

BAB IV

ANALISIS EPISTEMOLOGIS

KEBANGKITAN JASAD

A. RELASI TUBUH DAN JIWA

Dewasa ini “jiwa” dan “tubuh” atau sering pula diganti dengan “raga” atau “badan” sudah menjadi kata-kata yang tidak asing dan bahkan telah dipergunakan dalam percakapan sehari-hari. Sebagaimana kebiasaan publik, kata-kata yang telah populer akan kehilangan makna terdalamnya, apalagi jika kata-kata itu bernuansa filosofis. Oleh sebab itu pembicaraan relasi tubuh - jiwa berikut ini berupaya untuk memunculkannya dengan secuil harapan, kata tersebut yang telah hadir kepermukaan masih juga ditemukan kedalamannya.

Didalam Bab III telah dikupas imortalitas personal secara cukup detail, tetapi kini sesudah kekekalan tersebut diakui, pertanyaan segera muncul kembali apakah kira-kira arti kelangsungan hidup jiwa, setelah dia terpisah dari badan? Sub bab ini memang tidak bertujuan untuk menjawab pertanyaan tersebut, tetapi menangkap kesan implisit yang terekam dalam kalimat tanya itu. Yakni, bahwa ketika jiwa terpisah, tidak berrelasi dengan tubuh, orang kemudian segera mempertanyakannya. Ini menandakan bahwa relasi tubuh - jiwa sedemikian krusial sehingga begitu ia dipisahkan, pertanyaan-pertanyaan segera menghadangnya. Relasi tubuh - jiwa itulah yang hendak dielaborasi dalam subbab ini untuk kemudian dijadikan acuan dalam membicarakan “kebangkitan jasad” dalam sub bab selanjutnya.

Pembahasan relasi tubuh - jiwa tentu saja mensyaratkan adanya “kepercayaan” bahwa manusia terdiri atas tubuh dan jiwa, boleh sebagai satu substansi utuh atau dua substansi yang sama-sama mandiri (tetapi tetap memiliki keterkaitan). Relasi tubuh - jiwa tidak dapat dihadapkan kepada orang semacam Ludwig Feuerbach (1804-1872) atau filsuf Irlandia George Berkeley (1685-1753). Dua filsuf ini mewakili dua kutub pemikiran tentang esensi manusia yang saling kontras. Feuerbach menyatakan bahwa manusia pada pokoknya adalah badan/tubuh yang merupakan bagian dari materi yang lebih luas. Bagi Feuerbach yang rohani itu adalah omong kosong. Kalaupun terdapat gejala-gejala yang dapat dipandang sebagai rohaniyah, maka hal itu adalah efek-efek saja dari materi, sebagaimana halnya banyak gejala timbul karena proses kimiawi.¹ Bahkan yang disebut “Allah” kata dia adalah suatu mimpi dari manusia, dan kata “Allah” harus diganti dengan kata “hakikat manusia”.²

Kontras dengan Feuerbach, Barkeley memproklamirkan tesis *Esse est Percipi/To exist is : to be perceived* (ada itu : diamati). Menurut Barkeley yang ada hanyalah kesadaran saja, dan oleh karena itu filsafat Barkeley disebut “spiritualisme”.³ Kehadiran materi tidak ditolak oleh Barkeley tetapi

¹Dawam Raharjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, (Jakarta : Paramadina, 199), h.262

²Harry Hamersana, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*, (Jakarta : PT.Gramedia Pustaka Utama, 1992), h.64

³Baca *Ibid*, h.20-22

materi itu ada karena dipersepsi dan diamati. Tubuh bagi Barkeley adalah manifestasi dari roh, cerminan dari yang rohani yang berpangkal pada “aku” yang hakikatnya jiwa. Dua ekstremitas ini dengan berbagai kekurangannya menggiring kita kepada pemahaman materi atau jiwa secara lebih mendalam, mesti sulit keduanya untuk diiyakan apalagi jika ia dilawankan dengan diktum-diktum Al-Qur’an atau doktrin agama-agama secara umum.

1. Perspektif Filsafat

Sebelum melacak dan mengemukakan perspektif Al-Qur’an tentang relasi tubuh-jiwa, terlebih dahulu diringkaskan ajaran-ajaran filsafat tentang persoalan ini.

1.1. Interaksionisme

Dalam ajaran ini badan dan jiwa berbentuk dua substansi lengkap yang saling mempengaruhi. Ajaran ini sering dikenal dengan “dualisme”. Plato dapat dianggap orang pertama yang melakukan studi tentang obyek khusus ini. Plato setelah membedakan antara jiwa dan raga menyatakan lebih pentingnya jiwa dari raga. Jiwa bagi Plato bersifat superior dan tubuh mempunyai nilai yang lebih rendah dari jiwa. Plato menganalogikan relasi tubuh-jiwa sebagaimana hubungan antara nahkoda dan kapal. Aristoteles, murid Plato dan berbeda dengan dia, menyatakan kesatuan badan-jiwa. Jiwa dan raga adalah satu sebagaimana satunya materi dan bentuk (*form*). Sesuatu benda

menurut Aristoteles disebut sebagai sesuatu karena bentuknya dan ia pun berkembang bersama-sama dengan bentuknya yang khusus itu.

Menjelang abad modern, dualisme tubuh-j jiwa dibahas oleh Descartes (1595-1660) yang terkenal dengan perkataannya *cogito, ergo sum* (saya berfikir, maka saya ada). Descartes melihat keterkaitan tubuh-j jiwa ini sedikit berbeda dengan Plato. Jiwa pada hakekatnya mengarah ke badan. Jiwalah yang memberi kesadaran dan arti pada badan dan menunjukkan adanya “aku”. Secara agak aneh, Descartes menyatakan bahwa jiwa dan badan merupakan dua kenyataan terpisah, yang saling mempengaruhi melalui kelenjar kecil dibawah otak.⁴

Terhadap ajaran interaksionisme, Louis Leahy meskipun tidak menyalahkan bahwa teori ini kurang hormat kepada fakta-fakta, ia menyalahkan teori ini karena menganggap interaksi tubuh-j jiwa, sebagaimana terjadi diantara dua substansi lengkap, menurut model kausalitas efisien. Dengan menganggap manusia itu terdiri dari dua substansi-lanjut Leahy-teori ini tidak memperhitungkan kesatuan pribadi yang mutlak, manusia itu suatu aku yang dipribadikan dan bukan sepasang, bukan sehimpun.⁵

1.2. Paralelisme Psikofisik

⁴*Ibid*, h.8

⁵Louis Leahy, *Manusia, Sebuah Misteri*, (Jakarta : PT.Gramedia Pustaka Utama, 1993), h.246

Menurut teori ini manusia juga dianggap memiliki tubuh dan jiwa sebagai dua substansi yang lengkap, tetapi dua substansi itu tidak saling mempengaruhi (seperti pada interaksionisme) karena dua substansi itu begitu jauh berbeda (tubuh membentang dalam ruang sedang jiwa mengatasi ruang) sehingga kausalitas efisien tidak dapat diterapkan. Sebagai ganti dari interaksionisme untuk menunjukkan relasi tubuh-jiwa, teori ini memilih paralelisme sempurna. Setiap terjadi peristiwa dalam jiwa secara paralel sesuatupun terjadi dalam tubuh. Jika secara spiritual anda dikepung oleh duka cita, maka secara sejajar mata anda menitikkan airmata.

