

Hakikat Manusia dalam Tafsir *Maqāl Fī al-Insān: Dirāsah Qur‘āniyyah* Karya Bint al-Shaṭī‘

Mutawakkil Faqih

IAIN Syekh Nurjati Cirebon

Faqih99@gmail.com

Adib

Jl. Perjuangan By Pass Sunyaragi Cirebon

Jurusan Ilmu al-Qur‘an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Adab Dakwah

IAIN Syekh Nurjati Cirebon

Lukman Zain

Jl. Perjuangan By Pass Sunyaragi Cirebon

Jurusan Ilmu al-Qur‘an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Adab Dakwah

IAIN Syekh Nurjati Cirebon

Abstrack

Manusia adalah ciptaan Tuhan yang memiliki keunikan sendiri dari berbagai aspek. Bahkan kata manusia secara luas dalam Alquran dapat ditemukan berbagai istilah, di antaranya; kata *khalīfah*, *nās*, *bashar*, *insān* serta *banī ādam*. Semua bentuk kata yang telah disebutkan tentu mengandung historitas, kontekstualitas serta eksistensi yang berbeda. Contohnya artimanusia dengan kata *insān* oleh beberapa *mufassir* dijelaskan dengan sangat bervariasi, ada yang cenderung kepada sisi kelemahan manusia dari segi nafsu syahwat seks, kesenangan dunia dan mengarahkan penafsirannya terhadap bentuk fisik/tubuh. Sehingga arti manusia sering mengundang perdebatan dalam upaya mencari makna dan memahaminya secara tepat. Berdasarkan fenomena tersebut, penulis merasa tertarik untuk mengkaji hakikat manusia dalam Alquran dengan memfokuskan kajian penafsiran manusia dalam tafsir *Maqāl Fī al-Insān Dirāsah Qur‘āniyyah* Karya Bint al-Shaṭī‘. Dengan mengkaji pemikiran Bint al-Syāthī’ tersebut, diharapkan dapat memberikan pemahaman mengenai hakikat manusia secara lebih tepat, serta untuk mengetahui bagaimana metode dan implikasi penafsiran Bint al-Syāṭī’ tentang manusia khususnya jika dikaitkan dengan kontekstual.

Kata kunci: Manusia, tafsir, Alquran, hakikat manusia.

PENDAHULUAN

Islam menempatkan manusia sebagai makhluk istimewa dengan dianugerahi akal (*'aql*) nafsu (*nafs*) dan hati (*qalb*) oleh Allah Swt. Akal (*aql*) menjadi bukti pembeda manusia dengan makhluk yang lain yaitu jin dan malaikat. Nafsu (*nafs*) yang positif akan memberikan nilai motivasi, dan hati (*qalb*) adalah naluri kebaikan manusia yang membedakan antara kebenaran dengan kebatilan.¹ Berangkat dari anugrah akal, nafsu dan hati, manusia mampu berfikir dan melakukan perilaku sosial dengan manusia yang lain (sosialisasi) serta mengetahui nama-nama benda.

Menelaah arti manusia secara luas di dalam Alquran dapat ditemukan berbagai istilah, di antaranya; kalimat *khalifah, nās, bashar, insān serta banī ādam*. Semua bentuk kata yang telah disebutkan tentu mengandung historitas, kontekstualitas serta eksistensi yang berbeda. Khazanah keislaman tentang term manusia bukan hanya dibahas dalam Alquran, tetapi dalam keilmuan tasawuf dan filsafat pun membahas manusia baik dari hubungannya dengan Tuhan, manusia dan alam dalam rangka menemukan hakikat peran manusia.

Oleh karena itu melalui kajian pemikiran 'Aishah 'Abdurrahmān, diharapkan dapat memberikan pemahaman mengenai, bagaimana hakikat manusia dalam pandangannya serta menjelaskan metode, corak dan sistematika Tafsir *Maqāl Fī al-Insān Dirāsah Qur'āniyyah*.

A. Teori Hakikat Manusia Perspektif Filsafat, Ilmu Pengetahuan, Teologi dan Tasawuf

1. Manusia Menurut Filsafat dan Ilmu Pengetahuan

Para ahli filsafat berbeda pandangan dalam mendefinisikan manusia. Manusia adalah makhluk yang *concerned* (menaruh minat yang besar) terhadap sesuatu yang berkaitan dengan dirinya, sehingga manusia selalu bertanya dan berfikir.² Menurut para filsuf, dalam diri manusia terdapat beberapa unsur di antaranya; akal, ruh, serta jasad. Alexander menyatakan ada tiga macam akal: akal materi, akal terbiasa, dan akal agen.³

¹ Nurkholis Majid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), 5.

² [Http://www.psikologiku.com/pengertian-manusia-menurut-para-ahli-filsafat](http://www.psikologiku.com/pengertian-manusia-menurut-para-ahli-filsafat). Diakses pada 7 Januari 2017, pukul 07.49 WIB.

³ M.M Syarif, et. al., *Para Filosof Muslim*, 27.

Manusia memiliki kemampuan untuk mengungkapkan pikiran dan ingatan melalui tutur kata dan bahasa yang bermakna kepada pendengar, oleh sebab itu manusia sepatutnya disebut sebagai *ḥayawān al-nāṭiq*⁴ (manusia adalah binatang yang berfikir). *Al-nāṭiq* adalah berkata dan mengeluarkan pendapat berdasarkan pikirannya.⁵ Tahapan manusia menjadi *ḥayawān al-nāṭiq* adalah melalui kekuatan jiwa manusia yang universal. Dalam jiwa manusia universal terkandung daya imajinasi (*al-quwwat al-mukhayyilāt*), sehingga meningkat kepada daya berpikir (*al-quwwat al-mutafakkirāt*) yang terdapat pada otak bagian tengah. Pada tingkat ini, manusia mampu membedakan sesuatu yang benar dan salah atau baik dan buruk. Kemudian disalurkan terhadap daya ingatan (*al-quwwat al-hāfizāt*) yang ada pada otak bagian belakang. Pada fase ini seseorang mampu menyimpan sesuatu yang abstrak yang diterima oleh daya berpikir seseorang, dan tingkatan yang terakhir adalah daya berbicara (*al-quwwat al-nāṭiqāt*).

