

METODOLOGI PENAFSIRAN ʿĀISHAH ʿABD AL-RAḤMAN (BINT AL-SHĀṬĪ)

Oleh: Wiwin Ainis Rohti

Universitas Yudharta Pasuruan

Abstrak: Membaca pemikiran Bint al-Shāṭī dengan seksama, memang akan segera dirasakan adanya dua semangat yang sebenarnya dapat saling menafikan, namun dapat hidup bersama dalam bahasa yang indah.

Kajian tentang Bint al-Shāṭī dalam lingkup ilmu tafsir terutama metodologi tafsir al-Qurʿān, merupakan manifestasi dari kekayaan akademis intelektual umat Islam. Komitmen dan konsistensi Bint al-Shāṭī dalam meneliti dan menemukan metode tafsir sebagai upaya alternatif untuk menyelesaikan problem umat Islam kontemporer adalah suatu kontribusi yang tak ternilai, sehingga sudah selayaknya untuk diapresiasi. Apalagi kerja intelektual ini merupakan kerja yang dirintis bertahun-tahun dan selalu direvisi guna terkonstruksinya sebuah metode yang komprehensif serta sesuai dengan realitas kontemporer yang hampir menyita hidup Bint al-Shāṭī.

Kata Kunci: Metodologi Penafsiran, ʿĀishah ʿAbd Al-Raḥman

A. Pendahuluan

Berawal dari pandangan teologis *al-Qurʿān ṣāliḥun li kulli zaman wa makan*, maka umat Islam dituntut untuk selalu menafsirkan al-Qurʿān, sesuai dengan konteks sosio-historis yang dihadapinya yang selalu berubah. Implikasinya, muncullah beragam karya tafsir yang sarat dengan ragam metode dan pendekatan, serta corak dan warna yang berbeda-beda.

Berbeda dengan dua periode tafsir sebelumnya, yaitu masa Nabi dan sahabat, serta masa klasik Islam, tafsir pada masa kontemporer ini lebih menitik-beratkan orientasi penafsirannya kepada upaya menjadikan al-Qur'ān sebagai kitab petunjuk (*hudan*) dan kepada usaha untuk mengungkap ruh al-Qur'ān (*world view* atau *weltanschauung* al-Qur'ān). Tafsir modern atau kontemporer ini dipelopori Muḥammad Ḥabduh (1849-1905) dan muridnya, Muḥammad Rashīd Riḍā (1865-1935), yang kemudian berpengaruh terhadap pemikiran dan karya-karya tafsir dari kalangan ulama Mesir pada umumnya, termasuk salah satu di antaranya adalah Ḥāishah Ḥabduh al-Raḥmān atau yang lebih dikenal dengan Bint al-Shāṭij, yaitu seorang Profesor sastra dan bahasa di Universitas Ḥayn Shams, Mesir, sekaligus mufassir perempuan yang mencoba mengembangkan tafsir al-Qur'ān.

Bint al-Shāṭij yang menyadari bahwa sejarah panjang aksi penafsiran al-Qur'ān sejak masa pertengahan hingga awal abad modern memang menunjukkan betapa cara pandang ideologis terhadap al-Qur'ān sangat dominan serta atomistik. Sebagai akibat dari cara pandang ini maka penafsiran al-Qur'ān lebih merupakan upaya latihan intelektual bidang tertentu seperti kalam, sufisme, fiqh, gramatika Arab atau sejarah bahkan dalam cabang sains. Dalam tafsir semacam ini al-Qur'ān diperlakukan lebih sebagai alat justifikasi kecenderungan tertentu mufassirnya.

Untuk merenovasi bangunan tafsir semacam ini, Bint al-Shāṭij merasa perlu untuk merancang dasar fondamen yang baru sama sekali, yaitu prinsip yang harus dipegangi mufassir sebelum menafsirkan al-Qur'ān, supaya tidak terjebak pada upaya mencari pembeda dari al-Qur'ān atas kecenderungan pribadinya. Oleh karenanya, Bint al-Shāṭij mengusulkan untuk memandang al-Qur'ān sebagai sebuah karya sastra agung (*al-Arabiyyah al-Akbar*) sebelum memandangnya sebagai kitab suci. Artinya, penafsiran yang dibangun di atas cara pandang bahwa al-Qur'ān adalah kitab

sastra Arab besar, akan bisa mendapatkan dan mencapai makna sejati al-Qur'ān. Dalam hal ini, al-Qur'ān diposisikan tidak sebagai alat pembenar yang bisa ditarik ke arah mana pun, tetapi justru diposisikan sebagai teks bahasa yang bisa dimengerti makna hakikinya melalui cara studi bahasa, yaitu melalui pelacakan leksikologis dan filologis.

Berdasarkan basis pemikiran di atas, Bint al-Shāṭi mengajukan metode tafsirnya, yang menurutnya diambil dan dikembangkan dari prinsip-prinsip metode penafsiran al-Khūfī (aspek eksternal dan internal al-Qur'ān), yang terdiri dari empat pokok prinsip dan empat langkah penting, satu di antaranya adalah seorang mufassir harus berpegang pada makna *naṣ* dan semangatnya (*maqāṣid al-shar'ī*).

Membaca pemikiran Bint al-Shāṭi dengan seksama, memang akan segera dirasakan adanya dua semangat yang sebenarnya dapat saling menafikan, namun dapat hidup bersama dalam bahasa yang indah. Di satu sisi, terasa ada nada konservatif, ketika Bint al-Shāṭi dalam berbagai kesempatan selalu menyampaikan bahwa metode dan kajian-kajiannya hanya menerapkan apa yang telah dirumuskan oleh ulama salaf, namun belum pernah dipraktikkan, seperti *al-Qur'ān yufassiru ba'duhu ba'dan* dan *al-'ibrah bi 'umūm al-lafzi lā bi khuṣūṣ al-sabab*.

Namun pada sisi lain, kita melihat daya kritis, baik dalam kajian sastra maupun studi al-Qur'ān, ketika Bint al-Shāṭi berbicara tentang perlunya metode yang membebaskan, yang dapat menyibak berbagai kekeliruan ideologis-politis yang menyelimuti berbagai penafsiran teks selama ini, agar kita bisa menembus masuk ke dalam “lautan otentisitas yang mendebarkan”.

B. Biografi Bint Al-Shāṭi

Bint al-Shāṭi, bernama lengkap Aishah Abd al-Raḥman. Lahir di kota Dumyat Mesir, sebelah barat delta Nil,¹ 6 November 1913 M/ 6 Dhū al-Ḥijjah 1331 H dari pasangan Muḥammad Ali Abd al-Raḥman, tokoh sufi dan guru teologi di Dumyat dan Farida Abd al-Salam Muntashīr. Bint al-Shāṭi hidup ditengah-tengah keluarga yang agamis, mapan, dan berpendidikan. Sheikh Ibrāhīm al-Damhuji al-Kabīr, kakek dari garis keturunan sang ibu merupakan salah satu ulama besar Azhar.²

Pendidikan formal Bint al-Shāṭi dimulai dari belajar membaca dan menulis Arab pada Shaikh Mursi di Shubra Bakhum ketika ia berumur 5 tahun. Selanjutnya, ia masuk sekolah dasar untuk belajar gramatika bahasa Arab dan dasar-dasar kepercayaan Islam, di Dumyat, dan menyelesaikannya dengan predikat *cumlaude*.³ Setelah menyelesaikan studi ilmu pendidikan di *Madrasah Ta'limiyyah* Ṭanta tahun 1929, ia pun berinisiatif untuk hijrah ke kota Kairo untuk lebih mencari pengalaman. Dengan posisi sebagai seorang penulis sebuah lembaga di Giza, ia pun memulai karirnya dengan banyak melayangkan tulisannya ke beberapa media massa terkenal di Mesir. Diantaranya majalah *Nahdhah Islamiyyah*, *Ahram*, dll. Dari sinilah mulai mencuat nama besar Bint al-Shāṭi. Konon nama pena (Bint al-Shāṭi) ini

¹M. Yusron, *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, Cet ke-1 (Yogyakarta: TERAS, 2006), 23-24.

²Khudori Soleh, "Mencermati Tafsir Tematik Bint al-Shāṭi" Jurnal *Sintesis*, Volume 1, Nomor 1 (Juni, 2007), 17. lihat juga Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa, "Bint al-Shāṭi: Egyptian Scholar and Writer", dalam <http://www.answers.com/topic/bint-al-shati>.

