya untuk kesempurnaan rancangan yang telah dijanjikan Allah. Kehancuran di dalam peristiwa ini bukan untuk kehancuran, melainkan untuk terciptanya alam akhirat yang lebih baik daripada keadaan alam sebelumnya.

Kemudian, kata *fâthir* (فَاطِر) itu juga mengandung arti 'menjadikan, menciptakan'. Arti ini terdapat sebanyak 14 kali dari 20 kali pengulangan kata *fâthir* (فَاطِر) dan yang seakar dengannya. Hal itu terdapat di dalam QS. Al-An'âm [6]: 14 dan 79, QS. Hûd [11]: 51, QS. Yûsuf [12]: 101, QS. Ibrâhîm [14]: 10, QS. Al-Isrâ' [17]: 51, QS. Thâhâ [20]: 72, QS. Az-Zumar [39]: 46, QS. Asy-Syûrâ [42]: 11, serta QS. Az-Zukhruf [43]: 27. *'Katakanlah: Apakah aku jadikan pelindung selain Allah yang menjadikan langit dan bumi, padahal Dia memberi makan dan tidak diberi makan?.'* (QS. Al-An'âm [6]: 14).

Beberapa sumber yang mengartikan *fâthir* (فَاطِر) dengan penciptaan, umumnya merujuk pada riwayat yang sama dari Ibnu Abbas: ia menuturkan bahwa semula ia tidak mengerti dan memahami kata *fâthir* (فَاطِر) sebelum datang kepadanya dua orang nomad Arab yang mempertengkarkan sebuah sumur. Salah seorang di antara mereka mengatakan, *"Ana fathartuhâ aiy ibtada'tuhâ"* (أَنَا فَطَرْتُهَا أَيْ اِبْتَدَأْتُهَا = Akulah yang menjadikannya, yaitu yang membuatnya pertama kali).

Satu di antara banyak pengulangan kata *al-fithrah* (اَلْفِطْرَة) itu memunyai makna bahwa Allah menciptakan potensi *ma'rifatul îmân* (مَعْرِفَةُ الْإِيْمَانِ = mengenal iman) pada diri manusia berbarengan dengan waktu penciptaannya. (QS. Ar-Rûm [30]: 30)

Dari 14 kata *fâthir* (فَاطِر) di dalam Al-Qur'an yang mengandung arti penciptaan itu, enam kali di antaranya membicarakan penciptaan manusia. Sisanya, sebanyak delapan kali, membicarakan penciptaan alam semesta. Ayat yang menerangkan penciptaan manusia ialah QS. Hûd [11]: 51, QS. Al-Isrâ' [17]: 51, QS. Thâhâ [20]: 72, QS. Ar-Rûm [30]: 30, QS. Yâsîn [36]: 22, dan QS. Az-Zukhruf [43]: 27. Ayat yang memuat penciptaan alam semesta, sebanyak enam kali di dalam bentuk *ism fâ'il, fâthir* (فَاطِر), yakni QS. Al-An'âm [6]: 14, QS. Yûsuf [12]: 102, QS. Ibrâhîm [14]: 10, QS. Fâthir [35]: 1, QS. Az-Zumar [39]: 46, dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 11; dua kali di dalam bentuk *fi'l mâdhî*, yakni QS. Al-An'âm [6]: 79 dan QS. Al-Anbiyâ' [21]: 56.

Adapun ayat-ayat yang membicarakan penciptaan manusia dan alam semesta yang menggunakan kata *fâthir* (فَاطِر) atau yang seakar dengannya, ternyata di dalamnya tidak memuat penjelasan secara rinci.

Penciptaan dengan menggunakan kata *fâthir* (فَاطِر) penekanannya pada penciptaan dari permulaan, sejak awal, tanpa ada contoh sebelumnya. Kandungan arti ini amat dekat dengan arti *badî'* (بَدِيْع) yang tekanan maknanya adalah 'tiada contoh sebelumnya', hal yang baru sama sekali. Kesemua itu menunjukkan kemahakuasaan Allah menciptakan segala sesuatu sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan-Nya. ❖ *Sirajuddin Zar* ❖

FATTÂH , AL- (اَلْفَتَّاح)

Kata *al-fattâḥ* (اَلْفَتَّاح) terambil dari akar kata *fataḥa* (فَتَحَ) yang pada dasarnya bermakna antonim *tertutup,* karena itu ia bisa diartikan *membuka.* Makna kata ini kemudian berkembang menjadi *kemenangan,* karena dalam *kemenangan* tesirat sesuatu yang diperjuangkan menghadapi sesuatu yang dihalangi dan ditutup. Kata ini juga bermakna *menetapkan hukum* karena dengan ketetapan itu, terbuka jalan penyelesaian. Air yang keluar dari bumi (mata air) dinamai *fatah* (فَتح), karena adanya sesuatu yang terbuka pada tanah sehingga ia dapat memancar; *'irfân* (عِرْفَان [pengetahuan]) juga dinamai demikian, karena ia membuka tabir kegelapan. Kata *Al-fattâḥ*–sebagaimana terbaca maknanya di atas–tidak digunakan kecuali kalau sebelumnya terdapat ketertutupan, kesulitan, atau ketidakjelasan. Bukankah sesuatu yang dibuka adalah sesuatu yang sebelumnya tertutup? Dengan demikian *Al-fattâḥ* adalah terbukanya segala sesuatu yang

tertutup, baik material maupun spiritual.

Allah swt. sebagai *Al-Fattâh* adalah Dia yang membuka buat hamba-hamba-Nya segala apa yang tertutup menyangkut sebab-sebab perolehan yang mereka harapkan. Pintu rezeki yang tertutup bagi seseorang, dibuka-Nya, sehingga dia menjadi berkecukupan atau kaya. Hati yang tertutup menerima sesuatu; seperti kebenaran atau cinta, dibukanya sehingga terisi kebenaran dan terjalin cinta. Pikiran yang tertutup menyangkut satu problem dibukanya, sehingga terselesaikan kesulitan dan teratasi problem. Demikian seterusnya.

Imam Al-Ghazali mengartikan *Al-Fattâh* sebagai *"Dia yang dengan 'inayah/pertolongan dan perhatian-Nya terbuka segala yang tertutup, serta yang dengan hidayah/petunjuk-Nya terungkap segala yang musykil (samar dan sulit)."*

Suatu saat Allah memberi kemenangan dalam peperangan memperebutkan satu kota. Itu adalah *fatah* seperti firman-Nya pada QS. Al-Fath [48]: 1: *"Innâ Fatahnâ Laka Fathan Mubînâ* (إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا = *sesungguhnya Kami telah memenangkan Engkau dengan kemenangan yang jelas."* Ayat ini turun berkaitan dengan kemenangan yang diraih Rasul saw. di kota Mekkah. Di kali lain, Allah memberi putusan yang tepat dan adil bagi yang bersengketa, putusan itu juga adalah *fatah*. Di kali ketiga, Allah membuka hati *auliyâ'*-Nya untuk menerima curahan *'irfân* (pengetahuan), yang sebelumnya samar atau sama sekali tidak mereka ketahui. Bahkan segala rahmat yang diraih manusia, setelah sebelumnya terdapat ketertutupan, adalah *fatah* (مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا = *"Apa-apa yang dianugerahkan Allah kepada manusia dari rahmat, maka tidak ada yang dapat menahannya"* (QS. Fâthir [35]: 2).

Seorang ilmuwan yang menghadapi kesulitan memecahkan sesuatu yang musykil, tidak jarang tiba-tiba secara kebetulan, memperoleh secercah cahaya petunjuk-Nya sehingga benang kusut yang dihadapinya terurai dengan sangat mudah. Ini juga merupakan *fatah*.

Kata *Al-Fattâh* hanya ditemukan sekali dalam Al-Qur'an (QS. Sabâ [34]: 26), demikian juga *Khair Al-Fâtihîn* (sebaik-baik Pemberi putusan) (QS. Al-A'râf [7]: 89). Kedua ayat yang menyifati Allah dengan sifat tersebut, berbicara tentang satu persolan yang sejak dahulu hingga kini amat sulit dipecahkan, terkunci rapat untuk dibuka, bahkan mustahil dapat ditemukan putusannya oleh siapa pun yang bersengketa. Persoalan dimaksud adalah memberi putusan kepada yang bersengketa tentang siapa yang benar dalam perbedaan agama dan keyakinan.

QS. Al-A'râf [7]: 88, 89, berbicara tentang Nabi Syu'aib as. dan umatnya menghadapi para pemuka masyarakat yang mempertahankan keyakinan mereka. Para pemuka itu berkata:

لَنُخْرِجَنَّكَ يَٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا ۚ قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَٰرِهِينَ

"Sungguh kami akan mengusir engkau wahai Syu'aib dan orang-orang yang beriman bersama engkau dari negeri kami, atau kamu kembali ke agama kami." Syu'aib menjawab: "Apakah kamu akan mengusir kami walau kami tidak suka dengan agama kalian?"

Syu'aib kemudian menjelaskan sikapnya dan sikap kaumnya dengan berkata:

وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ۚ عَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْنَا ۚ رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْفَٰتِحِينَ

"Wasi'a Rabbunâ kulla syai'in 'ilmâ 'ala Allâhi tawakalnâ Rabbanaftah bainanâ wa baina qauminâ bi al-haqq wa Anta Khair al-Fâtihîn

Pengetahuan Tuhan kita meliputi segala sesuatu. Kepada Allah saja kami berserah diri. Wahai Tuhan kami, putuskanlah perkara antara kami dan antara kaum kami secara haq (adil), Engkaulah Khair al-Fâtihîn (sebaik-baik Pemberi putusan)" (QS. Al-A'râf [7]: 88, 89). Demikian Wa Allâh A'lam. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

FATRAH (فَتْـــرَة)

Kata ini terambil dari akar kata *fa'*, *ta'* dan *ra'*, yang berarti 'menjadi kendor', 'menjadi lunak dan lemah setelah keras dan kuat'. Kata ini dan yang seakar dengannya hanya disebutkan tiga kali di dalam Al-Qur'an, yaitu *fatrah* (فَتْـــرَة) satu kali (QS. Al-Mâ'idah [5]: 19); *yafturûn* (يَفْتُـــرُوْن)

satu kali (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 20); *yufattaru* (يُفَتَّرُ) satu kali (QS. Az-Zukhruf [43]: 75). Yang pertama menunjuk kepada arti 'terhentinya pengiriman rasul (masa vakum)'; dan yang kedua dan ketiga mendapat tambahan huruf *lâ* yang mengandung arti *nafy* (meniadakan) sehingga keduanya mengandung arti 'tidak pernah berhenti' atau 'terus menerus'. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa kata *fatrah* mengandung arti 'sesuatu yang tidak lagi aktif' yang disebabkan oleh kekuatannya menurun atau hilang sama sekali, baik untuk sementara maupun untuk selamanya. Masa vakum di antara dua orang rasul/nabi disebut *fatrah* karena terhentinya kedatangan motivator untuk melaksanakan ajaran syariat.

Di dalam suatu riwayat dikatakan bahwa jarak di antara Nabi Musa dengan Nabi Isa adalah 1700 tahun. Pendapat lain mengatakan 1900 tahun, tanpa ada masa *fatrah*. Selama masa itu telah datang sebanyak dua ribu orang nabi, seribu dari kalangan Bani Israil dan selebihnya dari non-Israil. Jarak di antara kelahiran Nabi Isa as. dengan Nabi Muhammad saw. sekitar 571 tahun.

Pada mulanya, menurut riwayat yang bersumber pada Al-Kalbi yang dikutip oleh Fakhr Ar-Razi, telah dikirim empat orang rasul: tiga dari Bani Israil dan satu dari bangsa Arab, yaitu Khalid ibnu Sinan Al-'Abasi. Riwayat lain yang bersumber pada Ibnu Abbas sebagaimana dikutip Asy-Syaukani, menyebutkan bahwa di antara Nabi Isa as. dengan Nabi Muhammad saw. telah diutus tiga orang rasul, salah seorang di antaranya ialah Simon dari kelompok *hawâriyyîn* (حَوَارِيِّيْنَ). Inilah yang dimaksud firman Allah di dalam QS. Yâsîn [36]: 14, *"Ketika kami mengutus kepada mereka dua orang utusan, lalu mereka mendustakan keduanya, kami kuatkan dengan (utusan) yang ketiga; maka, ketiga utusan itu berkata, 'Sesungguhnya kami adalah orang-orang diutus kepadamu'".*

Jadi, masa *fatrah* di antara Nabi Isa dengan Nabi Muhammad sekitar 434 tahun. Selama di dalam masa *fatrah* itu terjadilah perubahan-perubahan syariat yang telah dibawa oleh utusan-utusan Tuhan sebelumnya sehingga bercampur baur di antara yang hak dan yang batil. Di dalam keadaan demikian, manusia tidak tahu lagi bagaimana cara melakukan ibadah kepada Tuhan sehingga mereka bermohon kepada Allah agar diberi tahu cara menyembah kepada-Nya. Maka, Allah mengutus Nabi Muhammad saw. Selain itu, di antara hikmah diutusnya Nabi Muhammad saw. pada masa *fatrah* ialah agar mereka (Ahli Kitab) tidak beralasan untuk mengelak tidak beribadah karena tidak adanya nabi/rasul yang memberitahu mereka. Hal ini dijelaskan di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]:19. Terjemah ayat tersebut, *"Hai Ahli Kitab, sesungguhnya telah datang kepada kamu Rasul Kami, menjelaskan (syariat Kami) kepadamu ketika terputus (pengiriman) rasul-rasul agar kamu tidak mengatakan, 'Tidak ada datang kepada kami, baik seorang pembawa berita gembira maupun seorang pemberi peringatan.' Sesungguhnya telah datang kepadamu pemberi berita gembira dan pemberi peringatan. Allah Mahakuasa atas segala sesuatu."*

Kata *yafturûn* (يَفْتُرُوْنَ) mendapat tambahan huruf *lâ* di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 20. Allah memuji para malaikat-Nya yang senantiasa melakukan ibadah terus-menerus di dalam bentuk bertasbih sepanjang malam dan siang tiada henti-hentinya. Ayat tersebut berbunyi, *"Yusabbihûnal-laila wan nahâra lâ yafturûn"* (يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ). Kata *yufattaru* (يُفَتَّرُ) yang juga mendapatkan tambahan huruf *lâ* di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 75 menjelaskan bahwa siksaan orang-orang kafir di dalam neraka tidak akan diringankan dan mereka di dalamnya berputus asa. Ayat tersebut berbunyi, *"Lâ yufattaru 'anhum wa hum fihi mublisûn"* (لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ). ❖ *Baharuddin HS.* ❖

FAUZ (فَوْز)

Kata *fauz* (فَوْز) merupakan bentuk *mashdar* (infinitif) dari *fâza – yafûzu – fawzan* (فَازَ – يَفُوْزُ فَوْزًا). Bentuk jamak dari *fauz* (فَوْز) adalah *fawâiz* (فَوَائِز). Di dalam Al-Qur'an, kata *fauz* (فَوْز) dan kata yang seasal dengan kata itu disebut 29 kali.

Secara bahasa, kata *fauz* (فَوْز) berarti *azh-zhfr bil khaîr wan najâtu minasy syarri* (الظَّفْرُ بِالْخَيْرِ وَالنَّجَاةُ مِنَ الشَّرِّ = Keberhasilan memperoleh kebaikan dan terlepas dari keburukan). Dengan kata lain, *fauz* (فَوْز) berarti 'keberuntungan'. Kata lain yang sinonim dengan *fauz* (فَوْز) yang terdapat di dalam Al-Qur'an adalah *iflâh* (إِفْلَاح), seperti *qad aflaha man tazakkâ* (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى = sesungguhnya beruntunglah orang yang membersihkan dirinya) (QS. Al-A'lâ [87]: 14) dan *qad aflahal mu'minûn* (قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ = Sesungguhnya beruntunglah orang yang beriman) (QS. Al-Mu'minûn [23]: 1). Akan tetapi, kata *iflâh* (إِفْلَاح) lebih umum dari kata *fauz* (فَوْز), karena bisa mencakup kemenangan di dunia dan di akhirat. Untuk di dunia seperti tukang sihir yang tak akan menang melawan Nabi Musa as. (QS. Thâhâ [20]: 69). Untuk di akhirat, sebagaimana yang dikemukakan oleh Al-Qurthubi, keberuntungan yang diperoleh seseorang yang berat timbangan baiknya (QS. Al-A'râf [7]: 8). Kata *fauz* (فَوْز) lebih dikhususkan kepada keberuntungan atau kemenangan yang akan diperoleh di akhirat kelak, sebagai keberuntungan yang hakiki atau *fauzun 'azhîm* (فَوْزٌ عَظِيْم) (QS. Ash-Shâffât [37]: 60, QS. At-Taubah [9]: 100, dan sebagainya).

Dengan demikian, secara terminologis, kata *fauz* (فَوْز) berarti hasil baik atau keberuntungan yang akan diperoleh seseorang yang beriman sebagai imbalan dari perbuatan baik (*'amal shâlih*) yang dilakukan selama di dunia. Hasil baik itu adalah kesenangan surga dan terhindar dari siksaan neraka. Jadi, keberuntungan yang dimaksud di sini adalah keberuntungan yang bersifat rohani dan bukan keberuntungan materi seperti yang diperoleh manusia di dunia ini.

Bila kita telusuri ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang *fauz* (فَوْز), hanya satu yang menggunakan *afûzu* (أَفُوْزُ), yang berarti 'saya beruntung'. Itu pun menggambarkan ucapan orang munafik yang memahami 'keberuntungan' sebagai keberuntungan yang bersifat materi (QS. An-Nisâ' [4]: 73). Selebihnya mengandung makna 'pengampunan dan keridhaan Tuhan serta kebahagiaan surgawi'. Oleh karena itu, ucapan *wal fâ'izîn* (وَالْفَائِزِيْنَ) sebagai sambungan dari ucapan *minal 'âidîn* (مِنَ الْعَائِدِيْنَ) yang sering diucapkan pada hari Idul Fitri dipahami di dalam arti harapan dan doa, yakni semoga kita semua memperoleh ampunan dan ridha Allah swt. sehingga kita mendapatkan kenikmatan surga.

Salah satu persyaratan memperoleh keberuntungan itu adalah suka memaafkan orang lain serta lapang dada (QS. An-Nûr [24]: 22). Ayat ini berkaitan dengan kisah Abu Bakar ra. yang semula tidak akan memaafkan orang yang menyebarkan berita bohong tentang anaknya, sekaligus istri Nabi Muhammad, Aisyah ra. Setelah ayat ini turun maka Abu Bakar memaafkannya dan memperoleh keberuntungan di akhirat nantinya.

Keberuntungan di dalam arti *fauz* (فَوْز) dikemukakan oleh Al-Qur'an sebagai keberuntungan yang kekal dan tidak akan habis-habisnya (QS. At-Taubah [9]: 100, QS. An-Nisâ' [4]: 13, QS. At-Taghâbun [64]: 9, dan sebagainya).

Al-Barsawi, dengan mengutip pendapat Ibnu 'Ata' mengatakan, *al-fâ'izûn* (اَلْفَائِزُوْن) itu adalah orang-orang yang taat kepada Allah dengan arti memerkenankan seruan yang hakiki dan taat kepada Rasulullah di dalam arti memerkenankan seruan yang berisikan nasihat-nasihat. Ditambahkan oleh Al-Maraghi bahwa taat kepada Allah dan Rasul-Nya berarti semua perintah agama diikuti dan semua larangan agama dijauhi. Takut kepada Allah berarti takut berbuat dosa, karena itu mereka tinggalkan sehingga muncul rasa ingin menghindar dari dosa tersebut (takwa). Karena ketakwaan itulah mereka memperoleh *fauz* (فَوْز = keberuntungan yang sesungguhnya) dan terhindar dari siksaan neraka (QS. Az-Zumar [39]: 61). ❖ *Yaswirman* ❖

FI'AH (فِئَة)

Kata *fi'ah* (فِئَة) berasal dari kata *fiyah* (فِيَة) atau *fiwah* (فِوَة). Huruf *yâ* atau huruf *wâw* yang ada pada *lâm fi'l* dibuang menjadi *fi'ah* (فِئَة), dan bentuk jamaknya adalah *fi'ât* (فِئَات). Kata ini berarti 'suatu golongan tertentu', baik banyak maupun sedikit dan anggotanya saling tolong-

menolong di dalam menghadapi kesulitan. Kata *fi'ah* (فِئَة) di dalam Al-Qur'an disebut 11 kali, delapan kali di antaranya disebut di dalam bentuk tunggal, *fi'ah* (فِئَة) yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 249, QS. Âli 'Imrân [3]: 13, QS. Al-Anfâl [8]: 16, 19 dan 45, QS. Al-Kahfi [18]: 43, serta QS. Al-Qashash [28]: 81. Tiga kali disebut di dalam bentuk *mutsannâ, fi'ataîn* (فِئَتَيْنِ = dua golongan), yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 13, QS. An-Nisâ' [4]: 88, dan QS. Al-Anfâl [8]: 48.

Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 249, kata *fi'ah* (فِئَة) disebut dua kali, yang pertama dirangkaikan dengan kata sifat *qalîlah* (قَلِيْلَة) yang berarti 'sedikit', dan yang kedua dirangkaikan dengan kata sifat *katsîrah* (كَثِيْرَة) yang berarti 'banyak'. Menurut Abul Qasim Al-Balkhi, *fi'atun qalîlah* (فِئَةٌ قَلِيْلَة) yang dimaksud oleh ayat itu adalah angkatan perang dari orang-orang yang beriman di bawah pimpinan Talut. Sebagian kecil dari mereka memiliki keyakinan yang kuat dan merekalah yang berkata, "Berapa banyak terjadi bahwa golongan yang sedikit dapat mengalahkan golongan yang banyak atas izin Allah." Adapun *fi'atun katsîrah* (فِئَةٌ كَثِيْرَة) yang dimaksud oleh ayat itu adalah angkatan perang dari orang-orang kafir di bawah pimpinan Jalut, dengan jumlah tentara yang lebih banyak dan peralatan perang yang lebih lengkap. Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 13 dikemukakan adanya dua golongan dengan kriteria berbeda yang berhadapan di dalam suatu peperangan, yaitu angkatan perang dari orang-orang yang beriman dan dari orang-orang kafir.

Di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 16 dan 45, dikemukakan sebagian dari aturan perang yang harus diperhatikan oleh orang-orang yang beriman. Mereka tidak dibenarkan menarik diri ketika berhadapan dengan pasukan musuh di suatu peperangan kecuali untuk mengatur strategi atau bergabung dengan pasukan lain. Di samping itu, mereka juga harus memiliki semangat yang tangguh, pendirian yang kuat, dan selalu ingat kepada Allah. Penegasan ini dikemukakan di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 16 dan 45. Kata *fi'ah* (فِئَةٌ) di dalam Ayat 16 berarti 'pasukan kaum Muslim', sedangkan di dalam Ayat 45 berarti 'pasukan musuh'. Di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 19 dan 48, kata itu mengandung pengertian orang-orang musyrik dan tipu daya setan untuk mengabarkan peperangan. Ayat 19 menegaskan bahwa angkatan perang orang-orang musyrik, sekali pun besar dan kuat, tidak akan menyelamatkan mereka dari kehancuran. Peringatan serupa juga dikemukakan di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 43, dan QS. Al-Qashash [28]: 81. QS. An-Nisâ' [4]: 88 memuat teguran terhadap kaum Muslim yang terpecah menjadi dua golongan yang memusuhi mereka. Adapun di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 48, dimuat salah satu di antara tipu daya setan untuk menyulut peperangan. Kepada setiap pasukan, ditimbulkan rasa percaya diri bahwa pasukan mereka pasti menang dan dia bersedia menjadi pelindung mereka. Akan tetapi, setelah kedua pasukan itu saling berhadapan, setan berlepas tangan dari tanggung jawab dan janji-janji sebelumnya.

❖ *Zulfikri* ❖

FIDÂ' (فِدَاء)

Fidâ' (فِدَاء) merupakan bentuk *mashdar* dari kata *fadâ, yafdî* (فَدَى يَفْدِى) dan berarti 'tebusan'. Kata ini bisa digunakan sebagai nama bagi pembayaran uang atau harta di dalam jumlah tertentu untuk membebaskan diri seseorang dari statusnya sebagai tawanan perang. Bisa pula digunakan sebagai nama bagi pembayaran uang atau harta dengan jumlah tertentu, karena perintah Allah, untuk menebus diri seseorang dari beban dosa karena pelanggaran yang dilakukannya di dalam pelaksanaan suatu ibadah tertentu, seperti ibadah puasa Ramadan, dan ibadah haji. Untuk pengertian kedua ini, kata *fidâ'* (فِدَاء) merupakan sinonim bagi kata *fidyah* (فِدْيَة).

Di dalam Al-Qur'an kata *fidâ'* (فِدَاء) disebut di dalam QS. Muhammad [47]: 4, berbicara mengenai status orang-orang kafir yang ditawan oleh kaum Muslim di dalam suatu peperangan. Mereka boleh membebaskan kembali tawanan itu dan boleh pula menuntut tebusan, baik

Fidyah

berupa uang maupun pertukaran antara sesama tawanan perang. Kata *fidyah* (فِدْيَة) disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 184 (berkaitan dengan ibadah puasa Ramadan), QS. Al-Baqarah [2]: 196 (berkaitan dengan ibadah haji), dan QS. Al-Hadîd [57]: 15. Di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 15, Allah menegaskan bahwa pada Hari Kiamat nanti, *fidyah* (فِدْيَة) atau tebusan atas dosa seseorang, baik orang Mukmin maupun orang kafir, tidak akan diterima-Nya lagi.

Kata *fadâ'* (فَدَى) yang seasal dengan *fidâ'* (فِدَاء) disebut di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 107. Di dalam ayat ini, Allah mengakui dan menghargai ketulusan niat Nabi Ibrahim untuk melakukan pengorbanan yang diperintahkan-Nya dan menebusinya dengan seekor sembelihan yang besar. Kata-kata lain yang seasal dengan *fidâ'* (فِدَاء) ini, yaitu *tufâdû* (تُفَادُوْا = kamu mengambil tebusan) disebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 85, *iftadâ* (اِفْتَدَى) disebut di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 91, *iftadat* (اِفْتَدَتْ) disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 229 dan QS. Yûnus [10]: 54, *iftadaw* (اِفْتَدَوْا) di dalam QS. Az-Zumar [39]: 47, QS. Al-Ra'd [13]: 18, *yaftadî* (يَفْتَدِيْ) disebut di dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 11, dan *yaftadû* (يَفْتَدُوْا) disebutkan di dalam QS. Al-Mâ'idah (5]: 36. Kata-kata yang disebut terakhir ini, kecuali *tufâdû* (تُفَادُوْا), berarti 'memberi tebusan'. ❖ *Zulfikri* ❖

FIDYAH (فِدْيَة)

Fidyah adalah bentuk *mashdar* dari kata *fadâ-yafdî* (فَدَى - يَفْدِى) yang berarti 'menjamin atau menjaga kesalamatan manusia dengan pemberian tebusan'. Sebagai contoh, *fadâl-mar'atu nafsahâ min zaujihâ* (فَدَى الْمَرْأَةُ نَفْسَهَا مِنْ زَوْجِهَا = istri menebus dirinya dari suaminya). Artinya, dia menyerahkan sejumlah harta kepada suaminya, sehingga suami dengan rela menceraikannya. Dengan berbagai derivasinya, kata *fidyah* (فِدْيَة) di dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak 13 kali. Penggunaannya sebagian besar di dalam bentuk kata kerja seperti yang terdapat di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 107; QS. Al-Baqarah [2]: 85 dan 229; QS. Âli 'Imrân [3]: 91; QS. Yûnus [10]: 54; QS. Ar-Ra'd [13]: 18; QS. Az-Zumar [39]: 47; QS. Al-Mâ'idah [5]: 36; dan QS. Al-Ma'ârij [70]:11.

Bentuk kata pertama, yaitu *fadâ* (فَدَى = menyerahkan tebusan) terdapat di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 107. Ini digunakan di dalam kaitan dengan penyembelihan putra Nabi Ibrahim as., Ismail as., tatkala mereka diuji untuk membuktikan mimpi yang benar (*ru'yah shâdiqah*) yang dialami oleh Nabi Ibrahim as. Namun, dengan ketentuan Allah, alat yang dipakai Ibrahim as. tidak dapat menebas leher Ismail dan untuk meneruskan kurban, Allah menggantinya dengan seekor sembelihan yang besar. Peristiwa ini menjadi dasar bagi disyariatkannya kurban yang dilakukan pada hari raya haji.

Bentuk kata kerja kedua, yaitu *fâdâ yufâdi* atau *tufâdî* (فَادَى – يُفَادِى أَوْ تُفَادِى = membebaskan dan mengambil tebusan atau saling menukar tawanan) terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 85. Ayat ini berkenaan dengan kisah orang Yahudi di Madinah pada permulaan hijrah; Yahudi Bani Quraizhah bersekutu dengan suku Aus, dan Yahudi dari Bani Nadir bersekutu dengan orang-orang Khazraj. Di antara suku Aus dan suku Khazraj sebelum Islam selalu terjadi persengketaan dan peperangan yang menyebabkan Bani Quraizhah membantu Aus dan Bani Nadir membantu orang-orang Khazraj, sampai di antara kedua suku Yahudi itu pun terjadi peperangan dan tawanan-tawanan karena membantu sekutunya. Akan tetapi, jika kemudian ada orang-orang Yahudi tertawan maka kedua suku Yahudi itu bersepakat untuk menebusnya sekalipun mereka tadinya berperang.

Bentuk kata kerja ketiga, yaitu *iftadâ yaftadî* (اِفْتَدَى - يَفْتَدِى = menebus) terdapat di dalam tujuh ayat dari sembilan ayat yang telah disebutkan. Enam dari tujuh ayat (kecuali QS. Al-Baqarah [2]: 229) semuanya berbicara tentang penebusan diri orang-orang kafir dan orang-orang menafik di akhirat menyangkut dosa yang telah mereka lakukan selama mereka berada di dunia. Penebusan diri seperti itu jelas tidak akan diterima oleh Allah. Tempat mereka tetap di neraka. Adapun QS. Al-Baqarah [2]: 229) justru berbicara

Fidyah

tentang penebusan diri dan istri-istri yang ingin melepaskan diri dari ikatan perkawinan dengan bayaran kepada suaminya (sebagai imbalan kerugiannya membayar mahar, nafkah, dan lain sebagainya). *Khulû'* (خُلْع) yaitu permintaan cerai seorang istri kepada suami dengan keharusan membayar sejumlah uang yang lazim disebut dengan istilah uang *'iwadh* (عِوَض = uang pengganti).

Kata *fidyah* (فِدْيَة) di dalam pengertian syara' (hukum Islam) sebagai terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 184 dan 196. *Fidyah* ialah sesuatu yang diserahkan sebagai tebusan. Penebusan yang dilakukan oleh seseorang melalui dua jalan, yaitu puasa dan sedekah.

QS. Al-Baqarah [2]: 184 berbicara tentang kewajiban membayar *fidyah* bagi seseorang yang tidak sanggup melakukan puasa dan tidak pula mampu untuk menggantinya pada hari-hari lain. Mereka yang dimungkinkan membayar *fidyah* sebagai pengganti puasa ialah:

1. Orang yang sudah tua;
2. Orang yang terus-menerus sakit, dan sulit diharapkan kesembuhannya;
3. Perempuan hamil dan yang sedang menyusui jika mereka khawatir bahwa berpuasa akan menimbulkan efek negatif terhadap perkembangan dan kesehatan bayinya, serta
4. Para pekerja berat yang tidak memunyai sumber rezeki lain kecuali dari pekerjaan berat tersebut.

Bentuk *fidyah* yang harus ditunaikan oleh orang yang mendapat keringanan untuk tidak berpuasa adalah memberi makan fakir miskin setiap hari ketika ia tidak berpuasa. Adapun tentang banyaknya makanan yang harus diberikan kepada fakir miskin itu terdapat perbedaan pendapat. Ada yang mengatakan 1/2 sak (gantang = kurang lebih 3,125 kg.) gandum atau kurma; ada yang mengatakan satu sak atau satu mud (lima per enam liter) menurut Syafi'i dan sebagainya. Namun, ada juga yang mengatakan tergantung pada kebiasaan makanan setempat. Yang dimaksud adalah sebesar dan sebanyak kebiasaan makan orang yang membayar *fidyah* itu sendiri, baik kualitas maupun kuantitasnya.

QS. Al-Baqarah [2]: 196 menjelaskan *fidyah* yang berkenaan dengan pelanggaran pelaksanaan ibadah haji. Di antaranya ialah (1) memakai pakaian berjahit bagi laki-laki yang sedang berihram; atau *tahallul* (تَحَلّل = mencukur rambut) sebelum waktunya. Orang tersebut wajib membayar *fidyah* dengan memilih salah satu dari tiga macam *fidyah* yang sesuai dengan kemampuannya, yaitu a) menyembelih seekor kambing, b) puasa tiga hari, atau c) memberi makan enam orang miskin sebanyak tiga sak kurma. Bentuk dan pilihan *fidyah* ini dijelaskan di dalam hadits Rasulullah saw. dari Ka'ab yang diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, dan Abu Daud. Berdasarkan hadits tersebut, puasa tiga hari sebagai *fidyah* dilaksanakan di Mekah, kemudian setelah kembali ke kampungnya, si pelaku masih dikenai wajib puasa selama tujuh hari lagi. (2) Jika pelanggaran yang dilakukan oleh seorang yang sedang ihram itu berbentuk berhubungan badan suami-istri, maka di samping ibadah haji yang bersangkutan batal, orang itu dikenakan *kaffârah* (كَفّارَة = denda), yaitu memilih antara memerdekakan budak, puasa dua bulan berturut-turut, atau memberi makan orang miskin sebanyak 60 orang.

Fidyah di dalam arti 'penebusan dosa di akhirat' yang dilakukan oleh orang-orang munafik dan orang-orang kafir, seperti terdapat di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 15, jelas tidak akan dikabulkan oleh Allah.

Adapun kata *fidâ* (فِدَاء) di dalam QS. Muhammad [47]: 4 itu berarti 'menerima tebusan'. Ayat ini berbicara tentang sikap orang-orang Mukmin menghadapi orang-orang kafir di dalam peperangnan. Salah satu sikap tersebut adalah apabila umat Islam mengalahkan orang-orang kafir, mereka diperbolehkan menawan orang-orang itu dan sesudah itu boleh membebaskannya dengan menerima tebusan atau membebaskannya sama sekali.

❖ *Kamaluddin Abunawas* ❖

FISHÂL (فِصَال)

Kata ini berasal dari *fashala, yafshilu, fashlan, fushûlan, fishâlan* (فَصَلَ يَفْصِلُ فَصْلاً وَفُصُوْلاً وَفِصَالاً) yang berarti *faraqa* (فَرَقَ = memisahkan), *qatha'a* (قَطَعَ = memutuskan), *bayyana* (بَيَّنَ = menjelaskan, merinci), *fathama* (فَطَمَ = menyapih) dan *kharaja* (خَرَجَ = keluar). Kesemua pengertian ini terdapat di dalam Al-Qur'an.

Kata *fishâl* (فِصَال) dengan berbagai derivasinya ditemukan sebanyak 43 kali di dalam Al-Qur'an, 21 kali di dalam bentuk kata benda dan 22 kali di dalam bentuk kata kerja.

Kata *fishâl* (فِصَال) berarti *fithâm* (فِطَام = menyapih). Kata ini disebut tiga kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233, QS. Luqmân [31]: 14, dan QS. Al-Ahqâf [46]: 15. Dinamakan menyapih karena seorang anak berhenti minum air susu ibunya dan berganti dengan makan makanan. Ada juga yang mengatakan *fishâl* (فِصَال) itu terjadinya pemisahan ibu dengan anak apabila telah memungkinkan; namun, tidak menimbulkan kesengsaraan terhadap anak.

Kata *fashîlah* (فَصِيْلَة) memunyai asal yang sama dengan *fishâl* (فِصَال). Kata ini di dalam Al-Qur'an disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 13. Pengertian *fashîlah* (فَصِيْلَة) di dalam ayat ini adalah kaum famili atau karib kerabat. *Fashîlatur rijâl* (فَصِيْلَةُ الرِّجَال) adalah karib kerabat seseorang. Pengertian ini diambil karena pada dasarnya seseorang anak terpisah dan berasal dari kedua orang tuanya, begitulah seterusnya sehingga menjadi keluarga besar atau kaum famili.

Kata *fashshala, yufashshilu, tafshîlan, mufashshalan* (فَصَّلَ يُفَصِّلُ تَفْصِيْلاً مُفَصَّلاً) adalah bentuk *mazîd* (yaitu bentuk kata yang telah mendapat tambahan huruf). Dalam Al-Qur'an kata ini disebut 24 kali dan artinya berkisar pada 'menjelaskan, menerangkan dan merinci'.

❖ *Zainuddin* ❖

FITHRAH (فِطْرَة)

Kata *fithrah* (فِطْرَة) berasal dari akar kata *fathr* (فَطْر). Di dalam Al-Qur'an kata *fithrah* (فِطْرَة) hanya disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 30.

Kata *fithrah* (فِطْرَة) di dalam ayat ini sering dihubungkan dengan hadits Bukhari dan Muslim yang menginformasikan bahwa semua anak diciptakan di dalam keadaan *fithrah*, tetapi orang tua (lingkungannya) yang mengalihkannya dari *fithrah* itu.

Ulama sepakat mengartikan *fithrah* (فِطْرَة) sebagai asal kejadian atau kondisi awal. Akan tetapi, mereka berbeda pendapat di dalam menetapkan kondisi awal atau asal kejadian tersebut.

Sementara ulama mengartikan *fithrah* (فِطْرَة) di dalam Al-Qur'an QS. Ar-Rûm [30]: 30 bahwa Allah menciptakan potensi *ma'rifatul îmân* (مَعْرِفَةُ الْإِيْمَانِ = potensi untuk beriman) pada diri manusia berbarengan dengan waktu penciptaannya. Potensi ini dapat dikembangkan manusia sendiri dengan bantuan daya-daya yang dimilikinya dan bimbingan rasul, yang akhirnya mengantarkannya beriman kepada Allah swt.

Pendapat di atas berbeda dengan pendapat yang mengatakan bahwa *fithrah* (فِطْرَة) berarti 'iman bawaan dari lahir' atau bahwa 'Allah swt. memberikan iman kepadanya ketika masih di dalam rahim bundanya'. Pendapat terakhir ini didasarkan pada pemahaman dari arti QS. Al-A'râf [7]: 172 yang menyatakan, *"Dan ingatlah, ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah swt. mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman) "Bukankah Aku Tuhanmu?" Mereka menjawab, "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi."*

Jika pendapat yang menyatakan bahwa bawaan sejak lahir diterima maka konsekuensinya manusia wajib bersyukur kepada Allah swt. sekalipun para rasul tidak datang. Hal ini berarti manusia harus mempertanggungjawabkan keimanannya, yang pada hakikatnya bukan merupakan usahanya sendiri. Hal itu tidak logis. Yang logis adalah bahwa Allah swt. hanya membekali manusia dengan potensi iman, manusia sendirilah yang bertanggung jawab terhadap aktualisasi atau pengejawantahannya

berupa perbuatan. Ini berarti bahwa manusia benar-benar bertanggung jawab atas segala perbuatannya sendiri. ❖ *Sirajuddin Zar* ❖

FITNAH (فِتْنَة)

Kata *fitnah* (فِتْنَة) dan kata lain yang seasal dengan itu disebut sebanyak 60 kali di dalam Al-Qur'an. Kata *fitnah* (فِتْنَة) berasal dari kata dasar *fatana* (فَتَنَ) yang berarti 'membakar logam emas atau perak untuk menguji kemurniannya'. Orang yang membakar emas untuk menguji kemurniannya disebut *al-fâtin* (اَلْفَاتِن). Kata *fitnah* (فِتْنَة) juga berarti 'membakar secara mutlak', 'meneliti', 'kekafiran', 'perbedaan pendapat', 'kezaliman', 'hukuman', dan 'kenikmatan hidup'. Kata yang hampir semakna dengan *fitnah* (فِتْنَة) adalah *al-balâ'* (اَلْبَلَاء), yang juga banyak disebut di dalam Al-Qur'an. Semua kata yang berasal dari kata itu pada dasarnya mengandung makna 'menguji atau mencoba'. Itulah sebabnya maka setan disebut juga *al-fitan* (اَلْفِتَن) (di dalam QS. Al-A'râf [7]: 27) karena ia merupakan cobaan atau ujian bagi keimanan manusia.

Al-Qur'an menggunakan kata *fitnah* (فِتْنَة) dengan arti 'kezaliman' di dalam QS. Al-Burûj [85]: 10. Ditegaskan bahwa orang-orang yang enggan bertobat dari tindakan menzalimi atau menganiaya kaum Muslim akan merasakan siksaan neraka jahanam. Bahkan, kaum Mukmin diperintahkan untuk memerangi kezaliman itu, yang sekaligus berarti menghilangkan *fitnah* (فِتْنَة = penganiayaan/kezaliman) (di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 191). Al-Qur'an menggunakan kata ini dengan pengertian 'membakar secara mutlak', yaitu membakar orang-orang yang berdosa di neraka (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 13). Kata *fitnah* (فِتْنَة) dengan arti 'siksaan' atau 'hukuman', misalnya digunakan di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 25. Dinyatakan bahwa kaum Mukmin bertanggung jawab atas terpeliharanya akhlak sosial sehingga tidak turun siksaan Tuhan. Kalau siksaan itu tiba, ia akan menimpa, bukan hanya orang-orang yang zalim saja, tetapi merata kepada semuanya.

Kata *fitnah* (فِتْنَة) dengan arti 'cobaan' atau 'ujian' terhadap keimanan bagi orang-orang beriman pada umumnya, bermacam wujudnya. Di antaranya a) anak dan harta (QS. At-Taghâbun [64]: 15) karena anak dan harta yang dimiliki dapat menjauhkan pemiliknya dari sifat takwa; b) kebaikan dan keburukan; kebaikan berupa kesehatan, kekayaan, kepandaian dan sebagainya, ataupun penderitaan karena kemiskinan, penyakit, dan tekanan, semuanya merupakan cobaan keimanan (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 35 dan QS. An-Nahl [16]: 110); c) ilmu sihir (QS. Al-Baqarah [2]: 102) dan yang sejenis dengan itu karena ilmu sihir dapat menyengsarakan orang lain dan menjatuhkan diri ke dalam kekafiran; d) kezaliman dan kekacauan yang mengancam kaum Mukmin (QS. Al-Baqarah [2]: 193). Bahkan, Al-Qur'an menegaskan bahwa kezaliman dan kekacauan keburukannya melebihi pembunuhan (QS. Al-Baqarah [2]: 217); e) kenikmatan hidup juga dinamai *fitnah* (فِتْنَة) (QS. Az-Zumar [39]: 49); f) godaan dan pengaruh-pengaruh luar yang dapat mengarahkan orang untuk mengikuti hawa nafsu dan bertindak melanggar ketentuan Allah (QS. Al-Mâidah [5]: 48-49).

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

FU'ÂD (فُؤَاد)

Kata *fu'âd* (فُؤَاد) berasal dari kata *fa'ada* (فَأَدَ) yang berarti 'mengenai' atau 'menimpa' karena panas yang membakar. Dari pengertian ini, kata *fu'âd* (فُؤَاد) digunakan untuk menyebut 'hati' dari makhluk hidup, baik manusia maupun yang lain. Pengertian semacam itu bisa dikaitkan dengan kata *tafâ'ud* (تَفَاؤُد) yang berarti 'menyala' atau 'bergelora'. Panas merupakan sumber energi yang dapat memberikan perasaan segar dan dapat pula menghanguskan benda-benda lain di sekitarnya. Demikian pula dengan hati manusia yang bergelora laksana panasnya nyala api. Dia dapat membangkitkan semangat seseorang dan dapat pula melemahkannya. Bentuk jamak dari kata *fu'âd* (فُؤَاد) adalah *af'idah* (أَفْئِدَة).

Kata *fu'âd* (فُؤَاد) di dalam Al-Qur'an disebut lima kali, yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 36, QS. Al-Qashash [28]: 10, QS. An-Najm [53]: 11, QS. Al-Furqân [25]: 32, dan QS. Hûd [11]: 120. Kata

Fujjâr

af'idah (أَفْئِدَة) disebut sebelas kali, yaitu di dalam QS. Al-An'âm [6]: 110 dan 113, QS. An-Nahl [16]: 78, QS. Ibrâhîm [14]: 37 dan 43, QS. Al-Mu'minûn [23]: 78, QS. As-Sajadah [32]: 9, QS. Al-Ahqâf [46]: 26 terulang dua kali, QS. Al-Mulk [67]: 23, serta QS. Al-Humazah [104]: 7.

Di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 36, QS. An-Nahl [16]: 78, QS. Al-Mu'minûn [23]: 78, QS. As-Sajadah [32]: 9, QS. Al-Ahqâf [46]: 26, dan QS. Al-Mulk [67]: 23, penyebutan kata *fu'âd* (فُؤَاد) atau *af'idah* (أَفْئِدَة) diiringi dengan penyebutan kata *as-sam'* (اَلسَّمْع) dan kata *al-bashar* (اَلْبَصَر) atau *al-abshâr* (اَلأَبْصَار). Itu menunjukkan betapa eratnya kaitan di antara hati manusia dan pendengaran serta penglihatan mereka. Apa yang didengar atau dilihat berpengaruh terhadap gelora hatinya.

Adapun di dalam QS. Al-Qashash [28]: 10, QS. An-Najm [53]: 11, QS. Al-Furqân [25]: 32, QS. Hûd [11]: 120, QS. Al-An'âm [6]: 113, QS. Ibrâhîm [14]: 37 dan 43, serta QS. Al-Humazah [104]: 7 kata *fuâd* (فُؤَاد) atau *af'idah* (أَفْئِدَة) disebut tersendiri dan tidak diiringi dengan penyebutan kata *as-sam'* (اَلسَّمْع) dan *al-bashar* (اَلْبَصَر). Kata *fuâd* (فُؤَاد) atau *af'idah* (أَفْئِدَة) di dalam ayat-ayat ini disebut setelah penyebutan peristiwa besar, baik di dalam kehidupan di dunia maupun di akhirat nanti. Di dalam QS. Hûd [11]: 12, misalnya, dinyatakan bahwa pemberitaan mengenai perjuangan berat yang dijalankan oleh para rasul terdahulu bertujuan untuk memantapkan hati Nabi saw. Di dalam QS. Al-Humazah [104]: 7 ditegaskan bahwa neraka *huthamah* (حُطَمَة) itu di akhirat nanti panasnya sampai ke hati para penghuninya. ❖ *Zulfikri* ❖

FUJJÂR (فُجَّار)

Kata *fujjâr* (فُجَّار) adalah jamak dari *fâjir* (فَاجِر), yaitu *ism fâ'il* dari kata dasar *fajara – yafjiru – fajran/ fujûran* (فَجَرَ يَفْجِرُ فَجْرًا وَفُجُوْرًا). Selain *fujjâr* (فُجَّار), bentuk jamak dari *fâjir* (فَاجِر) yang lain adalah *fajarah* (فَجَرَة). Kata *fajara* (فَجَرَ) di dalam berbagai bentuknya disebut 24 kali di dalam Al-Qur'an, tersebar di dalam 16 surah (3 *Madaniyah* dan 13 *Makkiyah*).

Fajara (فَجَرَ), menurut bahasa, berarti 'memancarkan', 'mengalirkan', 'menerbitkan', dan 'menyingsingkan'. Menurut Al-Ashfahani di dalam *Mu'jam*-nya, *fajara* (فَجَرَ) adalah *syaqqu syai'in syaqqan wâsi'an* (شَقُّ شَيْءٍ شَقًّا وَاسِعًا = membelah, menetak, merengkah dengan belahan, tetakan, rengkahan yang luas/lebar). Maka, di dalam hal ini tersimpul pengertian memancarkan, mengalirkan, menerbitkan/menyingsingkan. Bila air memancar berarti ia menetak tanah/bumi seperti yang tergambar di dalam QS. Al-Qamar [54]: 12, dan bila sungai mengalir ia akan membelah kebun seperti yang difirmankan Allah di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 33). Shubuh disebut *fajr* (فَجْر) karena ia membelah malam seperti terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187.

Selain pengertian di atas, *fajara* (فَجَرَ) menurut Al-Ashfahani, juga berarti *syaqqa sitrad diyânah* (شَقَّ سِتْرَ الدِّيَانَة = mendobrak, melanggar batas/dinding agama). Ke dalam kelompok ini dapat dimasukkan arti *kadzaba* (كَذَبَ = berdusta), *fasada* (فَسَدَ = berbuat kerusakan), *asâ'a* (أَسَاءَ = berbuat maksiat/durhaka), *zanâ* (زَنَى = berzina), dan *'adala* (عَدَلَ = menyeleweng) karena semuanya itu merupakan perbuatan yang melanggar agama.

Di dalam Al-Qur'an, kata *fajara* (فَجَرَ) atau *fajjara* (فَجَّرَ) dan *infajara* (اِنْفَجَرَ), baik di dalam bentuk *mâdhî* atau *mudhârî'*-nya, kalau dihubungkan dengan air/mata air, sungai, dan laut, memunyai arti yang termasuk kelompok pertama, yaitu memancarkan, mengalirkan, meluapkan, dan menerbitkan. Sebagai contoh dapat dilihat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 74, *wa inna minal hijârati lamâ yatafajjaru minhul anhâr* (وَإِنَّ مِنَ اَلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ اَلأَنْهَرُ = padahal, di antara batu-batu itu sesungguhnya ada yang mengalir sungai-sungai darinya) dan QS. Al-Isrâ' [17]: 90. Akan tetapi, bila kata itu tidak dihubungkan dengan kata yang disebutkan di atas maka ia memunyai arti yang termasuk kelompok kedua, yaitu 'berbuat maksiat atau durhaka', seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 5, *bal yurîdul insânu li yafjura amâmah* (بَلْ يُرِيدُ اَلْإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ = bahkan manusia

menghendaki supaya (terus) berbuat maksiat/ mendurhaka di masa yang akan datang).

Sehubungan dengan itu, kata *fujjâr* (فُجَّار) dan *fajarah* (فَجَرَة) sebagai jamak dari *fâjir* (فَاجِر) dapat diartikan sebagai 'para pelaku/orang-orang yang berbuat maksiat', 'para pendusta', 'para pezina', dan 'para pembuat kerusakan', yang semuanya itu adalah orang-orang yang telah melanggar batas-batas agama.

Di dalam Al-Qur'an kata *fujjâr* (فُجَّار) disebut tiga kali yaitu di dalam QS. Shâd [38]: 28, QS. Al-Infithâr [82]: 14, dan QS. Al-Muthaffifîn [83]: 7), sedangkan kata *fajarah* (فَجَرَة) satu kali, yaitu di dalam QS. 'Abasa [80]: 42.

Fujjâr (فُجَّار) di dalam QS. Shâd [38]: 28 ditempatkan sebagai lawan dari *muttaqîn* (مُتَّقِيْن). Ayat tersebut menjelaskan bahwa *fujjâr* (فُجَّار) adalah orang yang berbuat kerusakan di muka bumi, sedangkan *muttaqîn* (مُتَّقِيْن) adalah orang yang beriman dan beramal saleh.

Sejalan dengan itu, di dalam QS. Asy-Syams [91]: 8 dijumpai pula kata *fujûr* (فُجُوْر) sebagai lawan *taqwâ* (تَقْوَى). Keduanya diilhamkan Allah kepada jiwa manusia.

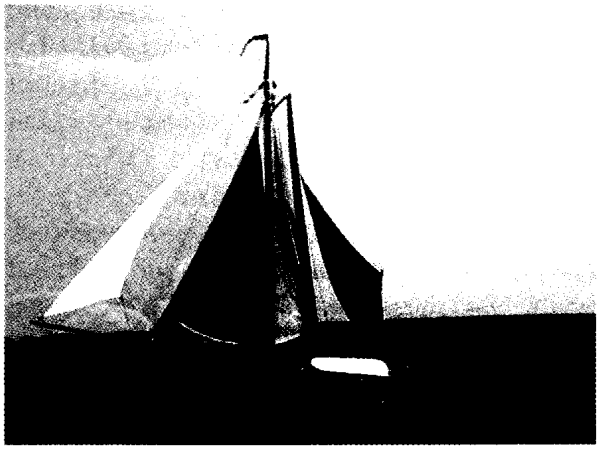
Di dalam QS. Al-Infithâr [82]: 13-14, terdapat penjelasan mengenai tempat *fujjâr* (فُجَّار) di akhirat nanti. Di sini terlihat pula kata *fujjâr* (فُجَّار) dipertentangkan dengan *abrâr* (أَبْرَار).

QS. At-Tathfîf [83]: 7 berbicara mengenai kitab/catatan perbuatan *fujjâr* (فُجَّار) yang berada di dalam *sijjîn* (سِجِّيْن = nama kitab yang mencatat segala perbuatan orang yang durhaka), sedangkan catatan perbuatan *abrâr* (أَبْرَار) terdapat di dalam *'illiyyîn* (عِلِّيِّيْنَ) (QS. At-Tathfîf [83]: 18).

Kata *fâjir* (فَاجِر) yang terdapat di dalam QS. Nûh [71]: 27 muncul berdampingan dengan kata *kaffâr* (كَفَّار = sangat kafir). Ayat ini menjelaskan bahwa orang-orang kafir itu akan menyesatkan hamba-hamba Tuhan yang patuh dan hanya akan melahirkan anak yang akan berbuat maksiat lagi sangat kafir, *fâjiran kaffâr* (فَاجِرًا كَفَّارًا). Begitu juga di dalam QS. 'Abasa [80]: 42 terdapat kata *fajarah* (فَجَرَة) yang berdampingan dengan *kaffarah* (كَفَّارَة). ❖ *Nurbaiti Dahlan* ❖

FULK (فُلْك)

Kata *fulk* (فُلْك) merupakan *ism jâmid*, yaitu tidak memunyai akar kata selain dari kata itu sendiri; tidak berasal dari akar kata *falaka* (فَلَكَ) dan tidak pula dari akar kata yang lain. Di dalam Al-Qur'an kata *fulk* (فُلْك) disebut 23 kali, misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 164, QS. Al-A'râf [7]: 64, QS. Yûnus [10]: 22, dan 73 QS. Hûd [11]: 37 dan 38, QS. Ibrâhîm [14]: 33, serta QS. An-Nahl [16]: 14. Di dalam penggunaannya kata *fulk* (فُلْك) itu disebut di dalam bentuk *mufrad mudzakkar* dan berarti *markib* (مَرْكِب = kendaraan), seperti di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 119. Selain daripada itu, ada pula yang disebut di dalam bentuk *jamak mu'annats* dan dirangkaikan dengan kata sifat *mawâkhira* (مَوَاخِرَ) sehingga berarti kapal/ perahu yang berlayar, seperti di dalam QS. An-Nahl [16]: 14.



Bahtera yang berlayar di lautan sebagai tanda kekuasaan Allah swt.

Kata *fulk* (فُلْك) di dalam Al-Qur'an berbicara mengenai dua konteks utama. **Pertama**, sebagai tanda-tanda kekuasaan Allah swt. Ini antara lain dapat ditemukan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 164, QS. Yûnus [10]: 22, QS. Ibrâhîm [14]: 32, QS. An-Nahl [16]: 14, dan QS. Al-Isrâ' [17]: 66. Ayat-ayat tersebut menjelaskan sebagian tanda kekuasaan Allah, yakni bahtera atau kapal yang berlayar di lautan menurut ketentuan yang telah digariskan oleh-Nya antara lain adalah terjadinya angin darat dan angin laut

sehingga para nelayan, misalnya, dapat merencanakan saat melaut dan saat kembali ke darat. Di samping itu, kapal dapat digunakan sebagai alat untuk mencari karunia Allah di lautan, seperti ikan dan mutiara.

Kedua, yang dikandung oleh kata *fulk* (فُلْك) tersebut adalah sejarah perjuangan berat yang dilakukan oleh Nabi Nuh di dalam menyeru umatnya supaya beriman kepada Allah. Kisah ini dapat dilihat di dalam QS. Al-A'râf [7]: 64, QS. Yûnus [10]: 73, QS. Hûd [11]: 37 dan 38, QS. Al-Mu'minûn [23]: 27 dan 28, serta QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 119. Ayat-ayat tersebut menjelaskan bahwa ketika penentangan dan pendustaan oleh umat Nabi Nuh sudah melampaui batas, Allah memerintahkannya untuk membuat sebuah bahtera sehingga beliau bersama pengikutnya dapat terhindar dari banjir yang melanda sebagai siksa akan kedurhakaan umatnya. Pengungkapan kisah ini kembali bertujuan untuk dijadikan sebagai iktibar oleh manusia yang hidup sesudah terjadinya peristiwa itu.

❖ *Zulfikri* ❖

FURQÂN (فُرْقَان)

Kata *furqân* terulang tujuh kali di dalam Al-Qur'an, enam kali berbentuk *ma'rifah, al-furqân*, antara lain pada QS. Al-Baqarah [2]: 53 dan 185, QS. Âli 'Imrân [3]: 4, serta QS. Al-Anfâl [8]: 41. Akar kata *furqân* adalah *faraqa* (فَرَقَ) yang berarti 'memisahkan', 'membedakan', dan 'membelah', seperti digunakan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 53. Kata *al-furqân*, menurut Ibnu Faris berarti 'waktu shubuh' karena pada saat itu terpisah gelapnya malam dengan terangnya siang. Namun, penggunaan kata *furqân*, menurut Al-Ashfahani lebih ditekankan pada pembedaan antara yang hak dengan yang batil, antara yang benar dengan yang salah.

Al-Furqân merupakan salah satu nama dari Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw., juga nama bagi Taurat yang diturunkan kepada Nabi Musa as. dan Nabi Harun as., seperti disebutkan di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 48.

QS. Al-Baqarah [2]: 53 menyebutkan bahwa Allah swt. memberikan kepada Musa *Al-Kitâb* (Taurat) dan *Al-Furqân*. Namun, para ulama berbeda pendapat mengenai makna *al-furqân* yang tedapat di dalam ayat itu. **Pertama**, menurut Ibnu Abbas, yang dimaksud dengan kata *al-furqân* adalah Taurat itu sendiri. **Kedua**, yang dimaksudkan adalah peristiwa terbelahnya laut oleh Nabi Musa as. **Ketiga**, pemisahan di antara yang halal dan yang haram, pemisahan dan perbedaan antara Nabi Musa as. dan pengikut-pengikutnya yang beriman dengan Firaun dan pengikut-pengikutnya yang kafir, karena yang pertama selamat, sedangkan yang kedua tenggelam. **Keempat**, yang dimaksud adalah Al-Qur'an dengan alasan bahwa di dalam ayat tersebut disebutkan, *"Kami telah memberikan kepada Musa kitab Taurat"* dan *"Kami telah memberikan kepada Muhammad Al-Furqân"*.

Akan tetapi, sekelompok ulama menganggap lemah pendapat yang terakhir ini karena penganut pendapat itu memahami ayat ini secara majazi tanpa ada sebab yang memalingkannya dari pengertian lahir; padahal, Allah swt. jelas-jelas menfirmankan bahwa Dia telah memberikan kepada Musa *Al-Furqân* sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 48 itu. Sejalan dengan pendapat ini, Mujahid dan Qatadah menafsirkan ayat ini dengan "Kami (Allah) telah memberikan kepada keduanya (Musa dan Harun) kitab Taurat untuk membedakan antara yang benar dengan yang salah, yakni kebenaran di pihak Musa dan kebatilan di pihak Firaun yang ditandai dengan terbelahnya laut".

Kata *al-furqân* di dalam QS. Al-Furqân [25]: 1 ditafsirkan dengan Al-Qur'an karena terdapat di dalamnya petunjuk untuk memisahkan antara yang hak dan yang batil, yang benar dan yang salah tentang soal agama. Al-Qur'an mendorong untuk berbuat kebaikan serta mengingatkan agar meninggalkan kejelekan dan keburukan. Ibnu Katsir juga menegaskan bahwa kata *al-furqân* yang dimaksud di dalam ayat ini adalah Al-Qur'an. Ia memberikan alasan—dengan menggunakan pendekatan kebahasaan—bahwa

Furqân

kata yang digunakan untuk turunnya Al-Qur'an adalah *nazzala* (نَزَّلَ), suatu bentuk kata yang menunjukkan arti 'berulang kali atau sering kali turun', sedangkan untuk kitab-kitab suci sebelumnya digunakan kata *anzala* (أَنْزَلَ). Kitab-kitab suci sebelumnya turun sekaligus di dalam jumlah keseluruhan, sedangkan Al-Qur'an turun secara berangsur-angsur, ayat demi ayat, hukum demi hukum, dan surah per surah. Dengan digunakannya kata *nazzala* di dalam QS. Al-Furqân [25]: 1, maka kata *al-furqân* berarti Al-Qur'an. Kata *al-furqân* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 185 yang berarti 'membedakan antara yang hak dan yang batil' juga menunjuk kepada Al-Qur'an. Hal ini jelas sekali karena ayat yang sebelumnya berbicara tentang diturunkannya Al-Qur'an pada bulan Ramadan.

Terlepas dari perbedaan pendapat tentang kata *al-furqân* yang juga bisa menunjuk kepada kitab Taurat atau Al-Qur'an, yang jelas keduanya adalah kitab samawi. QS. Âli 'Imrân [3]: 4 menyebutkan tiga kitab samawi, yakni Taurat yang diturunkan kepada Nabi Musa, Injil kepada Nabi Isa, dan *al-furqân* yang berarti Al-Qur'an memunyai fungsi yang sama, yakni sebagai petunjuk bagi manusia sesuai dengan zamannya kitab-kitab suci itu diturunkan.

Walaupun Al-Qur'an disebut dengan *al-furqân,* keduanya memunyai perbedaan penekanan sebagaimana diriwayatkan oleh Abdullah bin Sannan dari Abu Abdillah: kata Al-Qur'an menunjukkan makna kitab suci secara keseluruhan, sedangkan kata *al-furqân* menunjukkan kepada ayat-ayat yang *muhkam* (مُحْكَم) yang wajib diamalkan. Di samping itu, kandungan *al-furqân* mencakup pembenaran terhadap para nabi yang terdahulu. Menurut Abu Muslim, yang dimaksudkan dengan *al-furqân* adalah dalil-dalil yang memisahkan yang hak dengan yang batil, sedangkan menurut pendapat yang lain lagi, yang dimaksud dengan *al-furqân* adalah pembelaan-pembelaan yang pasti bagi Nabi Muhammad saw. terhadap orang-orang yang menentangnya di dalam soal Nabi Isa as. Selain pendapat-pendapat di atas, ada juga yang tidak membedakan keduanya. Artinya, sebagaimana halnya *al-furqân* memuat dalil-dalil hukum (keterangan-keterangan) yang dibutuhkan untuk membedakan yang hak dengan yang batil di dalam soal agama, maka demikian pula adanya Al-Qur'an.

Kata *furqân* (yang tidak ber-*alif lam*) atau kata yang berbentuk *nakirah* (indefinit) seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 29 diartikan dengan 'hidayah dan cahaya yang terpancar dan bersemi di dalam kalbu'. Inilah yang menjadi kekuatan untuk dapat membedakan yang hak dan yang batil dan kekuatan itu hanya diperoleh oleh orang-orang yang beriman. Untuk memperoleh kekuatan itu, dijelaskan di dalam ayat itu, hendaknya orang-orang yang beriman itu bertakwa di dalam arti takut kepada ancaman siksaan Allah dengan meninggalkan segala perbuatan maksiat dan menunaikan segala perintah-Nya. Menurut Mujahid, orang yang memperoleh *furqân* itu berarti mendapatkan jalan keluar di dalam memecahkan persoalan-persoalan dunia dan akhirat, sedangkan As-Suddi menyebut orang yang memperoleh *furqân* itu orang yang mendapatkan (jalan) keselamatan. Selain itu, ada juga yang menyebut arti *furqân* 'kemenangan dan pertolongan'. Kemenangan yang diperoleh kaum Muslim di dalam Perang Badar melawan kaum musyrikin adalah wujud nyata adanya pemisahan antara yang hak dengan yang batil. Pada hari itu, kaum Muslim memperoleh kemenangan yang gilang-gemilang disertai kemuliaan, sedangkan kaum musyrikin menanggung kekalahan dan kehinaan. Peristiwa kemenangan di dalam Perang Badar yang disebut dengan *yaumul furqân* (يَوْمَ الْفُرْقَانِ) itu diabadikan oleh Allah swt. di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 41.

Al-Furqân juga merupakan salah satu nama surah di dalam Al-Qur'an, yaitu surah ke-25 yang terdiri atas 77 ayat. Ia adalah surah *Makkiyah,* yaitu surah yang diturunkan sebelum Nabi berhijrah ke Madinah, demikian menurut Mujahid dan Qatadah. Adapun menurut Ibnu Abbas, tiga ayat di antaranya, yaitu mulai dari ayat 68-70, adalah *Madaniyyah,* yaitu ayat yang turun sesudah Nabi berhijrah ke Madinah.

Pemberian nama surah ini dengan QS. Al-Furqân terambil dari kata *al-furqân* yang terdapat pada ayat pertama di dalam surah ini. Sebagaimana dijelaskan di muka, kata *al-furqân* berarti 'membedakan antara yang hak dengan yang batil'. Maka, pada surah ini pun terdapat ayat-ayat yang membedakan kebenaran keesaan Allah swt. dengan kebatilan kepercayaan syirik.

Pokok-pokok isi QS. Al-Furqân yaitu **pertama**, tentang keimanan: antara lain disebutkan bahwa Allah Mahabesar berkah dan kebaikannya; hanya Allah yang menguasai langit dan bumi; Allah tidak punya anak dan sekutu; Allah bersemayam di atas Arasy; Nabi Muhammad saw. adalah hamba Allah yang diutus ke seluruh alam; rasul-rasul itu adalah manusia biasa yang mendapat wahyu dari Allah; pada Hari Kiamat akan terjadi peristiwa-peristiwa luar biasa seperti terbelahnya langit, turunnya malaikat ke bumi, orang-orang berdosa dihalau ke neraka dengan berjalan di atas muka mereka. **Kedua**, tentang hukum, yang memuat ketidakbolehan mengabaikan Al-Qur'an; larangan menafkahkan harta secara boros atau kikir; larangan membunuh atau berzina; kewajiban memberantas kekafiran dengan mempergunakan alasan Al-Qur'an; larangan memberikan persaksian palsu. **Ketiga**, tentang kisah, yang memuat kisah-kisah Nabi Musa as., kaum Tsamud, dan kaum Syu'aib. **Keempat**, hal-hal yang lain, misalnya celaan-celaan orang-orang kafir terhadap Al-Qur'an; kejadian-kejadian alamiah sebagai bukti keesaan dan kekuasaan Allah; hikmah Al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur; sifat-sifat orang musyrik antara lain mempertuhankan hawa nafsu, tidak mempergunakan akal; dan tentang sifat-sifat hamba Allah yang sebenarnya. ❖ *Mujahid* ❖

FURÛJ (فُرُوْج)

Kata *furûj* merupakan bentuk *mashdar* dari *faraja – yafruju – furujan* (فَرَجَ – يَفْرُجُ – فُرُجًا). Di dalam Al-Qur'an, kata *furûj* ditemukan hanya enam kali di dalam satu bentuk kosa kata, yaitu *furûj* (فُرُوْج), tidak ditemukan perubahan bentuk kosa kata yang lain, seperti kosa kata *fi'l mâdhî, mudhâri'* atau *amar*. Kata *furûj* (فُرُوْج), di dalam bentuk mufradnya, *faraj* (فَرَج) atau *al-faraj* (اَلْفَرَج), berarti 'sesuatu yang pecah menjadi dua bagian', seperti tembok pecah, pecahan atau sesuatu yang pecah yang terdapat di antara dua kaki. Disebut demikian, karena adanya celah-celah dari antara dua bagian. Kata *faraj* (فَرَج) digunakan untuk menyebut 'kemaluan manusia, baik kubul maupun dubur, karena keduanya berlubang'.

Penggunaan kata *furûj* (فُرُوْج) di dalam Al-Qur'an umumnya memunyai makna 'kemaluan manusia', baik pria maupun wanita. Di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 5, dibicarakan tentang sifat orang-orang Mukmin yang senantiasa memelihara kemaluannya (menjaga diri), begitu juga di dalam QS. Al-Aḥzâb [33]: 35, di dalam pengertian yang sama, yaitu salah satu sifat orang-orang Mukmin, yaitu memelihara kehormatannya, *walḥâfizhîna furûjahum* (وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ). Kedua ayat ini diturunkan di Mekah. Satu ayat yang turun di Madinah, yaitu QS. An-Nûr [23]: 31. Di dalam ayat ini, kata *furûj* (فُرُوْج) diulang dua kali, satu untuk pemeliharaan kehormatan bagi kaum lelaki dan yang satunya lagi adalah bagi kaum perempuan yang senantiasa memelihara farajnya (kehormatan dirinya). Jadi, keempat kata *furûj* (فُرُوْج) yang terdapat di tiga ayat ini, semuanya memunyai makna yang sama, yaitu 'kemaluan'.

Pada ayat QS. Qâf [50]: 6, digunakan di dalam bentuk kata *furûj* (فُرُوْج), tetapi pengertiannya bukan kemaluan laki-laki ataupun perempuan, melainkan diartikan dengan 'tidak ada keretakan', 'tidak ada pecahan', 'tidak ada yang rusak'. Begitu pula di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 9, yaitu ketika langit sudah berlubang menjelang keadaan Hari Kiamat. Adapun pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 91, yaitu Maryam yang senantiasa memelihara kehormatannya. Begitu pula di dalam QS. At-Taḥrîm [66]: 12, menceritakan Maryam yang senantiasa memelihara diri dan kehormatannya. ❖ *M. Bunyamin YS.* ❖

G

GHÂBIRÎN (غَابِرِيْن)

Kata *ghâbirîn* (غَابِرِيْن) adalah bentuk jamak dari *ghâbir* (غَابِر) yang merupakan *ism fâ'il* dari *ghabara* (غَبَرَ), yang berarti 'orang yang menetap di suatu daerah setelah orang lain meninggalkannya', atau 'orang yang meninggalkan suatu daerah'. Dengan demikian, kata *ghâbir* (غَابِر) merupakan kata yang mengandung pengertian yang kontradiktif.

Di dalam Al-Qur'an kata *ghâbirîn* (غَابِرِيْن) disebut tujuh kali, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 83, QS. Al-Hijr [15]: 60, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 171, QS. An-Naml [27]: 57, QS. Al-'Ankabût [29]: 32 dan 33, serta QS. Ash-Shâffât [37]: 135. Kata lain yang seasal dengan kata itu adalah *ghabarah* (غَبَرَة), berarti 'berdebu', disebut di dalam QS. 'Abasa [80]: 40.

Ketujuh ayat tersebut berbicara mengenai kedurhakaan istri Nabi Luth. Dia ikut menentang dan berusaha menggagalkan dakwah yang disampaikan oleh suaminya kepada manusia. Walaupun sudah berkali-kali diberi nasihat dan peringatan, ia tetap enggan percaya; bahkan, lebih mengintensifkan upayanya untuk menghalang-halangi keberhasilan dakwah tersebut.

Oleh karena kedurhakaan istri Nabi Luth itu telah mencapai puncaknya, maka bersama orang-orang durhaka yang lain ia dibinasakan oleh Allah dengan menurunkan hujan lebat secara terus-menerus. Menurut sebagian mufasir, hujan itu terdiri dari batu-batuan. Di dalam peristiwa tersebut istri Nabi Luth termasuk ke dalam golongan *Al-ghâbirîn* (اَلْغَابِرِيْنَ).

Kata *Al-ghâbirîn* (اَلْغَابِرِيْنَ) di dalam ayat-ayat tersebut berarti 'orang-orang yang menetap di suatu daerah yang akan dihancurkan, sementara orang lain meninggalkannya (mengungsi)'. Jadi, istri Nabi Luth bersama orang-orang durhaka lainnya tetap bertahan di daerah yang akan dihancurkan itu, sedangkan Nabi Lut bersama orang-orang yang beriman meninggalkan daerah itu untuk menghindarkan siksaan Allah.

Pengertian lain dari kata *al-ghâbirîn* (اَلْغَابِرِيْنَ) di dalam ayat-ayat tersebut adalah 'orang-orang yang secara terpaksa meninggalkan suatu daerah karena dihancurkan oleh Allah'. Setelah kematian mereka dan kehancuran negeri atau daerah itu, mereka dipandang sebagai *al-ghâbirîn* (اَلْغَابِرِيْنَ), yaitu orang-orang yang meninggalkan daerah tersebut (secara paksa) dan keberadaan mereka di dunia ini hanya dapat diketahui melalui catatan sejarah. ❖ *Zulfikri* ❖

GHAFFÂR (غَفَّار)

Kata *Al-Ghaffâr* (اَلْغَفَّار) terambil dari akar kata *ghafara* (غَفَرَ) yang berarti *menutup*, ada juga yang berpendapat dari kata *Al-Ghafaru* (اَلْغَفَرُ), yakni *sejenis tumbuhan yang digunakan mengobati luka.* Jika pendapat pertama yang dipilih, maka Allah *Al-Ghaffâr* berarti antara lain, Dia menutupi dosa hamba-hamba-Nya karena kemurahan dan anugerah-Nya. Sedang bila pendapat kedua yang dipilih, maka bermakna Allah menganugerahi hamba-Nya penyesalan atas dosa-dosa, sehingga penyesalan ini berakibat kesembuhan, dalam hal ini adalah terhapusnya dosa. Kalimat

Allâhummaghfir lî (اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي) juga dipahami dalam arti *ya Allah perbaikilah keadaanku.* Demikian pendapat Ibnu Arabi.

Dalam Al-Qur'an kata *Ghaffâr* terulang sebanyak lima kali, ada yang berdiri sendiri, seperti dalam QS. Nûh [71]: 10 yang mengabadikan ucapan Nabi Nuh *as.* kepada kaumnya, (اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا = *"Beristighfarlah kepada Tuhan-Mu sesunguhnya Dia senantiasa Ghaffâra."*

Dan QS. Thâhâ [20]: 82,

وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ

"Sesungguhnya Aku Ghaffâr bagi yang bertaubat, percaya, dan beramal shaleh, lalu memperoleh hidayah."

Tiga lainnya dirangkaikan dengan sifat *'Azîz* yang mendahuluinya. Yang dirangkaikan ini, dikemukakan bukan dalam konteks pengampunan dosa. Ini memberi kesan bahwa Allah sebagai *Ghaffâr*, bukan hanya menutupi kesalahan dan dosa-dosa hamba-Nya, tetapi yang ditutup-Nya itu, dapat mencakup banyak hal selain dari dosa.

Allah berfirman (إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ ٱلْمَغْفِرَةِ = *"Sesungguhnya Tuhanmu sangat luas maghfirah-Nya"* (QS. An-Najm [53]: 32). Keluasan ini tidak hanya mengantar kepada berulang-ulangnya Yang Maha Pengampun itu mengampuni dosa, tetapi juga mengisyaratkan banyaknya cakupan dari maghfirah-Nya. Allah tidak hanya mengampuni dosa besar atau kecil yang berkaitan dengan pelanggaran perintah dan larangan-Nya, atau yang dinamai hukum syariat, tetapi juga yang berkaitan dengan pelanggaran terhadap hukum moral yang boleh jadi tidak dinilai dari segi syariat sebagai dosa, bahkan dapat mencakup pula persoalan-persoalan yang dianggap tidak wajar dari segi cinta dan emosi. Nabi Muhammad saw. memohon kiranya Allah mengampuni beliau menyangkut "ketidakadilan hati dalam cinta terhadap istri-istri beliau", *"Inilah hasil upayaku (dalam cinta) menyangkut hal yang kumampui, maka jangan tuntut aku menyangkut yang di luar kemampuanku."*

Dalam hal-hal yang semacam inilah hendaknya dipahami *maghfirah* Allah kepada para nabi dan rasul-Nya, setelah mereka pada hakikatnya terbebaskan dari aneka dosa dari segi pandangan syariat.

Imam Al-Ghazali, bahkan mengarah kepada yang lebih jauh dari apa yang dikemukakan di atas. *Hujjatul Islâm* ini menjelaskan bahwa *Ghaffâr* adalah *Yang menampakkan keindahan dan menutupi keburukan.* Dosa-dosa–tulisnya–adalah bagian dari sejumlah keburukan yang ditutupi-Nya dengan jalan tidak menampakkannya di dunia serta mengenyampingkan siksa-Nya di akhirat.

Pertama yang ditutupi oleh Allah dari hamba-Nya adalah sisi dalam jasmani manusia yang tidak sedap dipandang mata. Ini ditutupi-Nya dengan keindahan lahiriah. Alangkah jauh perbedaan antara sisi dalam dan sisi lahir manusia dari segi kebersihan dan kekotoran, keburukan dan keindahan. Perhatikanlah apa yang nampak dan apa pula yang tertutupi.

Hal kedua, yang ditutupi Allah adalah bisikan hati serta kehendak-kehendak manusia yang buruk. Tidak seorang pun mengetahui isi hati manusia kecuali Allah dan dirinya sendiri. Seandainya terungkap apa yang terlintas dalam pikiran atau terkuak apa yang terbetik dalam hati menyangkut kejahatan atau penipuan, sangka buruk, dengki, dan sebagainya, maka sungguh manusia akan mengalami kesulitan dalam hidupnya. Demikian kata Al-Ghazali.

Penulis dapat menambahkan bahwa Allah swt. tidak hanya menutupi apa yang dirahasiakan manusia terhadap orang lain, tetapi juga menutupi sekian banyak pengalaman-pengalaman masa lalunya, kesedihan atau keinginannya, yang dipendam dan ditutupi oleh Allah di bawah sadar manusia sendiri, yang kalau ditampakkan kepada orang lain, atau dimunculkan ke permukaan hati yang bersangkutan sendiri, maka pasti akan mengakibatkan gangguan yang tidak kecil.

Hal ketiga yang ditutupi Allah, selaku *Ghaffâr* adalah dosa dan pelanggaran-pelanggaran manusia yang seharusnya dapat diketahui umum. Sedemikian, besar anugerah-Nya sampai-

sampai Dia menjanjikan menukar kesalahan dan dosa-dosa itu dengan kebaikan jika yang bersangkutan berupaya untuk kembali kepada-Nya. Ketika berbicara tentang mereka yang bergelimang dalam dosa dan yang dilipatgandakan siksa baginya di Hari Kemudian, Allah mengecualikan:

مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُو۟لَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ

"Orang yang bertaubat, beriman dan beramal shaleh, mereka itu yang dig antikan Allah kejahatan mereka dengan kebaikan" (QS. Al-Furqân [25]: 70).

Jika demikian itu cakupan maghfirah Allah, maka ia tidak hanya tertuju kepada orang-orang beriman, tetapi juga tertuju dalam kehidupan dunia ini kepada orang-orang kafir yang tidak percaya adanya Hari Kebangkitan. QS. Ar-Ra'd [13]: 6 mengisyarakan hal tersebut, firman-Nya:

وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِٱلسَّيِّئَةِ قَبْلَ ٱلْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِمُ ٱلْمَثُلَٰتُ ۗ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ۖ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ ٱلْعِقَابِ

"Mereka meminta kepada-Mu supaya disegerakan (datangnya) siksa sebelum (mereka meminta) kebaikan, padahal telah terjadi bermacam-macam contoh siksa sebelum mereka. Sesungguhnya Tuhanmu memiliki maghfirah bagi manusia atas kezaliman mereka, dan sesungguhnya Tuhanmu amat pedih siksa-Nya."

Allah swt. menyambut permohonan tulus hamba-hamba-Nya yang berdosa, betapapun besar dan banyak dosanya.

قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ

"Sampaikanlah kepada hamba-hamba-Ku yang melampaui batas terhadap diri mereka sendiri: "Janganlah berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni semua dosa, Dialah Al-Ghafûr Ar-Rahîm" (QS. Az-Zumar [39]: 53).

Bahkan terbuka kemungkinan bagi yang tidak memohon pun–selama dosanya bukan mempersekutukan Allah–untuk diampuni oleh-Nya.

إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ

"Sesungguhnya Allah tidak mengampuni dosa yang mempersekutukan-Nya dengan sesuatu, dan mengampuni dosa selain dari itu bagi siapa yang dikehendaki-Nya" (QS. An-Nisâ' [4]: 48 dan 116).

Kemungkinan tersebut terbuka, tetapi hendaknya jangan diandalkan, oleh karena itu setiap orang wajib memohon pengampunan-Nya. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

GHÂFIL (غَافِل)

Kata *ghâfil* (غَافِل) merupakan bentuk *ism fâ'il* dari kata dasar *ghafala* (غَفَلَ) yang secara etimologis berarti 'lupa karena ingatan dan kecerdasan seseorang yang kurang baik'. Pendapat lain mengemukakan bahwa ungkapan *ghafala 'an* (غَفَلَ عَنْ) berarti 'meninggalkan sesuatu, baik disengaja maupun tidak'.

Kata *ghâfil* (غَافِل), baik di dalam bentuk tunggal maupun di dalam bentuk jamak, disebut 28 kali. Sembilan kali di antaranya disebut di dalam bentuk tungggal dan didahului oleh *huruf jar* (kata depan) *bi*, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 74, 85, 140, dan 144, satu kali disebut di dalam bentuk tunggal, tetapi tidak didahului oleh kata depan *bi*, yaitu di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 42. Di dalam bentuk jamak, *jamak mudzakkar sâlim* (dengan tambahan huruf *waw* dan *nûn*) *ghâfilûn* (غَافِلُوْنَ), kata itu disebut sembilan kali, antara lain di dalam QS. Al-An'âm [6]: 131. Disebut alam bentuk jamak *mudzakkar salim* (dengan tambahan huruf *ya'* dan *nûn ghâfilîn* [غَافِلِيْنَ]) delapan kali, antara lain di dalam QS. Al-An'âm [6]: 156 dan QS. Al-Mu'minûn [23]: 17. Di dalam bentuk jamak *mu'annats sâlim* (dengan tambahan huruf *alif* dan *ta'*) *ghâfilât* (غَافِلَات) kata itu disebut satu kali, yaitu di dalam QS. An-Nûr [24]: 23.

Kata lain yang seasal dengan kata *ghâfil* (غَافِل) adalah *ghaflah* (غَفْلَة) yang disebut lima kali, yaitu di dalam QS. Maryam [19]: 39, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 1, dan 97, QS. Al-Qashash [28]: 15, serta QS. Qâf [50]: 22. Di dalam bentuk *aghfala*

(أَغْفَلَ), kata itu disebut di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 28 dan dengan bentuk *taghfulûna* (تَغْفُلُوْنَ) disebut di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 102.

Kata *ghâfil* (غَافِل) yang disebutkan di dalam bentuk tunggal, baik didahului oleh kata depan *bi* maupun tidak, pada sembilan ayat pertama diungkapkan di dalam kalimat yang mengandung bantahan. Demikian pula kata *ghafilîn* (غَافِلِيْنَ) yang disebut di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 17. Ayat-ayat itu diawali dengan penyebutan berbagai macam peristiwa dan keadaan, seperti sifat keras hati yang dimiliki oleh manusia, perbuatan dan ucapan mereka yang melampaui batas, atau balasan pahala atas perbuatan baik yang mereka lakukan, serta tanda-tanda kekuasaan Allah. Pada akhir ayat-ayat itu terdapat penegasan di dalam bentuk bantahan bahwa Allah tidak pernah lalai atau lengah, tidak pernah pula menyia-nyiakan pengawasan terhadap perbuatan-perbuatan manusia, serta pasti akan memberi balasan yang setimpal. Di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 42, Allah memperingatkan supaya manusia jangan sekali-kali menyangka bahwa Allah lalai di dalam mengawasi perbuatan orang yang zalim.

Kata *ghâfil* (غَافِل) yang disebut di dalam bentuk jamak, yaitu *ghâfilûn* (غَافِلُوْنَ), *ghâfilîn* (غَافِلِيْنَ), dan *ghafilât* (غَافِلَاتِ), berkaitan dengan sifat-sifat manusia. Kata *ghâfil* (غَافِلٌ) di sini mengacu pada dua pengertian. Di dalam QS. Al-A'râf [7]: 136 dan 146 dijelaskan bahwa orang-orang yang sombong berpaling dan tidak mau memperhatikan tanda-tanda kebesaran Allah tanpa alasan yang benar. Mereka tidak mengakui kebenaran tanda-tanda itu dan lengah di dalam mengambil *i'tibar* darinya. Adapun di dalam QS. Al-An'âm [6]: 156 dan QS. Al-A'râf [7]: 172, dijelaskan bahwa tujuan penurunan kitab suci Al-Qur'an dan penegasan kemahaesaan Allah antara lain, untuk menutup kemungkinan timbulnya protes dari orang-orang zalim pada Hari Kiamat kelak dengan mengatakan bahwa kitab suci itu hanya diturunkan kepada orang-orang Yahudi dan Nasrani dan bahwa mereka tidak sempat atau lalai di dalam membaca dan memerhatikan isinya. Kelalaian di sini adalah sesuatu yang bersifat negatif. Inilah pengertian pertama dari kata *ghâfil* (غَافِل).

Akan tetapi, kata *al-ghâfilât* (اَلْغَافِلَاتِ) yang terdapat di dalam QS. An-Nûr [24]: 23 mengandung arti positif, yaitu 'wanita beriman yang telah bersuami yang lalai (tidak menduga atau terlintas di dalam benak mereka keinginan untuk berbuat keji/zina)'. Di dalam ayat itu juga tersirat peringatan supaya para wanita itu menjaga pergaulan mereka sehari-hari dan menjauhi tindakan-tindakan yang mungkin menimbulkan fitnah. Allah memperingatkan bahwa si penuduh mendapat kutukan di dalam kehidupan di dunia ini dan di akhirat nanti. Sebagian mufasir mengemukakan bahwa ayat ini khusus ditujukan kepada para istri Nabi saw., sedangkan mufasir yang lain mengemukakan bahwa ayat ini juga ditujukan dan berlaku secara umum untuk seluruh wanita beriman yang sudah bersuami. ❖ *Zulfikri* ❖

GHAFÛR (غَفُوْر)

Kata *Al-ghafûr* (اَلْغَفُور) sama dengan *Al-ghaffâr* (اَلْغَفَّار) ditinjau dari akar katanya, yakni ghafara, dengan segala makna yang telah diuraikan ketika menjelaskan makna *Al-Ghaffâr*.

Dalam Al-Qur'an kata *ghafûr* terulang sebanyak 91 kali, jauh lebih banyak dari *Al-ghaffâr* yang hanya terulang sebanyak lima kali. Pada umumnya sifat Allah ini dirangkaikan dengan sifat-Nya yang lain, khususnya *Ar-Rahîm* (الرَّحِيم), selebihnya dirangkaikan dengan *Halîm* (حَلِيم), *'Afuww* (عَفُوّ), dan lain-lain, dan hanya dua yang berdiri sendiri. Perangkaiannya dengan *Ar-Rahîm* (الرَّحِيم), memberi kesan bahwa pengampunan dan anugerah-Nya yang dicakup oleh pengertian sifat ini tidak terlepas dari rahmat kasih-Nya.

Banyaknya disebut sifat *Al-Ghafûr* dalam Al-Qur'an memberi kesan bahwa Allah membuka pintu seluas-luasnya bagi hamba-Nya untuk memohon. Bahkan secara tegas dinyatakan, (وَاللّٰهُ يَدْعُوْا إِلَى اَلْجَنَّةِ وَاَلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ = *"Allah mengajak ke surga dan pengampunan-Nya atas izin-Nya"* (QS. Al-Baqarah [2]: 221). Perhatikan

bagaimana ayat ini, di samping menegaskan bahwa *"Allah mengajak"* juga menguatkan ajakan itu dengan pernyataan *"atas izin-Nya"*, sehingga terasa benar bahwa ini adalah ajakan yang sangat serius, di samping memberi kesan bahwa langkah yang diambil oleh seseorang menuju Allah tidak terlepas dari izin-Nya. Dengan demikian, Allah bukan hanya mendorong, sebagaimana firman-Nya:

وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ

"Bersegeralah kamu kepada ampunan dari Tuhanmu dan kepada surga yang luasnya seluas langit dan bumi yang disediakan untuk orang-orang yang bertakwa" (QS. Âli 'Imrân [3]: 133),

tetapi juga menyiapkan situasi kejiwaan yang dapat mengantar manusia meraih pengampunan.

Sifat Allah yang terambil dari akar kata ini adalah *Ghafûr* (غَفُور), *Ghaffâr* (غَفَّار), dan *Ghâfir* (غَافِر). Ibnu 'Arabi mengemukakan beberapa pendapat menyangkut perbedaan kata-kata tersebut. *Ghâfir* adalah pelaku. Maksudnya sekadar menetapkan adanya sifat ini kepada sesuatu, tanpa memandang ada tidaknya yang diampuni atau ditutupi aib dan kesalahannya. Perbedaan antara *Ghaffâr* dan *Ghafûr* adalah *Ghaffâr* yang menutupi aib kesalahan di dunia, sedang *Ghafûr* menutupi aib di akhirat. Atau *Ghafûr* dapat juga berarti banyak memberi maghfirah, sedang *Ghaffâr* mengandung arti banyak dan berulangnya maghfirah serta kesempurnaan dan keluasan cakupannya. Dengan demikian, *Ghaffâr* lebih dalam dan kuat kandungan makna-Nya dari *Ghafûr*, dan karena itu pula ada yang berpendapat bahwa ia dapat mencakup orang-orang yang memohon maupun yang tidak memohon.

Pendapat lain mengatakan bahwa *Ghâfir* adalah yang menutupi "sebagian", *Ghafûr* yang menutupi "kebanyakan" dan *Ghaffâr* yang menutupi "keseluruhan." Pendapat ini tidak beralasan, apalagi dengan memerhatikan kandungan ayat berikut dan penutupnya. Katakanlah:

قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ

"Hai hamba-hamba-Ku yang melampaui batas terhadap diri mereka sendiri, janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni dosa-dosa semuanya. Sesungguhnya Dialah Al-Ghafûr Ar-Rahîm, (Yang Maha Pengampun lagi Maha Penyayang)" (QS. Az-Zumar [39]: 53).

Terbuka kemungkinan bagi yang tidak memohon pun–selama dosanya tidak mempersekutukan Allah–untuk diampuni oleh-Nya.

إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا

"Sesungguhnya Allah tidak mengampuni dosa yang mempersekutukan-Nya dengan sesuatu, dan mengampuni dosa selain dari itu bagi siapa yang dikehendaki-Nya" (QS. An-Nisâ' [4]: 48 dan 116).

Sebuah hadits qudsi menyatakan: *"Hamba-Ku, seandainya engkau datang kepada-Ku membawa dosa hampir sebanyak isi bumi, aku akan datang menyambutmu dengan maghfirah hampir seisi bumi, selama engkau tidak mempersekutukan Aku (dengan sesuatu)"* (HR. At-Tirmidzi melalui Anas bin Malik).

Imam Ghazali dalam membedakan sifat *Al-Ghafûr* dan *Al-Ghaffâr* menulis bahwa keduanya bermakna sama, hanya saja *Ghafûr* mengandung semacam *mubâlaghah* (kelebihan penekanan) yang tidak dikandung oleh kata *Al-Ghaffâr*, karena *Al-Ghaffâr* menunjukkan *mubâlaghah* (hyperbole) dalam *maghfirah* (pengampunan menyeluruh/penutupan yang rapat) di samping berulang-ulang tersebut, sedang *Ghafûr* menunjuk kepada sempurna dan menyeluruhnya sifat tersebut. Allah *Ghafûr* dalam arti sempurna pengampunan-Nya hingga mencapai puncak tertinggi dalam maghfirah. Demikian, *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

GHAIB (غَيْب)

Secara bahasa, kata *ghaib* (غَيْب) berarti 'tertutupnya sesuatu dari pandangan mata'. Karena

itu, matahari ketika terbenam atau seseorang yang tidak berada di tempat juga disebut *ghaib* (غَيْب). Secara singkat dapat dikatakan bahwa *ghaib* (غَيْب) adalah lawan "nyata".

Ghaib (غَيْب) secara terminologis berarti 'sesuatu yang tidak bisa dijangkau manusia', kecuali bila diinformasikan oleh Allah dan rasul, atau sesuatu yang tidak diketahui kecuali oleh Allah.

Ghaib (غَيْب) di dalam pengertian pertama disebut *ghaib nisbi* (غَيْبٌ نِسْبِيٌّ = gaib relatif). *Ghaib* (غَيْب) di dalam pengertian kedua disebut *ghaib muthlaq* (غَيْبٌ مُطْلَق = gaib mutlak). Termasuk kepada gaib mutlak ini Tuhan, para malaikat, arwah manusia yang telah berpisah dari kehidupan yang bersifat jasmani, dan lain-lain.

Kata lain yang seakar dengan kata *ghaib* (غَيْب) ialah *ghîbah* (غِيبَة), yang berarti 'gunjing', yaitu menyebut aib orang lain di belakangnya. *Ghayâbun* (غَيَاب) berarti 'kubur'. *Ghâbah* (غَابَة) berarti 'rimba atau hutan'. *Ghayâbah* (غَيَابَة) berarti 'dasar', seperti dasar telaga dan sumur.

Kata *ghaib* (غَيْب) di dalam bentuk *mufrad* (tunggal) diulang sebanyak 49 kali di dalam Al-Qur'an, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 3 dan 33, QS. Âli 'Imrân [3]: 44 dan 179, serta QS. An-Nisâ' [4]: 34. Di dalam bentuk jamak (plural) *ghuyûb* (غُيُوْب) diulang empat kali, yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 109 dan 116, QS. At-Taubah [9]: 78, serta QS. Sabâ' [34]: 48. Di dalam bentuk *ism fâ'il* (*ghaibîn* [غَائِبِيْن]) diulang tiga kali, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 7 serta QS. An-Naml [27]: 20 dan QS. Al-Infithâr [82]: 75. Kata *ghayâbah* (غَيَابَة) diulang dua kali, yaitu di dalam QS. Yûsuf [12]: 10 dan 15.

Kata *ghaib* (غَيْب) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 3 disebut di dalam konteks pembicaraan mengenai ciri-ciri orang *muttaqîn* (مُتَّقِيْن), yang antara lain beriman atau percaya kepada yang gaib. Al-Qurthubi di dalam tafsirnya, mengemukakan bahwa telah timbul perbedaan pendapat di dalam menakwilkan kata *ghaib* (غَيْب). Menurut satu pendapat, *ghaib* (غَيْب) ialah Allah swt. Ada yang mengatakan, *qadhâ'* (قَضَاء) dan *qadar* (قَدَر). Sebagian lagi mengatakan, *ghaib* (غَيْب) di sini ialah Al-Qur'an dan apa yang terdapat di dalamnya mengenai *ghaib* (غَيْب). Ada lagi yang berpendapat , *ghaib* (غَيْب) ialah setiap apa yang diinformasikan oleh rasul Allah *swt*, namun tidak terjangkau oleh pancaindra manusia, seperti tanda-tanda kiamat, azab kubur, berhimpun (di padang *mahsyar*), berbangkit, titian *shirâthal mustaqîm*, *mîzân* (timbangan amal), serta surga dan neraka. Menurut penilaian Ibnu Atiyah, pendapat-pendapat tersebut di atas sebenarnya tidak bertentangan karena kata *ghaib* (غَيْب) boleh jadi mencakup semua itu.

Kata *ghaib* (غَيْب) dikaitkan dengan ilmu Allah yang mengetahui apa yang gaib dan apa yang nyata. Ini disebutkan antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 33 QS. Al-An'âm [6]: 59 dan 73, QS. At-Taubah [9]: 94 dan 105, QS. Yûnus [10]: 20, serta QS. Hûd [11]: 123.

Kata *ghaib* (غَيْب) juga dihubungkan dengan pernyataan Nabi, bahwa beliau tidak dapat mengetahui hal-hal gaib, seperti tersebut di dalam QS. Al-An'âm [6]: 50, QS. Al-A'râf [7]: 188, QS. Hûd [11]: 31, dan QS. Yûsuf [12]: 81.

Kata *ghaib* (غَيْب) di dalam QS. Yûsuf [12]: 52 diartikan sebagai 'belakang', yaitu sesuai dengan konteksnya bahwa Yusuf tidak berkhianat kepada raja Mesir ('Aziz) di belakangnya (maksudnya waktu raja sedang keluar atau tidak berada di rumah), demikian juga pada QS. An-Nisâ' [4]: 34 yang menguraikan sifat perempuan-perempuan yang saleh/taat.

Kata *ghaib* (غَيْب) di dalam QS. Fathir [35]: 18 diartikan sebagai 'sendirian' atau 'di tempat yang tersembunyi'. Ada mufasir memahaminya bahwa mereka takut kepada Allah meskipun mereka tidak melihat-Nya. Pengertian seperti ini juga terdapat di dalam QS. Yâsîn [36]: 11, QS. Qâf [50]: 33, QS. Al-Hadîd [57]: 25, dan QS. Al-Mulk [67]: 12. ❖ *Hasan Zaini* ❖

GHAITS (غَيْث)

Kata *ghaits* (غَيْث) merupakan bentuk *mashdar* dari akar kata *ghâtsa* (غَاثَ) yang secara etimologis berarti 'hujan', atau 'rumput yang tumbuh karena siraman hujan'. Kata *ghaits* (غَيْث) ini

digunakan khusus untuk menyebut hujan yang mendatangkan manfaat yang banyak bagi manusia dan alam sekitarnya. Bentuk jamaknya adalah *ghuyûts* (غُيُوْث) dan *aghyâts* (أَغْيَاث).

Di dalam Al-Qur'an kata *ghaits* (غَيْث) disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. Luqmân [31]: 34, QS. Asy-Syûrâ [42]: 28, dan QS. Al-Hadîd [57]: 20. Kata lain yang seasal dengan kata itu adalah *yughâtsu* (يُغَاثُ), disebut di dalam QS. Yûsuf [12]: 49, *yastaghîtsû* (يَسْتَغِيْثُوْا) dan *yughâtsû* (يُغَاثُوْا), disebut di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 29.

Di dalam QS. Luqmân [31]: 34 dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 28, Allah menegaskan bahwa Dialah yang menurunkan hujan dari langit setelah manusia berputus asa menghadapi musim kemarau yang berkepanjangan. Setelah itu, Dia pula yang menebarkan rahmat-Nya untuk kepentingan semua makhluk-Nya. Di dalam ayat lain, hujan juga disinonimkan dengan kata *mâ'* (مَاء = air). Adapun untuk menyebut hujan yang menimbulkan kerusakan, digunakan kata *mathar* (مَطَر), seperti di dalam QS. Al-A'râf [7]: 84.

Di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 20, Allah mengibaratkan kehidupan orang-orang kafir di dunia ini, dengan segala permainan dan kemegahannya, seperti air yang diturunkan dari langit (hujan). Turunnya hujan menyebabkan suburnya tumbuh-tumbuhan sehingga orang-orang kafir mengaguminya. Akan tetapi, tidak lama setelah itu, tumbuh-tumbuhan tersebut menjadi kuning, layu, dan akhirnya mati. Demikian pula halnya dengan kehidupan mereka. Permainan dan kemegahan yang dinikmati oleh orang-orang kafir menyebabkan mereka keliru di dalam memandang dunia ini. Mereka terpesona dan mengira bahwa kehidupan di dunia inilah kehidupan yang hakiki. Akan tetapi, setelah fisik mereka mulai lemah dan sering sakit-sakitan, mereka menyadari bahwa pandangan itu keliru. Kata *ghaits* (غَيْث) di dalam kalimat itu dipahami menurut makna harfiahnya. Di samping itu, kata *ghaits* (غَيْث) di dalam ayat itu juga bisa dipahami menurut makna majazinya, yaitu seperti tumbuh-tumbuhan yang kesuburannya menimbulkan kekaguman bagi orang-orang kafir. Kaitan di antara hujan dan kesuburan tumbuh-tumbuhan disebut *'alâqah sababiah* (عَلاَقَةٌ سَبَبِيَّة). Hujan sebagai penyebab suburnya tumbuh-tumbuhan disebut di dalam ayat itu. Yang dimaksud sebenarnya adalah tumbuh-tumbuhan yang subur. Kedua pengertian ini sama-sama dapat diterima dan sesuai dengan kaidah bahasa Arab.

Di dalam QS. Yûsuf [12]: 49 diungkapkan kembali ramalan/takwil yang diberikan oleh Nabi Yusuf terhadap mimpi raja Mesir yang disebut di dalam ayat-ayat sebelumnya. Di dalam Ayat 49 itu, dinyatakan bahwa akan muncul masa selama satu tahun, dengan hujan turun di dalam jumlah yang mencukupi. Kata *yughâtsu* (يُغَاثُ) di dalam ayat itu berarti 'diturunkan hujan'. Di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 29, Allah memperingatkan bahwa nanti di akhirat, penghuni neraka, yaitu orang-orang yang zalim, akan diberi minuman berupa air keras yang membakar wajah mereka sampai hangus. Kata *yastaghîtsû* (يَسْتَغِيْثُوْا) di dalam ayat itu berarti 'mereka meminta minuman' dan kata *yughâtsû* (يُغَاثُوْا) berarti 'mereka diberi minuman'.

Penggunaan kata dasar *ghaits* (غَيْث) di sini yang pada dasarnya untuk apa saja yang mendatangkan manfaat, adalah semacam sindiran dan kecaman, sama dengan firman-Nya, (فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ = *Gembirakanlah mereka dengan siksa yang pedih.*) (QS. Âli 'Imrân [3]: 21) ❖ *Zulfikri* ❖

GHALÎZH (غَلِيْظ)

Kata *ghalîzh* (غَلِيْظ) merupakan kata sifat dan berasal dari *ghalazha – yaghlizhu* (غَلَظَ يَغْلِظُ) yang digunakan untuk menyebut keadaan suatu benda atau sikap seseorang, seperti 'tebal', 'kasar', dan 'berat', atau 'keras'. Bentuk jamaknya adalah *ghilâzh* (غِلاَظ) atau *ghulâzh* (غُلاَظ). Kata ini di dalam Al-Qur'an disebut delapan kali, seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 159, QS. Hûd [11]: 58, dan QS. Ibrâhîm [14]: 17. *ghilâzh* (غِلاَظ) disebut di dalam QS. At-Tahrîm [66]: 6, sedangkan kata lain yang seasal dengan kata ini adalah kalimat perintah (*fi'l amr*) *ughluzh* (اُغْلُظْ) disebut dua kali, kata kerja *istaghlazha* (اِسْتَغْلَظَ)

dan bentuk *mashdarnya, ghilzhah* (غِلْظَة), masing-masing satu kali.

Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 159 dan QS. At-Tahrîm [66]: 6, kata *ghalîzh* (غَلِيْظ) dan *ghilâzh* (غِلاَظ) berarti 'keras', dan digunakan untuk menyebut salah satu tingkah laku atau sikap yang tidak disenangi oleh manusia. QS. Âli 'Imrân [3]: 159 memuat pengandaian, yaitu andaikata Nabi saw. bersikap keras maka pasti pengikutnya menjauhkan diri. Adapun QS. At-Tahrîm [66]: 6 memeringatkan bahwa di akhirat nanti, para malaikat yang menjadi pengawas neraka bersikap keras terhadap para penghuninya, tetapi tidak pernah mendurhakai perintah-perintah Allah.

Di dalam QS. Hûd [11]: 58, QS. Ibrâhîm [14]: 17, QS. Luqmân [31]: 24, dan QS. Fushshilat [41]: 50, kata *ghalîzh* (غَلِيْظ) berfungsi sebagai keterangan bagi kata *'adzâb* (عَذَاب). Rangkaian kata *'adzâbun ghalîzh* (عَذَاب غَلِيْظ) ini berarti 'siksaan yang sangat berat'. QS. Hûd [11]: 58 menyatakan bahwa Allah menyelamatkan Nabi Hud dan orang-orang yang beriman dari siksaan yang berat, baik di dunia maupun di akhirat, sedangkan orang-orang kafir, seperti disebut di dalam QS. Luqmân [31]: 24 dan QS. Fushshilat [41]: 50, dibiarkan oleh Allah menikmati kemewahan di dunia yang bersifat sementara. Mereka terlena dan menganggap kemewahan itu sebagai hal mereka, serta tidak meyakini kedatangan Hari Kiamat. Di dalam pandangan mereka, kalaupun dipanggil menghadap Allah, tentulah mereka akan memperoleh kehidupan yang lebih baik di sisi-Nya. Anggapan seperti ini ternyata keliru karena di akhirat nanti, Allah pasti memberitakan kepada mereka hal-hal yang mereka kerjakan dan mereka pun pasti akan merasakan siksaan yang keras. Keras dan beratnya siksaan di akhirat itu, antara lain, digambarkan di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 17.

Kata *ghalîzh* (غَلِيْظ) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 21 dan 154 serta QS. Al-Ahzâb [33]: 7 berfungsi sebagai keterangan bagi kata *mîtsâq* (مِيْثَاق). Rangkaian kata *mîtsâqan ghalîzhâ* (مِيْثَاقًا غَلِيْظًا) ini berarti 'perjanjian yang kuat atau teguh'. QS. An-Nisâ' [4]: 21 memuat larangan bagi seorang suami yang ingin menceraikan istrinya untuk tidak mengambil kembali pemberian-pemberiannya. Perbuatan ini tidak dibenarkan karena mereka (suami-istri) itu sudah bergaul secara intim dan istri juga sudah menerima janji yang kuat dari suaminya itu, yaitu janji untuk menggaulinya secara baik dan menceraikannya secara baik pula. Adapun Ayat 154 dari QS. An-Nisâ' mengungkapkan kembali perjanjian yang kokoh yang pernah diikrarkan oleh umat Nabi Musa untuk mematuhi ajaran-ajaran Kitab Taurat. QS. Al-Ahzâb [33]: 7 menyatakan bahwa para Nabi sebelum Nabi Muhammad saw., seperti Nabi Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa bin Maryam juga pernah mengikat perjanjian yang kokoh dengan Allah untuk menyampaikan wahyu yang mereka terima kepada umatnya masing-masing. Dengan demikian, kata *mîtsâqan ghalîzhâ* (مِيْثَاقًا غَلِيْظًا) di dalam ketiga ayat tersebut berarti 'perjanjian yang kuat, kokoh dan teguh, serta berat risikonya jika dilanggar atau tidak ditepati' karena merupakan perjanjian suci di hadapan Allah swt. ❖ *Zulfikri* ❖

GHAMÂM (غَمَام)

Kata *ghamâm* (غَمَام) berasal dari *ghamma, yaghummu, ghamman* (غَمَّ يَغُمُّ غَمًّا) yang berarti *as-sitr* atau *al-ghithâ'* (اَلسِّتْرُ أَوِ الْغِطَاء = tutup), *huzn* (حُزْن = sedih, dukacita, menyusahkan), *al-harrusy syadîd* (اَلْحَرُّ الشَّدِيْدُ = sangat panas), *zhulmah* (ظُلْمَة = gelap), *dâhiyah* (دَاهِيَة = bencana, azab). Kata *ghamma* (غَمَّ) secara etimologis berarti 'menutupi sesuatu'; dari kata ini muncul kata *ghamâmah* (غَمَامَة) dan *ghamâm* (غَمَام) yang berarti 'awan' karena menutupi cahaya matahari. Dari beberapa pengertian ini hanya dua yang terdapat di dalam Al-Qur'an, yaitu *hazn* (حُزْن = sedih, dukacita, menyusahkan, azab) dan *sahâb* (سَحَاب = awan).

Di dalam Al-Qur'an terdapat 11 kali kata *ghamma* (غَمَّ) dengan berbagai derivasinya. Kata *ghammun* (غَمٌّ) atau *ghamman* (غَمًّا) terdapat enam kali, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 153 (dua kali), 154, QS. Thâhâ [20]: 40, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 88, QS. Al-Hajj [22]: 22, *ghummah* (غُمَّة) terdapat

satu kali, yaitu di dalam QS. Yûnus [10]: 71, dan *al-ghamâm* (اَلْغَمَام) terdapat empat kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 57 dan 210, QS. Al-A'râf [7]: 160, serta QS. Al-Furqân [25]: 25.

Kata *ghamâm* (غَمَام) yang disebut empat kali di dalam Al-Qur'an, semuanya berarti *sahâb* (سَحَاب = awan). Awan itu ada yang mengandung rahmat dan ada pula yang mengandung bencana. Pengertian awan yang mengandung rahmat terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 57 dan QS. Al-A'râf [7]: 160. Di dalam kedua ayat ini dikatakan bahwa Allah swt. melindungi umat Nabi Musa as. dengan awan (*ghamâm*) ketika mereka berada di padang Tih. Di dalam menyampaikan peristiwa ini Allah swt. menggunakan ungkapan yang sama pada dua ayat di atas. Adapun awan yang mengandung bencana disebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 210. Dikatakan bahwa orang yang berpaling dari agama Allah swt. sesudah datang keterangan-keterangan akan menunggu azab di bawah naungan awan. Menurut perkiraan mereka, di bawah awan itu ada rahmat sebagaimana yang biasa terjadi. Di dalam QS. Al-Furqân [25]: 25 dikatakan pula bahwa ketika terjadi Hari Kiamat, langit akan dipecah oleh awan. Di dalam ayat ini *ghamâm* (غَمَام) berarti 'suatu kekuatan yang dahsyat yang bisa memecahkan langit', dan ini berarti pula bencana. Dengan demikian, kata *ghamâm* (غَمَام) di dalam Al-Qur'an mengandung dua pengertian yang berlawanan, yaitu 'rahmat' dan 'bencana' atau 'azab'.

Kata *ghamm* (غَمّ) mengandung arti 'sedih', 'kesusahan' atau 'azab'. Pengertian ini terkandung di dalam lima ayat, yaitu QS. Âli 'Imrân [3]: 153 (dua kali), 154, QS. Thâhâ [20]: 40, dan QS. Al-Hajj [22]: 22. Kata *ghummah* (غُمَّة) juga berarti 'kesusahan' sebagaimana terdapat di dalam QS. Yûnus [10]: 71. ❖ *Zainuddin* ❖

GHAMRAH (غَمْرَة)

Kata *ghamrah* (غَمْرَة) berasal dari *ghamura, yaghmuru, ghamran* (غَمُرَ يَغْمُرُ غَمْرًا) yang berarti *katsura* (كَثُرَ = banyak, melimpah), *ghaththa* (غَطَّ = menutup). Al-Ashfahani mengatakan pengertian asal dari *al-ghamr* (اَلْغَمْر) adalah *izâlatu atsrisy syai'i* (إِزَالَةُ أَثَرِ الشَّيْءِ = menghilangkan bekas sesuatu). Tumpahan air yang banyak disebut *al-ghamr* (اَلْغَمْر) karena dia menghilangkan bekas sesuatu. Banjir disebut *al-ghamr* (اَلْغَمْر). *Al-ghamr* (اَلْغَمْر) juga berarti *al-jahl* (اَلْجَهْل = bodoh, tidak punya pengetahuan) karena orang bodoh tertutup pengetahuannya.

Kata *ghamrah* (غَمْرَة) di dalam Al-Qur'an disebut empat kali, semuanya dalam bentuk *mashdar.* Tiga di antaranya ditemukan di dalam bentuk *mufrad* (tunggal) *ghamrah* (غَمْرَة), yaitu di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 63, QS. Adz-Dzâriyât [51]: 11, serta QS. Al-Mu'minûn [23]: 54, dan yang satu lagi di dalam bentuk jamak *ghamarât* (غَمَرَات), yaitu di dalam QS. Al-An'âm [6]: 93. Pengertian *al-ghamrah* (اَلْغَمْرَة) yang terdapat di dalam Al-Qur'an ini pada umumnya berarti 'kebodohan'. Hanya satu yang berarti '*sakarât* (sakaratul maut)'.

Di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 54 Allah swt. menyuruh membiarkan orang-orang kafir di dalam *ghamrah* (غَمْرَة = kebodohan) sampai pada suatu waktu tertentu. Selanjutnya di dalam ayat 63 dikatakan bahwa di dalam hati orang-orang kafir itu ada kebodohan terhadap kitab Allah swt. sehingga mereka melakukan amal-amal yang jahat. Di dalam QS. Adz-Dzâriyât [51]: 11 disebutkan pula bahwa salah satu ciri orang pendusta adalah lalai di dalam kebodohan (*ghamrah*) sehingga mereka menanyakan kapan Hari Kiamat datang.