Manusia menurut Ikhwān al-Ṣafā mempunyai indra *zāhir* dan indra *bā'in* yang berfungsi mengolah hal-hal yang ditangkap oleh indra *zāhir* sehingga melahirkan tiga konsep dalam tubuh manusia yaitu: jiwa tumbuhan (makan, tumbuh dan reproduksi), jiwa hewan (persepsi dan emosi) dan jiwa manusia (berfikir dan berbicara). Hal inilah yang menjadikan manusia berbeda dari makhluk ciptaan Allah yang lain.⁶ Dengan berfikir melalui akal, manusia dapat memahami sesuatu yang belum diketahui dan memahami lebih mendalam tentang sesuatu yang diketahuinya, dengan akal pula menjadikan bagian dari makhluk yang unik serta senantiasa berfikir sepanjang hayat.⁷

Manusia adalah *homo volens*.⁸ Karena tingkah laku manusia merupakan interaksi dari pilar kepribadian. Pilar kepribadian meliputi *id*, *ego* dan *super ego*. Menurut aliran *analisis transaksional*, hasil penelitian dan praktek Eric Berne, ketiga jenis kepribadian (*id*, *ego* dan *superego*), distrukturkan sebagai anak, Dewasa dan pendidik, yang mana *id* sebagai

⁴ Shirojuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: Rajawali Pers, 2012), 153.

⁵ <http://www.psiologiku.com/pengertian-manusia-menurut-para-ahli-filsafat>. Diakses pada 7 Januari, 2017, pukul 07.17 WIB.

⁶ Shirojuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, 155.

⁷ H. Baihaki A.K., *Ilmu Mantik; Teknik Dasar Berfikir Logika* (Jakarta: Darul Ulum Press, 2002), 6.

⁸ Achmad Mubarak, *Psikologi Keluarga: Dari Keluarga Sakinah Hingga Keluarga Bangsa* (Jakarta: Mubarak Institute, 2011), 45.

sumber keseimbangan dan bahaya yang bermacam-macam, sedangkan *ego* adalah sarana keseimbangan dan kedewasaan.⁹

Salah satu tokoh filsuf Yunani yang klasik yang bernama Protagoras, menyebut manusia dengan istilah *homo homini lupus* (manusia adalah serigala bagi manusia). Penyebutan ini berkorelasi dengan egoisme radikal manusia, yaitu kecondongan manusia untuk mempertahankan dirinya dan akan membuat suatu perjanjian sehingga takluk pada suatu kewibawaan.¹⁰

Protagoras melanutkan, manusia adalah *homo mensura* yaitu, sebuah ukuran dari segala sesuatu bagi yang ada *being* untuk keberadaannya, dan bagi yang tidak ada *non-being* untuk ketiadaannya.¹¹ Keberadaan dan ketiadaannya manusia mengandung korelasi dengan alam lingkungannya untuk memahami sebuah konteks yang nyata dari kehidupannya. Tetapi bukan hanya manusia yang menjadi bagian alam satu-satunya dari jagat raya ini.

Penciptaan manusia dengan bentuk fisik yang sempurna dibandingkan dengan makhluk lain, sehingga manusia disebut sebagai *homo biologis*, artinya manusia membutuhkan makan, minum, berhubungan seks dan sebagainya. Hal ini bertendensi awal dari penafsiran lafadz *basharun mithlukum*, di mana manusia bisa juga memiliki kebiasaan yang hampir sama dengan Para Nabi dan Rasul.¹² Manusia sebagai makhluk sosial (*homo social*),¹³ yaitu keterkaitan manusia dengan manusia yang lain untuk saling memberikan manfaat serta mengelola alam sebagai amanah manusia dari Tuhannya, karena manusia juga hidup tidak sebagai makhluk yang individualis.

Menurut Aristoteles (384-322 SM) Manusia disebut sebagai *zoonpoliticon*.¹⁴ *Zoonpoliticon* adalah interaksi manusia yang dilakukan setiap hari tanpa memahami ruang dan waktu mewujudkan kerjasama untuk menopang kepentingan masing-masing dan kerjasama melahirkan perilaku insan-insan politik. Manusia berpolitik karena mempunyai bahasa sebagai alat komunikasi dengan yang lainnya, sehingga terjadi proses persaingan antar manusia atau kelompok dalam berinteraksi. Berawal dari

⁹ N. Drijarkara, *Filsafat manusi*, 99.

¹⁰ Soerjanto Poespowardojo, et. al., *Sekitar manusia: Bunga Rampai Tentang Filsafat Manusia* (Jakarta: PT Gramedia, 1982), 51.

¹¹ Soerjanto Poespowardojo, et. al., 6.

¹² Asep Muhyiddin dan Agus Ahmad Safei, *Metode pengembangan dakwah* (Bandung: Pustaka Setia, 2002), 43.

¹³ Asep Muhyiddin dan Agus Ahmad Safei, 45.

¹⁴ Achmad Mubarak, *Nasionalis Religius Jati Diri Bangsa Indonesia*, viii.

persaingan ini menyebabkan konflik yang bersumber dari kepentingan politik, ironisnya lembaga politik sendiri terkadang memfasilitasinya. Istilah lain dari *zoonpoliticon* adalah *political animal* (hewan yang berpolitik), yaitu hewan yang membangun masyarakat di atas keluarga menjadi pengelompokan yang impersonal dari pada kampung atau Negara.¹⁵ Sebuah kelompok impersonal manusia mampu mengenal dan memahami adanya keadilan dan tata tertib yang harus dipatuhi.

Kebutuhan manusia dengan manusia dalam menciptakan alur kehidupan dan norma sangat erat dengan kebudayaan, sehingga Ki Hajar Dewantara menyebut manusia sebagai *homo culture* (makhluk berbudaya).¹⁶ Budaya terdiri dari cipta, rasa dan karya. Budaya memiliki peran urgen dalam kehidupan manusia, serta mengandung dimensi hidup dan tingkah laku manusia.¹⁷

Ernest Cassirer memberikan tanda bagi manusia sebagai *animal symbolicum*.¹⁸ Yaitu Sebuah simbol dan karya manusia yang merubah bentuk benda menjadi bermakna. Menurut Nietzsche, manusia adalah bintang kekurangan (*a shortage animal*), karena manusia sebagai binatang yang tak pernah selesai atau merasa puas (*das rucht festgestellte tier*), artinya manusia dalam memenuhi kebutuhan hidup tidak pernah merasa puas.¹⁹

2. Manusia Menurut Teologi

Teologi merupakan nama lain dari ilmu Kalam dengan obyek pembahasan tentang pokok-pokok agama (*uṣūluddīn*) melingkupi keesaan Tuhan *asmā* dan *af'āl* yang wajib, mustahil, dan jaiz bagi Allah Swt.²⁰ Hubungna manusia dengan Tuhan adalah sebagai hamba ('*Abd*). Dalam hal ini terdapat beberapa pandangan, di antaranya:²¹

¹⁵ [Http://www.psikologiku.com/pengertian-manusia-menurut-para-ahli-filsafat](http://www.psikologiku.com/pengertian-manusia-menurut-para-ahli-filsafat). Diakses pada 7 Januari 2017, pukul 07.57 WIB.