Filsuf yang mengikuti teori ini adalah Malebranche dan Leibniz. Malebranche menerangkan paralelisme ini dengan teori okasionalisme : pada kesempatan (*occasion*) suatu gambaran melalui panca indera (jasmn i), Tuhan menaruh suatu ide dalam manusia (dalam jiwa); pada kesempatan suatu keputusan sukarela, maka kausalitas ilahi menghasilkan suatu gerakan dalam otot-otot.⁶ Adapun Leibniz mengemukakan suatu "*harmonia Praestabilita*", harmoni yang ditetapkan Allah sebelumnya. Semua peristiwa (badan dan jiwa) menurut Leibniz telah disinkronkan dengan sempurna sehingga

⁶*Ibid.*

mewujud dalam sebuah harmonitas yang memang telah ditetapkan Tuhan.

Keberatan yang masih dialamatkan pada teori ini adalah bahwa sistem dualistis yang merupakan akar teori ini masih tidak dapat menjelaskan keutuhan manusia sebagai 'aku', karena paralelisme psikofisik dari relasi tubuh-j jiwa tidaklah membangun unitas 'aku' secara utuh.

1.3. Panpsikisme/Paralelisme Monistis

Menurut teori ini manusia memiliki 2 aspek psikis (jiwa) dan fisik (tubuh). Dua aspek itu bukan kenyataan yang berbeda melainkan kenyataan yang sama yang dipandang dari sudut yang berlainan.⁷ Teori ini secara ekstrim menegaskan bahwa setiap kenyataan selalu memiliki 2 aspek, psikis dan fisik, bahkan sekalipun Tuhan seperti yang dilontarkan oleh Spinoza. Tuhan dengan demikian harus membentang dalam ruang karena Tuhan juga memuat aspek fisik. Suatu eksterinitas ajaran muncul dari paralelisme monistis yang menumbuhkan keraguan pada kita untuk mengafirmasi dan menerima kebenaran teori ini.

1.4. Hylemorfisme

⁷*Ibid*, h.247-248

Tentang ajaran hylemorfisme, tiga inti ajarannya dibawah ini dikutip dari tulisan Louis Leahy secara panjang⁸.

1. Teori itu menerangkan *kesatuan* manusia itu tanpa mengingkari kompleksitasnya. Manusia itu materi dan roh. Ia bukan suatu *penyatuan* dari kedua unsur itu, melainkan merupakan suatu *kesatuan nyata* kedua aspek itu. Jiwa dan materi bukanlah bersatu didalamnya ibarat pilot dan pesawat terbang, ibarat penunggang kuda dan kudanya. Ketika jiwa meninggalkan badan, maka yang tinggal bukanlah badan manusia lagi, melainkan sebuah bangkai, yakni sehimpunan unsur-unsur kimia aneka ragam. Jiwa dan badan bersatu dengan lebih intim dari pada sebuah patung dan bentuknya, daripada sebuah kalimat dan artinya, daripada sebuah simfoni dan inspirasi penciptanya. Tanpa bentuknya, tiada patung tanpa bentuk, melainkan sebongkah marmer yang sama sekali bukan patung lagi; tanpa arti, tiada kalimat tanpa arti, hanya ada serangkaian kata-kata, yang bukan sebuah kalimat; tanpa inspirasi, tiada simfoni tanpa inspirasi, tetapi hanya ada suara yang tidak selaras.
2. Hylemorfisme juga meneruskan *interaksi* antara apa yang disebut badan dan jiwa, tanpa membahayakan kesatuan manusia itu dan tanpa mengakui bahwa sebuah objek material dapat *mempengaruhi*

⁸*Ibid*, h.250-253

suatu kenyataan imaterial. Sesungguhnya ada interaksi, tetapi bukan sebagai *kausa efisien* yang mempengaruhi suatu objek, melainkan lebih merupakan interaksi sebagai antara *unsur yang menentukan* dan *unsur yang ditentukan*. Contoh-contoh tersebut diatas dapat mengungkapkan macam interaksi ini : interaksi antara bentuk dan marmer (dalam patung), antara kata-kata dan arti (dalam kalimat), antara suara dan inspirasi (dalam simfoni). Semua yang terjadi pada manusia selalu merupakan suatu aktivitas atau suatu peristiwa dari jiwa dimana materi selalu mengambil bagian. Jika aku *memutuskan* untuk menggerakkan tanganku, maka tangan itu *bergerak*. Ada kecenderungan untuk menganggap bahwa keputusannya diambil oleh jiwa dan gerakannya dilakukan oleh badan. Tetapi sesungguhnya badan itu mengambil bagian dalam keputusan, dan jiwa mengambil bagian dalam gerakan. Suatu kelelahan besar pada otot-otot membuat roh menjadi malas. Kenyataan ini tak harus ditafsirkan seolah-olah kelelahan itu hanya ada pada badan dan kemalasan hanya dalam jiwa. Jiwa itu sendiri merasakan kelelahan otot-otot yang payah, dan materi itu mengambil bagian dalam kemalasan roh.

