

Bab I

Prolog

A. Al-Qur'an dan Reformasi Sosial

Al-Qur'an adalah kitab yang diturunkan sebagai pedoman kitab suci sekaligus sebagai inspirator untuk reformasi sosial. Oleh karenanya, al-Qur'an tidak turun ditempat yang kosong dan hampa, melainkan diitari dengan peristiwa dan kondisi riil umat manusia secara umum dan bangsa Arab secara khusus.

Berangkat dari situ, para pengkaji al-Qur'an harus menghadirkan spirit al-Qur'an dalam tiap permasalahan yang dihadapi umat manusia. Al-Qur'an semestinya menjadi landasan hidup yang abadi bagi umat manusia yang tidak terbatas oleh ruang dan waktu. Ajaran-ajarannya sangat universal, realistis dan moderat; tidak terlalu kaku, tidak pula terlalu fleksibel. Sesuai dengan fitrah manusia, bahkan untuk menyelamatkan fitrah tersebut.

Dalam lintasan sejarah manusia, fitrah manusia seringkali ternodai dengan ulah manusia itu sendiri. Kesewenang-wenangan manusia yang melampaui batas

menjauhkan manusia dari fitrah ketuhanan. Kesombongan sebagian manusia merampas fitrah kemerdekaan manusia itu sendiri, bahkan fitrah-fitrah tersebut diganti dengan penyembahan pada berhala dan materi, kezaliman yang membabi buta dan lain sebagainya. Kondisi itulah yang terjadi dalam sejarah kehidupan para nabi. Maka para nabi diutus untuk menyelamatkan fitrah manusia itu, termasuk nabi Muhammad saw. di Jazirah Arab.

Jazirah Arab terkenal dengan kesukuaannya. Perang antar suku pun seringkali terjadi. Konsekuensi logis kondisi ini membuat pola kehidupan masyarakat sangat membangga-banggakan kekuatan fisik dan materi. Siapa yang memiliki fisik yang kuat, kuat berperang serta memiliki harta yang banyak maka secara otomatis akan menjadi orang yang terpandang dalam masyarakat tersebut. Semua perkataannya didengar dan menjadi rujukan dalam segala persoalan. Kondisi seperti ini seterusnya mengakibatkan terjadinya stratifikasi sosial. Perbedaan kelas masyarakat dalam sebuah komunitas. Yang tidak memiliki kekuatan fisik dan materi secara otomatis menjadi kelompok yang lemah. Tidak bergabung dalam klen-klen orang besar melainkan hidupnya tidak menentu. Kesana-kemari mencari perlindungan dari orang-orang yang memiliki pengaruh besar. Mereka inilah yang akan terus menerus menjadi orang-orang yang tertindas baik secara sosial, politik dan ekonomi bahkan secara ideologi.

Mereka inilah yang telah ternodai fitrahnya. Ternodai oleh sekelompok masyarakat yang memiliki kelebihan dibandingkan mereka, baik secara kekuatan fisik, kekuasaan ataupun ekonomi. Dalam kehidupan masyarakat, akan terbentuk pola dan kesepakatan yang tak tertulis bahwa orang yang memegang salah satu kendali kekuatan di atas secara otomatis akan menjadi orang terpandang dan ditakuti

oleh masyarakat umum. Hanya saja posisi tersebut sangat penting untuk diisi oleh orang yang memiliki akhlak yang mulia, karena posisi terpandang ini ada dua kemungkinan, bisa berdampak positif bagi masyarakat, bisa juga berdampak negatif. Positif jika dikontrol dan disertai dengan kekuatan spiritual ketuhanan dalam diri penyandanginya, tapi akan menjadi dzalim jika hatinya hampa dari fitrah ketuhanan tersebut. Kelompok kedua inilah yang banyak terjadi dalam kehidupan para pemuka-pemuka masyarakat dalam lintasan sejarah kenabian. Para pemuka tersebut yang sering dibahasakan oleh al-Qur'an sebagai *al-mala*, kaum elit.

Terma elit pada dasarnya adalah kata yang lebih populer dalam kajian ilmu sosial, khususnya sosial politik. Akan tetapi, tidak berarti bahwa terma itu tidak sama sekali terdapat dalam al-Qur'an baik secara tersirat ataupun tersurat. Al-Qur'an memang bukan kitab ilmu pengetahuan yang memuat berbagai macam teori ilmiah, bukan juga kitab sejarah yang mencatat sebuah peristiwa kemanusiaan secara detail dan lengkap, akan tetapi al-Qur'an adalah kitab suci yang menjadi rujukan umat Islam, dalam segala persoalan hidup yang dihadapinya. Selain itu, al-Qur'an juga merekam sejarah para nabi dan umatnya, yang kemudian dikenal dalam ilmu al-Qur'an sebagai kisah-kisah al-Qur'an yang menjadi ibrah dan pelajaran bagi umat manusia yang hidup setelahnya. Kisah-kisah al-Qur'an itu mengabadikan perjalanan dan kondisi akhir umat yang ingkar terhadap dakwah yang disampaikan para nabi, bahkan tak jarang al-Qur'an mengabadikan nama-nama orang tersebut, seperti Fir'aun yang menentang kenabian nabi Musa as, bahkan saking inkarnya ia pun mengaku sebagai tuhan.

Selain itu, kisah-kisah para nabi dan umatnya banyak disinggung dalam al-Qur'an, seperti nabi Nuh as dengan umatnya sangat takabbur dan buta hatinya karena taburan

harta kekayaan. Begitupula dengan nabi Lut as. umatnya yang hanyut dalam kehidupan yang tanpa batas, seks bebas dengan sesama jenis, dan nabi-nabi yang lain yang memiliki banyak kesamaan bentuk dan sebab-sebab penolakan umat terhadap dakwah yang dibawa para nabi tersebut. Ada umat yang menolak dakwah kerana merasa dirinya lebih tinggi status sosialnya daripada nabi pembawa agama tauhid, ada juga kerana mereka merasa agama baru yang dibawa para nabi tersebut mengancam dominasi kekuasaan mereka, baik secara ekonomi ataupun sosial politik, bahkan tak jarang dari mereka menolak dakwah kenabian kerana merasa mereka lebih pintar daripada orang-orang yang telah menerima dakwah nabi tersebut. Sehingga mereka merasa akan hina jika nantinya duduk bersama dan berinteraksi dengan umat-umat tersebut.

Kelompok-kelompok pembangkang seperti di atas terekam dalam al-Qur'an dengan panggilan *al-mala*. Kata *al-mala* banyak terulang dalam al-Qur'an, khususnya terkait langsung dengan nama-nama para nabi. Ketika al-Qur'an mengisahkan seorang nabi, maka acapkali memaparkan kondisi umatnya yang menolak dakwah tersebut dengan panggilan *al-mala*. Terma inilah yang menjadi konsen kajian, khususnya penelusuran dalam kisah al-Qur'an.

B. Kisah Al-Qur'an, Sebuah Pengantar

Dalam khazanah '*ulum al-Qur'an*' kisah al-Qur'an didefinisikan dengan berita-berita tentang para nabi dan umat terdahulu serta peristiwa-peristiwa yang terkait dengan mereka yang mengandung pelajaran bagi umat

manusia berikutnya.¹ Kisah al-Qur'an secara tipologis berbeda dengan kisah dalam konteks sastra, baik dari segi tema maupun cara penyajiannya.² Kisah-kisah al-Qur'an umumnya tidak utuh dan runtut serta terpenggal-penggal bertebaran di sela-sela ayat. Antara bagian awal, tengah, dan akhir kisah terpisah-pisah. Sebagian penggalan kisah disebutkan secara berulang-ulang. Selain itu unsur waktu dan tempat sering tidak disebutkan. Dan karakter fisik tokoh-tokoh kisah bukan menjadi perhatian. Al-Qur'an lebih fokus pada kepribadian, motivasi-motivasi, dan perilaku-prilakunya.³

Kisah-kisah al-Qur'an terdiri dari tiga unsur utama pembentuknya, yaitu tokoh (*syakhs*), peristiwa (*al-hadas*), dan dialog (*hiwar*).⁴ Dalam unsur tokoh pada umumnya kisah al-Qur'an tidak terlepas dari individu-individu tertentu yang menjadi tokoh utama dan memiliki peran yang signifikan dalam peristiwa yang diceritakan. Jika dilihat dari segi status dari tokoh-tokoh tersebut ditemukan tiga status yang sangat menonjol, yaitu agamawan, penguasa, dan hartawan. Hal itu ditunjukkan dengan penggunaan istilah *nabi*, *rasul*, *malik*, dan *mala'*.

Tiga status pertama sudah dikenal dengan sangat baik dan kisah-kisahannya mendapat perhatian cukup

¹ Muhammad Hadi Ma'rifah, *Syubuhat wa Rudud Haul al-Qur'an al-Karim*, Cet. IV, (Qum: Muassasah al-Tamhid, 2009), hal. 418-419. Lihat pula Fahd bin 'Abd al-Rahman al-Rumi, *Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an*, Riyad: Maktabah al-Malik al-Fahd, 2004), hal. 607-608. Lihat pula *Manna' al-Qattan, Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), hal. 301.

² Sayyid Qutb, *al-Taswir al-Fanniy fi al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2004), hal. 143.

³ Al-Tahami Naqrah, *Sikulujiyyah al-Qissah fi al-Qur'an*, (Aljazair: Syirkah Tunisiyah, 1974), hal. 348, 360.

⁴ Al-Tahami Naqrah, *Sikulujiyyah.*, hal. 348.

signifikan dari para ilmuwan sehingga karya-karya tentang mereka sangat banyak. *Nabi* dan *rasul* adalah status tertinggi dalam konteks agama wahyu. Mereka merupakan orang-orang pilihan yang mengemban tugas menyampaikan agama Allah kepada umat manusia.⁵ *Malik* biasa diartikan dengan 'raja'. Ia merujuk pada status tertinggi dalam sistem kekuasaan.⁶ Status yang terakhir yaitu *mala'* biasa diartikan dengan 'para pemuka dan pemimpin'. Status ini mengacu pada para pemimpin, pemuka, dan tokoh masyarakat yang menempati posisi dan berperan penting dalam tata sosial.⁷

Semua status itu mengindikasikan beberapa posisi dan peranan penting dalam tata sosial masing-masing. Status-status tadi dalam istilah sosiologi dikenal dengan istilah 'elite', yaitu individu-individu atau kelompok-kelompok dalam suatu masyarakat yang memerankan kekuasaan, memiliki superioritas, atau kekayaan, atau status dan prestise yang tinggi.⁸ Merekalah yang mengisi lembaran-lembaran catatan sejarah sehingga dalam sosiologi dikenal ungkapan 'sejarah adalah kuburan elite'.⁹ Maka dapat dipahami jika semua unsur-unsur elite juga menjadi dominan dalam pembicaraan kisah-kisah al-Qur'an.

⁵ Lihat QS. Ali 'Imran (3): 33.

⁶ Lihat Dendy Sugono dkk., *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), hal.1250. Lihat pula al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat AlFaz al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), hal. 492-493.

⁷ Ibnu Manzur, *Lisan al-'Arab*, Vol. VI, (Kairo: Dar al-Ma'arif, tt.), hal. 4252.

⁸ *The Grolier Encyclopedia of Knowledge*, Vol. VII (Amerika: Grolier Incorporated, tt), hal. 6, artikel 'elite'.

⁹ T.B. Bottomore, *Elite dan Masyarakat*, Terj. Abdul Harris dan Sayid Umar, (Jakarta: Akbar Tanjung Institute, 2006), hal. 1

Sehingga tak heran kemudian jika Kata *al-mala'* (الملا)¹⁰ disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak tiga puluh kali yang tersebar dalam dua belas surat. Dari tiga puluh kali pengungkapannya, hanya sekali saja terdapat dalam surat madaniyah, dan selebihnya terdapat dalam surat makiah.¹¹

Kenyataan ini menguatkan alasan betapa penting kajian ini yang mengangkat tema *Potret Elit Dalam al-Qur'an; Studi Perilaku Elit Dalam Kisah al-Qur'an*. Salah satu poin mendasar akan pentingnya kajian ini adalah menjadi pelajaran para elit dewasa ini; baik elit sosial politik maupun elit ekonomi agar senantiasa menjadikan pelajaran hidup dari kisah dan sejarah para elit terdahulu. Dalam hal ini, elit adalah orang yang memiliki tanggungjawab besar dalam

¹⁰ Kata *al-mala'* diungkapkan al-Qur'an dalam bentuk ma'rifat dan nakirah. Yang ma'rifat terbagi dua, 21 kali diungkapkan dengan memakai alif lam (الملا) dan 8 kali dengan *idafah* kepada *damir* atau kata ganti (ملأه، ملئته، ملئهم). Adapun dalam bentuk nakirah (ملا) hanya diungkapkan sekali saja. Kata *al-mala'* juga disebutkan al-Qur'an dalam bentuk kata kerja baik bentuk *mudari'* maupun *madhi* seperti امتلأت، ملئت، لاملأن، ملأن. Bentuk lain yang juga ditemukan adalah bentuk *ism al-fa'il* seperti مالئون dan bentuk *masdar* seperti ملء.

¹¹ Surat madaniyah yang dimaksud adalah surat *al-Baqarah* ayat 246. Adapun kata *al-mala'* dalam surat-surat makiah adalah sebagai berikut: QS. Al-A'raf (7): 60, 66, 75, 88, 90, 103, 109, 127; QS. Hud (11): 27, 38, 97; QS. Yusuf (12): 43; QS. Al-Mu'minun (23): 24, 33, 46; QS. Al-Syu'ara' (26): 34; QS. Al-Naml (27): 29, 32, 38; QS. Al-Qasas (28): 20, 32, 38; QS. Al-Saffat (37): 8; QS. Sad (38): 6, 69; QS. Al-Zukhruf (43): 46. Mengenai maksud dari istilah Makkiah dan Madaniyah ada tiga pendapat, 1) ayat-ayat Makkiah adalah ayat-ayat yang turun sebelum Nabi SAW hijrah ke Madinah, sementara ayat-ayat Madaniyah adalah ayat-ayat yang turun setelah peristiwa hijrah tersebut; 2) ayat-ayat Makkiah adalah ayat-ayat yang diturunkan di Makkah sedang ayat-ayat Madaniyah adalah ayat-ayat yang diturunkan di Madinah; 3) ayat-ayat makkiah adalah ayat-ayat yang ditujukan kepada penduduk Makkah sedangkan ayat-ayat madaniyah ialah ayat-ayat yang ditujukan kepada penduduk Madinah. Lihat Jalal al-Din al-Suyuti, *Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, Cet. II, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007), hal. 19-20.

masyarakat. Memiliki amanah social yang mesti mereka perhatikan. Maju mundurnya sebuah bangsa banyak ditentukan oleh para elit. Maka para elit harus menjadi contoh dan pro terhadap nasib masyarakat kecil. Bukan justru sebaliknya menjadi pemberontak dan menjadi penindas, karena hal itu tiada akhirnya kecuali kebinasaan seperti yang dialami oleh banyak elit nabi-nabi terdahulu.

Kajian tentang Elit sebenarnya sudah ada beberapa tulisan, bahkan pada zaman Yunani Kuno Aristoteles misalnya melakukan analisis pembagian orang-orang yang memerintah berdasarkan dengan demokrasi dan oligarkhi. Begitupula Kartodirjo¹² yang menyunting beberapa tulisan tentang elit, ia menyimpulkan bahwa studi tentang elit dalam karya-karya klasik banyak menitikberatkan pada pengaruh dan peranan yang besar dari kekuasaan kelompok elit. Sedangkan kajian yang lain justru mengungkapkan studi elit yang berkaitan dengan kesejahteraan dan lingkungan kebudayaan tertentu yang menentukan jalan perkembangan masyarakat.

Sejauh penelusuran penulis, belum ada tulisan yang mencoba melihat potret kaum elit dalam lintasan sejarah kenabian yang terekam dalam kisah-kisah al-Qur'an. Tulisan ini sangat menarik karena mencoba memadukan dua objek studi yang selama ini terpisahkan; yaitu kajian sosial dan kajian tafsir al-Qur'an.

C. Mengenal Tafsir Tematik Kombinitif

Tafsir tematik adalah salah satu metode tafsir untuk memahami al-Qur'an. Abd al-Sattar Said mendefinisikan bahwa tafsir maudui (tematik) adalah ilmu yang yang

¹² Sartono Kardirjo (ed), *Elite dalam Perspektif Sejarah* (Jakarta: LP3ES, 1983), hal. Ix.

membahas permasalahan-permasalahan dalam al-Qur'an yang memiliki kesatuan makna dan tujuan melalui pengumpulan ayat-ayat yang terpisah di berbagai surat, lalu menelitinya berdasarkan kondisi tertentu, dengan syarat-syarat tertentu pula, untuk mampu menjelaskan maknanya, mengistimbatkan elemen-elemennya serta mengikatnya dengan ikatan yang menyeluruh.¹³

Untuk mencapai hasil maksimal penulis berangkat dari sebuah teori tafsir maudui (tafsir tematik) yang bercorak sosial. Dalam artian, bahwa dalam tataran praksis proses pemaknaan dan penafsiran sebuah ayat tetap melalui tahap-tahap metode tafsir tematik seperti lazimnya. Tafsir Tematik secara umum dapat dibagi menjadi dua, yaitu pertama, tematik berdasarkan al-Qur'an; dan kedua, tematik berdasarkan subyek. Tematik berdasarkan al-Qur'an adalah membahas satu surah tertentu kemudian menafsirkan isi kandungan pokok dari surah tersebut, sementara tafsir subyek adalah menentukan satu subyek tertentu kemudian mencari sebuah kata dan ayat yang berkaitan subyek tersebut, kemudian tafsirkan.¹⁴

Adapun langkah-langkah tafsir *maudhu'i* adalah sebagai berikut;¹⁵ *pertama*, menghimpun ayat-ayat yang berkaitan subyek seperti dalam tulisan ini adalah ayat elit; *kedua*, kemudian diikuti dengan pengelompokkan ayat-ayat menjadi kelompok *makkiyyah* dan *madaniyyah*; *ketiga*, selanjutnya ayat-ayat tadi dipahami dan dianalisa dengan berbasis pada sumber data primer dan sumber sekunder

¹³ Abd Sattar Fathullah Said, *al-Madkhal ila al-Tafsir al-Maudui*, cet.2 (Cairo: Dar al-Tawzi wa al-Nasyar al-Islamiyah, 1991), hal.20

¹⁴ M.Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an, Tafsir Berwawasan Keindonesiaan*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2012), hal. 16.

¹⁵ `Abd al-Sattar Fathullah, *al-Madkhal ila al-Tafsir al-Maudu'i*, (Kairo: Dar al-Tauzi` wa al-Nasyr al-Islamiyyah, 1991), hal. 56-57.

seperti tersebut tadi serta dengan mempertimbangkan seluruh segi-segi yang lazim dalam metodologi tafsir seperti *asbab al-nuzul*, *munsabah*, gramatika dan lain-lain; *keempat*, setelah diperoleh pemahaman yang komprehensif dilakukan pemetaan dan pengelompokan kisah elite serta hukum-hukum dan pelajaran-pelajaran yang ditemukan.

Selain metode tematik seperti di atas, dalam tulisan ini ditambah dengan pendekatan tafsir tematik modern yang dikenal dengan pendekatan tafsir tematik-kombinatif, yaitu metode tafsir menganut gerak ganda, dari teks menuju realitas, dan dari realitas kembali ke teks. Konsep ini berangkat dari sebuah kesadaran bahwa realitas kehidupan dan permasalahan umat manusia sangat hidup dan dinamis. Banyak persoalan baru yang muncul dalam dewasa ini belum tercover hukumnya dalam al-Qur'an dan hadist, maka dibutuhkan pembacaan yang dinamis pula dengan tetap berangkat dari pendekatan-pendekatan sebelumnya. Hanya saja memodifikasi dengan tambahan-tambahan metode sesuai dengan berkembangnya ilmu pengetahuan umat manusia. Dan salah satu adalah pembaharuan metode tafsir tematik menjadi tafsir tematik-kombinatif. Titik tekan dari pendekatan ini adalah eksplorasi pemahaman dengan menjadikan ayat al-Qur'an sebagai inspirator. Ayat tidak hanya dipahami dengan pola analisis struktur semata, melainkan dibawa pada proses pemaknaan yang lebih jauh terhadap persoalan yang diangkat. Dalam tataran operasionalnya proses pemaknaan ini akan tercapai secara baik dengan melibatkan ilmu-ilmu humaniora dalam memahami sebuah ayat al-Qur'an. Ilmu humaniora seperti antropologi, sosiologi, psikologi, menjadi alat bantu untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif. Dan hal itu telah diserukan oleh banyak ilmuwan Islam, seperti Mufti

Mesir, Prof. Ali Jum'ah¹⁶, Amin al-Khuli¹⁷, dan Muhammad Abduh¹⁸, dan Fazlul Rahman¹⁹

¹⁶ Dalam sebuah tulisannya "Pembaharuan Pemikiran Ushul Fikh, ia menyerukan untuk melakukan pembaharuan dalam ushul fikh dengan membuang perdebatan bahasa yang banyak ditemukan di mukaddimah buku-buku ushul fikh dengan menggantinya pengantar ilmu-ilmu humaniora seperti antropologi, sosiologi, dan psikologi.

¹⁷ Al-Khuli mengedepankan dua prinsip metodologi penafsiran yaitu, *dirasah ma haula al-qur'an* (studi tentang situasi sekitar teks), dan *dirasah fi al-qur'an nafsih* (studi tentang al-qur'an sendiri). Ringkarsnya, pada pendekatan ini menitikberatkan pada aspek aspek historis, social cultural, dan antropologis wahyu yang turun di Jazirah Arab. Lihat: Amin al-Khuli, *Al-Tafsir Maalim Hayatihi Manhajuhu al-Yaum*, (Cairo:Dar al-Maarif, 1962), hal. 38-41.

¹⁸ Muhammad Abduh mengedepankan pendekatan sosiologi yang ia istilahkan dengan ilm ahwal al-basyar. Lihat: Muhammad Abduh, *Mukaddimah Tafsir al-Fatihah*, hal. 16.

¹⁹ Sementara Fazlul Rahman dengan menekankan pada historisitas dan kontekstualitas al-Qur'an yang lebih dikenal dengan double movement (gerak ganda). Lihat: Fazlul Rahman, "The Impact of Modernity on Islam" dalam *Islamic Studies*, v, 1966, hal. 121.

Bab II

Wawasan Elit Masyarakat dalam Ilmu Sosial

Istilah elit adalah istilah ilmu sosial, khususnya sosial-politik. Istilah tersebut masih asing dalam diskursus al-Qur'an, apalagi dalam kisah-kisah al-Qur'an. Namun, seiring dengan perkempangan zaman, kajian al-Qur'an yang dirintis dan dipelopori oleh para intelektual muslim modern, khususnya para ilmuwan Timur Tengah yang telah menimba ilmu di universitas-universitas Barat, membuka objek kajian al-Qur'an tidak hanya terbatas pada tafsir tematik yang berdasar pada teks al-Qur'an saling menafsirkan, akan tetapi melebar pada sebuah prame paradigma bahwa teks tematik yang berangkat dari realitas kehidupan masyarakat. Dengan paradigma ini, kajian al-Qur'an tidak hanya berorientasi teks saja, tapi lebih fleksibel, dan terbuka karena berlandas pada realitas yang tak terbatas dan dinamis. Konsekuensi logis dari pemahaman ini, para pengkaji al-Qur'an tidak hanya dituntut untuk menguasai ilmu-ilmu alat yang wajib diketahui sebagai syarat-syarat

wajib bagi penafsir, tapi juga harus memiliki wawasan yang memadai tentang ilmu sosial. Hal itu penting untuk mengetahui perubahan-perubahan dalam masyarakat. Perubahan masyarakat yang sangat dinamis tentu sangat berpengaruh terhadap pemahaman al-Qur'an. Urgensi penguasaan ilmu-ilmu sosial dalam kajian al-Qur'an seperti di atas, juga ditegaskan oleh ulama besar prof. Ali Jum'ah, bahwa seorang ulama tidaklah cukup menguasai ilmu-ilmu fiqh, tafsir, dan hadist saja, tapi juga harus mengetahui ilmu-ilmu sosial untuk mengeluarkan sebuah fatwa, demikian penegasan mufti Mesir tersebut.

Merespon dari paradigma tersebut, kajian ini mencoba untuk mengelaborasi dua disiplin ilmu yang selama ini berbeda, baik secara teori maupun praktis, begitupula dari objek kajian. Tafsir selama ini adalah disiplin ilmu yang memiliki objek kajian teks-teks ayat al-Qur'an, sementara ilmu sosial adalah disiplin ilmu yang mengkaji perubahan-perubahan sosial kemasyarakatan, baik dari segi ekonomi ataupun politik. Namun demikian, perbedaan tersebut kemudian tidak menjadi alasan dan penghalang untuk mempertemukan keduanya dalam sebuah kajian ilmiah. Karena memang pada dasarnya keduanya bersumber dari satu Dzat Yang Maha Mengetahui, yaitu Allah Swt.

Meski demikian, tentu penulis tidak akan terburu-buru apalagi memaksakan istilah-istilah sosial menjadi objek kajian tafsir al-Qur'an. Karena hal itu adalah sebuah cacat ilmiah. Akan tetapi penulis berusaha mencari akar kata dan hubungan langsung maupun tidak langsung istilah tersebut dalam al-Qur'an, karena al-Qur'an bukan kitab ilmu pengetahuan dan kumpulan teori-teori ilmiah, tapi al-Qur'an selain sebagai kitab suci yang mengandung hukum, juga kitab suci yang sangat menginspirasi untuk melahirkan

teori-teori baru. Pada prinsipnya bahwa al-Qur'an adalah sumber ilmu pengetahuan.

A. Wawasan Elit dalam Ilmu Sosial

1. Akar Kata Elit Masyarakat

Istilah elit berasal dari bahasa Inggris "elite" yang juga berasal dari bahasa latin "eligere", yang berate memilih.²⁰ Istilah elit sendiri digunakan pada abad ke tujuhbelas untuk menyebut barang-barang dagangan yang mempunyai keutamaan khusus, yang kemudian juga digunakan untuk menyebut kelompok-kelompok social tinggi seperti kesatuan militer atau kalangan bangsawan atas.²¹

Dari pengertian tersebut dapat ditarik benang merah bahwa akar kata elit kembali pada dua arti dasar yaitu pertama, barang-barang yang berkualitas tinggi, dan kedua adalah kelompok-kelompok sosial yang unggul. Makna pertama adalah makna yang sudah digunakan sejak abad ke 17 M, sementara makna kedua merupakan perluasan makna pertama yang sudah menjadi bahasa kata resmi dalam kamus bahasa. Namun perkembangannya menunjukkan bahwa penggunaan kata tersebut baru banyak digunakan pada abad ke 19 di Eropa dan pada tahun 1930an di Inggris, melalui kajian-kajian sosiologi tentang elit.

Penggunaan dua makna dari kata elit di atas dapat dibedakan keduanya setelah kata tersebut berhubungan

²⁰. Suzanne Keller, *Penguasa dan Kelompok Elit* (Jakarta:CV.Rajawali,1995), h.3.

²¹ T.B.Bottomore,"*Kelompok Elit dalam Masyarakat*", dalam Sartono Kartodirdjo (ed) *Kepemimpinan dalam dimensi Sosial*, (Jakarta: LP3ES, 1990), h.24.

dengan kata yang lain. Makna pertama lebih cenderung konotasi pada kata sifat, misalnya sekolah elit dan perumahan elit. Sementara makna yang kedua lebih pada kata benda, yaitu elit masyarakat.

Terkait dengan kajian ini, yang dimaksud dengan elit dalam bahasan ini adalah makna yang kedua, yaitu kelompok social yang unggul atau pilihan yang menempati posisi atas dalam sebuah masyarakat. Pilihan ini didasarkan pada makna elit dalam kamus bahasa Indonesia yang mana elit diartikan dua makna. Pertama adalah *orang-orang terbaik atau pilihan dalam suatu masyarakat*, kedua adalah kelompok-kelompok kecil orang terpandang atau berderajat tinggi seperti kaum bangsawan atau cendekiawan.²²

Dari pengertian di atas, dapat dipahami beberapa kesimpulan terkait dengan kata elit. Pertama, kelompok elit adalah hanya bagian kecil dari masyarakat yang menempati posisi penting. Kedua, posisi elit sangat vital dan memiliki peranan penting dalam keberlangsungan kehidupan masyarakat. Ketiga, posisi elit dapat diketahui dengan tiga sisi keunggulan; kualitas diri, posisi dalam masyarakat, dan prestise. dan semua kelebihan yang dimilikinya ada yang bersifat warisan turun temurun dari nenek moyangnya, ada juga yang merupakan hasil dari kerja keras.

Selain tipikal elit seperti di atas, elit juga dapat diketahui melalui keunggulan sisi ekonomi atau kekayaan, sisi politis atau kekuasaan, dan sisi ilmu pengetahuan atau intelektual. Jadi ada elite ekonomi yaitu orang-orang terkaya, ada elite politik yaitu orang-orang yang paling berkuasa, dan ada elite intelektual yaitu orang-orang yang paling terdidik. Mereka inilah yang akan memegang peranan penting secara otomatis dalam masyarakat dan

²² Dendy Sugono dkk., *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), hal. 385

akan mendapatkan kehormatan dari masyarakat biasa. Dengan demikian elit dalam pengertian bahasa adalah bagian kecil dari suatu masyarakat yang memiliki atau dianggap memiliki kualifikasi berkualitas atau unggul, baik secara bawaan maupun capaian, dan baik secara ekonomi, politik, maupun intelektual, yang menyebabkan mereka meraih posisi dan prestise yang tinggi dalam masyarakat tersebut.

Sementara dalam ilmu sosiologi, makna terma elit tidak jauh berbeda dengan pengertian bahasa, yaitu kelompok masyarakat yang memiliki posisi tinggi dalam sebuah masyarakat. Dalam hal ini 'Abd al-Hadi al-Jauhari mendefinisikan elite dengan *kelompok kecil dalam masyarakat yang menempati posisi sosial yang tinggi yang berpengaruh terhadap atau menguasai sebagian atau seluruh kelompok masyarakat yang lain.*²³

Nampak jelas dari definisi secara sosiologi tersebut bahwa kaum elit adalah bagian kecil dari masyarakat besar yang memiliki kekuatan baik dari segi ekonomi, politik, atau kecerdasan ilmu pengetahuan, yang dengannya dapat menjadi orang terpandang, didengar kata-katanya sehingga ia sangat mudah untuk mempengaruhi masyarakat yang lain.

Dengan dasar ini, posisi elit sangat penting dan memiliki akses besar dalam kehidupan masyarakat. Baik buruknya sebuah masyarakat sedikit banyak ditentukan oleh para elit masyarakat. Kaum elit ini sangat berperan penting untuk mewujudkan sebuah peradaban yang berlandaskan pada prinsip-prinsip al-Qur'an. Pada saat yang sama, kaum elit ini bisa saja menjadi sebab utama lahirnya masyarakat yang tak bermoral, bila mana kaum elit yang memegang kendali kebijakan dan menjadi contoh

²³ Al-Maulud Zayid al-Tabib, *'Ilm al-Ijtima' al-Siyasi*, Cet. I, (Benghazi: Dar al-Kutub al-Wataniyyah, 2007), hal. 189.

kurang memiliki moral yang baik yang dapat menjadi tauladan bagi masyarakat umum.

Sehingga dapat dipahami bahwa elit tidak hanya sekedar sebuah prestise dalam masyarakat yang perlu dibanggakan bagi orang yang mendapat predikat tersebut, tapi disisi lain, kaum elit memiliki beban moral dan tanggungjawab yang luar biasa terhadap masyarakat. Apalagi dalam dunia dewasa ini yang sangat kompleks dengan kemoderenannya keberadaan kaum elit suatu fakta yang tak terelakkan dalam kehidupan masyarakat.²⁴

Weberian memandang bahwa studi elit sebagai bahan kajian sosiologi dapat dikategorikan dalam kerangka bahasaan tindakan sosial aktor dalam kaitan dengan aktor yang lain yang memiliki makna-makna subjektif²⁵, yang terkait dalam struktur perilaku sosial dalam kehidupan sosial manusia, kelompok-kelompok dan masyarakat²⁶ sehingga terkait pula dengan fakta obyektif masyarakat dalam pandangan Durkheimian.

Struktur perilaku sosial atau tindakan sosial yang dikaji dalam sosiologi dalam hubungan dengan studi elit terkait dengan struktur kepribadian, struktur sosial dan struktur kebudayaan yang melingkupi kehidupan para elit tersebut. Secara khusus studi sosiologi tentang elit menjadi bagian dari wilayah kajian (main areas) sosiologi politik,

²⁴ David Jary & Julia Jary, *Collins Dictionary of Sociology*, (Glasgow:Harper Collins Publishers, 1991), hal. 188.

²⁵ Weber seperti yang diikuti Ritzer menyatakan bahwa "Sociology..is a science concerning itself with interpretative understanding of social action and thereby with a causal explanation of its course and consequence". Lihat: George Ritzer, *Sociological Theory* (New York: McGraw-Hill, Inc, 1991), hal. 125.

²⁶ Anthony Giddens, *Sociology*, (Cambridge: Polity Press, 1993), hal. 4.

terutama menyangkut *the study of political elites and masses*.²⁷ Dalam sosiologi politik, teori politik dikembangkan dalam kaitan perjuangan politik untuk meraih posisi utama dari persaingan kekuasaan.²⁸ Elit dalam konsep ini sebagai sebuah pertarungan kekuasaan yang tentunya berhadapan dengan kelompok elit yang lain. Sebagaimana telah disinggung sebelumnya bahwa kaum elit ini adalah kelompok kecil yang mendapat kesempatan dan keunggulan dibidang tertentu, baik terkait dengan kekayaan, kedudukan dalam masyarakat yang tinggi dan dipandang karena ia adalah keturunan raja atau bangsawan, ataupun karena ia adalah ulama atau orang yang memiliki ilmu pengetahuan. Mereka inilah akan menjadi kelompok elit secara tidak langsung. Dan pada saat tertentu, mereka ini bersaing dalam masyarakat untuk mendapatkan posisi penting dalam masyarakat untuk berkuasa, ataupun untuk menjadi pemimpin. Singkatnya, pada awalnya, bahwa kajian tentang elit dalam sosiologi politik adalah sebuah senjata untuk bertarung dalam perebutan sebuah kekuasaan. Hal itu juga diamini dan ditegaskan oleh Etzioni bahwa elit adalah kelompok aktor yang mempunyai kekuasaan.²⁹

Terkait dengan realitas di atas, Keller kemudian memetakan kajian elit dan memusatkan perhatiannya pada empat hal. *Pertama*, anatomi elit berkenaan dengan siapa, berapa banyak dan bagaimana para elit itu muncul. *Kedua*, fungsi elit berkenaan dengan apa tanggungjawab sosial elit. *Ketiga*, pembinaan elit menyangkut siapa yang mendapatkan kesempatan menjadi elit, imbalan apa yang

²⁷ David Jary & Julia Jary, *Collins Dictionary...*hal.479.

²⁸ Maurice Duverger, *Sosiologi Politik*, (Jakarta: Rajawali Press, 1996), hal. 174.

²⁹ Suzanne Keller, *Penguasa dan Kelompok Elit*, (Jakarta:CV.Rajawali,1995), hal.3.

mereka terima dan kewajiban-kewajiban apa yang menunggu mereka, dan *keempat*, keberlangsungan (bertahannya) elit berkenaan dengan bagaimana dan kenapa elit itu dapat bertahan serta bagaimana dan kenapa antara mereka hancur atau tidak dapat bertahan.

B. Sebab-Sebab Munculnya Kaum Elit

Adapun fenomena munculnya elite dalam masyarakat dapat diterangkan dengan dua teori, yaitu teori stratifikasi sosial dan teori struktur sosial. Keduanya merupakan prinsip universal yang berlaku dalam konteks kehidupan sosial di mana pun dan kapan pun. Yang pertama dicetuskan oleh Pareto bahwa fenomena elite merupakan implikasi dari ketidaksetaraan kualitas individu dalam setiap lingkup kehidupan sosial. Setiap manusia memiliki perbedaan kadar kemampuan yang menentukan fungsinya dalam kehidupan sosial. Orang-orang yang memiliki kemampuan tertinggi di bidangnya itulah yang disebut elite. Berdasarkan ini dan dalam rangka keseimbangan sosial menurut Pareto masyarakat dapat dibagi dua lapisan: 1) lapisan nonelite atau masyarakat umum, dan 2) lapisan elite, yang dibagi menjadi dua lagi: a) elite yang memerintah; b) elite yang tidak memerintah.³⁰

Sementara yang kedua yaitu teori struktur sosial dicetuskan oleh Gaetano Mosca bahwa dalam semua masyarakat, dari yang paling terbelakang hingga yang paling maju, selalu muncul dua kelas manusia yaitu kelas yang berkuasa dan kelas yang dikuasai, atau yang memimpin dan yang dipimpin. Pihak yang memimpin atau berkuasa jumlahnya selalu lebih sedikit, menjalankan fungsi

³⁰ T.B. Bottomore, *Elite dan Masyarakat..*, hal. 2-3.

politik, dan menikmati keistimewaan-keistimewaan yang diberikan oleh kekuasaan. Sedangkan pihak yang dipimpin jumlahnya lebih banyak, diperintah dan dikendalikan oleh pihak yang pertama. Pihak yang pertama mencapai kekuasaan disebabkan mereka terorganisir dan terdiri dari individu-individu yang unggul yang biasanya memiliki atribut yang nyata yang sangat dihargai dan berpengaruh dalam masyarakat di mana mereka hidup.³¹

Pareto dan Mosca sebagai pemrakarsa konsep dan teori elite memusatkan perhatian pada elite dalam artian kelompok-kelompok orang yang secara langsung menggunakan atau berada dalam posisi menggunakan pengaruh yang sangat kuat terhadap penggunaan kekuatan politik. Meski begitu, mereka menyadari elite tersebut terdiri dari kelompok-kelompok sosial yang sangat beragam yaitu bangsawan, pejabat militer, agamawan, dan hartawan.³²

Dengan demikian, skema konseptual Pareto dan Mosca mencakup gagasan umum berikut: 1) dalam setiap masyarakat ada, dan harus ada, suatu minoritas yang menguasai anggota masyarakat yang lain; 2) minoritas ini terdiri dari orang-orang yang menduduki jabatan-jabatan komando politik dan mereka yang secara langsung mempengaruhi keputusan-keputusan politik.³³

Pola hubungan antara elit dan massa masyarakat umum itu bersifat dinamis. Para elit bukan hanya memposisikan dirinya di atas anggota masyarakat lain, tetapi sekaligus berusaha mempertahankan statusnya melalui sub-elit yang terdiri dari kelompok besar dari kelas menengah baru, aparatur pemerintah, manejer, adminstratur, ilmuan atau kaum intelektual, yang

³¹ T.B. Bottomore, *Elite dan Masyarakat.*, hal. 4-5.

³² T.B. Bottomore, *Elite dan Masyarakat.*, hal. 5.

³³ T.B. Bottomore, *Elite dan Masyarakat.*, hal. 8.

menyediakan kader bagi elit di atasnya. Dalam kaitan dengan pemerintahan, elit itu ada yang memerintah, artinya terlibat langsung dalam pemerintah dan elit yang tidak memerintah, yang merupakan sisa yang besar dari keseluruhan elit.³⁴

Kedudukan dan peran elit dalam kehidupan masyarakat bukanlah sesuatu yang statis. Menurut Pareto, bahwa setiap masyarakat diperintah oleh elit yang komposisinya selalu berubah, yang disebut dengan sirkulasi elit, sehingga tidak ada pertimbangan sempurna memungkinkan suatu elit untuk berkuasa selamanya dan sejarah telah menunjukkan bahwa sirkulasi itu berlangsung terus-menerus.³⁵

C. Status Quo Kaum Elit

Sementara usaha elit dalam mempertahankan statusnya adalah di antaranya mereka melakukan upaya-upaya dalam rangka mempertahankan hak-hak istimewa. Ada dua upaya yang dilakukan elite untuk mencapai hal itu.³⁶ *Pertama*, mengendalikan ide atau kekuasaan ideologi. *Kedua*, mengendalikan informasi dan menggunakan teknologi. Dua upaya ini bisa dilakukan secara damai, dan bisa pula secara paksa.

Dalam upaya pertama elite mengendalikan pikiran masyarakat agar tunduk dan patuh terhadap mereka. Upaya ini dilakukan secara damai melalui pengembangan ideologi,

³⁴ Albert Wijaya, *Budaya Politik dan Pembangunan Ekonomi*, (Jakarta: LP3ES, 1982), hal. 63-64.

³⁵ Richard Billamy, *Teori Sosial Modern: Perspektif Itali*, (Jakarta: LP3ES, 1990), hal. 40.

³⁶ James M. Henslin, *Sosiologi dengan Pendekatan Membumi*, ter. Kamanto Sunarto, (Jakarta: Erlangga, 2007), hal. 188-189.

seperti yang dilakukan oleh kaum bangsawan yang berkolaborasi dengan gereja di Eropa abad tengah. Mereka mengembangkan ideologi yang dikenal sebagai hak ketuhanan para raja (*divine right of kings*), agar kaum petani mau menggarap lahan, merawat ternak, membangun jalan dan jembatan, serta setiap tahun mereka mau menyerahkan hasil panen. Ide tadi berarti bahwa wewenang raja langsung dari Tuhan. Raja mendelegasikan wewenang kepada kaum bangsawan, yang harus ditaati sebagai wakil Tuhan. Ketidaktaatan adalah dosa kepada Tuhan; memberontak berarti hukuman fisik di dunia dan penderitaan abadi di akhirat. Adapun pengendalian ide melalui paksaan biasanya dengan penggunaan kekuatan militer atau yang semisalnya untuk menakut-nakuti dan mengancam masyarakat agar mereka tetap patuh dan tunduk sesuai dengan ide yang dikembangkan.

Mengendalikan ide jauh lebih efektif dari pada menggunakan paksaan, sehingga ia lebih diminati kaum elite, terutama di abad demokratisasi sekarang ini. Meskipun ideologi ini sudah jarang dianut, namun elite dalam tiap masyarakat mengembangkan ideologi untuk membenarkan posisinya di puncak. Sepanjang ideologi mereka diterima oleh masyarakat, elite akan tetap berkuasa dengan kokoh.

Cara *kedua* yang ditempuh elite adalah mengendalikan informasi dan menggunakan teknologi. Untuk mempertahankan posisi mereka, kaum elite berupaya dengan mengendalikan informasi. Dalam negara diktator, hal itu dicapai dengan paksaan. Untuk meredam kritik, diktator mengendalikan pers, dan memenjarakan, menyiksa, dan membunuh wartawan yang menerbitkan informasi yang mengkritik rezim mereka. Sedangkan dalam negara demokrasi, elite memanipulasi media dengan mengeluarkan

informasi secara selektif, dan dengan menyembunyikan informasi “demi kepentingan keamanan negara.” Demikian juga dengan penggunaan teknologi. Elite dapat memantau warganya dengan menggunakan teknologi tanpa mereka sadari.

D. Perilaku Elit Sebagai Tindakan Sosial

Perilaku elit dalam sudut pandang sosiologi dapat dikategorikan sebagai salah satu bentuk perilaku sosial atau tindakan sosial, khususnya yang berkaitan dengan kehidupan politik. Menurut Weber bahwa tindakan sosial (*social action*) adalah tindakan yang memiliki makna subjektif (a subjectif meaning) bagi dan dari aktor pelakunya:

“...We shall speak of “action” insofar as the acting individual attaches a subjective meaning to his behavior be it overt, a mission or acquiescence. Action is “social” insofar as its subjective meaning takes account of the behavior and is thereby oriented in its course.”³⁷

Tindakan sosial itu adalah seluruh perilaku manusia yang memiliki arti subjektif dari yang melakukannya, baik yang terbuka maupun yang tertutup, yang diutarakan secara lahir, maupun yang secara diam-diam, yang oleh pelakunya diarahkan kepada tujuannya. Sehingga, tindakan sosial itu bukanlah perilaku yang kebetulan, tetapi yang terstruktur atau memiliki pola tertentu dan makna-makna tertentu pula.

³⁷ Max Weber (edited by Guenther Roth and Claus Wittich), *Economy and Society* (Barkley: University of Columbia Press, 1978), hal. 4.

Lebih lanjut Weber kemudian mengklasifikasi tindakan sosial yang memiliki arti subjektif itu ke dalam empat tipe. *Pertama, instrumentally rational*, yaitu tindakan yang ditentukan oleh harapan-harapan yang memiliki tujuan untuk dicapai dalam kehidupan manusia yang tujuan dengan alat untuk mencapai itu telah dirasionalisasikan dan dikalkulasikan sedemikian rupa untuk dapat dicapai oleh orang yang melakukannya. *Kedua, Value rational*, yaitu tindakan yang didasari oleh kesadaran keyakinan mengenai nilai-nilai yang penting seperti etika, estetika, agama, dan nilai-nilai lainnya yang mempengaruhi tingkah laku manusia dalam kehidupannya. *Ketiga, Affectual*, yaitu tindakan yang ditentukan oleh kondisi kejiwaan dan perasaan dari pelakunya, dan *keempat, traditional*, yaitu tindakan-tindakan yang ditentukan oleh kebiasaan-kebiasan yang telah mendarah daging dalam diri pelakunya.³⁸

Salah satu wujud dari perilaku sosial dalam kehidupan masyarakat adalah perilaku kaum elit, baik elit politik, ekonomi, ataupun elit agama dan intelektual. Perilaku elit politik, misalnya tidak lepas dari kepentingan-kepentingan dan tujuan politik tiap individu maupun kelompok. Selain itu, perilaku elit politik juga berhubungan erat dengan kesadaran aktor yang memainkannya, serta merupakan hasil dari pertemuan faktor-faktor struktur-struktur kepribadian, keyekinan politik, tindakan politik individu dan struktur serta proses politik yang menyeluruh.³⁹

Tingkah laku kaum elit tidak berdiri sendiri karena terkait dengan faktor-faktor yang melekat dalam suatu

³⁸ Ramlan Surbakti, *Memahami Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 1992), hal. 9.

³⁹ David. E. Peter, *Pengantar Analisis Politik*, (Jakarta: LP3ES, 1985), hal. 24-25.

sistem politik. Dalam sistem politik setidaknya ada empat faktor atau variabel. *Pertama*, kekuasaan, yakni cara untuk mencapai hal yang diinginkan antara lain melalui sumber-sumber di antara kelompok-kelompok dalam masyarakat. *Kedua*, kepentingan, yakni tujuan-tujuan yang dikejar oleh perilaku-perilaku atau kelompok politik. *Ketiga*, kebijakan, yakni hasil dari interaksi antar kekuasaan dan kepentingan, yang biasanya dalam bentuk perundang-undangan, dan *keempat*, budaya politik yakni orientasi subjektif dari individu terhadap sistem politik.⁴⁰

Disisi lain, perilaku elit politik yang dilakukan oleh aktor dipengaruhi oleh empat faktor. pertama, lingkungan politik tidak langsung seperti sistem politik, sistem ekonomi, sistem kebudayaan dan media massa. Kedua, lingkungan sosial politik langsung mempengaruhi dan membentuk kepribadian aktor, seperti keluarga, agama, sekolah dan kelompok bergaul. Ketiga, struktur kepribadian yang tercermin dalam sikap individu, dan keempat, lingkungan sosial politik langsung berupa situasi, yaitu keadaan yang mempengaruhi aktor secara langsung ketika hendak melakukan suatu kegiatan.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa perilaku kaum elit dalam masyarakat dipengaruhi oleh faktor personal-individual, faktor kekuasaan khususnya elit yang berkuasa dalam skala makro maupun mikro dalam sebuah komunitas atau masyarakat, faktor kepentingan dari tiap elit, serta faktor budaya makro politik dimana elit hidup.

a. Faktor Individual

⁴⁰ Mariam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia, 1981), hal. 49.

Andrain mengutip salah satu pernyataan Lewin bahwa perilaku manusia tergantung pada interaksi antar aspek-aspek individual dan karakteristik-karakteristik situasi. variabel-variabel itu adalah pengalaman-pengalaman individual, warisan-warisan genetik, persepsi, motivasi, tujuan, sikap keterampilan dan pengetahuannya. Sedangkan variabel-variabel situasional terdiri dari atas keyakinan-keyakinan budaya termasuk norma dan nilai, struktur-struktur sosial, faktor geografis, dan kemampuan teknologis.

b. Faktor kekuasaan

Setiap elit atau individu maupun kelompok-kelompok selalu memainkan peran aktif dalam masyarakat politik dan sosial adalah karena terdapat dorongan kemanusiaan yang tidak dapat dihindarkan untuk meraih kekuasaan. Dengan demikian, tiap individu menerima keharusan untuk melakukan sosialisasi dan penanaman nilai-nilai guna menemukan ekspresi bagi pencapaian kekuasaan tersebut, maka upaya apapun dilakukan untuk memindahkan penekan dari para elit dan kelompok kepada individu. Sekali ditegaskan bahwa perilaku para elit merupakan tindakan sosial untuk perjuangan kekuasaan, hal itu yang ditegaskan oleh Weber:

“power is the probability that one actor within a social relationship will be in a position to carry out his own will despite resistance regardless of the basis on which this probability tests.

Hal senada yang diungkapkan oleh Mills dalam kajiannya tentang *The Power Elite*. Ia kemudian memaparkan tentang struktur elit kekuasaan di Amerika Serikat bahwa mereka yang menduduki posisi tingkat atas

dalam institusi ekonomi, militer dan politik membentuk kurang lebih elit kekuasaan yang teritegarasi dan terpadu, yang keputusan-keputusan yang dihasilkannya menentuka struktur dasar dan arah kehidupan masyarakat.⁴¹

Keberadaan dan peranan elit tiak lepas dari proses politik dan kekuasaan dalam kehidupan suatu masyarakat dimana elit berada. Putnan mengemukakan adanya lima aspek keberaan elit yang berkaitan dengan kekuasaan politik, yaitu pertama, kekuasaan politik seperti halnya barang-barang sosial lainnya, didistribusikan dengan tidak merata. Kedua, pada hakikatnya orang dikelompokkan ke dalam dua kelompok, yaitu mereka yang memiliki kekuasaan politik yang penting dan mereka yang tidak memillikinya. Ketiga, secara internal elit itu bersifat homogen, bersatu dan memiliki kesadaran kelompok, sehingga bukan merupakan individu yang terpisah. Keempat, elit itu mengatur sendiri keberlangsungan hidupnya dan keanggotaannya berasal dari lapisan masyarakat yang sangat terbatas, dan kelima, kelompok elit pada hakikatnya bersifat otonom.⁴²

Kemunitas atau kelompok sendiri memiliki struktur kekuasaan dalam dirinya, sehingga para ahli ilmu sosial menganalisis posisi dan peran elit dalam tiga kategori yaitu analisi posisi, reputasi, dan keputusan. Pada level posisional, orang-orang yang menduduk posisi-posisi tinggi dalam organisasi atau lembaga-lembaga cenderung secara politik berkuasa. Pada level reputasi terdapat kecenderungan bahwa orang-orang yang memiliki tertentu memiliki kekuasaan secara inforamal. Pada level keputusan, bahwa

⁴¹ Doyle Paul Jonhson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, (Jakarta: Gramedia, jilid-2, 1990), hal. 174.