³Fajar D. K., "Tafsir Pendekatan Sastra", dalam <http://Gr33ns.blogspot.com/2009/03/tafsir> (20 Maret 2009)

sengaja dipakai dikarenakan takut akan kemarahan ayahnya ketika membaca artikel-artikel yang ditulis.⁴

Tahun 1936, ia menyelesaikan studi S1 di Universitas Kairo Fakultas Adab Jurusan Sastra Arab, kemudian merampungkan program magister di universitas dan jurusan yang sama pada tahun 1941 dengan judul tesis *al-Hayāt al-Insāniyyah Inda Abī Ala*.⁵ Di universitas tersebut, ia dipertemukan dengan sang pujaan hati, Amīn Khūfī, yang kemudian menjadi suaminya. Tahun 1950, ia pun merampungkan studi doktoralnya dengan meraih gelar PhD, dengan Ṭaha Husein sebagai dosen penguji. Dengan judul disertasi *Risālat al-Ghufran Li Abī al-ʿAlā*, Bint al-Shāṭi meraih predikat *cumlaude*.⁶

Ilmu-ilmu yang telah diserap di bangku kuliah, kemudian ia sampaikan di beberapa universitas. Selama puluhan tahun Bint al-Shāṭi abdikan dirinya dalam bidang pendidikan dan studi al-Qurʿān. Diantara universitas yang pernah ia ampu, Universitas Qarawiyyin Maroko, Universitas Cairo Mesir, Universitas Ayn Shams Mesir, Universitas Umm Durman Sudan. Ia pun banyak memberikan kuliah dan ceramah di hadapan para sarjana di Roma, al-Jazair, New Delhi, Bagdad, Kuwait, Yerrusalem, Rabat, Fez, Khartoum. Bint al-Shāṭi berkali kali dinobatkan sebagai pakar ilmu Adab oleh beberapa institusi, pemerintah Mesir (1978), pemerintah Kuwait (1988), dan Raja Faiṣal (1994).⁷

⁴Eyan N. al-Samman, “Bint al-Shāṭi, ‘Āishah Abdul Raḥman (A Brilliant female Scholar in The Islamic and Arab World)”, dalam <http://www.yementimes.com/defaultdet.aspx> (12 Agustus 2009)

⁵Ibid.

⁶Issa J. Boullata, “Tafsir al-Qurʿan Modern Studi atas Metode Bint al-Shāṭi”, Jurnal *Al-Hikmah*, Nomor. 3 (Oktober, 1991), 6. Lihat juga Khulail Aziz, “Studi Analisis al-Tafsir al-Bayani-Karya Āisyah Abd al-Raḥman Bint al-Shāṭi”, dalam <http://wonggrape.blogspot.com> (11 Januari 2008)

⁷Āishah Bint Al-Shāṭi, *Tafsir Bint al-Shāṭi*, terj Mudzakir Abdussalam (Bandung: Mizan, 1996), 9-10.

Bint al-Shāṭij adalah sekian dari ulama yang produktif, yang dikukuhkan dengan karya-karya yang telah dipublikasikannya sebanyak 60 karya dalam bentuk buku dan ratusan artikel dalam berbagai bidang; keislaman, bahasa Arab, sastra, isu-isu sosial, emansipasi wanita , antropologi dan lain sebagainya, diantara karya-karya tersebut adalah sebagai berikut:

1. *al-Ḥayāh al-Insāniyyah ‘Inda Abī al-’Alā’*, Dār al-Ma’ārif, 1944 (Tesis M.A. pada Universitas Fuad I, Kairo, 1941)
2. *Risalah al-Ghufrān fī Abī al-’A’fa*, Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1950, Edisi II, 1957; edisi III, 1963, edisi IV, 1968; edisi V. 1969.
3. *al-Ghufrān Li Abī al-’Alā’ al-Ma’arri*, Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1954, Edisi II, 1962, edisi III, 1968. (Disertasi Doktor Pada Universitas Fuad I, Kairo, 1950).
4. *Arḍ al-Mu’jizāt, Riḥlah fī Jazīrah al-’Arab*, Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1956.
5. *Nisā’ al-Nabī*, Kairo: Dār al-Hilāl, 1961.
6. *Umm al-Nabī*, Kairo: Dār al-Hilāl, 1961.
7. *Banāt al-Nabī*, Kairo: Dār al-Hilāl, 1963.
8. *Sukainah bint al-Ḥusain*, Kairo: Dār al-Hilāl, 1965.
9. *Baṭalat al-Karbafa*, Kairo: Dār al-Hilāl, 1965.
10. *Abū al-’Alā’ al-Ma’arri*, Kairo: al-Mu’assasah al-Miṣriyyah al-’Ammah, 1965.
11. *al-Khansā*, Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1965.
12. *al-Mafhūm al-Islāmīy li Tahrir al-Mar’ah*, Maṭba’ah Mukhaymir, 1967.
13. *Turāthuna baina Mādin wa Ḥādirīn*, Kairo: League of Arab States, Ma’had al-Dirasāh al-’Arabiyah, 1968.
14. *A’da’ al-Bashar*, Kairo: Higher Council for Islamic Affairs, Lajnah al-Ta’rīf bi al-Islām, 1968.
15. *al-Ab’ād al-Tārīkhiyyah wa al-Fikriyyah li Ma’rakinā*, Kairo: Maṭba’ah al-Mukhaimir, 1968.

16. *Lughatunā wa al-Ḥayāh*, Kairo: League of Arab States, Ma'had al-Dirāsah al-'Arabiyah, 1969.
17. *Ma'a al-Muṣṭafā 'Aṣr al-Mab'ath*, Kairo: Dār al-Ma'arif, 1969.
18. *Bayn al-Aqīdah wa al-Ikhtiyār*, Beirut, Dār al-Najāh, 1973.⁸

Sementara itu, buku-bukunya yang berkaitan dengan kajian-kajian al-Qur'an mencakup judul-judul berikut⁹:

1. *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'an al-Karīm*, Vol. I, Kairo: Dār al-Ma'arif, 1962. Edisi 11, 1966; edisi III, 1968. Selanjutnya disebut al-Tafsīr I. Tafsir ini memuat penafsiran dari tujuh surat pendek, yaitu sūrat al-Ḍuḥā, sūrat al-Sharḥ, sūrat al-Zalzalah, sūrat al-Ādiyāt, sūrat al-Nāziyāt, sūrat al-Balad, dan sūrat al-Takāthur.¹⁰
2. *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'an al-Karīm*, Vol. II, Kairo: Dār al-Ma'arif, 1969. Selanjutnya disebut al-Tafsīr II. Dalam tafsir ini, Bint al-Shāṭi menafsirkan tujuh surat pendek, yaitu sūrat al-Alaq, sūrat al-Qalam, sūrat al-Aṣr, sūrat al-Lail, sūrat al-Fajr, sūrat al-Humazah, dan sūrat al-Mā'ūn.¹¹
3. *al-'Ijāz al-Bayānī li al-Qur'an wa Masā'il Ibn al-Azraq*, Kairo: Dār al-Ma'arif, 1971. Selanjutnya disebut al-'Ijāz, yang merupakan usaha Bint al-Shāṭi dalam mengkaji kemukjizatan al-Qur'an serta pembicaraan mengenai nilainya (pembahasan mengenai *naṣ* al-Qur'an harus mendahului

⁸Issa J. Boullata, "Tafsir al-Qur'an Modern: Studi atas Metode Bintu al-Shāṭi" dalam *Tafsir Bint al-Shāṭi*, terj Mudzakir Abdussalam (Bandung: Mizan, 1996), 10-11.

⁹Ibid.

¹⁰Āishah Abd al-Raḥmān Bint al-Shāṭi, *al-Tafsīr al-Bayānī al-Qur'an al-Karīm*, Juz I (Kairo: Dār al-Ma'arif, 1966), 216.

¹¹Āishah Abd al-Raḥmān Bint al-Shāṭi, *al-Tafsīr al-Bayānī al-Qur'an al-Karīm*, Juz II (Kairo: Dār al-Ma'arif, 1969), 193.

- semua kajian lainnya), dan pembahasan mengenai beberapa metode tafsir yang diterapkan dalam penafsirannya.¹²
4. *Maqāl fi al-Insān, Dirāsah Qur’āniyyah*, Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1969. Buku merupakan karya Bint al-Shāṭi yang membahas risalah tentang manusia dalam tinjauan al-Qur’ān dan mengikuti metode sebagaimana tafsirnya.¹³
 5. *al-Qur’ān wa Qaḍāyā al-Insān*, Kairo: Dār al-Ma’ārij, 1970. Buku ini merupakan edisi lanjutan dari karya sebelumnya *Maqāl fi al-Insān, Dirāsah Qur’āniyyah*, bahkan pada bab pertamanya sama persis dengan materi yang ada dalam buku *Maqāl fi al-Insān, Dirāsah Qur’āniyyah*.
 6. *Kitābunā al-Akbar*, Umm Durmān: Jāmi’ah Umm Durmān al-Islāmiyyah, 1967. Buku yang mengungkapkan tentang al-Qur’ān yang memiliki ungkapan yang khas dan penggunaan-penggunaan yang khusus tersendiri yang secara *par excellence* bersifat *Qur’ānī*.
 7. *al-Qur’ān wa al-Tafsīr al-Asrī*, Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1970. Merupakan serangkaian artikel yang dikumpulkan dalam satu buku ini, artikel-artikel tersebut ketidaksetujuannya terhadap *tafsīr ‘ashrī* yang dicetuskan oleh Muṣṭafā Maḥmūd, seorang ahli fisikawan, yang mengadopsi gagasan sains modern dan mencoba menemukan gagasan tersebut dalam konsep al-Qur’ān.¹⁴ selain itu, buku ini juga mengungkapkan pendapat Bint al-Shāṭi’ sejauh mana seseorang bisa membuat tafsir.
 8. *al-Shakhṣiyyah al-Islāmiyyah-Dirāsah Qur’āniyyah*, Beirut: Dār al-Ilm Lī al-Malayīn, 1973.

¹² Aishah Abd al-Raḥmān Bint al-Shāṭi, *al-‘Ijāz al-Bayānī li al-Qur’ān wa Masāil Ibn al-Azraq* (Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1971), 19.

¹³ Aishah Abd al-Raḥmān Bint al-Shāṭi, *Maqāl fi al-Insān, Dirāsah Qur’āniyyah* (Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1969), 4.