3. Paham hylemorfisme juga adalah suatu penjelasan yang menerangkan dengan sungguh-sungguh *tentang asal-usul dari ide-ide*. Sangatlah sukar untuk melepaskan diri dari dualisme Plato dan

Descartes. Sekalipun kita pikir sudah menolaknya, kita kadang-kadang tetap mengira bahwa badan itu membantu kehidupan mental kita secara terlepas dari jiwa. Pancaindera sering digambarkan sebagai kemampuan-kemampuan badan, yang bekerja terlepas dari intelek, yang melakukan pekerjaannya terlebih dahulu dan kemudian baru memberikan kepada intelek informasi materialnya. Itulah suatu contoh dari interaksionisme ! Sebagaimana jiwa tak dapat dianggap berada disuatu tempat diatas atau diluar badan, begitu pula intelek itu jangan dianggap terdapat diluar atau diatas pancaindera. Sebagaimana jiwa itu menembus seluruh badan, sambil menghidupkannya secara total, begitu pula intelek itu menembus pancaindera juga merupakan suatu aktivitas intelegensi, sama seperti setiap gerakan badan itu juga merupakan sebuah aktivitas jiwa. Maka, tidaklah terdapat peralihan riil dari pengenalan pancaindera ke pengenalan intelektual, tetapi suatu “pembentukan” kuat dari pengenalan inderawi oleh pengenalan intelektual, yang sesuai dengan dihidupkannya badan oleh jiwa. Suatu makhluk selalu *bertindak* sesuai dengan “ada”nya (*agere sequitur esse*). Kita terdiri dari badan dan jiwa. Ide-ide kita secara analog, terdiri dari badan dan jiwa; badan itu ialah sumbangan dari pancaindera, jiwa ialah sumbangan dari intelek. Dan *sebagaimana*

jiwa adalah bentuk substansial dari hakikat kita yang material dan juga berupa roh, dan sebagaimana jiwa itu sama sekali tidak “dimaterialisasikan” oleh fungsi informatifnya terhadap materi, melainkan mengatasinya, dalam bentuk intelegensi dan kehendak, *begitu pula* intelegensi kita mengatasi segala gambaran inderawi yang “dijiwai”nya, dan tetap terbuka kepada pengenalan kenyataan-kenyataan supra-inderawi. Seandainya ditolak keterangan mengenai asal usul ide-ide ini, maka akan sukar untuk menghindari: atau paham materialisme atau teori dari ide-ide yang telah memiliki sejak kelahiran. Itulah argumen sangat kuat yang mendukung paham hylemorfisme.

Setelah kita lihat beberapa rumusan atau definisi mengenai rahasia ajaib ini, maka dapat disederhanakan bahwa manusia itu merupakan suatu perpaduan dari jasmani dan rohani. Manusia bukan hanya apa / melainkan bahkan terutama siapa. Badan dan jiwa oleh sebagian filsuf yang berpaham dualistis dipahami sebagai dua substansi tapi berada dalam satu kesatuan mutlak dan oleh sebagian yang lain, badan dan jiwa sebagai satu kesatuan, satu substansi dan satu keseluruhan. Yang menarik semuanya berpusat pada kutub “aku”.

2. Perspektif Al-Qur'an

Relasi tubuh-jiwa tidak pernah diungkapkan secara eksplisit dalam diktum-diktum Al-Qur'an. Hal ini sangat bisa dimengerti karena Al-Qur'an

bukanlah sebuah kitab filsafat yang berkepentingan membahasnya. Namun begitu, karena Al-Qur'an adalah kitab yang ditujukan kepada manusia maka secara pasti ia menggunakan term-term yang berkaitan dengan diri manusia. Sangat jelas, ini menyulitkan untuk mencoba menampilkan perspektif Al-Qur'an tentang relasi tubuh-j jiwa muslim. Filsuf⁹ meskipun kebanyakan tidak mendasarkan argumentasi filosofisnya pada doktrin Al-Qur'an, secara kentara dan bahkan lebih nampak "mengikuti" visi filsuf Yunani dalam membangun pikirannya terhadap soal ini atau bahkan soal-soal filsafat secara general. Ibnu Sina sebagai contoh, argumentasinya tentang relasi tubuh-j jiwa sejalan dengan pendapat Aristoteles tentang kesatuan utuh jiwa dan tubuh. Menurut Ibnu Sina dalam *al-Isyârât* jiwa bukanlah badan dan bahkan ia adalah esensi dari badan manusia. Sebagaimana dimaklumi kalaupun misalnya tangan anda ditebas atau kaki anda diputus, anda tetap secara terus menerus menyebut "aku". Mengapa ini terjadi? Ibnu Sina menyebut karena "aku" itu dimunculkan oleh bagian dari diri yang batini, yakni jiwa.⁹ Terdapat kesatuan antara jiwa dan tubuh dalam mengidentifikasi diri manusia sebagai "aku".

Untuk mencoba "mencari tahu" relasi tubuh-j jiwa dengan mengacu pada diktum-diktum Al-Qur'an, diawali dengan mengidentifikasikan term-term kunci terlebih dahulu yang difokuskan pada jasad, ruh dan nafs secara

⁹Thanthawî Jawharî, *al-Jawâhir fi Tafsîr al-Qur'an al-Karîm*, (Kairo : Musthafa al-bâb al-halabî wa awladuh, 1350 H), jilid I, h.255

singkat. Term jasad atau tubuh adalah badan kasar manusia, yang nampak pada luarnya, dapat diraba serta menempati ruang dan waktu tertentu. Al-Razi mengatakan jasad ialah tubuh manusia yang berupa darah dan daging.¹⁰ Tentang tubuh ini Al-Qur'an mengatakan,

وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَدًّا لَا يَأْكُتُونَ الْقَلْعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ

“Dan tidaklah Kami jadikan mereka tubuh-tubuh yang tiada memakan makanan, dan tidak (pula) mereka itu orang-orang yang kekal.” (QS.al-Anbiyâ’/21 :8)

Ayat ini menetapkan adanya ketentuan bagi jasad manusia yaitu makan dan terbatas. Betapapun jasad manusia mengalami pertumbuhan, kelak kemudian ia akan hancur.

Kata *rûh* muncul 21 kali dalam Al-Qur'an dengan makna malaikat khusus (Jibril), segala hal yang tersembunyi dan lembut, seperti wahyu dan kenabian, dan apa yang mendatangkan kehidupan/serta ruh independen (*rûh mustaqil*) yang dengannya tubuh mengalami kehidupan.¹¹ Yang berhubungan dengan pembahasan dalam sub bab ini hanyalah ruh dalam pengertian *rûh al-mustaqil*.