¹⁶ Soerjanto Poespowardojo dan K. Bertens, *Sekitar Manusia: Bunga Rampai Tentang Filsafat Manusia*, 8.

¹⁷ Soerjanto Poespowardojo dan K. Bertens, *Sekitar Manusia: Bunga Rampai Tentang Filsafat Manusia*, 9.

¹⁸ Soerjanto Poespowardojo dan K. Bertens, *Sekitar Manusia: Bunga Rampai Tentang Filsafat Manusia*, 11.

¹⁹ [Http://www.psikologiku.com/pengertian-manusia-menurut-para-ahli-filsafat](http://www.psikologiku.com/pengertian-manusia-menurut-para-ahli-filsafat). Diakses pada 7 Januari 2017, pukul 08.07 WIB.

²⁰ Abdul Rozak dan Rosihan Anwar, *Ilmu Kalam* (Bandung: Pustaka Setia, 2012), 20.

²¹ Abdul Rozak dan Rosihan Anwar, *Ilmu Kalam*, 35.

1. Aliran khawārij, menyatakan bahwa manusia yang berdosa besar adalah kafir, -keluar dari Islam- atau tegasnya murtad dan wajib di bunuh.
2. Aliran Murji'ah, menegaskan manusia yang berdosa besar tetap mukmin dan bukan kafir. Adapun permasalahan dosa yang dilaksanakannya terserah kepada Allah untuk mengampuni atau tidak mengampuninya.
3. Aliran Mu'tazilah tidak menerima pendapat-pendapat di atas. Bagi mereka, manusia yang berdosa besar bukan kafir, tetapi bukan mukmin. Manusia yang serupa ini mengambil posisi di antara kedua posisi mukmin dan kafir, yang dalam bahasa Arabnya terkenal dengan istilah *al-manzilah baina al-manzilatayn* (posisi di antara dua posisi).

Allah menciptakan manusia dengan sebuah amanah kepemimpinan (*khalfah*) di bumi yang merupakan cerminan kualitas manusia sebagai 'Abd (hamba Allah). Sebagai *Abdullāh*, manusia harus bersikap pasif kepada Tuhan serta harus menerima berkah dan karunia yang mengalir di bumi.²² Ibnu 'Ārabi mengemukakan manusia sebagai sesuatu yang diciptakan (*makhūq*) merupakan perwujudan akal budi universal, yang mana semua sifat atau kesempurnaan Tuhan terpantul²³. Manusia pun berhak mengetahui Tuhan secara lengkap sebagai manifestasi spiritual dan emosional (fenomena *khalq*). Berbeda dengan malaikat yang hanya manifestasi realitas spiritual.

Aliran konvergensi menyebutkan istilah Tuhan (*Khāliq*) dan manusia (*makhūq*) dengan sebutan *lahūt* (sifat ketuhanan) dan *naṣūt* (sifat kemanusiaan). Menurut al-Ḥallāj, manusia memiliki dua sifat fundamental, yakni *naṣūt* dan *lahūt*. Begitupun Tuhan mempunyai kedua sifat tersebut, ini merupakan sebuah landasan bahwa antara Tuhan dan manusia menemukan titik kesamaan, sehingga korelasi Tuhan dengan manusia merupakan *tajalliyāt* satu sama lain. Hal ini dipertegas dengan sebuah hadis, bahwasanya Tuhan menciptakan Adam sesuai dengan bentuk-Nya. Aspek *naṣūt* memang salah satu bentuk kelemahan dan

²² Asep Muhyiddin dan Agus Ahmad Saefi, *Metode Pengembangan Dakwah*, 46.

²³ Musa Asy'arie et. al., *Filsafat Islam; Kajian Ontologis, Epistemologi, Aksiologi, Historis, Prospektif* (Yogyakarta: Mataram Bumi Sejahtera, 1992), 91.

menutupi manusia tentang ilham dan kebenaran serta keimanan yang terkandung di dalam ruh.²⁴

3. Manusia menurut Tasawuf

Manusia sebagai tujuan akhir penciptaan alam semesta, ungkapan ini adalah ungkapan yang paling menonjol dalam pandangan tasawuf. Pandangan ini bertendensi pada salah satu hadis Qudsi berbunyi: *law lā ka mā khalqtu al-‘ālam kullahā*, yang artinya “kalau bukan karena engkau (ya Muḥammad) tidak akan Aku ciptakan alam semesta ini. Para teosof mengartikan hadis tersebut sebagai simbol manusia sempurna (*insān kāmīl*), karena telah mampu mengaktualisasikan seluruh potensi kemanusiaannya.²⁵ Pandangan ini dianut oleh beberapa sufi masyhur di antaranya Ibn Ārabi, al-Qunyāwī, Jalāluddīn al-Rūmī dan Abdul Karīm al-Jillī.

Jalāluddīn al-Rūmī menganalogikan manusia dengan buah, walaupun buah tumbuh melalui akar dan batang akan tetapi buah adalah sesuatu yang berharga bagi pohon dan bagi yang menanam pohon. Oleh karena itu, manusia dalam pandangan sufi memiliki kedudukan yang sangat tinggi, baik dalam lingkup alam semesta maupun Tuhannya. Buah adalah gambaran dari hasil evolusi alam, sehingga manusia dapat dikatakan sebagai *mikrokosmos*, terlebih jika manusia telah mencapai tujuan penciptaannya maka manusia disebut dengan istilah *makrokosmos*²⁶ atau dalam bahasa Alquran disinggung dengan kalimat *ahsan al-taqwīm*. Manusia dengan potensi *rūḥaniyah* yang dimiliki, dapat mengantarkannya menjadi *insān al-kāmīl*. Dasar *rūḥaniyah* dalam diri manusia yang memberikan energi luar biasa untuk menembus alam ruh yang tak mampu ditembus dengan mata jasmani manusia serta ditopang oleh daya berfikir manusia. Ketika manusia mampu mengoptimalkan daya ruhnya maka, manusia menuju manifestasi Tuhan dalam aspek perilaku, sifat dan nama-nama Tuhan, alhasil terwujudlah apa yang dinamakan dengan *insān al-kāmīl*.

Abd karim al-Jillī (w. 462) dalam bukunya “*al-Insān al-Kāmīl fī Ma’rifāt al-Awākhir wa al-Awā’il*” menjelaskan tiga macam manifestasi (*tajalliyāt*) yang dapat dipantulkan manusia dari Tuhan, yakni:²⁷

a. *Tajallī Af’āl*.