⁴² Robert D. Putnam, " *Studi Perbandingan Elit Politik*", dalam Mohtar Mas'ued & Colin MacAndrews (ed), *Perbandingan Sistem Politik*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1997), hal. 78-79.

untuk mengetahui kekuasaan elit maka dapat didefinisikan dari siapa yang paling menentukan dalam pengambilan keputusan.⁴³

Dalam perakteknya, sangat mungkin bahwa ketiga, tipe stratifikasi tersebut, yakni elit berdasarkan posisi, elit reputasi, dan elit keputusan saling tumpang tindih karena adanya pertautan masing-masing dalam posisi dan peran para elit itu sehingga melahirkan kekuasaan elit yang terkonsentrasi.

Michels memandang bahwa kosentisasi kekuasaan elit merupakan suatu gejala "hukum besi oligarki" (*iron law of oligarchy*), yakni kecenderungan umum bagi kekuasaan untuk menjadi terkonsentrisasi pada tangan elit yang keputusan dan tindakannya secara bertahap diarahkan untuk mempertahankan kekuasaan kaum elit tersebut lebih daripada meningkatkan kepentingan rakyat jelata.

Maka dalam mengkaji struktur kekuasaan elit sebagai faktor yang mempengaruhi posisi peran para elit dalam suatu masyarakat atau komunitas tertentu dapat diamati dua aspek. Pertama, pada tingkat mikro kelompok kecil elit sosial mana yang dianggap paling berkuasa atau berpengaruh dalam struktur kekuasaan kelompok elit itu yang pada akhirnya mempengaruhi posisi dan peran elit dalam kehidupan masyarakat yang bersangkutan. Kedua, pada tingkat makro, kekuasaan elit apa saja yang tengah berkuasa dalam kehidupan sistem politik yang juga dimungkinkan mempengaruhi posisi dan peran para elit dalam kehidupan masyarakat dimana para elit hidup.

c. Faktor Kepentingan

⁴³. Mohtar Mas'ood & Colin MacAndrews (ed) Perbandingan...hal. 91-94

Laswel menjelaskan bahwa pada dasarnya manusia menginginkan yang namanya nilai-nilai, yang meliputi kekuasaan (power), pendidikan/penerangan, kekayaan (wealth), kesehatan (well being), keterampilan (skill), kasih sayang (affection), kejujuran (rectitude), dan keadilan dan kesenangan (respect).

Kepentingan sebagai tujuan-tujuan yang dikejar oleh setiap actor, merupakan factor penting dalam perilaku politik individual maupun kelompok, yang selalu melekat dalam proses politik dimanapun dan kapan saja. Menurut Roy Marcidis bahwa kepentingan merupakan kekuatan pendorong yang utama bagi manusia dan setiap tindakan manusia didasarkan atas pemilikan kepentingan. Bahkan, konfigurasi kekuasaan pada dasarnya adalah konfigurasi kepentingan-kepentingan yang saling berjuar.

Bab III

Hakekat dan Signifikansi Kisah Al-Qur'an

A. Hakekat Kisah Al-Qur'an

Kisah menempati posisi penting dalam Al-Quran. A. Hanafi mengatakan ada sekitar 1600 ayat yang membahas tentang kisah kenabian, belum lagi dengan kisah-kisah non nabi dan kisah *tamsiliyat*.⁴⁴ Hal itu menjadi salah satu indikator bahwa kisah Al-Quran sangat urgen. Al-Quran sendiri menguatkan pandangan tersebut dengan menjadikan salah satu nama surah dalam Al-Quran: surah al-Qasas.⁴⁵ Di samping itu, keberadaan kisah Al-Quran semakin penting ketika Al-Quran beberapa kali menyebutnya dengan sebutan yang istimewa. Di antara sebutan tersebut adalah

⁴⁴ A. Hanafi, *Segi-segi Kesusastraan pada Kisah-kisah Al-Quran*, (Jakarta: Pustaka alhusna, 1983), hal.. 21. Dikutip dari Syahrin Harahap, *Al-Qur'an dan Sekularisasi: Kajian Kritis Terhadap Pemikiran Thaha Husein*, cet. I (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), hal.. 156.

⁴⁵ Supiana dan M. Karman, *Ulumul Qur'an*, cet. I (Bandung: Pustaka Islamika, 2002), hal.. 243.

ahsan al-qasas (sebaik-baik cerita), pada surah Yusuf (12):3, *al-qasas al-haq* (cerita yang benar), pada surah Ali 'Imran (3): 62, serta kisah Al-Quran penuh dengan pelajaran (*'ibrah*) untuk direnungkan, *fa uqsus al-qasasa la'allahum yatafakkarun*, pada surah al-A'raf (7): 176.

Menurut Syaikh Muhammad al-Gazali ayat-ayat tentang kisah merupakan bagian terbesar dari al-Qur'an di antara lima tema pokoknya. Dalam bukunya *al-Mahawir al-Khamsah li al-Qur'an al-Karim*, al-Gazali mengatakan bahwa al-Qur'an meskipun memiliki keluasan makna dan terdiri dari surat yang banyak, namun pembicaraannya berkisar di antara lima pokok bahasan saja,⁴⁶ yaitu tentang Allah, tentang alam semesta, tentang kisah-kisah, tentang kebangkitan dan balasan, dan tentang pendidikan dan hukum. Dan di antara lima topik utama itu, tema tentang kisah merupakan pembicaraan yang paling luas.⁴⁷ Hal ini menjadi argumen yang kuat bahwa kisah al-Qur'an merupakan bagian yang penting dari al-Qur'an yang menuntut keseriusan dan kesungguhan dalam mengkaji dan memahaminya.

Kisah berasal dari kata bahasa Arab yaitu *qisshah* jamaknya *qisas* dan *qasasan* adalah *masdar* (asal kata)-nya. Kisah berarti *tatabbu' al-asar* (napak tilas/mengulang kembali masa lalu). Misalnya dalam QS. Al-Kahfi: 64 "*fartadda 'ala asarihima qasasan*" (lalu keduanya kembali mengikuti jejak mereka semula). Demikian juga dalam QS. Al-Qasas: 11 "*wa qalat li ukhtihi qussihii*" (dan berkatalah ibu Musa pada saudara perempuannya: ikutilah dia), yakni ikutilah jejak dia.⁴⁸

⁴⁶ Muhammad al-Gazali, *al-Mahawir* ., hal. 18.

⁴⁷ Muhammad al-Gazali, *al-Mahawir* .,hal. 83.

⁴⁸ Muhammad Hadi Ma'rifat, *Syubhat wa Rudud Haula al-Qur'an al-Karim*, cet. IV (Qum-Iran: Muassasah al-Tamhid, 2009), hal.. 418.

Secara etimologi, kisah dalam pandangan Manna' al-Qattan, berarti urusan (*al-amr*), berita (*khobar*), dan keadaan (*hal*)⁴⁹, dan *al-qasas* sendiri bisa berarti sesuatu yang ditelesuri,⁵⁰ seperti dalam QS. Yusuf: 111 "*Laqad kana fi qasasihim 'ibrah li ulil al-bab*" (sesungguhnya di dalam cerita mereka ada pelajaran bagi mereka yang berakal). Kisah dalam kilasan di atas, dapat dipahami secara sederhana bahwa upaya untuk menelusuri berita, keadaan dan peristiwa yang terjadi di masa lampau untuk mengambil pelajaran darinya.

Secara termenologi, kisah dalam pandangan ulama juga sangat bervariasi. Di antaranya Quraisy Syihab mengatakan bahwa kisah secara umum adalah "upaya mengikuti jejak peristiwa yang benar-benar terjadi atau imajinatif, sesuai dengan urutan kejadiannya dengan menceritakannya satu episode, atau episode demi episode".⁵¹ Sementara Muhammad Kamil Hasan melihat kisah sebagai "suatu media untuk mengungkapkan suatu kehidupan atau kejadian tertentu dari kehidupan yang mencakup satu peristiwa atau beberapa peristiwa yang disusun secara runut, serta harus ada permulaan dan penutupnya."⁵²

Kisah al-Qur'an atau *qasas al-Qur'an* sebagaimana didefinisikan para ulama adalah berita-berita al-Qur'an mengenai umat-umat terdahulu, para nabi, dan peristiwa-

⁴⁹ Manna' al-Qattan, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*, (Mansyurat al-'Asr al-Hadis, 1973), hal.. 305-306.

⁵⁰ Al-Raqib al-Isfahani, *Al-Mufradat fi Garib al-Qur'an*, ed. Muhammad Sayyid Kailani, (Mesir: Mustafa al-Bab al-Halaby, t.t.), hal.. 404.

⁵¹ Quraisy Syihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 6, (Jakarta: Lentera Hati, 2000), hal.. 394.

⁵² Muhammad Kamil Hasan al-Mahami, *Al-Qur'an wa al-Qissah al-Hadisah*, (Beirut: Dar al-Buhus al-'Ilmiyah, 1970), hal.. 9.

peristiwa masa lalu yang mengandung pelajaran bagi umat yang masih hidup.⁵³

Kisah al-Qur'an berbeda dengan kisah dalam lapangan sastra. Kisah dalam konteks sastra sangat memperhatikan aspek material kisah seperti nama tokoh, tempat peristiwa, dan kronologisnya. Sementara al-Qur'an memfokuskan kisah-kisah yang dimuatnya pada tujuan-tujuan keagamaan yang ingin dicapainya. Adapun materi kisah dan detail fakta sejarah serta kronologisnya tidak menjadi acuan dalam menyajikan kisah-kisah tersebut.

Ada dua sebab utama yang menyebabkan kisah al-Qur'an seperti demikian.⁵⁴ *Pertama*, al-Qur'an adalah kitab petunjuk, bukan kitab seni dan sejarah. Al-Qur'an memang mengandung aspek seni, tetapi penggunaannya disesuaikan dengan tujuan dan misi memberi petunjuk. Ia mengabaikan hal-hal lain yang tidak terkait dengan misi tersebut. Sebab yang *kedua*, al-Qur'an menggunakan gaya bertutur (*uslub al-khitab*) dalam ungkapannya. Gaya ini berbeda dengan model tulisan. Gaya bertutur menuntut penyampaian pesan disesuaikan dengan konteks audiens. Maka tidak ada keharusan menyampaikan pesan secara komplit menyangkut berbagai sisi dan pernik-perniknya. Setiap kesempatan menuntut penyampaian pesan yang berbeda sesuai tuntutan kebutuhan konteks.

Fokus al-Qur'an terhadap tujuan dalam penyajian kisah-kisahannya membawa implikasi yang berarti terhadap topik, gaya penyajian, dan pengorganisasian peristiwa-

⁵³ Muhammad Hadi Ma'rifah, *Syubuhah*, hal. 418-419. Lihat pula Fahd al-Rumi, *Dirasat* ., hal. 607, dan Manna' al-Qattan, *Mabahis* |., hal. 300.

⁵⁴ Muhammad Hadi Ma'rifah, *Syubuhah*, hal. 420. Lihat pula Muhammad Qutb 'Abd al-'Al, *Nazarat fi Qasas al-Qur'an*, (Makkah: Rabitah al-'Alam al-Islami, tt), hal. 34.

peristiwa kisah yang dimuatnya.⁵⁵ Implikasi seperti itu tercermin paling tidak dalam tiga bentuk kisah Al-Qur'an. *Pertama*, beberapa kisah diceritakan bagian-bagian tertentu saja dan disajikan secara global serta diulang-ulang; *kedua*, suatu kisah diceritakan suatu penggalan atau bagiannya saja terpisah dari bagian-bagian lain, disesuaikan dengan tujuan keagamaan yang ingin dicapai; dan *ketiga*, umumnya kisah disajikan dalam bentuk sisipan dan bercampur dengan petunjuk-petunjuk agama. Dalam hal ini kisah merupakan bukti historis yang riil dari pemahaman-pemahaman, hakikat-hakikat, dan topik-topik mengenai akidah, moral, hukum, dan sebagainya.⁵⁶

Meski demikian, implikasi tersebut tidak serta merta menghilangkan aspek seni dan keindahan kisah al-Qur'an. Al-Qur'an tetap menyajikan kisah-kisahannya secara indah dengan redaksi-redaksi ringkas dan ritme kata-katanya yang penuh keserasian.⁵⁷ Sayyid Qutb menegaskan bahwa al-Qur'an dalam ungkapan-ungkapannya memadukan keserasian antara tujuan agama dan tujuan seni. Bahkan al-Qur'an menjadikan keindahan seni dari ungkapan-ungkapannya sebagai sarana untuk mempengaruhi jiwa dan perasaan audiens-audiensnya. Karena agama dan seni bagaikan saudara sekandung yang tertanam dalam relung jiwa dan perasaan manusia.⁵⁸

⁵⁵ Sayyid Qutb, *al-Taswir.*, hal. 143.

⁵⁶ Muhammad Hadi Ma'rifah, *Syubuhah.*, hal. 420. Lihat pula Sayyid Qutb, *al-Taswir.*, hal. 155, 162, 168. .

⁵⁷ Al-Tahami Naqrah, *Sikulujiyah.*, hal. 91.

⁵⁸ Sayyid Qutb, *al-Taswir.*, hal. 143-144.

B. Teori dan Faktual Kisah

Polemik antara kisah Al-Quran dan kebenaran sejarah materi kisah Al-Quran sempat mencuat pada era 40-an. Tokoh sentral dalam perdebatan ini adalah Khalafullah dalam disertasinya *al-Fann al-Qasas fi al-Qur'an* dengan metode sastranya. Ia berkesimpulan bahwa aspek sejarah dari kisah Al-Quran bukan agama yang mesti diikuti. Bukan tujuan pengisahan Al-Quran, oleh karena itu rasio manusia bisa saja mengabaikan, menyalahi bahkan menginkarnya.⁵⁹

Pandangan Khalafullah tersebut, sebagaimana ia akui, berdasar pada perkataan ulama klasik dan kontemporer. Di antaranya pendapat Muhammad 'Abduh bahwa tujuan kisah Al-Quran sebagai pelajaran dan nasehat, bukan untuk menjelaskan sebuah sejarah.⁶⁰ Begitupula dengan al-Razi dan al-Naisaburi yang mengatakan bahwa kaum Quraisy ketika menuduh kisah Al-Quran hanyalah *asatir al-awwalin* (dongeng nenek moyang), tidak memahami bahwa tujuan kisah Al-Quran bukan hikayat dari kisah tersebut, tapi sebagai penjelasan akan kebesaran dan kekuasaan Allah Swt. Dalam pada itu, pemahaman yang benar terhadap kisah-kisah Al-Quran yaitu memahaminya dalam kacamata susastra: hubungan antara sastra dan sejarah. Kisah Al-Quran dalam perspektif sastra tidak mengharuskan sebuah realitas nyata dalam sejarah, melainkan lebih pada pengaruh terhadap diri pembaca.⁶¹

⁵⁹ Khalafullah, *Al-Fann al-Qasas*, hal.. 73-74.

⁶⁰ Muhammad 'Abduh, *Tafsir al-Manar*, juz. II., hal.. 469-4. Lihat: 'Abd al-Majid 'Abd al-Salam al-Muhtasib, *Ittijahat al-Tafsir fi al-'Asri al-Hadis*, cet. I, (Beirut: tnp., 1973), hal.. 131-132.

⁶¹ Jamal, *'Ala Maidah al-Qur'an*, hal.. 400.

Sebelum Khalafullah, pendekatan sastra sudah diperkenalkan oleh Amin al-Khuli,⁶² seorang tokoh sastra kontemporer Mesir. Dia mempopulerkan slogan “Al-Quran kitab sastra terbesar dan warisan sastra Arab yang teragung”.⁶³ Metode susastra yang dimaksud adalah terkait dengan kajian teks-teks Al-Quran dengan pendekatan sastra yang mampu menampilkan aspek-aspek keindahan bahasa dan uslub Al-Quran serta efek seni dan psikologis yang ditimbulkan pada diri penerima Al-Quran.⁶⁴

Sementara terkait dengan kisah, al-Khuli menjelaskan dalam kata pengantar disertai Khalafullah bahwa pengungkapan Al-Quran beberapa kejadian dan peristiwa serta kisah-kisah tidak lain kecuali pemaparan seni susastra—bukan pemaparan kebenaran sejarah. Dengan demikian, Al-Quran bebas berekspresi dalam pemaparan kisah tanpa terikat dengan aspek sejarah; tanpa menyebutkan tempat, waktu dan person.⁶⁵ Itulah aspek seni kesusastraan Al-Quran yang sangat luar biasa.

Selain al-Khuli dan Khalafullah, tokoh yang pernah meramaikan perdebatan kebenaran sejarah kisah Al-Quran adalah Taha Husain (1889-1973). Ia mengatakan bahwa:

⁶² Muh. Nur Kholis Setiawan, *Al-Quran Kitab Sastra Terbesar*, cet. I, (Yogyakarta, elSAQ Press, 2005), hal.. 3.

⁶³ Nur Kholis S, “Kata Pengantar” dalam JJG Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Quran Modern*, terj. Hairussalmi dan Syarif Hidayatullah (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997), xv. Lihat juga: *Manahij Tajdid* (cet. Hay`ah Mishriyyah `Ammah li al-Kitab, 1995), dikutip dari Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Quran Kaum Liberal*, cet. I, (Jakarta: Perspektif, 2010), hal.. 229. Lihat juga: Amin al-Khuli dan Nashr Hamid Abu Zaid, *Metode Tafsir Kesastraan atas Al-Quran*, cet. I, (Yogyakarta: Bina Media, 2005), hal.. 55.

⁶⁴ Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Quran*, hal.. 344.

⁶⁵ Al-Khatib, *Al-Qasas al-Qur'ani*, hal.. 277.

Taurat telah mengisahkan kepada kita tentang Ibrahim dan Ismail, demikian juga al-Qur'an. Akan tetapi munculnya kedua naman itu dalam Taurah dan dalam Al-Quran tidak menjamin keberadaan (eksistensi) keduanya secara historis...kita terdorong untuk melihat keduanya di dalam sejarah ini suatu fiksi (nau'an min al-hilah) untuk menetapkan perhubungan antara orang-orang Yahudi, Al-Quran dan Taurat di pihak lain.⁶⁶

Pandangan Husain di atas, kemudian mendapat reaksi keras dari kelompok Islam yang tak sepaham dengannya. Mereka menuduh Husain sedang meragukan keotentikan Al-Quran dan Hadis. Kritik dan kecaman pun bermunculan bahkan ada yang menuduhnya telah keluar dari Islam dengan pendapatnya itu, seperti yang dilancarkan oleh Rasyid Rida.⁶⁷

Terlepas dari itu, Husain telah mencoba melakukan kritik sejarah terhadap Al-Quran, khususnya kisah-kisah Al-Quran. Namun, tidak berarti ia meragukan kebenaran kisah Al-Quran, hanya saja ia bersifat kritis sebagai seorang ilmuwan. Ia tidak akan membenarkan sesuatu kecuali jika hal itu dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah.⁶⁸ Dalam pada itu, cerita Al-Quran dalam pandangannya harus bisa dibuktikan dengan mudah dari segi waktu dan tempat.⁶⁹

Melalui fakta tersebut, Setiawan kemudian menyimpulkan bahwa pendekatan susastra dalam kisah Al-

⁶⁶ Taha Husain, *Fi al-Syi'r al-Jahili*, (t.tp: Dar Al-Nadwah al-Ilmiyah, t.t), hal.. 16.

⁶⁷ Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, (London: Oxford University Press, 1933), hal.. 259, dikutip dari Harahap, *Al-Quran dan Sekularisasi*, hal.. 152.

⁶⁸ Harahap, *Al-Quran dan Sekularisasi*, hal.. 154.

⁶⁹ Taha Husain, *Al-Adab al-Tawjih*, (Kairo: Dar. Al-Kitab al-'Arabi, 1953), hal.. 22.

Quran mempunyai mata rantai yang berkesinambungan sampai pada 'Abduh melalui *al-manhaj al-lugawi al-fanni* dalam *Tafsir al-Manar*. Masih menurut Setiawan, bahwa slogan "Al-Quran Teks Sastra Terbesar" yang dipopulerkan oleh al-Khuli merupakan pengembangan dari metode 'Abduh di atas serta pengelaborasi gagasan 'Abduh yang dilakukan oleh Huseyn seperti dalam *Fi al-Syi'r al-Jahili*.⁷⁰

Dari al-Khuli konsep itu dikembangkan oleh Khalafullah khususnya dalam pembacaan kisah Al-Quran yang melahirkan tiga macam bentuk kisah al-Qur'an, yaitu (i) kisah historis (*adabi tarikhi*); (ii) kisah-kisah ilustratif (*tamsiliyah*); dan (iii) kisah-kisah legenda (*usturiyyah*).⁷¹

Pandangan-pandangan baru seperti di atas, mengundang perdebatan dan reaksi dari mayoritas ulama. Ada sejumlah karangan yang terbit sebagai kritik terhadap karangan Khalafullah yang kontroversial tersebut. Di antara pengkritik itu adalah al-Khatib dalam *Al-Qasas al-Qur'ani; fi Mantuqihi wa Mafhumih*, Manna' al-Qattan dalam *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, Jamal dalam *'Ala Maidah al-Qur'an ma' al-Mufassirin wa al-Kuttab*, al-Gazali dalam *Nazarat fi al-Qur'an dll*.

Secara umum dapat disimpulkan bahwa alasan ulama yang menolak adanya unsur khayalan apalagi mitos dalam kisah Al-Quran hampir semuanya berpegang pada ayat-ayat Al-Quran yang mensinyalir bahwa kisah adalah sebuah kebenaran. Seperti QS Ali-Imran: 62 "Sesungguhnya ini adalah kisah yang benar.." dan QS. Al-Kahfi: 13 "Kami ceritakan kisah mereka kepadamu (Muhammad) dengan sebenarnya".

Melalui ayat tersebut, al-Rumi mengatakan klaim adanya unsur khayalan (mitos) dalam kisah disebabkan oleh

⁷⁰ Setiawan, *Al-Quran Kitab Sastra*, hal.. 28-29.

⁷¹ Khalafullah, *Al-Fann al-Qasas*, hal.. 152-153.

ketidakmampuan manusia untuk mengungkap aspek sejarah dari kisah tersebut. Namun, ketidakmampuan itu tidak terjadi di sisi Allah Swt. Dia Maha Mengetahui. Mengetahui segala sesuatu yang telah dan akan terjadi. Maka kisah-kisah dalam Al-Quran adalah sebuah kebenaran. Hal itu dikuatkan dengan dalil Al-Quran, QS. Ali-Imran: 62, al-Kahfi: 13, al-Maidah: 27, al-Qasas: 3 seperti di atas.⁷²

Selain tokoh di atas, Muhammad Syahrur juga mengomentari ayat-ayat di atas. Menurutnya secara jelas Al-Quran mengatakan dirinya sebagai *al-haq* (sebuah kebenaran), maka semua fenomena sejarah yang diceritakan dalam Al-Quran secara otomatis juga benar tanpa ada distorsi. Selain itu, kisah juga merupakan wasilah yang memberikan gambaran sejarah kemanusiaan baik dari segi pengetahuan maupun *tasyri'*, dalam hal ini reaksi manusia dengan eksistensi Tuhan melalui akidah dan sikapnya dengan *tasyri'* melalui suluk (tingkah laku)⁷³

Sama seperti di atas, al-Khatib juga melakukan kritis pedas terhadap al-Khuli yang mengatakan bahwa keberadaan kisah Al-Quran dengan tidak merinci tempat dan waktu peristiwa dikarenakan oleh kebutuhan seni. Menurut al-Khatib seni tidak akan kekal jika tidak berdasar pada sebuah realitas. Ia pun tidak mengingkari aspek seni dalam Al-Quran, karena seni itu sumber keindahan, tapi yang ia nafikan adalah adanya seni Al-Quran yang bersumber dari khayalan semata.⁷⁴ Seperti halnya dengan al-Buti, ia menilai nilai seni dalam Al-Quran dan kisah secara

⁷² Al-Rumi, *Dirasat fi 'Ulum*, hal.. 610-611.

⁷³ Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*, (Suriah: Al-Ahaly li al-Taba', t.t.), hal.. 675.

⁷⁴ Al-Khatib, *Al-Qasas al-Qur'ani*, hal.. 277-278. Lihat juga: Al-Tihami Nafrah, *Sikologiyah al-Qissah*, hal.. 149.

khusus hanya sebagai alat untuk meraih tujuan *tarbawi*, yaitu menyampaikan pesan Al-Quran ke dalam hati pendengar dengan mudah, seni bukan tujuan utama⁷⁵

Beda dengan mayoritas ulama, Khalafullah mencoba menafsirkan ulang kata *al-haq* dalam ayat di atas. Menurutnya, penafsiran kata *al-haq* dalam ayat tersebut, para mufassir juga berbeda pendapat. Hal itu disebabkan oleh adanya kata *amsal* mengiringi kata *al-haq* tersebut. Seperti dalam QS. Al-Baqarah: 26,

“Sesungguhnya Allah tidak segan membuat perumpamaan berupa nyamuk atau yang lebih rendah dari itu, adapun orang beriman, mereka akan yakin bahwa perumpamaan itu benar dari Tuhan mereka.”

Dari fakta tersebut, Khalafullah mengatakan bahwa *amsal* (perumpamaan) tidak harus diambil dari sebuah peristiwa sejarah yang benar-benar terjadi. Dia bisa saja berupa imijinasi, legenda atau cerita fiksi sekalipun⁷⁶. Setelah ia mengutip beberapa penafsiran ulama terkait dengan kata *al-haq* dalam Al-Quran, Khalafullah menegaskan bahwa penafsiran kata *al-haq* pada ayat tersebut bukan kebenaran unsur-unsur sejarah dalam kisah tersebut, melainkan kebenaran tujuan-tujuan Al-Quran dari kisah tersebut.⁷⁷ Dalam hal ini pengaruh terhadap diri pendengarnya.

Alasan itu yang membuat Khalafullah mengklasifikasi kisah sebagai bagian dari kajian sastra, dan materi kisah tersebut tidak mesti benar-benar terjadi dalam dunia realitas. Menurutnya, kisah Al-Quran adalah:

⁷⁵ Al-Buti, *Min Rawai' al-Qur'an*, hal.. 233.

⁷⁶ Khalafullah, *Al-Fann al-Qasas* hal.. 22.

⁷⁷ *Ibid.*, hal.. 29.

“Sebuah karya sastra dalam kapasitas-nya sebagai hasil imajinasi seorang pengisah atas sebuah kejadian tertentu yang dialami oleh seorang tokoh yang tak dikenal, ataupun sebaliknya, tokoh dikenal tapi kejadiannya belum terjadi. Atau, keduanya terjadi tapi dibungkus dalam sebuah kisah sastra, sehingga tidak semua fenomena yang terjadi diceritakan, dalam artian bahwa hanya yang penting saja diambil. Bahkan bisa jadi ada tokoh dan kejadian fiktif dalam kisah tersebut.”⁷⁸

Dalam definisi di atas, Khalafullah secara jelas memakai pendekatan sastra dalam kisah Al-Quran. Ia menjadikan Fakruddin al-Razi sebagai salah satu contoh ulama tafsir yang secara tersirat, menurutnya, menyatakan bahwa kisah keagamaan bagian dari kisah sastra. Hal itu terlihat ketika al-Razi mengatakan bahwa kisah Al-Quran juga disebut sebagai hikayat atau cerita, yaitu mengisahkan satu perkataan dengan menyebutkannya sedikit demi sedikit.⁷⁹

Selain Khalafullah, Musa Syahin Lasyin juga mengamini pendapat al-Razi di atas, namun ia tetap menegaskan bahwa kisah Al-Quran menghikayatkan suatu realitas dan pemahamannya adalah sebuah kebenaran, serta nama-nama yang ada dalam kisah tersebut diangkat dari

⁷⁸ Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qasas fi al-Qur'an al-Karim*, cet. IV (Beirut: Muassasah al-Intisyar al-'Arabi, 1999), hal..152.

⁷⁹ Al-Razi, *Tafsir al-Kabir*, juz. II, hal.. 181, dikutip dari Khalafullah, *Al-fann al-Qasas*, hal.. 151. Perlu penulis tegaskan bahwa kutipan Khalafullah terhadap ulama klasik seperti al-Razi untuk menguatkan pemikirannya perlu penelusuran lebih lanjut karena al-Razi meski mengatakan kisah adalah hikayat tidak serta merta ia mengaminkan pendekatan sastra apalagi berkesimpulan seperti Khalafullah, bahwa kisah *asatir* mungkin saja terjadi dalam Al-Quran.

sebuah realitas nyata,⁸⁰ sehingga berbeda dengan kisah-kisah secara umum.⁸¹ Beda halnya dengan 'Abduh Ibrahim Balbul dalam disertasinya, *Al-Qasas al-Qur'ani*⁸² dan 'Abdul Mun'in al-Hanafi yang mengatakan bahwa Al-Quran tidak pernah memakai kata "hikayah" menggantikan kata "al-qissah".⁸³ Bahkan menurut tokoh yang kedua, kata "hikayah" adalah taklid dan tidak berbasis fakta, beda dengan "qissah" yang berbicara sebuah realitas sejarah.⁸⁴

⁸⁰ Musa Syahin Lasyin, *Al-Lai al-Hasan fi 'Ulum al-Qur'an*, cet. I (Kairo: Dar al-Syuruk, 2002), hal.. 219.

⁸¹ Syahin memaparkan beberapa aspek perbedan kisah Al-Quran dan kisah-kisah yang dibuat manusia, di antaranya perbedaan dari segi objek, cara pemaparan kejadian, tujuan dan uslub. Objek kisah Al-Quran serat makna dan pesan serta pelajaran atau nasehat, beda dengan objek kisah yang lain yang biasanya lebih cenderung pada aspek kejahatan. Begitula dengan cara pemaparan materi kisah, Al-Quran tidak memaparkan seperti kitab sejarah, tapi hanya seperlunya dan sesuai dengan kebutuhan konteks. Hal itu yang menjadikan satu kisah Al-Quran tersebar dalam beberapa surah. Beda dengan kisah yang lain yang lebih bermain pada pengaruh pada perasan yang lebih bersifat khayalan. Di samping itu, tujuan kisah Al-Quran, disebutkan setelah pemaparan materi kisah, seperti dorongan untuk berpikir, merenung pada pelajaran dari kisah tersebut. Begitupula uslub kisah Al-Quran, ia menerjemahkan kejadian itu dalam bahasa Arab, tanpa ada pengurangan dan penambahan sedikit pun, karena Allah Maha Mengetahui, Pencipta semua bahasa. Lihat: Lasyin, *Al-Lai al-Hasan*, hal.. 258.

⁸² Lihat: Sulaiman Muhammad 'Ali al-Dakur, *Ittijaha.t fi al-Ta'lif wa Manahijuhu fi al-Qasas*, Disertasi Doktorat, Fakultas Syariah, Universitas Yarmuk, 2005. hal.. 26.

⁸³ Lihat juga penjelasan Falih al-Rabi'i dalam *Al-Qasas Al-Qurani: Ru'yah Fanniyah*, cet. I, (Kairo: Dar al-Saqafiyah li al-Nasyr, 2002), hal.. 10.

⁸⁴ 'Abdul Mun'in al-Hanafi, *Mausu'ah al-Qur'an al-'Azim*, cet. I, (Kairo, Maktabah Madbuli, 2004), juz I, hal.. 830.

القصة: عمل فريد، ليست حكاية تراعي الحكي وما قد جري، وليست رواية تروي الحدث وفيها التخيل، ولكنها عمل أدبي راق ينهج منهاجاً واقعياً... ولا يستخدم القرآن في القصة لفظ الحكاية بدلا من القصة، لأن الحكاية تقليد وليست واقعا، وقصص القرآن واقع وتتناول أحداثا من التاريخ وأنباء...

Demikian salah satu alasan Khalafullah yang mengantarnya pada kesimpulan seperti yang tertera dalam definisi di atas. Ia ingin menegaskan bahwa hakekat kisah Al-Quran bukan pada aspek kesejarahannya. Tapi lebih pada pesan keagamaan yang hendak disampaikan oleh kisah yang berupa nasehat dan pelajaran bagi manusia⁸⁵ Dengan dasar ini, Khalafullah kemudian mengkritik para ulama klasik yang menurutnya terlalu larut pada aspek kesejarahan kisah Al-Quran sementara melupakan tujuan utama dari kisah tersebut.⁸⁶

Sementara penulis melihat bahwa perdebatan di atas hanya terjadi pada aspek penekanan saja. Satu kelompok menekankan faktual historis dalam definisi, sementara di pihak lain lebih fokus pada tujuan dan fungsi kisah. Namun, keduanya sepakat bahwa tujuan dan hakekat kisah Al-Quran adalah mengambil *'ibrah*, nasehat dan pelajaran darinya. Hal itu juga diamini oleh al-Jabiri, bukan kisah tersebut yang menjadi tujuan, tapi ia hanya sebagai wasilah dakwah.⁸⁷ Sebagaimana disinyalir dalam Al-Quran sendiri dalam beberapa ayat yang mengindikasikan tujuan dan signifikansi dari kisah itu sendiri, seperti dalam QS. Al-'Araf dan QS. Yusuf: 111.

Dengan demikian, penulis lebih condong pada pandangan ulama yang mencoba menyatukan antara aspek sejarah dan sastra seni dalam Al-Quran, khususnya dalam pemaparan kisah-kisannya. Seperti yang dikatakan oleh Hadi Ma'rifat,⁸⁸ 'Abdul Karim al-Khatib,⁸⁹ dan yang paling getol

⁸⁵ Khalafullah, *Al-Fann al-Qasas*, hal.. 73.

⁸⁶ *Ibid.*, hal.. 57-58.

⁸⁷ Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an*, hal.. 259.

⁸⁸ Hadi Ma'rifat, *Syubhat wa Rudud*, hal.. 439.

⁸⁹ 'Abdul al-Karim al-Khatib, *Al-Qasas al-Qur'ani; fi Mantuqihi wa Ma'naumihi*, cet. II (Beirut: Dar al-Ma'rifat, 1985), hal.. 277-278.

adalah Sayyid Qutub. Nama yang terakhir secara jelas mengatakan salah satu keistimewaan Al-Quran dalam pengungkapan (*al-ta'bir*) adalah pelukisan makna (*al-taswir*),⁹⁰ sehingga terjadi kombinasi antara tujuan agama dan aspek seni kesastraan yang memukau.⁹¹ Kekuatan pelukisan makna kisah Al-Quran terlihat pada tiga bentuk, yaitu kekuatan pemaparan dan penghidupan (cerita), tampak pada pengilustrasian perasaan dan emosi, serta pada pelukisan karakter.⁹² Untuk mencapai seni pengungkapan tersebut, Qutub pun menyangkal adanya kisah mitos dan khayalan dalam kisah al-Qur'an.⁹³

C. Kisah Sebagai Pesan Keagamaan

Persoalan tersebut sampai sekarang pun masih hangat diperdebatkan. Termasuk al-Jabiri salah satu tokoh yang menawarkan solusi alternatif untuk mengakhiri perdebatan tersebut. Pertama kali, al-Jabiri membedakan antara kisah umat terdahulu dengan kisah Rasulullah Saw.

⁹⁰ Sayyid Qutub, *Al-Taswir al-Fanni fi al-Qur'an*, cet. XVII (Kairo: Dar al-Syuruk, 2004), hal.. 163, 180.

⁹¹ Qutub, *Al- Taswir al-Fanni*, hal..143.

⁹² *Ibid.*, hal..190.

⁹³ *Ibid.*, hal.. 259. Terkait dengan data historis kisah Al-Quran, Qutub secara tegas mengatakan bahwa Al-Quran bukan kitab sejarah yang menyebutkan secara rinci nama tempat, waktu dan pelaku sebuah kejadian. Menurutnya, ada dua cara untuk membuktikan faktual historis kisah Al-Quran, yaitu *pertama* data sejarah ilmiah dari buku sejarah dan kitab suci, tapi menurutnya hal ini juga tidak pasti kebenarannya. Dengan demikian tidak boleh menghukumi berita yang disampaikan oleh Al-Quran dengan data sejarah ilmiah hasil penemuan manusia. Menurutnya, sebuah penemuan ilmiah juga hanya sebatas perkiraan. *Kedua*, yaitu akal, dengan kekuatan risetnya bisa menemukan data-data arkeologi yang belum diketahui, tapi menurutnya juga akal juga terbatas, tidak mungkin mengetahui segala hal. Lihat: Qutub, *Al- Taswir al-Fanni*, hal.. 256-258.

yang ada dalam Al-Quran. Menurutnya, bentuk kisah yang pertama bagian dari *masal*, sementara kisah (riwayat) sejarah Rasulullah adalah sebuah realitas sejarah yang terjadi.⁹⁴

Perdebatan ulama di atas berkisar pada poin pertama. Namun, tidak seperti al-Jabiri, ia tidak menaruh perhatian apalagi larut dalam perdebatan tersebut: apakah kisah Al-Quran ada kemungkinan unsur mitos atau semuanya sesuai dengan fakta sejarah, tidak penting bagi al-Jabiri. Tapi, yang terpenting baginya adalah fungsi dan tujuan dari kisah tersebut, yaitu sebagai *'ibrah* dan pelajaran. Sebagaimana dalam pembahasan sebelumnya, ia melihat kisah bagian dari *masal*, tak penting baginya mengetahui kebenaran historis *masal* tersebut, begitupula halnya dengan kisah Al-Quran.⁹⁵

Dengan dasar ini, ia lebih cenderung memandang Al-Quran sebagai kitab dakwah keagamaan, bukan kitab sastra kontemporer dan juga bukan kitab sejarah.⁹⁶ Sebelum al-Jabiri, sejumlah ulama mengamini pandangan tersebut, termasuk al-Gazali⁹⁷ dan Sayyid Qutub⁹⁸ sudah menyatakan bahwa kisah Al-Quran sebagai alat dakwah yang paling

⁹⁴ Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an*, hal.. 270.

⁹⁵ *Ibid.*, hal.. 258.

⁹⁶ Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an*, hal.. 259.

⁹⁷ Al-Gazali, *Nazarat fi al-Qur'an*, cet. VI (Kairo: Nahdah Misr, 2005), hal.. 95.

⁹⁸ Qutub menjelaskan kekuatan kisah Al-Quran sebagai metode dakwah yang mempunyai pengaruh luar biasa dengan keistimewaan penggambaran (*al-taswir*) atau personifikasi (*tasykhis*). Kekuatan pelukisan makna kisah Al-Quran terlihat pada tiga bentuk: kekuatan pemaparan dan menghidupkan (cerita), tampak pada pengilustrasian perasaan dan emosi, dan tampak pada pelukisan karakter. Sehingga, tujuan pesan keagamaan dan seni keindahan sastra kisah Al-Quran menyatu dan memukau (dalam satu waktu). Lihat: Qutub, *Al-Taswir al-Fanni*, hal.. 143.

efektif. Namun, al-Jabiri berbeda dengan keduanya, ia sekali lagi tidak menjadikan fakta sejarah sebagai perhatiannya.

Meski demikian, al-Jabiri sepaham dengan keduanya – berbeda dengan Khalafullah yang mengisyahir adanya kisah-kisah khayalan dalam Al-Quran⁹⁹ bahwa kisah Al-Quran berbicara tentang realitas (sejarah) yang dikenal oleh kaum Arab pada saat itu. Tidak ada kisah dalam Al-Quran kecuali hal itu diketahui oleh orang Arab. Karena orang Arab khususnya kelompok Yahudi dan Nasrani, pada saat itu, sudah banyak mengetahui cerita-cerita umat terdahulu melalui kitab suci mereka.¹⁰⁰ Mereka berdatangan dari Syiria dan Yaman untuk berdagang di Makkah. Dan pada saat itu menurut W. Montgomery Watt, besar kemungkinan terjadi komunikasi antara Muhammad dan kaum Yahudi dan Nasrani terkait agama, sebagaimana Muhammad bertemu dengan Waraqah.¹⁰¹

⁹⁹ Setiawan menegaskan bahwa Khalafullah sama sekali tidak menafikan dimensi historis kisah Al-Quran, tapi hal itu bukan menjadi tujuan utama adanya kisah. Kisah lebih sebagai simbol keagamaan dan *'ibrah* (*Al-Quran Kitab Sastra Terbesar*: 35). Pendapat di atas, benar adanya jika yang dimaksud adalah bahwa Khalafullah tidak menafikan seluruh aspek historis kisah Al-Quran, tapi dalam kenyataannya Khalafullah secara tegas juga tidak menafikan adanya unsur *khayali* dalam kisah itu sendiri. Unsur *khayali* seperti itu bukan karena Allah butuh terhadapnya (Allah suci dari hal itu), melainkan karena manusilah yang butuh sebagai alat yang masyhur diantara mereka untuk mengungkapkan perasaan dan pikiran, contoh kisah *masal*: QS Yasin: 13-27, al-Maidah: 112-115, al-Baqarah: 234, 259, 260, al-'A'raf: 189-190. Lihat: Khalafullah, *Al-Fann al-Qasas*, hal.. 187-194.

¹⁰⁰ Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an*, hal.. 259.

¹⁰¹ W. Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesmen* (London: Oxford University Press, 1976), p. 40. Lihat juga Muhammad 'Izzah Darwazah, *Al-Qur'an Al-Majid*, (Beirut: Mansyurat al-Maktabah al-Asriyah, t.t), hal.. 182-183.

D. Kisah Al-Qur'an dan Kisah Bani Israil

Melalui pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa al-Jabiri melihat peristiwa-peristiwa sejarah yang dikisahkan oleh Al-Quran seperti kisah kaum 'Ad, Samud dll. sudah populer di telinga orang Arab, begitupula dengan kisah para nabi Bani Israil sesuai dengan apa yang ada dalam kitab Taurat dan Injil.¹⁰²

Namun demikian, perlu ditegaskan bahwa yang dimaksud oleh al-Jabiri bahwa kisah populer di telinga orang Arab adalah mereka mengetahui secara global. Sebagaimana komentarnya terhadap QS. Hud: 49,¹⁰³ bahwa kisah banjir bandang (*tufan*) yang dirinci secara detail merupakan kisah yang belum diketahui oleh Rasulullah dan kaumnya sebagai tanda akan kebenaran Al-Quran sebagai wahyu.¹⁰⁴

Pandangan seperti itu juga diamini oleh al-Razi¹⁰⁵ dan al-Buti. Tokoh yang terakhir secara tegas mengatakan bahwa tidak ada data sejarah yang menentang ayat di atasnya apalagi menyatakan bahwa mereka mengetahui kisah-kisah

¹⁰² H. A. R Gibb juga mengatakan bahwa kisah-kisah tersebut sudah populer sebelum Islam. Lihat: *Mohammedanism: An Historical Survey*, Second Edition, (New York: Oxford University Press, 1962). p. 38-39.

¹⁰³ [Illegible text]

¹⁰⁴ Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an*, hal.. 309.

¹⁰⁵ Al-Razi, *Tafsir al-Kabir*, Juz. I. hal. .65.

Al-Quran.¹⁰⁶ Pendapat tersebut sebagai tanggapan atas klaim sebagian orang yang menyamakan antara kisah Al-Quran dan kisah-kisah rakyat (*qasas al-sya'bi*)¹⁰⁷. Bagi al-Jabiri sendiri, kisah Al-Quran dan kisah lainnya sangat berbeda. Kisah Al-Quran tidak merinci alur cerita sebuah peristiwa dan kisah. Lebih menekankan pada aspek 'ibrah dalam memuluskan perjalanan *da'wah muhammadiyah*.¹⁰⁸

Sementara pendapat al-Jabiri bahwa seluruh kisah bani Israil telah dikenal dalam Taurat adalah pengulangan dari pandangan Khalafullah. Sebelumnya, Khalafullah lebih dulu mempopulerkan pernyataan tersebut. Dia mengutip penafsiran beberapa ulama klasik dan kontemporer mengenai kisah *ashab al-kahfi*. Al-Quran tidak secara tegas menyatakan jumlah pemuda dan berapa lama mereka tidur dalam goa, namun menurutnya Al-Quran menginformasikan dengan rada-rada "ragu".¹⁰⁹ Hikmah dibalik itu bukan karena Allah tidak mengetahui jumlah pemuda dan tahun yang sebenarnya, hanya saja Al-Quran memberikan informasi sesuai informasi yang diterima oleh kaum Quraisy dari Yahudi dan ahl al-Kitab.¹¹⁰

Bedanya dengan al-Jabiri, Khalafullah secara jelas dan tegas menyatakan hal itu untuk menguatkan

¹⁰⁶ Sebagaimana al-Buti sendiri menyadari bahwa yang ia ingkari dari pernyataan di atas adalah klaim orang Arab mengetahui kisah-kisah Al-Quran secara detail, adapun jika maksudnya adalah populer di telinga mereka, dalam artian mereka pernah mendengar peristiwa banjir bandang (tufan), kaum 'Ad dan S'amud secara global maka hal itu tidak menjadi soal. Lihat: *Min Rawa'i al-Qur'an*, hal.. 235-236.

¹⁰⁷ Penulis buku *Al-Adab al-'Arabi al-Hadis*" dalam halaman 302 menyatakan kisah Al-Quran sama dengan kisah-kisah rakyat. Lihat al-Bouti, *Min Rawa'i al-Qur'an*, hal.. 236.

¹⁰⁸ Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an*, hal.. 259.

¹⁰⁹ QS. Al-Kahfi: 25-26.

¹¹⁰ Khalafullah, *Al-Fann al-Qasas* hal.. 24-25.

pandangannya bahwa faktual historis sebuah kisah bukan tujuan dari pengisahan Al-Quran. Sementara al-Jabiri lebih hati-hati dan menyandarkan pandangannya pada argumen qur’ani, yaitu Al-Quran adalah kitab yang datang membenarkan kitab-kitab sebelumnya (*musaddiqan*). Bahkan menurutnya hubungan Al-Quran dengan Taurat dan Injil adalah hubungan hikayat (*‘alaqah hikayah*),¹¹¹ dalam artian Al-Quran menghikayatkan apa yang ada dalam Taurat dan Injil.¹¹² Al-Quran tidak berbeda dari Taurat dan Injil baik dari segi sumber maupun isi, perbedaan hanya pada bahasa yang digunakannya, yaitu bahasa Arab.¹¹³

Sikap al-Jabiri seperti di atas, merupakan langkah yang ditempuh untuk tidak larut dalam perdebatan kebenaran faktual historis sebuah kisah. Kisah Al-Quran adalah kisah yang dipaparkan oleh Taurat. Tak heran kemudian jika ia lebih mengutamakan kutipan langsung dari Taurat daripada riwayat-riwayat para mufassir.¹¹⁴ Ditambah lagi dengan pengakuannya bahwa Al-Quran membenarkan kandungan kitab Taurat dan Injil kecuali

¹¹¹ Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur’an*, hal.. 423.

¹¹² Hal itu dikuatkan dengan Firman Allah dalam QS. Yunus: 94.



¹¹³ Ayat yang mendukung perbedaan itu: QS Taha: 113, al-Syu’ara: 193-195, Yusuf: 2, al-Ra’d: 37. Turunnya Al-Quran dengan bahasa Arab tidak berarti bahasa Arab lebih baik dari bahasa lainya, tapi sebagai isyarat bahwa untuk memahami Al-Quran harus melibatkan fenomena Arab dari segi adat, pengetahuan dan peradaban. Lihat al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur’an*, hal.. 194-195.

¹¹⁴ Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur’an*, hal.. 329.

hanya dua hal, yaitu berita kenabian Nabi Muhammad dan konsep ketuhanan (Trinitas).¹¹⁵

Namun hal itu tidak berarti bahwa ia membenarkan anggapan Al-Quran hanyalah ciplakan dari kitab Yahudi, sebagaimana anggapan Abraham Geiger¹¹⁶ yang kemudian mendapat respon keras dari Muh}ammad 'Abudullah Darraz,¹¹⁷ 'Abduh,¹¹⁸ Khalil 'Abdul Karim.¹¹⁹ al-Bukari¹²⁰ dan Muhammad Munir al-Dimasyq.¹²¹

¹¹⁵ *Ibid.*, hal.. 260.

¹¹⁶ Reimunt Leicht, *The Qur'anic Commandment Of Writing Down Loan Agreements (Q 2: 282) – Perspective Of a Comparison with Rabbinical Law*, dalam *The Qur'an in Context* edited by Angelika Neuwirt dkk. (Leiden-Boson: Brill, 2010) p. 593. Lihat juga: Andrew Rippin, *Introduction The Quran: Style and Contents*, Andrew Rappin (Ed.), (Hampshire: Ashate Publishing Limited, 2001), p. xi

¹¹⁷ Secara tegas menilai usaha para ilmuwan untuk mengumpulkan unsur-unsur kemiripan antara hekekat Al-Quran dan Taurat dan Injil adalah usaha yang sia-sia. Dalam hal ini, Darraz tidak menafikan ada unsur kesamaan tersebut, tapi yang nafikan adalah klaim bahwa Al-Quran meniplak dari kitab sebelumnya, menurutnya hal itu tidak berdasar data historis. Lihat: Muhammad 'Abudullah Darraz, *Madkhal ila al-Qur'an al-Karim*, terj. Muhammad 'Abdul 'Adzim 'Ali, (Kuwait: Dar al-Kalam, 1993), hal.. 193-194.