¹⁰ *al-Tafsîr al-Kabîr* XVI :8

¹¹ Makna ini dikutip dari *Mujam al-Fâzh Al-Qur'an al-Karîm, al-Mufradât fî Gharîb Al-Qur'an* (al-Isfahani) dan *Qâmûs al-Qur'an* (Qarasyi) oleh Jalaluddin Rakhmad, *Makhluk Spiritual dan Okultisme dalam Rekonstruksi dan Remungan Religius Islam*, Ed : Muhammad Wahyuni Nafis, (Jakarta : Paramadina, 1996), h.214

Berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an, khususnya al-Sajdah/32:9, al-Isrâ'17 : 85, Yasin/36 : 85 dan al-Qamar /54 : 50 dapat disimpulkan bahwa ruh itu dari perintah (amr) Tuhan. Karena perintah adalah kalimat "*kun*" yang berwujud waktu itu juga, tidak bersifat gradual, tidak terikat oleh ruang dan waktu, dan karena ruh termasuk "malaikat", maka ruh adalah sesuatu diluar tubuh yang memiliki sifat-sifat yang berbeda bahkan berkebalikan dengan tubuh. Ruh inilah yang mengatur tubuh dengan perasaan, kehendak dan semua sifat perseptual. Karena asalnya yang dari amr Tuhan (*min amr rabbi*), ruh merupakan salah satu realitas tertinggi dari diri manusia. Ia adalah wujud yang independen secara keseluruhan.¹²

Dalam Al-Qur'an terdapat 140 ayat yang memuat kata *nafs*. Bentuk jamaknya *nufus* terdapat dalam 2 ayat dan *anfus* terdapat dalam 153 ayat.¹³ Al-Qur'an menggunakan kata *nafs* dalam empat pengertian : (1) nafsu, (2) nafas, (3) jiwa dan (4) diri.¹⁴

Dari 3 kata kunci tersebut kita memperoleh informasi bahwa dalam diri manusia terdapat tiga realitas, jasad, ruh dan *nafs* (diri). Yang menarik jasad dan ruh ditampilkan secara kontras dalam Al-Qur'an. Jasad berciri-ciri material, gradual (tumbuh berkembang), hancur, terikat ruang waktu,

¹² al-Mizân I : 352

¹³ Lihat *MU'jam al-Mufahrâs li al-fâzh al-Qur'an al-Karîm*, h.710-714

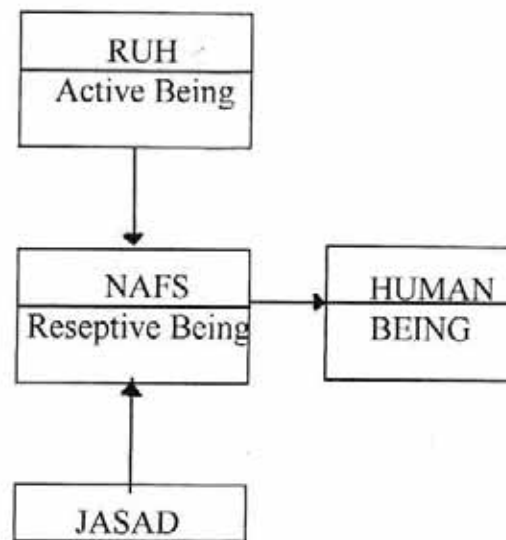
¹⁴ Makna diri untuk *nafs* ini dalam bahasa arab biasanya terpakai sebagai penegasan atas diri seseorang (*al-tawakkal*) contoh : *Ja'a Zaydun nafsuhi* (diri Zaid telah datang)

sementara ruh sebaliknya, immaterial bahkan dari “kun”nya Tuhan, non gradual, imortal dan mengatasi ruang. Yang harus dicamkan adalah bahwa Al-Qur’an tidak pernah menyebut sebagai “manusia” dalam arti sesungguhnya (ke”aku”an) ketika seseorang dicirikan dari dua sisi ini. Benar, memang bahwa Al-Qur’an menggunakan kata *al-basyar* (QS. *Yûsûf*/12 :31, *al-Kahfi*/18 : 110, *Fushilat* /41 : 16 dan lain-lain) untuk menyebut manusia sebagai makhluk biologis dan *al-Insân* (QS 14 : 34, 22 : 66, 42 : 48, 43 : 15, 70: 19, 96:6, 100 :6, 103 : 2 dan lain-lain). Untuk menyebut manusia sebagai makhluk ruhaniyah tetapi kata *al-basyar* dan *al-insân* itu tidak dimaksudkan untuk menunjukkan suatu diri manusia secara utuh (ke”aku”an). Oleh karena itu pada umumnya pemakaian kata *al-basyar* dan *al-insân* selalu menyertakan ciri dan aspek kebiologisan atau keruhanian sebagai karakter dari biologi dan rohani manusia.

Kedirian atau lebih tepatnya ke “aku”an ditunjukkan dalam Al-Qur’an melalui kata *al-nafs*. Dalam kata inilah manusia menemukan identitas yang sehaqiqinya. Maka jika tubuh dan ruh mewakili kutub ekstrem yang antipodal, dua kutub ini disatukan atau dikawinkan dalam *al-nafs*. Nafs-bahasa latinnya anima dengan mengikuti Cryril Glasse, seorang Muslim Amerika, berkedudukan sebagai kutub reseptif dari wujud (reseptive being) yang terdapat pada manusia sementara ruh berkedudukan

sebagai kutub aktif dari wujud (*active being*).¹⁵ Agar lebih jelas 3 realitas diri manusia itu dapat digambarkan sebagai berikut :

(Skema 4.1)
STRUKTUR MANUSIA
(Relasi Tubuh-Nafs-Ruh)



Dari gambar terbaca bahwa ketika ruh dan jasad dibedakan, ruh sebagai kutub aktif dari wujud yang berdimensi ilahiyah-tran sendental tidak dapat berelasi dengan jasad yang berdimensi tanah-imaterial. Dua kutub tersebut kemudian hanya dapat disatukan melalui nafs sehingga muncullah wujud manusia secara utuh. Begitu sentralnya peran *nafs*, maka ketika *nafs* sebagai rantai penghubung ditiadakan manusia dengan

¹⁵Cryil Glasse, *Ensiklopedi Islam (Ringkas)*, (Jakarta : PT.Raja Grafindo Persada, 1996), Terj. Ghufroon A.Mas'adi, h.294, 342

sendirinya akan mati, karena keterpisahan antara ruh dan jasad adalah kematian. (QS.*al-Zumar*/39 : 42).