²⁴ Abdul Rozak dan Rosihan Anwar, *Ilmu Kalam*, 49.

²⁵ Mulyadi Kertanegara, *Menyclami Lubuk Tasawuf*, 71.

²⁶ Mulyadi Kertanegara, *Menyclami Lubuk Tasawuf*, 73.

²⁷ Mulyadi Kertanegara, *Menyclami Lubuk Tasawuf*, 76-78.

Yaitu manusia yang mampu mencerminkan perilaku-prilaku Tuhan, maka yang berlaku pada diri manusia adalah tindakan-tindakan Tuhan, sedangkan manusia sendiri telah tercabut dari seluruh daya, upaya, dan karsa dirinya sendiri, bentuk seperti ini tidaklah bertindak kecuali apa yang dikehendaki Tuhan.

b. *Tajallī Asmā.*

Yakni manusia sebagai cermin dari nama-nama Tuhan, hal ini terjadi ketika nama-nama Tuhan diserap manusia dan menggantikan namanya. Jika hal ini terjadi terhadap seseorang maka menurut al-Jilfi terhapuslah nama orang tersebut dan digantikan oleh nama Tuhan sehingga kesadaran diri seseorang hilang yang digantikan oleh kesadaran akan kehadiran Tuhan seakan-akan aku dan dia menjadi lebur.

c. *Tajallī sifat.*

Yakni manusia sebagai cermin atau tempat ber-*tajallī* dengan sifat-sifat Tuhan. Ketika sifat Allah ber-*tajallī* pada diri hamba, maka dalam diri hamba berenang falak sifat tersebut. Salah satu contohnya, ketika sifat ilmu Allah ber-*tajallī* terhadap diri hamba, maka seorang hamba akan mengetahui objek-objek keilmuan secara komprehensif dari awal sampai akhir. Apabila manusia sedang menjalankan ibadah puasa, maka hakikatnya manusia masuk dalam wilayah menteladani salah satu sifat Allah, yakni *al-Ghanīy*. Hal ini dikarenakan manusia sedang berusaha tidak menggantungkan hidupnya dengan makanan serta membatasi kebutuhan bersifat jasmaniyah.

4. Istilah-Istilah Manusia dalam Alquran dan Ayat-Ayat Alquran tentang Manusia

a. *Bashar*

Kata *bashar* yang bermakna manusia, di dalam Alquran disebutkan sebanyak 27 kali.²⁸ Arti manusia dengan menggunakan kata *basyar* oleh sebagian besar ulama tafsir menunjukkan manusia dari aspek biologis, yaitu kebutuhan makan, minum, tidur dan reproduksi. Di bawah ini adalah salah satu contoh ayatnya:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ (20)

²⁸ Abdurahman Wahid, et. al., *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994), 76.

Artinya: “Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan kamu dari tanah, kemudian tiba-tiba kamu (menjadi) manusia yang berkembang baik.”²⁹ (Q.S. al-Rūm/30: 20).

b. *Ins*

Kata *ins* memiliki intensitas yang sama dengan kata *insān*, akan tetapi kata *ins* secara universal merujuk pada pemaknaan keramahan sebagai bentuk perbandingan dengan makna kebuasan. Oleh karena itu, kata *ins* dalam Alquran berdampingan dengan kata *al-Jin* (kesamaran yang seram)³⁰ dan disebutkan sebanyak 18 kali.

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ
(112)

Artinya: “dan Demikianlah Kami jadikan bagi tiap-tiap Nabi itu musuh, Yaitu syaitan-syaitan (dari jenis) manusia dan (dan jenis) jin, sebahagian mereka membisikkan kepada sebahagian yang lain perkataan-perkataan yang indah-indah untuk menipu (manusia)³¹. Jikalau Tuhanmu menghendaki, niscaya mereka tidak mengerjakannya, maka tinggalkanlah mereka dan apa yang mereka ada-adakan.”³² (QS al-An‘ām/6: 112).

c. *Insān*

Kata *insān* disebutkan 65 kali dalam Alquran. Manusia yang dikonotasikan dengan kata *insān* mengandung tiga kategori pemahaman, yakni manusia memiliki keistimewaan sebagai pemimpin di muka bumi, hubungannya dengan sifat-sifat negatif dan proses penciptaan manusia.³³ Ketiga kategori tersebut hakikatnya menunjukkan pada aspek psikologi dan spiritual manusia.

²⁹ Departemen Agama RI, *Mushaf al-Quran dan Terjemahnya*, 406.

³⁰ Aisyah Abdurrahman, *Maqāl fī al-Insān Dirasah Qur‘āniyyah*, Diterjemahkan oleh, M. Adieb al Arif: *Manusia Sensivitas Hermeneutika al-Qur‘an*, (Yogyakarta: LKPSM, 1997), 13.

³¹ Maksudnya adalah syaitan-syaitan dari jenis jin dan manusia berupaya menipu manusia agar tidak beriman kepada Nabi.

³² Departemen Agama RI, *Mushaf al-Qur‘an dan Terjemahnya*, 142.

³³ Abdurahman Wahid, et. al., *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*,

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا (1) إِنَّا خَلَقْنَا
الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (2)

Artinya: “*Bukankah telah datang atas manusia satu waktu dari masa, sedang Dia ketika itu belum merupakan sesuatu yang dapat disebut?*”.*Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari setetes mani yang bercampur³⁴ yang Kami hendak mengujinya (dengan perintah dan larangan), karena itu Kami jadikan Dia mendengar dan melihat.*”³⁵ (Q.S. al-Insān/76: 1-2).

d. *Nās*

Kata *nās* dalam Alquran mengandung makna manusia dan disebutkan sebanyak 240 kali. *Nās* dengan arti manusia mengandung pemaham manusia sebagai makhluk sosial.³⁶

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ
وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْبَغُ لَهُ وَرُسُلُهُ بِالْغَيْبِ
إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ (25)

Artinya: "*Sesungguhnya Kami telah mengutus Rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan. dan Kami ciptakan besi yang padanya terdapat kekuatan yang hebat dan berbagai manfaat bagi manusia, (supaya mereka mempergunakan besi itu) dan supaya Allah mengetahui siapa yang menolong (agama)Nya dan rasul-rasul-Nya Padahal Allah tidak dilihatnya. Sesungguhnya Allah Maha kuat lagi Maha Perkasa.*"³⁷ (QS al-Hadīd/57: 25)

e. *Banī Ādam*

Manusia yang disebutkan dengan istilah *banī ādam* mengandung kontekstualisasi makna dari aspek keturunan, dalam Alquran disebutkan sebanyak 7 kali.