¹¹⁸ 'Abduh secara tegas mengatakan bahwa tidak ada keharusan Al-Quran untuk menyesuaikan aspek sejarah kitab-kitab yang lain (Taurat dan Injil) ataupun sejarah kuno. Kisah Al-Quran bukan untuk pemaparan sejarah, melainkan sebagai 'ibrah dan dan petunjuk (hidayah). Dengan demikian, jika terjadi perbedaan informasi Al-Quran dengan sejarah kuno, maka Al-Quranlah yang menjadi rujukan. Lihat: 'Abduh, *Tafsir al-Manar*, cet. II, juz I, hal.. 113.

¹¹⁹ Tidak logis menurut Khalil 'Abdul Karim jika Al-Quran tunduk pada kebenaran Taurat karena Al-Quran sendiri beberapa kali mengecam sifat becat kaum Yahudi. Lihat: Khalafullah, *al-Fann al-Qasas*, hal.. 409-410. Lihat juga: Ma'rifat, *Syubhat wa Rudud*, hal.. 448-451.

¹²⁰ Al-Bukari, *Al-Syubah al-Isytisyraqiyyah*, hal.. 266.

¹²¹ Yahudi telah melakukan penyelewengan (tahrif) terhadap kitab mereka (Taurat), baik secara lafal dengan melakukan penerjemahan, maupun secara makna dengan penakwilan yang salah, seperti kasus

Dari paparan di atas, al-Jabiri nampak bersikap terbuka terhadap kitab Taurat dibandingkan dengan sejumlah ulama, tapi ia juga tetap mengakui keaslian dan mukjizat Al-Quran dalam penuturan kisah-kisah para nabi. Ia bahkan secara tegas menyangkal klaim adanya penciplakan dari ahl al-kitab,¹²² begitupula tuduhan Al-Quran adalah buatan Muhammad Saw.¹²³ Al-Quran, menurutnya, datang membenarkan (*musaddiqan*)¹²⁴ sekaligus membetulkan (*muhaimanan*)¹²⁵ Taurat dan Injil.¹²⁶

Selain itu, Al-Quran sebagai kitab yang berbahasa Arab tidak mungkin terjadi penciplakan (taklid) di dalamnya. Bahasa Arab khususnya *nazm* (konstruksi) Al-Quran mempunyai nilai mukjizat tersendiri yang tak tertandingi, termasuk dalam *nazm* kisah al-Qur'an. Tentu hal itu berbeda dengan kitab ahl al-kitab yang hanya berupa karya terjemahan.¹²⁷ Begitu halnya dari segi kandungan

rajam yang mereka inkari. Lihat: Al-Dimasyq, *Mu'jam Ayat al-Qur'an al-Karim*, (Surabaya: P.T Bengkel Indah, t.t.), hal.. 7.

¹²² QS. Al-Nah[27]: 103.

¹²³ QS. Yunus[10]: 38.

¹²⁴ Menurut Munzir Hitami bahwa konfirmasi (*musaddiqan*) Al-Quran yang dimaksud di atas adalah membenarkan ide-ide kebenaran yang terkandung dalam cerita-cerita dari kitab-kitab terdahulu, bukan dari segi teks kisahnya dan sejarahnya, tetapi dari aspek ajarannya sebelum terjadi penyelewengan. Adapun dari segi sejarah, sebagai seorang Islam harus bersikap kritis terhadap kitab-kitab Taurat dan Injil, karena kitab-kitab tersebut telah terjadi penyelewengan data, bahkan kisah-kisah yang sering dipaparkan terdapat kemiripan dengan legenda-legenda kuno bangsa Babylon yang merupakan mitos belaka. Lihat: Munzir Hitami, *Rasul dan Sejarah: Tafsir Al-Quran tentang Rasul-rasul Sebagai Agen Perubahan*, Disertasi Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1997, hal.. 158-159.

¹²⁵ QS. Al-Maidah[4]: 48.

¹²⁶ Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an*, hal.. 329.

¹²⁷ *Ibid.*, hal.. 423-424. Al-Jabiri juga mengakui bahwa kitab ahl al-kitab bukan asli. Nama-nama kitab Injil pun dinisbahkan kepada murid

keduanya juga sangat berbeda. Kisah-kisah Al-Quran bersifat universal, sementara kisah Taurat yang hanya bercerita tentang bani Israel, tuhan Bani Israel dan Musa sebagai nabi Bani Israel,¹²⁸ juga tidak seperti Injil yang hanya fokus pada perjalanan nabi Isa a.s.¹²⁹

Melalui pemaparan di atas, penulis berkesimpulan bahwa sikap al-Jabiri terhadap hubungan Al-Quran dengan kitab-kitab samawi sebelumnya (Taurat dan Injil) yang ia isitilahkan '*al-alaqah hikayah*' (hubungan saling menjelaskan) erat kaitannya dengan pandangannya tentang definisi Al-Quran sebelumnya, yaitu bahwa kandungan Al-Quran sudah dikenal dalam kitab-kitab sebelumnya.¹³⁰ Sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Syu'ara: 196:



Dan sesungguhnya Al-Quran itu benar-benar (tersebut) dalam kitab-kitab orang yang dahulu.

Nampaknya, dari situ al-Jabiri berkesimpulan bahwa kisah Al-Quran tidak independen (berdiri sendiri), melainkan bagian dari sejarah suci (*al-tarikh al-muqaddas*), yaitu sejarah yang dihidayatkan oleh kitab-kitab samawi, khususnya Taurat. Masih menurutnya al-Jabiri bahwa perbedaan mendasar antara kisah Al-Quran dan kisah Kitab Samawi lainnya (Taurat dan Injil) kembali pada kekhususan dakwah Muhammad yang menggunakan bahasa Arab, di

nabi Isa, seperti Matius, Markus, Luka dan Jean (Yuhanes) ratusan tahun setelah Isa wafat. Lihat: Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an*, hal.. 39.

¹²⁸ *Ibid.*, hal.. 361.

¹²⁹ *Ibid.*, hal.. 260. Untuk mengetahui lebih jelas beberapa perbedaan Al-Quran dengan kitab terdahulu (Taurat dan Injil) lihat: Nasaruddin Umar, *Ulumul Qur'an: Mengungkap Makna-makna Tersembunyi Al-Quran*, cet. I (Jakarta: al-Gazali Center, 2008), jilid 1, hal.. 356-362.

¹³⁰ Lihat definisi Al-Quran perspektif al-Jabiri, Bab I, hal. 33.

samping ia bersifat universal kepada seluruh umat manusia.¹³¹

Dari paparan di atas, nampak jelas usaha al-Jabiri menghindari dari perdebatan faktual historis kisah Al-Quran dengan berlindung dibalik sejarah ahl al-Kitab. Akhirnya ia pun terlihat kurang konsisten dengan sikapnya terhadap kitab Taurat dan Injil. Di satu tempat ia menyatakan bahwa tidak ada perbedaan Al-Quran dengan kitab sebelumnya kecuali dari segi bahasa. Tapi, di tempat yang lain ia mengakui adanya perbedaan yang mendasar antara keduanya, baik dari segi kandungan maupun sumber.

Menyikapi perdebatan hubungan Al-Quran dengan Taurat dan Injil seperti di atas, penulis lebih cenderung menyimak kembali hadis nabi yang memerintahkan bersikap *tawaqquf*; tidak membenarkan dan menyalahkan berita yang dikandung oleh Taurat selama hal itu tidak bertentangan dengan Al-Quran.¹³² Termasuk dalam hal ini kisah-kisah Al-Quran. Tidak dapat dipungkiri bahwa ada beberapa kisah dalam Al-Quran mirip dengan kisah yang ada dalam Taurat.¹³³

Meski demikian, penulis menafikan terjadinya penciplakan dalam artian Al-Quran tidak asli seperti klaim

¹³¹ Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an*, hal.. 260.

¹³² Al-Dimasyq, *Mu'jam Ayat*, hal.. 35.

¹³³ Malik bin Nabi' melakukan studi komparasi antara kisah Yusuf dalam Al-Quran dengan Taurat. Ia berkesimpulan bahwa keduanya banyak kesamaan, tapi juga banyak perbedaan. Al-Quran tidak memaparkan kisah nabi Yusuf sedetail penjelasan Taurat. Begitupula banyak pesan-pesan keagamaan dari Al-Quran dari kisah tersebut. Melalui, studi tersebut Malik bin Nabi berkesimpulan bahwa tidak ada pengaruh agama Yahudi terhadap orang Arab Jahiliyah, apalagi klaim bahwa Muhammad meniplak agama dari Yahudi. Lihat: *Fenomena Al-Quran*, diterjemahkan Saleh Mahfoed dari *Al-Zahirah al-Qur'aniyah*, cet. I (Bandung: P.T al-Ma'arif, 1983), hal.. 247-315.

Geiger. Kisah Al-Quran hadir dengan uslub yang berbeda. Al-Quran berkisah juga tidak seperti Taurat dan buku sejarah yang merinci secara detail. Al-Quran memiliki kebebasan seni dalam pemaparan kisah.¹³⁴ Dan yang tak kalah penting lagi untuk diketahui adalah kisah Al-Quran—meski sama dengan kisah Taurat—memberi nilai-nilai dan pesan ilahiah dalam kisah tersebut. Dalam bahasa al-Jabiri kisah Al-Quran bukan sekedar hikayat cerita, tapi sebagai penjelas dan petunjuk; sebagai wasilah untuk menyelesaikan masalah dengan rasio dan jauh dari hal-hal yang bersifat irasional.¹³⁵

Adapun mengenai hubungan kisah Al-Quran dengan aspek faktual historis, penulis sepakat dengan al-Jabiri yang tidak menaruh perhatian pada faktual historis sebuah kisah, tapi penulis tetap meyakini bahwa materi kisah itu adalah sebuah kebenaran, tidak seperti al-Jabiri yang berlindung dibalik *masal* untuk tidak mengatakan secara langsung ketidakbenaran faktual historis tersebut. Hanya saja seorang muslim seyogyanya tidak menyibukkan diri untuk mengetahui secara detail kisah yang dihikayatkan Al-Quran, misalnya nama Ashab al-Kahfi, warna anjing dan lain-lain. Hal itu tidak penting untuk diketahui selama Al-Quran tidak menyebutnya, tapi *'ibrah* dan pelajaran dari kisah tersebut yang mesti direnungi. Dan salah satu rahasia kenapa kisah Al-Quran tidak menyebutkan waktu, nama, dan tempat kejadian dari sebuah kisah karena hal itu bersifat universal. Sifat dan karakter Fir'aun di Mesir bisa saja berulang pada masa sekarang bahkan waktu yang akan datang. Al-Jabiri mengatakan bahwa Fir'aun adalah hanyalah simbol kezaliman seorang penguasa (al-tugyan)

¹³⁴ Khalafullah, *Al-Fann al-Qasas*, hal.. 80-83.

¹³⁵ Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an*, hal.. 425.

yang bisa terulang dalam belantara sejarah manusia dan terjadi kapan dan di mana saja.¹³⁶

E. Signifikansi Kisah Al-Qur'an

Sementara terkait dengan signifikansi kisah Al-Quran, Syahin menyebutkan beberapa poin, di antaranya; (i) sebagai bukti akan kebenaran kerasulan Muhammad yang *ummi*¹³⁷ (tidak pernah membaca kisah-kisah tersebut dalam kitab-kitab terdahulu), bahwa kisah tersebut memberitakan hal-hal yang gaib¹³⁸; (ii) penjelasan bahwa dakwah Rasulallah sama dengan dakwah Nabi-Nabi sebelumnya, yaitu tentang tauhid¹³⁹; (iii) sebagai penguat hati Rasulallah yang mendapat siksaan dan tekanan dari kaum Quraisy, dan memberikan hiburan dan berita gembira bahwa mereka

¹³⁶ *Ibid.*, hal.. 328.

¹³⁷ *Al-Nabi al-Ummi* yang dinisbahkan kepada Muhammad dalam pandangan al-Jabiri bukan karena tidak bisa membaca dan menulis, tapi ia dikatakan *ummi* karena tidak mempunyai kitab suci, ia sebagai nabi datang kepada umat yang belum memiliki kitab samawi, tidak seperti ahl al-kitab. Al-Jabiri kemudian menguatkan pandangannya dengan menjelaskan ayat-ayat (Q.S Al-'A'raf: 157, al-Baqarah: 78, ali-Imran: 20, 75, al-Jum'ah: 2) dan Hadits bahwa kata *ummi* dalam ayat tersebut menunjukkan pada umat yang tidak mempunyai kitab suci. Di samping itu, dalam sejarah juga menunjukkan bahwa tulis menulis sudah populer di Arab kala itu, termasuk Kusaib bin Kilab dan Abdul Muttalib bin Hisyam, kakek Rasulallah Saw. bisa membaca dan menulis. Begitupula dengan Muhammad sebagai pedagang ulung tidak mungkin tidak bisa membaca dan menulis. Dan data yang paling akurat ketika Rasulallah menulis namanya sendiri ketika Perjanjian Hudaibiyah. Lihat: Al-Jabiri, *Maadkhal ila al-Qur'an*, hal.. 77-98. Lihat juga: Theodor Noldeke, *Tarikh al-Qur'an*, ter. Georges Tamer, cet. I (Beirut: Konrad- Adenauer-Stiftung, 2004), hal.. 13-14. Lihat juga: Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Quran: Kajian Kritis*, cet. I (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), hal.. 149-154.

¹³⁸ QS. Ali-Imran [3]: 44-45 dan Hud: 49.

¹³⁹ QS. Al-Anbiya [21]: 25.

akan mendapat pertolongan dari Allah Swt.,¹⁴⁰ sekaligus untuk menakut-nakuti (*takhwif*) para penentang dakwah Rasulullah agar mereka berpikir akan kondisi yang menimpa umat dahulu yang mendustakan risalah nabinya.¹⁴¹

Signifikansi kisah dalam Al-Quran terlalu banyak untuk disebutkan satu persatu. Tapi, bagi Muhammadiyah Darwazah yang terpenting adalah bahwa cerita-cerita yang ada dalam Al-Quran bukan sebagai model penuturan atau pengungkapan sejarah, tetapi untuk menggambarkan suatu pesan moral. Kisah tersebut juga bukan hal yang asing bagi orang Arab, karena mereka sudah mengenal cerita tersebut melalui dengan kitab-kitab Injil.¹⁴²

F. Ciri Khas Kisah Al-Qur'an

Kisah al-Qur'an memiliki ciri khas yang membedakan kisah-kisah lainnya. Identifikasi yang dilakukan Hadi Ma'rifah menghasilkan empat karakter khas kisah al-Qur'an. *Pertama*, kisah al-Qur'an bercirikan *waqi'iyah*.¹⁴³ Artinya semua peristiwa yang diceritakan al-Qur'an dengan berbagai aspeknya memiliki kaitan dengan realita kehidupan manusia dalam pentas sejarah. Kisah al-Qur'an bukan luapan khayalan, ilusi, dan mimpi-mimpi yang ingin dicapai manusia. Dengan menceritakan kisah, al-Qur'an bertujuan mengajak manusia menoleh ke belakang menelusuri jejak-jejak dan permasalahan nyata yang pernah

¹⁴⁰ Syahin Lasyin, *Al-Lai al-Hasan*, hal.. 264-265.

¹⁴¹ Al-Jabiri, *Maadhal ila al-Qur'an*, hal.. 270.

¹⁴² G.R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef, *Approches to The Qur'an*, The First Published (London and New York: Routledge, 1993), P. 231.

¹⁴³ Muhammad Hadi Ma'rifah, *Syubuhah*, hal. 422.

dilakukan orang-orang sebelumnya. Mereka dituntut mengambil pelajaran dari peristiwa-peristiwa itu untuk menjadi teladan dalam kehidupannya. Dalam perjalanan hidupnya menuju kematangan, manusia perlu mempelajari dan mencermati realita sosial di mana dia hidup. Dengan demikian dia tidak terasing dari realitas sosialnya dan tidak akan mudah tenggelam dalam angan-angan dan khayalan. Melalui kisah-kisah, al-Qur'an berupaya mengatasi realita sosial yang dihadapi kaum muslimin di zaman Nabi SAW dengan menceritakan peristiwa-peristiwa yang sesuai dengan realita tersebut dan juga realita-realita sosial yang akan dihadapi oleh generasi manusia berikutnya.

Karakter kedua dari kisah al-Qur'an adalah menjunjung kejujuran dalam menceritakan peristiwa-peristiwa sejarah yang dialami para nabi dan kaumnya dalam kehidupan mereka. Artinya kisah-kisah yang dimuat oleh al-Qur'an betul-betul merupakan peristiwa yang riil dalam sejarah, tidak mengandung kebohongan, atau kesalahan, atau kerancuan. Al-Qur'an adalah wahyu Allah yang pengetahuannya meliputi yang lahir dan yang tersembunyi, yang terjadi di masa lalu, sekarang dan yang akan datang, serta. Dalam hal ini Allah menegaskan:¹⁴⁴

مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ

Artinya: *"Al-Qur'an itu bukan cerita yang dibuat-buat melainkan membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya.*

Karakter ini sebagai lawan dari kebohongan-kebohongan, penyelewengan-penyelewengan, dan khurafat mengenai kisah-kisah nabi dan orang-orang terdahulu yang dimuat oleh Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru.

¹⁴⁴ QS. Yusuf (12): 111.

Karakter kisah al-Qur'an yang ketiga adalah mengandung pembelajaran mengenai moralitas manusia yang tinggi (*al-tarbiyyah 'ala al-akhlaq al-insaniyyah al-'aliyah*).¹⁴⁵ Moralitas atau akhlaq merupakan basis perjalanan manusia baik sebagai individu maupun sebagai masyarakat menuju kematangannya setelah memantapkan akidah. Perbaikan moralitas merupakan inti pandangan Islam dalam melakukan transformasi sosial. Dan Nabi SAW sendiri memproklamirkan misi utamanya sebagai perbaikan moralitas. Beliau bersabda: "*Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlaq yang baik.*"¹⁴⁶ Bahkan, sebelum diangkat menjadi rasul beliau telah dikenal dengan supremasi moralitasnya yang ditandai dengan penyematan julukan *al-amin* (orang yang jujur dan terpercaya).¹⁴⁷

Karakter terakhir dari kisah al-Qur'an adalah mengandung hikmah, mengungkap hakikat-hakikat kehidupan, hukum-hukum sejarah, sebab-sebab yang mempengaruhi perjalanan hidup manusia sebagai individu dan masyarakat.

Titik temu atau kesamaan yang paling dekat antara kisah al-Qur'an dengan jenis kisah lainnya terletak pada unsur-unsurnya, yaitu, peristiwa (*ah}das*), tokoh (*syakhsiyyah*), dan dialog (*hiwar*). Penyajian ketiga unsur ini disesuaikan dengan prinsip fokus terhadap tujuan, sehingga tidak detil dan bersifat global saja. Pada umumnya

¹⁴⁵ Muhammad Hadi Ma'rifah, *Syubuhah*, hal. 424.

¹⁴⁶ Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad bin Hanbal dalam kitab *al-Musnad* hadis nomor 8932. Teks hadisnya adalah sebagai berikut:

. عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق .
Lihat Ah}mad bin H}anbal, *Al-Musnad*, Juz IX, (Kairo: Dar al-Hadis, 1995), hal. 56.

¹⁴⁷ 'Abd al-Malik bin Hisyam, *al-Sirah al-Nabawiyah*, Juz I, (Kairo: Dar al-'Aqidah, 2009), hal. 110.

peristiwa-peristiwa dalam kisah al-Qur'an tidak menyebutkan unsur waktu dan tempat. Tokoh atau pelaku sejarahnya biasanya hanya disebutkan sebagian sifat-sifatnya saja. Dan unsur dialog ciri utamanya menggambarkan peristiwa dengan cara yang bisa mengungkap hal yang tersembunyi dan menghentak perasaan.¹⁴⁸ Selain itu kisah al-Qur'an juga memiliki ciri khas yang berbeda dengan kisah dan cerita dalam kitab suci lain ataupun buku karangan manusia, di antara ciri khasnya adalah:

1. Kisah Bagian dari *Masal*

Berangkat dari sebuah pandangan bahwa hakekat kisah Al-Quran adalah wasilah dakwah dan sebuah *'ibrah* bagi umat serta cerminan *da'wah muhammadiyah*, al-Jabiri kemudian memandang kisah bagian dari *masal* (perumpamaan) Al-Quran. *Masal* dalam Al-Quran hadir sebagai alat untuk menyampaikan pesan (*al-bayan*) dan untuk mengambil *'ibrah* serta sebagai petunjuk terhadap persoalan yang diangkatnya. Dalam *masal* yang terpenting adalah tujuan dari perumpamaan tersebut bukan pada aspek kebenaran person (materi) *masal*. *Masal* sendiri bukan tujuan utama, tapi hanya sebagai wasilah untuk menyampaikan pesan Al-Quran.

Begitupula dengan kisah Al-Quran, materi kisah tidak penting bagi al-Jabiri dan bukan persoalan apakah kebenaran person kisah tersebut sesuai dengan fakta sejarah atau tidak, tapi yang terpenting adalah pengaruh kisah tersebut pada jiwa umat manusia. Sehingga, kisah dan *masal* menurutnya mempunyai tujuan yang sama.¹⁴⁹ Sebagaimana

¹⁴⁸ Al-Tahami Naqrah, *Sikulujiyah.*, hal. 348-349.

¹⁴⁹ *Ibid.*, hal.. 257.

dalam Al-Quran kedua kata tersebut disebutkan secara bersamaan.¹⁵⁰

Sementara menurut pakar bahasa, sebagaimana dikatakan Muhammad Jabir al-Fayyad bahwa *mu'jam* bahasa Arab mengisyahir kata *al-masal* tidak sama sekali menunjukkan makna *al-qissah*, namun kedua kata tersebut mempunyai hubungan cakupan (*dimniyah*). Keduanya mempunyai kemiripan sifat dan fungsi, yaitu sebagai *'ibrah* dan pelajaran.¹⁵¹ Nampaknya, pandangan al-Jabiri berpijak pada kenyataan di atas, yaitu *masal* dan kisah meski keduanya berbeda, namun fungsi keduanya sama. Sama-sama memberi pelajaran dan nasehat keagamaan.

Namun, pandangan tersebut berbeda dengan pendapat sebagian ulama. Dalam beberapa buku ulumul Quran memaparkan kisah dan *masal* dua istilah yang mempunyai hakekat dan objek yang berbeda. Seperti yang disiyahir Mustafa Dib al-Buga dan Muhyiddin Dib Mustawa bahwa kisah dan *masal* dalam Al-Quran sangat berbeda. Kebenaran sebuah *masal* (perumpamaan) tidak mengharuskan sebuah kebenaran sejarah yang pasti sebagaimana dalam kisah, tapi hanya diisyaratkan adanya kemungkinan hal itu terjadi, sehingga dapat digambarkan dan dipikirkan jika benar-benar terjadi.¹⁵² Mu}hammad Ramadan al-Bouti juga mengamini pandangan tersebut, bahwa *darb al-masal* (perumpamaan) terkadang dari sebuah kisah yang terjadi. Tapi keduanya sangat berbeda meski

¹⁵⁰ QS. Al-A'raf [7]: 176-177 .

¹⁵¹ Muhammad Jabir al-Fayyad, *Al-Amsal fi al-Qur'an*, cet. II, (Riyad: Al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1995), hal.. 128-129.

¹⁵² Mustafa Dib al-Buga dan Muhyiddin Dib Mustawa, *Al-Wadih fi 'Ulum al-Qur'an*, cet. III (Damaskus: Dar al-'Ulum al-Insaniyah, 1998), hal.. 198.

keduanya sama-sama memberi sebuah *'ibrah* dan menganalogikan suatu kondisi dengan kondisi lain.¹⁵³

Sama dengan paparan di atas, Abdussalam Bukari dan Al-Siddiq Bu'alam juga melihat kisah dan *masal* mempunyai kemiripan dari segi fungsi, tapi keduanya mempunyai perbedaan yang mendasar. Kisah dan *masal* mempunyai batasan-batasan tertentu. Kisah Al-Quran dalam paparan materi kisah cenderung panjang, memiliki tokoh, alur cerita, beda halnya dengan *masal*.¹⁵⁴ Segala sesuatu yang bersumber dari Al-Quran baik berupa *masal* atau kisah adalah sebuah kebenaran, bukan khayalan. *Masal* dalam Al-Quran adalah benar-benar terjadi.¹⁵⁵

Lain halnya dengan al-Jabiri, ia sama sekali tidak menjadikan soal apakah meteri kisah dan *masal* itu benar-benar ada dalam dunia nyata, tapi yang terpenting baginya adalah pengaruh terhadap diri secara psikologis yang menimbulkan rasa takjub dan membenaran. Sehingga kebenaran kisah dalam pandangannya adalah kembali pada kesesuaian pengetahuan para pendengarnya.¹⁵⁶ Dalam hal ini, kisah akan memberi dampak positif kepada pendengarnya berupa nasehat, sekaligus penguat dan hiburan bagi Rasulullah dan sahabatnya.¹⁵⁷

Melalui paparan di atas, penulis melihat bahwa al-Jabiri berlandung dibalik *masal* untuk menghindari perdebatan aspek faktual historis sebuah kisah. Perdebatan

¹⁵³ Muhammad Ramadan al-Buti, *Min Rawā'i al-Qur'an: Ta'ammulat 'Ilmiyyatan wa Adabiyiyatan fi Kitab al-Lah 'Azza wa Jalla*, cet. I (Suriah: Dar al-Farabi, 2004), hal.. 210.

¹⁵⁴ Abdussalam al-Bukari dan al-Siddiq Bu'alam, *Al-Syubah al-Isytisyraqiyah fi Kitab al-Madkhal al-Qur'an al-Karim: Ru'yah naqdiyyah*, cet. I (Riyad): Dar al-Aman, 2009), hal.. 261.

¹⁵⁵ *Ibid.*, hal.. 263.

¹⁵⁶ Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an*, hal.. 258.

¹⁵⁷ *Ibid.*, hal.. 270.

tersebut pernah dihangatkan oleh Khalafullah ketika menyatakan adanya kisah khayali dalam Al-Quran. Khalafullah juga memandang kisah tidak jauh berbeda dengan *masal*, sebagai perumpamaan belaka,¹⁵⁸ yang juga dikuatkan oleh Muh}ammad Ya’lawi dalam artikelnya *Fi al-Qasas al-Qur’ani*.¹⁵⁹

Kembali pada al-Jabiri, embrio pandangan tersebut sudah disinyalir oleh al-Jabiri pada buku *Al-’Aql al-Siyasi al-’Arabi* ketika memandang kisah sebagai *darb al-masal* dan sebagai bentuk persamaan (al-mumusalah) antara Nabi Muhammad dengan para nabi sebelumnya.¹⁶⁰ Bedanya dengan Khalafullah, al-Jabiri masih menafiksan unsur *khayali* dalam Al-Quran seperti klaim Khalafullah dan mengatakan bahwa kisah Al-Quran sudah populer di kalangan Arab saat itu.

Menyikapi perbedaan di atas, penulis lebih cenderung pada pandangan Ahmad Muhammad Jamal. Menurutnya, *masal* dalam Al-Quran ada dua macam. *Pertama*, *masal* yang digambarkan Al-Quran untuk memengaruhi perasaan dan pemahaman pembaca dengan lebih menekan pada *maqasid*. *Masal* seperti ini tidak mengharuskan kebenaran materi ada dalam realitas, namun ketidakaharusan tersebut tidak berarti makna dan fungsi (maqza)nya tidak benar, seperti *masal* Al-Quran dalam QS. Al-Nahl: 75,¹⁶¹ Al-Zumar: 29, Al-Hajj: 73.¹⁶²

¹⁵⁸ Khalafullah, *Al-Fann al-Qasas*, hal.. 22-23.

¹⁵⁹ Muhammad Ya’lawi, *Fi al-Qasas al-Qur’ani*, Tunis: Hauliyat al-Jami’at al-Tunisiyah, Edisi 24, Tahun 1985, hal.. 35.

¹⁶⁰ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Al-’Aql al-Siyasi al-’Arabi*, cet. II (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-’Arabiyah, 1992), hal.. 74.

161

Kedua adalah *masal al-qasasi*, yaitu *masal* yang memaparkan materi berdasarkan pada realitas, seperti yang tertera pada QS. Al-Kahfi: 32-33,¹⁶³ Yasin: 14.¹⁶⁴ Masih menurut Jamal, orang yang mengatakan kisah bagian dari *masal* tidak mampu membedakan antara makna *masal* dan fungsinya (*maqasid*). Tujuan *masal* sebagai pelajaran dan nasehat memang benar adanya, tapi pelajaran dan nasehat tersebut tidak akan memberi pengaruh besar kecuali jika materi kisahnya nyata dalam sebuah realitas yang benar terjadi.¹⁶⁵

Hal itu dikuatkan oleh Ma'rifat, ia juga memandang kisah Al-Quran sebagai sebuah ungkapan peristiwa yang benar-benar terjadi melalui pemaparan seni sastra yang tinggi dengan tujuan memengaruhi jiwa dan menarik



¹⁶² Ahmad Muhammad Jamal, 'Ala Maidah al-Qur'an ma' al-Mufasssirin wa al-Kuttab; Dirasah Naqd li Ara'i wa Mazahib Taifatan min al-Mufasssirin wa al-Mufakkirin Qudama wa 'Asriyyin, cet. II (Beirut: Dar al-Fikr, 1974), hal.. 397-398. Lihat juga: Musa Ibrahim, *Buhus Manhajiyah fi 'Ullum al-Qur'an*, cet. II (Oman: Dar 'Amman, 1996), hal.. 195.

¹⁶³ ¹⁶⁴

¹⁶⁵ Jamal, 'Ala Maidah al-Qur'an, hal.. 399.

perhatian manusia, sebagaimana pandangan al-Jabiri. Tapi, kisah Al-Quran bukan hanya seni perumpamaan, ia juga menggabungkan antara faktual historis dan sastra. Karena menurutnya, sebuah perumpamaan tidak akan memberi pengaruh yang luar biasa jika bersumber dari sebuah khayalan dan pengandaian tak berdasar. Konsep tersebut telah dibahas oleh pakar pendidikan yang menyatakan sebuah materi pendidikan harus bersumber dari sebuah realitas yang benar-benar terjadi, bukan sekedar khayalan.¹⁶⁶

2. Al-Quran Sumber Materi Kisah

Konsep kedua yang ditawarkan al-Jabiri adalah menjadikan Al-Quran sumber utama materi kisah Al-Quran. Ia menegaskan tidak akan menafsirkan kisah-kisah Al-Quran secara detail, apalagi menukil riwayat-riwayat *israiliyyat* dari teks-teks keagamaan baik Yahudi maupun Nasrani. Hakekat kisah Al-Quran adalah pelajaran, bukan pada materi kisah secara detail, seperti dalam kitab-kitab terdahulu. Sumber satu-satunya yang dapat dipegangi dalam kisah Al-Quran adalah Al-Quran itu sendiri.¹⁶⁷

Upaya yang dilakukan oleh al-Jabiri merupakan jalan alternatif untuk menghindari maraknya riwayat *israiliyyat* dalam beberapa buku tafsir klasik. Tak disangsikan lagi, ada sejumlah penafsir tidak kritis terhadap riwayat *israiliyyat* tersebut, bahkan ditemukan dalam tafsir-tafsir induk justru yang paling banyak mengandung riwayat *israiliyyat*, seperti tafsir al-Tabari dan al-Sa'labi dan lain-lain. Namun demikian, mereka juga tidak bisa disalahkan secara total, karena tujuan mereka menulis tafsir masih terbatas pada usaha pengumpulan riwayat, tanpa bersifat kritik dari segi

¹⁶⁶ Ma'rifat, *Syubhat wa Rudud*, hal.. 439.

¹⁶⁷ Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an*, hal.. 258-259.

kekuatannya; apakah *sahih* atau *da'if*. Klasifikasi riwayat adalah tugas generasi selanjutnya.

Dengan demikian, tak mengherankan jika dalam ayat-ayat kisah kenabian seringkali ditemukan riwayat-riwayat yang tak masuk akal. Nabi digambarkan mempunyai sifat yang tidak sesuai dengan kapasitasnya sebagai utusan Allah Swt. Misalnya al-Tabari mengisahkan bentuk kapal nabi Nuh dalam QS Hud: 38 yang tidak masuk akal, begitupula ketika meriwayatkan kondisi Nabi Sulaiman dalam QS. Sad: 34; nabi Sulaiman digambarkan dengan sifat-sifat tidak sesuai dengan sifat kenabian.¹⁶⁸

Riwayat-riwayat tersebut tentu saja mencendrai wibawa para nabi dan kesucian ajaran Al-Quran. Sehingga dalam perkembangan ilmu Al-Quran muncul satu disiplin ilmu yang mencoba menelaah dan mengklasifikasikan riwayat-riwayat yang kurang benar dalam buku-buku tafsir klasik. Ilmu tersebut dikenal *al-dakhil*, diperkenalkan dan dipelopori oleh Ibrahim Khalifah. Tujuan dari disiplin ilmu tersebut untuk melacak penafiran yang melenceng dari tolak ukur kebenaran penafsiran (*qawaid al-tafsir*).¹⁶⁹

Berangkat dari fenomena *israiliyyat* ini, al-Jabiri secara tegas mengatakan bahwa satu-satunya sumber berita yang

¹⁶⁸ Abu Ja'far Ibn Jurair al-Tabari, *Tafsir al-Tabari: Jami'ul al-Bayan 'an Ta'wil ae al-Qur'an*, ditahkiq oleh 'Abdullah Abd al-Muhsin al-Turki cet. I (Kairo: Markaz al-Buhus wa al-Dirasat al-Islamiyah, 2001), Juz. 20, hal.. 91-92. Lihat juga: Jum'ah 'Ali 'Abd al-Qadir, *Al-Dakhil baina al-Dirasah al-Manhajiyah wa al-Namuzaj al-Tatbiqiyah*, Jami'ah al-Azhar, Kulliyah Usuluddin, Qism al-Tafsir wa 'Ulum al-Qur'an, hal.. 125-128.

¹⁶⁹ Embrio al-Dakhil sebenarnya sudah muncul sebelum Ibrahim Khalifah, Abu Syabah dalam bukunya *Al-Maudu'at wa al-Israiliyyat* telah menyinggung persoalan tersebut. Namun, orang yang menyusun dan meramu menjadi satu disiplin ilmu adalah Ibrahim Khalifah dalam *al-Dakhil Fi al-Tafsir*, meski penulis sadar bahwa pernyataan tersebut masih *debatable*.

bisa dipercaya adalah Al-Quran itu sendiri.¹⁷⁰ Ia pun terkesan mengabaikan banyak riwayat Hadis Rasulullah maupun *asar* sahabat. Dalam beberapa kesempatan, al-Jabiri memang menolak riwayat hadis, karena menurutnya berita dan khabar yang dinukil dari sebuah riwayat tidak menjamin kebenaran sejarah kisah tersebut. Berita melalui riwayat tak lain kecuali riwayat *ahad* yang mungkin sekali terjadi kesalahan. Hanya Al-Quran yang mutawatir yang kebenarannya tak diragukan lagi.¹⁷¹

Sikap di atas mendapat kritik dari al-Bukari bahwa sikap kehati-hatian al-Jabiri sangat berlebihan. Menolak penakwilan *israiliyyat* tidak mesti mengabaikan seluruh riwayat Hadis dan sahabat secara total. Karena Hadis dalam Islam sendiri menempati posisi penting, sebagai penjelasan terhadap ajaran Al-Quran yang global.¹⁷²

Beda dengan al-Bukari, penulis lebih cenderung melihat sikap al-Jabiri di atas sebagai aplikasi dari metodologi yang ditawarkan dalam pendekatan dalam Al-Quran yaitu analisa sejarah dan kritik ideologi serta prinsip Al-Quran saling menjelaskan. Ia mencoba membiarkan Al-Quran berbicara sendiri, bebas dari segala penafsiran. Metode tersebut ia coba terapkan dalam membaca kisah-kisah Al-Quran. Kritik sejarah dan ideologi terlihat ketika ia sangat kritis terhadap riwayat-riwayat *israiliyyat* yang memenuhi kita-kitab tafsir klasik maupun kontemporer. Ia mencoba melepaskan diri dari berbagai penafsiran para mufassir yang menurutnya tidak kritis terhadap riwayat-riwayat tersebut.¹⁷³ Tapi tidak berarti bahwa al-Jabiri

¹⁷⁰ Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an*, hal.. 258.

¹⁷¹ *Ibid.*, hal.. 270.

¹⁷² Al-Bukari dan Bu'alam, *Al-Syubah al-Isyitsyraqiyyah*, hal.. 263.

¹⁷³ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an al-Hakim: Al-Tafsir al-Wadiah Hasba Tartib al-Nuzuli*, (Beirut: Markas Dirasat al-Wahdah al-

menolak secara total riwayat hadist seperti tuduhan al-Bukari di atas, ia hanya bersifat kritis terhadap riwayat yang ada, buktinya dalam pembahasan kisah nabi Musa dengan Khidir justru ia mengutip semua riwayat al-Bukhari.¹⁷⁴

Melihat sikap al-Jabiri, penulis mengapresiasinya karena mencoba keluar dari kungkungan tradisi penafsiran yang bersifat khurafat dengan bersikap kritis dengan riwayat Hadis. Namun, al-Jabiri menunjukkan inkonsistensi dengan teorinya di atas ketika mengutip riwayat Hadis apalagi riwayat dari kitab Taurat yang masih dipertanyakan keasliannya banyak orang,¹⁷⁵ termasuk al-Jabiri sendiri mengakui adanya penyimpangan di dalamnya.¹⁷⁶ Dan adapun mengenai riwayat *israiliyat* dalam tafsir memang butuh kehati-hatian khususnya riwayat yang tidak logis dan mencendrai kesucian para nabi, namun demikian tidak berarti israliyat itu tidak penting. Dalam penafsiran, *israliyat*

'Arabiyah, 2008), juz. I, hal.. 216. Ketika menafsirkan kisah nabi Sulaiman dalam Q.S Sad:34, ia lebih suka mengutip riwayat dari kitab muqaddas (Taurat) sebagai rujukan dan bahan perbandingan ketimbang riwayat-riwayat dari kitab-kitab tafsir yang menurutnya banyak yang bersifat *takhayyul* dengan kisah tersebut.

¹⁷⁴ Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an*, hal.. 383.

¹⁷⁵ Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar*, juz. III, hal.. 158, dikutip dari Al-Tihami Nafrah, *Sikologiyah al-Qissah fi al-Qur'an*, (ttp.: Syirkah al-Tunisiyah li al-Tauzi', t.t), hal.. 68.

¹⁷⁶ Al-Jabiri mengakui adanya penyimpangan dalam Taurah dan Injil, khususnya terkait dengan persoalan tauhid (Trinitas) dan berita kedatangan nabi *ummi* (Muhammad Saw.). Selain itu, menurutnya Al-Quran membenarkan segala yang bersumber dari keduanya. Lihat: Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an*, hal.. 260. Berbeda dengan al-Jabiri, al-Bukari dalam *Al-Syubah al-Isytisyraqiyyah*, menyatakan sebaliknya, menurutnya tidak hanya kedua persoalan tersebut yang didistorsi dalam Taurat dan Injil, tapi kisah-kisah nabi juga tak luput dari penyelewengan tersebut (Q.S. Al-Baqarah: 75). Lihat: Al-Bukari dan Bu'alam, *Al-Syubah al-Isytisyraqiyyah*, hal.. 264-266.

masuk sebagai salah satu alat bantu untuk menafsirkan Al-Quran khususnya terkait dengan data sejarah kisah-kisah Al-Quran. Tanpa riwayat tersebut banyak data informasi Al-Quran yang tidak bisa diakses.

G. Potret Kenabian dalam Kisah

Sudah dijelaskan sebelumnya bahwa kisah al-Qur'an bercirikan *waqi'iyah*. Artinya kandungannya kontekstual baik bagi audiens historisnya yaitu masyarakat arab di masa Nabi SAW, maupun bagi audiens berikutnya termasuk masyarakat kontemporer sekarang. Berangkat dari itu, pengetahuan mengenai konteks historis kenabian merupakan keniscayaan untuk tercapainya pemahaman yang efektif. Dan pada gilirannya pemahaman tersebut akan memberikan gambaran yang tepat mengenai fungsi-fungsi kisah al-Qur'an dan tujuan-tujuan yang ingin direalisasikan.

Al-Qur'an tidak turun dalam ruang hampa. Sebaliknya, al-Qur'an turun dalam komunitas tertentu yaitu masyarakat Makkah dengan membawa misi perubahan dan perbaikan masyarakat tersebut. Dan kedudukan al-Qur'an sebagai risalah terakhir memperluas objek misi tersebut tidak saja masyarakat Makkah tapi juga seluruh umat manusia di bumi kapan dan di mana pun mereka. Ayat-ayat kisah sebagai bagian yang dominan dari kandungan al-Qur'an tentu saja selaras dengan misi umum al-Qur'an tersebut. Namun ayat-ayat kisah memerankan fungsi-fungsi tersendiri yang membedakannya dari ayat-ayat yang lainnya dalam rangka mengemban misi umum itu.

Secara garis besar konteks historis kenabian Rasulullah SAW dibedakan menjadi dua fase, yaitu fase Makkah dan fase Madinah. Masing-masing fase memiliki

kondisi yang khas yang menuntut sikap dan penanganan serta solusi yang khas pula. Pada gilirannya kekhususan masing-masing fase itu menentukan karakter ayat-ayat al-Qur'an sebagai respon dan solusi yang diproyeksikan AllahSwT.untuk perbaikan. Maka dalam keserjanaan al-Qur'an dan tafsir didedikasikan suatu cabang khusus *'ulum al-Qur'an* untuk memahami dan mencermati karakter ayat-ayat al-Qur'an dalam dua fase kenabian tadi dalam pembahasan *'ilm al-makki wa al-madani*. Pembahasan terperinci mengenai pembahasan tersebut bisa dirujuk dalam karya-karya *'ulum al-Qur'an*. Yang ingin ditegaskan di sini adalah bahwa fase historis kenabian menentukan bentuk teks al-Qur'an baik dari sisi muatan makna maupun dari sisi redaksi. Dan ini menjadi indikasi kuat keterkaitan al-Qur'an dengan realitas riil kehidupan.¹⁷⁷ Maka pemaknaan al-Qur'an mesti diorientasikan dan didedikasikan untuk memaknai dan mensikapi serta menyumbang solusi bagi problem riil kehidupan.

Dalam fase Makkah, Rasulullah SAW menghadapi beberapa problem yang serius. Gambaran ringkas problem-problem itu tercermin dalam jawaban Ja'far bin Abi Talib kepada Raja Najasyi dan para uskupnya ketika mereka mempertanyakan agama yang dianut para sahabat Nabi SAW yang hijrah ke Habsyah atau Ethiopia. Ja'far menjawab:¹⁷⁸

"Wahai Raja, dulu kami kaum jahiliah. Kami menyembah berhala, memakan bangkai, melakukan perbuatan-perbuatan

¹⁷⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Maftum al-Nas Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, (Mesir: Al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993), hal. 85.

¹⁷⁸ 'Abd al-Malik bin Hisyam, *al-Sirah.*, hal. 187. Lihat pula Muhammad bin Ishaq, *al-Sirah al-Nabawiyah*, Juz I, II, Cet. I, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 2004), hal. 249.

keji, memutus persaudaraan, berbuat jahat pada tetangga, dan orang yang kuat di antara kami memakan orang yang lemah. Demikian kami melakukan itu semua sehingga AllahSwT.mengutus kepada kami seorang rasul yang juga berasal dari kami. Kami mengetahui keturunan, kejujuran, dan keterjagaan moralitasnya. Dia mengajak kami untuk mengesakan dan menyembah Allah, dan menanggalkan penyembahan batu dan berhala yang dulu kami dan leluhur lakukan. Dia memerintahkan kami berkata jujur, menunaikan amanah, menyambung kekerabatan, berbuat baik pada tetangga, dan menahan diri dari harga diri dan darah orang lain. Dia juga melarang kami melakukan perbuatan keji, berkata dusta, memakan harta anak yatim, dan menuduh zina wanita baik-baik. Dia memerintahkan kami hanya menyembah Allah semata dan tidak berbuat syirik pada-Nya, dan menyuruh shalat, zakat, dan puasa."

Perkataan Ja'far cukup jelas memberikan gambaran tentang problem-problem yang dihadapi Nabi SAW dan upaya-upaya yang ditempuhnya ketika beliau memulai dakwah di Makkah. Kalau dicoba diklasifikasikan problem-problem itu bisa dipilah menjadi tiga, yakni problem spiritual, problem moral, dan problem sosial.

Problem spiritual berwujud degradasi fitrah masyarakat Makkah yang menyerahkan ketundukannya pada benda-benda mati berupa patung dan berhala. Agama tauhid yang sebelumnya telah dicanangkan Ibrahim as dan Isma'il as telah mengalami distorsi dan penyimpangan yang jauh. Degradasi ini menjauhkan manusia dari nilai-nilai kesucian dan memberikan peluang kepada nafsu untuk memegang kendali terhadap dirinya. Maka timbullah berbagai masalah dan kekacauan dalam bidang-bidang kehidupan yang lain seperti yang diutarakan Ja'far tadi. Padahal di saat yang sama Makkah sedang mengalami

puncak keemasan perdagangan karena posisinya sebagai pusat perdagangan yang penting. Bahkan dalam pandangan Montgomery Watt Makkah lebih dari sekedar pusat perdagangan ia adalah pusat keuangan.¹⁷⁹ Dalam hal ini Asghar Ali menegaskan bahwa tanpa iman semua potensi dan kelebihan yang dimiliki manusia bukan saja tidak produktif dan boros, melainkan juga menghancurkan dan membahayakan.¹⁸⁰ Oleh sebab itu dakwah tauhid selalu menjadi titik tolak semua nabi dan rasul dalam misi reformasinya. Allah berfirman:¹⁸¹

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ إِنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا
فَاعْبُدُونِ

Artinya: “Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun sebelum sengkau (Muhammad), melainkan Kami wahyukan kepadanya, bahwa tidak ada tuhan (yang berhak disembah) selain Aku, maka sembahlah Aku.

Dua problem berikutnya yaitu problem moral dan sosial merupakan implikasi dari problem yang pertama. Problem moral sebagaimana dikatakan Ja'far berwujud perbuatan-perbuatan keji, memakan bangkai, memutus kekerabatan, dan berbuat jahat pada tetangga. Ini mungkin hanya sebagian contohnya saja. Masih banyak lagi yang tidak disebutkan dan dicukupkan dengan indikasi umum dari kata *fawahisy* yang berarti perbuatan keji. Salah satu perbuatan keji yang dikenal baik dilakukan masyarakat

¹⁷⁹ Asghar Ali Engineer, *Asal-Usul dan Perkembangan Islam*, terj. Imam Baehaqi, Cet. I, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hal. 63.

¹⁸⁰ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, terj. Hairus Salim dan Imam Baihaqy, Cet. II, (Yogyakarta: LKiS, 2007), hal. 58.

¹⁸¹ QS. Al-Anbiya' (17): 25.

Makkah dan dicatat al-Qur'an adalah pembunuhan bayi perempuan.¹⁸² Contoh lain dari perbuatan keji Masyarakat Makkah tercermin dalam praktek-praktek nikah yang kemudian dibatalkan Islam seperti *nikah al-rayat*,¹⁸³ *nikah al-raht*,¹⁸⁴ *nikah al-istibda'*,¹⁸⁵ *nikah al-syigar*,¹⁸⁶ *nikah al-khidn*.¹⁸⁷

¹⁸² Lihat QS. Al-Nahl (16): 58-59 dan QS. Al-Takwir (81): 8-9.

¹⁸³ Nikah *al-rayat* adalah hubungan jenis antara para perempuan pelacur dengan laki-laki yang tidak terbatas yang mendatangi dan menginginkannya. Jika salah seorang perempuan itu hamil dan kemudian melahirkan, maka para lelaki yang pernah bercampur dengannya akan berkumpul di hadapan perempuan itu, dan akan memilih lelaki yang paling mirip dengan bayi yang lahir untuk menjadi ayahnya. Dikatakan nikah *rayat*, karena para pelacur itu menandai rumahnya agar dikenal dengan memakai bendera. Lihat *Al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah*, Kementerian Wakaf dan Urusan Islam, Vol. 41 (Kuwait: Zatu Salasil, 2002), hal. 325, artikel "Nikah Manhiyy 'anh". Lihat juga Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz II, (Kairo: Dar al-Misr, tt), hal. 5-6.

¹⁸⁴ Nikah *al-raht* Nikah *al-raht* adalah hubungan jenis yang dilakukan antara seorang perempuan dengan beberapa orang laki-laki baik dari satu suku atau dari beberapa suku dengan dasar kerelaan dan kesepakatan di antara mereka. Jumlah laki-lakinya sebagaimana disebutkan dalam hadis di bawah sepuluh orang. Jika si perempuan hamil dan kemudian melahirkan, maka dia akan memilih sekehendaknya siapa pun di antara laki-laki tadi untuk menjadi ayah si bayi. Dan orang yang dipilih tidak bisa mengelak dari penunjukkan dan pilihan tersebut. *Al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah*, hal. 326.

¹⁸⁵ Nikah *al-istibda'* adalah hubungan jenis antara seorangperempuan telah yang bersuami dengan seorang laki-laki terhormat. Hubungan tersebut merupakan perintah dari suaminya dengan tujuan ingin mendapatkan kemuliaan bagi anaknya. *Al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah*, hal. 326,

¹⁸⁶ Nikah *al-syigar* adalah perjanjian antara dua orang laki-laki yang masing-masing memiliki anak perempuan untuk saling menikahkan kepada anak perempuan mereka masing-masing dengan tanpa *mahar*. *Al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah*, hal. 326.

¹⁸⁷ Nikah *al-khidn* adalah hubungan jenis atau perbuatan zinah antara seorang perempuan dengan teman laki-lakinya secara sembunyi-sembunyi. Masyarakat Makkah di masa jahiliah mencela perbuatan zina

Dengan kondisi moral masyarakat seperti itu, pantaslah jika salah satu yang dipropagandakan Nabi SAW adalah "Sungguh Aku diutus untuk menyempurnakan moral yang baik."