Jadi relasi tubuh-ruh dalam Al-Qur'an dihubungkan oleh *nafs*. Jika ajaran-ajaran filsafat tentang relasi tubuh-jiwa, khususnya yang mengakui dualisme manusia, kesulitan untuk mengetahui "apa" sebenarnya yang menyebabkan hadirnya relasi tubuh-jiwa dalam "aku" sehingga melahirkan bermacam isme, al-Qur'an menguakkan rahasia "apa" tersebut sebagai *al-nafs*. Jawaban al-Qur'an inilah secara rasional yang nampaknya paling memuaskan karena ketika "apa" tersebut ditiadakan hubungan tersebut secara pasti hilang dan karenanya ia bukan lagi manusia melainkan mayat, berbeda misalnya jika pada Descartes, kelenjar kecil dibawah otak atau lebih mudahnya kesadaran seseorang yang dianggap Descartes sebagai "apa" tersebut dihilangkan, sangat boleh jadi seseorang tersebut tetap hidup dan dengan demikian betapapun abstrak, karena ia hidup, relasi tubuh-jiwa tetap berlangsung. Jika anda selanjutnya bertanya apakah sesungguhnya *al-nafs* itu, sub bab ini tentu tidak melegakan anda karena tidak bermaksud untuk menjelaskan secara detail tentang *al-nafs*. Sub bab ini hanya menguak bagaimana relasi tubuh-jiwa itu probabel. Jadi sub bab ini berada pada dataran epistemologis.

Akhirnya sub bab ini diakhiri dengan pernyataan Sachiko Murata tentang struktur mikrokosmos yang erat terkait dengan pembahasan ini

yang juga merupakan sari pati dari pemikiran para mistikus (sufi) Islam dan akhirnya dapat dianggap sebagai natijah sub bab ini. Ia menulis :¹⁶

“Ketika ruh dan jiwa dibedakan, jiwa secara umum bertindak sebagai *barzakh* (tanah genting) antara ruh dan jiwa. Ruh itu tercipta dari cahaya dan, sebagaimana para malaikat, sepenuhnya terpisah dari dunia badaniyah. Ia adalah suatu realitas tunggal dan sederhana. Sebaliknya, badan terbuat dari tanah liat, yang gelap dan mempunyai banyak bagian. Tidak mungkin ada kaitan langsung antara realitas yang bercahaya dan mempunyai banyak bagian, yaitu ruh, dan pencampuran bagian-bagian yang gelap, yaitu badan. Jiwa memiliki sifat-sifat dari kedua pihak tersebut dan bertindak sebagai perantara antara keduanya. Jika ruh itu cahaya dan badan itu tanah liat, maka jiwa adalah api. Ia adalah campuran antara cahaya dan tanah liat, sekaligus tunggal dan jamak pada saat yang sama. Ia cukup lembut dan bercahaya untuk menjalin hubungan dengan ruh, tetapi cukup padat dan gelap untuk menjalin hubungan dengan badan.”

B. PROSES DAN VARIASI KEBANGKITAN DALAM AL-QUR'AN

Setelah dalam pembahasan sebelumnya dikuakkan problem imortalitas dan relasi tubuh jiwa, kini kita memasuki problem epistemologis sebagai implementasi dari hidup disebarkan maut. Eksplorasi ini juga dislimuti tabir yang tidak mudah menyingkapnya, apalagi pembahasan ini mengatasi matrik ruang dan waktu. Proses kebangkitan manusia dengan demikian menjadi persoalan yang pelik untuk dijelaskan. Namun ditengah kerumitan tersebut, al-Qur'an menampilkan tujuh contoh kebangkitan manusia (*ihyâ' al-mawtâ*) baik secara empiris atau analogis. Tujuh contoh kebangkitan tersebut menjadi fokus untuk

¹⁶ Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, (bandung : Mizan, 1996), Terjemahan Rahmani Astuti dan M.S. Nmasrullah, hal. 313

dieksplanasikan dalam sub bab ini. Yang menarik dari tujuh contoh tersebut, enam contoh turun pada periode Medinah dan hanya satu contoh dari kebangkitan yang turun pada periode Mekkah. Ini menunjukkan bahwa argumentasi al-Qur'an dalam membangun piramida teologi khususnya diskursus kebangkitan bersifat gradual-rasional. Pararel dengan perkembangan pemikiran atau tingkat keingkaran orang-orang Arab, diktum-diktum al-Qur'an pada periode Medinah seperti "mengajak" orang-orang Arab untuk menggunakan rasio dan logika analogisnya dalam memandang persoalan kebangkitan sehingga setidaknya mereka yang mau berfikir dapat merubah penolakan menjadi penerimaan, keingkaran menjadi keimanan.

(1) "Atau apakah (kamu tidak memperhatikan) orang yang melalui suatu negeri yang (temboknya) telah roboh menutupi atapnya. Dia berkata : "Bagaimana Allah menghidupkan kembali negeri ini setelah hancur ?" Maka Allah mematikan orang itu seratus tahun, kemudian menghidupkannya kembali. Allah bertanya : "Berapa lama kamu tinggal disini ?" Ia menjawab : "Saya telah tinggal disini sehari atau setengah hari." Allah berfirman : "Sebenarnya kamu telah tinggal disini seratus tahun lamanya; lihatlah kepada makanan dan minumanmu yang belum lagi berubah; dan lihatlah kepada keledai kamu (yang telah menjadi tulang benulang); Kami akan menjadikan kamu tanda kekuasaan Kami bagi manusia; dan lihatlah kepada tulang benulang keledai itu, bagaimana Kami menyusunnya kembali, kemudian Kami membalutnya dengan daging." Maka tatkala telah nyata kepadanya (bagaimana Allah menghidupkan yang telah mati) diapun berkata :

“Saya yakin bahwa Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.” [QS. al-Baqarah/2 : 259]. Ayat ini telah sedikit dikupas pada bab II ketika membicarakan ba'ts dengan makna ahy a yang turun pada periode di Madinah. Oleh karena itu pada kali ini tidak akan diulang kembali penjelasan yang berkenaan dengan ayat ini kecuali secara simplistik.