³⁴ Maksudnya adalah bercampur antara benih lelaki dengan perempuan

³⁵ Departemen Agama RI, *Mushaf al-Quran dan Terjemahnya*, 578.

³⁶ Abdurahman Wahid, Dkk, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, 79.

³⁷ Departemen Agama RI, *Mushaf al-Quran dan Terjemahnya*, 604.

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (172)

Artinya: “*dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah aku ini Tuhanmu?" mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), Kami menjadi saksi". (kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya Kami (Bani Ādam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)."*³⁸ (Q.S. al-A'rāf/7: 172)

5. Hakikat Manusia dalam Alquran

Alquran merupakan kitab yang menjelaskan alam semesta dari masa lalu hingga masa depan, termasuk di dalamnya mengupas tentang manusia. Hakikat (keadaan yang sebenarnya adalah bagian terpenting³⁹) atau intisari dari sesuatu objek apapun. Oleh karena itu, hakikat manusia dalam Alquran adalah telaah pemahaman dan pemaknaan manusia secara mendalam dengan teks dan kontekstualisasi dalam ayat-ayat Alquran secara teliti dan tematik. Adapun hakikat manusia dalam Alquran terdiri dari berbagai aspek, di antaranya:

a. Aspek Jasmani dan Ruhani

Manusia diciptakan Tuhan dengan bentuk fisik yang terbaik melalui proses hubungan biologis, jika dalam konteks individualnya, manusia dalam Alquran disebut dengan istilah *bashar*. Kesendirian manusia ditegaskan dengan empat ayat yang termaktub dalam beberapa surat, yaitu; Q.S. al-Hijr/15:28, Q.S. al-Nahl/16:103, Q.S. al-Isrā/17:93 dan Q.S. Maryam/19:26.⁴⁰ Aspek jasmani manusia pun melahirkan istilah *banī ādam* dalam Alquran yang menitikberatkan pada asal-usul keturunan manusia dan dijelaskan oleh dua ayat yaitu Q.S. al-Isrā/17:70 dan Q.S. al-Isrā/17:61. Untuk memenuhi kebutuhan jasmani manusia melakukan perdagangan atau interaksi dengan alam dan manusia sehingga dapat disebut dengan *nās*, yang hakikatnya adalah manusia dari segala

³⁸ Departemen Agama RI, *Mushaf al-Quran dan Terjemahnya*, 173.

³⁹ Risa agustin, *kamus Ilmiah Populer Lengkaop* (Surabaya: Serba Jaya), 150.

⁴⁰ Choiruddin Hadhiri, *Klasifikasi Kandungan al-Qu'ran* (Jakarta: Gema Insani Press, 1994), 79.

permasalahan hidupnya. Kemudian dijelaskan dengan dua ayat yakni, Q.S. al-Nās/114:1 dan Q.S. al-Nās/114:6.

Aspek ruhani manusia dalam Alquran bertendensi terhadap pemaknaan manusia dengan istilah *ins* dan *insān*. Kedua istilah tersebut dalam Alquran mengandung implikasi makna kekuatan spiritual dan watak manusia. *Ins* dan *insān* dalam kaitannya memunculkan makna nilai kemanusiaan seperti dijelaskan dalam surat al-Rahmān/055: 14 dan al-Hijr/015: 26.⁴¹

b. Proses Kejadian Manusia

Alquran menjelaskan proses kejadian dan asal-usul keturunan manusia disandarkan pada pemaknaan kata *bashar* dan *banī ādam*. Kejadian manusia dapat dilihat dari proses Nabi Adam dan manusia secara umum. Proses ini menggambarkan bahwa manusia/ Nabi Adam diciptakan dari tanah (*turāb*), (Q.S. al-Imrān/003: 59), tanah liat yang kering (Q.S. al-Hijr/15: 28), saripati air mani (Q.S. al-Sajdah/32: 8), terbentuklah segumpal darah dan daging (Q.S. al-Mu'minūn/23: 14 dan Q.S. al-Imrān/3: 6), ditiupkannya ruh (Q.S. al-Sajdah/32: 9), diberi bentuk yang sempurna dengan melalui beberapa tingkatan (Q.S. Nūh/71: 14) dan terwujudnya jenis kelamin laki-laki dan wanita (Q.S. al-Nisā'/4: 1). Penciptaan manusia yang dimulai dari tanah liat hingga menjadi bentuk tubuh yang sempurna dijelaskan oleh beberapa ayat Alquran dari berbagai surat sebanyak 20 ayat.⁴²

a. Tujuan Penciptaan Manusia

Allah Swt. menciptakan manusia sebagai makhluk multifungsi bukan semata-mata tidak memiliki tujuan. Hakikat dari tujuan penciptaan manusia adalah untuk mengemban tugas atau amanah (Q.S. al-Aḥzāb/33: 72), mengabdikan atau beribadah (Q.S. al-Zāriyāt/51: 56), membedakan derajatnya dengan sebuah ujian (Q.S. al-An'ām/6: 165), menjalankan amar ma'ruf nahi munkar (Q.S. al-Imrān/3: 110) dan dimintai pertanggung jawaban kepada Allah Swt. (Q.S. al-Qiyāmah/75: 36), sebagai bukti perhatian Allah terhadap manusia. Secara universal tujuan penciptaan manusia di dalam Alquran terdapat 8 ayat yang berada di berbagai surat.⁴³

b. Sifat-Sifat Manusia

⁴¹ Aisyah Abdurrahman, *Maqāl fī al-Insān Dirāsah Qur'āniyyah*, 14.

⁴² Choiruddin Hadhiri, *Klasifikasi Kandungan al-Qu'ran*, 80-81.

⁴³ Choiruddin Hadhiri, *Klasifikasi Kandungan al-Qu'ran*, 81.

Manusia yang terdiri dari unsur ruhani dan jasmani serta menanggung amanah yang besar tak lepas dari sifat-sifat yang melekat pada diri manusia. Namun penjelasan Alquran tentang sifat-sifat manusia lebih didominasi oleh kekurangan-kekurangan manusia. Sifat kekurangan manusia yang disebutkan di dalam Alquran adalah tergesa-gesa (Q.S. al-Isrā/17: 11), suka membantah (Q.S. al-Kahfi/18: 54), kikir (Q.S. al-Ma‘ārij/70: 19), keluh kesah (Q.S. al-Ma‘ārij/70: 20), tidak bersyukur/inkar (Q.S. al-‘Ādiyāt/100: 6), memandang dirinya serba cukup (Q.S. al-‘Ālaq/96: 7), bersusah payah (Q.S. al-Balad/90: 4) dan bersifat lemah (Q.S. al-Nisā/4: 28).⁴⁴ Allah menjabarkan sifat manusia tersebut supaya tidak mudah terjerumus dalam sifat yang menjadikan dirinya putus asa dan tak mampu mengemban amanat Tuhan.