Bentuk jamak dari kata *ghamrah* (غَمْرَة) adalah *ghamarât* (غَمَرَات). *Ghamarât* (غَمَرَات) sama pengertiannya dengan *sakarât* (سَكَرَات). Keadaan orang yang hampir meninggal dunia disebut *sakarâtul maût* (سَكَرَاتُ الْمَوْتِ) atau *ghamarâtul maût* (غَمَرَاتُ الْمَوْتِ). Al-Qur'an menyebutkan *ghamarâtul maût* (غَمَرَاتُ الْمَوْتِ) di dalam pengertian *sakarâtul maût* (سَكَرَاتُ الْمَوْتِ) ketika menggambarkan betapa dahsyatnya keadaan yang dialami orang-orang zalim ketika menghadapi *al-maut* (اَلْمَوْت = kematian). Hal ini disebutkan di dalam QS. Al-An'âm [6]: 93. ❖ *Zainuddin* ❖

GHANIY (غَنِيّ)

Kata *ghaniy* (غَنِيّ) terambil dari akar kata yang tediri dari huruf-huruf *ghain, nûn,* dan *yâ'*. Maknanya berkisar pada dua hal, pertama *kecukupan,* baik menyangkut harta maupun selainnya. Dari sini lahir kata *ghâniyah* (غَانِيَة), yaitu wanita yang tidak kawin dan merasa berkecukupan hidup di rumah orang tuanya, atau merasa cukup hidup sendirian tanpa suami. Makna yang kedua adalah *suara.* Dari sini, lahir kata *mughanni* dalam arti *penarik suara* atau *penyanyi.*

Dalam Al-Qur'an kata *ghaniy* ditemukan sebanyak 20 kali, hanya dua kali yang menunjuk kepada manusia, sedang selebihnya menjadi sifat Allah swt.

Dalam bahasa Al-Qur'an dan Hadits "kekayaan" tidak selalu diartikan banyaknya harta benda. Nabi saw. menjelaskan bahwa:

"Bukannya ghina *(kekayaan) dengan banyakya harta benda tetapi kekayaan yang sebenarnya adalah kekayaan hati/jiwa."*

Bahasa Arab menggunakan kata *tsariy* (ثَرِيّ) untuk menggambarkan *kekayaan material*

Dalam Al-Qur'an, kata-kata yang menggunakan ketiga huruf yang disebut di atas dalam berbagai bentuknya ditemukan sebanyak 69 kali. Pada umumnya tidak berarti "banyak harta", bahkan secara tegas, sebagaimana ditulis oleh Bint Asy-Syathi' dalam Tafsirnya bahwa seseorang dapat dianggap "kaya" (*ghaniy*) menurut bahasa agama, walaupun dia tidak memiliki harta yang banyak, sebaliknya yang memiliki harta melimpah dapat saja tidak dinamai "kaya" (*ghaniy*).

Perhatikanlah firman Allah dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 10 dan 116, demikian pula QS. Al-Hâqqah [69]: 28, yang menyatakan: (مَآ أَغۡنَىٰ عَنِّي مَالِيَهۡ = *"Hartaku sekali-kali tidak menjadikan aku kaya "* dalam arti berkecukupan dan mampu menolak siksa Tuhan.

Di sisi lain, perlu dicatat bahwa Allah swt. menyebutkan aneka nikmat-Nya kepada Rasul saw., antara lain, (وَوَجَدَكَ عَآئِلٗا فَأَغۡنَىٰ = *"Dan bukankah Dia mendapatimu sebagai seorang yang kekurangan, fa aghnâ (lalu Dia memberikan kecukupan"* (QS. Adh-Dhuhâ [93]: 8).

Memerhatikan keadaan Rasul saw. sejak kecil hingga kemudian berhasil menyebarluaskan Islam di jazirah Arabia, sejarah tidak menginformasikan bahwa suatu ketika beliau pernah memiliki harta kekayaan yang melimpah. Justru sebaliknya, para istri beliau pernah mengeluh akibat "sempitnya kehidupan materi," sampai-sampai beliau mempersilakan mereka untuk memilih hidup sederhana atau dicerai secara baik (QS. Al-Ahzâb [33]: 28).

Menurut Imam Ghazali, Allah *Al-Ghaniy,* adalah "Dia yang tidak punya hubungan dengan selain-Nya, tidak dalam zat-Nya maupun dalam sifat-Nya, bahkan Dia Mahasuci dalam segala macam hubungan ketergantungan."

Demikian terlihat bahwa "kekayaan" Allah yang dimaksud dalam sifat-Nya ini, bukan melimpahnya materi, tetapi *ketidakbutuhan-Nya* kepada selain-Nya (يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ = *"Hai sekalian manusia, kamulah yang miskin/butuh kepada Allah; sedang Allah, Dialah Yang Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) lagi Maha Terpuji"* (QS. Fâthir [35]: 15).

Yang sebenar-benarnya kaya adalah yang tidak butuh kepada sesuatu. Allah menyatakan dirinya dalam dua ayat, (غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ = *"Tidak butuh kepada seluruh alam raya"* (QS. Âli 'Imrân [3]: 97 dan QS. Al-'Ankabût [29]: 6). Manusia betapapun kayanya, maka dia tetap butuh, paling tidak kebutuhan kepada yang memberinya kekayaan. Yang Memberi kekayaan adalah Allah *Al-Mughnî* (ٱلۡمُغۡنِي).

Kata *Ghaniy* yang merupakan sifat Allah, pada umumnya (10 kali) dirangkaikan dengan kata *Hamîd* (حَمِيد), dan masing-masing sekali dengan *Karîm* (كَرِيم), *Halîm* (حَلِيم), *Dzû Ar-Rahmah* (ذُو الرَّحۡمَة), dan lima kali tidak dirangkaikan dengan sifat-Nya yang lain (*al-'âlamîn* dua kali dan berdiri sendiri tiga kali).

Perangkaian sifat *Ghaniy* dengan *Hamîd,* menunjukkan bahwa dalam kekayaan-Nya Dia amat terpuji, bukan saja pada sifat-Nya, tetapi juga jenis dan kadar bantuan/anugerah ke-

kayaan-Nya itu. Perangkaiannya dengan sifat *Karîm*, menunjukkan bahwa anugerah-Nya melimpah, sedang perangkaiannya dengan sifat *Halîm* menunjukkan bahwa Dia tidak bosan memberi, apalagi marah walau berulang-ulang dimintai. Ini karena Dia *Dzû Ar-Rahmah*. Pemilik kasih sayang yang tercurah kepada makhluk-Nya. Karena itu pula, seperti firman-Nya dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 29, (يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ = *"Semua yang ada di langit dan di bumi selalu meminta kepada-Nya. Setiap waktu Dia dalam kesibukan* (memenuhi harapan mereka)."

Demikian, *wa Allah A'lam*. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

GHÂRIMÎN (غَارِمِيْن)

Kata *ghârimîn* (غَارِمِيْنَ) adalah bentuk *ism fâ'il* yang mengandung pengertian jamak. Kata ini berasal dari *gharima, yaghramu, gharman wa ghurman wa gharâmah* (غَرِمَ يَغْرَمُ غَرْمًا وَغُرْمًا وَغَرَامَة). Arti asli kata ini *al-dain* (الدَّيْنُ = utang). Oleh karena itu, *rajulun gharîmun* (رَجُلٌ غَرِيْم) artinya 'orang yang memikul utang'. Dengan demikian, *ghârimîn* (غَارِمِيْنَ) artinya 'orang-orang yang berutang'. Menurut pendapat lain, sebagaimana yang dikutip Ibnu Manzhur, *ghârimîn* (غَارِمِيْنَ) ialah 'orang yang berutang bukan pada jalan maksiat'. Menurut Ibnu Faris, asal makna kata *ghurm* (غُرْم) menunjuk pada 'kemestian dan keharusan'. Sementara itu, Ibrahim Anis dan Muhammad Ismail Ibrahim mengartikan *ghurm* (غُرْم) sebagai 'suatu keharusan atas seseorang yang pada mulanya tidak merupakan kewajibannya'. Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikan *ghurm* (غُرْم) sebagai 'suatu bahaya yang menimpa harta seseorang bukan karena *jinayah* (جِنَايَة = pelanggaran) dan bukan pula karena khianat'. Meskipun terdapat perbedaan pendapat di dalam memberikan pengertian kata *ghârimîn* (غَارِمِيْنَ) yang berasal dari *ghurm* (غُرْم); perbedaan itu tidak kontradiktif karena orang yang berutang memikul suatu kewajiban untuk membayarnya. Bila tidak dibayarnya maka akan dapat menimbulkan bahaya terhadap dirinya.

Al-gharâmah (اَلْغَرَامَة) berarti *al-khasârah* (اَلْخَسَارَة = rugi) dan ada juga yang mengartikannya sebagai *mâ yalzamu adâuhû* (مَا يَلْزَمُ أَدَاؤُهُ = sesuatu yang perlu ditunaikan). *Al-gharam* (اَلْغَرَم), menurut Muhammad Ismail Ibrahim, Ibnu Faris, dan Ibrahim Anis berarti 'terpaut pada sesuatu yang sulit melepaskan diri' dan juga berarti 'azab yang terus-menerus'. Mereka memberikan contoh firman Tuhan di dalam QS. Al-Furqân [25]: 65 yang berbunyi, *inna 'adzâbahâ kâna gharâmâ* (إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا = sesungguhnya azabnya [neraka jahannam] adalah kebinasaan atau siksaan yang kekal). Kata *maghram* (مَغْرَم) dan *mughram* (مُغْرَم) juga berasal dari kata *ghurm* (غُرْم).

Kata *al-ghârimîn* (اَلْغَارِمِيْنَ) hanya disebutkan satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 60. Kata *gharâmâ* (غَرَامًا) disebutkan satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Furqân [25]: 65. Kata *maghram* (مَغْرَم) disebutkan 3 kali, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 98, QS. Ath-Thûr [52]: 40, dan QS. Al-Qalam [68]: 46. Adapun kata *mughramûn* (مُغْرَمُوْنَ) disebutkan satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 66.

Kata *ghârimîn* (غَارِمِيْنَ) di dalam QS. At-Taubah [9]: 60 disebut di dalam konteks pembicaraan mengenai pembagian zakat, atau orang-orang yang berhak menerimanya. Di dalam ayat ini dijelaskan ada 8 kelompok orang yang berhak menerima zakat, salah satu di antaranya adalah *ghârimîn* (غَارِمِيْنَ).

Al-Qurthubi menjelaskan di dalam tafsirnya, tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama bahwa yang dimaksud dengan *ghârimîn* (غَارِمِيْنَ) ialah orang yang berutang dan tidak memunyai kemampuan untuk membayarnya. Al-Qurthubi menambahkan, diberikan zakat kepada orang yang berutang, sementara hartanya yang ada tidak cukup untuk pembayarnya. Bila ia tidak memunyai harta, sementara ia juga di dalam keadaan berutang maka statusnya adalah *ghârimîn* (غَارِمِيْنَ) dan fakir. Orang yang berstatus seperti itu perlu diberi zakat karena dua sifat tersebut.

Dengan nada yang agak berbeda, tetapi maksudnya hampir sama, Sayyid Quthub menyatakan, *al-ghârimîn* (اَلْغَارِمِيْنَ) ialah orang yang berutang bukan karena maksiat. Mereka perlu

diberi zakat untuk melunasi utangnya.

Di samping itu, kata *maghram* (مَغْرَم) yang terdapat di dalam QS. At-Taubah [9]: 98 lebih tepat diartikan sebagai 'kerugian', dan kata *maghram* (مَغْرَم) yang terdapat di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 40 dan QS. Al-Qalam [68]: 48 lebih tepat diartikan sebagai 'utang'. Adapun kata *mughramûn* (مُغْرَمُوْنَ) yang disebut satu kali di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 66 lebih tepat diartikan sebagai 'kerugian'. ❖ *Hasan Zaini* ❖

GHARÛR (غُرُوْر)

Kata *gharûr* (غُرُوْر) berasal dari *gharra – yaghurru – gharran* dan *ghurûran* (غَرَّ يَغُرُّ غَرًّا وَغُرُوْرًا) yang bersinonim dengan kata *khada'a* (خَدَعَ) yang berarti 'menipu, memperdayakan'. *Gharûr* (غَرُوْر) adalah sesuatu yang memperdayakan manusia di dalam bentuk harta, kemegahan, jabatan, syahwat (keinginan), dan lain-lain. Kata itu kadang-kadang diartikan sebagai 'setan' karena setan merupakan penipu yang paling jahat. Di samping itu, kata itu juga diartikan sebagai 'dunia' karena dunia sifatnya memperdayakan dan dapat mencelakakan manusia.

Di dalam Al-Qur'an, *ghurûr* (غُرُوْر) dan kata lain yang seasal dengan kata itu disebut 27 kali, 15 kali di dalam bentuk kata kerja dan 12 kali di dalam bentuk kata benda. Di dalam tulisan, kata kerja yang digunakan semuanya terdiri atas tiga huruf, baik di dalam bentuk *fi'il mâdhî* maupun di dalam bentuk *fi'l mudhâri'*, demikian pula kata bendanya. Kata benda yang disebut di dalam Al-Qur'an hanya satu bentuk, yaitu *gharûr* (غَرُوْر) yang disebut tiga kali, atau *ghurûr* (غُرُوْر) yang disebut sembilan kali.

Gharûr (غَرُوْر) merupakan perbuatan tercela yang menurut Al-Qur'an dilakukan oleh orang-orang munafik (QS. Al-Anfâl [8]: 49), oleh orang kafir (QS. Al-An'âm [6]: 70 dan 130, QS. Ghâfir [40]: 4, QS. Al-Jâtsiyah [45]: 35, serta QS. Al-Mulk [67]: 20), oleh setan (QS. An-Nisâ' [4]: 120 dan QS. Al-An'âm [6]: 112, QS. Al-A'râf [7]: 22, QS. Al-Isrâ' [17]: 64, QS. Luqmân [31]: 33, dan QS. Fâthir [35]: 5), oleh orang zalim (QS. Fâthir [35]: 40), dan oleh orang Yahudi (QS. Âli 'Imrân [3]: 24). Keseluruhan kata *gharûr* (غَرُوْر) dan kata lain yang seasal dengan itu disebut 15 kali di dalam bentuk kalimat negasi. Pengungkapan dimaksudkan bahwa perbuatan itu dilarang. Lima kali dari ungkapan yang melarang itu dikemukakan dengan memberikan penekanan atau penegasan yang kuat (*ta'kîd*), yaitu di dalam QS. Luqmân [31]: 33 disebut dua kali, di dalam QS. Fâthir [35]: 5 disebut dua kali, dan di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 196. Tidak ditemukan arti lain dari kata *gharûr* (غَرُوْر) selain tipu daya. ❖ *Zainuddin* ❖

GHASAQ (غَسَق)

Kata *ghasaq* (غَسَق) berasal dari *ghasaqa, yaghsiqu, ghasqan* (غَسَقَ يَغْسِقُ غَسْقًا) yang berarti *zhulmah* (ظُلْمَة = gelap), *inshabba* (اِنْصَبَّ = tercurah, mengalir). *Ghasaq* (غَسَق) dengan berbagai derivasinya di dalam Al-Qur'an ditemukan sebanyak empat kali, semuanya kata benda (*ism/noun*). Kata itu sekali di dalam bentuk *mashdar, ghasaq* (غَسَق), yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 78, sekali di dalam bentuk *ism fâ'il* (kata pelaku), *ghâsiq* (غَاسِق), yaitu di dalam QS. Al-Falaq [113]: 3, dan dua kali di dalam bentuk *shîghatun mubâlaghah* (superlatif) *ghassâq* (غَسَّاق), yaitu di dalam QS. Shâd [38]: 57 dan QS. An-Naba' [78]: 25.

Kata *ghasaq* (غَسَق) terdapat di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 78. Ayat ini berbicara di dalam konteks waktu shalat. *Ghasaq* (غَسَق) di dalam ayat ini mengandung arti 'gelap' atau 'hitam'nya malam, demikian menurut sementara ulama. Akan tetapi, menurut ulama yang lain, *ghasaq* (غَسَق) berati 'awal malam', yaitu ketika terjadinya pandangan yang samar-samar. Selanjutnya, dikatakan bahwa pengertian asal dari *ghasaq* (غَسَق) adalah *sâ'ilan* (سَائِلاً = mengalir). Apabila dikatakan *ghasaqatil 'ainu* (غَسَقَةِ الْعَيْنُ) berarti 'air mata mengalir'. Pengertian *ghasaqil lail* (غَسَقِ اللَّيْلِ) adalah 'malam mengalirkan gelapnya' karena seolah-olah gelap itu mengalir ke seluruh alam.

Kata *ghâsiq* (غَاسِق) terdapat di dalam QS. Al-Falaq [113]: 3. *Ghasaq* di sini berarti malam, karena malam itu gelap (*zhulmah*). Menurut Az-Zajjaj, *al-ghâsiq* (اَلْغَاسِق) secara etimologi berarti

dingin. Malam dinamakan *ghâsiq* (غَاسِق) karena lebih dingin dari siang; malah dinginnya itu mencekam.

Ghassâq (غَسَّاق) disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Shâd [38]: 57 dan QS. An-Naba' [78]: 25. Kedua ayat ini berbicara di dalam konteks azab terhadap orang-orang yang durhaka. Ada beberapa pengertian mengenai *ghasaq* (غَسَق), antara lain a) nanah yang mengalir dari penghuni neraka; b) muntah yang mengalir dari penghuni neraka; c) kedinginan yang mencekam; d) bau busuk, dan e) mata air di neraka jahanam yang dialiri oleh racun yang berasal dari bisa ular dan kalajengking. ❖ *Zainuddin* ❖

GHÂSYIYAH (غَاشِيَة)

Kata *ghâsyiyah* (غَاشِيَة) berasal dari kata *ghasyiya – yaghsyâ – ghasyyan* dan *ghâsysyah* (غَشِيَ يَغْشَى غَشْيًا وَغَاشَّة). Kata tersebut di dalam Al-Qur'an dengan berbagai bentuknya disebut 29 kali, tersebar di dalam 23 surah (16 surah *Makkiyah* dan 7 surah *Madaniyah*) dan 27 ayat.

Makna asal kata itu adalah 'menutup sesuatu dengan sesuatu'. Hari Kiamat disebut dengan *ghâsyiyah* (غَاشِيَة) karena pada hari itu makhluk diselubungi dengan ketakutan. Demikian di dalam *Maqâyisul-Lugah*.

Makna ini kemudian meluas menjadi bermacam-macam arti, di antaranya 'menyelimuti', 'menggauli', 'mendatangi', 'gelap', 'pingsan', dan 'hari kiamat'.

Al-Qur'an menggunakan itu dengan arti 'menutupi', misalnya peristiwa yang dialami oleh Firaun dan bala tentaranya yang ditutup oleh laut dan menenggelamkannya (QS. Thâhâ [20]: 78); nasib orang yang berdosa, muka mereka ditutupi api neraka (QS. Nûh [71]: 7).

Di dalam Al-Qur'an juga disinggung arti hubungan suami-istri (QS. Al-A'râf [7]: 189). Di dalam konteks ini dipahami dengan arti 'menggauli'.

Orang yang ketakutan, matanya bisa terbalik dan pingsan (QS. Muhammad [47]: 20). Ketika ada perintah berperang, orang yang kurang kuat imannya takut mati. Pandangannya seperti orang pingsan.

Selain itu, Al-Qur'an menggunakan kata *ghâsyiyah* (غَاشِيَة) dengan makna 'hari kiamat', seperti di dalam firman Allah QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 1. *Al-ghâsyiyah* (اَلْغَاشِيَة) adalah salah satu nama hari kiamat, seperti *al-hâqqah* (اَلْحَاقَّة), *al-qiyâmah* (اَلْقِيَامَة), *ash-shâkhkhah* (الصَّاخَّة), *al-qâri'ah* (اَلْقَارِعَة) dan sebagainya. *Al-ghâsyiyah* (اَلْغَاشِيَة) juga merupakan salah satu dari nama surah Al-Qur'an. Di dalam surah ini, Allah memberi kabar gembira dan kabar mengerikan. Pada hari kiamat manusia terbagi menjadi dua kelompok, yaitu kelompok berbahagia dan kelompok sengsara. Yang beruntung dimasukkan ke dalam surga, dan yang celaka dimasukkan ke dalam neraka.

Nabi telah mengingatkan manusia untuk memikirkan keluhuran dan keajaiban ciptaan Allah swt. Juga diingatkan, nantinya manusia semuanya akan kembali kepada Allah dan dihisab semua amalnya. Keluarbiasaan Hari Kiamat begitu dahsyat seperti yang digambarkan Al-Qur'an di dalam QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 1. Hari kiamat itu datangnya mendadak, tidak satu pun manusia yang mengetahuinya (QS. Al-A'râf [7]: 41).

Firman Allah swt. pada QS. Al-Lail [92]: 1, *"demi malam apabila menutupi"*, maksudnya apabila menutupi siang maka jadilah gelap gulita. ❖ *Afraniati Affan* ❖

GHAUR (غَوْر)

Kata *ghaur* (غَوْر) berasal dari *ghâra, yaghûru, ghauran* (غَارَ يَغُوْرُ غَوْرًا) yang berarti *dzahaba* (ذَهَبَ = hilang), *thalaba* (طَلَبَ = mencari), *hajama* (هَجَمَ = menyerbu, menyerang). *Ghâral mâ'u* (غَارَ الْمَاءُ) artinya *dzahaba fil ardh* (ذَهَبَ فِى الْأَرْضِ = hilang meresap ke dalam bumi), sehingga terjadi kekeringan. Al-Ashfahani mengatakan *al-ghaûr* (اَلْغَوْر) artinya *al-munhabithu minal ardh* (اَلْمُنْهَبِطُ مِنَ الْأَرْضِ = permukaan bumi yang turun). *Al-ghâr* (اَلْغَار) berarti *tsaqabun 'adzîm* (ثَقَبٌ عَظِيْم = lubang yang besar yang terdapat di bukit atau *al-kahfi* [gua]).

Di dalam Al-Qur'an kata *al-ghaûr* (اَلْغَوْر) dengan berbagai derivasinya disebut lima kali,

yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 40 dan 57, QS. Al-Kahfi [18]: 41, QS. Al-Mulk [67]: 30, serta QS. Al-'Âdiyât [100]: 3. Dari berbagai bentuk kata *al-ghaûr* (اَلْغَوْر) itu tidak ada yang berbentuk kata kerja (*verb/fi'l*); kesemuanya kata benda (*noun/ism*), yaitu *ghaûran* (غَوْرًا) sebanyak dua kali, *al-ghâr* (اَلْغَارُ), *al-mughîrât* (اَلْمُغِيْرَات), *al-maghârât* (اَلْمَغَارَات) masing-masing disebut satu kali. Pengertian yang dikandungnya adalah 'hilang, meresap, kering' (*ghaûr*), 'gua' (*al-ghâr, maghârât*), 'meyerang' (*mughîrat*).

Kata *ghaûran* (غَوْرًا) terdapat di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 41 dan QS. Al-Mulk [67]: 30. Di dalam kedua ayat ini *gaûran* (غَوْرًا) berarti 'meresap' atau 'kering'. Di dalam QS. Al-Kahfi, Allah swt. menggambarkan betapa sebuah kebun airnya menjadi surut atau kering sehingga tidak seorang pun yang dapat menemukannya lagi. Pada QS. Al-Mulk digambarkan pula bahwa kalau sumber air sudah menjadi kering (*ghaûran*) tidak seorang pun yang dapat mendatangkannya lagi. Pada kedua ayat ini *ghauran* (kering) merupakan akibat perbuatan Allah swt. Apabila Allah telah memperlakukannya, tidak ada seorang pun yang dapat mengembalikannya kepada keadaan semula. Hal ini menunjukkan kekuasaan Allah swt., terutama di dalam menghadapi orang-orang kafir.

Kata *al-ghâr* (اَلْغَار) dan *maghârât* (اَلْمَغَارَات) berarti 'gua'. Dikatakan demikian karena gua merupakan tempat menghilang atau bersembunyi. Kedua kata tersebut terdapat di dalam QS. At-Taubah [9]: 40 dan 57. *Al-ghâr* (gua) sebagaimana yang terdapat di dalam ayat 40, menurut satu pendapat, adalah gua Tsûr yang terletak di sebelah Utara kota Mekah dengan jarak lebih kurang satu jam perjalanan. Di dalam gua ini Rasulullah saw. menetap selama beberapa malam bersama Abu Bakar. Adapun *maghârât* (مَغَارَات) adalah bentuk jamak dari *maghârah* (مَغَارَة) yang berarti 'tempat orang bersembunyi'. Menurut Abu Ubaid, setiap bagian yang dapat menghilangkan atau menyembunyikan seseorang disebut *maghârah* (مَغَارَة). *Al-maghârât* (اَلْمَغَارَات) yang terdapat di dalam QS. At-Taubah [9]: 57 merupakan gua tempat bersembunyi orang-orang munafik karena merasa malu dan takut atas kemunafikan mereka.

Kata *al-mughîrât* (اَلْمُغِيْرَات) berarti 'yang menyerang'. Kata ini terdapat di dalam QS. Al-'Âdiyât [100]: 3 yang diartikan sebagai kuda-kuda yang menyerang. Secara etimologi *al-ighârah* (اَلْإِغَارَةُ) berarti *al-isrâ'* (اَلْإِسْرَاع = kencang). Jadi, *al-mughîrât* (اَلْمُغِيْرَات) adalah kuda atau unta yang menyerang dengan sangat kencang. ❖ *Zainuddin* ❖

GHAWÂ (غَوَى)

Kata *ghawâ* terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *ghain – waw – yâ*. Menurut Ibnu Faris kata tersebut mengandung dua makna pokok, yaitu (1) sebagai antonim dari *ar-rusyd* (اَلرُّشْد = petunjuk) dan (2) menunjuk pada makna kebinasaan. Dari makna pertama lahir makna 'sesat' dan 'kegelapan' karena orang yang sesat dan berada di dalam kegelapan diliputi oleh sesuatu yang kebenarannya tidak ada yang tampak olehnya sehingga tidak mendapat petunjuk. Dari makna ini juga lahir istilah *at-taghâwî* (اَلتَّغَاوِى) yang menunjuk pada makna 'perkumpulan' atau 'persatuan' yang tujuannya bukan untuk kebaikan. Demikian juga *al-ghâyah* (اَلْغَايَة = bendera) karena bendera itu menaungi orang yang berada di bawahnya dan naungannya itu seolah-olah identik dengan kegelapan. Kemudian, sesuatu yang menjadi tujuan atau akhir segala sesuatu disebut *ghâyah* (غَايَة). Makna ini merupakan pengembangan dari makna bendera karena bendera atau panji merupakan simbol yang menjadi sasaran atau tujuan yang hendak dicapai dan ingin dikibarkan sebagai tanda kemenangan di dalam peperangan. Kemudian, makna pokok yang kedua adalah makna kebinasaan yang pada awalnya dipakai pada bayi yang sakit perut karena terlalu banyak minum susu. Kemudian, dipakai untuk menunjuk pada makna kebinasaan secara umum.

Kata *ghawâ* dan berbagai bentuk derivasinya terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 22 kali yang tersebar di dalam 11 surah.

Penggunaan kata *ghayy* dan kata bentukan-

nya di dalam ayat-ayat tersebut umumnya menunjuk pada makna 'kesesatan' sebagai antonim dari *ar-rusyd* (petunjuk), seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 256; di situ disebutkan bahwa *ar-rusyd* (petunjuk) dan *al-ghayy* (kesesatan) adalah hal yang sudah jelas. Kemudian, pada QS. al-A'râf [7]: 146 disebutkan bahwa di antara ciri orang yang takabur, yang menyombongkan dirinya di muka bumi tanpa alasan yang benar sehingga Allah memalingkannya dari tanda-tanda kekuasaan-Nya adalah jika mereka melihat jalan petunjuk (*ar-rusyd*) mereka tidak mau menempuhnya, tetapi jika mereka melihat jalan kesesatan (*al-ghayy*), mereka malah menempuhnya. Yang termasuk *al-ghayy* (اَلْغَيّ = kesesatan) adalah memperturutkan hawa nafsu serta enggan beribadah kepada Allah, seperti tidak mau mendirikan shalat. (QS. Maryam [19]: 59). *Al-ghayy* tersebut identik dengan jalan setan dan orang yang mengikuti jalan setan termasuk di dalam kelompok *al-ghâwîn* (اَلْغَاوِيْن = orang-orang yang sesat); hal ini dapat dilihat di dalam QS. Al-A'râf [7]: 175. Adam sendiri disifati dengan *ghawâ* (sesat) setelah dia bersama istrinya memakan buah yang dilarang oleh Allah memakannya karena perbuatannya itu dilakukan atas bujukan setan. Kesesatan Nabi Adam itu telah diampuni oleh Allah setelah dia bertobat (QS. Thâhâ [20]: 120-122).

Di antara jalan-jalan setan adalah menggambarkan yang baik menjadi buruk dan yang buruk menjadi baik serta berusaha menyesatkan manusia sebanyak mungkin. Ini merupakan janji dan komitmen iblis/setan setelah dikeluarkan dari surga karena tidak mau mengikuti perintah Allah untuk bersujud kepada Nabi Adam as., sebagaimana terlihat pada banyak ayat, seperti di dalam QS. Al-A'râf [7]: 16 dan QS. Al-Hijr [15]: 39. Orang yang sesat dan berusaha membantu setan menyesatkan orang lain disebut *ikhwânusy syaithân* (إِخْوَانُ الشَّيْطَان = saudara setan) (QS. Al-A'râf [7]: 202).

Kebalikan dari jalan setan sebagai yang disebutkan dengan istilah *al-ghayy* adalah ajaran Allah yang disampaikan oleh para rasul-Nya, seperti ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Allah bersumpah bahwa wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. adalah benar dan Nabi Muhammad itu *mâ ghawâ* (مَا غَوَى = tidak sesat). (QS. An-Najm [53]: 1-4).

Selain *ghawâ* dan segala bentuk derivasinya yang menunjuk pada makna 'sesat', juga dipakai dengan makna 'binasa' seperti di dalam QS. Maryam [19]: 59. Disebutkan bahwa setelah suatu generasi memperturutkan hawa nafsunya serta meninggalkan shalat maka mereka kelak *yulqauna ghayyâ* (يُلْقَوْنَ غَيًّا = akan menemui kebinasaan). Orang yang bertobat, beriman, dan beramal saleh akan masuk surga dan tidak akan dianiaya sedikit pun. Ada yang menafsirkan kata *ghayy* di situ sebagai *khusrân* (خُسْرَان = kerugian), ada pula yang menafsirkannya sebagai *syarr* (شَرّ = kejahatan) atau *dhalâl* (ضَلَال = kesesatan), dan ada juga yang menafsirkannya sebagai sebuah lembah di neraka jahanam. Namun, terlepas dari penafsiran-penafsiran yang berbeda-beda tersebut, semuanya menunjukkan kepada yang tidak baik sehingga Ka'b menafsirkannya dengan kebinasaan di dalam neraka jahanam.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

GHAWWÂSH (غَوَّاص)

Kata *ghawwâsh* (غَوَّاص) terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *gain, waw,* dan *shâd*. Menurut Ibnu Faris, makna dasar akar kata tersebut menunjuk pada arti 'mengejar atau memburu sesuatu yang ada di bawah'. Dari makna itulah kata *ghawsh* (غَوْص) dipakai di dalam arti 'menyelam di bawah air', orangnya (penyelam) disebut *ghâ'ish* (غَائِص) atau *ghawwâsh* (غَوَّاص) dan jamaknya adalah *ghâ'ishah* (غَائِصَة) dan *ghawwashûn* (غَوَّاصُوْن). Transaksi dengan cara mengatakan, "Saya menyelam di bawah laut dengan bayaran sekian dan apa yang saya peroleh adalah milikmu", disebut *dharbatul-ghâ'ish* (ضَرْبَةُ الْغَائِص), jenis jual beli ini dilarang dalam Islam karena mengandung muslihat sebagaimana di dalam sebuah hadits *innahû nahâ 'an dharbatil-ghâ'ishi* (ضَرْبَةُ الْغَائِص = bahwasanya Nabi

saw. melarang *dharbatul-ghâ'ish*). Kata *ghâsha* (غَاصَ) dapat juga dipakai di dalam arti 'menuntut ilmu yang sulit', seperti dikatakan *ghâsha 'alal 'ilmil ghâmidh hattâ istanbathahû* (غَاصَ عَلَى الْعِلْمِ الْغَامِضِ حَتَّى إِسْتَنْبَطَهُ = dia mempelajari ilmu yang sulit itu hingga berhasil menguasainya).

Bentuk lain yang biasa digunakan dan mengandung arti yang lain adalah *al-ghâ'ishah* (الْغَائِصَة) dan *al-mutaghawwishah* (الْمُتَغَوِّصَة). *Al-ghâ'ishah* (الْغَائِصَة) adalah orang yang haid yang tidak mengetahui bahwa dia haid, tetapi berkata kepada suaminya bahwa dirinya haid. Di dalam sebuah hadits dikatakan, *lu'inatil-ghâ'ishatu wal-mutaghawwishatu* (لُعِنَتِ الْغَائِصَةُ وَالْمُتَغَوِّصَة= terkutuklah wanita *ghâ'ishah* dan wanita *mutaghawwishah*). Di dalam riwayat lain dikatakan, *wal-mughawwishah* (وَالْمُغَوِّصَة). *Al-ghâ'ishah* (الْغَائِصَة) adalah wanita yang tidak memberitahu suaminya bahwa dirinya haid sehingga suaminya menggaulinya di dalam keadaan haid, sedangkan *al-mutaghawwishah* (الْمُتَغَوِّصَة) adalah wanita yang tidak haid, tetapi membohongi suaminya bahwa dirinya sedang haid.

Di dalam Al-Qur'an yang digunakan hanya kata *ghawwâsh* (غَوَّاص) di dalam arti 'penyelam' dan *yaghûshûna* (يَغُوْصُوْنَ) di dalam arti 'menyelam'. Kata *ghawwâsh* (غَوَّاص) terdapat pada satu tempat, yaitu di dalam QS. Shâd [38]: 37, sedangkan kata *yaghûshûna* (يَغُوْصُوْنَ) juga terdapat hanya satu kali, yaitu pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 82. Kata *ghawwâsh* (غَوَّاص) dan *yagûshûna* (يَغُوْصُوْنَ) pada kedua ayat tersebut berbicara di dalam konteks kemukjizatan yang diberikan kepada Nabi Sulaiman as.; di situ disebutkan bahwa setan-setan ditundukkan olehnya untuk menyelam di dasar lautan mencarikan mutiara dan melaku-kan pekerjaan-pekerjaan lainnya, seperti mem-bangun bangunan megah sesuai dengan keingin-an Nabi Sulaiman.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

GHILZHAH (غِلْظَة)

Kata *ghilzhah* (غِلْظَة) adalah *mashdar* dari *ghalazha – yaghlizh/yaghluzhu – ghilazhan/ghilzhatan* (غَلَظَ – يَغْلِظُ/يَغْلُظُ – غِلَظًا وَغِلْظَةً) maknanya adalah 'keras', lawan dari kata *riqqah* (رِقَّة = lembut), aslinya digunakan pada sesuatu yang bersifat pisik, seperti tanah yang keras. Kemudian, kata itu mengalami perluasan makna, yaitu meliputi yang fisik maupun yang nonfisik, seperti benda, sifat, perilaku, pikiran, kehidupan.

Di dalam Al-Qur'an, kata *ghilzhah* (غِلْظَة) dan segala bentuk derivasinya terulang sebanyak 13 kali dengan beberapa bentuk penggunaan, seperti: digunakan di dalam arti 'sikap' (sikap keras), sebagaimana yang terdapat pada QS. At-Taubah [9]: 73, 123 dan QS. At-Tahrîm [66]: 9. Ketiga ayat tersebut mengandung seruan kepada orang Mukmin agar bersikap keras terhadap orang-orang kafir dan orang-orang munafik. Kemudian, digunakan sebagai sifat hati. Makna ini dapat ditemukan di dalam Al-Qur'an dengan redaksi *ghalîzhul qalbi* (غَلِيْظُ الْقَلْبِ = keras hati), seperti pada QS. Âli 'Imrân [3]: 159. Ayat ini memuji sifat Nabi saw. yang tidak keras hati. Dikatakan kepadanya, *"Seandainya engkau (Muhammad) bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu"*. Ar-Razi menjelaskan maksud dari *ghalîzhul qalbi* (غَلِيْظُ الْقَلْبِ = keras hati) adalah orang yang hatinya tidak sensitif terhadap keadaan sekelilingnya. Orang yang tidak punya rasa kasihan terhadap orang lain dan tidak menyayanginya, meskipun akhlaknya tidak buruk dan tidak menyakiti orang lain, orang tersebut tetap bisa disebut *ghalîzhul qalbi* (غَلِيْظُ الْقَلْبِ = keras hati). Penggunaan lainnya dipakai untuk menunjukkan 'besarnya' atau 'kerasnya' siksaan neraka, dengan rangkaian *adzâbun ghalîzh* (عَذَابٌ غَلِيْظ = azab yang dahsyat), sebagaimana terlihat pada QS. Hûd [11]: 58, QS. Ibrâhîm [14]: 17, QS. Luqmân [31]: 24, dan QS. Fushshilât [41]: 50. Demikian juga dipakai untuk menunjukkan pada 'janji yang kuat' dengan menggunakan rangkaian *mîtsâqun ghalîzh* (مِيْثَاقٌ غَلِيْظ = janji yang erat). Ini terdapat pada QS. An-Nisâ' [4]: 21, 154 dan QS. Al-Ahzâb [33]: 7. Selanjutnya, digunakan sebagai sifat bagi malaikat yang menjaga neraka, disebutkan bahwa malaikat penjaga neraka bersifat *syidâdun ghilâzh* (شِدَادٌ غِلاَظ = tidak

mengenal ampun/keras), sebagaimana yang terdapat pada QS. At-Tahrîm [66]: 6.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

GHUFRÂN (غُفْرَان)

Kata *ghufrân* (غُفْرَان) adalah bentuk *mashdar* dari *ghafara, yaghfiru, ghafran, wa ghufrân wa maghfirah* (غَفَرَ يَغْفِرُ غَفْرًا وَغُفْرَانًا وَمَغْفِرَةً). Makna asal dari kata *ghafr* (غَفْر) ialah *as-satr* (السَّتْرُ = tutup). Umpamanya, *ghafarats tsaûb* (غَفَرَ الثَّوْب = kain tertutup), yaitu apabila bulu kain tersebut timbul sehingga menutupi permukaannya. *Ghafarasy syaiba bil khidhâb* (غَفَرَ الشَّيْبَ بِالخِضَابِ) maksudnya ialah 'dia menutup uban dengan inai (alat pewarna rambut)'. Bila dikatakan *ghafara al-matâ' fil inâ'*, (غَفَرَ الْمَتَاعَ فِى الْإِنَاءِ) maka maksudnya ialah 'dia memasukkan harta benda ke dalam wadah serta menutupnya'. Kalimat *ghafarallâhu lahû dzanbahû ghafran wa ghufrânan wa maghfirah* (غَفَرَ اللهُ لَهُ ذَنْبَهُ غَفْرًا وَغُفْرَانًا وَمَغْفِرَةً), maksudnya ialah *satarahû wa 'afâ 'anhu* (سَتَرَهُ وَعَفَا عَنْهُ = Allah menutupi [kesalahannya] dan mema'afkannya). *Shîghatun mubâlaghah* dari kata *ghufrân* (غُفْرَان) adalah *ghafûr* (غَفُوْر) dan *ghaffâr* (غَفَّار).

Ada beberapa kata yang seasal dengan kata *ghufrân* (غُفْرَان), misalnya *ghufâr* (غُفَار) yang berarti 'rambut halus lagi pendek' seperti bulu yang terdapat di atas dagu (jenggot), di atas dahi, pundak, betis wanita dan sebagainya. *Ghifâr* (غِفَار) berarti 'tanda-tanda yang terdapat di atas pelipis'. *Ghifârah* (غِفَارَة) berarti 'sepotong kain yang dipakai wanita untuk menutup kepalanya'. *Al-ghifr* (اَلْغِفْر) berarti 'anak sapi betina'. *Al-Ghufr* (اَلْغُفْر) berarti 'anak kambing hutan/kambing gunung yang jantan'.

Berangkat dari pengertian *lughawi* tersebut, Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikan kata *ghufrân wa maghfirah minallâh* (غُفْرَانٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللهِ) dengan 'perlindungan Allah terhadap hamba-Nya dari sentuhan azab' – *huwa an yashûnal 'abda min an yamassahul 'adzâbu* (هُوَ أَنْ يَصُوْنَ الْعَبْدَ مِنْ أَنْ يَمَسَّهُ الْعَذَابُ).

Kata *ghufrân* (غُفْرَان) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 285, sedangkan kata *maghfirah* (مَغْفِرَة) disebut sebanyak 28 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 175, 221, 263, dan 268, QS. Âli 'Imrân [3]: 133, 136, dan 157, QS. An-Nisâ' [4]: 96, serta QS. Al-Mâ'idah [5]: 9. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî*, kata itu disebut 9 kali, antara lain di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 64 (2 kali), QS. Âli 'Imrân [3]: 135, QS. Shâd [38]: 24, dan QS. Al-Munâfiqûn [63]: 6. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'*, disebut 60 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 284, QS. Âli 'Imrân [3]: 31, 129, dan 135, serta QS. An-Nisâ' [4]: 48 (2 kali), 116 (2 kali), 137, dan 168. Di dalam bentuk *fi'l amr* disebut 36 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 286. Kata *ghâfir* (غَافِر), di dalam bentuk *ism fâ'il mufrad*, disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Ghâfir [40]: 3; di dalam bentuk *ism fâ'il jama'*, satu kali, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 155. Kata *ghafûr* (غَفُوْر) dan *ghafûrâ* (غَفُوْرًا) disebut 91 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 173, 182, 192, 199, 218, 225, dan 235. Sementara itu, kata *ghaffâr* (غَفَّار) hanya disebut lima kali.

Kata *ghufrân* (غُفْرَان) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 285 merupakan doa orang Mukmin agar dosa mereka diampuni. Ini didahului dengan pengakuan dan pernyataan penyerahan diri serta taat kepada Allah tanpa rasa kesal sedikit pun, diiringi dengan keyakinan bahwa tempat kembali mereka adalah Allah. Demikian menurut uraian Sayyid Quthub. Menurut Az-Zajjaj sebagaimana yang dikutip Al-Qurthubi, kata *ghufrân* (غُفْرَان) sepola dengan kata *kufrân* (كُفْرَان) dan *khusrân* (خُسْرَان). Sebelum kata *ghufrân* (غُفْرَان) ada *fi'l* (kata) yang disisipkan. Lengkapnya kata itu berbunyi *ighfir ghufrânaka* (اِغْفِرْ غُفْرَانَكَ). Menurut ulama lain, maksud kata itu ialah 'kami mengharap dan meminta ampunan-Mu' – *nathlubu au nas'alu ghufrânaka* (نَطْلُبُ أَوْ نَسْأَلُ غُفْرَانَكَ).

Muhammad Abduh, sebagaimana ditulis Rasyid Ridha, menjelaskan maksud ayat ini, yaitu mereka meminta kepada Allah, kiranya Allah mengampuni kesalahan diri mereka yang menjadi penghalang untuk mencapai derajat yang sempurna sesuai dengan kehendak iman. Lebih lanjut Muhammad Abduh menambahkan, kata *ghufrân* (غُفْرَان) di dalam ayat ini sama artinya dengan *maghfirah* (مَغْفِرَة) yang berarti *as-satr* (السَّتْرُ = tutup), yaitu penutup dosa. Penutupan

Ghulâm

dosa dilakukan dengan cara tidak mencela pelakunya di dunia dan meninggalkan balasannya di akhirat nanti. Ini diperoleh antara lain dengan cara bertaubat dan mengiringi amal kejahatan dengan amal kebaikan serta berdoa bagi penambahan iman. Dengan jalan itu bekas-bekas dosa akan terhapus dari diri di dunia serta diharapkan ia kembali kepada Allah di akhirat di dalam keadaan suci bersih.

Di dalam tafsir *Al-Mîzân* dikatakan, *ghufrânuhû aw maghfiratuhû* (غُفْرَانُهُ أَوْ مَغْفِرَتُهُ = ampunan Allah) dijadikan dasar untuk menolak azab dengan menutup kekurangan-kekurangan di dalam pelaksanaan ibadah. Ini akan tampak dengan jelas waktu seorang hamba kembali kepada Tuhannya.

Kata *maghfirah* (مَغْفِرَة) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 175 digunakan di dalam konteks pembicaraan mengenai orang-orang yang membeli/menukar petunjuk dengan kesesatan dan *maghfirah* (مَغْفِرَة = ampunan) dengan siksa. Kata *maghfirah* (مَغْفِرَة) di dalam Ayat 221 surah ini digunakan di dalam konteks pembicaraan tentang larangan kawin dengan orang-orang musyrik, laki-laki atau pun perempuan, karena mereka mengajak ke neraka, sedangkan Allah mengajak ke surga dan memberikan *maghfirah* (مَغْفِرَة = ampunan).

Semua kata *maghfirah* (مَغْفِرَة) di dalam Al-Qur'an berarti 'ampunan', kecuali kata *maghfirah* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 263, yang lebih tepat diartikan 'maaf' karena berlaku di antara sesama manusia. Ayat ini berkaitan dengan masalah sedekah; perkataan yang baik dan pemberian maaf lebih baik dari pada sedekah yang diiringi dengan sesuatu yang menyakiti (perasaan si penerima). ❖ *Yaswirman* ❖

GHULÂM (غُلَام)

Kata *ghulâm* (غُلَام) dan kata yang seakar dengan kata itu di dalam Al-Qur'an disebut 13 kali pada delapan tempat, di antaranya QS. Maryam [19]: 8, dan 20, QS. Âli 'Imrân [3]: 40, serta QS. Yûsuf [12]: 19.

Dari segi bahasa, kata tersebut berarti 'anak laki-laki di dalam usia remaja menjelang dewasa', atau 'anak laki-laki sejak lahir sampai remaja'. Dengan demikian, bila *ghulâm* (غُلَام) dipahami secara parsial akan memberikan pengertian 'sosok seorang anak laki-laki yang baru tumbuh kumis serta memiliki jiwa yang sangat labil'; terutama dorongan biologis yang bergejolak. Kata itu juga bisa berarti 'hamba sahaya/budak yang bisa diperjualbelikan dan dipindahtangankan dari seseorang kepada orang lain'. Arti itu berbeda dengan arti kata *walad* (وَلَد) yang mengacu pada semua anak, baik laki-laki maupun perempuan, baik besar maupun kecil.

Pengertian kata *ghulâm* (غُلَام) di dalam Al-Qur'an dapat diklasifikasikan menjadi tiga.

1. Bayi (QS. Maryam [19]: 8 dan 20). Ayat tersebut memaparkan kisah Zakaria yang pada usia lanjut merasa putus asa karena tidak akan memunyai keturunan sehingga ia berkata, "Bagaimana mungkin saya punya *ghulâm* (غُلَام = bayi), sedangkan istriku adalah seorang yang mandul?" Demikian juga halnya dengan Maryam (ibu Nabi Isa) yang menyangkal akan punya *ghulâm* (غُلَام = bayi) karena ia tidak pernah berhubungan badan dengan laki-laki.
2. Seorang anak yang belum dewasa, yakni anak-anak yang tahap perkembangannya belum remaja sehingga belum memiliki gejolak biologis terhadap lawan jenisnya. (QS. Al-Kahfi [18]: 74 dan 82). Di dalam ayat tersebut dibicarakan bahwa ketika hamba Allah berjalan bersama Nabi Musa as. mereka menemukan seorang *ghulâm* (غُلَام = anak laki-laki yang masih kecil), lalu anak itu dibunuhnya. Di tempat lain mereka membangun tembok yang hampir roboh milik dua orang *ghulâm* (غُلَام = anak yang belum dewasa).
3. Anak laki-laki di dalam kondisi remaja, (QS. Yûsuf [12]: 19). Ayat tersebut mengemukakan ketika Yusuf ditemukan oleh musafir, musafir itu berkata, "Ini *ghulâm* (غُلَام = seorang anak muda)". Di dalam kisah itu dikemukakan oleh para mufasir bahwa Nabi Yusuf ketika itu telah remaja (muda belia).

Dari beberapa konteks pemakaian kata *ghulâm* (غُلاَم) di dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang disebutkan di atas, terlihat bahwa kata *ghulâm* (غُلاَم) tetap konsisten digunakan terhadap anak laki-laki meskipun usia yang ditunjuknya berbeda, sejak dari usia anak-anak sampai menanjak remaja, kecuali di dalam contoh pertama di atas yang memberikan pengertian *ghulâm* (غُلاَم) itu sebagai bayi, baik laki-laki maupun perempuan. Perubahan pengertian itu dapat dimengerti dengan melihat konteks pembicaraan sebelumnya. Pemakaian kata *ghulâm* (غُلاَم) di dalam Al-Qur'an pada umumnya berkaitan dengan pembicaraan tentang kisah umat manusia pada masa lampau, kecuali di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 24, *"Dan berkeliling di sekitar mereka anak-anak muda untuk (melayani) mereka, seakan-akan mereka mutiara yang tersimpan"*. Gambaran itu berhubungan dengan pahala bagi orang-orang yang bertakwa, dikelilingi oleh anak muda yang melayani kebutuhan mereka di surga kelak. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

GHULF (غُلْف)

Kata *ghulf* (غُلْف) adalah bentuk jamak dari kata *aghlaf* (أَغْلَف), terdiri atas huruf *ghaîn, lâm,* dan *fa'*, mengandung arti 'sesuatu menutupi sesuatu'. Penggunaannya di dalam bentuk mufrad, *aghlaf* (أَغْلَف) dapat dilihat pada hadits Huzaifah dan Abu Said,

اَلْقَلْبُ أَرْبَعَةٌ،قَلْبٌ أَغْلَفُ أَيْ عَلَيْهِ غِشَاءٌ عَنْ سَمَاعِ الْحَقِّ وَقَبُوْلِهِ وَهُوَ قَلْبُ الْكَافِرِ ...

(alqalbu arba'ah, qalbun aghlaf ai 'alaihi ghisyâ'un 'an sima'il haqqi waqabûlihî wahuwa qalbul kâfiri ...)
Hati itu ada empat macam: pertama hati aghlaf *[tertutup] untuk mendengarkan kebenaran dan menerimanya. Itu adalah hati orang kafir ...*

Ada juga yang berpendapat bahwa kata *ghulf* (غُلْف) adalah jamak dari *ghilâf* (غِلاَف) yang berarti 'sampul'. Namun, Sibawaihi, seorang pakar bahasa Arab mengatakan bahwa, tidak ada *wazan fi'âl* (فِعَال) yang jamaknya *fu'lun* (فُعْل) selain pada syair karena terpaksa; terkecuali kalau dibaca *ghulufun* (غُلُف), huruf *lâm*-nya di-*dhamah*, maka itu adalah jamak dari *ghilâf* (غِلاَف). Kata tersebut kalau dirangkaikan dengan hati, baik itu dibaca *ghulfun* (غُلْف) maupun *ghulufun* (غُلُف) keduanya berarti tertutup.

Di dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata tersebut hanya bentuk jamak *ghulfun* (غُلْف) yang dirangkaikan dengan kata *qulûb* (قُلُوْب = hati) sehingga maknanya menunjuk pada 'hati yang tertutup'. Penggunaan tersebut ditemukan pada dua tempat, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 88 dan QS. An-Nisâ [4]: 155. Kedua ayat itu menunjuk pada pernyataan orang-orang kafir yang menolak kebenaran yang dibawa oleh Nabi dengan mengatakan *qulûbunâ ghulfun* (قُلُوْبُنَا غُلْف = hati kami tertutup).

Ar-Razi mengemukakan tiga penafsiran terhadap kata *ghulfun* yang terdapat di dalam ayat tersebut. **Pertama,** kata *ghulf* (غُلْف) merupakan jamak dari *aghlaf* (أَغْلَف) dengan makna 'yang ada di dalam sampul'; maksudnya hati kami tertutup, bagaikan sesuatu yang berada di dalam sampul sehingga tidak dapat lagi dipengaruhi oleh dakwah Nabi. **Kedua,** menganggap hati mereka telah penuh dengan ilmu dan hikmah sehingga tidak perlu lagi pada syariat Nabi Muhammad saw. **Ketiga,** menunjuk pada makna sampul kosong; artinya hati mereka diumpamakan dengan sampul kosong, tanpa ada isi yang menunjuk pada kebaikannya.
❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

GHURFAH (غُرْفَة)

Kata *ghurfah* (غُرْفَة) merupakan bentuk *mashdar (infinitif)* dari *gharafa – yaghrufu – gharfan – ghurfah* (غَرَفَ يَغْرُفُ غَرْفًا وَغُرْفَةً). Di dalam Al-Qur'an, kata *ghurfah* (غُرْفَة) dan kata lain yang seasal dengan kata itu disebut tujuh kali; antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 249 dan QS. Al-Furqân [25]: 75.

Dilihat dari asal katanya, yakni *gharf* (غَرْف), secara bahasa kata itu berarti *raf'usy syai' wa tanâwuluhû* (رَفْعُ الشَّيْءِ وَتَنَاوُلُهُ = mengangkat sesuatu ke atas dan mengambilnya), seperti mengangkat air ke atas lalu menciduk atau mengambilnya sekedar keperluan. Sesuatu yang diangkat itu disebut dengan *ghurfah* (غُرْفَة). Kata ini dipinjam

untuk 'tempat yang paling atas dari suatu bangunan' – *'ulliyyah minal-binâ'* (عُلِّيَّةٌ مِنَ الْبِنَاءِ). Di dalam Al-Qur'an, tempat atau derajat yang paling atas di dalam surga disebut dengan *ghurfah* (غُرْفَة).

Dengan demikian, secara terminologis, kata *ghurfah* (غُرْفَة) yang ditemukan di dalam Al-Qur'an berarti "Suatu tempat atau derajat yang tinggi di dalam surga yang akan ditempati oleh penghuninya. Mereka yang memasukinya akan diberi penghormatan dan ucapan selamat oleh Allah swt." (QS. Al-Furqân [25]: 75). Dari bawah tempat yang paling tinggi – *ghurfah* (غُرْفَة) itu mengalir sungai-sungai dan orang-orang yang beriman serta beramal saleh akan kekal di dalamnya. Itulah sebaik-baik pembalasan bagi mereka (QS. Al-'Ankabût [29]: 58). Ini merupakan janji Allah bagi orang yang beriman dan Allah tidak akan mengingkari janji-Nya (QS. Az-Zumar [39]: 20).

Di dalam Al-Qur'an dikemukakan oleh Allah bahwa orang kafir pernah menuntut kepada Nabi Muhammad saw. akan janji-janji Allah berupa siksaan azab yang akan ditimpakan bagi mereka. Menurut mereka, harta dan keturunan yang banyak yang mereka miliki akan dapat menghindarkan mereka dari siksaan Allah. Lalu, Allah berkata bahwa harta dan keturunan itu sama sekali tidak akan membebaskan mereka dari siksaan tersebut. Sebaliknya, semuanya itu juga tidak akan bisa menjadi sarana untuk mendapatkan tempat atau derajat yang terhormat–*ghurfah* (غُرْفَة)–nanti di akhirat, tetapi dengan iman dan mengerjakan amal saleh selama di dunia (QS. Sabâ' [34]: 29–37). ❖ *Yaswirman* ❖

GHURÛR (غُرُوْر)

Kata *ghurûr* (غُرُوْر) dan berbagai derivasinya di dalam Al-Qur'an disebut 27 kali di dalam 15 surah, dan tersebar pada 23 ayat. Di antaranya di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 185 dan QS. Al-Anfâl [8]: 49.

Dilihat dari morfologi, kata *ghurûr/gharîr* (غُرُوْر/غَرِيْر) dapat berasal dari kata *gharara* (غَرَرَ), atau *ghawara* (غَوَرَ), yang menurut pakar bahasa Arab memiliki arti lebih dari 12, di antaranya sebagai berikut.

Kata *ghirâr* (غِرَار) berarti 'sama bentuknya'; misalnya si C melahirkan anaknya satu satu, maksudnya sama jumlahnya, tidak ada yang kembar. Kemudian, kata *ghurrah* (غُرَّة) berarti 'wajah manusia', yang kadangkala juga digunakan untuk seluruh jasadnya, sebagaimana digunakan untuk janin (*gurrah*), baik untuk bayi laki-laki maupun perempuan. Kemudian, bila bentuknya diubah menjadi *gharîr* (غَرِيْر), maka artinya 'menjadi penjamin'. Hal tersebut tidak jauh berbeda dengan pengertian awal di atas karena si penjamin akan mengeluarkan jumlah yang sama sesuai dengan benda yang dijaminnya. Boleh jadi juga kata *gharîr* (غَرِيْر) itu berarti 'mata pedang' (sisi yang tajam dari pedang) atau segala sesuatu yang salah satu sisinya tajam. Yang tajam itu adalah *gharîr* -nya.

Kata *gharîr* (غَرِيْر) mungkin juga berasal dari kata *ghâra* (غَارَ) yang berarti 'berkurang'; misalnya berkurangnya air susu unta disebut *ghârat* (غَارَتْ). Di dalam salah satu hadits, Rasulullah saw. mengemukakan, "Janganlah kamu melakukan kekurangan (*ghirâran*) (غِرَارٌ) di dalam shalat, seperti dengan melakukan rukuk yang tidak sempurna atau salah satu rukun lainnya." Kata yang sama bisa juga bermakna 'tertidur sebentar' sehingga menghilangkan kesadaran seseorang.

Di dalam masalah jual beli, kata *gharar* (غَرَر) bermakna 'sesuatu yang mengandung keboleh-jadian', atau 'suatu hal yang belum pasti akan terlaksana', seperti menjual budak yang lari dari tuannya, menjual ikan di dalam kolam, atau menjual burung yang sedang terbang.

Selain itu, kata *ghirrah* (غِرَّة) juga berarti 'segala sesuatu yang terbaik dari yang baik', juga bisa berarti 'putih', seperti bentuk putih tiga malam pertama setiap bulan yang mereka sebut dengan *ghirrah* (غِرَّة). Makna lain adalah 'akhlak yang mulia'.

Kemudian, kata *ghûr* (غُوْر) adalah sifat *mubâlaghah* (superlatif) dari kata *gharar* (غَرَر) yang

Ghurûr

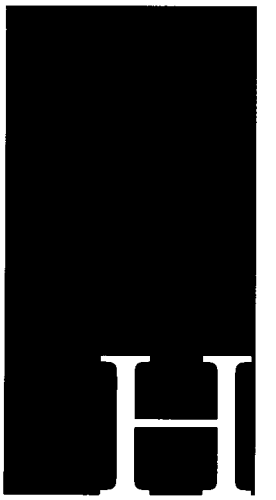
berarti 'segala sesuatu yang tidak diketahui akibatnya', atau sebuah tipuan yang dilakukan terhadap seseorang di dalam kondisi sadar, dengan suguhan yang baik dan memikat, seolah-olah suguhan tersebut tidak mengandung keburukan agar orang yang menerimanya tidak mencurigai, bahkan membuatnya semakin tertarik untuk meraihnya/melakukannya.

Pengertian-pengertian di atas sebenarnya tidak jauh berbeda, karena tipu daya memperlihatkan suatu yang keliru/salah sama dengan keadaan yang benar. Di sisi lain tipuan memperlihatkan sesuatu yang pada lahirnya baik, meskipun pada hakikatnya ia tidak baik. Juga bisa dilihat bahwa orang yang bisa tertipu adalah orang yang tidak cerdas, tidak matang pemikirannya. Pengertian-pengertian di atas dicakup oleh kondisi ketertipuan.

Tipu daya yang menimpa manusia, bila diperhatikan, dapat terjadi karena dua faktor, yakni faktor intern (QS. Al-Anfâl [8]: 49) dan faktor ekstern (QS. Fâthir [35]: 5). Faktor intern merupakan faktor yang menyebabkan manusia tertipu sebagai akibat dari kelemahan yang dimilikinya sesuai dengan fitrah yang ada di dalam diri manusia (QS. Asy-Syams [91]: 8), baik karena kelalaian atau kurang pengetahuan (QS. Ar-Rûm [30]: 29), maupun karena nalar manusia belum sampai atau belum pernah mengalaminya di dalam perjalanan hidupnya. Faktor ekstern merupakan tipu daya yang dipoles sedemikian rupa sehingga kelihatan indah dan memikat (QS. An-Nisâ' [4]: 120) sehingga manusia tertarik untuk melakukannya karena sepintas terlihat bahwa keburukannya tidak ada.

Di dalam Al-Qur'an disebut tiga hal yang dapat memperdaya manusia.

1. Tipu daya setan. Sebagaimana dijelaskan oleh Al-Qur'an, manusia diciptakan dengan potensi untuk berbuat baik dan potensi untuk berbuat jahat (QS. Asy-Syams [91]: 8). Setan melalui potensi jahat tersebut berusaha untuk memperdaya manusia. Ia melakukan tipu daya terhadap manusia dengan janji-janji muluk dan khayalan-hayalan hampa tanpa makna (QS. An-Nisâ' [4]: 120). Ia melakukan tipu daya tersebut dengan menampakkan kenikmatan dan manfaat dari perbuatan tersebut; padahal, pada hakikatnya perbuatan itu buruk (QS. Al-Hadîd [57]: 14).
2. Tipu daya manusia dan jin yang berwatak seperti setan (QS. Al-An'âm [6]: 112). Mereka memperlihatkan dan menjanjikan berbagai kenikmatan di dalam satu perbuatan dan menjanjikan kebebasan. Di sisi lain, perbuatan tersebut memang merupakan kesukaan manusia (QS. Fâthir [35]: 40) sehingga manusia tertarik untuk melakukannya. Dengan demikian, secara sadar manusia melakukan perbuatan itu dan lebih jauh lagi ia tidak merasa bersalah dengan apa yang telah dilakukannya.
3. Tipu daya yang terdapat di dalam segala bentuk kemegahan kehidupan dunia (material), baik berupa kedudukan, harta, popularitas, maupun dorongan biologis (QS. Âli 'Imrân [3]: 185). Semua hal tersebut dapat memperdaya manusia untuk melakukan kejahatan, sehingga kebahagiaan dan kenikmatan yang semestinya diterima dan akan bertahan lama, menjadi sirna karena keserakahan. Di dalam Al-Qur'an, tipu daya di dalam kategori ketiga ini lebih dominan dan lebih banyak diuraikan dibandingkan dengan tipu daya di dalam dua bentuk kategori sebelumnya.



HABL (حَبْل)

Kata *habl* (حَبْل) merupakan *mashdar* dari kata kerja *habala* (حَبَلَ), *yahbulu* (يَحْبُلُ). Bentuk jamak dari kata ini adalah *ahbâl* (أَحْبَال), *ahbul* (أَحْبُل), *hibâl* (حِبَال) dan *hubûl* (حُبُوْل).

Dari tinjauan etimologi, kata ini memunyai arti *ar-ribâth* (الرِّبَاطُ = ikatan), *ar-rasn* (الرَّسْنُ = tali kendali), *al-warîd* (الوَرِيْدُ = urat nadi), *al-wishâl* (الوِصَالُ = penghubung) serta *ar-ramlul-mustathîl* (الرَّمْلُ المُسْتَطِيْلُ = pasir yang memanjang).

Selanjutnya, pengertian kata ini berkembang menjadi *al-'ahd* (العَهْدُ = jaminan, janji) karena di dalam tradisi bangsa Arab pada masa Jahiliyah, sebagian golongan takut kepada golongan lainnya. Seseorang yang ingin pergi mengadakan perjalanan ke luar kota, harus memberi jaminan kepada pemimpin kaum yang disinggahinya agar dia mendapatkan perlindungan darinya selama berada di dalam perjalanan itu.

Di dalam Al-Qur'an kata *habl* terdapat di dalam enam ayat. Empat ayat berbentuk kata tunggal (*al-habl*), yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 103 dan 112, QS. Qâf [50]: 16, dan QS. Al-Lahab [111]: 5 serta dua ayat lainnya menggunakan bentuk jamak (*al-hibâl*), yaitu di dalam QS. Thâhâ [20]: 66 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 44.

Penggunaan kata *habl* di dalam bentuk *mufrad* dapat ditafsirkan dengan arti maknawi atau arti tamsil dan gambaran dari kondisi yang ingin dikemukakan. Kata *habl* yang dapat berarti 'agama' atau 'janji', seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 103 yang berbunyi, *"Wa'tashimû bihablillâh jamî'an wa lâ tafarraqû"* (وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ = Dan berpeganglah kamu semuanya kepada agama Allah, dan janganlah kamu bercerai berai). Adapun penggunaan *habl* di dalam bentuk jamak dapat diartikan dengan arti harfiah saja, seperti terdapat pada firman Allah di dalam QS. Thâhâ [20]: 66,

قَالَ بَلْ أَلْقُوا۟ ۖ فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ

(Qâla bal alqû faidzâ hibâluhum wa 'ishiyyuhum yukhayyalu ilaihi min sihrihim annahâ tas'â)

"Berkata Musa, "Silakan kamu sekalian melemparkan". Maka, tiba-tiba tali dan tongkat-tongkat mereka terbayang kepada Musa seakan-akan merayap cepat lantaran sihir mereka."

Ada empat istilah di dalam Al-Qur'an yang berkaitan dengan kata *habl* ini, yaitu *hablum-minallâh* (حَبْلٌ مِنَ اللهِ = tali hubungan Allah), *hablum-minan-nâs* (حَبْلٌ مِنَ النَّاسِ = tali hubungan manusia), *hablul-warîd* (حَبْلُ الْوَرِيْدِ = urat nadi) dan *hablum-minal-asad* (حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ = tali dari kayu bakar). Ungkapan *hablum-minallâh* yang terdapat pada QS. Âli 'Imrân [3]: 103, ditafsirkan oleh para ulama tafsir dengan beberapa makna. **Pertama**, *al-'ahd* (العَهْدُ = jaminan/janji) karena manusia merasa takut sebelum ada jaminan dari Allah sehingga menjadi penghalang bagi dirinya di dalam mencapai sasaran yang diinginkannya. Bila ada jaminan dari Allah, berhasillah manusia mencapai sasarannya. **Kedua**, *habl* diartikan dengan

'Al-Qur'an'. Ini berdasarkan hadits Nabi Muhammad dari Ibnu Mas'ud bahwa Rasulullah berkata: *hâdzâl-Qur'ân hablullâh*" (هَذَا الْقُرْآنُ حَبْلُ اللهِ = Al-Qur'an adalah tali Allah). **Ketiga**, kata ini diartikan dengan *ad-dîn* (الدِّيْنُ = agama Allah). **Keempat**, *habl* juga berarti *thâ'atullâh* (طَاعَةُ اللهِ = tunduk patuh kepada Allah). **Kelima**, ia disebut dengan *ikhlâshut-taubah* (إِخْلَاصُ التَّوْبَةِ = taubat yang suci) kepada Allah. **Keenam**, *jamâ'at* (جَمَاعَة = masyarakat). Adapun pada QS. Âli 'Imrân [3]: 112, *hablum-minallâh* bisa berarti *'al-jizyah au adz-dzimmah'* (الجِزْيَةُ أَوِ الذِّمَّةُ = jaminan atau tanggungan), di samping *al-'ahd* (العَهْدُ = janji).

Ungkapan *hablum-minan-nâs* (حَبْلٌ مِنَ النَّاسِ = tali hubungan manusia), di samping berarti *al-'ahd* (العَهْدُ = jaminan), ditafsirkan oleh ulama tafsir dengan

مَا يَقْتَضِي الإِنْسَانُ الْمُشَارَكَةَ فِي الْمَعِيْشَةِ مِنْ اِحْتِجَاجِ بَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ فِي بَعْضِ الأُمُوْرِ

(Mâ yaqtadhî al-insânu al-musyârakah fi al-ma'îsyah min ihtijâji ba'dhihim ilâ ba'dhin fi ba'dhil- umûr)
Sesuatu yang dibutuhkan manusia di dalam bekerjasama (musyârakah) *untuk memenuhi kebutuhan hidup di antar sesama mereka di dalam berbagai lapangan kehidupan*

Adapun ungkapan "Yang lebih dekat dari *hablil-warid*" pada QS. Qâf [50]: 16, menurut Ibnu Katsir, adalah malaikat karena ia lebih dekat kepada manusia dari urat nadi yang terdapat di leher mereka sendiri. Allah berfirman di dalam QS. Qâf [50]: 18, *"Mâ yalfidzu min qaulin illâ ladaihi raqîbun 'atîd"* (مَّا يَلفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ = Tiada suatu ucapan pun yang diucapkannya melainkan ada di dekatnya malaikat pengawas yang selalu hadir).

Tentang ungkapan *hablun minal-masad*, Al-Maraghi menyatakan bahwa Allah memberi gambaran orang yang membawa kayu berduri yang diikatkan di lehernya sebagai bahan bakar api neraka. Hal ini merupakan penghinaan dan balasan terhadap apa yang telah diperbuatnya di dunia. Surah ini membicarakan peranan Ummi Jamil, istri Abu Lahab, yang ikut-ikutan menghina Rasulullah; bahkan, ia bersumpah akan menafkahkan dan memberikan kalung intan yang tergantung di lehernya kepada orang Quraisy untuk memusuhi dan memerangi Nabi Muhammad.

Kata *hibâl* (plural) di dalam dua ayat pada QS. Thâhâ [20]: 66 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 44 tersebut, ditafsirkan oleh para ulama tafsir dengan "tali", sebagaimana tali yang terlihat oleh mata manusia di dalam kisah Firaun. Namun, karena dipengaruhi oleh ahli-ahli sihir Firaun, tali-tali tersebut disihir menjadi bagaikan ular-ular yang bergerak dan menjalar untuk menakuti Nabi Musa. Akhirnya, berkat mukjizat yang diberikan Allah, Nabi Musa melemparkan tongkatnya dan kemudian berubahlah tongkat itu menjadi ular besar yang memakan "ular-ular" ahli sihir Firaun karena sihir tidak dapat mengalahkan mukjizat Tuhan (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 44). ❖ *Ris'an Rusli* ❖

HADAB (حَدَب)

Kata *hadab* (حَدَب) terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *hâ'– dâl – bâ'* mengandung arti 'membumbung'. Dari makna tersebut, daerah yang tinggi disebut *al-hadab* (الحَدَب), orang yang punggungnya membubung (bungkuk) disebut juga *hadab* (حَدَب), gelombang air disebut *hadabul mâ'* (حَدَبُ الْمَاءِ), binatang yang menonjol pangkal pinggulnya serta tulang punggungnya disebut *hadbâ'* (حَدْبَاء). Karena itu unta kurus, dikatakan *nâqatun hadbâ'* (نَاقَةٌ حَدْبَاء) karena pangkal pinggulnya menonjol. Kemudian, kalau kata *hadab* tersebut dirangkaikan dengan waktu atau keadaan maka berarti 'sangat' dan 'sulit', seperti dikatakan *sanatun hadbâ'* (سَنَةٌ حَدْبَاء = tahun sulit), *hadabasy syitâ'* (حَدَبَ الشِّتَاء = musim dingin yang memun-cak), *hâlatun hudabâ* (حَالَةٌ حَدْبَاء = keadaan susah). Makna tersebut dikiaskan dari makna bungkuk yang terkandung di dalamnya makna sangat sulit (bagi orang yang mengalaminya) untuk bergerak. Selanjutnya, dipakai di dalam arti mengasihi, seperti *hadaba fulânun fulânan* (حَدَبَ فُلَانٌ فُلَانًا = si fulan mengasihi si fulan). Makna itu dikiaskan dari orang yang menelung-kupi dan merangkul anaknya dengan penuh kasih sayang, sehingga pung-

Hâdî

gungnya kelihatan seperti membubung.

Di dalam Al-Qur'an penggunaan kata *hadab* (حَدَب) hanya ditemukan pada satu tempat, yaitu di dalam QS. Al-Anbiyâ [21]: 96 dengan arti 'tempat yang tinggi'. Ayat ini berbicara mengenai Ya'juj dan Ma'juj. Dikatakan, *"Apabila (tembok penutup yang telah dibuat oleh Zulqarnain) dibuka dan (Ya'juj wa Ma'juj) turun dengan cepat dari seluruh tempat yang tinggi maka itu merupakan tanda akan datangnya hari kiamat"*. Kata *hadab* (حَدَب) pada ayat tersebut disebutkan *wahum min kulli hadabin yansilûn* (وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ = mereka turun dengan cepat dari seluruh tempat yang tinggi). Ibnu Abbas membaca kata *hadab* (حَدَب) dengan *jadats* (جَدَث = kubur), sehingga diartikan 'mereka turun (keluar) dengan cepat dari kuburan mereka' dan yang dimaksud di situ adalah manusia yang dibangkitkan dari kuburnya. Hal ini didasarkan pada ayat: *"Dan ditiuplah sangkakala maka tiba-tiba mereka keluar dengan segera dari* ajdâts (أَجْدَاث *= kuburan mereka)"* (QS. Yâsîn [36]: 51). Ar-Razi juga mengemukakan dua penafsiran terhadap ungkapan tersebut, yaitu:

Pertama, pendapat kebanyakan ahli tafsir mengatakan bahwa yang dimaksud "mereka" di situ adalah Ya'juj dan Ma'juj.

Kedua, pendapat Mujahid mengatakan bahwa yang dimaksud "mereka" adalah semua orang mukallaf. Artinya, mereka semua keluar dari kuburnya dari segala penjuru, lalu berkumpul di tempat perhitungan. Ar-Razi sendiri memperkuat pendapat yang pertama dengan alasan bahwa jika tidak menunjuk pada Ya'juj dan Ma'juj maka struktur bahasanya rancu. Ia menjelaskan bahwa apabila Ya'juj dan Ma'juj telah berkembang menjadi banyak sekali—sebagaimana dikatakan di dalam hadits—maka pasti mereka bakal terpencar menyebar, sehingga pergerakan mereka terlihat oleh manusia dari segala tempat yang tinggi. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

HÂDÎ (هَادِى)

Kata *hâdî* (هَادِى) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *hâ'*, *dâl*, dan *yâ'*. Maknanya berkisar pada dua hal.

Pertama, *tampil ke depan memberi petunjuk*. Dari sini lahir kata *hâdî* yang bermakna *penunjuk jalan*, karena dia tampil di depan. Demikian juga *tongkat* dinamai *hâdî* karena tongkat mendahului kaki penggunanya ketika berjalan, seakan-akan menunjukkan kepada pemakainya di mana harus meletakkan kaki.

Kedua, *menyampaikan dengan lemah lembut*. Dari sini lahir kata *hidâyah* (هِدَايَة) yang merupakan penyampaian sesuatu dengan lemah lembut guna menunjukkan simpati. Pengantin wanita dinamai *al-hâdiu*, karena keluarga mengantarnya membawa kasih kepada suami dengan lemah lembut. Dari akar kata yang sama juga lahir kata *al-hadyu* (الْهَدْيُ), yaitu binatang yang dipersembahkan ke Ka'bah sebagai tanda pendekatan diri kepada Allah memohon kasih sayang-Nya.

Dalam Al-Qur'an kata *al-hâdi* (الْهَادِي) (yang dihiasi dengan *alif* dan *lâm* pada awalnya) tidak ditemukan. Yang ditemukan adalah *hâd* (هَاد) (tanpa *alif* dan *lam*) sebanyak tujuh kali dan *hâdî* sebanyak tiga kali. Kedua bentuk kata terakhir ini ada yang menyifati Allah swt., seperti firman-Nya dalam Q.S. Al-Hajj [22]: 54), dan Al-Furqân [25]: 31).

Ada juga yang menyifati Rasul saw. (QS. Ar-Rûm [30]: 53). Ada lagi yang dikemukakan dalam konteks menafikan adanya *hâd/hâdî* selain Allah swt., di samping pernyataan adanya *hâd* bagi setiap masyarakat.

مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِىَ لَهُۥ ۚ وَيَذَرُهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ

"Barang siapa yang Allah sesatkan, maka baginya tak ada hâdî (yang akan memberi petunjuk) baginya" (QS. Al-A'râf [7]: 186).

Allah yang menyandang sifat *Hâd* adalah Dia yang menganugerahkan petunjuk. Petunjuk-Nya bermacam-macam sesuai dengan peranan yang diharapkannya dari makhluk. Manusia dikaruniai petunjuk bermacam-macam dan bertingkat-tingkat. Tingkat kedua tidak dapat diperoleh sebelum tingkat pertama, demikian pula tingkat ketiga, sebelum tingkat kedua, demikian seterusnya.

Petunjuk-Nya pada tingkat pertama adalah

Hâdî

anugerah-Nya yang berbentuk potensi naluriah yang diperoleh sejak kelahiran, seperti tangis seorang bayi sebelum matanya terbuka. Tangis ini merupakan anugerah Allah kepadanya untuk dijadikan petunjuk, sehingga siapa saja yang di sekelilingnya mengetahui bahwa dia ada, hidup, dan membutuhkan pertolongan. *Hidâyah*/petunjuk Allah yang kedua adalah pancaindra.

Petunjuk tingkat pertama (naluri) terbatas pada penciptaan dorongan untuk mencari hal-hal yang dibutuhkan. Naluri tidak mampu mencapai apa pun yang berada di luar tubuh pemilik naluri itu. Nah, pada saat kebutuhannya untuk mencapai sesuatu yang berada di luar dirinya, sekali lagi manusia membutuhkan petunjuk dan kali ini Allah menganugerahkan petunjuk-Nya berupa pancaindra.

Namun, betapapun tajam dan pekanya kemampuan indra manusia, sering kali hasil yang diperolehnya tidak menggambarkan hakikat yang sebenarnya. Betapapun tajamnya mata seseorang dia akan melihat tongkat yang lurus menjadi bengkok di dalam air.

Yang meluruskan kesalahan pancaindra adalah petunjuk Allah yang ketiga, yakni *akal*. Akal yang mengoordinir semua informasi yang diperoleh indra, kemudian membuat kesimpulan-kesimpulan yang sedikit atau banyak dapat berbeda dengan hasil informasi indra. Tetapi walau petunjuk akal sangat penting dan berharga, namun ternyata ia hanya berfungsi dalam batas-batas tertentu dan tidak mampu menuntun manusia keluar jangkauan alam fisik. Bidang operasinya adalah bidang alam nyata, dan dalam bidang ini pun tidak jarang manusia teperdaya oleh kesimpulan-kesimpulan akal sehingga akal bukan jaminan menyangkut seluruh kebenaran yang didambakan.

Di sini manusia memerlukan petunjuk yang melebihi petunjuk akal, sekaligus meluruskan kekeliruan-kekeliruannya dalam bidang-bidang tertentu. Petunjuk atau hidayah yang dimaksud adalah *hidâyah agama*.

Sementara ulama membagi pula petunjuk agama kepada dua ragam petunjuk, yaitu:

Ragam pertama, petunjuk menuju kebahagiaan duniawi dan ukhrawi.

Cukup banyak ayat-ayat yang menggunakan rangkaian huruf-huruf di atas yang mengandung makna ini, misalnya:

وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ

"Sesungguhnya engkau (Muhammad) memberi petunjuk ke jalan yang lurus" (QS. Asy-Syûrâ [42]: 52),

atau:

وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ

"Adapun kaum Tsamud maka Kami telah memberi mereka hidayah, tetapi mereka lebih senang kebutaan (kesesatan) daripada hidayah" (QS. Fushshilat [41]: 17).

Kata *hâd/hâdi* yang pelakunya manusia adalah hidayah dalam bentuk pertama ini.

Ragam kedua, petunjuk serta kemampuan untuk melaksanakan isi petunjuk. Ini tidak dapat dilakukan kecuali oleh Allah *al-Hâdi*, karena itu ditegaskannya bahwa:

إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ

"Sesungguhnya engkau (Muhammad) tidak dapat memberi petunjuk (walaupun) orang yang engkau cintai, tetapi Allah yang memberi petunjuk siapa yang dikehendaki-Nya" (QS. Al-Qashash [28]: 56).

Allah *al-Hâdi* adalah Dia yang memberi petunjuk kepada seluruh makhluk sesuai dengan peranan yang dikehendaki-Nya untuk mereka emban:

رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ

"Tuhan kami ialah (Tuhan) yang telah memberikan kepada setiap sesuatu bentuk kejadiannya, kemudian memberinya petunjuk" (QS. Thâhâ [20]: 50).

سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ

"Sucikanlah nama Tuhanmu Yang Maha Tinggi, yang menciptakan dan menyempurnakan (penciptaan-Nya), dan yang menentukan kadar (masing-masing) dan memberi petunjuk" (QS. Al-A'lâ [87]: 1-3).

Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

Hadîd

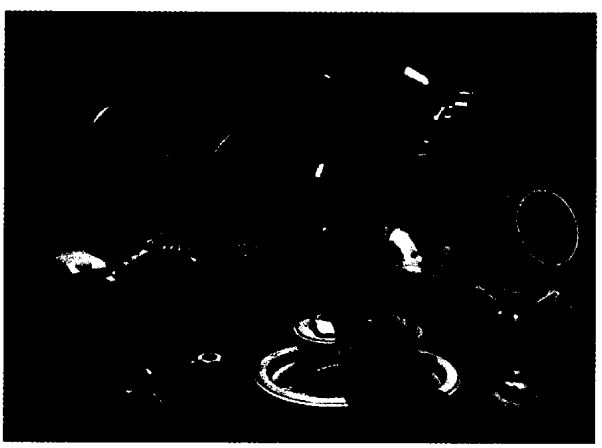
HADÎD (حَدِيْد)

Kata (حَدِيْد) secara bahasa berasal dari kata *hadd* (حَدّ) yang berarti 'batas' atau 'sesuatu yang tajam'. *Hadîd* (حَدِيْد) berarti 'besi'.

Hadîd (حَدِيْد) adalah nama salah satu surah di dalam Al-Qur'an yang menempati urutan ke-57. Surah ini terdiri dari 29 ayat, termasuk golongan surah-surah *Madaniyah*. Nama surah itu diambil dari perkataan *al-hadîd* (اَلْحَدِيْد) yang terdapat pada ayat 25 surah tersebut.

Kata *al-hadîd* (اَلْحَدِيْد) diulang enam kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 50, QS. Al-Kahfi [18]: 96, QS. Al-Hajj [22]: 21, QS. Sabâ' [34]: 10, QS. Qâf [50]: 22, dan QS. Al-Hadîd [57]: 25.

Kata *al-hadîd* (اَلْحَدِيْد) di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 50 berhubungan dengan cara Tuhan membantah pengingkaran kaum musyrikin terhadap adanya kebangkitan manusia sebagai makhluk baru setelah tulang-belulang mereka hancur. Tuhan memerintahkan nabi-Nya agar menjelaskan kepada mereka, andaikata mereka terbuat dari besi atau batu atau apa saja yang diduga lebih mustahil, Allah sanggup membangkitkannya, apa lagi manusia hanya dari tulang-belulang dan telah pernah mengalami hidup, tentu "lebih mudah" bagi Allah. Ini menunjukkan bahwa Tuhan memunyai kekuasaan mutlak, tidak sulit bagi-Nya mengembalikan atau menciptakan makhluk baru, baik terdiri dari tulang yang hancur, batu, besi maupun lain-lain.



Andaikata manusia terbuat dari besi sekali pun, yang diduga mustahil, Allah tetap sanggup membangkitkannya.

Kata *hadîd* (حَدِيْد) di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 96 berhubungan dengan kisah Zulkarnain yang berusaha menutup bukit dengan tembok yang terbuat dari besi dan tembaga agar tidak bisa ditembus oleh Ya'juj dan Ma'juj.

Kata *hadîd* (حَدِيْد) di dalam QS. Al-Hajj [22]: 21 berkaitan dengan keadaan orang-orang kafir di dalam neraka, dicambuk dengan cambuk yang terbuat dari besi.

Kata *hadîd* (حَدِيْد) di dalam QS. Sabâ' [34]: 10 berhubungan dengan kisah Nabi Daud as. yang mendapat karunia luar biasa dari Tuhan, yaitu selain diangkat menjadi rasul juga diberi beberapa kelebihan seperti tunduknya gunung-gunung dan burung-burung yang ikut bertasbih bersamanya serta membuat besi menjadi lunak di tangannya. Bahkan, beliau terkenal sebagai seorang yang bisa membuat baju besi di zamannya serta terkenal dengan kelebihan-kelebihan lainnya.

Kata *hadîd* (حَدِيْد) di dalam QS. Qâf [50]: 22 lebih tepat diartikan sebagai 'amat tajam', yaitu sesuai dengan konteks ayat yang menceritakan keadaan manusia pada Hari Kiamat, penglihatan pada hari itu sangat tajam karena Allah telah menyingkapkan tabir yang menutupi mata mereka.

Kata *hadîd* (حَدِيْد) di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 25 berhubungan dengan fungsi dan kegunaan besi yang merupakan pokok kekuatan (*ba'sun syadîd* = بَأْسٌ شَدِيْدٌ) untuk membela agama, seperti pembuatan bermacam-macam senjata dan alat perang lainnya. Besi juga sangat bermanfaat bagi manusia (*manâfi' linnâs* = مَنَافِعُ لِلنَّاسِ) untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka, seperti untuk pembuatan bermacam-macam jenis barang industri dan alat-alat rumah tangga, mulai dari yang paling sederhana sampai kepada yang paling modern. Di dalam ayat ini juga disebutkan bahwa selain menurunkan *al-hadîd* (اَلْحَدِيْد), Allah menurunkan *al-kitâb* (اَلْكِتَبُ) dan *al-mîzân* (الْمِيْزَان) agar manusia dapat menegakkan keadilan. Disebutnya *al-kitâb* (اَلْكِتَبُ) dan *al-hadîd* (اَلْحَدِيْد) sekaligus di dalam ayat ini karena keduanya sama-sama penting bagi manusia. *Al-*

kitâb (اَلْكِتَبُ) merupakan pedoman hidup manusia yang memuat peraturan-peraturan yang perlu dijalankan dan ditegakkan. Peraturan-peraturan dan prinsip keadilan yang terkandung di dalamnya tidak bisa berjalan dengan baik, kecuali kalau ada pemerintahan dan aparat negara, termasuk tentara dan prajurit. Untuk membela dan melindungi peraturan-peraturan dan prinsip keadilan itu diperlukan alat-alat dan persenjataan yang lengkap, sedangkan alat-alat dan persenjataan itu memerlukan bahan baku untuk pembuatannya, yaitu besi. Dengan demikian, besi sangat penting bagi kehidupan manusia. ❖ *Hasan Zaini* ❖

HADZARA (حَذَرَ)

Kata *hadzara* dan yang seasal dengan itu disebut 20 kali di dalam Al-Qur'an. Dua kali di antaranya di dalam bentuk *mashdar* (kata yang menunjuk kepada nama benda), seperti pada QS. Al-Baqarah [2]: 19 dan 243, di dalam bentuk *ism fa'il* (pelaku) disebut satu kali, yaitu pada QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 56, di dalam bentuk *ism maf'ûl* (nama objek) satu kali, seperti pada QS. Al-Isrâ' [17]: 57, dan yang lain di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (kata kerja masa sekarang), seperti QS. Al-Qashâsh [28]: 6.

Kata *hadzara* pada mulanya digunakan untuk arti 'memelihara atau bangun'. Dari kata ini kemudian terbentuk beberapa kata lain yang memiliki arti yang beraneka ragam, tetapi tidak menyimpang dari arti asalnya. Misalnya, seseorang yang sedang di dalam ketakutan disebuat *hâdzirûn* (حَاذِرُوْنَ) karena dengan ketakutannya ia selalu memelihara dan berjaga-jaga diri. Tempat yang berbahaya dinamakan *al-hidzriyyah* (اَلْحِذْرِيَّة) karena di tempat ini seseorang akan berhati-hati dan berjaga-jaga atas kemungkinan bahaya yang dihadapi. Peperangan yang berkecamuk disebut juga *al-mahdzûrîn* (اَلْمَحْذُوْرِيْنَ) karena setiap yang ikut berperang harus waspada dan siap siaga menghadapi musuh. Kata ini diartikan juga sebagai 'bencana' yang membuat orang menjadi waspada akan kemungkinan terulangnya.

Dari ayat-ayat Al-Qur'an yang menggunakan kata *hadzara*, atau kata lain yang seasal dengan kata itu, dapat diketahui bahwa Al-Qur'an menggunakan kata itu untuk arti 'takut' dan 'berjaga-jaga/berhati-hati'. Kedua arti itu sesungguhnya tidak berbeda karena setiap orang yang takut pasti berjaga-jaga agar yang ditakuti itu tidak terjadi. Oleh karena itu, kata *hadzara* dan kata lain yang seasal dengan kata itu digunakan Al-Qur'an untuk arti 'takut' kepada dua hal.

a. Takut kepada azab Allah di akhirat, sebagai akibat dari pelanggaran yang dilakukan di dunia, seperti yang digambarkan pada QS. Al-Isrâ' [17]: 57 dan QS. Az-Zumar [39]: 9.
b. Takut kepada ancaman-ancaman dunia, misalnya takut kepada kematian (QS. Al-Baqarah [2]: 19), takut kehilangan kekuasaan (QS. Al-Qashash [28]: 6), takut akan kekalahan di dalam peperangan (QS. An-Nisâ' [4]: 71), takut terhadap tipu daya setan (QS. Al-Mâ'idah [5]: 92), takut terhadap kebohongan orang-orang Yahudi terhadap kitab Injil (QS. Al-Mâ'idah [5]: 41), dan takut terhadap fitnah yang dilakukan oleh istri dan anak-anak sendiri (QS. At-Taghâbun [64]: 14).

Memerhatikan keterangan ayat-ayat di atas, dapat pula dipahami bahwa kata *hadzara* digunakan Allah untuk menggambarkan bahwa yang ditakuti itu adalah bahaya yang tergolong besar dan oleh karena itu pula, kata tersebut digunakan untuk menggambarkan ketakutan yang besar dan yang memerlukan kehati-hatian. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

HAFIY (حَفِيّ)

Kata *hafiy* (حَفِيّ) dengan segala bentuknya di dalam Al-Qur'an disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. Muhammad [47]: 37, QS. Al-A'râf [7]: 187, dan QS. Maryam [19]: 47.

Hafiy terdiri dari *ha'*, *fâ'*, dan *yâ'*. Kata itu berasal dari kata *hafâ - yahfû - hafwan* (حَفَى يَحْفُوْ حَفْوًا). Kata *hafâ* (حَفَى) memiliki tiga pengertian, yaitu **pertama**, 'larangan untuk melakukan sesuatu', misalnya di dalam ungkapan *hafautur-rajula min kulli syai'* (حَفَوْتُ الرَّجُلَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ = saya melarang laki-laki itu untuk

melakukan segala bentuk aktivitas); **kedua**, 'pertanyaan yang banyak hingga berakhir pada suatu kesimpulan yang diharapkan' (dikabulkannya permohonan tersebut); **ketiga**, terkelupas/tanggal, misalnya di dalam ungkapan *hafiyal-faras* (حَفِيَ الْفَرَس) berarti 'kaki terkelupas'. Oleh karenanya, ada orang yang mengartikan kata *hafâ* (حَفَى) sebagai perjalanan panjang sehingga mengakibatkan kakinya terkelupas.

Bila kata *hafâ* (حَفَى) dihubungkan dengan konteks pembicaraan di dalam Al-Qur'an, akan ditemukan beberapa pengertian.

Pertama, kata *al-hafiy* (اَلْحَفِيّ) memberikan pengertian bahwa Allah pasti akan mengabulkan doa dan permohonan. Doa dan permintaan itu dinyatakan dengan penuh kelemahlembutan (QS. Maryam [19]: 47). Ungkapan doa yang bertubi-tubi yang diucapkan oleh Nabi Ibrahim atas dosa orang tuanya pasti dikabulkan oleh Allah. Jadi, kalau demikian, ayat di atas memberikan pengertian bahwa doa yang dilakukan oleh Ibrahim–memohon agar dosa dan kesalahan orang tuanya diterima Allah–akan mendapatkan ampunan dari Allah karena Allah akan mengabulkan doa/permohonannya. Jadi, pengertian kata *hafiy* (حَفِيّ) di dalam ayat di atas digolongkan pada pengertian kedua.

Kedua, Berkaitan dengan pertanyaan orang kafir Quraisy (pendapat lain sekelompok dari kaum Yahudi) kepada Nabi saw. tentang Hari Kiamat (QS. Al-A'râf [7]: 187). Menurut As-Suyuthi, kata *hafiy* di dalam ayat ini berarti 'pertanyaan yang berlebihan', yakni bahwa Nabi saw. mengetahui tentang kapan terjadi Hari Kiamat. Ibnu Abbas menafsirkan Ayat 187 QS. Al-A'râf di atas dengan mengatakan, Seakan-akan di antara kamu (Muhammad) dengan mereka ada hubungan kasih sayang atau seakan-akan sebagai teman mereka sehingga dengan penuh hormat akan menerima pertanyaan mereka, yaitu ketika orang-orang kafir itu mewakili menyampaikan pertanyaan sekelompok orang tentang Hari Kiamat; menurut mereka, Nabi Muhammad mengetahui kapan terjadinya. Lalu, Allah menurunkan firman-Nya bahwa tidak ada yang mengetahui akan hal itu, baik oleh malaikat maupun para rasul, kecuali Dia. Menurut Qatadah, Mujahid, dan lainnya, ada orang Quraisy berkata kepada Nabi Muhammad bahwa di antara dia dengan mereka itu ada hubungan kekerabatan/keluarga sehingga mereka meminta secara pribadi kepada Muhammad yang mereka anggap "mengetahui" untuk menerangkan kapan terjadinya kiamat. Ada juga pendapat yang mengatakan bahwa kaum Quraisy menganggap bahwa Nabi saw. "banyak bertanya" kepada Allah tentang datangnya Hari Kiamat sehingga beliau tahu pasti kapan terjadinya. Al-Qurthubi berpendapat bahwa makna dari *ka annaka hafiyyun 'anhâ* adalah kamu (Muhammad) 'menghormati mereka dan merasa senang menyambut' pertanyaan dari mereka tentang Hari Kiamat itu. Tentu saja anggapan mereka tidak benar karena beliau sama sekali tidak tahu akan hal itu.

Ketiga, Berkaitan dengan tabiat manusia yang bersifat kikir (QS. Muhammad [47]: 37). Sekiranya manusia didesak, orang beriman sekalipun, untuk menginfakkan seluruh hartanya niscaya ia akan bersifat kikir. Menurut As-Suyuthi dan Al-Qurtubi, *yuhfi* berarti 'tuntutan yang berlebihan'. Menurut Ibnu Katsir, jika mereka meminta sumbangan dan 'permintaan mereka memberatkan' kamu, tentu kamu akan bersifat kikir dan jengkel.

Dilihat dari segi pengertian, kata *hafiy* (حَفِيّ) yang digunakan di dalam Al-Qur'an ditemukan perbedaan. Hal itu disebabkan karena konteks pembicaraan yang berbeda. Namun, kesemua pengertian tersebut tidak ke luar dari pengertian kebahasaan yang dikemukakan di atas karena di dalam contoh pertama, misalnya sebuah permohonan doa tentu hasil yang diharapkan adalah jawaban atau pengabulan doa. Demikian juga halnya dengan contoh kedua, orang-orang kafir bertanya tentang Hari Kiamat. Pertanyaan itu bagaikan desakan seolah-olah Nabi Muhammad saw. mengetahui kapan terjadinya Hari Kiamat. Hal tersebut berarti mereka sangat mengharapkan jawaban yang pasti dari Rasulullah. Di dalam

contoh terakhir ditemukan hal yang sama, yaitu bahwa permintaan mereka agar semua harta itu diserahkan kepada mereka adalah akhir dari tuntutan/persoalan yang mereka harapkan. Dengan demikian, pengertian yang terdapat di dalam Al-Qur'an tidak keluar dari pengertian kebahasaan yang dikemukakan di atas.

❖ *Ahmad Husein Ritonga & Zubair Ahmad* ❖

HAFÎZH (حَفِيظ)

Kata *hafîzh* (حَفِيْظ) terambil dari akar kata yang terdiri dari tiga huruf yang mengandung makna *memelihara* dan *mangawasi*. Dari makna ini kemudian lahir makna *menghafal* karena yang menghafal berarti memelihara dengan baik ingatannya. Juga makna *tidak lengah* karena sikap ini mengantar kepada keterpeliharaan, dan *menjaga* karena penjagaan adalah bagian dari pemeliharaan dan atau pengawasan.

Dalam Al-Qur'an kata *hafîzh* (حَفِيظ) dan *hafizhan* (حَفِيْظًا) ditemukan sebanyak 11 kali, tiga di antaranya merupakan sifat Allah, sisanya menafikan sifat itu dari manusia, khususnya para nabi terhadap orang-orang yang membangkang, yakni bahwa para nabi pun tidak dapat memelihara dan menjaga mereka dari siksa Allah, bila datang azab menerpa mereka. Di samping ada juga menyifati kitab *Al-Qur'an* dan *Al-Lauh Al-Mahfûzh*, dalam arti bahwa kitab suci Al-Qur'an dipelihara Allah sehingga tidak akan berubah, apalagi lenyap, demikian juga termaktub dalam *Al-Lauh Al-Mahfûzh*, karena ilmu Allah tidak mengalami perubahan.

Di samping *hafizh* yang mengandung arti penekanan dan pengulangan *pemelihara*, serta kesempurnaannya, ada juga sifat Allah yang disebut dalam Al-Qur'an, tetapi tidak masuk dalam bilangan *Asmâ' al-Husnâ* yang sembilan puluh sembilan itu, yakni *Hâfizh*. Sifat Allah yang menggunakan kata ini disebut pada QS. Yûsuf [12]: 64: (فَٱللَّهُ خَيْرٌ حَٰفِظًا ۖ وَهُوَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ = *"Allah adalah sebaik-baik Hâfidzan dan Dia adalah Yang Maha Penyayang di antara Para Penyayang."*

Jika memperlihatkan ayat-ayat Al-Qur'an yang menggunakan akar kata ini, ditemukan sekian banyak hal serta cara yang dengan tegas dinyatakan sebagai dipelihara Allah dan dijaga-Nya. Misalnya bahwa langit dan bumi tidak berat dipeliharanya (QS. Al-Baqarah [2]: 255). Langit bukan saja dijaganya (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 32) sehingga tidak pecah atau runtuh, tetapi dijaga juga dari setiap setan yang bermaksud mendengar pembicaraan (QS. Al-Hijr [15]: 17). Manusia pun dipelihara dan dijaga-Nya dengan menugaskan malaikat-malaikat tertentu: (لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ) *"Bagi manusia ada malaikat-malaikat tertentu yang selalu mengikutinya bergiliran, mereka menjaganya atas perintah Allah"* (QS. ar-Ra'd [13]: 11), dan masih banyak yang lainnya. Harus diingat bahwa penyebutan hal-hal di atas, hanyalah sekadar contoh, karena Allah menyatakan bahwa, (وَرَبُّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ حَفِيظٌ) *"Tuhanmu Maha Memelihara segala sesuatu"* (QS. Saba' [34]: 21).

Menurut Imam Ghazali, makna *Hafîzh* adalah *sangat Pemelihara*. Pemeliharaan itu, menurutnya dari dua sisi. *Pertama*, dari sisi *mewujudkan dan melanggengkan yang wujud*. Allah swt. yang mewujudkan langit dan bumi serta seluruh isinya dan melanggengkan wujudnya sampai waktu yang Dia tetapkan, ada yang panjang/lama dan ada juga yang pendek/singkat. *Kedua*, adalah dari sisi *pemeliharaan dua hal yang bertolak belakang*. Misalnya air dan api. Sifat keduanya bertolak belakang, di mana air dapat memadamkan api dan api dapat mengubah air menjadi uap, kemudian mengudara. Bahkan Allah mencampur keduanya dalam satu materi/badan. Demikian salah satu contoh pemeliharaan-Nya.

Pemeliharaan Allah terhadap setiap jiwa, bukan hanya terbatas pada tersedianya sarana dan prasarana kehidupan seperti udara, angin, matahari, dan sebagainya, tetapi lebih dari itu. Ada yang dikenal dengan istilah *'inâyatullâh* (عِنَايَةُ الله) di samping *sunnatullâh* (سُنَّةُ الله). Jika ada kecelakaan fatal dan seluruh penumpang tewas, yang demikian adalah *sunnatullâh*, yakni sesuai dengan hukum-hukum alam yang biasa kita lihat. Tetapi bila kecelakaan sedemikian hebat,

yang biasanya menjadikan semua penumpang tewas, tetapi ketika itu ada yang selamat, maka ini adalah *'inâyatullâh*, yang merupakan salah satu bentuk pemeliharaan-Nya.

Allah yang bersifat *Hafizh* itu jugalah yang memelihara kehidupan dari kehancuran, baik yang sifatnya perorangan atau kelompok. Dia juga dengan pemeliharaan-Nya yang memelihara jiwa manusia dari rayuan dan godaan setan, sebagaimana Dia pula yang memeliharanya dari sentakan kesedihan atau benturan malapetaka dengan mengilhami kesabaran dan ketabahan, dan menggantinya dengan nikmat, ketenangan, dan kegembiraan,

مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ

"Tidak ada sesuatu musibah pun yang menimpa seseorang kecuali dengan izin Allah. Dan barang siapa yang beriman kepada Allah, niscaya Dia akan memberi petunjuk kepada hatinya. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu" (QS. at-Taghâbun [64]: 11).

Allah memelihara manusia dengan petunjuk-petunjuk-Nya baik berupa wahyu yang termaktub dalam kitab suci, maupun hidayah-Nya dalan bentuk ilham dan intuisi. Walhasil aneka ragamlah pemeliharaan Allah, lagi mencakup segala wujud.

Di samping itu, Allah juga *Hafizh* dalam arti Pengawas. QS. asy-Syûrâ [42]: 6, menegaskan bahwa,

وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم

"Orang-orang yang mengambil perlindungan-perlindungan selain Allah, Allah menga-wasi perbuatan mereka dan engkau [wahai Muhammad] bukanlah orang yang ditugasi mengawasi mereka."

Yang Allah tugasi untuk itu antara lain adalah malaikat-malaikat Raqîb dan 'Atîd, yakni dengan mencatat amal-amal baik buruk manusia (QS. Qâf [50]: 16-18). Kelak Allah akan menyampaikan penilaian-Nya kepada insan. Demikian *wa Allâh A'lam*. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

HÂFIZH (حَافِظ)

Kata *hâfizh* (حَافِظ) adalah bentuk *ism fâ'il* dari *hafizha – yahfazhu – hifzhan* (حَفِظَ يَحْفَظُ حِفْظًا). Di dalam berbagai bentuknya, baik di dalam bentuk kata kerja maupun kata benda, di dalam Al-Qur'an, kata itu disebut 44 kali, tersebar di dalam 23 surah [16 surah *Makkiyah* dan 7 surah *Madaniyah*) dan 42 ayat.

Menurut Ibnu Faris, kata ini berasal dari akar kata yang berarti 'perawatan sesuatu' seperti ungkapan *hafizhtusy-syai' hifzhan* (حَفِظْتُ الشَّيْءَ حِفْظًا = saya menjaga sesuatu); *al-gadhab* (الْغَضَبُ = marah) disebut juga dengan *hafizha* (حَفِظَ) karena kondisi marah itu mendorong untuk menjaga sesuatu. *Al-hifâzh* menunjuk pada makna 'penjagaan terhadap berbagai urusan'.

Lebih lanjut dijelaskan oleh Al-Ashfahani bahwa kata *hafizha* (حَفِظَ) kadang-kadang berkaitan dengan masalah jiwa, seperti memahami, atau berhubungan dengan ingat dan lupa. Juga digunakan di dalam arti 'kekuatan'. Pengertian ini kemudian berkembang sehingga pemeliharaan, penjagaan, dan perjanjian termasuk kedalam makna kata ini juga, seperti ungkapan, *wa innâ lahû lahâfizhûn* (وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ = dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya) (QS. Al-Hijr [15]: 9); *hâfizhû 'alash-shalawâti* (حَٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ = peliharalah semua shalat) (QS. Al-Baqarah [2]: 238). Ungkapan, *fallâhu khairun hâfizhâ* (فَٱللَّهُ خَيْرٌ حَٰفِظًا = maka Allah sebaik-baik penjaga) (QS. Yûsuf [12]: 64), artinya penjagaan Allah itu paling baik dibandingkan dengan apa-apa selain Allah. *Kitâbun hafizh* (كِتَٰبٌ حَفِيظٌ = kitab itu terpelihara di sisi Allah dan tidak disiasiakan) (QS. Qâf [50]: 4).

Kata *hâfizh* (حَافِظ) di dalam bentuk *ism fâ'il* di dalam Al-Qur'an disebut 15 kali, tersebar di dalam surah dan ayat. Perbuatan menjaga itu dilakukan oleh 1) Allah (QS. An-Nisâ' [4]: 34, QS. Yûsuf [12]: 64, dan QS. Al-Anbiyâ' [21]: 82), 2) malaikat yang mengawasi seluruh perbuatan manusia (QS. Al-Infithâr [82]: 10), 3) laki-laki Mukmin dan wanita Mukmin yang menjaga kehormatannya (QS. An-Nisâ' [4]: 34, QS. Al-Mu'minûn [23]: 5, QS. Al-Ahzâb [33]: 35, dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 29), dan sebagainya.

Al-Qurthubi di dalam tafsirnya menjelaskan firman Allah di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 34,

فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ

(fash-shâlihâtu qânitâtun hâfizhâtun lilghaibi bimâ hafizhallâhu)

"wanita yang saleh adalah wanita yang taat kepada Allah lagi memelihara diri dari pembelakangan suaminya oleh karena Allah telah memelihara mereka."

Yang dimaksud dengan *hafizha* (حَفِظَ) di dalam ayat ini adalah perintah untuk menaati suami dan melaksanakan haknya terhadap harta dan diri wanita yang menjadi istri itu.

Adapun objek yang dijaga dan dipelihara, antara lain adalah 1) Al-Qur'an, 2) hukum-hukum Allah (QS. At-Taubah [9]: 112), 3) manusia dan perbuatannya (QS. Ath-Thâriq [86]: 4 dan QS. Al-Infithâr [82]: 10), 4) kehormatan manusia (QS. An-Nisâ' [4]: 34, QS. Al-Ahzâb [33]: 35, QS. Al-Mu'minûn [23]: 5, dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 29), dan 5) shalat (QS. Al-An'âm [6]: 92).

Di dalam bentuk *hafizh* (حَفِيْظ) kata itu disebut 11 kali, di antaranya digunakan sebagai nama Allah swt. (QS. Hûd [11]: 57 dan QS. Sabâ' [34]: 21) dan disebutkan juga bahwa para nabi tidak diutus Allah untuk menjaga manusia, tetapi hanya untuk menyampaikan risalah kenabian (QS. An-Nisâ' [4]: 80, QS. Al-An'âm [6]: 104 dan 107, QS. Hûd [11]: 86, serta QS. Asy-Syûrâ [42]: 6 dan 48), yaitu sebatas menyampaikan ajaran-ajaran agama sesuai apa yang telah diwahyukan Allah swt., tidak ditugaskan sampai memerhatikan, menjaga, dan menyelidiki semua amal perbuatan mereka.

Hafizha (حَفِظَ) di dalam bentuk kata kerja dan mashdar disebut 16 kali. Beberapa hal yang dibicarakan Al-Qur'an di dalam ayat-ayat yang memuat kata itu di antaranya adalah bahwa Allah yang mengatur dan menjaga alam semesta ini (QS. Al-Hijr [15]: 17, QS. Ash-Shaffât [37]: 7, dan QS. Fushshilat [41]: 12), Allah juga berulang kali mengingatkan manusia agar menjaga shalatnya (QS. Al-Baqarah [2]: 238, QS. Al-An'âm [6]: 92, QS. Al-Mu'minûn [23]: 9, dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 34), dan Allah memerintahkan agar orang Mukmin menjaga sumpahnya.

Pada umumnya kata *hafizha* (حَفِظَ) di dalam bentuk kata kerja dan *mashdar* ini lebih banyak penekanannya kepada Allah sebagai pemelihara dan pengatur alam semesta dan menyangkut masalah shalat. Allah yang maha kuasa, dan Allah yang maha menjaga. Di samping itu Allah juga mengingatkan manusia agar memelihara kehormatannya, seperti firman Allah di dalam QS. An-Nûr [24]: 30 dan 31. Ath-Thabathabai menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *yahfazhu furûjahum* di dalam QS. An-Nûr di atas adalah menutupinya dari penglihatan karena kata ini berhubungan dengan kata-kata sebelumnya yang menyuruh menahan pandangan. Oleh sebab itu, konteksnya berbeda dengan ayat-ayat lain yang menyuruh menjaga kehormatan, artinya memelihara diri dari berbuat zina.

Firman Allah swt. yang menyebut kata *mahfûzh* (مَحْفُوْظ), dengan bentuk *ism maf'ûl*, terulang 2 kali, yaitu di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 32, *wa ja'alnas-samâ' saqfan mahfûzhâ* (وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا = Kami menjadikan langit itu sebagai atap yang terpelihara). Maksudnya, segala yang ada di langit dijaga Allah dengan peraturan dan hukum-hukum yang menyebabkan semuanya berjalan dengan teratur, dan firman Allah pada QS. Al-Burûj [85]: 22, *bal huwa qur'ânun majîd, fi laûhin mahfûzh* (بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ. فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ = bahkan yang didustakan mereka itu ialah Al-Qur'an yang mulia yang tersimpan di dalam *Lauh Mahfûzh*, sebagai sanggahan terhadap orang-orang yang mendustakan Al-Qur'an; padahal, Al-Qur'an itu terpelihara dari kebohongan, kebatilan dan terpelihara dari jangkauan setan). ❖ *Afraniati Affan* ❖

HÂJIZ (حَاجِز)

Kata *hâjiz* (حَاجِز) adalah bentuk *ism fâ'il* yang terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *hâ – jîm – zai* yang mengandung arti 'memisahkan dua hal'. Pelakunya disebut *al-hâjiz*, (الحَاجِز); sedangkan perbuatannya disebut *al-hajz* (الحَجْز). Al-Azhari mengatakan *al-hajz* (الحَجْز) adalah memisahkan dua orang atau dua kelompok yang saling berperang. Dari makna dasar 'memisahkan', terambil nama kota Hijaz;

disebut demikian karena kota ini memisahkan dua hal, yaitu Gaus dan Syam dengan padang pasir. Ada juga yang mengatakan itu karena kota itu memisahkan Najd dengan As-Sarat. Pendapat lain mengatakan bahwa kota itu memisahkan Tihamah dengan Najd. Ada lagi yang mengatakan bahwa kota itu memisahkan Najd dengan Gaur. Untuk perbuatan menghindari pertikaian (berdamai) dapat juga digunakan bentuk kata *muhâjazah* (مُحَاجَزَة), *mashdar* dari *hâjaza* (حَاجَزَ), seperti di dalam sebuah kata hikmah *In aradtal muhâjazata fa qablal munâjazah* (إِنْ أَرَدْتَ الْمُحَاجَزَةَ فَقَبْلَ الْمُنَاجَزَةِ = Jika kamu menghendaki perdamaian maka hendaknyalah sebelum peperangan). Kemudian, bentuk *hujzah* (حُجْزَة) dipakai untuk tempat ikatan sarung (di pinggang), lalu sarung itu sendiri disebut *hujzah* (حُجْزَة) karena seolah-olah kelilingnya jadi pembatas. Selanjutnya, dipakai pada makna-makna lain seperti 'berlindung', 'berpegang erat pada sesuatu', 'kesungguhan', dan 'kesabaran'; dikatakan *rajulun syadîdul hujzah* (رَجُلٌ شَدِيْدُ الْحُجْزَةِ = orang yang sabar terhadap kesulitan serta bersungguh-sungguh).

Di dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata ini ada dua, yaitu bentuk mufrad *hâjiz* (حَاجِز) yang terdapat pada satu tempat, yaitu pada QS. An-Naml [27]: 61 dan bentuk *hâjizîn* (حَـٰجِزِينَ), jamak dari *hâjiz* (حَاجِز) yang juga hanya terdapat pada satu tempat, yaitu pada QS. Al-Hâqqah [69]: 47. Penggunaan kedua bentuk kata tersebut menunjuk pada makna 'penghalang' dan 'pemisah'.

QS. An-Naml [27]: 61 berbicara tentang kemahakuasaan Allah yang terdapat di dalam alam ini, di antaranya dijadikannya *hâjiz* (حَاجِز = penghalang) di antara dua lautan atau dua jenis air; air tawar dengan air asin sehingga tidak bercampur antara satu dengan lainnya, *Atau siapakah yang telah menjadikan bumi sebagai tempat berdiam, dan yang menjadikan sungai-sungai di celah-celahnya, dan yang menjadikannya gunung-gunung untuk (mengokohkan)nya serta menjadikan suatu pemisah antara dua laut? Apakah di samping Allah ada Tuhan (yang lain)? Bahkan, (sebenarnya) keba-nyakan dari mereka tidak mengetahui.*

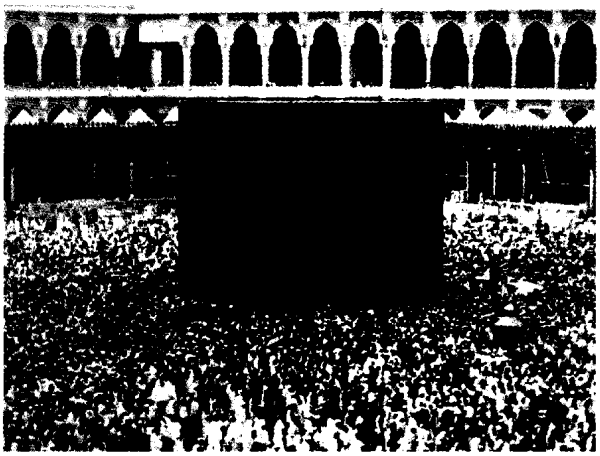
Adapun QS. Al-Hâqqah [69]: 47, berbicara tentang jaminan kemurnian Al-Qur'an sebagai wahyu Allah. Ayat itu menegaskan bahwa *seandainya Nabi Muhammad mengada-ada maka niscaya benar-benar Kami pegang dia pada tangan kanannya. Kemudian benar-benar Kami potong urat tali jantungnya; sekali-kali tidak ada seorang pun dari kamu yang dapat menjadi hâjizîn (حَـٰجِزِينَ = penghalang) bagi Kami (untuk melakukan pemotongan itu).* ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

HAJJ (حَجّ)

Kata *hajj* (حَجّ) merupakan bentuk *mashdar* dari kata *hajja – yahujju – hajjan/hijjan* (حَجَّ يَحُجُّ حَجًّا وَحِجًّا). Di dalam Al-Qur'an, kata *hajj* dan kata yang seasal dengan itu disebut 33 kali.