¹⁴ Athīf Aḥmad, *Naqd al-Fahm al-‘Ashrī Li al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Thalī’ah, 1972), 179.

Selain karir intelektual dan karya-karya beliau, dalam tahapan produktifnya, Bint al-Shāṭij telah mengantarkan mahasiswa-mahasiswanya kepada kehidupan ilmiah dan masuk dalam ulama-ulama Islam muda yang terpilih, yang mengambil spesialisasi dalam ilmu-ilmu al-Qur'ān, beberapa diantaranya adalah:

1. √ Abd al-Salām al-Kanūnī, Guru Besar Fakultas Ushūluddin di Taṭwan. Dia menyelesaikan karyanya yang pertama dengan judul *al-Madrasah al-Qur'āniyyah fi al-Maghrib, min al-Faṭ Ilā Ibn Aṭiyyah*, disusul dengan disertasinya yang berjudul *Mukhtaṣar Tafsīr Ibn Salām Li Abī 'Abd Allah Ibn Abī Zamnīn: Taḥqīq wa Dirāsah*.
2. √ Abd al-Kabīr al-Madgharī, Guru Besar Fakultas Shariat di Fez. Dia menyelesaikan disertasinya *al-Nāsikh wa al-Mansūkh Li Qāḍī Abī Bakr Ibn al-'Arabī: Taḥqīq wa Dirāsah*.
3. Muḥammad al-Rāwandī, Asisten Guru Besar di Dār al-Ḥadīth al-Ḥasaniyyah, menulis karya besarnya *al-Ṣaḥābah al-Shu'arā*, dengannya dia menjelaskan pemahaman kita terhadap masalah-masalah Islam dan puisi, meluruskan kesalahan para pengkaji yang menangani masalah-masalah ini, dan memperkenalkan kepada kita ilmu tentang generasi penyair Islam yang pertama, yakni para murid Madrasah Nubuwwah yang menurut *Ṭabaqah al-Zamīl Li al-Ṣaḥābah al-Shu'arā*, jumlahnya mencapai empat ratus orang penyair.
4. Putri beliau sendiri, Sahīr Muḥammad Khalifah, seorang pengajar di Universitas al-Azhar dengan risalahnya yang berjudul *al-Shawāhid al-Qur'āniyyah Fī Kitāb Sībawaih*, untuk meraih gelar magister dari Universitas al-Azhar, dengan hasil *cumlaude*, dan dengan disertasi *al-Shawāhid al-Qur'āniyyah Fī Kitāb Mughni al-Labīb Li Ibn al-Hiṣām*, dia meraih gelar doktor pada 12 Juli 1977, dengan hasil *summa cumlaude* yang kemudian atas saran penguji di cetak dengan

biaya Universitas al-Azhar.¹⁵

Pada awal bulan Desember tahun 1998 di usianya yang mencapai 85, Bint al-Shāṭi mengembuskan nafas terakhirnya, karena serangan jantung yang dideritanya.

C. Metodologi Penafsiran Aishah Abd Al-RahMan (Bint Al-Shāṭi)

1. al-Qur'an dalam Pandangan Bint al-Shāṭi (Sebuah Tawaran Inovatif Amīn al-Khūfī dalam Studi al-Qur'an yang Diadopsi Bint al-Shāṭi)

Amīn al-Khūfī merupakan guru sekaligus suami Bint al-Shāṭi yang sangat memberi pengaruh padanya dalam memandang al-Qur'an. Bahkan Bint al-Shāṭi secara jujur mengakui bahwa metode dan karya tafsirnya lahir sebagai langkah lanjut dari tawaran Amīn al-Khūfī.¹⁶ Pengakuan Bint al-Shāṭi tersebut menunjukkan signifikannya gagasan yang di tawarkan Amīn al-Khūfī yang dikembangkan dalam karya tafsirnya.

Tawanan inovatif Amīn al-Khūfī tersebut tertuang dalam dua ide besar, yaitu 1) al-Qur'an kitab sastra Arab terbesar, dan 2) Aspek eksternal al-Qur'an dan internal al-Qur'an, sebagai berikut:

a. al-Qur'an Kitab Sastra Arab Terbesar

Sejarah sudah membuktikan betapa besarnya respon dunia Islam terhadap al-Qur'an, sehingga tidak terhitung jumlah mufassir dan ahli dalam berbagai cabang keilmuan yang berdialog dengan al-Qur'an dalam sepanjang sejarah Islam. Sebagian dari para mufassir dan tokoh ilmu-ilmu al-Qur'an lainnya adalah para pembaharu yang memiliki inisiatif menemukan cara-cara baru yang kreatif

¹⁵Bint al-Shāṭi, *al-Tafsīr al-Bayāni al-Qur'ān al-Karīm*, Juz I, 12.

¹⁶Aishah Abd al-Rahmān Bint al-Shāṭi, *al-Tafsīr al-Bayāni al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1 (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1966), 14.

dalam pemecahan masalah tafsir al-Qur'ān atau berbagai persoalan lain yang terkait dengan disiplin ilmu tafsir. Dalam jajaran para inisiator penggagas lahirnya cara pemahaman dan pemecahan baru dalam wilayah studi al-Qur'ān diparoh pertama abad 20, muncullah nama Amīn al-Khūfī, pengagas gaya baru tafsir al-Qur'ān yakni *al-Tafsīr al-Bayānī*.

Memang apa yang dilakukannya dalam upaya pembaruannya terhadap studi al-Qur'ān atau tafsir khususnya, tidak dengan cara menyusun sebuah karya tafsir monumental, tetapi dengan cara memperbaiki pola berpikir dan cara pandang orang terhadap al-Qur'ān. Proyek pembaruannya ini lebih pada sisi paradigmatis metodologis semacam satu madhhab yang terkandung di dalamnya tradisi berpikir dalam proses penafsiran dan membangun fondasi bagi bangunan pola pikir tersebut sehingga di masa berikutnya membidani lahirnya tokoh-tokoh kreatif. Apa yang dilakukan Amīn al-Khūfī ibarat menanam benih yang pada masanya nanti berbuah lebat dan unggul.

Kalaupun Amīn al-Khūfī menulis karya tafsir praktis seperti serial *Min Hud* al-Qur'ān -nya, tetapi ini bukan target akhirnya. Itulah mengapa berbagai tulisan yang diwariskan pada generasi berikutnya lebih menitik beratkan pada aspek metodologis teoritis tentang tafsir. Di antara aspek teoritis yang dia rancang untuk diaplikasikan oleh para penerus tradisi madhhabnya dan yang bersifat revolutif adalah upayanya menggeser cara pandang terhadap al-Qur'ān.

Sejarah panjang penafsiran al-Qur'ān sejak masa pertengahan hingga awal abad modern memang menunjukkan betapa cara pandang ideologis terhadap al-Qur'ān sangat dominan. Sebagai akibat dari cara pandang

ini maka penafsiran al-Qur'ān lebih merupakan upaya latihan intelektual bidang tertentu seperti kalam, sufisme, fiqh, gramatika Arab atau sejarah bahkan dalam cabang sains. Dalam tafsir semacam ini al-Qur'ān diperlakukan lebih sebagai alat justifikasi kecenderungan tertentu mufassirnya.

Untuk merenovasi bangunan tafsir semacam ini, Amīn al-Khūfī merasa perlu untuk merancang dari dasar fondamen yang baru sama sekali. Prinsip yang harus dipegangi mufassir sebelum menafsirkan al-Qur'ān, supaya tidak terjebak pada upaya mencari pembenar dari al-Qur'ān atas kecenderungan pribadinya, diusulkan olehnya dengan cara memandang al-Qur'ān sebagai sebuah karya sastra agung sebelum memandangnya sebagai kitab suci.¹⁷

Pertama sekali, al-Qur'ān harus dianggap sebagai kitab *al-'Arabiyah al-Akbar*, karena al-Qur'ān mengabadikan bahasa Arab, menjadikan kebanggaan bahasa Arab dan kearabannya diakui oleh semua orang Arab apapun agama mereka sepanjang mereka masih menyadari kearaban mereka. Dengan cara pandang ini Amīn al-Khūfī memprediksikan bahwa hasil akhir kesimpulan tentang al-Qur'ān akan menjadi sama oleh mufassir yang muslim, maupun orang Kristen, kaum pagan, materialis atau ateis.¹⁸ Bukan kepentingan agama yang harus menjadi pangkal tolak penafsiran al-Qur'ān, adapun hasil akhirnya nanti diperlukan bagi kepentingan agama, itu soal lain, karena dalam kasus semacam ini, aksi penafsiran itu tidak terpengaruh oleh konsepsi keagamaan

¹⁷ Amīn al-Khūfī, "al-Tafsīr" dalam Ibrahim Zaki Khursyid (ed), *Dairah al-Ma'arif al-Islāmiyah*, V (Kairo: Dār al-Sha'b, t.th), 35.

¹⁸ Amīn al-Khūfī, *Manāhij al-Tajdīd al-Naḥwi wa al-Balāgh wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1961), 303.

apapun, jadi relatif lebih obyektif. Penafsiran yang dibangun di atas cara pandang bahwa al-Qur'ān adalah kitab sastra Arab besar, akan bisa mendapatkan dan mencapai makna sejati al-Qur'ān.