B. Mengupas Tafsir *Maqāl Fī al-Insān Dirāsah Qur‘āniyyah*

a. Sumber Rujukan

Bintu al-Shāṭi’ mempertajam metode tafsirnya dengan rujukan pemikiran suaminya dalam upaya menelaah kritik sastra, historis dan antropologis merujuk pada pengalam Charles Darwin (1859) selama 20 tahun menelusuri spesies dan gejala biologis manusia sehingga terciptalah teori evolusi Darwin yang masyhur, demikian pula teori *materialism historis* yang ditemukan oleh pengalaman Karl Marx.⁴⁵

Bintu al-Shāṭi’ tidak menafikan sumber-sumber rujukan metode penafsiran Alquran kepada orang-orang yang hidup pada masa yang sezaman dengan Nabi atau kepada kejadian-kejadian pada masa itu dijadikan sebagai data sejarah, dengan maksud agar signifikansi religius orang-orang dan atau kejadian-kejadian tersebut dipahami dalam konteks pesan Alquran dalam totalitasnya. Perhatian yang besar dalam penafsiran Alquran, Bintu al-Shāṭi’ melakukan telaah sebagai sumber rujukan terhadap pandangan para mufasir masa lampau, terutama al-Ṭabārī, al-Zamakhsharī, Fakhrudḍīn al-Rāzī, al-Raghīb Al-Iṣfahānī, Nizamudḍīn al-Naysabūrī, Abu Ḥayyān al-Andalūsī, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Al-Ṣuyūfī, dan Muḥammad ‘Abduh kerap kali dikutip untuk menunjukkan kekeliruan mereka dan untuk menolak penjelasan-penjelasan mereka yang terlalu dibuat-buat, tidak mereka sepakati sendiri atau tidak sejalan

⁴⁴ Choiruddin Hadhiri, *Klasifikasi Kandungan al-Qu`ran*, 82.

⁴⁵ Choiruddin Hadhiri, *Klasifikasi Kandungan al-Qu`ran*, vii.

dengan naskah Alquran yang Ia pahami lewat metode yang dikembangkannya.⁴⁶

b. Metode dan Sitematika

Bintu al-Shāṭi' menggunakan penafsirannya dengan pendekatan rasional, tradisi riwayat serta kebahasaan. Menurutnya yang dimaksud metode sastra dalam pengkajian Alquran ada dua tahap, yaitu:⁴⁷

a). Kajian external Alquran, kajian ini meliputi kajian khusus dan umum. Kajian khusus adalah kajian tentang '*Ulūm al-Qur'ān*' dan kajian umum adalah mengenai konteks material dan immaterial lingkungan Arab.

b). Kajian internal Alquran, kajian ini menelaah Alquran dengan tujuan mencari makna etimologis dan terminologis serta sirkulasi kosa kata dari makna semantik dalam satu ayat yang ditafsirkan.

Kedua tahap kajian metode sastra Bintu al-Shāṭi' diperkuat oleh metode Amin al-Khūlī (w. 1966) dengan sebutan '*al-ibtidā' bi al-Qu'ān*'. Alhasil, Bintu al-Shāṭi' mengikhtisarkan prinsip-prinsip metode itu, seperti yang ditulis al-Khūlī dalam bukunya, '*Manāhij Tadfīd*' ke dalam empat butir:⁴⁸

1. Basis metodenya adalah memperlakukan apa yang ingin dipahami dari Alquran secara objektif, hal itu dimulai dengan pengumpulan semua surat dan ayat mengenai topik yang ingin dipelajari. Contohnya adalah kata *ḥillun* yang bermakna *ḥalālun* terdapat empat kali dalam Alquran yang disebutkan pada Q.S. al-Māidah/5: 5, Q.S. al-Mumtahanah/60: 10 dan Q.S. Āli 'Imrān/3: 93.⁴⁹
2. Untuk memahami gagasan tertentu yang terkandung di dalam Alquran, menurut konteksnya, ayat-ayat di sekitar gagasan itu harus disusun sesuai tatanan kronologis pewahyuannya sehingga keterangan-keterangan mengenai wahyu dan tempat dapat diketahui. Riwayat-riwayat tradisional mengenai *peristiwa pewahyuan* dipandang sebagai sesuatu yang perlu dipertimbangkan hanya sejauh dan dalam pengertian bahwa peristiwa-peristiwa itu merupakan keterangan-keterangan

⁴⁶ 'Aishah 'Abdurrahmān, *Tafsīr Binṭu al-Shāṭi'*, 17.

⁴⁷ <http://www.pustakailmudotcom.wordpress.com/al-quran/mufassir-al-quran/aisyah-bint-al-syati>. Diakses pada 30 November 2016, pukul 12.14 WIB.

⁴⁸ 'Aishah 'Abdurrahmān, *al-Tafsīr al-Bayānī lī al-Qur'ān al-Karīm*, 10-11.

⁴⁹ 'Aishah 'Abdurrahmān, *al-Tafsīr al-Bayānī lī al-Qur'ān al-Karīm*, 172.

kontekstual yang berkaitan dengan pewahyuan suatu ayat, sebab peristiwa-peristiwa itu bukanlah tujuan atau sebab *sine qua non* (syarat mutlak) mengapa pewahyuan terjadi. Pentingnya pewahyuan terletak pada generalitas kata-kata yang digunakan, bukan pada kekhususan peristiwa pewahyumannya. Salah satu contohnya adalah makna *al-ḥillu* oleh banyak *mufassir* diartikan dengan mengatasi atau menghalalkan (*al-ḥalāl*) sebagai lawan dari haram (*al-ḥarām*). Pemaknaan kata tersebut dalam runtutan sebab turunnya dimulai dari Q.S. al-Ra’d/13: 31, Q.S. Ibrahim/14: 28 dan Q.S. Fāṭir/35: 35.⁵⁰