Secara bahasa, kata *hajj* (حَجّ) berarti *alqashd* (اَلْقَصْدُ = sengaja, bermaksud atau berkunjung). Al-Ashfahani, sebagaimana juga Ibnu Manzhur, menyamakannya dengan *ziyârah* (زِيَارَة = berziarah).

Secara istilah, *hajj* (حَجّ = haji) berarti 'sengaja mengunjungi tanah suci Mekah untuk menunaikan ibadah haji, baik ibadah wajib maupun sunat di dalam waktu dan ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan agama' (QS. Al-Baqarah [2]: 189 dan 197). Di dalam pelaksanaannya, di antara ibadah haji dan umrah terdapat perbedaan. Yang mengerjakan ibadah haji harus ihram, wukuf di Arafah, bermalam di Mina, *mabît*



Umat Islam mengunjungi tanah suci Mekah untuk menunaikan Ibadah Haji.

(مَبِيْت), melontar tiga *jumrah*, sa'i dan thawaf, serta *tahallul* (تَحَلُّل), sedangkan umrah hanya harus ihram, tawaf, sa'i serta *tahallul* (تَحَلُّل). Kalau ibadah haji merupakan ibadah wajib sekali seumur hidup, umrah, dinilai banyak ulama, merupakan ibadah sunat dan boleh dilakukan kapan saja, sepanjang tahun.

Perintah ibadah haji pertama sekali diterima oleh Nabi Ibrahim as. sekitar 3600 tahun yang lalu. Sebagaimana firman Allah, *"Dan kumandangkanlah haji itu kepada manusia; niscaya mereka mendatangimu (Ibrahim) dengan cara berjalan kaki atau mengendarai unta kurus, dari segenap penjuru yang jauh"* (QS. Al-Hajj [22]: 27). Perintah ini diterima Ibrahim setelah selesai membangun Ka'bah.

Ayat 27 QS. Al-Hajj [22] di atas dimulai dengan kata *wa adzdzin* (وَأَذِّنْ) sebagai penyambung, *'athaf* (عَطْف) dari kata *bawwa'nâ* (بَوَّأْنَا) pada ayat sebelumnya. Kata *al-adzan* berarti *al-i'lâm* (اَلإِعْلاَم), yakni 'pemberitahuan yang diiringi dengan pengakuan (iman, ilmu, dan pengamalan)', seperti ibadah haji tersebut. Ini berarti bahwa perintah itu berlaku umum bagi siapa saja yang mengetahuinya.

Nabi Muhammad saw. mendapat perintah dari Allah untuk menyempurnakan ibadah haji tersebut (QS. Al-Baqarah [2]: 197). Rasyid Ridha menambahkan bahwa seruan di dalam Al-Qur'an tidak lagi memakai *kutiba* (كُتِبَ) sebab ibadah haji itu telah dikenal sejak zaman Nabi Ibrahim. Akan tetapi, karena praktek pada zaman jahiliyah sudah dibumbui dengan *talbiyah* (تَلْبِيَة) syirik dan mungkar, seperti mengagungkan berhala yang digantungkan di Ka'bah sambil bernyanyi dan tawaf dengan telanjang, Nabi Muhammad diperintahkan untuk menyempurnakannya. Jadi, kata "menyempurnakan" di sini secara lahirnya menyempurnakan manasik haji dengan jalan menghindarkan perbuatan syirik dan mungkar, dan secara hakikatnya berarti semata-mata karena Allah sebagai tujuan utamanya, tetapi tidak menutup kemungkinan mencari nafkah di musim haji (QS. Al-Baqarah [2]: 198).

Al-Qur'an tidak menerangkan kapan pertama kali ibadah haji diwajibkan pada zaman Nabi Muhammad. Menurut Imam Al-Qurthubi, tidak banyak ditemukan secara pasti sebab turun ayat tentang haji. QS. Al-Baqarah [2]: 197 (*atimmû al-hajj...*) (أَتِمُّوْ الْحَجّ) turun setelah perjanjian Hudaibiyah (tahun ke-8 Hijriah). Sebelumnya, kata Rasyid Ridha, QS. Âli 'Imrân [3]: 97, *wa lillâhi 'alan-nâsi hijjul-bait...*) (وَلِلَّهِ عَلَى اَلنَّاسِ حِجُّ اَلْبَيْتِ) telah diturunkan seiring dengan peperangan Uhud tahun ke-4 Hijriah. Waktu itu, umat Islam belum bisa masuk Mekah karena terhalang oleh orang kafir Mekah. Jika pembebasan Mekah, *fath Makkah* (فَتْحُ مَكَّةَ) baru dapat dilakukan tahun ke-8 Hijriyah, yang memungkinkan umat Islam secara bebas melakukan ibadah; ibadah haji baru dilakukan oleh umat Islam pada tahun ke-9 Hijriah, di mana Rasulullah memerintahkan kepada Abu Bakar Ash-Shiddiq menjadi *amîr al-hajj* (أَمِيْر الْحَجّ) (kepala rombongan haji) dan mulai tahun itu orang musyrik Mekah dilarang melakukan thawaf (telanjang dan *talbiyah* [تَلْبِيَة] syirik) dan memasuki Masjid Haram. Untuk konteks ini Allah memakaikan kata "najis" bagi kaum musyrik tersebut karena tawaf mereka tidak benar (QS. At-Taubah [9]: 28). Kemudian, Nabi Muhammad memberi mereka tenggang waktu untuk tobat di dalam waktu 4 bulan. Setelah itu, bagi yang tidak beriman, Allah dan Rasul-Nya berlepas diri dari mereka (*barâ'ah*), yaitu hubungan dengan Allah dan Rasul-Nya menjadi putus (QS. At-Taubah [9]: 1).

Ibnu Al-Qayyim Al-Jauziyah di dalam bukunya *Zâdul-Ma'âd*, juga mengatakan bahwa kewajiban pertama ibadah haji pada masa Rasulullah adalah pada tahun ke-9 Hijriah. Rasul Allah sendiri melakukan ibadah haji pada tahun ke-10 Hijriah, yang populer dengan sebutan *hajj al-wadâ'* (حَجُّ الْوَدَاعِ = haji perpisahan), sekitar tiga bulan sebelum beliau meninggal dunia. Keterangan ini menunjukkan bahwa Nabi Muhammad melakukan ibadah haji hanya satu kali selama hidupnya. Pendapat ini didasari pula oleh riwayat Ibnu Abbas bahwa ketika Rasulullah berkhotbah, beliau berkata, "Hai manusia, ibadah

haji telah diwajibkan kepada kamu semua". Kemudian, salah seorang sahabat bernama Al-Aqra' ibnu Jabis berdiri dan berkata, "Apakah kewajibannya tiap tahun, ya, Rasulullah?" Rasulullah menjawab, "Jika aku katakan "ya", tentulah menjadi wajib dan pula tidak akan kalian lakukan dengan berat hati. Karena itu, ibadah haji itu hanya satu kali saja, siapa yang menambah, berarti ia menyukainya."

Dalil yang mengatakan ibadah haji wajib adalah QS. Âli 'Imrân [3]: 97. Pada ayat ini tertulis kata *'alâ*, yang menurut tatabahasa Arab berarti 'kewajiban atas seseorang' atau 'beban yang harus dipikul'. Lalu QS. Al-Baqarah [2]: 197 yang menyebutkan *"fa man faradha fihinna al-hajj"*... (فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ = maka orang yang telah menetapkan niat berhaji pada bulan-bulan tersebut...). Ini berarti bahwa ibadah haji hukumnya wajib. Karena di dalam ayat di atas, kata *al-hajj* (ٱلْحَجّ) dan *al-'umrah* (ٱلْعُمْرَة) tidak lagi digandengkan maka untuk menentukan hukum umrah, Al-Baidhawi mengemukakan sebuah riwayat bahwa Rasulullah pernah ditanya oleh seseorang tentang kedudukan umrah apakah sama dengan haji. Nabi menjawab, "tidak, tetapi umrah itu lebih baik dilakukan (sunat)".

Kata *manistathâ'a* (مَنِ ٱسْتَطَاعَ) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 97 di atas berarti 'bagi yang berkesanggupan'. Rasyid Ridha dan Zamakhsyari mengartikan 'kesanggupan di dalam perbekalan dan perjalanan (kendaraan)', *az-zâdu war-râhilah* (ٱلزَّادُ وَٱلرَّاحِلَةُ).

Ibadah haji dilakukan di dalam beberapa bulan yang telah ditentukan (QS. Al-Baqarah [2]: 197), tetapi tidak dijelaskan bulan-bulan apa saja. Karena ibadah haji berakhir bulan Dzulhijjah, berarti tidak termasuk bulan berikutnya. "Beberapa bulan" mengandung makna 'lebih dari dua bulan', paling kurang tiga bulan dan berjalan secara berurutan dan tidak termasuk bulan Ramadhan sebab pada bulan itu telah ada kewajiban berpuasa. Dengan demikian, bulan-bulan yang dimaksud adalah Syawal, Dzulqa'dah dan Dzulhijjah. Ayat 189 surah yang sama sebelumnya menyatakan bahwa bulan-bulan itu merupakan petunjuk waktu dan petunjuk berhaji bagi manusia. Inilah yang dimaksud dengan *mîqât zamânî* (مِيقَاتٌ زَمَانِيٌّ = batas waktu berihram), lihat QS. Al-Baqarah [2]: 197, dan Ayat 189 sebelumnya secara tidak langsung dapat dipedomani sebagai batas *mîqât makânî* (مِيقَاتٌ مَكَانِيٌّ = batas tempat dimulai ihram) untuk berniat, memotong rambut dan kuku, mandi, memakai pakaian ihram, shalat sunah ihram dll. Penjelasan tentang *mîqât makânî* (مِيقَاتٌ مَكَانِيٌّ) diperoleh melalui hadits-hadits Rasulullah.

Pelaksanaan ibadah haji ada tiga macam. **Pertama**, haji *ifrâd* (إِفْرَاد), yakni melakukan ibadah haji terlebih dahulu, lalu umrah (QS. Al-Baqarah [2]: 196). Karena urutan itu sesuai dengan urutan di dalam ayat tersebut, maka jamaahnya tidak dikenai *dam* (دَم = denda). Niat ihramnya berbunyi *labbaika Allâhumma hajjan* (لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ حَجًّا). Kemudian, berihram lagi dan melakukan umrah. Keduanya diselesaikan pada bulan haji itu juga. **Kedua**, haji *tamattu'* (تَمَتُّع), yakni umrah dulu kemudian baru haji. Niatnya *labbaika Allâhumma 'umrah* (لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ عُمْرَةً). Setelah selesai umrah, jamaahnya terbebas dari larangan ihram dan yang bersangkutan boleh menanggalkan pakaian ihramnya sampai hari pelaksanaan ibadah haji. Pelaksanaan haji *tamattu'* harus dibarengi dengan kewajiban menyembelih seekor domba atau berpuasa 10 hari; tiga hari di tanah suci dan tujuh hari di kampung halaman. Ini bagi selain penduduk Mekah (QS. Al-Baqarah [2]: 196). **Ketiga**, haji *qirân* (قِرَان), yakni ibadah haji dan umrah dilakukan sejalan; niatnya berbunyi *labbaiaka Allâhumma hajjan wa 'umrah"* (لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ حَجًّا وَعُمْرَةً). Jamaahnya harus tetap di dalam keadaan berihram sampai kedua ibadah itu selesai. Yang bersangkutan juga berkewajiban melakukan kewajiban sebagai pelaku haji *tamattu'*. Ini tidak berarti ia melakukan pelanggaran, tetapi sebagai penyempurna ibadah haji.

Al-Qur'an mengemukakan amalan-amalan haji secara garis besar sebagai berikut: a) ihram (QS. Al-Baqarah [2]: 197); b) thawaf dan sai, secara tidak langsung dapat dipedomani (QS. Al-

Baqarah [2]: 158). Menurut Al-Qurthubi, sebelum Islam, di bukit Safa dan Marwah ada berhala bernama *Isâf* dan *Nâ'ilah* (نَائِلَة - إِسَاف). Umat Islam enggan bersai di sana karena orang Arab jahiliah melakukan penyembahan di dua bukit tersebut. Allah lalu menurunkan ayat ini. Kemudian, setelah perintah thawaf di Ka'bah, umat Islam enggan bersai karena tidak disebutkan oleh Allah. Peristiwa ini juga menjadi sebab diturunkannya Ayat 158 QS. Al-Baqarah [2] untuk menghilangkan keragu-raguan/keengganan mereka itu; c) wukuf di Arafah (QS. Al-Baqarah [2]: 198), sekaligus singgah di *Masy'ar Al-Harâm* (مَشْعَر الْحَرَام) (sebuah bukit Quzah di Muzdalifah). Hadits riwayat Abu Daud mengatakan bahwa haji itu adalah wukuf di Arafah, siapa yang tidak berwukuf, hajinya tidak sah; d) *mabît* (مَبِيْت = bermalam) di Mina (QS. Al-Baqarah [2]: 203). Di sini jamaah diperintahkan untuk berzikir dan bertakbir [11,12 dan 13 Dzulhijjah) atau hari *tasyrîq* (تَشْرِيْق). Ibnu Abbas berkata bahwa *ayyâmin ma'lûmât* (أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ) di dalam QS. Al-Hajj [22]: 28 itu adalah tanggal 1–10 Dzulhijjah, sedangkan *ayyâmin ma'dûdât* (أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 203 adalah hari *tasyrîq*. Lanjutan ayat ini berupa *fa man ta'ajjala fi yaumain...* (فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ = siapa yang ingin segera berangkat dari Mina sesudah dua hari...). Dari ayat inilah muncul istilah *nafar awwal* (نَفَر أَوَّل) (meninggalkan Mina setelah melontar *jumrah* sore hari tanggal 12 Dzulhijjah) dan *nafar tsânî* (نَفَر ثَانِي) (setelah sore hari 13 Dzulhijah); d) *tahallul* (تَحَلُّل) dan menyembelih kurban *(an-nahr)* (نَحْر) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 196 dan QS. Al-Fath [48]: 25, 27.

Haji akbar (QS. At-Taubah [9]: 3) merupakan peristiwa pada tahun ke-9 Hijriyah, di mana Allah swt. mengumumkan kepada manusia yang berhaji waktu itu untuk berlepas diri dari orang-orang musyrik yang berhaji sebelumnya. Haji akbar, kata Ibnu Katsir, adalah peristiwa pada hari berkurban *yaumun-nahr* (يَوْم النَّحْر) di Mina, bukan hari Arafah. Inilah hari yang termulia dan bersejarah di dalam ibadah haji. Karena ibadah haji sampai saat ini tetap melewati Mina pada *yaumun-nahr* (يَوْم النَّحْر), semua ibadah haji adalah *hajj akbar* (حَجّ أَكْبَر). Karena itu, para ulama berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *hajj ashgar* (حَجّ أَصْغَر) itu adalah ibadah umrah. ❖ *Yaswirman* ❖

HAKAM (حَكَم)

Kata *al-hakam* (الْحَكَم) terambil dari akar kata *hakama* (حَكَمَ). Kata yang menggunakan huruf-huruf *ha', kaf,* dan *mim* ini berkisar maknanya pada *menghalangi.* Seperti "hukum" yang berfungsi mengahalangi terjadinya penganiayaan. Kendali bagi hewan dinamai *hakamah* (حَكَمَة), karena ia menghalangi hewan mengarah ke arah yang tidak diinginkan atau liar. *Hikmah* (حِكْمة) adalah sesuatu yang bila digunakan/diperhatikan akan menghalangi terjadinya mudharat atau kesulitan, dan/atau mendatangkan kemaslahatan dan kemudahan.

Dalam Al-Qur'an ditemukan kata *hakam* yang menunjuk kepada Allah, yakni pada QS. Al-An'âm [6]: 114:

أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا

"Maka patutkah aku mencari hakam selain dari Allah, padahal Dialah yang telah menurunkan kitab (Al-Qur'an) kepadamu dengan terperinci?"

Sebagaimana ditemukan juga kata yang sama yang menunjuk kepada manusia, yakni firman-Nya:

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ

"Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya (suami istri) maka kirimlah seorang hakam dari keluarga lelaki dan seorang hakam dari keluarga perempuan" (QS. An-Nisâ' [4]: 35).

Kata *hakam* dalam ayat-ayat di atas dipahami dalam arti *pemberi putusan.*

Para ulama mengemukakan beberapa rumusan tentang makna *al-Hakam* yang menjadi sifat Allah. Ada yang berpendapat bahwa yang dimaksud adalah, "Dia yang melerai dan memutuskan kebenaran dari kebatilan, yang menetapkan siapa yang taat dan yang durhaka, serta yang memberi balasan setimpal bagi setiap

usaha, semuanya berdasar ketetapan yang ditetapkannya."

Menurut Imam Ghazali, dari sifat ini bercabang kepercayaan tentang Qadha' dan Qadar-Nya. Pengaturan-Nya dengan menetapkan sebab-sebab yang mengantar kepada terjadinya akibat, dan yang bersifat pasti, tidak berubah dan langgeng–hingga waktu yang ditetapkannya–seperti peredaran bumi dan benda di alam raya adalah *qadha'*. Selanjutnya yang mengarahkan sebab-sebab tersebut, yakni menggerakkannya dengan pergerakan yang sesuai dengan kadar dan penuh menuju akibat-akibatnya yang terjadi–dari saat ke saat–adalah *qadar*-Nya. Qadha' adalah ketetapan yang bersifat menyeluruh bagi sebab-sebab yang pasti dan bersifat langgeng untuk segala persoalan–atau katakanlah *sunnatullâh*/hukum-hukum alam dan kemasyarakatan yang ditetapkan Allah. Sedang *qadar* adalah pengarahan hukum-hukum tersebut dengan ukuran yang teliti menuju akibat-akibatnya masing-masing, tidak kurang dan tidak berlebih. Demikian, Al-Ghazali.

Dengan demikian *qadha'* dan *qadar*-Nya dikandung oleh sifat *al-Hakam*, bahkan sifat-Nya ini menyangkut segala sesuatu di dunia dan di akhirat, lahir dan batin, termasuk hukum-hukum syariat yang ditetapkan-Nya, bahkan Dia adalah *al-Hakam*, sebelum Dia menetapkan sesuatu.

وَهُوَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ لَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْأُولَىٰ وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَلَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

"Dan Dialah Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melain-kan Dia, bagi-Nyalah segala puji di dunia dan di akhirat, dan bagi-Nyalah segala penentuan, dan hanya kepada-Nyalah kamu dikembalikan" (QS. Al-Qashash [28]: 70).

الٓر ۚ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ

"Alif lâm râ', (inilah) suatu kitab yang ayat-ayatnya disusun dengan rapi serta dijelaskan secara terperinci yang diturun-kan dari sisi (Allah) yang Maha Bijaksana lagi Mahatahu" (QS. Hûd [11]: 1).

Dengan sifat ini, tecermin pula sekian banyak sifat-Nya yang lain, seperti Maha Mendengar, Maha Melihat, Maha Mengetahui, dan sebagainya.

Allah swt. telah menganugerahkan hukum dan hikmah kepada hamba-hamba yang dikehendaki-Nya. Firman-Nya:

يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا

"Hai Yahya, ambillah al-Kitab (Taurat) itu dengan sungguh-sungguh. Dan Kami berikan kepadanya hukum selagi dia masih kanak-kanak" (QS. Maryam [19]: 12).

Ini antara lain berarti, ketetapan-ketetapan para pilihan-Nya adalah ketetapan-ketetapan yang benar dan bijakasana. Al-Qur'an mengingatkan Nabi Muhammad saw. tentang sikap yang harus diambil umat beliau menyakut hukum-hukum yang beliau tetapkan dengan firman-Nya:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا

"Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakikatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim dalam perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa keberatan dalam hati mereka terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya" (QS. An-Nisâ' [4]: 65). Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

HAKÎM (حَكِيم)

Kata *al-ḥakîm* (الْحَكِيم) seakar dengan kata *al-Hakam* (الْحَكَم). Rujuklah ke sana untuk memahami makna ke bahasaannya.

Dalam Al-Qur'an kata *ḥakîm* terulang sebanyak 97 kali, dan pada umumnya menyifati Allah swt. Ada dua hal lain yang menyandang sifat *ḥakîm* (حَكِيم), yaitu kitab suci Al-Qur'an dan ketetapan Allah. Kebanyakan sifat Allah *al-Hakîm* (الْحَكِيم), digandengkan dengan *al-'Azîz* (الْعَزِيز), disusul dengan sifat *'Alîm* (عَالِم), kemudian *al-Khabîr* (الْخَبِير) empat kali dan masing-masing sekali dengan *at-Tawwâb* (التَّوَّاب), *al-Hamîd* (الْحَمِيد), *al-'Aliyy* (الْعَلِيّ), dan *al-Wâsi'* (الْوَاسِع).

Al-Hakîm dipahami oleh sementara ulama dalam arti *Yang memiliki hikmah*, sedang hikmah antara lain berarti mengetahui yang paling

utama dari segala sesuatu, baik yang berkaitan dengan ide, maupun perbuatan. Seorang yang ahli dalam melakukan sesuatu dinamai *hakîm*. "Hikmah" juga diartikan sebagai sesuatu yang bila digunakan/diperhatikan akan menghalangi terjadinya mudharat atau kesulitan yang lebih besar, dan atau mendatangkan kemaslahatan dan kemudahan yang lebih besar. Makna ini ditarik dari kata *hakamah*, yang berarti *kendali*, karena kendali menghalangi hewan/kendaraan mengarah ke arah yang tidak diinginkan, atau menjadi liar. Memilih perbuatan yang terbaik dan sesuai adalah perwujudan dari hikmah. Memilih yang terbaik dan sesuai dari dua hal yang buruk pun, dinamai hikmah, dan pelakunya dinamai *hakîm* (bijaksana). Siapa yang tepat dalam penilaiannya dan dalam pengaturannya, dialah yang *hakîm*.

يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ

"Dia (Allah) menganugerahkan al-Hikmah (kepada siapa yang Dia kehendaki). Dan barang siapa yang dianugerahi al-Hikmah, dia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak. Dan hanya orang-orang yang berakallah yang dapat mengambil pelajaran (dari firman Allah)" (QS. Al-Baqarah [2]: 269).

Pakar tafsir Al-Biqa'i menggarisbawahi bahwa *al-Hakîm* harus yakin sepenuhnya tentang pengetahuan dan tindakan yang diambilnya, sehingga dia akan tampil dengan penuh percaya diri, tidak berbicara dengan ragu atau kira-kira, dan tidak pula melakukan sesuatu dengan coba-coba.

Imam Ghazali memahami kata *Hakîm* dalam arti pengetahuan tentang sesuatu yang paling utama–ilmu yang paling utama dan wujud yang paling agung–yakni Allah swt. Jika demikian–tulis Al-Ghazali–Allah adalah *Hakîm* yang sebenarnya. Karena Dia yang mengetahui ilmu yang paling abadi dan tidak tergambar dalam benak (mengenal diri-Nya), tidak juga mengalami perubahan dalam pengetahuan-Nya. Hanya Dia juga yang mengetahui wujud yang paling mulia, karena hanya Dia yang mengenal hakikat Dzat, sifat, dan perbuatan-Nya.

Allah menyifati Al-Qur'an dengan sifat *Hakîm* (QS. Yâsîn [36]: 2), karena seluruh kandungannya merupakan petunjuk yang terbaik, guna mendatangkan kemaslahatan dan menghindarkan dari keburukan. Ketetapan-ketetapan Allah pun pada malam turunnya Al-Qur'an *(Lailatul Qadr)*–atau menurut pendapat lain *Nisf Sya'ban* (pertengahan Sya'ban)–dinamai-Nya *hakîm*. (فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ) *"Pada malam itu dijelaskan segala urusan yang penuh hikmah"* (QS. ad-Dukhân [44]: 4).

Seperti dikemukan di atas, kebanyakan sifat Allah *al-Hakîm* dirangkai dengan dengan *al-'Azîz*, untuk menunjukkan bahwa ketetapan Allah dilaksanakan-Nya sesuai kehendak-Nya, dan tidak satu pun yang dapat menghalangi terlaksananya kehendak itu (baca lebih jauh makna *al-'Azîz*). Demikian, *wa Allâh A'lam*. ❖ M. Quraish Shihab ❖

HALAF (حَلَف)

Kata *halaf* (حَلَف) di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (فِعْلٌ مَاضِى = kata kerja bentuk lampau) dan *fi'l mudhâri'* (فِعْلٌ مُضَارِعٌ = kata kerja bentuk sekarang atau yang akan datang), *halafa – yahlifu* (حَلَفَ يَحْلِفُ) di dalam Al-Qur'an disebut 13 kali di dalam 5 surah; 12 kali di dalam surah *Madaniyah* dan sekali di dalam surah *Makkiyah*. Dengan bentuk *fi'l mâdhî* satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 89, dengan bentuk *fi'l mudhâri'* 11 kali, dan *ism fâ'il* (إِسْمُ الْفَاعِل = pelaku) satu kali.

Semua kata *halaf* (حَلَف) yang disebut di dalam Al-Qur'an berarti 'sumpah', dan hanya konteks penggunaannya berbeda-beda. Yang terbanyak adalah sumpah palsu yang ducapkan oleh kaum munafik dan kaum musyrik seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 107, *"...Mereka sesungguhnya bersumpah, 'Kami tidak menghendaki selain kebaikan'. Dan Allah menjadi saksi bahwa sesungguhnya mereka itu adalah pendusta (di dalam sumpahnya)*, juga Ayat 42, 56, 62, 74, 95 dan 96 serta QS. Al-Mujâdilah [58]: 14. *Halaf* (حَلَف) digunakan di dalam konteks umum, yaitu sumpah yang dilanggar, seperti di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 89, *"Allah tidak menghukum kamu*

disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja; maka, kafarat (melanggar sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. Barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka kafarat sumpah-sumpahmu bila kamu bersumpah (dan kamu langgar)".

Orang yang selalu bersumpah disebut *hallâf* (حَلَّاف) (QS. Al-Qalam [68]: 10). *Al-hilf* (اَلْحِلْف) artinya 'perjanjian di antara satu kaum dan kaum lainnya'. Menurut Ibnul Atsir, *al-hilf* (اَلْحِلْف) pada mulanya adalah perjanjian di antara dua orang atau lebih untuk saling menolong dan saling melindungi. Cara ini pernah digunakan pada masa jahiliyah dan masa awal Islam, yang berakibat mereka saling mewarisi apabila salah satunya meninggal dunia. Ini didasarkan pada QS. An-Nisâ' [4]: 33, *"Dan (jika ada) orang-orang yang kamu telah bersumpah setia dengan mereka maka berilah kepada mereka bagiannya"*. Akan tetapi, Nabi saw. melarangnya setelah turun ayat yang bisa menguraikan hak-hak ahli waris.

QS. Al-Baqarah [2]: 224 melarang kaum Muslim untuk sering bersumpah karena seringnya bersumpah menjadi indikasi bahwa ucapan yang bersangkutan tidak dipercaya sampai ia harus bersumpah. ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

HALÎM (حَلِيم)

Kata *al-halîm* (حَلِيْم) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *ha'*, *lâm*, dan *mîm*, yang memunyai tiga makna, yaitu *tidak bergegas, lubang karena kerusakan,* dan *mimpi.*

Makna pertama di atas, disandangkan kepada makhluk dan Tuhan. Bagi makhluk manusia, ketidaktergesa-gesaan itu antara lain disebabkan karena dia memikirkan secara matang tindakannya, dari sini kata ini pun diartikan dengan *akal pikiran* dan antonim *kejahilan*. Bisa saja ketidakbergegasan lahir dari ketidaktahuan seseorang atau keraguannya; ketika itu dia tidak dapat dinamai *halîm,* walau dia tidak tergesa. Bisa juga dia menunda sanksi karena dia tak mampu, ini juga menggugurkan sifat ini darinya. Selanjutnya penyandangnya pun harus dapat menempatkan setiap kasus yang dihadapinya pada tempat yang semesti-nya, antara lain mengetahui sampai batas mana setiap kasus ditangguhkan, dan ini mengharuskan dia bersifat *hakîm* (حَكِيم = bijaksana). Perlu dicatat bahwa sifat ini, tidak berarti tidak dijatuhkannya sanksi–karena ia tidak sama dengan sifat Pemaaf atau Pengampun. Sanksi tetap dijatuhkan–hanya saja ditunda–dengan harapan, semoga yang bersalah dapat memper-baiki diri, meminta ampun, atau pun untuk menutup dalih si pembangkang bahwa dia dadak dan tidak diberi kesempatan, atau lainnya.

Dalam Al-Qur'an, sifat *al-Halim*, ditemukan sebanyak 15 kali, empat di antaranya merupakan sifat manusia-manusia pilihan, yakni Ibrahim dalam QS. at-Taubah [9]: 114 dan Hûd [11]: 75, dan Ismail dalam QS ash-Shâffât [37]: 101. Terhadap kedua nabi tersebut yang menyandangkan sifat ini adalah Allah swt. Manusia pilihan ketiga yang menyandang sifat ini dalam Al-Qur'an adalah Nabi Syu'aib as., yakni dalam QS. Hûd [11]: 87. Hanya saja yang menyandangkannya kepada beliau adalah kaumnya dan itu mereka lakukan sebagai puncak ejekan terhadap beliau.

Sangat wajar Nabi Ibrahim dan Ismail as. mendapat pujian tersebut, karena mereka diuji Allah dengan berbagai ujian yang dapat menimbulkan amarah atau kesedihan, namun mereka mampu menahan gejolak hati, tidak tergesa-gesa dalam bertindak, bahkan mereka mengambil sikap yang sangat logis, sehingga tidak sedikit pun tanda-tanda kemarahan dan kesedihan tampak pada air muka mereka.

Imam Ghazali menjelaskan sifat *al-Halîm* yang disandang Allah adalah sebagai, "Dia yang menyaksikan kedurhakaan para pendurhaka, melihat pembangkangan mereka, tetapi kemarahan tidak mengundangnya bertindak, tidak juga dia disentuh oleh kemurkaan atau didorong untuk bergegas menjatuhkan sanksi–padahal Dia amat mampu dan kuasa." Memang, Allah

berfirman melukiskan sekelumit santunan-Nya: (وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِمَا كَسَبُوا۟ مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِن دَآبَّةٍ) *"Seandainya Allah menjatuhkan sanksi (di dunia ini) terhadap manusia sebagai balasan atas perbuatan mereka, maka Dia tidak akan membiarkan di atas permukaan bumi ini satu binatang melata pun (manusia)"* (QS. Fâthir [35]: 45).

Sifat *al-Halîm*, yang disandang Allah dan disebut dalam Al-Qur'an sebanyak dua belas kali itu, tidak satu pun yang berdiri sendiri. Enam di antaranya dirangkaikan dengan sifat *al-Ghafûr* (الغَفُور), hal ini sangat wajar, agaknya untuk memberi isyarat, bahwa yang ditangguhkan sanksinya pun, masih mungkin untuk diampuni-Nya. Tiga kali sifat *al-Halîm* dirangkaikan dengan sifat *al-'Alîm* (العَلِيم) untuk menekankan kemahatahuan-Nya, tentang si pelaku dosa dan dosa-dosanya. Sekali sifat itu dirangkaikan dengan *al-Ghaniyy* (الْغَنِيّ), untuk mengisyaratkan bahwa Allah swt. tidak butuh sedikit pun memberi balasan kepada para penjahat, namun merekalah yang membutuhkan kasih sayang Allah. Selanjutnya sekali dirangkaikan pula *al-Halîm* dengan sifat Allah *asy-Syakûr* (الشَّكُور), untuk mengisyaratkan bahwa syukur Tuhan kepada makhluk-Nya, dicerminkan pula oleh penangguhan sanksi-Nya. Tidak dapat disangkal bahwa ada di antara pendurhaka yang ditangguhkan sanksi hukumannya itu, yang memunyai kebaikan, dan penangguhan ini dapat merupakan kesempatan baginya untuk melakukan introspeksi sehingga dia dapat memperbaiki kesalahan. Memang Tuhan menangguhkan, tetapi tidak mengabaikan.

Manifestasi dari sifat Ilahi ini, tecermin dari penangguhan siksa terhadap yang bergelimang dalam dosa, atau terhadap yang tak mau tahu dan melecehkan tuntunan-Nya walau demikian, rezeki-Nya tidak diputus buat mereka. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

HALÛ'Â (هَلُوْعًا)

Kata *halû'â* (هَلُوْعًا) merupakan kata dasar dari *hali'a – yahla'u – halâ'an, halû'an* (هَلِعَ يَهْلَعُ هَلَاعًا وَهَلُوْعًا). Kata *halû'a* (هَلُوْعًا) disebut satu kali saja di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 19, *innal-insâna khuliqa halû'â* (إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا = sesungguhnya manusia itu diciptakan bersifat keluh kesah lagi kikir).

Penjelasan tentang sifat *halû'a* (هَلُوْعًا) ini ditemui pada dua ayat berikutnya, yaitu, *idzâ massahusy-syarru jazû'â* (إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا = apabila ditimpa kesusahan, ia berkeluh kesah), *wa idzâ massahul-khairu manû'â* (وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا = apabila mendapat kebaikan, ia kikir).

Menurut Ibnu Faris, kata *halû'â* (هَلُوْعًا) berarti 'cepat' dan 'tajam', misalnya *rajulun halû'un* (رَجُلٌ هَلُوْعٌ = orang yang cepat mengeluh dan gelisah).

Az-Zamakhsyari menjelaskan, sifat *halû'â* (هَلُوْعًا = gelisah dan kikir) itu diciptakan Allah sebagai suatu keniscayaan (*dharûrî* = ضَرُوْرِيّ) bukan pilihan manusia (*ikhtiyârî* = اِخْتِيَارِي).

Sementara itu, Al-Qurthubi menyebutkan bahwa kata *halû'â* (هَلُوْعًا) yang terdapat di dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 19 itu adalah orang kafir. Selanjutnya dia mengemukakan beberapa pendapat mengenai makna kata ini. 1) Tidak sabar terhadap yang baik dan yang buruk sehingga melakukan sesuatu yang tidak pantas dilakukan. 2) Apabila memperoleh harta, ia tidak memberikan sesuatu yang menjadi hak Allah. 3) Seseorang apabila memperoleh kebajikan tidak mensyukurinya dan apabila ditimpa kemudharatan tidak sabar menghadapinya. 4) Apabila mendapat musibah, ia sangat gelisah, dan apabila memper-oleh kebaikan, ia sangat kikir .

Lain lagi pendapat Fakhrur Razi yang menyatakan bahwa sementara ahli tafsir berpendapat bahwa kata *al-insân* di dalam ayat tersebut adalah orang kafir, sementara yang lain berpendapat kata tersebut mencakup semua manusia karena sesudahnya ada *istitsnâ'* (pengecualian) terhadap orang-orang yang shalat. Menurutnya, kata *halû'â* (هَلُوْعًا) yang terdapat di dalam ayat tersebut bukanlah merupakan sifat yang diciptakan Allah pada manusia. Dengan alasan Allah mencela orang yang bersifat *halû'â* (هَلُوْعًا) dan karenanya mengecualikan orang-orang yang berusaha sungguh-sungguh

untuk meninggalkan sifat yang tercela ini. Jika memang *halû'â* (هَلُوْعًا) merupakan sifat *dharûrî* maka bagaimana mungkin Allah memerintahkan untuk meninggalkannya. Kata *halû'â* (هَلُوْعًا) terjadi atas dua urusan, salah satunya merupakan kondisi kejiwaan yang mengakibatkan timbulnya gelisah, keluh kesah, sedangkan yang kedua merupakan aktivitas lahir dari ucapan dan perbuatan yang menunjukkan gejala kejiwaan tersebut. Adapun kondisi jiwa memang ciptaan *halû'â* Allah karena orang yang telah diciptakan Allah dengan sifat itu tidak mungkin menghilangkannya dari dirinya. Seseorang yang diciptakan dengan sifat berani bisa saja menghilangkan sifat itu dari dirinya; segala aktivitas yang faktual, baik berupa ucapan maupun perbuatan, bisa saja ditinggalkan atau dimunculkan karena aktivitas ini merupakan urusan *ikhtiyarî* (yang dapat diusahakan). Adapun sifat hawa nafsu seperti *halû'â* (هَلُوْعًا) secara hakikat diciptakan Allah sehingga setiap orang berpotensi memilikinya.

Firman Allah swt. di dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 22 yang mendahulukan shalat atas semua amal baik yang banyak itu berarti menunjukkan kemuliaan dan perbuatan terbaik yang punya pengaruh yang besar untuk menolak kehinaan dan sifat *halû'â* yang tercela. QS. Al-'Ankabût [29]: 45, *innash-shalâta tanhâ 'anil-fahsyâ' wal-munkar* (إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ = sesungguhnya shalat itu mencegah dari perbuatan-perbuatan keji dan mungkar) juga mengisyaratkan hal itu.

Dapatlah disimpulkan bahwa Allah memberi potensi kepada manusia untuk menempati tempat yang terpuji atau menempati tempat yang tercela. Juga ayat tersebut menjelaskan tentang kelemahan yang dimiliki manusia, di antaranya sifat *halû'â* (هَلُوْعًا) yang harus dihindari. ❖ *Afraniati Affan* ❖

HÂM (حَامٍ)

Hâm (حَامٍ) adalah bentuk *ism fa'il* (kata pelaku) dari kata yang tersusun dari huruf *hâ'*, *mîm*, dan huruf *mu'tal* (ح-م-ى). Kata ini memunyai dua makna denotatif. **Pertama**, 'panas' yang merupakan makna dari kata *hamiya – yahmâ – hamyan* (حَمِيَ–يَحْمَى–حَمْيًا). **Kedua**, 'menjaga' yang merupakan makna dari kata *hamâ – yahmî – himyatan* (حَمَى–يَحْمِي–حِمَايَةً). Makna kedua ini pun berkembang menjadi, antara lain: 'membela' karena menjaga dari hal-hal yang mengancam; 'mempertahankan' karena menjaga eksistensinya; 'anjing/singa' yang dijadikan sebagai penjaga; 'pengacara' karena menjaga terdakwa dari tuduhan/hukuman; 'pantangan' karena menjaga dari hal yang dapat membuat sakit.

Tampaknya, penamaan unta jantan terambil dari makna dasar kedua 'menjaga' karena unta yang diberi nama *hâm* itu, menurut Az-Zamakhsyari, berlaku khusus bagi unta jantan yang memunyai kelebihan dan dijaga oleh pemiliknya dari segala macam gangguan, termasuk menunggangi, mencegah dari mencari air minum, dan merumput. Kelebihan unta jantan itu adalah dapat membuntingkan unta betina sampai sepuluh kali melahirkan. Kelebihan itulah yang membuat orang Arab sangat menyayangi dan menjaganya.

Kata *hâm* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang enam kali dan *hâm* sendiri terulang satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 103. Kata lainnya berbentuk kata kerja passif, *yuhmâ* (يُحْمَىٰ = dipanaskan) dinyatakan di dalam QS. At-Taubah [9]: 35; mashdar, *hamiyyah* (حَمِيَّةً = kesombongan) dinyatakan di dalam QS. Al-Fath [48]: 26; dan kata benda, *hâmiyah* (حَامِيَةٌ = yang sangat panas) dinyatakan di dalam QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 4 dan QS. Al-Qâri'ah [101]: 11.

Menurut Al-Qurthubi, yang dimaksud *hâm* di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 103 itu adalah unta jantan yang dihiasi dengan perhiasan tertentu ketika selesai kawin sebagai tanda tidak boleh diganggu. Sementara itu, ada juga yang berpendapat bahwa *hâm* adalah unta jantan yang cucunya sudah dapat dikendarai, seperti disebutkan dalam syair Arab,

حَمَاها أَبُوْ قَابُوْسِ فِي عِزِّ مُلْكِهِ – كَمَا قَدْ حَمَى أَوْلَادَ أَوْلَادِهِ الْفَحْلُ

(hamâhâ abû qâbûs fî 'izzi mulkihî - kamâ qad hamâ awlâda awlâdihil-fahlu)
Dia (wanita) itu dipelihara oleh Abu Qabus dengan kemuliaan kekuasaannya – seperti halnya unta memelihara cucunya (anak dari anaknya).

Dengan alasan itu, unta jantan dinamakan *hâm* karena dapat menjaga cucunya hingga dewasa dan dapat ditunggangi. Kata *hâm* dalam ayat itu berkaitan dengan kebiasaan orang Arab Jahiliyah yang memperlakukan binatang tertentu, seperti *bahîrah* (بَحِيْرَة = unta betina yang telah beranak lima kali dan anak yang kelima adalah jantan, lalu unta betina itu dibelah telinganya, dilepaskan, dan tidak boleh ditunggangi lagi serta diambil air susunya); *sâ'ibah* (سَائِبَة = unta betina yang dibiarkan pergi ke mana saja lantaran sesuatu nazar); *washîlah* (وَصِيْلَةٌ = domba jantan yang kembarannya betina yang tidak boleh diganggu karena diperuntukkan untuk berhala); dan termasuk *hâm*, secara terhormat untuk dipersembahkan kepada berhala mereka. Perbuatan itu tidak dibenarkan oleh Islam.

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

HAMAZÂT (هَمَزَات)

Kata (هَمَزَات) merupakan bentuk jamak dari *hamazah* (هَمَزَة). *Hamazah* (هَمَزَة) berasal dari *hamaza – yahmazu – hamzan* (هَمَزَ يَهْمِزُ هَمْزًا). *Al-hamazah* (اَلْهَمَزَة) berarti *adh-dhaghth* (الضَّغْطُ = mendorong atau mendesak) juga berarti (العَصْرُ = memeras). *Hamazah* (هَمَزَة) di dalam berbagai bentuknya di dalam Al-Qur'an disebut tiga kali, *humazah* (هُمَزَة) satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Humazah [104]: 1, *hammâz* (هَمَّاز) satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Qalam [68]: 11, dan *hamazât* (هَمَزَاتِ) satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 97.

Pengertian dasar tersebut di atas kemudian mengalami pengembangan. Yang pertama seperti terdapat pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 97. Di dalam ayat ini kata tersebut dikaitkan dengan *asy-syayâthîn* (setan) sehingga menjadi 'godaan/ bisikan yang di hembuskan setan ke dalam hati manusia untuk melakukan hal-hal yang buruk'. *Hamazât* (هَمَزَاتِ) juga menunjukkan adanya kualitas yang maksimal di dalam menggoda dan merongrong. Jadi, bukan sekadar godaan dan rongrongan biasa. Oleh karena itu, patut dan bijaksana jika Allah memerintahkan agar manusia memohon perlindungan dari godaan dan rongrongan setan.

Arti kedua adalah *al-katsîr ath-tha'n* (الكَثِيْرُ الطَّعْنِ = ejekan atau celaan). Arti semacam ini di dalam Al-Qur'an ditemukan pada QS. Al-Humazah [104]: 1 dan QS. Al-Qalam [68]: 11. Di dalam kedua ayat ini Allah mengancam orang yang bersikap *humazah* (هُمَزَةٍ = mengejek dan mencela).

Secara khusus Allah swt. menurunkan satu surah di dalam Al-Qur'an yang diberi nama QS. Al-Humazah, yaitu surah ke-104. Surah ini mengandung sembilan ayat yang terdiri dari 30 kata dan termasuk kategori surah *Makkiyah*. Di dalam surah itu terdapat ancaman *wail* (وَيْلٌ = neraka wail) bagi orang yang senantiasa mencela atau mengejek sesama manusia. Mereka itu adalah orang-orang yang menimbun harta kekayaan dan bersikap sombong serta mengira bahwa harta kekayaan itu akan mengekalkan mereka.

Ada juga ulama lain menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan *al-humazah* (اَلْهُمَزَة) ialah kebiasaan mencela orang lain, sedangkan celaan tersebut tidak pantas bagi orang yang dicela. Imam Ibnu Katsir mengatakan bahwa *al-humazah* (اَلْهُمَزَة) adalah pengejekan dengan ucapan dan berhadap-hadapan, sedangkan pengejekan dengan tindakan dan dilakukan di belakang orang yang diejek disebut *lumazah* (لُمَزَةٌ). Menurut Mujahid dan Ibnu Zaid adalah sebaliknya. Kedua istilah ini digandengkan oleh Allah swt. di dalam QS. Al-Humazah [104]: 1, *Wailun li kulli humazatil-lumazah* (وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ = Kecelakaan bagi pengumpat dan pencela).

Ayat-ayat Al-Qur'an yang di dalamnya terdapat kata *hamazât* dan turunannya disebut di dalam konteks pembicaraan mengenai kezaliman yang meliputi: **pertama**, perintah agar tidak menceburkan diri ke dalam kategori orang lalim dan perintah agar tidak mengikuti/menaati orang lalim yang salah satu tandanya adalah banyak/

terbiasa mencela orang lain (QS. Al-Qalam [68]: 11); **kedua**, anjuran berdoa agar mendapat perlindungan dari setan sebagai makhluk yang zalim (QS. Al-Mu'minûn [23]: 97); **ketiga**, ancaman bagi orang yang besikap zalim yang di dalam hal ini, di antaranya, orang yang memilki sifat *humazah* (QS. Al-Humazah [104]: 1). ❖ *Cholidi* ❖

HAMD (حَمْد)

Kata *hamd* (حَمْد) adalah bentuk *mashdar* dari kata *hamida – yahmadu – hamdan*. Kata tersebut terdiri dari tiga huruf, yakni *ha, mim,* dan *dal* yang berarti *madaha* (مَدَحَ = memuji) atau antonim dari kata *al-khatha'u wadz-dzammu* (اَلْخَطَءُ وَ الذَّمُّ = tercela dan salah). Dari akar kata yang sama lahir kata *ahmadu* (اَحْمَدُ = yang lebih terpuji), *mahmûdun, muhammad* (مُحَمَّدٌ – مَحْمُوْدٌ = yang terpuji) dan *tahmîd* (تَحْمِيْدٌ = mengucapkan pujian).

Di dalam kehidupan sehari-hari, ungkapan tersebut masyhur digunakan, yakni ketika seseorang memperoleh nikmat dan atau mendengar berita gembira. Maka, dari itu para mufasir berpendapat bahwa kata *al-hamd* diucapkan ketika kita dan orang lain mendapatkan nikmat. Di dalam bahasa Arab, kata yang memunyai makna yang lebih dekat dengannya adalah *asy-syukru* (الشُّكْرُ = berterimakasih). Bahkan, menurut Ath-Thabari bahwa keduanya memunyai arti yang sama sebagaimana di dalam ungkapan *al-hamdu lillâhi syukran* (اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ شُكْرًا = segala puji bagi Allah sepenuhnya). Namun, pendapat Ath-Thabari tersebut tidak diterima oleh Al-Qurthubi dengan alasan bahwa *al-hamd* adalah pujian terhadap sesuatu karena sifat-sifatnya, meskipun tidak didahului dengan perbuatan baik (*ihsân*). Adapun *asy-syukru* adalah pujian terhadap sesuatu yang sebelumnya telah melakukan kebaikan (*ihsân*). Dengan demikian, kata *al-hamd* lebih umum daripada kata *asy-syukru* atau dengan kata lain *asy-syukru* bagian dari *al-hamd*.

Di dalam Al-Qur'an, kata *al-hamd* dengan segala derivasinya terulang sampai 68 kali di dalam 44 surah. Satu kali di dalam bentuk *fi'l mudharî' mabnî lil majhûl,* 43 kali di dalam bentuk *mashdar,* 17 kali di dalam bentuk *shifat musyabbahah,* lima kali di dalam bentuk *ism maf'ûl,* dan masing-masing satu kali di dalam bentuk *ism fâ'il* dan *ism tafdhîl*.

Penggunaan kata *al-hamd* di dalam Al-Qur'an memberikan kesan atau pelajaran bahwa manusia hanya pantas memberikan pujiannya terhadap Allah swt. Sebanyak 43 kali penggunaan kata tersebut, dikhususkan kepada-Nya. Dari ke-43 penggunaan itu, 23 kali di antaranya dengan ungkapan yang langsung, *al-hamdu lillâh* (اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ = segala puji bagi Allah), 10 kali disandarkan kepada kata *rabbika* (رَبِّكَ = Tuhanmu), empat kali dengan ungkapan *lahul hamd* (لَهُ الْحَمْدُ = milik-Nya segala puji-pujian), dan satu kali dengan ungkapan *falillâhil hamd* (فَلِلّٰهِ الْحَمْدِ = milik Allah segala puji-pujian).

Menurut M. Quraish Shihab, kelayakan pujian hanya ditujukan kepada Allah karena di dalam segala perbuatan-Nya, Dia selalu memenuhi tiga persyaratan: indah, dilakukan dengan sadar, dan di luar keterpaksaan. Allah menciptakan segala sesuatu dengan baik dan sempurna di atas kesadarannya sendiri dan di luar paksaan dari pihak siapa pun. Hal ini sangat berbeda dengan apa yang dilakukan dan dimiliki oleh manusia atau makhluk-Nya secara umum. Seorang pemimpin perusahaan boleh jadi melakukan tugasnya dengan baik dan sempurna menurut standardisasi yang diberlakukan di dalam perusahaan tersebut, namun di dalam melaksanakan tugasnya, ia merasa terbebani oleh rasa tanggung jawab untuk memberikan yang terbaik kepada bawahannya dan terhantui oleh perasaan bersalah manakala ia tidak menunaikan tugasnya dengan baik. Yang pasti bahwa di dalam melaksanakan tugasnya, ia tidak terlepas dari nasihat-nasihat dan saran-saran dari pihak lain. Demikian halnya dengan kecantikan seorang gadis, keindahan bulu seekor merpati, cenderawasih, nuri, dan lain-lain. Semua itu tercipta dan mereka miliki di luar kesadarannya. Dan justru hal itu merupakan bagian dari perbuatan Tuhan yang dilakukan secara sempurna di bawah kesadarannya tanpa

paksaan dari pihak lain. Oleh karena itu, perasaan takjub yang lahir karena memandang sesuatu sepatutnya melahirkan pujian kepada penciptanya.

Penggunaan kata *al-hamd* pada umumnya menunjukkan sifat Allah swt. Dari 17 kali penyebutannya di dalam Al-Qur'an, semuanya menunjukkan sifat Allah kecuali di dalam QS. Al-Hajj [22]: 24. Dari 16 kali penyebutan kata *hamîd* (حَمِيْدٌ = Yang Maha Terpuji), sebagai sifat Allah, 10 kali di antaranya dirangkaikan dengan kata *ghanî* (غَنِيٌّ = Yang Mahakaya), 3 kali dengan kata *'azîz* (عَزِيْزٌ = Yang Mahamulia), dan masing-masing satu kali dengan *waliy* (وَلِيٌّ = Maha Pelindung), *majîd* (مَجِيْدٌ = Yang Mahamulia) dan *hakîm* (حَكِيْمٌ = Yang Mahabijaksana). Rangkaian kata *hamîd* dengan *ghaniy* adalah isyarat bahwa sesungguhnya Allah tidak membutuhkan pujian itu. Pujian oleh makhluk-Nya sama sekali tidak menambah keagungan dan kesempurnaan-Nya, sebagaimana cercaan makhluk yang ditujukan kepada-Nya tidak mengurangi keperkasaan dan kemutlakan-Nya. Karena itu, di dalam QS. Luqmân [31]: 12, Ia menegaskan bahwa *"Barangsiapa yang bersyukur kepadaku sesungguhnya ia bersyukur kepada dirinya sendiri, dan barangsiapa yang tidak bersyukur sesungguhnya Allah Mahakaya lagi Maha Terpuji"*.

Kata *hamîd* di dalam QS. Al-Hajj [22]: 24, sebagaimana disinggung di atas, merupakan sifat bagi jalan, sebagaimana disebutkan, *"Dan mereka diberi petunjuk kepada ucapan-ucapan yang baik dan ditunjuki pula kepadanya jalan yang terpuji"*. Menurut Ibnu Katsir, jalan "terpuji" yang dimaksud adalah jalan menuju sebuah tempat atau keadaan di mana mereka memuji Tuhannya atas kebaikan dan nikmat yang telah diberikan-Nya.

Pujian kepada Allah tidak hanya dilakukan oleh manusia, melainkan pujian itu juga dilakukan oleh seluruh makhluk yang lain. Bahkan, dari beberapa ayat dipahami bahwa Allah memuji diri-Nya sendiri. Perihal semua makhluk memuji Allah, dapat dilihat misalnya di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 44. Kemudian perihal Allah memuji diri-Nya sendiri, dapat dilihat di dalam banyak ayat, misalnya di dalam QS. Al-Fâtihah [1]: 1, *"Segala puji bagi Allah Tuhan seru sekalian alam"*. Menurut M. Quraish Shihab, pujian Allah terhadap diri-Nya merupakan bagian dari pengajaran-Nya terhadap makhluk.

Al-hamîd, sebagai sifat yang melekat pada diri Allah, kekal bersama kekalnya zat-Nya. Oleh sebab itu, pujian kepada diri-Nya tidak terbatasi oleh batas waktu. Allah senantiasa dipuji oleh makhluk-Nya, baik di dunia maupun di akhirat. Hal ini dapat dipahami, misalnya dari QS. Sabâ' [34]: 1. Hal yang sama juga didapati di dalam QS. Al-Qashash [28]: 70 dan Sabâ' [34]: 10.

Dengan merujuk pada pengertian dasar dari kata *al-hamd*, dapat dipahami bahwa di dalam tataran aplikatif, pujian tidak hanya diungkapkan dengan kata *al-hamd*. Pujian terhadap sesuatu dapat diungkapkan dengan menggunakan kata yang beragam sesuai dengan sifat dan unsur yang dipuji dari sesuatu itu, atau hal yang menyebabkan pujian itu muncul seperti di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 1. Di dalam ayat tersebut, Allah dipuji karena kesucian-Nya dan demikian seterusnya. ❖ *Alimin* ❖

HAMÎD (حَمِيد)

Kata *hamîd* (حَمِيد) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *ha'*, *mîm*, dan *dâl*. Maknanya adalah antonim *tercela*. .

Fakhruddin ar-Razi membedakan antara *syukur* (شُكْر) dan *hamd* (حَمْد) (pujian). Syukur digunakan dalam konteks nikmat yang Anda peroleh. Sedangkan *hamd* digunakan baik untuk nikmat yang Anda peroleh maupun selain yang Anda peroleh. Jika demikian, saat Anda berkata *Allâh al-Hamîd* (اللهُ الْحَمِيد) (Maha Terpuji), maka ini adalah pujian kepada-Nya, baik Anda menerima nikmat maupun orang lain yang menerimanya. Sedangkan bila Anda mensyukuri-Nya, maka itu karena Anda merasakan adanya anugerah yang Anda peroleh.

Dalam Al-Qur'an kata *hamîd* terulang sebanyak 17 kali. Hanya sekali yang tidak menjadi sifat Allah, tetapi sifat jalan Allah (*shirâth al-Hamîd*

Hamîd

[صِرَاطِ الْحَمِيدِ]). Kata ini 10 kali dirangkaikan dengan sifat *Ghaniyy* (غَنِيّ), tiga kali dengan *al-'Azîz* (الْعَزِيز), dan masing-masing sekali dengan *Majîd* (مَجِيد), *Hakîm* (حَكِيم), dan *Waliy* (وَلِيّ). Perangkaian sifat *Hamîd* dengan *Ghaniyy*, mengisyaratkan bahwa pujian kepada Allah, sama sekali tidak dibutuhkan oleh-Nya. Pujian tidak menambah keagungan dan kesempurnaan-Nya. Cercaan dan kedurhakaan pun tidak mengurangi keperkasaan dan kemutlakan-Nya. Karena itu ditegaskan-Nya bahwa:

وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ

"Barang siapa yang bersyukur (kepada Allah), maka sesungguhnya ia bersyukur kepada dirinya sendiri; dan barang siapa yang tidak bersyukur, maka sesungguhnya Allah Mahakaya lagi Maha Terpuji" (QS. Luqmân [31]: 12).

Ada tiga unsur dalam perbuatan yang harus dipenuhi oleh pelaku sehingga dia mendapat pujian, yaitu *indah* (baik), dilakukan *secara sadar*, dan *tidak terpaksa/dipaksa*. Kata *al-Hamîd* yang menjadi sifat Allah mengandung arti bahwa Allah dalam segala perbuatan-Nya telah memenuhi ketiga unsur pujian yang disebutkan di atas.

Allah *al-Hamîd* berarti bahwa Dia yang menciptakan segala sesuatu dan segalanya diciptakan dengan baik serta atas dasar ikhtiar dan kehendak-Nya tanpa paksaan. Kalau demikian, maka segala perbuatan-Nya terpuji dan segala yang terpuji merupakan perbuatan-Nya juga, sehingga wajar Dia menyandang sifat *al-Hamîd* dan wajar juga kita mengucapkan *al-Hamdulillâh* (segala puji hanya tertuju kepada Allah). Jika Anda memuji seseorang karena kebaikan atau kecantikannya, maka pujian tersebut pada hakikatnya harus dikembalikan kepada Allah swt., sebab kecantikan dan kebaikan itu bersumber dari Dia Yang Maha Kuasa itu. Jika Anda memuji seseorang karena kekayaannya, maka yang terlebih dahulu harus dipuji adalah Allah yang menganugerahkan kekayaan kepadanya.

Allah adalah *al-Hamîd*, Yang Maha Terpuji, karena Dia yang mencipta dan menghidupkan. Dia pula yang menganugerahkan sarana dan prasarana kehidupan serta petunjuk-petunjuk kebahagiaan hidup duniawi. Selanjutnya Dia yang mewafatkan, kemudian menghidupkan kembali untuk mendapatkan kebahagiaan ukhrawi. Semua itu dianugerahkan-Nya tanpa mengharapkan imbalan. (QS. Al-Baqarah [2]: 28).

Allah bahkan harus dipuji walau petaka sedang menimpa, karena Dia *Rabb al-'Âlamîn* (رَبّ الْعَالَمِين [Pendidik/Pemelihara alam raya]). Pengertian *rubûbiyah* (رُبُوبِيَّة [kependidikan/pemeliharaan]) mencakup pemberian rezeki, pengampunan, dan kasih sayang; juga amarah, ancaman, siksaan, dan sebagainya. Makna ini akan terasa dekat ke benak kita saat mengancam, bahkan memukul anak kita dalam rangka mendidik mereka.

Sifat Allah *al-Hamîd*, menurut Imam Al-Ghazali adalah "Allah Yang Terpuji oleh diri-Nya sejak azali, dan terpuji pula oleh makhluk-makhluknya terus-menerus." Dari penjelasan tersebut terlihat bahwa Allah di samping dipuji oleh makhluk-Nya juga memuji diri-Nya. Memang dari tinjauan kebahasaan, patron semacam kata *al-Hamîd* dapat berarti subjek dan objek. Di sisi lain ditemukan dalam Al-Qur'an firman-Nya yang mengandung pujian atas diri-Nya. Perhatikan QS. Al-Fâtihah [1] yang diawali setelah *Basmalah* dengan *al-Hamdulillâh* (ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ). Pujian Allah terhadap diri-Nya adalah bagian dari pengajaran-Nya kepada makhluk.

Pujian makhluk terhadap Allah terlaksana dalam kehidupan dunia ini dan bersinambung hingga hari Kemudian. (QS. Sabâ' [34]: 1). Semua makhluk tanpa kecuali menyucikan sambil memuji-Nya. (QS. Al-Isrâ' [17]: 44).

Mereka yang enggan atau lupa memuji-Nya di dunia, pasti akan memuji-Nya di akhirat nanti, setelah menyadari betapa besar anugerah yang dilimpahkan-Nya. (QS. Al-Isrâ' [17]: 52). Demikian, *wa Allah A'lam*. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

HAMÎM (حَمِيْم)

Kata ini berasal dari kata *hâ-mîm-mîm* (ح-م-م) dengan kata kerjanya berbentuk *hamma-yahummu* (حَمَّ - يَحُمُّ). Kata kerja ini termasuk di dalam kelompok kata kerja *fa'ala-yaf'ulu* (فَعَلَ - يَفْعُلُ) sehingga asalnya berbunyi *hamama-yahmumu* (حَمَمَ - يَحْمُمُ). Di dalam gramatika bahasa Arab, suatu kata yang huruf *fâ'* dan *lâm fi'l*-nya terdiri dari dua huruf yang sama, maka huruf pertama yang sama itu digabungkan ke dalam huruf kedua. Oleh karena itu kata kerja ini menjadi *hamma-yahummu*.

Di dalam bahasa Arab, menurut Ibnu Faris, kata dengan akar *hâ-mîm-mîm* tersebut memunyai beberapa arti yang berbeda. Di antaranya menunjukkan arti 'panas' dan juga berarti 'dekat'. Berdasarkan arti yang pertama tersebut, air yang panas disebut *al-hamîm* (اَلْحَمِيْم). Demikian pula, karena kata tersebut memunyai arti kedekatan, teman yang dekat dikatakan *al-hamîm* (اَلْحَمِيْم).

Selain itu, Ibnu Faris menjelaskan bahwa kata tersebut juga berarti 'hitam' sehingga segala sesuatu yang hitam disebut dengan *hamham* (حَمْحَم); dari arti ini asap atau awan dikatakan *yahmûm* (يَحْمُوم) karena warna asap atau awan yang tebal biasanya hitam. Demikian pula, melumuri muka dengan arang diungkapkan dengan ungkapan *hammama* (حَمَّمَ). Di samping itu, kata tersebut memunyai arti 'bermaksud terhadap sesuatu', misalnya orang Arab biasa berkata *hammama hammahu* (حَمَّمَ حَمَّهُ) jika orang itu bermaksud kepada apa yang dikehendakinya. Selain arti-arti tersebut, kata *hamaîm* menunjukkan pula arti 'suara kuda ketika diberikan makan'. Oleh sebab itu, biasanya bunyi suara kuda yang sedang mengunyah dikatakan *hamhamah* (حَمْحَمَة).

Al-Ashfahani menyatakan bahwa berdasarkan kata *al-hamîm* yang berarti air panas tersebut, penyakit demam disebut *al-hummâ* (اَلْحُمَّى) karena panas yang berlebihan.

Di dalam Al-Qur'an, kata ini memunyai dua bentuk. **Pertama** berbentuk *hamîm* dengan ketiga macam bacaannya: yaitu dibaca *marfû'* berbunyi *hamîmun* (حَمِيْمٌ), dibaca *manshûb* berbunyi *hamîman* (حَمِيْمًا), dan dibaca *majrûr* berbunyi *hamîmin* (حَمِيْمٍ). Selain berbentuk *hamîm*, di dalam Al-Qur'an juga terdapat yang berbentuk *yahmûm* (يَحْمُوم).

Kata *hamîm* dengan bentuk *fa'îl* (فَعِيْل) yang ada di dalam Al-Qur'an memunyai arti 'air yang panas atau mendidih', dan juga berarti 'teman yang dekat'. Kata *hamîm* dengan arti 'air yang panas' ini digunakan di dalam hubungannya dengan siksaan yang akan diterima para penghuni neraka nanti di akhirat, baik sebagai minuman atau air yang akan disiramkan kepada mereka, atau lain-lainnya. Sebagai minuman penghuni neraka, itu dapat ditemui pada QS. Al-An'âm [6]: 70, QS. Yûnus [10]: 4, QS. Al-Hajj [22]: 19, QS. Ash-Shâffât [37]: 67, dan QS. Shâd [38]: 57. Selain itu, kata yang berarti 'air minuman yang panas' tersebut terdapat juga di dalam QS. Muhammad [47]: 15, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 54 dan 93, dan QS. An-Naba' [78]: 25. Mirip dengan itu, di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 45-46, kata *hamîm* dijadikan perumpamaan bagi kotoran minyak yang mendidih seperti air yang berada dalam perut para penghuni neraka.

Adapun sebagai air panas yang akan disiramkan kepada penduduk neraka, kata itu terdapat di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 48. Selain itu, ia juga sebagai air yang sangat panas, yang ke dalam air itu manusia berdosa akan dimasukkan, kata itu terdapat di dalam QS. Ghâfir [40]: 72, QS. Ar-Rahmân [55]: 44, dan QS. Al-Wâqi'ah [56]: 42. Di dalam menggambarkan panasnya air tersebut, Ibnu Abbas menjelaskan bahwa seandainya satu tetes saja dari air itu jatuh ke atas gunung di dunia ini, niscaya gunung itu mencair karena panasnya air tersebut.

Di dalam Al-Qur'an, selain berbentuk *hamîm*, dari akar kata tersebut juga ditemukan kata yang berbentuk *yahmûm* (يَحْمُوم). Kata ini terdapat satu kali di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 43. Menurut Ar-Razi, kata *yahmûm* ini memunyai tiga arti yang mirip, yaitu sebagai 'salah satu nama dari nama-nama neraka jahanam', atau berarti 'asap', dan juga berarti 'kegelapan'.

Penambahan huruf *yâ'* pada awal kata tersebut menunjukkan arti 'yang lebih sangat dan lebih dahsyat'. Kata *yahmûm* di dalam QS. Al-Wâqi'ah tersebut datang berurutan sesudah kata *hamîm* yang berarti 'air mendidih' sebagai penggambaran tentang kengerian siksaan yang akan diterima penghuni neraka.

Sebagaimana telah disebutkan, kata *hamîm* di dalam Al-Qur'an selain dipakai untuk menunjukkan air yang panas, juga memunyai arti teman dekat atau teman khusus. Ini dapat dijumpai di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 101, QS. Ghâfir [40]: 18, QS. Fushshilat [41]: 34, QS. Al-Hâqqah [69]: 35, dan Al-Ma'ârij [70]: 10. Pada semua ayat tersebut, kata *hamîm*, masing-masing disebut satu kali, kecuali pada QS. Ma'ârij [70]: 10 disebut dua kali.

Di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 100-101, kata *hamîm* disebut bersama-sama dengan kata *syâfi'îna* (شَٰفِعِينَ)—bentuk plural dari *syâfi'* — yang pada dasarnya juga berarti 'teman'. Menurut sebagian mufasir, kedua kata itu sama-sama disebut, dengan arti bahwa kata *syâfi'îna* merujuk kepada para malaikat sebagai teman, sedangkan kata *hamîm* menunjuk teman di kalangan manusia. Para mufasir berbeda pendapat mengenai teman dari kalangan manusia itu. Menurut Ibnu Juraij, kata *hamîm* berarti 'semua manusia yang menjadi teman', sedangkan menurut Mujahid, kata itu berarti 'saudara sekandung'.

Pada QS. Asy-Syu'arâ': 101, QS. Ghâfir: 18, dan QS. Al- Hâqqah: 35, kata *hamîm* dengan arti 'teman dekat' tersebut menggambarkan tentang keadaan orang-orang yang masuk neraka yang pada saat itu tidak ada seorang sahabat pun yang dapat menolong mereka. Pada QS. Fushshilat: 34 itu merupakan perumpamaan yang dibuat Allah bagi kebaikan yang dapat mengubah kejahatan menjadi baik dengan menyempurnakan teman yang pada mulanya merupakan musuh menjadi teman dekat. Adapun pada QS. Al-Ma'ârij: 10, Allah menggambarkan kedahsyatan Hari Kiamat. Pada hari itu, tidak ada teman akrab sekalipun yang akan sempat menyapa temannya karena dahsyatnya peristiwa yang dihadapi. Jadi, kata *hamîm* dengan arti sahabat di dalam Al-Qur'an dikaitkan dengan keadaan Hari Kiamat dan kedahsyatannya, sama dengan penyebutan kata *hamîm* dengan arti air yang sangat panas yang juga merupakan gambaran siksaan manusia di akhirat nanti.

Di dalam Al-Qur'an, pemakaian kata *hamîm* dengan arti air panas berjumlah sebanyak 14 kali, dan dengan arti teman akrab disebut sebanyak enam kali. Selain itu, di dalam Al-Qur'an terdapat pula kata yang berbentuk *yahmûm* yang berarti 'siksaan', dan kata ini hanya disebut sekali di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 43.

❖ *Abd. A'la* ❖

HÂMIYAH (حَامِيَة)

Hâmiyah adalah bentuk *ism fâ'il* (bentuk pelaku) yang *mu'annats* (perempuan), bentuk *mudzakkar* (laki-laki)nya *hâmin* (حَامٍ). Kata tersebut tersusun dari huruf-huruf *hâ'*, *mîm*, dan huruf *mu'tal yâ* (ح-م-ى) yang memunyai dua makna denotatif. **Pertama**, 'panas' yang merupakan derivasi dari kata *hamiya-yahmâ-hamyan* (حَمِيَ - يَحْمَى - حَمْيًا). Makna itu kemudian berkembang menjadi, antara lain 'marah' karena darahnya memanas; 'mengobarkan' atau 'menggelorakan' karena membuat semangat menjadi panas; 'pedas' karena terasa panas. **Kedua**, 'menjaga' yang merupakan derivasi dari *hamâ – yahmî – himâyatan* (حَمَى - يَحْمِي - حِمَايَةً). Makna kedua ini pun berkembang menjadi, antara lain: 'membela' karena menjaga dari hal-hal yang mengancam; 'mempertahankan' karena menjaga eksistensinya; 'anjing/singa' yang dijadikan sebagai penjaga; 'pengacara' karena menjaga terdakwa dari tuduhan/hukuman; 'pantangan' karena menjaga dari hal yang dapat membuat sakit.

Kata *hâmiyah* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang enam kali, yakni (1) dengan bentuk *ism fâ'il*, *hâmiyah* terulang dua kali (QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 4 dan QS. Al-Qâri'ah [101]: 11); (2) dengan bentuk kata kerja passif, *yuhmâ* (يُحْمَىٰ = dipanaskan) dinyatakan di dalam QS. At-Taubah [9]: 35; dengan bentuk mashdar, *hamiyyah*

(حَمِيَّة = kesombongan) dinyatakan di dalam QS. Al-Fath [48]: 26; dan dengan bentuk kata benda, *hâm* (حَامٍ = unta jantan) dinyatakan di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 103.

Kata *hâmiyah* (حَامِيَة) dalam ayat *tashlâ nâran hâmiyah* (تَصْلَىٰ نَارًا حَامِيَةً = memasuki api yang menyala-nyala) pada QS. Al-Ghâsyiyah, [88]: 4 dan *nârun hâmiyah* (نَارٌ حَامِيَةٌ = Api yang menyala-nyala) pada QS. Al-Qâri'ah [101]: 11 yang berkedudukan sebagai kata sifat bagi *nâr* (نَارٌ = api). Kedua ayat tersebut berkaitan dengan api neraka. Menurut Al-Maraghi dan Abu Saud, kata *hâmiyah* adalah neraka yang apinya berkobar dan sangat panas. Al-Qurthubi menafsirkan bahwa yang dimaksud *hâmiyah* adalah 'sangat panas' atau 'yang membakar dan panasnya yang berkesinambungan'. Sementara itu, lanjut Al-Qurthubi, ulama berbeda pendapat dalam menafsirkan *hâmiyah* (حَامِيَة]: **pertama**, '(api) yang panas terus menerus', berbeda dengan api di dunia ini yang apabila telah padam maka panasnya pun akan hilang, sebagaimana disebutkan dalam hadits Nabi saw., *"innahâ fudhdhilat 'alaihâ bitis'atin wa tis'îna juz'an"* (بِتِسْعَةٍ وَتِسْعِيْنَ جُزْئًا إِنَّهَا فُضِّلَتْ عَلَيْهَا = [api neraka] panasnya 99 kali dari panas api [di dunia])(HR. Bukhari); **kedua**, 'larangan' yaitu larangan melakukan yang dilarang dan yang diharamkan. Pendapat ini didasarkan pada hadits Nabi saw.:

إِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، وَإِنَّ حِمَى اللهِ مَحَارِمُهُ، وَمَنْ يَرْتَعِ حَوْلَ الْحِمَى يُوْشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيْهِ

(Inna likulli malikin himan, wa inna hima Allâh mahârimuhû, wa man yarta' haulal-hima yûsyiku an yaqa'a fihi)

"Setiap penguasa memiliki larangan, dan larangan Alah adalah apa yang diharamkan-Nya, dan barangsiapa yang mendekati larangan itu maka ia akan terjatuh akan melanggarnya."

Ketiga, '(api) menjadikan (memelihara) dirinya, sehingga tidak dapat disentuh'; dan **keempat**, 'marah atau murka' sebagai konotasi dari ganasnya panas api. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

HAMIYYAH (حَمِيَّة)

Hamiyyah adalah bentuk *mashdar* dari kata yang tersusun dari huruf-huruf *hâ', mîm,* dan huruf *mu'tal* (ح - م - ى) yang memunyai dua makna denotatif. **Pertama**, 'panas' yang merupakan makna dari derivasi kata *hamiya – yahmâ – hamyan* (حَمِيَ - يَحْمَى - حَمْيًا). Makna itu kemudian berkembang menjadi, antara lain: 'marah' karena darahnya memanas; 'mengobarkan/menggelorakan' karena membuat semangat jadi panas; 'pedas' karena terasa panas. Tampaknya, kata *hamiyyah* (حَمِيَّةٌ = kesombongan) merupakan pengembangan makna dari 'panas' karena 'kesombongan' merupakan perasaan yang panas di dalam diri manusia. **Kedua**, 'menjaga' yang merupakan makna dari derivasi kata *hamâ – yahmî – himâyatan* (حَمَى - يَحْمِي - حِمَايَةً). Makna kedua ini pun berkembang menjadi, antara lain: 'membela' karena menjaga dari hal-hal yang mengancam; 'mempertahankan' karena menjaga eksistensinya; 'anjing/singa' yang dijadikan sebagai penjaga; 'pengacara' karena menjaga terdakwah dari tuduhan/hukuman; 'pantangan' karena menjaga dari hal yang dapat membuat sakit.

Kata *hamiyyah* (حَمِيَّةٌ = kesombongan) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang enam kali dan *hamiyyah* sendiri terulang dua kali, yakni di dalam QS. Al-Fath [48]: 26. Bentuk lainnya adalah *ism fâ'il, hâmiyah* (حَامِيَةٌ = yang panas), seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 4 dan QS. Al-Qâri'ah [101]: 11); dengan bentuk kata kerja pasif, *yuhmâ* (يُحْمَىٰ = dipanaskan), seperti dinyatakan di dalam QS. At-Taubah [9]: 35; dan dengan kata benda, *hâm* (حَامٌ = unta jantan), seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 103.

Kata *hamiyyah* yang terulang dua kali di dalam QS. Al-Fath [48]: 26, berarti *al-anafah* (اللأَنَفَةُ = kesombongan, memandang rendah yang lain). Makna ini sejalan dengan syair Arab yang mengatakan,

أَلَا إِنَّنِي مِنْهُمْ وَ عَرْضِي عَرْضُهُمْ – كَذِي الْأَنْفِ يَحْمِي أَنْفَهُ أَنْ يُكَشَّمَا

(Alâ innanî minhum wa 'ardhî 'ardhuhum – kadzil anfi

yahmî anfahû an yukasysyimâ)
"Ketahuilah! Aku ini bagian dari mereka, kehormatanku adalah kehormatan mereka juga – laiknya seseorang yang memunyai hidung menjaga hidungnya dari kudung."

Salah satu kata *hamiyyah* di dalam ayat itu disandarkan pada kata *jâhiliyyah*, sehingga menjadi *hamiyyatal jâhiliyyah* (حَمِيَّةَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ = kesombongan Jahiliah). Ayat ini turun berkaitan dengan terjadinya perjanjian Hudaibiah, yaitu perjanjian di antara umat Islam (Nabi saw.) dengan orang kafir Quraisy. Di dalam hadits Nabi saw. disebutkan, ketika akan ditulis perjanjian yang isinya agar kedatangan Nabi saw. dan rombongan waktu itu pulang dan nanti tahun depan kembali lagi selama tiga hari untuk menunaikan ibadah haji itu, Nabi saw. menganjurkan agar naskah itu dimulai dengan basmalah, tetapi pihak kafir Quraisy menolaknya dan menggantinya dengan kalimat *"Bismika Allahumma"* (بِسْمِكَ اللَّهُمَّ = Atas nama-Mu ya Allah). Ketika akan ditulis *"hâdzâ mâ shâlaha 'alaiha an-nabiy shallallâhu 'alaihi wa sallam ahla makkah* (هَذَا مَا صَالَحَ عَلَيْهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَهْلَ مَكَّةَ = Ini adalah apa [perjanjian] yang disepakti oleh Nabi saw. dengan penduduk Mekah), tetapi mereka juga menolak-nya karena tidak mengakui Muhammad sebagai rasul [HR. Bukhari dan Baihaqi]). Berdasarkan pada hadits tersebut, para ulama, temasuk Az-Zamakhsyari dan Al-Azhari, mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *hamiyyatal jâhiliyyah* adalah keengganan orang kafir Quraisy menuruti kehendak Nabi saw. di dalam pembuatan naskah perjanjian. Berbeda dengan jumhur ulama, Ibnu Jarah menafsirkan *hamiyyatal jâhiliyyah* sebagai fanatisme orang kafir Arab terhadap Tuhan mereka, sehingga tidak mau merasa terhina dengan menyembah tuhan yang lain. Ayat itu juga merupakan pembenaran terhadap mimpi Nabi saw. bahwa suatu ketika akan memasuki kota Mekah di dalam keadaan sebagian di antara mereka ada yang mencukur rambutnya. Ternyata mimpi Nabi itu menjadi kenyataan.

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

HAML (حَمْل)

Secara bahasa kata *haml* (حَمْل) merupakan bentuk *mashdar* dari *hamala, yahmilu, hamlan.* Arti asli dari kata *haml* (حَمْلٌ) ialah 'memikul' atau 'membawa', baik di dalam arti fisik, yang biasa disebut beban maupun secara batiniah seperti anak yang berada di dalam kandungan ibunya. Air yang ada di dalam awan dan buah pohon juga disebut *haml*.

Berangkat dari arti asli kata tersebut, maka terjadi perluasan pemakaiannya sesuai dengan konteksnya. Umpamanya orang yang hafal dan memahami Al-Qur'an disebut *hâmilul-Qur'ân* (حَامِلُ الْقُرْآنِ), malaikat yang memikul Arasy disebut *hamalatul-'arsy* (حَمَلَةُ الْعَرْشِ). Unta pembawa beban/barang disebut *hamûlah* (حَمُوْلَةٌ). *Hâmil* (حَامِلٌ) berarti 'kotoran yang dibawa hanyut oleh air', *hamalatul-bahr* (حَمَلَةُ الْبَحْرِ) berarti 'barang-barang yang keluar dari laut'. Semua pengertian tersebut tetap mengacu kepada arti 'asli' dari kata *haml* di atas.

Kata *haml* disebut tujuh kali di dalam Al-Qur'an, kata *ahmâl* (أَحْمَالْ) yang berbentuk jamak disebut satu kali, kata *himl* (حِمْلٌ) tiga kali, dan di dalam bentuk *ism fâ'il, hâmil* (حَامِلٌ) disebut dua kali, *hammâlah* (حَمَّالَةُ) dua kali, *hamûlah* (حَمُوْلَةُ) disebut satu kali di dalam QS. Al-An'âm [6]: 142.

Kata *haml* (حَمْلٌ) di dalam QS. Al-A'râf [7]: 189 berkaitan dengan proses kejadian manusia. Setelah terjadi pembuahan, istri mengalami kehamilan yang ringan, kemudian semakin lama semakin besar dan disebut kehamilan berat.

Kata *haml* (حَمْلٌ) di dalam QS. Al-Hajj [22]: 2 berhubungan dengan kedahsyatan Hari Kiamat, antara lain gugurnya kandungan setiap wanita yang hamil. Kata *haml* (حَمْلٌ) di dalam QS. Al-Ahqâf [46]: 15 bertalian dengan kewajiban menghormati kedua ibu bapak, mengingat ibu telah mengandung dan melahirkan anak dengan susah payah. Kata *haml* (حَمْلٌ) di dalam QS. Ath-Thalâq [65]: 4 berhubungan dengan masa iddah perempuan hamil, yaitu sampai melahirkan anaknya. Adapun kata *haml* (حَمْلٌ) di dalam Ayat 6 surah ini berkaitan dengan

kewajiban sese-orang yang menceraikan istrinya waktu hamil. Ia wajib memberi nafkah sampai anaknya lahir.

Kata *haml* (حَمْلٌ) yang diungkapkan di dalam bentuk mashdar di dalam Al-Qur'an berarti 'kandungan', sedangkan yang diungkapkan di dalam bentuk *fi'l mâdhî* atau *mudhâri'* tidak semuanya berarti 'mengandung' atau 'hamil' karena ada juga yang berarti memikul beban. Kata *himl* (حِمْلٌ) yang diulang tiga kali berarti 'beban'. Sementara itu, kata *hamûlah* (حَمُوْلَةٌ) yang hanya disebut satu kali di dalam Al-Qur'an berarti 'binatang pembawa/pengangkut barang'.

❖ *Hasan Zaini* ❖

HAQ, AL- (الْحَقّ)

Kata *al-Haq* (الْحَقّ), yang terdiri dari huruf-huruf *hâ'* dan *qâf* maknanya berkisar pada *kemantapan sesuatu* dan *kebenarannya*. Lawan dari yang batil/lenyap adalah *Haq*. Sesuatu yang "mantap dan tidak berubah", juga dinamai *haq*, demikian juga yang "mesti dilaksanakan" atau "yang wajib". Tikaman yang mantap sehingga menembus ke dalam—karena mantapnya—juga dilukiskan dengan akar kata ini, yakni *muhtaqqah*. Pakaian yang baik dan mantap tenunannya dinamai *tsaubun muhaqqaq*.

Nilai-nilai agama adalah *Haq* karena nilai-nilai tersebut selalu mantap tidak dapat diubah-ubah. Sesuatu yang tidak berubah, sifatnya pasti, dan sesuatu yang pasti menjadi benar, dari sisi bahwa ia tidak mengalami perubahan.

Kata *al-Haq* terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 227 kali dengan aneka ragam arti; seperti agama, Al-Qur'an, Islam, keadilan, tauhid, kebenaran, nasib, kebutuhan, antonim *kebatilan*, keyakinan, kematian, kebangkitan, dan lain-lain, yang puncaknya adalah Allah swt.

Allah adalah *Haq* karena Dia tidak mengalami sedikit pun perubahan. Dia wujud dan wujud-Nya bersifat wajib. Tidak dapat tergambar dalam benak bahwa Dia disentuh oleh ketiadaan atau perubahan, sebagaimana yang dialami oleh makhluk. Dia yang berhak, (yang mesti) disembah, tiada yang berhak disembah kecuali Allah. Dia juga *Haq* karena segala yang besumber dari-Nya pasti benar, mantap, dan tidak berubah.

Imam Al-Ghazali menguraikan bahwa apa yang diinformasikan merupakan satu dari tiga kemungkinan: *Batil secara mutlak, Haq secara mutlak,* atau *dari satu sisi haq dan dari sisi yang lain batil.*

Sesuatu yang dari sisi zatnya tidak mungkin wujud adalah batil secara mutlak, lawannya adalah *haq*, yaitu Allah karena wujudnya wajib adanya.

Adapun yang dari satu sisi *haq* dan sisi lain batil adalah hal yang bila ditinjau dari zatnya, tidak ada, atau tidak dapat ada kecuali bila diadakan. Nah, dari sisi ini ia batil, tetapi bila ditinjau dari wujudnya setelah diwujudkan oleh Allah yang wajib wujud-Nya itu, maka dia *haq*. Walau pun sifat *haq* yang disandang-Nya bersifat relatif, karena ia tadinya tidak ada, kemudian diadakan, lalu akan ditiadakan lagi. Maha benar Allah dalam firman-Nya:

لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ۚ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

"Tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia. Setiap sesuatu pasti binasa, kecuali Allah. Bagi-Nya segala penentuan, dan hanya kepada-Nyalah kamu dikembalikan" (QS. Al-Qashash [28]: 88).

Sesuatu yang terjangkau oleh akal dan dibenarkan olehnya juga dinamai *haq*, walaupun sifat-Nya relatif, karena pembenarannya bersumber dari pemilik akal (manusia) yang relatif.

Ucapan juga ada yang terjangkau oleh akal dan dibenarkan olehnya serta sesuai dengan kenyataan, maka ketika itu ia pun menjadi haq. Ucapan yang paling *haq* adalah *Lâ Ilâha Illâ Allâh*, karena dipahami oleh akal, dibenarkan olehnya, serta kandungannya tidak berubah sama sekali, sampai kapan pun. Demikian, *wa Allah A'lam*.

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

HÂQQAH (حَاقَّة)

Hâqqah berasal dari kata *haqqa - yahuqqu - haqqan* (حَقَّ – يَحُقُّ – حَقًّا) atau *haqqa - yahiqqu - haqqan*

(حَقًّا – يَحِقُّ – حَقَّ) atau *haqqa - yahaqqu - haqqan* (حَقَّ يَحَقُّ حَقًّا), yang arti aslinya adalah 'benar' *naqîdhul-bâthil* (نَقِيْضُ الْبَاطِلِ = lawan dari salah). Al-Ashfahani menyebutkan bahwa makna dari kata *haqq* ialah *muthâbaqah wa muwâfaqah* (مُطَابَقَة وَمُوَافَقَة = sesuai). Pengarang kitab *Maqâyisul-Lughah* menyebutkan bahwa makna dari kata *haqq* ialah *ihkâmusy-syar'i wa shihhatuhu* (إِحْكَامُ الشَّرْعِ وَصِحَّتُهُ = kekukuhan sesuatu dan kebenarannya). Ketiga makna ini memunyai hubungan yang erat. Sebab, sesuatu–berita misalnya–yang dapat dinyatakan benar apabila sesuai dengan kenyataan atau kejadian yang sesungguhnya dan sesuatu yang sesuai di antara pernyataan dan kenyataan disebut sesuatu yang benar dan setelah jelas kebenarannya maka kukuhlah berita tersebut.

Di dalam pemakaian, makna ini berkembang menjadi beberapa, sesuai dengan konteks pembicaraan. Di antara makna-makna tersebut ialah *wajaba* (وَجَبَ = wajib) yang biasa disertai dengan kata depan *'alâ* (عَلَى), *tsabata* (ثَبَتَ = tetap), *haqq* (حَقٌّ = hak), dan *shadaqa* (صَدَقَ = benar). Antara beberapa makna ini–betapa pun beraneka ragamnya–tampaknya tetap menunjukkan suatu hubungan yang erat dengan makna aslinya. Makna 'wajib' misalnya, harus terhadap sesuatu yang benar atau yang dibenarkan, untuk melaksanakannya harus sesuai dengan petunjuk yang mewajibkannya, dan harus disesuaikan dengan kondisi yang dibebani kewajiban.

Al-hâqqah (الْحَاقَّةُ), menurut Ibnul-Arabi, dari segi bahasa berarti 'sesuatu yang wajib atau pasti', dan oleh sebagian ahli bahasa diartikan dengan 'yang sempurna' karena setiap yang sempurna menunjukkan kebenaran yang mantap; sebagian yang lain, seperti Az-Zajjaj berpendapat bahwa *al-hâqqah* berarti 'yang berperkara' karena orang yang berperkara atau berdebat mengaku dirinya yang paling benar, sehingga salah satu dari mereka yang menang disebut yang *haqq* (benar); sedangkan dalam konteks tertentu dapat berarti 'Hari Kiamat'. Hari Kiamat disebut *al-hâqqah* (الْحَاقَّةُ) karena: **pertama**, berita tentang Hari Kiamat itu benar; **kedua**, Hari Kiamat itu pasti akan terjadi; **ketiga**, pada Hari Kiamat akan ditentukan mana yang benar dan mana yang salah; **keempat**, pada Hari Kiamat setiap yang berhak atas sesuatu pasti akan memperolehnya, yakni siapa saja yang berhak mendapatkan surga maka ia akan memasukinya dan siapa pun yang berhak untuk mendapatkan neraka maka ia pun akan segera menghuninya.

Kata *al-hâqqah* (الْحَاقَّةُ), dengan menambah *alif* dan *lâm (al)* yang mengandung arti definitif *(li at-ta'rîf)* pada awalnya sehingga berbunyi *al-hâqqah* (الْحَاقَّةُ), kemudian dijadikan oleh Allah sebagai nama dari salah satu surah yang terdapat di dalam Al-Qur'an. QS. Al-Hâqqah terletak pada urutan ke-69 dari 114 surah yang terdapat di dalam Al-Qur'an. Surah dimaksud tergolong *Makkiyah* dan diturunkan setelah QS. Al-Mulk [67]. Jumlah ayatnya sebanyak 52 dengan 256 kata dan 1036 huruf. Di dalam surah ini, *al-hâqqah* (الْحَاقَّةُ) disebut tiga kali dan kata *haqq* satu kali.

Pokok kandungan QS. Al-Hâqqah [69] ada tiga, yaitu: **pertama**, persoalan orang-orang yang mendustakan keberadaan dan kebenaran Hari Kiamat yang dalam surah ini diwakili oleh kaum Tsamud dan kaum 'Ad; **kedua**, keadaan bumi dan manusia pada hari kiamat dan sesudahnya nanti sebagaimana yang sebagian dikutip melalui ayat ke-14 sampai dengan 37; **ketiga**, mempertegas kebenaran Al-Qur'an sebagai wahyu dari Allah swt. sebagai yang diuraikan oleh ayat ke-38 sampai dengan akhir surah.

❖ *Cholidi & Arifuddin Ahmad* ❖

HARAJ (حَرَجَ)

Haraj adalah bentuk *mashdar* dari kata *haraja-yahraju-harajan* (حَرَجَ – يَحْرَجُ – حَرَجًا), berakar pada huruf *hâ'*, *râ'*, dan *jîm* yang berarti 'menyatukan' dan 'mempersempit'. Kedua makna denotatif tersebut dapat disatukan dengan arti 'merapatkan' sebab sesuatu yang disatukan akan menjadi rapat dan seolah-olah menjadi sempit. Dari makna dasar yang pertama (menyatukan) berkembang menjadi, antara lain: 'sekawanan'

Haraj

(kambing) karena yang demikian menyatukan diri dan mngambil arah yang sama; 'pakaian yang dijemur' karena yang demikian disatukan pada (tali) jemuran. Makna dasar yang kedua (mempersempit) juga berkembang menjadi, antara lain: 'cekung' karena yang demikian memperkecil/ mempersempit pantulan; 'memaksa atau menindas' karena yang demikian membuat yang lain menjadi sempit ruang gerak dan keinginannya; 'larangan' karena yang demikian membatasi perbuatan seseorang sehingga menjadi sempit dan tidak leluasa; dan 'dosa atau kesalahan' karena yang demikian telah melanggar ruang atau perbuatan yang sudah dipersempit/ dilarang dan karenanya pula pelakunya akan disudutkan, sehingga ia terbatas berinteraksi dengan orang lain. Menurut Al-Ashfahâni, kesempitan, dosa, dan kekafiran disebut *haraj* karena jiwa pelakunya dalam kondisi ragu.

Kata *haraj* di dalam Al-Qur'an terulang lima belas kali, antara lain di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 65, QS. Al-Mâ'idah [5]: 6, QS. Al-An'âm [6]: 125. Penggunaan kata *haraj* di dalam Al-Qur'an adalah berkaitan dengan hal-hal berikut.

1. Berkaitan dengan dasar-dasar pemerintahan. Bahwa seseorang yang berhakim dengan Muhammad (peradilan Islam), walaupun bukan orang beriman seperti orang munafik, tidak akan merasa keberatan atas putusan yang diberikan kepadanya (QS. An-Nisâ' [4]: 65). Kalangan ahli tafsir mengartikan kata *haraj* di dalam ayat ini dengan 'kesempitan' dan 'keraguan'. Maksudnya, orang yang telah memperoleh putusan dari Nabi saw. atau peradilan Islam tidak akan merasakan sempit dan ragu, sehingga tampaklah baginya keyakinan (kebenaran). Menurut adh-Dhahhak, maksud ayat tersebut menunjukkan bahwa adalah suatu dosa bagi orang yang mengingkari atau tidak menerima putusan (yang telah ditetapkan oleh Nabi saw. atau peradilan Islam). Maksudnya, seseorang yang telah memperoleh putusan dari Nabi saw. atau peradilan Islam tidak akan merasa berdosa, jika ia menerima putusan tersebut.
2. Berkaitan dengan *thaharah* (wudhu, mandi, tayamum). Yaitu, bahwa perintah bersuci tatkala hendak melakukan ibadah, khususnya shalat, bukan karena Allah menghendaki suatu kesulitan bagi hamba-Nya, melainkan Dia hendak membersihkan dan menyempurnakan nikmat bagi hamba-Nya (QS. Al-Mâ'idah [5]: 6). As-Suyuthi berpendapat bahwa maksud kata *haraj* di dalam ayat ini adalah Allah tidak menghendaki suatu kesulitan bagi hamba-Nya di dalam kewajiban berwudhu, mandi, dan tayamum. Al-Qurthubi berpendapat bahwa yang dimaksud kata *haraj* di dalam ayat ini adalah Allah tidak menghendaki ketentuan agama itu sebagai suatu kesulitan, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Hajj [22]: 78.
3. Berkaitan dengan siksaan terhadap orang yang sesat (tidak mau menerima kebenaran, tidak beriman). Dada mereka akan dijadikan oleh Allah sesak lagi sempit, seolah-olah ia sedang mendaki ke langit (QS. Al-An'âm [6]: 125). As-Suyuthi berpendapat, maksud kata *haraj* di dalam ayat ini adalah kesempitan yang amat. Namun, hal ini ditolak oleh golongan Qadariah. Mereka berpendapat, di dalam sebuah riwayat dari Bukhari dan Muslim, Nabi saw. bersabda, *"Barang siapa yang dikehendaki oleh Allah suatu kebaikan, maka Allah akan (memberikan) pemahaman tentang agama."* Maksudnya, Allah menghendaki kelapangan dan nur-Nya atas orang tersebut untuk memahami agama yang tidak lain adalah agama Islam. Sebagian ulama berpendapat bahwa yang dimaksud *haraj* di dalam ayat tersebut adalah kesulitan seseorang untuk menolak keinginan hawa nafsunya berbuat maksiat. Ibnu Abbas menganalogikan kesulitan bagi orang yang mendapatkan kesesatan untuk menerima Islam laksana kutu dan rayap yang berusaha menembus puncak pohon. Az-Zamakhsyari berpendapat, maksud *haraj* di dalam ayat tersebut menunjukan bahwa hati orang yang sesat telah tertutup, menjadi keras dan gelap, dan hati mereka

terhalang dari kebenaran dan keimanan, sehingga kebenaran dan keimanan akan mental jika disampaikan kepadanya.

4. Berkaitan dengan petunjuk Allah kepada Nabi saw. Beliau adalah utusan Allah yang diwahyukan kepadanya Al-Qur'an yang wajib disampaikan kepada umat manusia, peringatan kepada orang-orang kafir dan pelajaran bagi orang yang beriman. Karena itu, Tuhan mengingatkan kepada Nabi saw. agar tidak ada kesempitan di dalam dadanya di dalam menjalankan tugas tersebut (QS. Al-A'râf [7]: 2). Sebagian ahli tafsir, seperti Mujahid dan Qatadah menegaskan bahwa kata *haraj* di dalam ayat tersebut berarti 'keraguan'. Maksudnya, tidak ada keraguan sekecil apa pun di dalam hati Rasulullah di dalam menyampaikan risalah Allah swt. atau di dalam memberi peringatan kepada umatnya. Sementara itu, ahli tafsir yang lain, seperti As-Suyuthi dan Al-Qurthubi mengartikan kata *haraj* dengan 'kesulitan'. Maksudnya, Nabi saw. tidak merasa kesulitan di dalam menyampaikan risalah Allah swt.
5. Berkaitan dengan beberapa uzur yang dibenarkan syarak untuk tidak berjihad. Bahwa tidak ada dosa bagi orang yang sakit, lemah seperti orang buta dan orang pincang, dan orang yang tidak memperoleh apa yang akan mereka nafkahkan lantaran tidak pergi berjihad (QS. At-Taubah [9]: 91 dan QS. Al-Fath [48]: 17). Kalangan ahli tafsir mengartikan kata *haraj* di dalam ayat tersebut dengan 'tidak ada dosa'. Maksudnya, mereka tidak berdosa jika tidak ikut berperang di jalan Allah karena Dia tidak membebani seseorang, kecuali menurut kemampuannya (QS. Al-Baqarah [2]: 286).
6. Berkaitan dengan prinsip agama (Islam). Bahwa agama (Islam) bukanlah suatu ajaran yang menjadikan pemeluknya di dalam kesempitan karena adanya beberapa larangan dan beberapa kewajiban, seperti berjihad di jalan Allah, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat. Selama seseorang berpegang teguh kepada tali (agama) Allah, maka Allah senantiasa menjadi pelindungnya (QS. Al-Hajj [22]: 78). Kalangan ahli tafsir seperti Al-Qurthubi dan As-Suyuthi mengartikan kata *haraj* dengan 'kesulitan'. Maksudnya, Allah tidak menghendaki adanya kesulitan di dalam beragama, sebab berbagai kewajiban di dalam agama mendapatkan kemudahan jika situasi darurat, seperti meng-*qashar* shalat bagi musafir, tayamum bagi orang sakit dan tidak mendapatkan air, berbuka (puasa) bagi orang sakit dan safar, dan makan bangkai. Pada sisi lain, orang yang menjalankan agamanya akan mendapatkan perlindungan dari Allah swt. Dia menurunkan agama beserta para rasul-Nya agar setiap orang yang beragama (Islam) mudah melaksanakan ajaran agamanya. Al-Qurthubi mengemukakan bahwa arti kata *haraj* di dalam ayat ini dibagi kepada tiga bagian, yaitu kesulitan yang berkaitan dengan kesulitan di dalam dada seseorang untuk melaksanakan ketentuan agama; kesulitan yang telah diangkat oleh Allah (kewajibannya), seperti gugurnya kewajiban puasa bagi orang sakit dan safar; dan kesulitan yang telah mendapat kemudahan, seperti kemudahan-kemudahan di dalam masalah *had*.
7. Berkaitan dengan pergaulan di dalam rumah tangga. Yaitu, bahwa tidak ada halangan bagi orang buta, tidak (pula) bagi orang pincang, dan tidak (pula) bagi orang sakit makan bersama-sama atau sendirian di rumah kita atau rumah keluarga kita (QS. An-Nûr [24]: 61).
8. Berkaitan dengan anak angkat, yakni bahwa orang boleh mengawini bekas istri anak angkatnya, dengan ketentuan bahwa istri anak angkat itu telah diceraikan dan telah habis masa idahnya agar tidak ada keberatan bagi orang (Mukmin) yang akan mengawininya (QS. Al-Ahzâb [33]: 37 dan 50). Ketentuan seperti ini telah dipraktikkan oleh Nabi saw. terhadap mantan istri Zaid (anak angkat beliau). Ketentuan tersebut merupakan ke-

tetapan dari Allah swt. yang oleh Nabi saw. tidak ada suatu keberatan untuk mengerjakannya (QS. Al-Ahzâb [33]: 38). Kata *haraj* di dalam ayat tersebut, oleh sebagian ahli tafsir dimaksudkan sebagai kesulitan secara umum, baik berkaitan dengan urusan agama, seperti mendahulukan yang lebih suci, dan atau lebih utama, maupun berkaitan dengan urusan keduniaan, seperti kehalalan bagi Nabi saw. untuk menikahi perempuan Mukmin, meskipun janda dari anak angkatnya.

Dengan demikian dapat dinyatakan bahwa penggunaan kata *haraj* di dalam Al-Qur'an berarti rasa keraguan yang terdapat di dalam jiwa seseorang untuk melakukan suatu perbuatan atau untuk menentukan suatu sikap, sehingga jiwanya menjadi berat, sempit, dan merasa berdosa. Bagi orang beriman, keraguan itu dimaksudkan untuk menghindari dosa, sedangkan bagi orang kafir, keraguan itu dimaksudkan sebagai kesulitan menerima kebenaran.

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

HARÂM (حَرَام)

Kata *harâm* adalah bentuk *mashdar* (infinitif) dari *haruma, yahrumu, haraman/harâman* (حَرُمَ يَحْرُمُ حَرَمًا وَحَرَامًا). Menurut Ibnu Faris, semua kata yang berasal dari akar kata *ha', ra',* dan *mim* mengandung arti 'larangan' dan 'penegasan'. Cambuk yang tidak lentur disebut *sauth muharram* (سَوْطٌ مُحَرَّمٌ = cambuk kaku), karena tidak bisa dimainkan dengan mudah dan seolah-olah ada yang melarangnya. Mekah dan Madinah disebut *haramâni* (حَرَمَانِ) karena kemuliaan kedua kota tersebut dan larangan melakukan beberapa hal yang diperbolehkan di luar kedua kota tersebut. Orang *ihrâm* (إِحْرَام), yaitu orang yang sedang melakukan rangkaian ibadah haji atau umrah yang ditandai dengan memakai pakaian tertentu pada *mîqât* (tempat yang telah ditetapkan). Disebut demikian karena adanya larangan melakukan hal-hal yang dibolehkan di luar ihram seperti berburu dan menggauli istri. Bulan haram adalah bulan dilarang berperang. Selanjutnya jika melakukan haji, orang Arab melepaskan pakaiannya dan tidak memakainya ketika berada di tanah suci; pakaian itu dinamakan *harîm* (حَرِيْم).

Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, larangan itu timbul dari beberapa kemungkinan. Apakah karena Tuhan yang mencegahnya, *taskhîr ilâhî* (تَسْخِيْرٌ إِلَهِي), seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Qashash [28]: 12. Allah mengharamkan/mencegah Musa menyusu pada wanita lain selain ibunya, ataukah karena sudah menjadi ketentuan Allah seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 72. Allah mengharamkan surga bagi orang-orang musyrik. Dapat juga larangan itu didasarkan atas pertimbangan akal atau didasarkan pada syariat atau larangan itu timbul dari orang yang dijunjung perintahnya.

Kata *harâm* (حَرَام) dengan segala pecahannya terdapat 83 kali di dalam Al-Qur'an dengan bentuk *fi'l mâdhî harrama* (حَرَّمَ), baik yang *ma'lûm* maupun yang *majhûl* sebanyak 34 kali; bentuk *fi'l mudhâri'* lima kali; bentuk mashdar, *haraman* (حَرَمًا) dua kali dan *harâman* (حَرَامًا) 26 kali; bentuk jamak, *hurum* (حُرُم) lima kali dan *hurumât* (حُرُمَتٍ) dua kali; bentuk *ism maf'ûl, mahrûm* (مَحْرُوْم) empat kali dan *muharram* (مُحَرَّم) lima kali.

Penggunaannya dalam bentuk *fi'l mâdhî* dapat dikelompokkan sebagai berikut.

1. Berbicara mengenai makanan; misalnya jenis-jenis makanan yang diharamkan, yaitu bangkai, darah, daging babi, binatang yang disembelih bukan karena Allah sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 173 dan QS. An-Nahl [16]: 115. Ditempat lain ditambahkan binatang yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk dan yang diterkam binatang buas, kecuali binatang-binatang itu sempat disembelih sebelum mati sebagaimama di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 3. Mengecam perbuatan orang-orang musyrik atau orang kafir yang mengharamkan rezeki yang telah dihalalkan oleh Allah; perbuatan mereka itu dianggap kesesatan dan jauh dari hidayah Allah, ini disebutkan di dalam QS. Al-An'âm [6]: 140, dan lain-lain.
2. Berbicara mengenai wanita *mahram* (مَحْرَم =

muhrim), yakni wanita yang haram dinikahi. Mereka adalah ibu, anak perempuan, saudara perempuan, saudara perempuan bapak, saudara perempuan ibu, anak perempuan dari saudara laki-laki, anak perempuan dari saudara wanita, ibu yang menyusui, saudara perempuan sepenyusuan, ibu mertua, anak perempuan dari istri yang telah digauli, menantu perempuan, dua orang bersaudara yang dikawini secara bersamaan, wanita yang bersuami kecuali budak perempuan yang suaminya tidak ikut tertawan bersamanya, ini dapat dilihat di dalam QS. An-Nisâ [4]: 23.

3. Berbicara mengenai beberapa perbuatan yang diharamkan, seperti riba (QS. Al-Baqarah [2]: 275), kawin dengan orang musyrik (QS. An-Nûr [24]: 3), menyekutukan Allah, durhaka kepada orang tua, membunuh anak karena mengkhawatirkan bakal jadi miskin, melakukan perbuatan keji (*fawâhisy*) yang tampak maupun yang terselubung, membunuh orang tidak secara hak (QS. Al-An'âm [6]: 151 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 33).
4. Menunjukkan bahwa Mekah itu diharamkan oleh Allah atau disucikan oleh-Nya (QS. An-Naml [27]: 91).
5. Berkaitan dengan larangan yang bersifat menundukkan (*taskhîr ilâhy*) (QS. Al-Qashash [28]: 12). Di situ dinyatakan bahwa Allah mengharamkan Musa (ketika jatuh di tangan keluarga Firaun) menyusu pada perempuan-perempuan lain kecuali pada ibunya.
6. Berkaitan dengan larangan yang sifatnya paksaan (QS. Al-Mâ'idah [5]: 72 dan QS. Al-A'râf [7]: 50). Pada ayat pertama menyatakan bahwa ketika penghuni neraka menyeru penghuni surga agar memberinya sedikit air atau makanan yang direzekikan Allah kepadanya, penghuni surga menjawab bahwa sesungguhnya Allah telah mengharamkan keduanya (secara paksa) bagi orang-orang kafir. Pada ayat kedua dinyatakan bahwa surga itu diharamkan (secara paksa) bagi orang-orang musyrik.

Adapun penggunaannya dalam bentuk *fi'l mudhâri'* ditemukan pada lima tempat, yaitu QS. Al-Mâ'idah [5]: 87, QS. Al-A'râf [7]:157, QS. At-Taubah [9]: 29, 37, dan QS. At-Tahrîm, [66]: 1 dengan dua makna pokok. Yang **pertama**, berkaitan dengan hal-hal yang diharamkan oleh Allah dan yang dihalalkan oleh-Nya, seperti mengingatkan orang-orang Mukmin agar tidak mengharamkan apa yang telah dihalalkan oleh Allah (QS. Al-Mâ'idah [5]: 87). Yang **kedua**, berkaitan dengan bulan-bulan haram, sebagaimana di dalam QS. Al-A'râf [7]:157, yang mengecam perbuatan orang-orang kafir yang tidak konsisten mengenai bulan-bulan haram. Muharram, Rajab, Dzulqa'dah, Dzulhijjah adalah bulan-bulan haram yang dihormati dan di dalam bulan-bulan tersebut tidak boleh diadakan peperangan. Akan tetapi, peraturan ini dilanggar oleh mereka dengan mengadakan peperangan di bulan Muharram dan menjadikan bulan Safar sebagai bulan yang dihormati untuk mengganti bulan Muharram itu. Sekalipun bilangan bulan yang disucikan yaitu empat bulan juga, dengan perbuatannya itu tata tertib di Jazirah Arab menjadi kacau dan lalu lintas perdagangan menjadi terganggu.

Selanjutnya, penggunaan dengan bentuk mashdar *haraman* (حَرَمًا) disebutkan dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Qashash [28]: 57 dan QS. Al-'Ankabût [29]: 67 dan semuanya menunjuk pada tanah Mekah yang di dalamnya terdapat Baitullah. Adapun, bentuk *harâm* (حَرَام) yang berulang 26 kali digunakan untuk menunjukkan beberapa arti.

a. Arti yang ada kaitannya dengan tanah haram, dengan penggunaan beberapa rangkaian kata seperti *al-masjidil harâm* (ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ) sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 144, 149, 150, 191, 196 dan 217, QS. Al-Mâ'idah [5]: 2, dan lain-lain. Penggunaan rangkaian ini mengacu pada Masjid Haram dengan arti yang lebih luas, yakni termasuk di dalamnya daerah-daerah sekitarnya. Di dalam ayat-ayat tersebut di antaranya dibicarakan arah

kiblat ketika melakukan shalat. Rangkaian kata yang kedua adalah *al-masy'aril harâm* (ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ) sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 198. Yang dimaksud *al-masy'aril harâm* (ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ) di dalam ayat itu, menurut As-Suyuthi adalah Muzdalifah secara keseluruhan atau gunung yang terda-pat di situ. Di dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Muslim, Nabi saw. berhenti di situ melakukan *dzikrullah* dan berdoa dengan sungguh-sungguh. Rangkaian kata yang ketiga yang digunakan yang ada kaitannya dengan tanah haram adalah *al-baitul harâm* (ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ) sebagaimana terdapat di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 2 dan 97. *Al-baitul harâm* (ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ) yang dimaksud di situ adalah Ka'bah.

b. Bulan haram, dengan rangkaian kata *asy-syahrul harâm* (ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ); ini dapat dilihat pada QS. Al-Baqarah [2]: 194 dan 217, QS. Al-Mâ'idah [5]: 2 dan 97. Bulan haram yang dimaksud ada 4, yaitu Dzulqa'dah, Dzulhijjah, Muharram, dan Rajab. Jumlah bulan haram tersebut dijelaskan di dalam QS. At-Taubah [9]: 36 yang menyatakan bahwa ada dua belas bulan yang telah ditetapkan oleh Allah dan empat di antaranya adalah bulan haram.

c. Arti yang berlawanan dengan kata *halâl*, ini dapat dilihat pada dua ayat, yaitu QS. Yûnus [10]: 59 dan QS. Al-Nahl [16]: 116. Kedua ayat tersebut berbicara di dalam konteks penghalalan yang haram dan pengharaman yang halal sebagai sesuatu yang dikecam oleh Allah.

d. Arti kepastian, seperti kepastian hisab di akhirat, sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 95.

Selain bentuk *mufrad* tersebut, bentuk jamaknya juga digunakan, yaitu *hurumât* (حُرُمَٰتِ), di dalam dua ayat. Yang **pertama**, di dalam QS. Al-Baqarah 2: 194 dengan arti, menurut As-Suyuthi, 'semua yang wajib dipelihara dan dihormati atau dimuliakan'. Yang **kedua**, di dalam QS. Al-Hajj [22]: 30 dengan redaksi *hurumâtullâh* (حُرُمَٰتِ ٱللَّهِ), artinya menurut As-Suyuthi, 'semua yang diwajibkan oleh Allah berupa manasik haji dan kewajiban-kewajiban lainnya'.

Bentuk jamak yang kedua, *hurum* (حُرُم), ditemukan secara berulang di dalam Al-Qur'an sebanyak lima kali dengan dua makna, yaitu 'bulan-bulan haram' sebagaimana yang terdapat di dalam QS. At-Taubah, [9]: 5 dan 36 serta makna 'ihram' sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 1, 95, dan 96.

Selanjutnya, bentuk *ism maf'ûl, mahrûm* (مَحْرُوْم), pada dua tempat digunakan dengan arti 'orang miskin yang tidak meminta-minta' (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 19 dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 25). Dua tempat lainnya mengacu pada arti 'tidak memperoleh hasil dari apa yang ditanamnya' (QS. Al-Wâqi'ah [56]: 67 dan QS. Al-Qalam [68]: 27). Adapun bentuk *ism maf'ûl muharram* (مُحَرَّم) digunakan untuk membicarakan beberapa hal yang diharamkan: Baitullah, yang diharamkan dengan arti 'dimuliakan' (QS. Ibrâhîm [14]: 37); Palestina, yang diharamkan bagi Bani Israil selama 40 tahun karena kefasikannya (QS. Al-Mâ'idah [5]: 26), dan seterusnya.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

HARASHA (حَرَصَ)

Kata *harasha* (حَرَصَ) dan derivasinya, menurut Ibnu Faris, mengandung dua makna pokok. **Pertama**, 'membelah'; umpama tukang gunting membelah kain, dikatakan *harashal qashshâruts tsaub* (حَرَصَ الْقَصَّارُ الثَّوْبَ). Dari makna itu, orang yang menguliti binatang disebut *hârishah* (حَارِصَة = tukang menguliti). Demikian juga awan disebut *harîshah* (حَرِيْصَة) atau *hârishah* (حَارِصَة) karena seolah-olah membelah atau menguliti permukaan bumi dengan tetesan air (hujannya) yang lebat. **Kedua**, 'obsesi' atau keinginan yang amat besar terhadap sesuatu.

Di dalam Al-Qur'an, semua bentuk yang terambil dari akar kata tersebut terulang sebanyak lima kali. Dua kali di dalam bentuk *fi'l mâdhî*, pada QS. Yûsuf [12]: 103 dan QS. An-Nisâ' [4]: 129. Satu kali di dalam bentuk *fi'l mudhâri', tahrishu* (تَحْرِص), pada QS. An-Nahl [16]: 37. Satu kali di dalam bentuk *ism tafdhîl, ahrash* (أَحْرَص), di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 96. Satu kali di dalam

bentuk sifat *musyabbahah, harîsh* (حَرِيْص), di dalam QS. At-Taubah [9]: 128. Semua bentuk tersebut berkisar pada arti yang kedua, yakni kemauan yang sangat terhadap sesuatu.