Kisah menarik di ayat ini bermula dari seseorang yang melalui sesuatu kota dan menyaksikan kehancuran suatu umat, suatu kota atau peradaban dalam intensitas kehancuran yang sangat mengerikan.¹⁶ Orang pada ghalibnya akan menjadi putus asa apabila ia melihat kehancuran suatu umat, kota atau peradaban seperti ini. Dalam suasana kehancuran seperti inilah hati orang tersebut yang menurut kebanyakan para mufassir adalah Nabi ‘Uzair.¹⁷ Cenderung untuk mengetahui penduduk kota tersebut yang telah mati-mati. Disamakannya orang tersebut dalam al-Qur'an atau ditampilkannya dalam kota-kota secara umum menunjukkan bahwa memang ayat ini tidak ditujukan kepada pribadi, tetapi kepada khalayak atau bahkan kepada suatu bangsa. Ini juga mengajarkan bahwa dalam membaca kisah-kisah semacam ini, kita harus lebih memetingkan pesan morae dari kisah tersebut dibanding dengan artikulasi literal dan harfiah dari kata-kata yang tersajikan. Pertanyaan orang tersebut

¹⁶ Tentang Kisah ini secara detail, lihat al-Tafsir al-Kabir IV : 25 – 33. Tafsir Ibn Katsir I : 558 dan Al Qur'an dan Para Penafsirnya I, hal. 364370

¹⁷ Tentang Perbedaan Penunjukkan ‘seseorang’ di ayat ini lihat pada skripsi ini, hal.

kemudian dijawab dengan mematikan orang tersebut¹⁸ beserta keledainya selama satu abad dan kemudian menghidupkannya kembali.

Jelas bahwa ayat ini memang ditujukan untuk menunjukkan kekuasaan Allah, bahwa penghidupan kembali orang yang mati dalam durasi waktu yang sedemikian lama adalah hal yang mudah bagi Allah. Wahbah al-Zuhaili menandakan juga bahwa ayat ini menunjukkan kesempurnaan kekuasaan Allah untuk membangkitkan orang yang telah mati pada hari kiamat seperti firman Allah, “tidaklah Allah menciptakan dan membangkitkan kamu (dari dalam kubur) itu melainkan hanyalah seperti (menciptakan dan membangkitkan) satu jiwa saja.”

[QS. Luqm an/31 : 28].¹⁹ Dalam fungsi seperti inilah diayat ini Allah menyatakan walinala'ayatan li al-haqq. Jadi kisah 'Uzair ini menjadi “ayat” Tuhan untuk menggambarkan kekuasaan Allah, secara khusus kekuasaan Allah dalam membangkitkan orang-orang yang telah meninggal dunia. Dimatikannya 'Uzair selama satu abad inipun untuk memperkuat hujjah bahwa hal kebangkitan adalah persoalan yang tidak terhalangi oleh determinasi waktu. Dan masa seabad

¹⁸ Meskipun kebanyakan para ahli tafsir mengartikan kata mati diayat ini sebagai kematian hakiki (keterpisahan ruh dari jasad), sebagian yang lain mengartikannya sebagai tidur yang melelapkan (al-Nawm al-Mustaghriq) karena badan dari Nabi 'Uzair tetap utuh dan hanya pencac inderanya tidak berfungsi. Pendapat ini tidak terlalu kuat karena kalau hanya alasan tubuhnya yang masih utuh, bukankah di hadits nabi memang dijelaskan, bahwa tubuh para nabi tidak hancur ketika meninggal. Dan jika disepakati orang tersebut 'Uzair bukankah ia seorang Nabi. (al-Tafsir al-Munir III : 32; al-Manar III: 50. Dalam Fath al-Bari VI halaman 488 ditulis sebuah hadits : “Sesungguhnya Allah mengharamkan atas bumi untuk memakan jasad para Nabi”).

¹⁹ Al-Tafsir al-Munir III : 34.

bukannya sehari atau setengah hari juga untuk mematikan rasio orang-orang yang masih mengingkari adanya kebangkitan dari kematian yang terjadi dalam durasi waktu yang tidak pendek.²⁰ Tentu saja, Dzat yang mampu menghidupkan mayat seabad lamanya dapat juga menghidupkan mayat seribu tahun karena seabad itu menunjukkan bahwa Allah mengatasi ruang dan waktu.

Dalam ayat ini tidak dapat ditemukan bagaimana proses kebangkitan itu terrealisir dan proses kebangkitan yang dapat dijumpai di ayat ini justru berlaku pada keledai. Didepan orang tersebut tulang belulang itu terhimpun kembali, dibalut dengan daging dan darah dan menurut wabah al-Zuhaili kemudian ditiupkan ruh ke tubuh keledai tersebut untuk dikembalikan ke dalam kehidupan.²¹ Dengan melakukan analogi penghidupan keledai ini terhadap penghidup manusia kelak, maka proses kebangkitan manusia diawali dengan pembentukan kembali tubuh dan kemudian perkawinan dengan ruh. Proses yang diperlihatkan di ayat ini jauh dari detail sehingga hanya dapat dipahami secara global dan itupun bersifat anal ogis.

A. Yusuf Ali, komentator dan penerjemah al-Quran yang piawai menyimpulkan makna yang dapat diambil dari ayat ini adalah, (1) Waktu bukan apa-apa bagi Allah, (2) Ia hanya berpengaruh terhadap yang lain-lain dan dengan cara-cara yang berbeda, (3) Rahasia hidup dan mati ditangan Allah, dan (4)

²⁰ Lihat al-Tafsir al-Kabir IV : 29

²¹ Al-Tafsir al-Munir III : 35.

Kekuasaan manusia tidak berarti, ia harus beriman kepada Allah.²² Empat makna yang dinyatakan Yusuf Ali di ayat ini tersimpul dalam kalimat terakhir di ayat ini “

inna Allah ala kulli syai-in qad i r .

(2) “Dan (ingatlah) ketika Ibrahim berkata : “Ya Tuhanku, perlihatkan kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang mati”. Allah berfirman : “Belum yakin kah kamu ?” Ibrahim menjawab : “Aku telah me yak ininya, akan tetapi agar hatiku tetap mantap (dengan imanku)”. Allah berfirman :“(kalau demikian) ambillah empat ekor burung, lalu cincanglah semuanya olehmu ? (Allah berfirman) :” Lalu letakkan disetiap satu bukit satu bagian dari bagian-bagian itu, kemudian panggilah mereka, niscaya mereka datang kepadamu dengan segera.” Dan ketahuilah bahwa Allah Maha Perkasa Lagi Maha Bijaksana (QS. al-Baqarah/2 : 260). Permohonan Ibrahim di ayat ini bukanlah ekspresi keraguan tetapi karena hatinya cenderung kepda pengetahuan ini, maka itu ia menyatakan, bala walakin liyath mainna qalbi (ya ... saya percaya tetapi agar bertambah tetap hati saya).

Para ahli hikmah menetapkan bahwa keyakinan itu memiliki hirarki dan derajat. Jika anda dikabari tentang api yang kebetulan anda tidak pernah melihatnya bahwa api adalah sesuatu yang membakar dan memiliki sifat ini itu, kemudian anda mempercayainya anda berada pada keyakinan pertama dan terbawah .