3. Karena bahasa Arab adalah bahasa yang digunakan dalam Alquran, maka untuk memahami arti kata-kata yang termuat dalam Kitab Suci itu harus dicari arti linguistis asli yang memiliki rasa kearaban dari kata tersebut dalam berbagai penggunaan material dan figuratifnya. Dengan demikian, makna Alquran diusut dengan cara mengumpulkan seluruh bentuk kata di dalam Alquran, dan mempelajari konteks spesifik kata itu dalam ayat-ayat dan surat-surat tertentu serta konteks umumnya dalam Alquran secara keseluruhan. Contohnya adalah kata *aqsama* dan yang biasanya dipandang sebagai sinonim kata tersebut, yakni *ḥalafa* yang bermakna “bersumpah”. Melalui survei deduktif atas seluruh tempat dalam Alquran di mana kedua kata tersebut terdapat dalam berbagai bentuknya. Bintu al-Shāfi‘ telah memperlihatkan bahwa *aqsama* digunakan untuk jenis sumpah sejati yang tidak pernah diniatkan untuk dilanggar, sementara *ḥalafa* selalu digunakan untuk menunjukkan sumpah palsu yang selalu dilanggar.⁵¹
4. Untuk memahami pernyataan-pernyataan yang sulit, naskah yang ada dalam susunan Alquran itu dipelajari untuk mengetahui maksud dan tuannya, baik bentuk lahiriyah maupun spirit dari teks itu harus diperhatikan. Apa yang telah dikatakan oleh para mufasir diuji dalam kaitannya dengan naskah yang sedang dipelajari, sehingga yang sejalan dengan naskahlah yang diterima. Contohnya dalam surat Q.S. al-Balad/90: 3. *Wa wālidin wa mā walad* (dan demi bapak dan

⁵⁰ Aishah ‘Abdurrahmān, *al-Tafsīr al-Bayānī fī al-Qur‘ān al-Karīm*, 172.

⁵¹ Aishah ‘Abdurrahmān, *Tafsīr Bintu al-Shāfi‘*, 21.

anaknya), makna *wālid* dan *walad* menurut al-Ṭabārī dan Abū Hayyān yang menukil dari Ibn Abbās mengandung arti umum yaitu seluruh hewan.⁵²

Berangkat dari analisis metode tafsir ‘Āishah ‘Abdurrahmān, maka dapat ditemukan bahwa sistematika penafsirannya memiliki persamaan dengan metode penafsiran tematik. Sistematika metode tematik dapat dirincikan sebagai berikut:⁵³

- a. Menentukan bahasan Alquran yang akan diteliti secara tematik.
- b. Melacak dan mengkoleksi ayat-ayat sesuai topik yang diangkat,
- c. Menata ayat-ayat tersebut secara kronologis (sebab turunnya), mendahulukan ayat *makkiyah* dari *madaniyah* dan disertai pengetahuan tentang latar belakang turunnya ayat.
- d. Mengetahui korelasi (*munāsabah*) ayat-ayat tersebut.
- e. Menyusun tema pembahasan dalam kerangka sistematis.
- f. Melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis terkait.
- g. Mempelajari ayat-ayat secara tematik dan komprehensif dengan cara mengoleksi ayat-ayat yang memuat makna yang sama, mengkompromikan pengertian yang umum dan khusus, *muthlaq* dan *muqayyad*, mengkorelasikan ayat-ayat yang tampak kontradiktif, menjelaskan *nāsikh* dan *mansūkh* sehingga semuanya memadu pada satu muara, tanpa perbedaan atau pemaksaan dalam penafsiran.

c. Corak

Bintu al-Shāṭi’ adalah sosok mufasir perempuan yang melakukan penelaahan terhadap Alquran dengan pendekatan analitis, tematik, linguistik, sejarah, sosiologi dan kontekstual. Sehingga Bintu al-Shāṭi’ mampu menorehkan pemikirannya dengan karya kitab-kitab yang menjadi inspirasi terhadap dunia tafsir. *Maqāl Fī al-Insān Dirāsah Qur’āniyyah* adalah salah satu kitab tafsir Bintu al-Shāṭi’ yang merupakan karya tafsir dengan pendekatan sastra (*bayānī*), tematik (*mauḍū’ī*) serta analisis sastra kontekstual (*al-tafsīr al-adab al-ijtimā’ī*)

D. Hakikat Manusia menurut Bintu al-Shāṭi’

1) *Bashar* (Manusia Sebagai Makhluk Biologis)

⁵² ‘Āishah ‘Abdurrahmān, *al-Tafsīr al-Bayānī lī al-Qur’ān al-Karīm*, 174.

⁵³ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Quran Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, 56.

‘Āisyah Abdurrahmān melakukan penelitian empirik terhadap penempatan kata *bashar* dalam keseluruhan Alquran memberikan indikasi bahwa makna *al-bashariyah* merupakan dimensi material dari manusia, seperti suka makan dan berjalan-jalan di pasar. Pada dimensi inilah keturunan Nabi Adam bertemu dalam keserupaan yang sempurna. Berangkat dari petunjuk (*dalālah*) inilah, sehingga kata *bashar* disebut sebagai nama jenis (*ism al-jins*). Kata *bashar* di dalam Alquran disebutkan sebanyak 35 kali, 25 di antaranya menerangkan aspek kemanusiawian para rasul dan nabi, termasuk 13 teks yang mengungkapkan kesamaan mereka dengan orang-orang kafir dalam hal kemanusiawian dengan sifat-sifatnya yang materialis. Kesamaan tersebut baik dalam konteks ucapan orang-orang kafir yang mengingkari kenabian para rasul itu karena kenyataan manusiawi mereka yang sama dengan orang-orang kafir atau justru dalam konteks perintah Tuhan kepada para rasul untuk menyatakan dan menegaskan kemanusiawian mereka.⁵⁴

2) *Al-Ins* (Manusia Sebagai Makhluk Individual dan Spiritual).

Adapun kata *al-nās*, *al-ins* dan *al-insān* dalam Alquran tidak pernah digunakan untuk arti manusia secara fisik seperti itu. Akan tetapi masing-masing mempunyai intensivitas makna yang khusus dan saling berbeda satu sama lain dalam hal penempatan dan fungsionalnya.