Penggunaan bentuk-bentuk tersebut, ada yang berkonotasi tidak baik, seperti kerakusan terhadap kesenangan dunia yang dimiliki oleh Bani Israil. Ini disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 96, *"Sesungguhnya kamu akan mendapati mereka* ahrashan nâsi (أَحْرَصَ النَّاسِ = *setamak-tamak manusia) kepada kehidupan (di dunia), bahkan (lebih tamak lagi) dari orang-orang musyrik. Masing-masing ingin agar diberi umur seribu tahun; padahal, umur panjang itu sekali-kali tidak akan menjauhkannya daripada siksa. Allah Maha Mengetahui apa yang mereka kerjakan"*. Ada juga yang berkonotasi baik, seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 128 yang mengemukakan sifat Rasulullah saw. *"Sesungguhnya telah datang kepadamu seorang Rasul dari kaummu sendiri, berat terasa olehnya penderitaanmu, harîsh* (حَرِيْص = *sangat menginginkan) keimanan dan keselamatan bagimu, amat belas kasihan lagi penyayang"*. Selanjutnya, ada juga yang mengingatkan mengenai keterbatasan manusia dengan menyatakan bahwa bagaimanapun usaha dan keinginan seseorang terhadap sesuatu, jika Allah tidak menghendaki/menginginkannya maka tetap tidak akan terwujud. Hal ini juga memberi isyarat bahwa Allah tidak membebani seseorang di luar kemampuannya. Makna ini dapat ditemukan pada tiga tempat, yaitu, QS. Yûsuf [12]: 103, QS. An-Nahl [16]: 37, dan QS. An-Nisâ' [4]: 129.

Di dalam QS. Yûsuf [12]: 103 disebutkan, *"Dan sebagian besar manusia tidak akan beriman, walaupun kamu (Muhammad) sangat menginginkannya"*. Ayat tersebut berkenaan dengan keadaan Nabi yang sangat berharap agar orang-orang kafir Quraisy dan orang Yahudi dapat beriman. Ar-Razi menjelaskan kaitan ayat ini dengan sebelumnya bahwa para kafir Quraisy dan sekelompok Yahudi bertanya tentang kisah Nabi Yusuf. Menanggapi hal itu, Nabi berpikir, barangkali mereka akan beriman bila tuntutan mereka dipenuhi. Namun, setelah Nabi mengemukakan kisah tersebut, mereka tetap berkeras pada kekafirannya karena memang pertanyaan itu sebenarnya hanya untuk memojokkan Nabi. Maka, turunlah ayat ini sebagai penenang kepada Nabi.

Kemudian, penggunaan kata *tahrish* (تَحْرِص) di dalam QS. An-Nahl [16]: 37 juga sejalan maknanya dengan ayat di atas, dikatakan kepada Nabi, *"Jika kamu sangat mengharapkan agar mereka dapat petunjuk maka sesungguhnya Allah tidak akan memberi petunjuk kepada orang yang disesatkan-Nya dan sekali-kali mereka tidak memunyai penolong"*.

Adapun kata *harasha* (حَرَصَ) pada QS. An-Nisâ' [4]: 129 bebicara di dalam konteks keadilan seseorang yang punya istri lebih dari satu, dikatakan, *"Dan kalian sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istrimu walaupun kalian sangat ingin berbuat demikian. Karena itu, janganlah kalian terlalu cenderung (kepada yang kalian cintai) sehingga kalian biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kalian mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan) maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang"*. Ayat tersebut menegaskan bahwa bagaimanapun manusia berusaha untuk adil (dalam hal perasaan), tetap tidak akan mampu.

Ar-Razi mengemukakan dua penafsiran dari kata *walau harashtum* (وَلَوْ حَرَصْتُمْ = sekalipun kalian sangat menginginkannya) yang terdapat pada ayat itu. **Pertama**, seorang suami tidak akan mampu berbuat yang sama terhadap istri-istrinya di dalam hal kecenderungan hati. Jika itu tidak dapat dilakukan maka hal tersebut bukan kewajiban karena membebani sesuatu di luar kemampuan tidak terdapat dalam Islam. **Kedua**, seorang suami tidak akan mampu berbuat sama terhadap istri-istrinya di dalam pembicaraan maupun perlakuan karena perbedaan cinta yang ada di dalam diri seseorang pasti melahirkan efek atau ekses yang berbeda. Namun, justru karena keterbatasan itulah maka manusia dituntut untuk kerja ekstra agar berusaha sesuai dengan kemampuan untuk berbuat sebaik-baiknya kepada istri-istrinya, khususnya yang sifatnya lahiriah seperti nafkah dan waktu bergilir. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

Harb

HARB (حَرْبٌ)

Kata *harb* (حَرْبٌ) di dalam bahasa Indonesia diartikan 'perang'. Kata itu berasal dari *haraba, yaḥrubu, ḥarban* (حَرَبَ يَحْرُبُ حَرْبًا) yang berarti 'merampas secara paksa'. Secara kebahasaan *ḥarb* berarti 'pembunuhan dan pelecehan martabat'. Dari kata ini juga terbentuk kata *miḥrâb* (مِحْرَاب). Disebut mihrab masjid karena ia merupakan lambang tempat untuk memerangi setan dan hawa nafsu. *Miḥrâb* juga berarti 'dasar atau pusat'. Dari sini muncul istilah *miḥrâbil-bait* yang artinya 'fondasi rumah'.



Perang (ḥarb), walau tidak diinginkan, sebagai salah satu cara mempertahankan keutuhan agama.

Di dalam Al-Qur'an kata *ḥarb* dengan kata turunannya disebut enam kali. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (kata kerja lampau), *ḥâraba* (حَارَبَ) disebut satu kali, yaitu pada QS. At-Taubah [9]: 107, di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (kata kerja masa kini), *yuḥâribûna* (يُحَارِبُوْنَ), juga disebut satu kali, yaitu pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 33. Kemudian, di dalam bentuk *mashdar* (infinitif) kata itu disebut empat kali, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 279, QS. Al-Mâ'idah [5]: 64, QS. Al-Anfâl [8]: 57, dan QS. Muhammad [47]: 4.

Kata *ḥarb* (حَرْبٌ) di dalam Al-Qur'an pada umumnya berarti 'perang' atau 'permusuhan', tetapi ada juga yang bermakna 'durhaka' atau 'tidak taat'. Di dalam pengertian 'memerangi' atau 'memusuhi', kata itu terdapat antara lain pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 64 dan QS. Muhammad [47]: 4, sedangkan di dalam pengertian 'durhaka' atau 'tidak taat', dijumpai antara lain di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 33 dan di dalam QS. At-Taubah [9]: 107.

Ungkapan *ḥarb* (حَرْبٌ) di dalam Al-Qur'an terdapat di dalam berbagai konteks. **Pertama**, di dalam konteks memerangi orang-orang munafik, seperti pada QS. At-Taubah [9]: 107. Ayat ini mengingatkan umat Islam agar waspada terhadap tipu muslihat orang-orang munafik yang menggunakan segala cara, termasuk mendirikan masjid, guna memperdaya umat Islam. **Kedua**, di dalam konteks memerangi orang-orang Yahudi, seperti pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 64. **Ketiga**, di dalam konteks penjelasan bentuk hukuman bagi perusuh dan pengacau keamanan. Umpamanya, di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 33. Di sini dengan tegas dinyatakan bahwa hukuman bagi kaum perusuh itu adalah dibunuh, disalib, dipotong tangan dan kaki secara timbal balik, dan diasingkan ke luar negeri. Hukuman dijalankan berdasarkan besar kecilnya pelanggaran mereka. **Keempat**, kata *ḥarb* (حَرْبٌ) juga diungkapkan di dalam konteks memerangi orang-orang kafir yang mengkhianati janji. Ini dijumpai di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 57, *"Jika kamu menemui mereka di dalam peperangan maka cerai-beraikanlah orang-orang yang di belakang mereka dengan (menumpas) mereka supaya mereka mengambil pelajaran."* Yang dimaksud "mereka" di dalam ayat ini dijelaskan pada ayat sebelumnya, yaitu orang-orang kafir yang mengkhianati janji. Ayat ini sekaligus berbicara tentang taktik perang yang harus dijalankan umat Islam di dalam menghadapi orang-orang kafir. **Kelima**, kata itu disebut di dalam konteks memerangi pelaku riba, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 279. **Keenam**, kata itu disebut di dalam konteks penjelasan tentang tawanan perang, yaitu pada QS. Muhammad [47]: 4. Di sini dijelaskan apabila musuh dapat dikalahkan, mereka dapat dijadikan tawanan perang. Terhadap tawanan perang diajarkan bahwa mereka dapat dibebaskan atau dilepaskan dengan tebusan. ❖ *Musda Mulia* ❖

HARD (حَرْد)

Hard (حَرْدٌ) adalah bentuk *mashdar* dari kata *harada yahridu* (حَرَدَ يَحْرِدُ). Menurut Ibnu Faris, kata ini adalah turunan dari huruf-huruf *hâ'*, *râ'*, dan *dâl* dan memiliki tiga makna denotatif, yaitu (1) *al-qashdu* (الْقَصْدُ = maksud); [2] *al-gadhabu* (الغَضَبُ = marah), seperti di dalam syair Arab *wa ibnu salmî 'alâ hard* (وَابْنُ سَلْمِى عَلَى حَرْدٍ = dan Ibnu Salmi sedang marah). Makna ini berkembang menjadi 'mencegah' karena orang yang marah biasanya mencegah orang lain melakukan sesuatu; 'mengamuk' karena marah, seperti dikatakan *asadun hâridun* (أَسَدٌ حَارِدٌ = singa itu mengamuk); dan (3) *at-tanahhî/al-'udûl* (التَّنَحِّى = berpaling atau الْعُدُوْلُ = berubah), seperti dikata-kan *nazala fulânun harîdan* (نَزَلَ فُلَانٌ حَرِيْدًا = Si fulan tinggal [di suatu daerah] berpaling [berubah] dari kaumnya [sendirian]). Makna ketiga ini berkembang menjadi, antara lain 'sedikit' karena berubah dari biasanya, misalnya tahun ini hujan turun sedikit atau unta itu sedikit susunya.

Kata *hard* (حَرْدٌ) di dalam Al-Qur'an hanya disebutkan satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Qalam [68]: 25, berbunyi, *"Waghadhaw 'alâ hardin qâdirîn* (وَغَدَوْا عَلَى حَرْدٍ قَدِرِينَ = Dan berangkatlah mereka di pagi hari dengan niat menghalangi [orang-orang miskin] padahal mereka mampu menolongnya). Sebagian ulama menginterpretasikan dengan 'dan pergilah mereka pada pagi-pagi itu, dengan kepercayaan, (bahwa) mereka berkuasa menghampakan fakir miskin dari hasil kebun itu'. Ulama berbeda pendapat tentang makna kata *hard* (حَرْدٌ) di dalam ayat tersebut. Ibnu Mas'ud mengartikan (مَنَعَ = mencegah); Ibnu Katsir mengartikan *quwwatun wa syiddatun* (قُوَّةٌ وَشِدَّةٌ = sekuat tenaga); menurut Qatadah dan Mujahid mengartikan dengan *jadda* (جَدَّ = sungguh-sunguh); menurut Ikrimah, maknanya adalah *'ala ghaizhin* (عَلَى غَيْظٍ = murka); menurut As-Suddi dan Abu Sufyan, bermakna 'marah' atau 'nama kebun'; Al-Azhari mengarti-kannya dengan 'nama kampung'; Al-Hasan mengartikannya dengan 'membutuhkan'; Ar-Razi mengartikan kata حَرْدٍ di dalam ayat tersebut dengan *al-man'u* (الْمَنْعُ = mencegah), sehingga maknanya 'di dalam hati mereka merasa mampu mencegah orang-orang miskin'; Ada juga yang berpendapat, lanjut Ar-Razi, dengan *al-qashdu was-sur'ah* (الْقَصْدُ وَ السُّرْعَةُ = maksud dan segera), sehingga berarti: 'mereka bersegera ke kebun mereka dengan suatu maksud memanen sendiri kebunnya, sehingga orang miskin tidak dapat mengambil manfaat daripadanya'; atau 'berpagi-pagi', sehingga maknanya 'mereka datang pagi-pagi untuk memanen sendiri kebun mereka'. Al-Ashfahani dan Al-Qurthubi mengartikan kata itu dengan 'mencegah dengan keras dan marah'. Dengan demikian, maksud ayat tersebut adalah mencegah dengan keras orang miskin untuk mendapatkan makanan dari kebun mereka.

Nasib yang dialami oleh pemilik kebun itu tampaknya sejalan dengan firman Allah yang berbunyi, *"Lain syakartum laazîdannakum walain kafartum inna 'adzâbî lasyadîd* (لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِى لَشَدِيدٌ = Jika kamu bersyukur, Kami pasti akan menambahkan nikmat-Ku, (tetapi) jika kalian kafir maka ketahuilah sesungguhnya azab-Ku sangat pedih) pada QS. Ibrâhîm [14]: 7. Yaitu, mereka mendurhakai nikmat yang diberikan Allah kepada mereka, sehingga kebun mereka dibinasakan Allah swt. Kedurhakaan yang dimaksud di sini adalah mereka menjauhkan orang-orang miskin dari manfaat kebun itu, padahal mereka dapat memberikan manfaat kepada orang-orang miskin tersebut. Akan tetapi, alangkah merugi dan siasianya usaha mereka. Alangkah mengerikannya apa yang mereka lihat. Sungguh tidak dapat dibenarkan oleh mata dan tidak terlintas di dalam pikiran, jika kebun yang kemarin penuh dan melimpah dengan kebaikan dan berkah, kini telah menjadi daratan yang tandus.

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

HARF (حَرْف)

Kata *harf* dan kata lain yang seasal dengan kata itu disebut enam kali di dalam Al-Qur'an, di antaranya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 75, QS. An-Nisâ' [4]: 46, QS. Al-Anfâl [8]: 16.

Hârûn

Di dalam tulisan, kata *harf* terdiri dari huruf, *ha'*, *ra'*, dan *fa'*. Dari segi terminologi kata tersebut memiliki, paling tidak, tiga pengertian; **pertama**, 'ukuran sesuatu', yakni suatu ungkapan yang dijadikan ukuran untuk menentukan bentuk dari sisinya, seperti bentuk pisau (ukurannya) dan bentuk/raut wajah seseorang; **kedua**, 'mengganti/menukar sesuatu', seperti menukar redaksi yang diungkapkan oleh orang lain; **ketiga**, 'mengusahakan sesuatu', seperti seorang suami bekerja/berusaha untuk memenuhi kebutuhan keluarganya. Dari ketiga pengertian tersebut di atas, penggunaannya yang paling sering adalah pengertian kedua, meskipun Al-Qur'an juga banyak menggunakan pengertian pertama.

Kata *harf* yang disebut di dalam Al-Qur'an paling tidak mengandung tiga pengertian. **Pertama**, sikap orang-orang Yahudi yang seringkali mengubah/mengganti suatu ungkapan yang terdapat di dalam Kitab Suci Taurat, seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 75 serta QS. Al-Mâ'idah [5]: 13 dan 41, atau mengubah redaksi yang dikemukakan oleh orang lain, seperti di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 46. Perubahan tersebut bisa berupa penambahan, perubahan posisi kata-kata, atau pengurangan. **Kedua**, sikap orang munafik yang beribadah kepada Allah tidak dengan penuh keyakinan. Bila ia mendapat rahmat, ia beriman dan beribadah; sebaliknya, bila mendapat cobaan dan musibah, ia berbalik pada kekafiran. Hal ini disebut di dalam QS. Al-Hajj [22]: 11. **Ketiga**, berbalik dari kelompoknya kemudian menyatu dengan kelompok lain, sewaktu melakukan peperangan. Hal ini dinyatakan di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 16.

Ketiga pengertian tersebut di atas sebenarnya dapat dikembalikan pada pengertian asalnya, yakni 'berbalik', atau 'mengubah'.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

HÂRÛN (هَارُوْن)

Hârûn (هَارُوْن) adalah nama salah seorang nabi dan rasul Allah swt. Tidak diketahui secara pasti tanggal dan tempat lahir nabi dan rasul tersebut.

Harun diutus membantu Nabi Musa as. di dalam menyampaikan risalah Tuhan dan perjuangan membebaskan Bani Israil dari kelaliman Firaun. Dia lebih tua 4 tahun dari Musa. Harun lahir 4 tahun sebelum undang-undang Firaun yang memerintahkan membunuh setiap bayi laki-laki yang lahir dari Bani Israil diberlakukan, sedangkan Musa lahir ketika undang-undang tersebut sedang berlaku. Harun meninggal dunia mendahului Musa.

Nama Harun yang disebut 20 kali di dalam Al-Qur'an selalu mengikuti nama Musa atau kata gantinya, kecuali pada QS. Thâhâ [20]: 70. Penyebutan namanya sebelum nama Musa memberi arti bahwa nabi Musa-lah sebenarnya penerima utama risalah yang diturunkan Allah, sedangkan Harun hanya pembantunya yang secara langsung memunyai tanggung jawab yang sama dengan Nabi Musa sebagaimana dinyatakan di dalam QS. Thâhâ [20]: 29 dan 30. Ayat ini menyebut persaudaraan keduanya dengan kata *akh* (أَخ). Tidak jelas apakah kata *akh* (أَخ) di sini menunjuk arti saudara sekandung, seibu, atau sebapak saja, tetapi QS. Thâhâ [20]: 94 yang artinya, *"Harun berkata: Hai putra ibuku janganlah kamu pegang janggutku dan jangan pula kepalaku..."* memberi petunjuk bahwa persaudaraan keduanya adalah dari pertalian ibu. Riwayat menyebutkan bahwa Lukabad adalah nama ibu keduanya.

Di dalam QS. Maryam [19]: 28, Maryam dipanggil sebagai "saudara perempuan Harun". Mengenai penggunaan nama Harun di dalam ayat ini terdapat beberapa pendapat antara lain ialah sebagai berikut:

1. Digunakan sebagai nama seorang laki-laki yang berasal dari keturunan Bani Israil yang dipandang sangat saleh. Setiap orang yang saleh dibangsakan kepadanya, seperti halnya Maryam yang dibangsakan kepada Harun.
2. Digunakan untuk seorang nabi yang bernama Harun, saudara Musa. Pemanggilan Maryam dengan "saudara Harun" sama halnya dengan memanggil Hamdan dengan panggilan "saudara Hamdan."

3. Digunakan untuk saudara Maryam yang bernama Harun. Agaknya pengertian ini lebih mendekati konteks pemakaian ayat karena ayat itu berbicara mengenai tuduhan berbuat zina kepada Maryam yang memunyai saudara yang bernama Harun.

Nabi Harun sebagai seorang yang ditugaskan membantu menyampaikan risalah Tuhan. Risalah yang akan disampaikannya adalah risalah yang diturunkan Allah kepada Nabi Musa as. juga, yakni Taurat. Harun sendiri tidak menerima kitab suci. Namun, karena Harun di dalam tugas kerasulannya tidak dapat dipisahkan dari tugas Musa, Harun menjadi nabi yang ikut menerima wahyu tersebut. Inilah yang diisyaratkan Allah di dalam firman-Nya ketika menjawab permohonan Nabi Musa as., "Bakal Kami bantu engkau dengan saudara engkau itu (Harun), dan Kami berikan kepada kamu berdua keterangan yang kuat sehingga mereka tidak sanggup mengalahkan engkau. Oleh karena itu, pergilah kamu berdua dengan membawa ayat-ayat Kami. Kami beserta orang-orang yang mengikuti kamu akan mendapat kemenangan." (QS. Al-Qashash [28]: 35).

Ketika Nabi Musa as. mendapat panggilan untuk menghadap dan menerima wahyu Allah di bukit Thur Sina, Harun diminta menggantikannya untuk memimpin umatnya.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

HÂRÛT (هَـرُوتَ)

Kata ini merupakan *ism 'alam* yang diambil dari kata *harata* (هَرَتَ = menusuk). *Hârût* lazim dipahami sebagai nama malaikat yang diutus Tuhan untuk menguji manusia dengan ilmu sihir. Kata ini hanya disebut sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 102 dalam konteks tuduhan orang Yahudi terhadap Nabi Sulaiman as. sebagai tukang sihir. Dikatakan bahwa mereka (orang Yahudi) meng-ikuti apa yang dibaca oleh setan-setan pada masa Nabi Sulaiman as. dan mereka mengatakan bahwa Sulaiman as. itu mengerjakan sihir; padahal, Sulaiman as. tidak kafir dan tidak mengerjakan sihir, hanya setan-setan itulah yang kafir (mengerjakan sihir). Mereka mengajarkan sihir kepada manusia dan apa yang diturunkan kepada dua orang malaikat di Babilonia, yaitu Harut dan Marut, sedang keduanya tidak mengerjakan (sesuatu) kepada seorang pun sebelum mengatakan, "Sesungguhnya kami hanya cobaan (bagimu), sebab itu janganlah kamu kafir". Maka, mereka mempelajari dari kedua malaikat itu apa yang dengan sihir itu, mereka dapat menceraikan antara seorang (suami) dengan istrinya. Dan mereka itu (ahli sihir) tidak memberi mudharat dengan sihirnya kepada seorang pun, kecuali dengan izin Allah. Dan mereka mempelajari sesuatu yang memberi mudharat kepadanya dan tidak memberi manfaat.

Di dalam memahami QS. Al-Baqarah [2]: 102, para pakar tafsir (mufasir) memajukan beberapa penafsiran dan pendapat, khususnya mengenai siapa sesungguhnya yang dimaksud dengan Harut tersebut.

Abus Suud Al-Hanafi, Ismail Haqqi Al-Barusawi, As-Suyuthi, dan Ibnu Katsir, mengatakan bahwa Harut adalah benar seorang malaikat yang turun ke bumi. Para mufasir tersebut, kecuali Ibnu Katsir, mengemukakan beberapa kisah (riwayat) tentang Harut.

As-Suyuthi, di dalam kitabnya *Ad-Durrul Mantsûr fit Tafsîr bil Ma'tsûr*, menyajikan beberapa riwayat tentang Harut yang disebutnya sebagai bersumber dari hadits Nabi saw. Akan tetapi, menurut Ibnu Katsir, riwayat-riwayat tersebut adalah bersumber dari kisah *isrâiliyyât*, yakni kisah yang berkembang di kalangan ahli kitab, tetapi diragukan kebenarannya. Oleh karena itu, para mufasir belakangan, seperti Al-Maraghi, Muhammad Abduh, dan Hamka, berpendapat bahwa riwayat-riwayat tersebut tidak masuk akal. Al-Maraghi, di dalam *Tafsîr Al-Marâghî*, sama sekali tidak mengangkat satu pun dari kisah itu, tetapi menyebut bahwa Harut adalah manusia yang memiliki sifat-sifat mulia, sehingga diserupakan dengan malaikat. Pendapat senada dikemukakan oleh Abdullah Yusuf Ali di dalam *The Holy Qur'an*. Ia menganggap Harut adalah

manusia saleh yang dipuja sebagai dewa sihir di Babilonia. Ia juga menyebut adanya riwayat di dalam tafsir-tafsir Yahudi tentang kisah dua malaikat yang minta izin Tuhan untuk turun ke bumi, kemudian melakukan dosa, sehingga disiksa dengan kaki digantung di Babilonia. Demikian pula, orang-orang Kristen memercayai kisah tentang adanya malaikat yang berdosa dan disiksa di dunia. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

HASAD (حَسَد)

Kata *hasad* (حَسَد) berasal dari akar kata *ha'*, *sin*, dan *dal*, yang berarti 'iri hati dan dengki'. Kata *al-hasad* (الْحَسَد) dengan segala derivasinya muncul di dalam Al-Qur'an sebanyak lima kali, tersebar pada empat surah; sekali di dalam bentuk *fi'il mâdhi* (kata kerja bentuk lampau), dua kali di dalam bentuk *fi'il mudhâri'* (kata kerja masa kini dan akan datang), sekali di dalam bentuk *mashdar*, dan sekali di dalam bentuk *ism fâ'il*.

Secara semantik, *al-hasad* (الْحَسَد) berarti 'keinginan lenyapnya nikmat dari seseorang yang memilikinya', atau 'perasaan benci terha-dap nikmat yang diperoleh orang lain dan meng-inginkan agar nikmat itu berpindah tangan kepadanya', tetapi kadang-kadang hanya 'keinginan agar kenikmatan itu lenyap dari orang yang memilikinya karena dengki', meskipun tidak diikuti dengan keinginan agar kenikmatan itu berpindah tangan kepadanya. *Al-hasad* (الْحَسَد) yang terburuk adalah menentang dan berusaha merampas kenikmatan seseorang. Hal ini berbeda dengan *al-ghibthah* (الْغِبْطَةُ) yang berarti iri, di dalam pengertian positif, yakni keinginan seseorang untuk mendapatkan nikmat seperti yang dimiliki orang lain, tanpa diiringi dengan keinginan agar kenikmatan itu lenyap dari orang lain dan tidak pula diikuti dengan rasa benci.

Para Ahli Kitab, terutama sebagian orang Yahudi merasa dengki kepada orang-orang yang beriman (QS. Al-Baqarah [2]: 109). Sebagian mufasir menafsirkan bahwa mereka dengki terhadap pahala yang diterima orang-orang yang beriman, dan sebagian lagi menafsirkan bahwa mereka dengki karena kehadiran Nabi kepada kaum Mukmin bukan dari kalangan mereka; mereka menginginkan agar Nabi turun dari kalangan mereka. Yang terakhir ini memperkuat pendapatnya dengan firman Allah di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 54.

Menurut Mutawalli Sya'rawi, *"hasûd"* adalah sebuah cita-cita jahat, keinginan menghilangkan nikmat yang diperoleh seseorang walaupun pelaku tidak memperoleh keuntungan apa pun dari perbuatannya itu. Menurutnya, *al-hasad* (iحَسَدi) adalah perbuatan putus asa yang lebih jahat dari kekuatan gaib yang mendatangkan mudharat kepada manusia. Hasud merupakan kekuatan tersembunyi, tetapi pengaruhnya sangat besar dan dapat mendatangkan bencana.

Sayyid Quthub berpendapat bahwa meskipun tidak diikuti dengan usaha untuk melenyapkan kenikmatan itu, yang jelas, keinginan buruk itu selalu berakibat buruk pula. Paling tidak, hubungan di antara orang yang dengki dan orang yang menjadi sasaran kedengkiannya, tidak lagi berjalan baik. Namun sulitnya, penyakit dengki itu sesuatu yang abstrak, tidak dapat dilihat sehingga sulit untuk mengobatinya. Di sinilah rahasia perintah Allah agar kita senantiasa memohon perlindungan dari penyakit itu kepada-Nya, sebagaimana dalam QS. Al-Falaq [113]: 1-5.

Abdullah Yusuf Ali, sebagaimana juga Muhammad Abduh mengemukakan bahwa perlindungan kepada Allah dibutuhkan oleh seseorang apabila ada orang lain berupaya mewujudkan kedengkian itu kepadanya, baik kedengkian itu tertuju kepada materi atau nonmateri. Umpamanya dengan upaya sungguh-sungguh untuk menghilangkan nikmat yang ia peroleh, maka dengan bermacam cara dan dengan mengadakan perangkap-perangkap berusaha melakukan jebakan agar yang dijadikan sasaran kedengkiannya jatuh ke dalam kemudharatan. Tindakan ini biasanya sangat licik dan kadang-kadang sulit untuk mengetahuinya. Karena itu, jalan yang terbaik, kata Allah adalah berlindung kepada-Nya dari kedengkian tersebut, di antaranya dengan membaca dan

menga-malkan QS. Al-Falaq ini.

Sikap dengki adalah wujud dari ketidak-bersihan batin seseorang dan bisa dimiliki oleh siapa saja. Umpamanya di dalam diri orang beriman, yang diwujudkan di dalam bentuk dengki terhadap karunia yang diterima oleh orang lain. Bisa pula oleh orang kafir, yang diwujudkan di dalam bentuk menghalang-halangi seseorang untuk beriman kepada Allah (QS. An-Nisâ' [4]: 54-55 dan QS. Al-Baqarah [2]: 109).

Sifat dengki bila diwujudkan akan mendorong pelakunya melancarkan fitnah atau berita buruk tentang orang yang didengki dan sasarannya seringkali menjadi tidak berdaya untuk membela diri. Sifat dengki juga merupakan pertarungan sepihak tanpa diketahui oleh "lawannya". Bahkan kadang-kadang si pendengki mengamati tanpa sepengatahuannya. Akhirnya, ia sibuk dengan kedengkiannya dan lupa dengan kebaikan yang harus ia lakukan untuk dirinya serta kebaikan sasaran kedengkiannya. Karena itu, Rasulullah saw. bersabda,

إِيَّاكُمْ وَالْحَسَدَ فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ

(Iyyâkum wal-hasad, fa innal hasada ya'kulul hasanât kamâ ta'kulun-nârul hathaba)
Jauhilah olehmu sifat dengki, karena dengki memakan segala kebaikan sebagaimana api membakar kayu yang kering). (HR. Abu Dawud dari Abu Hurairah).

❖ *Badri Yatim & Yaswirman* ❖

HASÎB (حَسِيب)

Kata *al-hasîb* (الْحَسِيب) yang terdiri akarnya dari huruf-huruf *ha'*, *sîn*, dan *bâ'* memunyai empat kisaran makna, yakni *menghitung, mencukupkan, bantal kecil,* dan *penyakit yang menimpa kulit sehingga memutih.*

Dalam al-Qur'an kata *hasîb* terulang sebanyak empat kali. Tiga di antaranya menjadi sifat Allah dan yang keempat tertuju kepada manusia, yakni firman-Nya: (اِقْرَأْ كِتَبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ اَلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا) *"Bacalah kitab (amal)mu cukuplah engkau sendiri sebagai penghisab terhadap dirimu"* (QS. al-Isrâ' [17]: 14).

Kata *Hasîb* yang menjadi sifat Allah, dua di antaranya (QS. An-Nisâ' [4]: 6 dan Al-Ahzâb [33]: 39) didahului oleh kata *kafâ* yang berarti *cukup,* sehingga *hasîba* lebih cenderung dipahami dalam arti *Yang memberi kecukupan.* Sedangkan ayat ketiga bersifat umum, yakni firman-Nya:

وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ حَسِيبًا

"Apabila kamu dihormati dengan satu penghormatan, maka balaslah penghormatan itu dengan yang lebih baik, atau balaslah (dengan yang serupa) Sesungguhnya Allah Hasîba *(Maha memperhitungkan) atas segala sesuatu"* (QS. An-Nisâ' [4]: 86).

Demikian juga ayat yang menggunakan bentuk jamak dari kata *hasîb,* yakni *hâsibîn.* Ini menunjukkan adanya selain Allah yang melakukan perhitungan. Dia (Allah) adalah *Asra' al-Hâsibîn*/secepat-cepat Pembuat perhitungan (QS. Al-An'âm [6]: 62). Atau ayat tersebut menginformasikan adanya yang melakukan perhitungan atas restu dan perintah-Nya sebagaimana diisyaratkan oleh QS. Al-Anbiyâ' [21]: 47.

Imam Ghazali menguraikan bahwa *al-Hasîb* bermakna "Dia yang mencukupi siapa yang mengandalkannya." Sifat ini tidak dapat disandang kecuali Allah sendiri, karena hanya Allah saja yang dapat mencukupi lagi diandalkan oleh setiap makhluk. Allah sendiri yang dapat mencukupi semua makhluk, mewujudkan kebutuhan mereka, melanggengkannya, bahkan menyempurnakannya. "Jangan duga jika Anda membutuhkan makanan atau minuman, membutuhkan bumi, langit, atau matahari, bahwa Anda membutuhkan selain-Nya, sehingga bukan lagi Allah yang mencukupi kebutuhan Anda, karena pada hakikatnya Dia juga Maha Mencukupi itu, yang menciptakan, makanan, minuman, langit, bumi, dan lain-lain. Jangan duga bayi yang membutuhkan ibu yang menyusukan dan memeliharanya, jangan duga bahwa bukan Allah yang mencukupinya, karena Allah menciptakan ibunya, serta air susu yang diisapnya, Allah pula yang mengilhami bayi itu mengisap,

Hasrah

serta menciptakan rasa kasih sayang di kalbu ibu kepadanya," demikian al-Ghazali.

Kalau kata *al-Hasîb* dipahami dalam arti *menghitung*, maka Allah, selaku *al-Hasîb* antara lain adalah yang melakukan perhitungan menyangkut amal-amal baik dan buruk manusia secara amat teliti, lagi amat cepat. Firman-Nya:

وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ

"Kami akan memasang timbangan yang tepat pada hari Kiamat, maka tiadalah dirugikan seseorang barang sedikit pun. Dan jika (amal itu) hanya seberat biji sawi pun pasti Kami mendatangkan (pahala)nya. Dan cukuplah Kami sebagai Pembuat perhitungan" (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 47). Demikian, *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

HASRAH (حَسْرَة)

Kata *hasrah* (حَسْرَة) dengan berbagai bentuknya disebut dua belas kali di dalam Al-Qur'an, tersebar di dalam 12 surah, di antaranya di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 19, dan QS. Al-Anfâl [8]: 36.

Kata *hasrah* (حَسْرَة) berasal dari *hasara* (حَسَرَ) yang di dalam tulisan terdiri dari huruf *ha', sin,* dan *ra'*. Kata itu bermakna 'tersingkapnya pakaian dari badan seseorang sehingga badannya kelihatan'. Keterbukaan aurat seseorang membuat ia terkesima dan malu karena menurut adat aurat itu harus ditutup. Dari kata *hasira* timbul kata *hasrah* (حَسْرَة) yang berarti 'sirnanya sesuatu yang tidak bisa diraih lagi, dan timbul penyesalan yang teramat di dalam di dalam diri seseorang'. Kehilangan tersebut terjadi kemudian, dan itu akibat dari kesalahan yang bersangkutan atau karena jangkauan pemikirannya yang kurang arif.

Dihubungkan dengan ayat Al-Qur'an, kata *hasrah* (حَسْرَة) memunyai berbagai pengertian.

1. *Hasrah* (حَسْرَة) berarti 'penyesalan', seperti di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 36, QS. Yâsîn [36]: 30, menggambarkan penyesalan orang-orang yang tidak mau beriman dan orang-orang yang munafik. Juga penyesalan bagi orang yang menyembah sesuatu selain Allah, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 167, juga penyesalan orang kafir yang tidak percaya pada Hari Kiamat, seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 31. Di samping itu, teguran Allah kepada orang yang berbuat dosa agar bertaubat sebelum ajal tiba sehingga kelak tidak ada penyesalan lagi di Hari Kemudian, seperti di dalam QS. az-Zumar [39]: 56. Selain itu, kata itu juga bisa bermakna penyesalan yang bersifat keduniaan (materi), baik karena berlaku boros terhadap harta yang ada maupun berlaku kikir, seperti di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 29. Juga merupakan teguran kepada Nabi Muhammad saw. agar jangan terlalu gelisah melihat orang yang menganggap perbuatan jahat sebagai suatu kebaikan, seperti di dalam QS. Fâthir [35]: 8.
2. *Hasrah* (حَسْرَة) bermakna 'hari kiamat' karena pada hari kiamat semua manusia, tanpa kecuali, merasa menyesal kurang banyak berbuat kebaikan dan kebajikan semasa hidup di dunia, seperti di dalam QS. Maryam [19]: 39.
3. *Hasrah* (حَسْرَة) juga bermakna 'rasa letih dan payah'. Makna tersebut berkaitan dengan keadaan manusia yang menggunakan semua potensinya untuk mengamati dan mempelajari jagad raya ini. Mereka merasa letih dan payah karena tidak menemukan ketidakseimbangan di dalam ciptaan Allah, seperti di dalam QS. Al-Mulk [67]: 4. Ayat ini sebenarnya berbicara tentang orang yang tidak beriman meskipun mereka telah menggunakan semua peralatan dan kemampuan untuk melihat ketidakseimbangan pada ciptaan Allah. Setelah usaha itu dilakukan, mereka merasa kesal, kenapa tidak bisa menemukan ketidakseimbangan di dalam ciptaan Allah.

Ketiga pengertian kata *hasrah* (حَسْرَة) yang dikemukakan di atas sebenarnya bisa dikembalikan kepada makna kebahasaan yang dikemukakan di atas, meskipun kata *hasrah* (حَسْرَة) ada yang bermakna 'Hari Kiamat'. Dapat dipahami bahwa Hari Kiamat itu adalah hari penyesalan setiap orang atas usaha yang pernah dilaku-

kannya, dan mereka tidak bisa mengulanginya kembali, sebagaimana di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 44, juga di dalam QS. Al-Munâfiqûn [63]: 10. Dengan demikian, kalau diperhatikan, pemakaian kata *hasrah* (حَسْرَةٌ) tersebut lebih mengacu pada suatu kekeliruan yang diketahui dan kemudian baru timbul suatu penyesalan, tetapi penyesalan itu sudah tidak berarti lagi bagi yang bersangkutan, karena nasi sudah menjadi bubur.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

HASYÎM (هَشِيْم)

Kata *hasyîm* (هَشِيْم) terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *hâ' - syîn - mîm*. Makna dasar akar kata tersebut adalah 'pecah'. Dari situ, tumbuhan berupa pohon dan rumput yang kering disebut *hasyîm* (هَشِيْم); bahkan, apa saja yang kering, menurut sebagian pakar, dapat disebut *hasyîm*. Kemudian berkembang kata *hasyîm* (هَشِيْم) juga menunjuk pada pohon yang biasa dijadikan kayu bakar, meskipun pohon itu masih mentah, dan sewaktu-waktu dapat diambil oleh pengumpul kayu bakar kapan saja dia mau. Selanjutnya, dari makna ini berkembang lagi dipakai untuk menunjuk pada orang yang pemurah karena sewaktu-waktu hartanya dapat dimanfaatkan oleh orang lain lantaran mudahnya memberi kepada orang yang membutuhkannya.

Kata *hasyîm* (هَشِيْم) di dalam Al-Qur'an berulang sebanyak dua kali, yaitu pada QS. Al-Kahfi [18]: 45 dan QS. Al-Qamar [54]: 31. Dan kata itu menunjuk pada tumbuhan atau rumput yang kering.

Penggunaan kata *hasyîm* di dalam QS. Al-Kahfi tersebut berkaitan dengan perumpamaan kehidupan dunia yang hanya sementara dan fana, di mana disebutkan bahwa kehidupan dunia itu bagaikan air hujan yang diturunkan dari langit yang menyebabkan tumbuh-tumbuhan di atas bumi menjadi tumbuh dan subur, kemudian tumbuh-tumbuhan itu menjadi kering yang diterbangkan oleh angin. Ini menunjukkan bahwa kehidupan dunia ini, meskipun kelihatan bermanfaat; namun, hal itu hanya dalam waktu yang singkat sebagaimana air hujan, meskipun dapat menumbuhkan dan menyuburkan tanaman; namun, keadaan tersebut tidak bertahan lama dan pada akhirnya akan kering dan diterbangkan oleh angin. Menurut para orang bijak (*hukama*), pengumpamaan kehidupan dunia dengan air disebabkan karena air itu sangat bermanfaat di dalam jumlah tertentu, tetapi jika terlalu banyak maka justru membahayakan, sebagaimana kehidupan dunia ini yang sangat dibutuhkan di dalam jumlah tertentu (sebatas yang halal), tetapi jika berlebihan maka akan membahayakan.

Adapun pada QS. Al-Qamar [54]: 31 dijelaskan bahwa mereka yang mendapat siksaan akan mengalami kegersangan di dalam hidup, tak ubahnya dengan rerumputan kering yang dikumpulkan oleh orang yang punya kandang untuk dibuang karena tidak dapat dimanfaatkan dan dimakan oleh binatang peliharaan. Ayat tersebut berbicara di dalam kaitannya dengan kehancuran kaum Tsamud karena mereka mengingkari kerasulan Shaleh as., dan tidak mengakui adanya hari akhirat. Maka, Allah mendatangkan suara keras yang mengguntur sebagai siksa terhadap kaum Tsamud, jadilah mereka mati bergelimpangan di tempat tinggal masing-masing. (Bandingkan QS. Hûd [11]: 61-68 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 141–159).

❖ *Muhammad Wardah Aqil & Hasyimsyah Nasution* ❖

HATHAB (حَطَب)

Secara bahasa berarti *'al-waqûd'* (اَلْوَقُوْد = kayu/bahan bakar). Secara umum, kata *hathab* mencakup setiap tanaman dan pohon kayu yang kering yang dapat dijadikan bahan bakar (*kullu mâ jaffa min zar'in wa syajarin tuqâdu bihin-nâr* (كُلُّ مَا جَفَّ مِنْ زَرْعٍ وَشَجَرٍ تُقَادُ بِهِ النَّارُ). Atau, setiap kayu yang disediakan untuk menyalakan/menghidupkan api (*mâ u'idda minasy-syajari li tuqâda bihin-nâru* = مَا أُعِدَّ مِنَ الشَّجَرِ لِتُقَادَ بِهِ النَّارُ).

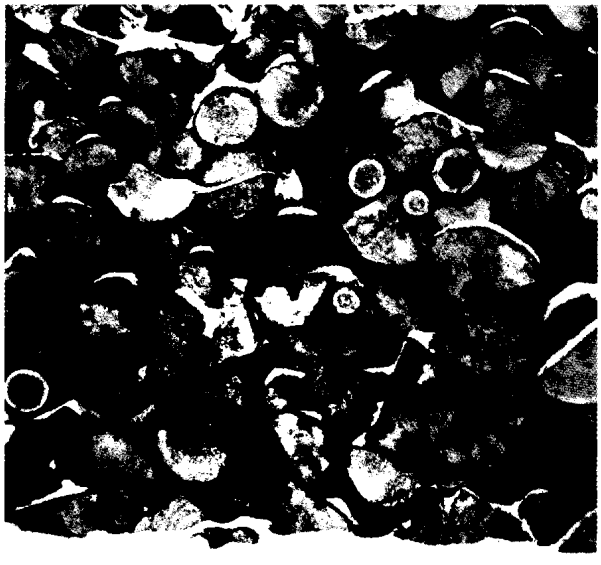
Demikian pengertian kata *hathab* di dalam konteks kehidupan di dunia. Adapun kayu bakar (*hathab*) di dalam konteks kehidupan di akhirat bukan lagi terdiri dari kayu-kayu dunia, tetapi berupa manusia, jin, dan batu yang sebagiannya

akan menjadi kayu bakar untuk api neraka.

Kata *hathab* di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Jinn [72]: 15 dan di dalam QS. Al-Lahab [111]: 4.

Kata *hathab* di dalam QS. Al-Jinn [72]: 15 berkaitan dengan konteks pembicaraan tentang jin. Pada ayat sebelumnya (Ayat 14) disebutkan bahwa di antara jin itu ada yang taat dan ada pula yang menyimpang dari kebenaran dan akan menjadi kayu/bahan bakar untuk api neraka Jahannam (Ayat 15).

Kata *hathab* di dalam QS. Al-Lahab [111]: 4 berkaitan dengan uraian tentang Abu Lahab dan istrinya yang menentang Rasulullah saw. Keduanya akan celaka dan masuk neraka. Harta Abu Lahab tak berguna untuk keselamatannya, demikian pula segala usahanya. Di dalam ayat 4 ini disebutkan bahwa istri Abu Lahab menjadi *"hammâlata al-hathab."* Ungkapan itu mengandung makna hakiki dan makna majazi. Bila diartikan secara hakiki maka sang istri benar-benar membawa kayu bakar dan meletakkannya di jalan-jalan yang dilalui Muhammad agar beliau terganggu. Bila diartikan secara majazi maka maksudnya ialah menyebar fitnah karena istri Abu Lahab selalu menyebarkan fitnah menjelekkan Nabi Muhammad dan kaum Muslim. Ibnu Abbas, Mujahid, dan Qatadah, sebagaimana dikutip Al-Qurthubi, setuju dengan makna majazi atau *kinâyah* ini. Al-Ashfahani juga sependapat dengan ini dan menurutnya kata *hammalatal-hattab* adalah *kinâyah* dengan makna fitnah (*kinâyah 'anha bi an-namîmah*).



Orang-orang yang menyimpang dari kebenaran akan menjadi kayu/bahan bakar api neraka Jahannam, seperti halnya kayu-kayu yang menjadi bahan bakar di dunia.

Menurut Al-Maraghi, ayat ini menceritakan keadaan istri Abu Lahab kelak di neraka jahanam. Gambaran tersebut sama dengan ketika ia masih di dunia tatkala ia memikul kayu berduri untuk menyakiti Rasulullah saw., dan keadaan itu masih tetap begitu sampai hari kiamat. Akan tetapi, di akhirat kayu yang dipikul adalah kayu neraka.

Dengan demikian, kata *hammâlata al-hathab* baik dengan makna hakiki maupun majazi, keduanya mengacu kepada sikap dan sifat jelek yang terdapat pada diri istri Abu Lahab, yang memang suka mengganggu Nabi Muhammad saw. ❖ *Hasan Zaini* ❖

HATM (حَتْم)

Kata *hatm* (حَتْمٌ) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yakni di dalam QS. Maryam [19]: 71. Kata tersebut terdiri dari huruf *ha'*, *ta'*, dan *mîm*, yang bermakna 'sesuatu yang mesti berlaku', atau 'hal yang mesti terjadi'. Kata *hatm* (حَتْمٌ) berbeda maknanya dengan kata *amr* (أَمْرٌ), yaitu 'perintah yang mesti dilakukan'. Perintah tersebut datang dari yang berkuasa untuk orang yang berada di bawah kekuasaannya, sementara subjek diwajibkan untuk mematuhinya, kalau tidak ia akan mendapat sanksi hukum. Di sisi lain perintah itu bisa digunakan oleh dan untuk sesama manusia, juga bisa diberikan oleh Allah untuk hamba-Nya.

Adapun kata *hatm* (حَتْمٌ) menyangkut ungkapan Tuhan bagi makhluk-Nya yang kafir, yaitu masuk ke dalam neraka dan itu merupakan suatu kepastian bagi orang-orang kafir, tidak dapat dielakkan dan harus dijalani (QS. Maryam [19]: 71). Kata tersebut tidak pernah digunakan di antara sesama manusia meskipun status dan kedudukan mereka berbeda. Jadi, dengan demi-

kian dapat dikatakan bahwa yang boleh menggunakan kata *hatm* (حَتْمٌ) itu hanya Allah karena hanya Dialah yang memiliki kekuasaan yang mutlak yang tidak bisa dipungkiri/dilanggar oleh mahluk-Nya.

Dari ungkapan di atas dapat dipahami bahwa manusia tidak berhak memastikan sesuatu, apalagi menyangkut perintah terhadap orang lain, dengan mengatakan, "Kamu mesti melakukannya." ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

HAUL (حَوْل)

Kata ini berasal dari kata *hâla* (حَالَ) - *yahûlu* (يَحُوْلُ) - *haul* (حَوْل) yang memunyai beberapa arti sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Manzhur di dalam *Lisânul-'Arab*. Kata *al-haul* berarti 'berubahnya sesuatu dari satu keadaan kepada keadaan yang lain' dan mengandung pula makna 'terpisahnya sesuatu dari yang lain'. Makna lain dari *haul* adalah *al-quwwah* (upaya dan daya) misalnya di dalam ungkapan *lâ haula wa lâ quwwata illâ billâh* (لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ), *at-tahayyul* (التَّحَيُّل = menggunakan kelicikan), *al-hîlah* (الحِيْلَة = helat), *al-muhâl* (المُحَال = kemustahilan), dan *Ihtiyâl* (إِحْتِيَال = penipuan). Dengan demikian, keseluruhan makna *al-haul* (الحَوْل) di sini berasal dari kondisi yang menggunakan pikiran, kekuatan, dan tindakan yang teliti atau licik. Di dalam Al-Qur'an kata ini digunakan di dalam berbagai bentuk kata kerja, kata benda, keterangan tempat dan waktu.

Hâla (حَالَ) – *yahûlu* (يَحُوْلُ) di dalam arti 'memisahkan sesuatu dari yang lain atau menghalangi' antara lain terdapat di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 24, QS. Hûd [11]: 43, dan QS. Sabâ' [34]: 54. *Haul* juga berarti 'perubahan', misalnya tercantum di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 77 dan QS. Fâthir [35]: 43.

Kata *al-haul* (الحَوْل) diungkapkan pula di dalam bentuk kata depan untuk keterangan tempat yang berarti 'di sekeliling' atau 'di sekitar'. Beberapa ayat di dalam Al-Qur'an menggunakan makna ini, misalnya pada QS. Az-Zumar [39]: 75 dan QS. Al-Ahqâf [46]: 27. Ayat-ayat lainnya yang menggunakan akar kata *haul* (حَوْل) sebagai kata depan berada di dalam QS. At-Taubah [9]: 101, QS. Al-Isrâ [17]: 1, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 25, QS. Al-'Ankabût [29]: 67, dan lain-lain.

Al-haul (الحَوْل) adalah salah satu kata yang menggambarkan putaran waktu tertentu dan merupakan sinonim dari *as-sanah* (السَّنَة) dan *al-'âm* (العَام) yang berarti 'tahun'. Orang Arab sangat peka di dalam memberikan sebutan bagi periode waktu tertentu karena mereka selalu mengaitkannya dengan kebiasaan mereka di dalam situasi berdagang, menggembala, atau pada saat perang dan damai. Karim Zaki Husamuddin menjelaskan di dalam bukunya *Az-Zamân Ad-Dalâlî* bahwa kata *sanah* (سَنَة) memunyai arti 'tahun' yang digambarkan dengan kekeringan tanah dan kemiskinan, sedangkan kata *'âm* yang artinya juga tahun memberikan makna kesuburan tanah dan kesejahteraan yang ada di mana-mana. Contoh lain adalah penggunaan kata *asy-syitâ'* (الشِّتَاء) yang menggambarkan suasana dingin, tidak ada pembuahan pada tanam-tanaman dan musim kelaparan; oleh karena itu jenis kata *asy-syitâ'* (الشِّتَاء) adalah *mudzakkar* (مُذَكَّر) atau maskulin, sedangkan *ash-shaif* (الصَّيْف) menunjukkan arti adanya kehangatan dan kehidupan, serta adanya hasil bumi; maka, kata *ash-shaif* (الصَّيْف) adalah *mu'annats* (مُؤَنَّث) atau feminin. Terdapat pendapat lain mengenai penyebutan *asy-syitâ'* (الشِّتَاء) sebagai *mudzakkar* (مُذَكَّر) dan *ash-shaif* (الصَّيْف) sebagai *mu'annats* (مُؤَنَّث) adalah karena Allah swt. mendahulukan kata *asy-syitâ'* (الشِّتَاء) dari *ash-shaif* (الصَّيْف) (QS. Al-Quraisy [106]: 2) dan ini menggambarkan bahwa yang maskulin adalah yang disebut terlebih dahulu sebagaimana kebiasaan orang Arab.

Demikian pula, sebagaimana kebiasaan bangsa Arab yang membedakan penggunaan suatu kata berdasarkan konotasi maka kata *al-haul* (الحَوْل) pun memunyai pengertian lain. Selain menunjukkan arti pergerakan matahari selama setahun, kata *al-haul* (الحَوْل) ini juga menggambarkan perubahan dari satu keadaan kepada keadaan yang lain. Jadi, walaupun kata *al-'âm* (العَام), *as-sanah* (السَّنَة), dan *al-haul* (الحَوْل)

memunyai arti yang sama; namun, setiap kata tersebut memunyai konotasi yang berbeda.

Al-Qur'an menyebutkan dua kali kata *haul* (حَوْل) di dalam arti 'tahun' seperti di atas, yakni di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233 dan 240. Pemilihan kata *al-haul* (الحَوْل) bagi kedua ayat ini adalah yang paling sesuai untuk mengungkapkan maksud Ilahi di dalam menyampaikan pesan-pesan-Nya kepada umat manusia di dalam kehidupan sosialnya.

Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233, Allah swt. berfirman, *wal-wâlidâtu yurdhi'na aulâdahunna haulaini kâmilain* (وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ = Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh). Oleh karena kata *al-haul* (الحَوْل) mengandung arti asal 'perubahan', 'kekuatan', dan 'tindakan yang teliti' maka penggunaan kata *al-haul* (الحَوْل) khusus di dalam dua ayat ini (QS. Al-Baqarah [2]: 233 dan 240) memberikan pengertian kekuatan yang diperoleh oleh seseorang setelah melewati masa tertentu, serta mengandung makna kesempurnaan kemampuan dan pertumbuhan yang lengkap. Penafsiran seperti ini diperoleh dari penjelasan mengenai rahasia adanya sinonim di dalam Al-Qur'an, seperti yang ditulis oleh Ali Al-Yamani Dardir. Berdasarkan makna-makna inilah disingkap pengertian mengenai keharusan menyusukan anak hingga dua tahun oleh ibunya. Pada usia bayi dua tahun, pertumbuhan fisiknya sudah sempurna; sang bayi tidak membutuhkan lagi unsur-unsur yang terkandung di dalam air susu ibu. Di saat inilah sang bayi berubah dari keadaan lemah menjadi kondisi yang lebih kuat dan sempurna. Tubuhnya sudah dapat memproses makanan tambahan selain air susu ibu karena sistem pencernaannya sudah mampu mencerna makanan.

Dari kitab tafsir Ibn Katsir diperoleh pengertian bahwa atas dasar perkembangan yang telah lengkap inilah para ahli fiqih menyatakan bahwa menyusui anak kecil setelah berusia dua tahun tidaklah menjadikan anak tersebut sebagai muhrimnya. Landasan dari pendapat di atas adalah hadits Rasulullah saw. yang berbunyi, *lâ yahrumu minar-radhâ'ah illâ mâ kâna fil-haulain* (لَايَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ إِلَّا مَا كَانَ فِي الحَوْلَيْنِ), maksudnya adalah bahwa penyusuan yang dapat menjadikan muhrim adalah sebelum bayi mencapai usia dua tahun.

Allah swt. berfirman di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 240 bahwa seorang istri yang ditinggal mati oleh suaminya, maka ia berhak mendapatkan nafkah dan tetap menempati rumahnya selama satu tahun lamanya karena setelah jangka waktu inilah sang istri dapat mengatasi kesedihannya. Al-Qur'an menegaskan makna yang diharapkan dari ayat di atas melalui penggunaan kata *al-haul* (الحَوْل). Pengungkapan dengan *al-haul* (الحَوْل) yang berarti 'tahun' dan bukan sinonim lainnya seperti *as-sanah* (السَّنَة) dan *al-'âm* (العَام) adalah untuk menggambarkan bahwa adanya perubahan yang terjadi terhadap diri sang istri setelah melewati masa berkabung. Setelah satu tahun, barulah seorang istri yang ditinggal wafat oleh suaminya merasa kuat hati. Ia sudah sanggup menyesuaikan dirinya secara psikologis dan sosiologis untuk menghadapi tantangan kehidupan. ❖ *Amany Burhanuddin Lubis* ❖

HAWÂRIYYÛN (حَوَارِيُّوْن)

Kata *hawâriyyûn* ditemukan sebanyak lima kali di dalam Al-Qur'an, yaitu masing-masing sekali pada QS. Âli 'Imrân [3]: 52, QS. Al-Mâ'idah [5]: 111 dan 112, serta dua kali pada QS. Ash-Shaff [61]: 14. Sebagian ahli bahasa menyebutkan bahwa kata *hawariyyûn* merupakan serapan yang berasal dari bahasa Habsyi, yaitu *hawarya*, yang berarti 'putih'.

Kata *hawâriyyûn* yang akarnya dari kata *hawara* (حَوَرَ) pada asalnya bermakna 'dua benda/keadaan yang berlawanan (kontras) walaupun kelihatannya keduanya bersatu'. Seperti ungkapan *hûrun 'în* (وَحُورٌ عِينٌ) di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 22 berarti 'bidadari jelita yang warna putih pada bola matanya bersih kemilau serta warna hitamnya pekat dan kelam'. Pengertian ini juga mencakup dua orang yang berdiskusi karena pada dasarnya mereka berdua

memunyai pandangan yang berbeda walaupun berada di dalam satu majelis. Di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 1 Al-Qur'an menyebutkan diskusi di antara Nabi Muhammad saw. dan seorang wanita yang di-*zhihâr* oleh suaminya. Kata *hawâriyyûn* juga berarti 'sesuatu yang bersih tidak bercampur dengan yang lainnya'.

Dari pengertian-pengertian di atas, kata *hawâriyyûn* berkembang artinya menjadi 'teman/pengikut setia para nabi'. Mereka tulus dan ikhlas di dalam membantu menegakkan agama Allah yang dibawa Nabi-Nya tersebut. Mereka menjaga kesucian hati dan jiwa dari segala cela dan aib. Hal ini didukung pula oleh hadits Nabi saw. yang menyatakan bahwa Zubair bin 'Awwam adalah *hawâriy* (حَوَارِيّ) di antara umat beliau, yaitu sahabat dan penolong beliau yang istimewa dan setia di dalam menegakkan agama Islam. Hadits lain berbunyi, *"Likulli nabiyyin hawâriyyûn, wa hawâriyyî Az-Zubair* (لِكُلِّ نَبِيٍّ حَوَارِيُّوْنَ وَحَوَارِيِي الزُّبَيْر = Setiap nabi memiliki penolong, dan penolongku adalah Zubair).

Di dalam Al-Qur'an, kata *hawâriyyûn* secara khusus dimaksudkan hanya untuk pengikut-pengikut setia Nabi Isa as. Mereka disebut *hawâriyyûn* karena kebiasaan mereka yang selalu menggunakan pakaian putih sebagai lawan dari kebiasaan masyarakat mereka yang suka memakai pakaian berwarna hitam. Sebagian ulama menyatakan bahwa penamaan tersebut adalah karena mereka suka mengajarkan agama dan ilmu kepada manusia lainnya supaya jiwa manusia tersebut menjadi suci.

Dari lima ayat di atas, Al-Qur'an menyebutkan *hawâriyyûn* di dalam tiga konteks. **Pertama**, pernyataan keimanan mereka kepada Allah dan kesetiaan kepada Nabi Isa serta kesiapan mereka membantu perjuangan Nabi Isa untuk menegakkan agama Allah yang dibawanya pada saat umatnya (Bani Israil) mengingkarinya (QS. Âli 'Imrân [3]: 52 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 111). **Kedua**, permintaan mereka kepada Nabi Isa agar Allah menurunkan hidangan dari langit untuk menambah keimanan dan kemantapan hati mereka (QS. Al-Mâ'idah [5]: 112). **Ketiga**, perintah Allah supaya umat Islam juga menjadi penolong perjuangan Nabi Muhammad saw. di dalam menegakkan agama Allah, sebagaimana telah ditunjukkan oleh *hawâriyyûn* kepada Nabi Isa karena hanya orang yang menolong agama Allah kelak yang akan menang (QS. Ash-Shaff [61]: 14).

Menurut sebagian ahli, para pengikut setia Nabi Isa tersebut berjumlah dua belas orang, yaitu Simon (Petrus), Andreas, Yakub bin Zabdi, Yahya saudara Yakub, Piliphus, Bartolomius, Toas, Matius, Yakub bin Alpius, Tadius, Simon orang Kanani, dan Yudas Iskariot.

Makna *hawâriyyûn* sebagai pengikut Nabi Isa sebenarnya tidak keluar dari pengertian kebahasaan sebagaimana diungkap di atas. Mereka beriman dan membela Nabi Isa di tengah-tengah Bani Israil yang mengingkari dan mendustainya. Mereka setia mengikuti Nabi Isa meskipun di antara mereka terdapat perbedaan sifat dan kepribadian yang mencolok. Sebagai wujud kesetiaan tersebut, mereka tidak akan mencapuradukkan keimanan dan kesetiaan tersebut dengan kekafiran. ❖ *Muhammad Iqbal* ❖

HÂWIYAH (هَاوِيَة)

Secara bahasa berasal dari kata *hawâ, yahwî, hawiyyan/huwiyyan,* yang berarti 'jatuh'. Muhammad Ismail Ibrahim mengartikan *hâwiyah* (هَاوِيَةٌ) sebagai 'jatuh dari tempat yang tinggi ke tempat yang rendah', dan kata *hâwiyah* (هَاوِيَةٌ) diartikannya sebagai 'tempat yang rendah, yang apabila seseorang jatuh ke dalamnya maka sulit baginya untuk kembali'. Selain itu, kata *hâwiyah* (هَاوِيَةٌ) juga diartikannya sebagai 'nama bagi neraka jahannam'.

Kata *hâwiyah* (هَاوِيَةٌ) hanya disebutkan sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Qâri'ah [101]: 9. Muhammad Husain Ath-Thabathabai menyebutkan di dalam tafsirnya bahwa yang dimaksud dengan *hâwiyah* (هَاوِيَةٌ) di dalam ayat ini ialah neraka jahannam. Penamaan neraka dengan *hâwiyah* (هَاوِيَةٌ) itu karena bila orang masuk ke dalamnya berarti jatuh ke tempat yang paling rendah. Pengertian

Hayâh

ayat, *fa ummuhû hâwiyah* (فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ) ialah tempat kembalinya ke neraka, sebagaimana seorang anak kembali kepada ibunya. Namun, menurut pendapat lain yang juga dikutip oleh Ath-Thabathabai, yang dimaksud dengan kata *ummuhû* (أُمُّهُ) di sini ialah 'ujung' atau 'puncak kepalanya', karena seseorang yang dimasukkan ke dalam nereka, yang lebih dahulu masuk ialah kepalanya.

Ibnu Zaid, sebagaimana yang dikutip Al-Qurthubi, sejalan dengan pendapat di atas. Hanya ia menambahkan bahwa *hâwiyah* (هَاوِيَةٌ) adalah nama pintu neraka yang paling bawah. Menurut Qatadah, makna ayat, *fa ummuhû hâwiyah* (فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ) ialah 'tempat kembalinya ke neraka' (*fa masîrun ilan-nâri,* [فَمَسِيرٌ إِلَى النَّارِ]). Menurut Ikrimah, maksud ayat ini ialah yang lebih dahulu dimasukkan ke dalam neraka adalah kepala seseorang, sedangkan menurut Akhfasy, makna *ummuhû* ialah tempat menetapnya.

Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi menafsirkan kata *hâwiyah* (هَاوِيَةٌ) di dalam ayat ini dengan ayat berikutnya, yaitu di dalam bentuk pertanyaan. Tuhan berkata, "Tahukah kamu apakah nereka *hâwiyah* itu?" Lalu dijawab sendiri oleh Tuhan dengan firman-Nya pula, "*nârun hâmiyah* (نَارٌ حَامِيَةٌ = api yang sangat panas)." Selanjutnya, ia menambahkan, penggunaan kata *hâwiyah* (هَاوِيَةٌ) di sini adalah untuk menunjukkan bahwa neraka *hâwiyah* sangat dalam dan sangat jauh di bawah ❖ *Hasan Zaini* ❖

HAYÂH (حَيَوٰةٌ)

Kata ini di dalam Al-Qur'an disebut 76 kali, tersebar di dalam beberapa surah, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 85, 86, 96, 179, 204, dan 212. Di dalam bentuk lain kata itu disebut 114 kali.

Secara etimologis kata *hayâh* merupakan turunan dari kata *hayâ* yang pada asalnya memiliki dua arti. **Pertama**, 'kehidupan', sebagai lawan dari kematian, seperti ungkapan *hayâtul-insân* (حَيَاةُ الإِنْسَانِ = kehidupan manusia), dan *hayâtun-nabât* (حَيَاةُ النَّبَاتِ = kehidupan nabati). **Kedua**, 'rasa malu' yang diungkapkan dengan bentuk *hayâ'* (حَيَاءٌ), sebagai lawan dari tebal muka yang diungkapkan dengan *al-wiqâhah* (الوَقَاحَة). Pengertian ini dapat dijumpai pada QS. Al-Baqarah [2]: 26. Abu Zaid, seorang ahli bahasa, mengatakan bahwa setiap sesuatu yang dapat menyebabkan rasa malu bila terlihat, disebut *hayâ'* (حَيَاءٌ), misalnya jenis unta disebut dengan *hayâ'un-nâqah* (حَيَاءُ النَّاقَةِ).

Kedua arti bahasa tersebut sebenarnya tidak ada perbedaan karena malu dengan hidup tidak dapat dipisahkan. Setiap yang merasa malu sudah pasti (ia) hidup.

Ayat-ayat yang menyebut kata *hayâh* dapat memberi keterangan bahwa Al-Qur'an menggunakan kata itu untuk menggambarkan arti 'hidup' sebagai antonim dari mati.

Ar-Raghib Al-Ashfahani, seorang pakar bahasa Al-Qur'an, mengatakan bahwa kata *hayâh* digunakan Al-Qur'an untuk menggambarkan arti-arti sebagai berikut:

1. Potensi berkembang yang ada pada nabati dan hewani, seperti di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 30.
2. Potensi merasa seperti yang dimiliki hewan. Oleh karena itulah, "hewan" disebut dengan *hayawân* (حَيَوَانٌ), seperti di dalam QS. Fâthir [35]: 22.
3. Potensi berpikir seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 122.
4. Ibarat hilangnya kegelapan atau timbulnya terang, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 154.
5. Kehidupan di akhirat yang bersifat abadi, seperti di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 24.
6. Sifat Allah, yaitu Allah Mahahidup dan tidak akan mati, lagi Pemberi Hidup. Sifat "hidup" ini hanya dimiliki Allah, dan tidak dapat disamakan dengan hidup yang dimiliki manusia, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 255.

Dari sisi lain, kata *hayâh* digunakan Al-Qur'an untuk arti hidup di dunia dan hidup di akhirat, misalnya pada QS. Yûnus [10]: 64. Kesemua ayat yang menyebut kata *hayâh* dengan arti 'hidup' menunjukkan bahwa kehidupan di dunia ini bersifat sementara, sedangkan hidup

Hayy, Al-

di akhirat bersifat abadi dan tempat mempertanggungjawabkan semua perbuatan ketika hidup di dunia.

Dari sini terlihat bahwa kata *hayâh* yang digunakan Al-Qur'an tidak harus selalu dikaitkan dengan peredaran darah atau denyut jantung. Ada orang yang telah meninggal dunia, tetapi oleh Al-Qur'an tetap dinilai hidup (QS. Al-Baqarah [2]: 154). ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

HAYY, AL- (الْحَيّ)

Makna *al-Hayy* (الْحَيّ) adalah siapa yang memiliki sifat *al-hayâh* (الحَيَاة). Ar-Razi ketika menafsirkan *Ayat al-Kursiy* (QS. Al-Baqarah [2]: 255) menjelaskan bahwa "hidup" dalam pengertian kebahasaan adalah *kesempurnaan* sesuai objek yang disifatinya. Bukankah—tulisnya—membangun kembali bangunan yang runtuh dinamai *Ihyâ' al-Mawât*? Dan bukankah bumi/tanah gersang yang dihidupkan-Nya adalah dengan menumbuhkan tumbuhan? Demikian itulah kesempurnaan tanah; di mana tumbuhan yang hidup adalah yang berdaun hijau. Manusia yang hidup menurut Ar-Razi adalah yang mengetahui dan mampu.

Dalam Al-Qur'an, kata *hayy* ditemukan sebanyak sembilan belas kali; lima menyifati manusia dan empat belas dalam konteks pembicaraan tentang Allah. Lima di antara empat belas ayat ini menguraikan sifat Allah, seperti firman-Nya pada *Ayat al-Kursî*; delapan berbicara tentang kuasa Allah memberi hidup dan mencabut hidup, dengan menggunakan kata *tukhriju* (تُخْرِجُ) atau *mukhriju* (مُخْرِجُ): *"Tukhriju al-hayya min al-mayyiti wa tukhriju al-mayyita min al-hayy* (وَتُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ)" Hanya sekali, kata ini ditemukan dengan menggunakan kata *"Kami jadikan,"* yaitu firman-Nya: (وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ) *"Dan dari air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup"* (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 30).

Sifat Allah *al-Hayy* tiga di antaranya di rangkaikan dengan sifat-Nya *al-Qayyûm*, sedang dua sisanya tanpa rangkaian sifat yang lain, namun konteksnya memberi kesan bahwa Allah mengurus dan memenuhi kebutuhan hamba-hamba-Nya, karena itu Dia hendaknya disembah dan dimintai pertolongan (QS. Al-Furqân [25]: 58).

Perangkaian sifat *al-Hayy* Allah dengan sifat *al-Qayyûm* (الْقَيُّوم), yang maknanya adalah *"Maha berdiri sendiri lagi Maha Mengurus makhluk-makhluk-Nya,"* atau perangkaiannya dengan uraian yang menunjuk "pemenuhan kebutuhan makhluk", memberi isyarat bahwa hidup yang sebenarnya bukan sekadar hidup untuk diri sendiri, tetapi harus memberi hidup dan sarana kehidupan kepada pihak lain.

Menurut Imam Ghazali, *al-Hayy* atau Allah Yang Maha Hidup adalah *al-Fa'âl ad-Darrak* (الْفَعَّال الدَّرَّاك). Yakni "Maha Pelaku lagi Maha Mengetahui/menyadari." Banyak ulama yang mengartikan hidup makhluk sebagai *Mâ bihi al-hissu wal harakah*, yakni "sesuatu yang menjadikan sesuatu, merasa/mengetahui dan bergerak." Yang tidak memiliki pengetahuan, tidak merasa, tidak juga dapat bergerak/menggerakkan dirinya sendiri, maka ia tidaklah hidup. Pengetahuan atau kesadaran adalah menyadari dirinya sendiri. Semakin banyak pengetahuan dan kesadaran, dan semakin peka perasaan, maka semakin tinggi kualitas hidup. Karena itu hidup bertingkat-tingkat.

Ada hidup duniawi dan ada juga hidup ukhrawi. Yang ukhrawi lebih tinggi nilainya dari yang duniawi—bagi yang hidup di sana—karena pengetahuan, kesadaran, dan gerak lebih leluasa daripada hidup duniawi. Orang-orang yang tersiksa di neraka, hidupnya sangat terbatas, bahkan: (ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ) *"Mereka tidak mati (sehingga terbebaskan dari siksa), tidak pula hidup (dengan kehidupan yang nyaman apalagi berkualitas)"* (QS. Al-A'lâ [87]: 13).

Hidup duniawi pun bertingkat, ada hidup tumbuhan, binatang, manusia, malaikat, dan lain-lain. Masing-masing dari jenis-jenis tersebut, bertingkat-tingkat pula kehidupannya.

Allah swt. adalah Yang Maha hidup karena Dia mengetahui segala sesuatu, hidup-Nya langgeng tidak berakhir, bahkan Dia yang memberi dan mencabut kehidupan dari yang

Hayyin

hidup. Selain-Nya hidup karena dianugerahi oleh-Nya hidup, sedang Allah hidup bukan karena anugerah. Selain-Nya akan mati. Adapun Allah, jangankan mati, tidur atau kantuk pun tidak menyentuh-Nya. Demikian, *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

HAYYIN (هَيِّنٌ)

Kata *hayyin* (*hayyinun*) ini berakar pada tiga huruf, yaitu *ha' – huruf illat – nun.* Di dalam Al-Qur'an, kata yang terambil dari akar kata itu disebutkan sebanyak 20 kali dengan 11 bentuk kata yang berlainan. Kata *hayyinun* sendiri disebutkan sebanyak tiga kali, dua kali di dalam bentuk *marfu', hayyinun* (هَيِّنٌ), yaitu pada QS. Maryam [19]: 9 dan 21, sedangkan lainnya disebutkan di dalam bentuk *manshub, hayyinan* (هَيِّنًا), yaitu pada QS. An-Nûr [24]: 15 .

Pada kedua ayat yang pertama, kata *hayyinun* (هَيِّنٌ) mengisyaratkan akan kekuasaan dan kebesaran Allah yang dengan mudah menciptakan seorang manusia, seperti yang termaktub di dalam QS. Maryam [19]: 9. Ayat tersebut merupakan jawaban atas keraguan Nabi Zakaria as. tatkala ia berdoa agar dikaruniai seorang anak (QS. Maryam [19]: 3-6), padahal ia sendiri telah memasuki usia lanjut, sedangkan istrinya adalah seorang yang mandul, seperti ungkapan di dalam QS. Maryam [19]: 8.

Menurut Ath-Thabari, ungkapan yang terkandung di dalam QS. Maryam [19]: 9 tersebut merupakan *kinâyah* (sindiran) terhadap keheranan Zakaria tentang penciptaan manusia yang bernama Yahya, sedangkan Allah pernah menciptakan manusia lain, yaitu ketika menciptakan Nabi Adam as. Hal ini seiring dengan firman Allah di dalam QS. Al-Insân [76]: 1.

Adapun QS. Maryam [19]: 21 merupakan jawaban atas keraguan Maryam tatkala Allah akan mengaruniakan seorang anak (QS. Maryam [19]: 19), sedangkan Maryam sendiri belum pernah tersentuh oleh seorang laki-laki dan melakukan perzinaan (QS. Maryam [19]: 20).

Menurut Ash-Shabuni, ayat di atas mengandung tiga hal, yaitu: keajaiban, pelajaran, dan rahmat. Keajaiban yang dimaksud adalah terlahirnya seorang manusia yang bernama Isa as. dari seorang ibu yang belum bersentuhan dengan seorang pria manapun. Yang dimaksud dengan pelajaran adalah bahwa penciptaan Nabi Isa as. merupakan salah satu tanda kebesaran Allah yang harus diimani dan diyakini oleh manusia, walaupun hal itu dianggap aneh di mata mereka. Adapun rahmat di sini adalah diutusnya Nabi Isa as. untuk memberi petunjuk kepada umatnya.

Kandungan yang terdapat di dalam kedua ayat pada QS. Maryam di atas adalah salah satu di antara sekian kekuasaan dan kebesaran Allah terhadap kehidupan manusia. Di sisi lain, juga merupakan salah satu kontribusi terhadap perkembangan ilmu pengetahuan bahwa manusia tercipta tidak hanya berasal dari adanya pertemuan dua sel telur manusia, melainkan juga ada yang tercipta dari seorang ibu yang mandul (penciptaan Nabi Yahya as.), ada yang tercipta dari seorang ibu yang belum berhubungan dengan pria mana pun (penciptaan Nabi Isa as.), dan ada pula yang tercipta tanpa didahului oleh manusia mana pun (penciptaan Nabi Adam as.).

Adapun kata *hayyin* (هَيِّن) pada QS. An-Nûr [24]: 15 adalah berkaitan dengan sikap para penyebar kabar palsu, *hadîtsul ifki* (حَدِيْث الْإِفْكِ). Khususnya Abdullah bin Ubay bin Salul yang menganggap ringan *hayyin* (هَيِّن) dan tanpa merasa bersalah akan apa yang mereka kabarkan.

Sebagaimana yang diutarakan di dalam sebuah riwayat dari Bukhari dan Muslim dan lainnya yang bersumber dari Aisyah, juga riwayat dari Ath-Thabrani yang bersumber dari Ibnu Abbas dan Ibnu Umar, serta riwayat dari Al-Bazzar yang bersumber dari Abu Hurairah dan Ibnu Mardawaih dari Abu Yassar mengemukakan bahwa Rasulullah saw. Apabila akan bepergian, ia mengundi terlebih dahulu, siapa di antara istrinya yang akan dibawa ikut serta di dalam perjalanan tersebut, termasuk ketika akan pergi ke medan perang.

Pada suatu hari (setelah turun ayat hijab)

Hayyin

kebetulan Aisyah terundi untuk dibawa ikut serta berangkat ke medan perang. Setelah selesai peperangan dan ketika di tengah-tengah perjalanan pulang yang telah mendekati kota Madinah, Rasulullah memberi izin untuk berhenti sebentar di waktu malam hari. Saat itu Aisyah turun dari tandu untuk membuang air. Ketika telah sampai di tempatnya, semula ia merasa kalungnya tidak ada bersamanya dan ia kembali lagi untuk mencari kalung tersebut. Lama sekali ia mencari kalung tersebut; sedangkan para pasukan akan berangkat kembali untuk meneruskan perjalanan. Saat itu orang yang bertugas mengangkat tandu yang ditumpangi Aisyah tidak mengira bahwa Aisyah tidak ada di sana.

Di saat kalung tersebut telah ditemukan dan kembali ke tempat semula, ternyata para pasukan telah berangkat dan meninggalkan tempat tersebut. Aisyah duduk istirahat di tempat tersebut dengan harapan orang-orang tersebut akan kembali untuk mencari dan menjemputnya. Di dalam keadaan menunggu jemputan tersebut Aisyah mengantuk dan tertidur di dalam keadaan duduk. Saat itu Shafwan bin Al-Muattal yang tertinggal oleh pasukan karena suatu urusan telah sampai di tempat di mana Aisyah tertidur, dan ia melihat sebuah bayangan manusia. Ia mengenali bayang-an tersebut karena ia pernah melihat bayangan serupa saat sebelum turunnya ayat hijab. Aisyah terbangun karena mendengar ucapan Shafwan, *"innâ lillâhi wainnâ ilaîhi râji'ûn"*. Saat itu juga Aisyah menutupi wajahnya dengan kerudung tanpa mengucapkan sepatah kata pun dan ia tidak mendengar ucapan Shafwan kecuali apa yang dilontarkan tadi. Kemudian Shafwan menyuruh untanya untuk berlutut agar Aisyah dapat naik di atasnya, dan ia pun menuntun unta tersebut hingga sampai di tempat peristirahatan pasukan yang sedang berteduh di tengah hari. Saat itulah mulai terdengar kabar bohong tentang Aisyah. Betapa menyayat hati Aisyah yang menerima fitnah tersebut, sampai-sampai ia pernah menangis tanpa henti-hentinya dan tidak sempat untuk tidur walau sekejap saja. Bahkan, ada seorang wanita Anshar yang meminta izin untuk turut serta menangis sebagai sikap bela duka atas apa yang menimpa diri Aisyah.

Kondisi ini pun turut memicu kerenggangan tali perkawinannya dengan Rasulullah. Pernah suatu hari Rasulullah memanggil Ali bin Abi Thalib dan Utsman bin Zaid untuk membicarakan perceraian beliau dengan Aisyah karena saat itu wahyu belum juga turun untuk menjernihkan persoalan tersebut. Namun, kedua orang tersebut tidak mengutarakan apa pun kecuali hal-hal yang baik pada diri Aisyah. Begitu pula halnya ketika Rasulullah memanggil Barirah, tidak ada hal lain di mata Barirah kecuali kehidupan Aisyah dengan ternaknya.

Sampai suatu ketika, Aisyah berkata kepada Rasulullah, "Sekiranya aku mengakui bahwa aku melakukan sesuatu, padahal Allah mengetahui bahwa aku suci dari perbuatan itu, pasti tuan akan memercayai aku. Demi Allah aku tidak mendapatkan suatu perumpamaan yang sejalan dengan peristiwa ini kecuali apa yang diucapkan ayah Yusuf as., *'Maka kesabaran yang baik itulah (kesabaranku). Dan Allah sajalah yang dimohon pertolongan-Nya terhadap apa yang kamu ceritakan'"* (QS. Yûsuf [12]: 18).

Kemudian Rasulullah meninggalkan Aisyah untuk berbaring di tempat tidur beliau, dan Aisyah pun menuju di tempat pembaringan. Saat itu Rasulullah belum bisa memejamkan mata, lalu duduk di salah satu ruangan rumah beliau, belum juga Rasulullah beranjak dari tempat duduknya dan tak seorang pun dari seisi rumah yang keluar, Allah menurunkan wahyu kepada nabi-Nya. Setelah selesai menerima wahyu, kalimat yang pertama kali beliau ucapkan adalah, "Bargembiralah wahai Aisyah, sesungguhnya Allah telah membersihkanmu". Maka, berkatalah ibunya kepada Aisyah, "Bangun dan menghadaplah kepadanya". Aisyah berkata, "Demi Allah, aku tidak akan bangun menghadap kepadanya, dan tidak akan memuji syukur kecuali kepada Allah yang telah menurunkan ayat tang menyatakan kesucianku" (QS. An-Nûr [24]: 11-20). ❖ *Ahmad Sudirman Abbas* ❖

HAZL (هَزْل)

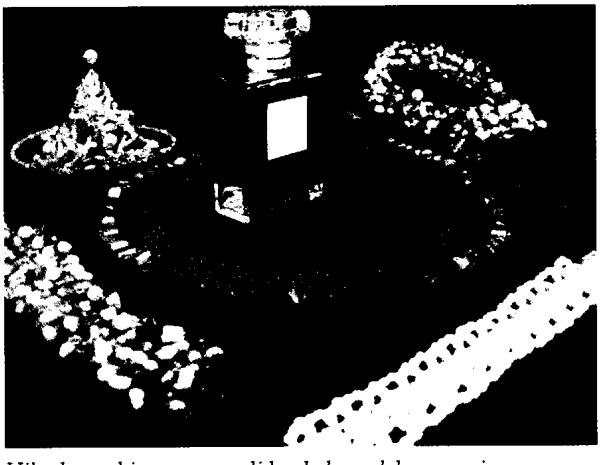
Kata *hazl* adalah bentuk infinitif dari *hazala – yahzulu* (هَزَلَ – يَهْزُلُ) atau *hazila – yahzalu – hazlan, huzlan, huzâlan* (هَزِلَ – يَهْزَلُ – هَزْلًا وَهُزْلًا وَهُزَالًا) yang mengandung arti [1] 'menjadi lemah lagi kurus' dan (2) 'bergurau/berjenaka dan mengigau/berkata tidak keruan' sebagai lawan dari *jadda* (جَدَّ = bersungguh-sungguh). Kata *al-hazl* (الْهَزْل) hanya satu kali disebutkan di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Ath-Thâriq [86]: 14, *wamâ huwa bil-hazl* (وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ = dan sekali-kali bukanlah Al-Qur'an senda gurau). Menurut Al-Ashfahani, yang dimaksud dengan *al-hazl* (الْهَزْل) di dalam ayat ini adalah *kullu kalâmin lâ tahshîla lahû* (كُلُّ كَلَامٍ لَاتَحْصِيْلَ لَهُ = setiap perkataan yang tidak ada hasilnya sama sekali). As-Samarqandi dan Az-Zajjaj mengartikannya dengan *al-la'b* (اللَّعْبُ = main-main), sedangkan menurut As-Suyuthi, kata itu berarti *al-bâthil wal-la'b* (الْبَاطِلُ وَاللَّعْبُ = kebatilan dan permainan). Dengan demikian, ayat di atas mengandung makna *Al-Qur'ân laisa huwa bil-bâthil wal-la'b* (الْقُرْآنُ لَيْسَ هُوَ بِالْبَاطِلِ وَاللَّعْبِ = Al-Qur'an bukanlah kalam yang mengandung kebatilan dan permainan). Ayat ini merupakan penegasan dari ayat sebelumnya mengenai Al-Qur'an sebagai kalam yang benar-benar datang dari Tuhan, yang membedakan di antara yang hak dan yang batil, bukan kata-kata kosong atau dongengan orang-orang terdahulu sebagaimana dianggap oleh orang-orang kafir. Di dalam ayat sebelumnya (QS. Ath-Thâriq [86]:13), Allah menyatakan *Innahû laqaulun fashl* (إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ = Sesungguhnya Al-Qur'an itu benar-benar firman yang memisahkan di antara yang hak dan yang batil). Di samping menggunakan kata *innahû* (إِنَّهُ) dan *laqaulun* (لَقَوْلٌ) untuk memperkuat kebenaran pernyataan tersebut, ayat ini juga dikukuhkan dengan sumpah oleh Tuhan pada dua ayat sebelumnya (Ayat 11 dan 12) *Was-samâ'i dzâtir-raj'i wal-ardhi dzâtish-shad'* (وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ = Demi langit yang mengandung hujan dan bumi yang memunyai tumbuh-tumbuhan). Di dalam hubungan ini Al-Maraghi mengatakan bahwa Allah menguatkan kebenaran risalah rasul-Nya yang mulia kepada umat manusia dan mengukuhkan kebenaran Al-Qur'an. Pada bagian lain dikatakan bahwa yang terpenting di dalam masalah ini adalah kebenaran Al-Qur'an yang dianggap sebagai dongeng oleh orang-orang kafir. ❖ *Noorwahidah* ❖

HILYAH (حِلْيَة)

Kata *hilyah* dan kata lain yang seasal dengan itu disebut sembilan kali di dalam Al-Qur'an, di antaranya di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 31, QS. Al-Hajj [22]: 23, dan QS. Al-Insân [76]: 21.

Kata *hilyah* berasal dari kata *halaya* (حَلَيَ), terdiri dari huruf, *ha* (ح), *lam* (ل), dan *ya* (ي). Bentuknya bisa bervariasi dari *haliya* (حَلِيَ), *yahlî* (يَحْلِي), *hilyun* (حِلْيٌ). *Hilyatun* (حِلْيَةٌ) merupakan bentuk jamak dari kata *hilyun* (حِلْيٌ).

Ditinjau dari sisi terminologi, kata *hilyun* berarti 'sesuatu yang elok, yang digandrungi oleh setiap orang untuk dipakainya'. Arti kata *hilyah* kemudian berkembang menjadi semua bentuk perhiasan, baik yang terbuat dari emas, perak, mutiara, permata dan lain-lain.



Hilyah, perhiasan yang didambakan oleh manusia

Kata *hilyah* yang disebut di dalam Al-Qur'an, pengertiannya sebagai berikut. **Pertama**, 'perhiasan keduniaan', seperti Allah memberi gambaran tentang hasil laut berupa ikan dan permata yang bisa dijadikan sebagai perhiasan (di dalam QS. An-Nahl [16]: 14) atau dari bahan-bahan logam yang mereka olah menjadi perhias-

an (di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 17); sikap umat Nabi Musa sewaktu ditinggalkannya bersama saudaranya, Harun. Mereka mengumpulkan perhiasan, lalu membuat bentuk unta (di dalam QS. Al-A'râf [7]: 148); perbandingan yang diberikan Allah terhadap orang-orang kafir bahwa Dia tidak membutuhkan anak perempuan yang menginginkan perhiasan (di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 18); perhiasan yang akan dijanjikan oleh Allah di akhirat kelak bagi penghuni surga (di dalam QS. Al-Kahf [18]: 31, QS. Al-Hajj [22]: 23, QS. Fâthir [35]: 33, dan QS. Al-Insân [76]: 21). **Kedua**, 'perbedaan keadaan air laut, ada yang asin dan ada yang tawar' (di dalam QS. Fâthir [35]: 12).

Kedua pengertian yang dikemukakan di atas sebenarnya tidak keluar dari pokok pengertian kata *hilyah*, yakni sesuatu yang didambakan oleh manusia, baik itu perhiasan maupun air laut yang tawar. Demikian itu karena baik perhiasan yang bisa memperelok bentuk/rupa dan penampilan seseorang sehingga kelihatan anggun dan cantik, maupun air yang tawar merupakan dua hal yang sangat dibutuhkan manusia di dalam kehidupannya.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

HIMÂR (حِمَار)

Secara bahasa kata *himâr* berasal dari kata *al-humrah* (merah). Keledai dinamai *himâr* karena kulitnya yang kemerah-merahan. Kata *himâr* adalah bentuk mufrad (tunggal), bentuk jamaknya ialah *hamîr* (حَمِيْرٌ), *humur* (حُمُرٌ), *hamarah* (حَمَرَةٌ), *humr* (حُمْرٌ), *humûr* (حُمُوْرٌ), dan *humûrah* (حُمُوْرَةٌ).

Himâr adalah sejenis hewan yang dikenal sebagai pembawa barang, baik liar maupun jinak, berkaki empat, dan memunyai suara keras. Binatang ini agak menyerupai kuda jantan (*al-hishân*, الحِصَانُ), tetapi badannya lebih kecil, telinganya lebih panjang, ekornya lebih pendek. *Himâr* diduga berasal dari daerah dataran tinggi Nil dan sejak zaman purbakala telah dimanfaatkan oleh manusia. Biasanya binatang ini tidak tahan menghadapi suhu yang sangat dingin, tetapi memunyai keunggulan di dalam menempuh jalan-jalan poros yang tidak rata. Kulitnya sangat kuat sehingga sering kali dijadikan bahan pembuat beduk dan alat-alat kesenian yang berasal dari kulit. Masa hamilnya selama 11 bulan dan hanya melahirkan seekor anak sekali lahir. Kadang-kadang umur keledai mencapai 50 tahun. Ini dapat diketahui dengan memerhatikan giginya sebagaimana halnya kuda. Bahkan, gigi keledai lebih kuat daripada gigi kuda dan umurnya lebih panjang 1 tahun atau 2 tahun daripada umur kuda. Suatu keistimewaan yang terdapat pada kuda dan keledai ialah kedua jenis binatang ini bisa mengawini binatang lain yang tidak sejenis dengannya. Hal ini dapat terjadi pada waktu keledai berusia sekitar 30 bulan. Di antara keledai ada yang kuat membawa beban, ada pula yang cepat berlari dan bisa berpacu seperti kuda. Suatu hal yang mengherankan dari keledai ialah bila ia mencium bau serigala niscaya ia akan melemparkan dirinya ke arah serigala tersebut karena sangat takut. Maksudnya ingin lari, tetapi malah bertambah dekat dengan serigala itu.

Kata *himâr* di dalam bentuk *mufrad* (tunggal) disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Jumu'ah [62]: 5 dan QS. Al-Baqarah, [2]: 259. Di dalam bentuk jamak diulang sebanyak tiga kali, yaitu di dalam QS. An-Nahl [16]: 8, QS. Luqmân [31]: 19, dan QS. Al-Muddatstsir [74]: 50. Adapun kata *humr* (merah) disebutkan satu kali, yaitu di dalam QS. Fâthir [35]: 27.

Kata *himâr* di dalam QS. Al-Jumu'ah [62]: 5 berkaitan dengan sikap mental orang Yahudi dan kaum Bani Israil yang tidak mengamalkan isi kitab Taurat, antara lain mengingkari kenabian Muhammad saw. Allah mengumpamakan mereka seperti keledai yang membawa kitab-kitab yang tebal, tetapi tidak mengetahui isinya sama sekali; bahkan, keledai tersebut tidak mengetahui apa sesunguhnya yang dibawanya itu.

Kata *himâr* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 259 diungkapkan di dalam konteks pembicaraan

mengenai kisah seorang yang ragu-ragu tentang kekuasaan Tuhan menghidupkan yang mati. ❖ *Hasan Zaini* ❖

HITHTHAH (حِطَّة)

Secara bahasa, menurut Ibnu Faris, kata *hiththah* berasal dari kata *haththa* (حَطَّ) yang berarti 'menurunkan sesuatu dari tempat yang tinggi'. *Hiththah* berarti 'meminta kepada Tuhan supaya dosa diturunkan/diampuni'. Ibrahim Anis mengartikan *hiththah* sebagai *thalab al-maghfirah* (طَلَبُ الْمَغْفِرَةِ = meminta ampun). Kata lain yang seasal dengan *hiththah* ialah *hathâth* (حَطَاطٌ), yang berarti 'dadih susu', dan juga berarti 'jerawat'; *huthâth* (حُطَاطٌ) berarti 'bau busuk'; *hathûth* (حَطُوْطٌ) berarti 'unta yang cepat jalannya'; *hathâthah* (حَطَاطَةٌ) berarti 'gadis kecil'; dan *hathîthah* (حَطِيْطَةٌ) berarti 'potongan harga'.

Kata *hiththah* di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 58 dan QS. Al-A'râf [7]: 161. Kata *hiththah* di dalam kedua ayat ini disebut berkaitan dengan kisah umat Nabi Musa dan kaum Bani Israil. Tuhan menyuruh mereka memasuki Bait Al-Maqdis dan bertempat tinggal di dalamnya. Mereka diboleh-kan memakan hasil buminya dan dianjurkan mengucapkan kata *hiththah* (bebas-kanlah kami dari dosa). Namun, sebagian mereka mengganti kata tersebut dengan kata lain yang tidak dianjurkan. Karena itu, Tuhan menurunkan azab kepada mereka. Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, kata *hiththah* di sini selain dengan makna 'bebaskanlah kami dari dosa', juga ada yang mengartikannya dengan *qûlû shawâbâ* (قُوْلُوا صَوَابًا = katakanlah kata yang benar).

Menurut Muhammad Ismail Ibrahim, makna mengatakan kata *hiththah* ialah 'Berdoa-lah kepada Allah agar Allah membebaskan dosa kamu, menggugurkan dan mengampuninya.' Kata *hiththah* pada mulanya diucapkan oleh orang Yahudi. Karena itu, Al-Qur'an menggunakan kata tersebut. ❖ *Hasan Zaini* ❖

HIZB (حِزْب)

Kata *hizb* (حِزْب) berasal dari akar kata *ha, za, ba.* Menurut Ibnu Faris, semua kata yang akar katanya demikian mengandung arti 'berkumpul-nya sesuatu'. Ar-Raghib Al-Ashfahani menjelas-kan bahwa *al-hizb* (الْحِزْب) adalah 'kumpulan atau kelompok yang memilki ikatan di dalam-nya'. Atas dasar itu, kumpulan manusia dapat disebut *hizb* (حِزْب) seperti diungkapkan di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 53. Demikian pula segala sesuatu yang berkumpul dapat disebut *hizb* (حِزْب) seperti sekumpulan ayat dan se-macamnya.

Kata *hizb* (حِزْب), bentuk *mutsannâ*-nya (yang menunjuk arti dua), *hizbain* (حِزْبَيْن), dan bentuk jamaknya, *ahzâb* (أَحْزَاب) di dalam Al-Qur'an digunakan sebanyak 20 kali dengan rincian delapan kali dengan bentuk *mufrad,* yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 56 dan sebagainya, satu kali dengan bentuk *mutsannâ,* yaitu di dalam QS. Al-Kahfi [18]:12, dan 11 kali dalam bentuk jamak yaitu di dalam QS. Hûd [11]: 17, QS. Ar-Ra'd [13]: 36, dan sebagainya.

Hizb (حِزْب) dengan bentuk *mufrad* atau tanggal dipakai baik untuk kelompok yang memperjuangkan ajaran Allah maupun ke-lompok yang menentang ajaran Allah. Di samping itu, digunakan juga untuk menunjuk-kan kelompok-kelompok atau *firqah-firqah* yang terdapat pada sebuah kelompok besar. Bentuk jamak *ahzâb* (أَحْزَاب), semuanya digunakan untuk kelompok yang menentang Allah dan rasul-Nya. Adapun penggunaannya dalam bentuk *mutsannâ, hizbain* (حِزْبَيْن) hanya digu-nakan satu kali yang mengacu pada dua kelompok yang berselisih tentang lamanya *ashhâbul-kahfi* (أَصْحَابُ الْكَهْفِ = penghuni goa) tidur.

Kata *hizb* (حِزْب) yang mengacu pada kelompok yang memperjuangkan ajaran Allah ditemukan pada dua tempat dengan meng-gunakan ungkapan *hizbullah* (حِزْبُ اللهِ), yaitu pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 56 dan QS. Al-Mujâdilah [58]: 22. Ciri khas kelompok ini, sebagaimana disebutkan pada kedua ayat tersebut adalah percaya kepada Allah dan hari akhirat, menjadi-kan Allah dan rasul-Nya serta orang-orang yang beriman sebagai penolong, dan tidak menjalin hubungan kasih sayang dengan orang

yang menentang Allah dan rasul-Nya meskipun mereka adalah orang tua, anak, saudara atau keluarga dekat lainnya.

Adapun kata *hizb* (حِزْب) yang menunjuk pada kelompok yang menentang ajaran Allah menggunakan ungkapan *hizb as-syaithan* (حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِ = kelompok setan), kata tersebut juga terdapat pada dua tempat, yaitu pada QS. Al-Mujâdilah [58]: 19 dan QS. Fâthir [35]: 6. Di dalam surah pertama dinyatakan bahwa orang-orang yang memusuhi Islam itu telah dikuasai oleh setan dan dijadikan lupa mengingat Allah sehingga mereka dianggap sebagai *hizb as-syaithan* (حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِ = kelompok setan). Pada QS. Fâthir tersebut, diingatkan bahwa setan itu betul-betul musuh; kita diminta menjadikannya musuh karena setan itu benar-benar hanya mengajak pengikutnya menjadi penghuni neraka.

Kata *hizb* (حِزْب) yang mengacu ke kelompok-kelompok yang timbul pada pengikut rasul terdapat pada dua tempat, yaitu pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 53 dan QS. Ar-Rûm [30]: 32. Di dalam ayat pertama dinyatakan bahwa para pengikut Rasulullah yang menjadikan agama mereka yang sebenarnya satu, terpecah-belah menjadi beberapa pecahan dan tiap-tiap golongan merasa bangga dengan apa yang ada pada sisi mereka masing-masing. Ayat kedua menjelaskan salah satu sifat orang musyrik, yaitu memecah-belah agama mereka.

Selanjutnya kata *ahzâb* (أَحْزَاب) yang digunakan lebih banyak di dalam Al-Qur'an, semuanya mengacu ke kelompok yang membangkang terhadap rasul mereka. Kelompok yang dimaksud terkadang mengacu pada kelompok ahlulkitab yang mengadakan/membentuk konspirasi dengan kaum musyrik untuk menghadapi Nabi Muhammad saw. dan pengikutnya seperti yang terdapat di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 36. Terkadang juga menunjuk pada kaum *kuffâr* Quraisy yang bekerja sama dengan Yahudi dan orang-orang munafik untuk memerangi umat Islam; hal ini terdapat di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 20 dan 22. Terkadang juga mengacu pada kaum Yahudi dan kelompok kaum Nasrani yang bersatu melawan Nabi seperti di dalam QS. Maryam [19]: 37, dan terkadang menunjuk pada umat-umat terdahulu yang menentang rasul mereka, seperti yang terdapat dalam QS. Shâd [38]:11 dan 13, QS. Az-Zukhruf [43]: 65, QS. Ghâfir [40]: 5 dan 30.

Kata *ahzâb* (أَحْزَاب = golongan yang bersekutu), merupakan nama surah yang ke tiga puluh tiga di dalam Al-Qur'an. Ia terdiri atas 73 ayat, termasuk golongan surah-surah *Madaniyah*, diturunkan sesudah QS. Âli 'Imrân. Dinamai *al-ahzâb* (أَحْزَاب = golongan-golongan yang bersekutu) karena di dalam surah tersebut terdapat beberapa ayat, yaitu Ayat 9 sampai dengan Ayat 27 yang berhubungan dengan peperangan *Al-Ahzâb*, yaitu peperangan yang dilancarkan oleh orang-orang Yahudi, kaum munafik dan orang-orang musyrik terhadap orang-orang mukmin di Madinah. Mereka telah mengepung rapat orang-orang Mukmin sehingga sebagian dari mereka telah berputus asa dan menyangka bahwa mereka akan dihancurkan oleh musuh-musuh mereka itu.

Ini adalah suatu ujian yang berat dari Allah untuk menguji sampai di mana teguhnya keimanan mereka. Akhirnya Allah mengirimkan bantuan berupa tentara yang tidak kelihatan dan angin topan, sehingga musuh-musuh itu menjadi kacau balau dan melarikan diri.

Pokok-pokok isinya adalah (1) keimanan: cukuplah Allah saja sebagai pelindung; takdir Allah tidak dapat ditolak; Nabi Muhammad saw. adalah contoh teladan yang paling baik; Nabi Muhammad saw. adalah rasul dan nabi yang terakhir; hanya Allah saja yang mengetahui bila terjadinya kiamat. (2) hukum-hukum: hukum *zhihar*; kedudukan anak angkat; dasar waris mewarisi dalam Islam ialah hubungan nasab (pertalian darah); tidak ada iddah bagi perempuan yang ditalak sebelum dicampuri; hukum-hukum khusus mengenai perkawinan Nabi dan kewajiban istri-istrinya; larangan menyakiti hati Nabi. (3) kisah-kisah: perang *Ahzâb* (*Khandaq* = parit); kisah Zainab binti Jahsy dengan Zaid; memerangi Bani Quraizhah. (4) dan lain-lain:

penyesalan orang-orang kafir di akhirat karena mereka mengingkari Allah dan Rasul-Nya; sifat-sifat orang munafik. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

HUBB (حُبٌّ)

Kata *hubb* (حُبّ) merupakan bentuk *mashdar* dari *habba – yuhibbu* (حَبَّ – يُحِبُّ) yang berarti 'kecenderungan hati kepada sesuatu'. Kecenderungan itu dapat berupa keinginan yang timbul karena adanya manfaat yang bisa diperoleh daripadanya dan bisa pula karena adanya persamaan persepsi satu sama lain. Kata ini di dalam Al-Qur'an disebut sembilan kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 165, QS. Âli 'Imrân [3]: 14, dan QS. Yûsuf [12]: 30. Kata lain yang seasal dengan kata itu adalah *mahabbah* (مَحَبَّةٌ) di dalam QS. Thâhâ [20]: 39, *ahibbâ'* (أَحِبَّاءُ) di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 18, dan *ahabbu* (أَحَبُّ) yang disebut tiga kali. Kata *hubb* dan *mahabbah*, menurut sebagian ahli, berasal dari kata *ahabba – yuhibbu* (أَحَبَّ – يُحِبُّ).

QS. Al-Baqarah [2]: 165, QS. Âli 'Imrân [3]: 14, dan QS. Yûsuf [12]: 30 menggambarkan kecenderungan hati yang timbul karena adanya sesuatu yang menyenangkan. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 165, dikemukakan dua macam objek kecenderungan hati manusia dengan latar belakang yang berbeda. Orang-orang yang tidak beriman, baik orang-orang kafir maupun orang-orang munafik, mencintai makhluk sama seperti kecintaannya kepada Allah, sedangkan orang-orang beriman lebih mencintai Allah daripada yang lain. Obyek kecintaan atau kecenderungan seseorang secara umum diungkapkan di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 14, yaitu kecenderungan kepada wanita (lawan jenis), anak-anak, harta benda, seperti emas dan perak, kuda pilihan, binatang ternak, dan sawah-ladang. Akan tetapi, ujung ayat ini memperingatkan supaya manusia tidak sampai dilalaikan oleh kesenangan yang bersifat sementara itu dan melupakan persiapan dirinya untuk mencapai kesenangan abadi di dalam kehidupan yang abadi pula di surga nanti. Kata *zuyyina* (زُيِّنَ) di dalam ayat ini berarti 'dihiasi' atau 'dijadikan indah'. Dengan demikian, kesenangan hidup di dunia ini bersifat semu dan sementara.

QS. Al-Baqarah [2]: 177 dan QS. Al-Insân [76]: 8 menggambarkan kecenderungan hati manusia kepada sesuatu karena adanya manfaat yang bisa diperoleh daripadanya. Salah satu tanda dari perbuatan yang baik diungkapkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 177, yaitu memberikan sebagian dari harta yang dicintai oleh seseorang kepada orang-orang yang membutuhkan, seperti karib kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, para pengemis, dan untuk keperluan memerdekakan budak (keperluan sosial). Pemberian itu dilakukan secara ikhlas, tanpa mengharapkan imbalan dan ucapan terima kasih, seperti yang diungkapkan oleh QS. Al-Insân [76]: 8. Kata *'alâ hubbihî* (عَلَىٰ حُبِّهِ) di dalam kedua ayat ini berarti 'harta yang sangat dicintai oleh pemiliknya'.

Kata *hubban* di dalam QS. Al-Fajr [89]: 20 dirangkaikan dengan kata sifat *jamman* (جَمًّا) sehingga menjadi *hubban jammâ* (حُبًّا جَمًّا) yang berarti *ta'kîd* (تَأْكِيْدٌ), yaitu kata penegas *inna* pada awal Ayat 8 dari QS. Al-'Âdiyât [100] dan *la* (لَـ) yang dirangkaikan dengan predikat kalimatnya sehingga menjadi *lasyadîd* (لَشَدِيْدٌ) menegaskan satu kepastian bahwa manusia itu benar-benar mencintai harta yang banyak. Kecenderungan hati seseorang terhadap harta, seperti yang digambarkan oleh kedua ayat ini, menyebabkan pemiliknya bersikap kikir dan rakus.

Kata kerja *yuhibbu* yang tidak dirangkaikan dengan *lâ nâfiyah* (لَا النَّافِيَةُ), yaitu partikel yang digunakan untuk menyatakan tidak, dan menempatkan *lafzhul-Jalâlah* (لَفْظُ الْجَلَالَةِ) sebagai subjek kalimat di dalam Al-Qur'an disebut 13 kali, antara lain, di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 222. Dari ayat-ayat ini, dapat dipahami bahwa Allah mencintai orang-orang yang bertaubat, membersihkan diri, bertakwa, berbuat baik, sabar, berserah diri kepada Allah, dan bersikap hati-hati. Ungkapan bahwa "Allah mencintai hamba-Nya" berarti Dia memberikan nikmat, keridaan, dan pahala kepada mereka, sedangkan ungkapan bahwa "Allah tidak mencintai (*lâ*

Hudâ

yuḥibbu = يُحِبُّ لَا) hamba-Nya" karena perbuatan-perbuatan tertentu yang mereka lakukan, disebut 19 kali, berarti Dia murka, tidak meridhai perbuatan-perbuatan tersebut, dan mengazab para pelakunya.

Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 31, terdapat penegasan bahwa salah satu di antara tanda-tanda kecintaan manusia kepada Allah ialah memperingatkan jika ada orang-orang beriman, kemudian murtad. Ungkapan bahwa "mereka mencintai Allah" berarti mereka mengakui kemahakuasaan-Nya, dan selalu berusaha mendekatkan diri kepada-Nya dengan jalan menaati perintah-perintah-Nya. ❖ *Zulfikri* ❖



Melalui ajaran agama, Allah memberikan hidayah kepada hamba-Nya yang taat.

HUDÂ (هُدَى)

Akar kata ini berasal dari kata *hadâ* (هَدَى) yang di dalam pengertian bahasa berarti 'memberi petunjuk'. Kata *hudâ* (هُدَى) biasanya juga disebut dalam bahasa Indonesia dengan 'hidayah' yang secara leksikal berarti 'petunjuk yang diberikan secara halus dan lemah lembut'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *hudâ* (هُدَى) dan kata lain yang seasal dengan itu disebut 306 kali. Kata ini muncul di dalam berbagai bentuk dan di dalam konteks yang bermacam-macam.

Pertama, ia tampil di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (kata kerja lampau) dan segala bentukannya, contoh di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 143 dan QS. Adh-Dhuhâ [93]: 8. Pada ayat yang disebutkan terdahulu kata *hadâ* diungkapkan di dalam konteks perpindahan arah kiblat dari Bait Al-Maqdis/Masjid Aqsha ke Ka'bah/Baitullah di Masjid Haram. Ketika Nabi saw. berada di Mekah, di tengah-tengah kaum musyrikin, beliau berkiblat ke Bait Al-Maqdis, tetapi setelah pindah ke Madinah, di tengah-tengah orang Yahudi dan Nasrani, Nabi saw. diperintahkan mengubah arah kiblat ke Ka'bah. Maksudnya, memberi penjelasan bahwa di dalam shalat bukanlah arah Bait Al-Maqdis atau Ka'bah yang menjadi tujuan, melainkan menghadapkan diri kepada Allah. Kaum Muslim yang tidak dapat memahami maksud perpindahan tersebut merasa sangat berat melakukannya. Berbeda halnya dengan mereka yang mendapat *hudâ* (هُدَى). Di sini *hudâ* (هُدَى) berarti 'petunjuk Allah berupa pengetahuan yang benar mengenai sesuatu'. Adapun di dalam ayat kedua, kata *hadâ* diungkap di dalam konteks Nabi sedang bingung karena wahyu terputus turunnya. Lalu, orang-orang musyrik mengira Nabi telah ditinggalkan Tuhannya. Kata *hadâ* di sini juga berarti 'pengetahuan yang benar', yaitu bahwa apa yang diperkirakan kaum musyrikin itu tidak benar adanya.

Kedua, di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (kata kerja yang menunjukkan masa sekarang dan akan datang) dengan segala bentukannya. Contoh di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 52.

Ketiga, di dalam bentuk *fi'l amr* (kalimat perintah). Contoh QS. Al-Fâtihah [1]: 6 dan QS. Shâd [38]: 22. Keduanya di dalam bentuk doa; yang pertama doa yang diajarkan kepada Nabi Muhammad saw. dan umatnya, sedangkan yang kedua adalah doa yang diucapkan oleh pengikut Nabi Daud as.

Keempat, di dalam bentuk *ism fâ'il* (yang menunjukkan pelaku), seperti di dalam QS. Az-Zumar [39]: 23 dan QS. Al-Hajj [22]: 54.

Kelima, di dalam bentuk *mashdar* (infinitif) seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 5 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 2.

Di dalam berbagai bentuk yang disebutkan di atas, kata *hudâ* (هُدَى) mengandung dua unsur pokok; **pertama**, petunjuk kepada apa yang diharapkan dan **kedua**, disampaikan atau diberikan secara lemah lembut dan halus.

Para ulama membagi *hudâ* (هُدَى) atau hidayah Allah swt. menjadi empat macam. **Pertama**, hidayah yang secara umum diberikan kepada manusia berakal, berupa kemampuan menalar, kecerdasan, dan ilmu pengetahuan, seperti diungkap di dalam QS. Thâhâ [20]: 50.

Kedua, hidayah yang diberikan kepada manusia melalui perantaraan para nabi, berupa ajaran agama. Hidayah ini lebih tinggi tingkatannya dari yang pertama. Ini dikemukakan, antara lain, pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 73.

Ketiga, hidayah berupa taufik yang khusus diberikan kepada orang tertentu. Jenis hidayah ini, antara lain, dapat dilihat pada QS. Muhammad [47]: 17, QS. At-Taghâbun [64]: 11, QS. Yûnus [10]: 9, QS. Al-'Ankabût [29]: 69, QS. Maryam [19]: 76, dan QS. Al-Baqarah [2]: 213. "Allah memberi petunjuk orang-orang yang beriman kepada kebenaran tentang hal yang mereka perselisihkan itu dengan kehendak-Nya. Allah selalu memberi petunjuk orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang lurus."

Keempat, hidayah yang akan diberikan di akhirat, berupa kenikmatan surgawi. Inilah hidayah yang paling tinggi tingkatannya, seperti yang disebut di dalam QS. Muhammad [47]: 5 dan QS. Al-A'râf [7]: 43.

Dari segi lain hidayah dapat pula dibagi menjadi dua macam, yaitu hidayah yang bersifat umum dan hidayah yang bersifat khusus. Hidayah umum adalah hidayah yang dianugerahkan Tuhan kepada manusia, berupa ajaran agama melalui para rasul dan nabi atau yang diketahui manusia melalui kemampuan akalnya. Ini dikemukakan, antara lain, pada QS. Asy-Syûrâ [42]: 52 dan QS. Al-Qashash [28]: 56. Hidayah khusus, yaitu kemampuan aktual yang dianugerahkan Allah swt. kepada manusia tertentu yang dikehendaki-Nya sehingga mereka dapat melaksanakan hidayah yang umum tersebut. Hidayah jenis kedua ini dinyatakan, antara lain pada QS. Âli 'Imrân [3]: 86 dan QS. An-Nahl [16]: 107. ❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

HUFRAH (حُفْرَة)

Kata *hufrah* adalah bentuk *mashdar* dari *hafara, yahfiru, hafran wa hufratan* (حَفَرَ يَحْفِرُ حَفْرًا وَحُفْرَةً). Menurut Ibnu Faris, kata ini memunyai dua arti asal, yaitu 'menggali' atau 'melubangi sesuatu', dan 'awal pekerjaan'. Menurut Ibrahim Anis dan Muhammad Ismail Ibrahim, *hufrah* berarti 'lubang yang terdapat di bumi/di tanah atau lainnya'. Kata *hafaral-ardha* (حَفَرَ الْأَرْضَ) berarti *ahdatsa fihâ hufrah* (أَحْدَثَ فِيْهَا حُفْرَةً = ia membuat lubang di bumi). Contoh pemakaian makna kedua (awal pekerjaan) ialah *raja'a 'alâ hâfiratih* (رَجَعَ عَلَى حَافِرَتِهِ = ia kembali kepada keadaan sebelumnya/semula). Kata lain yang seasal dengan *hufrah* adalah *al-haffâr* (الحَفَّارُ = orang yang pekerjaannya menggali tanah, termasuk juga tukang gali kubur, dan juga orang yang melubangi dan memahat kayu untuk dijadikan perhiasan). *Al-haffârah* (الحَفَّارَةُ = alat mekanik yang digunakan untuk mengeksploitasi minyak bumi dan lainnya), *al-hafîr* (الحَفِيْرُ = telaga yang luas dan juga berarti kuburan). Kuku kuda disebut *hâfir* (حَافِرٌ) karena terbenam ke dalam tanah.

Kata *hufrah* disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 103. Kata *al-hâfirah* (الحَافِرَةُ) juga disebut satu kali, yaitu di dalam QS. An-Nâzi'ât [79]: 10.

Kata *al-hufrah* di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 103 disebut berkaitan dengan keadaan umat zaman jahiliyah, yang hidup di dalam keadaan bermusuhan, lalu Allah menjalin tali persaudaraan di antara mereka. Ketika itu mereka sudah berada di pinggir lubang/jurang api neraka, lalu Allah menyelamatkan mereka.

Kata *hâfirah* di dalam QS. An-Nâzi'ât [79]: 10 berkaitan dengan perkataan orang kafir pada hari kiamat, apakah mereka benar-benar dikembalikan kepada kehidupan yang semula. Ketika orang-orang kafir mendengar adanya hari kebangkitan sesudah mati, mereka merasa heran dan mengejek sebab menurut keyakinan mereka tidak ada hari kebangkitan itu.

Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, maksud ayat ini ialah "Adakah kami hidup kembali

setelah mati?" Sebagian ulama, demikian tambah Ar-Raghib, mengartikan *al-hâfirah* dengan 'kubur' (lubang yang dibuat di dalam tanah untuk menempatkan mayat). Maka, makna ayat ini ialah "Adakah kami dikembalikan, padahal kami berada di dalam kubur?" yakni mati. Selain itu, ada juga orang yang mengartikannya sebagai 'tua bangka' atau 'usia lanjut'. ❖ *Hasan Zaini* ❖

HUMAZAH (هُمَزَة)

Kata *humazah* berasal dari akar kata *hamaza – yahmizu* (*yahmuzu*) – *hamuzan* (هَمَزَ يَهْمِزُ (يَهْمُزُ) هَمْزًا). Di dalam Al-Qur'an disebut tiga kali, tersebar di dalam tiga surah *Makkiyah*, dan tiga ayat.

Makna umum dari kata *al-hamzu* (الهَمْزُ) adalah 'menekan' dan 'memeras'. Kemudian kata ini juga digunakan dengan arti 'membanting', 'mendorong', dan 'mencela'.

Menurut Al-Ashfahani, di dalam *Mufradât fî Gharîbil-Qur'ân*, kata *al-hamzu* seperti *al-'asr* (العَسْرُ) berarti 'menekan'. *Hamzul-insân* (هَمْزُ الإِنْسَانِ) adalah 'mengumpat dan memfitnah'. Seseorang disebut juga dengan *rajulun hâmiz* (رَجُلٌ هَامِزٌ), *hammâz* (هَمَّازٌ) dan *hammâzah* (هَمَّازَةٌ) sebagai-mana yang terdapat di dalam QS. Al-Qalam [68]: 11, *hammâzin masysyâ'in bi namîm* (هَمَّازٍ مَّشَّآءٍ بِنَمِيمٍ = yang banyak mencela, yang ke sana kemari menghamburkan fitnah).

Orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Allah, yang suka mengumpat dan memfitnah disebut *hammaz* (هَمَّازٌ) (QS. Al-Qalam [68]: 11).

Godaan setan (bisikan-bisikannya) disebut *hamazât* (هَمَزَاتِ) sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 97.

QS. Al-Humazah di dalam perurutannya di dalam *mushhaf*, terletak pada urutan ke 104 setelah QS. Al-'Ashr [103].

Kandungan QS. Al-Humazah [104] ialah penjelasan tentang orang yang mengisi waktunya dengan mengumpat dan mencela, dan mengumpulkan harta tetapi tidak menafkahkannya di jalan Allah.

Para pakar bahasa membedakan di antara pengertian *al-humazah* (الهُمَزَةُ) dengan *al-lumazah* (اللُّمَزَةُ). *Al-humazah* adalah orang yang mencela atau mencaci di depan orang yang bersangkutan, sedangkan *al-lumazah* adalah orang yang menyebutkan aib seseorang di belakangnya.

Fakhrur-Razi mengemukakan beberapa pendapat tentang pengertian kata *al-humazah* dan *al-lumazah*, di antaranya 1) pendapat Ibnu Abbas bahwa *al-humazah* adalah pengumpat dan pemfitnah, sedangkan *al-lumazah* artinya pencela, 2) pendapat Abu Zaid, *al-humazah* ialah pencela dengan menggunakan tangan, sedangkan *al-lumazah* dengan lidah, 3) menurut Abul-Aliyah, *al-humazah* berhadapan, tetapi *al-lumazah* tidak berhadapan, 4) *al-humazah* terang-terangan, sedangkan *al-lumazah* secara sembunyi-sembunyi dengan alis dan mata, 5) *al-humazah* dan *al-lumazah* manusia menggelarkannya kepada sesuatu yang tidak disenangi, dan yang termasuk kategori ini adalah orang yang suka menceritakan perkataan, perbuatan, dan sifat-sifat seseorang untuk ditertawakan.

Walaupun ada bermacam-macam versi tentang pemahaman kata di atas, dapat diambil inti bahwa asalnya adalah 'memfitnah dan mencela', baik dilakukan secara terang-terangan maupun sembunyi-sembunyi.

Dapatlah disimpulkan dari ketiga ayat yang memuat kata itu, ternyata Al-Qur'an menggunakannya di dalam konteks yang berbeda-beda; di dalam dua ayat dipahami dengan arti 'pencela' atau 'pengumpat' (QS. Al-Humazah [104]: 1 dan QS. Al-Qalam [68]: 11), sedangkan satu ayat digunakan di dalam arti 'godaan' atau 'bisikan' (QS. Al-Mu'minûn [23]: 97).

❖ *Afraniati Affan* ❖

HUNAIN (حُنَيْن)

Hunain adalah nama suatu lembah yang indah, terletak di sebuah kawasan perbukitan di antara Mekah dan Thaif. Jaraknya dari Mekah sekitar 14 mil ke arah Arafah.

Di Hunain pernah terjadi pertempuran yang dikenal dengan nama "pertempuran Hawazin", yang terjadi pada bulan Syawal tahun kedelapan sesudah hijrah, sekitar sebulan

setelah terjadi *Fath Makkah* (فَتْح مَكَّة = penaklukan Mekah). Pada peristiwa itu jumlah pasukan Islam mencapai 12.000 orang dan jumlah lawan mencapai 4.000 orang.

Terjadinya pertempuran itu dilatar-belakangi oleh adanya informasi yang sampai kepada suku Hawazin dan Tsaqif. Mereka mendengar bahwa kaum Muslim telah menaklukkan Mekah. Mereka takut kalau-kalau kaum Muslim dengan tiba-tiba menyerang dan menaklukkan mereka. Maka, mereka bersiap-siap melakukan penyerangan ke Mekah dengan mengandalkan kekuatan militernya. Rencana dan persiapan mereka itu terdengar oleh Nabi; maka, beliau disertai pasukan berjumlah besar bergerak menghadapi mereka. Orang-orang Hawazin dan Tsaqif itu berkumpul di lembah Hunain; maka, terjadilah pertempuran antara pihak musyrik dan pihak Islam itu di lembah ini.

Kata Hunain disebut sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. At-Taubah [9]: 25, yang berbunyi,

لَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ فِى مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ

(Laqad nasharakumullâh fî mawâthina katsîrah wa yauma hunain idz a'jabatkum katsratukum)

"Sesungguhnya Allah telah menolongmu (wahai kaum mukmin) di banyak medan peperangan, dan (ingatlah) peperangan Hunain, di kala kamu menjadi congkak karena jumlahmu yang banyak."

Peristiwa di Hunain ini menjadi penting karena adanya sebab dan akibat tertentu sebagaimana disebutkan di dalam ayat itu. Sebab turunnya ayat itu, menurut satu riwayat adalah ketika itu ada seorang sahabat berkata kepada Nabi, "Wahai Rasulullah, kita tak mungkin terkalahkan hari ini karena jumlah kita unggul." Yang dimaksud oleh orang itu adalah jumlah pasukan Islam yang sangat besar, sekitar 12.000 personel, dan ia bangga dengan banyaknya manusia itu. Lalu, Rasulullah berdiri untuk mengingatkan mereka. Akan tetapi, mereka cenderung berpegang pada pendapat orang tersebut dan mereka pun berhamburan tidak menghiraukan seruan Rasulullah. Hanya beberapa orang saja yang tetap tunduk dan setia mengikuti seruan beliau. Di antara orang-orang yang mendengarkan seruan beliau adalah Al-Abbas, Abu Sufyan bin Al-Hars, dan Aiman bin Ummi Aiman.

Sementara itu, tentara Islam beranggapan dengan jumlah mereka yang lebih besar dibanding musuh yang hanya berjumlah sekitar 4.000 orang itu, banyak di antara mereka yang mundur bercerai-berai untuk memperebutkan harta rampasan. Maka, ketika mereka terlena, secara tiba-tiba musuh melancarkan serangan dengan melepaskan anak panah secara bertubi-tubi sehingga tentara Islam mengalami kekalahan.

Mengetahui kenyataan seperti itu, Rasulullah berdiri menyeru seluruh kekuatan Islam dan mereka pun menyambut seruan Rasulullah itu. Setelah itu, Allah menurunkan bantuan-Nya berupa pasukan malaikat sehingga akhirnya mereka dapat mengalahkan kaum musyrik. Pertolongan yang diberikan itu terungkap di dalam lanjutan ayat di atas, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 26, yang berbunyi,

ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا

(tsumma anzalallâh sakînatahû 'alâ rasûlihî wa 'alâl-mu'minîn wa anzala junûdân lam tarauhâ)

"Lalu Allah menurunkan ketenteraman kepada rasul-Nya dan kepada orang-orang mukmin. Dan Dia menurunkan bala tentara yang tak terlihat olehmu."

Sebuah riwayat menyatakan bahwa pada peperangan Hunain itu jumlah tentara malaikat yang diperbantukan kepada Rasulullah mencapai 5.000, sebagaimana tersebut di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 125, yang berbunyi,

بَلَىٰٓ إِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ

(balâ in tashbirû wa tattaqû wa ya'tûkum min faurihim hâdzâ yumdidkum rabbukum bi khamsati âlâfin minl-malâikah musawwimîn)

"Tentu, jika kamu bersabar dan bertakwa, dan mereka

datang menyerang kamu seketika itu juga, pasti Allah memberi bantuan (pasukan) dengan jumlah 5.000 malaikat yang bertanda."

Peristiwa Hunain ini menjadi pelajaran berharga bagi kaum Muslim, yang sebagian di antara mereka terlena oleh jumlah personil yang besar, dan mereka lupa bahwa kemenangan itu sesungguhnya datang dari Allah, yang diberikan oleh-Nya kepada siapa saja yang Dia kehendaki.

❖ *Aminullah Elhady* ❖

HURR (حُرّ)

Kata *hurr* di dalam berbagai bentuknya disebut 15 kali di dalam Al-Qur'an, di antaranya di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 92 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 89. Di dalam tulisan, kata *hurr* terdiri dari huruf *ha* (ح), dan *ra* (ر) yang bertasydid (ganda). Dari kata itu dibentuk kata *tahrîr* (تَحْرِيرٌ), *muharraran* (مُحَرَّرًا), *harîr* (حَرِيرٌ), dan lain-lain. Secara terminologi kata tersebut bermakna 'panas', sebagai lawan dari dingin. Kondisi panas, baik yang datang dari dalam, berupa panasnya suhu badan karena sakit yang dialami atau meningkatnya emosi seseorang, maupun pengaruh dari luar berupa panas matahari atau api yang membara, akan membuat orang bebas bergerak tanpa ada hambatan.

Kata *hurr* juga bisa berarti 'memerdekakan hamba sahaya' karena kondisi mereka menjadikan ia memiliki kebebasan untuk melakukan sesuatu tanpa harus mematuhi secara penuh semua perintah tuannya. Selain itu, kata *hurr* juga digunakan bagi batu yang menghitam akibat sengatan matahari, atau terhadap situasi peperangan yang telah memanas/berkecamuk sehingga antara teman dan lawan telah membaur menjadi satu dan sudah sulit membedakannya.

Makna lain yang dapat dipahami dari kata *hurr* adalah 'sesuatu yang menyalahi pengabdian (tidak mengabdi lagi) sehingga ia dianggap tidak mengalami cacat dan kekurangan'. Juga digunakan terhadap sebidang tanah yang tidak berpasir karena orang akan merasa bebas untuk menjadikannya sebagai lahan apa saja, termasuk pertanian. Bila kata *hurr* dihubungkan dengan konteks pembicaraan ayat Al-Qur'an maka, paling tidak, ditemukan empat pengertian yang saling berbeda.

1. Memerdekakan hamba, sebagai suatu sanksi bagi pembunuhan tidak sengaja (di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 92). Hal yang sama juga diwajibkan bagi pelaku sumpah palsu, (seperti di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 89). Juga sanksi bagi seseorang yang rujuk dari ungkapan *zhihâr* yang dikemukakannya bagi istrinya (di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 3) dan tuntutan kesamaan derajat di dalam pelaksanaan qishas di antara yang sama-sama merdeka (seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 178).
2. Berkhidmat khusus untuk Bait Al-Maqdis (di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 35). Orang bebas melakukan berbagai kegiatan keagamaan apa saja di dalam Bait Al-Maqdis.
3. Panas, sebagai lawan dari dingin, dapat dilihat di dalam QS. At-Taubah [9]: 81, atau fungsi pakaian yang mampu melindungi seseorang dari sengatan panas matahari (di dalam QS. An-Nahl [16]: 81) dan panas karena tidak mendapat perlindungan dari Allah, sebagai suatu kondisi di akhirat (di dalam QS. Fâthir [35]: 21).
4. Pakaian sutera, yang diberikan kepada orang-orang yang masuk ke surga kelak di akhirat (di dalam QS. Al-Hajj [22]: 23 dan QS. Al-Insân [76]: 12). Pakaian sutera adalah pakaian yang lembut dan dapat menangkal rasa panas bagi para pemakaiannya, juga memberikan kebebasan bergerak bagi pemakainya karena tidak merasa terkekang untuk melakukan berbagai kegiatan.

Perbedaan pengertian kata *hurr* yang terdapat di dalam beberapa tempat di dalam Al-Qur'an sangat ditentukan oleh konteks pembicaraan. Namun, semua pengertian tersebut dapat dikembalikan pada pengertian asalnya, yaitu 'panas' sebagai lawan dari dingin.

Semua pengertian, memerdekakan, berkhidmat secara khusus untuk Baitu Al-Maqdis, dan pakaian sutera, semuanya akan memberikan kehangatan dan/atau kebebasan bagi orang yang

mengalaminya untuk berbuat secara bebas tanpa dikekang oleh pengaruh lain.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

HUTHAMAH (حُطَمَةٌ)

Kata *huthamah* berasal dari kata *hathama – yahthimu – hathman* (حَطَمَ – يَحْطِمُ – حَطْمًا). Di dalam berbagai bentuknya –baik bentuk kata kerja maupun kata benda– kata tersebut di dalam Al-Qur'an disebut enam kali, tersebar di dalam lima surah (empat surah *Makkiyah* dan satu surah *Madaniyah*) dan enam ayat.

Di dalam kitab *Lisânul-'Arab*, disebutkan bahwa kata *al-hathm* berarti 'pecah/hancur', di dalam wujud apa saja seperti pecahnya sesuatu yang kering. Di antara neraka ada juga yang dinamai *huthamah* karena ia menghancurkan apa saja.

Pengertian yang sama juga dikemukakan di dalam kitab *Mufradât fi Gharîbil-Qur'ân;* makna asal *al-hathm* adalah 'pecah/hancurnya sesuatu', seperti hancurnya tanah yang kering. Kemudian, kata ini digunakan untuk semua yang hancur dan pecah, seperti firman Allah swt. di dalam QS. An-Naml (27): 18, *lâ yahthimannakum Sulaimânu wa junûduh* (لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ = agar kamu tidak diinjak oleh Sulaiman dan tentaranya).

Sesuatu yang kering bisa hancur, seperti daun yang warnanya telah kekuning-kuningan kemudian hancur (QS. Az-Zumar [39]: 21, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 65, dan QS. Al-Hadîd [57]: 20). Ketiga ayat yang disebut terakhir itu berbicara tentang tanaman yang ditumbuhkan Allah pada mulanya berwarna hijau, tetapi apabila datang masanya, tanaman itu akan berubah menjadi kuning, kering, dan hancur. Diisyaratkan agar manusia menauhidkan Allah swt. dan menyadari bahwa hidup di dunia hanyalah sementara, merupakan persinggahan, dan tidak abadi. Apabila Allah menghendaki kehancuran, hal itu merupakan sesuatu yang gampang bagi Allah.

Kata *huthamah* di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, keduanya terdapat di dalam QS. Al-Humazah (104): 4-5. Ayat itu memberi penjelasan tentang orang yang berperilaku jelek, mengumpat, mengejek, mencela, mengumpulkan harta dan menghitung-hitungnya sehingga ia menjadi kikir dan tidak mau menafkahkan hartanya. Maka orang-orang seperti ini akan dihukum Allah dengan melemparkan mereka ke neraka. Ar-Razi menyebutkan bahwa kata *nabadza* menunjukkan kehinaan karena orang-orang kafir menganggap diri mereka dari golongan yang mulia. Dan pada surah yang sama pada ayat berikutnya (QS. Al-Humazah [104]: 5), *wa mâ adrâka mal-huthamah* (وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْحُطَمَةُ = dan tahukah kamu apa *al-huthamah* itu?)

Menurut Al-Qurthubi, *al-huthamah* adalah neraka Allah. Dinamakan demikian karena dia menghancurkan apa saja yang ada di dalamnya. Komentar tentang *al-huthamah*, sebagaimana dikutip Al-Qurthubi, ada yang mengatakan *al-huthamah* adalah, 1) tingkatan keenam, 2) tingkatan keempat dan, 3) tingkatan kedua dari neraka jahanam.

Ayat ini berkenaan dengan Umayyah bin Khalaf yang setiap kali berjumpa dengan Rasulullah saw. selalu mencela dan menghina beliau. Maka, Allah menurunkan ayat ini sebagai ancaman berupa siksa yang amat dahsyat terhadapnya dan terhadap orang-orang yang berbuat seperti itu. Kalau demikian, neraka *al-huthamah* disiapkan Allah untuk menghukum orang-orang yang kerjanya mencela dan mengejek. Semuanya itu di dalam rangka kepengasuhan Tuhan terhadap hamba-Nya di samping memberi pahala kepada hamba yang saleh, juga memberi hukuman kepada orang yang tidak mengindahkan perintah Tuhan swt. ❖ *Afraniati Affan* ❖

HUZN (حُزْن)

Kata *huzn* adalah bentuk *mashdar* dari *hazina, yahzanu, huznan, haznan wa hazanan* (حَزِنَ – يَحْزَنُ – حُزْنًا – حَزْنًا وَحَزَنًا). Menurut Ibnu Faris, asal makna kata ini adalah *khusyûnatusy-syai' wa syiddah fih* (خُشُوْنَةُ الشَّيءِ وِ شِدَّةٌ فِيْهِ = sesuatu yang kasar dan gersang). Karena itu, tanah dan jiwa yang gersang disebut *hazan* dan *huzn*. Menurut Ibrahim Anis dan Muhammad Ismail Ibrahim, kata *hazina* berarti 'sedih', lawan dari *fariha* (فَرِحَ) yang berarti 'gembira'. Kata *al-hazan*

dan *al-ḥuzn* berarti 'kekeruhan jiwa akibat sesuatu yang menyakitinya'.

Kata *ḥuzn* di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Yûsuf [12]: 84 dan 86. Kata *ḥazan* disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 92, QS. Al-Qashâsh [28]: 8, dan QS. Fâthir [35]: 34. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* kata itu disebut 47 kali.

Kata *ḥuzn* di dalam QS. Yûsuf [12]: 84 dan 86 berhubungan dengan kisah Nabi Yusuf. Ayahnya sangat sedih dan berduka cita berpisah dengan Yusuf sehingga kedua matanya menjadi putih (rusak). Ketika anak-anaknya berkata bahwa ayah mereka mengidap penyakit berat karena selalu ingat pada Yusuf, Ya'kub menjawab, "Hanyalah kepada Allah aku mengadukan kerusuhan dan kesedihanku dan aku mengetahui dari Allah apa yang tidak kamu ketahui."

Kata *ḥazan* di dalam QS. At-Taubah [9]: 92 berkaitan dengan orang-orang yang merasa sedih karena tidak memunyai harta yang akan dibelanjakan dan tidak memunyai kendaraan untuk membawa mereka pergi berperang bersama Nabi.

Kata *ḥazan* di dalam QS. Al-Qashâsh [28]: 8 berhubungan dengan kisah Musa waktu kecil yang dipungut oleh keluarga Firaun, yang akibatnya Musa menjadi musuh dan kesedihan bagi mereka.

Kata *ḥazan* di dalam QS. Fâthir [35]: 34 di dalam konteks ucapan puji dan syukur orang mukmin kepada Allah karena Allah telah menghilangkan rasa sedih atau duka cita dari mereka.

❖ *Hasan Zaini* ❖

HUZUWAN (هُزُوًا)

Kata *huzuwan* berasal dari *haza'a* atau *hazi'a, yahza'u, hazan, huzan wa huzuan wa huzuwan* (هَزَأَ/هَزِأَ – يَهْزَأُ – هَزًا – هُزًا وَهُزْءًا وَهُزُوًا), yang menurut Ibnu Faris, Muhammad Ismail Ibrahim, dan Ibrahim Anis berarti 'berolok-olok' atau 'mengejek' (*sukhriyah* = سُخْرِيَةٌ). Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikan *huzuwan* sebagai 'bersenda gurau secara tersembunyi' (*mazhun fi khufyah* = مَزْحٌ فِى خُفْيَةٍ). Lebih lanjut ia menambahkan, bersenda gurau terhadap Allah pada hakikatnya tidak dibenarkannya, sebagaimana tidak dibenarkan bermain-main terhadap Allah.

Kata *huzuwan* di dalam Al-Qur'an disebut 11 kali. Kata *huzuwan* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 67 berkaitan dengan kisah penyembelihan sapi betina oleh Nabi Musa as. yang oleh sebagian dari kaumnya dijadikan bahan ejekan atau olok-olokan.

Al-Qurthubi menjelaskan bahwa kata *huzuwan* di dalam ayat itu menjadi dasar atas larangan berolok-olok terhadap agama Allah, agama kaum Muslim dan orang-orang yang wajib dihormati. Menurutnya, bersenda gurau (*al-mizâḥ* = اَلْمِزَاحُ) tidak dilarang karena Nabi saw. dan pemimpin-pemimpin sesudahnya pun bersenda gurau. Yang dilarang adalah *al-huzw* (اَلْهُزْوُ = berolok-olok).

Firman Allah di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 231 yang di dalamnya terdapat kata *huzuwan* berkaitan dengan masalah talak atau menceraikan istri. Perbuatan tersebut tidak boleh dilakukan secara berolok-olok karena dinilai sama dengan memperolok-olokkan ayat-ayat Allah. Selanjutnya, Al-Qurthubi mengutip hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Ma'mar yang berbunyi, "Barang siapa mentalak, memerdekakan, menikahi, menikahkan, dan kemudian dia menyatakan bahwa itu hanya bermain-main maka semua itu tetap dipandang sebagai sungguh-sungguh atau benar-benar sudah dilaksanakan." Di dalam kitab *Muwaththa'* Malik disebutkan, demikian Al-Qurthubi menambahkan, bahwa ada seorang laki-laki berkata kepada Ibnu Abbas, "Aku telah mentalak istriku seratus kali, bagaimana pendapatmu?" Ibnu Abbas menjawab, "Istrimu telah tertalak darimu sebanyak tiga dan yang sembilan puluh tujuh kali (97 kali), itu merupakan olok-olokmu terhadap ayat-ayat Allah."

Kata *huzuwan* di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 57 dan 58 berkaitan dengan larangan mengangkat pemimpin dari orang-orang yang memperolok-olokkan dan mempermainkan agama Allah. Muhammad Husain Ath-Thabathabai menjelas-

Huzuwan

kan di dalam tafsirnya, mempermain-mainkan sesuatu dan memperolok-oloknya ialah menerimanya, tetapi tidak dengan sepenuh hati dan tanpa memunyai tujuan yang benar menurut akal.

Kata *huzuwan* di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 56 dan 106, QS. Luqmân [31]: 6, serta QS. Al-Jâtsiyah [45]: 9 dan 35 berkaitan dengan perbuatan memperolok-olok ayat-ayat Allah. Kata *huzuwan* di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 36 dan QS. Al-Furqân [25]: 41 berkaitan dengan perbuatan memperolok-olokkan Rasul. Demikian pula pemakaian kata yang seakar dengan *huzuwan*, kadang-kadang berkaitan dengan masalah memperolok-olokkan Allah, ayat-ayat dan Rasul-Nya, dan kadang-kadang memberi keterangan bahwa keburukan memperolok-olokkan itu akan kembali menimpa diri mereka sendiri, sesuai dengan konteks masing-masing.

❖ *Hasan Zaini* ❖

'IBÂD (عِبَاد)

Kata *'ibâd* adalah bentuk jamak dari kata *'abd*. Dalam Al-Qur'an *'ibad* dan seluruh kata yang seakar dengannya disebut 275 kali. Di dalam bentuk kata benda (*ism*), seperti *al-'abd* (العَبْد), *al-'abîd* (العَبِيْد), dan *'ibâdah* (عِبَادَة).

Di dalam arti bahasa, *al-'abd* menurut Ibnu Manzhur, memunyai dua arti. **Pertama**, *al-insân* (الإِنْسَان), artinya 'manusia', baik yang statusnya hamba sahaya atau merdeka. Ini adalah arti *'abd* secara umum. **Kedua**, *al-'abd* artinya 'hamba sahaya'. Sibawaih mengatakan, pada mulanya kata *'abd* adalah kata sifat, kemudian digunakan sebagai nama. Di dalam bentuk kata kerja, *'abada* (عَبَدَ) berarti 'menundukkan diri' atau 'menampakkan kehinaan atau kerendahan hati' (*al-'ubûdiyyah*, [العُبُودِيَّة]). Al-Ashfahani menambahkan bahwa *'ibâdah* lebih tinggi nilainya dari pada *'ubûdiyyah*. Di dalam ibadah, manusia sebagai hamba menampakkan puncak ketundukan dan kepatuhannya dengan melahirkan kerendahan dirinya kepada Tuhan. Seorang hamba adalah seorang yang taat dan tunduk kepada tuannya, tanpa menolak, membantah, atau membangkang perintahnya.

Menurut Al-Ashfahani, penggunaan kata *'abd* dapat dibedakan atas empat macam. **Pertama**, hamba karena status hukum syara'. Mereka ini bisa diperjualbelikan (QS. Al-Baqarah [2]: 178). Ayat ini diturunkan sehubungan dengan kebiasaan orang Arab yang kehidupan masyarakatnya berpola kesukuan. Jika ada salah seorang anggota suku terbunuh, anggota lainnya menuntut kepada suku pembunuh untuk menggantinya. Tidak jarang mereka menuntut ganti hingga 11 jiwa untuk satu orang yang terbunuh. Jika perempuan yang terbunuh, mereka menuntut ganti orang laki-laki sebagai tebusannya. Jika hamba yang terbunuh, mereka menuntut orang merdeka sebagai tebusannya. Jika tuntutan mereka tidak dipenuhi, berkobarlah peperangan yang lebih besar. Di dalam kaitan dengan QS. An-Nahl [16]: 75, Ath-Thabathabai menjelaskan bahwa di antara orang merdeka dan hamba sahaya, nilai perbuatan hukumnya tidak sama. Hamba dipandang tidak memiliki dirinya sendiri, apalagi memiliki hal-hal yang di luar dirinya.

Kedua, hamba karena eksistensi dirinya yang senantiasa menghamba kepada Allah. Inilah yang dimaksud di dalam Al-Qur'an QS. Maryam [19]: 93. Jadi, hamba di dalam pengertian kedua ini yang dimaksud adalah seluruh manusia, yang kelak akan menghadap Allah secara sendiri-sendiri untuk mempertanggungjawabkan perbuatannya. **Ketiga**, hamba karena perilaku ibadah dan berkhidmat. Hamba ini ada dua macam, yaitu hamba yang beribadah (menghamba) dengan tulus ikhlas, seperti halnya Nabi Ayyub as., Nabi Khidir as., dan Nabi Muhammad saw. (QS. Âli 'Imrân [3]: 79, QS. Al-Hijr [15]: 42, QS. Al-Isrâ' [17]: 3, QS. Al-Kahfi [18]: 1 dan 65, QS. Thâhâ [20]: 77, serta QS. Al-Furqân [25]: 1). **Keempat**, adalah orang yang menghamba pada dunia dengan segala isinya. Inilah yang dimaksud oleh Nabi saw. di

dalam sabdanya, *"Celakalah hamba-hamba dirham, dan celaka pula hamba-hamba dinar."*

Perbedaan antara *'ibâd* dan *'abd* adalah bahwa kata *'ibâd* menunjukkan hamba-hamba Allah yang taat dan patuh beribadah kepada-Nya atau yang menyadari kesalahan dan dosanya. Jadi, bersifat khusus (QS. Al-Furqân [25]: 63). Adapun *'abd* menunjukkan hamba di dalam arti umum. Ibnu Manzhur lebih jauh menjelaskan bahwa *'abd* atau *'abada* menunjukkan bahwa mereka berkecenderungan menyembah Thaghut, yaitu orang-orang musyrik. *'Ibâd* yang disandarkan kepada Allah adalah orang-orang Islam. Al-Ashfahani menambahkan bahwa semua makhluk adalah hamba Allah. Yang sebagian dengan ditundukkan (*taskhîr* [تَسْخِيْر]) seperti binatang dan tumbuh-tumbuhan, dan sebagian lainnya diberi hak memilih (*ikhtiyâr*, اخْتِيَار) dan ini berlaku khusus bagi manusia (QS. Al-Baqarah [2]: 21, QS. An-Nisâ' [4]: 36, QS. Al-Mâ'idah [5]: 72, QS. Al-A'râf [7]: 59, 65, dan 85, serta QS. Hûd [11]: 50, 61, dan 84, QS. Al-Hajj [22]: 77).

Kata *'âbid* (عَابِد), dan *'abîd* (عَبِيْد) atau *'âbidîn* (عَابِدِيْنَ) dan *'ibâd* (عِبَاد) digunakan menunjuk orang-orang yang beriman dan menyembah-Nya. Mereka ini senantiasa tunduk dan patuh kepada semua perintah Allah dan menjauhi segala larangan-Nya (QS. Al-Baqarah [2]: 90, QS. Al-A'râf [7]: 128, QS. Yûnus [10]: 107, QS. Ibrâhîm [14]: 11, QS. Al-Qashâsh [28]: 82, dan QS. Al-'Ankabût [29]: 62). Sikap tunduk dan patuh ini disebut dengan *ta'abbud* (تَعَبُّد).

'Ibâd juga diartikan 'hamba-hamba Allah yang berwujud malaikat yang dimuliakan-Nya' (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 26 dan QS. Az-Zukhruf [43]: 19). *'Ibâd* adakalanya digunakan menunjuk berhala-berhala, makhluk-Nya yang lemah dan disembah orang-orang musyrik (QS. Al-A'râf [7]: 194).

Di dalam bentuk *al-'abd* artinya hamba sahaya karena akibat peristiwa tertentu, seperti tawanan perang, sehingga hak-haknya dibedakan dengan orang merdeka, yaitu separuh (QS. Al-Baqarah [2]: 178 dan 221). Mereka ini oleh Islam dianjurkan untuk sesegera mungkin dimerdekakan, baik melalui sanksi-sanksi hukum maupun sebagai tindakan sukarela.

Kata *'abd* kadang-kadang digunakan untuk menunjuk pada hamba pilihan-Nya secara khusus karena memiliki hubungan khusus, seperti Nabi Muhammad saw. yang di-*isra'* dan di-*mi'râj*-kan (QS. Al-Isrâ' [17]: 1). Demikian juga Nabi Nuh as. (QS. Al-Isrâ' [17]: 3), atau Nabi Khidir as., sebagai hamba-Nya yang memperoleh ilmu *ladunni* dan hikmah (QS. Al-Kahfi [18]: 65).

Di dalam bentuk *'âbid* berarti 'orang yang menyembah'. Di sini konotasinya dapat menyembah materi, seperti patung dan juga dapat bersifat immateri seperti menyembah Allah (QS. Al-Kâfirûn [109]: 4–5). ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

'IBRAH (عِبْرَة)

Kata *'ibrah* terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak enam kali, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 13, QS. Yûsuf [12]: 111, QS. An-Nahl [16]: 66, QS. Al-Mu'minûn [23]: 21, QS. An-Nûr [24]: 44, dan QS. An-Nâzi'ât [79]: 26.

Secara bahasa, kata *'ibrah* berasal dari akar kata *'abara* (عَبَرَ) yang berarti 'melalui sesuatu'. Arti kata tersebut pada mulanya menurut Ar-Raghib ialah 'melewati suatu keadaan untuk menuju keadaan yang lain'. Dari sini istilah "menyeberangi sungai" disebut *'ubûr* (عُبُوْر). "Mengambil suatu pelajaran dari suatu kejadian untuk diterapkan kepada kejadian yang lain yang memiliki persamaan" dinamakan *'ibrah*.

Para ulama sependapat, bahwa Al-Qur'an menggunakan kata itu untuk arti 'pelajaran/pengajaran'. Akan tetapi, Al-Qur'an tidak merinci apa yang dimaksud dengan istilah itu, dan oleh karena itu mereka merumuskan definisinya menurut pandangan masing-masing. Di antara mereka, Asy-Syaukani yang mendefinisikannya dengan 'petunjuk yang jelas dan berisi pelajaran yang berguna'. Muhammad Ismail Ibrahim medefinisikannya sebagai 'pelajaran yang dipetik dari sesuatu yang telah berlalu yang dapat mengantar seseorang

menjadi berilmu pengetahuan setelah sebelumnya ia di dalam kebodohan, dan menghindarkannya dari kebinasaaan serta menuju keselamatan'. Ar-Raghib melihatnya sebagai 'sesuatu yang dapat menjadikan seseorang dari hanya mengenal sesuatu yang nyata kepada sesuatu yang tidak nyata', sedangkan Ath-Thabari di dalam tafsir *Jâmiul-Bayân* menekankan pengertian *'ibrah* kepada 'petunjuk atas kekuasaan, keesaan, dan keagungan Allah'. Menurutnya, arti asal dari kata itu ialah 'mengumpamakan sesuatu dengan sesuatu yang lain, agar dari bentuknya dapat diketahui hakikatnya'.

Dari definisi-definisi tersebut dapat dirumuskan suatu pengertian yang lebih sederhana, yaitu 'suatu benda atau peristiwa yang telah berlalu dan mengandung pelajaran yang dapat mengantarkan seseorang kepada keselamatan dan beriman atau meningkatkan kualitas keimanannya kepada Allah'.

Kata *'ibrah* di dalam ayat-ayat Al-Qur'an tersebut di atas diiringi dengan ungkapan *li ulil-abshâr* (لِأُولِي ٱلْأَبْصَٰرِ = bagi orang-orang yang memunyai mata hati) (QS. Âli 'Imrân [3]: 13 dan QS. An-Nûr [24]: 44), *li ulil-albâb* (لِأُولِي ٱلْأَلْبَٰبِ = bagi orang-orang yang memunyai akal) (QS. Yûsuf [12]: 111), *li man yakhsyâ* (لِمَن يَخْشَىٰ = bagi orang yang takut [kepada Tuhannya]) (QS. An-Nâzi'ât [79]: 26), dan *lakum* (لَكُمْ = bagi kamu) (QS. An-Nahl [16]: 66 dan QS. Al-Mu'minûn [23]: 21).

Ayat-ayat ini memberi kesan bahwa kriteria orang yang mendapat pelajaran dari sesuatu yang dijadikan sebagai pengajaran ialah orang yang berakal dan menggunakan akalnya untuk memikirkan semua kejadian yang disaksikan serta menjadikannya sebagai pelajaran pada masa yang akan datang.

Selain itu, dari ayat-ayat tersebut juga kita tarik suatu kesimpulan bahwa menurut Al-Qur'an, ada tiga hal yang menjadi *'ibrah* bagi yang berakal yaitu: a) peristiwa-peristiwa lalu yang dialami umat manusia, termasuk di dalamnya peristiwa yang dialami oleh para rasul Allah, seperti yang terbaca di dalam QS. Yûsuf [12]: 111, yang artinya *"Sesungguhnya kisah-kisah para rasul terdahulu menjadi pelajaran bagi yang berpikir"*; b) hewan-hewan ternak yang memberi banyak kegunaan bagi manusia, misalnya di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 21 dan 22 yang artinya *"Sesungguhnya pada binatang ternak ada yang patut kamu ambil pelajaran"*; c) pergantian siang dan malam, misalnya di dalam QS. An-Nûr [24]: 44 yang artinya *"Allah mempergilirkan siang dan malam; sesungguhnya yang demikian itu menjadi pelajaran bagi orang yang memunyai penglihatan."*

Demikianlah tiga hal yang dijadikan Allah sebagai pelajaran bagi orang yang berakal. Tentunya ketiga hal itu sekedar contoh, yang tidak menutup kemungkinan adanya hal-hal lain yang patut dijadikan pelajaran yang baik di dalam hidup ini, seperti keajaiban-keajaiban alam yang makin lama makin banyak terungkap rahasia yang dikandungnya. Oleh sebab itu, kata *'ibrah* menjadi penting diterapkan, tidak saja di dalam keimanan dan keselamatan, tetapi juga di dalam pengembangan ilmu pengetahuan.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

'IFRÎT (عِفْرِيْت)

Kata *'ifrît* di dalam Al-Qur'an disebut satu kali, yaitu pada QS. An-Naml [27]: 39. Kata ini berasal dari kata *'afara* (عَفَرَ) yang pada mulanya berarti 'berdebu'. Selanjutnya kata ini dengan segala bentuknya memunyai arti yang beraneka ragam, tetapi tidak menghilangkan arti asalnya. Misalnya, seseorang yang berguling-guling di atas tanah digambarkan dengan ungkapan *'afara fil-ardh* (تَعَفَّرَ فِى ٱلْأَرْضِ) karena dengan berguling itu badannya menjadi berdebu. Babi jantan disebut *'ifrun wa 'afrun* (عِفْرٌ ــ وَعَفْرٌ) karena babi jantan senang berguling di tanah yang berlumpur sehingga badannya dipenuhi tanah. *Al-'ufurrah* (ٱلْعُفُرَّة) diartikan dengan 'rakyat jelata' yang sehari-hari bergulat dengan tanah mencari nafkah sebagai petani. Pria yang cerdik dan licik disebut *'ifrîn* (عِفْرِيْن) karena dengan kecerdikan dan kelicikannya, sulit diketahui baik dan buruknya, seperti sulitnya mengetahui identitas orang yang tubuhnya telah diselimuti debu.

Agaknya dari sinilah kata *'ifrît* diartikan dengan 'jin yang amat cerdik'.

Ayat yang menyebut kata *'ifrît* menunjukkan bahwa Al-Qur'an menggunakan kata itu untuk arti 'jin yang amat cerdik'.

Kata *'ifrît* yang disebut di dalam ayat di atas, digunakan untuk jin yang pernah menawarkan kepada Nabi Sulaiman untuk mengangkat singgasana Ratu Balqis ke hadapannya di dalam waktu yang singkat. Akan tetapi, karena ada seorang manusia, hamba Allah, yang mampu menghadirkan singgasana itu lebih cepat, di dalam kejapan mata, tawaran itu tidak diterima. An-Najjar mengatakan, bahwa nama jin *'ifrît* itu ialah Kaudan dan ada yang mengatakan, namanya adalah Zakwan. Ibnu Abbas cenderung tidak memberi nama, tetapi menyebutnya sebagai jin yang keras kepala. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

'IJÂF (عِجَاف)

Kata *'ijâf* (عِجَاف) adalah bentuk jamak dari *'ajf* (عَجْف). Makna dasarnya ada dua: ***Pertama,*** 'kurus', 'hilangnya kegemukan'. Makna ini berkembang menjadi antara lain, 'kesulitan' atau 'kesengsaraan' karena hal itu adalah sebab/akibat dari kekurusan; 'tandus' karena tanah yang demikian adalah kurus dan tidak tumbuh tanaman padanya; 'lembut' (bibir) karena tipis seperti kurus. Bentuk *ism fâ'il* (pelakunya yang menyalahi timbangan/qiyas) di dalam bentuk tunggal adalah *a'jaf* (أَعْجَف = laki-laki/jantan yang kurus) dan *'ajif/'ajfâ'* (عَجِف/عَجْفَاء = perempuan/betina yang kurus). Adapun bentuk jamak keduanya adalah *'ijâf* (عِجَاف). ***Kedua,*** 'menahan diri dari sesuatu'. Makna kedua ini berkembang menjadi 'makan tidak sampai kenyang' karena masih lapar, namun menahan diri untuk tidak makan lagi; 'sabar' karena tahan dari rasa sakit; 'mengutamakan' (orang lain) karena menahan dirinya dan memberikan kesempatan kepada orang lain (untuk makan).

Kata *'ijâf* di dalam Al-Qur'an terulang dua kali, yaitu *'ijâf* (عِجَاف = banyak yang kurus), terdapat di dalam QS. Yûsuf [12]: 43 dan 46. Kedua kata *'ijâf* itu masing-masing digunakan berkaitan dengan kisah Nabi Yusuf as., yaitu suatu ketika raja Mesir yang memerintah saat itu bermimpi melihat tujuh ekor sapi yang gemuk-gemuk dimangsa oleh tujuh sapi betina yang kurus-kurus; dan tujuh butir (gandum) yang hijau dan tujuh butir yang kering. Karena merasakan ada sesuatu yang aneh di dalam mimpinya, raja itu kemudian mengumpulkan semua orang pintar dan pembesar kerajaan untuk menyingkapkan tabir mimpinya itu. Namun, tak satu pun yang dapat memuaskan raja. Akhirnya, datanglah seorang pelayan kerajaan yang pernah dipenjara bersama Nabi Yusuf as. memberitahu raja bahwa ia memunyai teman di penjara yang pandai menjelaskan mimpi. Mendengar berita itu, raja meminta agar Yusuf segera dibebaskan untuk menerangkan maksud mimpinya. Kemudian, Nabi Yusuf as. menyingkapkan tabir mimpi raja itu bahwa akan terjadi musim tanam yang sangat baik selama tujuh tahun yang disusul oleh musim paceklik selama tujuh tahun pula. Oleh karena itu, para petani dianjurkan agar menyimpan hasil pertanian mereka ketika musim tanam yang sangat baik itu untuk persiapan makanan selama tujuh tahun yang akan datang, musim paceklik. Tabir mimpi itu sangat memuaskan raja sehingga Nabi Yusuf as. dibebaskan sepenuhnya, bahkan ia diangkat menjadi orang kepercayaan raja sebagai pengurus logistik kerajaan.

❖ *Zubair Ahmad* ❖

'IJL (عِجْل)

'Ijl (عِجْل) berarti anak sapi. Berasal dari verba *'ajila* (عَجِلَ) yang berarti 'mendahului, bersegera, tergesa-gesa'. Daripadanya dibentuk kata *'ajilat* (عَجِلَتْ) yang berarti 'waktu kini di dunia yang disegerakan Tuhan kepada manusia'.

Ar-Raghib Al-Ashfahani dan Ath-Thabarsi mengatakan, bahwa arti pokok dari *'ajila* hanya satu, yaitu 'bersegera'. *'Ijl,* menurut Al-Ashfahani, menjadi sebutan bagi anak sapi karena cepatnya pertumbuhan anak sapi itu sehingga gambaran anak sapi cepat lenyap dan berubah menjadi sapi dewasa. Adapun menurut Ath-Thabarsi, sebutan

'ijl bagi anak sapi karena cepatnya keadaan anak sapi itu pada kedekatan hari kelahirannya.

Di dalam Al-Qur'an, *'ijl* disebut 10 kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 51, 54, 92, dan 93, QS. An-Nisâ' [4]: 153, QS. Al-A'râf [7]: 148 dan 152, QS. Hûd [11]: 69, QS. Thâhâ [20]: 88, serta QS. Adz-Dzâriyât [51]: 26). Delapan dari ayat-ayat tersebut menunjuk pada patung anak sapi yang disembah sebagai tuhan oleh pengikut Nabi Musa dari Bani Israil; dua kali pada dua ayat, yaitu di dalam QS. Hûd [11]: 69, dan QS. Adz-Dzâriyât [51]: 26, menunjuk pada anak sapi sesungguhnya yang dipanggang dan dihidangkan Nabi Ibrahim kepada tamunya yang sebenarnya adalah malaikat yang menjelma menjadi manusia.

Patung anak sapi itu dibuat dan disembah oleh sebagian umat Nabi Musa ketika Nabi Musa pergi berkhalwat di bukit Tursina selama 40 malam (QS. Al-A'râf [7]: 148 dan QS. Thâhâ [20]: 88).

Para mufasir berpendapat, bahwa patung anak sapi itu tetap patung tak bernyawa dan bersuara seperti suara sapi. Itu hanyalah disebabkan oleh angin yang masuk ke dalam rongga patung itu dengan teknik yang dikenal Samiri pada waktu itu; sebagian mufasir ada yang menafsirkan, bahwa patung yang dibuat dari emas itu kemudian menjadi patung yang bernyawa, berdaging, dan berdarah serta memunyai suara sapi.

Adapun penunjukan *'ijl* pada anak sapi yang sesungguhnya berupa hidangan daging anak sapi gemuk yang dipanggang Nabi Ibrahim untuk menjamu tamu-tamunya. Nabi Ibrahim tidak tahu, bahwa tamunya itu malaikat yang diutus oleh Tuhan untuk menjatuhkan siksa pada umat Nabi Luth yang melakukan sodomi (*liwâth* = لِوَاط). Malaikat itu tidak menyentuh dan tidak menyantap daging anak sapi panggang yang dihidangkan Nabi Ibrahim. Sekalipun menjelma menjadi manusia, malaikat tetap tidak berhajat kepada makanan dan minuman.

❖ *M. Rusydi Khalid* ❖

'ILLIYYÎN (عِلِّيِّيْن)

'Illiyyîn merupakan kata turunan dari kata *'uluww* (عُلُوّ). *'Uluww* bermakna 'ketinggian', 'keluhuran', dan 'kemuliaan'. Ibnu Manzhur mengutip Abu Sa'id yang mengatakan, bahwa di kalangan bangsa Arab dikenal penggunaan kata *'illiyyîn* untuk menunjukkan 'orang-orang yang mulia di dalam hal keduniaan, harta, dan kekayaan'. Orang-orang melarat dan rendahan disebut *sifliyyîn* (سِفْلِيِّيْن). *'Illiyyîn* di dalam percakapan orang Arab juga berarti 'orang-orang yang mendiami daerah-daerah tinggi dari suatu negeri'. Jika mereka tinggal di daerah-daerah rendahnya, mereka disebut *sifliyyîn*. Keterangan ini menunjukkan bahwa kata *'illiyyîn* digunakan untuk makna 'ketinggian', baik di dalam pengertian fisik maupun nonfisik.

Kata *'illiyyîn* hanya ditemukan dua kali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Al-Muthaffifîn [83]: 18 dan 19. Kata ini muncul di dalam pembicaraan tentang buku catatan amal orang-orang baik. Pembicaraan tentang itu datang mengiringi persoalan kitab catatan amal orang-orang jahat. Baik dari sudut struktur maupun dari sudut pengertian, kata *'illiyyîn* di dalam Al-Qur'an digunakan sebagai lawan kata *sijjîn* (سِجِّيْن). Kata *'illiyyîn* digunakan di dalam konteks catatan amal orang-orang baik dan *sijjîn* di dalam konteks catatan amal orang-orang jahat.

Di dalam kamus bahasa dan kitab-kitab tafsir, ditemukan berbagai keterangan dan penafsiran tentang maksud kata *'illiyyîn*. Dari kalangan ahli bahasa, Abul Fath, muncul pendapat, bahwa *'illiyyîn* adalah bentuk jamak dari *'illiyy*. Menurut Al-Farra', kata *'illiyyîn* adalah kata di dalam bentuk jamak yang tidak memunyai bentuk tunggal. Bagaimanapun, menurut Az-Zajjaj, *i'râb* (fungsi kata di dalam kalimat) kata benda itu seperti *i'râb* bentuk jamak karena wujudnya memang berbentuk jamak. Sementara itu, Ar-Raghib Al-Ashfahani menerangkan, bahwa ada pendapat yang memandang *'illiyyîn* sebagai nama bagi surga yang paling mulia sebagaimana *sijjîn* nama bagi neraka

yang paling jelek. Pendapat lain menyatakan *'illiyyîn* sebagai nama bagi penghuni surga tersebut. Inilah pengertian yang paling dekat pada makna kebahasaan. Jamak di dalam bentuk seperti ini dikhususkan bagi yang berakal. Maksudnya, orang-orang baik itu termasuk di dalam golongan *'illiyyîn*. Maka, jadilah pengertiannya seperti yang terkandung di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 69.

Al-Alusi menyebutkan, bahwa bukan hanya satu orang yang menafsirkan *'illiyyîn* sebagai nama bagi buku catatan kebaikan yang merekam perbuatan malaikat serta jin dan manusia yang saleh. Dinamai *'illiyyîn*, mungkin karena buku catatan ini menjadi sebab naiknya seseorang ke puncak berbagai tingkatan surga, atau karena dengan catatan tersebut seseorang diangkat ke langit yang ketujuh atau pada tiang kanan arasy bersama para malaikat yang berada "di sisi" Tuhan sebagai penghormatan. Pendapat lain menafsirkan *'illiyyîn* sebagai 'golongan elit di langit ketujuh tempat ruh orang-orang Mukmin'; 'buku catatan para malaikat penjaga yang berisi amal orang-orang saleh'; 'tempat-tempat yang paling tinggi, tingkat-tingkat yang paling mulia dan paling dekat kepada Allah di akhirat'; 'surga'; dan 'langit keempat'.

Ar-Razi, setelah mengemukakan beberapa pendapat tentang penafsiran *'illiyyîn*, menyimpulkan bahwa yang menjadi pegangan di dalam menafsirkan ayat ini adalah, ketinggian, kelapangan, kekayaan, dan kesucian termasuk tanda-tanda kebahagiaan; sementara itu, kerendahan, kesempitan, dan kegelapan termasuk tanda-tanda kesengsaraan. ❖ *Ramli Abd. Wahid* ❖

'ILM (عِلْم)

Kata *'ilm* adalah bentuk *mashdar* dari *'alima* (عَلِمَ) – *ya'lamu* (يَعْلَمُ) – *'ilman* (عِلْمًا). Menurut Ibnu Faris, penulis buku *Mu'jam Maqâyîsil-Lughah*, kata *'ilm* memunyai arti denotatif 'bekas sesuatu yang dengannya dapat dibedakan sesuatu dengan sesuatu yang lain'. Menurut Ibnu Manzhur, ilmu adalah antonim dari 'tidak tahu' (*naqîdhul-jahl* نَقِيْضُ الْجَهْلِ), sedangkan menurut Al-Ashfahani dan Al-Anbari, *'ilm* adalah *idrâkusy-syai' bi haqîqatih* (إِدْرَاكُ الشَّيْءِ بِحَقِيْقَتِهِ = mengetahui hakikat sesuatu).

Di dalam Al-Qur'an, kata *'ilm* dan turunannya—tidak termasuk *al-a'lâm* (الأَعْلاَمُ), *al-'âlamîn* (الْعَالَمِيْنَ), dan *'alâmât* yang disebut 76 kali—disebut sebanyak 778 kali.

Dari satu segi (objeknya), *'ilm* dapat dibagi menjadi dua macam, yaitu **pertama**, *idrâku dzâtisy-syai'* (إِدْرَاكُ ذَاتِ الشَّيْءِ = mengetahui diri sesuatu); **kedua**,

الْحُكْمُ عَلَى الشَّيْءِ بِوُجُوْدِ شَيْءٍ هُوَ مَوْجُوْدٌ لَهُ أَوْ نَفْيِ شَيْءٍ وَهُوَ مَنْفِيٌّ عَنْهُ

(al-hukmu 'alasy-syai' bi wujûdi syai'in huwa mawjûdun lahû aw nafyi syai'in wa huwa manfiyyun 'anhu)

"Menghukumi sesuatu dengan ada atau tidaknya sesuatu lain padanya."

Ilmu di dalam pengertian yang pertama ini seperti yang disebut di dalam ayat,

...وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ...

(...wa 'aduwakum wa âkharîna min dûnihim lâ ta'lamûnahum, Allâhu ya'almuhum...)

"... musuh-musuhmu dan orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya, sedangkan Allah mengetahuinya..." (QS. Al-Anfâl [8]: 60).

Kata *'ilm* di dalam ayat ini berkaitan langsung dengan zat yang akan diketahui, yaitu musuh-musuh yang tidak atau belum diketahui itu. Jadi, bukan sifat atau ciri-ciri mereka. Sebab, sifat dan ciri-ciri mereka telah diketahui, yaitu munafik (mereka juga melakukan sembahyang, puasa, dan mengucapkan kalimah syahadat).

Ilmu di dalam pengertian yang kedua seperti yang terdapat di dalam ayat,

...إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ۖ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ ۖ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ...

(...idzâ jâ'akumul-mu'minâtu muhâjirâtin famtahinûhunna, Allâhu a'lamu bîmânihinna fain 'alimtumûhunna mu'minâtin falâ tarji'ûhunna ilal-kuffâri...)

"...apabila datang kepadamu perempuan-perempuan yang beriman, hendaklah kamu uji [keimanan] mereka. Allah

lebih mengetahui tentang keimanan mereka; maka, jika kamu telah mengetahui bahwa mereka [benar-benar] beriman, janganlah kamu kembalikan mereka kepada [suami-suami mereka] yang kafir..." (QS. Al-Mumtahanah [60]: 10).

Ayat ini berpesan agar melakukan pengujian terhadap perempuan yang berhijrah dari Mekah meninggalkan suaminya yang musyrik dengan cara mencari tanda-tanda atau indikasi-indikasi yang ada padanya yang dapat menunjukkan bahwa yang bersangkutan benar-benar perempuan yang beriman. Jadi, ilmu di dalam ayat ini tidak berkaitan langsung dengan zatnya, tetapi berkaitan dengan suatu sifat atau keadaan yang menyertai/melekat pada zat tersebut. Dengan demikian, mengetahui di dalam konteks ini adalah menetapkan seorang perempuan telah beriman atau belum.

Dari sisi lain, ilmu terbagi dua pula; **pertama**, *nazhariy* (نَظَرِيّ), yaitu ilmu yang sudah cukup dengan mengetahuinya tanpa harus mengamalkannya, seperti mengetahui adanya makhluk hidup di dalam sebuah genangan air. **Kedua**, *'amaliy* (عَمَلِيّ), yaitu ilmu yang tidak cukup hanya dengan mengetahuinya saja, tetapi harus dengan diamalkan, seperti ilmu tentang ibadah kepada Allah swt.

Dari sisi lain lagi, ilmu terbagi menjadi dua pula; **pertama**, *'aqliy* (عَقْلِيّ), yaitu ilmu yang didapat melalui penelitian, seperti ilmu tentang adanya hubungan saling memengaruhi di antara dua hal. **Kedua**, *sam'iy* (سَمْعِيّ), yaitu ilmu yang didapat melalui pendengaran tanpa penelitian.

Berdasarkan cara memperolehnya, ilmu terbagi menjadi dua pula. **Pertama**, *'ilmun kasbiy* (عِلْمٌ كَسْبِيّ = ilmu yang diperoleh melalui proses belajar). **Kedua**, ilmu yang merupakan anugerah Allah (tanpa peroses belajar) yang disebut dengan istilah *'ilmun ladunniy* (عِلْمٌ لَدُنِّيّ) sebagai disebut di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 65, *...wa 'allamnâhu min ladunnâ 'ilman* (وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا = dan telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami). Dari segi kemungkinan untuk memperolehnya, ilmu terbagi dua, yaitu ilmu yang mungkin diperoleh atau diketahui oleh semua orang dan ilmu yang hanya mungkin diketahui oleh orang-rang tertentu, khususnya para rasul dan atau Nabi (QS. Al-Jinn [72]: 27).

Ta'allama (تَعَلَّمَ) berarti 'mengajarkan secara perlahan-lahan (berulang-ulang di dalam jumlah yang banyak) sehingga dapat membekas di dalam jiwa pelajarnya', seperti di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 4 dan 110.

Kata *'alima* (عَلِمَ) mengandung arti 'mengetahui sesuatu' walaupun tidak harus membutuhkan rasio, seperti ungkapan cerita tentang pertanyaan Nabi Yusuf as. kepada saudara-saudaranya yang pernah membuangnya ke dalam sumur (QS. Yûsuf [12]: 89); atau, yang bersangkutan mengetahuinya, tetapi tidak mau memikirkannya; bahkan, langsung menerima atau menolaknya, seperti di dalam QS. Al-Jâtsiyah [45]: 9 yang membicarakan perihal orang-orang kafir yang hanya mengenal sedikit ayat Allah, tetapi–tanpa memikirkannya–langsung menjadikannya olok-olokan; atau, memang tidak dapat dirasionalkan–sebagai contoh pada QS. Ash-Shâffât [37]: 158 yang memberi penjelasan tentang jin–kecuali ayat itu sendiri yang mengaitkannya dengan rasio, seperti di dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 43.

Adapun di dalam bentuk *'allama* (عَلَّمَ), makna 'mengetahui' biasanya ditentukan oleh akal atau setidaknya dibutuhkan akal untuk mencapainya. Sebagai contoh, *wa 'allama Âdamal-asmâ'a kullahâ ...* (وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا = Dan Allah swt. mengajarkan kepada Adam tentang nama-nama benda seluruhnya...) (QS. Al-Baqarah [2]: 31). Allah mengajari Adam mengenal dan menyebut nama-nama benda tersebut dengan cara memberikan kemampuan akal atau rasio untuk itu.

Mengenai kata *'âlim* di dalam bentuk *ism fâ'il* (kata pelaku) apabila disebut tanpa mengaitkannya dengan suatu apa pun maka kata tersebut diperuntukkan bagi makhluk, terutama manusia. Akan tetapi, apabila dikaitkan atau dirangkaikan dengan kata *al-ghaib*, yang di dalam Al-Qur'an selalu dipasang di dalam susunan kata majemuk, kata *'ilm* merujuk kepada Tuhan,

seperti ...*wa lahul-mulku yauma yunfakhu fish-shûri 'âlimul-gaibi wasy-syahâdah...* (وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ = ...dan Dia [Allah]lah yang memiliki seluruh kekuasaan pada hari [saat] sangkakala ditiup; Dialah Maha Mengetahui yang gaib dan yang tampak ...) (QS. Al-An'âm [6]: 73). Akan tetapi, kata *'âlim* yang berdiri sendiri–tanpa dikaitkan dengan kata *al-ghaib* (الْغَيْبِ)/*ghaibus-samâwât* (غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ)–tidak ditemukan di dalam Al-Qur'an. Semua kata *'âlim* di dalam Al-Qur'an dirangkaikan dengan kata *al-ghaib* (الْغَيْبِ) atau *al-ghuyûb* (الْغُيُوْبُ).

Sementara itu, kata *'âlimûn* (عَلِمُوْنَ)/*-'âlimîn* (عَٰلِمِينَ, bentuk jamak) sekalipun berdiri sendiri—tidak dikaitkan dengan *al-ghaib*—tetap saja diperuntukkan bagi makhluk; jika diperuntukkan bagi Allah, tentunya tidak boleh dengan bentuk jamak karena Allah Mahaesa. Bentuk semacam ini hanya ditemukan pada lima tempat di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-'Ankabût [29]: 43, QS. Yûsuf [12]: 44, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 51 dan 81, serta QS. Ar-Rûm [30]: 22.

Agaknya, kata *'ilm* di dalam Al-Qur'an tidak hanya menyangkut persoalan-persoalan ajaran agama dan alam akhirat (QS. Az-Zukhruf [43] 85) yang berbicara tentang waktu Hari Kiamat dan QS. Al-Baqarah [2]: 184 yang mengungkap masalah puasa), tetapi menyangkut pula masalah-masalah lain (baca: dunia dan keduniaan) seperti di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 12 yang berbicara tentang perhitungan tahun melalui peredaran bulan dan matahari. Oleh karena itu, kata *'ulamâ'* (عُلَمَاء) sebagai salah satu bentuk turunan dari *'ilm* yang terdapat di dalam Al-Qur'an mengandung arti orang yang banyak pengetahuannya mengenai ajaran agama dan/atau lainnya. Ulama menurut tuturan Al-Qur'an–setidak-tidaknya–memiliki identitas dan karakter antara lain sebagai orang yang a) beriman (QS. Al-Mujâdilah [58]: 11), ... *yarfa'illâhul ladzîna âmanû minkum wal ladzîna ûtul-'ilma darajât...* (يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ... = Allah meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat...); b) tauhid dan kagum kepada Allah (QS. Fâthir [35]: 28, ...*Innamâ yakhsyâ Allâha min 'ibâdihil 'ulamâ'...* (إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟... = ... Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah ulama...); c) selalu dekat/berusaha dekat kepada Allah dengan amal-amal saleh, sebagaimana dipahami dari kata *'ibâd* (عِبَاد) pada ayat di atas.

Kata *'ilm* yang terdapat di dalam Al-Qur'an belum pasti cocok diterjemahkan dengan 'ilmu' sebagai padanan dari *science* (Inggris) sebab 'ilmu' tersebut hanya terbatas pada hal-hal yang terjangkau oleh pengalaman manusia sepanjang hidup di dunia dan dapat diuji kebenarannya (selalu terbuka untuk diterima atau ditolak). Jika demikian, persoalan-persoalan agama dan hal-hal di luar pengalaman manusia tidak dapat ditanyakan kepada 'ilmu' dan tidak akan terjawab oleh 'ilmu' tersebut. Sementara itu, Al-Qur'an menganjurkan manusia agar melakukan pengamatan dan penelitian. *"Katakanlah, berjalanlah di muka bumi, maka perhatikanlah bagaimana Allah memulai penciptaan-Nya"* (QS. Al-'Ankabût [29]: 20). Ilmu diperoleh dengan menggunakan pancaindra, akal, dan intuisi. *"Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu di dalam keadaan tidak mengetahui suatu apapun, dan Dia memberikan kamu pendengaran, penglihatan, dan hati agar kamu bersyukur/mengunakannya untuk mengetahui"* (QS. An-Nahl [16]: 78).

Ayat-ayat Al-Qur'an yang di dalamnya terdapat kata *'ilm* pada umumnya berbicara di dalam tema sentral "ilmu sebagai penyelamat bagi manusia dari berbagai kehancuran, baik di dunia maupun di akhirat" dengan topik 1) proses pencapaian pengetahuan dan objeknya (QS. Al-Baqarah [2]: 31–32); 2) klasifikasi ilmu (QS. Al-Kahfi [18]: 65); 3) fungsi ilmu yang mencakup sikap dan perilaku orang-orang yang berilmu serta karakteristik mereka; dan 4) iman, yang meliputi masalah sikap serta perilaku orang terhadap Allah swt. dan ajaran-Nya. ❖ *Cholidi* ❖

'IMÂD (عِمَاد).

Kata ini merupakan bentuk *mashdar* yang berakar kata *'ain, mîm,* dan *dâl* dengan kata kerjanya berbentuk *'amada – ya'midu – 'amdan* (عَمَدَ – يَعْمِدُ

عَمْدًا = menghendaki sesuatu dan bersandar kepadanya). *'Amada* juga berarti 'menyangga' atau 'menegakkan', misalnya *'amadal-hâ'ith* (عَمَدَ الْحَائِطَ = dia menyangga/menegakkan tembok) sehingga kata *'imâd* berarti 'sesuatu yang digunakan untuk menyangga (penyangga)', atau 'sesuatu yang disandari atau dijadikan sandaran'. Menurut Muhammad Ismail Ibrahim, kata *'imâd* artinya sama dengan *'amûd* (عَمُوْد), yakni 'kayu yang dipakai sebagai penyangga kemah atau tiangnya' sehingga bila dikatakan *dzâtul-'imâd* (ذَاتُ الْعِمَاد) maksudnya ialah *'ahlul-khiyâm'* (اَهْلُ الْخِيَام = pemilik kemah); namun dapat pula diartikan *'dzâtur-raf'ah wal-'izzah'* (ذَاتُ الرِّفْعَةِ وَالْعِزَّة = pemilik kemuliaan dan keperkasaan).

Kata *'imâd* adalah bentuk tunggal sedangkan jamaknya ialah *'umud* atau *'amad* (عُمُد أو عَمَد) yang juga diartikan 'bangunan yang tinggi'. Dengan arti abstrak *'imâd* diartikan sebagai 'penyangga sesuatu' sehingga sering dikatakan *'amûdul-amr* (عَمُوْدُ الْأَمْرِ = penyangga atau yang menguatkan suatu masalah). Di dalam hadits yang diriwayatkan dari Umar, Rasulullah saw. bersabda, *ash-shalâtu 'imâdud-dîn* (اَلصَّلَاةُ عِمَادُ الدِّيْنِ = shalat adalah tiang penyangga agama). Selain itu, di dalam arti abstrak juga ditemukan ungkapan *'amûdush-shubhî* (عَمُوْدُ الصُّبْحِ = permulaan cahayanya yang menyerupai permulaan suatu gerakan). Selain itu, kata tersebut juga dapat diubah menjadi *'amd* (عَمْد = menghendaki sesuatu dengan sungguh-sungguh dan penuh keyakinan); karena itu, sebagai istilah fiqih pidana Islam ditemukan ungkapan *al-qatlul-'amd* (اَلْقَتْلُ الْعَمْدُ = pembunuhan dengan kesengajaan dan direncanakan). Dari akar kata itu juga ditemukan istilah *'umdah* (عُمْدَة = segala harta atau lainnya yang dijadikan sandaran). Ada lagi kata *'amîd* (عَمِيْد = pemimpin yang menjadi sandaran orang).

Kata *'imâd* dengan segala derivasinya ditemukan di dalam Al-Qur'an sebanyak tujuh kali. Kata *'imâd* sendiri hanya terdapat di dalam satu ayat, yakni QS. Al-Fajr [89]: 7, *irama dzâtil-'imâd* (إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ = penduduk Iram, ibu kota kaum 'Ad, yang memunyai bangunan-bangunan yang tinggi).

Menurut Ibnu Arabi, berkenaan dengan *dzâtul-'imâd* itu ada empat pendapat, yaitu (1) mereka adalah keluarga Amud yang meninggalkan negerinya, (2) artinya tinggi, yaitu mereka orang-orang yang tinggi dan kuat, (3) artinya tiang-tiang yang kuat, dan (4) yaitu tempat yang memiliki bangunan-bangunan yang kuat dan konon memiliki 400.000 tiang penyangga.

Dari empat pendapat tentang makna *dzâtul-'imâd* ini, yang lebih kuat adalah yang mengatakan bahwa itu adalah kota yang memiliki bangunan dengan tiang-tiang yang tinggi. Ini karena adanya beberapa pendapat mufasir yang memperkuatnya dan ada salah satu riwayat dari Saur bin Zaid yang mengatakan bahwa Syadad berkata, "Saya adalah Syadad ibnu 'Ad, dan sayalah yang meninggikan tiang-tiang itu serta menanam harta karun sedalam tujuh hasta yang hanya dapat dikeluarkan oleh umat Muhammad saw."

Selain itu, pendapat ini juga diperkuat oleh bukti sejarah masa kini sebagaimana diuraikan oleh M. Quraish Shihab bahwa Nicholas Clapp di dalam ekspedisinya untuk menemukan kota Iram di gurun Arabia Selatan pada tahun 1992, menemukan bukti, dari seorang penjelajah, tentang jalan kuno menuju ke Iram (Ubhur). Kemudian, atas bantuan dua orang ahli lainnya, yaitu Juris Zarin dari Universitas Negara Bagian Missouri Barat Daya, dan penjelajah Inggris, Sir Ranulph Fiennes, mereka berusaha mencari kota yang hilang itu bersama-sama ahli hukum George Hedges. Mereka menggunakan jasa pesawat ulang-alik Challenger dengan sistem *Satellite Imaging Radar* (SIR) untuk mengintip bagian bawah gurun Arabia, yang diduga sebagai tempat tenggelamnya kota yang terkena longsoran tersebut. Untuk lebih meyakinkan hasil pengamatan, mereka meminta bantuan jasa satelit Prancis, yang menggunakan sistem pengindraan optik. Di dalam pengamatan itu, mereka menemukan citra digital berupa garis putih pucat yang menandai beratus-ratus kilometer rute kafilah yang ditinggalkan. Sebagian berada di bawah

tumpukan pasir yang telah menimbun selama berabad-abad hingga mencapai kedalaman 183 meter. Berdasarkan data itu, Nicholas Clapp dan rekan-rekannya meneliti tanah tersebut dan melakukan pencarian pada akhir tahun 1991. Pada Februari 1992, mereka menemukan bangunan segi delapan dengan dinding-dinding dan menara-menara yang tinggi, mencapai sekitar sembilan meter. Agaknya itulah sebagian dari apa yang diceritakan Al-Qur'an di dalam QS. Al-Fajr [89]: 7.

'Imâd dengan arti 'tiang penyangga' terdapat pula bentuk jamaknya yaitu *'amad* di dalam tiga ayat, misalnya di dalam Ar-Ra'd [13]: 2, *Allâhul-ladzî rafa'as-samâwâti bi ghairi 'amadin taraunahâ* (ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا = Allahlah yang meninggikan langit tanpa tiang [sebagaimana] yang kamu lihat), dan di dalam QS. Luqmân [31]: 10, *khalaqas-samâwâti bi gairi 'amadin taraunahâ* (خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا = Dia menciptakan langit tanpa tiang [sebagaimana] yang kamu lihat). Menurut Al-Farra, ada dua pendapat tentang penafsiran *"bi ghair 'amadin taraunahâ"*, yaitu **pertama**, bahwa Allah menciptakan dan meninggikan langit tanpa tiang sehingga tidak bisa dilihat; **kedua**, sebenarnya Allah menciptakannya dengan tiang, tetapi tiang penyangga itu tidak dapat dilihat. Pendapat kedua ini didukung oleh Az-Zajjaj dan Al-Laits.

Dengan kedua ayat tersebut Allah mengingatkan manusia akan besarnya kekuasaan dan kehendak-Nya dengan menciptakan langit dan mengangkatnya jauh dari bumi tanpa tiang penyangga yang dapat dilihat mata manusia. Jika ada tiang yang menyangganya, maka tiang itulah yang menjadikannya terangkat ke atas dan tidak jatuh; peristiwa seperti itu bukan sesuatu yang menakjubkan bagi manusia karena di dalam hukum manusia, bila ada sesuatu yang terangkat ke atas maka harus ada tiang penyangganya agar tidak jatuh. Bila adanya langit seperti itu, maka manusia tidak akan tertarik untuk meneliti dan mencari sebab-sebabnya lebih jauh. Oleh karena itu, dengan kedua ayat di atas Allah menunjukkan kepada manusia bahwa Dia-lah semata-mata yang menjaga dan menahan langit tersebut sehingga tidak jatuh atau beranjak dari tempatnya. Di samping itu, Allah mengajarkan bahwa sesuatu yang mustahil di dalam arti bertentangan dengan hukum manusia, bagi Allah merupakan sesuatu yang mudah; manusia tidak perlu mencari sebab-sebabnya lebih jauh, tetapi cukup meyakininya bahwa itu merupakan kekuasaan dan kehendak Allah yang tiada terbatas.

Ayat lainnya yang terdapat di dalam QS. Al-Humazah [104]: 9 menyatakan, *fî 'amadim-mumaddadah* (فِى عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ = [sedang mereka itu] diikat pada tiang-tiang yang panjang). Menurut Az-Zajjaj, yang dimaksud dengan tiang di dalam ayat itu ialah tiang dari api neraka.

Kemudian *'imâd* ditemukan pula di dalam bentuk kata kerja perfektum (*fi'l mâdhî*), yaitu di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 5,

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَـٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ

(wa laisa 'alaikum junâhun fîmâ akhtha'tum wa lâkin mâ ta'ammadat qulûbukum)
"Tidak ada dosa bagimu tentang apa yang kamu khilaf padanya, tetapi (yang ada dosanya) ialah apa yang disengaja oleh hatimu."

Di dalam ayat ini kata *ta'ammadat* diartikan dengan 'kesengajaan' atau 'diniati oleh hati'. Demikian pula yang dalam bentuk partisip aktif, yakni *muta'ammid* (مُتَعَمِّدًا = dengan sengaja), yang terdapat dalam dua ayat, yakni QS. An-Nisâ' [4]: 93, *wa man qatala mu'minam-muta'ammidan* (وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا = Barangsiapa membunuh seorang Mukmin dengan kesengajaan), dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 95, *wa man qatalahu minkum muta'ammidan fa jazâ'um mitslu mâ qatala minan-na'am* (وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ = Barangsiapa di antara kamu membunuhnya dengan sengaja maka dendanya ialah mengganti dengan binatang ternak seimbang dengan buruan yang dibunuhnya).

Menurut Az-Zamakhsyari, yang dimaksud dengan "sengaja" di dalam ayat di atas ialah meskipun mengetahui bahwa ia sedang di dalam keadaan ihram, ia tetap melakukan

perburuan binatang. Adanya unsur kesengajaan tersebut dipahami dari sebab turunnya ayat itu, yakni diriwayatkan di dalam perjalanan menunaikan umrah Hudaibiah, ditemukan seekor keledai liar. Kemudian Abu Al-Yusr membawanya dan melepas tombaknya sehingga matilah keledai tersebut. Dikatakan kepadanya, "Sungguh Engkau telah membunuh binatang buruan padahal engkau sedang ihram". Maka turunlah QS. Al-Mâ'idah [5]: 95 tersebut.

❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

'IMRÂN (عِمْرَان)

Tiga kali nama Imran disebut di dalam Al-Qur'an yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 33 dan 35 serta QS. At-Tahrîm [66]: 12. Tidak satu pun dari nama Imran yang disebutkan itu berdiri sendiri, selalu disandingkan dengan kata *âlu* (آلُ) yang berarti 'keluarga' (QS. Âli 'Imrân [3]: 33), *imra'atu 'Imrâna* (اِمْرَأَتُ عِمْرَانَ = istri Imran) (QS. Âli 'Imrân [3]: 35), *ibnata 'Imrâna* (اِبْنَتَ عِمْرَانَ = putri Imran) (QS. At-Tahrîm [66]: 12).

Ulama berbeda pendapat tentang siapa yang dimaksud dengan Imran, di dalam firman Allah QS. Âli 'Imrân [3]: 33 itu. Muqatil dan beberapa ulama lainnya berpendapat bahwa yang dimaksud adalah ayah Nabi Musa dan Nabi Harun. Dia adalah Imran bin Yushar bin Faha bin Lawi bin Ya'qub bin Ishaq as., *'âlu 'Imrân* atau keluarga Imran yang dimaksud adalah Nabi Allah, Musa dan Harun.

Mayoritas ulama berpendapat bahwa yang dimaksud dengan Imran di dalam ayat ini adalah ayah Maryam as., kakek Nabi Isa as. Dia adalah Imran bin Masan bin Al-'Adir bin Abi Hud bin Rabbi Babil bin Saliyan bin Yuhana, keturunan Sulaiman bin Daud as.

Menurut pendapat Ismail Haqi di dalam kitab tafsirnya, *Rûhul-Bayân*, pendapat kedua itulah yang lebih sahih karena ayat berikutnya berbicara tentang kisah Maryam. Nabi Musa dan Nabi Harun termasuk di dalam sebutan *âla Ibrâhîm* (آلَ إِبْرَاهِيْمَ).

Dari catatan sejarah dapat diketahui bahwa jarak waktu hidup Imran Nabi Musa dan Nabi Harun dengan Imran ayah Maryam adalah 1800 tahun.

Di dalam ayat ini Allah menyebutkan keluarga Imran seiring dengan keluarga Ibrahim, Nabi Nuh as. dan Nabi Adam as. Semua yang tersebut di dalam ayat ini diberi kedudukan yang tinggi oleh Allah swt. di sisi-Nya. Mereka mendapat predikat manusia pilihan di antara semua manusia. Tidak ada perbedaan pendapat tentang Imran yang dimaksud oleh QS. Âli 'Imrân [3]: 35, yakni Imran ayah Maryam, kakek Isa as. Di dalam ayat ini dikisahkan seorang laki-laki yang saleh bernama Imran. Ia memunyai istri yang saleh pula (bernama Hannah binti Faqud). Setelah cukup lama menikah, mereka belum juga dikaruniai anak, sedangkan mereka sangat ingin mendapat keturunan. Keinginan dan harapan ini dikabulkan Allah. Di dalam keadaan mengandung itu ia bernazar, kalau anaknya lahir, akan diserahkannya menjadi Abdi Tuhan dan berkhidmat di Bait Al-Maqdis, seperti kakak iparnya Zakaria as. Sang anak yang lahir adalah Maryam, ibu Nabi Isa as.

Kali ketiga nama Imran disebutkan Al-Qur'an di dalam QS. At-Tahrîm [66]: 12. Ayat ini mempertegas keutamaan keluarga Imran dengan menyatakan bahwa Maryam, putrinya, adalah wanita yang memelihara kehormatannya. Karena itu, Allah menjadikannya sebagai wanita dan salah satu "ayat-Nya" untuk semua alam, yaitu dengan meniupkan sebagian dari roh ciptaan-Nya sehingga ia hamil dan melahirkan Isa Al-Masih as. ❖ *Isnawati Rais* ❖

'ISYÂ' (عِشَاء)

Berasal dari kata *'asyw*. Kata *'isyâ'* di dalam Al-Qur'an disebut 14 kali. Hanya satu kali yang berbentuk kata kerja (*fi'l*) dan sisanya di dalam bentuk kata benda (*ism*). Ibnu Faris menyebutkan makna dasar kata *'isyâ'* menunjuk kepada arti 'gelap' dan 'sedikitnya cahaya pada sesuatu'. Ada juga yang berpendapat bahwa makna asal kata tersebut ialah 'memandang dengan pandangan yang lemah'.

Kata *'isyâ'* memunyai beberapa makna konotatif, antara lain 'awal malam' (*'isyâ'*), 'sesuatu yang hidup pada malam hari' (*'âsyiyah*),

'pura-pura tidak tahu' (*ta'âsyî*), 'akhir siang atau sore hari' (*al-'asyiyu*), 'makan malam' (*al-'asyâ'*), 'rabun malam' (*al-'asyâ*), dan berpaling (*ya'syi'an*). Semua makna konotatif ini berpangkal pada kegelapan atau ketiadaan cahaya. Berpaling dari kebenaran, misalnya, merupakan akibat dari ketidaktahuan dan ketidaktahuan adalah kegelapan.

Kata *'isyâ'* dan berbagai turunannya yang dihubungkan dengan *bukrah* (بُكْرَة), *al-ghadâwah* (الْغَدَاوَة), atau *al-isyrâq* (الإِشْرَاق), yang ketiganya berarti 'pagi-pagi', merupakan ungkapan simbolik yang membangun makna sepanjang masa atau setiap saat—di antara ayat yang mengangkat makna ini ialah QS. Âli 'Imrân [3]: 41, QS. Al-An'âm [6]: 52, QS. Al-Kahfi [18]: 28, QS. Shâd [38]: 18, QS. Al-Mu'min [40]: 46 dan 55, serta QS. Maryam [19]: 11 dan 62—atau sejenak, maksudnya satu rentang waktu yang pendek seperti ditunjuk oleh QS. An-Nâzi'ât [79]: 46.

Salah satu di antara kata *'isyâ'* di dalam Al-Qur'an dihubungkan dengan kata shalat sehingga membangun arti shalat Isya, yakni yang terdapat pada QS. An-Nûr [24]: 58, salah satu dari lima shalat fardhu, yaitu shalat yang awal waktunya dimulai sejak terbenamnya mega merah di ufuk timur (akhir waktu Maghrib).

Ayat-ayat yang di dalamnya terdapat kata *'isyâ'* atau turunannya pada umumnya mengandung uraian mengenai: a) Kisah beberapa nabi. Kisah itu mencakup kisah Nabi Zakaria yang akan mendapat keturunan setelah berusia lanjut dan istrinya dianggapnya mandul (QS. Âli 'Imrân [3]: 41 dan QS. Maryam [19]: 11), Nabi Yusuf yang disingkirkan oleh saudaranya sendiri (QS. Yûsuf [12]: 16), Daud yang bertasbih bersama-sama dengan gunung-gunung sepanjang hari (QS. Shâd [38]: 18), dan Sulaiman as. yang terkenal sebagai penguasa angin (QS. Shâd [38]: 31). b) Tata cara pergaulan di dalam keluarga (QS. An-Nûr [24]: 58) dan masyarakat (QS. Al-An'âm [6]: 52). c) Petunjuk dan strategi dakwah (QS. Al-Kahfi [18]: 28). d) Petunjuk agar senantiasa memohon ampun kepada Allah seraya bertasbih dan memuji Allah swt. setiap saat (QS. Al-Mu'min [40]: 55). e) Bahwa berpaling dari mengingat Allah swt. berarti memberikan kesempatan kepada setan untuk mengisi ruang kalbu manusia dan setan tersebut akan berusaha keras untuk menyeret yang bersangkutan agar melakukan hal-hal yang dimurkai Allah swt. (QS. Az-Zukhruf [43]: 36). Orang-orang yang sudah dirasuki setan bagaikan orang buta, mereka di dalam kesesatan, tetapi justru mereka merasa di dalam petunjuk Allah swt. Oleh sebab itu, bertasbihlah dan bertahmidlah karena itu merupakan sebagian dari antisipasi di dalam menghadapi kedahsyatan Hari Kiamat (QS. Ar-Rûm [30]: 18). f) Suasana surga yang penuh kebahagiaan dan kenikmatan (QS. Maryam [19]: 62). Pesan-pesan yang dihimpun di dalam ayat-ayat tersebut patut direnungkan dan diteladani untuk menambah kualitas iman dan takwa.

❖ *Cholidi* ❖

'IZZAH (عِزَّة)

Kata *'izzah* (عِزَّة) adalah bentuk *mashdar* dari *'azza, ya'izzu, 'izzah* dan *'azâzah* (عَزَّ يَعِزُّ عِزَّةً وَعَزَازَةً) yang berarti 'kuat dan bebas dari kehinaan' (*qawiya wa bari'a minadz-dzulli*). Arti lain dari *'izzah* adalah 'mengalahkan', 'darah panas', dan 'sombong' (*al-ghalabah wal-ḥâmiyyah wal-anafah*). Kata lain yang seasal dengan *'izzah* adalah *'azzah*, yang berarti 'anak kijang betina', *al-'uzzâ* berarti 'berhala yang disembah Bani Kinanah dan Kafir Quraisy' atau 'pohon kayu yang disembah oleh Bani Ghathafan'.

Kata *'izzah* disebut 11 kali di dalam Al-Qur'an. Kata *'izzun* (*mudzakkar*) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Maryam [19]: 81. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 12, QS. Yâsîn [36]: 14 dan QS. Shâd [38]: 23. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* kata itu disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 26. Kata *al-'azîz* (*ism fâ'il* dengan *shighat mubâlaghah*) disebut 92 kali, kata *'azîzan* tujuh kali, kata *a'azz* (*ism tafdhîl* = superlatif) disebut tiga kali, kata *a'izzah* disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 54.

Kata *'izzah* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 206 berkaitan dengan sifat orang yang suka mem-

buat kebinasaan di muka bumi. Bila ada orang menyuruh mereka bertakwa maka dengan keras mereka tetap bertahan berbuat dosa. Kata *'izzah* di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 139 disebut di dalam konteks pembicaraan tentang orang-orang yang mengambil orang-orang kafir menjadi pemimpin. Tuhan bertanya, "Apakah mereka mencari kekuatan di sisi orang kafir itu? Sesungguhnya semua kekuatan kepunyaan Allah."

Kata *'izzah* di dalam QS. Yûnus [10]: 65 berkaitan dengan berita gembira bagi wali-wali Allah, di mana mereka tidak akan merasa takut dan sedih. Kata *'izzah* di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 44 berhubungan dengan perbuatan tukang sihir Firaun. Ketika menjatuhkan tali dan tongkat, mereka berkata, "Demi kekuasaan Firaun, sesungguhnya kami benar-benar akan menang." Kata *'izzah* di dalam QS. Fâthir [35]: 10 berkaitan dengan pernyataan Tuhan, "Barang siapa yang menghendaki kemuliaan, bagi Allahlah semua kemuliaan itu."

Kata *'izzah* di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 180 disebut di dalam konteks pembicaraan bahwa Tuhan yang memunyai kemuliaan, Mahasuci dari apa yang mereka sifati/katakan. Kata *'izzah* di dalam QS. Shâd [38]: 2 lebih tepat diartikan 'sombong', sesuai dengan konteksnya, orang-orang kafir itu berada di dalam kesombongan dan permusuhan yang sengit. Adapun kata *'izzah* pada Ayat 82 dari surah yang sama berkaitan dengan tipudaya iblis terhadap manusia, di mana iblis menyatakan, "Demi kekuasaan Engkau, aku akan menyesatkan mereka semua." Kata *'izzah* di dalam QS. Al-Munâfiqûn [63]: 8 berkaitan dengan pernyataan Allah, "Bahwa kekuatan itu hanyalah bagi Allah, bagi rasul-Nya, dan bagi orang-orang Mukmin, tetapi orang-orang munafik itu tiada mengetahui." ❖ *Hasan Zaini* ❖

I'TASHAMA (اِعْتَصَمَ)

I'tashama (اِعْتَصَمَ) adalah *fi'il mâdhi mazîd* (verba lampau bertambahan huruf) dari kata kerja *'ashama* (عَصَمَ); bentuk *mudhâri'* (masa kini)-nya adalah *ya'tashimu* (يَعْتَصِمُ) dan *mashdar*-nya adalah *i'tishâm* (اِعْتِصَام). Keluarga kata ini, baik dalam bentuk kata kerja maupun kata benda, diulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 13 kali; tersebar di dalam 13 ayat dalam 10 surah (4 surah *makkiyah* dan 6 surah *madaniyyah*).

Menurut Ibnu Faris di dalam buku *Maqâyîsul Lughah*, kata *'ashama* (عَصَمَ) berasal dari akar kata yang merujuk pada arti 'menahan', 'melarang', dan 'mewajibkan (menetapkan)'. Ada beberapa kata yang berasal dari akar kata *'ashm* (عَصْم), di antaranya *al-'ishmah* (اَلْعِصْمَةُ): yang artinya menjaga; *i'tashama al-'abdu billâhi* (اِعْتَصَمَ الْعَبْدُ بِاللهِ = hamba berlindung kepada Allah); *ista'shama* (اِسْتَعْصَمَ = berlindung); *'ashamtu fulânan* (عَصَمْتُ فُلَانًا = saya siapkan perginya si Fulan dengan sesuatu yang bisa dijadikan pegangan untuk berlindung); *al-mu'shim* (اَلْمُعْصِمُ = penunggang kuda yang jelek kondisi tunggangannya); *al-'ishmah* (اَلْعِصْمَةُ = sesuatu yang digunakan untuk berlindung; *'ashamahuth tha'âm* (عَصَمَهُ الطَّعَامُ = makanan itu mencegah lapar); *mu'sham* (مُعْصَم = kulit yang belum dicabuti bulunya); *al-'ushm* (اَلْعُصْمُ = bekas sesuatu seperti lumut); *al-'ushmah* (اَلْعُصْمَةُ = warna putih yang ada di pergelangan tangan; *ghurâbun 'asham* (غُرَابٌ عَصَم = gagak yang pergelangannya putih).

Al-'ishmah (اَلْعِصْمَةُ) artinya 'kalung', karena kalung selalu berada di leher. *Mi'sham al-mar'ah* (مِعْصَمُ الْمَرْأَةِ = tempat gelang pada lengan wanita) karena tempat itu yang menahan gelang.

Al-Ashfahani di dalam *Mufradât fi Gharîbil Qur'ân* memberi pengertian yang sama dan memberi contoh dengan beberapa ungkapan, misalnya *lâ 'âshimal yauma min amrillâh* (لَا عَاصِمَ اَلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اَللَّهِ = tidak ada yang melindungi hari ini dari azab Allah), artinya 'tidak ada sesuatu pun yang bisa melindunginya'; *mâ lahum minallâh min 'âshim* (مَا لَهُمْ مِنَ اللهِ مِنْ عَاصِمٍ = tidak ada bagi mereka seorang pelindung dari azab Allah); *al-i'tishâm* (اَلِاعْتِصَامُ) artinya 'berpegang dengan sesuatu', seperti ungkapan *wa'tashimû bihablillâhi jamî'â* (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اَللَّهِ جَمِيعًا = dan berpeganglah kamu sekalian kepada tali [agama] Allah); *wa man ya'tashim billâhi* (وَمَن يَعْتَصِم بِاللَّهِ = barangsiapa yang berpegang teguh kepada [agama] Allah); *ista'shama* (اِسْتَعْصَمَ = berlindung), seakan-akan ia

meminta kepada sesuatu yang bisa melindunginya dari kekejian. *Al-'ishmah* (اَلْعِصْمَة = kalung); *al-mu'sham* (اَلْمُعْصَم = tempat gelang pada lengannya); *ghurâbun 'asham* (غُرَابٌ عَصَم = gagak yang punya pergelangan putih).

Dari contoh-contoh di atas, ternyata pengertian-pengertian *'asham* (عَصَم) sama, yaitu 'menahan', 'mencegah', dan 'berlindung'. Kemudian itu berkembang, mencakup 'gelang', 'gagak', dan sebagainya.

Kata *'ashm* (عَصَم) di dalam bentuk kata kerja diulang di dalam Al-Qur'an sembilan kali.

Persoalan yang dimunculkan oleh Al-Qur'an berkaitan dengan kata *'ashm* (عَصْم) ini adalah siapakah yang dapat melindungi manusia dari bencana dan rahmat Allah (QS. Al-Ahzâb [33]: 17), dijawab oleh Al-Qur'an pada QS. Hûd [11]: 43, tidak ada yang dapat melindungi selain Allah, dan ditegaskan lagi pada QS. Al-Hajj [22]: 78 bahwa Allah adalah sebaik-baik pelindung. Ayat-ayat ini menggunakan kata *'ashm* (عَصْم) dengan makna 'berlindung'.

Pada QS. An-Nisâ' [4]: 146 dan 175, QS. Âli 'Imrân [3]: 101 dan 103, serta QS. Al-Hajj [22]: 78, Al-Qur'an memberi arti 'berpegang teguh dengan nama Allah'. Di dalam konteks ini Al-Qur'an menggambarkan orang yang berpegang teguh pada agama Allah dan menjalankannya dengan baik, mereka itu ditunjuki oleh Allah jalan yang lurus, mendapat balasan pahala di surga dan selamat dari neraka. Thabathabai memberi penjelaskan tentang makna 'berpegang teguh' pada QS. Âli 'Imrân [3]: 103: yang dimaksud dengan berpegang teguh adalah berpegang teguh pada Kitab Allah, Al-Qur'an, yang telah menghubungkan hamba dengan Tuhannya dan yang telah mempertalikan langit dengan bumi. Di dalam ayat ini terkandung perintah agar seluruh umat Islam bersatu dengan berpedoman kepada Al-Qur'an dan Hadits.

Selain itu, Allah menegaskan pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 67 bahwa para rasul dipelihara Allah dari segala macam bentuk gangguan manusia.

Pada umumnya kata *'ashm* (عَصْم) di dalam bentuk kata kerja diartikan sebagai 'berlindung', 'berpegang teguh', atau yang semakna. Itu berbeda dengan apa yang terdapat pada QS. Yûsuf [12]: 32; di dalam konteks ini kata tersebut diartikan sebagai 'menolak'. Kendati pun penggunaan kata ini berbeda dengan makna sebelumnya, tetapi sikap 'menolak' dengan arti 'menahan diri dari ikut melakukan perbuatan terlarang' hanya bisa dilakukan oleh pribadi yang selalu berlindung pada Allah. Oleh sebab itu, pada hakikatnya pemahaman kata ini masih sealur dengan pemakaian sebelumnya.

Di samping itu, kata *'ashm* (عَصْم) di dalam bentuk *ism fâ'il* disebut di dalam Al-Qur'an tiga kali. Di dalam pengulangannya kata *'ashm* (عَصْم) dihubungkan dengan siksaan Allah. *'âshim* (عَاصِم) terdapat pada QS. Yûnus [10]: 27, "*Orang-orang yang melakukan kejahatan (mendapat) balasan yang setimpal dan mereka ditutupi kehinaan. Tidak ada bagi mereka seorang perlindungan pun dari (azab) Allah*".

Kata *'ashm* (عَصْم) di dalam bentuk *ism fâ'il* semuanya berhubungan dengan siksaan Allah terhadap orang yang kafir, murtad, dan yang tidak memercayai Nabi. Mereka itu disiksa di dunia dan di akhirat, mereka dimasukkan ke dalam api neraka. Tidak seorang pun yang sanggup melindungi dan menyelamatkan mereka. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, mereka tetap disiksa sesuai dengan dosa yang telah mereka lakukan.

Pada QS. Al-Mumtahanah [60]: 10, *wa lâ tumsikû bi 'ishamil-kawâfir* (وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ اَلْكَوَافِرِ = dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali [perkawinan] dengan perempuan-perempuan kafir). Konteks pembicaraan berkaitan dengan peristiwa setelah perjanjian Hudaibiyah, ketika itu datanglah perempuan Mukmin dari Mekah, turunlah ayat untuk menguji keimanan mereka. Kata *'ishm* (عِصْم) di dalam ayat ini masih sama dengan makna 'berpegang teguh'. ❖ *Afraniati Affan* ❖

IBIL (إِبِل)

Kata ini terdiri dari *hamzah* (أ), *ba'* (ب), dan *lam* (ل). Kata yang tidak memiliki bentuk tunggal ini berasal dari *abala* (أَبَلَ), *ya'bulu* (يَأْبُلُ), *abûlan*

(أَبْوْلاً), dan *ablan* (أَبْلاً) yang berarti 'menahan dahaga'. Unta disebut dengan *ibil* karena binatang ini dapat menahan dahaga. Unta (Latin, *Camelus*) ialah binatang menyusui memamah-biak, berkuku, ada yang berkelasa (berpunuk) satu (*Camelus dromedaris)* dan ada pula yang berkelasa dua (*Camelus ferus*). Unta sudah dijinakkan di Asia Tengah sejak 6000 tahun yang lalu. Unta pengangkut (*Camelus bactrianus*) dapat membawa beban seberat 250 kg. selama 10 sampai 12 jam dalam kecepatan 4 km sejam. Unta dapat mencapai umur 40 tahun. Kelasa unta adalah punuk lemak yang menyimpan pangan perbekalan. Di dalam Al-Qur'an, kata *al-ibil* (الْإِبِلُ) disebut sebanyak dua kali, yaitu pada QS. Al-An'âm [6]:144 dan QS. Al-Ghâsyiyah [88]:17.

Di dalam ayat pertama, kata *al-ibil* (الْإِبِلُ) bermakna hakiki yaitu 'unta', sedangkan pada ayat kedua ada yang mengartikan hakiki dan ada pula yang memberi makna metaforik, yaitu awan. Menurut kalangan yang memberi arti metaforik, ini disebabkan oleh karena ayat-ayat berikutnya memuat teguran kepada mereka yang tidak percaya pada hari kebangkitan, mengapa mereka tidak memerhatikan langit bagaimana ditinggikan, gunung bagaimana ditancapkan, bumi bagaimana dihamparkan. Maka, teguran tersebut tidak logis jika dimulai dengan pernyataan apakah mereka tidak memerhatikan unta bagaimana diciptakan. Baru logis jika pernyataan tersebut berbunyi: apakah mereka tidak memerhatikan bagaimana awan itu diciptakan karena hubungan antara awan dengan langit lebih dekat dibanding hubungan antara unta dengan langit. Pemberian arti metaforik terhadap kata *al-ibil* (الْإِبِلُ) dengan 'awan karena adanya keserupaan antara unta dengan awan dari segi: bergerombolnya, bergeraknya unta di padang pasir dan awan di langit, bahkan dari segi bentuk di antara keduanya. Mereka yang memberi arti hakiki pada kata di atas, mengemukakan argumen bahwa unta adalah binatang yang banyak dipelihara oleh orang-orang Arab, di samping unta itu binatang yang memiliki banyak keistimewaan, seperti tahan dahaga, dapat memuat beban yang berat, dan tahan berjalan di padang pasir, serta dapat menempuh perjalanan yang jauh. Dengan demikian, wajar jika ada teguran mengapa terhadap binatang ini tidak direnungkan bagaimana diciptakan, sejalan dengan teguran mengapa tidak direnungkan langit, gunung, dan bumi. ❖ *M. Sa'ad* ❖

IBN (ابْن)

Kata *ibn* berasal dari *banâ – yabnî – binâ'an wa binyatan wa bunyânan* (بَنَى – يَبْنِى – بِنَاءًا وَبِنْيَةً وَبُنْيَانًا) yang berarti 'membangun, menyusun, membuat fondasi'. Kata *ibn* berasal dari akar kata *banawa* (بَنَوَ) atau *banawun* (بَنَوٌ) yang berarti *syai'un yutawalladu min syai'* (شَيْئٌ يُتَوَلَّدُ مِنْ شَيْئٍ = sesuatu yang dilahirkan dari sesuatu) atau bisa juga berarti *al-waladudz-dzakar* (الْوَلَدُ الذَّكَرُ = seorang anak laki-laki). Bentuk jamak dari kata *ibn* adalah *abnâ'* (أَبْنَاء) dan bentuk *tashghîr*-nya adalah *bunayya* (بُنَيَّ = anakku). Menurut Al-Ashfahani, kata *ibn* diartikan sebagai 'suatu yang dilahirkan' karena bapaklah yang telah "membuat" anak dan Allah-lah yang mewujudkannya. Kata *ibn* dapat disandarkan atau digandeng dengan kata lain dan memiliki arti lain, seperti *ibnus-sabîl* (ابْنُ السَّبِيْلِ) sebutan untuk orang yang bepergian atau merantau, *ibnul-lail* (ابْنُ اللَّيْلِ) sebutan untuk orang yang suka mencuri. Kata *ibn* di dalam Al-Qur'an disebut 35 kali tersebar di dalam beberapa surah dengan arti yang berbeda sesuai dengan konteks kalimatnya.

Secara umum kata *ibn* di dalam Al-Qur'an mengacu pada status anak, baik ia disandarkan kepada nama bapak, nama Tuhan (Allah), atau pun sebutan lainnya. Di dalam Al-Qur'an kata *ibn* banyak disebut untuk menjelaskan Isa bin Maryam (Isa putra Maryam). Kata *ibn* mengiringi nama Isa sebanyak 23 kali atau menjelaskan status Isa, baik sebagai Rasul dan Nabi, maupun sebagai anak (putra Maryam). Selebihnya kata *ibn* disandarkan pada sebutan lain seperti Uzair ibn Allah, *ibnus-sabîl* (ابْنُ السَّبِيْلِ), *ibnu 'ammî* (ابْنُ عَمِّى), *ibni* (ابْنِى), dan *bunayya* (بُنَيَّ).

Kata *ibn* (Al-Masih Isa bin Maryam) di

dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 45 berkaitan dengan kisah Maryam melahirkan anak tanpa seorang ayah. Anak yang dilahirkan oleh Maryam yang bernama Isa (dengan gelar Al-Masih) adalah keturunan atau putra Maryam. Oleh sebab itu, di dalam Al-Qur'an disebut dengan Isa bin Maryam (Isa putra Maryam). Ayat 45 QS. Âli 'Imrân [3] ini menegaskan status Isa, yaitu sebagai putra Maryam dan status kemanusiaannya. Setiap kata *ibn* yang diiringi (diapit) oleh kata Isa dan Maryam menunjuk dan menegaskan status keturunan, yaitu Isa putra Maryam.

Kata *ibn* di dalam QS. At-Taubah [9]: 30 disandarkan kepada kata Allah (*ibn Allâh*), yaitu Uzair ibn Allah (Uzair putra Allah) dan Al-Masih ibn Allah (Al-Masih putra Allah), kecuali jika hal tersebut dipahami secara metafora.

Kata *ibn* di dalam bentuk jamak, yaitu *banûn* atau *banîn*, pada QS. Al-An'âm [6]: 100 berkaitan dengan sikap dan perbuatan orang-orang musyrik, yang berbuat bohong karena kebodohan mereka, dengan mengatakan Allah memiliki anak laki-laki.

Kata *ibn* yang mengiringi kata *as-sabil* (*ibnus-sabîl*) pada beberapa ayat di dalam beberapa surah, seperti di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 36, QS. Al-Anfâl [8]: 41, QS. At-Taubah [9]: 60, QS. Al-Isrâ' [17]: 26, QS. Ar-Rûm [30]: 38, dan QS. Al-Hasyr [59]: 7, semuanya memiliki arti 'orang yang sedang bepergian tidak untuk berbuat maksiat'.

❖ *Hatamar* ❖

IBTIGHÂ' (اِبْتِغَاء)

Ibtighâ' adalah bentuk *mashdar* dari *Ibtaghâ* (اِبْتَغَى) yang berasal dari akar kata *bâ', ghain,* dan *huruf mu'tal*. Menurut Ibnu Faris, kata yang tersusun dari huruf-huruf tersebut mengandung dua makna yaitu: (1) 'mencari sesuatu' dan (2) 'sejenis kejahatan'.

Ar-Razi, membedakan makna kata *baghâ* (بَغَى) menurut preposisi yang mengiringinya. Ketika kata *bagâ* dihubungkan dengan *'alaihi* (عَلَيْهِ), sehingga menjadi *baghâ 'alaihi*, maka maknanya sesuatu yang negatif (buruk), yaitu segala yang ekstrem, sedangkan ketika kata itu dihubungkan dengan *lahû* (لَهُ) sehingga menjadi *baghâ lahû*, maka maknanya sesuatu yang positif (baik) dengan makna *thalab* (طَلَبٌ = mencari). Demikian pula maknanya ketika kata ini berubah menjadi bentuk *Ibtighâ'* (اِبْتِغَاءٌ), *Ibtaghâ* (اِبْتَغَى) dan *tabaghghâ* (تَبَغَّى). Menurut M. Quraish Shihab, tambahan huruf *tâ'* pada kata *Ibtighâ'* (اِبْتِغَاءٌ) mengandung makna 'kesungguhan'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *Ibtighâ'* dan turunannya disebut sebanyak 96 kali. Kata *Ibtighâ'* sendiri hanya dijumpai sebanyak 14 kali pada 13 tempat, antara lain pada QS. Al-Baqarah [2]: 207, 265; QS. An-Nisâ' [4]: 104, 114, dan QS. Ar-Ra'd [13]: 17. Demikian sebagaimana diungkapkan oleh Fuad Abdul Baqi di dalam *Al-Mu'jam*.

Pada umumnya kata *Ibtighâ'* di dalam ayat-ayat tersebut berkonotasi positif kecuali dua kata saja yang berkonotasi negatif. Adapun yang berkonotasi positif itu, tiga di antaranya dinisbahkan kepada kata *mardhâtillâh* (keridhaan Allah) yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 207. Ayat ini berkaitan dengan daya upaya seorang beriman di dalam rangka mencari keridhaan Allah (*Ibtighâ' mardhâtillâh*) yang diistilahkan sebagai orang yang menjual dirinya kepada Allah. Kemudian QS. Al-Baqarah [2]: 265. Ayat ini berbicara tentang orang-orang yang pemurah di dalam mendermakan hartanya untuk mencari keridhaan Allah. Dan QS. An-Nisâ' [4]: 114 berkaitan dengan upaya seseorang Mukmin untuk mencari keridhaan Allah melalui saling berpesan di antara sesama manusia supaya bersedekah, berbuat makruf, dan mengadakan perdamaian.

Salah satu kata *Ibtighâ'* disandarkan kepada kata *mardhâtî* (مَرْضَاتِي = keridhaan-Ku) yaitu di dalam QS. Al-Mumtahanah [60]: 1. Ayat ini berkaitan dengan orang-orang yang telah berkhianat kepada Nabi Muhammad dengan mengalihkan musuh sebagai teman setia mereka. Sebab, jika mereka mau meninggalkan larangan itu berarti mereka telah berusaha untuk mencari keridhaan Allah.

Ada juga yang dinisbatkan kepada kata *ridwânullâh* (رِضْوَانَ اللهِ = keridhaan Allah) yaitu di

Ibtighâ'

dalam QS. Al-Hadîd [57]: 27. Ayat ini sehubungan dengan perilaku umat Nabi Isa yang mengada-adakan gaya hidup kependetaan; tidak menikah dan mengurung diri dengan alasan mencari keridhaaan Allah. Di dalam hal ini tujuannya benar, tapi jalan yang ditempuh tidak benar. Ada lagi yang dinisbatkan kepada kata *wajhi rabbihi,* yaitu di dalam QS. Al-Lail [92]: 20. Ayat ini sehubungan dengan orang-orang yang akan dijauhkan dari neraka kelak, yaitu orang yang paling takwa, yang menafkahkan hartanya dan membersihkannya di jalan Allah. Dia lakukan itu semua bukan mengharapkan balasan apa-apa dari manusia melainkan semata-mata mencari keridhaan Allah. Satu dinisbahkan kepada kata *fadhlihi* (فَضْلِهِ = karunia-Nya), yaitu di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 23. Ayat ini sehubungan dengan tanda-tanda kekuasaan Allah juga termasuk ke dalamnya ialah mencari karunia-Nya.

Satu dinisbahkan kepada kata *rahmatin* (رَحْمَةٍ), yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 28. Ayat ini berkaitan dengan ayat sebelumnya, yakni perintah untuk memberikan hak-hak kerabat, orang miskin dan ibnu sabil serta larangan berbuat mubazir karena itu adalah perbuatan setan. Bagi yang tidak melaksanakannya karena tidak mampu, lalu ia berpaling, maka berusahalah untuk mendapatkan rahmat Allah supaya kelak kamu mampu melaksanakannya.

Satu dinisbahkan kepada kata *hilyatin* (حِلْيَة), yaitu di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 17. Ayat ini berkaitan dengan perumpamaan yang diberikan Allah tentang kebenaran yang muncul setelah kebatilan, yaitu ibarat air bersih yang muncul setelah berlalunya banjir, dan perhiasan yang diperoleh setelah buih dihilangkan dengan jalan membakarnya. Satu dinisbahkan kepada kata *al-qaum* (الْقَوْمِ), yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 104. Ayat ini sehubungan dengan situasi di dalam peperangan melawan musuh Islam. Orang beriman tidak boleh berhati lemah di dalam mencari atau mengejar kaum (musuh-musuh itu). Dan satu lagi dinisbahkan kepada kata *wajhi rabbihim* (وَجْهِ رَبِّهِمْ), yaitu di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 22. Ayat ini menggambarkan orang yang memberi wajah (keridhaan) Tuhan yang mendirikan shalat dan suka berinfak serta menolak kejahatan dengan kebaikan sebagai orang yang berhak mendapat tempat kesudahan yang baik.

Sedangkan kata yang berkonotasi negatif itu dinisbatkan kepada kata *al-fitnah* (الْفِتْنَةِ) dan *at-ta'wil* (التَّأْوِيْلِ), yaitu di dalam QS. Âli Imrân [3]: 7 yang artinya, *"Adapun orang-orang yang di dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti ayat-ayat yang* mutasyabihat *daripadanya untuk menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari takwilnya".*

Sebagaimana penjelasan dari Ar-Razi bahwa kata *baghâ* bila dihubungkan dengan preposisi *'ala,* maknanya cenderung kepada sesuatu yang negatif, maka hal yang sama juga ditemukan di dalam Al-Qur'an, misalnya: (1) *fabaghâ 'alaihim* (QS. Al-Qashash [28]: 76). Ayat ini sehubungan dengan kedurhakaan Qarun lantaran mengingkari nikmat Allah pada dirinya. (2) *Fain baqat ihdahumâ 'alal ukhrâ* (QS. Al-Hujurât [49]: 9). Ayat ini sehubungan dengan penganiayaan yang dilakukan oleh salah satu pihak yang bersengketa terhadap lawannya. (3) *Qâlû lâ takhaf khashmâni baghâ ba'dhunâ 'alâ ba'dhin* (QS. Shâd [38]: 22). Ayat ini sehubunngan dengan kasus dua orang yang bersengketa datang kepada Nabi Daud untuk meminta keadilan karena salah satu di antaranya telah berlaku lalim kepada yang lain.

Di bagian lain di dalam Al-Qur'an kata *baghâ* memiliki makna yang bersifat netral. Akan tetapi, kenetralannya akan hilang ketika kata itu berhadapan dengan *maf'ûl bih* (objek). Pada saat itu kecenderungan maknanya megikuti sifat objek tersebut, bisa positif atau negatif. Yang mengandung makna positif, misalnya, *Li tabtaghû fadhlan mirrabbikum* (QS. Al-Isrâ' [17]: 12), sedangkan yang mengandung makna negatif, misalnya, *Allazîna yashuddûna 'an sabîlillâhi wa yabghûnahâ 'iwaja* (QS. Al-A'râf [7]: 45).

Ditemukan juga di dalam Al-Qur'an setiap kata *baghâ* di dalam konteks perintah (*amar*) pasti mengandung makna yang positif. Misalnya, *Wabtaghi fimâ âtâkallâhud-dâral âkhirah* (Dan carilah

olehmu pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu [kebahagiaan] negeri akhirat) (QS. Al-Qashash [28]: 77). Sebaliknya, setiap kata *baghâ* di dalam konteks larangan (*nahy*) pasti mengandung makna yang negatif. Misalnya, *Walâ tabghil fasâda fil ardhi* (Dan janganlah kamu berbuat binasa di muka bumi).

Di dalam istilah fiqih terdapat kata *bughât* (بُغَاة) yang merupakan bentuk jamak dari *bâghin* (بَاغٍ) yang berarti 'pemberontak bersenjata'. Yaitu, orang-orang yang mengadakan perlawanan terhadap pemerintahan yang sah karena terjadi kesalahpahaman politik.

Secara garis besar, makna yang dikandung oleh kata *baghâ* dan berbagai bentukannya dapat dibedakan menjadi dua macam, yaitu 'berlaku lalim' dan 'mencari/mengharap'. Secara lahiriah terlihat pertentangan di antara dua makna ini. Namun, keduanya juga dapat dicarikan titik temunya, yaitu bahwa orang yang berbuat lalim atau keonaran, kerusuhan dan segala bentuk provokasi itu sebenarnya sedang mencari atau menginginkan dengan tindakannya itu. Atau dengan kata lain, orang yang sedang mencari dan menginginkan sesuatu dapat saja melakukan berbagai macam cara dan upaya, termasuk di antaranya melakukan tindakan-tindakan yang negatif dan destruktif. ❖ *Ahmad Kosasih* ❖

IDRÎS (إِدْرِيْس)

Idris adalah nama salah seorang nabi dan rasul Allah swt. yang kisahnya diabadikan di dalam Al-Qur'an dan ia adalah anak Adam pertama yang diangkat sebagai nabi sesudah Nabi Adam as. Kata *idrîs* di dalam bahasa Arab berasal dari akar kata *darasa* yang berarti 'belajar, mempelajari'. Ibnu Manzhur menjelaskan bahwa nama sebenarnya dari Nabi Idris itu ialah Akhnukh. Ia dinamai Idris karena banyak mempelajari dan menelaah kitab Allah.

Kata *idrîs* hanya dua kali disebut di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Maryam [19]: 56 dan QS. Al-Anbiyâ' [21]: 85. Pada Ayat 56 QS. Maryam [19] dinyatakan bahwa Idris adalah seorang nabi, seorang yang lurus, dan seorang yang diangkat derajatnya oleh Allah swt. Kemudian, pada Ayat 85 QS. Al-Anbiyâ' [21] ia dinyatakan pula sebagai orang yang berhati teguh, sama dengan Nabi Ismail as. dan Nabi Zulkifli as.

Menurut Ibnu Ishaq, seorang ahli sejarah Islam, Idris adalah nabi pertama yang pandai menulis. Ia diutus setelah berlalu masa kenabian Adam as. sekitar 380 tahun.

Mengenai asal usul Nabi Idris as., di dalam buku *Qishashul-Anbiyâ'* (Kisah Para Nabi) karangan Ibnu Katsir Al-Quraisyi Ad-Dimasyqi dijelaskan bahwa Idris adalah keturunan dari Nabi Nuh as. Secara rinci disebutkan ia putra Yarid, anak Mahlail, anak Kinan, anak Sanusi, anak Syis, anak Nuh as.

Adapun tentang kapan masa diutusnya, Sayyid Qutub menulis di dalam tafsirnya, *Fî Zhilâl Al-Qur'ân* (Di dalam Naungan Al-Qur'an), bahwa kita tidak memunyai kepastian tentang kapan masa risalah Nabi Idris as. Akan tetapi, menurut keterangan yang lebih kuat, beliau diutus lebih dahulu dari Nabi Ibrahim. Itulah sebabnya nama Idris tidak tercantum di dalam daftar nama nabi-nabi di kalangan Bani Israil. Itu pula sebabnya mengapa tidak ada keterangan tentang Idris as. di dalam kitab-kitab suci mereka.

Ada pendapat yang mengatakan bahwa Idris di dalam bahasa Arab adalah nama bagi Oziris di dalam bahasa Mesir Kuno. Bangsa Mesir kuno memercayai Idris naik ke langit dan bertempat tinggal di atas singgasana.

Kepercayaan mengenai diangkatnya Idris as. ke langit juga dikemukakan di dalam ketentuan agama Islam. Hal ini berdasarkan penafsiran terhadap QS. Maryam [19]: 56, khususnya terhadap ayat yang berbunyi, *"wa rafa'nâhu makânan 'aliyyâ"* (وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا = dan Kami naikkan derajatnya [Idris] ke tempat yang tinggi). Mujahid menafsirkan bahwa Nabi Idris as. tidak meninggal seperti manusia lainnya; ia diangkat ke langit seperti halnya Nabi Isa as. Karenanya, ia masih hidup sampai sekarang, sedangkan menurut Ibnu Abbas, salah seorang

sahabat yang banyak meriwayatkan hadits, yang dimaksudkan dengan ayat di atas adalah bahwa Idris as. diangkat ke langit keenam lalu wafat di sana. Pendapat lain dikemukakan oleh Hasan Al-Basri, seorang ahli tasawuf, bahwa yang dimaksudkan dengan ayat tersebut adalah bahwa Idris as. diangkat ke dalam surga.

❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

IDZN (إِذْن)

Menurut Ibnu Faris, kata tersebut terdiri dari huruf-huruf *alif, dzâl,* dan *nun,* memunyai dua asal yang berdekatan di dalam pengertian, namun jauh berbeda dari segi lafal. **Pertama,** *udzun* (telinga) bagi setiap yang bertelinga (*udzun kulli dzi udzun,* أُذُنٌ كُلِّ ذِى أُذُنٍ). **Kedua,** izin, ilmu, dan memberi tahu (*al-'ilmu wal-i'lâm,* اَلْعِلْمُ وَالْإِعْلَام). Meskipun keduanya berbeda dari segi lafal, namun maksudnya berdekatan, karena melalui telinga seseorang dapat mengetahui apa yang didengarnya. Orang Arab biasa mengatakan *adzintu bi hadza al-amr* (أَذِنْتُ بِهَذَا الْأَمْر) dengan arti *'alimtuhû* (عَلِمْتُهُ = aku mengetahuinya). Kata *adzananî fulan* (أَذَنَنِى فُلَان) maksudnya ialah 'si fulan memberitahukan kepada saya' (*fulân a'lamanî*), sedangkan kata *fa'alahu bi idznî* artinya 'dia mengerjakan pekerjaan itu dengan sepengetahuanku' (*fa'alahu bi 'ilmî*). Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, izin tentang sesuatu maksudnya ialah pemberitahuan tentang bolehnya serta izin melakukannya (*i'lâm bi ijâzatih wa al-rukhshah fih*).

Kata lain yang seasal dengan kata *idzn* ialah *âdzân* yang berarti *an-nidâ' lish-shalâh* (النِّدَاء لِلصَّلَاة = seruan untuk shalat), *al-adzanah,* yang berarti 'daun bibit yang baru tumbuh', *al-udzainah* dengan arti 'alat pendengaran atau telinga bagian bawah'.

Kata *idzn* di dalam bentuk *mashdar,* baik di-*idhafah*-kan atau tidak, di dalam Al-Qur'an disebut 39 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 97, 102, 249, dan 251, QS. Âli 'Imrân [3]: 49 (2 kali), 145, dan 166, QS. An-Nisâ' [4]: 25 dan 64, QS. Al-A'râf [7]: 58, QS. Al-Anfâl [8]: 66, QS. Yûnus [10]: 100, QS. Ar-Ra'd [13]: 38, dan lain-lain. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî,* baik *mujarrad* atau *mazîd* kata itu disebut 19 kali, antara lain di dalam QS. Yûnus [10]: 59, dan QS. Thâhâ [20]: 109. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* disebut 19 kali, antara lain di dalam QS. Al-A'râf [7]: 123, QS. Yûsuf [12]: 80, dan lain-lain. Di dalam bentuk *amr* (*fi'l amr* atau *fi'l mudhâri'* yang dimasuki *lam amr*) disebut enam kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 279. Berbentuk *âdzân* disebut satu kali, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 3, sedangkan berbentuk *muadzdzin* disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 44 dan QS. Yûsuf [12]: 70.

Pengungkapan kata *bi idznillâh* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 97 merupakan rangkaian pernyataan Allah terhadap orang-orang kafir yang memusuhi Jibril, padahal ia telah menurunkan Al-Qur'an ke dalam hati Nabi Muhammad saw. dengan izin Allah. Al-Qurthubi menafsirkan kata *idznillâh* di dalam ayat ini dengan kehendak Allah dan ilmu-Nya.

Kata *idzn* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 102 berkaitan dengan kegiatan tukang sihir, yaitu mereka tidak bisa mencelakakan seseorang kecuali dengan izin Allah. Menurut Qurthubi, yang dimaksud dengan izin Allah di dalam ayat ini ialah kehendak Allah dan keputusan-Nya (*irâdatihî wa qadhâ'ih*), dan bukan atas perintah-Nya, karena Allah tidak pernah memerintahkan perbuatan jelek yang merusak orang lain. Menurut Az-Zajjaj, izin Allah di sini maksudnya ialah ilmu Allah.

Pada umumnya kata-kata *idzn* yang terdapat di dalam Al-Qur'an dikaitkan dengan kata Allah (*bi idznillâh*), atau dengan *rabb* (Tuhan), yang biasanya memakai *ha dhamîr* pada akhir kata, baik *mufrad,* ataupun *jama',* seperti *bi idzni rabbihî, rabbihâ, rabbihim,* atau dengan *ya mutakallim* pada akhir kata, seperti *bi idznî* (dengan izin-Ku), kecuali kata *idzn* pada QS. An-Nisâ' [4]: 25. Di dalam ayat ini, kata *idzn* tidak dikaitkan dengan Allah atau *rabb,* tetapi dengan *ahlihinna.* Ayat ini membicarakan seseorang yang tidak mampu kawin dengan wanita merdeka. Ia dibolehkan kawin dengan hamba sahaya yang beriman, asal atas izin

Ifk

tuannya serta memberikan mas kawin yang pantas.

Adapun ayat yang berhubungan dengan masalah minta izin untuk memasuki rumah orang lain adalah firman Tuhan di dalam QS. An-Nûr [24]: 27, 28. Di dalam Ayat 27, Allah melarang orang Mukmin memasuki rumah orang lain sebelum meminta izin dan memberi salam kepada penghuninya. Pada Ayat 28, Al-Qurthubi menjelaskan di dalam tafsirnya, baik rumah tersebut di dalam keadaan terkunci ataupun terbuka karena syara' telah menguncinya melalui larangan (*tahrîm*), sedangkan anak kunci pembukanya ialah izin. Bahkan, ia wajib datang melalui pintu depan, dan tidak boleh melihat melalui jendela, samping atau belakang.

Di dalam QS. An-Nûr [24]: 58 disebutkan tiga waktu yang diharuskan bagi anak-anak untuk meminta izin sebelum memasuki kamar tidur orang dewasa. Demikian juga bagi hamba sahaya. Waktu itu ialah sebelum shalat shubuh, ketika menanggalkan pakaian luar (istirahat) di tengah hari, dan sesudah shalat Isya (akan tidur). Di dalam Ayat 59 dinyatakan, bila anak-anak tersebut telah dewasa maka mereka wajib minta izin bila ingin masuk, sebagaimana dijelaskan di dalam QS. An-Nûr [24]: 27-28.

Kata *idzn* yang dihubungkan dengan Allah (izin Allah) lebih banyak diartikan sebagai ilmu Allah, kehendak dan ketentuan-Nya. Adapun kata izin di antara sesama manusia lebih banyak diartikan sebagai pemberitahuan tentang kebolehan melakukan sesuatu dan dispensasi untuk melakukannya. Atau, mencabut larangan sesuatu. Namun, semuanya itu tidak terlepas dari arti asal, yaitu ilmu dan pemberitahuan.

❖ *Hasan Zaini* ❖

IFK (إِفْك)

Kata *ifk* dengan segala bentuknya disebut 22 kali di dalam Al-Qur'an. Delapan kali di antaranya disebut di dalam bentuk *ifk* (kata benda), yaitu pada QS. An-Nûr [24]: 11 dan 12, QS. Al-Furqân [25]: 4, QS. Sabâ' [34]: 43, QS. Al-Ahqâf [46]: 11 dan 28, QS. Al-'Ankabût [29]: 17, serta QS. Ash-Shâffât [37]: 86 dan 151.

Kata *ifk* berasal dari *afika* (أَفِكَ) yang pada mulanya berarti 'memalingkan' atau 'membalikkan sesuatu'. Setiap yang dipalingkan dari arah semula ke arah lain disebut *ifk*. Angin puyuh atau angin beralih disebut *al-mu'tafikât* (الْمُؤْتَفِكَات). Disebut demikian karena arah angin tersebut selalu berputar dan berpaling ke berbagai arah secara bergantian. Dusta dinamakan *ifk* karena perkataan itu memalingkan yang benar kepada yang salah. Masa paceklik juga dinamakan *al-afikah* (الْأَفِكَة) karena musim kemakmuran berpaling dari negeri itu ke negeri lain. Demikian arti-arti kata tersebut berkembang, tetapi tetap kembali kepada makna asalnya.

Ayat-ayat yang menyebut kata *ifk* dengan bentuk-bentuk lainnya memberi keterangan bahwa Al-Qur'an menggunakan kata itu untuk arti-arti sebagai berikut.

a. Perkataan dusta, yakni perkataan yang tidak sesuai dengan kenyataan (yang sebenarnya). Kebanyakan kata tersebut digunakan untuk arti ini, misalnya pada QS. An-Nûr [24]: 11 dan 12. Ayat ini turun berkenaan dengan tuduhan palsu/bohong yang ditujukan kepada Aisyah, istri Rasulullah. Riwayat dari Aisyah sendiri menerangkan bahwa ketika Rasulullah saw. bersama sahabatnya pulang dari peperangan Bani Mushtaliq, Aisyah yang ikut bersama Raulullah saw. tertinggal dari rombongan yang membawanya. Ia berpisah dari mereka karena mencari kalungnya yang terjatuh di jalan. Sewaktu Aisyah istirahat menunggu orang yang akan menjemputnya, seorang pemuda yang bernama Safwan bin Mu'attal As-Sulami, yang juga sahabat Nabi yang jauh terkemudian/terlambat pulangnya dari yang lain, bertemu dengan Aisyah dan langsung mengawal beliau pulang ke hadapan Rasulullah saw. Peristiwa ini cepat diketahui oleh Abdullah bin Ubay, seorang munafik yang berpura-pura setia pada Rasul. Ia pun menyebarkan berita bohong yang menuduh Aisyah telah berbuat maksiat dengan Safwan. Berita tersebut tersebar luas di kalangan umat

Iftirâ'

Islam. Itu hampir saja membuat keluarga Rasul berantakan seandainya Allah tidak menurunkan Ayat 11 dan 12 QS. An-Nûr [24] di atas yang membersihkan diri Aisyah dari tuduhan itu. Allah menggunakan kata *ifk* untuk menggambarkan kebohongan berita yang disebarkan itu.

b. Kehancuran suatu negeri disebabkan penduduknya tidak ada yang membenarkan ayat-ayat Allah, misalnya QS. At-Taubah [9]: 70 yang menggambarkan kehancuran negeri kaum Luth.
c. Dipalingkan dari kebenaran, karena mereka selalu berdusta di dalam perkataan-perkataan mereka, seperti pada QS. Al-'Ankabût [29]: 61.

Kata *ifk* dan yang seasal dengan itu diartikan sebagai 'perkataan bohong' digunakan Al-Qur'an untuk menggambarkan:

a. Kebohongan orang-orang kafir tentang sembahan mereka yang dapat memberi syafaat bagi yang menyembahnya (QS. Al-'Ankabût [29]: 17).
b. Kebohongan orang kafir yang mengatakan bahwa Allah beranak (QS. Ash-Shâffât [37]: 151).
c. Kebohongan orang kafir yang mengatakan bahwa Al-Qur'an itu tidak memberi petunjuk bagi manusia (QS. Al-Ahqâf [46]: 11).
d. Kebohongan orang munafik yang mengatakan bahwa sahabat Rasulullah berbuat skandal dengan istri Rasul (QS. An-Nûr [24]: 11–12). ❖ *Fauzi Damrah* ❖

IFTIRÂ' (اِفْتِرَاء)

Kata ini bentuk *mashdar* (jadian) dari kata kerja *iftarâ – yaftarî – iftirâ'* (اِفْتَرَى – يَفْتَرِى – اِفْتِرَاء). Di dalam Al-Qur'an kata *iftirâ'* dan yang seakar dengannya digunakan sebanyak 60 kali, di dalam bentuk kata kerja *iftarâ – yaftarî* sebanyak 51 kali, dua kali berbentuk *mashdar iftirâ'*, tiga kali dalam bentu *ism fâ'il, muftar* (مُفْتَر), dan selebihnya kata benda (*ism*) *fariyyân* (فَرِيًّا).

Secara bahasa, menurut Al-Ashfahani, kata dasar *farâ* berarti 'memotong'. Kata *ifrâ'* (اِفْرَاء) artinya 'merusak' dan *iftirâ'* mengandung dua arti, 'memperbaiki' dan 'merusak', namun yang paling banyak digunakan adalah 'merusak'.

Di dalam bentuk *mashdar fariyyâ* artinya *'azhîmâ* (عَظِيْمًا = besar), atau *'ajîbâ* (عَجِيْبًا = heran). Di dalam Al-Qur'an digunakan di dalam arti 'mungkar', seperti keheranan kaum Maryam, pada saat ia menggendong Nabi Isa as., sementara Maryam telah dikenal sebagai seorang wanita yang salehah, seperti halnya Nabi Harun as.

Di dalam Al-Qur'an, kata *iftirâ'* digunakan dalam arti berdusta, syirik, dan aniaya. Ketiganya memiliki maksud sama, yaitu kebenaran dan aturan yang diberikan oleh Allah swt. Di dalam penggunaan kata *iftirâ'* dan yang seakar dengannya sebanyak 24 kali disertai kata *al-kadzib* (الْكَذِب). Ini menunjukkan sebagian besar kata *iftirâ'* digunakan di dalam arti mendustakan secara sungguh-sungguh.

Kata *iftirâ'* digunakan untuk menjelaskan sikap Bani Israil yang mendustakan agama Allah bahwa sebelum Taurat diturunkan kepada Nabi Musa as. telah ada kitab yang mengharamkan makanan tertentu yang sesungguhnya halal, kecuali mereka mengharamkannya sendiri (QS. Âli 'Imrân [3]: 94). Pada dasarnya, tindakan demikian adalah tindakan aniaya mereka terhadap diri mereka sendiri.

Al-Qur'an menjelaskan tentang kemukjizatannya, yaitu bahwa Al-Qur'an adalah kalam Allah, bukan buatan Nabi Muhammad saw. Ini sekaligus menunjukkan kebenaran Nabi saw. sebagai utusan-Nya yang tidak pernah berdusta sama sekali. Karena itu, Allah memberikan tantangan terhadap orang-orang kafir yang mendustakan Al-Qur'an dan menuduh dibuat-buat oleh Muhammad. Selain itu, dijelaskan bahwa orang-orang kafir menganggap Al-Qur'an sebagai dongeng-dongeng kuno (*asâthîrul-awwalîn*) yang diada-adakan oleh Nabi Muhammad (QS. Al-Furqân [25]: 4-5). Mereka juga mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah mimpi-mimpi kalut yang diada-adakan Muhammad, yang juga

sebagai penyair (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 5).

Tantangan Allah yang pertama, agar mereka membuat sepuluh surah (QS. Hûd [11]: 13). Ternyata, mereka tidak mampu menerima tantangan Allah, dan tetap mendustakannya. Tantangan kedua diberikan lebih ringan, yaitu agar mereka membuat satu surah saja, seperti dijelaskan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 23, dan QS. Yûnus [10]: 38. Menghadapi tantangan kedua yang lebih ringan ini mereka tetap tidak mampu menjawabnya. Tantangan ketiga yang diberikan Allah yang lebih ringan lagi, seperti di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 88.

Kata *iftirâ'* juga dipergunakan untuk menjelaskan sikap kaum Nabi Nuh as. yang menuduhnya membuat-buat wahyu yang diterimanya dari Allah swt., mereka mendustakan ajaran Nabi Nuh yang benar (QS. Hûd [11]: 35).

Kata *iftirâ'* juga digunakan untuk menjelaskan bahwa semua informasi di dalam Al-Qur'an, termasuk di dalamnya kisah-kisah nabi sebelum Muhammad saw., seperti Nabi Yunus as., Musa as., Yusuf as., dan nabi-nabi lainnya adalah benar, tidak dibuat-buat (QS. Yûsuf [12]: 111).

Jadi, meskipun orang-orang kafir menuduh Al-Qur'an sebagai sihir, mimpi-mimpi, dongeng, dan khayalan yang dibuat-buat Muhammad saw., mereka tidak mampu membuat satu surah sekalipun. Ini menunjukkan kemukjizatan Al-Qur'an dan keotentikannya bahwa Al-Qur'an adalah kalam Allah.

Kata *iftirâ'* juga dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa perbuatan mengada-ada dilakukan oleh orang-orang kafir (musyrik). Mereka mengharamkan sendiri dengan mengatasnamakan Allah (QS. Al-An'âm [6]: 138-140).

❖ *Ahmad Rafiq* ❖

'IHN (عِهْن)

Kata *'ihn* (عِهْن) adalah bentuk tunggal dari *'uhûn* (عُهُوْنٌ). Turunan dari kata yang tersusun dari huruf-huruf *'ain, hâ', dan nûn,* memunyai makna denotatif 'lembut' dan 'mudah'. Dari makna dasar itu berkembang manjadi antara lain: *'ihn* (عِهْن = kain wol berwarna yang telah dicelup). Wol memang kasar, tetapi setelah dicelup ia menjadi lembut; *'ihn* (عِهْن) juga berarti 'tunai' atau 'menyegerakan', demikian Asy-Syaibani; 'serampangan' di dalam berbicara seperti di dalam ungkapan *"ramal-kalâma 'alâ 'awâhinîh"* (رَمَى الْكَلَامَ عَلَى عَوَاهِنِهِ = mengeluarkan kata-kata yang tidak dipikirkan sebelumnya atau dengan mudah keluar begitu saja); 'ada' atau 'tersedia' karena mudah mengambilnya ketika dibutuhkan, seperti di dalam ungkapan *"'âhinul-mâl"* (عَاهِنُ الْمَالِ = harta yang tersedia, ada, hadir, dan tetap); *"'awâhinun nakhl"* (عَوَاهِنُ النَّخْلِ = bagian pada batang pohon yang dekat dengan bagian lunaknya) demikian Ibnu Arabi. Makna inilah yang digunakan di dalam hadits Nabi saw., *"I'tinî bi'asafin wajtanibil 'awâhina"* (اِئْتِنِي بِعَسَفٍ وَاجْتَنِبِ الْعَوَاهِنَ = Beri saya pelepah kurma [yang kuat] dan hindari pelepah masih lembek). Hadits ini sekaligus—menurut Ibnu Arabi—membantah pendapat Ali Jarrah yang mengatakan bahwa *"'awâhinun nakhli"* (عَوَاهِنُ النَّخْلِ) adalah pelepah kurma yang kering karena menyalahi arti denotatifnya.

Kata *'ihn* di dalam Al-Qur'an terulang dua kali, yaitu pada QS. Al-Ma'ârij [70]: 9 dan QS. Al-Qâri'ah 101: 5. Menurut Al-Qurthubi dan Ibnu Katsir, kata *'ihn* di dalam kedua ayat tersebut berarti 'wol yang telah dicelup' karena bila belum dicelup, tidak dinamakan *'ihn.* Menurut Al-Hasan, kain wol yang dimaksud adalah warna merah karena warna itulah yang paling lembut. Ada yang berpendapat, yang dimaksud adalah kain wol yang berwarna. Pendapat ini ada benarnya karena setelah dicelup, kain wol pasti ada warnannya. Di dalam kedua ayat tersebut, *'ihn* digunakan sebagai padanan bagi gunung atau gunung diumpamakan dengan kain wol. Jika yang ditonjolkan segi kelembutan kain wol maka gunung itu setelah dihancurkan Allah akan berhamburan laiknya kain wol yang diterbangkan angin. Namun, jika yang ditonjolkan adalah warnanya, maka gunung-gunung itu indah bagaikan kain wol yang berwarna. Hanya saja

Ikhla'

pendapat kedua ini kurang tepat, selain karena menyalahi makna denotatif *'ihn* itu sendiri juga tidak cocok digunakan di dalam konteks ayat tersebut yang membicarakan tentang proses kiamat di mana gunung-gunung akan hancur berhamburan. ❖ *Zubair Ahmad* ❖

IKHLA' (اِخْلَع)

Kata *ikhla'* (اِخْلَعْ) merupakan bentuk *fi'l amr* (فِعْلُ الأمر = kata kerja perintah) dari *khala'a* (خَلَعَ). Adapun bentuk *fi'l mudhâri'* (فِعْل مُضَارِع = kata kerja masa kini/depan) dari kata itu adalah *yakhla'u* (يَخْلَع). Sedangkan bentuk *mashdar*nya adalah *khal'* (خَلْع) dan *khula'* (خُلْع), serta bentuk *ism fa'ilnya* adalah *khâli'* (خَالِع); digunakan untuk maskulin dan feminin.

Di dalam Al-Qur'an, kata *ikhla'* (اِخْلَعْ) termaktub dalam QS. Thâhâ [20]: 12 yang berbunyi, *"Innî ana rabbuka fakhla' na'laika innaka bil-wâdil-muqaddasi thuwâ"* (إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۖ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى = *Sesungguhnya Aku inilah Tuhanmu, maka tanggalkanlah kedua terompahmu; sesungguhnya kamu berada di lembah yang suci, Thuwâ*). Ayat ini menceritakan kisah Nabi Musa as., manusia pilihan Tuhan sebagai utusan-Nya, yang menerima pertama kali wahyu dari Tuhannya di suatu lembah *Thuwa*. Wahyu yang diberikan Allah kepada Nabi Musa as. berkaitan erat, antara lain, dengan perkara keimanan kepada Tuhan, Hari Kiamat, perintah ibadah shalat, waspasda terhadap hawa nafsu, dan mukjizatnya berupa tongkat yang berubah menjadi ular.

Dari tinjauan kebahasaan, sebagian besar ulama, seperti ibnu Manzhûr, Al-Abyâri dan Al-Qurthûbi, mengartikan *khala'a* dengan *'naza'a'* (نَزَعَ = menanggalkan) dan *'azâla* (أَزَالَ = menghilangkan). Adapun arti tinjauan terminologi, huruf *khâ, lâm,* dan *'ain,* menurut Ibnu Fâris di dalam *Mu'jam Maqâyisil-Lughah* berarti 'pemisahan sesuatu yang mencakupi dengannya'. Kata ini dapat digunakan dalam beberapa hal. **Pertama,** ia digunakan dan ditempatkan pada pakaian, seperti ungkapan kalimat *khala'tuts-tsauba* (خَلَعْتُ الثَّوْبَ = saya menanggalkan pakaian). **Kedua,** kata ini digunakan untuk masalah kepemimpinan atau kenegaraan. Kata *khala'a* di dalam masalah ini berarti *'yunzilu man huwa a'lâ minhu'* (يُنْزِلُ مَنْ هُوَ أَعْلَى مِنْهُ = menurunkan siapa yang lebih tinggi darinya). **Ketiga,** ia dapat pula digunakan untuk menggambarkan perceraian atau pemisahan hubungan nikah suami-istri. Bila inisiatif perceraian berasal dari pihak istri, dinamakan dengan *khulu'*. Ibnu Manzhûr di dalam *Lisânul-'Arab* menjelaskan perpisahan (*al-firâq*) hubungan suami-istri sebagai *khulu'*, karena sesungguhnya Allah swt. menciptakan wanita sebagai pakaian bagi laki-laki, dan laki-laki sebagai pakaian pula bagi mereka, sebagaimana firman-Nya di dalam QS. al-Baqarah [2]: 187, *Hunna libasun lakum wa antum libâsun lahunna* (هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ = mereka (perempuan) pakaian bagi dirimu dan kamu sekalian merupakan pakaian pula bagi diri mereka.)

Di samping itu, al-Ashfahani menambahkan *khala'a* berarti pula *'a'thâhuts-tsaub'* (أَعْطَاهُ الثَّوْب = memberinya pakaian), seperti di dalam ungkapan *khala'a fulânun alâ fulânin tsauban* (خَلَعَ فُلَانٌ عَلَى فُلَانٍ ثَوْبًا = Si A memberi si B pakaian). Di dalam hal ini, arti pemberian (*al-athâ*) tercapai bila telah terjadi penanggalan baju yang dipakainya dan kemudian dipakaikan kepada si B.

Para mufasir sepakat menafsirkan kalimat *fakhla' na'laika* (فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ) dengan *'inza' na'laika'* (انْزَعْ نَعْلَيْكَ = tanggalkanlah kedua sandal / terompahmu). *An-na'lu* menurut Al-Qurthûbi adalah 'sesuatu yang Engkau jadikan sebagai pelindung kakimu dari (kotoran) tanah'. Di dalam pengertian ini, *an-na'lu* memunyai makna yang umum, ia bisa berasal dari sandal, sepatu dan sebagainya. Para mufasir berbeda pendapat tentang terjadi sebab-sebab sehingga Allah memerintahkan Nabi Musa as. untuk menanggalkan kedua terompahnya. **Pertama,** menurut Ka'ab, 'Ikrîmah, Qatâdah, Adh-Dhahhâk dan Muqâtil, perintah penanggalan sandal itu turun karena terdapat kotoran najis pada sandal itu yang terbuat dari kulit bangkai keledai yang tidak disamak. **Kedua,** menurut Ali bin Abi Thâlib, Al-Hasan, dan Ibnu Juraij,

adanya perintah demikian, agar dia mendapatkan keberkatan lembah suci itu, sehingga kedua telapak kakinya menyentuh tanah lembah. **Ketiga**, menurut ulama-ulama salaf, perintah tersebut agar tercapai kekhusyukan dan kerendahan hati di dalam bermunajat dengan Allah. Karena hal demikian, menurut Az-Zuhaili, sangat pantas untuk rendah hati dan lebih dekat untuk penghormatan dan pemuliaan dan sopan santun, jika seseorang berada di suatu tempat yang suci dan mulia. **Keempat**, dikemukakan oleh Sa'îd bin Jubair, perintah tersebut adalah sebagai penghormatan terhadap tempat yang suci itu, sebagaimana penghormatan terhadap tanah Haram yang tidak boleh dimasuki dengan memakai kedua sandal.

Di dalam salah satu literatur keagamaan dikemukakan, bahwa berdasarkan pada firman Allah ini, terdapat beberapa tempat dan masa tertentu yang disucikan, seperti Ka'bah, Masjid Al-Haram, masjid-masjid dan tempat-tempat yang dihormati; serta Idul Adha dan Idul Fitri dan hari-hari besar Islam lainnya dalam Islam.

Adapun pandangan kelima, menyatakan bahwa perintah itu merupakan gambaran dari kekosongan hatinya dari urusan keluarga dan anak, sehingga diumpamakan keluarga dengan sandal. Senada dengan pandangan ini, penganut tafsir sufi *(tafsir isyâriy)* mengatakan, *khal'un-na'lain* (penanggalan sepasang sandal) adalah menghilangkan perhatian terhadap urusan duniawi dan ukhrawi. Seolah-olah Allah memerintahkannya (Musa) agar hatinya secara keseluruhan tenggelam ke dalam makrifat Allah dan tidak ada perhatian yang terbetik di hatinya kecuali hanya kepada Allah. Demikian disebutkan di dalam kitab *Tafsîr Ar-Râzî.*

❖ *Ris'an Rusli* ❖

IKHWÂN (إِخْوَان)

Secara terminologis, kata *ikhwân* biasanya digunakan untuk melambangkan 'persaudaraan'. Kata ini disebut 22 kali di dalam Al-Qur'an.

Secara etimologis, kata *ikhwân* adalah jamak dari kata *akh* (أَخ) yang pada mulanya berarti 'persamaan'. Istilah persamaan memunyai arti yang luas, bisa persamaan keturunan (ibu dan bapak atau salah satunya) atau persamaan di dalam persahabatan, sifat, profesi, suku, golongan, dan sebagainya. Dari pengertian terakhir inilah berkembang arti kata *akh* dengan segala bentuknya karena pengertian ini dapat disesuaikan dengan konteks pemakaiannya yang semakin berkembang.

Ar-Raghib Al-Ashfahani merinci arti *akh* dengan segala bentuknya menjadi arti hakiki dan majazi. Apabila kata itu digunakan untuk arti 'persaudaraan yang ditimbulkan oleh persamaan keturunan', dinamakan arti hakiki. Akan tetapi, jika digunakan untuk arti 'persaudaraan yang timbul bukan karena adanya persamaan keturunan', dinamakan arti majazi.

Bentuk jamak dari kata *akh* di dalam Al-Qur'an ada dua macam. **Pertama**, di dalam bentuk *ikhwân*. Bentuk ini biasanya digunakan oleh Al-Qur'an untuk arti 'persaudaraan yang didasari oleh persamaan keturunan dan yang bukan keturunan'. Kata *ikhwân* yang digunakan untuk arti persaudaraan atas dasar persamaan keturunan, misalnya terdapat di dalam QS. An-Nûr [24]: 31, yang disebut di dalam konteks pergaulan di antara laki-laki dan wanita yang bukan mahram. Karena ayat ini berbicara tentang hukum membuka aurat wanita, jelas yang dimaksud 'saudara-saudara mereka' di sini adalah saudara seketurunan/senasab. Demikian juga di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 35 dan QS. Al-Mujâdilah [58]: 22. Kata *ikhwân* yang digunakan untuk persaudaraan yang bukan atas dasar persamaan keturunan, misalnya terdapat di dalam QS. At-Taubah [9]: 11 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 27.

Kedua, di dalam bentuk *ikhwah* (إِخْوَة) yang disebut tujuh kali di dalam Al-Qur'an. Keseluruhannya digunakan untuk arti 'persaudaraan atas dasar persamaan keturunan', kecuali sekali di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 10: *Innamal-mu'minûna ikhwah* (إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ = sesungguhnya orang beriman itu bersaudara...). Persaudaraan di sini ternyata atas dasar iman,

bukan keturunan. Penggunaan kata *ikhwah*, yang digunakan untuk arti 'persamaan keyakinan' menunjukkan bahwa hubungan di antara sesama Muslim itu sangat erat, seakan-akan hubungan tersebut dijalin bukan saja oleh keimanan mereka, tetapi oleh persaudaraan seketurunan sehingga tidak ada suatu alasan untuk meretakkan hubungan di antara sesama Mukmin tersebut.

Selain dari yang terdapat di dalam QS. Al-Hujurât tersebut, kata *ikhwah* selalu digunakan oleh Al-Qur'an untuk 'persaudaraan sekandung', misalnya di dalam QS. Yûsuf [12]: 7 dan 8. Demikian juga di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 11 yang berbicara tentang harta warisan.

Kalau kata *ikhwân* diartikan sebagai persaudaraan atas dasar persamaan sebagaimana arti asalnya, kemudian memerhatikan penggunaannya di dalam beberapa ayat yang disebut di atas, paling tidak kita dapat menemukan beberapa bentuk persaudaraan yang dilambangkan dengan kata *ikhwân* sebagai berikut. 1) Persaudaraan berdasarkan pergaulan dan persahabatan (QS. Al-Baqarah [2]: 220); 2) Persaudaraan berdasarkan persamaan agama (QS. At-Taubah [9]: 11 dan QS. Al-Ahzâb [33]: 5); 3) Persaudaraan berdasarkan persamaan keturunan, persaudaraan sekandung, sebapak, atau seibu (QS. An-Nûr [24]: 31); serta 4) Persaudaraan berdasarkan persamaan bangsa (QS. Qâf [50]: 13). ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

ILHÂD (إِلْحَاد)

Kata *ilhâd* (إِلْحَاد) berakar dari kata *lahada* (لَحَدَ) dan *mashdar* dari kata *alhada* (أَلْحَدَ) diartikan dengan *al-mail* (الْمَيْل = kecenderungan). Tempatnya orang mati di dalam kubur agak miring dari tengah ke samping disebut *lahd* (لَحْد). Kata tersebut sudah menjadi salah satu kosa kata di dalam bahasa Indonesia, dan telah ditulis di dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, dengan kata 'lahad' dan 'lahat'. Namun, penggunaan selanjutnya kata yang seakar dengan kata tersebut diartikan dengan makna *majazi*. Misalnya, kata *multahad* (مُلْتَحَد) diartikan dengan 'tempat kembali karena orang yang kembali ada kecenderungan kepadanya'. Contoh lain ungkapan *ilhâd fîl-lisân* (إِلْحَادٌ فِى اللِّسَانِ) diartikan *al-jauru wal-mail 'anil-haqq* (الْجَوْرُ وَالْمَيْلُ عَنِ الْحَقّ = penyimpangan dan penyelewengan dari kebenaran). Ath-Thabarsi mengartikan kata *ilhâd* itu dengan *al-'udûl 'anil-qashdi* (الْعُدُوْلُ عَنِ الْقَصْدِ = menyimpang dari tujuan).

Secara terminologi, menurut Al-Ashfahani, penggunaan kata *ilhâd* mengacu kepada dua hal. **Pertama**, melenceng dari kebenaran menuju penyekutuan Allah; dan **kedua** melenceng dari kebenaran menuju kepercayaan terhadap keniscayaan pengaruh sebab-sebab duniawi. *Ilhad* yang pertama menafikan iman dan membatalkannya, sedangkan *ilhad* yang kedua melemahkan iman; namun, tidak membatalkannya.

Di dalam Al-Qur'an, kata *ilhad* disebutkan satu kali, yakni terdapat di dalam QS. Al-Hajj [22]: 25; sedangkan bentuk kata jadian yang lain ditemukan kata *yulhidûna* (يُلْحِدُوْنَ) sebanyak tiga kali, terdapat QS. Al-A'râf [7]: 180, QS. An-Nahl [16]: 103, dan QS. Fushshilat [41]: 40; serta kata *multahada* (مُلْتَحَدًا) dua kali, terdapat di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 27 dan QS. Al-Jinn [72]: 22.

Kata *ilhâd* di dalam QS. Al-Hajj [22]: 25 ditafsirkan oleh beberapa mufasir dari kalangan Sahabat dan Tabi'in dengan berbagai makna. Misalnya, Qatadah mengatakan bahwa *ilhâd* adalah 'kemusyrikan dan penyembahan kepada selain Allah swt.' Ibnu Abbas, Adh-Dhahhaq, Mujahid, dan Ibnu Zaid menafsirkan dengan 'penghalalan terhadap yang haram dan melakukan perbuatan dosa'. Lain halnya Ata', ia menafsirkannya dengan 'memasuki kota Mekah tanpa berpakaian ihram'. Ibnu Katsir mengutip pendapat yang disampaikan oleh Ibnu Abbas bahwa ayat *"waman yurid fihi bi ilhâd bi zhulm"* (وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ = siapa yang bermaksud di dalamnya melakukan kejahatan secara zalim) turun berkaitan dengan perlakuan Abdullah bin Unais kepada dua orang Muhajirin dan Anshar. Ketika itu, Rasul saw. mengutus mereka ke suatu tempat sementara di tengah perjalanan, mereka berbangga-bangga tentang keturunan maka Abdullah bin Unais marah. Lalu, membunuh

orang Anshar itu, sedangkan ia sendiri lari ke Mekkah, murtad dari agama Islam. Jadi, pembunuhan menyebabkan murtad atau *ilhâd*. Termasuk sebagai *ilhâd* adalah menumpuk-numpuk makanan (ketika itu) di Mekkah, sebagaimana sabdanya yang diriwayatkan oleh Ibnu Abi Hatim dan dikutip oleh Ibnu Katsir: *"ihtikâruth-tha'ân bi Makkah ilhâd"* (إِحْتِكَارُ الطَّعَامِ بِمَكَّةَ إِلْحَادٌ = menimbun harta di Mekkah adalah perbuatan *ilhad*).

Bentuk kata jadian yang lain adalah *yulhidûna* (يُلْحِدُوْنَ), terdapat di dalam QS. Al-A'râf [7]: 180, QS. An-Nahl [16]: 103, dan QS. Fushshilat [41]: 40. Kata *yulhidûna* di dalam ayat disebutkan pertama dikaitkan dengan lafaz *fî asmâihî* (فِيْ أَسْمَآئِهٖ = dalam menyebut nama-nama-Nya [Allah]); pada ayat yang kedua dikaitkan dengan lafaz *ilaihi* (إِلَيْهِ = kepadanya [Muhammad]); sedangkan ayat yang disebutkan terakhit dikaitkan dengan lafaz *fî ayâtinâ* (فِيْ ءَايَتِنَا = ayat-ayat Kami).

QS. Al-A'râf [7]: 180 memberi pesan agar meninggalkan orang-orang yang menyimpang dari kebenaran dalam (menyebut) nama-nama Allah. Mereka menyebut nama-nama-Nya sebagai berhala-berhala mereka dan mengubah dengan menambah dan mengurangi (huruf) nama-nama Allah itu. Misalnya, kata *allâta,* mereka ambil dari lafazh Allah, *al-'uzza* dari *al-'azîz,* dan *manâta* dari *al-mannân.* Mereka juga menyifati Allah dengan sifat yang tidak sepantasnya dan memberi-Nya nama yang tidak boleh disambungkan kepada-Nya.

Kata *yulhidûna* yang terdapat di dalam QS. An-Nahl [16]: 103 juga berkonotasi negatif. Kaum kafir Quraisy menuduh Muhammad saw. menggunakan bahasa *a'jamiy* (اَعْجَمِيّ = bukan bahasa Arab baku) berbeda dari kata *ajamî* (عَجَمِيّ), yakni bahasa Arab yang diucapkan bukan orang Arab, tetapi bahasanya fasih. Ejekan mereka dibantah oleh Al-Qur'an sebagaimana diutarakan ayat selanjutnya *"wahâdzâ lisânun 'Arabîyyun mubîn"* (وَهٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِيْنٌ = Al-Qur'an adalah bahasa Arab yang jelas). Bahasa yang tidak bisa ditandingi oleh orang-orang Arab, walaupun bahasa mereka sendiri.

Kata *yulhidûna* yang dikaitkan dengan kata *fî âyâtinâ* (فِيْ ءَايَتِنَا = ayat-ayat Kami)—yang terdapat di dalam QS. Fushshilat [41] 40—berkenaan dengan orang-orang yang mengingkari ayat-ayat Allah, namun, bentuk pengingkaran mereka terhadap ayat-ayat Allah itu sendiri diuraikan oleh beberapa ulama tafsir. Misalnya, Ibnu Abbas mengatakan bahwa yang dimaksudkan adalah menempatkan (ayat-ayat Allah) sebagai pembicaraan yang bukan pada tempatnya, sedangkan Qatadah menyebutkan sebagai kekafiran dan pembangkangan kepada ayat-ayat Allah.

Kata-kata *multahada* sebagai pengembangan akar kata *lahada*—sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 27—diartikan dengan tempat kembali, yakni, tiada tempat kembali kecuali pada-Nya. Demikian Mujahid, mufasir dari kalangan Tabi'in. Kata *multahada* yang terdapat di dalam QS. Al-Jinn [72]: 22, diartikan juga dengan tempat kembali, yakni Allah swt. Ayat ini menegaskan adanya pemeliharaan Allah kepada Nabi Muhammad saw., sehingga Nabi diperintahkan untuk mengatakan bahwa sesungguhnya tiada seorang pun yang dapat melindungiku dari (azab) Allah dan sekali-kali tiada tempat berlindung selain dari-Nya. ❖ *Mujahid* ❖

ILTAQAMA (اِلْتَقَمَ)

Iltaqama (اِلْتَقَمَ) adalah kata kerja masa lampau *(fi'il mâdhi). Mashdar*-nya adalah *iltiqâm* (اِلْتِقَام); *laqm* (لَقْم) yang mendapat tambahan *alif, lâm* dan *tâ'* di awalnya. Bentuk 'masa kini' *(mudhâri')*-nya adalah *yaltaqimu* (يَلْتَقِمُ). Makna dasarnya adalah 'menyuap' (makanan). Makna ini kemudian berkembang menjadi, antara lain, 'telan' karena makanan yang disuap akan ditelan; 'membisik' (telinga) karena seolah-olah mengunyah atau menyuap makanan; 'ujung jalan' karena mirip dengan mulut sebagai pintu masuk makanan.

Kata *iltaqama* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang tiga kali, yaitu satu kali dengan bentuk kata kerja lampau, *iltaqama* (اِلْتَقَمَ) yang

berarti 'menelan', disebutkan di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 142 dan dua kali sebagai nama orang, *Luqmân* (لُقْمَان) disebutkan di dalam QS. Luqmân [31]: 12 dan 13. Kata *Luqmân* akan dijelaskan pada tema lain.

QS. Ash-Shâffât [37]: 142 berbunyi, *"faltaqamahul-ḥûtu wa hua mulîm"* (فَٱلْتَقَمَهُ ٱلْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ = maka ia [Yunus as.] ditelan oleh ikan besar di dalam keadaan tercela). Yaitu, karena melakukan hijrah, lari meninggalkan kaumnya tanpa seizin Tuhannya, padahal semestinya ia bersabar atas penganiayaan kaumnya, sebagaimana yang dilakukan oleh rasul-rasul *ulul 'azmi* (أُوْلُوا ٱلْعَزْمِ), yakni rasul-rasul yang menghadapi berbagai ujian, tetapi mereka mampu bersabar atas ujian itu. Ibnu Katsir menafsirkan ayat tersebut dengan mengatakan, bahwa Allah telah memerintahkan kepada ikan paus untuk menelan Yunus as. karena meninggalkan kaumnya. Setelah menelan, ikan paus itu membawa Yunus as. ke sana ke mari, hingga Yunus as. sadar lalu berdiri kemudian berdoa: "Ya Tuhanku, buatkanlah aku masjid (tempat shalat), suatu tempat yang tidak dapat dijangkau oleh orang lain". Karena amalannya itu, Nabi Yunus as. akhirnya diselamatkan oleh Allah swt. Para ulama berbeda pendapat tentang lamanya Yunus as. di dalam perut ikan. Menurut Qatâdah, ia berada di dalam perut ikan selama tiga hari, Ja'far Shadiq menyebut tujuh hari, Abu Malik menyebut 40 hari, Mujâhid menyebut dari pagi hingga petang. Terlepas dari ini semua, yang jelas, kata *iltaqama* di dalam ayat ini digunakan untuk menyatakan makna 'telan'.

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

IMÂM (إِمَام)

Kata *imâm* yang bentuk jamaknya *a'immah* (أَئِمَّة) disebut dua belas kali di dalam Al-Qur'an; tersebar dalam sebelas surah (delapan surah *Makkiyah* dan tiga surah *Madaniyah*).

Menurut Ibnu Manzhur di dalam *Lisânul-'Arab*, kata *imâm* memunyai beberapa arti. Di antaranya *imâm* berarti 'setiap orang yang diikuti oleh suatu kaum, baik untuk menuju jalan yang lurus maupun untuk menuju jalan yang sesat', sebagaimana firman Allah di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 71, *Yauma nad'û kulla unâsin bi imâmihim* (يَوْمَ نَدْعُوا۟ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَـٰمِهِمْ =[ingatlah] pada suatu hari kami panggil tiap umat dengan pemimpinnya). Ada yang mengatakan bahwa *imâm* di dalam ayat ini berarti 'kitab, nabi, syara', serta buku catatan amal perbuatan manusia yang telah dihitung'. Di samping itu, *imâm* berarti *'mitsal'* (contoh, teladan). *Imâm* juga berarti 'benang yang dibentangkan di atas bangunan untuk dibangun dan guna menyamakan bangunan tersebut'. Di dalam *Ash-Shiḥâḥ*, kata Ibnu Manzhur, *imâm* berarti 'potongan kayu yang digunakan tukang bangunan untuk meratakan bangunannya'. Selain itu, *imâm* diartikan dengan jalan, seperti firman Allah di dalam QS. Al-Hijr [15]: 79, *wa innahumâ la bi imâmin mubîn* (وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ = dan sesungguhnya keduanya itu terdapat jalan yang jelas). Al-Farra' menyatakan bahwa *imâm* berarti 'daerah dari suatu jalan atau tanah'.

Di dalam *Maqâyisul-Lughah*, Ahmad bin Faris mengemukakan dua pengertian kata *imâm*, 'yaitu setiap orang yang diikuti jejaknya dan didahulukan urusannya', demikian juga *khalîfah* (خَلِيْفَة) sebagai 'imam rakyat', dan Al-Qur'an menjadi *imâm* kaum Muslim. Disamping itu, kata Ibnu Faris, *imâm* berarti 'benang untuk meluruskan bangunan'.

Adapun Al-Ashfahani di dalam *Mu'jam*-nya mengartikan *imâm* dengan 'orang yang diikuti perkataan dan perbuatannya' atau 'kitab' atau lainnya, baik untuk membenarkan atau membatalkan, sebagaimana firman Allah, *yauma nad'û kullâ unâsin bi imâmihim*. Selain itu, menurut Al-Ashfahani, *imâm* menunjuk kepada *lauḥ maḥfûzh* (لَوْح مَحْفُوظ), seperti firman Allah, *wa kulla syai'in aḥshainâhu fî imâmin mubîn* (وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَـٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ = dan segala sesuatu Kami kumpulkan di dalam *lauḥ maḥfûzh* yang nyata) (QS. Yâsîn [36]: 12). Dari uraian di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa *imâm* berarti 'sesuatu yang diikuti untuk dijadikan petunjuk atau pedoman bagi orang yang mengikutinya'.

Di dalam Al-Qur'an, *imâm* yang bentuk jamaknya *a'immah* dipergunakan di dalam beberapa pengertian. Di antaranya, *imâm* disebut di dalam pengertian mutlak, yakni tidak terbatas kepada *imâm* yang menunjuk ke jalan yang benar, tetapi sekaligus *imâm* yang mengajak ke jalan yang sesat. Hal ini dapat dilihat di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 71 *"Yauma nad'û kulla unâsin bi imâmihim"* (يَوْمَ نَدْعُوا۟ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَـٰمِهِمْ = [ingatlah] pada suatu hari Kami memanggil setiap manusia dengan imam mereka). Para mufasir, menurut Ath-Thabathabai, mengemukakan aneka ragam pendapat mengenai kata *imâm* di dalam ayat ini. Di antaranya, *imâm* adalah 'kitab yang yang dijadikan pedoman', seperti Taurat, Injil, dan Al-Qur'an. Ada juga yang mengatakan bahwa *imâm* sebagai 'sesuatu yang berakal', yaitu nabi yang mengajak kepada kebenaran dan setan serta *imâm* yang berpihak kepada yang batil.

Berbeda dengan yang telah disebutkan di atas terdapat juga ayat Al-Qur'an yang menunjukkan khusus kepada imam yang mengajak kepada kebaikan, sebagaimana tampak dalam QS. Al-Baqarah [2]: 124, *Qâla innî jâ'iluka linnâsi imâmâ* (قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا = Allah berfirman, "Aku menjadikanmu sebagai imam untuk manusia."). Ayat ini mengetengahkan kisah Nabi Ibrahim yang dijadikan *imâm* oleh Allah setelah menerima dengan penuh kesabaran ujian-ujian yang datang dari Allah, di antaranya adalah perintah untuk menyembelih Ismail, putranya.

Demikian pula QS. Al-Anbiyâ' [21]: 73, *wa ja'alnâhum aimmatan yahdûna bi amrinâ* (وَجَعَلْنَـٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا = dan Kami menjadikan mereka sebagai pemimpin-pemimpin yang memberi petunjuk kepada perintah Kami). Yang dimaksud *a'immah* di dalam ayat ini adalah Nabi Ibrahim dan kedua anaknya, Ishaq dan Ya'qub, yang menunjukkan manusia kepada akidah yang benar dan amal perbuatan yang baik. Senada dengan ayat ini adalah QS. Al-Furqân [25]: 74, QS. Al-Qashâsh [28]: 5, dan QS. As-Sajadah [32]: 24.

Selain *imâm* yang menyeru kepada kebaikan sebagaimana dituangkan di atas, terdapat juga ayat yang menunjukkan *imâm* yang mengajak ke jalan yang tidak diridhai Allah, sebagaimana di dalam QS. At-Taubah [9]: 12, *Fa qâtilû a'immatal-kufri* (فَقَـٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ = maka perangilah pemimpin-pemimpin orang kafir). Demikian juga di dalam QS. Al-Qashâsh [28]: 41.

Kata *imâm* menunjukkan kepada suatu buku pedoman/penuntun, seperti Taurat yang diikuti oleh umat Nabi Musa. Firman Allah di dalam QS. Hûd [11]: 17 dan QS. Al-Ahqâf [46]: 12, *wa min qablihî kitâbu Mûsâ imâman wa rahmah* (وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَـٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً = dan sebelum [Al-Qur'an] itu, telah ada kitab Musa yang menjadi pedoman dan rahmat), yang di dalamnya mengandung syariat Allah yang memberi petunjuk ke jalan yang benar.

Kata *imâm* di dalam Al-Qur'an terdapat juga yang menunjukan kepada pengertian *lauh mahfûzh*, seperti yang tertuang di dalam QS. Yâsîn [36]: 12, *wa kulla syai'in ahshainâhu fi imâmin mubîn* (وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَـٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ = dan segala sesuatu kami kumpulkan di dalam *lauh mahfûzh* yang nyata). Ada yang berpendapat bahwa *imâm* di dalam ayat ini, berarti 'lembaran-lembaran amal perbuatan manusia', di samping itu ada yang memahaminya sebagai 'ilmu Allah'.

Selain itu, *imâm* di dalam Al-Qur'an dapat berarti 'jalan yang jelas' atau 'jalan umum', sebagaimana di dalam QS. Al-Hijr [15]: 79, *Fantaqamnâ minhum wa innahumâ la bi imâmin mubîn* (فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ = maka Kami membinasakan mereka dan sesungguhnya kedua [kota Sadom dan Aikah] itu benar-benar terletak di jalan umum yang terang). Maksudnya, kedua kota ini terletak di antara kota yang menuju ke negeri Syam. Kedua kota tersebut dibinasakan Allah karena penduduknya tetap kufur, tidak mau beriman dan mendustakan dakwah yang diserukan oleh Nabi Luth dan Nabi Syu'aib, sebagai rasul Allah pada masa itu. ❖ *Naqiyah Mukhtar* ❖

IMRA'AH (اِمْرَأَة)

Kata *imra'ah* (اِمْرَأَة) adalah bentuk *muannats* dari *imru'un* (اِمْرُؤٌ) yang berarti 'wanita'. Kata *imra'ah* (اِمْرَأَة) di dalam bentuk *mufrad* (tunggal) dan *mutsannâ* (menunjuk arti dua) di dalam Al-Qur'an

disebut sebanyak 26 kali, tersebar di dalam 15 surah (lima surah *Makkiyah* dan sepuluh surah *Madaniyah*) dan 25 ayat.

Menurut Ibnu Faris dan Al-Ashfahani, kata *mar'u* (مَرْءٌ) disebut juga *mar'ah* (مَرْأَة), *imru'un* (اِمْرُؤٌ), dan *imra'ah* (اِمْرَأَة). *Imra'ah* (اِمْرَأَة) bentuk *ta'nîts* dari *imru'u* (اِمْرُءٌ) dapat dilihat di dalam QS. an-Nisâ' [4]: 176, *inimru'un halaka* (إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ = jika seorang meninggal dunia) dan QS. Maryam [19]: 5, *wa kanat-imra'atî 'âqirâ* (وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا = sedangkan istriku seorang yang mandul).

Al-Qur'an memuat kata *imra'ah* (اِمْرَأَة) di dalam berbagai ayat dengan berbagai konteks yang berbeda-beda, di antaranya menyangkut 1) istri Nabi Zakaria as. yang sudah tua dan mandul (QS. Âli 'Imrân [3]: 40 dan QS. Maryam [19]: 5 dan 8); namun ia tetap dianugerahi anak yang bernama Yahya (QS. Maryam [19]: 7); 2) istri Nabi Ibrahim as., Sarah, yang juga sudah tua, kemudian dianugrahi anak yang bernama Ishak (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 29); 3) istri Firaun yang konon bernama Asiah yang memohon perlindungan kepada Allah dari Firaun (QS. At-Tahrîm [66]: 11), ia yang mengambil Nabi Musa as. dan menjadikannya sebagai putra kesayangan (QS. Al-Qashâsh [28] 9); 4) Istri Imran as. yang menurut riwayat bernama Hannah binti Faqud bin Qanbal, yang menazarkan bayi yang dikandungnya untuk berkhidmat kepada Allah (QS. Âli 'Imrân [3]: 35), tatkala ia melahirkan seorang bayi perempuan, Allah menerima nazarnya (QS. Âli 'Imrân [3]: 36); 5) istri Nabi Luth as. dan Nabi Nuh as. yang berkhianat kepada Allah dan suaminya (QS. At-Tahrîm [66]: 10) sehingga dibinasakan bersama orang-orang kafir lainnya (QS. Al-'Ankabût [29]: 32, QS. An-Naml [27]: 57, dan QS. Al-Hijr [15]: 60); 6) istri Al-Aziz (penguasa Mesir) yang menggoda Nabi Yusuf as. (QS. Yûsuf [12]: 30), akhinya mengakui kesalahannya dan menyatakan kebenaran Yusuf as. (QS. Yûsuf [12]: 51); dan 7) istri Abu Lahab yang selalu mengumbar fitnah sehingga terancam dimasukkan ke dalam neraka bersama suaminya (QS. Al-Lahab [111]: 4).

Dari penjelasan Al-Qur'an ternyata ada dua klasifikasi istri, yaitu istri yang beriman, seperti istri Firaun, dan istri yang kafir, seperti istri Nabi Nuh dan Nabi Luth. Suami yang Mukmin, sekalipun dia nabi, tidak bisa menyelamatkan istri yang kafir dari azab Allah swt. Allah tidak membedakan hukuman bagi seorang wanita yang durhaka kepada Allah swt. walaupun suami mereka orang beriman.

Al-Qur'an pada umumnya menggunakan kata *imra'ah* (اِمْرَأَة) dengan makna 'istri' dan kata ini lebih banyak menyangkut para istri nabi-nabi, kecuali yang terdapat di dalam 1) QS. Al-Qashash [28]: 23 tentang dua orang putri Nabi Syu'aib as. yang dibantu oleh Nabi Musa as.; 2) QS. An-Naml [27]: 23, mengenai Ratu Balqis yang memerintah di kerajaan Saba'; 3) QS. Al-Baqarah [2]: 282, tentang diperbolehkannya wanita menjadi saksi di dalam persoalan utang-piutang dengan ketentuan jika tidak ada dua orang laki-laki maka saksi itu boleh seorang laki-laki dan dua orang perempuan; 4) QS. An-Nisâ' [4]: 128, tentang wanita dalam menanggulangi persoalan rumah tangganya bisa berdamai dengan suami dengan menanggalkan sebagian hak-haknya; 5) QS. An-Nisâ' [4]: 12, tentang warisan; 6) QS. Al-Ahzâb [33]: 50, tentang wanita Mukmin yang ingin dinikahi Nabi saw. Pada ayat-ayat yang disebutkan itu kata *imra'ah* (اِمْرَأَة) digunakan dengan arti 'wanita secara umum', mencakup wanita yang belum dan sudah menikah.

Yang dimaksud dengan *imra'ah mu'minah* (اِمْرَأَة مُؤْمِنَة) pada ayat ini adalah seorang wanita Muslim yang minta dinikahi Nabi tanpa maskawin. Nabi halal menikahi wanita tersebut. Pernikahan semacam ini hanya dibolehkan untuk Nabi saw.

Diriwayatkan oleh Ibnu Sa'ad yang bersumber dari Ikrimah, ada seorang wanita yang bernama Ummu Syari' Al-Azdiyah meminta dinikahi Rasul saw. Dan Rasul berkenan menikahinya. Berkata Aisyah, "Tidak baik seorang wanita menyerahkan dirinya untuk dikawini." Ummu Syari' berkata, "Kalau begitu aku yang kamu maksud?" Maka, turunlah ayat ini dan Allah memberi julukan Mukminah kepada Ummu Syari'. Setelah turun ayat ini, Aisyah

berkata, "Sesungguhnya Allah mempercepat mengabulkan keinginanmu." Kemudian, Nabi bersabda, "Jika kamu taat kepada Allah maka keinginanmu akan dipercepat."

Setelah semua ayat yang memuat kata *imra'ah* (اِمْرَأَة) diteliti, ternyata kata itu, kebanyakannya, berkaitan dengan ketokohan wanita, sebagai istri, kepala negara, saksi, dan lain-lain. ❖ *Afraniati Affan & Arifuddin Ahmad* ❖

IMTAHANA (اِمْتَحَنَ)

Kata *imtahana* (اِمْتَحَنَ) adalah *fi'il mâdhi* (kata kerja lampau) yang *fi'il mudhârai'*-nya adalah *yamtahinu* (يَمْتَحِنُ) dan *mashdar*nya adalah *imtihân* (اِمْتِحَان). Secara etimologis, mengandung tiga pengertian, yaitu 'menguji, 'memberi' dan 'memukul'. Ketiga makna tersebut, walaupun berbeda, tetapi berkaitan. Untuk mengetahui kadar dan kualitas sesuatu, biasanya diperlukan ujian. Ujian tersebut juga berbeda-beda bentuknya; sesuai dengan objek yang ingin diketahui. Tukang emas misalnya, disebut menguji emas apabila ia membakar dan memukulnya untuk selanjutnya membersihkannya dari segala kotoran. Ujian dapat pula dilakukan dengan memberikan tugas dan beban kepada seseorang untuk mengetahui kemampuan yang bersangkutan.

Di dalam Al-Qur'an, turunan kata *imtihân* (اِمْتِحَان) disebut dua kali. Satu kali dalam bentuk *fi'il mâdhi* (kata kerja masa lampau) *imtahana* (اِمْتَحَانَ) (QS. Al-Hujurât [49]: 3), dan satu kali dengan bentuk perintah, *imtahinû* (اِمْتَحِنُوا) (QS. al-Mumtahanah [60]: 10). Kedua ayat tersebut berbicara mengenai ujian yang diberikan kepada orang yang beriman meskipun dalam hal pelaku, tujuan, dan bentuk ujian yang diberikan terdapat perbedaan.

Kata *imtahana* (اِمْتَحَنَ) di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 3 berbicara mengenai ujian yang diberikan Allah kepada hamba-Nya untuk memperoleh ketakwaan. Ujian di dalam ayat tersebut dimaksudkan untuk mengangkat derajat orang beriman pada tempat yang lebih tinggi. Sedang objeknya adalah hati orang-orang beriman. Tentu saja hal tersebut bersifat abstrak karena hati seseorang hanya diketahui oleh Allah, sehingga wajar kalau subjek (penguji) di dalam ayat tersebut adalah Tuhan. Pemberian ujian oleh Tuhan terhadap orang-orang beriman berupa pemberian beban dan tugas-tugas keagamaan yang dilaksanakan dengan penuh kesabaran untuk menanggung segala bentuk kesulitan sehingga hati mereka menjadi bersih dan suci.

Akan halnya *imtahinû* (اِمْتَحِنُوا) di dalam QS. Al-Mumtahanah [60]: 10, di situ pelaku dan objeknya adalah orang-orang beriman. Ujian di situ hanya dimaksudkan untuk membuktikan keimanan dan keislaman seseorang secara lahiriah dan sama sekali tidak menyangkut hal yang bersifat abstrak.

Pada dasarnya ujian di dalam ayat ini ditujukan kepada mereka yang sudah menyatakan keimanan dan keislamannya; karena itu, mereka sudah disebut Mukmin sebelum ujian dilakukan. Akan tetapi, keimanan mereka masih diragukan, apakah mereka menyatakan keislaman dan keimanannya karena yakin akan kebenaran ajaran Islam atau karena ada motivasi lain, seperti mencari keuntungan materiil, mencari perlindungan, atau karena ada intimidasi. Untuk membuktikan keimanan mereka, diperlukan ujian. Bentuk ujian di sini adalah pengakuan dan sumpah dari mereka yang diuji. Karena itu, ujian di sini hanya sebatas memperoleh bukti dan petunjuk yang kuat tentang keimanan mereka.

Dengan begitu, ujian di dalam Al-Qur'an terbagi atas dua macam, yakni ujian untuk membuktikan keimanan seseorang yang diragukan keislaman dan keimanannya dan itu bisa diketahui dalam bentuk pengakuan dan sumpah; dan ujian yang langsung diberikan Allah kepada hamba-hamba-Nya untuk mendapatkan derajat dan kedudukan yang tinggi di sisi-Nya. ❖ *M. Galib Matola* ❖

INHAR (اِنْحَرْ)

Inhar (اِنْحَرْ) adalah *fi'il amr* (verba perintah) dari kata *nahara – yanharu – nahran* (نَحَرَ – يَنْحَرُ – نَحْرًا).

Di dalam kamus *Lisânul-'Arab* dikatakan bahwa kata *nahran* (نَحْرًا) semakna dengan kata *shadran'* (صَدْرًا = dada), jamaknya adalah *nuhûr* (نُحُوْر) setimbang dengan *shudûr* (صُدُوْر). Sedangkan, menurut Ibnu Saibah kata *nahran* (نَحْرًا) bukan berarti dada, tetapi bagian sebelah atas dari dada atau lebih tinggi dari dada. Senada dengan makna itu, Ar-Raghib Al-Ashfahani mengatakan, bahwa kata *nahran* (نَحْرًا) berarti 'leher', yaitu tempat kalung dipakaikan.

Di dalam pemakaian sehari-hari, selain berarti leher kata *nahran* (نَحْرًا) juga memunyai beberapa arti, antara lain: (1) menyembelih, seperti dikatakan *naharal-bahîmah* (نَحَرَ الْبَهِيْمَةَ = ia menyembelih binatang), sehingga hari kesepuluh dari bulan Dzulhijjah (umat Islam melaksanakan kurban) disebut dengan *yaumun-nahri* (يَوْمُ النَّحْرِ); (2) berbantah-bantah atau bertengkar, seperti dikatakan *tanâharal-qaumu 'alasy-syai'i* (تَنَاحَرَ الْقَوْمُ عَلَى الشَّيْءِ = kaum itu bertengkar tentang sesuatu); (3) awal, seperti dikatakan *nahrun-nahâri* (نَحْرُ النَّهَارِ = awal siang).

Di dalam Al-Qur'an kata yang berasal dari akar kata *na-ha-ra* hanya ditemukan satu kali, yaitu dalam QS. al-Kautsar [108]: 2, yang berbunyi *fashalli lirabbika wanhar* (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ = maka dirikanlah shalat karena Tuhanmu dan berkorbanlah). Ayat ini dipahami secara berbeda oleh para mufasir. Ada yang memahami kata *wanhar* (وَانْحَرْ = dan berkorbanlah) di dalam ayat tersebut dengan leher, maksud ayat adalah mengangkat kedua tangan sewaktu takbir sampai batas leher. Ada yang mengartikan meletakkan tangan kanan di atas tangan kiri kemudian meletakkannya di atas dada, ada yang mengatakan menyembelih, dan ada juga yang mengatakan ibadah, yaitu menyembelih binatang di hari raya haji.



Di hari Idul Adha umat Islam menyembelih hewan kurban untuk bertaqarrub kepada Allah swt.

Bagi mufasir yang memahami dengan mengangkat tangan hingga leher atau meletakkan tangan kanan di atas tangan kiri, melihat bahwa kata tersebut di*'athafkan* (dikaitkan) dengan perintah shalat (فَصَلِّ لِرَبِّكَ). Oleh karena itu, kata *wanhar* (وَانْحَرْ) tentu saja sesuatu yang berkaitan dengannya, baik sebelum, sedang maupun sesudahnya. Sedangkan, yang mengatakan menyembelih binatang kurban adalah karena perintah shalat di awal merupakan perintah untuk shalat Idul Adha, maka sesudah shalat umat Islam disuruh melakukan ibadah lainnya, yaitu melaksanakan kurban.

Dari kedua pendapat di atas pendapat yang paling masyhur adalah pendapat yang mengatakan bahwa yang dimaksud *wanhar* (وَانْحَرْ) adalah berkurban. Namun, kurban di sini juga dipahami berbeda, ada yang memahami *wanhar* (وَانْحَرْ) dengan memerangi jiwa dengan cara mengalahkan syahwat dan ada yang memahaminya dengan menyembelih hewan kurban. ❖ *Munawwaratul Ardi* ❖

INKADARAT (انْكَدَرَتْ)

Inkadarat (انْكَدَرَتْ) adalah *fi'l mâdhî mazid* (verba lampau bertambah huruf); aslinya *inkadara* (انْكَدَرَ). Terbentuk dari verba *kadara* (كَدَرَ) yang ditambahi dengan huruf *hamzah (alif)* dan *nûn* di awalnya. Adapun *tâ'* sukun, yang terdapat di akhir kata itu, ditambahkan untuk menunjukkan penggunaan feminin.

Dalam kitab *Mu'jam Mufradât Alfâzhil-Qurân*, Al-Ashfahani menyebutkan, bahwa makna *inkidâr* (اِنْكِدَار) *mashdar* (infinitif) dari *inkadara* (انْكَدَرَ), berarti *'taghayyurun min intitsârisy-syai"* (تَغَيُّرٌ مِن انتِثَارِ الشَّيْءِ = perubahan akibat berserakannya sesuatu). Sedang, Ar-Razi melihat bahwa arti asal dari kata *inkidâr* adalah *'inshibâb'*

(اِنْصِبَاب = ketertuangan), artinya 'gerakan barang dari atas menuju ke bawah'. Di dalam pengertian ini, Ismail Ibrahim mengartikan *inkidâr* dengan *'asra'a'* (أَسْرَعَ = bercepat). Sedangkan pakar bahasa lainnya, seperti Ibnu Manzhur, mengartikan *inkadarat an-nujûm* dengan *'tanâtsaratin nujûm'* (تَنَاثَرَتِ النُّجُوم) = bintang-bintang berserakan.

Di dalam Al-Qur'an, *inkadara* (اِنْكَدَرَ) tersebut sekali, yaitu di dalam QS. At-Takwîr [81]: 2; berbunyi, *wa idzân-nujûmu inkadarat* (وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ). Artinya: dan apabila bintang-bintang berserakan. Ayat ini menggambarkan satu dari enam peristiwa yang akan terjadi di dunia menjelang Hari Kiamat (ayat 1 - 6), dan enam peristiwa lain yang terjadi di akhirat kelak, sehingga setiap manusia mengetahui apa yang telah ia kerjakan selama hidup di dunia (ayat 7 - 12).

Sebagian besar ahli tafsir, seperti Ar-Razi, Al-Qurthubi dan Ibnu Katsir, sepakat menafsirkan kata *inkadarat* (اِنْكَدَرَتْ) dengan makna *'tanâtsarat wa tasâqathat'* (تَنَاثَرَتْ وَتَسَاقَطَتْ) = berserakan dan berjatuhan. Mereka mendasarkan pandangan ini kepada sabda Rasulullah saw. yang diriwayatkan oleh Adh-Dhahhak dari Ibnu Abbas berkata, "Bintang-bintang berjatuhan, karena ia merupakan lampu yang tergantung antara langit dan bumi dengan rantai yang bercahaya. Rantai itu dipegang oleh malaikat yang juga berasal dari cahaya. Maka bila berbunyi sangkakala pertama, matilah siapa yang ada di bumi dan di langit, sehingga berserakanlah berbagai bintang-bintang dan berjatuhan rantai-rantai itu dari tangan malaikat, karena sesungguhnya siapa yang memegangnya akan mati".

Di samping itu, Al-Qurthubi menjelaskan bahwa Ibnu Abbas menafsirkan kata *inkadarat* dengan *'taghayyarat falam yabqa lahâ dhau'un lizawâlihâ 'an amâkinihâ'* (تَغَيَّرَتْ فَلَمْ يَبْقَ لَهَا ضَوْءٌ لِزَوَالِهَا عَنْ أَمَاكِنِهَا = berubah, hingga cahayanya tiada bersisa, karena bergeser dari posisinya). Dari sini, Al-Maraghi menafsirkan *inkidâr an-nujûm* (اِنْكِدَارُ النُّجُوم = [berserakannya bintang-bintang]) dengan *'intitsâruhâ wa tasâquthuhâ hattâ tadzhaba wa tamahhâ dhau'uhâ'* (اِنْتِثَارُهَا وَتَسَاقُطُهَا حَتَّى تَذْهَبَ وَتَمَحَّى ضَوْءُهَا = [berserakan dan berjatuhannya, hingga hilang dan lenyap cahayanya).

❖ *Ris'an Rusli* ❖

INQALABA (اِنْقَلَبَ)

Kata *inqalaba* (اِنْقَلَبَ) adalah *fi'il mâdhî* yang *mudhâri'*-nya *yanqalibu* (يَنْقَلِبُ) dan *mashdar*-nya *inqilâb* (اِنْقِلَاب). *Inqalaba* dan *yanqalibu* di dalam Al-Qur'an disebut 17 kali di dalam 12 surah (5 surah *Makkiyah* dan 7 surah *Madaniyah*), dan 17 ayat.

Dari segi kebahasaan, kata tersebut berasal dari kata *qalaba* (قَلَبَ) yang memunyai dua arti, yaitu (1) menunjukkan inti sesuatu atau yang terbaik dari sesuatu, dan (2) mengembalikan sesuatu dari satu arah ke arah yang lain (mengubah arah).

Hati manusia dinamakan *qalb* (قَلْب = kalbu) karena ia merupakan inti serta yang terbaik dari manusia. Di samping itu, ia juga berpotensi untuk berbolak balik.

Menurut Al-Ashfahani di dalam bukunya *Mufradât fî Gharîbil-Qur'ân*, kata *inqilâb* artinya 'terbalik'; seperti terdapat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 144, *inqalabtum 'alâ a'qâbikum wa man yanqalib 'alâ 'aqibaihi falan yadhurrallâha sya'ian* (ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ ۚ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا = kamu berbalik ke belakang, siapa yang berbalik ke belakang, maka ia tidak dapat mendatangkan mudharat kepada Allah sedikit pun); dan QS. Az-Zukhruf [43]: 14, *innâ ilâ rabbinâ lamunqalibûn* (وَإِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنقَلِبُونَ = sesungguhnya kepada Tuhanlah kami kembali).

Kata *inqalaba* yang terdapat di dalam Al-Qur'an lebih banyak digunakan dengan arti 'kembali'; misalnya di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 174 tentang orang yang beriman yang kembali dari perang dengan nikmat dan karunia Allah; QS. Yûsuf [12]: 62 tentang saudara-saudara Yusuf yang kembali kepada keluarganya; QS. Al-Fath [48]: 12 tentang orang yang menyangka nabi dan orang-orang Mukmin tidak akan kembali ke keluarganya.

Di samping pengertian itu, di dalam Al-

Qur'an juga terdapat pengertian lain dari kata *inqalaba*, yaitu (1) murtad (QS. Âli 'Imrân [3]: 144), (2) membelot (QS. Al-Baqarah [2]: 143), dan (3) berbalik (QS. Al-Hajj [22]: 11). Ketiga arti *inqalaba* tersebut berkonotasi negatif.

Firman Allah swt. di dalam QS. Al-Hajj [22]: 11, *wa in ashâbathu fitnatun inqalaba 'alâ wajhihî* (وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِۦ = jika ia ditimpa suatu bencana, berbaliklah ia ke belakang), berarti bahwa orang yang tidak sungguh-sungguh beriman, hanya akan menyembah Allah selama mereka merasa aman dan mendapat kebajikan, tetapi kalau mereka mengalami sesuatu yang menyulitkan mereka, tanpa pikir panjang mereka kembali kepada kepercayaan lama, murtad.

Kata *munqalibûn* (مُنْقَلِبُوْنَ) terdapat di dalam tiga ayat, yaitu (1) QS. Al-A'râf [7]: 125 tentang ahli sihir Firaun setelah dikalahkan Musa; mereka beriman kepada Allah dan menyatakan bahwa mereka akan kembali kepada Allah, (2) QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 50 tentang ahli sihir Firaun yang menyatakan bahwa kepada Allahlah mereka kembali dan (3) QS. Az-Zukhruf [43]: 14 tentang orang musyrik yang dianjurkan untuk memikirkan nikmat Allah, bahwa mereka nanti akan kembali kepada Allah swt.

Dua ayat pertama berkenaan dengan ahli-ahli sihir Fir'aun. Walaupun diancam dan disiksa oleh Fir'aun, mereka tidak sedikit pun mengubah keimanan mereka.

Adapun kata *munqalab* (مُنْقَلَب) terdapat di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 36, *wa lain rudidtu ilâ rabbî laajidanna khairan minhâ munqalabâ* (وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّى لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا = jika aku dikembalikan kepada Tuhanku, pasti aku mendapat tempat kembali yang lebih baik), dan pada QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 227, *wa saya'lamul-ladzîna zhalamû ayya munqalabin* (وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ = dan orang-orang yang zalim itu kelak akan mengetahui ke mana mereka akan kembali). Ayat ini memberi penjelasan tentang pengecualian terhadap penyair-penyair yang beriman dan selalu berzikir kepada Allah, selalu berbuat kebaikan, menolak syair-syair orang-orang musyrik yang selalu menjelek-jelekkan Nabi dan pengikutnya. Allah memberi ancaman kepada orang-orang musyrik itu bahwa tempat kembali mereka adalah neraka karena mereka selama ini telah berlaku lalim.

Dengan demikian terdapat perbedaan pengertian di antara kata *munqalib* dan *munqalab*. *Munqalib* digunakan untuk orang yang kembali, sedangkan *munqalab* digunakan untuk tempat kembali. ❖ *Afraniati Affan* ❖

INSYAQQA (اِنْشَقَّ)

Insyaqqa (اِنْشَقَّ) adalah *fi'l mâdhî* (verba lampau) dari *insyiqâq* (اِنْشِقَاق), sebuah *mashdar mazîd* (berimbuhan huruf) yang berakar pada *syaqqa-yasyuqqu-syaqqan* (شَقَّ – يَشُقُّ – شَقًّا). Di dalam Al-Qur'an, kata *insyaqqa* (اِنْشَقَّ) dan kata lain yang seasal dengannya disebut 28 kali. Dari pengulangan 28 kali itu, yang berbentuk kerja masa lalu (*insyaqqa*) lima kali, yakni di dalam QS. Al-Qamar [54]: 1, QS. Ar-Rahmân [55]: 37, QS. Maryam [19]: 90, QS. Al-Hâqqah [69]: 16, dan QS. Al-Insyiqâq [84]: 1.

Secara bahasa, kata *asy-syaqqu* (الشَّقُّ) berarti 'pecahan berlubang yang terjadi pada sesuatu' (الشَّقُّ الْخَرْمُ الْوَاقِعُ فِى الشَّىْءِ = *asy-syaqq al-kharm al-wâqi'u fisy-syai'i*). Ada juga yang mengartikan sebagai 'terpecah lalu terbagi-bagi', seperti "saya pecah ia menjadi dua bagian" (شَقَقْتُهُ بِنِصْفَيْنِ = *syaqaqtuh- bi nishfain*). Allah swt. mengatakan bahwa setelah hujan diturunkan, bumi menjadi pecah dengan sempurna sehingga tumbuh biji-bijian (QS. 'Abasa [80]: 25–31).

Selanjutnya, kata *insyiqâq* sendiri adalah sebuah nama surah yang menceritakan peristiwa yang terjadi pada saat datangnya Hari Kiamat. Di sini, kata *insyaqqa* sudah berarti 'pecah atau belahnya langit yang diiringi dengan *ghamâm* (غَمَام = kabut dan kegelapan)'. Di dalam surah ini Allah menceritakan bahwa apabila langit telah pecah dan bumi diratakan serta memuntahkan apa saja yang ada di dalamnya, pada saat itu manusia sudah mengetahui apa yang telah diperbuat selama di dunia; yang berbuat baik akan dibalas dengan baik pula dan

yang berbuat tidak baik akan dibalas dengan tidak baik pula (QS. Al-Insyiqâq [84]: 1 dan 12).

Al-Maraghi mengatakan bahwa maksud dari "langit telah pecah" itu adalah susunan dan aturan benda-benda yang ada di dalamnya menjadi rusak binasa dan pada hari itu Allah meruntuhkan alam semesta ini dengan suatu kejadian (kiamat); bintang-bintang seperti berjalan saling mendekat, lalu terjadi tarik-menarik dan bertabrakan. Maka, aturan-aturan alam menjadi kacau, kabut muncul di tempat-tempat yang berbeda di areal yang begitu luas. Terpecahnya langit, demikian kata Al-Maraghi lebih lanjut, adalah seakan-akan ketika itu kekuatannya menjadi lemah (وَاهِيَة = *wâhiyah*) seperti bulu yang berterbangan (QS. Al-Hâqqah [69]: 16).

Seiring dengan peristiwa ini, di dalam ayat lain Allah menjelaskan bahwa pada saat itu manusia berjalan tidak tentu arah, gunung-gunung seperti bulu berterbangan (QS. Al-Qâri'ah [101]: 1–5). Cahaya bulan menjadi hilang dan dikumpulkan bersama matahari . Pada hari itu pula Allah memberi tahu apa yang telah diperbuat oleh manusia selama di dunia (QS. Al-Qiyâmah [75]: 13).

Secara metaforis, kata *tansyaqqu* (تَنْشَقُّ), bentuk *mudhâri'* dari *insyaqqa* juga dipergunakan sebagai bantahan terhadap orang yang memutarbalikkan fakta, seperti ungkapan orang kafir yang mengatakan bahwa Allah itu punya keturunan. Bantahan, ini dikiaskan dengan nada tinggi oleh Allah, yakni dengan mengatakan bahwa hampir saja langit menjadi pecah dan gunung-gunung menjadi runtuh akibat ucapan mereka tersebut. Ini menandakan bahwa ucapan seperti itu merupakan pernyataan syirik secara terang-terangan (*syirk jaliy* = شِرْكٌ جَلِيٌّ) (QS. Maryam [19]: 90). QS. Ar-Rahmân [55]: 37, yang menyatakan bulan terbelah, dipahami oleh sementara ulama sebagai mukjizat Nabi Muhammad saw. ketika orang-orang musyrik Mekah meminta bukti kebenaran beliau sebagai rasul. Ini karena kata *insyaqqa* di dalam bentuk kata kerja masa lampau dan peristiwa itu disebut di dalam sekian banyak riwayat. Akan tetapi, ada juga ulama yang memahami terbelahnya bulan dimaksud, akan terjadi menjelang Hari Kiamat. Penggunaan kata kerja lampau tidak berarti bahwa peristiwa tersebut telah terjadi, tetapi benar, pasti akan terjadi. ❖ *Yaswirman* ❖

IQRA' (اِقْرَأْ)

Di dalam Al-Qur'an disebut enam kali di dalam empat surah, yakni di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 14, QS. Al-Hâqqah [69]: 19, QS. Al-Muzzammil [73]: 20 (tersebut dua kali dalam ayat ini), dan QS. Al-'Alaq [96]: 1 dan 3.

Kata *iqra'* berasal dari *qara'a* (قَرَأَ) – *yaqrau* (يَقْرَأُ) – *iqra'* (إِقْرَأْ) dan *qirâatan* (قِرَاءَةٌ). Kata *qara'a* berarti 'menghimpun, mengumpulkan'. Apabila Anda merangkai kata, kemudian mengucapkan rangkaian tersebut maka Anda telah menghimpun. Jadi, *qara'a* berarti 'berurutnya susunan tulisan atau bacaannya'.

Lebih jauh dari pengertian 'menghimpun', kata *qara'a* mengandung aneka ragam makna lain, seperti 'menyampaikan, menelaah, membaca, mendalami, meneliti, dan mengetahui ciri sesuatu'.

Bila dihubungkan dengan konteks pembicaraan yang dikemukakan di dalam Al-Qur'an maka paling tidak akan ditemukan dua pengertian kata *iqra'* yang berbeda.

1. *Iqra'* berarti 'membaca/memerhatikan suatu objek yang bersifat materi' (QS. Al-'Alaq [96]: 1 dan 3). *Iqra'* di dalam ayat di atas bisa dikatakan membaca dan memerhatikan segala sesuatu yang bersifat materi. Ketika ayat ini disampaikan oleh Jibril, Nabi Muhammad saw. tidak tahu apa yang harus diperhatikan/bacanya, Di samping itu, beliau adalah umi (tidak bisa tulis-baca). Nabi menjawab: *Mâ aqra'* (مَا أَقْرَأُ = Apa yang saya baca?) Ahli tafsir mengemukakan satu kaidah, "apabila suatu pembicaraan yang ditemukan di dalam Al-Qur'an tidak disebutkan objeknya maka ungkapan tersebut akan dipahami memiliki objek yang umum (apa saja)". Oleh karenanya ayat ini memberikan makna

bahwa yang diperintahkan untuk dibaca itu tidak mesti yang berupa aksara (susunan huruf-huruf).

Kemudian, kata *iqra'* berarti 'membaca suatu bacaan tertentu berupa ayat-ayat Al-Qur'an (QS. Al-Muzzammil [73]: 20). Di dalam ayat tersebut dua kali penyebutan kata *iqra'* yang memerintahkan kaum Muslim agar membaca yang mudah dibaca dari ayat-ayat Al-Qur'an. Membaca yang dimaksudkan di sini adalah mengucapkan susunan kata-kata yang terdapat di dalam ayat meskipun tidak ada aksaranya serta tidak secara utuh dibaca keseluruhan surah.

2. *Iqra'* berarti 'membaca yang bersifat immateri yang dihubungkan dengan kehidupan di akhirat kelak' (QS. Al-Isrâ' [17]: 14 dan QS. Al-Hâqqah [69]: 19). Di dalam kedua ayat tersebut digambarkan bahwa pada Hari Kiamat setiap orang akan disuruh membaca sendiri dan meneliti sendiri catatan amal perbuatan yang dikerjakannya di dunia. Di dalam Ayat 19 QS. Al-Hâqqah digambarkan betapa gembiranya seorang hamba yang mendapat catatan amalnya diberikan dari sebelah kanan sehingga ia menyuruh dibacakan terhadap orang lain tentang catatan amal perbuatannya tersebut.

Kata *iqra'* yang digambarkan di dalam Al-Qur'an sesuai dengan pengertian asalnya adalah 'menghimpun sesuatu' dan kemudian berkembang pengertiannya mengenai membaca, meneliti, mendalami dan sebagainya. Berkembangnya pengertian *iqra'* dari 'menghimpun' kepada pengertian lain sangat dipengaruhi oleh konteks pembicaraan yang ada, di samping kaitannya dengan ayat sebelum atau sesudahnya.

Kata *iqra'* berbeda dengan kata *talâ* (تَلَى) yang juga berarti 'membaca'. Namun, membaca di dalam pengertian *talâ* adalah membaca sesuatu yang tertulis, di samping bacaan itu harus yang agung dan mulia. Demikian itu karena menurut gaya yang dipakai oleh Al-Qur'an, untuk menyuruh membaca wahyu Allah diungkapkan dengan *talâ* (QS. Al-Kahfi [18]: 27). Juga berarti 'harus membaca hal-hal yang telah mutlak kebenarannya' (QS. Al-Baqarah [2]: 252 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 27). Sementara itu, kata *qara'a* berarti membaca segala sesuatu yang ada, baik tulisan itu berupa bacaan suci berupa wahyu Allah (QS. Yûnus [10]: 94) maupun bacaan biasa yang tidak berasal dari Tuhan (QS. Al-Isrâ' [17]: 14). Hal lain yang perlu dicatat ialah bahwa objek yang dibaca tidak mesti tertulis.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

ISHLÂH (إِصْلاَح)

Kata *ishlâh* (إِصْلاَح) berasal dari akar kata yang terdiri dari *shâd, lâm* dan *hâ'*, yang berarti 'baik' dan 'bagus', sebagai antonim dari rusak dan jelek. Dari akar kata tersebut terbentuk kata kerja *shaluha – yashluhu* (صَلُحَ يَصْلُحُ) yang berarti 'menjadi baik dan bermanfaat'. Juga dapat berarti 'keadaan rusaknya sesuatu telah berhenti'. Dari akar kata itu pula terbentuk kata kerja *ashlaha – yushlihu* (أَصْلَحَ يُصْلِحُ) yang berarti 'memperbaiki sesuatu yang telah rusak', 'mendamaikan' dan 'menjadikan sesuatu berguna dan bermanfaat'. Kata kerja bentuk pertama mengandung konotasi sifat sehingga tidak memerlukan objek penderita, sementara kata kerja bentuk kedua adalah kata kerja transitif (*muta'addî*) yang memerlukan objek. Karena itu, kata kerja tersebut



Ishlah; upaya mendamaikan dan memperbaiki keretakan hubungan.

Ishlâh

lebih banyak berkonotasi perbuatan.

Antara kata kerja bentuk pertama yang tidak membutuhkan objek penderita dengan kata kerja bentuk kedua yang membutuhkan objek penderita, memunyai kaitan yang cukup erat. Bentuk pertama memberikan pengertian terhimpunnya sejumlah nilai tertentu pada sesuatu sehingga ia dapat berguna dan bermanfaat atau berfungsi dengan baik sesuai dengan tujuan kehadirannya. Kata kerja bentuk kedua memberikan pengertian bahwa apabila ada sesuatu nilai yang hilang sehingga tujuan kehadirannya tidak tercapai maka pada saat itulah manusia dituntut untuk menghadirkan nilai tersebut padanya dan apa yang dilakukan itu dinamai *ishlâh*.

Di dalam Al-Qur'an, kata *shalaha* di dalam berbagai bentuknya disebut 180 kali. Di dalam bentuk kata kerja yang tidak memerlukan objek penderita yakni *shalaha* disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 23 dan QS. Al-Mu'min [40]: 8, berbicara mengenai orang-orang yang masuk surga adalah orang-orang yang sejahtera, bebas dari kerusakan dan penyakit rohani. Bentuk *mashdar* dari kata *shalaha* yakni *shulh* disebut dua kali, yakni di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 128 yang berbicara tentang perdamaian di antara suami dan istri jika terjadi perselisihan sebagai akibat adanya pihak yang tidak melaksanakan kewajibannya sebagaimana mestinya. Perdamaian tersebut dimaksudkan agar rumah tangga dapat berfungsi sebagaimana mestinya.

Sementara itu kata *shâlih* (صَالِح) sebagai kata sifat *ism fâ'il* dari *shaluha*, di dalam berbagai bentuknya disebut 137 kali. Kata *shâlih* di dalam bentuk *mufrad* disebut 46 kali, tidak semuanya memberikan pengertian sebagaimana yang diketahui, yakni yang baik, yang benar dan yang memenuhi kewajiban. Ada sembilan kali kata *shâlih* yang menunjuk kepada Nabi Shaleh (QS. Al-A'râf [7]: 73, 75, 77, QS. Hûd [11]: 61, 62, 66, dan 89, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 142, serta QS. An-Naml [27]: 45).

Kata *shâlih* sebagai bentuk *ism fâ'il* dari *shalaha*, di samping menunjuk perbuatan-perbuatan yang terpuji, benar, dan baik, juga menunjuk kepada orang-orang yang memiliki sifat dan perilaku yang terpuji. Karenanya kata *shâlih* yang menunjukkan sifat pada umumnya dirangkaikan dengan kata amal. Dengan demikian sesuatu yang baik, benar, terpuji, dan berguna seharusnya diwujudkan di dalam bentuk perbuatan nyata.

Di dalam kaitan inilah kata *ashlaha* yang pada umumnya merujuk pada aktivitas, memberikan petunjuk bahwa sesuatu yang *shâlih* perlu diupayakan perwujudannya. Karenanya kata *ashlaha* menunjuk kepada perbaikan terhadap sesuatu objek yang mengandung nilai yang belum terpenuhi atau tidak sesuai dengan fungsi, sifat, dan kodratnya.

Di dalam bentuk kata kerja lampau (*fi'l mâdhî*), kata *ashlaha* disebut 14 kali, di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* delapan kali dan bentuk perintah (*amr*) sebanyak enam kali, sedangkan di dalam bentuk *mashdar* tujuh kali dan *ism fâ'il* lima kali.

Penggunaan kata *ishlâh* di dalam Al-Qur'an secara umum memberikan petunjuk tidak berfungsinya sesuatu nilai secara kodrati sehingga ia memerlukan perbaikan. Perbaikan itulah yang disebutkan Al-Qur'an sebagai *ishlâh*.

Terdapat beberapa hal yang dirujuk Al-Qur'an sebagai upaya *ishlâh*, di antaranya perbaikan masalah wasiat (QS. Al-Baqarah [2]: 182), di dalam hal ini seseorang dibenarkan memperbaiki sebuah wasiat jika di dalam wasiat tersebut terdapat kesalahan atau kekeliruan pembuat wasiat, baik disengaja maupun tidak. Al-Qur'an juga merujuk pada upaya mendamaikan atau memperbaiki keretakan rumah tangga sebagai akibat dari ketidakpatuhan salah satu pihak di dalam melakukan kewajibannya (QS. An-Nisâ' [4]: 128).

Di dalam kerangka yang lebih luas, *ishlâh* juga digunakan untuk memperbaiki dan mendamaikan pertentangan yang terjadi, khususnya di kalangan kaum Muslim (QS. Al-Hujurât [49]: 9-10). Dengan demikian perbaikan masyarakat

diharuskan, mulai dari kelompok terkecil di dalam masyarakat seperti rumah tangga sampai kepada kehidupan sosial yang lebih luas. Di samping itu *ishlâh* juga digunakan untuk menunjuk segala upaya untuk memperbaiki semua bentuk kerusakan yang diakibatkan oleh pelanggaran umat manusia terhadap ketentuan-ketentuan yang berlaku. Karena itu, di dalam beberapa ayat, *ishlâh* dikontraskan dengan *al-fasâd* (kerusakan) (QS. Al-A'râf [7]: 142, QS. Yûnus [10]: 81, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 152 dan QS. An-Naml [27]: 48).

Pada umumnya *ishlâh* menunjuk kepada upaya perbaikan yang dilakukan orang-orang beriman. Di samping itu terdapat pula ayat-ayat yang menunjuk kepada Allah (QS. Yûnus [10]: 81, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 90, dan QS. Muhammad [47]: 5). Di dalam hal ini Ar-Raghib Al-Ashfahani menyatakan bahwa *ishlâh* yang menunjuk kepada Allah mengandung beberapa alternatif, yakni menjadikan seseorang sebagai orang yang saleh, juga dapat memberikan pengertian menghilangkan kerusakan dari sesuatu setelah sesuatu itu rusak, juga dapat mengandung pengertian menetapkan kebaikan pada diri seseorang.

Pada sisi lain, Al-Qur'an menyatakan bahwa *ishlâh* juga mencakup upaya perbaikan di dalam berbagai aspek kehidupan umat manusia, baik fisik maupun mental, seperti memperbaiki dan mengarahkan anak yatim agar mereka bisa tumbuh dan berkembang secara wajar (QS. Al-Baqarah [2]: 220). Juga memperbaiki kualitas kehidupan umat secara umum (QS. Hûd [11]: 88). Hal tersebut mencakup upaya memperbaiki dan meluruskan akidah umat manusia agar mereka kembali kepada akidah tauhid. Bahkan, juga mencakup perbaikan kualitas kehidupan ekonomi umat manusia agar mereka bisa hidup secara layak. Dengan kata lain, segala upaya mewujudkan kebaikan, kebenaran, dan keadilan di satu sisi dan menghilangkan keburukan di dalam berbagai bentuknya, semua itu dapat tercakup di dalam pengertian kata *ishlâh*. ❖ *M. Galib Matola* ❖

ISMÂ'ÎL (إِسْمَاعِيْل)

Ismail adalah salah seorang nabi dan rasul Allah swt.. Ia adalah putra Ibrahim as. dari istrinya, Hajar dan sekaligus kakak dari Nabi Ishaq as. Di dalam Al-Qur'an kisah Ismail selalu diungkap seiring dengan kisah ayahnya, Nabi Ibrahim as.

Nama Ismail di dalam Al-Qur'an disebut 12 kali, tersebar di dalam tujuh surah. Akan tetapi, cerita mengenai dirinya yang dikaitkan dengan kisah Ibrahim as. disebutkan pada 30 ayat di dalam Al-Qur'an. Nama Ismail di dalam Al-Qur'an hanya sekali disebut sendirian, tanpa dihubungkan dengan nama nabi lainnya, yaitu pada QS. Maryam [19]: 54. Pada 11 kali penyebutan lainnya, nama itu selalu disebut bersama dengan nama nabi-nabi lainnya; dengan nama Ibrahim saja sebanyak tiga kali; dengan Nabi Ibrahim, Ismail, Ishaq, dan Ya'qub sebanyak empat kali; sekali dengan Nabi Ilyasa' dan Yunus; sekali dengan Nabi Ishak; sekali dengan Nabi Idris dan Zulkifli; sekali dengan Nabi Ilyasa' dan Zulkifli.

Kisah mengenai diri dan kehidupan Ismail di dalam Al-Qur'an tidak dipaparkan secara panjang lebar dan terinci, seperti yang dikemukakan di dalam hadits-hadits, melainkan hanya dikemukakan di dalam kaitan dengan peristiwa-peristiwa penting saja, misalnya di dalam kaitan dengan pembersihan dan pembangunan kembali Ka'bah dan perintah tentang kewajiban berkurban. Dari 12 kali penyebutan nama Ismail dan penjelasan ayat-ayat lain mengenai dirinya secara garis besar dapat dikemukakan sebagai berikut.

Pertama, pernyataan Allah swt. mengenai kanabian dan kerasulan Ismail, seperti ditemukan pada QS. Maryam [19]: 54. Sebagai nabi dan rasul, Ismail menyuruh umatnya melaksanakan shalat dan menunaikan zakat dan ia termasuk orang yang diridhai Allah swt. (QS. Maryam [19]: 55).

Kedua, keterangan tentang identitas diri Ismail, yaitu bahwa ia adalah putra Ibrahim as. dan saudara Ishaq as. Dikemukakan pula bahwa ia dilahirkan ketika ayahnya, Ibrahim telah

berusia lanjut sehingga beliau menduga bahwa tidak ada lagi kemungkinan baginya untuk memiliki seorang anak. Semua ini diungkap pada QS. Ibrâhîm [14]: 39.

Ketiga, Ismail dan ibunya dibawa Ibrahim ke Mekah dan keduanya ditinggalkan di dekat Baitullah. (QS. Ibrâhîm [14]: 37). Penjelasan yang lebih rinci tentang kepergian Ibrahim dengan membawa Hajar dan Ismail ke Mekah diungkap di dalam beberapa hadits.

Keempat, Allah swt. memerintahkan kepada Ibrahim untuk menyembelih anaknya, karena Allah hendak menguji iman Ibrahim (QS. Ash-Shâffât [37]: 102). Kemudian diikuti pernyataan kesediaan sang anak untuk disembelih sebagai tanda kepatuhan dan ketaatan pada orang tua dan Tuhan (QS. Ash-Shâffât [37]: 103–105). Akan tetapi, dengan kuasa dan kasih Allah, putra Ibrahim tersebut diganti dengan seekor domba (QS. Ash-Shâffât [37]: 106-107).

Kelima, perintah Allah swt. kepada Ibrahim dan Ismail untuk membersihkan rumah suci Baitullah untuk dijadikan tempat thawaf, iktikaf, dan shalat (QS. Al-Baqarah [2]: 125–127).

Keenam, pernyataan bahwa agama yang dianut Ibrahim, Ismail, Ishaq, dan Ya'qub adalah agama tauhid. Itulah agama yang mengajarkan bahwa yang berhak disembah hanya Allah, Tuhan Yang Mahaesa (QS. Al-Baqarah [2]: 133). Selain pernyataan kesamaan agama yang diajarkan oleh keempat nabi di atas, Allah juga menjelaskan bahwa agama yang dibawa oleh nabi-nabi yang datang kemudian, seperti Musa, Isa (QS. Al-Baqarah [2]: 136), Ayub, Yunus, Harun dan Sulaiman (QS. An-Nisâ [4]: 163) juga sama dengan agama yang mereka bawa, serta larangan Allah swt. kepada orang-orang beriman agar tidak membeda-bedakan para nabi-Nya (QS. Al-Baqarah [2]: 136 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 84).

Ketujuh, penegasan bahwa Ibrahim, Ismail, Ishaq, dan Ya'qub serta anak cucunya bukanlah penganut agama Yahudi atau Nasrani sebagaimana yang diisukan oleh orang-orang Yahudi dan Nasrani di masa Nabi Muhammad saw. (QS. Al-Baqarah [2]: 140).

Kedelapan, Ismail adalah salah seorang nabi yang dilebihkan Allah swt. derajatnya di atas umat pada masanya (QS. Al-An'âm [6]: 86).

Kesembilan, Ismail termasuk di antara hamba-hamba Allah yang sabar (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 85).

Kesepuluh, Ismail merupakan satu di antara orang-orang yang paling baik (QS. Shâd [38]: 48).

Di dalam ajaran Islam nama Ismail banyak dikaitkan dengan pelaksanaan ibadah haji. Di dekat Ka'bah terdapat suatu bangunan tembok melengkung yang dinamakan *hijr ismâ'îl* yang arti harfiahnya 'pangkuan Ismail'. ❖ *Musda Mulia* ❖

ISTA'IDZ (إستَعِذ)

Kata *ista'idz* adalah bentuk *fi'l amr* (فِعْل أمر = kata kerja yang mengandung perintah) dari kata *ista'âdza – yasta'îdzu – isti'âdzan* (إسْتَعَاذ – يَسْتَعِيْذُ – إسْتِعَاذًا), yang berarti 'mintalah perlindungan'. Kata *ista'âdza* (إسْتَعَاذ) terambil dari kata *'âdza – ya'ûdzu – 'audzan – wa 'iyâdzan – wa ma'âdzan* (عَاذَ – يَعُوْذُ – عَوْذًا – وَ عِيَاذًا – وَ مَعَاذًا), berakar dengan huruf *'ain* (عَيْن), *waw* (وَاو), dan *dzâl* (ذَال), yang berarti 'berlindung', 'mencari perlindungan', atau 'mantra, jimat dan atau jampi-jampi'. Ada juga pakar bahasa Al-Qur'an yang berpendapat bahwa kata *ista'âdza* berasal dari kata *'audz* (عَوْذ), yang berarti 'menuju kepada sesuatu untuk menghindar dari sesuatu yang ditakuti', baik yang dituju itu kepada makhluk hidup seperti manusia dan jin, makhluk yang tak bernyawa seperti gunung, maupun kepada *Khâliq*, Allah swt.

Kata yang biasa digunakan untuk menunjukkan permintaan atau permohonan perlindungan adalah *isti'âdzah* (إسْتِعَاذَة) dan *ta'awwudz* (تَعَوُّذ). Akan tetapi, kedua kata ini tidak ditemukan dalam Al-Qur'an. Kata ini di dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* antara lain diartikan sebagai 'permintaan kepada Tuhan untuk mendapat perlindungan dari gangguan setan'. Menurut Abd. Muin Salim bahwa *isti'âdzah* di dalam bahasa Arab bermakna 'meminta perlindungan kepada sesuatu yang dapat mencegah apa yang tidak

disukai'. Ini berarti, jika seseorang meminta perlindungan kepada sesuatu maka ada tiga pihak yang terlibat, yakni (1) yang meminta perlindungan; (2) yang dimintai perlindungan; dan (3) yang tidak disukai sehingga permintaan perlindungan diajukan. Di dalam hal ini, pihak yang meminta perlindungan adalah lemah, sedangkan pihak yang dimintai perlindungan lebih kuat dan memiliki kemampuan yang lebih besar daripada pihak yang meminta perlindungan.

Di dalam Al-Qur'an, kata *ista'idz* (اِسْتَعِذْ) ditemukan sebanyak empat kali, yang kesemuanya adalah menyebutkan permintaan perlindungan kepada Allah swt. Tiga ayat di antaranya merupakan perintah untuk menyatakan permintaan perlindungan kepada Allah dari gangguan dan godaan setan. Ayat pertama, ditegaskan pada QS. An-Nahl [16]: 98. Wahbah Az-Zuhaili, pakar tafsir Al-Qur'an Universitas Damaskus menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan ayat ini adalah, mintalah perlindungan di sisi Allah dan mintalah keselamatan kepada-Nya dari kejahatan setan yang terkutuk dan tercela, yang selalu berusaha menipu, menggoda, menyesatkan, dan memberi mudarat, baik di dalam hal-hal yang berkaitan dengan agama maupun dunia. Setan senantiasa berusaha menghalangi kamu (manusia) untuk melaksanakan segala yang diperintahkan Allah, sekaligus mendorong kamu untuk melaksanakan segala yang dilarang-Nya. Yang sanggup menahan dan menjaga kamu dari semua ini hanyalah Allah.

Mengacu pada perintah yang terkandung di dalam kata *ista'idz* —membaca *isti'âdzah* atau *ta'awwudz*—maka mayoritas ulama menetapkan bahwa hukum membaca *isti'âdzah* di luar shalat adalah sunat. Namun, mereka berbeda pendapat untuk bacaan tersebut di dalam shalat. Menurut 'Atha', seorang tabiin bahwa hukumnya adalah wajib. Diriwayatkan pula bahwa Ibnu Sirin dan An-Nakha'i membaca *isti'âdzah* di dalam setiap rakaat shalat berdasarkan sifat umumnya perintah di dalam ayat di atas. Asy-Syafi'i dan Abu Hanifah hanya ber-*isti'âdzah* di dalam rakaat pertama karena memandang bacaan Al-Qur'an di dalam shalat merupakan satu kesatuan. Adapun Imam Malik tidak ber-*isti'âdzah* di dalam shalat wajib, tetapi membacanya di dalam melaksanakan ibadah malam di bulan Ramadhan. Di dalam pada itu, para mufasir menetapkan sunatnya membaca *isti'âdzah* sebelum mulai membaca Al-Qur'an. Menurut Wahbah Az-Zuhaili bahwa ber-*isti'âdzah* merupakan suatu hal yang *mathlûbah* (مَطْلُوْبَة = diminta) sebelum membaca Al-Qur'an. Artinya, seseorang yang akan membaca Al-Qur'an, sekalipun hanya satu ayat maka disunatkan lebih dahulu membaca *isti'âdzah*.

Ayat kedua dan ketiga yang menunjukkan perintah memohon perlindungan kepada Allah dari godaan setan, ditemukan di tempat yang berbeda namun redaksinya sama, yakni pada QS. Al-A'râf [7]: 200 dan QS. Fushshilat [41]: 36. Menurut Al-Maraghi bahwa yang dimaksud dengan ayat ini adalah, berlindunglah kepada Allah sepaya Dia memelihara kamu dari keburukan godaan setan. Di dalam arti, jika setan membangkitkan nafsu yang ada pada dirimu untuk melakukan kejahatan dan kerusakan karena amarah atau syahwat sehingga membuat kamu terpengaruh lalu bergerak untuk melakukannya maka berlindunglah kepada Allah dan hadapkan hatimu kepada-Nya, niscaya setan tidak akan berhasil membawamu melakukan kejahatan yang membuatmu bimbang. Lafalkanlah permintaan perlindunganmu itu dengan lidahmu, *A'ûdzu bil-lâhi minasy-syaithânir-rajîm* (اَعُوْذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْم = Aku berlindung kepada Allah dari godaan setan yang terkutuk) karena Allah Maha Mendengar apa yang kamu ucapkan serta Maha Mengetahui apa yang dibisikkan oleh nafsumu dan yang terdetik di dalam dadamu. Allah-lah yang akan memusnahkan darimu pengaruh godaan setan yang telah menghiasi kejahatan. Dengan demikian, permintaan pertolongan manusia kepada Allah sangat penting karena manusia tidak dapat menolak godaan setan kecuali dengan bantuan Allah swt. Itulah sebabnya Allah—dalam ayat ini—memerintahkan agar manusia meminta perlindungan kepada-

Nya jika ia merasa digoda setan.

Ayat lainnya yang menggunakan kata *ista'idz* terdapat pada QS. Ghâfir [40]: 56. Di sini, Allah memerintahkan agar kita (manusia) meminta perlindungan kepada-Nya dari orang-orang yang mengingkari kekuasaan Allah, yakni mereka yang memperdebatkan dan menolak ayat-ayat Allah tanpa alasan; dan mereka melakukan semua itu hanyalah karena kesombongan semata.

Dari keempat ayat yang menggunakan kata *ista'idz* (اِسْتَعِذْ), dapat dipahami bahwa kata tersebut mencakup pernyataan meminta perlindungan kepada sesuatu yang dapat mencegah dari apa yang tidak disukai atau menghindar dari sesuatu yang ditakuti, seperti setan. Jadi, seseorang yang menyatakan ungkapan *ista'idz*—membaca *isti'âdzah* atau *ta'awwudz*—mengandung makna bahwa ia memohon kepada Allah agar diberi perlindungan dari godaan setan yang terkutuk, yang senantiasa menghalangi manusia melakukan kebaikan dan mendorong melakukan apa-apa yang dilarang oleh Allah swt.

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

ISTA'MARA (اِسْتَعْمَرَ)

Kata *ista'mara* (اِسْتَعْمَرَ), yang bermakna 'menjajah', di dalam Al-Qur'an, disebutkan hanya sekali, yaitu pada QS. Hûd [11]: 61, *Huwa ansya'akum minal-ardhi wa-sta'marakum fîhâ* (هُوَ اَنْشَأَكُمْ مِنَ الْاَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيْهَا = Dia [Allah] telah menciptakan kamu dari bumi [tanah] dan menjadikan kamu pemakmurnya).

Pada kata *ista'mara* imbuhan huruf *alif* (أَلِف) *sîn* (سِيْن) dan *tâ'* (تَاء) yang dapat berarti 'meminta', seperti di dalam kata *istaghfara* (اِسْتَغْفَرَ) yang berarti 'meminta maghfirah (ampunan)'. Dapat juga kedua huruf tersebut berarti 'menjadikan', seperti pada kata *hajar* (حَجَر) yang berarti 'batu'; bila digandengkan dengan huruf *sîn* dan *tâ'* sehingga terbaca *istahjara* (اِسْتَحْجَرَ) maka maknanya adalah 'menjadi batu'. Demikian M. Quraish Shihab.

Dengan pola makna di atas maka kata *ista'marakum* (اِسْتَعْمَرَكُمْ) dapat berarti 'menjadikan kamu' atau 'meminta/menugaskan kamu' mengolah bumi guna memperoleh manfaatnya. Jadi, ayat tersebut menjelaskan siapa yang wajib disembah, seperti yang diserukan oleh Nabi Shalih. Dia adalah Tuhan yang telah menjadikan manusia dan memberinya kekuasaan untuk menghuni dan mengolah bumi serta memakmurkannya.

Pernyataan di dalam QS. Hûd [11]: 61 tersebut adalah bagian dari peringatan Nabi Shalih kepada kaumnya, bangsa Tsamud yang mendiami suatu wilayah pegunungan di antara Tabuk dan Madinah. Nabi Shalih mengajak kaumnya agar mereka menyembah Allah, memohon ampunan, dan bertobat kepada-Nya karena Dia telah menciptakan manusia dan memberinya kekuasaan serta menjadikannya sebagai makhluk pembangun kemakmuran atau peradaban. Kisah Nabi Shalih yang diungkapkan di dalam ayat ini merupakan salah satu bagian dari rangkaian kisah para nabi yang secara keseluruhan memperlihatkan adanya satu alur perjuangan sejak Nabi Nuh sampai kepada Nabi Muhammad saw. Alur tersebut adalah seruan mengesakan Tuhan dengan tidak menyekutukan sesuatu pun dengan-Nya, dan agar manusia bertobat kembali ke jalan Allah. Seruan yang dibawa oleh Nabi Shalih ini disertai dengan argumentasi kejadian manusia dan statusnya.

Di dalam pada itu, Abd. Muin Salim menegaskan bahwa sebagaimana halnya bangsa Ad, bangsa Tsamud juga adalah bangsa yang kuat. Mereka membangun istana di padang pasir dan membuat rumah dengan memahat bukit-bukit batu; mereka pun telah mengenal pertanian. Namun, karena mereka mementingkan diri sendiri maka mereka membunuh unta yang diberikan oleh Nabi Shalih; dan pada gilirannya mereka dihancurkan pula.

Dengan demikian, dapat diketahui bahwa bangsa-bangsa terdahulu tidak hanya menghuni suatu wilayah tertentu, tetapi mereka telah membangun peradaban dan memanfaatkan potensi alam sekitar mereka untuk kemakmuran hidup bersama. Mereka itu misalnya adalah

Istaghnâ

bangsa Tsamud yang keberadaannya ditegaskan di dalam QS. Hûd [11]: 61 dan kaitannya dengan kisah Nabi Shalih, yang diungkapkan dengan kata *ista'mara.* ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

ISTAGHNÂ (اسْتَغْنَى)

Kata *istaghnâ* terambil dari kata *ghaniya,* yang mendapat imbuhan huru-huruf *alif, sîn,* dan *tâ'*. Ibrahim Al-Abyari mengungkapkan pengertian *istaghnâ* sebagai 'banyak harta', 'memiliki kemewahan' serta 'tidak membutuhkan sesuatu'. Kata *ghaniya* dapat juga berarti 'memiliki kelapangan hati'. Kata *ghaniya,* dalam berbagai bentuknya disebutkan di dalam Al-Qur'an sebanyak 73 kali. Kata *istaghnâ* sendiri disebutkan Al-Qur'an hanya empat kali, yaitu pada QS. At-Taghâbun [64]: 6, QS. 'Abasa [80]: 5, QS. Al-Lail [92]: 8, dan QS. Al-'Alaq [96]: 7.

Al-Qur'an menggunakan kata *ghaniya* tidak hanya untuk pengertian kekayaan yang bersifat materi, melainkan juga yang bersifat nonmateri (di dalam arti tidak membutuhkan sesuatu). Memang, ada ayat-ayat Al-Qur'an yang menunjukkan arti kata tersebut sebagai 'kekayaan secara materi', seperti di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 7 yang menjelaskan bahwa harta rampasan yang diperoleh umat Islam tidak dengan peperangan *(al-fai')* dibagi-bagikan untuk kaum lemah yang membutuhkan. Tujuannya adalah supaya kekayaan tidak hanya dimiliki oleh segelintir anggota masyarakat saja.

Namun, di dalam kesempatan lain, Al-Qur'an juga menggunakan kata *ghaniya* untuk pengertian kaya dari segi nonmateri. Di dalam QS. Adh-Dhuhâ [93]: 8, Allah memberikan kekayaan kepada Nabi Muhammad saw. Tentu saja yang dimaksud kaya di dalam ayat ini bukanlah secara materi, karena kenyataannya Nabi Muhammad hidup dalam kesederhanaan. Demikian juga dengan pernyataan Al-Qur'an tentang Abu Lahab. Di dalam QS. Al-Lahab [111]: 2, Alllah menyatakan bahwa harta dan apa yang diusahakan oleh Abu Lahab tidak akan mampu menghindarkannya dari siksaan neraka. Ayat ini menafikan kekayaan Abu Lahab, padahal ia adalah seorang yang banyak harta. Bila demikian, maka pengertian *ghaniya* tidak hanya sekedar kaya secara materi. Ini ditunjang pula oleh hadits Nabi yang menyatakan bahwa kekayaan yang sesungguhnya tidak terletak pada melimpahnya harta, tetapi pada hati. Di dalam bahasa Arab sendiri, kata yang khusus menunjukkan kekayaan secara materi adalah *al-tsarwah* (الثَّرْوَة).

Berdasarkan pengertian kata *ghaniya* di atas, maka dapat dipahami bahwa kata *istaghnâ* yang diungkapkan Al-Qur'an lebih banyak bersifat nonmateri. QS. At-Taghâbun [64]: 6 menggunakan kata *istaghnâ* yang dikaitkan dengan Allah. Ayat ini menjelaskan tentang sikap kekafiran dan kedurhakaan sebagian manusia terhadap ajaran agama. Sebagian ulama memahami kata *istaghnâ* di dalam ayat ini dengan 'berlepas diri', sehingga pengertian ayat tersebut adalah Allah berlepas diri dengan kekafiran manusia setelah hidayah-Nya datang kepada mereka.

Di dalam tiga ayat lainnya, kata *istaghnâ* dikaitkan dengan sikap manusia yang merasa tidak butuh terhadap sesuatu, baik terhadap manusia lainnya maupun hidayah dari Allah. QS. Al-Lail [92]: 8 menjelaskan tentang sikap orang bakhil yang tidak merasa butuh kepada manusia lainnya. Menurut Muhammad Abduh, sikap tidak butuh tersebut disebabkan oleh kekayaan harta yang dimilikinya. Dia tidak memunyai perasaan kasih sayang *(marḥamah)* terhadap kaum yang lemah dan tidak bersedia menafkahkan sebagian hartanya untuk mereka. Orang-orang yang "merasa dirinya cukup" ini tidak merasakan adanya manusia lainnya, kecuali ketika memerlukan mereka. Kata *istaghnâ* di dalam ayat ini dipertentangkan dengan kata *ittaqâ* (اتَّقَى = bertakwa) di dalam ayat sebelumnya.

Demikian juga dengan QS. 'Abasa [80]: 5 yang membicarakan tentang pembesar-pembesar kafir Quraisy yang diajak oleh Nabi Muhammad saw. untuk masuk Islam. Begitu besar harapan beliau terhadap keislaman

mereka, sampai-sampai Nabi mengacuhkan kedatangan seorang buta, Abdullah bin Ummi Maktum, yang ingin mendapatkan pelajaran dari Nabi untuk membersihkan jiwanya. Karena merasa terganggu oleh kedatangan Ibnu Ummi Maktum tersebut, Nabi sempat bermuka masam kepadanya. Sikap ini mendapat teguran dari Allah dengan menurunkan QS. 'Abasa. Di dalam Ayat 5 surah ini Al-Qur'an menegaskan bahwa Nabi tidak perlu terlalu mengharapkan keislaman pembesar-pembesar kafir Quraisy tersebut, sehingga mengacuhkan seorang buta yang benar-benar ingin memperoleh hidayah. Mereka adalah orang-orang yang tertipu oleh kekayaan dan kebesarannya—sehingga dengan harta dan kedudukan tersebut mereka merasa tidak membutuhkan hidayah Allah—dan merelakan diri mereka bergelimang di dalam kekafiran. Al-Qur'an menegaskan bahwa tidak ada kewajiban Nabi untuk mengislamkan mereka. Kewajiban beliau hanyalah sebatas menyampaikan saja.