Problem selanjutnya adalah problem sosial. Hal ini berwujud dalam eksploitasi orang kuat terhadap orang lemah. Dalam ungkapan sederhana tapi mengena Ja'far merumuskan problem ini dalam ungkapan '*orang kuat memakan orang lemah.*' Problem ini bermula dan berjalan seiring perubahan pola kehidupan sosial masyarakat Makkah dari model kolektifitas masyarakat suku ke arah individualisme masyarakat pedagang. Struktur suku mengalami disintegrasi dan persekutuan baru yang melampaui batas-batas kesukuan disebabkan tekanan pola kehidupan komersial yang baru.¹⁸⁸ Usaha dagang tidak dibagikan kepada suku-suku tetapi kepada individu-individu yang ikut serta dalam aktifitas perdagangan dengan tujuan mencari untung. Dengan demikian, kesenjangan mulai merebak. Ada orang yang menjadi semakin kaya, sementara yang lain sangat membutuhkan bahkan semakin miskin, walaupun dari suku yang sama. Orang-orang kaya tidak mau membagikan kekayaannya kepada anggota suku mereka sebagaimana dulu mereka lakukan.¹⁸⁹

Kekhawatiran dan kepedulian sebagian masyarakat Makkah atas kondisi sosial seperti itu, memunculkan kesadaran untuk membentuk liga atau lembaga amal yang dikenal dalam sejarah dengan istilah *Hilf al-Fudul*. Persekutuan ini terbentuk melalui musyawarah di rumah

yang dilakukan secara terang-terangan, tapi mereka tidak mencelanya jika dilakukan sembunyi-sembunyi. *Al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah*, hal. 333.

¹⁸⁸ Asghar Ali Engineer, *Asal-Usul.*, hal. 61.

¹⁸⁹ Asghar Ali Engineer, *Asal-Usul.*, hal. 75.

seorang saudagar tua yang kaya dan terhormat, 'Abdullah bin Jud'an, atas inisiatif paman tertua dan kepala keluarga Nabi SAW, al-Zubair bin 'Abd al-Mutalib sekitar dua puluh tahun sebelum kenabian. Nabi sendiri ikut serta dalam peristiwa tersebut dan kemudian hari beliau bangga dengan keikutsertaannya itu.¹⁹⁰

Degradasi spiritual yang menimpa masyarakat Makkah sebenarnya merupakan problem universal yang melatarbelakangi pengangkatan seorang rusul. Problem itu muncul dalam kehidupan sosial ketika manusia menjauhi garis fitrah keagamaannya dengan menyerahkan ketundukan dan penghambaan kepada selain Allah SWT, Tuhan Pencipta alam semesta.

¹⁹⁰ Jawwad 'Ali, *al-Mufasssal fi Tarikh al-'Arab qabl al-Islam*, Juz IV, Cet. II, (Bagdad: Jami'ah Bagdad, 1993), hal.85-86.

Bab IV

Potret Elit Dalam Al-Qur'an

Sebagaimana pembahasan sebelumnya terma elit adalah kata yang lebih populer dalam kajian ilmu sosial, khususnya sosial politik. Meski demikian, tidak berarti bahwa terma itu tidak sama sekali terdapat dalam al-Qur'an baik secara tersirat ataupun tersurat. Al-Qur'an bukanlah kitab ilmu pengetahuan yang memuat berbagai macam teori ilmiah, bukan juga kitab sejarah yang mencatat sebuah peristiwa kemanusiaan secara detail dan lengkap, akan tetapi al-Qur'an adalah kitab suci yang menjadi rujukan umat Islam, dalam segala persoalan hidup yang dihadapinya. Selain itu, al-Qur'an juga merekam sejarah para nabi dan umatnya, yang kemudian dikenal dalam ilmu al-Qur'an sebagai kisah-kisah al-Qur'an yang menjadi ibrah dan pelajaran bagi umat manusia yang hidup setelahnya. Kisah-kisah al-Qur'an itu mengabadikan perjalanan dan kondisi akhir umat yang ingkar terhadap dakwah yang disampaikan para nabi, bahkan tak jarang al-Qur'an mengabadikan nama-nama orang tersebut, seperti Fir'aun yang menentang

kenabian nabi Musa as, bahkan saking inkarnya ia pun mengaku sebagai tuhan. Selain itu, kisah-kisah para nabi dan umatnya banyak disinggung dalam al-Qur'an, seperti nabi Nuh as dengan umatnya sangat takabbur dan buta hatinya karena taburan harta kekayaan. Begitupula dengan nabi Lut as. Dengan umatnya yang hanyut dalam kehidupan yang tanpa batas, seks bebas dengan sesama jenis, dan nabi-nabi yang lain yang memiliki banyak kesamaan bentuk dan sebab-sebab penolakan umat terhadap dakwah yang dibawa para nabi tersebut. Ada umat yang menolak dakwah karena merasa dirinya lebih tinggi status sosialnya daripada nabi pembawa agama tauhid, ada juga karena mereka merasa agama baru yang dibawa para nabi tersebut mengancam dominasi kekuasaan mereka, baik secara ekonomi ataupun sosial politik, bahkan tak jarang dari mereka menolak dakwah kenabian karena merasa mereka lebih pintar daripada orang-orang yang telah menerima dakwah nabi tersebut. Sehingga mereka merasa akan hina jika nantinya duduk bersama dan berinteraksi dengan umat-umat tersebut.

Kelompok-kelompok pembangkang seperti di atas terekam dalam al-Qur'an dengan panggilan *al-mala*. Kata *al-mala* banyak terulang dalam al-Qur'an, khususnya terkait langsung dengan nama-nama para nabi. Ketika al-Qur'an mengisahkan seorang nabi, maka acapkali memaparkan kondisi umatnya yang menolak dakwah tersebut dengan panggilan *al-mala*.

Dalam konteks perilaku, *al-mala* sendiri banyak memiliki kesamaan dengan terma elit dalam ilmu sosial. Jika kaum elit dalam kajian sosial ada dialamatkan kepada kelompok kecil dari masyarakat yang memiliki keunggulan dibanding masyarakat umum, baik kerana ia memiliki strata sosial yang tinggi, kekayaan yang banyak ataupun memiliki

ilmu pengetahuan yang tinggi, maka hal itu tidak jauh berbeda dengan kata *al-mala* dalam kisah para nabi dalam al-Qur'an. Maka untuk lebih meyakinkan asumsi awal tersebut perlu penelusuran secara mendalam terhadap makna dan kandungan kata *al-mala* baik secara bahasa ataupun pemakaiannya dalam al-Qur'an.

A. Al-Mala dalam Tinjauan Bahasa

Terma *al-mala* dalam bahasa kamus memiliki ragam makna. Perbedaan makna ini tidak menjadikan hakekat kata *al-mala* itu semakin kabur dan tidak jelas, akan tetapi justru sebaliknya, banyaknya arti bahasa itu justru memperkaya dan memperjelas siapa sebenarnya *al-mala* tersebut. *Al-mala* sendiri secara umum diterjemahkan sebagai "para pemimpin dan tokoh dalam suatu masyarakat". Akan tetapi, untuk lebih jelasnya, perlu dilakukan penelusuran akar kata terhadap makna tersebut untuk menemukan makna yang konprehensif.

Para ahli bahasa terbagi dua kelompok dalam menentukan kata dasar *al-mala* itu sendiri. Pendapat pertama mengatakan bahwa istilah *al-mala'* berasal dari kata dasar *mala'a* yang makna dasarnya menurut Ibnu Faris menunjukkan makna 'kesetaraan dan kesempurnaan' (*al-musawah wa al-kamal*).¹⁹¹ Kata dasar *mala'a* berarti 'memenuhi'. Dalam memahami kaitan antara makna 'memenuhi' dengan makna dasar 'kesetaraan dan kesempurnaan' yang diungkapkan oleh Ibnu Faris tadi dapat ditelusuri dalam penggunaannya. Dalam *Asas al-Balagh* Al-Zamakhshari memberi contoh dengan kalimat

¹⁹¹ Ibnu Faris, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Juz V, (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), hal. 346

mala'tu al-wi'a' wa (saya memenuhi sebuah wadah).¹⁹² Artinya materi yang dimasukkan pada wadah itu sudah dalam posisi setara dengan kapasitas maksimal atau sempurna dari wadah tersebut. Makna ini menuntut terwujudnya dua hal, yaitu materi yang memenuhi dan media yang dipenuhi. Jika materinya berupa air dan medianya adalah gelas, maka makna 'memenuhi' baru bisa diterapkan ketika air setara dengan batas maksimal daya tampung gelas. Pada saat itu baik gelas sebagai media maupun air sebagai materi berada dalam kadar atau kapasitas sempurna.

Dalam al-Qur'an sendiri akar kata *al-mala'* yang pertama ini yang digunakan.¹⁹³ Semua penggunaannya menunjukkan keterkaitan dengan makna dasar 'penuh'. Penggunaannya dalam al-Qur'an umumnya berkaitan dengan fisik dan terkadang berkaitan dengan jiwa. Penggunaan makna yang pertama seperti tertuang dalam ayat:¹⁹⁴

لَأْمَلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ

Artinya: "Sungguh Aku akan memenuhi neraka Jahannam dengan kamu dan dengan orang-orang yang mengikutimu di antara mereka semua."

Sedangkan yang berkaitan dengan jiwa seperti tersebut dalam ayat:¹⁹⁵

لَوْ أَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعبًا

¹⁹² Al-Zamakhsyari, *Asas al-Balaghah*, Juz II, Cet. I, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hal. 223.

¹⁹³ Lihat QS. Al-A'raf (7): 18; QS. Hud (11): 119; QS. Al-Sajdah (32): 13; QS. Sad (38): 85; QS. Al-Kahf (18): 18; QS. Al-Jinn (72): 8.

¹⁹⁴ QS. Sad (38): 85.

¹⁹⁵ QS. Al-Kahf (18): 18.

Artinya: “Dan jika kamu menyaksikan mereka tentu kamu akan berpaling melarikan diri dari mereka dan tentu kamu akan dipenuhi rasa takut terhadap mereka.”

Akar kata yang pertama menjadi pilihan mayoritas ulama. *Al-mala'* yang dimaknai dengan 'para pemimpin dan tokoh terkemuka dalam suatu masyarakat' sangat erat dengan makna dasar 'memenuhi' atau 'penuh' dari kata itu, baik secara fisik maupun secara jiwa. Menurut al-Razi para pemimpin dan tokoh masyarakat disebut *al-mala'* karena secara fisik biasanya merekalah yang memenuhi bagian depan perhelatan-perhelatan.¹⁹⁶ Pendapat lain dikemukakan oleh Ibnu Manzur dan al-Azhari. Menurut keduanya mereka disebut *al-mala'* karena para pemimpin merupakan orang-orang yang dipenuhi oleh hal-hal yang dibutuhkan orang lain.¹⁹⁷ Pendapat yang mendekati dikemukakan oleh Ibnu Faris yang berargumen bahwa mereka disebut *al-mala'* karena mereka dipenuhi berbagai kemuliaan.¹⁹⁸ Adapun dari sudut kejiwaan para pemimpin dan tokoh masyarakat disebut *al-mala'* karena kharisma mereka memenuhi pandangan dan perasaan masyarakat umum sehingga mereka sering menjadi pusat perhatian dan menimbulkan rasa kagum dan hormat.¹⁹⁹

Pendapat yang kedua mengatakan bahwa *al-mala'* berasal dari akar kata *mala'a yumali'* (مالأ- يمالئ). Menurut Ibn 'Asyur akar kata tersebut bermakna *yu'awin wa yuwafiq*

¹⁹⁶ Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Gaib*, Juz XIV, Cet. I, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hal. 156.

¹⁹⁷ Ibnu Manzur, *Lisan.*, hal. 4252.

¹⁹⁸ Ibnu Faris, *Mu'jam.*, hal. 346.

¹⁹⁹ Fakhruddin al-Razi, *Mafatih*, hal. 156-157.

(saling menolong dan bersepakat).²⁰⁰ Jika dikatakan *mala'a al-qaum*, maka sama dengan *'awana wa wafaqa* artinya suatu masyarakat saling tolong-menolong dan bersepakat. Para pemimpin dan tokoh masyarakat disebut *al-mala'* karena mereka biasanya saling bahu membahu dan tolong menolong dalam pendapatnya sehingga mereka menyatu dalam pendapat dan tindakan.²⁰¹

Ibnu Manzur memberikan penekanan khusus dalam definisinya dengan menambahkan batasan 'yang dirujuk pendapatnya'. Jadi *al-mala'* adalah para pemimpin dan tokoh masyarakat yang pendapatnya menjadi rujukan. Makna ini senada dengan pendapat al-Asfahani²⁰² dan al-Maragi.²⁰³ Menurut mereka *al-mala'* adalah dewan musyawarah yang berkumpul untuk memutuskan suatu pendapat. Penekanan khusus ini menegaskan peran utama *al-mala'* sebagai pihak-pihak yang memutuskan gerak laju peradaban suatu masyarakat melalui pendapat-pendapat mereka dalam forum-forum musyawarah. Penekanan tersebut juga memberikan indikasi penggunaan yang dominan, baik dalam konteks masyarakat Arab maupun dalam konteks al-Qur'an, sebagaimana akan dijelaskan dalam pembahasan berikutnya.

Dengan memperhatikan penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa pengertian terma *al-mala'* adalah para pemimpin dan tokoh dalam suatu masyarakat yang terdiri dari orang-orang yang memiliki keunggulan-keunggulan dan menempati posisi-posisi penting dalam tatanan

²⁰⁰ Muhammad Tahir Ibnu 'Asyur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, Juz VIII, (Tunisia: Al-Dar al-Tunisiah li al-Nasyr, 1984), hal. 190.

²⁰¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. IX, Cet. I, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hal. 181.

²⁰² Al-Ragib al-Asfahani, *Mu'jam.*, hal. 526.

²⁰³ Ahmad Mustafa Al-Maragi, *Tafsir al-Maragi*, Juz II, (Mesir: Syirkah Mustafa al-Babi al-Halabi, 1946), hal. 214.

sosialnya sehingga mereka dibutuhkan dan diapresiasi oleh masyarakat tersebut. Pengertian dalam konteks bahasa ini lebih menonjolkan sisi positif dari kaum *al-mala'*.

B. Potret *Al-Mala* di Jazirah Arab

Setelah menelaah arti *al-mala* dalam literature bahasa tergambar bahwa *al-mala* adalah para petinggi-petinggi satu kaum atau kelompok masyarakat. Kesimpulan makna bahasa ini akan semakin kuat dan jelas jika istilah tersebut ditelusuri dalam lintasan sejarah kehidupan orang Arab sendiri.

Maka dari itu, untuk mencapai akurasi makna dari suatu istilah atau kata dalam menafsirkan *al-Qur'an* tidak cukup hanya merujuk literatur bahasa saja, tapi diperlukan juga memahami konteks historisnya. Dalam hal ini para ulama tafsir klasik telah meletakkan basis ilmiah dengan menegaskan perlunya memperhatikan *asbab al-nuzul* atau sebab-sebab turunnya *al-Qur'an*.²⁰⁴ Penegasan ini menunjukkan kesadaran para ulama bahwa kemampuan seorang mufassir dalam memahami makna *al-Qur'an* mesti terlebih dahulu mengetahui peristiwa-peristiwa yang memunculkan teks tersebut.²⁰⁵ Kajian kontemporer

²⁰⁴ Di antaranya Syaikh Abu al-Fath al-Qusyairi mengatakan: "Menjelaskan *asbab al-nuzul* merupakan cara yang efektif dalam memahami makna Kitab yang mulia (*al-Qur'an*). Bagi para sahabat *asbab al-nuzul* itu dipahami dari indikasi-indikasi yang meliputi peristiwa-peristiwa." Lihat Badr al-Din al-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, Juz I, (Kairo: Maktabah Dar al-Turas, tt.), hal. 22. Ibnu Taimiyah mengatakan: "Mengetahui *asbab al-Nuzul* akan membantu dalam memahami ayat *al-Qur'an*, karena pengetahuan tentang sebab akan menghasilkan pengetahuan tentang akibat." Lihat Ibnu Taimiyah, *Muqaddimah fi Usul al-Tafsir*, cet. I, (Kairo: Dar al-Ta'sil, 2008), hal. 37.

²⁰⁵ Nasr Hamid Abu Zaid, *Maftum al-Nass.*, hal. 109.

memandang *asbab al-nuzul* hanya sebagai konteks mikro dari suatu ayat yang masih perlu dilengkapi dengan pemahaman konteks makro, yaitu kondisi masyarakat Arab pada saat al-Qur'an diturunkan.²⁰⁶ Maka untuk memahami muatan makna *al-mala'* mesti mengkombinasikan dua konteks tadi. Penjelasan di sini akan difokuskan pada konteks makro dahulu, sedangkan konteks mikro akan dibahas selanjutnya seiring dengan pembahasan ayat.

Pada saat al-Qur'an turun yang menandai permulaan karir kerasulan Nabi Muhammad SAW, istilah *al-mala'* sudah dikenal dengan baik di Mekah. Artinya istilah ini sudah dipergunakan dalam tata sosial kehidupan masyarakat Mekah sebelum datangnya Islam. Oleh karena itu perlu dipahami bagaimana istilah itu dipergunakan pada masa pra Islam dan pada era Islam. Dalam konteks arab pra Islam, sebagaimana dijelaskan oleh Jawwad 'Ali, istilah ini merujuk pada orang-orang yang aktif terlibat dalam musyawarah di Dar al-Nadwa. Mereka terdiri dari para pimpinan dan tokoh suku, orang-orang yang dikenal piawai memutuskan masalah, serta orang-orang yang dikenal kecerdasannya. Mereka berkumpul di sana untuk memutuskan permasalahan besar yang terjadi di Mekah yang berkaitan dengan problem lintas suku sehingga solusi yang diperlukan memerlukan peran dari semua pihak. Di antara masalah penting yang mereka bicarakan adalah masalah perang, perdamaian, dan masalah pelayanan haji.²⁰⁷

Melihat peran yang dimainkannya *al-mala'* dikategorikan sebagai pengelola pemerintahan Mekah

²⁰⁶ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika.*, hal. 85.

²⁰⁷ Jawwad 'Ali, *al-Mufassal.*, hal. 47. Lihat pula Mustafa 'Abd al-Karim al-Khatib, *Mu'jam al-Mustalahat wa al-Alqab al-Tarikhyyah*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1996), hal. 406.

sehingga Khalil 'Abd al-Karim²⁰⁸ dan Eltjani 'Abd al-Qadir²⁰⁹ menyebutnya dengan *hukumah al-mala'* (pemerintahan *al-mala'*). Model pemerintahan ini adalah model pemerintahan yang dikenal dalam ilmu sosial dengan pemerintahan elite atau oligarki, yaitu model pemerintahan yang dikelola oleh para tokoh dan orang-orang terkemuka dalam suatu masyarakat. Dalam konteks ini *al-mala'* adalah kelompok minoritas yang menguasai simpul-simpul kekuasaan pada masyarakat Mekah karena harta, kehormatan, dan pengaruh mereka; mereka mempertahankan fungsi-fungsi politik agar selalu dalam genggamannya; dan mereka berupaya melanggengkan penguasaannya atas anggota masyarakat yang lain yang terdiri dari orang-orang miskin, para budak, kaum *mawali*,²¹⁰ dan orang-orang asing yang datang ke Mekah untuk tujuan beribadah atau berniaga.²¹¹

Setelah Nabi SAW memproklamirkan kerasulannya di bukit Safa di tengah-tengah para pemimpin Mekah dimulailah peranan baru *al-mala'* yang kemudian memberikan konotasi tersendiri terhadap makna terma tersebut. Sejak itu para tokoh dan pemimpin Mekah tidak henti-hentinya menjadi pelopor dalam menentang dan

²⁰⁸ Khalil 'Abd al-Karim, *Quraisy min al-Qabilah ila al-Daulah al-Markaziyah*, Cet. II, (Beirut: Muassasah al-Intisyar al-'Arabi, 1997), hal. 131.

²⁰⁹ Eltjani 'Abd al-Qadir, *Usul al-Fikr al-Siyasi fi al-Qur'an al-Makki*, Cet. I, ('Amman: Dar al-Basyir, 1995), hal. 133.

²¹⁰ *Kaum mawali* adalah strata sosial menengah pada masyarakat Arab jahiliah. Mereka berada pada posisi di bawah kaum *sarha'* (keturunan asli suatu suku), dan di atas kaum budak. Kaum *mawali* terdiri dari orang-orang yang dikeluarkan dari keanggotaan sukunya karena suatu kejahatan yang dilakukannya dan budak-budak yang sudah dibebaskan tuannya. Lihat Mustafa 'Abd al-Karim al-Khatib, *Mu'jam al-Mustalahat*, hal. 413.

²¹¹ Khalil 'Abd al-Karim, *Quraisy*, hal. 131.

menindas orang-orang Islam. Pertemuan-pertemuan di Dar al-Nadwah yang semula merupakan pertemuan-pertemuan untuk kepentingan semua suku berubah menjadi pertemuan-pertemuan yang bertujuan untuk menghentikan gerak dakwah Nabi SAW yang semakin mendapat dukungan terutama dari kalangan masyarakat kecil. Berbagai upaya yang ditempuh oleh mereka tidak membuahkan hasil sehingga akhirnya mereka memilih cara kekerasan yang berujung pada puncaknya dengan rencana pembunuhan Nabi SAW. Peranan para tokoh dan pemimpin Mekah seperti itu kemudian memberikan nuansa khusus terhadap terma *al-mala'* menjadi terma yang sangat lekat dengan barisan orang-orang yang menentang dan melakukan perlawanan terhadap misi kenabian.

Dalam beberapa hadis konotasi negatif dari terma *al-mala'* sangat kental sekali. Terma itu baik dalam konteks Mekah maupun Madinah selalu dilekatkan kepada mereka yang menentang dakwah Nabi SAW. Dalam konteks Mekah hal demikian ditunjukkan oleh beberapa hadis, di antaranya seperti yang diriwayatkan oleh Bukhari tentang do'a beliau yang berbunyi:

اللهم عليك الملاء من قريش ، اللهم عليك أبا جهل بن هشام ، وعتبة بن ربيعة ، وشيبة بن ربيعة ، وعقبة بن أبي معيط ، وأمية بن خلف - أو أبي بن خلف

Artinya: *"Ya Allah, binasakanlah para pembesar Quraisy. Ya Allah hancurkanlah Abu Jahl bin Hisyam, Utbah bin Rabi'ah, Syaibah bin Rabi'ah, 'Uqbah bin Abi Mu'aiut, dan Umayyah bin Khalaf atau Ubay bin Khalaf"*

Do'a itu dipanjatkan beliau setelah diselamatkan putrinya dari beban isi perut unta yang diletakkan di tengkuknya oleh salah seorang pembesar Makkah, 'Uqbah bin Abi Mu'ait. Mereka yang disebut namanya dalam do'a itu kemudian semuanya terbunuh pada perang Badar. Mereka adalah para tokoh dan pemimpin kafir Makkah yang intens melakukan perlawanan sengit kepada Nabi SAW dengan beragam cara.²¹²

Dalam kesempatan lain kata *al-mala'* pernah diungkapkan oleh Fatimah ra dalam perkataannya:

هؤلاء المأ من قريش قد تعاقدوا عليك لو قد رأوك لقد قاموا إليك فقتلوك فليس منهم رجل إلا
قد عرف نصيبه من دمك

Artinya: *"Para pimpinan Quraisy itu telah bersepakat untuk membinasakanmu. Jika mereka melihatmu, maka mereka akan menyerbu kamu, kemudian mereka membunuhmu. Tidak seorang pun dari mereka kecuali mengetahui bagiannya dari darahmu."*

Perkataan itu disampaikan Fatimah kepada Nabi SAW setelah dia melihat perkumpulan para tokoh dan pemimpin kafir Makkah di dekat Ka'bah yang bersepakat untuk membunuh beliau.²¹³

Penggunaan lain dalam hadis yang memuat informasi penggunaan istilah *al-mala'* adalah hadis Ibn Mas'ud yang diriwayatkan Imam Ahmad tentang sebab

²¹² Al-Bukhari, *al-Jami' al-Sahih*, "63. Kitab Manaqib al-Ansar". "Bab Ma Laqiya al-Nabi wa Iashabih min al-Musyrikin bi Makkah", Edisi M.F 'Abd al-Baqi, (Kairo: Maktabah Salafiyah, 1403 H), III: 55, Hadis No. 3854.

²¹³ Lihat Ahmad bin Hanbal, *Al-Musnad.*, Juz III: 228-229, Hadis No. 2762.

turunnya ayat 51 sampai ayat 53 dari surat al-An'am.²¹⁴ Ayat tersebut melarang Nabi SAW mengikuti usulan dan keinginan para tokoh dan pimpinan kafir Quraisy untuk mengusir orang-orang miskin dari majlis beliau dan mereka menjanjikan akan mengikuti Nabi jika hal itu dipenuhi. Ibnu Mas'ud berkata:²¹⁵

مر المأ من قريش على رسول الله صلى الله عليه وسلم،
وعنده: حَبَّاب، وَصُهَيْب، وَبِلَال، وَعَمَار. فَقَالُوا: يَا
مُحَمَّدُ، أَرْضَيْتَ بِهَؤُلَاءِ؟ فَنَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ: وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ
يَخَافُونَ أَنْ يُخْشَرُوا إِلَىٰ رِبِّهِمْ إِلَىٰ قَوْلِهِ: أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ
بِالشَّاكِرِينَ

Artinya: Para pembesar Quraisy melewati Rasulullah SAW dan di sekitar beliau ada Khabbab, Shuhaib, Bilal, dan 'Ammar, maka mereka berkata: "Wahai Muhammad! Apakah engkau rela mereka ada di sisimu?" Maka turunlah ayat

²¹⁴ Untuk lebih memperjelas kandungan ayat-ayat tersebut berikut adalah terjemahannya: "Peringatkanlah dengannya (al-Qur'an) orang yang takut akan dikumpulkan menghadap Tuhannya (pada hari kiamat), tidak ada bagi mereka pelindung dan pemberi syafaat (pertolongan) selain Allah, agar mereka bertakwa (51). Janganlah engkau mengusir orang-orang yang menyeru Tuhannya di pagi dan petang hari, mereka mengharap keridaan-Nya. Engkau tidak memikul tanggung jawab sedikit pun terhadap perbuatan mereka dan mereka tidak memikul tanggung jawab sedikit pun terhadap perbuatanmu, yang menyebabkan engkau (berhak) mengusir mereka sehingga engkau termasuk orang-orang yang zalim (52). Demikianlah, Kami telah menguji sebagian mereka (orang yang kaya) dengan sebagian yang lain (orang yang miskin), agar mereka (orang yang kaya itu) berkata: "Orang-orang semacam inilah di antara kita yang diberi anugerah oleh Allah?" (Allah berfirman): "Tidakkah Allah lebih mengetahui tentang mereka yang bersyukur (kepada-Nya)" (53).

²¹⁵ Ibnu Kasir, *Tafsir.*, Juz VI, hal. 43.

:Peringatkanlah dengannya(*al-Qur'an*) orang-orang yang takut akan dikumpulkan menghadap Tuhannya (pada hari kiamat).., sampai firman Allah "Tidakkah Allah lebih mengetahui tentang mereka yang bersyukur (kepada-Nya)?"

Adapun penggunaan kata *al-mala'* dalam hadis dalam konteks Madinah ditunjukkan oleh perkataan Nabi SAW ketika beliau ikut bekerjasama membangun parit dalam persiapan perang khandak. Beliau berdedendang:

لَوْلَا أَنْتَ مَا اهْتَدَيْنَا نَحْنُ ، وَلَا تَصَدَّقْنَا وَلَا صَلَّيْنَا ،
فَأَنْزَلْنَا سَكِينَةً عَلَيْنَا
إِن الْأَلَى قَدْ بَعَّوْا عَلَيْنَا ، إِذَا أَرَادُوا فِتْنَةً أَيْبِنَا

Artinya: Jika tidak ada Engkau (Allah) niscaya kami tidak akan mendapat petunjuk. Dan kami tidak akan bersedekah dan juga shalat. Maka turunkanlah ketenangan pada kami. Sesungguhnya para pemuka itu telah berbuat jahat kepadan kami. Jika mereka ingin mengganggu kami, maka kami akan menolaknya.

Menurut al-Bukhari kemungkinan yang dimaksud dengan kata *al-ula* oleh Nabi SAW adalah *al-mala'*.²¹⁶

Hadis-hadis di atas menjadi bukti kuat bahwa istilah *al-mala'* mengalami penyempitan makna dalam penggu

²¹⁶ Lihat al-Bukhari, *al-Jami'*, Juz IV: 351, Hadis No. 7236.

naannya di masa Islam. Terma *al-mala'* yang semula merujuk pada para tokoh dan pemimpin Mekah yang terlibat dalam keanggotaan di Dar al-Nadwah secara umum, menjadi bermakna khusus hanya merujuk pada para penentang dakwah Nabi SAW. Pada gilirannya terma ini berkonotasi negatif, sehingga tidak lazim lagi digunakan untuk menyebut para pemimpin dan tokoh pada masa Islam berikutnya.

C. Terma *al-Mala* Dalam al-Quran

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya bahwa terma *al-mala'* adalah istilah yang banyak disebutkan dalam al-Qur'an yang berkaitan dengan kisah-kisah para nabi dan kondisi umatnya yang menentang seruan tersebut. Kata *al-mala'* (المالء)²¹⁷ sendiri disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak tiga puluh kali yang tersebar dalam dua belas surat. Dari tiga puluh kali pengungkapannya, hanya sekali saja terdapat dalam surat madaniyah, dan selebihnya terdapat dalam surat makiah.²¹⁸

²¹⁷ Kata *al-mala'* diungkapkan al-Qur'an dalam bentuk ma'rifat dan nakirah. Yang ma'rifat terbagi dua, 21 kali diungkapkan dengan memakai alif lam (المالء) dan 8 kali dengan *idafah* kepada *damir* atau kata ganti (ملئهم، ملئنه، ملئ). Adapun dalam bentuk nakirah (ملاء) hanya diungkapkan sekali saja. Kata *al-mala'* juga disebutkan al-Qur'an dalam bentuk kata kerja baik bentuk *mudari'* maupun *madi* seperti، لاملأن، ملئت، امتلأت. Bentuk lain yang juga ditemukan adalah bentuk *ism al-fa'il* seperti ملء dan bentuk *masdar* seperti ملء.

²¹⁸ Surat madaniyah yang dimaksud adalah surat *al-Baqarah* ayat 246. Adapun kata *al-mala'* dalam surat-surat makiah adalah sebagai berikut: QS. Al-A'raf (7): 60, 66, 75, 88, 90, 103, 109,127; QS. Hud (11): 27, 38, 97; QS. Yusuf (12): 43; QS. Al-Mu'minun (23): 24, 33, 46; QS. Al-Syu'ara' (26): 34; QS. Al-Naml (27): 29,32, 38; QS. Al-Qasas (28): 20, 32, 38; QS. Al-Saffat (37): 8; QS. Sad (38): 6, 69; QS. Al-Zukhruf (43): 46. Mengenai maksud dari istilah Makkiah dan Madaniyah ada tiga

Fakta ini menunjukkan bahwa pembicaraan al-Qur'an tentang *al-mala'* hampir semuanya diungkapkan pada periode Makkah dan hanya sekali saja diungkapkan pada periode Madinah. Hal ini menjadi indikasi kuat bahwa keterikatan pembicaraan tentang *al-mala'* dalam kisah al-Qur'an dengan konteks historis kenabian Rasulullah SAW di Makkah lebih dominan dari pada pembicaraannya dalam konteks historis kenabian di Madinah. Atau dengan kata lain kontak umat Islam dengan kelompok *al-mala'* lebih intensif terjadi di Makkah dari pada di Madinah.

Pada umumnya kata *al-mala'* dalam al-Qur'an merujuk pada manusia, hanya dua kali saja penyebutannya merujuk pada malaikat.²¹⁹ Dan semua kata *al-mala'* yang merujuk kepada manusia berkaitan dengan kisah umat terdahulu selain pada surat Sad²²⁰ yang merujuk pada kafir

pendapat, 1) ayat-ayat Makkiah adalah ayat-ayat yang turun sebelum Nabi SAW hijrah ke Madinah, sementara ayat-ayat Madaniyah adalah ayat-ayat yang turun setelah peristiwa hijrah tersebut; 2) ayat-ayat Makkiah adalah ayat-ayat yang diturunkan di Makkah sedang ayat-ayat Madaniyah adalah ayat-ayat yang diturunkan di Madinah; 3) ayat-ayat makkiah adalah ayat-ayat yang ditujukan kepada penduduk Makkah sedangkan ayat-ayat madaniyah ialah ayat-ayat yang ditujukan kepada penduduk Madinah. Lihat Jalal al-Din al-Suyuti, *Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, Cet. II, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007), hal. 19-20.

²¹⁹ Yang pertama tersebut dalam ayat: لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَدِّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ . Artinya: "Mereka (syetan-syetan itu) tidak bisa mendengar (pembicaraan) para malaikat dan mereka dilempari dari segala penjuru." (QS. Al-Saffat (37): 8). Dan yang kedua terdapat dalam ayat: مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يُخْتَصِمُونَ . Artinya: "Aku tidak memiliki pengetahuan tentang malaikat itu ketika mereka berbantah-bantahan." (QS. Sad (38): 69). Para mufassir menjelaskan bahwa penyebutan malaikat dengan *al-mala'* pada ayat ini karena dua hal. *Pertama*, malaikat adalah penduduk di langit sehingga disebut *al-mala' al-a'la* sebagai lawan dari *al-mala' al-sufla* untuk menyebut manusia dan jin sebagai penduduk bumi. *Kedua*, malaikat yang dimaksud dalam ayat itu adalah para pemimpinnya yang lebih intens berkomunikasi dengan Allah.

²²⁰ Lihat (QS. Sad (38): 6).

mekah. Adapun kisah-kisah yang terkait dengan istilah *al-mala'* adalah kisah nabi Nuh as,²²¹ Hud as,²²² Shalih as,²²³ Syu'aib as,²²⁴ Yusuf as,²²⁵ Musa as,²²⁶ Sulaiman as,²²⁷ dan kisah seorang rasul²²⁸ dan seorang nabi²²⁹ yang tidak disebutkan namanya. Kata *al-mala'* juga terkait dengan kisah penguasa yaitu Talut, Fir'aun, seorang Raja di masa Yusuf as, dan Ratu Saba'.²³⁰

Penggunaan terma *al-mala'* dalam al-Qur'an umumnya diikuti dengan preposisi *min* (من). Yang dominan adalah redaksi *min qaumih* (dari sebagian kaumnya). Preposisi ini menurut al-Razi bermakna *tab'id* (sebagian) yang mengindikasikan bahwa tokoh atau pemimpin selalu merupakan minoritas dari jumlah total anggota masyarakatnya.²³¹ Dan ini merupakan hukum sosial universal yang juga ditemukan oleh para sosiolog bahwa dalam masyarakat apapun, baik yang primitif maupun modern, selalu saja yang memiliki power adalah bagian kecil dari masyarakat tersebut.²³² Dengan demikian penggunaan preposisi tadi menjadi indikasi kuat bahwa di

²²¹ Lihat QS. Al-A'raf (7): 60; QS. Hud (11): 27, 38; QS. Al-Mu'minun (23): 24.

²²² Lihat QS. Al-A'raf (7): 66.

²²³ Lihat QS. Al-A'raf (7): 75.

²²⁴ Lihat QS. Al-A'raf (7): 88, 90.

²²⁵ Lihat QS. Yusuf (12): 43.

²²⁶ Lihat QS. Al-A'raf (7): 103, 109, 127; QS. Yunus (10): 75, 83, 88; QS. Hud (11): 97; QS. Al-Mu'minun (23): 46; QS. Al-Syu'ara' (26): 34; QS. Al-Qasas (28): 20, 32, 38; QS. Al-Zukhruf (43): 46.

²²⁷ Lihat QS. Al-Naml (27): 38.

²²⁸ Lihat QS. Al-Mu'minun (23): 33.

²²⁹ Lihat QS. Al-Baqarah (2): 246.

²³⁰ Lihat QS. Al-Naml (27): 29, 32.

²³¹ Fakhruddin al-Razi, *Mafatih.*, hal. 156.

²³² TB. Bottomore, *Elit.*, hal. 4-5.

antara karakteristik golongan *al-mala'* adalah mereka merupakan minoritas dalam konteks sosialnya.

Seperti disebutkan di atas pengungkapan *al-mala'* sangat dominan dalam periode Makkah dan hanya sekali saja dalam periode Madinah. Berdasarkan kronologis turunnya surat-surat al-Qur'an yang dipegang oleh al-Zarkasyi,²³³ penyebutan *al-mala'* dimulai pada surat Sad ayat enam yang berbunyi:

وَأَنْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ امشُوا وَاصْبِرُوا عَلَىٰ آهْتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ

Artinya: “Lalu pergilah pemimpin-pemimpin mereka (seraya berkata), “Pergilah kamu dan tetaplah (menyembah) tuhan-tuhanmu, sesungguhnya ini benar-benar suatu hal yang dikehendaki.”

Dalam ayat tersebut istilah *al-mala'* merujuk pada para tokoh dan pemimpin kafir Quraisy. Sebagaimana disebutkan oleh Ibnu Kasir mengenai *asbab al-nuzul*-nya, mereka berkumpul dan bermusyawarah mencari solusi untuk menghentikan dakwah Rasulullah SAW. Di antara para pemuka Quraisy yang hadir adalah Abu Jahl bin Hisyam, al-'As bin Wa'il, al-Aswad bin al-Mut}allib, dan al-Aswad bin 'Abd al-Yagus. Akhirnya diputuskan untuk

²³³ Berdasarkan kronologis tersebut surat-surat yang memuat istilah *al-mala'* sebagaimana telah disebutkan dalam catatan kaki di atas dapat diurutkan sebagai berikut: Sad, al-A'raf, al-Syu'ara', al-Naml, al-Qasas, Yunus, Hud, Yusuf, Saffat, al-Zukhruf, al-Mu'minin, al-Baqarah. Lihat Badr al-Din al-Zarkasyi, *al-Burhan.*, hal. 137. Lihat pula M. Quraish Shihab dkk., *Sejarah dan 'Ulum al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), hal. 65-68.

mengirim utusan menghadap Abu Talib dan memintanya untuk mengingatkan Nabi SAW agar menghentikan dakwah. Ketika mereka diberitahu bahwa Nabi SAW tidak bersedia memenuhi permintaan mereka, mereka pulang dan saling berpesan agar tetap meyakini dan menyembah tuhan-tuhan mereka, serta bersabar untuk tidak terpengaruh oleh dakwah Nabi SAW. Dan turunlah ayat itu sebagai respon atas peristiwa tersebut.²³⁴

Sebab turunnya ayat tersebut semakin mempertegas dan memperjelas arah dan misi pembicaraan *al-mala'* dalam kisah al-Qur'an, setelah sebelumnya ditunjukkan secara umum oleh komposisi dan frekwensi penyebutannya dari sisi *makki madani*. Objek pembicaraan *al-mala'* akan terarah pada para pemuka dan pemimpin kafir Makkah sebagai realitas yang nyata dalam konteks sosial dakwah Nabi SAW.

Memperhatikan ayat-ayat sebelum dan sesudahnya, konteks ayat di atas berkenaan dengan kesombongan dan permusuhan yang dilancarkan para pembesar kafir Makkah terhadap Nabi SAW, serta berita kebinasaan umat-umat terdahulu. Mereka menuduh beliau sebagai tukang sihir, pendusta, dan mereka-reka agama. Selain itu mereka menganggap asing konsep tauhid dan mereka merasa keberatan al-Qur'an diturunkan kepada Nabi SAW. Maka AllahSwT.menegaskan bahwa sikap yang sama telah jauh sebelumnya dilakukan oleh kaum Nuh as, kaum 'Ad, Fir'aun, Samud, kaum Lut, dan kelompok-kelompok penentang para nabi dan rasul. Karena sikapnya itu al-Qur'an menegaskan bahwa mereka semua pantas mendapat siksa Allah SAW.²³⁵

²³⁴ Ibnu Kasir, *Tafsir.*, Juz XIV, hal. 74-75. Lihat juga 'Ali bin Ahmad al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul*, (Beirut: 'Alam al-Kutub, tt.), hal. 275-276.

²³⁵ Lihat QS. Sad (38): 1-16.

Meskipun urutan surat berdasarkan kronologi turunya tidak disepakati, fakta bahwa *al-mala'* diungkapkan pertama kali merujuk kepada para tokoh dan pemimpin kafir Makkah, paling tidak berdasarkan model kronologis al-Zarkasyi, menjadi menarik berkaitan dengan penggunaan terma *al-mala'* berikutnya yang berada dalam konteks ayat-ayat kisah. Hal ini mempertegas karakter *waqi'iyah* dari kisah-kisah al-Qur'an yang disematkan oleh para ulama.²³⁶ Artinya penggunaan terma *al-mala'* dalam kisah-kisah al-Qur'an membawa misi yang kongkrit dan kontekstual dengan konteks historisnya pertama kali agar menjadi pelajaran, baik bagi Nabi SAW dan kaum muslimin sebagai *agen of change* maupun bagi elite-elite Mekah sebagai golongan *al-mala'* sendiri yang menjadi sasaran transformasi sosial waktu itu. Di samping itu, penggunaan terma itu akan mempermudah audiens, baik audiens historis maupun audiens kontemporer, dalam menangkap pesan-pesan kisah al-Qur'an yang disampaikan Nabi SAW di awal dakwahnya yakni periode Makkah. Karena, terma *al-mala'* telah memiliki rujukan makna yang sangat jelas dalam pengungkapan pertamanya. Dan ini sejalan dengan hukum universal yang Allah tetapkan dalam pengutusan para nabi dan rasul yang diterangkan dalam ayat:²³⁷

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ

Artinya: "Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, agar dia dapat memberi penjelasan kepada mereka."

Setelah pengungkapan pertamanya pada Surat Sad ayat enam yang merujuk pada para pemuka kafir Quraisy

²³⁶ Lihat Hadi Ma'rifah, *Syubuhah*, hal. 422-423.

²³⁷ QS. Ibrahim (14): 4.

yang menentang dakwah Nabi SAW, pengungkapan istilah *al-mala'* pada periode Makkah berikutnya berkaitan dengan kisah-kisah al-Qur'an. Penggunaan istilah *al-mala'* dapat dibedakan kedalam dua konteks utama. Konteks pertama dan yang paling dominan adalah konteks perdebatan antara golongan *al-mala'* dengan para nabi dan rasul, dan konteks yang kedua adalah konteks musyawarah antara raja (*al-malik*) dengan para pejabat dan tokoh masyarakatnya. Pemilahan dan pemahaman terhadap dua konteks itu sangat penting untuk mencapai pemaknaan yang komprehensif terhadap terma *al-mala'* dan untuk menghindari kesalahpahaman yang sering terjadi yaitu membatasi makna *al-mala'* hanya pada barisan penentang para nabi dan rasul saja.

D. Sifat-sifat Al-Mala Dalam Kisah.

Sebagaimana yang telah menjadi istilah populer dalam kisah para nabi bahwa *al-mala* adalah kelompok elit pembangkang terhadap dakwah para nabi. Kesan tersebut dapat dipahami karena memang dalam realitas ayat-ayat yang menyinggung tentang umat yang menolak menerima dakwah al-Qur'an acapkali menggunakan kata *al-mala* yang dialamatkan kepada mereka. Padahal jika dikaji lebih mendalam, kata *al-mala* sendiri tidak selamanya negatif, tidak semua kata *al-mala* tertuju pada kelompok yang menentang dan inkar, tapi juga digunakan untuk menggambarkan kondisi orang-orang atau kelompok yang baik. Dalam hal ini, dapat dilihat macam-macam sikap *al-mala* terhadap dakwah kenabian para utusan Allah Swt.

1. Al-Mala Yang Konfrontatif

Dalam konteks yang pertama al-Qur'an merekam dialog para nabi dan rasul dengan para tokoh dan pemimpin kaumnya. Ada dua model struktur sosial dalam konteks dialog tersebut. Struktur pertama terdiri dari rasul, *al-mala'* (pemimpin dan tokoh), dan masyarakat umum. Model struktur ini tercermin dalam kisah Nuh as, Hud as, Salih as dan Syu'aib as. Terma ini digunakan sebanyak sembilan kali dalam konteks kisah keempat Nabi tersebut, yaitu empat kali dalam kisah Nuh as, masing-masing satu kali dalam kisah Hud as dan Salih as, dan dua kali dalam kisah Syu'aib as. Satu kali lagi tepatnya dalam surat al-Mu'minun diperdebatkan antara merujuk pada Hud as atau pada Salih as.

Dalam model struktur ini *al-mala'* merupakan pemuka dan pemimpin masyarakat yang menolak misi nabi dan rasul. Mereka memimpin kendali dalam penolakan misi tersebut. Dalam istilah Ibnu 'Asyur mereka menjadi jubah yang mengatasnamakan kaumnya dalam menghadapi para nabi dan rasul.²³⁸ Golongan *al-mala'* dalam konteks ini lebih menyerupai konteks para tokoh dan pemimpin Mekah di masa Nabi SAW. Mereka adalah para tokoh dan pemimpin yang berkedudukan, kaya, cerdik pandai, dan terhormat. Karakteristik seperti itu tercermin dari persepsi mereka terhadap Nuh as dan pengikutnya dalam ayat:²³⁹

فَقَالَ الْمَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا
وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِّئِ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى
لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ

²³⁸ Ibnu 'Asyur, *Tafsir.*, hal. 190.

²³⁹ QS. Hud (11): 27.

Artinya: “Maka berkatalah para pemuka yang kafir dari kaumnya (Nuh as), “Kami tidak melihat engkau melainkan hanya seorang manusia (biasa) seperti kami, dan kami tidak melihat orang yang mengikuti engkau, melainkan orang yang hina dina di antara kami yang lekas percaya. Kami tidak melihat kamu memiliki kelebihan apapun atas kami, bahkan kami menganggap kamu adalah orang pendusta.”

Menurut al-Razi yang dimaksud oleh perkataan mereka ‘orang-orang hina dan lekas percaya’, adalah bahwa pengikut Nuh as itu sedikit hartanya, tidak punya kedudukan, pekerjaannya hina, dan tidak cerdas.²⁴⁰ Dengan kondisi seperti itu maka mereka menyimpulkan bahwa Nuh as dan kaumnya tidak memiliki kelebihan apa pun atas mereka. Penilaian itu menjadi indikasi mereka tertipu oleh kelebihan material, intelektual, dan jabatan yang mereka miliki sehingga merendahkan orang lain.

Karakteristik golongan *al-mala'* sebagai orang kaya ditunjukkan pula oleh indikasi-indikasi lain dalam beberapa ayat. Di antaranya mereka merupakan orang-orang yang diberi keluasaan harta (QS. Al-Mu'minun (23): 33); mereka tidak mau bergabung dengan orang miskin dan meminta agar nabi mereka mengusir orang-orang tersebut dari sisinya (QS. Hud (11): 29); dan mereka merendahkan orang-orang lemah (QS. Al-A'raf (7): 75).

Karakteristik *al-mala'* sebagai para pemimpin ditunjukkan oleh beberapa ayat bahwa mereka memiliki power dalam menghalang-halangi nabi dan para pengikutnya dan menakut-nakuti serta mengancam mereka (QS. Al-A'raf 7: 86, 88). Indikasi lain bahwa *al-mala'* adalah para pemimpin ditunjukkan oleh upaya-upaya mereka

²⁴⁰ Al-Razi, *Ma'fatih.*, Juz XVII, hal. 219-220.

untuk mengarahkan dan mempengaruhi para pengikutnya agar tidak menjadi pengikut nabi atau rasul (QS. Al-Mu'minin 23: 24).

Adapun karakteristik *al-mala'* sebagai orang pandai bersiasat selain ditunjukkan oleh anggapan mereka dalam ayat di atas, juga ditunjukkan oleh kemampuan mereka mengaburkan dakwah nabi dengan pengertian-pengertian lain yang menyesatkan. Kemampuan seperti itu tentu memerlukan kelihaihan bermain logika dan analisa sosio historis di masa itu. Di antaranya mereka menafsirkan dakwah Nuh as sebagai upaya mencari popularitas dan kedudukan (QS. Al-Mu'minin (23): 24). Dalam ayat lain berkaitan dengan dakwah Syu'aib as mereka mencoba mengkaburkannya dengan mengatakan bahwa dakwah tersebut akan membawa kerugian (QS. Al-A'raf (7): 90). Kerugian yang dimaksud mereka adalah kerugian berkurangnya harta karena mengikuti saran Syu'aib as untuk meninggalkan kecurangan dalam aktifitas perekonomian.

Sedangkan model struktur sosial yang kedua terdiri dari rasul atau nabi, penguasa, *al-mala'*, dan masyarakat. Dalam model kedua ini *al-mala'* berkolaborasi dengan penguasa dalam menolak misi nabi atau rasul. Keduanya bahu membahu dalam menekan rasul dan kaumnya sehingga misi yang dibawa terhambat dan tidak diterima oleh masyarakat. Model struktur kedua ini tercermin dalam kisah Musa as yang menghadapi Fir'aun dan *al-mala'* sekaligus. *Al-mala'* dalam konteks ini merujuk pada para tokoh dan pejabat utama yang dekat dengan Fir'aun, seperti Haman.²⁴¹ Dengan kedudukan seperti itu tentu saja mereka mendapat fasilitas harta sehingga selain dapat dikategorikan

²⁴¹ QS. Gafir (40): 36.

sebagai orang-orang berkedudukan juga dapat dianggap sebagai orang-orang kaya. Kondisi demikian tersurat dalam pengaduan Musa as berikut:²⁴²

وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي
الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَيَّ
أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ
الْأَلِيمَ

Artinya: "Musa berkata: "Ya Tuhan kami, sesungguhnya Engkau telah memberikan kepada Fir'aun dan pemuka-pemuka kaumnya perhiasan dan harta kekayaan dalam kehidupan dunia, ya Tuhan kami akibatnya mereka menyesatkan (manusia) dari jalan Engkau. Ya Tuhan kami, binasakanlah harta benda mereka, dan kunci matilah hati mereka, maka mereka tidak beriman hingga melihat siksa yang pedih".

Mereka juga merupakan orang-orang cerdas pandai seperti diisyaratkan oleh kedudukan mereka sebagai dewan musyawarah yang selalu dirujuk pendapatnya oleh Fir'aun. Seperti yang diceritakan al-Qur'an ketika Fir'aun meminta saran dalam menghadapi Musa as.²⁴³

Kedua model struktur sosial yang melatarbelakangi pengungkapan *al-mala'* dalam al-Qur'an setidaknya memberikan gambaran bahwa ada dua model *al-mala'* dalam konteks perdebatan dengan para nabi dan rasul. Model yang pertama yaitu *al-mala'* yang independen dan dominan dalam aksi penolakannya terhadap misi rasul. Sedangkan

²⁴² QS. Yunus (10): 88.