Untuk mewujudkan cita-cita atau idealita penafsiran ini, Amīn al-Khūlī menetapkan tugas pokok seorang mufassir dalam aksi penafsirannya, yakni dengan langkah studi eksternal teks (*dirāsah mā ḥaul al-Qur'ān*) dan studi internal teks al-Qur'ān (*dirāsah fī al-Qur'ān nafsih*). Kalau dua langkah yang ditawarkan Amīn al-Khūlī ini dipenuhi oleh seorang mufassir, maka bisa dijamin akan lahir tafsir yang berorientasi pada makna obyektif al-Qur'ān.

Dengan melihat tawaran metodologis inovatif Amīn al-Khūlī di atas, terlihat betapa semangat paradigma ilmiah yang mewabah dalam studi agama-agama abad 19 berdampak pada terjadinya pergeseran paradigma dalam tafsir atau studi al-Qur'ān pada umumnya. Paradigma ideologis subyektif yang melekat pada karya-karya tafsir abad sebelumnya bergeser menjadi paradigma ilmiah obyektif melalui pendekatan sastra. Dalam cara kerja tafsir tawaran Amīn al-Khūlī ini, al-Qur'ān diposisikan tidak sebagai alat pembenar yang bisa ditarik ke arah manapun, tetapi justru diposisikan sebagai teks bahasa yang bisa dimengerti makna hakikinya melalui cara studi bahasa.

Keyakinannya yang penuh atas keniscayaan pendekatan ilmiah melalui sastra dalam studi al-Qur'ān umumnya dan tafsir khususnya karena berbagai cabang ilmu tafsir atau perangkatnya tidak lain adalah kajian sastra, misalnya dalam tafsir inheren pengetahuan tentang *Mufradāt al-Qur'ān*, *I'rāb al-Qur'ān*, *Gharīb al-Qur'ān*, *Majāz al-Qur'ān*, *I'jāz al-Qur'ān*, *Qaṣaṣ al-Qur'ān* atau *Qirā'at al-Qur'ān*, maka semua itu secara total adalah

materi dan lapangan studi sastra. Maka studi al-Qur'an adalah studi sejarah sastra Arab, demikian pula sebaliknya studi sastra Arab dengan sendirinya akan menjadikan al-Qur'an sebagai bagian integralnya.

Itulah mengapa dalam pandangannya, tafsir dewasa ini tidak lain adalah studi sastra dengan catatan benar metodenya, lengkap berbagai aspeknya, sistematis dan tujuannya harus sastra murni tanpa terkontaminasi oleh kepentingan apapun di balik kepentingan sastra, baru kemudian hasil studi sastra ini menjadi pangkal tolak tujuan lainnya.¹⁹

b. Aspek Eksternal dan Internal al-Qur'an

Dua persyaratan utama bagi lahirnya tafsir sastrawi di atas yang menjadi tugas niscaya bagi seorang mufassir adalah melakukan kajian tentang aspek eksternal al-Qur'an dan internalnya. Mengapa demikian, karena ketika al-Qur'an dipandang sebagai teks bahasa maka seperti teks bahasa yang lain, dia pasti muncul tidak dalam situasi hampa budaya, karena itu lingkungan ruang waktu dimana al-Qur'an pertama kali lahir menjadi penting bagi pemahamannya yang utuh, sama pentingnya dengan kondisi internal teksnya.

Jadi, dalam menafsirkan al-Qur'an, menurut Amīn al-Khūfī, seorang mufassir harus melacak terlebih dahulu lingkungan material maupun non material yang ada ketika al-Qur'an turun, hidup, dihimpun, ditulis, dibaca dan dihafal, juga bagaimana al-Qur'an berbicara pada audiennya yang pertama. Berbagai kondisi non material ketika al-Qur'an turun misalnya adalah sistem sosial, keluarga, *qabilah*, pemerintahan dalam batas tertentu, sistem kepercayaan, sistem pengetahuan dan perilaku.

¹⁹Ibid., 299.

Dengan kata lain, seorang mufassir pada tahap ini harus melakukan survei tentang bagaimana kehidupan manusia melakukan kearabannya sebagai perangkat yang niscaya bagi pemahaman al-Qur'ān yang jelas kearabannya.²⁰

Sedang studi aspek internal al-Qur'ān (*dirāsah fī al-Qur'ān nafsih*) dimaksudkan bahwa seorang mufassir harus melacak perkembangan makna dan signifikansi kata-kata tertentu al-Qur'ān dalam bentuk tunggalnya. Kemudian dilacak indikasi makna ini dalam setiap generasinya agar dapat dilihat pergeseran makna dalam berbagai generasi serta pengaruhnya secara psikologis sosial dan peradaban umat terhadap pergeseran makna.

Kemudian makna kata dalam bentuk tunggalnya ini dicocokkan dalam konteks penyebutan atau susunan kalimatnya dalam ayat. Dengan cara ini tidak dimaksudkan untuk menjadikan diskusi gramatik sebagai target akhirnya seperti dalam tafsir klasik, melainkan untuk menjadi media menentukan makna.

Disamping dua level makna di atas penafsiran juga harus bekerja menggali muatan psikologis yang ada dan membalut kata tertentu dalam al-Qur'ān serta kondisi sosial struktur dan dinamikanya yang terekam dalam kata tertentu.²¹ Untuk kepentingan ini mufassir dapat menggunakan berbagai studi terdahulu sebagai bahannya.

Kajian tentang kedua aspek al-Qur'ān yang diajukan Amīn al-Khūlī sebagai syarat terwujudnya idealita tafsir obyektif Sebenarnya adalah dorongan kepada calon mufassir untuk memperhatikan penggunaan istilah tertentu oleh al-Qur'ān dalam semua ayat yang berbicara tentang subyek yang sama. Dengan cara ini mufassir tidak

²⁰Ibid., 309-310.

²¹Ibid., 314-316.

membatasi pada penafsiran satu unit al-Qur'an saja dengan mengabaikan pernyataan yang lain terhadap topik yang sama. Ini berarti model penafsiran sastra yang bercita-cita mencapai makna sejati al-Qur'an tidak dapat dipisahkan dengan cara kerja tematik. Karena pada tahap kedua penafsiran ini, seorang mufassir dituntut untuk melacak paralel al-Qur'an dalam penggunaan *lafaz* yang sama, sehingga dapat membentuk satu kesatuan tema.

Kalau usulan Amīn al-Khūli tentang tahapan penafsiran ini dapat terpenuhi, memang akan muncul produk penafsiran yang memiliki karakter baru. Karena beberapa karakter tafsir era sebelumnya yang cenderung atomistik dan terjebak pada upaya pemaksaan gagasan asing terhadap al-Qur'an, dapat segera dipangkas melalui pelacakan teksikologis dan filologis. Melalui dua model pelacakan ini seorang mufassir tidak bisa semena-mena dalam mengidentifikasi makna al-Qur'an. Karena alasan-alasan inilah, maka Amīn al-Khūli sangat tidak bisa menerima kehadiran "tafsir ilmi", suatu penafsiran yang berorientasi pada pencocokan temuan-temuan sains dengan ayat tertentu al-Qur'an, sebab tafsir ini sangat arbitren dalam memasukkan gagasan-gagasan asing terhadap al-Qur'an dan sangat mengabaikan langkah-langkah leksikologis dan filologis apalagi kesejarahan teks.²²

Tawaran inovatif Amīn al-Khūli kemudian dikembangkan oleh Bint al-Shāṭi dengan mengatakan bahwa pilar pertama penafsiran kesusasteraan adalah dengan memperlakukan al-Qur'an sesuai dengan apa yang diinginkan al-Qur'an secara objektif. Hal ini berkaitan erat

²²Muhammad Mansur, 'Amin al-Khuli dan Pergeseran Paradigma Tafsir al-Qur'an' dalam M. Yusron, dkk, *Studi Kitab tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: Teras, 2006), 19-20.

dengan aspek tekstualitas al-Qur'an. Bahasa al-Qur'an yang memakai bahasa Arab tentunya mewakili apa yang ingin disampaikan Tuhan pada manusia, karena bahasa adalah sebuah alat komunikasi yang sifatnya konvensional dan fleksibel (misalnya dalam penggunaan), maka langkah yang kemudian diambil oleh Bint al-Shāṭi adalah dengan mengumpulkan ayat-ayat yang memuat *lafaz* yang sama untuk kemudian dibandingkan dan ditentukan makna manakah yang paling representatif.

Pilar pertama ini berkuat pada aspek bahasa dan sastra, seperti apakah akar kata term kunci dalam sebuah ayat, bagaimanakah evolusi penggunaannya, dan apa saja pengertian yang dikandung oleh sebuah term. Permasalahan bahasa juga dikupas dengan pemahaman yang mendalam tentang bahasa Arab dengan mencari arti linguistik asli dan dalam memahami pernyataan-pernyataan yang sulit dalam sebuah ayat, maka ayat tersebut harus dipelajari dan diperhitungkan semua kemungkinan maksudnya dengan juga mengkomparasikan dengan pendapat para ulama.

Sedangkan studi kontekstual yang digagas Amīn al-Khūli kemudian dikembangkan oleh Bint al-Shāṭi dengan mencetuskan pilar kedua dari empat metodologinya, yakni bahwa untuk memahami konteks pewahyuan, maka ayat-ayat di sekitar gagasan tersebut harus disesuaikan dengan kronologi pewahyuan (*asbāb al-nuzūl*). Namun begitu, sebab-sebab peristiwa tersebut bukanlah merupakan syarat mutlak pewahyuan. Untuk pengembangan yang dilakukan Bint al-Shāṭi akan di jelaskan lebih lanjut pada model dan prinsip-prinsip penafsirannya.