Di dalam ayat ini, kata *istaghnâ* dihadapkan dengan kata-kata *yas'â* (يَسْعَى), atau 'bersegera untuk mendapatkan pengajaran' dan *yakhsyâ* (يَخْشَى) atau 'takut kepada Allah'.

Pengertian yang sama juga terlihat di dalam QS. Al-'Alaq [96]: 7. Di dalam ayat ini, kata *istaghnâ* dikaitkan dengan sikap sewenang-wenang manusia, *thaghâ* (طَغَى). M. Quraish Shihab memahami ayat ini secara luas. Menurutnya, kecukupan materi yang dimiliki manusia mengantarkan mereka merasa tidak membutuhkan apa pun dari pihak lain. Sehingga ia berlaku sewenang-wenang atau *thughyân* (طُغْيَانٌ) terhadap orang lain. Ayat ini menjelaskan bahwa manusia memiliki potensi untuk melampaui batas-batas kewajaran, seperti batas kemanusiaan, pada saat ia menganggap dirinya memunyai kelebihan dan tidak membutuhkan pihak lain.

Dengan kata lain, M. Quraish Shihab menyimpulkan bahwa sikap kesewenang-wenangan dilahirkan oleh anggapan superioritas seseorang yang mengantarkannya kepada rasa tidak membutuhkan orang lain. Hal ini sangat bertentangan dengan sifat dasar manusia yang diciptakan dari *al-'alaq*, (اَلْعَلَق = sesuatu yang bergantung) kepada sesuatu, baik kepada dinding rahim maupun kepada sesamanya, terutama kepada Allah.

Dari ayat-ayat tersebut di atas dapat dipahami bahwa penggunaan kata *istaghnâ* lebih menitikberatkan pada pengertian kekayaan secara nonmateri (tidak membutuhkan sesuatu). Sebab, kekayaan materi saja belum tentu membawa seseorang pada sikap menentang agama atau bertindak sewenang-wenang terhadap manusia lainnya, kalau ia menyadari bahwa kekayaannya hanyalah "titipan" Allah. Sebaliknya, kalau ia telah merasa tidak membutuhkan orang lain atau hidayah dari Allah, maka kekayaannya dijadikannya sebagai "senjata" untuk menentang kebenaran dan menolak ajaran-ajaran agama. ❖ *Muhammad Iqbal* ❖

ISTATHÂ'A (اسْتَطَاعَ)

Kata *istatha'a (sanggup, mampu)* dan kata yang seakar dengannya disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak 42 kali tersebar di 22 surah. Di dalam jumlahnya yang cukup banyak itu, kata tersebut hanya ditemukan di dalam bentuk kata kerjanya, baik di dalam bentuk kata kerja lampau maupun bentuk kata kerja sekarang/akan datang. Tak satu pun kata tersebut tertulis di dalam bentuk *mashdar, istithâ'ah* (اسْتِطَاعَة = kesanggupan, kemampuan). Hal ini mengisyaratkan bahwa kemampuan selalu terkait dengan ruang dan waktu. Ada kalanya di dalam satu tempat dan waktu, seseorang atau sesuatu memiliki kemampuan, tetapi pada kesempatan lain, kemampuan yang sama itu tidak dimilikinya.

Dengan kebijaksanaan Allah, Dia menganugerahkan daya dan kemampuan yang berbeda-beda kepada setiap makhluk-Nya. Betapapun besarnya, kemampuan makhluk tetap sangat terbatas; hanya Allah swt. yang memiliki kemampuan tak terbatas karena Dia-lah sumber segala daya kemampuan. Sayangnya, keterbatasan kemampuan itu sering tidak disadari makhluk, terutama manusia.

Pada satu sisi, ada sebagian orang yang oleh keangkuhannya berani mendustakan kebenaran yang datang dari Allah sebagai buatan manusia dan menurut anggapannya, mereka pun sanggup membuatnya. Terhadap mereka yang angkuh itu, Allah menantang dan sudah pasti tak satu pun yang dapat menjawab tantangan Allah (QS. Yûnus [10]: 38 dan QS. Hûd [11]: 13).

Pada sisi lain, terdapat orang-orang yang tidak mau menggunakan kemampuannya. Sebenarnya, mereka mampu mendengar kebenaran karena memiliki indra pendengaran. Namun, mereka enggan mendengarkannya. Untuk mereka, Allah telah menyiapkan neraka Jahanam (QS. Al-Kahfi [18]: 100–101). Lebih naif lagi adalah manusia kerdil yang menghambakan diri kepada berhala-berhala. Benda-benda mati yang mereka sembah itu sama sekali tidak memiliki daya, kemampuan; bahkan, sekedar untuk menolong diri mereka (berhala-berhala) sendiri pun tidak (QS. Al-A'râf [7]: 191–197).

Karena kemampuan manusia yang tebatas, Allah tidak pernah membebaninya di luar kemampuannya. Di dalam QS. At-Taghâbun [64]: 16 disebutkan,

فَاتَّقُوا ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ وَٱسْمَعُوا۟ وَأَطِيعُوا۟ وَأَنفِقُوا۟ خَيْرًا لِّأَنفُسِكُمْ

Fattaqûllâha mastatha'tum wa-sma'û wa athî'û wa anfiq- khairan lianfusikum
Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupanmu dan dengarlah serta taatlah, dan nafkahkanlah nafkah yang baik untuk dirimu

Demikian pula di dalam hal ibadah sebagaimana disebutkan di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 97, *Wa lillâhi 'alan-nâsi ḥijjul-baiti manistathâ'a ilaihi sabîlâ* (وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا = Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu [bagi] orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah) dan muamalah; misalnya, QS. Al-Baqarah [2]: 286, *Lâ yukallifu-llahu nafsan illâ wus'ahâ* (لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا = Allah tidak membebani seseorang kecuali menurut kesanggupannya).

Di dalam ibadah haji, disyaratkan adanya *istithâ'ah* (kesanggupan). Menurut pendapat Imam Syafi'i, Hanafi, Ahmad bin Hanbal yang mengutip pendapatnya Ibnu Abbas dan Umar bin Khattab, yang dimaksud dengan *istithâ'ah* adalah kemampuan secara fisik dan finansial, yaitu tersedianya dana selama perjalanan dan alat transportasi. Imam Malik menolak pendapat tersebut. Menurutnya, orang yang mampu berjalan kaki sampai ke Baitullah dan mampu mencari uang (bekerja) selama perjalanan itu maka tidak disyaratkan adanya dana dan alat transportasi.

Perbedaan disebabkan oleh cara pandang kedua belah pihak terhadap jawaban Nabi ketika ditanya tentang maksud *istithâ'ah,* seperti yang tercantum di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 97. Nabi menjawab, "Tersedianya dana dan alat transportasi". Imam Hanafi dan Syafi'i memberlakukan hadits tersebut secara umum, yaitu berlaku atas setiap mukalaf tanpa kecuali. Sementara Imam Malik memberlakukan hadits tersebut hanya bagi orang yang tidak dapat mencari uang selama perjalanan dan tidak mampu berjalan kaki ke Baitullah.

Kemampuan fisik disyaratkan pula di dalam ibadah puasa. Menurut Imam Syafi'i dan Hanafi, orang-orang yang sudah sangat tua, yang sakit keras yang tidak ada harapan sembuh bebas dari kewajiban menjalankan puasa Ramadhan. Ini diganti dengan fidyah (فِدْيَة), yaitu memberi makan kepada orang miskin satu kali untuk setiap meninggalkan puasa Ramadhan menurut ukuran layak. Menurut Imam Malik, fidyah itu hukumnya tidak wajib, tetapi hanya sunat. Syekh Muhammad Abduh memasukkan para pekerja berat sebagai orang yang diberi keringanan (*rukhshah* = رُخْصَة) di dalam menjalankan puasa Ramadhan, tetapi wajib fidyah.

❖ *Syafi'i* ❖

ISYRÂQ (إِشْرَاق)

Isyrâq (إِشْرَاق) adalah bentuk *mashdar* dari kata *asyraqa–yusyriqu–isyrâq* (أَشْرَقَ ــ يُشْرِقُ ــ إِشْرَاقًا). Di dalam berbagai bentuknya, kata yang berasal dari akar kata syaraqa disebut 17 kali di dalam

Al-Qur'an, yakni kata *asyraqa* (أَشْرَقَ) disebut satu kali, *syarqiyyah* (شَرْقِيَّة) dua kali, *al-isyrâq* (الإِشْرَاقُ) satu kali, *musyriqîn* (مُشْرِقِيْنَ) dua kali, dan *al-masyriq* (الْمَشْرِقُ) di dalam bentuk *mufrad* disebut enam kali, di dalam bentuk mutsannâ, *al-masyriqaini* (الْمَشْرِقَيْنِ) dua kali, dan di dalam bentuk jamak, *al-masyâriq* (الْمَشَارِقُ) tiga kali.

Ibnu Faris di dalam *Mu'jam Maqâyîsil-Lughah* menyebutkan bahwa kata syaraqa yang terdiri dari huruf *syîn, râ', dan qâf,* ini asalnya mengacu ke arti 'bercahaya' dan 'membuka'. Misalnya, jika matahari terbit, dikatakan *syaraqatisy-syamsu* (شَرَقَتِ الشَّمْسُ), dan jika matahari bersinar (bercahaya), dikatakan *asyraqatisy-syamsu* (أَشْرَقَتِ الشَّمْسُ). Jika dikatakan *lâ af'alu dzâlika mâ zarra syarîq* (لاَ أَفْعَلُ ذَالِكَ مَا ذَرَّ شَرِيْقٌ) itu berarti 'saya tidak akan mengerjakan hal itu selama (matahari) belum terbit'. Tentang istilah *ayyâm tasyrîq* (أَيَّامُ التَّشْرِيْقُ = hari-hari tasyrik), ada pendapat yang mengatakan bahwa penamaan demikian karena daging sembelihan (korban) dikeringkan atau dijemur selama hari-hari tersebut di panas matahari.

Al-Qur'an menggunakan kata *masyriq* selalu dirangkaikan dengan lawannya *maghrib,* baik di dalam bentuk mufrad, *mutsannâ,* dan jamak. Menurut Al-Ashfahani di dalam *Al-Mufradât fî Gharîb Al-Qur'an,* penyebutan ketiga bentuk tersebut masing-masing memunyai isyarat tersendiri. Penyebutan bentuk *mufrad* (*al-masyriq wal-maghrib*) menunjuk kepada arah timur dan barat. Penyebutan bentuk *mutsannâ* (*al-masyriqaini wal-maghribaini*) menunjuk kepada dua tempat terbit dan terbenamnya yang berbeda pada musim dingin dan pada musim panas. Penyebutan bentuk jamak (*al-masyâriq wal-maghârib*) menunjuk kepada tempat terbit dan terbenamnya matahari setiap hari.

Berbeda dengan Al-Ashfahani, Mutawalli Sya'rawi memberikan penafsiran yang cukup menarik. Sya'rawi menafsirkan penggunaan ketiga bentuk tersebut dengan mengaitkannya dengan waktu dan tempat pada letak geografis yang berbeda-beda. Penyebutan bentuk *mufrad* menunjukkan bahwa tempat atau wilayah tertentu, masing-masing memiliki tempat terbit dan terbenamnya matahari. Penyebutan bentuk *mutsannâ* menunjukkan bahwa ketika pada suatu tempat, matahari itu terbit, itu berarti bahwa pada tempat lain, matahari tersebut terbenam, dan sebaliknya, jika pada suatu tempat matahari itu terbenam, itu berarti di tempat lain matahari tersebut terbit. Jadi, dengan demikian, ada dua tempat terbit dan terbenamnya matahari. Adapun penyebutan bentuk jamak mengacu ke banyaknya atau berbeda-bedanya waktu atau tempat terbit dan terbenamnya matahari. Dengan demikian, lanjut Sya'rawi, untuk skala yang lebih besar, setiap saat dan setiap detik, asma Allah selalu berkumandang di permukaan bumi ini pada waktu dan tempat yang berlainan.

Ketiga bentuk tersebut kerap didahului oleh kata *rabb* (رَبّ = pendidik, pemelihara) yaitu Tuhan dengan segala sifat-Nya yang dapat menyentuh makhluk-Nya, seperti pemberi rezeki, pengampunan, kasih sayang, amarah, ancaman, dan siksa. Rangkaian kata *rabb* dengan ketiga bentuk kata di atas menggambarkan bahwa apapun yang terjadi pada peredaran waktu terbit dan terbenamnya matahari tidak terlepas dari pemeliharaan, pengaturan, dan pendidikan-Nya. Dari sini manusia diharapkan dapat memahami tanda-tanda kekuasaan dan kebesaran Tuhan di alam semesta ini.

Selanjutnya, kata *al-isyrâq* (الإِشْرَاقُ) yang di dalam Al-Qur'an hanya disebut sekali yaitu diperlawankan dengan *'asyiyyi* (عَشِيّ = waktu sore) di dalam QS. Shâd [38]: 18, mengacu ke waktu pagi. Ayat ini menginformasikan kepada Nabi Muhammad saw. tentang tunduknya gunung-gunung bersama Nabi Daud as. yang bertasbih kepada Allah pada waktu pagi dan sore hari.

Bentuk lainnya adalah *musyriqîn* (مُشْرِقِيْنَ). Kata ini disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Al-Hijr [15]: 73 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 60 dan mengacu ke arti 'ketika matahari terbit'. Di dalam ayat yang pertama disebutkan di dalam konteks penyebutan azab yang ditimpakan kepada kaum Nabi Luth as.

Isyta'ala

yang terjadi ketika matahari terbit. Di dalam ayat yang kedua disebut di dalam konteks pengisahan balatentara Firaun yang mengejar balatentara Musa dan dapat menyusul mereka di laut Merah ketika matahari terbit.

Bentuk *syarqiyyan* (شَرْقِيًّا) dan *syarqiyyah* (شَرْقِيَّة) yang masing-masing disebut sekali, disebut untuk menunjuk (tempat atau arah) sebelah timur. Kata *syarqiyyan* di dalam QS. Maryam [19]: 16 disebut di dalam konteks pemberitaan Al-Qur'an tentang Maryam yang diasingkan dan dipisahkan dari keluarganya ke tempat (arah) sebelah timur rumahnya, *makânan syarqiyyan* (مَكَانًا شَرْقِيًّا). Adapun kata *syarqiyyah* di dalam QS. An-Nûr [24]: 35, disebut untuk menyifati nur Allah yang diumpamakan sebagai *misykat* yang di dalamnya ada pelita. Pelita itu di dalam kaca yang berkilau laksana bintang, yang dinyalakan dengan minyak pohon yang diberkati, yakni pohon zaitun yang bukan di 'timur' atau di 'barat'. Maksudnya; pohon zaitun itu tumbuh di puncak bukit, ia dapat sinar matahari baik di waktu matahari terbit maupun di waktu matahari akan terbenam, sehingga pohonnya tumbuh dengan baik dan buahnya menghasilkan minyak yang baik. ❖ *Salahuddin* ❖

ISYTA'ALA (اِشْتَعَلَ)

Kata *isyta'ala* (اِشْتَعَلَ) hanya disebut sekali di dalam Al-Qur'an yakni pada QS. Maryam [19]: 4. Ibnu Faris menyebutkan bahwa kata yang terdiri dari rangkaian huruf *syîn, 'ain,* dan *lâm,* mengandung arti 'menyebar dan berpisah-pisah ke berbagai arah di dalam suatu areal'. Dari kata ini lahir turunan kata berikut: *asy-sya'al* (الشَّعَل = warna putih pada dahi dan ekor kuda). Al-Ashfahani menyebutkan bahwa *asy-syu'lu* (الشُّعْلُ) adalah api yang menyala, sehingga ada ungkapan, *syu'latun min an-nar* (شُعْلَةٌ مِنَ النَّارِ = nyala api). *Asy-sya'îlah* (الشَّعِيْلَةَ = sumbu yang menyala). *Isyti'âl* yang merupakan bentuk lain dari turunan kata ini seringkali dipakai di dalam ungkapan *tasybih* (persamaan). Misalnya, persamaan dari segi warna di dalam ungkapan, *bayâdhun yasyta'ilu* (بَيَاضٌ يَشْتَعِلُ = warna putih yang menyala), dan persamaan dari segi gerak di dalam ungkapan, *"isyta'ala fulânun gadhaban"* (اشْتَعَلَ فُلَانٌ غَضَبًا = orang itu memperlihatkan gerak kemarahan).

Kata *isyta'ala* (اِشْتَعَلَ) di dalam Al-Qur'an juga digunakan di dalam bentuk *tasybih*. Di dalam QS. Maryam [19]: 4, *isyta'ala* disebut di dalam konteks pengaduan Nabi Zakaria yang sangat merendah kepada Tuhannya bahwa tulang-tulangnya telah melemah, rambutnya telah menyala karena uban, *isyta'ala ar-ra'su syaiban* (اِشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا), dan ia belum pernah merasa capek dan kecewa di dalam berdoa kepada Tuhannya. Pengaduan ini adalah prolog dari doanya—yang terlahir akibat kekhawatiran yang sangat mendalam—agar dikaruniai anak sebagai ahli waris dan pelanjut risalah yang dibawanya.

Ungkapan *isyta'ala ar-ra'su syaiban* (اِشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا) adalah *tasybih* yang berarti 'uban telah menyebar di kepalanya sebagaimana api yang menyebar pada kayu bakar'. ❖ Salahuddin ❖

J

JA'ALA (جَعَلَ)

Kata ini diartikan dengan 'menjadikan atau menciptakan'. Arti itu bersifat umum dan dapat digunakan untuk segala bentuk perbuatan. Kata *ja'ala* dengan kata turunannya di dalam Al-Qur'an disebut 346 kali, terdapat di dalam 66 surah.

Al-Qur'an menggunakan kata *ja'ala* di dalam beberapa arti.

1. *Ja'ala* yang memunyai satu objek, berarti *khalaqa* (خَلَقَ = menciptakan) dan *ikhtarâ'a* (اِخْتَرَعَ = membuat atau menjadikan), yakni menjadikan, menciptakan, dan membuat sesuatu dari ketiadaan dan belum ada. Sebagai contoh kata *azh-zhulumât* dan *an-nûr* di dalam QS. Al-An'âm [6]: 1, *wa ja'alazh-zhulumâti wan-nûr* (وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ... = ... dan Allah telah menciptakan gelap dan terang) berarti keduanya dijadikan dari ketiadaan dan belum ada sebelumnya.
2. *Ja'ala*, berarti 'menjadikan atau mengadakan sesuatu dari materi atau bahan yang sudah ada sebelumnya'. Hal ini dijelaskan Allah di dalam QS. An-Nahl [16]: 72 dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 11, *wallâhu ja'ala lakum min anfusikum azwâjâ* (وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا = dan Allah menjadikan bagi kamu istri-istri dari jenis kamu sendiri). *Azwâj* (pasangan) dijadikan Allah dari jenis manusia yang sudah ada sebelumnya.

   Di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 21 ditemukan keterangan tentang penggunaan kata *khalaqa* (خَلَقَ) dengan ungkapan yang sama seperti di dalam QS. An-Nahl [16]: 72 di atas. Kata *khalaqa* pada ayat ini menggambarkan kehebatan ciptaan Allah dan sebab-sebab penciptaan pasangan tersebut. Dengan penggunaan kata *ja'ala* dimaksudkan bahwa proses penciptaan pasangan bagi manusia berasal dari materi yang sudah ada sebelumnya dan hendaknya hal tersebut dapat dimanfaatkan sebaik-baiknya.
3. *Ja'ala*, berarti 'menuduh dengan dusta'. Arti ini terkandung di dalam QS. Al-Hijr [15]: 91, *"(yaitu) orang-orang yang telah menjadikan Al-Qur'an itu terbagi-bagi."* Ayat ini menunjukkan kedustaan perkataan kaum kafir terhadap kitab suci Al-Qur'an. Mereka menuduh bahwa Al-Qur'an itu adalah sihir, dongeng, dan buatan Rasulullah saw.
4. *Ja'ala* berarti 'menjadikan sesuatu dengan mengubahnya dari suatu bentuk (keadaan) kepada bentuk yang lain'. Pengertian ini dapat dilihat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 22, *al-ladzî ja'ala lakumul-ardha firâsyâ* (ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا = Dialah yang menjadikan bumi sebagai hamparan). Ayat ini memunyai dua objek. Objek yang pertama adalah bumi; dan yang kedua adalah hamparan. Karena bumi diciptakan Allah sedemikian rupa, ia dapat dijadikan hamparan, tempat tinggal dan lainnya oleh manusia.
5. *Ja'ala* berarti 'menetapkan atau memutuskan sesuatu untuk dijadikan suatu yang lain, baik benar maupun salah'. Contoh keputusan yang bersifat benar adalah QS. Al-Qashâsh [28]: 7,

sedangkan contoh keputusan yang salah adalah di dalam QS. Al-An'âm [6]: 136.

❖ *Sirajuddin Zar* ❖

JABAL (جَبَل)

Kata *jabal* adalah bentuk tunggal yang berarti 'gunung', jamaknya *jibâl* (جِبَال) dan *ajbâl* (أَجْبَال). Di dalam Al-Qur'an kata *jabal* dan yang seasal dengan itu disebut 41 kali, tersebar dalam 34 surah. Di antara jumlah itu terdapat dua bentuk yang tidak berarti 'gunung', melainkan 'sejumlah atau sekelompok orang banyak', yang karena banyaknya itu kemudian diserupakan dengan gunung. Bentuk pertama adalah kata *jibillan* (جِبِلاً) yang terdapat dalam QS. Yâsîn [36]: 62. Bentuk kedua ialah kata *al-jibillah* yang terdapat dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 184. Sisanya yang berjumlah 39 terdiri dari dua bentuk pula, yakni bentuk tunggal (*jabal*) enam kali dalam empat surah dan bentuk jamak (*jibâl*) 33 kali dalam 30 surah.

Dari semua kata *jabal*, dalam bentuk tunggal yang ada dalam Al-Qur'an, tidak satu pun yang memberi penjelasan tentang sifat dan fungsi gunung. Ternyata penyebutan gunung di sini berkaitan dengan keterangan lain yang merupakan inti ayat, seperti Allah menyuruh Nabi Ibrahim untuk meletakkan bagian dari burung-burung yang telah dipotong pada setiap gunung sebagai contoh menghidupkan makhluk yang telah mati (QS. Al-Baqarah [2]: 260).



Gunung adalah pasak untuk mengokohkan atau memantapkan gerak bumi.

Adapun dalam bentuk jamak (*jibâl*), kata itu tidak hanya membicarakan gunung-gunung di dunia, tetapi juga keadaan gunung-gunung ketika peristiwa kiamat terjadi. Dari 33 kali penyebutan *jibâl* dalam Al-Qur'an, 13 kali secara eksplisit menjelaskan gunung-gunung ketika terjadi peristiwa kiamat, seperti gunung-gunung dijadikan dapat berjalan (QS. Al-Kahfi [18]: 47, QS. An-Naml [27]: 88, QS. Ath-Thûr [52]: 10, dan QS. An-Naba' [78]: 20); gunung-gunung hancur (QS. Thâhâ [20]: 105, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 5, dan QS. At-Takwîr [81]: 3); gunung menjadi debu (QS. Al-Mursalât [77]: 10); gunung bagai bulu dihamburkan (QS. Al-Qâri'ah [101]: 5 dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 9); gunung digoncang dan menjadi bagai pasir beterbangan (QS. Al-Muzzammil [73]: 14); dan gunung dibenturkan (QS. Al-Hâqqah [69]: 14). Di dalam QS. An-Naml [27]: 88 disebutkan, *"Kamu lihat gunung-gunung itu, kamu sangka ia tetap di tempatnya, padahal ia berjalan sebagai jalannya awan. (Begitulah) perbuatan Allah yang membuat kokoh tiap-tiap sesuatu; sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan."*

Menurut sebagian ahli, gunung-gunung itu tidak hanya berjalan pada Hari Kiamat, tetapi juga pada waktu ini. Hal ini diperlihatkan oleh hasil temuan sains saat ini: lewat sebuah satelit secara periodik terekam jazirah Arab beserta gunungnya bergerak mendekati Iran beberapa sentimeter tiap tahunnya. Seluruh jazirah itu mengapung di atas lapisan bumi, di bawah kerak, yang lebih berat tetapi lunak karena suhu yang sangat tinggi, seperti halnya awan mengapung di atas lapisan udara. Sekitar lima juta tahun yang lalu, jazirah Arab bergerak memisahkan diri dari Afrika dan membentuk Laut Merah. Kini bagian lain yang meliputi daerah Somalia, sepanjang Pantai Timur ke Selatan benua itu, berada dalam proses pemisahan yang lamban dan telah membentuk "Lembah Belah" yang membujur ke Selatan melalui daratan dan danau-danau Afrika.

Amerika Latin juga memisahkan diri dari Afrika, Amerika Utara menjauhi Eropa, Australia menuju ke utara, dan India merapat ke Asia.

Jabbâr, Al

Dalam proses tumbukan antara lempeng-lempeng itu timbul lipatan-lipatan yang kemudian terangkat menjadi pegunungan seperti yang dapat dilihat pada pegunungan Alpina di Eropa dan perpanjangannya ke Timur, terus melalui Turki, Iran, Pakistan, dan India. Gunung-gunung lipatan itu terus berlanjut melalui Birma, Semenanjung Melayu, dan sepanjang pantai barat Benua Amerika.

Al-Qur'an juga menyebutkan fungsi dan kegunaan serba ganda dari adanya gunung-gunung di dunia ini. Para pemahat memahat dinding-dinding gunung batu untuk membuat rumah sebagai tempat tinggal yang aman (QS. Al-A'râf [7]: 74, QS. Al-Hijr [15]: 82, QS. An-Nahl [16]: 81, dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 149). Gunung-gunung disebutkan oleh Al-Qur'an sebagai pasak untuk menstabilkan kulit bumi, dan juga untuk mengokohkan atau memantapkan gerak bumi dan mempertahankannya dalam posisi yang mantap (QS. An-Nahl [16]: 15, QS. An-Naml [27]: 88, dan QS. An-Naba' [78]: 7). Hal ini juga dipahami sebagai kekuasaan Allah. Allah menancapkan gunung-gunung di bumi agar bumi tidak tergoncang dan kehidupan bumi tidak terganggu. Tanpa gunung-gunung, tentu saja angin akan bertiup dengan kencang dan akan menyapu bersih semua yang ada di bumi, dan tanpa gunung-gunung juga air akan mengalir ke mana-mana. Di sisi lain, gunung-gunung juga memberi manfaat yang cukup banyak ragamnya, seperti memengaruhi musim di daerah sekitarnya, menyebabkan turunnya hujan, serta memberikan bahan mentah untuk keperluan lainnya (QS. An-Nûr [24]: 43). ❖ *Sirajuddin Zar* ❖

JABBÂR, AL- (الجَبَّار)

Al-Jabbâr (الجَبَّار) terambil dari akar kata yang terdiri dari ketiga huruf *jîm, bâ', dan râ',* yang mengandung makna *keagungan, ketinggian,* dan *istiqamah.*

Kata ini sebagai sifat Allah swt. hanya ditemukan sekali dalam al-Qur'an, yakni dalam QS. al-Hasyr [59]: 23. Tetapi ditemukan delapan kali sebagai sifat seorang manusia yang angkuh. Semua ayat yang menggunakan kata ini sebagai sifat manusia, menunjukkan keburukan pelakunya. Karena itu para ulama berbeda pendapat tentang makna sifat ini jika disandang Allah swt.

Ada yang berpendapat bahwa kata *Jabbâr* yang disandang oleh Allah itu mengandung makna *ketinggian yang tidak dapat terjangkau.* Allah *Jabbâr,* karena ketinggian sifat-sifat-Nya yang menjadikan siapa pun tidak mampu menjangkau-Nya. Ada juga yang memahami kata ini dalam arti *menumbuhkan, menutup dan memperbaiki, agar tetap dalam keadaan semula/istiqamah.*

Kayu yang digunakan menopang tulang kaki–misalnya–dalam rangka memperbaiki kembali posisinya setelah patah atau retak, demikian juga gips atau batu kapur yang membalut kaki yang patah agar tidak berubah posisinya dinamai *jibârah* dan *jabîrah.* Kedua kata ini terbentuk dari akar kata yang sama dengan *jabbâr.* Seorang yang jatuh miskin kemudian dibantu sehingga mampu berdiri kembali, dilukiskan juga dengan akar kata yang sama.

Al-Biqa'i, pakar tafsir al-Qur'an dalam bukunya *Nadzm adh-Dhurâr* menafsirkan kata *Jabbâr* dengan, "Yang Mahatinggi sehingga memaksa yang rendah untuk tunduk kepada apa yang dikehendaki-Nya dan tidak terlihat atau terjangkau oleh yang rendah apa yang mereka harapkan untuk diraih dari sisi-Nya, ketundukan dan ketidakterjangkauan yang nampak secara amat jelas."

Ini berarti kalaupun ada yang berusaha menjangkau ketinggian-Nya, maka Dia akan memaksanya sehingga semua akan bertekuk di hadapan-Nya. (وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا) *"Semua muka tunduk kepada Yang Maha Hidup lagi Maha Pengatur, dan sungguh celakalah orang-orang yang berbuat kedzaliman"* (QS. Thâhâ [20]: 111).

Salah satu ayat yang menguraikan keperkasaan Allah adalah firman-Nya:

ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ

" Kemudian Dia (Allah) menuju ke langit (yang ketika

Jabbâr, Al

itu) berupa asap lalu berfirman kepadanya dan kepada bumi: "Datanglah kamu berdua dengan patuh atau terpaksa!" Keduanya menjawab: "Kami datang dengan patuh" (QS. Fushshilat [41]: 11).

Di sini, kemudian kata *al-Jabbâr* biasa diartikan *Yang Maha Pemaksa* atau *Yang Maha Perkasa,* karena keperkasaan dan pemaksaan berkaitan dengan kekuatan, kekuasaan, atau kekerasan. Sifat *Jabbâr* teraktualisasi jika ada yang bermaksud menyaingi sifat kemuliaan-Nya. Allah berfirman dalam sebuah hadits qudsi, *"Kemuliaan adalah pakaian-Ku, keangkuhan adalah selendang-Ku, siapa yang mencoba merebutnya dari-Ku akan Ku-siksa"* (HR. Muslim). Karena itu agaknya *al-Jabbâr* sebagai sifat Allah yang hanya ditemukan sekali dalam al-Qur'an, dan diletak-kan setelah *al-'Azîz* (الْعَزِيز) (QS. al-Hasyr [59]: 23). *'Izzah* (عِزَّة [kemuliaan]) seperti yang dikemuka-kan maknanya sebelum ini, boleh jadi dipungkiri oleh sementara yang dikalahkan, sehingga bukti kemuliaan itu perlu ditampilkan dalam bentuk yang membungkam lawan, dan itulah manifestasi sifat *Jabbâr Ilahi.*

Telah dikemukakan di atas, pendapat sementara ulama, yang menyatakan bahwa sifat ini tercela bagi manusia, bahkan manusia tidak mungkin akan mampu menyandangnya. Bukankah manusia tidak mampu "memaksa yang rendah untuk tunduk kepada apa yang dikehendakinya," sedang sifat ini menuntut kemampuan yang demikian, sebagaimana dikemukakan di atas? Al-Qur'an memberi perumpamaan bagaimana sesuatu selain Allah tidak mampu–bukan saja mencipta lalat–tetapi memaksakan kehendaknya kepada lalat, sehingga mereka tidak mampu merebut kembali apa yang dirampas oleh lalat.

وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ

"Dan jika lalat itu merampas sesuatu dari mereka tiadalah mereka dapat merebutnya kembali darinya. Amat lemahlah yang meminta dan amat lemah (pula) yang dimintai." Demikian penegasan Allah dalam QS. Al-Hajj [22]: 73.

Namun demikian, Imam al-Ghazali berpendapat bahwa sifat ini dapat di sandang oleh manusia terpuji. Sifat ini bila diteladani oleh hamba Allah akan menjadikannya menduduki tempat yang lebih tinggi dari pengikutnya, bahkan mencapai puncak tersendiri dalam ketinggiannya, sehingga memaksa dengan sikap dan penampilannya untuk diteladani dan diikuti perilaku dan cara hidupnya. Dengan demikian dia memberi manfaat, tidak menarik manfaat; dia memengaruhi, tidak dipengaruhi; dia diikuti, tidak mengikuti. Tidak seorang pun yang memandangnya kecuali lebur dalam pandangannya, rindu kepada-Nya, bahkan si pemandang tidak lagi menoleh kepada dirinya sendiri. Tidak satu pun yang mengharap dapat mengecohnya atau menduga dapat memperalatnya. Yang menyandang sifat ini menurut al-Ghazali adalah Nabi Muhammad saw. Beliau bersabda: *"Seandainya Musa hidup, dia tidak dapat kecuali mengikutiku"* (HR. Ahmad dari Jabir).

Hemat penulis, karena adanya kemungkinan bagi hamba Allah untuk meneladani sifat tersebut, maka agaknya dapat dipahami mengapa sifat *jabbâr* yang disandang manusia (tercela), dirangkaikan oleh Al-Qur'an dengan sifat *anîd* (عَنِيد [keras kepala]) (QS. Hûd [11]: 59 dan QS. Ibrâhîm [14]: 15) atau *mutakabbir* (مُتَكَبِّر [angkuh]) (QS. Ghâfir [40]: 35), dan pada saat disandangkan kepada nabi, tidak dirangkaikan dengan suatu sifat pun (QS. Qâf [50]: 45 dan QS. al-Qashash [28]: 19) atau kalaupun dirangkaikan dengan satu sifat buruk–bagi nabi–disusun dalam bentuk negasi. Ini ditemukan ketika menjelaskan tentang sifat Nabi Yahya as. (وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُن جَبَّارًا عَصِيًّا) *"Dia bukanlah seorang Jabbâr yang durhaka"* (QS. Maryam [19]: 14). Demikian juga ketika menjelaskan tentang Nabi Isa as.: (وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا) *"Dia (Allah) tidak menjadikan aku seorang Jabbâr yang celaka"* (QS. Maryam [19]: 32).

Kalau kita memahami akar kata *jabbâr* dalam arti *menumbuhkan, menutup* dan *memperbaiki agar tetap dalam keadaannya semula (istiqâmah),*

sebagaimana dikemukakan di atas, maka Allah bersifat *Jabbâr* adalah yang memperbaiki dan mengembangkan apa yang rusak dan kurang dari hamba-hamba-Nya.

Manusia dalam hidupnya mengalami berbagai goncangan yang dapat melumpuhkannya. Kemiskinan mengancam, ketakutan mencekam, penyakit menerjang, kesedihan memuncak, hati gundah, pikiran kacau, dan masih banyak lagi yang merisaukannya. Di sini Allah sebagai *Jabbâr;* meluruskan apa yang bengkok, memperbaiki apa yang rusak, menghilangkan kecemasan dan menampik kerisauan, mengampuni dosa dan memaafkan kesalahan sehingga keadaan kembali sebagaimana sediakala. Karena itu, sementara orang arif bermunajat membisikkan suara hatinya dengan berkata: *"Wahai Jabbâr! Aku heran melihat yang mengenal-Mu, bagaimana dia memohon bantuan kepada yang selain-Mu, aku tak habis pikir kepada yang mengetahui sifat-Mu ini, bagaimana dia berpaling dari-Mu. Bukankah Engkau Yang Maha menutupi segala kekurangan, memperbaiki segala kerusakan, dan mengembalikan keadaan ke sebaik mungkin?"* Itulah makna yang kedua dari sifat Tuhan sebagai *Jabbâr*. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

JABÎN (جَبِيْن)

Kata *jabîn* (جَبِيْن) berarti pelipis. Asal katanya adalah *jabuna-yajbunu-jubnan* (جُبْنًا – يَجْبُنُ – جَبُنَ). Menurut Ibnu Faris, kata yang merupakan turunan huruf *jîm, bâ', dan nûn* memiliki tiga makna denotatif yang antara satu dan lainnya tidak berkaitan, yaitu **pertama**, 'keju' adalah sesuatu yang dimakan; **kedua**, 'penakut' adalah sifat bagi orang yang suka takut, atau, kata Al-Ashfahani, 'orang yang lemah hatinya'; dan **ketiga**, 'pelipis', yakni bagian dari wajah.

Kata *jabîn* di dalam Al-Qur'an hanya disebutkan satu kali, yaitu pada QS. Ash-Shâffât [37]: 103, berkenaan dengan kisah penyembelihan Ismail as. Ayat itu berbunyi: *"falammâ aslamâ wa tallahu lil jabîn"* (لِلْجَبِينِ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ) = Tatkala keduanya telah berserah diri dan Ibrahim membaringkan anaknya atas pelipisnya [nyatalah kesabarannya]). Maksudnya, tatkala keduanya telah berserah diri dan tunduk kepada perintah Allah tentang *qadlâ* dan *qadar*-Nya, Ibrahim as. menelungkupkan wajah anaknya (Ismail as.), sehingga dia tidak melihat wajah anaknya itu yang bisa menimbulkan rasa kasihan kepadanya. Diriwayatkan dari Mujahid bahwa Ismail as. berkata kepada ayahnya, *"Jangan engkau menyembelihku sedang engkau melihat wajahku. Sebab, boleh jadi engkau kasihan kepadaku, sehingga tidak tega kepadaku. Ikatlah tangan dan leherku, kemudian letakkan wajahku menghadap tanah. Ibrahim pun menuruti permintaan anaknya."* Dengan demikian, kata *jabîn/jubn* di dalam Al-Qur'an digunakan makna denotatif yang ketiga, 'pelipis'.

Menurut Ibnu Katsir, frasa *"tallahû lil jabîn"* (تَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ) di dalam ayat di atas berarti 'membantingkan wajahnya ke tanah', atau, kata Abu As-Su'ud, 'membuat tersungkur wajahnya ke tanah' agar ketika menyembelihnya, Ibrahim as. tidak melihat wajah Ismail as. dan tidak menaruh kasihan kepadanya yang menyebabkan tidak menjalankan perintah Allah swt. Al-Qurthubi menyebutkan bahwa frasa *tallahû lil jabîn* (تَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ) berarti 'membuat tersungkur wajahnya dengan menghadap kiblat'. Itu berarti bahwa kata tersebut digunakan dengan arti konotatif, 'wajah'.

Di dalam keadaan seperti itu, Allah swt. membenarkan tindakan Nabi Ibrahim as. bahwa ia telah melaksanakan perintah-Nya, meskipun Allah swt. menghendaki yang lain, yaitu dengan menggantikan posisi Ismail as. dengan seekor kibas. Hal ini menunjukkan betapa tinggi ketaatan dan kepatuhan Nabi Ibrahim as. kepada Tuhan meskipun ia harus mengorbankan putranya sendiri yang sangat dicintainya dan demikian pula putranya, Ismail as., yang ikhlas mengorbankan dirinya sendiri. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

JADD (جَدّ)

Kata *jadd* adalah bentuk *mashdar* dari kata *jadda* (جَدَّ) – *yajiddu* (يَجِدُّ) – *jaddan* (جَدًّا) – *jiddatan* (جِدَّةً) – *yajuddu* (يَجُدُّ) – *jiddan* (جِدٌّ), atau *jadda* (جَدَّ) – *yajaddu* (يَجَدُّ) – *juddan* (جُدٌّ). Kata *jadd* dengan

berbagai bentuk turunannya di dalam Al-Qur'an disebut 10 kali.

Jadd memunyai arti dasar 1) 'besar' atau 'agung' *(al-'azham)*; 2) 'jelas' atau 'pasti' *(al-qath')*; 3) 'bagian' atau 'kekayaan' *(al-hazhzh* = الحَظّ). Di samping makna dasar tersebut, terdapat pula makna lain yang pemakaiannya disesuaikan dengan konteks pembicaraannya. Makna-makna tersebut, antara lain, 'baru', 'bersungguh-sungguh', 'garis' atau 'jalan', dan 'kakek'.

Sesuatu yang dilakukan dengan sungguh-sungguh adalah sesuatu yang sudah jelas dan pasti, baik dari segi bentuk maupun manfaat yang dicapai dan mudharat yang akan menimpa. Sesuatu yang baru adalah sesuatu yang belum berselang beberapa waktu terwujudnya. Jarak waktu merupakan batasan *(al-qath')* antarmasa dan jarak antara bagian-bagian *(al-hazhzh)*. Pakaian yang baru, misalnya, disebut baru karena jarak antara saat memakainya untuk yang pertama kalinya dengan waktu proses pembuatannya (pemotongan bahannya) belum mencapai rentang waktu yang panjang. Seseorang dipanggil kakek karena yang memanggil dan yang dipanggil dipisahkan atau diputuskan oleh bapak dan setiap kakek adalah lebih besar terutama dari segi jumlah umurnya dibanding cucu yang memanggilnya kakek. Oleh karena itu, kakek harus dihormati. Adapun garis atau jalan merupakan pembatas antara satu sisi dengan sisi yang lain.

Di antara makna-makna *jadd* dan semua bentuk turunannya, baik makna dasar maupun makna konotatifnya, yang dipakai di dalam Al-Qur'an ialah makna-makna a) 'besar' atau 'agung' seperti yang terdapat pada QS. Fâthir [35]: 16; b) 'baru', di antaranya terdapat pada QS. Ar-Ra'd [13]: 5 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 49; dan c) 'garis' atau 'jalan', yaitu yang terdapat pada QS. Fâthir [35]: 27.

Isyarat yang terdapat pada beberapa ayat Al-Qur'an yang tersebut di atas menunjukkan bahwa apabila kata *jadîd* (جَدِيْد) merupakan pernyataan Allah swt., maka pengertian 'baru' pada kata itu merujuk pada arti 'belum pernah ada sebelumnya', yakni belum pernah diciptakan sebagai yang ditunjukkan oleh QS. Ibrâhîm [14]: 19 dan QS. Fâthir [35]: 16, sedangkan apabila kata *jadîd* tersebut merupakan ungkapan yang berbentuk pertanyaan makhluk yang dalam hal ini manusia, arti 'baru' tersebut mengandung maksud 'pembangkitan kembali materi yang pernah ada' seperti yang terdapat pada QS. Ar-Ra'd [13]: 5 dan QS. Sabâ' [34]: 7.

Kandungan-kandungan ayat yang di dalamnya terdapat kata *jadd* ialah 1) sikap keraguraguan orang kafir terhadap adanya kebangkitan setelah kehidupan yang sekarang (QS. Ar-Ra'd [13]: 5, QS. Al-Isrâ' [17]: 49 dan 98, QS. As-Sajadah [32]: 10, QS. Sabâ' [34]: 7, serta QS. Fâthir [35]: 16); 2) menunjukkan dan membuktikan bahwa Allah swt. berkuasa atas segala sesuatunya. Allah swt. mampu mengganti makhluk yang ada sekarang dengan makhluk yang lain jika dikehendaki-Nya (QS. Ibrâhîm [14]: 19); dan 3) kebesaran atau keagungan Allah swt. dan tanda-tandanya (QS. Fâthir [35]: 27 dan QS. Al-Jinn [72]: 3).

Ayat-ayat tersebut muncul di dalam tema keimanan dengan subtema a) penjelasan tentang keislaman bangsa jin setelah mendengar Al-Qur'an; b) ancaman bagi sikap ragu-ragu orang kafir tentang kebangkitan kembali; c) keagungan Allah swt.; dan d) kemampuan membaca alam memengaruhi tingkat ketakwaan kepada Allah swt. ❖ *Cholidi* ❖

JAHANNAM (جَهَنَّم)

Di dalam Al-Qur'an kata *jahannam* disebut 77 kali. Menurut sebagian pakar, kata *jahannam* berasal dari bahasa Parsi yang diserap oleh bahasa Arab. Asal katanya adalah *jahnâm* (جَهْنَام).

Jahannam merupakan nama neraka yang diperuntukkan sebagai tempat menimpakan azab yang abadi di Hari Kiamat kelak, sebagai tempat pembalasan bagi orang-orang kafir yang mendustakan Hari Pembalasan.

Bila kata *jahannam* dihubungkan dengan konteks pembicaraan Al-Qur'an, akan ditemukan dua sisi cakupan maknanya. Suatu sisi menyangkut keterangan tentang sifat neraka

Jâhil

jahannam, dan sisi lain tentang sifat-sifat orang yang akan memasukinya kelak.

Sifat-sifat neraka *jahannam* itu antara lain dikemukakan di dalam QS. At-Taubah [9]: 35, *"pada hari dipanaskan emas dan perak di dalam neraka sehingga meleleh lalu disedukan ke dahi para penghuninya."* Di dalam Ayat 81 pada surah yang sama juga disebutkan, *"Katakanlah bahwa api neraka jahanam itu lebih/terpanas dari segala yang ada."*

Kemudian, Al-Qur'an juga menguraikan secara global sifat-sifat penghuninya, yang terdiri dari jin dan manusia (QS. Al-A'râf [7]: 179), yaitu mereka [1] yang mengingkari Allah (kafir) (QS. Âli 'Imrân [3]: 12) dan orang musyrik (QS. Al-Isrâ' [17]: 39); [2] yang munafik (QS. An-Nisâ' [4]: 140 dan QS. At-Taubah [9]: 63); (3) yang melakukan dosa-dosa besar, berupa membunuh dengan sengaja (QS. An-Nisâ' [4]: 93) dan menyebarkan berita bohong (QS. Al-Burûj [85]: 10); (4) yang menyombongkan diri terhadap Allah (QS. An-Nahl [16]: 29 dan QS. Az-Zumar [39]: 60 serta 72); [5] para pembangkang yang durhaka terhadap Rasulullah (QS. Shâd [38]: 55–56 dan QS. Al-Jinn [72]: 23); serta (6) orang yang lebih banyak kejahatan dan keburukannya (QS. Al-Mu'minûn [23]: 103). ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

JÂHIL (جَاهِل)

Kata *jâhil* adalah *ism fâ'il* (اسْمُ فَاعِلٍ = kata benda yang menunjukkan pelaku) dari kata kerja *jahila* (جَهِلَ) - *yajhalu* (يَجْهَلُ) - *jahlan* (جَهْلًا)/*jahlatan* (جَهْلَةً). Secara bahasa, arti asal kata *jâhil* adalah 'tidak tahu' dan 'tidak tenang'. Di dalam kalangan mufasir, kata *jâhil* lazim pula diartikan 'memunyai sesuatu yang tidak layak dipercayai'. Di dalam konteks yang disebut terakhir inilah, kaum kafir penyembah patung atau berhala dinamakan kaum Jahiliyah. Di dalam Al-Qur'an, demikian Al-Ashfahani, kata *jâhil* umumnya digunakan untuk maksud celaan; namun, ada pula yang tidak untuk itu.

Di dalam Al-Qur'an, kata *jâhil* disebut sepuluh kali; satu kali di dalam bentuk tunggal dan sembilan kali di dalam bentuk jamak, terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 67 dan 273, QS. Al-An'âm [6]: 35, QS. Al-A'râf [7]: 199, QS. Hûd [11]: 46, QS. Yûsuf [12]: 33 dan 89, QS. Al-Furqân [25]: 63, QS. Al-Qashash [28]: 55, serta QS. Az-Zumar [39]: 64. Semua kata *jâhil* yang terdapat di dalam ayat-ayat itu merujuk kepada arti 'tidak mengetahui atau bodoh'.

Kata *jâhil*, di dalam Al-Qur'an, terdapat pada QS. Al-Baqarah [2]: 67, yang menceritakan kisah Nabi Musa dan kaumnya, Bani Israil. Kata *jâhilîn* di dalam ayat itu, menurut Ath-Thabarsi, sama atau searti dengan kata *mustahzi'în* (مُسْتَهْزِئِيْنَ = orang yang mengolok-olok). Penggunaan kata *jâhilîn* (جَاهِلِيْنَ), katanya lebih lanjut, untuk menunjukkan bahwa perbuatan "mengejek" itu hanya dilakukan oleh orang-orang bodoh. Sementara itu, Muhammad Rasyid Ridha mengemukakan bahwa kata *jâhilîn* di dalam ayat itu melukiskan ketidaktahuan Bani Israil akan hikmah yang terkandung di dalam perintah Allah agar mereka menyembelih sapi. Kata *jâhilîn* di dalam ayat itu dikemukakan dengan arti celaan terhadap Bani Israil, sedangkan kata *al-jâhil* di dalam surah yang sama, QS. Al-Baqarah [2]: 273, yang juga berarti 'tidak tahu', bukan dimaksudkan untuk celaan.

Selain dari bentuk *ism fâ'il*, Al-Qur'an juga menggunakan bentuk *fi'il* dari patron *jahila - yajhalu*. Bentuk *fi'il* itu di dalam Al-Qur'an disebut lima kali, yang seluruhnya berupa *fi'il mudhâri'* (فِعْلٌ مُضَارِعٌ = kata kerja yang menunjukkan sekarang atau akan datang) yang berbentuk jamak, *tajhalûna* (تَجْهَلُوْنَ) dan *yajhalûna* (يَجْهَلُوْنَ) (lihat QS. Al-A'râf [7]: 138, QS. Hûd [11]: 29, QS. an-Naml [27]: 55, QS. Al-Ahqâf [46]: 23, dan QS. Al-An'âm [6]: 111). Pengembangan dari kata *jahl* yang terdapat di dalam ayat-ayat itu ada yang berarti 'tidak tahu' dan ada pula yang berarti 'memunyai sesuatu yang tidak layak dipercayai', ada yang mengandung arti celaan dan ada pula yang tidak.

Adapun yang berarti 'tidak mengetahui' dan bersifat celaan terdapat, misalnya, di dalam QS. an-Naml [27]: 55, sedangkan yang tidak bersifat celaan terdapat, misalnya, di dalam QS. Al-An'âm [6]: 111, sementara yang berarti 'tidak

mengetahui' dan sekaligus berarti 'memercayai sesuatu yang tidak layak dipercayai' terdapat di dalam QS. Al-A'râf [7]: 138.

Di dalam Al-Qur'an terdapat pula bentuk *mashdar, jahâlah* (جَهَالَة), dan disebut empat kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. an-Nisâ' [4]: 17, QS. Al-An'âm [6]: 54, QS. an-Nahl [16]: 119, dan QS. Al-Hujurât [49]: 6. Kata *jahâlah* yang terdapat di dalam ayat-ayat tersebut semuanya merujuk pada arti 'ketidaktahuan' dan digunakan bukan untuk arti celaan.

Bentuk lain yang masih seasal dengan apa yang telah diuraikan di atas adalah kata *jâhiliyah*. Kata *jâhiliyah* di dalam Al-Qur'an disebut empat kali, yaitu pada QS. Âli 'Imrân [3]: 154, QS. Al-Mâ'idah [5]: 50, QS. Al-Ahzâb [33]: 33, QS. Al-Fath [48]: 26. Kata *jâhiliah* yang terdapat di dalam ayat-ayat tersebut merujuk kepada orang-orang kafir penyembah berhala. Dengan demikian, kata *jâhiliah* di sini dapat diartikan sebagai 'memercayai dan menyembah sesuatu yang tidak semestinya'. ❖ *Suryan A. Jamal* ❖

JAHÎM (جَحِيْم)

Kata *jahîm* berasal dari kata *jahama* (جَحَمَ) – *jahmatan* (جَحْمَةً) berarti 'puncak panasnya api'. *Jahama* (جَحَمَ) – *yajhumu* (يَجْحُمُ) juga berarti 'puncak kemarahan', dikiaskan dengan puncak panasnya api karena hal itu mencerminkan panasnya hati yang meluap-luap. Bila dikatakan *jahamat al-asad 'ainuhû* (جَحَمَتْ الأَسَدُ عَيْنُهُ = singa itu melotot matanya), disebut dengan *jahamat* karena matanya bersinar terang.

Di dalam Al-Qur'an, *jahîm* merupakan salah satu nama untuk *nâr* (نَار = neraka). Kata *jahîm* ini disebut 26 kali pada 18 surah. Di samping kata ini, masih terdapat nama-nama lain untuk neraka, yaitu *jahannam* (جَهَنَّمَ = sesuatu yang sangat dalam), *hâwiyah* (هَاوِيَة = jurang), *sa'îr* (سَعِيْر = api yang menyala), *saqar* (سَقَر = terik yang menghanguskan), *lazhâ* (لَظَى = nyala api), dan *huthamah* (حُطَمَة = sesuatu yang mematahkan). Oleh sebagian ulama, nama-nama neraka itu dianggap sebagai petunjuk adanya bermacam-macam tingkatan (lapisan) neraka. Sayyid Abdullah Haddad, misalnya, mengatakan bahwa neraka itu terdiri dari tujuh lapisan, dimulai dari neraka yang paling ringan: [1) *jahannam*, konon disediakan bagi ahli tauhid yang berdosa, (2) *saqar*, (3) *lazhâ*, (4) *huthamah*, (5) *sa'îr*, (6) *jahîm*, dan (7) *hâwiyah*. Namun, kalau dilihat dari sisi "dosa" yang menyebabkan seseorang masuk ke neraka, dengan berpedoman pada nama-nama itu, tampaknya tidak terlalu tepat untuk menyimpulkan bahwa nama-nama itu menunjukkan lapisan-lapisan seperti itu. Kekafiran, salah satu dosa terberat menurut Islam, sebagai yang digambarkan di dalam Al-Qur'an, menyebabkan seseorang memasuki hampir semua neraka ini. Sementara itu, kemusyrikan yang merupakan dosa terberat sebagai yang digambarkan di dalam Al-Qur'an, menyebabkan seseorang memasuki *jahannam* (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 98) dan *jahîm* (QS. At-Taubah [9]: 113, QS. Ash-Shâffât [37]: 163).

Selain itu, orang yang masuk ke neraka *hâwiyah* seperti yang disebutkan di dalam Al-Qur'an adalah orang yang timbangan amal salehnya lebih ringan dibandingkan dengan timbangan dosanya. Agaknya dapat dikatakan bahwa semua adalah nama-nama neraka dan tidak menutup kemungkinan bahwa nama-nama itu mengimplikasikan adanya perbedaan antara masing-masing.

Di dalam Al-Qur'an disebutkan bahwa *jahîm* dinyalakan pada Hari Kiamat (QS. At-Takwîr [81]: 12) dan ketika itu juga diperlihatkan kepada manusia (QS. An-Nâzi'ât [79]: 36). Orang yang beriman (QS. Al-Mu'min [40]: 7) dan orang yang bertakwa (QS. Ad-Dukhân [44]: 51–56, dan QS. Ath-Thûr [52]: 17-18) akan terbebas dari siksa *jahîm* ini.

Adapun orang-orang yang akan masuk neraka *jahîm* ini adalah [1) orang musyrik (QS. At-Taubah [9]: 113, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 23, serta QS. Ash-Shâffât [37]: 97 dan 163); [2) orang kafir (QS. Al-Mâ'idah [5]: 10 dan 86, QS. Al-Muthaffifîn [83]: 10 dan 13, serta QS. Al-Hadîd [57]: 190); (3) orang yang mendustakan ayat-ayat Tuhan (QS. Al-Mâ'idah [5]: 10 dan 86, QS. Al-

Jahr

Muthaffifîn [83]: 10 dan 13, serta QS. Al-Hadîd [57]: 19); (4) orang yang berusaha menentang ayat-ayat Tuhan dengan melemahkan kemauan seseorang untuk beriman (QS. Al-Hajj [22]: 51); (5) orang yang sesat (الغَاوُوْنَ = *Al-Ghâûn*) (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 91); (6) orang yang meragukan datangnya Hari Kiamat (QS. Ash-Shâffât [37]: 52–55 dan QS. Al-Infithâr [82]: 11); (7) orang zalim (QS. Ash-Shâffât [37]: 63–64); (8) orang yang taklid di dalam kemusyrikan kepada orang tua yang sesat (QS. Ash-Shâffât [37]: 68–70); (9) orang yang banyak berbuat dosa (QS. Ad-Dukhân [44]: 43–47); [10) orang yang mendapatkan kitabnya di akhirat dari sebelah kiri (QS. Al-Hâqqah [69]: 25–31); [11) orang yang melampaui batas, lagi lebih mengutamakan kehidupan dunia (QS. An-Nâzi'ât [79]: 37 dan 39); [12) orang yang durhaka (QS. Al-Infithâr [82]: 14 dan QS. Al-Muthaffifîn [83]: 7); serta [13) orang yang lalai karena bermegah-megah. Nabi Muhammad saw. tidak akan diminta untuk mempertanggung-jawabkan sikap dan perbuatan penghuni jahannam itu (QS. Al-Baqarah [2]: 119) dan Allah melarang beliau mendoakan orang musyrik khususnya dan penduduk *jahîm* umumnya (QS. At-Taubah [9]: 113). ❖ *Badri Yatim* ❖

JAHR (جَهْر)

Kata *jahr* adalah bentuk *mashdar* dari *jahara* (جَهَرَ) - *yajharu* (يَجْهَرُ) - *jahran* (جَهْرًا) - *jahratan* (جَهْرَةً) *jihâran* (جِهَارًا), yang menurut Ibnu Faris berarti 'memproklamasikan sesuatu', 'membuka dan meninggikannya' (*i'lânusy-syai'i wa kasyfuhû wa 'uluwwuh* = إِعْلاَنُ الشَّيءِ وَكَشْفُهُ وعُلُوُّهُ). Menurut Muhammad Ismail Ibrahim, *jahr* berarti 'jelas' atau 'nyata' (*zhahara* = ظَهَرَ), dan juga berarti 'kenyataan melalui indra penglihatan'. Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, selain kenyataan melalui indra penglihatan, kata *jahr* juga mengandung arti 'kenyataan melalui indra pendengaran'.

Kata *jahr* di dalam bentuk *mashdar* di dalam Al-Qur'an disebut tujuh kali, yaitu di dalam QS. an-Nisâ' [4]: 148, QS. Al-A'râf [7]: 205, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 110, QS. Al-Hujurât [49]: 2, QS. Al-A'lâ [87]: 7, QS. an-Nahl [16]: 75, dan QS. Al-An'âm [6]: 3. Kata yang berbentuk *jahrah* (جَهْرَة) disebut tiga kali, dan yang berbentuk *jihâr* (جِهَار) disebut satu kali. Adapun di dalam bentuk *fi'il mâdhi* (kata kerja yang berbentuk lampau), *fi'il mudhâri'* (kata kerja yang berbentuk sekarang atau akan datang) dan *fi'il amr* (kata kerja perintah), masing-masing disebut satu kali, sedangkan di dalam bentuk *fi'il nâhi* (kata kerja yang berbentuk larangan) disebut dua kali.

Kata *jahr* di dalam QS. an-Nisâ' [4]: 148 berhubungan dengan larangan Tuhan melontarkan ucapan-ucapan buruk kepada seseorang, seperti mencela, memaki, dan menerangkan keburukan-keburukan orang lain, atau menyinggung perasaan seseorang. Hal ini hanya dibolehkan bagi orang yang teraniaya. Orang yang teraniaya boleh mengungkapkan keburukan-keburukan orang yang menganiayanya kepada hakim atau penguasa di dalam rangka membela diri di dalam agama.

Kata *jahr* di dalam QS. Al-A'râf [7]: 205 berhubungan dengan perintah berzikir dan menyebut nama Tuhan dengan merendahkan diri dan rasa takut serta tidak mengeraskan suara (*dûna al-jahr min al-qaul* = دُوْنَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ). Muhammad Baqir An-Nasiri menjelaskan maksud ayat ini dengan ungkapan *irfa'û ashwâtakum wa lâ tajharû jahran balîghâ* (إِرْفَعُوْا أَصْوَاتَكُمْ وَلاَ تَجْهَرُوْا جَهْرًا بَلِيْغًا = angkatlah suaramu sedikit dan janganlah terlalu keras).

Jahr di dalam QS. Al-An'âm [6]: 3, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 110, dan QS. Al-A'lâ [87]: 7 berkaitan dengan ilmu Tuhan. Dia mengetahui perkataan yang diucapkan dengan terang-terangan dan juga mengetahui apa yang dirahasiakan. Dia mengetahui apa yang nyata dan apa yang tersembunyi.

Kata *jahr* di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 2 berkaitan dengan adab dan tatakrama terhadap Rasulullah, yaitu tidak boleh meninggikan suara lebih dari suara Nabi, dan tidak boleh berkata kepadanya dengan suara keras.

Adapun penggunaan kata *jahrah* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 55 dan QS. an-Nisâ' [4]: 153

berkaitan dengan keingkaran dan permintaan kaum Bani Israil (umat Nabi Musa), bahwa mereka belum akan beriman kecuali bila bisa melihat Allah dengan terang (dengan mata kepala).

Al-Qurthubi menjelaskan maksud kata *jahrah* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 55 ini di dalam dua aspek. **Pertama**, sebagai sifat dialog dan permintaan mereka kepada Musa secara terang-terangan. **Kedua**, merupakan sifat bagi apa yang mereka minta kepada Musa, yaitu melihat Allah secara nyata atau terang-terangan. Lebih lanjut Al-Qurthubi menambahkan, Allah men-*ta'kid*-kan (menguatkan)nya dengan kata *jahrah*, adalah untuk membedakan antara melihat dengan mata kepala dan melihat dengan perantaraan mimpi. Jadi, *jahrah* di sini maksudnya memang melihat langsung dengan mata kepala.

Kata *jahrah* di dalam QS. Al-An'âm [6]: 47 berkaitan dengan pertanyaan Tuhan, bila siksaan Allah datang secara tiba-tiba ataupun dengan terang-terangan (*baghtatan aw jahratan* = بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً), adakah yang dibinasakan Allah selain orang yang zalim? Menurut Al-Qurthubi, maksud kata *jahrah* di sini ialah 'siang hari', yaitu siksaan datang pada siang hari.

Pengungkapan kata *jihârâ* (جِهَارًا) di dalam QS. Nûh (71): 8 berkaitan dengan seruan kepada kaumnya dengan cara terang-terangan (*jihârâ*) dan secara diam-diam tidak berhasil.

Kemudian, penggunaan kata *jahr* di dalam bentuk *fi'il mâdhi* pada QS. ar-Ra'd [13]: 10, di dalam bentuk *fi'il mudhâri'* pada QS. Thâhâ [20]: 7, dan di dalam bentuk *fi'il amr* pada QS. Al-Mulk [67]: 13 berkaitan dengan ilmu Tuhan, yang mengetahui segala sesuatu, baik yang nyata/terang-terangan maupun yang tersembunyi atau dirahasiakan. *Jahr* di dalam *bentuk fi'il nâhî* pada QS. Al-Isrâ' [17]: 110 merupakan larangan mengeraskan suara di dalam shalat dan tidak pula terlalu rendah. ❖ *Hasan Zaini* ❖

JALÂL, AL- (الجَلاَل)

Kata *al-jalâl* (الجَلاَل) terambil dari akar kata *al-jillah* (الْجِلَّة) yang pada mulanya berarti *unta yang besar.* Dari makna ini kemudian *al-jalâl*–dari segi bahasa–dipahami sebagai *sifat dari badan yang besar, kedudukan yang tinggi,* atau *peranan yang penting.*

Terdapat dua ayat yang menunjuk kepada sifat ini dengan redaksi *Dzû/Dzî al-Jalâl wa al-Ikrâm* (ذُو/ذِي الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ [Pemilik *al-Jalâl*]) dalam QS. ar-Rahmân [55]: 27 dan 78. Pemilik *al-Jalâl* adalah *al-Jalîl.*

Ar-Razi dalam tafsirnya menjelaskan bahwa kata *Jalâl* mengandung isyarat menafikan, seperti bahwa Allah bukan dalam bentuk fisik, tidak butuh, tidak lemah dan sebagainya. Jika pendapat ini diterima, maka Allah *al-Jalîl* adalah Dia Yang Mahaagung dari segala yang tidak wajar bagi-Nya.

Imam al-Ghazali mengemukakan pendapat yang lebih rinci. Menurutnya, Allah yang menyandang sifat-sifat *Jalâl* (keagungan dan kesempurnaan) mengandung makna bahwa Dia Mahakaya/Tidak butuh, Mahasuci, Maha Mengetahui, Mahakuasa, dan lain-lain, sehingga dengan demikian kata tersebut dapat dibedakan antara sifat-Nya sebagai *al-Kabîr* (الْكَبِيْر), *al-'Azhîm* (الْعَظِيْم), dan *al-Jalîl* (الْجَلِيْل *[Dzû al-Jalâl]*). *Al-Kabîr* menunjuk kebesaran Dzat-Nya, *al-Jalîl* kebesaran sifat-Nya sedang *al-'Azhîm* merupakan gabung-an dari kebesaran Dzat dan sifat yang dinisbah-kan kepada jangkauan mata hati. Sifat *Jalâl*–lanjut al-Ghazali–kalau dinisbahkan kepada mata hati yang mampu menangkapnya, dinamai *Jamâl* (جَمَال [keindahan]), dan yang menyandang sifat itu dinamai *Jamîl* (جَمِيْل [cantik/indah]).

Memang pada mulanya kata "indah" atau "cantik" digunakan untuk melukiskan sesuatu yang bersifat material yang dijangkau oleh mata kepala dan dinilai oleh pemilik mata sesuai serta berkenan. Tetapi kemudian ia mencakup juga hal-hal yang bersifat immaterial dan dijangkau oleh mata hati. Sesuatu yang immaterial yang cantik dan indah, jika dijangkau oleh mata hati, akan melahirkan kelezatan dan kegembiraan melebihi kelezatan dan kegembiraan yang diraih

oleh mata kepala, ketika memandang sesuatu yang cantik dan indah pada dunia materi.

Allah Yang Mahaindah. Segala keindahan dan kebesaran bersumber dari-Nya dan karena itu orang-orang arif yang menjangkau sekelumit dari keindahan-Nya melalui mata hati mereka merasa sangat berbahagia dan mencintai-Nya. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

JÂLÛT (جَالُوْت)

Jâlût adalah sebutan nama untuk seseorang (*ism li syakhsh*), yakni nama seorang raja yang memunyai tubuh besar dan kekar dari etnis Amalek (salah satu etnis penyembah berhala yang hidup setelah kerasulan Musa as. dan Harun as.).

Di dalam Al-Qur'an, kata *jâlût* terulang sebanyak tiga kali, yaitu QS. Al-Baqarah [2]: 249, 250 dan 251.

Dikisahkan di dalam Al-Qur'an tentang sebagian kaum Bani Israil yang diusir oleh kaum Amalek dari kampung halaman dan dipisahkan dari keluarga mereka karena takut dan lemah imannya. Di dalam soal kenegaraan, kebiasaan mereka ini selalu diatur oleh seorang raja, dan soal agama diatur oleh seorang nabi yang juga ditaati oleh raja tersebut. Nabi yang menjadi pemimpin agama ketika itu bernama Samuel. Katika Samuel mengetahui tabiat mereka yang ingin mengangkat seorang raja, beliau meragukan kesetiaan mereka karena sering menyaksikan mereka takut di dalam peperangan di jalan Allah. Keraguan Samuel mereka tanggapi: "Mengapa kami takut berperang, padahal telah cukup alasan bagi kami untuk berperang. Kami telah diusir dari kampung halaman kami dan dipisahkan dari keluarga."

Mendengar pengakuan dan kesungguhan mereka, Samuel mengangkat seorang raja yang bernama Thalut, sebagaimana firman Allah mengatakan, *wa qâla lahum nabiyyuhum innal-lâha qad ba'atsa lakum Thâlûta malikâ...* (وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا = dan nabi mereka telah berkata kepada mereka: "sesungguhnya Allah telah mengangkat Thalut menjadi raja untukmu"...) (QS. Al-Baqarah [2]: 247). Tetapi mereka tidak mau mengakui Thalut sebagai raja karena bukan keturunan raja atau nabi, tetapi seorang penyamak kulit dan penggembala. Mereka berkata, "Bagaimana kami akan patuh kepadanya, sedangkan kami lebih berhak memerintah dari padanya." Samuel menjawab, "Allah telah mengangkat Thalut sebagai raja dan dia dikaruniai ilmu yang banyak oleh Allah dan memunyai tubuh yang perkasa untuk memimpin kaum Bani Israil." Thalut inilah, kata Samuel, yang akan memimpin mereka berperang melawan bangsa Amalek yang telah mengusir mereka dari kampung halaman mereka dulu.

Salah satu bukti bahwa Thalut telah diangkat oleh Allah sebagai raja adalah dengan kembalinya "peti pusaka" bernama *tâbût* yang hilang beberapa tahun lamanya karena dirampas oleh orang-orang Amalek. Peti pusaka itu berisikan peninggalan nabi Musa dan Harun seperti tongkat Musa, sandal dan alas kaki Harun beserta beberapa potong pecahan batu pipih yang dibawa oleh Musa dari bukit Sinai. Peti pusaka inilah yang menimbulkan semangat dan selalu dibawa berperang oleh Bani Israil tersebut. Peti itu dikembalikan oleh orang-orang Amalek karena berjangkitnya berbagai macam penyakit dan malapetaka yang menimpa mereka. Mereka beranggapan bahwa peti ini membawa sial, lalu mereka kembalikan dengan memasukkannya ke sebuah pedati yang ditarik oleh dua ekor sapi. Peti itu sampai ke tangan Bani Israil bertepatan dengan terpilihnya Thalut sebagai raja. Akhirnya mereka tunduk juga dan mengakui Thalut sebagai raja mereka.

Ketika mereka diajak berperang melawan orang-orang Amalek, terlebih dahulu Thalut memberi petunjuk dan rambu-rambu agar tidak meminum air sungai yang mengalir di padang pasir, kalau diminum cukup seceduk saja. Petunjuk dan rambu-rambu ini harus mereka patuhi di dalam peperangan, karena ia merupakan cobaan dari Allah sebagaimana dicantumkan di dalam Al-Qur'an, *"Siapa yang meminum air sungai itu, maka bukan termasuk pasukanku, tetapi bagi*

yang tidak meminum atau meminum seceduk saja, maka ia termasuk pengikutku" (QS. Al-Baqarah [2]: 249).

Oleh karena peperangan itu berlangsung pada musim panas, sebagian mereka tidak menghiraukan petunjuk dan rambu-rambu tersebut dan bahkan berkata, *qâlû lâ thaâqata lanâl-yauma bi Jâlûta wa junûdih...* (قَالُوا۟ لَا طَاقَةَ لَنَا ٱلْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ), mereka berkata, "Pada hari ini kami tidak sanggup melawan raja Jalut bersama bala tentaranya..." (QS. Al-Baqarah [2]: 249). Kemudian sebagian mereka meminum air sungai itu dan tidak ikut menyeberang bersama yang lainnya.

Setelah orang-orang yang beriman dan yang tetap setia kepada Thalut berhasil menyeberang sungai itu, mereka tidak gentar kendati ada sebagiannya yang telah meminum air sungai tersebut. Bahkan mereka berkeyakinan jika meninggal di dalam peperangan akan menjumpai Allah di Hari Kiamat nanti. Dengan keyakinan mereka berkata,*...kam min fi'atin qalîlah ghalabat fi'atan katsîratan bi izhnil-lâh...* (...كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ = ...berapa banyak kelompok yang kecil bisa mengalahkan kelompok yang besar dengan izin Allah...) (QS. Al-Baqarah [2]: 249).

Kemudian Allah menjelaskan,

وَلَمَّا بَرَزُوا۟ لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ

(wa lammâ barazû li jâlûta wa junûdihi, qâlû rabbanâ afrig 'alainâ tsabran wa tsabbit aqdâmanâ wa anshurnâ 'alal-qaumil-kâfirîn)

"Dan ketika mereka telah menampak Jalut bersama bala tentaranya, mereka berkata, "Ya Allah berilah kami kesabaran, kuatkanlah pendirian kami dan tolonglah kami dari orang-orang kafir" (QS. Al-Baqarah [2]: 250).

Berkat kesabaran, keteguhan dan pertolongan Allah tersebut, pasukan Thalut yang berjumlah sedikit tetapi beriman kepada Allah dapat mengalahkan pasukan Jalut penyembah berhala yang berjumlah banyak dengan persenjataan yang lengkap tersebut.

Sebelum terjadi peperangan yang dahsyat itu, raja Jalut yang tinggi besar dan memakai baju besi itu dengan kesombongannya mengajak kaum Bani Israil untuk bertanding satu lawan satu. Dari pihak Bani Israil tidak satupun yang berani melawannya. Namun ketika itu tampil seorang pengembala kambing bernama Daud yang menyatakan kesediannya dengan memakai senjata dari alat pelempar batu yang biasa dia pakai untuk menghalau kambingnya. Karena sukar menembus baju besi Jalut, maka dengan kepandaiannya melempar batu, Daud membidikkan lemparannya tepat mengenai sasaran antara dua mata Jalut yang mengakibatkan ia roboh. Kemudian Daud mengambil pedang Jalut dan memenggalkan ke leher Jalut sehingga kepalanya terpisah dari badannya. Setelah itu pasukan Thalut yang berjumlah sedikit itu berhasil mengalahkan pasukan Jalut yang banyak dengan perlengkapan perang yang lengkap tersebut. Daud yang mengalahkan Jalut inilah kemudian yang menjadi Nabi dan Rasul.

❖ *Yaswirman* ❖

JAMA'A (جَمَعَ)

Kata *jama'a-yajma'u-jam'an* (جَمَعَ - يَجْمَعُ - جَمْعًا) adalah *fi'il muta'addî* (transitif) yang maknanya sama dengan *jamma'a* (جَمَّعَ) dan *ajma'a* (أَجْمَعَ), sedangkan bentuk *lâzim* (intransitif)-nya adalah *ijtama'a* (إِجْتَمَعَ), *tajamma'a* (تَجَمَّعَ), dan *istajma'a* (اِسْتَجْمَعَ). Menurut Ibnu Faris, kata yang berakar *jîm - mîm – 'ain,* menunjuk pada arti denotatif 'berkumpulnya sesuatu', sedangkan Ar-Raghib Al-Ashfahani menambahkan, 'berkumpulnya sesuatu sehingga berdekatan satu sama lain'.

Kata *jama'a* (جَمَعَ) dan segala kata bentukannya terdapat 129 kali di dalam Al-Qur'an. 14 kali di dalam bentuk *fi'il mâdhî* dengan wazan *jama'a* (جَمَعَ) dua di antaranya yang *mabnî majhûl* dan delapan yang *mabnî ma'lûm*, wazan *ajma'a* (أَجْمَعَ) dua kali, serta wazan *ijtama'a* (اجْتَمَعَ) dua kali. 12 kali di dalam bentuk *fi'il mudhâri'* dari wazan *jama'a* (جَمَعَ). Dua kali di dalam bentuk *fi'il amr* dari wazan *ajma'a* (أَجْمَعَ). 53 kali di dalam bentuk *jamî'* (جَمِيْع). Satu kali di dalam bentuk *mujtami'ûn* (مُجْتَمِعُوْن). 30 kali di dalam bentuk *jâmi'* (جَمِيْع). 13

Jama'a

kali di dalam bentuk *mashdar, jam'* (جَمْع). Empat kali di antaranya di dalam bentuk *mutsannâ, jam'ân* (جَمْعَان). 26 kali di dalam bentuk *ajma'ûn/ajma'în* (أَجْمَعُوْن/أَجْمَعِيْن), jamak dari *ajma'a* (أَجْمَعَ). Dua kali di dalam bentuk *ism maf'ûl, majmû'* (مَجْمُوْع). Dua kali di dalam bentuk *majma'* (مَجْمَع) dan satu kali di dalam bentuk *jumu'ah* (جُمُعَة).

Penggunannnya di dalam bentuk *fi'il* dengan wazan *jama'a* (جَمَعَ) baik *fi'il mâdhi ma'lûm, jama'a* (جَمَعَ) dan *majhûl, jumi'a* (جُمِعَ) maupun *fi'il mudhâri'*-nya, semuanya menunjukkan pada arti 'mengumpulkan sesuatu' baik yang kongkrit maupun yang abstrak, baik yang dilakukan oleh Allah maupun oleh manusia. Yang kongkrit misalnya Allah mengumpulkan manusia pada hari akhirat (QS. Âli 'Imrân [3]: 25, QS. Al-Kahf [18]: 99, QS. Al-Mursalât [77]: 38, QS. At-Taghâbun [64]: 9, QS. An-Nisâ' [4]: 87, QS. Al-An'âm [6]: 12, QS. Al-Jâtsiyah [45]: 26, QS. Al-Mâ'idah [5]: 109, QS. Al-Qiyâmah [75]: 3, QS. Sabâ' [34]: 26, dan QS. asy-Sy-râ [42]: 15); manusia mengumpulkan harta (QS. Al-Ma'ârij [70]: 18, QS. Al-Humazah [104]: 2, QS. Âli 'Imrân [3]: 157, QS. Yûnus [10]: 58, dan QS. az-Zukhruf [43]: 32). Pada dua ayat pertama memberi ancaman terhadap orang yang menyimpan, menumpuk harta, dan tidak mau mengeluarkan zakatnya, yaitu akan dimasukkan ke neraka (*wail*); matahari dan bulan akan disatukan pada Hari Kiamat (QS. Al-Qiyâmah [75]: 9), pada saat itu manusia kebingungan dan ketakutan serta berkata, *ainal-mafarr* (أَيْنَ الْمَفَرّ = kita berlindung atau lari ke mana?); mengumpulkan (mengawini) dua wanita bersaudara (QS. an-Nisâ' [4]: 23), hal itu termasuk diharamkan oleh Allah; Firaun mengumpulkan tukang-tukang sihirnya menghadapi Nabi Musa (QS. asy-Syu'arâ' [26]: 38); mengumpulkan tentara (QS. Âli 'Imrân [3]: 173), di dalam ayat itu dijelaskan bahwa berita yang disampaikan kepada orang Mukmin tentang keadaan musuh yang sedang menghimpun pasukan untuk menyerang umat Islam, tidak menggetarkan hati mereka; bahkan, berita itu semakin menguatkan hatinya; menyatukan semua manusia di dalam petunjuk Allah (QS. Al-An'âm [6]: 35), di situ disebutkan oleh Allah bahwa sekiranya Allah menghendaki maka Allah dapat menjadikan semua manusia di dalam hidayah-Nya, ini sebagai penghibur bagi Rasul agar tidak terlalu bersedih bila tidak semua orang menerima ajarannya, sedangkan yang abstrak terdapat pada QS. Thâhâ [20]: 60, Firaun mengumpulkan segala tipu dayanya untuk menghadapi Nabi Musa dan ajarannya.

Penggunaan bentuk *fi'il* dengan wazan *ajma'a* (أَجْمَعَ) yang berbentuk *fi'il mâdhî* terdapat pada QS. Yûsuf [12]: 15 dan 102. Adapun yang *fi'il amr* terdapat pada QS. Yûnus [10]: 71 dan QS. Thâhâ [20]: 64. Pada dasarnya kata *ajma'a* (أَجْمَعَ) berarti 'mengumpulkan sesuatu yang berpisah-pisah'. Kemudian, kata tersebut digunakan di dalam arti 'sepakat' karena di situ mengandung arti menyatunya pendapat dari beberapa orang yang berbeda, demikian juga, digunakan di dalam arti 'memutuskan sesuatu' atau 'niat dan tekad yang sudah bulat untuk melakukan sesuatu', seperti di dalam hadits, *"Man lam yujmi'ish-shiyâma minal-laili falâ shiyâma lah* (مَنْ لَمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ فَلاَ صِيَامَ لَهُ = Barang siapa yang tidak berniat/bertekad bulat pada malam hari untuk puasa (wajib) besoknya maka puasanya tidak sah). Penggunaan untuk makna itu juga mengandung arti menyatukan beberapa hal yang berbeda, di dalam hal ini kecendrungan yang sebelumnya berputar-putar pada beberapa alternatif lalu kecendrungan-kecendrungan diri itu disatukan pada satu pilihan. Di dalam QS. Yûsuf [12]: 15 dan 102, mengandung arti 'kesepakatan dan kebulatan tekad', kedua ayat tersebut menyatakan bahwa saudara-saudara Yusuf sepakat dan bertekad bulat untuk membuang Yusuf ke dalam sebuah sumur tua yang kering. Kemudian, di dalam QS. Yûnus [10]: 71, mengandung arti 'menghimpun' dan 'kebulatan tekad'. Ayat tersebut mengemukakan pernyataan Nabi Nuh kepada kawannya bahwa jika mereka merasa berat tinggal bersamanya dan menerima ajarannya maka mereka dipersilakan membulatkan keputusan dan menghimpun sekutu-sekutunya untuk membinasakan dirinya dan dia menyatakan bahwa dia hanya

bertawakkal kepada Allah, sedangkan di dalam QS. Thâhâ [20]: 64 mengandung arti 'menghimpun', di mana dijelaskan bahwa Fir'aun menyeru kepada pengikutnya agar menghimpun segala daya (sihir) mereka untuk menghadapi Nabi Musa.

Penggunaan bentuk *jam'u*, di samping digunakan di dalam arti *mashdar* yakni 'pengumpulkan' juga digunakan di dalam arti yang lain, yaitu 'kelompok manusia', 'tentara', 'janin yang telah berusia 40 hari di dalam rahim', 'semua jenis kurma yang asing', dan 'sebutan bagi Muzdalifah'. Di dalam Al-Qur'an, kata tersebut digunakan di dalam beberapa arti:

1. Berarti kelompok (QS. Al-Qamar [54]: 45 dan QS. Al-'Âdiyât [100]: 5). Di dalam ayat pertama dinyatakan bahwa golongan musyrik yang merasa kuat pasti bakal kalah dan mundur, sedangkan ayat kedua mengemukakan salah satu sifat kuda yang dijadikan sumpah oleh Allah adalah menyerbu ke tengah-tengah kumpulan (kelompok) musuh.
2. Menunjukkan arti Hari Kiamat dengan sebutan *yaumul-jam'i* (يَوْمُ الْجَمْعِ = hari pengumpulan) (QS. asy-Syûrâ [42]: 7 dan QS. at-Taghâbun [64]: 9).
3. Menunjukkan arti *taukîd* (تَوْكِيْد = penguat) atau sebagai *maf'ûl muthlaq* (QS. Al-Kahf [18]: 99). Di situ dikemukakan bahwa pada saat sangkakala ditiup maka saat itu benar-benar Tuhan akan mengumpulkan semua manusia.
4. Digunakan sebagai *mashdar* biasa di dalam arti 'mengumpulkan' (QS. Al-A'râf [7]: 48, QS. Al-Qashash [28] 78, QS. asy-Syûrâ [42]: 29, dan QS. Al-Qiyâmah [75]: 17). Di dalam QS. asy-Syûrâ [42]: 29, menegaskan bahwa Allah mampu mengumpulkan segala yang telah diciptakan-Nya jika Dia menghendaki.

Adapun penggunaannya di dalam bentuk *mutsannâ, jam'ân* (جَمْعَان), semuanya menunjukkan pada 'dua kelompok yang bermusuhan', seperti pasukan Nabi saw. dengan kaum musyrik atau orang kafir di dalam perang Uhud dan Badar. Dikatakan, *yaumal-taqal-jam'ân* (يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ = saat bertemunya dua kelompok) (QS. Âli 'Imrân [3]: 155 dan 166 serta QS. Al-Anfâl [8]: 41). Demikian juga kelompok Nabi Musa as. yang dikejar oleh kelompok Firaun, dikemukakan bahwa tatkala kedua kelompok sudah bisa melihat satu sama lain, pengikut Musa as. khawatir dan berkata bahwa mereka dapat tersusul oleh musuh, tetapi Musa as. berkata, "Tidak" seraya mengingatkan bahwa Tuhan akan selalu bersamanya. Penggunaan bentuk *ijtama'a* (اجْتَمَعَ) di dalam Al-Qur'an, baik di dalam bentuk *fi'il* maupun di dalam bentuk *ism fâ'il, mujtami'ûn* (مُجْتَمِعُوْن) semuanya berarti 'berkumpul' (QS. Al-Isrâ [17]: 88, QS. Al-Hajj [22]: 73, dan QS. asy-Syu'arâ' [26]: 39). Pada ayat pertama berbicara di dalam konteks kemukjizatan Al-Qur'an yang menyatakan bahwa sekalipun jin dan manusia berkumpul untuk membuat semisal Al-Qur'an, niscaya mereka tidak akan mampu walaupun saling membantu.

Penggunaan bentuk *majma'* (مَجْمَع) digunakan untuk menunjukkan pada orang atau tempat yang dijadikan tempat pertemuan. Tempat bertemunya dua lautan (air tawar dan air asin) dinamai *majma'ul-bahrain* (مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ), tempat pertemuan disebut *majma'ah* (مَجْمَعَة), gundukan tanah atau pasir juga disebut *majma'ah* (مَجْمَعَة). Di dalam Al-Qur'an, penggunaan kata tersebut ditemukan satu kali di dalam arti pertemuan dua lautan (QS. Al-Kahf [18]: 60), di situ dimukakan kisah Nabi Musa mencari ilmu dan menyatakan tidak akan berhenti berjalan sebelum sampai ke pertemuan dua lautan (tempat orang yang dia cari untuk dijadikan guru).

Penggunaan *jâmi'* (*ism fâ'il*) yang berarti 'yang mengumpulkan'. Kata yang padat dan berisi biasa disebut *jawâmi'ul-kalim* (جَوَامِعُ الْكَلِم). Al-Qur'an sendiri dinamai demikian karena kandungan dan isinya padat. *Jâmi'* juga berarti 'perut' (dalam dialek Yaman) karena ia menghimpun segala macam makanan. Belenggu juga disebut *jâmi'ah* karena mengumpulkan dua tangan di atas tengkuk. Tuhan juga di dalam salah satu sifat-Nya disebut *Jâmi'*. Menurut Ibnu Atsir, itu karena Dia yang mengumpulkan segala

Jâmi'

makhluk di akhirat. Ada juga yang berpendapat, karena Dialah yang menyatukan segala makhluk yang serupa dan segala makhluk yang berlawanan di dalam wujud ini. Al-Qur'an menggunakan kata ini di dalam tiga tempat, dua kali sebagi sifat Tuhan, Yang Menghimpun manusia di hari akhirat (QS. Âli 'Imrân [3]: 9) dan Yang Mengumpulkan orang-orang munafik dan kafir di neraka Jahannam (QS. An-Nisâ' [4]: 140). Satu kali lagi sebagai urusan yang memerlukan pertemuan atau sesuatu yang membuat orang berkumpul, *amrun jâmi'un* (أَمْرٌ جَامِعٌ) (QS. An-Nûr [24]: 62). Ayat ini menjelaskan tentang adab pergaulan orang Mukmin terhadap Rasul di mana disebutkan, bahwa apabila mereka berada bersama-sama Rasul di dalam suatu urusan yang memerlukan pertemuan, mereka tidak meninggalkan Rasul sebelum meminta izin kepadanya. Ada yang menafsirkan *amrun jâmi'un* di situ sebagai hari Jumat, ada juga yang menafsirkannya sebagai semua yang memerlukan pertemuan, seperti peperangan.

Penggunaan *majmû'* (مَجْمُوْع) terdapat dua kali dan semuanya berbicara dalam konteks hari akhirat yang menegaskan, bahwa semua manusia pasti akan dikumpulkan pada hari akhirat (QS. Hûd [11]: 103 dan QS. Al-Wâqi'ah [56]: 50).

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

JÂMI' (جَامِع)

Kata *Jâmi'* (جَامِع), terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *jîm, mîm,* dan *'ain*. Maknanya berkisar pada *keterhimpunan*. Kota Mekah dinamai *Jami'*, karena manusia berhimpun di sana. Jum'at adalah hari ketika orang berhimpun di masjid. *Yaum al-Jami'* (يَوْمُ الْجَامِع) adalah hari berhimpunnya seluruh manusia di padang Mahsyar.

Dalam al-Qur'an, kata *jâmi'* ditemukan sebanyak tiga kali. Dua menyifati Allah, yang pertama dalam konteks menghimpun manusia pada Hari Kiamat: (QS. Âli 'Imrân [3]:9) sedang yang kedua menghimpun orang kafir dan munafik di neraka (QS. an-Nisâ' [4]: 140).

Kata *jâmi'* yang ketiga menyifati *urusan,* yakni urusan yang menyangkut himpunan banyak orang/masyarakat (QS. an-Nûr [24]: 62).

Allah *al-Jâmi'* mengandung arti bahwa Dia yang akan menghimpun semua manusia.

قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ

Katakanlah: "Sesungguhnya orang-orang yang terdahulu dan orang-orang yang terkemudian, benar-benar akan dihimpun di waktu tertentu pada hari yang ditentukan" (QS. al-Wâqi'ah [56]: 49-50).

Allah menghimpun masing-masing dalam kelompok yang sama; yang taat dihimpun di surga dan yang durhaka dihimpun di neraka.

Imam al-Ghazali, sebagaimana kebiasaannya, memahami makna sifat Allah ini dalam arti yang luas. Allah *al-Jâmi'* menurutnya adalah Dia yang menghimpun yang sama, yang berbeda, dan yang bertolak belakang. Allah menghimpun yang sama antara lain menghimpun manusia seluruhnya di permukaan bumi, dan kelak di padang Mahsyar. Dia menghimpun yang berbeda, seperti menghimpun semua langit, planet-planet, udara, bumi, samudera, binatang, tumbuh-tumbuhan, barang tambang yang beraneka macam, semuanya dengan bentuk, warna, rasa dan sifat yang berbeda-beda. Dia menghimpunnya di bumi, kemudian menghimpun segalanya di alam raya. Termasuk dalam penghimpunan ini, apa yang terhimpun dalam diri manusia dan binatang, berupa tulang, otot, urat, otak, kulit, darah dan lain-lain. Sedang menghimpun yang bertolak belakang adalah semacam menghimpun dalam diri binatang antara panas dan dingin, lembab dan kering. Yang ini adalah puncak penghimpunan. Demikian al-Ghazali.

Setelah merujuk kepada al-Qur'an kita dapat menambahkan, bahwa kata kerja yang terdiri dari ketiga huruf di atas, yang pelakunya Allah pada umumnya —kalau enggan berkata semuanya— dikemukakan oleh al-Qur'an dalam konteks kecaman. Perhatikan QS. al-Mursalât [77]: 37-38, at-Taghâbun [64]: 9, dan al-Qiyâmah [75]: 3).

Di sisi lain, Allah juga dengan mengguna-

Jamal

kan ketiga huruf di atas, menegaskan bahwa, *"Rahmat Tuhanmu lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan"* (وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ) (QS. az-Zukhruf [43]: 32), dan bahwa hendaklah manusia menyambut petunjuk-petunjuk Allah dan:

بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ

"Dengan karunia Allah dan rahmat-Nya, hendaklah dengan itu mereka bergembira. Karunia Allah dan rahmat-Nya itu adalah lebih baik dari apa yang yajma'ûn (mereka kumpulkan)" (QS. Yûnus [10]: 58).

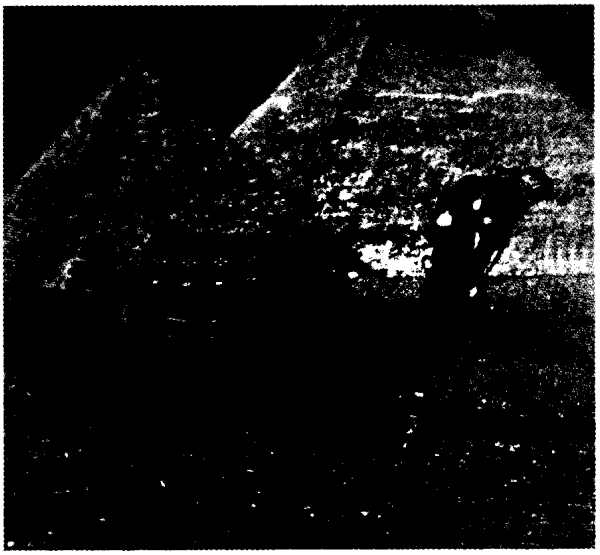
Satu hal yang secara tegas dinyatakan Allah bahwa Dia tidak menghendaki untuk menghimpun seluruh manusia dalam satu keimanan. Camkan firman-Nya dalam (QS. al-An'âm [6]: 35). Jika Allah menghendaki itu, niscaya manusia tidak dianugerahi akal, serta kebebasan memilih, atau dengan kata lain, Dia menciptakan manusia sama dengan malaikat atau bintang.

Ada juga ayat yang menggunakan kata yang terdiri dari ketiga huruf tersebut yang pelakunya manusia, kata ini pada umumnya mengisyaratkan hal-hal yang negatif. Keseluruhan kata *jama'* yang pelakunya manusia adalah mereka yang durhaka. Perhatikan (QS. Thâhâ [20]: 60,. al-Ma'ârij [70]: 17-18). QS. al-Humazah [104]: 1-2. Kata *jumi'a* (جُمِعَ), *ajmi'û* (أَجْمِعُوا), *yajma'ûn* (يَجْمَعُونَ), *jam'an* (جَمْعًا), *jam'ukum* (جَمْعُكُمْ) kesemuanya dikemukakan dalam konteks kecaman atau ancaman. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

JAMAL (جَمَل)

Kata *jamal,* menurut Ibnu Faris, penulis kitab *Maqâyîsil-Lughah,* memunyai beberapa arti asal yaitu 'kumpulan', 'besar', 'ciptaan', dan 'bagus' atau 'cantik'. Umpamanya, *ajmaltu asy-syai'* (أَجْمَلْتُ الشَّيْءَ = aku mengumpulkan atau menjumlahkan sesuatu), *ajmaltuhu* (أَجْمَلْتُهُ = aku menghasilkannya), *rajulun jamîl* (رَجُلٌ جَمِيْل = laki-laki yang tampan). Kata *jamal,* menurut Ibrahim Anis, berarti 'unta yang besar'. Unta dinamakan *jamal* karena tubuhnya besar.

Kata *jamal* di dalam bentuk tunggal disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS.



Orang yang mendustakan ayat-ayat Allah tidak akan masuk surga hingga unta masuk ke lubang jarum.

Al-A'râf [7]: 40. Kata lain yang seasal dengan *jamal* adalah *jamâl* (جَمَال) yang disebut satu kali, yaitu di dalam QS. An-Nahl [16]: 6. Kata *jamîl* (جَمِيْل) disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. Yûsuf [12]: 18 dan 83, serta QS. Al-Hijr [15]: 85. Kata *jamîlâ* (جَمِيْلاً) disebut empat kali, yaitu di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 28 dan 49, QS. Al-Ma'ârij [70]: 5, serta QS. Al-Muzzammil [73]: 10. Kata *jimâlat* (جِمَالَت) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 33, dan kata *jumlah* (جُمْلَة) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Furqân [25]: 32.

Kata *jamal* di dalam QS. Al-A'râf [7]: 40 disebut di dalam konteks pembicaraan tentang orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Allah dan menyombongkan diri terhadap-Nya. Pintu-pintu langit tidak dibuka bagi mereka (maksudnya amal dan doa mereka tidak diterima). Mereka juga tidak akan masuk surga hingga unta masuk ke lubang jarum.

Kata *jamal* di dalam QS. An-Nahl [16]: 6 disebut dengan makna 'indah'. Konteks ayat ini mengenai penciptaan binatang ternak oleh Allah yang besar manfaatnya bagi manusia. Mereka memperoleh pandangan yang indah ketika membawanya kembali ke kandang dan ketika melepaskannya ke tempat penggembalaan.

Kata *jamîl* di dalam QS. Yûsuf [12]: 18 dan 83 berkaitan dengan kisah Yusuf, yang mendapat

perlakuan tidak baik dari saudara-saudaranya; padahal, Yusuf anak kesayangan Ya'qub. Namun, Ya'qub menerimanya dengan penuh kesabaran atau kesabaran yang indah (*shabrun jamîl* = صَبْرٌ جَمِيْل).

Kata *jamîl* di dalam QS. Al-Hijr [15]: 85 berkaitan dengan kisah Nabi Shaleh bersama kaumnya (biasa disebut kaum Tsamud). Tuhan menyuruh Shaleh memaafkan kesalahan mereka dengan cara yang baik (*ash-shafh al-jamîl* = اَلصَّفْحُ الْجَمِيْلُ). Kata *jamîl* di sini lebih tepat diberi makna 'baik'.

Demikian juga kata *jamîlâ* di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 28 dan 49, QS. Al-Ma'ârij [70]: 5, serta QS. Al-Muzzammil [73]: 10, semuanya itu dengan makna 'bagus, indah atau baik'. Kata *jimâlat* di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 33 adalah bentuk jamak dari kata *jamal* yang berarti 'unta'. Kata *jumlah* di dalam QS. Al-Furqân [25]: 32 bermakna 'sekaligus'. Konteks ayat ini mengenai pertanyaan orang kafir, mengapa Al-Qur'an itu tidak diturunkan sekali turun saja. ❖ *Hasan Zaini* ❖

JANÂ (جَنَى)

Menurut Ibnu Faris, asal makna kata *janâ* adalah 'memetik buah dari pohonnya'. Selain itu, kata *janâ* juga berarti 'melakukan dosa/kesalahan'. Kata *jinâyah* (جِنَايَة = kejahatan) termasuk ke dalam pengertian kedua ini. *Al-jânî* (اَلْجَانِى = buah yang dipetik), *Al-janiyyah* (اَلْجَنِيَّةُ = kain sutera, dan juga berarti dosa), *Al-janiy* (اَلْجَنِى = pemetik buah, dan juga berarti yang berbuat dosa/kejahatan).

Kata *janâ* disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 54, kata *janiyya* disebut juga satu kali, yaitu di dalam QS. Maryam [19]: 25. Kata *janâ* di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 54 berkaitan dengan nikmat surga. Penghuni surga bertelekan di atas permadani yang sebelah dalamnya dilapisi sutra. Di dalam surga ada buah-buahan yang dapat dipetik dari dekat. Kata *janiyyâ* (جَنِيًّا) di dalam QS. Maryam [19]: 25 dipergunakan di dalam konteks kisah kelahiran Nabi Isa bin Maryam. Allah memerintahkan kepada Maryam (ibu Isa) agar menggoyang pangkal pohon kurma ke arahnya. Dengan demikian, buah kurma yang masak jatuh berguguran. ❖ *Hasan Zaini* ❖

JANAF (جَنَفَ)

Asal makna kata *janaf,* menurut Ibnu Faris dan Muhammad Ismail Ibrahim, adalah 'menyimpang', 'berlaku zalim', atau 'tidak adil'.

Kata *janaf* (جَنَفَ) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 182. Kata *mutajânif* (مُتَجَانِفٍ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 3. Kata *janafa* (جَنَفَ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 182 berhubungan dengan masalah wasiat. Bila seseorang khawatir terhadap orang yang berwasiat itu berlaku berat sebelah (tidak adil) atau berbuat dosa, lalu ia mendamaikan mereka maka tidaklah ada dosa baginya. Yang dimaksud dengan mendamaikan di sini ialah menyuruh orang yang berwasiat berlaku adil di dalam berwasiat sesuai dengan ketentuan syarak.

Kata *mutajânif* (مُتَجَانِفٍ) di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 3 digambarkan di dalam konteks pembicaraan tentang jenis-jenis barang/makanan yang diharamkan Allah, yaitu bangkai, darah, daging babi, daging hewan yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang sempat disembelih. Namun, di dalam keadaan terpaksa karena kelaparan, tanpa sengaja/cenderung berbuat dosa, jenis-jenis barang tersebut boleh dimakan, sekedar untuk mempertahankan hidup.

❖ *Hasan Zaini* ❖

JANB (جَنْب)

Kata *janb* (جَنْب) berasal dari *janiba* (جَنِبَ) – *yajnubu* (يَجْنُبُ) – *janban wa janâbatan* (جَنْبًا وَجَنَابَةً) yang berarti 'di sisi', 'di samping', dan bisa juga berarti 'jauh' dan 'menjauhkan'. Menurut Ar-Raghib dan Ibnu Faris, kata *janb* bisa memunyai dua arti. **Pertama,** berarti 'dekat' atau 'di samping', 'di sisi' (*an-nâhiyah* = اَلنَّاحِيَةُ); **kedua,** berarti 'jauh' dan 'menjauhkan' (*al-bu'du* = اَلْبُعْد). Di dalam Al-Qur'an kata *janb* disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 36, QS. Az-Zumar [39]: 56, dan QS. Yûnus [10]: 12. Semua

kata *janb* di dalam ayat ini memunyai arti yang tidak jauh berbeda dengan yang disebutkan di atas. Kalau *janb* (جَنْب) dihubungkan dengan kata yang lain, artinya agak berbeda, seperti kata *ash-shâḥib bil-janb* (الصَّاحِبُ بِالجَنْبِ), berarti 'yang sejawat' dan *li janbihî* (لِجَنْبِهِ), *junûbuhum* (جُنُوْبُهُمْ), yang berarti 'berbaring'.

Di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 36 ini Allah swt. menekankan perlunya saling berbuat baik terhadap sesama, khususnya terhadap ibu bapak, karib kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga yang dekat dan yang jauh, termasuk terhadap teman sejawat (*ash-shâḥib bil-janb* = الصَّاحِبُ بِالجَنْبِ), orang yang merantau untuk belajar (*ibn sabîl*), serta hamba sahaya.

Menurut Thabathabai, berbuat baik itu sama dengan mencari keridhaan Allah, mengharapkan pahala akhirat, tidak mengikuti hawa nafsu, dan tidak berbuat syirik. Menurut Ibnu Abbas, yang dimaksud dengan *ash-shâḥib bil-janb* (الصَّاحِبُ بِالجَنْبِ) adalah teman sejawat di dalam perjalanan, sedangkan menurut Az-Zamakhsyari, *ash-shâḥib bil-janb* (الصَّاحِبُ بِالجَنْبِ) adalah orang yang menemani kita baik dalam perjalanan, tetangga sebelah rumah, maupun teman dalam menuntut ilmu. Bahkan, teman duduk di samping kita juga termasuk ke situ.

Adapun kata *janb* yang digunakan dengan ungkapan *li janbihî* (لِجَنْبِهِ) yang terdapat dalam QS. Yûnus [10]: 12 berarti 'dalam keadaan berbaring'. Kata itu digunakan Al-Qur'an untuk menjelaskan bahwa manusia apabila ditimpa bahaya, berdoa kepada Tuhan di dalam keadaan berbaring, duduk atau berdiri.

Kata *junûb* (جُنُوْب) berasal dari kata yang sama dengan *janb* (جَنْب), yaitu dari *janaba* (جَنَبَ), *yajnubu* (يَجْنُبُ), *janâbatan* (جَنَابَةً) yang berarti *al-bu'du* (البُعْد), 'jauh' dan 'menjauhkan'.

Menurut Ahmad Faris bin Zakaria, asal kata *al-janâbah*, yang berarti kondisi seseorang yang telah melakukan hubungan suami-istri, atau keluar sperma, yang menyebabkan tidak suci, berasal dari pengertian kata *al-bu'du* (البُعْد), yaitu suatu perbuatan yang menjadikan pelakunya menjauh dari shalat, masjid, membaca Al-Qur'an dan sebagainya, sesuai dengan ketentuan hukum syariat.

Di dalam Al-Qur'an kata *junûb* (جُنُوْب) (terdapat *waw* antara *nûn* dan *bâ*) disebut lima kali, yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 103, QS. Âli 'Imrân [3]: 191, QS. At-Taubah [9]: 35, QS. Al-Hajj [22]: 36, dan QS. As-Sajadah [32]: 16. Kata-kata *junûb* (جُنُوْب) yang terdapat di dalam ayat di atas diartikan sebagai 'berbaring', sedangkan kata *junub* (جُنُب) (tanpa *waw* antara *nun* dan *ba*) disebut empat kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 36 dan 43, QS. Al-Mâ'idah [5]: 6, serta QS. Al-Qashâsh [28]: 11. Kata-kata *junub* (جُنُب) yang terdapat pada ayat-ayat terakhir ini diartikan sebagai 'tidak suci' atau 'menjauhkan diri dari hal-hal yang dilarang menurut hukum syariat, seperti shalat, membaca Al-Qur'an, dan ke masjid'.

Kata *junûb* (dengan arti 'berbaring') pada QS. An-Nisâ' [4]: 103 menurut Thabathabai adalah *kinâyah* (kiasan). Artinya, kiasan terhadap orang yang melakukan zikir kepada Allah di dalam segala situasi dan kondisi dan zikir itu dilakukan secara terus-menerus. Ayat ini juga berkaitan dengan QS. Âli 'Imrân [3]: 191 yang menjelaskan faedah zikir kepada Allah di dalam keadaan apa pun. Kebiasaan ini merupakan ciri orang yang berakal (*ulul al-albâb* = أُوْلُوْ الأَلْبَاب), yaitu mereka yang senantiasa mengamati dan mencari hikmah dan rahasia di balik ciptaan Allah. Mereka inilah orang-orang yang dijanjikan Allah surga di akhirat nanti.

Kata *junûb* (جُنُوْب) dengan tambahan huruf *waw* setelah *nûn* berbeda dengan kata *junub* tanpa *waw* pada QS. An-Nisâ' [4]: 43 yang berarti 'tidak suci' atau menjauh dari shalat dan sebagainya. Pada Ayat 43 QS. An-Nisâ' ini Allah swt. menjelaskan bahwa orang Mukmin dilarang mengerjakan shalat di dalam keadaan *junub* (جُنُب) (tidak suci karena bersetubuh dengan istri, atau karena sebab lainnya). Ia harus bersuci terlebih dahulu; jika di dalam perjalanan (musafir) ia boleh bertayamum, kemudian baru mengerjakan shalat. Jadi, pada Ayat 43 QS. An-Nisâ' *junub* (جُنُب) berarti 'tidak suci' karena keluar mani

(sperma) atau sebab lainnya sehingga menjauhkan pelaku *junub* (جُنُب) dari perbuatan yang dilarang oleh hukum syara'.

Pada QS. Al-Qashash [28]: 11 kata *junub* (جُنُب) memiliki arti 'jauh (lawan dekat)', yaitu berkaitan dengan kisah Nabi Musa as. yang dihanyutkan ibunya di sungai Nil hingga jauh dan kemudian dipungut oleh keluarga Firaun.

Adapun pada QS. As-Sajadah [32]: 16 kata *junûb* (جُنُوْب) diartikan dengan 'lambung' atau 'perut', yaitu lambung orang-orang Mukmin itu jauh dari tempat tidurnya. Artinya orang-orang Mukmin yang mengerjakan shalat malam mengharapkan ridha dan ampunan Allah; mereka sering tidak tidur di malam hari sehingga diberi kiasan "lambung" mereka jauh dari tempat tidur.

Jadi, kata *janb* (جَنْب) dan *junub* (جُنُب) di dalam Al-Qur'an tidak semata-mata berarti 'sisi', 'di samping', dan 'jauh' atau 'menjauhkan', tetapi juga berarti 'berbaring' (di dalam arti kiasan). Selain itu, konteks junub juga memberi arti 'perbuatan yang menjauhkan seseorang dari shalat, membaca Al-Qur'an, dan pergi ke masjid' (dua yang terakhir masih terdapat perbedaan pendapat di antara ulama, khususnya ulama fiqih). Kata *junub* (جُنُب) ini bagi kaum Muslim sudah sangat populer diartikan sebagai tidak suci dari hal-hal yang ditentukan hukum syara'. ❖ *Hatamar* ❖

JANNA (جَنَّ)

Kata *janna* di dalam bentuk kata kerja masa lalu (*mâdhî*) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-An'âm [6]: 76. Di dalam bentuk-bentuk lainnya, kata itu disebut sebanyak 221 kali; misalnya di dalam bentuk *jânn* (جَانّ) sebanyak tujuh kali seperti di dalam QS. Al-Hijr [15]: 27, di dalam bentuk *al-jinn* (الْجِنّ) 22 kali seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 100, di dalam bentuk *jinnah* (جِنَّة) 10 kali seperti di dalam QS. Al-A'râf [7]: 184, di dalam bentuk *majnûn* (مَجْنُوْن) 11 kali seperti di dalam QS. Al-Hijr [15]: 6, dan di dalam bentuk *jannah* (جَنَّة) dengan segala bentuk *tatsniyah* (تَثْنِيَة = dua) dan jamaknya 161 kali seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 35.

Kata *janna* yang berasal dari *janana* (جَنَنَ) pada asalnya berarti 'tertutup', yaitu tidak dapat dijangkau oleh pancaindra manusia. Dari akar kata inilah pengertiannya berkembang sejalan dengan perkembangan konteks pemakaiannya sehingga terbentuk berbagai kata lain. Misalnya, kata *janîn* (جَنِيْن) diartikan dengan 'bayi yang masih berada di dalam kandungan ibunya'. Diartikan demikian karena bayi tersebut masih tertutup oleh perut ibunya. Salah satu makhluk halus ciptaan Tuhan disebut jin karena hakikat dan wujudnya tidak dapat diketahui oleh indra manusia. Seorang yang gila disebut *majnûn* karena akalnya tertutup. Kebun yang dipenuhi dengan tumbuh-tumbuhan sehingga menutupi pandangan manusia dinamai *jannah;* kata ini diartikan juga dengan 'surga' karena hakikat surga tertutup dari pengetahuan indra dan akal manusia, atau karena di sana terdapat hal-hal yang oleh Nabi saw. diketahui sebagai tidak pernah terlihat oleh mata, terdengar oleh telinga, dan terjangkau oleh akal pikiran manusia.

Ayat-ayat yang menyebut kata *janna* dengan segala bentuknya itu memberi keterangan bahwa Al-Qur'an menggunakan kata tersebut untuk arti-arti sebagai berikut:

1. Gelap, tidak ada cahaya disebabkan mata hari telah terbenam dan malam pun tiba (QS. Al-An'âm [6]: 76);
2. Surga, tempat orang-orang yang beriman dan beramal saleh kelak di Hari Kemudian (QS. An-Nisâ' [4]: 124);
3. Janin, yaitu bayi yang masih berada di dalam kandungan (QS. An-Najm [53]: 32);
4. Perisai yang dapat digunakan untuk melindungi diri dari senjata musuh atau untuk memperkuat ucapan-ucapan bohong agar orang lain memercayainya (QS. Al-Mujâdilah [58]: 16);
5. Gila, sakit jiwa, rusak ingatan, atau tertutup akal seperti yang sering dituduhkan Firaun kepada Nabi Musa (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 27) atau kata-kata yang diucapkan orang-orang kafir kepada Nabi Muhammad (QS. Al-Hijr [15]: 6);
6. Kebun yang ditumbuhi oleh tanaman-

tanaman yang subur dan menghasilkan buah-buahan yang lezat serta membawa kemakmuran suatu negeri (QS. Sabâ' [34]: 15) atau ditumbuhi oleh tumbuh-tumbuhan yang buahnya pahit (QS. Sabâ' [34]: 16);

7. Jin, yaitu makhluk halus yang berakal ciptaan Tuhan; mereka menerima syariat sebagaimana syariat yang diterima umat Nabi Muhammad saw. (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 56).

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

JÂR (جَار)

Kata *jâr* adalah bentuk *mufrad* untuk kata *jîrân wa jiwâr* (جِيْرَان وَجِوَار). Kata ini terambil dari akar kata yang rangkaian huruf-hurufnya mengandung makna 'bertetangga', 'berdampingan', 'pelindung', 'penolong', atau 'sekutu'. Di dalam hadits Nabi saw. ditemukan kata *jâr* (جَار) dengan arti 'tetangga', yakni hadits yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim yang bersumber dari Abu Hurairah, *"... Waman kâna yu'minu bi-llâhi wal-yaumil-âkhiri falyuhsin ilâ jârihi..."* (وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُحْسِن إِلَى جَارِهِ = ...Dan barangsiapa yang beriman kepada Allah dan hari akhir maka hendaklah ia berlaku baik kepada tetangganya...).

Secara leksikal, kata *jâr* memunyai beberapa arti. Ibnu Manzhur di dalam *Lisânul 'Arab* mengartikan kata ini dengan 'orang yang berdampingan rumah', 'orang yang memperoleh perlindungan', 'penolong', dan 'rumah-rumah yang berdekatan'. Louis Ma'luf di dalam *Al-Munjid fil-Lughah* menuliskan makna kata *al-jâr* dengan 'orang yang meminta perlindungan' atau 'orang yang memberi perlindungan kepada seseorang'. Al-Ashfahani di dalam *Al-Mufradât fi Gharîbil Qur'ân* memberi arti kata *jâr* dengan 'orang yang menempati tempat tinggal yang berdekatan'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *jâr* (جَار) ditemukan sebanyak tiga kali pada dua ayat, yakni QS. An-Nisâ' [4]: 36 (dua kali) dan QS. Al-Anfâl [8]: 48. Pada ayat yang pertama, kata *al-jâr* disebutkan dua kali, yang kesemuanya mengandung makna 'tetangga', sebagaimana firman Allah swt., *"... wal-jâri dzîl-qurbâ wal-jâril-junubi"* (وَالْجَارِ ذِى الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ = ... tetangga yang dekat dan tetangga yang jauh). Terdapat perbedaan pendapat ulama tentang batasan pengertian *al-jâr* (الْجَار = tetangga). Ali bin Abi Thalib misalnya, memberi batasan dari segi jarak untuk makna 'tetangga yang dekat dan tetangga yang jauh', yaitu sejauh seruan yang bisa didengar. Nauf Asy-Syami menafsirkan 'tetangga dekat' adalah orang Islam dan 'tetangga jauh' adalah orang-orang Yahudi dan Nasrani. Sebagian mufasir berpendapat, bahwa siapa yang menempati suatu tempat atau berada di dalam suatu kota adalah bertetangga. Sebagian ulama menafsirkan *al-jâri dzîl-qurbâ* (الْجَارِ ذِى الْقُرْبَى) adalah tempat tinggal yang berdekatan dan *al-jâril-junubi* (الْجَارِ الْجُنُبِ) adalah tempat tinggal yang berjauhan. Ibnu Syihab Az-Zuhri mengemukakan, bahwa batasan makna *al-jâr* (الْجَار = tetangga) adalah empat puluh rumah ke arah setiap penjuru. Al-Qurthubi sendiri berpendapat bahwa baik Muslim maupun non-Muslim yang berdekatan dan yang berjauhan mencakup arti 'bertetangga' walaupun tidak ada hubungan kekerabatan. Oleh karena itu, menurut Al-Maraghi, ayat ini memberi petunjuk kepada orang yang bertetangga agar saling menolong, mengasihi, dan saling berbuat baik, sekalipun kepada keluarga yang non-Muslim. Mengingat, Nabi saw. sendiri bersikap baik dan ramah terhadap tetangganya yang Yahudi. Hal ini dibuktikan, bahwa ketika menyembelih seekor kambing, beliau memberikan sebagian dagingnya kepada tetangganya tersebut.