²⁴³ QS. Al-A'raf (7): 109-112; QS. Al-Syu'ara' (26): 34-37.

model yang kedua yaitu *al-mala'* yang disamping memanfaatkan kelebihan dirinya sendiri juga berkolaborasi dengan penguasa. Tentu menghadapi model yang kedua ini lebih berat kondisinya dibanding yang pertama. Dan mungkin inilah rahasia dominannya kisah Musa as dalam al-Qur'an untuk menjadi pelajaran bagi Nabi SAW dalam mengemban misi dakwahnya dalam menghadapi kelompok tokoh dan pemimpin kafir Makkah. Penyebutan *al-mala'* dalam kisah Musa as merupakan pengungkapan terbanyak dalam al-Qur'an yaitu sebanyak tiga belas kali.

Sikap mereka nampak penuh arogansi dan sangat agresif. Dan ini tidak jauh berbeda dengan sikap para pemuka kafir Makkah terhadap Nabi SAW. Maka semakin jelaslah karakter *waqi'iyah* dari kisah *al-mala'* dalam al-Qur'an. Demikian konteks pertama pembicaraan al-Qur'an mengenai *al-mala'* atau elite pada periode Makkah.

2. *Al-Mala'* yang Tidak Konfrontatif

Konteks yang kedua dari pembicaraan al-Qur'an mengenai terma *al-mala'* dalam periode Makkah adalah konteks aktifitas musyawarah antara penguasa dengan para pejabat dan para pemuka masyarakat. Pembicaraan mengenai golongan *al-mala'* dalam konteks ini berkaitan dengan kisah Sulaiman as, Ratu Saba', dan seorang Raja di masa Yusuf as. Dalam konteks ini pembicaraan al-Qur'an lebih fokus pada peran golongan *al-mala'* sebagai dewan musyarah yang diminta pendapat-pendapatnya oleh penguasa. Al-Qur'an mengisahkan permintaan para penguasa itu dengan redaksi *aftuni* (أفتوني) yang artinya 'terangkanlah kepadaku'. Redaksi itu disampaikan oleh

seorang Raja di masa Yusuf as ketika meminta *al-mala'* menta'wil mimpinya seperti tersurat dalam ayat berikut:²⁴⁴

يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ

Artinya: "Wahai orang-orang terkemuka: "Terangkanlah kepadaku tentang ta'bir mimpiku itu jika kamu dapat mena'birkan mimpi."

Redaksi yang sama juga disampaikan oleh Ratu Balqis ketika meminta pendapat *al-mala'* dalam menanggapi surat yang dilayangkan oleh Sulaiman as (QS. Al-Naml (27): 32). Cara yang senada juga dilakukan Sulaiman as ketika meminta *al-mala'* menghadirkan istana Ratu Saba' sebelum kedatangannya (QS. Al-Naml (27): 38). Pada umumnya para mufassir memaknai *al-mala'* dalam konteks ini dengan para pemuka dan para tokoh. Makna ini terlalu umum dan tidak memberikan pembeda dengan *al-mala'* dalam konteks struktur sosial yang pertama tadi. Konteks ini lebih dekat kepada kisah Fir'aun di mana *al-mala'* berada di bawah kekuasaan penguasa. Dalam hal ini Ibnu Kasir memberikan makna yang lebih spesifik dan jelas. Menurutnya *al-mala'* dalam konteks Raja di masa Yusuf as adalah para dukun, pemuka, dan para pejabat.²⁴⁵ Dan dalam konteks Ratu Saba' dia memaknai *al-mala'* dengan para pejabat, menteri, dan para pemuka.²⁴⁶

Yang menarik dalam konteks ini pembicaraan al-Qur'an tentang golongan *al-mala'* menghadirkan karakter yang berbeda dengan konteks pertama tadi. Tidak ada arogansi dan agresifitas pengingkaran kenabian. Untuk konteks kisah Sulaiman as mungkin dapat dipahami, karena kelompok *al-mala'* dapat dipastikan sebagai orang-orang

²⁴⁴ QS. Yusuf (11): 43.

²⁴⁵ Ibnu Kasir, *Tafsir.*, Vol. XIII, hal. 47.

²⁴⁶ Ibnu Kasir, *Tafsir.*, Vol. X, hal. 403.

beriman dengan indikasi mereka berada dalam penguasaan seorang penguasa yang juga nabi dan rasul.

Sedangkan dalam kisah Ratu Saba' dan Raja di masa Yusuf as *al-mala'* sama-sama belum beriman ketika terjadi dialog dan mereka disebut *al-mala'*. Namun, kemudian al-Qur'an mencatat keimanan Ratu Saba'²⁴⁷ dan kemungkinan besar diikuti oleh pejabat dan tokoh bawahannya. Al-Qur'an juga mencatat kedekatan sang Raja tadi dengan Yusuf as ketika dia mengangkatnya menjadi menteri.²⁴⁸ Meskipun tidak ada kepastian keimanan sang Raja, tapi paling tidak dia tidak menampakkan kesombongan dan konfrontasi kepada Yusuf as. Dan itu kemungkinan besar diikuti oleh para pejabat dan tokoh bawahannya. Jadi *al-mala'* dalam konteks kedua ini adalah para pemimpin dan pemuka yang beriman, atau yang kafir dan kemudian beriman, dan atau yang belum dapat dipastikan keimanannya tapi mereka tidak memusuhi nabi dan rasul. Dengan demikian tidak tepat kalau dikatakan bahwa terma *al-mala'* dalam al-Qur'an digunakan hanya untuk merujuk para pemuka yang durhaka seperti pendapat Quraish Shihab.²⁴⁹

Penjelasan di atas menunjukkan adanya perluasan makna dari terma *al-mala'* dalam al-Qur'an, yang semula hanya merujuk pemuka-pemuka kafir Makkah atau orang-orang yang sama dengan mereka dalam kisah-kisah umat terdahulu, kemudian juga merujuk model *al-mala'* yang beriman dan berprilaku baik, dan model *al-mala'* yang tidak beriman tapi tidak memusuhi misi nabi. Perluasan makna ini seolah ingin memberi wawasan dan pelajaran kepada

²⁴⁷ QS. Al-Naml (27): 44.

²⁴⁸ QS. Yusuf (11): 54.

²⁴⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. IX, Cet. I, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hal. 181.

para pemuka kafir Makkah. Sulaiman as dengan segenap pejabat dan pemuka kerajaannya yang dianugrahi kenabian dan kekuasaan yang besar mereka beriman dan selalu bersyukur dengan senantiasa menyadari bahwa semua kelebihan itu adalah karunia Allah SWT, sehingga mereka tidak menjadi sombong dengan segenap kelebihannya itu. Bahkan mereka selalu menghadirkan rasa takut tidak termasuk hamba yang bersyukur.²⁵⁰ Ratu Saba' yang kerajaannya diinformasikan Hud Hud kepada Sulaiman as sebagai kerajaan yang besar (*'arsy 'azim*) pada akhirnya beriman dengan mengikuti Sulaiman as. Dan Raja di masa Yusuf as meski tidak beriman mereka tidak menindas, bahkan sebaliknya dia menjadikan Yusuf as sebagai orang terdekatnya.

Sikap-sikap itu kontras dengan sikap-sikap pemuka kafir Makkah yang terjebak dalam kungkungan kesombongan karena kelebihan-kelebihan material yang menyebabkan mereka arogan dan menindas Nabi SAW dan para pengikutnya.

3. *Al-mala'* yang Munafik.

Adapun penggunaan terma *al-mala'* dalam periode Madinah, seperti telah disebutkan sebelumnya, hanya sekali saja yaitu pada surat Al-Baqarah ayat 246:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا
لِنَبِيِّهِمْ هُمْ أَرْبَعَةٌ لَنَا مَلَائِكَةٌ نُنَادِيْنَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ
عَسَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَيكُمْ الْقِتَالُ إِلَّا أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا إِلَّا

²⁵⁰ QS. Al-Naml (27): 19,40.

نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا
 كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ
 بِالظَّالِمِينَ

Artinya: “Apakah kamu tidak memperhatikan pemuka-pemuka Bani Israil sesudah Nabi Musa, yaitu ketika mereka berkata kepada seorang Nabi mereka:”Angkatlah untuk kami seorang raja supaya kami berperang di jalan Allah”. Nabi mereka menjawab:”Mungkin sekali jika kamu nanti diwajibkan berperang, kamu tidak akan berperang.” Mereka menjawab:”Mengapa kami tidak berperang di jalan Allah, padahal sesungguhnya kami telah diusir dari kampung halaman kami dan dari anak-anak kami?”. Maka tatkala perang itu diwajibkan atas mereka, mereka pun berpaling, kecuali beberapa orang-orang saja di antara mereka. Dan Allah Maha Mengetahui orang-orang yang zalim.”

Ayat tersebut bercerita tentang permintaan pemuka Bani Israil terhadap nabinya agar dipilih seorang raja yang akan memimpin mereka dalam menghadapi penindasan Raja Jalut. *Al-Mala'* dalam konteks ini adalah pemuka-pemuka Bani Israil yang beriman yang telah mengalami degradasi keimanan. *Al-mala'* berada dalam struktur sosial yang terdiri dari raja, nabi, al-mala', dan Bani Israil. Keimanan mereka ditunjukkan oleh sikap mereka menyampaikan usulan kepada nabi dan kata-kata 'di jalan Allah' (*fi sabilillah*) dalam usulan tersebut. Sedangkan degradasi keimanan mereka ditunjukkan oleh pengingkaran sebagian besar dari mereka untuk ambil bagian dalam jihad yang mereka usulkan sendiri. Mereka juga menolak

kepemimpinan Talut yang merupakan wahyu melalui sang nabi dengan alasan kemiskinan dan bukan keturunan bangsawan (QS. Al-Baqarah 2: 247).

Tema pembicaraan tentang *al-mala'* dalam ayat di atas fokus pada pembinaan dan kaderisasi kaum beriman untuk menghasilkan generasi unggul dalam mencapai kejayaan. Dan hal itu dikemukakan dalam konteks kepemimpinan yang kuat seperti yang dilakukan Talut. Kepemimpinan Talut dipilih sebagai contoh bukan tanpa makna. Ia dipilih karena kepemimpinannya dengan seizin Allah menjadi cikal bakal kejayaan Bani Israil di masa kerajaan Daud as dan Sulaiman as.²⁵¹ Daud as sendiri adalah salah satu lulusan kaderisasi Talut yang perang tandingnya dengan Jalut menjadi legenda dunia sepanjang masa. Pembicaraan *al-mala'* seperti itu jelas menjadi pelajaran bagi orang-orang beriman pengikut Nabi SAW yang sedang meretas negara Madinah yang mulai dirongrong oleh gerakan kemunafikan. Kisah tadi mengingatkan bahwa keimanan tidak cukup menjadi garansi untuk mencapai kejayaan, tapi keimanan harus teruji dalam aksi nyata.

Penjelasan itu menunjukkan perkembangan lanjut dari penggunaan *al-mala'* dalam al-Qur'an. *Al-mala'* merujuk pada pemuka-pemuka masyarakat yang beriman tapi masih mengalami degradasi yang serius dari keimanannya. Pembicaraan diarahkan kepada orang-orang beriman untuk meraih keimanan yang sejati dengan mengeliminasi degradasi-degradasi yang akan menjadi hambatan dalam menggapai kejayaan.

Demikian penggunaan dan perkembangan terma *al-mala'* dalam al-Qur'an. Pembahasan di atas mengindikasikan ada beberapa terma-terma lain yang berkaitan terma *al-mala'*

²⁵¹ Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an*, Jilid III, Cet. XXXIV, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2004), Juz I, hal. 3-4

yang mencerminkan pihak-pihak yang terkait erat dengan kelompok *al-mala'* dalam struktur sosialnya. Terma-terma tersebut akan diuraikan dalam pembahasan berikutnya sehingga lebih jelas lagi pemaknaan dan kaitannya dengan pokok pembahasan.

E. Kata Terkait Makna Al-Mala'

Pembicaraan tentang *al-mala'* dalam kisah-kisah al-Qur'an seperti dijelaskan di atas terkait dengan beberapa terma-terma lain yang menunjukkan status sosial tertentu. Ada empat terma yang inten terkait yaitu *rasul*, *nabi*, *malik*, dan *qaum*.. Keterkaitan *al-mala'* dengan keempat terma itu mencerminkan relasi-relasi sosial antara mereka dengan pihak-pihak lain.

1. Hubungan Al-Mala' dan al-Qaum

Pihak terakhir yang memiliki relasi sosial dengan *al-mala'* adalah masyarakat. Bahasa al-Qur'an untuk merujuk masyarakat dalam konteks kisah *al-mala'* pada umumnya menggunakan kata *qaum*. Ada juga yang langsung secara spesifik menyebut nama tertentu, seperti penyebutan Bani Israil, Samud, dan Madyan. Penggunaan kata *qaum* ada dua bentuk: *pertama*, kata *qaum* digabung dengan kata ganti yang merujuk pada nabi atau rasul; *kedua*, kata *qaum* digabung dengan nama penguasa seperti Fir'aun. Ini mengindikasikan bahwa masyarakat dalam konteks kisah *al-mala'* adalah objek dakwah nabi dan pada saat yang sama secara fakta sosial mereka merupakan masyarakat yang memiliki pemimpin tersendiri. Para pemimpin tersebut telah melakukan berbagai kezaliman yang berdampak pada

kehidupan masyarakatnya sehingga Allah mengirimkan para rasul dan nabi untuk program *islah* atau reformasi.²⁵²

Kondisi di atas menimbulkan kekhawatiran *al-mala'* atas kedudukan dan kepemimpinan mereka. Maka timbullah upaya-upaya mereka untuk mempengaruhi masyarakat agar tidak tunduk dan mengikuti dakwah para nabi dan rasul. Seperti kekhawatiran para pemuka kerajaan Fir'aun yang mengatakan:²⁵³

وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ
وَيَذَرَكْ وَأَهْلَتَكَ

Artinya: *"Berkatalah pembesar-pembesar dari kaum Fir'aun: "Apakah kamu membiarkan Musa dan kaumnya untuk membuat kerusakan di bumi ini (Mesir) dan meninggalkan kamu serta tuhan-tuhanmu."*

Begitu kekhawatiran kaum Syu'aib sehingga mereka menebar ancaman bagi siapapun dari masyarakat yang mengikuti Nabi Syu'aib, seperti dijelaskan ayat: ²⁵⁴

لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي
مِلَّتِنَا

Artinya: *"Sungguh kami akan mengusir kamu wahai Syu'aib dan orang-orang yang beriman bersamamu dari kampung kami, atau kamu kembali pada agama kami."*

Demikian relasi *al-mala'* dengan masyarakatnya berada dalam konteks mempengaruhi mereka dengan

²⁵² QS. Hud (11): 88.

²⁵³ QS. Al-A'raf (7): 127 .

²⁵⁴ QS. Al-A'raf (7): 88.

berbagai cara. Mereka menjadi lebih menderita, karena di samping kezaliman-kezaliman para pemimpin tersebut sebelum kedatangan rasul, mereka menanggung kezaliman baru dari para pemimpinnya sebagai upaya memproteksi pengaruh rasul. Dari itu al-Qur'an memberi karakter masyarakat tersebut dengan istilah *mustad'afin* atau orang-orang yang lemah yang dieksploitasi.

2. Kata Rasul, dan Nabi

Pembicaraan tentang *al-mala'* dalam kisah al-Qur'an hampir semuanya dikaitkan dengan para rasul. Ada enam rasul yang terkait dengan *al-mala'*, yaitu kisah Nuh as, Hud as, Salih as, Syu'âib as, dan Musa as, Sulaiman as. Semuanya diceritakan dalam konteks periode Makkah. Relasi dengan lima rasul yang pertama merupakan relasi negatif berupa penentangan dan perlawanan. Sedangkan relasi dengan rasul yang terakhir mencerminkan relasi positif. Adapun dalam konteks periode Madinah pembicaraan tentang *al-mala'* hanya dikaitkan dengan seorang nabi yang tidak disebut namanya seperti telah dijelaskan tadi.

Pengungkapan terma *rasul* dalam konteks kisah *al-mala'* ada tiga bentuk. Bentuk pertama berupa penegasan Allah bahwa Dia telah mengutus seseorang menjadi rasul kepada masyarakat tertentu (QS. Al-A'raf 7:60). Bentuk yang kedua berupa penegasan seorang rasul kepada *al-mala'* dan kaumnya bahwa dia adalah seorang utusan Allah yang diutus kepada mereka (QS. Al-A'raf 7:104, al-Syu'ara' 26:16). Dan yang terakhir berupa pembicaraan *al-mala'* sendiri yang meragukan status kerasulan seorang rasul yang diutus kepada mereka (QS. Al-A'raf 7:75).

Terma *rasul* dan *nabi* sangat dominan dalam al-Qur'an, terutama ayat-ayat kisah. Akar katanya yang terdiri

dari *ra sin dan lam* menunjukkan makna kebangkitan, kekuatan, semangat kembali, dan penambahan. Makna ini setidaknya mengindikasikan bahwa kehadiran rasul dalam suatu masyarakat membawa kebangkitan, menambah kekuatan, dan memunculkan semangat baru bagi mereka dalam memperbaiki kondisi sosial. Penggunaan terma *rasul* dalam al-Qur'an umumnya merujuk kepada manusia yang dipilih Tuhan, Allah SWT, untuk menyampaikan risalah-Nya. Ada pula penggunaannya yang merujuk kepada malaikat.²⁵⁵ Adapun yang terkait dengan kisah *al-mala'* adalah makna pertama.

Adapun terma *nabi* ada dua pendapat mengenai asal katanya. Pendapat pertama mengatakan bahwa terma *nabi* berasal dari akar kata *nabwah* yang artinya tinggi. Makna ini mengindikasikan derajat para nabi dan rasul yang tinggi di sisi Allah SWT.²⁵⁶ Pendapat kedua menganggap terma *nabi* berasal dari akar kata *naba'a wa anba'a* artinya membawa berita besar. Makna ini mengisyaratkan bahwa misi dan ajaran yang dibawa nabi merupakan berita yang bermanfaat bagi umat manusia.²⁵⁷

Al-Qur'an tidak menyebutkan jumlah para nabi dan rasul secara jelas, dan juga tidak menyatakan secara spesifik urutan kronologis kenabian dari Adam as hingga Muhammad SAW. Allah juga menegaskan bahwa tidak semua nabi dan rasul dikisahkan dalam al-Qur'an.²⁵⁸

Al-Qur'an menjelaskan prinsip-prinsip tentang kenabian. Di antaranya adalah mereka manusia biasa (QS. Ibrahim 14:11), yang makan dan berjalan di pasar (QS. Al-Anbiya' 21:6, QS. Al-Furqan 25:7), dan mereka mempunyai

²⁵⁵ Al-Asfahani, *Mu'jam.*, hal. 220.

²⁵⁶ Al-Asfahani, *Mu'jam.*, hal. 536,

²⁵⁷ Al-Asfahani, *Mu'jam.*, hal. 535.

²⁵⁸ QS. Al-Nisa' (4): 164.

istri dan keturunan serta diberi mukjizat dengan seizin Allah (QS. Al-Ra'd 13: 38). Mereka menerima wahyu (QS. Al-Nahl 16:43) dan wajib dita'ati (QS. Al-Nisa' 4: 64). Mereka berasal dari kaumnya sendiri dan dengan bahasa mereka (QS. Ibrahim 14:4). Kewajiban mereka hanya menyampaikan risalah (QS. Al-Nahl 16:35) dengan cara menyampaikan berita gembira dan peringatan (QS. Al-An'am 6: 48, QS. Al-Kahf 18: 56). Dan risalah inti mereka adalah monoteisme (QS. Al-Anbiya' 21: 25).

Pembicaraan al-Qur'an tentang *al-mala* pada umumnya menggambarkan relasi *al-mala'* dengan para nabi dan rasul dalam menolak prinsip-prinsip kenabian seperti dijelaskan al-Qur'an di atas. Misi mereka berkaitan dengan perbaikan kehidupan sosial yang telah mengalami kebobrokan. Misi seperti ini tentu saja menghantam eksistensi pihak-pihak yang berkuasa, maka konfrontasi yang sengit terjadi di antara mereka.

Bab V

Studi Perilaku Elit dalam Kisah Al-Qur'an

Penjelasan sebelumnya menunjukkan bahwa al-Qur'an menggunakan terma *al-mala'* secara konsisten untuk merujuk para pemuka dan pemimpin dalam suatu masyarakat sebagaimana makna historisnya. Hanya saja al-Qur'an memberikan makna-makna baru yang memperluas dan memperkaya makna historisnya. Perluasan makna yang dikemukakan al-Qur'an mencakup dua hal, yaitu model struktur sosial yang melatarbelakangi keberadaan *al-mala'* dan model karakter *al-mala'* dalam kaitannya dengan misi reformasi para nabi dan rasul.

Pada mulanya al-Qur'an menggunakan terma *al-mala'* secara persis dengan makna historisnya yakni para pemuka dan pemimpin kaum kafir. Struktur sosial pada saat itu terdiri dari *al-mala'*, Nabi, dan masyarakat umum. *Al-mala'* terdiri dari para pemimpin suku, orang kaya, dan kaum cendekiawan yang membentuk aliansi dan memerankan kekuasaan. Kekuasaan mereka adalah model oligarki, yaitu kekuasaan politis yang diperankan sekelompok minoritas dalam masyarakat yang menguasai

simpul-simpul kekuasaan seperti ekonomi, kepemimpinan, dan intelektual.²⁵⁹ Dengan kekuasaan itulah kemudian mereka menjadi pihak yang menentang misi reformasi para nabi dan rasul.

Ada tiga model *al-mala'* dalam kisah al-Qur'an, yaitu *pertama, al-mala'* yang konfrontatif terhadap misi para rasul; *kedua, al-mala'* yang tidak konfrontatif terhadap misi para rasul; dan *ketiga, al-mala'* yang munafik yang tidak konsisten dalam ketaatan kepada para rasul.

A. Elit Kekuasaan Politik Fir'aun

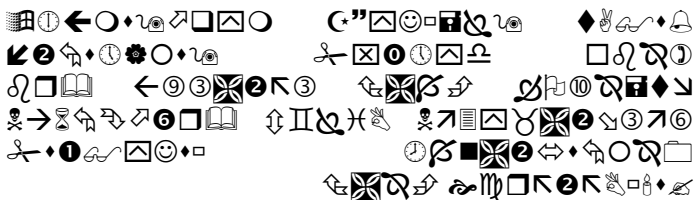
1. Nabi Musa vs Fir'aun

Kisah Fir'aun bersama dengan pengikutnya menggambarkan satu fenomena social politik yang pernah terjadi dalam lintasan sejarah manusia. Gambaran seorang raja dan penguasa yang sangat diktator. Menempatkan dirinya yang notabene sebagai manusia biasa diluar batas kemanusiaan. Ia pun bertindak sebagai elit penguasa yang mengharuskan seluruh rakyat bersujud dan mengabdikan kepadanya. Seluruh keinginan harus menjadi kenyataan dan dituruti oleh semua orang.

Selain itu, Fir'aun juga telah bertindak semena-mena terhadap rakyat. Ia sangat takabbur, dan pikirannya dialah seorang penguasa yang memiliki kekuasaan yang tak tertandingi. Ia pun menutup mata akan dakwah yang dibawah oleh Musa as. Bahwa ada Tuhan yang Maha Kuasa, dan yang memiliki kekuasaan di dunia dan di akhirat. Musa membawa misi kenabian yang menyerukan kepada kepatuhan secara total kepada AllahSwT.yang berkuasa, dan mengatur alam jagad raya ini. Akan tetapi, sikap yang

²⁵⁹ Khalil 'Abd al-Karim, *Quraisy.*, hal. 131

takabbur dan kesombongan yang sudah mendarah daging pada diri Fir'aun, ajakan dan dakwah Musa tidak ia hiraukan, bahkan sebaliknya ia mencela dan mengejek nabi Musa as..



Artinya:

"Fir'aun Berkata kepada pembesar-pembesar yang berada sekelilingnya: Sesungguhnya Musa Ini benar-benar seorang ahli sihir yang pandai. Ia hendak mengusir kamu dari negerimu sendiri dengan sihirnya; Maka Karena itu apakah yang kamu anjurkan?"

Dalam ayat di atas, Fir'aun menanggapi ajakan nabi Musa dengan sebuah ejekan bahkan tuduhan yang tidak beralasan kepada Musa as. Fir'aun menuduh Musa sebagai orang gila (majenun). Ia pun memberitahukan kepada seluruh pengikut-pengikutnya yang terpandang dalam hal ini kaum elitnya (al-mala), bahwa Musa berupaya mengusir mereka dari Mesir. Tuduhan itu dilakukan oleh Fir'aun agar masyarakat Mesir juga membenci dan menolak ajakan Musa.

Dalam ayat itu, Fir'aun pun mulai berpikir bagaimana untuk menghentikan gerakan dakwah nabi Musa, ia lalu meminta pandangan kepada para kaum elitnya yang merupakan loyalitasnya tentang cara yang tepat untuk mengalahkan Musa. Kemudian dari pada itu, para elitnya itu memberikan masukan bahwa Fir'aun harus mengumpulkan para ahli sihir kemudian mengadakan sebuah pertarungan antara Musa dengan mereka. Tujuan dari pada pertandingan ini adalah hanya untuk

menampakkan kelemahan nabi Musa dihadapan masyarakat umum, dan menguatkan kekuasaan dan kekuatan Fir'aun.

Ia pun mengumpulkan para penasihat dan pejabat dekatnya, lalu membicarakan perihal Musa as. Di antara mereka ada yang mengatakan bahwa Musa adalah pembohong dan orang gila. Sementara yang lainnya ada yang mengakui kebenaran ajaran Nabi Musa a.s tetapi mereka lebih memilih bungkam demi keselamatan dirinya.

Fir'aun berusaha menenangkan dirinya dengan meyakinkan dirinya, "Aku yakin Musa adalah ahli sihir yang pandai. Dia ingin mengusir kamu dari negerimu sendiri dengan sihirnya. Oleh karena itu, apakah yang kalian anjurkan?"

Para penasihatnya yang tak lain adalah para al-mala(kaum elit) memberikan usul, "Fir'aun benar, Musa adalah penyihir. Kini selesai sudah permasalahannya. Kita minta waktu kepada Musa dan saudaranya, Harun. Kemudian kita kumpulkan para penyihir yang ada di Mesir. Jika para penyihir tersebut sudah berkumpul, kita adu mereka dengan Musa sehingga akan terbukti bahwa Musa adalah penyihir, kemudian kita mengalahkannya. Dengan begitu, kita bisa membuka kedok Musa di hadapan rakyat Mesir dan Bani Israil".

Fir'aun mengikuti nasihat dari penasihatnya dan mengumpulkan para penyihir yang ada di Mesir. Ketika para penyihir Mesir berkumpul di istana Fir'aun dan mendengar berita tentang mukjizat Musa. Mereka menduga bahwa itu hanyalah sihir biasa. Hari yang dinanti pun tiba, orang-oang berkeruman penasaran dengan apa yang akan terjadi. Para penyihir berkata kepada Musa as, "Hai Musa! Apakah kamu yang

melemparkan dahulu atau kami yang mula-mula melemparnya?"

"Silahkan kalian yang melempar terlebih dahulu!" jawab Musa as. Para tukang sihir tersebut kemudian melemparkan tongkat dan tali yang seketika berubah menjadi ular yang sangat banyak dan memenuhi arena tersebut. Sempat terbesit takut pada diri Nabi Musa as, namun Allah menenangkannya dengan berfirman, "Kami berkata: "Janganlah kamu takut, Sesungguhnya kamulah yang paling unggul (menang). Dan lemparkanlah apa yang ada ditangan kananmu, niscaya ia akan menelan apa yang mereka perbuat. "Sesungguhnya apa yang mereka perbuat itu adalah tipu daya tukang sihir (belaka). dan tidak akan menang tukang sihir itu, dari mana saja ia datang" (QS Thaha: 68-69).

Spontan Musa as memperoleh keberaniannya kembali dan melemparkan tongkat yang ada di tangannya. Tongkat itu berubah menjadi ular besar yang melahap semua ular yang ada di arena. Para penyihir yang menyaksikan mukjizat di depan mata mereka tercengang dan segera menjatuhkan diri mereka ke tanah bersujud seraya berkata, "Kami beriman kepada Tuhan semesta alam, yaitu Tuhan Musa dan Harun!"

Fir`aun merasa geram dengan apa yang dilihatnya, ia pun berseru, "Bagaimana kalian bisa beriman kepadanya sebelum aku mengizinkannya?" Para ahli sihir menjawab, "Kami tidak memerlukan izin seseorang untuk beriman" Dengan amarah yang amat meluap-luap, Fir`aun mengancam para penyihir, "Ini adalah pemberontakan yang nyata! Tangan dan kaki kalian akan dipotong! Kalian juga akan disalib di batang pohon kurma! Ini adalah salah satu bentuk pemberontakan yang dilakukan secara terang-terangan!" Para penyihir menjawab, "Lakukanlah apa yang

engkau inginkan, Fir'aun. Kami tetap tidak akan mengutamakan engkau daripada mukjizat yang berasal dari Tuhan ini! Sesungguhnya kami telah beriman kepada Tuhan kami agar Dia mengampuni kesalahan-kesalahan kami dan sihir yang telah kami paksakan kepada kami untuk melakukannya. Dan Allah lebih baik pahala-Nya dan lebih kekal azab-Nya". "Kalau pun engkau menyiksa, membunuh, dan menyalib kami, engkau hanya bisa menyiksa kami di dunia ini. Dan hal itu tidak berarti apa-apa jika dibandingkan dengan siksaan di akhirat kelak, kami hanya mengharapkan ampunan dari Allah dan bisa masuk surga," tegas para penyihir tersebut.

Amarah Fir'aun tidak dapat terbentuk, ia pun menyalib para penyihir tersebut. Mukjizat yang telah ia lihat dengan mata kepalanya sendiri belum mampu membuka pikiran dan hatinya. Fir'aun telah buta mata hatinya dan hanya tenggelam dalam kekuasaan yang telah membutuhkan akal sehatnya.

Pada dasarnya, masyarakat Mesir adalah masyarakat yang beradab. Mereka disibukkan dengan pembangunan peradaban. Mereka memiliki kecenderungan keagamaan yang kuat. Dan barangkali kelompok-kelompok dari masyarakat Mesir meyakini bahwa Fir'aun bukan tuhan namun karena mereka mendapat tantangan keras dari Fir'aun dan Fir'aun tidak ingin dari kaurannya kecuali agar mereka menaatinya sehingga mereka pun terpaksa menyembunyikan keimanan dalam diri mereka. Jadi, tuhan-tuhan berhala banyak sekali di Mesir. Hal yang bisa dipahami adalah, bahwa Fir'aun menguasai semua macam tuhan dan ia mengisyaratkan dengannya dan berbicara atas namanya. Yang demikian ini adalah sangat jelas di Mesir. Ketika terdapat sistem multi tuhan di Mesir—meskipun masyarakatnya meyakini tuhan utama, yaitu Fir'aun—

kelompok elit yang berkuasa membatasi untuk hanya menyembah Fir'aun dan melaksanakan perintah-perintahnya serta membenarkan tindakan semena-menanya. Kita akan mengetahui dan kita akan membuka lembaran-lembaran Nabi Musa as bagaimana masyarakat Mesir hidup di zamannya. Mayoritas masyarakat saat itu mendapatkan kehinaan yang luar biasa dan diperlakukan secara lalim. Mereka harus taat sepenuhnya kepada Fir'aun. Mereka selalu diancam oleh algojo-algojo Fir'aun dan para tentaranya.

Allah Swt.menceritakan Fir'aun yang hidup di zaman Nabi Musa dalam firman-Nya:

"Maka dia mengumpulkan (pembesar-pembesarnya) lalu berseru memanggil kaumnya (seraya berkata): 'Akulah Tuhanmu yang paling tinggi.'" (QS. an-Nazi'at: 23-24)

Manusia saat itu benar-benar tunduk terhadap pernyataan orang-orang kafir. Mereka menaati barangkali itu karena terpaksa perkataan Fir'aun. Mesir kembali menggunakan sistem multi tuhan setelah sebelumnya disinari oleh tauhid yang disuarakan oleh Nabi Yusuf. Sementara itu, anak-anak Yakub atau anak-anak Israil mereka telah menyimpang dari tauhid. Mereka mengikuti orang-orang Mesir. Sedikit sekali dari keluarga mereka yang masih mempertahankan agama tauhid secara tersembunyi.

Kata *Al-Mala'* dalam kisah Fir'aun adalah mereka para penguasa atau para pembesar yang bertanggung jawab pada keamanan. Sebagaimana konspirasi yang mereka susun untuk menjatuhkan Musa atau mereka menyiapkan persekongkolan untuk menyingkirkan Musa. Apa yang dilakukan oleh Musa ketika tidak sengaja membunuh anak Bani Israil yang sedang berkelahi adalah kejahatan biasa

yang hanya dituntut dengan hukuman penjara. Lalu siapakah yang membuat rencana yang demikian, dan siapakah yang mendorong untuk melakukan persekongkolan untuk membunuhnya? Penulis kira bahwa kepala keamanan Mesir tidak menyukai Musa. Ia mengetahui bahwa Musa adalah anggota Bani Israil. Ia mengetahui bahwa sampainya peti di istana Fir'aun merupakan suatu rekayasa yang dirancang oleh musuh-musuhnya yang menginginkan kedudukannya. Ini berarti karena keteledorannya dan ketelodaran anak-anak buahnya. Berapa kali orang itu menasihati dan menganjurkan agar Musa dibunuh tetapi Fir'aun justru menampik pikiran itu. Dan ketika datang saat yang ditentukan untuk membunuh Musa, Fir'aun justru tunduk terhadap istrinya yang sangat mencintai Musa.

Akhirnya, kesempatan emas ada di depannya. Para pembantunya mengatakan kepadanya bahwa Musalah yang membunuh orang Mesir yang mereka temukan jasadnya kemarin. Selesailah urusan ini. Kemudian datanglah perintah dan kesempatan untuk membunuh Musa. Orang-orang yang membenci Musa mulai mendapatkan angin kegembiraan di mana mereka akan melihat Musa terbunuh, tetapi AllahSwT.mengirim seorang Mesir yang baik untuk mengingatkan Musa agar berlari dari kejaran orang-orang yang lalim. Allah Swt.berfirman:

"Maka keluarlah Musa dari kota itu dengan rasa takut menunggu-nunggu dengan khawatir, dia berdoa: 'Ya Tuhanku, selamatkanlah aku dari orang-orang yang lalim itu.'" (QS. al-Qashash: 21)

Musa meninggalkan kota dan menjadi orang yang terusir. Musa segera keluar dalam keadaan takut dan sambil

waspada Musa selalu berdoa dalam hatinya: "Ya Tuhanku, selamatkanlah aku dari orang-orang yang lalim." Kaum itu memang benar-benar orang-orang yang lalim. Mereka ingin menerapkan hukuman bagi pembunuh dengan sengaja atas Musa, padahal Musa tidak melakukan selain berusaha memisahkan orang yang berkelahi tetapi dengan tidak sengaja ia membunuhnya. Musa segera keluar dari Mesir. Beliau tidak lagi pergi ke istana Fir'aun dan tidak mengganti pakaiannya, dan beliau tidak membawa makanan untuk perjalanan. Beliau tidak membawa binatang tunggangan yang dapat mengantarkannya. Beliau tidak pergi bersama suatu kafilah. Beliau langsung pergi ketika mendapatkan kabar dari seorang mukmin yang mengingatkannya dari ancaman Fir'aun.

2. Akhir Sebuah Kediktatoran

Meski Fir'aun berserta koleganya berhasil mengusir nabi Musa bersama dengan umatnya, tapi pada akhirnya juga kebenaran tetap sebuah kebenaran yang akan memenangkan sekenario perseteruan dengan kebatilan. Fir'aun binasa dalam keadaan kafir dan ingkar. Kesombongannya membuatnya tidak melihat cahaya kebenaran yang dibawah oleh Musa as.

Ketika perseteruan yang semakin sengit antara Musa dan Fir'aun, Musa beserta kaumnya pun lari dan meninggalkan Mesir untuk menyelamatkan diri dari kejaran para tentara Fir'aun yang hendak membunuhnya. tentara Fir'aun dengan membawa persenjataan yang lengkap dan mereka berusaha mengejar nabi Musa. Fir'aun duduk di atas kendaraan perangnya dan mengawasi tentara di sekitarnya sambil tersenyum. Barangkali ia membayangkan, jika sejak semula ia melakukan itu maka gerak-gerik Musa akan dapat

dipatahkannya dan ia dapat membunuhnya. Alhasil, ia sekarang berada di jalan untuk menangkap Musa dan membunuhnya dan menyelesaikan masalah seluruhnya.

Nabi Musa berdiri di depan laut merah. Tampak dari kejauhan bahwa debu yang ditebarkan oleh tentara Fir'aun mulai mendekat. Lalu setelah itu tampak panji-panji tentara. Melihat hal itu, kaum nabi Musa merasakan ketakutan. Mereka menghadapi situasi sangat sulit dan berbahaya: di depan mereka ada laut sementara di belakang mereka ada musuh. Mereka tidak memiliki kesempatan sedikit pun untuk berperang dengan pasukan Fir'aun karena mereka hanya terdiri dari wanita-wanita, anak-anak kecil, dan orang-orang lelaki yang tidak bersenjata. Fir'aun akan menyembelih mereka semuanya.

Tiba-tiba terdengarlah teriakan dari kaum nabi Musa: "Fir'aun akan menyusul kita dan menangkap kita." Nabi Musa berusaha menenangkan mereka sambil berkata: "Tidak. Sesungguhnya Tuhanku bersamaku dan Dia pun akan membimbingiku." Kita tidak mengetahui bagaimana perasaan Nabi Musa saat itu atau apa yang dipikirkannya. Yang jelas, ia tidak mendapat kepercayaan seperti ini kecuali setelah Allah Swt. mewahyukan kepadanya agar ia memukulkan tongkatnya ke laut itu. Kemudian nabi Musa pun memukulkan tongkat yang dibawanya kepada laut itu.

Demikian kehendak Allah Swt. pasti terlaksana meskipun harus bertentangan dengan logika manusia. Allah Swt. ingin menunjukkan mukjizat, kemudian Allah Swt. mewahyukan kepada Musa untuk memukulkan tongkatnya kepada laut. Pemukulan tongkat terhadap laut hanya sekadar sebab yang kemudian diikuti dengan terbelahnya lautan. Belum sampai nabi Musa mengangkat tongkatnya sehingga malaikat Jibril turun ke bumi lalu nabi Musa memukulkan tongkatnya ke lautan. Tiba-tiba laut itu

terbelah menjadi dua bagian: satu bagian menjadi kering kerontang di mana di sebelah kanannya terdapat ombak dan di sebelah kirinya juga terdapat ombak. Nabi Musa bersama kaumnya berjalan sehingga mereka dapat melewati lautan. Ini adalah mukjizat yang sangat besar. Ombak bergelombang: meninggi dan menurun sehingga tampak ada tangan tersembunyi yang mencegahnya agar jangan sampai menenggelamkan Nabi Musa atau bahkan membasahnya sekalipun.

Begitulah Nabi Musa dan kaumnya berhasil melewati lautan. Sementara itu, Fir'aun tenggelam kedalam laut. Ia menyaksikan mukjizat ini. Ia melihat laut terdapat jalan yang terbelah menjadi dua. Fir'aun saat itu merasakan ketakutan tetapi lagi-lagi keras kepalanya dan pembangkangannya tetap menyalakan api peperangan sehingga ia menyuruh pasukannya untuk maju. Ketika Musa selesai menyeberangi lautan, ia menoleh ke lautan dan ia ingin memukulkan dengan tongkatnya sehingga kembali sebagaimana mestinya, tetapi Allah Swt mewahyukan kepadanya agar ia membiarkan laut seperti semula. Seandainya ia memukulkan tongkatnya kepada laut dan laut itu kembali seperti semula niscaya Nabi Musa akan selamat dan Fir'aun pun akan selamat, sedangkan Allah Swt. telah berkehendak untuk menenggelamkan Fir'aun. Oleh karena itu, Musa diperintahkan untuk membiarkan lautan seperti semula. AllahSwt.mewahyukan kepadanya:

"Dan biarlah laut itu tetap terbelah. Sesungguhnya mereka adalah tentara yang akan ditenggelamkan." (QS. ad-Dukhan: 24).

Fir'aun bersama tentaranya sampai di tengah lautan. Ia sudah melewati separuhnya dan ia akan sampai ke tepi

yang lain. Kemudian AllahSwT.memerintahkan kepada Jibril. Lalu Jibril menggerakkan ombak sehingga ombak itu menerpa Fir'aun dan menenggelamkannya beserta tentaranya. Fir'aun dan tentaranya tenggelam. Pembangkangan telah tenggelam sedangkan keimanan kepada AllahSwT.telah selamat.

Ketika tenggelam, Fir'aun melihat tempatnya di neraka. Kini, ia sadar dan tabir telah terkuak di depannya. Fir'aun telah menjemput sakaratul maut. Ia telah menyadari bahwa Musa adalah seorang yang benar dan ia telah menyia-nyiakan dirinya dengan menentanginya dan berusaha memerangnya. Fir'aun berusaha menunjukkan keimanannya.

"Hingga bila Fir'aun itu hampir tenggelam berkatalah dia: 'Saya percaya bahwa tidak ada Tuhan melainkan Tuhan yang dipercayai oleh Bani Israil, dan saya termasuk orang-orang yang berserah diri (kepada Allah).'" (QS. Yunus: 90)

Taubat Fir'aun tidak berguna dan tidak diterima; taubat yang justru disampaikan ketika ia menyaksikan azab dan akan memasuki pintu kematian. Jibril berkata kepadanya:

"Apakah sekarang (baru kamu percaya), padahal sesungguhnya kamu telah durhaka sejak dahulu, dan hamu termasuk orang-orang yang berbuat kerusakan." (QS. Yunus: 91).

Yakni, tidak ada taubat bagimu. Sungguh telah selesai waktu taubat bagimu dan engkau telah binasa. Selesailah urusan ini dan tiadalah keselamatan bagimu.

Yang selamat hanyalah tubuhmu dan engkau akan dilemparkan oleh ombak ke tepi sehingga tubuhmu sebagai bukti kebesaran AllahSwT.bagi orang-orang yang hidup sesudahmu:

"Maka pada hari ini Kami selamatkan badanmu supaya kamu dapat menjadi peringatan bagi orang-orang yang datang sesudahmu dan sesungguhnya kebanyakan dari manusia lengah dari tanda-tanda kekuasaan Kami." (QS. Yunus: 92)

Apa yang terjadi pada Fir'aun merupakan sunatullah yang abadi yang terjadi sebagai pelajaran bagi hamba-hamba Allah Swt. Karena sejarah dalam kisah itu adalah fenomena karakter kemanusiaan yang bisa saja dimiliki oleh umat manusia dewasa ini.

3. Potret Kekuasaan ala Fir'aun

Setelah mengetahui perseteruan antara nabi Musa as dengan penguasa diktator fir'aun, jelas dalam kisah tersebut bahwa Musa sebagai nabi pembawa agama menyerukan kepada keesaan Allah swt. Seperti seruan dakwah nabi-nabi sebelumnya. Berdakwah bahwa Allah yang Maha Kuasa, Sang Pencipta dan Pengatur di jagad raya ini.

Seruan tersebut ditolak secara terang-terangan oleh Fir'aun, raja penguasa Mesir yang sangat diktator dalam kekuasaannya. Penolakan Fir'aun terhadap ajakan Musa tersebut tak lain adalah kekhawatiran pada diri Fir'aun akan kehilangan kekuasaan yang selama ini pegang. Pengakuan akan adanya tuhan sebagai pencipta langit dan bumi beserta segala isisnya, secara otomatis meruntuhkan segala

kebanggaan dan bentuk kekuasaan yang dimiliki oleh Fir'aun.

Fir'aun adalah contoh abadi dari seorang pemimpin yang sangat diktator, yang bisa saja potret manusia sepertinya bisa saja terulang dalam sejarah manusia modern. Dia adalah seorang raja dan penguasa yang diktator yang disebabkan oleh ketidakmampuannya melihat sesuatu atau permasalahan dengan pandangan yang benar. Sebagaimana halnya juga, ia adalah seorang pemimpin yang egois yang dengan sifatnya tersebut ia pun berusaha untuk menguasai masyarakat tanpa mengindahkan nilai-nilai spritual dan moral serta nilai-nilai kemanusiaan. Hal itu nampak jelas ketika ia menuhankan dirinya, dan memaksakan kehendaknya kepada masyarakat untuk mengabdikan kepada dirinya. Keinginannya tersebut kemudian dibantu oleh para pendampingnya, para penasehat politiknya, yang tak lain adalah para elit masyarakatnya, baik dari elit ekonom seperti Qarun, elit politik dan keamanan seperti Hamam. Mereka inilah yang senantiasa menjadi pendamping setia bagi Fir'aun untuk memuaskan keegoannya sebagai penguasa. Dengan kehadiran para elit tersebut Fir'aun semakin merasa aman dan kokoh dalam posisinya sebagai raja, karena ia mendapat dukungan dari orang-orang memiliki pengaruh dalam masyarakat.

Konsep kekuasaan pemerintahan ala Fir'aun seperti dalam kisah Musa adalah sebuah kekuasaan yang luas yang dimiliki oleh seorang diktator. Pengakuan Fir'aun sebagai Tuhan dan upayanya dalam memaksakan kehendaknya kepada masyarakatnya menunjukkan bahwa dia adalah seorang penguasa yang membuat undang-undang serta pada saat yang sama juga sebagai pelaksana undang-undang tersebut. Dalam bahasa modern, Fir'aun sebagai pemegang lembaga legislatif sekaligus lembaga yudikatif

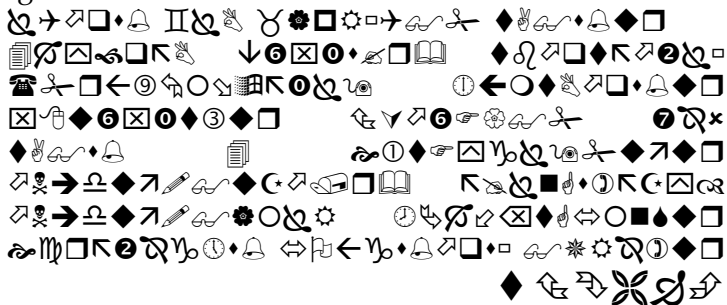
secara bersamaan. Semua keputusan ditentukan oleh keinginan dirinya serta dibantu oleh para elit-elit yang senantiasa mendampinginya dalam tiap persoalan yang dihadapinya. Hal itu nampak jelas dalam intruksi Fira'uan kepada Hamam untuk dibuatkan sebuah bangunan yang sangat besar dan tinggi, agar ia naik di atas bangunan itu dan melihat tuhan yang diserukan oleh Musa. Padahal permintaan seperti itu tak lain adalah sebuah bentuk penghinaan kepada dakwan nabi Musa.

Selain itu, Fir'aun juga meminta pandangan kepada para kaum elit yang loyal pada dirinya dengan begitu lembut. Ia meminta solusi bagaimana menghadapi Musa yang semakin berani melawan kekuasaannya. Para elit itupun pada akhirnya menyarankan agar dikumpulkan para penyihir tersohor yang ada di Mesir untuk mengalahkan mukjizat nabi Musa yang mereka klaim sebagai sihir juga.

Meminta pandangan dalam dunia politik dan pemerintahan sebenarnya adalah sebuah bentuk keterbukaan yang kemudian dikenal dengan demokrasi. Akan tetapi, perlu ditegaskan bahwa sikap minta pendapat yang dilakukan oleh Fir'aun bukanlah sebuah bentuk musyawarah atau sikap demokrasi yang berasas pada demi kepentingan umum dan kemaslahatan bersama. Hal itu dilakukan karena ada dorongan psikologis yang kaget dan goncang dalam dirinya setelah melihat kehebatan mukjizat nabi Musa.

Pada saat bersamaan, para elit tersebut memberikan masukan juga tidak berangkat dari sebuah pemikiran yang positif dan demi kepentingan bersama, melainkan mereka juga mengincar materi dan kekuasaan dari Fir'aun sendiri sebagai raja yang memegang kendali seluruh jabatan strategis di Mesir kala itu. Pada saat itu kaum elit tersebut kemudian sangat bersikeras dan memberikan masukan

kepada Fir'aun agar kiranya Musa dan kaumnya dibinasakan. Mereka berdalih bahwa Musa adalah seorang yang melakukan kerusakan di atas muka bumi ini.



Artinya:

"Berkatalah pembesar-pembesar dari kaum Fir'aun (kepada Fir'aun): "Apakah kamu membiarkan Musa dan kaumnya untuk membuat kerusakan di negeri Ini (Mesir) dan meninggalkan kamu serta tuhan-tuhanmu?". Fir'aun menjawab: "Akan kita bunuh anak-anak lelaki mereka dan kita biarkan hidup perempuan-perempuan mereka; dan Sesungguhnya kita berkuasa penuh di atas mereka".

Kaum elit dalam ayat di atas, secara terang-terangan menuduh nabi Musa sebagai orang yang berbuat dzalim dan melakukan kerusakan. Melakukan kerusakan dalam pandangan mereka adalah karena Musa mendakwakan ketuhanan yang Esa. Dalam pada itu, pengakuan bahwa ada Tuhan itu esa, secara otomatis seruan dan agama yang dibawa oleh Musa sangat bertentangan dengan deklarasi Fir'aun sebagai tuhan yang berkuasa.

Siasat Kaum elit dengan segala tuduhnya kepada Musa sangat provokatif sekali. Ia menyinggung sesuatu yang sangat prinsipil sekali dalam diri Fir'aun sebagai penguasa yang sombong dan angkuh. Dalam hal ini, kaum elit tersebut membenturkan prinsip keesaan dalam bertuhan agama nabi Musa dengan klaim ketuhanan Fir'aun. Hal itu

yang membuat marah oleh Fir'aun. Ia pun menginstruksikan kepada seluruh algojonya untuk membunuh seluruh anak laki-laki bani Israil dan membiarkan hidup anak perempuan serta menjadikan pembantu para orang tuanya.