Dengan demikian, penulis sementara berkesimpulan bahwa metodologi yang dicetuskan Bint al-Shāṭi merupakan *follow up* atau pengembangan dari dua kriteria

yang sebelumnya digagas oleh Amīn al-Khūli. Jika kemudian metodologi yang dijadikan acuan oleh Bint al-Shāṭi lebih mendetail dan aplikatif, maka hal yang demikian – barangkali – dilatarbelakangi karena Bint al-Shāṭi sudah masuk dalam ranah praktik atau aplikasi metodologi penafsiran, tidak seperti Amīn al-Khūli yang tidak sempat menerapkan metodologinya dalam bentuk sebuah karya tafsir.

2. Prinsip dan Basic Metode Penafsiran Bint al-Shāṭi serta Aplikasinya

Pada dasarnya prinsip dan metode yang dilakukan oleh Bint al-Shāṭi dalam menafsirkan al-Qur'ān adalah:

- a. Sebagian ayat al-Qur'ān menafsirkan sebagian ayat yang lain (*al-Qur'ān Yufassiru Ba'duhu Ba'da*).
- b. al-Qur'ān harus dipelajari dan dipahami keseluruhannya sebagai suatu kesatuan dengan karakteristik-karakteristik ungkapan dan gaya bahasa yang khas, yang bisa juga disebut dengan metode *munāsabah*, yaitu mengkaitkan kata atau ayat dengan kata atau ayat yang ada di dekatnya, dan bahkan bisa yang tidak berada di dekatnya.
- c. Prinsip *al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓi lā bi khuṣūṣ al-sabab*, yaitu ketentuan suatu masalah berdasar atas bunyi umum lafadh atau teks, bukan karena adanya sebab khusus.
- d. Keyakinan bahwa kata-kata di dalam Bahasa Arab al-Qur'ān tidak ada sinonim. Satu kata hanya mempunyai satu makna. Apabila orang mencoba untuk menggantikan kata dan al-Qur'ān dengan kata lain, maka al-Qur'ān bisa kehilangan efektifitasnya, ketepatannya, keindahannya dan esensinya.²³

Dari prinsip penafsiran tersebut, kemudian Bint al-Shāṭi melakukan empat langkah dalam menafsirkan ayat-ayat al-

²³Bint al-Shāṭi, *al-Tafsīr al-Bayāni*, Juz I, 15-18.

Qur'ān, empat langkah ini merupakan pengembangan Bint al-Shāṭi dari prinsip-prinsip metode yang dicetuskan Amīn al-Khūfī. Empat langkah tersebut yaitu:

- a. Pada prinsipnya metodologi adalah penanganan yang objektif terhadap al-Qur'ān. Ia dimulai dengan mengumpulkan semua surah dan ayat yang ada di dalam al-Kitāb al-Muḥkam (al-Qur'ān) ke dalam tema yang akan dikaji.
- b. Dalam memahami *naṣ* (al-Qur'ān), yang penting adalah menyusun ayat-ayat menurut *nuzūl*-nya untuk mengetahui situasi waktu dan tempat, seperti yang diungkapkan oleh riwayat-riwayat tentang *asbāb al-nuzūl* sebagai konteks yang menyertai turunnya ayat dengan berpegang pada keumuman *lafaz*, bukan pada sebab khusus turun ayat. *Asbāb al-nuzūl* hendaknya tidak dipandang sebagai penentu atau alasan yang tanpanya ayat tidak akan diturunkan. Perselisihan dalam *Asbāb al-nuzūl* pada prinsipnya kembali kepada orang-orang yang semasa dengan turunnya ayat atau surah, yang masing-masing menghubungkannya dengan peristiwa yang dipahami atau diduganya sebagai sebab turunnya ayat al-Qur'ān. pentingnya pewahyuan terletak pada generalitas kata-kata yang digunakan, bukan pada kekhususan peristiwa pewahyuannya, yang lebih dikenal dengan istilah *al-'ibrah bi 'umūm al-lafzi la bi khusūṣ al-sabab*.
- c. Dalam memahami petunjuk *lafaz*, Bint al-Shāṭi menegaskan bahwa bahasa Arab adalah bahasa al-Qur'ān, karena itu, hendaknya dicari menurut petunjuk pada bahasa aslinya, yang memberikan rasa kebahasaan bagi *lafaz-lafaz* yang digunakan secara berbeda, baik yang *haqiqi* maupun yang *majāzi*, kemudian disimpulkan muatan petunjuknya dengan meneliti segala bentuk *lafaz* yang ada di dalamnya, lalu

mencari konteksnya yang khusus dan umum di dalam ayat dan surah al-Qur'ān secara keseluruhan.

- d. Dalam memahami rahasia-rahasia ungkapan, kita mengikuti konteks *naṣ* di dalam al-Qur'ān baik dengan berpegang pada makna *naṣ* maupun semangatnya, kemudian makna tersebut dikonfirmasi dengan pendapat para mufasir. Melalui cara ini kita terima apa yang ditetapkan *naṣ*, dan kita jauhi kisah-kisah *isrā'iliyat*, noda-noda nafsu, paham sektarian, dan takwil yang berbau bid'ah.²⁴

Pada dasarnya, prinsip-prinsip dan metode-metode yang dipakai oleh Bint al-Shāṭi bisa dikatakan saling berkaitan. Ketika memaknai suatu kata atau ayat, bisa terjadi semua prinsip dan metode tersebut diterapkan semuanya sekaligus. Meskipun demikian, supaya sedikit memberi gambaran, maka di sini akan dicoba diuraikan satu-persatu prinsip dan metode yang dipakai oleh Bint al-Shāṭi.

Prinsip bahwa sebagian ayat al-Qur'ān menafsirkan ayat yang lain dalam prakteknya mempunyai prosedur yang bisa mudah dan bisa pula rumit.

Langkah pertama dalam memakai prinsip ini adalah mengumpulkan kata dan penggunaannya di dalam al-Qur'ān untuk mengetahui penjelasan apa saja yang terkait dengan sebuah kata yang ingin ditafsirkan atau diberi penjelasan. Contoh kata yang akan diberi tafsir adalah kata *bashar*. *Bashar* ini mempunyai ciri-ciri apa saja, dipakai oleh siapa, dan apa saja yang dilakukan atau bahkan tidak dilakukan oleh *bashar* ini.

اَقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ ﴿٥٠﴾ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴿٥١﴾ لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسْرَأُوا التَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ

²⁴Ibid., 10-11. Lihat juga Issa J. Boullata, *Tafsir al-Qur'ān Modern: Studi Atas Metode Bintu al-Shāṭi*, dalam 'Aisah 'Abd al-Raḥman, *Tafsir Bintu al-Shāṭi*, terj Mudzakir Abdussalam (Bandung: Mizan, 1996), 12-13.

هَذَا إِنَّا بَشَرٌ مِّثْلَكُمْ أَفَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ ﴿٢٥﴾ قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ
وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٢٦﴾ بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ
فَلْيَأْتِنَا بَيِّنَاتٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ ﴿٢٧﴾ مَا آمَنَتْ قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ ﴿٢٨﴾
وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٩﴾ وَمَا
جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ ﴿٣٠﴾²⁵

“Telah dekat kepada manusia perhitungan mereka, sedangkan mereka lalai dan berpaling. Tidak datang kepada mereka peringatan baru dari Tuhan mereka melainkan mereka mendengarkannya sambil bermain-main. Dan hati mereka bergurau meremehkan. Dan orang-orang yang zalim berbicara secara rahasia: Orang ini tidak lain hanyalah manusia biasa seperti kamu? Apakah kamu akan menerima sihir ini padahal kamu tahu?. Muhammad berkata kepada mereka: Tuhanku mengetahui semua perkataan, baik di langit maupun di bumi. Dia Maha Mendengar dan Maha Mengetahui. Bahkan mereka berkata: Impian yang kalut! Tidak, dia mengada-ada, bahkan dia adalah seorang penyair. Maka, suruhlah dia mendatangkan kepada kita suatu ayat sebagaimana rasul-rasul dahulu diutus. Sebelum mereka, tiada seorang pun penduduk kota yang kami binasakan mau beriman. Lalu apakah mereka akan beriman?. Kami tidak mengutus sebelum kamu kecuali hanya orang laki-laki yang Kami berikan wahyu. Bertanyalah kepada yang masih ingat (ahli zikr) jika kamu tidak tahu. Dan Kami tidak membuat mereka tubuh yang tidak makan, dan tidak pula mereka kekal.”

Kata *al-nās* (manusia) dalam Q.S. al-Anbiyā [21]: 3 di atas adalah terjemahan dari kata *bashar*. Kata *bashar* ini dipakai untuk manusia siapa saja, atau semua manusia, baik nabi ataupun orang-orang kafir. *Bashar* adalah tubuh materi, atau jasad yang perlu dan butuh makan (ayat 8). Bahwa *bashar*

²⁵al-Qur’ān, 21 [al-Anbiyā]: 1-8.

adalah jasad yang butuh makan diperkuat lagi dalam Q.S. al-Furqān (25): 7-8 dan 20.²⁶

وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا ﴿٥٦﴾ أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا

“Dan mereka berkata: “Mengapa rasul itu memakan makanan dan berjalan di pasar-pasar? Mengapa tidak diturunkan kepadanya seorang malaikat agar malaikat itu memberikan peringatan bersama-sama dengan dia? atau (mengapa tidak) diturunkan kepadanya perbendaharaan, atau (mengapa tidak) ada kebun baginya, yang dia dapat makan dan (hasil)nya? Dan orang-orang yang zalim itu berkata: “Kamu sekalian tidak lain hanyalah mengikuti seorang lelaki yang kena sihir.”

وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لِيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَنْتُمْ بَوَّاهُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا

“Dan Kami tidak mengutus rasul-rasul sebelummu, melainkan mereka sungguh memakan makanan dan berjalan di pasar-pasar. Dan kami jadikan sebagian kamu cobaan bagi sebagian yang lain. Maukah kamu bersabar? dan adalah Tuhanmu Maha Melihat.”

Pengertian *bashar* sebagai jasad wadag atau tubuh bisa dilihat dalam Q.S. al-Anbiyā [21]: 8. Jadi dengan membaca beberapa ayat, kita bisa melihat beberapa penjelasan mengenai makna kata *bashar*. Kemudian arti *bashar* yang berupa jasad wadag atau tubuh material diucapkan baik oleh orang-orang yang kafir maupun oleh para rasul sendiri. Lihat misalnya, Q.S. al-Anbiyā' [21]: 3 (di atas), dan Q.S. Ibrāhīm [14]: 10-11.

²⁶ Aishah, Abd al-Rahmān Bint al-Shāṭij, *Maqāl Fī al-Insān Dirāsah Qur'āniyah* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1969), 11. Lihat Aishah, Abd al-Rahmān Bint al-Shāṭij, *Al-Qur'ān wa Qaḍāyā al-Insān* (Kairo: Dār al-Ma'ārij, 1970), 15. Lihat juga Bint al-Shāṭij, *Manusia Sensivitas Hermeneutika al-Qur'ān*, Terj M. Adib Ali Arief (Yogyakarta: LKPSM, 1997), 7.

Ayat-ayat semacam itu juga bisa dilihat dalam Q.S. Hud [11]: 25-27, dan Q.S al-Kahfi [18]: 110.²⁷

قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُوحِرَ كُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأَنُوتْنَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴿٢٥﴾ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٢٨﴾

“Berkatalah rasul-rasul mereka: Apakah ada keraguan terhadap Allah, pencipta langit dan bumi? Dia menyeru kamu untuk memberi ampunan kepadamu dan dosa-dosamu dan menanggihkan siksaanmu sampai masa yang ditentukan? Mereka berkata: Kamu tidak lain hanyalah manusia seperti kami juga. Kamu ingin menghalangi (membelokkan) kami dan apa yang selalu disembah nenek moyang kami. Oleh karena itu datangkanlah kepada kami bukti yang nyata. Para rasul berkata kepada mereka: Kami tidak lain hanyalah manusia seperti kamu, akan tetapi Allah memberi karunia kepada siapa yang Dia kehendaki di antara hamba-hamba -Nya. Dan tidak patut bagi kami mendatangkan suatu bukti kepada kamu melainkan dengan izin Allah. Dan hanya kepada Allah sajalah hendaknya orang-orang bertawakal.”

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَأَمْلَأُ جَهَنَّمَ بَشَرًا مِثْلُكُمْ وَأَنْ مَكَرٌ كَبِيرٌ ﴿٢٦﴾ قَالُوا لَا نَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٢٧﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٢٨﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٢٩﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٣٠﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٣١﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٣٢﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٣٣﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٣٤﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٣٥﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٣٦﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٣٧﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٣٨﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٣٩﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٤٠﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٤١﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٤٣﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٤٤﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٤٥﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٤٦﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٤٧﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٤٨﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٤٩﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٥٠﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٥١﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٥٢﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٥٣﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٥٤﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٥٥﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٥٦﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٥٧﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٥٨﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٥٩﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٦٠﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٦١﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٦٢﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٦٣﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٦٤﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٦٥﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٦٦﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٦٧﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٦٨﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٦٩﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٧٠﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٧١﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٧٢﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٧٣﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٧٤﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٧٥﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٧٦﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٧٧﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٧٨﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٧٩﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٨٠﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٨١﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٨٢﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٨٣﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٨٤﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٨٥﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٨٦﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٨٧﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٨٨﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٨٩﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٩٠﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٩١﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٩٢﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٩٣﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٩٤﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٩٥﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٩٦﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٩٧﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٩٨﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿٩٩﴾ قَالُوا لَا تَنْبَأُكَ وَاللَّهُ الْبَرُّ ﴿١٠٠﴾

“Dan sesungguhnya Kami telah mengutus Nuh kepada kaumnya, (dia berkata): “Sesungguhnya aku adalah pemberi peringatan yang nyata bagi kamu, agar kamu tidak menyembah selain Allah. Sesungguhnya aku takut

²⁷Bint al-Shāṭi, *Al-Qur’ān wa Qaḍayā al-Insān*, 16-17.

²⁸al-Qur’ān, 14 (Ibrāhīm): 10-11.

²⁹al-Qur’ān, 11 (Hūd): 25-27.

kamu akan ditimpa azab (pada) hari yang sangat menyedihkan”. Maka berkatalah pemimpin-pemimpin yang kafir dan kaumnya: “Kami tidak melihat kamu, melainkan (sebagai) seorang manusia (biasa) seperti kami, dan kami tidak melihat orang-orang yang mengikuti kamu, melainkan orang-orang yang hina dina di antara kami yang lekas percaya saja, dan kami tidak melihat kamu memiliki sesuatu kelebihan apapun atas kami, bahkan kami yakin bahwa kamu adalah orang-orang yang dusta.”

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا³⁰

“Katakanlah: Sesungguhnya aku ini manusia biasa seperti kamu, yang diwahyukan kepadaku: “Bahwa sesungguhnya Tuhan kamu itu adalah Tuhan yang Esa”. Barangsiapa mengharap perjumpaan dengan Tuhannya, maka hendaklah ia mengerjakan amal yang saleh dan janganlah ia mempersekutukan seorang pun dalam beribadat kepada Tuhannya.”

Jadi, dengan metode ini atau prinsip bahwa sebagian ayat al-Qur’ān menafsirkan atau memberi penjelasan ayat lainnya dengan contoh kata *bashar* memberi arti sebagai berikut: Kata *bashar* ini dipakai untuk manusia siapa saja, atau semua manusia, nabi ataupun orang-orang kafir. *Bashar* adalah tubuh materi, atau jasad yang perlu dan butuh makan (ayat 8). Bahwa *bashar* adalah jasad yang butuh makan diperkuat lagi dalam Q.S. al-Furqān [25]: 7 dan 20. Jadi dengan membaca beberapa ayat, kita bisa melihat beberapa penjelasan mengenai makna kata *bashar*. Metode semacam ini kelihatan sederhana, tetapi pada berapa kata yang lain bisa menjadi sangat rumit. Arti *bashar* berupa jasad wadag atau tubuh material diucapkan baik oleh orang-orang yang kafir maupun oleh para rasul

³⁰al-Qur’ān, 18 (al-Kahfi): 110.

sendiri, ayat Q.S al-Anbiyā [21]: 3 dan Q.S. Ibrāhīm (14): 10-11.

Prinsip selanjutnya yang dikembangkan oleh Bint al-Shāṭi adalah kata-kata di dalam Bahasa Arab al-Qur'ān tidak ada sinonim. Satu kata hanya mempunyai satu makna ketika dipakai dalam suatu ayat al-Qur'ān. apabila orang mencoba untuk menggantikan kata dari al-Qur'ān dengan kata lain, maka al-Qur'ān bisa kehilangan efektifitasnya, ketetapanya, keindahannya, dan esensinya.

Kata manusia dalam bahasa Arab tidak hanya *bashar* saja. Ada tiga kata bahasa Arab lagi yang mempunyai arti manusia tetapi dalam arti yang berbeda satu sama lain. Ada penekanan arti khusus pada masing-masing kata, yakni *al-nās*, *al-ins*, dan *al-insān*. yang jelas ketiga kata ini tidak pernah dipakai dalam arti manusia secara fisik berupa jasad tubuh materi.

Kita lihat Q.S al-Ḥujurāt [49]: 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Kata manusia dalam ayat di atas menggunakan kata *al-nās*. dari ayat ini terlihat jelas, bahwa kata *al-nās* dipakai sebagai nama jenis berasal dari satu keturunan adam.³¹

Contoh lain bisa dikemukakan di sini seperti dalam Q.S al-Baqarah [2]: 161-162 dan 213.

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿٥٦﴾ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ﴿٥٧﴾³²
كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ

³¹Bint al-Shāṭi, *al-Qur'ān wa Qaḍāyā al-Insān*, 17.

³²al-Qur'ān, 2 (al-Baqarah): 161-162.

الْبَيِّنَاتُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي
مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ³³

Ayat Q.S al-Baqarah [2]:161 dan 213 bisa digabung menjadi suatu pengertian bahwa semua manusia itu umat satu dan berasal dari satu keturunan.³⁴ Kalau diteliti lebih lanjut dengan cepat dan dengan memakai indeks al-Qur'an seperti, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm* tulisan Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī, maka kita bisa menemukan paling tidak ada tujuh kata yang menyebut *ummah waḥidah* atau umat satu.