Ayat kedua yang menggunakan kata *jâr* (جَار) adalah QS. Al-Anfâl [8]: 48. *Jâr* dalam pengertian ini adalah 'pelindung'. Al-Maraghi menjelaskan, bahwa balatentara setan disebarkan ke dalam barisan kaum musyrikin untuk menggoda dan merasuki ruh mereka yang jahat dengan hal-hal yang dapat memperdaya sekaligus berjanji untuk menjadi pelindung mereka. Dalam pada itu, balatentara malaikat pun

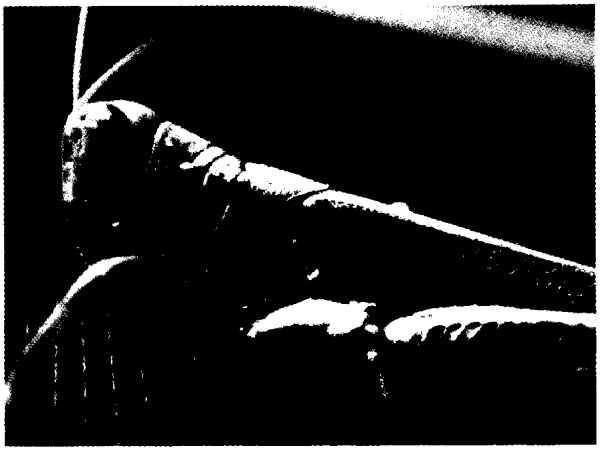
Jarâd

disebarkan ke dalam barisan kaum Muslim untuk mengilhami dan merasuki ruh mereka yang baik dengan hal-hal yang dapat meneguhkan hati dan menambah kepercayaan mereka akan janji bahwa Allah pasti menolong mereka. Ketika kedua pasukan telah saling melihat dan hampir bertempur maka setan dan balatentaranya berlalu di tengah-tengah kaum musyrikin agar para malaikat yang bergabung dengan kaum Muslim tidak sampai menemui mereka. Lalu, setan pun berlari mengkhianati janjinya sebagai pelindung.

Dengan demikian, kata *al-jâr/jâr* di dalam Al-Qur'an mencakup dua arti, yaitu 'tetangga' dan 'pelindung', sebagaimana makna pokoknya. Hakikat makna *al-jâr* dengan 'tetangga' ialah setiap orang harus memperlakukan tetangganya dengan baik seperti dirinya sendiri, tidak berlaku aniaya dan jahat terhadapnya, serta tidak pula menyusahkannya. Setiap orang memiliki kewajiban berlaku baik kepada tetangganya sekaligus memunyai hak diperlakukan secara baik oleh tetangganya, baik tetangga dekat maupun tetangga jauh, baik tetangga itu dari keluarga Muslim maupun dari keluarga non-Muslim, seperti Yahudi dan Nasrani. Adapun makna *jâr* dengan 'pelindung' adalah di dalam konteks pembicaraan tentang setan yang telah mengkhianati janjinya sebagai pelindung terhadap pengikut-pengikutnya (kaum musyrik), yakni ketika setan membuat orang-orang musyrik memandang baik perbuatan mereka dan senantiasa berada di samping untuk menjadi pelindung mereka, tetapi pada saat berkecamuknya perang Badr, ternyata setan meninggalkan tanggung jawabnya sebagai pelindung. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

JARÂD (جَرَاد)

Menurut Ibnu Faris, asal makna kata *jarâd* (جَرَاد) yang bentuk *fi'l mâdhî* (kata kerja lampau)-nya *jarada* (جَرَدَ) ini secara bahasa adalah 'sesuatu yang nyata dan tampak jelas' karena tidak ada yang menutupinya. Kemudian, kata ini mengalami perluasan pengertian sesuai dengan kon-



Pada Hari Kiamat manusia akan keluar dari kubur dengan berbondong-bondong seperti belalang (jarâd) yang beterbangan.

teksnya. Menurut Muhammad Ismail Ibrahim, kata *jarada* juga berarti 'mengupas atau menguliti'. *Jarradal-'ûda* (جَرَّدَ الْعُوْدَ) berarti 'menguliti kayu'. Belalang disebut *jarâd* (جَرَاد) karena ia mengosongkan bumi dengan memakan tumbuh-tumbuhan yang ada di atasnya; tanahnya kelihatan dengan jelas karena tidak ada tumbuh-tumbuhan yang menutupinya. Kata lain yang seasal dengan *jarâd* adalah *jarîdah* (جَرِيْدَة = surat kabar), *al-jardah* (الْجَرْدَة = pakaian yang telah usang), *al-jurdu* (الْجُرْدُ = puncak gunung pada ketinggian 1300-3000 meter), *al-jarâd wal-jarûd* (الْجَرَادُ وَالْجَرُوْد = tempat yang tak bertumbuh-tumbuhan), *al-jard* (الْجَرْدُ = kemaluan laki-laki atau perempuan, perisai, dan sisa harta), serta *al-jarîd* (الْجَرِيْدُ = pelepah kurma).

Kata *jarâd* disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 133 dan QS. Al-Qamar [54]: 7. Kata *jarâd* (جَرَاد) di dalam QS. Al-A'râf [7]: 133 dalam konteks kisah Musa as., yang mendapat tantangan dari Firaun dan pengikutnya. Di dalam ayat ini disebutkan bahwa Allah mengirimkan siksa kepada mereka di dalam bentuk taufan, belalang, kutu, katak, dan darah (air minum mereka berubah menjadi darah) sebagai bukti yang jelas, tetapi mereka tetap menyombongkan diri. Kata *jarâd* (جَرَاد) di dalam QS. Al-Qamar [54]: 7 berkaitan dengan keadaan manusia pada Hari Kiamat. Mereka menundukkan pandangan ketika keluar dari

kubur di dalam keadaan berbondong-bondong seakan-akan mereka belalang yang beterbangan.
❖ *Hasan Zaini* ❖

JARAH (جَرَح)

Kata *jarah* (جَرَح) di dalam Al-Qur'an, baik di dalam bentuk tunggal maupun bentuk jamak, disebut empat kali di dalam empat ayat, yakni di dalam QS. Al-An'âm [6]: 60, QS. Al-Jâtsiyah [45]: 21, serta QS. Al-Mâ'idah [5]: 4 dan 45.

Secara etimologis kata *jarah* (جَرَح) berarti 'usaha atau luka', yakni usaha, atau pukulan yang dilakukan terhadap tubuh manusia, baik dengan benda tumpul maupun benda tajam, yang mengakibatkan terjadinya luka pada jasad sehingga memerlukan pengobatan.

Di dalam pemakaiannya, kata *jarah* juga bermakna 'cacat atau rusak', seperti penolakan hakim terhadap kesaksian seseorang di depan pengadilan karena di dalam kesaksian yang diberikan ada *jarh* (جَرْح = cacat).

Kemudian, bila kata *jarah* di dalam Al-Qur'an dihubungkan dengan konteks pembicaraan yang diutarakannya, pengertiannya dapat diklasifikasikan sebagai berikut.

1. *Jarah* dengan makna *kasaba* (كَسَبَ), yakni berusaha melakukan sesuatu di dalam kesadarannya, (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 21). Pengertian yang sama juga ditemukan di dalam QS. Al-An'âm [6]: 60.
2. *Jarah* juga dapat berarti pukulan yang dilakukan pada tubuh, baik tubuh manusia (QS. Al-Mâ'idah [5]: 45) maupun tubuh hewan (QS. Al-Mâ'idah [5]: 4).

Di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 45 dikemukakan bahwa di dalam Taurat, Allah telah menetapkan bahwa nyawa dibalas dengan nyawa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka pun dengan qisasnya.

Di dalam hukum Islam bentuk hukum qisas itu dapat dikategorikan ke dalam tiga bentuk, yakni sanksi yang dijatuhkan terhadap orang yang menghilangkan nyawa orang lain, memotong/menghilangkan bagian-bagian tubuh meskipun kecil, seperti jari-jemari, gigi, telinga, hidung dan lain-lain, serta sanksi terhadap pelukaan yang dilakukan terhadap tubuh orang lain.

Khusus menyangkut hukum qisas bagi pelaku pelukaan (*jarh*) *khithâb* (خِطَاب= tuntutan), ayat Al-Qur'an sesungguhnya hanya menyangkut orang Yahudi, tetapi berlaku juga bagi umat Islam. Hal tersebut belakangan ini diperkuat oleh berbagai hadits Rasulullah saw.

Kewajiban qisas bagi pelaku pelukaan itu hanyalah apabila dilakukan dengan sengaja; akan tetapi, apabila pelukaan itu terjadi tidak karena sengaja maka yang diwajibkan adalah diat.

Seiring dengan pengertian pelukaan, ditemukan di dalam ayat 4 QS. Al-Mâ'idah bahwa semua hasil buruan/tangkapan hewan terlatih, baik berupa anjing, binatang buas, maupun burung yang hanya melakukan pelukaan (tidak memakan) hewan buruannya maka hasil buruannya halal dimakan meskipun tidak sempat untuk disembelih. Namun, bila hewan terlatih tersebut masih memakan–tidak hanya menggigit dan melukainya sehingga mati–maka hasil tangkapannya tidak halal untuk dimakan. Pada Ayat 4 QS. Al-Mâ'idah itu sebenarnya bisa diterapkan kedua pengertian tersebut di atas, melukai dan berusaha. Melukai dipakai karena hewan terlatih tersebut hanya melukai binatang buruannya, tidak memakannya. Pengertian kedua adalah hewan terlatih tersebut berusaha untuk menangkap hewan buruannya.
❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

JÂRIYAH (جَارِيَة)

Di dalam Al-Qur'an kata *jâriyah* disebut tiga kali di dalam tiga surah. Namun, kata *jarâ* dengan segala bentuknya disebut 63 kali di dalam 43 surah, terdiri dari kata *jarâ* (جَرَى), *tajrî* (تَجْرِى), *jarayna* (جَرَيْنَ), *tajriyah* (تَجْرِيَة), *yajrî* (يَجْرِى), *jâriyah* (جَارِيَة), *jawâr* (جَوَار), dan lain-lain, di antaranya QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 12.

Jâriyah dari segi terminologi terdiri dari huruf *jim – ra – ya* (ج-ر-ي), *jarâ*. Menurut etimologi berarti 'mengalirkan sesuatu dengan derasnya' bagaikan arus sungai, terus-menerus tanpa henti. Kata *jâriyah* digunakan juga terhadap

nikmat dan karunia dari Allah yang tak kunjung berhenti mengalir terhadap semua mahluknya, tanpa pandang bulu. Ungkapan yang sama juga bisa digunakan untuk kapal/sampan yang berlayar di lautan luas tanpa berhenti, juga digunakan untuk matahari yang senantiasa beredar diorbitnya.

Kata *jarâ* juga bisa digunakan untuk wakil karena ia menggantikan posisi orang yang diwakilinya. Juga bisa digunakan sebagai kata ganti dari perempuan karena perempuan pada hakikatnya senantiasa berperan di dalam kehidupan rumah tangga.

Di dalam konteks pembicaraan dalam Al-Qur'an ditemukan dua pengertian kata *jâriyah*.

1. Mengalir tanpa henti, sesuai dengan makna asalnya, (QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 12) Ayat ini menggambarkan keadaan sungai yang mengalir di surga kelak tanpa henti. Aliran tersebut akan berjalan terus menerus tanpa akhir;
2. Kapal/bahtera yang berlayar mengarungi lautan tanpa henti, (QS. Al-Hâqqah [69]: 11). Ayat tersebut mengisahkan bahtera Nabi Nuh as. yang berlayar tanpa ada tempat berhenti tatkala air bah melanda negerinya, sampai menggenangi gunung yang tertingggi sekalipun. Kemudian, di dalam QS. Adz-Dzâriyât [51]: 3, Allah menggambarkan secara umum keadaan kapal yang berlayar, tanpa mengaitkannya dengan suatu peristiwa.

Dengan demikian, bila kata *jâriyah* yang terdapat di dalam Al-Qur'an dihubungkan dengan konteks pembicaraannya, akan ditemukan pengertian yang mengacu pada pengertian asalnya, 'mengalir'. Namun, kadangkala Al-Qur'an menyebutkan bendanya, tetapi yang dimaksudkan adalah sifat dan keadaannya, seperti di dalam dua ayat pada butir kedua di atas. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

JASAD (جَسَد)

Di dalam Al-Qur'an, kata *jasad* disebut empat kali di dalam empat surah, yakni QS. Al-A'râf [7]: 148, QS. Tâhâ [20]: 88, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 8, dan QS. Shâd [38]: 34.

Kata *jasad* dari segi bahasa berarti 'tubuh/badan manusia'. Pengertian tubuh di sini bersifat khusus dan spesifik, yakni berkaitan dengan manusia saja. Karena itu, *jasad* adalah apa-apa yang berkaitan dengan tubuh manusia, seperti tubuh hewan. Namun, di dalam pemakaian sehari-hari kerap kali *jasad* dikaitkan dengan hal-hal di luar tubuh manusia. Pemakaian semacam itu bersifat metaforis dan bersifat umum, bukan merujuk pada salah satu anggota tubuh manusia. Maknanya mencakup seluruh tubuh secara lengkap atau bagian-bagiannya secara terpisah.

Bila kata *jasad* dihubungkan dengan konteks pembicaraan yang dikemukakan Al-Qur'an maka ditemukan dua pengertian yang berbeda:

1. *Jasad* berarti 'tubuh manusia' (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 8). Di dalam ayat tersebut, Allah menerangkan kepada Nabi Muhammad bahwa para nabi dan rasul sebelumnya juga memakan makanan serta hidup dalam masa tertentu pula. Dari keterangan tersebut dapat disimpulkan bahwa segala sesuatu yang berbentuk jasad membutuhkan makanan, dan sebaliknya, segala sesuatu yang membutuhkan makanan termasuk di dalam kategori jasad. Dengan demikian, jelaslah bahwa malaikat dan jin tidak termasuk di dalam kata jasad karena mereka tidak membutuhkan makanan. Di samping itu, mereka bersifat immateri (rohani) yang tidak bisa dikatakan memunyai jasad.
2. *Jasad* juga bisa berarti 'bentuk yang sangat sempurna' (QS. Thâhâ [20]: 88). Di dalam ayat tersebut dikemukakan bahwa Samiri (tadinya salah seorang umat Nabi Musa) membuat patung anak lembu dan memerintahkan Bani Israil menyembahnya. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

JÂTSIYAH (جَاثِيَة)

Kata *jâtsiyah* merupakan bentuk *ism fâ'il* dari *jâtsa, yajtsû* atau *yajtsî, jutsuwwah wa jitsiyyah*. Menurut Muhammad Ismail Ibrahim dan Ibrahim Anis, kata ini berarti 'duduk di atas dua lutut' atau

'berdiri di atas ujung-ujung anak jari' (*jalasa 'alâ rukbataihi au qâma 'alâ athrâfi ashâbi'ihî* = جَلَسَ عَلَى رُكْبَتَيْهِ اَوْ قَامَ عَلَى أَطْرَافِ اَصَابِعِهِ). *Ummatun jâtsiyah* (أُمَّةٌ جَاثِيَة = bertekuk lutut karena ketakutan). Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikan *jâtsiyah* sebagai 'sekumpulan orang yang berdiri dan duduk'. Pengertian yang terakhir ini bertitik tolak dari pengertian *jutswah* (جُثْوَة), *jatswah* (جَثْوَة) dan *jitswah* (جِثْوَة), yang berarti 'batu yang berasal dari kumpulan tanah seperti kuburan', atau 'tumpukan batu', atau 'bukit kecil dari tanah'.

Al-Jâtsiyah adalah nama salah satu surah di dalam Al-Qur'an yang menempati urutan ke-45 dan termasuk kelompok surah-surah *Makkiyyah*, yang terdiri atas 37 ayat. Nama *Al-Jâtsiyah* (yang berlutut) diambil dari kata *jâtsiyah* yang terdapat pada Ayat 28.

Kata *jâtsiyah* hanya disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam Ayat 28 surah ini. Kata *jitsiyyâ* (جِثِيًّا) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Maryam [19]: 72. Kata *jâtsiyah* di dalam QS. Al-Jâtsiyah [45]: 28 ini berkaitan dengan keadaan manusia pada Hari Kiamat, yaitu mereka semua dikumpulkan di hadapan mahkamah Allah yang Mahatinggi yang memberikan keputusan terhadap perbuatan yang telah mereka lakukan di dunia. Pada hari itu semua manusia bertekuk lutut di hadapan Allah.

Muhammad Husain At-Thabathabai dalam tafsirnya menjelaskan, bahwa maksud ayat ini, Nabi Muhammad dan nabi-nabi lainnya akan melihat semua umat duduk berlutut di dalam keadaan tunduk dan takut pada Hari Kiamat. Mereka semua dipanggil untuk melihat buku catatan amal mereka.

Menurut Al-Qurthubi, yang dimaksud dengan umat di dalam ayat ini adalah semua pemeluk agama. Sedangkan menurut Yahya ibn Salam yang juga dikutip Al-Qurthubi, hanya orang kafir. Menurut pendapat lain, hal ini berlaku umum, baik orang kafir maupun orang Mukmin sama-sama menunggu waktu pengadilan Ilahi.

Al-Qurthubi juga mencantumkan beberapa pendapat ulama dalam menakwilkan kata *jâtsiyah*. **Pertama**, pada hari itu orang berjalan di atas lutut dan ujung anak jarinya. **Kedua**, *jâtsiyah* maksudnya berhimpun, yaitu semua pemeluk agama akan berkumpul pada saat itu. **Ketiga**, pada hari itu mereka berpisah (kebalikan pendapat di atas). Ini pendapat Ikrimah. **Keempat**, arti *jâtsiyah* ialah bertekuk lutut, duduk di atas lutut (*al-julûs 'alâ al-rukbi*). Al-Qurthubi menegaskan bahwa asal makna kata *jutswah* adalah kumpulan segala sesuatu (*al-jama'ah min kulli syai'*).

Kata *jitsiyyâ* yang terdapat di dalam QS. Maryam [19]: 68 dan 72 juga berkaitan dengan keadaan manusia pada Hari Kiamat. Pada hari itu orang-orang yang ingkar dan zalim akan dibangkitkan bersama setan serta digiring ke neraka jahanam di dalam keadaan berlutut, sedangkan orang-orang takwa akan diselamatkan Tuhan. Ibnu Abbas sebagaimana dikutip oleh At-Thabathabai menjelaskan bahwa maksud ayat ini, ialah mereka akan hadir pada Hari Kiamat dalam suatu rombongan besar yang bertumpuk sehingga di antara satu dan yang lain saling menginjak. ❖ *Hasan Zaini* ❖

JAZÂ' (جَزَاء)

Kata *jazâ'* merupakan kata dasar dari *jazâ – yajzî – jazâ'*. Kata *jazâ'* dalam berbagai bentuknya disebut 116 kali, tersebar di dalam 47 surah dan 109 ayat.

Menurut Al-Ashfahani di dalam kitab *Mu'jam*-nya, kata *jazâ'* berarti 'suatu balasan yang bermanfaat, cukup, memadai, atau pantas' (*al-ghinâ' wal-kifâyah* = اَلْغِنَاءُ وَالْكِفَايَة).

Kata *jazâ'* yang diartikan dengan *al-kifâyah*, bukan *mukâfa'ah* (مُكَافَأَة = senilai atau seimbang), hanya memberikan batasan minimal dan tidak memberikan batasan maksimal. Dengan demikian, apabila satu dibalas dengan satu, sudah dapat dikatakan sebagai balasan yang cukup, memadai, atau pantas. Apabila satu dibalas dengan dua atau lebih, tidak akan menyalahi/merusak pengertian *jazâ'* sebagai balasan yang cukup, memadai, atau pantas. Oleh karena itu,

apabila kata *jazâ'* disebut tanpa menyertakan keterangan apa-apa sesudahnya, baik kata maupun indikasi, kata *jazâ'* tersebut mengandung arti 'balasan yang—setidak-tidaknya—seimbang dengan apa yang dilakukan (*al-'amal* = الْعَمَل) yang menyebabkan dia berhak menerima jika balasan dimaksud berupa sesuatu yang menyenangkan, atau wajib menanggungnya jika balasan tersebut berupa sesuatu yang tidak menyenangkan'. Itulah sebabnya, ketika Allah swt. menjelaskan bahwa balasan atas satu kejahatan seimbang dengan kejahatan yang dilakukan, Allah swt. memberikan keterangan yang mengikuti kata *jazâ'* yang dimaksudkan sebagai tersebut di dalam firman Allah swt. di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 40 yang berbunyi, *wa jazâ'u sayyiatin sayyiatun mitsluhâ ...* (وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا = dan balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang serupa). Seandainya tidak ada kata *mitsluhâ* pada ayat tersebut, tentunya kita boleh saja beranggapan bahwa mungkin saja Allah swt. akan membalas kejahatan dengan berlipat ganda sebagaimana Allah swt. membalas kebaikan dengan berlipat ganda.

Kata *jazâ'* mencakup balasan baik dan balasan (ganjaran) buruk. Di antara 116 kata *jazâ'* di dalam Al-Qur'an terdapat 42 kali yang berarti balasan baik; 49 kali yang berarti balasan buruk, dan 25 kali berarti balasan yang umum atau netral (tanpa menyebutkan baik atau buruk).

Kata *jazâ'*, di dalam berbagai bentuknya, umumnya berkaitan dengan balasan Allah swt. di akhirat, kecuali ada 1) QS. Al-Baqarah [2]: 85 tentang balasan berupa kenistaan hidup di dunia bagi Bani Israil; 2) QS. Al-Mâ'idah [5]: 33 tentang hukuman bagi pelaku tindak pidana (*hirâbah* = حِرَابَة) dan Ayat 95 tentang hukuman bagi orang yang membunuh binatang buruan sedang di dalam keadaan ihram; 3) QS. Yûsuf [12]: 22 dan 25 tentang hikmah yang diberikan Allah swt. kepada Nabi Yusuf as. sebagai balasan atas kebaikan-kebaikan yang dimilikinya dan hukuman yang diusulkan oleh Zulaikha atas diri Nabi Yusuf as.; 4) QS. Al-Qashash [28]: 25 tentang imbalan berupa penghargaan dari Nabi Syuaib as. kepada Nabi Musa as.; serta 5) QS. Ash-Shâffât [37]: 80, 105, 110, 121, dan 131 tentang imbalan berupa keselamatan dan kesejahteraan yang dilimpahkan oleh Allah swt. kepada Nabi Nuh, Ibrahim, Musa, Harun, dan Ilyas as.

Sesuai dengan makna aslinya, yaitu *al-ghanâ' wa al-kifâyah* (manfaat dan balasan yang cukup, memadai, dan pantas), merupakan suatu pilihan yang cerdas menamai suatu pembalasan dengan *jazâ'*. Diketahui bahwa setiap pembalasan—baik atau buruk—pasti akan membawa manfaat bagi berbagai pihak. Balasan baik akan bermanfaat sebagai perangsang atau bagi orang untuk melakukan suatu kebaikan, sedangkan balasan buruk bermanfaat untuk menghalangi orang melakukan tindak kejahatan.

Kata *jaza'* tidak hanya muncul di dalam konteks hubungan di antara manusia dan Allah swt. (QS. Âli 'Imrân [3]: 144), tetapi juga di dalam konteks hubungan antarmanusia, seperti firman Allah swt., *Innamâ nuth'imukum li wajhillâh lâ nurîdu minkum jazâ'an wa lâ syukûrâ* (إِنَّمَا نُطۡعِمُكُمۡ لِوَجۡهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمۡ جَزَآءٗ وَلَا شُكُورًا = Sesungguhnya kami memberi makanan kepadamu hanyalah untuk mengharapkan keredaan Allah, kami tidak menghendaki balasan dari kamu dan tidak pula [ucapan] terima kasih) (QS. Al-Insân [76]: 9). ❖ *Cholidi* ❖

JIBRÎL (جِبْرِيْل)

Kata *jibrîl*, menurut ahli bahasa, disebut juga *jibrîn* dan *jibraîl* (جِبْرِيْن وَجِبْرَئِيْل) yang oleh Ibnu Jinni se-*wazan* dengan *fi'lail* (فِعْلَئِيْل), sedang *hamzah* di dalam kata tersebut adalah *zâidah* (زَائِدَة = tambahan) dari kata *jibrîl*. Pendapat lain menyebutkan bahwa kata tersebut merupakan kata majemuk dari kata *jibr* (جِبْر) yang berarti 'hamba' dan *'îl* (ئِيْل) yang berarti 'Tuhan'. Jadi, kata *jibrîl* berarti *''abd Allah'* (عَبْدُ اللهِ = hamba Tuhan). Dari segi istilah, *jibrîl* adalah nama malaikat yang bertugas menurunkan wahyu. Selain Jibril, ia juga disebut *ar-rûhul amîn* (الرُّوْحُ الْأَمِيْن = ruh yang dipercaya) dan *rûhul qudus* (رُوْحُ الْقُدُسِ = ruh suci), sedangkan di dalam hadits, selain nama-nama tersebut, Jibril juga disebut *an-nâmûsul-akbar*

(النَّامُوْسُ الْأَكْبَر = malaikat terbesar) yang bertugas menyampaikan risalah kepada para nabi dan rasul, seperti yang pernah disaksikan langsung oleh Nabi Musa as. Di samping itu, Jibril disebut *rasûlan* (رَسُوْلاً = utusan), yang dengan perantaraannya Allah menyampaikan wahyu kepada para nabi, seperti disebutkan di dalam QS. Asy-Syu'arâ [42]: 51. Yang jelas bahwa Jibril adalah malaikat yang bertugas menyampaikan wahyu kepada para nabi, sedangkan malaikat yang lainnya dikatakan sebagai pembawa wahyu kepada hamba Allah yang saleh, seperti yang disebutkan di dalam QS. An-Nahl [16]: 2.

Kata *jibrîl* disebutkan sebanyak tiga kali di dalam Al-Qur'an yang terdapat di dua surah dengan makna yang sama, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 97, 98 dan QS. At-Tahrîm [66]: 4. Ketiga ayat tersebut menyebutkan bahwa *jibrîl* adalah malaikat Allah yang bertugas menurunkan wahyu kepada para nabi dan rasul.

Istilah lain selain Jibril yang bermakna sama, seperti disebutkan sebelumnya, yaitu *ar-rûh* (الرُّوْحُ = ruh) seperti di dalam QS. Al-Qadr [97]: 4, *ar-rûhul amîn* (الرُّوْحُ الْأَمِيْن = ruh yang dipercaya) seperti di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 193; dan *rûhul qudus* (رُوْحُ الْقُدُسِ = ruh suci) seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 87.

Di dalam QS. Al-Qadr [97]: 4 kata *ar-rûh* oleh mayoritas ulama tafsir diartikan malaikat Jibril yang pada malam *lailat al-qadar* turun bersama malaikat-malaikat lain. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 87 menjelaskan sikap orang-orang Yahudi yang selalu menentang nabi dan rasul, padahal mereka itu berasal dari kalangan mereka sendiri. Di dalam ayat ini, kalimat *"wa ayyadnâhu bi rûhil qudus"* (وَأَيَّدْنَهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ = dan kami memperkuatnya dengan ruh suci) itu terkait dengan kejadian Nabi Isa as. Kelahiran Nabi Isa adalah kejadian luar biasa, yaitu lahir tanpa bapak, yaitu "dengan tiupan ruh suci oleh Jibril kepada diri Maryam". Ada dua pendapat, *rûhul qudus* itu malaikat Jibril ataukah ruh yang ditiupkan oleh Jibril ke dalam perut Maryam yang sedang mengandung. Dari dua pendapat ini, yang sangat mungkin diterima adalah pendapat pertama, yaitu bahwa *rûhul qudus* itu adalah malaikat Jibril. Dan Jibril adalah malaikat yang bertugas mengemban wahyu, sebagaimana firman Allah di dalam QS. An-Nahl [16]:102. Jadi, *rûhul qudus* yang bertugas membawa wahyu, tidak lain kecuali malaikat Jibril. Ayat-ayat lain yang menjelaskan, bahwa *rûhul qudus* itu adalah Jibril bisa ditemukan, seperti di dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 4, yang di dalam ayat tersebut menjelaskan tugas *rûhul qudus* (Jibril) untuk mengemban wahyu dari Allah kepada para nabi dan rasul. Adapun di dalam QS. Asy-Syu'arâ [26]: 193-195, Jibril juga disebut sebagai *ar-rûhul âmîn.* Di dalam hal ini , Nabi Muhammad saw. telah diperkuat dengan wahyu Allah yang diturunkan malalui Jibril. ❖ *Nasaruddin Umar* ❖

JIBT (جِبْت)

Pada mulanya kata *jibt* adalah nama berhala, kemudian dipergunakan bagi apa saja yang disembah manusia selain Allah, yaitu setan, tukang sihir, atau tukang tenung.

Kata *jibt* disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 51. Ayat tersebut berkaitan dengan sikap sebagian ahli kitab yang beriman kepada sesembahan selain Allah. Menurut Ahmad Musthafa Al-Maraghi, asal makna kata *jibt* ialah 'sesuatu yang jelek yang tidak terdapat kebaikan padanya'. Namun, yang dimaksud dengan *jibt* di dalam ayat tersebut adalah sifat waham, khurafat, dan dajal.

Muhammad Husain At-Thabathabai dan Al-Qurthubi berpendapat, bahwa asal kata *jibt* adalah *jibs* (جِبْس = sesuatu yang tidak ada unsur kebaikan di dalamnya). Lebih lanjut Al-Qurthubi mengemukakan pendapat ulama di dalam menakwilkan kata *jibt* dan *thâgût* (طَاغُوْت) di dalam ayat ini. Menurut Ibnu Abbas, Ibn Jubair dan Abul Aliyah, *jibt* adalah 'tukang sihir' menurut dialek Habasyah, dan *thâgût* adalah 'tukang tenung'. Menurut Umar ar., *jibt* adalah 'sihir' dan *thâgût* adalah 'setan'. Menurut Qatadah, *jibt* adalah 'setan' dan *thâgût* 'tukang tenung'. Menurut riwayat Ibnu Wahhab dari Malik bin Anas, *thâgût* adalah 'setiap sesembahan selain Allah', sedangkan *jibt* adalah

'setan'. Pendapat lain mengatakan, keduanya (*jibt* dan *thâgût*) adalah 'apa saja yang disembah selain Allah atau yang ditaati untuk melakukan maksiat kepada Allah'. Pendapat yang lain lagi mengatakan, *jibt* adalah 'iblis', sedangkan *thâgût* 'para pengikutnya'. Ada pula yang mengatakan, bahwa *jibt* adalah 'setiap yang diharamkan Allah', sedangkan *thâgût* 'setiap yang membuat manusia durhaka'. Menurut penilaian Al-Qurthubi, pendapat Malik lebih baik. ❖ *Hasan Zaini* ❖

JIDÂL (جِدَال)

Kata *jidâl* adalah bentuk *mashdar* dari *jâdala – yujâdilu – jidâlan wa mujâdalatan* (جَادَلَ – يُجَادِلُ – جِدَالاً – وَمُجَادَلَةً). Kata tersebut sesungguhnya sudah mengalami perubahan, yakni penambahan satu huruf di antara huruf pertama *fâ' al-fi'l* (فَاءُ الفِعْلِ) dan huruf kedua *'ain al-fi'l* (عَيْنُ الفِعْلِ). Asal yang sesungguhnya adalah *jadala – yajdulu/yajdilu – jadlan wa judûlan* (جَدَلَ – يَجْدُلُ/يَجْدِلُ – جَدْلاً وَجُدُوْلاً) yang berarti 'keras' (*shalb* = صَلْب) atau 'kuat' (*qawî* = قَوِى) atau dari kata *jadala – yajdalu – jadalan* (جَدَلَ – يَجْدَلُ – جَدَلاً) yang berarti 'membantah, berselisih, atau bercekcok' (*khushûmah* = خُصُوْمَة) dan 'memalingkan atau membelokkan' (*fatl* = فَتْل). Ketiga arti tersebut memunyai keterkaitan. Berbantah-bantah merupakan bentuk lain dari dialog yang biasanya dilakukan dengan nada dan keinginan yang keras serta membutuhkan argumentasi yang kuat untuk dapat memalingkan lawan dari pendapat yang semula.

Ar-Raghib Al-Ashfahani di dalam bukunya *Mu'jam Mufradât Alfâzh al-Qur'ân* menyebutkan, arti *jidâl* adalah 'berunding secara tegang' dan/atau 'berusaha untuk saling mengalahkan', tetapi dengan cara memberikan penjelasan dengan penuh kesungguhan. Adapun Ath-Thabarsi mengartikan *mujâdalah* sebagai 'memalingkan musuh (lawan berdialog) dari pendapat (mazhab) yang lama dengan cara mengajukan argumen'.

Kata *jidâl*, di dalam berbagai bentuknya, di dalam Al-Qur'an disebut 29 kali. Dari kesemua kata tersebut hanya satu kali yang berbentuk asli (bentuk tiga huruf) dan selebihnya sudah mengalami perubahan berupa penambahan huruf *alif* (أَلِف) setelah huruf pertamanya. Penambahan satu huruf semacam ini memungkinkan untuk penambahan makna, seperti makna saling melakukan (*musyârakah* = مُشَارَكَة). Maka, dari makna 'membantah' berubah menjadi 'saling berbantah' dan dari makna mendebat berubah menjadi 'berdebat' atau 'berdialog secara argumentatif'.

Jidâl (*mujâdalah*) yang terdapat di dalam Al-Qur'an menunjukkan sekurang-kurangnya ada dua macam tujuan melakukan *mujâdalah*. **Pertama**, *mujâdalah* untuk mencapai kebaikan, seperti *mujâdalah* di dalam rangka menjelaskan informasi yang sebenarnya (QS. An-Nahl [16]: 125 dan QS. Al-'Ankabût [29]: 46). **Kedua**; *mujâdalah* untuk keburukan, seperti *mujâdalah* di dalam rangka menyembunyikan informasi yang sebenarnya dan menggantikannya dengan informasi yang tidak benar (QS. Al-Anfâl [8]: 6, QS. Al-Kahf [18]: 56, QS. Al-Hajj [22]: 3 dan 8, serta QS. Al-Mu'min [40]: 5, 56, dan 69) atau *mujâdalah* di dalam rangka membela orang-orang yang khianat (QS. An-Nisâ' [4]: 107 dan 109).

Konteks pembicaraan ayat-ayat Al-Qur'an yang di dalamnya terdapat kata *jidâl* dan/atau turunannya pada umumnya berkenaan dengan sikap negatif yang dimiliki oleh setan (QS. Al-An'âm [6]: 121), orang-orang yang kafir (QS. Al-An'âm [6]: 25), dan khianat (QS. An-Nisâ' [4]: 107 dan 109).

Unsur *mujâdalah* di dalam Al-Qur'an ialah 1) berdialog sekalipun di dalam bentuk perbantahan; 2) ada tujuan untuk menundukkan pihak lawan; 3) ada tujuan agar pihak lawan mengikuti pendapat kita; dan 4) ada argumen yang diajukan.

Mujâdalah merupakan salah satu metode dakwah yang ditawarkan Al-Qur'an (*wa jâdilhum bi allatî hiya ahsan* (QS. An-Nahl [16]: 125). ❖ *Cholidi* ❖

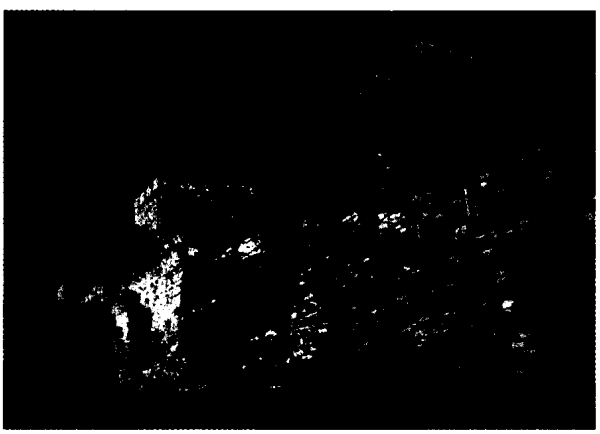
JIDÂR (جِدَار)

Kata *jidâr* (جِدَار) berasal dari kata *jadara* (جَدَرَ); akar katanya *jim, dal,* dan *ra'* dan memunyai dua arti dasar: 'tembok', 'munculnya sesuatu yang berupa tumbuh-tumbuhan atau selainnya'.

Jamaknya *judurun* (جُدُرٌ) atau *judrân* (جُدْرَان). Dasar tembok disebut *jadar* (جَدَرَ) seperti di dalam hadits, *Isqi yâ Zubair wa da'il-mâ'a yarji'u ilal-jadari* (اِسْقِ يَازُبَيْرُ وَدَعِ المَاءُ يَرْجِعُ اِلَى الجَدَرِ = Siramkan, wahai Zubair, dan biarkan air kembali ke dasar tembok). *Jidâr* digunakan untuk tembok/dinding yang tinggi, sedangkan kata lain *hâith* (حَائِط) digunakan untuk yang mengelilingi.

Kata *jadara* dan turunannya disebutkan empat kali di dalam Al-Qur'an, (QS. At-Taubah [9]: 97, Al-Kahfi [18]: 77 dan 82, dan Al-Hasyr [59]: 14).

Kata *jidâr* yang terdapat di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 77 dan 82, berhubungan dengan kisah Nabi Musa dengan Nabi Khidr; keduanya menemukan di dalam perjalanan sebuah bangunan/tembok yang akan runtuh, lalu diperbaiki oleh Nabi Khidr. Tindakan perbaikan tembok itu dianggap tidak rasional oleh Nabi Musa karena penduduk desa tempat tembok itu berdiri tidak memperlihatkan sikap persahabatan kepada keduanya; bahkan, mereka menolak permintaan keduanya untuk dijamu sebagai musafir yang sedang kelaparan. Peristiwa ini adalah salah satu dari tiga hal yang dianggap aneh, bahkan mengagetkan Nabi Musa, yang menyebabkan ia tidak mampu menahan kesabarannya untuk bertanya kepada gurunya, Khidr. Akibatnya Musa dianggap melanggar janji yang telah disepakati bersama sebelumnya. Akhirnya, dengan hati berat, Musa harus berpisah dengan Khidr. Dua peristiwa lain yang mendahului peristiwa penemuan tembok tersebut yang juga aneh bagi Nabi Musa, diinformasikan oleh ayat-ayat sebelumnya, yaitu peristiwa tindakan Khidr melubangi perahu yang ditumpanginya dan tindakannya membunuh seorang anak tanpa dosa.



Jidâr; Orang-orang munafik kalaupun ikut berperang, mereka ingin berlindung di dalam benteng-benteng atau di balik tembok yang kukuh seperti ini.

Oleh sebagian ulama, apa yang ada di bawah bangunan itu, yang oleh Allah disebut *kanz* (كَنْز) diperselisihkan. Kebanyakan dari mereka mengatakan bahwa *kanz* itu adalah 'ilmu', sebagian lain mengatakan 'harta'.

Pada kata *judur* (جُدُر) di dalam QS. Al-Hasyr terdapat empat macam bacaan di kalangan ulama: 1) *Judurin* (جُدُرٍ) bentuk jamak; bacaan ini dipilih oleh Abu 'Ubaidah dan Abu Hatim dengan alasan bahwa bentuk ini sepadan dengan kata *quran* (قُرًى) sebelumnya, yang juga adalah bentuk jamak. Bacaan ini juga menjadi bacaan umum. 2) Ibnu Abbas, Mujahid, Ibnu Katsir, Ibnu Muhaisin, dan Ibnu Umar membaca *jidâr* (جِدَار) di dalam bentuk *mufrad*. 3) sebagian ulama Mekkah membaca *jadr* (جَدْر), kata ini searti dengan *jidâr*. 4) Sebagian pula membaca *judr* (جُدْر) bentuk jamak dari *jidâr*. Perbedaan bacaan tersebut tidak menimbulkan perbedaan makna kata itu.

Di dalam ayat itu dan ayat-ayat sebelumnya, Allah membuka rahasia orang-orang munafik yang tidak menepati janjinya terhadap orang-orang Yahudi. Mereka (orang munafik) pernah berjanji kepada orang-orang Yahudi Bani Nadir, akan memberikan pertolongan apabila mereka mendapat serangan dari orang-orang Islam dan akan ikut keluar bersama mereka apabila mereka diusir. Janji-janji itu tidak ada yang ditepati karena mereka adalah orang-orang pengecut. Bahkan, kalau pun ikut berperang, mereka harus berada di dalam benteng-benteng yang kukuh atau berlindung di balik tembok. Demikian yang ditegaskan di dalam ayat tersebut. ❖ *Baharuddin HS.* ❖

JIHÂD (جِهَاد)

Istilah *jihâd* di dalam berbagai bentuknya

Jihâd

terulang sebanyak 41 kali di dalam Al-Qur'an. Kata *jihâd* yang berasal dari kata *juhd* (جُهْد) dan *jahd* (جَهْد), berarti 'kekuatan, kemampuan, kesulitan, dan kelelahan'. Dari pengertian itu dipahami bahwa jihad membutuhkan kekuatan, baik tenaga, pikiran maupun harta. Pada sisi lain, dipahami bahwa jihad pada umumnya mengandung risiko kesulitan dan kelelahan di dalam pelaksanaannya.

Kata *al-juhd* hanya dijumpai sekali di dalam Al-Qur'an, yakni QS. At-Taubah [9]: 79. Ayat ini berbicara mengenai sikap dan penghinaan orang munafik terhadap orang-orang beriman yang memberikan sedekah dengan sukarela, sesuai dengan kemampuan yang dimilikinya. Adapun kata *al-jahd* ditemukan lima kali di dalam Al-Qur'an, masing-masing di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 53, QS. Al-An'âm [6]: 109, QS. An-Nahl [16]: 38, QS. An-Nûr [24]: 53, dan QS. Fâthir [35]: 42, semuanya berbicara di dalam konteks sumpah, baik sumpah yang benar maupun sumpah yang bohong. Akan tetapi, ayat-ayat tersebut cukup memberikan petunjuk tentang kesungguhan pelakunya di dalam bersumpah walaupun belum tentu benar.

Di dalam terminologi Islam, kata *jihâd* diartikan sebagai 'perjuangan secara sungguh-sungguh mengerahkan segala potensi dan kemampuan yang dimiliki untuk mencapai tujuan', khususnya di dalam melawan musuh atau di dalam mempertahankan kebenaran, kebaikan, dan keluhuran.

Meskipun begitu, istilah jihad yang dijumpai dalam Al-Qur'an tidak semuanya berarti berjuang di jalan Allah karena ada juga ayat yang menggunakan kata jihad untuk pengertian 'berjuang dan berusaha seoptimal mungkin untuk mencapai tujuan', walaupun tujuan yang dimaksud belum tentu benar. Hal seperti ini dijumpai di dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 8 dan QS. Luqmân [31]: 15. Kedua ayat tersebut berbicara di dalam konteks hubungan antara anak yang beriman dan orang tuanya yang kafir.

Kata *jihâd* yang mengandung pengertian 'berjuang di jalan Allah', ditemukan pada 33 ayat: 13 kali di dalam bentuk *fi'l mâdhi* (فِعْل مَاضِ = kata kerja bentuk lampau), lima kali di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (فِعْل مُضَارِع = kata kerja bentuk sekarang atau yang akan datang), tujuh kali di dalam bentuk *fi'l amr* (فِعْلُ أَمْرِ = kata kerja perintah), empat kali di dalam bentuk *mashdar*, dan empat kali di dalam bentuk *ism fâ'il* (إِسْمُ فَاعِل = kata benda yang menunjukkan pelaku). Ayat-ayat tersebut memberikan indikasi bahwa *jihâd* mengandung pengertian yang luas, yakni perjuangan secara total yang meliputi seluruh aspek kehidupan, termasuk di dalamnya perang fisik atau mengangkat senjata terhadap para pembangkang atau terhadap musuh.

Dengan begitu, istilah *jihâd* tidak selalu berkonotasi perang fisik, bahkan terdapat beberapa ayat yang berbicara tentang *jihâd*, tetapi tidak berkonotasi perang, khususnya ayat-ayat *Makkiyah* seperti QS. Al-'Ankabût [29]: 6 dan 69. Ayat-ayat tersebut memberikan indikasi bahwa *jihâd* yang dimaksudkan adalah mencurahkan seluruh kemampuan yang dimiliki untuk mencapai ridha Allah. Karena itu, orang yang berjihad di jalan Allah tidak mengenal putus asa, menyerah, atau berkeluh kesah. Bahkan, QS. Al-Furqân [25]: 52 yang juga termasuk ayat *Makkiyah*, secara tegas memerintahkan berjihad terhadap orang-orang kafir dengan *jihâd* yang besar. Akan tetapi, ayat ini pun tidak dapat dipahami sebagai *jihâd* di dalam bentuk kontak senjata, mengingat bahwa selama Nabi saw. mengembangkan misi kerasulannya di Mekkah, beliau tidak pernah melakukan kontak senjata dengan orang-orang kafir. Padahal, ayat-ayat ini secara jelas dan tegas memerintahkan agar menghadapi orang-orang kafir dengan jihad yang besar. Bahkan, ketika orang-orang musyrik mengadakan tekanan dan penyiksaan terhadap umat Islam, terdapat indikasi bahwa kaum Muslim berupaya menghadapi kekejaman tersebut tidak dengan berperang, tetapi beliau menyatakan kepada sahabatnya, *"Ishbirû fa innî lam u'mar bil-qitâli"* (اِصْبِرْ فَإِنِّي لَمْ أُوْمَرْ بِالْقِتَالِ = bersabarlah kalian karena aku belum mendapat perintah untuk berperang). Dengan begitu, perintah berjihad di dalam QS. Al-

Furqân [25]: 52 di atas bukanlah perintah berperang. Perintah berjihad terhadap orang-orang kafir adalah dengan menggunakan Al-Qur'an, yakni menyampaikan ajaran Al-Qur'an dengan informasi rasional atau pendekatan-pendekatan lainnya yang dapat menarik perhatian mereka kepada Islam. Terbukti bahwa banyak orang kafir yang tertarik kepada Islam karena pendekatan yang lunak dan simpatik.

Di samping itu, QS. At-Taubah [9]: 73 dan QS. At-Tahrîm [66]: 9, secara tegas memerintahkan berjihad terhadap orang-orang kafir dan orang-orang munafik. Terhadap orang kafir, jihad di dalam bentuk kontak senjata telah dilaksanakan oleh Nabi, tetapi terhadap orang-orang munafik, Nabi tidak melakukannya. Ini pun memberikan kesan bahwa jihad terhadap orang-orang munafik bukanlah jihad dalam bentuk mengangkat senjata sebab secara formal mereka adalah umat Islam; mereka juga tidak secara terang-terangan mengadakan aksi untuk menghancurkan Islam. Karena itu, usaha maksimal yang dapat dilakukan untuk menghadapi mereka adalah membendung pengaruh buruk yang ditimbulkan mereka.

Meskipun begitu, tidak dapat diingkari bahwa jihad dapat pula mengambil bentuk peperangan, tetapi jihad di dalam pengertian ini bersifat kondisional, bukan pengertian satu-satunya. Yang jelas bahwa jihad sebagai cara untuk memelihara dan mempertahankan ajaran Islam dalam kehidupan masyarakat harus dilaksanakan secara terus-menerus. Karena itu pula maka jihad dalam pelaksanaannya harus bermotifkan tekad yang bulat untuk mencari ridha Allah. Di dalam hal ini, Al-Qur'an menyatakan bahwa pengerahan tenaga, pikiran, dan harta benda secara optimal tidak boleh menyimpang dari jalan yang diridhai oleh Allah, seperti diisyaratkan di dalam beberapa ayat; misalnya QS. Al-Baqarah [2]: 218, QS. Al-Mâ'idah [5]: 35 dan 54, QS. Al-Anfâl [8]: 72 dan 74, QS. At-Taubah [9]: 19, 24, dan 41, QS. Al-Hajj [22]: 78, QS. Al-Hujurât [49]: 15, dan QS. Ash-Shaff [61]: 11. Ayat-ayat tersebut memberi petunjuk bahwa orang yang mengerahkan tenaga, pikiran, dan harta bendanya akan memperoleh ridha Allah bila mereka berjuang dengan ikhlas pada jalan yang diridhai Allah.

Mengenai luasnya ruang lingkup dan cakupan jihad di jalan Allah, seperti yang ditunjukkan di dalam Al-Qur'an, meliputi jihad dengan diri dan jihad dengan harta, seperti disebutkan dalam beberapa ayat, misalnya: QS. Al-Anfâl [8]: 72, QS. At-Taubah [9]: 20, 41, dan 88, QS. An-Nisâ' [4]: 95, QS. Al-Hujurât [49]: 15, serta QS. Ash-Shaff [61]: 11. Istilah *jihad* di dalam ayat-ayat tersebut dikaitkan dengan alat yang digunakan untuk berjihad, yaitu harta dan diri. Hal ini dapat dimaklumi karena jihad tidak dapat dilaksanakan tanpa modal dan karena itu maka jihad disesuaikan dengan modal serta tujuan yang ingin dicapai. Sebelum tujuan tercapai dan selama modal masih ada di tangan, selama itu pula jihad masih tetap dituntut.

Di samping jihad dengan harta, juga disebutkan bersama-sama jihad dengan *anfus* (أَنْفُس), yang dapat berarti 'hati, jenis, nyawa, dan totalitas manusia'. Maka, ketika Al-Qur'an memerintahkan berjihad dengan *anfus*, ia dapat mencakup jihad dengan nyawa, emosi, pengetahuan, tenaga, dan pikiran, bahkan juga waktu dan tempat.

Perintah berjihad dengan menggunakan segala potensi dan kemampuan yang dimiliki manusia disebutkan pula di dalam QS. Al-Hajj [22]: 78. Hal itu berarti bahwa jihad merupakan puncak dari segala aktivitas. ❖ *M. Galib Matola* ❖

JISM (جِسْم)

Kata *jism* (جِسْم) berarti 'badan, tubuh, substansi, dan semua yang memunyai panjang, lebar, dan kedalaman'. Kata ini memunyai akar kata *jîm, sîn,* dan *mîm,* yang makna dasarnya adalah 'berkumpulnya sesuatu'. Dari akar kata ini dibentuk kata *jasîm* (جَسِيْم) dan *jusâm* (جُسَام) yang berarti 'yang besar tubuhnya', dan *jusmân* (جُسْمَان) yang semakna dengan *jism*.

Di dalam Al-Qur'an, kata yang berakar kata *jîm – sîn – mîm* hanya disebut dua kali, yaitu *al-jism*

(الْجِسْم) pada QS. Al-Baqarah [2]: 247 dan *ajsâmuhum* (أَجْسَامُهُمْ) pada QS. Al-Munâfiqûn [63]: 4.

Penyebutan *jism* (جِسْم) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 247 mengandung makna 'tubuh atau jasmani yang perkasa' sebagai salah satu persyaratan menjadi penguasa, pemimpin, atau raja. Secara khusus ayat tersebut menunjuk pada keistimewaan Raja Thalut (di dalam Injil Perjanjian Lama disebut Saul) yang diberi amanat oleh Nabi Samuel untuk memerintah Bani Israil setelah era Nabi Musa dalam menghadapi ancaman bala tentara musuh yang dipimpin Raja Jalut (Goliath). Pada mulanya Bani Israil tidak mau menerima Thalut sebagai raja mereka karena ia bukan dari kabilah besar, melainkan dari kabilah kecil di kalangan Bani Israil, dan juga bukan hartawan. Nabi Samuel menjelaskan bahwa pemilihan Thalut sebagai raja bukan pendapat dan pilihan pribadinya, tetapi berdasar pilihan Allah yang mengaruniainya keluasan ilmu pengetahuan dan keperkasaan tubuh. Thalut lebih pintar, lebih berani, lebih kuat, dan sabar di dalam peperangan daripada orang-orang Bani Israil lainnya. Oleh karena itu, orang yang diangkat sebagai pemimpin bangsa haruslah orang yang berilmu pengetahuan dan memiliki jasmani yang perkasa dan bagus.

Pada Ayat 47 Surah Al-Munâfiqûn, kata *jism* (جِسْم) dalam bentuk jamak, *ajsâmuhum* (أَجْسَامُهُمْ) mengacu ke tubuh, jasmani, atau perawakan orang-orang munafik yang menimbulkan kekaguman dan ketertarikan orang-orang yang memandangnya, termasuk orang-orang Islam. Kaum munafik yang dimaksud oleh ayat tersebut adalah kaum munafik Madinah di masa Nabi Muhammad saw. yang dikepalai oleh Abdullah ibnu Ubay ibnu Salul. Penampilan lahiriyah mereka memukau orang lain dengan perawakan tubuh jasmani yang menawan, atau dengan pakaian indah gemerlapan sehingga ucapan mereka diperhatikan dan diindahkan. Ayat ini memperingatkan kaum Muslim agar jangan terpukau oleh *ajsâm*, tubuh, penampilan luar yang indah dari orang-orang munafik yang bermuka dua, dan agar tetap berpedoman kepada kebenaran ilahi dalam mencari kebenaran hakiki dan keadilan sejati, sekalipun yang menyampaikan kebenaran ilahi itu orang yang jasmani dan tubuhnya tidak menarik dan tidak menimbulkan kekaguman.

Dari pengungkapan Al-Qur'an, *jism* (di dalam bentuk tunggal) mengacu pada tubuh yang bagus, yang perkasa, sebagai salah satu persyaratan menjadi seorang pemimpin bangsa. Bentuk jamaknya (*ajsâm*) mengacu pada tubuh-tubuh yang bagus, yang mengagumkan, yang disalahgunakan oleh orang-orang munafik untuk memperdayakan orang-orang beriman; atau pada tubuh-tubuh yang bagus dari kaum munafik karena dibungkus oleh pakaian indah gemerlapan lagi mahal yang memukau orang lain sehingga mau memercayai dan meyakini ucapan si munafik sekalipun berisi kebohongan dan kedustaan terhadap Allah. ❖ *M.Rusydi Khalid* ❖

JIYÂD (جِيَاد)

Kata *jiyâd* (جِيَاد) adalah bentuk jamak yang diperselisihkan oleh para pakar bahasa mengenai bentuk *mufrad*nya. Ibnu Faris dan Al-Mubarrad berpendapat bahwa kata *jiyâd* (جِيَاد) tersebut adalah jamak dari *jawâd* (جَوَاد), sementara Ibnu Manzhur berpendapat bahwa kata *jiyâd* itu jamak dari *jayyid* (جَيِّد) walaupun demikian meraka sepakat bahwa kata tersebut apabila disifatkan pada kuda, maka ia berarti 'cepat' atau 'kuda yang cepat larinya'. Para pakar tersebut juga berbeda pendapat mengenai makna dasar kata ini dan kata lainnya yang seakar dengannya. Ibnu Faris dan Al-Mubarrad berpendapat bahwa makna dasarnya adalah *at-tasammuhu bisy-syai' wa kasratul-'athâ'* (التَّسَمُّحُ بِالشَّيْءِ وَكَثْرَةُ الْعَطَاءِ = mendermakan sesuatu dan banyak memberi). Dari situ orang pemurah disebut *jawâd* (جَوَاد = dermawan) karena suka menderma dan banyak memberi. Kuda yang kencang larinya juga disebut *jawâd* (جَوَاد = dermawan) atau *jayyid* (جَيِّد) karena banyak mengeluarkan energi, sedangkan menurut Ibnu Manzhur, makna dasar kata tersebut adalah 'baik' sebagai kata antonim dari *radî* (رَدِيْء =

buruk). Orang pemurah, kuda yang cepat larinya, dan hujan yang lebat, semuanya mengandung makna 'baik' sehingga disebut *jawâd* (جَوَاد), *jayyid* (جَيِّد), dan *jaud* (جَوْد).

Di dalam Al-Qur'an bentuk kata yang digunakan dari akar kata ini ada dua, yaitu bentuk *jiyâd* (جِيَاد) yang terdapat di dalam QS. Shâd [38]: 31 dan bentuk *jûdî* (جُوْدِي) yang terdapat di dalam QS. Hûd [11]: 44.

Penggunaan kata *jiyâd* (جِيَاد) di dalam QS. Shâd [38]: 31 tersebut dirangkaikan dengan kata *shâfinât* (صَافِنَات) dan keduanya menunjuk pada sifat kuda. Kata *jiyâd* (جِيَاد) menunjuk pada 'kuda yang kencang larinya', sedangkan kata *shâfinât* (صَافِنَات) menunjuk pada 'kuda yang tenang dan tegap di waktu berhenti atau berdiri'. Dengan



Jiyâd; Kuda yang kencang larinya.

demikian, rangkaian kata *ashshâfinâtul-jiyâd* (اَلصَّـٰفِنَـٰتُ اَلْجِيَادُ) menunjukkan pada kuda yang memiliki sifat sempurna, baik pada saat berhenti maupun pada saat berlari. Bila ia berhenti maka ia berdiri dengan tegap dan tenang dan bila ia berlari maka larinya sangat kencang; jika ia memburu pasti ia meraih buruannya dan jika ia diburu pasti tidak terkejar.

Adapun penggunaan kata *jûdî* (جُوْدِي) pada QS. Hûd [11]: 44 tersebut menunjuk pada nama sebuah gunung atau tempat. Ayat itu berkenaan dengan terlaksananya janji Allah kepada Nabi Nuh as. Untuk membinasakan orang-orang kafir dan menyelamatkan orang-orang yang beriman. Setelah bumi tenggelam oleh banjir yang besar lalu surut kembali, Nabi Nuh bersama orang-orang yang beriman dan sejumlah binatang yang ada di dalam perahu mendarat di bukit *Jûdî* yang terletak di Armenia sebelah selatan, berbatasan dengan Mesopotamia. ❖ *Muhammad Wardah Akil* ❖

JIZYAH (جِزْيَة)

Kata *jizyah* disebut sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 29. Ditinjau dari segi asalnya, kata *jizyah* merupakan bentuk *mashdar* dari kata *jazâ – yajzî* (جَزَى – يَجْزِى). Kata yang seasal dengan ini ditemukan 119 kali di dalam Al-Qur'an, tersebar di dalam berbagai surah.

Secara etimologis, kata *jizyah* berarti 'penempatan sesuatu pada tempat yang lain dan imbalannya'. Termasuk kategori ini ialah pembalasan yang baik dengan yang baik dan yang buruk dengan yang buruk, yang disebut dengan *jaza'*. Secara terminologis *jizyah* berarti sejumlah harta tertentu yang diambil dari warga non-Muslim yang disebut sebagai *ahl az-zimmah* (أَهْلُ الذِّمَّة). Pengertian ini tidak lepas dari arti dasar di atas karena *jizyah* dipungut sebagai imbalan bagi perlindungan diri mereka, dan perimbangan dengan zakat yang dikenakan atas warga Muslim. Dengan demikian, ada perlakuan yang sama dan adil antara warga Muslim dan non-Muslim yang taat kepada pemerintah Islam. Dengan *jizyah* itu, mereka berhak dilindungi dan memperoleh jaminan keamanan dari berbagai kezaliman, penganiayaan, dan gangguan, baik terhadap jiwanya, kehormatannya, harta kekayaannya, dan hak mereka di dalam melaksanakan ajaran agama mereka maupun berbagai aktivitas individual dan sosial mereka yang bersifat keduniawian.

Al-Qur'an hanya menyebut ahli kitab sebagai pembayar *jizyah*. Bardasarkan catatan sejarah yang direkam sunah, Rasulullah saw. telah menetapkan *jizyah* atas orang-orang Nasrani penduduk Najran pada tahun keenam Hijriah, beberapa tahun sebelum peperangan Tabuk. Selanjutnya, beliau memungut *jizyah* atas pemeluk Majusi di daerah Hajar serta orang-orang Yahudi

dan Nasrani dari daerah Yaman, yaitu tiap-tiap laki-laki dewasa dikenakan satu dinar. Tentang pemeluk Majusi, beliau bersabda, "Perlakukanlah mereka sebagaimana memperlakukan ahli Kitab." Atas dasar pernyataan ini maka pungutan *jizyah*, kata Ibnu Qayyim, dapat dikenakan atas warga non-Muslim lainnya, seperti orang musyrik, selama ia laki-laki dewasa. Dengan demikian, *jizyah* tidak dikenakan atas kaum wanita, anak-anak, hamba sahaya, dan orang gila. Demikian pula fakir miskin, orang buta, orang yang telah tua renta atau menderita sakit, dan para pendeta, kecuali mereka mampu.

Kewajiban *jizyah* hanya setahun sekali dan Al-Qur'an tidak menentukan jumlahnya. Rasulullah saw. hanya menetapkan satu dinar terhadap warga non-Muslim di Yaman atau sejenis pakaian yang senilai dengan itu. Umar menetapkan empat dinar atau empat puluh dirham atas warga Syam. Perbedaan tersebut agaknya disebabkan perbedaan kondisi perekonomian warga kedua wilayah tersebut. Yaman dikenal sebagai daerah yang ekonominya lemah, sedangkan Syam sebaliknya. Imam Malik berpendapat bahwa jumlah *jizyah* diserahkan kepada kebijakan pemerintah dengan mempertimbangkan kondisi ekonomi si wajib *jizyah;* tidak boleh melampaui batas kemampuannya sehingga memberatkan. *Jizyah* hendaknya sejalan dengan prinsip keadilan, toleransi, dan kemudahan dalam Islam. Itulah sebabnya, Dozy, seorang orientalis dari Belanda, dalam bukunya, *Islam,* sebagaimana dikutip oleh Muhammad Farid Wajdi dalam *Dâirat Ma'ârif Al-Qarn Al-'Isyrîn* menyatakan, bahwa *jizyah* di dalam Islam jauh lebih ringan dibandingkan berbagai pungutan pajak yang dikenakan oleh Imperium Romawi terhadap rakyat pribumi wilayah yang ditaklukkannya. Karena itulah, banyak bangsa yang tergerak kepada penaklukan Arab (Islam) dan meminta perlindungan mereka. Selanjutnya, jika si wajib *jizyah* memeluk Islam maka otomatis kewajiban itu gugur dan sebagai gantinya ia harus membayar zakat jika syarat-syaratnya telah terpenuhi. ❖ *Ahmad Qorib* ❖

JULÛD (جُلُوْد)

Kata *julûd* ada dua kemungkinan kategorinya. **Pertama,** *julûd* merupakan salah satu bentuk kata benda (*mashdar*) dari *jaluda – yajludu – jaladat, julûd, jalad, majlûd* (جَلُدَ-يَجْلُدُ-جَلَدَة، جُلُوْد-جَلَد-مَجْلُوْد). **Kedua,** kata *julûd* merupakan bentuk jamak dari *jild* (جِلْد); bentuk jamaknya yang lain ialah *ajlâd* (أَجْلاَد).

Kata *julûd* dengan semua bentuk turunannya di dalam Al-Qur'an disebut tiga belas kali. Dua kali pada QS. An-Nûr [24]: 2 dan 4 di dalam bentuk kata kerja perintah (*fi'l amr* = فِعْلُ أَمْرٍ) dari *jalada – yajlidu* yang berarti 'pukullah'. Sebelas kali di dalam bentuk kata benda dengan perincian dua kali pada QS. An-Nûr [24]: 2 dan 4 di dalam bentuk kata *mashdar* dari *jalada – yajlidu* dan sembilan kali di dalam bentuk jamak dari *jild* yang berarti 'kulit'.

Kata *julûd* yang berkategori *mashdar* ada beberapa kemungkinan maknanya. Makna-makna tersebut di antaranya adalah 'keras' (*ash-shalabah* = الصَّلَبَة), 'sangat kuat' (*asy-syadîd al-qawî* = الشَّدِيْدُ الْقَوِى), dan 'sabar' (*al-shabr* = الصَّبْر). Selain *wazn* (وَزْن = patron) di atas masih terdapat *wazn* yang lain dan masing-masing memunyai makna sendiri-sendiri; yaitu *jalada – yajlidu – jald* (جَلَدَ-يَجْلِدُ-جَلْد) yang berarti 'memukul' (*adh-dharb* = الضَّرْب), dan *jalida – yajladu – jalad* (جَلِدَ-يَجْلَدُ-جَلَد) yang bermakna 'terkena sesuatu yang keras' (*ashâbahul-jâlid* = أَصَابَهُ الْجَالِد).

Kata *jild* sebagai bentuk tunggal dari *julûd* (جُلُوْد) memiliki makna 'kulit badan' (*qisyr al-badan* = قِشْر الْبَدَن) atau "penutup tubuh hewan" (*ghisyâ' jasadil-hayawân* = غِشَاءُ جَسَدِ الْحَيَوَان). Oleh karena itu, menurut Al-Ashfahani, kata *jaladahu* (جَلَدَهُ) berarti *dharabahu bil-jild* (ضَرَبَهُ بِالْجِلْدِ = dia memukulnya dengan cemeti kulit) atau *dharaba jildahu* (ضَرَبَ جِلْدَهُ = dia memukul kulitnya). Dengan demikian, *al-julûd*—sebagai bentuk jamak—bermakna 'beberapa kulit' atau 'kulit-kulit'. Bentuk *jild* tidak ditemukan di dalam Al-Qur'an.

Dari aneka ragam arti yang terkandung di dalam kata *julûd* dan segala bentuk perubahannya ternyata dapat tercakup pada makna *al-*

quwwah wash-shalâbah (اَلْقُوَّة وَالصَّلَابَة = kuat dan keras). Sesuatu yang keras tentunya kuat dan untuk menjadi kuat harus keras; seorang yang sabar pasti kuat dan mantap hatinya dan orang kuat hatinya tentunya sabar; setiap kulit harus tahan menerima terpaan dari luar dan sesuatu yang menghalangi tubuh dari terpaan sesuatu disebut kulit (penutup). Begitu seterusnya.

Al-Ashfahani menyebutkan bahwa kata *julud* merupakan suatu ungkapan untuk menyatakan badan (*abdân* = أَبْدَان) secara keseluruhan sebagaimana kata *al-qulûb* (قُلُوْب = hati) sebagai ungkapan untuk menyatakan jiwa (*nufûs* = نُفُوْس) secara keseluruhan. Al-Qur'an QS. An-Nisâ' [4]: 56 dan QS. Az-Zumar [39]: 23 tampaknya sesuai dengan apa yang dikemukakan oleh Al-Ashfahani di atas.

Al-Qur'an di dalam memilih kata *julûd* dan turunannya agaknya disesuaikan dengan konteks pembicaraannya. Bentuk kata kerja perintah ditambah dengan kata bendanya—yang berupa kata dasar dan berstatus untuk mendefinitifkan yang diperintahkan agar memiliki kepastian—ditampilkan ketika berbicara mengenai sanksi terhadap suatu perbuatan maksiat yang berat dan berefek negatif yang luas—dalam hal ini perbuatan zina antara bujang dan gadis (*ghairu muhshan* = غَيْرُ مُحْصَنٍ) dan tuduhan berzina tanpa ada bukti yang sah—yang tidak hanya terbatas pada diri pelakunya sendiri, tetapi sangat mungkin menjangkau orang lain.

Ash-Shabuni menambahkan bahwa Allah memilih *fajlidû* (فَاجْلِدُوْا), bukan *fadhribû* (فَاضْرِبُوْا), menunjukkan bahwa memang tujuan dari hukuman ini adalah untuk menyakiti badan pelakunya. Hal ini, lanjut Ash-Shabuni, mengingat betapa besarnya maksiat yang dilakukannya.

Di dalam konteks pembicaraan tentang siksaan di akhirat—yang memiliki peluang untuk diampuni jika orang yang bersangkutan bertobat dan tobatnya diterima oleh Allah swt.—dan penjelasan mengenai kesaksian yang dikemukakan oleh kulit manusia terhadap dirinya sendiri di akhirat kelak serta memanfaatkan kulit binatang tertentu untuk memenuhi sebagian kebutuhan manusia, Allah hanya menggunakan kalimat berita, bukan kalimat perintah (*jumlah insyâ'iyyah* = جُمْلَة إِنْشَائِيَّة).

Kata *julûd* yang berarti 'kulit' di dalam Al-Qur'an disebut sembilan kali dan bentuk yang lain—sebanyak empat kali—mengandung arti 'pukul' (*adh-dharb* = الضَّرْب). Adapun arti yang berkenaan dengan persoalan hukuman berjumlah sepuluh kali dan tentang sikap diri manusia yang beriman terhadap Allah dan Al-Qur'an disebut dua kali di dalam QS. Az-Zumar [39]: 23.

❖ *Cholidi* ❖

JUMU'AH (جُمُعَة)

Kata *jumu'ah* merupakan kata turunan dari *jama'a – yajma'u – jam'an* (جَمَعَ – يَجْمَعُ – جَمْعًا). *Al-jam'* (اَلْجَمْعُ) memiliki makna denotatif yaitu 'berhimpun/berkumpulnya sesuatu dengan sesuatu yang lain'. Seorang ibu yang meninggal dan di dalam perutnya ada janin disebut *mâtat bi jum'* (مَاتَتْ بِجُمْع) karena ia masih menyatu dengan janinnya. Di samping makna denotatif, *al-jam'* memunyai beberapa makna konotatif yang penggunaannya disesuaikan dengan konteks pembicaraan. Sebagai contoh, apabila dikaitkan dengan konteks musyawarah maka *al-jam'* berarti 'sepakat' dan untuk makna yang demikian biasanya dipilih bentuk *al-ijmâ'* (الإِجْمَاع) dengan patron kata dari *if'âl* (إِفْعَال), sedangkan apabila pembicaraan dikaitkan dengan wanita (baca: istri), maka *al-jam'* (اَلْجَمْعُ) dapat berarti 'bersebadan', dan untuk makna semacam ini biasanya digunakan bentuk *mufâ'al* (مُفَاعَل) yang mengandung makna 'saling'. Makna lain yang mungkin dipasangkan pada kata itu ialah 'semua' (QS. Yâsîn [36]: 32 dan 53), 'golongan/kelompok' (QS. Âli 'Imrân [3]: 155 dan 166, QS. Al-Anfâl [8]: 41, serta QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 61).

Pada umumnya ayat-ayat yang menggunakan *jam'* dan kata turunannya, di dalam Al-Qur'an disebut 128 kali, berbicara di dalam konteks 1) membesarkan hati Rasulullah dan pengikutnya di dalam melaksanakan perjuangan; 2) janji ganjaran pahala (*al-wa'd* = اَلْوَعْد) atau

ancaman Allah swt. (*al-wa'îd* = الْوَعِيْد) terhadap kelompok tertentu, sesuai dengan yang mereka lakukan; dan 3) ancaman Allah ditujukan kepada kelompok makhluk tertentu (ancaman ini sesungguhnya untuk mempertegas keagungan dan keunggulan Allah swt. atas segala makhluk-Nya). Ternyata makna-makna konotatif dan denotatif tersebut memiliki keterkaitan yang erat, yaitu 'menyatu atau berkumpul sehingga kelihatan seperti satu adanya'.

Kata *al-jumu'ah*, yang di dalam Al-Qur'an hanya disebut satu kali, merupakan salah satu dari nama-nama hari yang terdapat di dalam seminggu, yaitu hari setelah hari Kamis dan sebelum Sabtu. Pada zaman Jahiliyah hari tersebut bernama *yaum al-'Arûbah* (يَوْمُ الْعَرُوْبَةِ).

Di dalam suatu riwayat, Ibnu Sirin menyebut bahwa suatu hari sebelum sampainya Rasulullulah saw. di Madinah—ketika berhijrah dari Mekkah ke Madinah dan sebelum turunnya QS. Al-Jumu'ah [62]—penduduk Madinah berkumpul dan di antara mereka, yakni orang Anshar, ada yang mengajukan persoalan bahwa orang-orang Yahudi dan Nasrani memiliki hari-hari tertentu yang mereka manfaatkan untuk berkumpul; umat Yahudi dengan hari Sabtunya dan umat Nasrani dengan hari Ahad (Minggu)-nya. Oleh karena itu, umat Islam menjadikan hari *'Arûbah* sebagai hari yang dimanfaatkan untuk berkumpul dan beribadah kepada Allah (baca: *dzikr Allâh* = ذِكْرُ اللهِ) dan mensyukuri segenap nikmat-Nya. Di dalam pertemuan yang pertama kali itu, yang berlangsung di rumah As'ad ibn Zurrah, mereka mengubah nama *al-'Arûbah* dengan nama yang baru, yaitu *Al-Jumu'ah* (Indonesia: Jumat). Untuk kepentingan pertemuan hari itu As'ad bin Zurah, sebagai tuan rumah, menyembelih seekor kambing atau domba.

Menurut riwayat lain, sebagaimana disebutkan di dalam buku *Lisânul-'Arab*, orang yang pertama kali menamakan hari *Al-'Arûbah* tersebut dengan *al-Jumu'ah* adalah Ka'ab bin Lu'ai. Kemudian dengan berbagai alasan—sebagaimana yang tercantum di dalam beberapa hadits yang di antaranya diriwayatkan oleh Muslim, Malik, dan Abu Daud—hari Jumat, di dalam komunitas Muslim, dikenal sebagai suatu hari yang paling mulia di antara hari-hari yang lain.

Adapun cara menyebut/membacanya kata itu ada tiga macam, yaitu *Al-Jumu'ah* (الْجُمُعَة), *al-juma'ah* (الْجُمَعَة), dan *al-jum'ah* (الْجُمْعَة). Namun, Al-Qur'an turun hanya dengan dua bentuk bacaan yaitu *al-jumu'ah* sebagaimana yang dibaca oleh kelompok terbesar dari kalangan ulama dan *al-jum'ah* sebagai yang dibaca oleh Az-Zuhri dan Al-A'masy.

Kemudian kata *al-jumu'ah* oleh Allah dijadikan nama dari salah satu surah yang terdapat di dalam Al-Qur'an, yaitu surah ke-62. QS. Al-Jumu'ah ini diturunkan Allah swt. setelah QS. Ash-Shaff [61]. QS. Al-Jumu'ah tergolong surah *Madaniyah* dan ayatnya berjumlah sebelas dengan kandungan sebagai berikut: 1) pengutusan Nabi Muhammad merupakan karunia Allah terhadap umat manusia; 2) peringatan bagi umat Islam agar tidak mengikuti jejak atau sikap orang-orang Yahudi yang tidak mengamalkan isi kitab mereka; 3) tentang beberapa hal kegiatan muamalat yang dilarang untuk dilakukan ketika sedang dilaksanakan shalat Jumat.

Sebelum QS. Al-Jumu'ah [62] diturunkan, Allah telah mensyariatkan shalat Jumat bagi Nabi Muhammad beserta umatnya. Shalat Jumat untuk pertama kalinya dilakukan oleh Rasulullah di masjid yang terdapat di suatu lembah tempat tinggal keluarga Salim bin 'Auf, sedangkan masjid yang pertama kali didirikan adalah masjid di Quba' (suatu lembah tempat tinggal Amr bin 'Auf yang letaknya lebih kurang lima kilometer dari kota Madinah) yang dibangun oleh Rasulullah beserta sahabatnya ketika di dalam perjalanan hijrahnya ke Madinah. Dengan demikian, ayat tentang shalat Jumat ini bukan merupakan perintah Allah yang pertama tentang kewajiban shalat Jumat. ❖ *Cholidi* ❖

JUNÂH (جُنَاح)

Kata *junâh* berakar pada kata *janaha* (جَنَحَ) yang berarti 'condong', 'cenderung', 'berpihak'. Di dalam Al-Qur'an, kata ini dengan segala deri-

vasinya terulang sebanyak 34 kali; dua kali di dalam bentuk kata kerja, tujuh kali di dalam bentuk kata benda *janâh* (جَنَاح), (jamaknya *ajniḥah* (أَجْنِحَة), dan 25 kali di dalam bentuk kata benda *junâh* (جُنَاح). Kata *junâh* sendiri terdapat di 14 surah.

Kata benda *janâh* berarti 'sesuatu yang berada di samping'. Kalau diterapkan pada burung, berarti sayap; diterapkan pada manusia berarti tangan, ketiak, lambung, lengan; diterapkan pada ikan berarti sirip. Bisa juga diterapkan pada kapal, lembah, dan sebagainya.

Junâh berarti 'penyimpangan dari kebenaran', 'dosa'; bahkan, semua dosa dapat dimasukkan di dalam pengertian *junâh*. Diartikan demikian karena dosa condong membuat manusia menyeleweng dari kebenaran. Akan tetapi, semua kata *junâh* di dalam Al-Qur'an selalu didahului dengan *lâ an-nâfiyah* (لاَ النَّافِيَة) yang berarti 'tidak' sehingga berbunyi *lâ junâh* (لاَجُنَاحَ), juga mesti didahului dengan (لَيْسَ) yang berarti 'tidak berdosa', 'tidak salah', 'tidak apa-apa', 'tidak ada keberatan', dan 'diperkenankan'. Maksudnya bahwa kata-kata (perbuatan) yang terdapat sesudah *lâ junâh* itu sama sekali bukanlah perbuatan dosa, baik dosa kecil maupun dosa besar. Jelasnya, perbuatan tersebut tidak termasuk di dalam kategori dosa apa pun.

Penggunaan istilah tersebut mempertegas makna kata-kata sesudah kata *lâ junâh* karena ketika ayat-ayat yang mengandung kata *lâ junâh* turun, kata-kata yang bermakna perbuatan itu sedang diperdebatkan di kalangan kaum Muslim tentang kebolehannya. Perdebatan itu mungkin karena perbuatan itu merupakan kebiasan Jahiliyah sehingga ada anggapan bahwa yang mengerjakannya dapat dipandang sebagai belum menjalankan ajaran Islam secara utuh, mungkin pula karena perbuatan itu "dilarang" oleh agama-agama sebelum Islam (terutama Yahudi), dan mungkin juga karena beberapa ayat Al-Qur'an yang turun sebelumnya dipahami sebagai melarangnya. Dengan demikian, penjelasan bahwa perbuatan-perbuatan tersebut bukan perbuatan dosa merupakan pelajaran bagi kaum Muslim di dalam rangka meluruskan prinsip-prinsip keimanan yang benar agar di kalangan umat Islam tidak terdapat tindakan yang mencampuradukkan kebenaran dengan kebatilan, sebagaimana yang berkembang di kalangan penganut agama Yahudi.

Perbuatan-perbuatan yang tidak mengandung dosa yang dijelaskan Al-Qur'an dengan kata-kata *lâ junâh*, adalah

1. Thawaf di antara Safa dan Marwah (QS. Al-Baqarah [2]: 158);
2. Mencari rezeki Tuhan (QS. Al-Baqarah [2]: 198);
3. *Khulu'* (خُلْع), yakni menebus diri bagi istri yang minta cerai, bila yakin hubungannya dengan suami tidak dapat diperbaiki lagi (QS. Al-Baqarah [2]: 229), di dalam bentuk perdamaian (QS. An-Nisâ' [4]: 128);
4. Menyapih anak sebelum dua tahun atas dasar musyawarah kedua orang tua (QS. Al-Baqarah [2]: 233);
5. Menyusukan anak kepada orang lain (QS. Al-Baqarah [2]: 233);
6. Wali membiarkan janda yang ditinggal mati setelah lewat masa empat bulan sepuluh hari dalam mengerjakan perbuatan makruf (QS. Al-Baqarah [2]: 234 dan 240);
7. Meminang wanita di dalam iddah dengan sindiran (QS. Al-Baqarah [2]: 235);
8. Tidak membayar mahar yang telah ditentukan ketika mencerai istri yang belum digauli (QS. Al-Baqarah [2]: 236);
9. Tidak mencatat transaksi dagang yang berlangsung dengan sukarela (QS. Al-Baqarah [2]: 282);
10. Mengawini anak perempuan bekas istri yang belum digauli (QS. An-Nisâ' [4]: 23);
11. Tidak membayar mahar yang telah ditentukan kepada istri asalkan dengan sukarela (QS. An-Nisâ' [4]: 24),
12. Meng-*qashar* (قَصَر = memendekkan) shalat dalam perjalanan (QS. An-Nisâ' [4]: 101);
13. Meninggalkan jihad bila dalam uzur, seperti sakit (QS. An-Nisâ' [4]: 102);
14. Makan makanan yang telah lalu bagi orang

beriman dan beramal saleh (QS. Al-Mâ'idah [5]: 93);
15. Memasuki rumah yang tidak didiami untuk suatu keperluan (QS. An-Nûr [24]: 29);
16. Budak atau anak yang belum balig tidak meminta izin memasuki kamar orang tua di luar waktu aurat (sebelum shalat Shubuh, tengah hari, dan setelah shalat Isya) (QS. An-Nûr [24]: 58);
17. Tidak menutup aurat bagi wanita tua (QS. An-Nûr [24]: 60);
18. Makan bersama atau sendirian di rumah saudara (QS. An-Nûr [24]: 61);
19. Perbuatan salah karena khilaf (QS. Al-Ahzâb [33]: 5);
20. Nabi memilih istri yang akan terus digauli dan dicerainya (QS. Al-Ahzâb [33]: 51);
21. Istri-istri Nabi berjumpa dengan muhrimnya tanpa tabir (QS. Al-Ahzâb [33]: 55); dan
22. Mengawini *muhâjirât* (wanita-wanita yang berhijrah) yang meninggalkan suami di dalam keadaan masih kafir, asal dengan membayar mahar (QS. Al-Mumtahanah [60]: 10). ❖ *Badri Yatim* ❖

JUND (جُنْد)

Kata *jund* di dalam bentuk tunggal biasanya diartikan sebagai 'tentara', sedangkan jamaknya ialah *junûd* (جُنُوْد). Di dalam Al-Qur'an, kata ini disebut 29 kali, tujuh kali di dalam bentuk tunggal, di antaranya terdapat di dalam QS. Yâsîn [36]: 75, QS. Shâd [38]: 11, QS. Ad-Dukhân [44]: 24, dan 22 kali di dalam bentuk jamak, di antaranya, QS. Al-Baqarah [2]: 249 dan 250, QS. At-Taubah [9]: 26, dan QS. Yûnus [10]: 90.

Kata *jund* berasal dari kata *jand* (جَنْد) yang pada mulanya digunakan untuk menggambarkan 'himpunan sesuatu yang saling membantu sehingga menjadi kuat'. Dari sini arti *jund* berkembang sejalan dengan perkembangan masyarakat pemakai bahasa itu. Misalnya, tanah berbatu oleh orang Arab dinamakan *jund* karena tanah itu menjadi kukuh akibat perpaduan batu-batu kecil yang saling menguatkan. Sekelompok orang yang membantu memperkuat posisi mereka disebut *jundî* (جُنْدِى). Tentara (*'askar* = عَسْكَر) dinamakan *jund* atau *junud* karena merupakan satu kesatuan yang kompak (padat), saling membantu dan saling mendukung sehingga menjadi kuat. Kata *jund* juga diartikan sebagai 'negeri' karena ia menghimpun beberapa daerah menjadi satu kesatuan yang memadat sehingga menjadi kuat. Akhirnya, setiap himpunan dan pemadatan dari bahagian-bahagian yang sama dinamai *al-jund* (اَلْجُنْد).

Jund yang berarti 'tentara', kadang-kadang dihubungkan dengan Allah (tentara Allah), misalnya pada QS. Al-Insyiqâq [84]: 31 disebut *junûd rabbik* (جُنُوْدُ رَبِّكَ = tentara Tuhanmu) dengan arti 'makhluk-makhluk yang dijadikan Allah sebagai alat yang kuat dan terpadu guna menghadapi musuh-musuh-Nya serta melaksanakan perintah-perintah-Nya'. Himpunan makhluk-makhluk Allah yang kuat dan terpadu yang disiapkan-Nya sebagai tentara ada di antaranya yang turun dari langit dan tidak terlihat oleh mata. Mereka turun atas perintah Allah untuk memerangi musuh-musuh-Nya (QS. At-Taubah [9]: 26 dan QS. Yâsîn [36]: 28). Tentara Allah itu, oleh para mufasir, ditafsirkan sebagai malaikat yang datang dari alam gaib. Oleh sebab itu, tidak dapat diketahui dengan rinci.

Kata *jund* dikaitkan dengan manusia, seperti tentara Nabi Sulaiman yang berasal dari jin, manusia, dan burung-burung yang diatur secara berkelompok dan terpadu (QS. An-Naml [27]: 17). Keadaan dan bentuk tentara Nabi Sulaiman itu tidak dapat diketahui. Juga seperti tentara Thalut yang dipersiapkan untuk menghadapi pasukan Jalut di dalam suatu peperangan. Mereka dapat dilihat dan diketahui karena mereka adalah manusia biasa (QS. Al-Baqarah [2]: 249). Kemudian, tentara Firaun yang dipersiapkan untuk memperkuat dan mempertahankan kedudukan Firaun di Mesir juga disebut *jund*. Mereka ini juga manusia dan mereka ditenggelamkan Tuhan di Laut Merah ketika mengejar Nabi Musa (QS. Al-Qashâsh [28]: 6 dan 40 serta QS. Ad-Dukhân [44]: 24). Disebutkan pula bahwa tentara orang Musyrik,

yang terdiri dari berhala-berhala yang mereka sembah dan mereka persiapkan untuk menjadi tentara yang menjaga mereka, disebut juga *jund* (QS. Yâsîn [36]: 75). Tentara di sini bukan malaikat dan bukan pula manusia, melainkan batu-batu yang mereka jadikan sembahan.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

JUNUB (جُنُب)

Kata *junub* (جُنُب) adalah bentuk *mashdar* yang terambil dari akar kata *januba, yajnubu, junuban, janâbatan* (جَنَبَ-يَجْنُبُ-جُنُبًا-جَنَابَةً) yang secara umum dapat berarti: 'lambung' atau 'tulang rusuk', 'sisi atau arah', 'air mani', 'berbaring' dan 'jauh'. Di dalam kitab *Maqâyisul Lughah* dikatakan, bahwa secara bahasa *junub* memunyai dua arti yaitu *al-bu'du* dan *an-nâḥiyah* (اَلبُعْدُ أَوْ النَّاحِيَةَ = jauh dan sisi atau arah). Ar-Raghib Al-Ashfahani membagi makna kata *janb* kepada tiga pengertian. Ia mengatakan, makna asal kata *al-janb* (اَلْجَنْب) yang jamaknya *al-junûb* (اَلْجُنُوْب) adalah *al-jâriḥah* (اَلْجَارِحَة = anggota tubuh), sehingga lambung disebut dengan *junub*. Kemudian kata tersebut di-*isti'arah* (panjang)-kan untuk menyatakan *an-nâḥiyah* (النَّاحِيَة = arah). Jadi, kata ini digunakan untuk seluruh arah baik kanan, kiri, depan, belakang dan sebagainya. Makna kedua *al-qarîb* (اَلْقَرِيْب = dekat) dan makna yang ketiga *al-ba'îd* (اَلْبَعِيْدُ = jauh/ asing), seperti bila seseorang mengatakan *jannabasy-syai'* (جَنَّبَ الشَّيْءَ = menjauhi sesuatu) dan *Ajnabî* (اَجْنَبِي) diartikan dengan 'orang asing'. Di dalam konteks lain, kata tersebut bisa berarti arah atau sisi, seperti *ash-shâhib bil-janbi* (الصَّاحِبُ الْجَنْبِ = teman yang ada di sisi atau di samping) baik di dalam perjalanan, belajar, berdagang maupun lainnya. Terkadang dikata-kan *al-jârul-janbi* (اَلْجَارُ الْجَنْبِي = tetangga dekat), tetapi tidak punya hubungan kekerabatan (pertalian darah). Selain itu, *junub* memunyai makna 'mani' yang disebabkan adanya persetubuhan antara laki-laki dan perempuan. Sebelum orang tersebut mandi, maka ia disebut dalam keadaan junub. Al-Ashfahani mengelompokkan makna mani tersebut ke dalam makna 'jauh' karena orang yang melakukan jimak, jauh dari melakukan ibadah. Selain makna di atas, Muhammad Ismail Ibrahim di dalam kitabnya *Mu'jam Al-Fâzh wa Al-A'lâm Al-Qur'âniyah,* mengatakan bahwa makna lain dari junub adalah *suqûth* (سُقُوْط = roboh) yang merupakan *kinayah* (kiasan) dari mati.

Di dalam kitab *Tafsîr Al-Mîzân,* dikatakan, bahwa kata *junub* adalah bentuk *mashdar,* dan biasanya kata itu dipakai dengan makna *ism fâ'il* (pelaku). Oleh karena itu, ia selalu digunakan di dalam bentuk tunggal (*mufrad*) baik untuk laki-laki (*mudzakar*), perempuan (*muanats*), dua orang (*mutsannâ*) maupun untuk banyak (jamak). Seperti; *"ar-rijâlu awin nisâ'u junubun* atau *rajulâni awimra'atâni junubun* (اَلرِّجَالُ اَوْ اَلنِّسَاءُ جُنُبٌ اَوْ رَجُلاَنِ اَوْإِمْرَأَتَانِ جُنُبٌ = seorang laki-laki atau seorang perempuan itu *junub* dan dua orang laki-laki atau dua orang perempuan itu *junub*).

Kata *junub* dengan segala bentuknya ditemui di dalam Al-Qur'an sebanyak 32 kali—berasal dari *fi'l tsulâtsiy* (ثُلاَثِي = tiga huruf), *tsulâtsî mazîd* satu huruf dan *tsulâtsiy mazîd* dua huruf—dengan makna yang berbeda. Satu kali di dalam bentuk *fi'l amar* dari kata *januba, ajnub* (أَجْنُبْ), yaitu pada QS. Ibrâhîm [14]: 35. Empat kali di dalam bentuk *mashdar, junub* (جُنُب), seperti pada QS. An-Nisâ' [4]: 36, dan 43. Tiga kali merupakan *mashdar, janbun* (جَنْب), yaitu seperti pada QS. An-Nisâ' [4]: 36. Lima kali di dalam bentuk jamak, *junûbun* (جُنُوْب), yaitu seperti pada QS. An-Nisâ' [4]: 103. Sembilan kali di dalam bentuk *ism fâ'il* (pelaku), *jânibun* (جَانِب), seperti terdapat pada QS. Al-Isrâ' [17]: 68. Delapan kali terambil dari *fi'l mâdhi* (kata kerja progressif), *ijtanaba* (اِجْتَنَبَ), seperti pada QS. Az-Zumar [39]: 17. Satu kali di dalam bentuk *fi'l mudhâri', yujannabu* (يُجَنَّبُ) pada QS. Al-Lail [92]: 17.

Makna kata *junub* yang terdapat di dalam Al-Qur'an dapat dikelompokan kepada mani (keadaan seseorang yang mengeluarkan mani karena persetubuhan). Makna tersebut dapat dipahami di dalam ayat QS. An-Nisâ' [4]: 43 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 6. Di dalam ayat tersebut, Allah melarang orang-orang yang beriman yang

di dalam keadaan *junub* memasuki masjid, kecuali sekedar lewat saja, hingga ia mandi. Kemudian, di dalam QS. Al-Mâ'idah, ditegaskan lagi kepada orang-orang beriman yang di dalam keadaan *junub* agar ia mandi sebelum melaksanakan shalat.

Ulama fiqih berpendapat bahwa keluar mani bukan merupakan salah satu indikasi *junub*. Menurut mereka, apabila seseorang melakukan persenggamaan, baik keluar mani atau tidak, maka ia tetap dikatakan *junub*. Dari pendapat di atas, agaknya makna *junub* lebih tepat dipakaikan kepada seseorang yang melakukan jimak dan belum sempat mandi.

Di samping memunyai makna 'mani', kata-kata *janbun* juga punya makna dekat. Pengertian tersebut ditemukan di dalam firman Allah QS. An-Nisâ' [4]: 36, *wa ash-shâḥib al-janbi* (وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ = teman yang berjalan di samping) dan QS. Az-Zumar [39]: 56.

Makna 'jauh' merupakan makna lain dari kata yang serumpun dengan *junub*. Muhammad Ismail Ibrahim, penulis *Mu'jam Al-Fâzh wal Al-A'lâmul Al-Qur'âniyah* mengatakan, bahwa makna *junub* di dalam surah di atas bukan berarti mani tetapi berarti jauh. Orang yang melakukan jimak dikatakan, *junub* karena mereka jauh dari melaksanakan shalat dan ibadah lainnya. Dan bahkan, makna di sebagian ayat memunyai konotasi 'tinggalkan' atau 'jauhi.' Dari 32 kata *junub* dengan segala bentuknya yang ditemukan di dalam Al-Qur'an, 17 di antaranya memunyai makna jauh, di antaranya pada QS. An-Nisâ' [4] : 36 dan 31.

'Berbaring' juga merupakan makna kata yang berasal dari akar kata yang sama dengan *junub*, seperti firman Allah pada QS. Ali-Imran [3]: 191. Di dalam *Tafsîr Al-Mîzân*, dikatakan bahwa pengertian 'berbaring' di dalam ayat di atas bukanlah tidur atau tidur-tiduran, melainkan tidur di dalam keadaan sakit dan tidak mampu duduk atau berdiri. Bahkan, dikatakan bahwa kata tersebut punya konotasi umum, artinya menyeru manusia kepada kebaikan di dalam situasi dan kondisi bagaimanapun juga.

Selain itu, *junub* juga bermakna 'lambung", yaitu nama dari anggota tubuh manusia yang menurut Al-Ashfahani merupakan makna asal dari kata *junub*. Makna tersebut juga ditemui di dalam Al-Qur'an, seperti pada QS. At-Taubah [9]: 35 dan As-Sajadah [32]: 16. Makna tersebut dapat dipahami dari kata sebelum dan sesudah kata *junub*. Sebelum kata *junub*, terdapat kata *jibâh* (dahi) dan sesudahnya terdapat kata *zhuhur* (punggung) yang keduanya merupakan kata benda, dan ketiga kata tersebut dibatasi oleh huruf *'ath*af (kata penghubung). Maka, secara bahasa kata yang setara seperti itu, juga harus sejenis (kata benda sama kata benda dan kata kerja sama kata kerja).

Sementara itu, menurut ahli bahasa, 'arah atau sisi' merupakan perluasan dari makna *junub* (mengandung konotasi: di samping, dekat, sebelah kanan, belakang, depan dan sebagainya). Makna tersebut terdapat, antara lain di dalam QS. Maryam [19]: 52 dan QS. Al-Qashash [28]: 29, 46, dan 44. Adapun 'roboh' atau 'mati'—yang juga perluasan makna *junub*—terdapat seperti pada QS. Al-Hajj [22]: 36 yang berkenaan dengan masalah hewan kurban. ❖ *Munawaratul Ardi* ❖

JURÛH (جُرُوْح)

Kata *jurûḥ* (جُرُوْح) merupakan bentuk jamak dari kata *jarḥ* (جَرْح). Kata *jarḥ* (جَرْح) sendiri berasal dari kata *jaraḥa – yajraḥu – jarḥan* (جَرَحَ–يَجْرَحُ–جَرْحًا). Kata *jarḥ*, menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, pengarang *Mu'jam Maqâyis Al-Lughah*, memunyai dua makna dasar, yaitu *al-kasb* (اَلْكَسْب = usaha), seperti terdapat di dalam QS. Al-Jâtsiyah [45]: 21 dan *syaqqul jild* (شَقُّ الْجِلْدِ = kulit yang pecah/luka), seperti di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 45.

Makna itu kemudian berkembang menjadi bermacam-macam, yaitu 1) 'cacat', 'tercela', dan 'rusak' (*al-nuqshân wal-'aib wal-fasâd* = اَلنُّقْصَان وَالْعَيْبُ وَالْفَسَادُ) sebagai pecahan atau kiasan dari arti 'luka' (*syaqqul-jild* = شَقُّ الْجِلْدِ); 2) 'pemburu', terutama anjing yang telah diajari, sebagai perkembangan dari arti 'usaha' (*iktisâb* = اِكْتِسَاب); 3) 'anggota badan', seperti tangan dan kaki, juga

merupakan perkembangan turunan dari makna 'usaha' (*iktisâb*).

Anjing pemburu, demikian Al-Ashfahani, dinamakan *al-jârihah* (الْجَارِحَة), bentuk jamaknya *al-jawârih* (الْجَوَارِح), karena a) anjing itu 'berusaha' (الْكَسْب = *al-kasb*) untuk mendapatkan binatang buruannya untuk diberikan kepada pemiliknya, dan/atau b) untuk mendapatkan (menangkap) binatang buruannya, anjing tersebut harus 'melukainya' (*syaqqul jild*). Seorang saksi di peradilan atau seorang perawi hadits yang ditolak kesaksian atau riwayatnya disebut *majrûh* (مَجْرُوْح) karena dengan penolakan itu seolah-olah dia telah disakiti, sebagaimana orang yang dilukai karena nilai atau kualitas dirinya telah dikurangi. Begitu pula, anggota badan dinamakan *jawârih* (جَوَارِح) karena dengan anggota badan tersebut orang dapat melakukan usaha-usahanya.

Dari arti yang beraneka ragam sebagaimana disebutkan di atas yang dapat ditemukan di dalam Al-Qur'an ialah makna 'luka', yaitu pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 45; makna 'usaha' QS. Al-An'âm [6]: 60 dan QS. Al-Jâtsiyah [45]: 21; dan makna 'pemburu', yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 4.

Ketika kata itu tampil dengan makna luka, yang digunakan bentuk tiga huruf tanpa tambahan (*ats-tsulâtsiy al-mujarrad* = الثُّلاَثِيّ الْمُجَرَّد) *...wal jurûha qishâsh...* (وَالْجُرُوْحَ قِصَاص), sedangkan ketika merujuk pada pada makna 'usaha' atau 'pemburu', dipakai bentuk bangun tiga huruf juga tanpa tambahan *...wa ya'lamu mâ jarahtum bin-nahâr...* (وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ) (QS. Al-An'âm [6]: 60) dan bentuk tiga huruf dengan tambahan huruf lain (*ats-tsulâtsî al-mazîd fih* = الثُّلاَثِيّ الْمَزِيْدُ فِيْه), yaitu *...allazhîna ijtarahus sayyiât...* (ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ) (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 21); dan *wa mâ 'alimtum minal-jawârihi mukallibîn...* (وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ) (QS. Al-Mâ'idah [5]: 4).

Ayat-ayat yang mengandung kata *al-jurûh* (الْجُرُوْح) dan turunannya muncul di dalam konteks suatu usaha, yaitu usaha untuk mendapatkan makanan yang halal (QS. Al-Mâ'idah [5]: 4), usaha untuk menegakkan keadilan di dalam masyarakat (QS. Al-Mâ'idah [5]: 45), atau memanfaatkan umur yang telah ditentukan (QS. Al-An'âm [6]: 60), dan usaha untuk membedakan pelaku perbuatan baik dan pelaku perbuatan jahat (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 21).

Berburu dengan menggunakan anjing dibenarkan dengan beberapa syarat, antara lain 1) anjing tersebut telah terlatih sesuai dengan ketentuan; 2) hasil buruan tersebut tidak dimakan oleh anjing tersebut; 3) membaca *basmalah* ketika melepaskan anjingnya; dan 4) anjing itu sengaja dilepas, bukan inisiatif anjing sendiri (menurut Imam Al-Qurthubi, pemilik anjing harus berniat menyembelih ketika melepaskan anjingnya). Bila tanpa disuruh dan/atau tanpa niat dari pemiliknya maka tidak ada bedanya dengan pekerjaan anjing-anjing yang lain yang mencari mangsa untuk dirinya sendiri. Anjing yang sudah terlatih itu ketika berburu tidak boleh bersama-sama dengan anjing lain yang belum terlatih.

Mengenai persoalan kehalalan memakan binatang hasil buruan yang ketika melepas anjing, pemiliknya tidak membaca *basmalah*, terdapat perbedaan pendapat di antara ulama. Sebagaian dari mereka mengatakan halal dan sebagian lainnya berpendapat haram.

QS. Al-Mâ'idah [5]: 45 berbicara mengenai tindak pidana pelukaan anggota badan. Tindak pidana itu akan mengakibatkan hukuman qisas–yaitu hukuman seimbang–kecuali 1) pelukaan tersebut dilakukan atas anggota badan yang apabila dilakukan pengqisasan akan mengancam (membahayakan) jiwa terhukum, seperti luka di dalam dan pecah tempurung kepala; 2) dimaafkan oleh pihak korban. Di dalam kedua kasus tersebut terpidana tidak lepas begitu saja dari sanksi hukum, tetapi harus menjalani hukuman lain yaitu membayar *diyat* kepada pihak korban.

Di dalam QS. Al-An'âm [6]: 60 dijelaskan bahwa Allah swt. telah membagi waktu bagi manusia secara profesional: malam dijadikan waktu tidur dan siang disediakan untuk berusaha memenuhi tugas hidup. Di samping itu, Allah swt. mengetahui semua detail aktivitas manusia setiap saat. Namun, penyimpangan-penyim-

pangan dari tuntunan Allah sebagaimana yang telah digariskan di dalam syariat tidak langsung ditindak, tetapi tindakan itu ditunda sampai waktu tertentu. ❖ *Cholidi* ❖

JURUZ (جُرُز)

Kata *juruz* berarti 'tanah yang tandus atau gersang'. Ungkapan yang berbunyi *jarizatil-ardhu* (جَرِزَتِ الْأَرْضُ) mengandung arti 'tanah/bumi yang habis tumbuh-tumbuhannya karena kemarau atau karena dimakan belalang, sehingga ia menjadi kering dan gersang'.

Kata lain yang seasal dengan *juruz* adalah *jurz* (جُرْز = tiang besi), *jirz* (جِرْز = pakaian wanita dari bulu), *jarzah* (جَرْزَة = kerusakan/kebinasan), *jurzah* (جُرْزَة = seikat/seberkas), *jâriz* (جَارِز = yang batuk keras), *jarûz* (جَرُوْز = yang cepat makannya), dan *jurâz* (جُرَاز = pedang yang tajam).

Kata *juruz* adalah bentuk *mashdar,* disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 8 dan QS. As-Sajadah [32]: 27. Kata *juruz* disebut di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 8 di dalam konteks pernyataan Tuhan bahwa Dia telah menjadikan tanah yang rata lagi tandus di atas bumi. Kata *juruz* di dalam QS. As-Sajadah [32]: 27 berkaitan dengan pertanyaan Tuhan, apakah mereka tidak memerhatikan bahwa Tuhan menghalau awan yang mengandung air ke bumi yang tandus, lalu karena air hujuan itu muncullah tumbuh-tumbuhan/tanaman yang menjadi makanan ternak dan manusia. ❖ *Hasan Zaini* ❖

JUZ' (جُزْء)

Juz' (جُزْء) atau *jaz'* (جَزْء) adalah bentuk *mufrad* dari *ajzâ'* (أَجْزَاء) yang terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *jîm, zai,* dan *hamzah. Al-juz'* (الْجُزْء) menurut Al-Ashfahani adalah 'bagian dari sesuatu'; misalnya bagian perahu, bagian rumah, dan bagian bilangan. Dari makna itu terambil kata *juz'* (جُزْء) yang dipakai untuk bagian-bagian Al-Qur'an yang terdiri dari 30 juz. Kemudian, di dalam syair ditemukan istilah *majzû'ah* (مَجْزُوْءَة), yaitu bait yang terbuang dua *taf'îlah* (bagian timbangan) dari syair tersebut. Kata *juz'* (جُزْء) juga bermakna 'merasa cukup pada sesuatu'. Umpama dikatakan *ijtaza'tu bi hâdzâ* (إِجْتَزَأْتُ بِهَذَا = saya merasa cukup dengan ini). Namun, di dalam makna tersebut juga terkandung makna 'bagian-bagian', yakni merasa cukup pada suatu bagian dan tidak butuh pada bagian lain.

Di dalam Al-Qur'an, kata *juz'* (جُزْء) terdapat tiga kali, yaitu pada QS. Al-Hijr [15]: 44; QS. Al-Baqarah [2]: 260, dan QS. Az-Zukhruf [43]: 15. Kata *juz'* (جُزْء) pada ketiga tempat tersebut semuanya berarti 'bagian'.

Pada QS. Al-Hijr [15]: 44, kata *juz'* (جُزْء) menunjukkan bagian-bagian atau tingkatan-tingkatan siksaan di dalam neraka, disebutkan *"Jahanam itu memunyai tujuh pintu. Tiap-tiap pintu (telah ditetapkan) untuk golongan tertentu dari para penghuninya".*

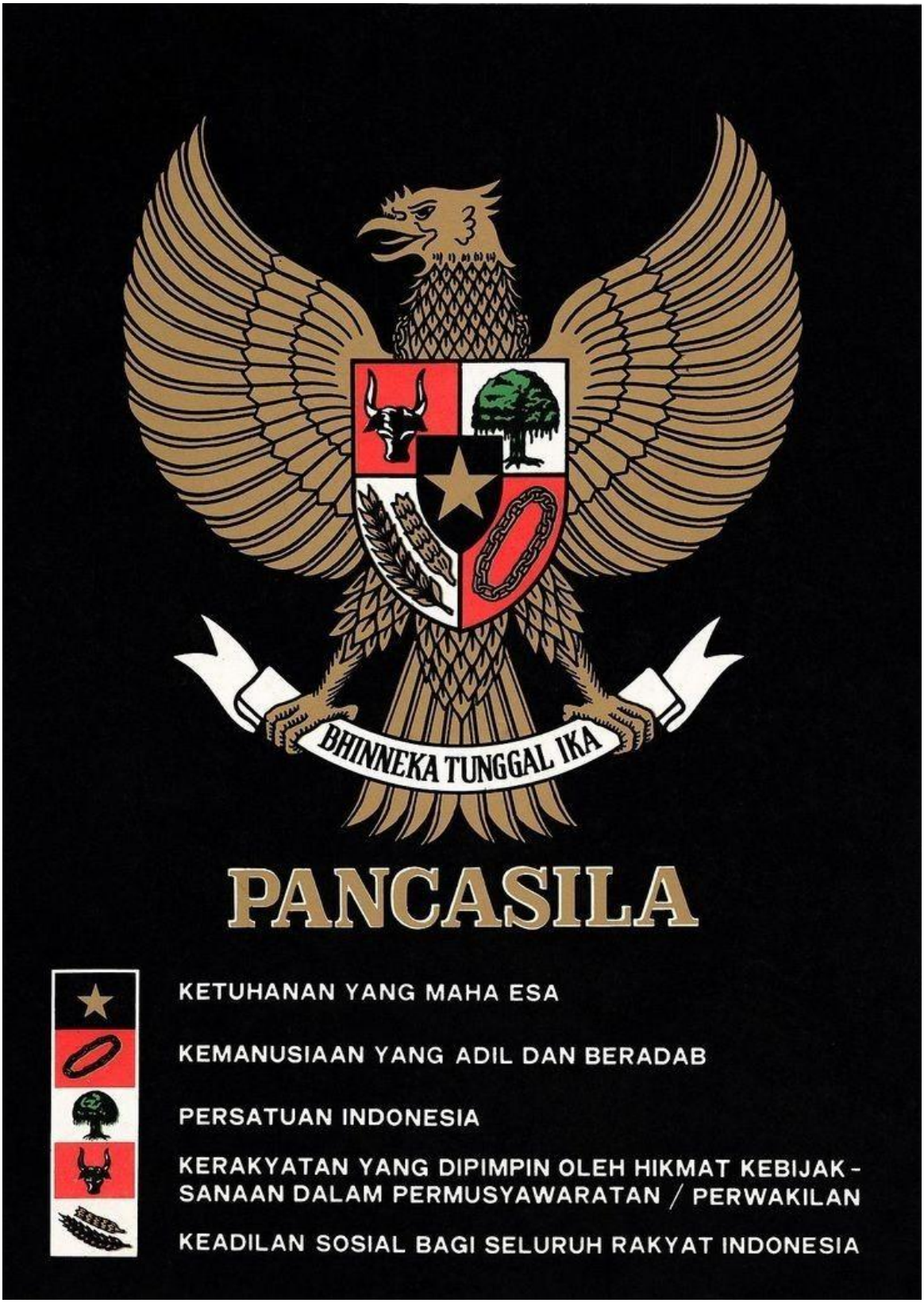
Ar-Razi memberikan penafsiran pada kata *juz'* (جُزْء) di dalam ayat itu, yaitu *juz'* (جُزْء) adalah bagian sesuatu. Jamaknya adalah *ajzâ'* (أَجْزَاء); artinya Allah swt. akan membalas pengikut iblis dengan balasan yang bervariasi, yakni membagi mereka secara berkelompok dan memasukkan setiap kelompok pada bagian tertentu dari tingkatan neraka jahanam. Selanjutnya, disebutkannya bahwa jahanam itu terbagi menjadi tujuh tingkatan; menurut riwayat Ibnu Juraij, tingkatan-tingkatan tersebut adalah (1) Jahannam, (2) Ladzâ, (3) Huthamah, (4) Sa'îr, (5) Saqar, (6) Jahîm, dan (7) Hâwiyah. Menurut Ad-Dahak, tingkatan pertama itu diperuntukkan orang-orang beriman yang berdosa; mereka disiksa sesuai dengan perbuatan dosa mereka. Setelah itu, baru dikeluarkan kembali. Tingkatan kedua adalah untuk orang-orang Yahudi. Tingkatan ketiga adalah untuk orang-orang Nasrani. Keempat adalah untuk orang-orang Sâbi'în (penyembah malaikat dan bintang). Kelima adalah untuk orang-orang Majûsi (penyembah api). Keenam adalah untuk orang-orang musyrik (yang menyekutukan Allah). Ketujuh adalah untuk orang-orang munafik (yang menyatakan diri beriman padahal sebenarnya tidak beriman).

Kata *juz'* (جُزْء) pada QS. Al-Baqarah [2]: 260 menunjuk pada bagian burung yang telah

Juz'

dipotong-potong oleh Nabi Ibrahim. Ayat itu menceritakan kisah Nabi Ibrahim as. yang memohon kepada Tuhan agar memperlihatkan bagaimana caranya orang mati dibangkitkan. Pertanyaan itu dijawab oleh Tuhan, "Apakah kamu (Ibrahim) tidak memercayainya?". Ibrahim menjawab bahwa dia percaya; hanya saja, dia ingin menguatkan hatinya. Maka, disuruhlah Nabi Ibrahim as. mengambil empat ekor burung dan memotong-motongnya lalu mencampur dan membagi-baginya menjadi empat bagian. Tiap-tiap bagian ditempatkan pada empat buah gunung; setelah itu dia disuruh memanggil burung tersebut. Setelah Nabi Ibrahim melakukan hal tersebut, ternyata burung itu hidup kembali seperti semula atas izin Allah.

Selanjutnya, kata *juz'* (جُزْء) pada QS. Az-Zukhruf [43]: 15 juga menunjuk pada arti 'bagian'. Pada ayat ini disebutkan mengenai keyakinan orang-orang musyrik yang sesat, *"Dan mereka menjadikan sebagian dari hambanya sebagai juz'* (جُزْء = *bahagian) daripada-Nya. Sesungguhnya manusia itu benar-benar pengingkar yang nyata terhadap rahmat Allah"*. Pada umumnya mufasir menafsirkan kata *juz'* (جُزْء) di dalam ayat tersebut sebagai anak perempuan, sedangkan *'ibâdahû* (عِبَادَهُ = hamba-Nya) di dalam ayat itu dimaksudkan (adalah) malaikat. Di sini dimaksudkan bahwa malaikat dianggap sebagai anak perempuan Allah karena anak merupakan bagian (dari keluarga). ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖


BHINNEKA TUNGGAL IKA
PANCASILA
KETUHANAN YANG MAHA ESA
KEMANUSIAAN YANG ADIL DAN BERADAB
PERSATUAN INDONESIA
KERAKYATAN YANG DIPIMPIN OLEH HIKMAT KEBIJAK - SANAAN DALAM PERMUSYAWARATAN / PERWAKILAN
KEADILAN SOSIAL BAGI SELURUH RAKYAT INDONESIA



KEMENTERIAN AGAMA
REPUBLIK INDONESIA

"Dan sesungguhnya telah Kami mudahkan Al-Qur'an untuk dijadikan pelajaran, maka adakah yang hendak mengambil pelajaran?"
(QS. Al-Qamar [54]: 17)



ENSIKLOPEDIA AL-QUR'AN

Kajian Kosakata