Pembahasan linguistik, intensivitas makna *al-insiyyah* sebagai lawan dari kebuasan adalah arti yang sangat jelas karena perbandingan maknanya dengan kata *al-jin*, dalam pengertiannya yang asli adalah sesuatu yang seram, senada dengan karakter kebuasannya. Oleh karena itu, penyebutan *al-insiyyah* ini sekaligus menunjukkan bahwa jenis kita berbeda dengan jenis-jenis lain yang menakutkan, tidak terlihat, tidak terproses menjadi kita dan mempunyai kehidupan yang lain dari kehidupan kita.⁵⁵

3) *Al-Insān* (manusia sebagai makhluk spiritual dan sosial)

Sejauh penelitian empirik ‘Āishah ‘Abdurrahmān terhadap teks-teks Alquran yang mengandung unsur retorika tinggi dan penuh pesona, maka di dalam kata *al-insan* memuat nilai-nilai kemanusiaan yang tidak hanya terbatas pada kenyataan spesifiknya untuk tumbuh menjadi *al-ins* (Q.S. al-Rahmān/55: 14 dan al-Hijr/15: 26), dan tidak selayaknya juga manusia hanya sebagai makhluk biologis yakni, secara fisik, yang suka makan-makanan dan berjalan keramaian pasar.⁵⁶

⁵⁴ ‘Āishah ‘Abdurrahmān, *Maqāl fī al-Insān, Dirāsah Qur‘āniyyah*, 11.

⁵⁵ ‘Āishah ‘Abdurrahmān, *Maqāl fī al-Insān, Dirāsah Qur‘āniyyah*, 14.

⁵⁶ ‘Āishah ‘Abdurrahmān, *Maqāl fī al-Insān, Dirāsah Qur‘āniyyah*, 15.

Lebih dari itu, manusia sampai pada tingkat yang membuatnya pantas menjadi khalifah di bumi, menerima beban *taklif* dan *amanah* kemanusiaan. Karena hanya manusia yang dibekali dengan *al-‘ilm*, *al-bayān*, *al-‘aql* dan *al-tamyīz*. Sekaligus dengan konsekuensi bahwa ia harus berhadapan dengan ujian kebaikan dan kejahatan, serta ilusi tentang kekuatan dan kemampuannya. Juga optimisme untuk mencapai tingkat perkembangan yang paling tinggi di antara spesies-spesies lain di alam semesta. Namun, keangkuhan dan kesombongan membuatnya lupa bahwa dia adalah makhluk yang lemah, yang melintasi perjalanan dunia dari alam misteri sampai alam gaib, di atas jembatan menghantarkannya ke liang lahat.

4) *Al-Nās*,

Kata *al-Nās* dalam Alquran disebutkan sekitar 240 kali sebagai nama jenis (secara mutlak) untuk keturunan Adam. *Al-nās* menunjukkan varian tentang sekelompok manusia dan karakteristiknya, keberagaman kelompok manusia melahirkan interaksi dan komunikasi. Maka, manusia sangat dituntut untuk mampu beradaptasi dan bergaul sehingga dapat berharmonisasi dan bersinergi dengan tatanan sosial yang ada di muka bumi ini.

KESIMPULAN

Dari pembahasan di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa; *Pertama*, ‘Aishah ‘Abdurrahmān, adalah sosok mufasir perempuan yang melakukan penelaahan terhadap Alquran dengan pendekatan analitis, tematik, linguistik, sejarah, dan kontekstual. Sehingga Ia mampu menorehkan pemikiran yang inspiratif terhadap dunia tafsir. *Maqāl Fī al-Insān Dirāsah Qur‘āniyyah* adalah salah satu kitab tafsir Bintu al-Syāṭī yang menggunakan pendekatan sastra (bayānī), tematik (maudū‘ī) serta analisis sastra kontekstual (al-adab al-ijtimā‘ī).

Kedua, Menurut ‘Aishah ‘Abdurrahmān, hakikat manusia dalam Alquran digambarkan dengan istilah-istilah berikut; (a) *al-Bashar*, adalah arti manusia pada dimensi material, seperti membutuhkan makan, berjalan dan pergi ke pasar, dimensi material ini menunjukkan keserupaan anak cucu Adam yang sempurna dan aspek kemanusiaan para Nabi dan Rasul. (b) *al-Ins*, mempunyai intensivitas makna yang sama dari akar kata “*anasā*”, yang menunjukkan arti keramahan sebagai lawan dari kebuasan (makna al-jin). (c) *al-Insān*, kata ini cenderung pada pemaknaan manusia dari aspek spiritual sosial. Nilai-nilai spiritual manusia tercermin pada perannya sebagai pengemban amanah di bumi. (d) *al-Nās*, adalah

sebagai nama jenis (secara mutlak) untuk keturunan Adam yang menunjukkan keanekaragaman manusia dan karakteristiknya.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abdurrahmān, ‘Āisyah. *Al-Tafsīr al-Bayāni Lī al-Qur‘ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1962.
- *Maqāl fī al-Insān Dirāsah Qur‘āniyyah*. Kairo: Darul Ma‘arif, 1969.
- *Tafsir Bintu al-Syāthī’*. Diterjemahkan oleh: Mudzakir Abdussalam. Bandung: Mizan, 1996.
- *Maqāl fī al-Insān Dirāsah Qur‘āniyyah*. Diterjemahkan oleh, M. Adieb al-Arif: *Manusia Sensivitas Hermeneutika al-Qur‘an*. Yogyakarta: LKPSM, 1997.
- Asy’arie, Musa, et. al. *Filsafat Islam: Kajian Ontologis, Epistemologi, Aksiologi, Historis*, Prospektif. Yogyakarta: Mataram Bumi Sejahtera, 1992.
- Drijarkara, N. *Filsafat manusia*. Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1978.
- Kertanegara, Mulyadi. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. Bandung: Erlangga, 2006.
- Majid, Nurkholis. *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Mubarak, Achmad. *Nasionalis Religius Jati Diri Bangsa Indonesia*. Jakarta: Mubarak Intitute, 2010.
- Mubarak, Achmad. *Psikologi Keluarga: Dari Keluarga Sakinah Hingga Keluarga Bangsa*. Jakarta: Mubarak Institute, 2011.
- Muhyiddin, Asep dan Agus Ahmad Safei. *Metode pengembangan dakwah* Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- Poespowardojo, Soerjanto dan K. Bertens. *Sekitar manusia: Bunga Rampai Tentang Filsafat Manusia*. Jakarta: PT Gramedia, 1982.
- Rozak, Abdul dan Rosihan Anwar. *Ilmu Kalam*. Bandung: Pustaka Setia, 2012.

Saleh, Ahmad Syukri. *Metodologi Tafsir al-Quran Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Jakarta: Sulthan Thaha Press, 2007.

Syarif, M.M, Otto Horrassowitz, dan Weisbaden. *Para Filosof Muslim*. Diterjemahkan dari “The Philosophers” dari Buku “*History of Muslim Philosophy*”. Bandung: Mizan, 2007.

<http://www.pustakaimudotcom.wordpress.com/al-quran/mufassir-al-quran/aisyah-bint-al-syati>.

<Http://www.psikologiku.com/pengertian-manusia-menurut-para-ahli-filsafat>.