Kata *al-nās* yang disebut 241 kali di dalam al-Qur'an mempunyai ragam penjelasan yang bermacam-macam, ini tidak dijelaskan oleh Bint al-Shāṭi, dan bisa dijelaskan lagi dengan metodenya, yaitu sebagian ayat al-Qur'an menafsirkan sebagian yang lain. Contoh sederhananya adalah bahwa kata *al-nās* banyak dikaitkan dengan kata *īmān* dan turunannya (bentuk kata lainnya dari akar kata yang sama). Dan tentu saja kata itu juga dikaitkan dengan *kāfir*. Kata *al-nās* disebut delapan kali, lumayan banyak, dengan dikaitkan bahwa sebagian besar manusia itu tidak mengerti dan ada juga yang menyebutkan bahwa sebagian besar manusia itu tidak beriman (Q.S Yūsuf [12]: 103 dan al-Ra'd [13]: 1).

Ketika berserikat dalam kebaikan dengan mengutuk kekafiran atau menjadi utusan Allah, kata *al-nās* disebut bersama dengan kata *al-malā'ikah* (al-Baqarah [2] 161, Āli 'Imrān [3]: 87, dan al-Ḥajj [22]: 75). Tetapi ketika *al-nās* berserikat dalam kejelekan, kejahatan, dan kekafiran yang kemudian masuk neraka Jahanam, maka kawan berserikatnya adalah dan golongan jin, *al-jinnah* (lihat Q.S. Hūd [11]: 119, 32: 13, dan al-Ikhlāṣ [114]: 6).

³³Ibid., 213.

³⁴Bint al-Shāṭi, *al-Qur'an wa Qaḍāyā al-Insān*, 17.

Kata *al-ins* dan *al-insān* berasal dan akar kata yang sama *alif*, *nūn*, dan *sīn*. Dua kata ini menunjukkan arti sebagai lawan kata dari kebuasan. Meskipun demikian, masing-masing kata mempunyai penekanan arti yang berbeda.³⁵

Kata *al-ins* dipakai 18 kali di dalam al-Qur'an dan kalau diperhatikan dengan seksama selalu disebut bersama-sama dengan kata *al-jinn*. Meskipun dipakai bersama dengan kata *al-jinn*, tetapi tidak dalam pengertian yang sejajar, namun dipakai sebagai manusia dibandingkan dengan *al-jinn*. Jadi kata *al-ins* diperbandingkan dengan kata *al-jinn*.

Mari kita lihat dalam Q.S. al-An'am [6]: 128:

وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ قَدِ اسْتَكْبَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَّغْنَا أَمَلَنَا الَّذِي أَجَلْتَنَا لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ

“dan (ingatlah) hari di waktu Allah menghimpunkan mereka semuanya (dan Allah berfirman): "Hai golongan jin, Sesungguhnya kamu telah banyak menyesatkan manusia", lalu berkatalah kawan-kawan mereka dari golongan manusia: "Ya Tuhan kami, Sesungguhnya sebahagian daripada kami telah dapat kesenangan dari sebahagian (yang lain) dan kami telah sampai kepada waktu yang telah Engkau tentukan bagi kami". Allah berfirman: "Neraka itulah tempat diam kamu, sedang kamu kekal di dalamnya, kecuali kalau Allah menghendaki (yang lain)". Sesungguhnya Tuhanmu Maha Bijaksana lagi Maha mengetahui."

Ayat di atas terlihat dengan jelas, bahwa meskipun kata *al-ins* dan *al-jinn* disebut bersama tetapi di dalam ayat tersebut terlihat jin berperan menyesatkan manusia. Bint al-Shāṭi mengartikan bahwa kata *al-ins* yang selalu bersama dengan kata *al-jinn* berfungsi sebagai perbandingan dua jenis makhluk. Arti asal *al-jinn* adalah kesamaran yang seram, seirama dengan

³⁵Ibid., 18.

kebuasan.³⁶ Dalam hal ini memang tidak ada ayat al-Qur'an yang secara tegas menyatakan arti *al-jinn* yang seperti dikemukakan oleh Bint al-Shāṭi.

Selanjutnya, mengenai kata *al-ins* Bint al-Shāṭi menyimpulkan bahwa kata itu merupakan lawan dari kata *al-jinn* dan sekaligus menunjukkan bahwa *al-ins* (manusia) berbeda dengan jenis-jenis lain yang menakutkan, tidak diketahui, dan mempunyai kehidupan yang lain dari manusia. Kata *al-jinn* tidak hanya berarti keseraman yang bisa dilihat dalam keangkeran tempat dan bayangan yang gelap. *al-Jinn* dalam arti yang luas bisa berarti setiap jenis bukan manusia yang hidup di alam yang tidak bisa diindera, berada di luar dunia tempat tinggal manusia dan tidak terkena hukum alam yang berlaku bagi manusia, *al-ins*.³⁷ Bint al-Shāṭi dengan demikian, menolak keraguan yang seringkali membuat orang tidak yakin akan adanya jin.

Sayangnya, kesimpulan Bint al-Shāṭi mengenai *al-jinn* tidak berdasar dari dalil-dalil al-Qur'an yang menurut dia sebagian ayatnya menafsiri sebagian ayat lainnya. Kita menjadi bingung, dari mana Bint al-Shāṭi mempunyai kesimpulan tentang *al-jinn* seperti itu.

Kata *al-insān* disebutkan di dalam al-Qur'an sebanyak 65 kali.³⁸ Dengan memakai metode *munāsabah* (mencari kaitan kontekstual), maka Bint al-Shāṭi mencoba melihat apa ciri-ciri *al-insān*. Ketika kata *al-insān* disebut di dalam al-Qur'an, maka penjelasan apa yang diberikan al-Qur'an di dekat kata itu? Apa kaitan konteksnya? Apa *munāsabah* dekatnya? Dengan cara seperti itu, Bint al-Shāṭi memulai penelitian tentang *al-insān* dari Q.S. al-'Alaq dengan ayat-ayat

³⁶Ibid.

³⁷Ibid., 18-19.

³⁸Ibid., 20.

yang pertama kali turun. Di situ kata *al-insān* disebut tiga kali, yang kalau diperhatikan secara seksama mencerminkan gambaran umum tentang manusia.

Kata *al-insān* yang pertama menunjukkan bahwa manusia diciptakan dari sesuatu yang bergantung atau menempel (*'alaq*), yang kedua memberi isyarat bahwa manusia diberi ilmu, dan yang ketiga memberi peringatan bahwa manusia memiliki sifat yang suka melampaui batas.³⁹

Mari kita lihat Q.S. al-'Alaq [96]: 1-8:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾ كَلَّمَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاغِي ﴿٦﴾ إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ ﴿٧﴾

Tiga karakter *al-insān*, yaitu tercipta dari sesuatu, dianugerahi sesuatu yang bermanfaat, dan mempunyai sifat negatif. Ayat-ayat lainnya kemudian memperjelas dan memerinci ketiga karakter itu.

Misalnya Q.S. al-Ṭāriq [86]: 5-8:

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴿٧﴾ إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ ﴿٨﴾

Q.S. 'Abbasa [80]: 17-22:

قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ ﴿١٧﴾ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ﴿١٨﴾ مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ ﴿١٩﴾ ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرَهُ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ ﴿٢١﴾ ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنشَرَهُ ﴿٢٢﴾

Q.S. al-Insān [76]: 2-3:

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٢﴾ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾

Q.S. Yāsīn [36]: 77-79:

أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ ﴿٧٧﴾ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ ﴿٧٨﴾ خَلَقَهُ قَالٌ مِّنْ يُّحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٩﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٨٠﴾

Q.S. al-Qiyamah [75]: 37:

³⁹Ibid.

أَلَمْ يَكْ نُطْفَءَةٌ مِنْ مَّيِّ يُمْنَى ﴿٦٠﴾ ثُمَّ كَانَ عِلْقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى ﴿٦١﴾ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ
الدَّكْرَ وَالْأُنثَى ﴿٦٢﴾ أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُخَيِّبَ الْمَوْتَىٰ

Q.S. al-Kahfi [18]: 37:

قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا

Yang menarik dari metode *munāsabah*, melihat konteks ayat dengan sesuatu kata yang ada di sekitarnya, yang dilakukan Bint al-Shāṭi, menghasilkan beberapa hal sebagai berikut: penciptaan manusia dikaitkan dengan keingkaran manusia (al-Q.S. Kahfi [18]: 37), juga dengan syukur (Q.S. al-Insān [76]: 2-3), pembantah yang terang-terangan (Q.S. Yāsīn [36]: 77 dan al-Nahl [16]: 4). Meskipun demikian, Bint al-Shāṭi tidak melupakan bahwa al-Qurʾān adalah sebagai kitab petunjuk. Dia mengemukakan bahwa al-Qurʾān banyak mengingatkan tentang asal manusia dari tanah, tanah liat, air mani, sesuatu yang menempel atau bergantung, air yang memancar supaya manusia tidak menjadi sombong dan pembantah.⁴⁰

Selain contoh *munāsabah* di atas, Salah satu penerapan metode *munāsabah* yang masuk pada dataran yang rumit dan lembut adalah penafsiran terhadap bentuk huruf *wawu al-qasam* (wawu untuk sumpah). Bint al-Shāṭi mengumpulkan dengan seksama sumpah-sumpah yang menggunakan huruf *wawu*. Ada *wa al-duḥā* (Demi waktu pagi hari sebelum tengah hari), *wa al-lail* (waktu malam), *wa al-fajr* (waktu fajar), *wa al-nahār* (waktu siang hari). Semua kata setelah huruf sumpah adalah bagian dari waktu. Kemudian ada lagi *wa al-shams* (Demi matahari), *wa al-qamar* (Demi rembulan), *wa al-ard* (Demi bumi), *wa al-tīn* (Demi buah tin), *wa al-zaitūn* (Demi buah zaitun), *wa wālid* (Demi bapak). Semua kata ini menunjukkan materi, obyek kongkrit yang ada bendanya. Juga adalagi sesuatu yang berupa hitungan benda tetapi sangat

⁴⁰Ibid., 21-23.

mudah diketahui. Seperti *wa al-shaf* (Demi yang genap), dan *wa al-watr* (Demi yang ganjil). Semua obyek sumpah itu kemudian digeneralisir dan diabstraksikan menjadi suatu benda kongkrit, peristiwa kongkrit, atau gejala alam yang berupa waktu. Setelah ayat-ayat yang berisi sumpah dengan *wawu* itu dikemukakan al-Qur'ān, kemudian dilihat hal-hal apa yang dikemukakan al-Qur'ān.