B. Potret Elit Kaum Ad

1. Konfrontasi Kaum Ad

"Aad" adalah nama bapak suatu suku yang hidup di jazirah Arab di suatu tempat bernama "Al-Ahqaf" terletak di utara Hadramaut antara Yaman dan Ummah dan termasuk suku yang tertua sesudah kaum Nabi Nuh serta terkenal dengan kekuatan jasmani dalam bentuk tubuh-tubuh yang besar. Mereka dikaruniai oleh Allah Swt. tanah yang subur dengan sumber-sumber airnya yang mengalir dari segala penjuru sehingga akan memudahkan mereka bercocok tanam untuk bahan makanan mereka dan memperindah tempat tinggal mereka dengan kebun-kebun bunga yang indah-indah. Berkat kurnia Allah Swt. itu mereka hidup menjadi makmur, sejahtera dan bahagia serta dalam waktu yang singkat mereka berkembang biak dan menjadi suku yang terbesar diantara suku-suku yang hidup di sekelilingnya. Sebagaimana dengan kaum nabi Nuh kaum Hud ialah suku Aad ini adalah penghidupan rohaninya tidak mengenal Allah Yang Maha Kuasa Pencipta alam semesta. Mereka membuat patung-patung yang diberi nama "Shamud" dan "Alhattar" dan itu yang disembah sebagai tuhan mereka yang menurut kepercayaan mereka dapat memberi kebahagiaan, kebaikan dan keuntungan serta dapat menolak kejahatan, kerugian dan segala musibah. Ajaran dan agama nabi Idris dan nabi Nuh sudah tidak berbekas dalam hati, jiwa serta cara hidup mereka sehari-hari. Kenikmatan hidup yang

mereka sedang tenggelam di dalamnya berkat tanah yang subur dan menghasilkan yang melimpah ruah menurut anggapan mereka adalah karunia dan pemberian kedua berhala mereka yang mereka sembah. Karenanya mereka tidak henti-henti sujud kepada kedua berhala itu mensyukurinya sambil memohon perlindungannya dari segala bahaya dan musibah berupa penyakit atau kekeringan.

Sebagai akibat dan buah dari aqidah yang sesat itu pergaulan hidup mereka menjadi dikuasai oleh tuntutan dan pimpinan Iblis laknatullah, di mana nilai-nilai moral dan akhlak tidak menjadi dasar penimbangan atau kelakuan dan tindak-tanduk seseorang, tetapi kebendaan dan kekuatan lahiriahlah yang menonjol sehingga timbul kerusuhan dan tindakan sewenang-wenang di dalam masyarakat di mana yang kuat menindas yang lemah yang besar memperkosa yang kecil dan yang berkuasa memeras yang di bawahnya. Sifat-sifat sombong, congkak, iri-hati, dengki, hasut dan benci-membenci yang didorong oleh hawa nafsu merajalela dan menguasai penghidupan mereka sehingga tidak memberi tempat kepada sifat-sifat belas kasihan, sayang penyayang, jujur, amanah dan rendah hati. Demikian gambaran masyarakat suku Aad tatkala Allah Swt. mengutuskan nabi Hud sebagai nabi dan rasul kepada mereka.

Sudah menjadi sunnah Allah Swt. sejak diturunkannya Adam ke bumi bahwa dari masa ke masa jika hamba-hamba-Nya sudah berada dalam kehidupan yang sesat, sudah jauh menyimpang dari ajaran-ajaran agama yang dibawa oleh nabi-nabi-Nya diutuslah seorang nabi atau rasul yang bertugas untuk menyegarkan kembali ajaran-ajaran nabi-nabi yang sebelumnya, mengembalikan masyarakat yang sudah tersesat ke jalan lurus dan benar dan

mencuci bersih jiwa manusia dari segala tahayul dan syirik dengan menggantinya dan mengisinya dengan iman tauhid dan aqidah yang sesuai dengan fitrah.

Demikianlah, maka kepada suku Aad yang telah dimabukkan oleh kesejahteraan hidup dan kenikmatan duniawi sehingga tidak mengenal tuhan. Diutuslah kepada mereka nabi Hud, seorang dari suku mereka sendiri, dari keluarga yang terpandang dan berpengaruh, terkenal sejak kecilnya dengan kelakuan yang baik budi pekerti yang luhur dan sangat bijaksana dalam pergaulan dengan kawan-kawannya. Nabi Hud memulai dakwahnya dengan menarik perhatian kaumnya suku Aad akan tanda-tanda wujudnya Allah Swt. yang berupa alam sekeliling mereka dan bahwa Allah Swt. lah yang menciptakan mereka semua dan mengurniakan mereka dengan segala kenikmatan hidup yang berupa tanah yang subur, air yang mengalir serta tubuh-tubuhan yang tegak dan kuat. Dialah yang seharusnya mereka sembah dan bukan patung-patung yang mereka buat sendiri. Mereka sebagai manusia adalah makhluk Tuhan paling mulia yang tidak sepatutnya merendahkan diri sujud menyembah batu-batu yang sewaktunya dapat mereka hancurkan sendiri dan memusnahkannya dari pandangan.

Di terangkan oleh nabi Hud bahwa dia adalah pesuruh Allah Swt. yang diberi tugas untuk membawa mereka ke jalan yang benar beriman kepada Allah Swt. yang menciptakan mereka menghidup dan mematikan mereka memberi rezeki atau mencabutnya daripada mereka. Ia tidak mengharapkan upah dan menuntut balas jasa atas usahanya memimpin dan menuntut mereka ke jalan yang benar. Ia hanya menjalankan perintah Allah Swt. dan memperingatkan mereka bahwa jika mereka tetap menutup telinga dan mata mrk menghadapi ajakan dan dakwahnya

mereka akan ditimpa azab dan dibinasakan oleh AllahSwT. sebagaimana terjadinya atas kaum Nuh yang mati binasa tenggelam dalam air bah akibat kecongkakan dan kesombongan mereka menolak ajaran dan dakwah Nabi Nuh seraya bertahan pada pendirian dan kepercayaan mereka kepada berhala dan patung-patung yang mereka sembah dan puja itu.

Bagi kaum Aad seruan dan dakwah nabi Hud itu merupakan barang yang tidak pernah mereka dengar ataupun menduga. Mereka melihat bahwa ajaran yang dibawa oleh nabi Hud itu akan mengubah sama sekali cara hidup mereka dan membongkar peraturan dan adat istiadat yang telah mereka kenal dan warisi dari nenek moyang mereka. Mereka tercengang dan merasa heran bahwa seorang dari suku mereka sendiri telah berani berusaha merombak tata cara hidup mereka dan menggantikan agama dan kepercayaan mereka dengan sesuatu yang baru yang mereka tidak kenal dan tidak dapat dimengerti dan diterima oleh akal fikiran mereka. Dengan serta-merta ditolaklah oleh mereka dakwah nabi Hud itu dengan berbagai alasan dan tuduhan kosong terhadap diri beliau serta ejekan-ejekan dan hinaan yang diterimanya dengan kepala dingin dan penuh kesabaran.

Berkatalah kaum Aad kepada nabi Hud: "*Wahai Hud! Ajaran dan agama apakah yang engkau hendak anjurkan kepada kami? Engkau ingin agar kami meninggalkan persembahan kami kepada tuhan-tuhan kami yang berkuasa ini dan menyembah tuhan mu yang tidak dapat kami jangkau dengan pancaindera kami dan tuhan yang menurut kata kamu tidak bersekutu. Cara persembahan yang kami lakukan ini ialah yang telah kami warisi dari nenek moyang kami dan tidak sesekali kami tidak akan meninggalkannya bahkan sebaliknya engkau lah yang seharusnya kembali kepada aturan nenek moyangmu dan jangan mencederai kepercayaan dan agama mereka dengan memebawa suatu agama*

baru yang tidak kenal oleh mereka dan tentu tidak akan direstunya."

Wahai kaumku! jawab Nabi Hud, "Sesungguhnya Tuhan yang aku serukan ini kepada kamu untuk menyembah-Nya walaupun kamu tidak dapat menjangkau-Nya dengan pancainderamu namun kamu dapat melihat dan merasakan wujudnya dalam diri kamu sendiri sebagai ciptaanNya dan dalam alam semesta yang mengelilingimu beberapa langit dengan matahari bulan dan bintang-bintangnya bumi dengan gunung-ganangnya sungai tumbuh-tumbuhan dan binatang-binatang yang kesemuanya dapat bermanfaat bagi kamu sebagai manusia. Dan menjadi kamu dapat menikmati kehidupan yang sejahtera dan bahagia. Tuhan itulah yang harus kamu sembah dan menundukkan kepala kamu kepada-Nya, Tuhan Yang Maha Esa tiada bersekutu tidak beranak dan diperanakan yang walaupun kamu tidak dpt menjangkau-Nya dengan pancainderamu, Dia dekat daripada kamu mengetahui segala gerak-geri dan tingkah lakumu mengetahui isi hati mu denyut jantungmu dan jalan pikiranmu. Tuhan itulah yang harus disembah oleh manusia dengan kepercayaan penuh kepada keesaan-Nya dan kekuasaan-Nya dan bukan patung-patung yang kamu perbuat pahat dan ukir dengan tangan kamu sendiri kemudian kamu sembah sebagai tuhan padahal ia suatu barang yang tidak dapat berbuat sesuatu yang menguntungkan atau merugikan kamu. Alangkah bodohnya dan dangkalnya pikiranmu jika kamu tetap mempertahankan agamamu yang sesat itu dan menolak ajaran dan agama yang telah diwahyukan kepadaku oleh Allah Tuhan Yang Maha Esa itu."

Kemudian Hud lagi melanjutkan perkataannya "Baiklah" jawab abi Hud," Jika kamu meragukan kebenaran kata-kataku dan tetap berkeras kepala tidak menghiraukan dakwahku dan meninggalkan persembahanmu kepada berhala-berhala itu maka tunggulah saat tibanya pembalasan Tuhan di mana kamu tidak akan dapat melepaskan diri dari bencananya. Allah Swt. menjadi

saksiku bahwa aku telah menyampaikan risalah-Nya dengan sepenuh tenagaku kepada mu dan akan tetap berusaha sepanjang hayat kandung badanku memberi penerangan dan tuntunan kepada jalan yang baik yang telah digariskan oleh Allah Swt. bagi hamba-hamba-Nya."

Pembalasan Allah Swt. terhadap kaum Aad yang kafir dan tetap membangkang itu diturunkan dalam dua peringkat. Tahap pertama berupa kekeringan yang melanda ladang-ladang dan kebun-kebun mereka, sehingga menimbulkan kecemasan dan kegelisahan, kalau-kalau mereka tidak memperoleh hasil dari ladang-ladang dan kebun-kebunnya seperti biasanya. Dalam keadaan demikian nabi Hud masih berusaha meyakinkan mereka bahwa kekeringan itu adalah suatu permulaan seksaan dari Allah Swt. yang dijanjikan dan bahwa Allah Swt. masih lagi memberi kesempatan kepada mereka untuk sadar akan kesesatan dan kekafiran mereka dan kembali beriman kepada Allah Swt. dengan meninggalkan persembahan mereka yang bathil kemudian bertaubat dan memohon ampun kepada Allah Swt. agar segera hujan turun kembali dengan lebatnya dan terhindar mereka dari bahaya kelaparan yang mengancam. Akan tetapi mereka tetap belum mahu percaya dan menganggap janji nabi Hud itu adalah janji kosong belaka. Mereka bahkan pergi menghadap berhala-berhala mereka memohon perlindungan dari musibah yang mereka hadapi.

Tentangan mereka terhadap janji Allah Swt. yang diwahyukan kepada nabi Hud segera mendapat jawaban dengan datangnya pembalasan tahap kedua yang dimulai dengan terlihatnya gumpalan awan dan mega hitam yang tebal di atas mereka yang disambutnya dengan sorak-sorai gembira, karena dikiranya bahwa hujan akan segera turun membasahi ladang-ladang dan menyirami kebun-kebun

mereka yang sedang mengalami kekeringan. Melihat sikap kaum Aad yang sedang bersuka ria itu berkatalah nabi Hud dengan nada mengejek: "*Mega hitam itu bukanlah mega hitam dan awam rahmat bagi kamu tetapi mega yang akan membawa kehancuran kamu sebagai pembalasan AllahSwt. yang telah ku janjikan dan kamu ternanti-nanti untuk membuktikan kebenaran kata-kataku yang selalu kamu sangkal dan kamu dusta.*"

Sejurus kemudian menjadi kenyataanlah apa yang dikatakan oleh nabi Hud itu bahwa bukan hujan yang turun dari awan yang tebal itu tetapi angin taufan yang dahsyat dan kencang disertai bunyi gemuruh yang mencemaskan yang telah merosakkan bangunan-bangunan rumah dari dasarnya membawa berterbangan semua perabot-perabot dan milik harta benda dan terlempar jauh binatang-binatang ternak. Keadaan kaum Aad menjadi panic, mereka berlari ke sana sini mencari perlindungan. Suami tidak tahu di mana isterinya berada dan ibu juga kehilangan anaknya, sedang rumah-rumah menjadi sama rata dengan tanah. Bencana angin taufan itu berlangsung selama, delapan hari tujuh malam sehingga sempat menyampuh bersih kaum Aad yang congkak itu dan menamatkan riwayatnya dalam keadaan yang menyedihkan, itu untuk menjadi pengajaran dan ibrah bagi umat-umat yang akan datang.

Adapun Nabi Hud dan para sahabatnya yang beriman telah mendapat perlindungan AllahSwt. dari bencana yang menimpa kaumnya yang kacau balau dan tenang seraya melihat keadaan kaumnya yang kacau balau mendengar gemuruhnya angin dan bunyi pohon-pohon dan bangunan-bangunan yang berjatuhan serta teriakan dan tangisan orang yang meminta tolong dan mohon perlindungan. Setelah keadaan cuaca kembali tenang dan tanah "Al-Ahqaf" sudah menjadi sunyi senyap dari kaum Aad, nabi Hud meninggalkan tempatnya berhijrah ke

Hadramaut, di mana ia tinggal menghabiskan sisa hidupnya sampai ia wafat dan dimakamkan di sana dimana hingga sekarang makamnya yang terletak di atas sebuah bukit di suatu tempat lebih kurang 50 km dari kota Siwun dikunjungi para penziarah yang datang beramai-ramai dari sekitar daerah itu, terutamanya dan bulan Sya'ban pada setiap tahun.

2. Seruan Tauhid Nabi Hud

Al-Qur'an menyingkap ceritanya setelah diutusny nabi Hud untuk membawa agama kepada manusia. Nabi Hud berasal dari kabilah yang bernama 'Ad. Kabilah ini tinggal di suatu tempat yang bernama al-Ahqaf. Ia adalah padang pasir yang dipenuhi dengan gunung-gunung pasir dan tampak dari puncaknya lautan. Adapun tempat tinggal mereka berupa tenda-tenda besar dan mempunyai tiang-tiang yang kuat dan tinggi. Kaum 'Ad terkenal dengan kekuatan fisik di saat itu, dan mereka juga memiliki tubuh yang amat tinggi dan tegak sampai-sampai mereka mengatakan seperti yang dikutip oleh Al-Qur'an: "*Mereka berkata: 'Siapakah yang lebih kuat daripada kami.'*" (QS. Fushilat: 15)

Tiada seorang pun di masa itu yang dapat menandingi kekuatan mereka. Meskipun mereka memiliki kebesaran tubuh, namun mereka memiliki akal yang gelap. Mereka menyembah berhala dan membelanya bahkan mereka siap berperang atas namanya. Mereka malah menuduh nabi mereka dan mengejeknya. Selama mereka menganggap bahwa kekuatan adalah hal yang patut dibanggakan, maka seharusnya mereka melihat bahwa Allah Swt.yang menciptakan mereka lebih kuat dari mereka.

Sayangnya, mereka tidak melihat selain kecongkakan mereka. Nabi Hud berkata kepada mereka:

Wahai kaumku, sembahlah Allah yang tiada tuhan lain bagi kalian selain-Nya. " (QS. Hud: 50)

Itu adalah perkataan yang sama yang diucapkan oleh seluruh nabi dan rasul. Perkataan tersebut tidak pernah berubah, tidak pernah berkurang, dan tidak pernah dicabut kembali. Kaumnya bertanya kepadanya: "Apakah engkau ingin menjadi pemimpin bagi kami melalui dakwahmu ini? Imbalan apa yang engkau inginkan?" Nabi Hud memberitahu mereka bahwa ia hanya mengharapkan imbuhan dari Allah Swt. Ia tidak menginginkan sesuatu pun dari mereka selain agar mereka menerangi akal mereka dengan cahaya kebenaran. Ia mengingatkan mereka tentang nikmat Allah Swt. terhadap mereka. Bagaimana Dia menjadikan mereka sebagai khalifah setelah nabi Nuh, bagaimana Dia memberi mereka kekuatan fisik, bagaimana Dia menempatkan mereka di bumi yang penuh dengan kebaikan, bagaimana Dia mengirim hujan lalu menghidupkan bumi dengannya.

Kaum Hud membuat kerusakan dan mengira bahwa mereka orang-orang yang terkuat di muka bumi, sehingga mereka menampakkan kesombongan dan semakin menentang kebenaran. Mereka berkata kepada Nabi Hud: "Bagaimana engkau menuduh tuhan-tuhan kami yang kami mendapati ayah-ayah kami menyembahnya?" Nabi Hud menjawab: "Sungguh orang tua kalian telah berbuat kesalahan." Kaum nabi Hud berkata: "Apakah engkau akan mengatakan wahai Hud bahwa setelah kami mad dan menjadi tanah yang beterbangan di udara, kita akan kembali hidup?" Nabi Hud menjawab: "Kalian akan kembali pada hari kiamat dan

AllahSwT.akan bertanya kepada masing-masing dari kalian tentang apa yang kalian lakukan."

Setelah mendengar jawaban itu, meledaklah tawa mereka. Alangkah anehnya pengakuan Hud, demikianlah orang-orang kafir berbisik di antara mereka. Manusia akan mati dan ketika mati jasadnya akan rusak dan ketika jasadnya rusak ia akan menjadi tanah kemudian akan dibawa oleh udara dan tanah itu akan beterbangan, lalu bagaimana semua ini akan kembali ke asalnya. "Kemudian apa pengertian adanya hari kiamat? Mengapa orang-orang yang mati akan bangkit dari kematiannya?" Hud menerima pertanyaan-pertanyaan ini dengan kesabaran yang mulia. Kemudian ia mulai menerangkan pada kaumnya keadaan hari kiamat. Ia menjelaskan kepada mereka bahwa kepercayaan manusia kepada hari akhir adalah satu hal yang penting yang berhubungan dengan keadilan Allah SWT, sebagaimana ia juga sesuatu yang penting yang juga berhubungan dengan kehidupan manusia.

Nabi Hud menerangkan kepada mereka sebagaimana apa yang diterangkan oleh semua nabi berkenaan dengan hari kiamat. Sesungguhnya hikmah sang Pencipta tidak menjadi sempurna dengan sekadar memulai penciptaan kemudian berakhirnya kehidupan para makhluk di muka bumi ini, lalu setelah itu tidak ada hal yang lain. Ini adalah masa tenggang yang pertama dari ujian. Dan ujian tidak selesai dengan hanya menyerahkan lembar jawaban. Harus juga disertai dengan koreksi terhadap lembar jawaban itu, memberi nilai, dan menjelaskan siapa yang berhasil dan siapa yang gagal. Manusia selama hidup di dunia tidak hanya mempunyai satu tindakan; ada yang berbuat kezaliman, ada yang membunuh, dan ada yang melampaui batas. Seringkali kita melihat orang-orang zalim pergi dengan bebas tanpa menjalani hukuman. Cukup

banyak orang-orang yang jahat namun mereka mendapatkan fasilitas yang mewah dan mendapatkan penghormatan serta kekuasaan. Ke mana orang-orang yang teraniaya akan mengadu dan kepada siapa orang-orang yang menderita akan mengeluh?

Logika keadilan menuntut adanya hari kiamat. Sesungguhnya kebaikan tidak selalu menang dalam kehidupan, bahkan terkadang pasukan kejahatan berhasil membunuh dan memperdaya para pejuang kebenaran. Lalu, apakah kejahatan ini berlalu begitu saja tanpa mendapatkan balasan? Sungguh suatu kezaliman besar terhampar seandainya kita menganggap bahwa hari kiamat tidak pernah terjadi. Allah Swt. telah mengharamkan kezaliman atas diri-Nya sendiri, dan Dia pun mengharamkannya terjadi di antara hamba-hamba-Nya., maka adanya hari kiamat, hari perhitungan, hari pembalasan adalah sebagai bukti kesempurnaan dari keadilan Allah Swt. Sebab hari kiamat adalah hari di mana semua persoalan akan disingkap kembali di depan sang Pencipta dan akan di tinjau kembali, dan Allah Swt. akan memutuskan hukum-Nya di dalam-Nya. Inilah kepentingan pertama tentang hari kiamat yang berhubungan langsung dengan keadilan Allah Swt. Ada kepentingan lain berkenaan dengan hari kiamat, yang berhubungan dengan perilaku manusia sendiri, bahwa keyakinan dengan adanya hari akhir, mempercayai hari kebangkitan, perhitungan amal, penerimaan pahala dan siksa, dan kemudian masuk surga atau neraka adalah perkara-perkara yang langsung berkenaan dengan perilaku manusia, di mana konsentrasi manusia mereka akan tertuju dengan alam lain setelah alam ini. Oleh karena itu, mereka tidak akan terbelenggu oleh kenikmatan dunia, kerakusan kepadanya, dan egoisme untuk menguasainya. Mereka tidak perlu gelisah saat mereka tidak berhasil melihat balasan

usaha mereka dalam umur mereka yang pendek dan terbatas. Dengan demikian, manusia semakin meninggi dari tanah yang menjadi asal penciptaannya ke roh yang ditiupkan oleh Tuhannya.

Barangkali persimpangan jalan antara tunduk terhadap imajinasi dunia, nilai-nilainya, dan pertimbangan-pertimbangannya dan ketergantungan dengan nilai-nilai Allah Swt.yang tinggi dapat terwujud dengan adanya keimanan terhadap hari kiamat. Nabi Hud telah membicarakan semua ini dan mereka telah mendengarkannya namun mereka mendustakannya. AllahSwt.menceritakan sikap kaum itu terhadap hari kiamat:

"Dan berkatalah pemuka-pemuka yang kafir di antara kaumnya dan yang mendustakan pertemuan dengan hari kiamat (kelak) dan yang telah Kami mewahkan mereka dalam kehidupan dunia: 'Orang ini tidak lain hanyalah manusia seperti kamu, dia, makan dari apa yang kamu, makan, dan meminum dari apa yang kamu minum. Dan sesungguhnya jika kamu sekalian menaati manusia yang seperti kamu, niscaya bila demikian itu, kamu benar-benar menjadi orang-orang yang merugi. Apakah ia menjanjikan kepada kamu sekalian, bahwa bila kamu telah mati dan telah menjadi tanah dan tulang belulang, kamu sesungguhnya akan dikeluarkan (dari kuburmu)?, jauh, jauh sekali (dari kebenaran) apa yang diancamkan kepadamu itu, kehidupan tidak lain hanyalah kehidupan kita di dunia ini, kita mati dan hidup dan sekali-kali tidak akan dibangkitkan lagi. " (QS. al-Mu`minun: 33-37).

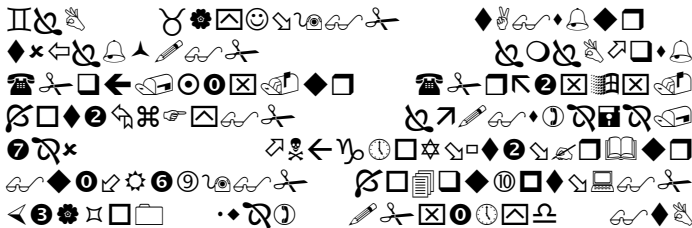
Demikianlah kaum nabi Hud mendustakan nabinya. Mereka berkata kepadanya: "Tidak mungkin, tidak mungkin." Mereka keheranan ketika mendengar bahwa

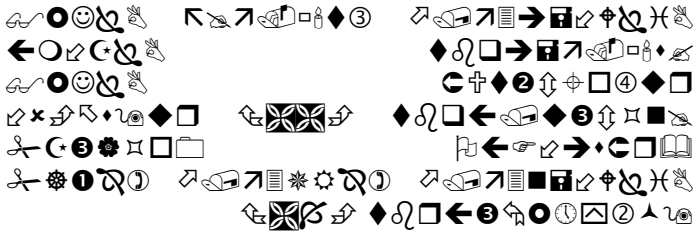
Allah Swt. akan membangkitkan orang-orang yang ada dalam kuburan. Mereka bingung ketika dibe-ritahu bahwa Allah Swt. akan mengembalikan penciptaan manusia setelah ia berubah menjadi tanah, meskipun Dia telah menciptakannya sebelumnya juga dari tanah. Seharusnya para pendusta hari kebangkitan itu merasa bahwa mengembalikan penciptaan manusia dari tanah dan tulang lebih mudah dari penciptaannya pertama kali. Bukankah Allah Swt. telah menciptakan semua makhluk, maka kesulitan apa yang ditemui-Nya dalam mengembalikannya. Kesulitan itu disesuaikan dengan tolok ukur manusia yang tersembunyi dalam ciptaan., maka tolok ukur manusia tersebut tidak dapat diterapkan kepada Allah Swt. karena Dia tidak mengenal kesulitan atau kemudahan. Ketika Dia ingin membuat sesuatu, maka Dia hanya sekadar mengeluarkan perintah:

"Allah Pencipta langit dan bumi, dan bila Dia berkehendak (untuk menciptakan) sesuatu, maka (cukuplah) Dia hanya mengatakan kepadanya: "Jadilah." Lalu jadilah ia." (QS. al-Baqarah: 117).

Kita juga memperhatikan firman-Nya:

"Dan berkatalah pemuka-pemuka yang kafir di antara kaumnya." (QS. al-Mu'minun: 33):





Artinya:

“Dan berkatalah pemuka-pemuka yang kafir di antara kaumnya dan yang mendustakan akan menemui hari akhirat (kelak) dan yang Telah kami mewahkan mereka dalam kehidupan di dunia: "(Orang) Ini tidak lain hanyalah manusia seperti kamu, dia makan dari apa yang kamu makan, dan meminum dari apa yang kamu minum. Dan Sesungguhnya jika kamu sekalian mentaati manusia yang seperti kamu, niscaya bila demikian, kamu benar-benar (menjadi) orang-orang yang merugi.

3. Potret Elit Nabi Hud

Al-Mala' dalam konteks ayat di atas adalah para pembesar (ar-Ruasa'). Mereka dinamakan al-Mala' karena mereka suka berbicara dan mereka mempunyai kepentingan dalam kesinambungan situasi yang tidak sehat. Kita akan menyaksikan mereka dalam setiap kisah para nabi. Kita akan melihat para pembesar kaum, orang-orang kaya di antara mereka, dan orang-orang elit di antara mereka yang menentang para nabi. Allah Swt.menggambarkan mereka dalam firman-Nya:

"Dan yang telah Kami mewahkan mereka dalam kehidupan dunia. " (QS. al-Mukminun: 33)

Karena pengaruh kekayaan dan kemewahan hidup, lahirlah keinginan untuk meneruskan kepentingan-

kepentingan khusus, dan dari pengaruh kekayaan dan kekuasaan, muncullah sikap sombong. Para pembesar itu menoleh kepada kaumnya sambil bertanya-tanya: "Tidakkah nabi ini manusia biasa seperti kita, ia memakan dari apa yang kita makan, dan meminum dari apa yang kita minum? Bahkan barangkali karena kemiskinannya, ia sedikit, makan dari apa yang kita makan dan ia minum, menggunakan gelas-gelas yang kotor sementara kita minum dari gelas-gelas yang terbuat dari emas dan perak., maka bagaimana ia mengaku berada dalam kebenaran dan kita dalam kebatilan? Ini adalah manusia biasa, maka bagaimana kita menaati manusia biasa seperti kita? Kemudian, mengapa Allah Swt.memilih manusia di antara kita untuk mendapatkan wahyu-Nya?"

Para pembesar kaum Nabi Hud berkata: "Bukankah hal yang aneh ketika AllahSwt.memilih manusia biasa di antara kita untuk menerima wahyu dari-Nya?" Nabi Hud balik bertanya: "Apa keanehan dalam hal itu? Sesungguhnya Allah Swt.mencintai kalian dan oleh karenanya Dia mengutus aku kepada kalian untuk mengingatkan kalian. Sesungguhnya perahu Nuh dan kisah Nuh tidak jauh dari ingatan kalian. Janganlah kalian melupakan apa yang telah terjadi. Orang-orang yang menentang Allah Swt.telah dihancurkan dan begitu juga orang-orang yang akan mengingkari-Nya pun akan dihancurkan, sekuat apa pun mereka." Para pembesar kaum berkata: "Siapakah yang dapat menghancurkan kami wahai Hud?" Nabi Hud menjawab: "Allah Swt."

Orang-orang kafir dari kaum Nabi Hud berkata: "Tuhan-tuhan kami akan menyelamatkan kami." Nabi Hud memberitahu mereka, bahwa tuhan- tuhan yang mereka sembah ini dengan maksud untuk mendekatkan mereka kepada Allah Swt.pada hakikatnya justru menjauhkan

mereka dari-Nya. Ia menjelaskan kepada mereka bahwa hanya Allah Swt.yang dapat menyelamatkan manusia, sedangkan kekuatan lain di bumi tidak dapat mendatangkan mudarat dan manfaat.

Pertarungan antara nabi Hud dan kaumnya semakin seru. Dan setiap kali pertarungan berlanjut dan hari berlalu, kaum nabi Hud meningkatkan kesombongan, pembangkangan, dan pendustaan kepada nabi mereka. Mereka mulai menuduh nabi Hud sebagai seorang idiot dan gila. Pada suatu hari mereka berkata kepadanya: "Sekarang kami memahami rahasia kegilaanmu. Sesungguhnya engkau menghina tuhan kami dan tuhan kami telah marah kepadamu, dan karena kemarahannya engkau menjadi gila." Allah Swt.menceritakan apa yang mereka katakan dalam firman-Nya:

"Kaum 'Ad berkata: 'Hai Hud, kamu tidak mendatangkan kepada kami suatu bukti yang nyata, dan kami sekali-kali tidak akan meninggalkan sembah-sembahan kami karena perkataanmu, dan kami sekali-kali tidak akan mempercayai kamu. Kami tidak mengatakan melainkan bahwa sebagian sembah kami telah menimpakan penyakit gila atas dirimu. " (QS. Hud: 53-54)

Sampai pada batas inilah penyimpangan itu telah terjadi pada diri mereka, sampai pada batas bahwa mereka menganggap, bahwa nabi Hud telah mengigau karena salah satu tuhan mereka telah murka kepadanya sehingga ia terkena sesuatu penyakit gila. Nabi Hud tidak membiarkan anggapan mereka bahwa ia gila dan mengigau, namun ia tidak bersikap emosi tetapi ia menunjukkan sikap tegas ketika mereka mengatakan: "Dan kami sekali-kali tidak akan meninggalkan sembah- sembah kami karena

perkataanmu, dan kami sekali-kali tidak akan mempercayai kamu. "

Setelah tantangan ini tiada lain bagi nabi Hud kecuali memberikan tantangan yang sama. Nabi Hud hanya pasrah kepada Allah Swt. nabi Hud hanya memberikan peringatan dan ancaman terhadap orang-orang yang mendustakan dakwahnya. Nabi Hud berkata:

"Sesungguhnya aku jadikan Allah sebagai saksi dan saksiannya olehmu bahwa Sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan dari selain-Nya. Sebab itu, jalankanlah tipu dayamu semuanya kepadaku dan janganlah karnu memberi tanggguh kepadaku. Sesungguhnya aku bertawakal kepada Allah, Tuhanku dan Tuhanmu. Tidak ada suatu binatang melata pun melainkan Dialah yang memegang ubun-ubunnya. Sesungguhnya Tuhanku di atas jalan yang lurus. Jika kamu berpaling, maka sesungguhnya aku telah menyampaikan kepadamu apa (amanat) yang aku diutus (untuk menyampaikan)nya kepadamu. Dan Tuhanku akan mengganti (kamu) dengan kaum yang lain (dari) kamu; dan kamu tidak dapat membuat mudarat kepada-Nya sedikit pun. Sesungguhnya Tuhanku adalah Maha Pemelihara segala sesuatu. " (QS. Hud: 54-57).

Manusia akan merasa keheranan terhadap perlawanan kepada kebenaran ini. Seorang lelaki menghadapi kaum yang kasar dan keras kepala serta bodoh. Mereka menganggap bahwa berhala-berhala dari batu dapat memberikan gangguan. Manusia sendiri mampu menentang para tiran dan melumpuhkan keyakinan mereka, serta berlepas diri dari mereka dan dari tuhan mereka. Bahkan ia siap menentang mereka dan menghadapi segala bentuk, makar mereka. Ia pun siap berperang dengan mereka dan

bertawakal kepada Allah Swt. Allah-lah yang Maha Kuat dan Maha Benar. Dia-lah yang menguasai setiap makhluk di muka bumi, baik berupa binatang, manusia, maupun makhluk lain. Tidak ada sesuatu pun yang dapat melemahkan Allah Swt.

Dengan keimanan kepada Allah Swt. dan dengan kepercayaan pada janji-Nya serta merasa tenang dengan pertolongan-Nya, Nabi Hud menyeru orang-orang kafir dari kaumnya. Nabi Hud melakukan yang demikian itu meskipun ia sendirian dan merasakan kelemahan karena ia mendapatkan keamanan yang hakiki dari Allah Swt. Dalam pembicaraannya, Nabi Hud menjelaskan kepada kaumnya bahwa ia melaksanakan amanat dan menyampaikan agama. Jika mereka mengingkari dakwahnya, niscaya Allah Swt. akan mengganti mereka dengan kaum selain mereka. Yang demikian ini berarti bahwa mereka sedang menunggu azab. Demikianlah Nabi Hud menjelaskan kepada mereka, bahwa ia berlepas diri dari mereka dan dari tuhan mereka. Ia bertawakal kepada Allah Swt. yang menciptakannya.

Ia mengetahui bahwa siksa akan turun di antara para pengikutnya yang menentang. Beginilah hukum kehidupan di mana Allah Swt. menyiksa orang-orang kafir meskipun mereka sangat kuat atau sangat kaya. Nabi Hud dan kaumnya menunggu janji Allah Swt. Kemudian terjadilah masa kering di muka bumi di mana langit tidak lagi menurunkan hujan. Matahari menyengat sangat kuat hingga laksana percikan-percikan api yang menimpa kepala manusia.

Kaum Nabi Hud segera menuju kepadanya dan bertanya: "Mengapa terjadi kekeringan ini wahai Hud?" Nabi Hud berkata: "Sesungguhnya Allah Swt. murka kepada kalian. Jika kalian beriman, maka Allah Swt. akan rela terhadap kalian dan menurunkan hujan serta menambah

kekuatan kalian." Namun kaum Nabi Hud justru mengejeknya dan malah semakin menentangnya., maka masa kekeringan semakin meningkat dan menguningkan pohon-pohon yang hijau dan matilah tanaman-tanaman.

Lalu datanglah suatu hari di mana terdapat awan besar yang menyelimuti langit. Kaum Nabi Hud begitu gembira dan mereka keluar dari rumah mereka sambil berkata: "Hari ini kita akan dituruni hujan." Tiba-tiba udara berubah yang tadinya sangat kering dan panas kini menjadi sangat dingin. Angin mulai bertiup dengan kencang. Semua benda menjadi bergoyang. Angin terus-menerus bertiup malam demi malam, dan hari demi hari. Setiap saat rasa dingin bertambah.

Kaum Nabi Hud mulai berlari. Mereka segera menuju ke tenda dan bersembunyi di dalamnya. Angin semakin bertiup dengan kencang dan menghancurkan tenda. Angin menghancurkan pakaian dan menghancurkan kulit. Setiap kali angin bertiup, ia menghancurkan dan membunuh apa saja yang di depannya. Angin bertiup selama tujuh malam dan delapan hari dengan mengancam kehidupan dunia. Kemudian angin berhenti dengan izin Tuhannya. Allah Swt.berfirman:

"Maka tatkala mereka melihat azab itu berupa awan yang menuju ke lembah-lembah mereka, berkatalah mereka: 'Inilah awan yang akan menurunkan hujan kepada kami.' (Bukan)! Bahkan itulah azab yang kamu minta supaya datang dengan segera (yaitu) angin yang mengandung azab yang pedih, yang menghancurkan segala sesuatu dengan perintah Tuhannya." (QS. al-Ahqaf: 24-25) "Yang Allah menimpakan angin itu kepada mereka selama tujuh malam dan delapan hari terus-menerus; maka kamu lihat kaum 'Ad pada waktu itu mati bergelimpangan seakan-akan mereka tunggul-

tunggul pohon kurma yang telah kosong (lapuk). " (QS. al-Haqqah: 7)

Tiada yang tersisa dari kaum Nabi Hud kecuali pohon-pohon kurma yang lapuk. Nabi Hud dan orang-orang yang beriman kepadanya selamat sedangkan orang-orang yang menentanginya binasa.

4. Pelajaran Kisah Nabi Hud

Nabi Hud telah memberi contoh dan sistem yang baik yang patut ditiru dan diikuti oleh juru dakwah dan ahli penerangan agama. Beliau menghadapi kaumnya yang sombong dan keras kepala itu dengan penuh kesabaran, ketabahan dan kelapangan dada. Ia tidak sesekali membalas ejekan dan kata-kata kasar mereka dengan serupa, tetapi menjawabnya dengan kata-kata yang halus yang menunjukkan bahwa beliau dapat menguasai emosinya dan tidak sampai kehilangan akal atau kesabaran. Nabi Hud tidak marah dan tidak gusar ketika kaumnya mengejek dengan menuduhnya telah menjadi gila dan sinting. Ia dengan lemah lembut menolak tuduhan dan ejekan itu dengan hanya berkata: "*Aku tidak gila dan bahwa tuhan-tuhanmu yang kamu sembah tidak dapat mengganguku atau mengganggu fikiranku sedikit pun tetapi aku ini adalah rasul pesuruh Allah kepadamu dan betul-betul aku adalah seorang penasihat yang jujur bagimu menghendaki kebaikanmu dan kesejahteraan hidupmu dan agar kamu terhindar dan selamat dari azab dan seksaan Allah di dunia mahupun di akhirat.*" Dalam berdialog dengan kaumnya. Nabi Hud selalu berusaha mengetuk hati nurani mereka dan mengajak mereka berfikir secara rasional, menggunakan akal dan fikiran yang sihat dengan memberikan bukti-bukti yang dapat diterima oleh akal mereka tentang kebenaran dakwahnya dan kesesatan

jalan mereka namun hidayah itu adalah dari Allah, Dia akan memberinya kepada siapa yang Dia kehendaknya.

Sementara potret kehidupan kaum elit dalam kisah tersebut memberikan gambaran bahwa kesombongan kaum yang menganggap rendah nabi Hud as. Dan penolakan mereka terhadap dakwah yang dibawah oleh nabi Hud itu disebabkan kekayaan dan kesejahteraan yang mereka miliki yang tidak berbanding lurus dengan spiritual atau kekayaan dalam hati. Ia pun merasa memiliki segala yang dikehendaki dan berkuasa penuh terhadap dirinya serta kekayaannya yang membuat dia merasa bebas dan tidak mau diatur oleh orang lain, apalagi agama baru yang dibawah oleh Hud sangat bertentangan dengan kebiasaan-kebiasaan yang mereka kerjakan selama ini. Mereka mengagung-agungkan harta, kemudian nabi Hud menyerukan akan adanya tanggungjawab social yang mereka harus perhatikan, dalam hal ini mereka dituntut untuk memperhatikan kaum yang lemah dan miskin. Selain itu, penyembahan berhala yang merupakan tradisi nenek moyang mereka, kemudian agama tauhid yang diserukan oleh nabi Hud mengharuskan mereka untuk menyembah Allah yang esa, tiada duanya.

Kondisi seperti inilah yang membuat mereka semakin menyerang nabi Hud dengan berbagai cara, mulai dari ejekan mereka terhadap dirinya sebagai orang lemah sampai pada tuduhan sebagai orang gila dan tidak waras.

Perilaku pembangkang seperti di atas juga disebabkan oleh kemampuan mereka dalam hal penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi. Kaum Aad sangat terkenal dengan peradaban yang gemilang dalam hal teknologi. Hal ini berbanding terbalik dengan kaum nabi Nuh yang tidak memiliki kemampuan intelektual yang tinggi. Akan tetapi, kemampuan intelektual yang dimiliki

oleh kaum nabi Hud itu tidak dibarengi oleh keimanan kepada yang Maha Kuasa. Sehingga, kemampuan intelektual itu hanya sia-sia, tidak dimanfaatkan untuk kepentingan umum. Tidak pula menjadi sarana yang mendekatkan kepada Tuhan yang Maha Mengetahui, akan tetapi justru membuat mereka merasa angkuh dengan kemampuannya.

C. Elit Bangsawan Nabi Nuh

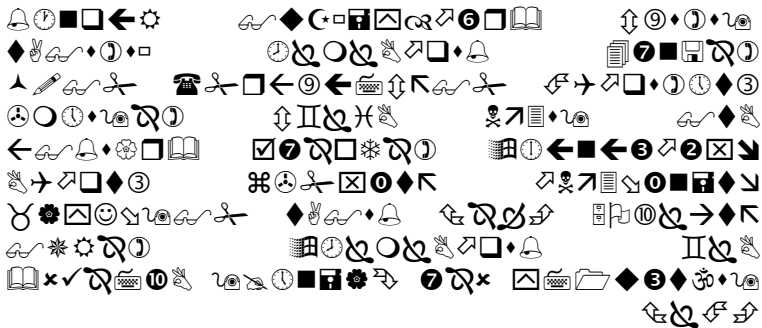
Sebagaimana telah disinggung di atas, konteks *al-mala*, secara umum, menggambarkan sebuah kondisi ketidakseimbangan dalam sebuah tatanan masyarakat tertentu. *Al-mala* juga sangat terkait dengan kata kezaliman dan penindasan. Baik itu penindasan yang bersifat rohani, sosial, akhlak maupun berbentuk politik dan ekonomi. Fenomena tersebut pernah terjadi dalam sejarah manusia dan mungkin terjadi dalam setiap fase sejarah umat manusia.

Dalam literatur kamus bahasa Arab, kata *al-mala* bisa berarti orang yang terhormat (*al-isyrif*) dari sebuah kelompok. Ragib Isfahani menyatakan bahwa *al-Mala* adalah sekelompok orang yang berkumpul dalam satu kata (pendapat). Kemudian mereka memikat setiap yang memandang dengan penampilan memukau dan jiwa dengan kaagungan serta kewibawaan. Dikatakan *fulan mil'u al-'uyun*, berarti *mu'azami* (orang terpandang), saat orang melihatnya seakan pandangannya penuh dengan peanampilanya.²⁶⁰ Sementara Dr. Husein Marwah lebih

²⁶⁰ Abu Qasim al-Husein bin Muhammad dikenal Ragib al-Asfahani, *Al-Mufradat fi Garib al-Qur'an*, materi; *al-Mala* (Mesir: Maktabah wa Matba'ah Musatafa al-Bab al-Halabi wa Auladuhu, 1961), hal. 473.

menekankan pada aspek materi, *al-Mala* adalah mereka yang memiliki harta yang memegang kendali kekuasaan dengan bantuan kekayaan. Para hartawaan Mekkah terdiri dari tiga bentuk, yaitu para saudagar, pelaku riba dan pemilik ham sahaya.²⁶¹ Sementara dalam literatur tafsir, *al-mala* juga diartikan *al-isyrif* dan *al-sadah*: orang terhormat dan para pemimpin kaum.²⁶² Seorang pemimpin dalam sebuah masyarakat atau kelompok akan mendapat penghormatan lebih dari orang yang dipimpinnya.

Dalam kisah nabi Nuh sendiri, kata *al-mala* terulang sebanyak tiga kali, yaitu pada surah al-A'raf ayat 59:



Artinya:

“Sesungguhnya kami Telah mengutus Nuh kepada kaumnya lalu ia berkata: "Wahai kaumku sembahlah Allah, sekali-kali tak

Lihat Juga: Ibnu Faris, *Mu'jam Maqayis al-Lugha* ditahkik 'Abdul Salam Muhammad Harun (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), juz. 5, hal.. 246.

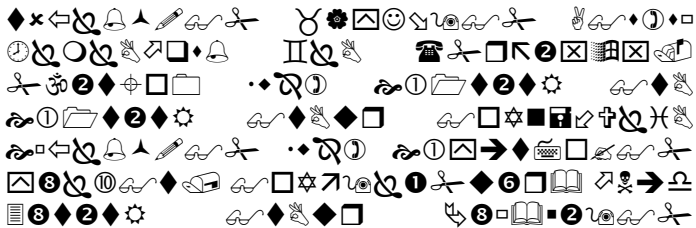
²⁶¹ Khalil Abdul Karim, *Hegemoni Quraisy: Agaman, Budaya, Kekuasaan*, terjemahan dari *Quraisy min al-Qabilah al-Daulah al-Markaziyyah* oleh M. Faisol Fatawi, cet. I (Yogyakarta: LKiS, 2002), hal.. 85.

²⁶² Al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyaf 'an Haqaiq Qawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, di tahkik oleh 'Adil Ahmad Abdul al-Maujud dan 'Ali Muhammad Mu'awwad (t.k: Maktabah al-Abikan, t.t), juz 2, hal.. 454.

ada Tuhan bagimu selain-Nya." Sesungguhnya (kalau kamu tidak menyembah Allah), Aku takut kamu akan ditimpa azab hari yang besar (kiamat).Pemuka-pemuka dari kaumnya berkata: "Sesungguhnya kami memandang kamu berada dalam kesesatan yang nyata".

Para penafsir beragam memahami konteks *al-mala* dalam surah di atas. Misalnya dalam surah al-A'raf, al-Zamakhsyari menekankan pada jenis kelamin, yaitu para pemimpin laki-laki yang terhormat dari umat nabi Nuh, tidak ada kaum elit (*al-mala*) dari perempuan pada saat itu.²⁶³ Sementara Ibn 'Asyur menyatakan *al-mala* dalam surah tersebut lebih bersifat sebuah kelompok yang mempunyai misi dan visi yang sama. Mereka saling kerja sama satu sama lain untuk mewujudkan tujuan mereka. Orang terhormat (*al-asyraf*) disebut *al-mala* karena segala urusan diserahkan sama mereka. Pemimpin inilah yang berkonfrontasi langsung dengan nabi Nuh.²⁶⁴ Sebagaimana juga dikatakan oleh Fakhruddin al-Razi bahwa *al-mala* adalah para pemimpin dan pembesar kaum yang menjadi oposisi para nabi.²⁶⁵

Pendapat di atas tidak jauh berbeda dalam surah Hud: 27



²⁶³ *Ibid.*, juz 2, hal.. 454.

²⁶⁴ Ibn 'Asyur, *Tafsir al-Tahrir*, hal. 190.

²⁶⁵ Fakhruddin al-Razi, *Tafsir al-Kabir, Mafatih al-Ghaib*, cet. I (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), juz. 14, hal.. 157.



Artinya

“Maka berkatalah pemimpin-pemimpin yang kafir dari 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.

Misalnya al-Zamakhsyari menegaskan bahwa *al-mala* dalam kisah tersebut mendapat kehormatan dalam komunitas mereka karena mempunyai pandangan jernih dan benar menurut ukuran mereka. Bertolak belakang dengan kondisi orang yang mengukuti ajakan nabi Nuh, mereka adalah kelompok orang yang mempunyai pandangan yang dangkal (*badi al-ra'i*) lagi miskin (*al-arazil*): mereka mengiktuai ajakan nabi Nuh karena tidak berfikir secara matang.²⁶⁶ Pandangan itu juga diamini oleh Ibnu 'Asyur bahwa *al-mala* adalah para sayyid kaum (kepala suku) yang mempunyai derajat tinggi dan orang yang memakai akalinya dalam berpikir (*sahib al-ahlam*).²⁶⁷

Sementara pihak yang terzalimi dalam kisah nabi Nuh adalah pengikut nabi Nuh sendiri. Mereka disebut sebagai *al-arazil*: orang hina dan bodoh oleh para *al-mala* di atas. Dalam surah al-Syu'ara', al-Zamakhsyari memahami *al-*

²⁶⁶ Al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyaf*, juz. 4, hal.. 91.

²⁶⁷ Ibn 'Asyur, *Tafsir al-Tahrir*, juz. 12, hal.. 46-47. *Sahib al-ahlam* adalah sebuah kelebihan dan ciri khas yang dimiliki kaum Quraisy dan para pemuka Arab secara umum. *al-halim* lawan kata dari *al-jahalalah wa as-safahah* (orang bodoh dari golongan rendah). Lihat: Hisyam Ju'ait, *Tarikhayah al-Da'wah al-Muhammadiyah fi Makkah*, ce. II (Beirut: Dar al-Tali'ah li al-Taba'ah wa al-Nasyr. 2007), hal.. 138-139.

arazil sebagai *badi' al-ra'y*: orang bodoh yang tidak memiliki pikiran dan pandangan kritis, termasuk di dalamnya orang miskin (*al-fuqara'*).²⁶⁸ Hal serupa dikatakan Ibn 'Asyur bahwa *al-arazil* adalah kelompok lemah lagi hina dari umat Nuh.²⁶⁹ Kelompok inilah yang menjadi objek penindasan oleh para elitis umat Nabi Nuh.

Sebelum mengkaji lebih jauh fenomena *al-mala* dalam kisah nabi Nuh, perlu kita kembali melihat perjalanan dakwah nabi Nuh berhadapan dengan kaum elit tersebut dalam pandangan Al-jabiri. Ia telah memetakan perkembangan dakwah nabi Nuh selaur dengan *da'wah muhammadiyah*. Dalam tiap surah terlihat jelas karakter para kaum elit (*al-mala*). Di antara sifat-sifat yang terekam dalam paparan al-Jabiri adalah (i) mendustakan agama; (ii) menuduh nabi sebagai orang gila; (iii) membujuk harta dan pangkat untuk menghentikan dakwah (iv) menghardik kaum lemah (v) banyak berdebat dan mengejek nabi Nuh; (vi) dan melakukan makar untuk membubuh nabi Nuh.