²² The Holy Qur'an : 105

Jika kemudian anda dilihatkan dengan bara api yang membara maka secara otomatis, keyakinan anda berderajat kedua ('ilm al-yaqⁱn). Lantas kemudian jika anda merasakan jilatan api tersebut dan membakar kulit anda, keyakinan anda berada pada puncaknya ('ain al-yaqⁱn). Dalam hal ini al-Qur'an menulis,

“Janganlah begitu, jika kamu mengetahui dengan keyakinan yang yakin ('ilm al-yaqⁱn). niscara kamu benar-benar akan melihat neraka jahanam, dan sesungguhnya kamu benar-benar akan melihatnya dengan 'ain al-yaqⁱn. [QS. al-Takatsur/102 : 5 - 7]

Dari ayat ini secara menarik terlihat bahwa 'ilm al-yaqⁱn dapat bergeser menuju 'ain al-yaqⁱn melalui proses “melihat”. Maka ketika Ibrahim berada pada keyakinan 'ilm al-yaqⁱn, ia ingin menggeser keyakinannya dalam derajat 'ain al-yaqⁱn melalui proses “melihat” penghidupan orang yang telah mati.

Kisah tentang permohonan Ibrahim²³ ini diawali dengan suatu hari perjalanan Ibrahim sebagaimana dituturkan Ibn 'Abbas yang melihat mayat dipinggir pantai. Mayat tersebut sedang dimakan binatang buas darat dan ikan-ikan serta burung-burung pemakan bangkai. Ketika Ibrahim melihat ini, ia terkagum-kagum dan mengatakan, "Tuhanku, ikan-ikan laut telah memamakan mayat itu, juga binatang buas dan burung-burung, kemudian engkau mematikan semua ini dan menghancurkannya dan kemudian engkau menghidupkannya, maka perlihatkan kepadaku bagaimana engkau menghidupkan yang mati?"²⁴

Allah mengabulkan permohonan nabi Ibrahim dengan menyuruhnya mengambil empat burung dan mencincang keempat burung tersebut untuk kemudian setiap satu bagian diletakkan di satu bukit dan secara cepat dan secara segera setelah dipanggil keempat burung tersebut mendatangi Ibrahim dalam wujud yang utuh.

²³ Ayat ini secara tematis sama dengan ayat sebelumnya, di ayat 260 identitas seseorang disebut secara jelas yakni Ibrahim di ayat 259 disamakan. Al-Razi mengatakan bahwa disamakannya atau tidak disebut secara identifikatif karena orang tersebut kurang memelihara etika dengan langsung mengatakan anna yuhyi hadi[^]llah ba'd mawtiha sedang Ibrahim mengawalinya dengan pujian kemudian disusul kata rabb dan berdoa dengan arin[^]i. Karena pertimbangan etika inilah pada kasus Ibrahim penhidupan dan pematian itu diberlakukan kepada burung sedang pada 'orang tersebut' diberlakukan kepada dirinya. Periksa al-Tafsir al-Kabir IV : 33.

²⁴ Al-Durr al-Mantsur Fi al-Tafsir al-Ma'tsur I : 591.

Masih banyak versi lain tentang setting ayat ini, al-Razi mendaftarkan 12 versi diantaranya permohonan Ibrahim ini semata-mata didorong oleh pembuktian kabar Malaikat yang menyatakan bahwa Ibrahim berderajat khalil disisi Allah. Selengkapnya lihat al-Tafsir al-Kabir aw Mafatih al-Ghayb hal. 34-35. Bandingkan dengan ayat al-Tafsir al-Munir III : 38

Dalam Al-Man'ar dikemukakan interpretasi yang berbeda dari kebanyakan mufassir. Interpretasi ini bermula dari penerjemahan verba fashurhunna ilayka dengan jinakkanlah burung-burung itu (amilhunna), bukan cincanglah burung-burung itu. Makna ini memang dapat dibenarkan secara bahasa.²⁵ Jadi dalam interpretasi ini burung-burung yang telah ditundukan itu diletakan di bukit kemudian keempat burung tersebut dipanggil dan kemudian mereka mendatangi Ibrahim secara cepat. Rasyid Ridla kemudian menjelaskan bahwa peristiwa penghidupan orang yang telah mati itu seperti halnya pemanggilan Ibrahim terhadap burung-burung itu. Jika Allah berkehendak menghidupkan orang yang mati Allah cukup mengatakan kunū ahya'

fayakunū ahya'.²⁶ Dengan demikian proses penghidupan manusia sama seperti proses permulaan diciptakannya manusia, yang kedua peristiwa tersebut termasuk amar Tuhan (min amr rabbī).

Penggolongan penghidupan orang yang mati dalam amar (perintah) Tuhan mungkin dapat diterima, tetapi pemakaian fashurhunna dengan menjinakan nampaknya kontradiksi dan kurang koheren dengan setting kasus Ibrahim dan

²⁵ Untuk mengetahui perbedaan makna verba fashurhunna dan derivasinya lihat Tafsir ab i al-Su'ud I : 398 dan al-Ilahiyyat II : 706 – 707

²⁶ Periksa al-Man'ar III : 55-58

kalimat tanya bagaimana engkau menghidupkan orang yang mati yang berada di ayat ini.

Para ulama umumnya sepakat, keempat ekor burung yang oleh Allah diperintakan kepada Ibrahim untuk memotong-motongnya adalah burung merak, burung gagak, ayam jantan dan elang. Al-Nisaburi menganggap burung-burung itu mewakili sifat-sifat manusia yang menghalangi sang pecinta (jiwa manusia) dari sang ke kasih (Allah). Burung merak untuk kesenangan, burung gagak untuk ketamakan, ayam jantan untuk birahi dan burung elang untuk kemurkaan. Maka kemudian - lanjut al-Nisabur²⁷ i - sang Kekasih berkata kepada pecintaNya, "Ambillah keempat burung," yang berarti : "Kamu tertutup oleh dirimu dariKu. Kamu tertutup oleh kerudung sifat-sifatmu dari sifat-sifatKu dan oleh kerudung zatmu dari DzatKu. Makin kamu mati bagi sifat-sifatmu, makin kamu hidup dalam sifat-sifatKu. Karena jika engkau lebur ke dzatmu, engkau akan mendapat kesatuan dengan DzatKu."²⁷

Dari ayat kita mendapat informasi tambahan bahwa proses kebangkitan itu termasuk amar Tuhan yang "kecepatan terbentuknya kembali burung-burung itu" menunjukkan tingkat kemudahan peristiwa kebangkitan tersebut ditangan Allah. Jika diayat ke-259 kebangkitan itu berlangsung dari interval waktu yang lama, diayat ke-260 kebangkitan itu muncul dari interval waktu yang relatif pendek. Ini semakin menunjukkan bahwa waktu sama sekali tidak memiliki

²⁷ Mahmud Ayub, *Al-Qur'an*, hal. 372-373

keberartian bagi Allah karena memang perbuatan Allah mengatasi matriks waktu.