Kesimpulan Bint al-Shāṭi adalah sumpah di dalam al-Qur'ān yang menggunakan huruf *wawu* hanya berfungsi sebagai alat retorika. Obyek sumpah yang berupa gejala-gejala yang secara material bisa diketahui dan peristiwa-peristiwa kongkrit digunakan al-Qur'ān untuk menarik perhatian atas gejala lain yang serupa, yang abstrak dan bersifat rohaniyah. Sebagai contoh, dia sangat yakin bahwa obyek sumpah di dalam dua ayat pertama Q.S. al-Ḍuḥā adalah gejala yang bersifat material dan peristiwa yang bisa diketahui dengan mudah. Orang-orang melihat gejala tersebut selama siang hari yang cerah dan kemudian selama tenangnya malam yang sepi. Jadi mereka melihat dua kondisi dalam satu hari. Berurutannya siang terik matahari dan malam yang sepi tidak berarti bahwa langit meninggalkan bumi dan membiarkannya dalam kegelapan dan kesunyian setelah siang hari yang cerah. Menurut Bint al-Shāṭi, siang hari yang cerah adalah ibarat setelah Nabi Muḥammad menerima wahyu, maka hari menjadi cerah dan terang benderang seperti siang hari. Sedangkan malam yang gelap dan sunyi adalah suatu selingan kesunyian dan kegelapan serta diam, serupa dengan ketika Nabi saw mengalami periode terputusnya wahyu. Jadi periode ketika Nabi saw menerima wahyu adalah periode hari cerah siang hari, sedang periode terputusnya wahyu adalah seperti malam yang gelap dan sunyi. Dengan begitu, Bint al-Shāṭi menolak pendapat bahwa sumpah di dalam al-Qur'ān yang

menggunakan huruf *wawu* dan dengan obyek sumpah gejala alam adalah untuk pengagungan. Tuhan yang Maha Besar dan Kuasa tidak perlu mengagungkan makhluk-Nya.⁴¹

Terkait dengan persoalan *asbāb al-nuzūl*, ketika membicarakan tentang persoalan “saat kejadian turunnya wahyu.” Dengan sangat hati-hati. Semua ahli tafsir sepakat bahwa turunnya surat al-Duḥā terjadi setelah Nabi saw tidak menerima wahyu selama beberapa waktu dan sampai dia sangat ingin menerima wahyu lagi. Tetapi, mereka berbeda pendapat di dalam menentukan sebab terputusnya wahyu.⁴² Sebagaimana Muḥammad Ḥabduh, Bint al-Shāṭi sengaja menghindari pembicaraan atas perbedaan pendapat di kalangan ahli tafsir. Istilah *Asbāb al-Nuzūl* (sebab turunnya wahyu), bagi Bint al-Shāṭi, sebenarnya tidak lebih dari hanya sekedar suatu saat kejadian yang berhubungan dengan teks al-Qur’ān. Dia menganut suatu prinsip kaidah terkenal dan para ahli hukum Islam, bahwa ketentuan suatu perkara berdasar atas keumuman teks (*lafaz*), bukan karena sebab khusus tertentu.

Dalam persoalan ini, sebagai contoh masih dalam Q.S. al-Duḥā, Bint al-Shāṭi tidak ingin membicarakan tentang berapa lama masa terputusnya wahyu dengan alasan bahwa al-Qur’ān sendiri tidak menyebut detailnya, dan teksnya sendiri sudah cukup jelas maka detail terperinci tidak diperlukan. Dia percaya bahwa orang hanya memerlukan esensinya dan situasi yang melingkupi turunnya wahyu. Dia tidak percaya bahwa cerita-cerita yang mendetail yang terdapat di dalam beberapa kitab tafsir dapat membantu memperjelas makna dan tafsir Q.S. al-Duḥā.⁴³

⁴¹Bint al-Shāṭi, *al-Tafsīr al-Bayāni*, Juz I, 26.

⁴²Ibid., 23.

⁴³Ibid.

Tafsir yang dilakukan Bint al-Shāṭi sekalipun sangat inovatif dan penuh dengan ide revolusioner, bukan berarti tidak mengandung kelemahan dan kritik. Kelemahan pada metode dan penafsiran Bint al-Shāṭi adalah:

- a. Pada langkah ketiga, jika pemahaman *lafaz* al-Qurʾān harus juga dikaji lewat pemahaman bahasa Arab yang merupakan bahasa “induknya”, padahal kenyataannya, seperti dikatakan Boullata, tidak sedikit istilah dalam syair dan prosa Arab masa itu tidak dipakai oleh al-Qurʾān, maka itu berarti membuka dan menggiring masuknya unsur-unsur asing kedalam pemahaman al-Qurʾān; sesuatu yang sangat dihindari oleh Bint al-Shāṭi sendiri. Bint al-Shāṭi sendiri mengakui kelemahan ini.
- b. Bint al-Shāṭi rupanya kurang konsisten dengan metode penafsiran yang diajukan, yakni mengkaji tema tertentu, melainkan lebih pada analisa semantik. Kenyataannya, ketika Bint al-Shāṭi menafsirkan ayat-ayat pendek, ia mengumpulkan *lafaz-lafaz* yang serupa dengan *lafaz* yang ditafsirkan, kemudian menganalisa dari sisi bahasa (semantik). Ketika menafsirkan ayat pertama surat al-Duhā, misalnya, *Wa al-Duhā wa al-Laili Idhā Sajā*, ia mengumpulkan semua kata *duhā* dalam al-Qurʾān, tapi bukan untuk dicari maknanya secara lebih utuh dan komprehensif melainkan lebih untuk di analisis dari sisi semantiknya, guna mendukung gagasan yang dilontarkan.

D. Kesimpulan

Kajian tentang Bint al-Shāṭi dalam lingkup ilmu tafsir terutama metodologi tafsir al-Qurʾān, merupakan manifestasi dari kekayaan akademis intelektual umat Islam. Komitmen dan konsistensi Bint al-Shāṭi dalam meneliti dan menemukan metode tafsir sebagai upaya alternatif untuk menyelesaikan problem umat Islam kontemporer adalah suatu kontribusi yang tak ternilai,

sehingga sudah selayaknya untuk diapresiasi. Apalagi kerja intelektual ini merupakan kerja yang dirintis bertahun-tahun dan selalu direvisi guna terkonstruksinya sebuah metode yang komprehensif serta sesuai dengan realitas kontemporer yang hampir menyita hidup Bint al-Shāṭi.

E. Daftar Pustaka

- Āishah Bint Al-Shāṭi, *Tafsir Bint al-Shāṭi*, terj Mudzakir Abdussalam Bandung: Mizan.
- Amīn al-Khūfī, “al-Tafsīr” dalam Ibrahim Zaki Khursyid (ed), *Dairah al-Ma’ārif al-Islāmiyah*, V Kairo: Dār al-Sha’b, t.th.
- Athīf Aḥmad, *Naqd al-Fahm al-Ashrī Li al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Thalī’ah, 1972.
- Bint al-Shāṭi, *al-Tafsīr al-Bayāni al-Qur’ān al-Karīm*, Juz I, 12.
- Eyan N. al-Samman, “Bint al-Shāṭi, ‘Āishah Abdul Raḥman (A Brilliant female Scholar in The Islamic and Arab World)”, dalam <http://www.yementimes.com/defaultdet.aspx> (12 Agustus 2009)
- Fajar D. K., “Tafsir Pendekatan Sastra”, dalam <http://Gr33ns.blogspot.com/2009/03/tafsir> (20 Maret 2009)
- Issa J. Boullata, “Tafsir al-Qur’an Modern Studi atas Metode Bint al-Shāṭi”, *Jurnal Al-Hikmah*, Nomor. 3 (Oktober, 1991), 6. Lihat juga Khulail Aziz, “Studi Analisis al-Tafsir al-Bayani-Karya Āisyah Abd al-Raḥman Bint al-Shāṭi”, dalam <http://wonggrape.blogspot.com> (11 Januari 2008)
- Muhammad Mansur, ‘Amin al-Khuli dan Pergeseran Paradigma Tafsir al-Qur’ān’ dalam M. Yusron, dkk, *Studi Kitab tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: Teras, 2006.
- Soleh, Khudori. “Mencermati Tafsir Tematik Bint al-Shāṭi” *Jurnal Sintesis*, Volume 1, Nomor 1 (Juni, 2007), 17. lihat juga Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa, “Bint al-Shāṭi: Egyptian Scholar and Writer”, dalam <http://www.answers.com/topic/bint-al-shati>.
- Yusron, M. *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, Cet ke-1 Yogyakarta: TERAS.