Dalam gambaran di atas, secara jelas umat nabi Nuh, khususnya kaum elit (*al-mala*) mengalami kerusakan moral dan cara berpikir yang bejat disebabkan oleh spirit rohani yang hampa. Hal itu diperparah oleh kemewahan materi dan kehormatan semu yang mereka dapatkan yang membuat hati mereka buta dan semakin keras kepala.

D. Fenomena Sosial dalam Elit Nuh

Dengan demikian, secara sederhana dapat disimpulkan bahwa fenomena yang digambarkan oleh kisah nabi Nuh adalah fenomena kerusakan sosial, dalam hal ini kezaliman yang terjadi antara kaum elit sebagai kelas nomor

²⁶⁸ Al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyaf*, juz. 4, hal.. 206.

²⁶⁹ Ibn 'Asyur, *Tafsir al-Tahrir*, juz. 19. hal.. 159-160.

satu terhadap kaum lemah sebagai kelas nomor dua. Dalam bahasa al-Jabiri perseteruan antara para *mustakbirin* dengan kaum *mustad'afin*. *Mustakbirin* adalah para bangsawan, sementara *mustad'afin* adalah umat beriman yang tertindas.²⁷⁰ Senada dengan Ali Syari'ati yang mengistilahkan perseteruan antara Qabil dan Habil. Kutub Qabil adalah kelas yang berkuasa: raja, pemilik tanah dan kaum ningrat. Sementara Habil adalah mereka yang dikuasai dan tertindas. Mereka tidak memiliki kekuasaan, kepemilikan alat produksi ataupun status keningratan.²⁷¹

Kondisi seperti ini membutuhkan seorang pembaharu sebagai *agen of change* untuk menyelamatkan kaum tertindas dari tekanan dan siksaan kaum elit, dalam hal ini para Nabi Allah. Mereka berasal dari kelompok yang lemah yang memperjuangkan hak-hak kaum yang tertindas. Para nabi tersebut berdiri di tengah masyarakat dan tidak pernah mengidentifikasi diri dengan penguasa atau kelas yang berkuasa (*al-mala*).²⁷² Dan nabi Nuh lah dalam konteks ini sebagai tokoh reformis berhadapan dengan kaum elit (*al-mala*) untuk melindungi hak-hak kaum miskin dengan membawa slogan semua manusia sama di hadapan Allah Swt. yaitu spirit *al-musawah* (kesetaraan) dan *al-'adl* (keadilan).

Untuk membumikan prinsip dasar tersebut pertama kali yang dilakukan para nabi dalam sepanjang sejarah

²⁷⁰ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi*, cet. II (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1992), hal.. 75. Lihat juga: Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, (Islam Liberation Theology: Essay On Liberative Elements in Islam) penj. Agung Prihantoro, vet. V (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hal.. 91.

²⁷¹ Ali Syari'ati, *Sosiologi Islam*, terj. Saifullah Mahyudin, (Yogyakarta: Ananda, 1982), hal. 55 dan 153.

²⁷² *Ibid.*, hal.. 90.

Adalah prinsip *tauhid uluhiyah* (tauhid ketuhanan).²⁷³ Dalam artian, untuk menciptakan masyarakat yang berbasis pada prinsip persamaan dan keadilan, orang harus menerima adanya kekuatan dan penguasa di luar manusia, yaitu Allah sebagai Maha Pencipta, Pengatur dan hanya Dialah yang patut disembah. Demikian pula konteks dakwah nabi Nuh di awal risalahnya, ia menyeru pada ketuhanan Yang Tunggal dan memberantas segala kemusyrikan. Ia membawa agama keselamatan, baik keselamatan di dunia maupun di akhirat sebagaimana seluruh nabi menyerukan untuk mencapai keselamatan tersebut.

Terkait dengan konsep keselamatan para nabi, penulis akan meminjam konsep keselamatan Yudian Wahyudi yang ia istilahkan berislam kaffah menuju manusia sempurna (insan kamil).²⁷⁴ Untuk menjadi muslim kaffah, orang harus memahami kehendak Allah dalam tiga ayat yang berbeda, yaitu *Ayat Qur'aniyah*, *Kauniyah* dan *Insaniyah*. *Ayat Qur'aniyah*, kata kunci dalam prinsip ini adalah *tauhid uluhiyah*: "Tiada Tuhan Selain Allah", sebagai pembeda antara orang Islam dan kafir di akhirat. Sementara *Ayat Kauniyah* (ayat kosmos) adalah hubungan pasangan, dalam hal ini sunnatullah (hukum alam) sebagai salah satu faktor penentu keselamatan. Namun, kedua hal itu belum sempurna tanpa memerhatikan ayat yang ketiga, yaitu *Ayat Insaniyah* (ayat kosmis): hubungan antar manusia. Sama seperti *Ayat Kauniyah*, dalam *Ayat Insaniyah* hukum

²⁷³ Nasir Makarim al-Syairazi, *Qasas al-Qur'an: Muqtabas min Tafsir al-Amsal*, cet. IV (Qum: Muassasah Ansariyan, 2005), hal.. 33.

²⁷⁴ Yudian Wahyudi, *Maqashid Syariah dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga*, cet. II, (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007), hal.. 25.

keseimbangan dan pasangan juga sebagai kata kunci untuk mencapai keselamatan dunia akhirat.²⁷⁵

Terkait dengan Islam *Kaffah* yang diusungnya, Yudian Wahyudi kemudian menerjemahkan lebih jauh lagi arti Islam dan taqwa secara ilmiah. Menurutnya, orang yang ingin selamat dunia dan akhirat pertama kali harus berislam secara *Qur'aniyah*, *Kauniyah* dan *Insaniyah*. Dalam pada itu, memperbaiki hubungan pada Allah, melaksanakan proses hukum alam dan menyambung silarrahim antar manusia.

Sehubungan dengan konteks kaum elit nabi Nuh, nyata dalam Al-Quran bahwa mereka inkar terhadap tiga prinsip keselamatan tersebut. *Pertama*, sebagaimana dalam surah Qaf: 12-13, mereka mendustakan ajaran tauhid yang dibawa oleh nabi Nuh. Mereka mengingkari adanya Tuhan, walaupun mereka meyakini keberadaannya, mereka lagi-lagi tidak meng-*tauhid*-kan sebagaimana mestinya, tapi mereka menyekutukannya dengan tuhan berhala yang mereka buat sendiri. Karenanya, mereka kehilangan kunci dasar untuk selamat di akhirat, yaitu *tauhid uluhiyah*.

Di samping itu, mereka menolak risalah nabi Nuh sebagaimana dalam surah Hud: 27 kerana nabi Nuh tak lain kecuali hanya seorang manusia seperti mereka. Seorang rasul, dalam pandangan mereka, seharusnya dari malaikat. Malaikat lebih tinggi derajatnya dibanding manusia karena mereka mengetahui kebutuhan manusia.²⁷⁶

Dalam konteks ini, para elit (*al-mala*) pertama kali menyerang diri nabi Nuh secara langsung dengan menolak keberadaannya sebagai rasul.²⁷⁷ Begitupula konteks ayat dalam beberapa surah, mereka menuduh nabi Nuh sebagai

²⁷⁵ *Ibid.*, hal.. 23-25.

²⁷⁶ Al-Syairazi, *Qasas al-Qur'an*, hal.. 34.

²⁷⁷ Al-Dujani, *Ahsan al-Qasas*, hal.. 30.

orang gila,²⁷⁸ pembohong,²⁷⁹ sesat,²⁸⁰ bahkan kaum elit bekerja sama dengan yang lain merencanakan sebuah makar atau konspirasi untuk menghabisi nyawanya.²⁸¹ Serangan yang dilancarkan oleh mereka ditanggapi dingin oleh nabi Nuh dengan penuh hikmah dan logika. Ia pun dikenal sebagai tokoh yang pertama kali memakai logika (mantiq) dalam berdebat.²⁸²

Kedua, prinsip kedua (Ayat Kauniyah) pun diabaikannya. Dalam surah Hud [11]: 38-39, kaum elit nabi Nuh mengejek nabi Nuh karena membuat perahu di tempat yang kering dan di atas gunung. Pikiran mereka hanya terbatas pada hal yang lahir saja, tidak memikirkan kemungkinan yang akan terjadi dan rahasia di balik perintah tersebut. Mereka mengejek dan mengolok-olok nabi Nuh bahkan menuduhnya telah berubah menjadi tukang perahu setelah tidak sukses sebagai seorang nabi.²⁸³ Namun, nabi Nuh tetap sabar dan tekun serta tidak menghiraukan ejekan mereka, dan membalasnya bahwa suatu saat dia yang akan berbalik mengejek karena kebodohan mereka.²⁸⁴

Kondisi di atas, mencerminkan kebodohan dan kedangkalan pikiran kaum elit saat itu. Salah satu bentuk kedangkalan tersebut adalah menganggap remeh penemuan-penemuan industri terbaru pada saat itu yang merupakan kunci dasar sebuah peradaban di dunia, yaitu kecanggihan kapal nabi Nuh yang luar biasa dan belum pernah ada dalam sejarah sampai sekarang. Kisah tersebut

²⁷⁸ QS Al-Qamar [54]: 9.

²⁷⁹ QS. Hud [11]: 27

²⁸⁰ QS. Al-A'raf [7]: 60.

²⁸¹ QS. Yunus [10]: 71.

²⁸² Al-Dujani, *Ahsan al-Qasas*, hal.. 33.

²⁸³ *Ibid.*, hal.. 39.

²⁸⁴ Al-Syairazi, *Qasas al-Qur'an*, hal.. 40. Lihat juga: QS. Hud [11]: 38.

menjadi pelajaran bahwa kaum elit terkadang menolak segala perubahan yang terjadi dalam masyarakat, apalagi jika perubahan tersebut mengancam dominasi kekuasaan mereka. Dan pesan yang terpenting dari kisah tersebut adalah spirit untuk selalu meningkatkan penguasaan teknologi industri dan ilmu pengetahuan yang berbasis keimanan sebagai syarat vital dalam sebuah peradaban yang besar.

Selain itu, fenomena keras hati yang diperlihatkan anak nabi Nuh, Kan'an yang menolak ajakan ayahnya naik di atas perahu²⁸⁵ menandakan juga betapa saat itu kaum elit menyalahi hukum alam (Ayat Kauniyah). Melawan hukum air yang menenggelamkan. Mereka kafir teologi sekaligus kafir alamiah.

Ketiga, prinsip dasar dalam Islam adalah *Ayat Insaniyah*, hubungan horizontal antar manusia. Setelah kafir secara teologis dan kafir alamiah, mereka diperparah lagi dengan sikap kezaliman terhadap kaum lemah sebagai bentuk kafir mereka terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Mereka menghardik kaum miskin yang beriman dan memanggilnya sebagai orang hina (*arazil*).

Dalam kisah di atas, disebutkan bahwa mereka menyuruh nabi Nuh untuk mencampakkan orang miskin karena tidak ada nilainya. Mereka mengatakan bahwa akan mengikuti ajakan nabi Nuh asalkan orang miskin yang ada di sekelilingnya dia usir dan abaikan. Allah pun mengingatkan nabi Nuh bahwa orang miskin dan lemah yang beriman lebih mulia di sisi-Nya daripada mereka yang berlumuran materi tapi hatinya hampa.²⁸⁶

Melalui paparan di atas, Ibn 'Asyur mengambil kesimpulan bahwa konteks umat nabi dalam beberapa surah

²⁸⁵ QS Hud [11]: 43.

²⁸⁶ Lihat QS. Al-Syu'ara' [26]: 177 dan Hud [11]: 29.

di atas mencerminkan rasa sombong para kaum elit dengan membangga-banggakan kedudukan, pangkat dan harta yang mereka miliki. Mereka sangat dihormati oleh orang lain karena mempunyai harta dan keberanian. Sementara yang lain mereka acungkan, terkhusus umat nabi Nuh karena lemah dan tidak mempunyai sesuatu yang bisa diandalkan. Tolak ukur sebuah kehormatan dalam pikiran mereka sangat bersifat materialistik. Sesuatu yang berarti bagi mereka jika dapat memberi manfaat secara materi begitupula sebuah keamanan (safety), seperti kuat perang, kaya, lincah berdebat dengan musuhnya. Ketika nabi Nuh mengajak mereka ke dalam agamanya, mereka menolak dan mendustakan karena sifat keangkuhan yang melekat dalam dirinya. Mereka takut kehilangan kehormatan yang bersifat lahiriah. Mereka melihat tolak ukur sebuah kesempurnaan bersifat material. Sementara mereka tidak sadar bahwa kesempurnaan yang hikiki adalah kesucian diri, kebenaran cara berpikir²⁸⁷ dan tingkah laku yang terpuji sebagai suri tauladan yang baik kepada yang lain.²⁸⁸

Dengan kenyataan ini, mereka pun kehilangan jati diri, spirit rohaniah dan tidak mempunyai batin yang kuat. Hati mereka kosong dan hampa. Hidup dalam kekacauan, kebodohan dan kegelapan. Dalam bahasa Qutub, *al-mala* mengukur sesuatu melalui materi: keutamaan diukur dengan harta, pemahaman dengan pangkat, pengetahuan dengan kekuasaan, maka pemilik materilah yang paling mulia, orang berpangkat paling paham dan orang punya kekuasaan yang paling mengetahui. Kondisi ini disebabkan oleh hilangnya akidah tauhid dari masyarakat. Manusia kembali pada era jahiliyah.²⁸⁹

²⁸⁷ Ibn 'Asyur, *Tafsir al-Tahrir*, juz. 12. hal.. 46-47.

²⁸⁸ *Ibid.*, hal.. 31.

²⁸⁹ Qutub, *Fi Zilal al-Qur'an*, hal.. 56.

Kenyataan di atas, disebabkan oleh pengaruh materialistik berlebihan yang telah mendarah daging dalam jiwa mereka. Kondisi semacam ini lambat laun akan membentuk kerakter negatif yang lain, yaitu sifat egoisme yang akan berujung pada sikap kebengisan dan perampasan nilai-nilai kemanusiaan, baik yang berbentuk kebebasan berfikir ataupun kebebasan berekspresi. Kondisi ini yang telah diperlihatkan kaum elit nabi Nuh terhadap orang lemah dan miskin.²⁹⁰

Melalui keterangan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa perdebatan yang terjadi antara *al-mala* dengan *al-arazil* dalam kisah nabi Nuh lebih bersifat sosial. Dalam bahasa Muhammad Syahrur telah terjadi jurang pemisah yang sangat dalam antara kaum elit (*al-mala*) sebagai kelas tinggi dengan kelompok lemah (*al-arazil*) sebagai kelas rendah, baik dari segi ekonomi maupun strata sosial.²⁹¹

Pesan penting yang hendak disampaikan oleh nabi Nuh dalam risalahnya mengusung prinsip dasar dalam ajaran Islam, yaitu tauhid, persamaan, keadilan, tanggungjawab personal dan besama serta keseimbangan antara materi dan rohani. Tolak ukur sebuah kemuliaan bukan karena banyaknya harta dan tingginya jabatan, tapi lebih pada kemuliaan akhlak dan hubungan kita kepada Allah dan sesama manusia.

Selain itu, pesan gender pun tak luput dari pesan tersebut, hal itu terlihat ketika Allah memerintahkan nabi Nuh agar umatnya naik dalam perahu tersebut berpasang-pasangan, tidak membedakan antara laki dan perempuan. Hubungan kekeluargaan juga bukan jaminan untuk selamat, tapi hubungan keimananlah yang menjadi penyelamat,

²⁹⁰ Al-Dujani, *Ahsan al-Qasas*, hal.. 29.

²⁹¹ Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*, (Damaskus: Al-ahali li al-Tauzi', t,t), hal.. 685.

sebagaimana yang terjadi antara nabi Nuh dengan anaknya yang kafir, Kan'an. Kan'an mengikuti agama ibunya, tetap dalam agama nenek moyangnya.

Di samping di atas, hal yang terpenting dari risalah nabi Nuh yang membedakan dari kisah-kisah lainnya adalah ia sebagai tokoh pembebas pertama bagi nasib orang miskin dalam sejarah manusia. Dia memberi pelajaran dalam sejarah umat manusia bahwa sistem kelas itu sangat berbahaya dan bertentangan dengan prinsip asas kemanusiaan dan agama: kebebasan, persamaan dan keadilan dalam masyarakat. Sistem kelas akan selalu melahirkan penindasan dari golongan yang tinggi ke golongan yang rendah. Golongan yang tinggi selalu merasa apriori dan berhak melakukan segala hal untuk kepentingannya. Pada akhirnya kezaliman terjadi dalam masyarakat tersebut. Kondisi seperti ini mempunyai karakter sama dalam sepanjang sejarah, meski bentuk dan cara yang berbeda-beda dalam setiap masa.

Kondisi terakhir umat nabi Nuh adalah kehancuran dan kebinasaan. Mereka mendapat azab banjir bandang (tufan) karena kesombongan, kezaliman dan keras kepala mereka. Banjir yang menelan bumi sebagai bukti kekuasaan Allah. Orang kafir semua mati tenggelam, termasuk anak dan istri nabi Nuh sendiri. Kurang lebih 950 tahun melakukan dakwah, namun hanya sekitar 80 orang yang mengikuti dakwahnya. Nabi Nuh tampil sebagai lambang pejuang yang penuh kesabaran dalam menegakan keadilan. Ia pun dikenal sebagai bapak para nabi, terlalu lama hidup berseru dan berjuang, tapi paling sedikit orang yang mengikutinya. Ia menjadi contoh para nabi setelahnya,

termasuk Nabi Muhammad terkait kesabaran dalam berdakwah.²⁹²

Kenyataan di atas, sebagai pelajaran bahwa dalam melakukan perubahan sosial, seorang dai dan tokoh sentral dalam perubahan tersebut harus optimis dengan penuh keyakinan dan kesabaran. Kesabaran perlu karena sebuah perubahan membutuhkan proses dan pasti mendapat tantangan yang besar. Kesabaran di sini bukan berarti pasrah dengan segala kenyataan tapi lebih pada kesabaran dalam berproses.²⁹³

²⁹² Muhammad 'Ali Sabuni, *Qabasun min Nur al-Qur'an min Surah al-A'raf wa al-Anfal: Dirasah Tahliliyah Mu'asasah li Ahdaf wa Maqasid al-Suratain al-Karimatain*, cet. I (Damaskus: Dar al-Qalam, 1987), hal.. 169-170.

²⁹³ Ali Engineer, *Islam dan Teologi*, hal.. 12.

Bab VI

Kontekstualisasi Sifat Elit dan Reformasi Sosial Al-Qur'an

A. Kontekstualisasi Sifat Para Elit

1. Penolakan Para Elit Terhadap Dakwah

Secara garis besar cara-cara mereka menolak dan menentang dakwah dapat dibedakan menjadi dua, yaitu *pertama*, mempropagandakan kerancuan-kerancuan untuk mempengaruhi ide atau pemikiran, dan yang *kedua*, pemaksaan.

a. Mempropagandakan Kerancuan-Kerancuan

Dalam langkah yang pertama kaum elite melontarkan beberapa tuduhan dengan tujuan untuk mempengaruhi para rasul agar menghentikan dakwahnya. Tuduhan yang dialamatkan kepada para rasul dilakukan dengan mendiskreditkan pribadi mereka berkaitan dengan misi yang dibawanya, mendiskreditkan kapasitas dan kepantasannya mengemban risalah, mendiskreditkan keikhlasannya, dan terakhir mendiskreditkan cara hidup dan pengaruhnya terhadap masyarakat.

Dalam mendiskreditkan pribadi para rasul kaum elite melontarkan tuduhan dengan mengidentifikasi mereka sebagai orang gila, tukang sihir, orang sesat, orang bodoh, dan orang lemah. Tuduhan gila dan tukang sihir merupakan tuduhan yang paling umum dilakukan kaum elite kepada para rasul, seperti diinformasikan al-Qur'an dalam ayat:²⁹⁴

كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ

Artinya: "Demikianlah tidak seorang rasulpun yang datang kepada orang-orang yang sebelum mereka, melainkan mereka mengatakan: "Ia adalah seorang tukang sihir atau orang gila".

Kata *majnun* berasal dari kata *janna* yang artinya menutupi sesuatu dari panca indra. Di antara kata yang memiliki akar kata yang sama adalah *janin* untuk bayi yang masih dalam perut ibunya, *jinn* untuk makhluk halus termasuk malikat dan syaitan, *jannah* untuk kebun yang memiliki pepohonan yang rindang yang menutupi

²⁹⁴ QS. Al-Zariyat (51): 52.

permukaan tanahnya, dan kata *junnah* yang berarti perisai yang dapat menutupi dan menjaga badan. Adapun orang gila dikatakan *majnun* karena ada penghalang antara akal dan jiwanya sehingga pikirannya tidak berfungsi normal.²⁹⁵

Para mufassir pada umumnya memaknai tuduhan gila terhadap para rasul sebagai tuduhan yang sebenarnya. Menurut al-Razi mereka dikatakan gila karena sikap dan prilakunya berbeda dengan kebanyakan orang di masanya, terutama sikapnya terhadap dunia.²⁹⁶ Rasyid Rida berpendapat bahwa mereka dituduh gila karena pretensi-pretensinya berkaitan wahyu dan risalah kenabian.²⁹⁷ Penafsiran demikian dalam hemat penulis tidak tepat. Penulis lebih cenderung pada pendapat Sayyid Qutb yang mengkaitkan tuduhan itu dengan propaganda kaum elite untuk mendiskreditkan para rasul di mata umum. Mereka sebenarnya sadar bahwa tuduhan itu bohong dan hanya untuk kepentingan propaganda.

Tuduhan dengan stigma tukang sihir adalah sebagai tanggapan atas mu'jizat yang terjadi dari para rasul dan atas kemampuan mereka dalam mempengaruhi orang-orang lain untuk mengikutinya. Makna sihir sebagaimana dikemukakan al-Asfahani adalah tipuan dan khayalan-khayalan yang tidak sesuai dengan keadaan sebenarnya.²⁹⁸ Menuduh para rasul sebagai tukang sihir sebenarnya menganggap dusta mukjizat dan ajaran-ajaran mereka yang dianggap sebagai sebab mereka mendapat pengikut. Jadi

²⁹⁵ Al-Asfahani, *Mu'jam.*, hal. 96-97.

²⁹⁶ Al-Razi, *Mafatih.*, Juz XV, hal. 80.

²⁹⁷ Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar*, (Mesir: Dar al-Manar, 1367 H), Juz IX, hal. 454.

²⁹⁸ Al-Asfahani, *Mu'jam.*, hal. 231.

tuduhan ini juga sebagai propaganda untuk mengelabui masyarakat umum.

Tuduhan sesat di alamatkan pada Nuh as²⁹⁹ dan tuduhan bodoh dan pendusta disematkan pada Hud as.³⁰⁰ Tuduhan ini sebagai upaya propaganda untuk mengacaukan neraca kebenaran. Di saat yang sama mengangkat nafsu sebagai ukuran dan pedoman nilai. Jadilah yang baik dianggap buruk dan sebaliknya yang buruk dianggap baik.³⁰¹

Selain sisi pribadinya, para elite juga mendiskreditkan kapasitas dan kepantasan para rasul dalam mengemban risalahnya. Dalam hal ini mereka menyoroti kemanusiaan rasul dan kondisi ekonominya. Menurut pandangan mereka rasul tidak layak dengan risalah yang diserukannya karena mereka sebagai manusia biasa seperti mereka.³⁰² Mereka beralih selayaknya rasul itu adalah malaikat.³⁰³ Kondisi ekonomi juga menjadi sasaran propaganda mereka. Para rasul dianggap tidak pantas dengan misi yang diembannya karena mereka miskin dan tidak memiliki kelebihan material dibanding kaum elite.³⁰⁴

Sisi berikutnya yang menjadi objek propaganda kaum elite adalah ketulusan para rasul. Ada dua tuduhan berkenaan dengan hal ini. Yang pertama mereka menuduh para rasul mencari keuntungan material dengan dakwahnya. Inilah kemudian yang dibantah oleh para rasul

²⁹⁹ QS. Al-A'raf (7): 60.

³⁰⁰ QS. Al-A'raf (7): 66.

³⁰¹ Sayyid Qutb, *Fi Zilal.*, Jilid III, hal. 1309

³⁰² Anggapan ini selalu berulang pada para pembangkang risalah, di antaranya dapat dilihat pada QS. Ibrahim (14): 10, Al-Anbiya' (21): 3, Al-Mu'minin (23): 24, 33; Yasin (36): 15; Hud (11): 27.

³⁰³ Lihat QS. Al-An'am (6) : 8; Hud (11): 12; Al-Furqan (25) : 7.

³⁰⁴ QS. Hud (11): 27;

bahwa mereka tidak mengharapkan upah atas dakwahnya.³⁰⁵ Tuduhan yang kedua adalah mereka dituduh mencari popularitas untuk mencapai kekuasaan.³⁰⁶ Dua tuduhan ini memberi pesan bahwa para rasul berdakwah bukan dengan ketulusan untuk misi yang diusungnya, tapi untuk kepentingan pribadi baik materi maupun kekuasaan.

Tuduhan-tuduhan tersebut sebenarnya bukan hanya dalam rangka propaganda untuk mengelabui masyarakat umum, tapi juga untuk menjatuhkan mental para rasul dan mempengaruhi mereka dengan harapan mereka menghentikan misinya. Dalam beberapa ayat al-Qur'an menginformasikan bahwa Rasulullah SAW merasa tertekan dan bersedih dengan tuduhan-tuduhan dan sikap kaum elite Mekah. Di antaranya Allah menginformasikan:³⁰⁷

قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ
الظَّالِمِينَ بَيِّنَاتٍ مِنَ اللَّهِ يَجْحَدُونَ

Artinya:

"Sesungguhnya, Kami mengetahui bahwasanya apa yang mereka katakan itu menyedihkan kamu, (janganlah kamu bersedih hati), karena mereka sebenarnya bukan mendustakan kamu, akan tetapi orang-orang yang zalim itu mengingkari ayat-ayat Allah".

Upaya lain yang ditempuh kaum elite dalam mempengaruhi ide dan pemikiran adalah melakukan negosiasi. Seperti yang dilakukan terhadap Musa as. Mereka

³⁰⁵ QS. Yunus (10): 72; Saba' : 47; Hud (11) :29, 51; Al-Syu'ara' (26): 109, 127, 145, 164, 180.

³⁰⁶ QS. Yunus (10): 78.

³⁰⁷ QS. Al-An'am (6): 33.

menjanjikan akan beriman dengan syarat Mus as mau membantu mendoakan mereka terlepas dari musibah-musibah. Contoh lain adalah permintaan mereka terhadap Nuh as untuk mengusir para pengikutnya yang miskin sebagai syarat keimanan mereka.

2. Kekerasan

Setelah langkah pertama tidak berhasil, kaum elite memilih jalan kekerasan untuk menghentikan misi para rasul. Upaya-upaya yang dilakukan dalam hal ini di antaranya adalah mengancam, mengusir,³⁰⁸ dan membunuh.³⁰⁹

2. Sebab-Sebab Elite Menolak Dakwah

Pembicaraan selanjutnya yang intens dibicarakan al-Qur'an adalah sebab-sebab yang melatarbelakangi kaum elite menolak dakwah rasul.

1. Sikap Sombong

Kaum elite menolak dan menentang dakwah pararasul karena kesombongan dalam jiwa mereka. Kata yang sering digunakan Al-Qur'an untuk mengungkap

³⁰⁸ QS. Al-A'raf (7): 88.

³⁰⁹ QS. Al-Qasas (28): 20

sikap demikian adalah kata *istikbar*.³¹⁰ Menurut al-Asfahani kata ini sepadan dengan kata *kibr* dan *takabbur*. Semuanya bermakna kekaguman seseorang terhadap dirinya dengan memandang dirinya lebih hebat dari orang lain.³¹¹ Kesombongan *al-mala'* atau elite bermula dari sikap demikian. Mereka berbangga diri dengan kelimpahan materi dan kedudukan sehingga kemudian menyebabkan mereka inkar terhadap kebenaran.³¹² Sikap mereka persis dengan identifikasi Nabi SAW terhadap perilaku sombong. Menurut beliau sombong adalah menolak kebenaran (*batr al-haqq*) dan merendahkan orang lain (*gamt} al-nas*).³¹³ Maka kesombongan mereka merupakan kesombongan tertinggi karena mereka sebenarnya sombong terhadap Allah dengan cara menolak kebenaran dan menolak beribadah pada-Nya.³¹⁴

2. Taklid

Alasan berikutnya yang dikemukakan kaum elite dalam menolak dakwah para rasul adalah taklid atau berpegang pada ajaran leluhur. Mereka menolak para rasul karena dianggap bertentangan dengan ajaran dan tradisi

³¹⁰ Lihat QS. Al-A'raf (7): 75, 76, 88, 133; QS. Yunus (10): 75; QS. Al-Mu'minun (23): 46; QS. Al-Ankabut (29): 39; QS. Fussilat (41): 15; QS. Nuh (71): 7.

³¹¹ Al-Asfahani, *Mu'jam.*, hal. 438.

³¹² Al-Razi, *Mafatih.*, hal. 172.

³¹³ Lihat Muslim bin Al-Hajjaj, *Sahih al-Muslim*, "1. Kitab al-Iman". "Bab Tahrim al-Kibr wa Bayanah", (Riyad: Dar al-Tayyibah, 2007), I: 55, Hadis No. 147.

³¹⁴ Al-Asfahani, *Mu'jam.*, hal. 438.

leluhur mereka.³¹⁵ Di antaranya seperti yang dikatakan Fir'aun kepada Musa as sebagaimana direkam al-Qur'an.³¹⁶

قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَلْفِتَنَّا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا

Artinya:

"Mereka berkata:"Apakah kamu datang kepada kami untuk memalingkan kami dari apa yang kami dapati nenek moyang kami mengerjakannya?"

Argumentasi taklid yang dikemukakan kaum elite menurut Sayyid Qutb merupakan cerminan dari fenomena hegemoni realita sosial yang dominan terhadap akal dan hati (*isti'bad al-waqi' al-ma'luf li al-qulub wa al-'uqul*). Hegemoni ini merampas hak-hak asasi manusia yaitu kebebasan berpikir dan kebebasan berkeyakinan, menjadikan manusia budak dari adat dan tradisinya, budak dari hawa nafsnya dan hawa nafs sesamanya, dan menutup setiap pintu pengetahuan dan jendela cahaya.³¹⁷

3. Cinta Kedudukan dan Kekuasaan

Cinta kekuasaan dan kekhawatiran lenyapnya kekuasaan juga menjadi sebab atau alasan bagi kaum elite dalam menolak dakwah para rasul. Dalam pandangan mereka dakwah merupakan ancaman yang akan menggerogoti kekuasaan dan pada gilirannya akan mencampakkan mereka dari kekuasaan tersebut. Dalam hal ini elite kaum Musa as mengatakan:

³¹⁵ Lihat QS. A'raf (7): 70, Yunus (10): 78; Anbiya' (21):53, Syu'ara' (26) : 74; Luqman (30): 21, Zukhruf (43): 22-23.

³¹⁶ QS. Yunus (10): 78.

³¹⁷ Sayyid Qutb, *Zilal.*, hal. 1311

قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَلْفِتَنَّا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونُ لَكُمُ
الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ

Artinya:

"Mereka berkata:"Apakah kamu datang kepada kami untuk memalingkan kami dari apa yang kami dapati nenek moyang kami mengerjakannya?", dan supaya kamu berdua mempunyai kekuasaan di muka bumi? Kami tidak akan mempercayai kamu berdua".

Menurut al-Tabari mayoritas riwayat menafsirkan kata *al-kibriya'* dengan *al-mulk* dan *al-sultan* yang artinya kerajaan atau kekuasaan. Kata tersebut merupakan kata yang digunakan orang arab untuk merujuk makna kekuasaan.³¹⁸ Penggunaan kata *kibriya'* dalam ayat tersebut menurut al-Zajaj memiliki dua alasan. Yang pertama, karena kekuasaan atau kerajaan merupakan urusan dunia terbesar yang dicari manusia. Yang kedua, karena jika rasul dibenarkan oleh kaumnya maka beliau akan memegang kendali atas umatnya dan jadilah beliau pemimpin umat tersebut. Ini menjadi isyarat bahwa mereka sangat ambisi terhadap kekayaan dan mempertahankan kekuasaan.³¹⁹ Jadi kaum elite mengkhawatirkan dakwah Musa as akan menggantikan kekuasaan mereka yang sedang berlangsung. Dalam ayat lain mereka lebih tegas mengatakan bahwa Musa as akan mengusir mereka dari kekuasaan.³²⁰

4.) Kemewahan Hidup dan Kebodohan

³¹⁸ Al-Tabari, *Jami'*, Juz XII, hal. 240-241.

³¹⁹ Al-Razi, *Ma'fatih.*, Juz XVII, hal. 149.

³²⁰ QS. A'raf (7): 110

Kaum elite atau *al-mala'* adalah orang-orang yang bergelimang kemewahan. Kemewahan ini ada yang diperoleh dari kekuasaan dan ada pula yang berasal dari penguasaan terhadap perniagaan. Dengan kemewahan tersebut mereka merasa tidak pantas bergabung dengan barisan dakwah. Dalam pandangan mereka rasul dan pengikutnya merupakan orang hina yang tidak memiliki kelebihan apa pun atas mereka.³²¹ Sikap demikian muncul karena kebodohan atas hakikat kemuliaan dan tiadanya sikap syukur. Oleh sebab itu dalam menanggapi hal tersebut Nuh as mengingatkan kaumnya bahwa mereka adalah orang-orang yang bodoh atas hakikat kemuliaan hidup:³²²

وَلَكِنِّي أَرَأَيْتُمْ قَوْمًا يَجْهَلُونَ

Artinya:

"Akan tetapi aku memandangmu suatu kaum yang tidak mengetahui"

Menurut Rasyid makna ayat ini adalah mereka bodoh terhadap nilai-nilai dasar yang menjadikan manusia menggapai kemuliaan, yaitu mengikuti kebenaran, berhias diri dengan akhlak yang terpuji dan melakukan kebajikan. Sebaliknya mereka mengira bahwa kemuliaan ada pada melimpahnya harta dan menduduki kekuasaan.³²³

Tanggapan lain terhadap sikap mereka adalah mengingatkan kewajiban bersyukur, seperti yang dilakukan Hud as dan Salih as. Kaum mereka berdua merupakan representasi dari masyarakat yang mampu mencapai

³²¹ Lihat Zukhruf (43): 52, dan Hud (11): 27., Al-Syu'ara' (26):111.

³²² QS. Hud (11): 29.

³²³ Rasyid Rida, *Tafsir.*, Juz XII, hal. 66.

kemajuan peradaban secara material yang mendatangkan kemewahan hidup bagi mereka. Namun, karena sikap syukur sirna ditelan gemerlapnya kehidupan,³²⁴ kemewahan itu menjadi pintu kesesatan mereka. Dalam kondisi ini kedua nabi tadi mengingatkan: ³²⁵

فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Artinya: "Maka ingatlah nikmat-nikmat Allah supaya kamu mendapat keberuntungan"

B. Nabi, Sang Rerformer Sosial

Secara umum, kisah para nabi mengfokuskan pada beberapa poin penting sebagai ajaran dasar dalam setiap fase kanabian, yaitu tentang keesaan (*wahdaniyah*), tanggungjawab kemanusiaan (*al-mas'uliyah al-insaniyah*) pembalasan (*al-hisab*). Ajaran dasar tersebut merupakan ajaran kunci untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Ajaran itu pun bersifat universal dalam setiap periode dalam sejarah manusia. Para rasul memperjuangkan ajaran tersebut dalam risalahnya, sebaliknya kaum para nabi berdiri sebagai oposisi untuk melolaknya. Misalnya, penolakan kaum elit nabi Nuh sama dengan penolakan kaum elit Quraisy terhadap risalah Muhammad.³²⁶ Keduanya pun sama-sama berbuat zalim terhadap para nabinya.

³²⁴ Al-Mu'minun (23): 33

³²⁵ QS. Al-A'raf (7): 69.

³²⁶ Zahiyah al-Dujani, *Ahsan Al-Qasas: Baina I'jaz al-Qur'an wa Tahrif al-Taurah*, cet. III (Beirut: Dar al-Taqrub baina al-Mazahib al-Islamiyah, 2001), hal.. 37.

Dalam kisah Al-Quran terdapat banyak bentuk kezaliman yang diperlihatkan dalam sejarah kenabian. Menurut al-Dujani, kezaliman dalam kisah Al-Quran mencakup kezaliman rohani, sosial, akhlak, ekonomi dan politik.³²⁷ Bentuk kezaliman tersebut telah digambarkan oleh Al-Quran secara gamblang, seperti kisah Hud mengisahkan kezaliman akhlak dan politik, nabi Saleh bercerita tentang kezaliman rohani, dan Lut berkisah kezaliman akhlak dan lain sebagainya. Fenomena kezaliman tersebut akan terulang dalam sejarah manusia sepanjang masa.³²⁸ Dalam bahasa Sayyid Qutub, realitas kejahiliyaan akan terus terulang dalam sejarah manusia.³²⁹ Konsep tersebut sesuai dengan teori al-Jabiri bahwa kisah hanyalah permisalan yang tokoh di dalamnya berupa simbol-simbol yang bisa terulang sepanjang sejarah. Musa dan Fir'aun akan ada dalam setiap masa. Nabi Muhammad dan Abu Jahal dan kaum elit Quraisy akan selalu hadir dalam sejarah manusia, khususnya dalam *da'wah muhammadiyah*.

Misi para nabi dan rasul pada intinya adalah mengembalikan umat manusia kepada fitrahnya semula, baik dalam skala individu maupun masyarakat. Manusia yang semula terlahir dalam keadaan suci dan berpotensi untuk menghasilkan karya-karya terbaik dalam kehidupannya sering kali mengalami degradasi dan terlempar jauh dari kesuciannya. Dalam kondisi demikian,

³²⁷ *Ibid.*, Al-Dujani, *Ahsan Al-Qasas*, hal.. 12.

³²⁸ *Ibid.*, hal.. 87.

³²⁹ Islam itu bukan realitas sejarah yang terjadi sekali saja, dan berlalu digantikan dengan peristiwa yang lain, melainkan bahwa kondisi uma Islam hari ini juga merupakan kondisi yang pernah dilalui oleh umat terdahulu, kaum jahiliyah dulu akan terulang lagi di era sekarang. Lihat: Sayyid Qutub: *Fi Zilal al-Qur'an*, cet. IV (Beirut: Dar Ihya al-Turas al-'Arabi, 1967), juz. 7, jilid. 3 hal.. 124.

manusia akan terjerembab dalam penyimpangan-penyimpangan yang tidak saja merugikan dirinya, tapi juga merugikan orang lain serta kehidupan secara umum. Maka AllahSwT.dengan kasih sayang-Nya mengirim para nabi dan rasul sebagai agen perubahan untuk menyingkap debu-debu sejarah yang telah mengecoh manusia dan memenjarakannya dalam kungkungan nilai-nilai palsu.

Dengan demikian, misi para nabi dan rasul merupakan bagian yang fundamental dan penting dalam membicarakan kisah *al-mala'* atau kaum elite. Secara global ada dua misi utama yang diusung para nabi dan rasul, yaitu dakwah tauhid dan transformasi sosial.

1. Konstruksi Tauhid

Perubahan yang paling signifikan dalam masyarakat Arab adalah system keagamaan. Suku-suku Arab mayoritas menganut politeisme, dengan menyembah banyak berhala dan dewa sesuai dengan kepercayaannya masing-masing. Dewa-dewa inilah yang selalu mereka puja dan menjadi lambang kekuatan mereka. Dewa itu dijadikan sebagai pelindung dan pemberi manfaat dan mudarat.

Pada dasarnya, masyarakat Arab pada saat itu telah mengenal yang namanya Allah sebagai Tuhan yang menciptakan langit dan bumi beserta isinya, hanya saja kepercayaan nenek moyang yang sudah mendarah daging dalam diri mereka bahwa ada tuhan-tuhan kecil yang memiliki kekuatan luar biasa yang bisa menghubungkan mereka dengan Tuhan. Tuhan kecil inilah yang mereka istilahkan sebagai dewa penyelamat yang menjadi sebagai mediator, sehingga dewa tersebut sangat istimewa bagi mereka dalam dirinya. Mereka rela mati demi mempertahankan eksistensi dewa tersebut.

Maka kehadiran Al-Qur'an melalui nabi Muhammad Saw sebagai sang reformer sangat memperhatikan persoalan dasar ini. Dalam periode Makkah, selama tiga belas tahun, yang diserukan oleh nabi Muhammad hanyalah untuk merombak system kepercayaan masyarakat Arab yang menyembah banyak tuhan menjadi hanya menyembah satu tuhan melalui prinsip tauhid, prinsip keesaan tuhan. Masyarakat diberikan pemahaman bahwa dalam urusan penyembahan hanya Allah yang mengcipta dan hanya Dia yang pantas disembah.

Konsep ini juga telah menghilangkan hirarki dalam penyembahan. Tiap manusia dapat berhubungan langsung dengan Tuhan tanpa melalui dengan perantara. Dengan demikian, dewa-dewa yang selama ini disembah tidak dibutuhkan lagi. Tidak perlu lagi melakukan ritual-ritual mistik serta korban untuk para dewa yang pada dasarnya tidak memiliki manfaat.

Implikasi system kepercayaan seperti ini adalah juga menghilangkan stratifikasi sosial dalam penyembahan. Dalam sistem pagan, hanya orang tertentu yang memiliki kewenangan dalam memimpin ritual. Mereka biasanya harus berasal dari keturunan raja dan memiliki jabatan tertentu. Mereka inilah disebut dalam pembahasan sebelumnya sebagai kaum-kaum elit. Hanya kaum elit yang dapat memimpin ritual penyembahan. Sementara dalam sistem tauhid yang dibawa oleh Islam adalah manusia sama di depan Allah, tidak ada perbedaan antara orang yang memiliki jabatan atau tidak, berasal dari keturunan raja atau rakyat biasa, semuanya sama dan yang membedakan mereka adalah kualitas diri dalam hal ini adalah ketakwaan kepada Allah.

Selain itu, pola pikir masyarakat Jazirah Arab pada saat itu adalah cenderung mistik, meyakini adanya

kekuatan-kekuatan dibalik benda-benda keramat. Dari kepercayaan ini muncul beberapa kepercayaan seperti animisme, dinamisme, totanisme. Maka datanglah islam, mengubah pola pikir mistik-irasional seperti menjadi pola pikir logis-rasional. Cara Al-Qur'an mengubah pola pikir tersebut melalui dorongan Al-Qur'an untuk melihat dan memerhatikan fenomena alam. Dengan pola itu, al-Qur'an menyentuh pikiran masyarakat Arab agar senantiasa membuka pikiran mereka bahwa alam ini tidak berbeda dengan manusia, batu dan dan patung yang mereka sembah sama-sama makhluk yang diciptakan. Tidak memiliki kekuatan yang lebih, tidak pula menatangkan manfaat dan mudarat.

Selain tauhid keesaan, al-Qur'an juga sangat menekankan pada kepercayaan hari akhirat, dengan ini masyarakat akan termotivasi untuk melakukan yang terbaik dalam kehidupan ini. Mereka akan selalu melakukan sesuatu yang bermanfaat bagi kehidupan dunia. Mereka juga akan sangat produktif dan humanis karena keyakinan adanya hari pembalasan, hari dimana seluruh tindakan manusia dipertanggung jawabkan dihadapan Allah Swt.

2. Reformasi Sosial

Setelah menyampaikan dakwah tauhid sebagai basis reformasinya, para nabi dan rasul beranjak pada tataran kehidupan sosial yang nyata. Mereka melancarkan kritik terhadap penyimpangan-penyimpangan sosial di masanya. Karena masing-masing mereka menghadapi problem sosial yang berbeda, maka dalam misi yang kedua ini fokus mereka berbeda-beda disesuaikan dengan konteks sosial yang dihadapi.

Kaum *al-mala'* sebagai elite yang memerankan kekuatan-kekuatan masyarakat baik secara politik, ekonomi, dan sosial budaya merupakan pihak-pihak yang memiliki andil atau peranan signifikan di balik problem-problem sosial di masanya. Oleh karena itu mereka menjadi sasaran utama kritik para nabi dan rasul dalam rangka perubahan dan perbaikan masyarakat. Dan kisah mereka sebenarnya dapat dikatakan sebagai kisah-kisah reformasi dan transformasi sosial yang bisa menjadi pelajaran, baik untuk audiens historisnya yakni masyarakat Mekah, maupun bagi audiens-audiens kontemporer di masa-masa berikutnya.

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, kisah *al-mala'* yang tercatat dalam kisah-kisah al-Qur'an terkait dengan delapan orang rasul dan nabi, yaitu Nuh as, Hud as, Salih as, Syu'aib as, Yusuf as, Musa as, Sulaiman as, dan Symuel as. Pembahasan al-Qur'an lebih dominan menyoroti problem-problem sosial pada kisah *al-mala'* yang berkaitan dengan kaum elite atau para pemuka dan pemimpin yang menentang para nabi dan rasul. Dominasi ini merupakan wujud konsistensi al-Qur'an dalam mengetengahkan kisah-kisahnyanya yang sejak awal diproyeksikan untuk pertama kali mereformasi masyarakat Mekah sebagai audiens historisnya yang memang memiliki karakter yang sama dengan elite seperti itu.

Ada dua problem sosial yang intens disoroti al-Qur'an berkaitan dengan *al-mala'* yang dominan tadi. Yang *pertama* adalah eksploitasi dan penindasan kaum elite terhadap masyarakat lemah, dan yang *kedua* adalah kecurangan dalam aktifitas perekonomian. Problem pertama terdapat dalam kisah Nuh as, Hud as, Salih as, Syu'aib as, dan kisah Musa as. Sedangkan problem yang kedua hanya diceritakan al-Qur'an dalam kisah Syu'aib as.

Dalam kisah Nuh as. eksploitasi kaum elite terhadap masyarakat lemah merupakan wujud kongkrit dari problem spiritual (*ruhjiyah*) yang melanda mereka yaitu menjadikan sisi material sebagai ukuran kemuliaan dalam hidup. Problem ini pada gilirannya menuntun mereka untuk menolak kenabian dan kerasulan Nuh as serta memandang rendah masyarakat lemah.³³⁰

Pandangan kaum elite seperti demikian membawa mereka untuk berlaku eksploitatif atau sewenang-wenang terhadap masyarakat lemah. Mereka meminta Nuh as untuk mengusir dan mencampakkan orang-orang miskin dari majlisnya. Hal ini cukup menjadi indikasi yang kuat bahwa kaum elite sebelumnya sudah memperlakukan masyarakat kecil dengan cara sewenang-wenang dalam kehidupan sosial mereka. Mensikapi permintaan ini Nuh as bersikap tegas tanpa kompromi untuk berada di pihak orang-orang lemah dengan menolak pandangan dan perintah kaum elite tadi. Bahkan beliau memberikan penilaian yang tegas dan berani terhadap sikap kaum elite tersebut. Allah mengisahkan sikapnya dalam ayat:³³¹

وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَلَكِنِّي أَرَأَيْتُمْ قَوْمًا
بِجَهْلُونِ

Artinya: *“Dan aku sekali-kali tidak akan mengusir orang-orang yang telah beriman. Sesungguhnya mereka akan bertemu dengan Tuhannya, akan tetapi aku memandangmu suatu kaum yang tidak mengetahui.”*

³³⁰ QS. Hud (11): 27.

³³¹ QS. Hud (11): 29.

Nuh as menilai kaum elite sebagai orang-orang bodoh. Menurut Quraish Shihab maksud para elite sebagai kaum yang bodoh adalah mereka bersikap dan berlaku seperti orang bodoh sehingga tidak mengetahui ada hari kebangkitan dan ada nilai-nilai ketuhanan yang harus dianut dan diimban yang menentukan kemuliaan seseorang dan membedakannya dari yang lain, bukan kedudukan sosial dan banyaknya harta dan pengikut.³³²

Beda halnya yang terjadi di Jazirah Arab. Sistem yang berkembang di Arabia adalah sistem kesukuan yang bersifat tradisional. Dalam sistem ini, berlaku aturan-aturan yang sifatnya terbatas dan hanya berlaku untuk satu komunitas tertentu. Meskipun menempat wilayah geografis yang sama, namun tidak terdapat kesatuan, baik dalam politik maupun hukum. Akibatnya, hukum primitif pun berlaku, suku yang kuat menguasai yang lemah. Kaum elit mengdzalimi yang lemah.

Sistem kesukuan seperti ini juga memandang kesatuan tindakan anggotanya. Setiap perbuatan anggota menjadi tanggung jawab suku secara kolektif. Jika terjadi pelanggaran atau kriminalitas yang dilakukan oleh anggota suku, yang bertanggung jawab adalah semua anggota. Hal ini menunjukkan tidak adanya pengakuan terhadap hak individu. Pelaku kriminal tidak selamanya berkewajiban untuk menjalani hukuman dari perbuatannya. Semua diserahkan kepada keputusan kepala suku tentang siapa yang menjadi wakil suku untuk menerima hukuman.

Dalam bidang ekonomi juga demikian, kekayaan suku menjadi hak semua anggota. Dalam suku tidak dikenal hak milik pribadi, karena adanya anggapan bahwa semua

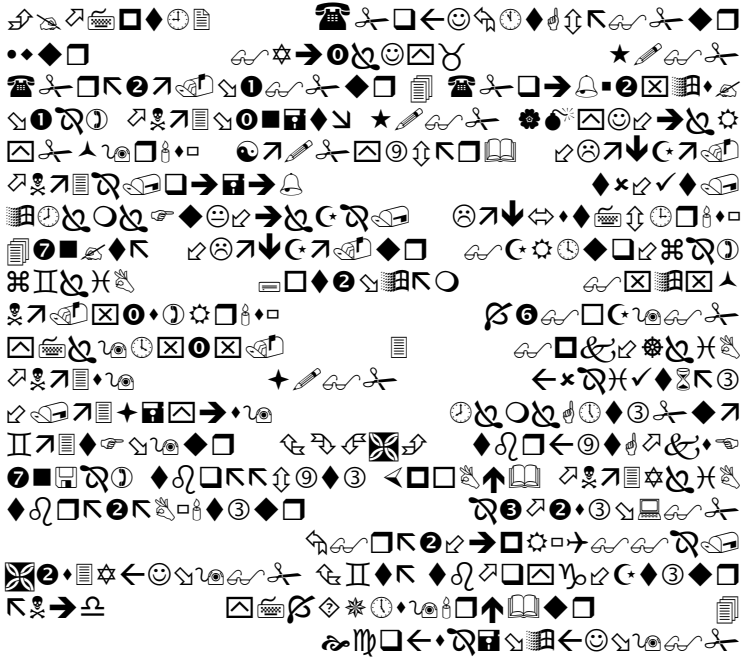
³³² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Volum V, Edisi Baru, Cet. I, (Jakarta: Lentera Hati, 2009), hal. 610.

kekayaan suku diperoleh atas usaha bersama, sehingga masing-masing anggota memiliki saham yang sama terhadap kekayaan tersebut. Yang membedakan hanyalah pada besaran kontribusi dalam pendapatan harta. Di samping itu, kedudukan dalam suku juga menjadi faktor pembeda presentase bagian kekayaan.

Sistem tribal-tradisional ini kemudian mengalami perubahan. Al-Qur'an mentransformasikan nilai-nilai modern ke dalam sistem sosial yang berlaku. Pesan yang disampaikan oleh Muhammad secara bertahap diterima oleh masyarakat Arab, khususnya dalam sistem kesukuan mereka. Sasarannya adalah melakukan perubahan orientasi pemikiran tentang eksistensi manusia, baik secara individu maupun sosial.

Kesadaran tersebut muncul dari sebuah paradigma pluralitas manusia. Realitas bahwa masyarakat terdiri dari beragam individu, kelompok, dan golongan disuguhkan oleh al-Qur'an. Adanya pluralitas tersebut bukanlah menjadi pemisah, tetapi seharusnya menjadi pemersatu dalam sebuah komunitas. Makanya dibutuhkan sebuah sistem hukum yang tidak memunculkan fanatisme kesukuan, *ashabiyah*.

Paradigma sistem sosial yang ditawarkan oleh al-Qur'an adalah konsep ummah, yaitu sebuah komunitas yang diikat oleh sesuatu yang universal. Kesatuan masyarakat dalam ummah tidak terbatas oleh ikatan darah, kesukuan maupun kebangsaan. Dasar ikatannya adalah kesamaan keyakinan dan pandangan dunia (world view) yang berlandaskan tauhid. Konsep ummah ini mampu menampung pluralitas yang ada, karena ikatannya adalah bukan pada sesuatu yang bersifat fisik. Sebagaimana dalam al-Qur'an QS {3}: 103-104.



Artinya:

“Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh-musuhan, Maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu Karena nikmat Allah, orang-orang yang bersaudara; dan kamu Telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu dari padanya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu, agar kamu mendapat petunjuk. Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar, merekalah orang-orang yang beruntung.”

Konsep ummah yang dikenalkan al-Qur'an mengandung nilai-nilai modernitas dalam pembentukan masyarakat yang ber peradaban. Al-Qur'an menawarkan hal-hal baru yang tidak terlintas dalam pemikiran orang Arab pada saat itu. Pada awalnya, konsep tribalisme diganti dengan nasionalisme. Dalam konsep tribalisme, masyarakat memandang bahwa orang-orang yang satu sukulah yang menjadi saudara mereka. Di luar itu, boleh dimusuhi atau diperangi sesuai dengan kepentingan sukunya sendiri. Hal inilah yang memicu terjadinya perang antara suku di Arab.

Konsep *ummah* memiliki paradigma yang berbeda dengan paradigma yang berkembang di Arab, khususnya sistem kesukuan tradisional tersebut. Konsep ummah yang berdasar pada paradigma pluralitas selanjutnya memandang semua orang bersaudara. Konsep ini juga mewajibkan semua anggota untuk saling membantu dan saling melindungi satu sama lain. Masing-masing anggota memiliki hak dan kewajiban yang sama. Nilai kesamaan inilah yang pada akhirnya akan mengikis stratifikasi sosial yang terdapa dalam sistem kesukuan yang ada.

C. Potret Elit Modern

Kisah hanyalah sebuah contoh yang telah terjadi dalam sejarah manusia. Demikian salah satu prinsip kisah al-Jabiri. Dengan tegas ia mengatakan bahwa fir'aun-fir'aun dalam sejarah Musa adalah simbol kezaliman yang akan hadir sepanjang sejarah. Begitupula halnya dengan fenomena kaum elit (*al-mala*) dalam kisah Nuh secara jelas terjadi dalam sejarah *da'wah muhammadiyah* dan kemungkinan juga terjadi dalam dewasa ini.

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa kaum elit (*al-mala*) dalam kisah nabi Nuh merupakan contoh penindasan

yang terjadi dalam masyarakat. Keseimbangan antara kaum elit (kaya dan bangsawan) dan para orang miskin dan lemah telah hilang. Materialistik telah menggerogoti pikiran para kaum elit membuat mereka sombong dan *takabbur* yang pada akhirnya menindas orang yang lemah. Hal yang sama juga terjadi dalam sejarah *da'wah muhammadiyah*. Kaum elit Quraisy yang terkenal dengan kebangsawaannya, di samping menguasai perdagangan di Makkah, telah menzalimi para *mustad'afin*, khususnya orang yang mengikuti dakwah Rasulullah Saw. Maka dari itu, kehadiran para Nabi, dalam kajian ini Nuh dan Muhammad, sebagai pembebas kaum tertindas.

Sementara jika konsep *al-mala* seperti di atas dipahami dalam konteks kekinian, khususnya di Indonesia, kita tidak akan terlalu susah menemukan banyak kesamaan baik bentuk yang terjadi dalam kisah nabi Nuh maupun Nabi Muhammad. Perbedaan kelas yang terjadi di tanah air masih merupakan pekerjaan rumah yang belum terselesaikan. Penindasan kaum elit terhadap kaum lemah (*mustad'afin*) masih merak terjadi di mana-mana. Perampasan hak secara paksa bukan rahasia lagi. Bedanya, dalam kisah nabi Nuh dan Nabi Muhammad penindasan tersebut dilakukan secara terang-benderang tanpa diikat oleh sebuah hukum. Hukum yang berlaku adalah hukum adat kesukuan yang lebih menguntungkan para kaum elit. Sementara kaum elit negara kita telah diatur oleh hukum dan UU meski secara nyata hukum tersebut terkadang tumpul dan tak berdaya dihadapan materi dan kekuasaan politik.

Dalam dewasa ini, setiap hari kita dipertontonkan kebiadaban dan penindasan yang dilakukan oleh orang kelas-kelas borjuis terhadap kelompok proletar. Penindasan terkadang berbentuk fisik maupun non-fisik. Penindasan

secara fisik belum berhenti sampai hari ini. Kasus TKI (Tenaga Kerja Indonesia) dan buruh adalah contoh yang terang benderang di depan mata kita, betapa kaum elit dan borjuis masih meraja lela di tanah air. Kasus penyiksaan beberapa TWI, khususnya TKW, di Arab Saudi dan Malaysia menandakan perbudakan masih belum terhapus meski kita sudah memproklamkan kemerdekaan. Mereka sebagai pejuang devisa negara, namun harus rela mengorbankan segala kehormatan dan nyawa mereka. Begitupula penindasan secara non-fisik, aturan dan kebijakan pemerintah belum mampu mengangkat martabat kaum lemah, hanya menungungkan orang-orang tertentu saja. Orang kaya semakin kaya, orang miskin semakin miskin.

Lagi-lagi kasus semacam di atas, tak bisa dilepaskan dari faktor ekonomi. Karena memang faktor ekonomi merupakan salah satu poin mendasar terjadinya perbedaan sosial. Sesuai teori sosial modern misalnya Karl Marx membenarkan kenyataan tersebut. Dialektika materialisme sebagai pemicu terjadinya perbedaan strata sosial. Selain itu, menurutnya, dalam sebuah masyarakat kelompok dibagi menjadi dua secara umum, yaitu golongan yang memerintah (*upper structure*) dan golongan yang diperintah (*sub structure*). Orang yang memerintah akan mendapat hak yang lebih besar begitupula pasti mempunyai kebendaan yang lebih baik. Akhirnya mereka pasti menekan yang lebih rendah, terbukti dengan munculnya kaum borjuis/kapitalis berlawanan dengan kelompok rendah/proletar.³³³

Begitu halnya dalam sektor kekuasaan politik dewasa ini, banyak fir'aun-fir'aun yang lahir kembali dengan wajah

³³³ A. Shamad Hamid, *Islam dan Pembaharuan, Sebuah Kajian tentang Aliran Islam dan Permasalahannya*, cet. I (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1984), hal.. 93.

yang berbeda. Karakteristik kekuasaan Fir'aun yang sangat terkenal dalam lintasan sejarah bisa kita dapatkan dalam wajah perpolitikan dalam beberapa Negara. Penindasan, perampasan hak, dan pergusuran yang secara membabi buta terjadi pada masyarakat lemah.

Meski system sudah berubah, bukan lagi system kerajaan yang mewariskan jabatan secara turun temurun, akan tetapi masih sering kita dapatkan penindasan itu terjadi. Hak kaum buruh dan masyarakat lemah belum terpenuhi secara maksimal, bahkan hak-hak yang paling mendasar sekalipun terkadang tidak terpenuhi, misalnya makan, pendidikan dan kesehatan. Hak-hak dasar tersebut seringkali tidak dirasakan oleh masyarakat awam, melainkan hanya dinikmati oleh kelompok-kelompok elit yang memiliki kekuatan dan kekuasaan.

Selain daripada itu, potret perpolitikan Negara Timur-Tengah dewasa ini cukup mencengangkan. Mulai dari al-Jazair, Suriah dan Mesir yang sampai sekarang masih bergejolak. Semua hal itu tidak bisa dilepaskan dari peran para kaum elit. Nafsu kekuasaan dan ego kepentingan menyebabkan penderitaan yang berkepanjangan di tengah masyarakat. Bahkan persetujuan di Mesir sampai saat ini telah memakan korban ribuan orang meninggal dunia. Salah satu penyebab dari itu semua, terlepas dari adanya intervensi dari luar, adalah karena ego kekuasaan yang berlebihan. Merasa paling benar, dan paling berhak memimpin. Singkatnya para pemegang kekuasaan masih mementingkan kepentingan pribadi daripada kepentingan umum.

D. Reformasi Sosial Ala Al-Qur'an

1. *Tauhid Ummah*, Teologi Pembebasan

Perlu penulis tegaskan bahwa sejarah kenabian mulai Adam sampai Muhammad, ajaran yang paling pertama mereka suarakan adalah ajaran tauhid. Sebagaimana dalam Al-Quran surah al-Nahl: 36:

“Dan sungguh Kami telah utus untuk setiap umat seorang rasul, (guna menyeru): Sembahlah olehmu semua akan Allah (saja), dan jauhilah para tiran”.

Dalam kajian ini, telah dipaparkan konteks dawah yang dilalui oleh para nabi bahwa tauhid adalah prinsip dasar dalam risalahnya.

Namun, sesuai perkembangan pemikiran, konsep tauhid yang diusung oleh para nabi sebenarnya tidak hanya bersifat formal-ubudiyah saja, tapi pesan dari konsep itu juga bersifat humanis. Sebagaimana dalam ayat di atas, tauhid disandengkan dengan perintah menjauhi tiran (*taghut*). Begitupula dalam surah al-Baqarah iman dihubungkan dengan penolakan pada *taghut* sebagai kata kunci keislaman yang kuat.³³⁴

Sehingga jelas bahwa tirani sangat bertentangan dengan konsep tauhid, karena dalam Islam manusia di hadapan Allah adalah sama. Tirani yang dilakukan oleh orang dengan melakukan perampasan hak dan kezaliman merupakan sikap yang mengarah pada syirik.³³⁵ Syirik dalam artian mereka *takabbur* dan mengzalimi kelompok yang lemah. Sebagaimana yang telah dilakukan oleh para *al-*

³³⁴ QS. Al-Baqarah [2]: 256.

³³⁵ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, cet. IV (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2000), hal.. 86-87.

mala kaum nabi Nuh dan Nabi Muhammad Saw. terhadap orang-orang miskin.

Dengan demikian, al-Jabiri mengatakan bahwa konsep tauhid yang dibawa oleh para nabi adalah *tauhid uluhiyah* (ketuhanan) dan *tauhid ummah* (sosial). Prinsip dasar tauhid pertama adalah menafikan segala tuhan kecuali Allah, sementara tauhid yang kedua adalah menghilangkan segala bentuk kelas dalam masyarakat, semua manusia sama.³³⁶ Konsep inilah yang dikenal sebagai tauhid pembebas sosial,³³⁷ yaitu menciptakan masyarakat demokratis berdasarkan musyawarah,³³⁸ yang memiliki hak dan kewajiban yang sama (egalitarianisme).

Tauhid ummah memiliki esensi sebagai gagasan yang berkerja untuk keadilan, solidaritas, dan pembebasan.³³⁹ Dalam tauhid ini, segala bentuk kontradiksi legal, sosial, politik, rasial, nasional, teritorial maupun genetik ditolak, karena segala pertentangan yang muncul di dunia disebabkan oleh pandangan hidup syirik, yang ditandai dengan diskriminasi rasial dan kelas.³⁴⁰ Sementara Islam tidak mengenal sistem kelas yang monopoli. Pesan Al-Quran adalah teologi kerakyatan. Islam mengusung sebuah masyarakat yang berkeadilan, menentang penindasan dan pemerasan dan kebohongan. Karena itu, diskriminasi manusia atas nama ras kelas, kekayaan, kekuatan dan lain-

³³⁶ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Wijhatun Nadzr: Nahw I'adah Binai Qadaya al-Fikr al-'Arabi al-Mu'asir*, cet. III (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 2004), hal.. 106.

³³⁷ Qutub, *Fi Zilal*, juz 12, hal.. 56.

³³⁸ QS. Ali 'Imran [3]: 159 dan al-Syua'ara [26]': 38.

³³⁹ Eko Supriyadi, *Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syari'ati*, cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hal.. 166.

³⁴⁰ Badruzzaman, *Dari Teologi Menuju Aksi*, hal.. 303-204.

lain tidak bisa dibiarkan.³⁴¹ Islam sebagai kekuatan revolusioner melawan segala bentuk tirani penindasan dan keetidakadilan menuju persamaan tanpa kelas.³⁴²

Terkait dengan fenomena kesenjangan sosial dan perbedaan kelas akibat kemiskinan di Indonesia, Jalaluddin Rakhmat lebih melihat sebagai akibat dari struktur sosial yang menindas, meminggirkan dan mengeksploitasi kaum miskin. Tidak seperti klaim orang banyak bahwa kemiskinan karena faktor kemalasan.³⁴³ Hal itu dikuatkan oleh Amin Rais, menurutnya manusia normal akan selalu ingin tangannya di atas, walaupun berada di bawah itu karena terpaksa. Oleh karena itu, kemalasan betentangan dengan *human dignity*.³⁴⁴

Di tanah air kita, realitas sosial, ekonomi dan politik mempertontonkan sebuah drama dan fenomena yang sangat mengecewakan. Fenomena konglomerasi, monopoli, monopsoni, oligopoli yang dilakukan oleh kaum elit tertentu terhadap sektor-sektor ekonomi semakin tak terkontrol.³⁴⁵ Pemahaman tauhid mereka terlalu sempit, hanya terbatas pada ajaran Islam yang bersifat ritual seperti salat, puasa, haji tanpa memerhatikan pesan sosial dari pada ritual tersebut. Mereka sangat sensitive terhadap hal-hal yang sifatnya amoral, seperti perjudian, dan miras, tapi mereka tidak peka terhadap fenomena sosial yang sangat pahit,

³⁴¹ Toshio Kuroda (ed.), *Islam Jiten*, (Tokyo: Tokyodo Shuppan, 1983), hal.. 15, dikutip dari Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, cet. VII (Yogyakarta: LkiS, 2007), hal.. 23.

³⁴² Supriyadi, *Sosialisme Islam*, hal.. 139-140.

³⁴³ Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual, Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim*, cet. XIV (Bandung: Mizan, 2003), hal.. 242.

³⁴⁴ Amien Rais, *Tauhid Sosial, Formula Mengempur Kesenjangan*, cet III (Bandung: Mizan, 1998), hal.. 133-134.

³⁴⁵ *Ibid.*, hal.. 112.

misalnya kesenjangan sosial.³⁴⁶ Nasib para TKI, misalnya, tidak menentu. Buruh semakin hari semakin menjadi budak yang tak terpikirkan. Di sisi lain, kaum elit politik yang berduit semakin tak sadar diri menzalimi rakyat jelata. Tiap hari berdebat tak menghasilkan hasil yang merakyat. Semua atas nama rakyat, tapi nyatanya rakyat semakin melarat.

Kondisi seperti di atas, membutuhkan sebuah teologi baru, yaitu teologi pembebas. Membebaskan kaum tertindas dari kezaliman. Mansour Fakih menamakan teologi tersebut sebagai teologi kaum tertindas. Teologi seperti itu pun bukan hal baru dalam Islam. Sebagaimana telah dilihat kehadiran nabi Nuh Musa, Hud dan Muhammad sebagai Nabi pembebas dari segala penindasan dan kezaliman. Mereka berhasil membebaskan kaum *mustad'afin* dari cengkraman kelompok *mustakbirin*. Tidak hanya itu, tapi Muhammad khususnya berhasil menyatukan umat manusia dalam satu payung persaudaraan, atas nama Islam. Pada akhirnya tidak ada perbedaan antara orang kaya, bangsawan dengan orang lemah dan orang miskin kecuali taqwa.

Sehingga tidak berlebihan jika Agus Salim mengatakan bahwa Nabi Muhammad telah menjadi pejuang sosialisme ribuan tahun sebelum Karl Marx.³⁴⁷ Begitupula dengan deklarasi PBB tentang hak asasi manusia, tentang persamaan manusia baik dari segi kasta, kepercayaan dan warna kulit. Konsep yang sangat liberatif, Al-Quran telah mengproklamirkan beberapa abad sebelumnya.³⁴⁸ Al-Quran

³⁴⁶ *Ibid.*,

³⁴⁷ Tim, "Buku Putih" (G.30-S Pemberontakan PKI) (Jakarta: Sekneg, 1994), hal.. 11, dikutip dari Munir Che Anam, *Muhammad & Karl Marx, Tentang Masyarakat Tanpa Kelas*, cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hal.. 137.

³⁴⁸ Ali Engineer, *Islam dan Teologi*, hal.. 47.

menyatakan bahwa semua manusia berasal dari keturunan yang sama, laki-laki dan perempuan, dan tidak ada perbedaan sedikitpun satu sama lain yang dikarenakan oleh suku, bangsa, ras atau warna kulit. Manusia diciptakan untuk saling mengenal, dan orang yang paling mulia adalah yang paling saleh dan adil. Ini adalah konsep yang paling revolusioner bagi seluruh bangsa di dunia.

Karakteristik sosialisme dalam Islam tidak berdasarkan atas perang modal dan perjuangan kelas seperti di Barat, melainkan sosialisme yang berdiri atas moral yang tinggi, saling membantu, kerja sama dalam kebaikan, bukan atas nama kejahatan dan permusuhan.³⁴⁹ Prinsip dasar sosialisme dalam Al-Quran adalah melawan segala bentuk penindasan dan kesewenang-wenangan,³⁵⁰ menentang monopoli ekonomi dan kapitalisme,³⁵¹ membela kaum lemah dan orang tertindas,³⁵²

Dengan demikian, Islam jelas berpihak pada kelas yang lemah dan tertindas. Menurut Kontowijoyo, Islam tetap mengakui adanya difrensiasi dan polarisasi sosial. Fenomena ketidaksamaan sosial adalah sunnatullah. Al-Quran juga memaklumkan perbedaan derajat sosial, ekonomi atas yang lain. Tapi, tidak berarti bahwa Islam mentoleransi *social-inequality*. Sebaliknya, Islam memiliki cita-cita sosial untuk menegakkan egalitarianisme.³⁵³ Maka

³⁴⁹ Che Anam, *Muhammad & Karl Marx*, hal.. 141.

³⁵⁰ QS. 4: 7, 8: 39, 4: 148, 7: 137, 9: 103, 22: 39, 2: 190, 9: 36, 59: 7-8, 89: 6-14.

³⁵¹ QS: 104: 6-7, 7: 31, 59:7, 9: 34, 2: 129, 2: 275-278, 30: 39, 104: 1-4, 7:31, 57: 7, 51: 19, 2: 190, 6: 142, 10: 12, 83: 21: 9, 26: 151, 51: 34, 42: 5, 44: 31, 17: 16, 28: 5, 4: 75, 62: 2, 22: 45, 107: 1-3, 2: 264, 42: 8.

³⁵² QS: 7: 29, 4: 135, 5: 8, 9: 34, 55: 8-9, 11: 84-85, 2:188, 2: 275, 278, 279.

³⁵³ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, cet. III (Bandung: Mizan, 1991), hal.. 299.

dari itu, meski Islam mengakui perbedaan dalam masyarakat, tapi ia selalu disatukan dalam satu kata "umat".³⁵⁴ Maka dari itu, yang hendak dirombak oleh Islam adalah struktural yang menindas. Islam tidak pernah menyerukan untuk menghapuskn perbedaan kelas yang sudah menjadi sunnatullah: dalam artian mengantarkan kaum *mustad'afin* untuk mengambil alih kekuasaan kelas *mustakbirin*, tapi lebih pada penghapusan sturuktur yang tidak adil. Perbedaan-perbedaaan yang ada tidak besifat dikotomis, tapi fungsional. Islam menyerukan kerja sama antar kelas untuk menciptakan struktur kemasyarakatan yang adil dan menjaga integrasi sosial.³⁵⁵

Dalam bahasa Kazuo Shimogaki bahwa Tauhid dalam Islam tidak hanya sebatas Tuhan dan mental saja, tapi Islam mencakup keduniawan, mental, dan sekaligus ketuhanan. Maka dari itu tauhid akan berfungsi di dalam pemikiran muslim, dalam lembaga-lembaga sosial politik Islam, dan peradaban.³⁵⁶ Senada pandangan Amin Rais bahwa tauhid Islam mencakup kesatuan penciptaan (unity of creation), kesatuan kemanusiaan (unity of mankind), kesatuan tuntunan hidup (unity of guidance) kesatuan tujuan hidup (unity of purpose of life); semuanya merupakan derivasi dari kesatuan ketuhanan.³⁵⁷ Maka dari itu, Islam tidak mentolerir penimbunan kekayaan di tangan orang tertentu. Al-Quran secara jelas mengatakan "supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya

³⁵⁴ 'Abbas Mahmud 'Akkad, *Al-Falsafah al-Qur'aniyah*, (Kairo: Dar al-Hilal, t.t), hal.. 34.

³⁵⁵ *Ibid.*, hal.. 302-303.

³⁵⁶ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, cet. VII (Yokayakarta: LkiS, 2007), hal.. 22.

³⁵⁷ Amin Rais, *Cakrawala Islam*, (Bandung: Mizan, 1995), hal. 18

saja".³⁵⁸ Realitas tersebut merupakan monopoli; salah satu bentuk ketidakadilan yang dilakukan oleh kelas tertentu.

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa sistem kelas yang mengeksploitasi dalam Islam tidak dibenarkan. Ajaran tauhid para Nabi pun membawa misi perubahan dan pembebasan: *tauhid uluhiyah dan tauhid ummah*. Terkhusus al-Jabiri, tawaran yang ia tawarkan dalam mengatasi permasalahan sosial adalah sistem demokrasi yang berbasis keimanan. Demokrasi tersebut tidak hanya berarti sistem perwakilan saja, tapi yang terpenting adalah menuntut akan penghormatan terhadap hak-hak asasi manusia, hak-hak demokrasi, seperti kebebasan berbicara, kebebasan mendirikan organisasi dan politik, tempat tinggal, hak bekerja, persamaan, keadilan dan menolak segala kezaliman.³⁵⁹

2. Pembebasan dalam Bidang Ekonomi

Penindasan dalam bidang ekonomi cukup menjadi perhatian al-Qur'an. Para elit sangat terkenal dengan eksploitasi ekonomi. Mereka menguasai perdagangan. Segala cara ditempuh untuk mendapatkan harta. Mereka meyakini bahwa dengan menguasai harta membuat kekuatan mereka semakin tak tertandingi. Para kelompok kecil tidak memiliki ruang untuk memiliki secara penuh terhadap hartanya. Di antara mereka bekerja tanpa mendapat imbalan jasa sedikit pun.

³⁵⁸ QS. 59: 7. Lihat Muhammad Qutub, *Islam Agama Pembebas*, (Islam The Missunderstood Religion) terj. Fuagky Kusnaedi Timur, cet. I (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2001), hal.. 180-181.

³⁵⁹ Muhammad Abed al-Jabiri, *Syura: Tradisi, Partikularitas, Universalitas*, Penj. Mujiburrahman, cet. I (Yogyakarta: LKiS, 2003), hal.. 71.

Selain itu, para elit hidup di atas peneritaan orang miskin. Bahkan mereka tidak merasa iba dengan kondisi yang dirasakan orang lemah. Sehingga, orang lemah semakin lemah, dan para elit semakin kaya dan hidup dalam sebuah kehidupan yang penuh poya-poya. Tidak ada rasa tanggungjawab dari para elit, tidak sifat saling tolong menolong. Inilah yang terjadi dalam lintasan sejarah para kaum lemah, yang justru banyak menjadi pengikut para nabi.

Maka, untuk membebaskan para kaum lemah seperti di atas, al-Qur'an hadir melalui para nabi membawa risalah pembebas melalui dengan ajaran-ajaran formalnya. Ajaran formal seperti salat dan zakat pun sarat akan nilai-nilai sosial di dalamnya. Salat dan zakat adalah ajaran fundamental yang mengandung spirit norma sosial. Salat merupakan suatu cara untuk merenungkan moral ilahi seperti cinta kebenaran, kejujuran, ketulusan tanpa pamrih dan keimanan dalam pribadi revolusioner. Sedangkan zakat merupakan sumber-sumber daya ekonomi rakyat. Zakat salah satu cara untuk menyeterakan sosial dalam segi ekonomi.³⁶⁰

Dalam pandangan al-Jabiri bahwa solusi Qur'ani terhadap persoalan ini adalah memaksimalkan zakat, pembagian harta rampasan (pajak), meingkatakan sadakah dan mengharamkan riba.³⁶¹ Secara garis besar dari solusi Qurani tersebut kembali kepada pemerintah sebagai pemegang kekuasaan tertinggi untuk mengeluarkan hukum dan sistem yang adil. Sekaligus memberikan hak suarat pada rakyat sebagai pengontrol yang aktif terhadap kinerja pemerintah.³⁶² Dalam pada itu, al-Jabiri memberikan solusi

³⁶⁰ Badruzzaman, *Dari Teologi Menuju Aksi*, hal.. 198.

³⁶¹ Al-Jabiri, *Wijhatun Nadzr*, hal.. 146.

³⁶² *Ibid.*, hal.. 152

kongkrit dari persoalan masyarakat tersebut yang ia sebut sebagai *ta'mim al-daulah* (nasionalisasi negara). Negara dengan segala perangkatnya sebagai pencegah terjadinya eksploitasi kelas di masyarakat, negara sebagai pemilik sumber produksi dan pasar yang paling besar. Negara mengambil alih kekuasaan politik yang dipegang oleh kelompok yang mengeksploitasi untuk bekerja demi kepentingan umum atau kelompok yang tertindas dan termarginalkan.³⁶³

Bab VI

Penutup

Stratifikasi sosial dalam sejarah manusia adalah fakta yang terbantahkan. Perbedaan kelas seperti itu antara lain disebabkan oleh kekayaan, ilmu pengetahuan, dan jabatan. Orang yang mengendalikan salah satu/bahkan sebuah

³⁶³ *Ibid.*, hal.. 154-155.

faktor di atas, secara perlahan akan menjadi orang yang berkelas tinggi. Di sisi lain, orang yang kurang mampu menguasai faktor-faktor tersebut maka dia akan menempati posisi yang paling bawah. Dari sinilah asal mula adanya perbedaan kelas dalam masyarakat. Realitas tersebut dikuatkan dengan konsep para pakar ilmu sosial, termasuk Karl Marx. Ia membagi masyarakat dalam dua kelompok; kaum borjuis dan kaum proletarian. Kaum borjuis adalah mereka yang berduit, bangsawan, dan berpangkat. Sementara kaum proletarian adalah kelompok yang kurang beruntung baik di bidang pendidikan maupun di bidang kesejahteraan.

Pada perkembangannya, kelompok pertama ini kemudian dikenal dalam ilmu social sebagai kaum elit. Mereka adalah minoritas anggota masyarakat yang menempati posisi-posisi penting dalam tata sosialnya. Posisi-posisi tersebut pada gilirannya memberikan hak-hak istimewa yang menyebabkan mereka memiliki akses yang sangat besar dan menentukan terhadap gerak kehidupan sosial masyarakatnya. Perjalanan sejarah menunjukkan bahwa jatuh banggunya suatu peradaban sangat kental dengan peranan kaum elite. Elite bisa berperan positif dan bisa pula berperan negatif. Penomena itu terekam dalam al-Qur'an, khususnya dalam kisah-kisah para nabi.

Dalam kajian ini, kemudian disimpulkan bahwa ada tiga model *al-mala'* yang dibicarakan al-Qur'an, yaitu *al-mala'* yang menentang dakwah para rasul, *al-mala'* yang tidak menentang dakwah mereka, dan *al-mala'* yang munafik.

Model yang pertama mendominasi pembicaraan al-Qur'an. Mereka terdiri dari para pemimpin, orang kaya dan cendekiawan yang kafir dan mengambil sikap antagonis terhadap dakwah para rasul. Karakter mereka sangat kental

dengan sikap arogansi dan penindasan terhadap kaum miskin yang dilatarbelakangi nafsu material dan kekuasaan yang tidak terkendali. Sikap mereka berimplikasi negatif berupa kehancuran peradaban.

Model kedua bercirikan karakter syukur dan toleransi. Karakter demikian mendorong untuk bersikap positif dan mawas diri terhadap kebesaran Tuhan, Allah SWT. Pada gilirannya mereka berperan positif terhadap kehidupan sosial masyarakatnya.

Sedangkan model ketiga merupakan para pemimpin yang muslim yang masih menyisakan dominasi nafsu material dan kekuasaan, sehingga keimanannya tidak efektif dan tidak produktif dalam menunjang kegemilangan peradaban.

Daftar Pustaka

- Al-Asfahani, Ragib. *Mu'jam Mufradat al-Faz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Bahjat, Ahmad. 2000. *Qasas al-Hayawan fi al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Syuruq
- Baidan, Nashruddin. 2000. *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Bakker, Anton. 1986. *Metode-Metode Filsafat*. Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Bottomore, T.B. 2006. *Elite dan Masyarakat*. Terj. Abdul Harris dan Sayid Umar. Jakarta: Akbar Tanjung Institute.

- Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il. 1403 H. *Al-Jami al-Shahih*. Edisi M.F 'Abd al-Baqi. Kairo: Maktabah Salafiyyah
- Dendy Sugono (Ed.). 2008. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa.
- Al-Dujjani Zahiyah. 2001. *Ahsan al-Qasas baina I'zaj a-Qur'an wa Tahrif fial-Taurah*. Beirut: Dar al-Taqrrib bain al-Mazahib al-Islamiyah.
- Engineer, Asghar Ali. 1999. *Asal-Usul dan Perkembangan Islam*. Terj. Imam Baehaqi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. 2007. *Islam dan Pembebasan*. Terj. Hairus Salim dan Imam Baihaqy. Yogyakarta: LkiS
- _____. 2007. *Islam dan Pembebasan*, terj. Hairus Salim dan Imam Baihaqy. Yogyakarta: LKiS
- Fathullah, Abd al-Sattar. 1991. *Al-Madkhal ila al-Tafsir al-Maudui*. Kairo: Dar al-Tauzi ` wa al-Nasyr al-Islamiyyah.
- Al-Gazali, Muhammad. *Al-Mahawir al-Khamsah li al-Qur'an al-Karim*. Kairo: Dar al-Syuruq
- Henslin, James M. 2007. *Sosiologi dengan Pendekatan Membumi*, ter. Kamanto Sunarto. Jakarta: Erlangga, 2007.
- Hornby, A.S.. 1987. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Inggris: Oxford University Press.
- Ibnu 'Asyur, Muhammad Thahir. 1984. *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunisia: Al-Dar al-Thunisiah li al-Nasyr
- Ibnu Faris, 1979. *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibnu Hisyam, 'Abd al-Malik. 2009. *Al-Sirah al-Nabawiyyah* . Kairo: Dar al-'Aqidah.
- Ibn Ishaq, Muhammad. 2004. *Al-Sirah al-Nabawiyyah..* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah.

- Ibn Katsir, Muhammad bin Isma'il. 2006. *Qashash al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah
- Johnson, Do.yle Paul. 1994. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern I*. terj. Robert M.Z. Lawang, Jakarta: Gramedia.
- Kementrian Wakaf dan Urusan Islam. 2002. *Al-Mausuah al-Fiqhiyyah*. Kuwait: Dzatul Salasil.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Kairo: Da>r al-Mis}r.
- Shihab, M. Quraish. 2002. *Tafsir al-Mishbah*. Jakarta: Lentera Hati
- Shihab, M. Quraish (Ed.). 1999. *Sejarah dan 'Ulum al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Syamsuddin, Sahiron. 2009. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Nawesea Press.
- Al-Sya'rawi, Mutawalli. 2006. *Qasas al-Anbiyai*. tk: Dar al-Quds.
- Surakhmad, Winarno. 1982. *Pengantar Metode Penelitian Ilmiah*. Bandung: Tarsito.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din. 2007. *Itqan Fi Ulum Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Thabib, al-Maulud Zayid. 2007. *'Ilm al-Ijtimai al-Siyasi*. Benghazi: Dar al-Kutub al-Wataniyah.
- The Grolier Encyclopedia of Knowledge*. Amerika: Grolier Incorporated.
- Keller, Suzanne. 1984. *Penguasa dan Kelompok Elit: Peranan Elit-Penentu dalam Masyarakat Modern*, terj. Zahara D. Noer. Jakarta: Rajawali.
- Al-Wahidi, All bin Ahmad. *Asbab al-Nuzul*. Beirut: Alam al-Kutub.
- Jabiri Muhammad 'Abid al-. *Al-Turas wa al-Hadasah: Dirasah wa al-Munaqasyat*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1991.

- . *Al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi*,
cet. II Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah,
1992.
- . *Hiwar al-Masyriq wa al-
Magrib*, cet. IV. Kairo: Ru'yah li al-Nasyr wa al-
Tauzi', 2004
- . *Nahn wa al-Turas: Qira'ah
Mu'asirah fi Turasina al-Falsafi*, cet. I. Beirut: Al-
Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 2006.
- . *Fahm al-Qur'an al-Hakim:
Al-Tafsir al-Wadih hasba Tartib al-Nuzul*, cet. I, juz I.
Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 2008.
- . *Wijhatun Nadzr: Nahw I'adah
Binai Qadaya al-Fikr al-'Arabi al-Mu'asir*, cet. III.
Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 2004.
- . *Madkhal ila al-Qur'an al-
Karim fi Ta'rif bi al-Qur'an*. Beirut: Markaz Dirasat al-
Wahdah al-'Arabiyah, 2007.
- . *Qadaya fi Fikr al-Mu'asir:
al-'Aulamah, Sira' al-Hadarat, al-'Audah ila al-
Akhlq, al-Tasamuh, al-Dimuqratiyah wa Nizam al-
Qiyam, al-Falsafah wa al-Madinah*, cet. II. Beirut:
Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 2003.
- . *Post Tradisionalisme Islam*,
terj. Ahmad Baso, cet. I. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- . *Kritik Kontemporer atas
Filsafat Arab Islam*, terj. M. Nur Ichwan. Yogyakarta:
Islamika, 2003.
- . *Nalar Filsafat dan Teologi
Islam*, terj. Aksin Wijaya. Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- . *Syura: Tradisi,
Partikularitas, Universalitas*, Penj. Mujiburrahman
cet. I Yogyakarta: LKiS, 200

- ‘Asyur, Muhammad Tahir Ibn. *Al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. I. Tunis: Li al-Dar al-Tunisiyah li al-Nasyr, 1984.
- Affandi, Abdullah. “*Pemikiran Tafsir M. Abid al-Jabiri: Studi Analisis Metodologi*”. Tesis Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2009
- Amal, Taufik Adnan. *Rekosrtruksi Sejarah al-Qur’an*. Yogyakarta: FkBA, 2001.
- Anam, Munir Che. *Muhammad & Karl Marx, Tentang Masyarakat Tanpa Kelas*, cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Armas, Adnin. *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Quran: Kajian Kritis*, cet. I. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Asfahani, Abu Qasim al-Husein bin Muhammad Ragib al-. *Al-Mufradat fi Garib al-Qur’an*, materi; *al-Mala* (Mesir: Maktabah wa Matba’ah Musatafa al-Bab al-Halabi wa Auladuhu, 1961.
- Badruzzaman, Abad. *Dari Teologi Menuju Aksi: Membela yang Lemah, Menggempur Kesenjangan*, cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Boullata , Issa J. *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, cet. I. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Bouti, Muhammad Ramadan al-. *Min Rawa’i al-Qur’an: Ta’ammulat ‘Ilmiyyatan wa Adabiyyatan fi Kitab al-Lah ‘Azza wa Jalla*, cet. I. Suriah: Dar al-Farabi, 2004.
- Buga, Mustafa Dib al-, dan Muhyiddin Dib Mustawa. *Al-Wadih fi ‘Ulum al-Qur’an*, cet. III. Damaskus: Dar al-‘Ulum al-Insaniyah, 1998.
- Bukari, Abdussalam al- dan al-Siddiq Bu‘alam. *Al-Syubah al-Isytisyraqiyah fi Kitab al-Madkhal al-Qur’an al-Karim: Ru’yah naqdiyah*, cet. I. Riyad: Dar al-Aman, 2009.

- Dakur, Sulaiman Muhammad 'Ali al-. "*Ittijahat fi al-Ta'lif wa Manahijuhu fi al-Qasas*" Disertasi Doktoral, Fakultas Syariah, Universitas Yarmuk, 2005.
- Dimasyq, al-. *Mu'jam Ayat al-Qur'an al-Karim*. Surabaya: P.T Bengkel Indah, Tanpa tahun.
- Darraz, Muhammad 'Abudullah. *Madkhal ila al-Qur'an al-Karim*, terj. Muhammad 'Abdul 'Adzim 'Ali. Kuwait: Dar al-Kalam, 1993.
- Darwazah, Muhammad 'Izzah. *Al-Qur'an Al-Majid*. Beirut: Mansyurat al-Maktabah al-As'riyah, Tanpa tahun.
- , *Sirah al-Rasul. Suwar Muqtasabah min Al-Qur'an al-Karim*, juz. I. Beirut: Mansyurat al-Maktabah al-'Asriyah, Tanpa tahun.
- Dujani, Zahiyah al-. *Ahsan al-Qasas: Baina I'jaz al-Qur'an wa Tahrif al-Taurah*, cet. III. Beirut: Dar al-Taqrib baina al-Mazahib, 2001.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam dan Teologi Pembebasan*, Islam Liberation Theology: Essay On Liberative Elements in Islam) penj. Agung Prihantoro, vet. V. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Faris, Ibnu. *Mu'jam Maqayis al-Lugha* ditahkik 'Abdul Salam Muhammad Harun, juz 5. Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa tahun.
- Fayyad, Muhammad Jabir al-. *Al-Amsal fi al-Qur'an*, cet. II. Riyad: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1995.
- Garib Ramadan Khamis al-. *Al-Imam Muhammad al-Gazali: Juhudu fi al-Tafsir wa 'Ulum al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Haram li al-Turas, 2003.
- Gibb, H. A. R. *Mohammedanism: An Historical Survey*, Second Edition. New York: Oxford University Press, 1962.
- Gracia. *A Theory of Textuality: the Logic and Epistemology*. Albany: State University of New York Press, 1995.

- Hanafi, ‘Abdul Mun‘in al-. *Mausu‘ah al-Qur’an al-‘Azim*, cet. I, Juz, I. Kairo: Maktabah Madbuli, 2004.
- Husain, Taha. *Al-Adab al-Tawjih*. Kairo: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1953.
- Hamid, A. Shamad. *Islam dan Pembaharuan, Sebuah Kajian tentang Aliran Islam dan Permasalahannya*, cet. I. Surabaya: PT Bina Ilmu, 1984.
- Hanafi, A. *Segi-segi Kesusastaan pada Kisah-kisah Al-Quran*. Jakarta: Pustaka alhusna, 1983.
- Harahap, Syahrin. *Al-Qur’an dan Sekularisasi: Kajian Kritis Terhadap Pemikiran Thaha Husein*, cet. I. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.
- Hasyimi, Muhammad Ali al-. *Kepribadian dan dakwah Rasulullah dalam Kesaksian Al-Quran*, dialih bahas oleh Saiful Mujahidin, cet. I. Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2004.
- Hawting, G.R. and Abdul-Kader A. Shareef. *Approaches to The Qur’an*, The First Published. London and New York: Routledge, 1993.
- Hidayat, Moh. Wakhid. “*Qasas al-Qur’an dalam Sudut Pandang Prinsip-prinsip Sturukturalisme dan Narasi: Pengantar Studi Sastra Narasi Al-Qur’an*”, *Adabiyat, Jurnal Bahasa dan Sastra*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 8, No. I, Juni 2009.
- Hitami, Munzir. “*Rasul dan Sejarah: Tafsir Al-Quran tentang Rasul-rasul Sebagai Agen Perubahan*”. Disertasi Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1997.
- Ibrahim, Musa. *Buhus Manhajiyah fi ‘Ulum al-Qur’an*, cet. II. Oman: Dar ‘Amman, 1996.
- Isfahani, Al-Raqib al-. *Al-Mufradat fi Garib al-Qur’an*, Muhammad Sayyid Kailani (ed.). Mesir: Mustafa al-Bab al-Halaby, Tanpa tahun.

- Islambuli, Samir. *Zahirah al-Nass al-Qur'ani: Tarikh wa Mu'asirah*, cet. I. Damaskus: al-Awa'i, 2002
- Isma'il, Mahmud. *Fi Naqd Hiwar al-Masyriq wa al-Maqrib: Baina Hanafi wa al-Jabiri* cet. I. Kairo: Al-Ru'yah li al-Nasyr wa al-Tauzi', 2005.
- Jamal, Ahmad Muhammad. *'Ala Maidah al-Qur'an ma' al-Mufassirin wa al-Kuttab; Dirasah Naqd li Ara'i wa Mazahib Taifatan min al-Mufassirin wa al-Mufakkirin Qudama wa 'Asriyyin*, cet. II. Beirut: Dar al-Fikr, 1974.
- Jansen, JJG. *Diskursus Tafsir Al-Quran Modern*, terj. Hairussalmi dan Syarif Hidayatullah. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997.
- Ju'ait, Hisyam. *Tarikhiyah al-Da'wah al-Muhammadiyah fi Makkah*, ce. II. Beirut: Dar al-Tali'ah li al-Taba'ah wa al-Nasyr. 2007.
- Kahar, Novrianto. "Nalar Politik Arab dan Islam: Review atas Pemikiran Mohammad Abied al-Jabiri", Makalah disampaikan dalam diskusi bulanan Jaringan Islam Liberal, 30 Juli 2004, diakses pada hari Selasa, 29 Maret, 2011.
- Karim, Khalil 'Abd al-. *Quraisy: Min al-Qabilah ila al-Daulah al-Markaziyah*. Beirut: Muassasah al-Intisyar al-'Arabi, Tanpa tahun.
- Khazin al-. *Tafsir Al-Khazin: Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil*, cet. II, Juz II. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995.
- Khalafullah, Muhammad Ahmad. *Al-Fann al-Qasas fi al-Qur'an al-Karim*, cet. IV. Beirut: Muassasah al-Intisyar al-'Arabi, 1999.
- Khalil, Abdul. Hegemoni Quraisy: *Agama, Budaya, Kekuasaan*, terjemahan dari *Quraisy min al-Qabilah al-Daulah al-Markaziyyah* oleh M. Faisol Fatawi, cet. I. Yogyakarta: LKiS, 2002.

- Khatib, ‘Abdul al-Karim al-. *Al-Qasas al-Qur’ani: fi Mantuqihī wa Maḥmūhī*, cet. II. Beirut: Dar al-Ma‘rifat, 1985.
- Khuli, Amin al-. *Manahij Tajdid*. Hay`ah Mishriyyah `Ammah li al-Kitab, 1995.
- dan Nashr Hamid Abu Zaid, *Metode Tafsir Kesastraan atas Al-Quran*, cet. I. Yogyakarta: Bina Media, 2005.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, cet. III. Bandung: Mizan, 1991.
- Lasyin, Musa Syahin. *al-Lai al-Hasan fi ‘Ulum al-Qur’an*, cet. I. Kairo: Dar al-Syuruk, 2002.
- Ma‘rifat, Muhammad Hadi. *Syubhat wa Rudud Haula al-Qur’an al-Karim*, cet. IV. Qum-Iran: Muassasah al-Tamhid, 2009.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, cet. IV. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2000.
- Mahami, Muhammad Kamil Hasan al-. *Al-Qur’an wa al-Qissah al-Hadisah*. Beirut: Dar al-Buhus al-‘Ilmiyah, 1970.
- Mahmud, Adnan dkk. (ed.). *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*, cet. I. Yogyakarta, STAIN Ternate- Pustaka Pelajar, 2005.
- Muhtasib, ‘Abd al-Majid ‘Abd al-Salam al-. *Ittijahat al-Tafsir fi al-‘Asri al-Hadis*, cet. I. Beirut: tnp., 1973.
- Mustaqim Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Musyafaat, Nur Lailahtul, “*Filsafat Epistemologi Islam Muhammad Abid al-Jabiri* (makalah).

- Nadir, Nailah Abi. *Al-Turas wa al-Manhaj baina Arkoun wa al-Jabiri*, cet. I. Beirut: al-Syabkah al-‘Arabiyah li al-Abhas wa al-Nasyr, 1998.
- Nabi, Malik bin. *Fenomena Al-Quran*, diterjemahkan Saleh Mahfoed dari *Al-Zahirah al-Qur’aniyah*, cet. I. Bandung: P.T al-Ma’arif, 1983.
- Nafrah, Al-Tihami. *Sikologiyah al-Qissah fi al-Qur’an*. ttp.: Syirkah al-Tunisiyah li al-Tauzi’, Tanpa tahun.
- Neuwirt, Angelika. *The Qur’an in Context*. Leiden-Boson: Brill, 2010.
- Noldeke, Theodor. *Tarikh al-Qur’an*, ter. Georges Tamer, cet. I. Beirut: Konrad- Adenauer-Stiftung, 2004
- Putumur. *Al-Safwah wa al-Mujtma’*: *Dirasah fi ‘Ilm al-Ijtima’ al-Siyasi* diterjemahkan leh Muhammad Jauhari ke “*Min al-Tabaqah al-Hakimah ila Safwah al-Quwwah*”, cet. II. Kairo: Dar al-Ma’arif, 1978.
- Qattan, Manna’ al-. *Mabahis fi ‘Ulum al-Qur’an*. ttp.: Mansyurat al-‘Asr al-Hadis, 1973.
- Qutub, Muhammad. *Islam Agama Pembebas*, (Islam The Missunderstood Religion) terj. Fuagky Kusnaedi Timur, cet. I. Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2001.
- Qutub, Sayyid. *Al-Taswir al-Fanni fi al-Qur’an*, cet. XVII. Kairo: Dar al-Syuruk, 2004.
- . *Fi Zilal al-Qur’an*, cet. IV, Juz 7, Jilid 4. Beirut: Dar Ihya’ al-Turas al-‘Arabi, 1967.
- Rabi’i, Falih al-. *Al-Qasas Al-Qurani: Ru’yah Fanniyah*, cet. I. Kairo: Dar al-Saqafiyah li al-Nasyr, 2002.
- Rahman, Fazlul. *Tema-tema Pokok Al-Quran*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1996.
- Rais, Amien. *Tauhid Sosial, Formula Mengempur Kesenjangan*, cet III. Bandung: Mizan, 1998.
- . *Cakrawala Islam*. Bandung: Mizan, 1995.

- Rakhmat, Jalaluddin. *Islam Aktual, Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim*, cet. XIV. Bandung: Mizan, 2003
- Rippin, Andrew (Ed.). *Introduction The Quran: Style and Contents*, Hampshire: Ashate Publisihing Limited, 2001.
- Rumi, Fahd Ibn Abdurrahman al-. *Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an al-Karim*, cet. XIII. Riyad: al-Mamlakah al-Su'udiyah al-'Arabiyah, 2004.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, cet. I. Yogyakarta: Nawesea, 2009.
- Salim, Fahmi. *Kritik Terhadap Studi Al-Quran Kaum Liberal*, cet. I. Jakarta: Perspektif, 2010.
- Setiawan, Muh. Nur Kholis. *Al-Quran Kitab Sastra Terbesar*, cet. I. Yogyakarta, elSAQ Press, 2005.
- Shimogaki, Kazuo. *Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, cet. VII. Yokayakarta: LKiS, 2007.
- Supiana dan M. Karman. *Ulumul Qur'an*, cet. I. Bandung: Pustaka Islamika, 2002.
- Supriyadi, Eko. *Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syari'ati*, cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Syari'ati, Ali. *Sosiologi Islam*, terj. Saifullah Mahyudin. Yogyakarta: Ananda, 1982.
- Syihab, Quraisy. *Tafsir al-Misbah*, vol. 6. Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- Umar, Nasaruddin. *Ulumul Qur'an: Mengungkap Makna-makna Tersembunyi Al-Quran*, cet. I. Jakarta: al-Gazali Center, 2008.
- Wahyudi, Yudian. *Maqashid Syariah dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga*, cet. II. Yogyakarta: Nawesea Press, 2007.

- . *The Slogan “Back to The Qur’an and the Sunna”*: A Comparative of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad Abid al-Jabiri and Nurcholis Madjid. Dissertation of The Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada, 2002.
- Watt, W. Montgomery. *Muhammad: Prophet and Statesmen*. London: Oxford University Press, 1976.
- . *Muhammad’s Mecca: History in The Qur’an*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988.
- Ya’lawi, Muhammad. “*Fi al-Qasas al-Qur’ani*”. Tunis: Hauliyat al-Jami‘at al-Tunisiyah, Edisi 24, Tahun 1985.
- Zamakhsyari, al-. *Al-Kasysyaf ‘an Haqaiq Gawamid al-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil Fi Wujuh al-Ta’wil*, cet. I. Riyad: Maktabah al-‘Abikan, 1998.