(3) Apakah kamu tidak memperhatikan orang-orang yang keluar dari kampung halaman mereka, sedang mereka beribu-ribu (jumlah) karena takut mati, maka Allah berfirman kepada mereka : “Matilah kamu”, kemudian Allah menghidupkan mereka. Sesungguhnya Allah mempunyai karunia terhadap manusia tetapi kebanyakan manusia tdiak bersyukur.” [QS. al-Baqarah/2 : 243]

Para ulama' klasik sering memulangkan ayat manapun yang menunjukkan suatu kejadian dimasa lampau ke sejarah kuno Bani Israil, tak kecuali ayat ke 243 surat al-Baqarah ini. Dari beragam versi yang bertalian dengan dongeng higiografik tentang ayat ini, versi yang dikisahkan al-Thabarⁱ berdasar penuturan al-Suddi, kita tampilkan disini. Dalam riwayat tersebut kita diberi tahu bahwa ada sebuah kota bernama Dawardan di dekat Wasith (kini di Iraq), yang terkena wabah penyakit. Kebanyakan penduduknya melarikan diri ke luar. Mereka yang menetap di dalam kota banyak yang mati, tetapi yang melarikan diri, selamat. Ketika wabah sudah berakhir, mereka kembali ke kota. Beberapa orang yang menetap di kota, tetapi tidak turut mati, bilang : “Teman-teman kita itu lebih yakin dari pada kita!. Andai kita melakukan yang mereka lakukan kita akan selamat. Nanti jika ada wabah lagi kita akan ke luar bersama mereka”. Wabah itu memang datang lagi, tahun depannya dan mereka semua melarikan diri. Ada kurang lebih tiga puluh ribu orang. Ketika mereka tiba di sebuah lembah, malaikat berseru dari dasar lembah itu, dan satu lagi dari atasnya, dengan ucapan “Matilah!”, maka mereka semua mati. Setelah tubuh

mereka hancur, seorang nabi bernama Hadzqil melewati mereka. Dia berdiri diantara mereka / berfikir, melipat jari-jarinya dan merenung takjub. Allah mengungkapkan kepadanya : "Hadzqil, apa kamu menghendaki agar aku menunjukkan bagaimana aku membangkitkan mereka kembali?" Dia menjawab "Demikianlah". Kemudian dikatakan kepadanya "panggilah mereka". Maka dia berseru, "Wahai tulang belulang, Allah memerintahkan kamu berkumpul !" Maka tulang-tulang itu berterbangan, sampai masing-masing membentuk kerangka manusia. Allah mengatakan lagi, "Panggilah mereka". Dia berseru : "Wahai tulang belulang, Allah memerintahkan kamu agar kamu ditutupi daging !" Maka mereka tertutup dengan daging, darah serta pakaian yang mereka kenakan ketika mereka mati. Dititahkannya sekali lagi, "Panggilah mereka." Maka dia berseru : " Wahai tulang-tulang, Allah memerintahkan kamu bangkit!" Dan semuanya bangkit.²⁸

Mengenai alasan kematian orang-orang itu, Ibn Katsir mengatakan :²⁹

"Dalam kisah ini ada suatu pelajaran dan satu bukti akan kenyataan bahwa tidak ada sesuatupun yang dapat mereka lakukan untuk menyelamatkan diri dari keputusan ilahi, dan tiada tempat berlindung dari Allah kecuali kepada Allah. Orang-orang itu melarikan diri agar mendapat hidup yang panjang, tetapi mereka menemukan kenyataan yang bertentangan dengan tujuan mereka."

Para ulama juga menjelaskan bahwa kematian orang-orang itu adalah karena penolakan mereka untuk berperang di jalan Allah. Dikisahkan seorang raja

²⁸ Al Tafsir al-Thabar i I: 270

²⁹ Tafsir Ibn Katsir I: 298

Bani Israil memerintahkan tentaranya berperang, tetapi mereka kecut. Mereka berkata kepada Rasul: "Negeri yang kami tuju terkena wabah. Kami tidak akan ke sana sampai wabah itu habis. Allah kemudian membuat kematian mereka." Lalu mereka dibangkitkan kembali setelah delapan hari.³⁰ Para ahli mendasarkan pendapat ini pada kenyataan bahwa ayat setelah ayat ini memerintahkan berperang di jalan Allah.

Tokoh gerakan *Ikhwân al-Muslimîn*, Sayyid Quthb lebih menyukai tidak memberikan identifikasi dari penunjukkan agar kita tidak tersasar dalam penafsiran mengenai siapa yang meninggalkan kampung halaman dalam jumlah beribu-ribu, siapa mereka sebenarnya, darimana asal mereka dan kapan mereka pergi. Andai kata Allah menghendaki kata Sayyid Quthb kita mengetahuinya. Ini adalah pengungkapan parabel, yang dimaksudkan adalah makna moralnya, bukan kejadian, tempat dan waktunya. Yang dikehendaki diberikan disini adalah konsep yang sebenarnya mengenai kematian dan kehidupan, sebab-sebab luar dan kenyataan dalamnya, dan mengindikasikan hal-hal mengenai masalah-masalah itu haruslah mengacu kepada kekuasaan Maha Tahu, dan kita harus puas dengan ketentuan Ilahi itu. Ini karena apapun yang ditetapkan akan terjadi, dan kehidupan serta kematian ditangan Allah.³¹ Ayat ini bermaksud

³⁰ Mahmud Ayub, *Op. Cit.*, h. 329

³¹ Sayyid Quthb, *Fi Zhih al-Qur'an*. (Beirut: Dar al-Ihya' al-Turats al-'Arabî, 1971, hal. 387)

mengatakan bahwa pergi dari kematian tidak akan menghasilkan apa-apa, dan bahwa ketakutan dan kekhawatiran tidak memperpanjang hidup, atau ajal atau menahan apa yang telah ditetapkan. Hanya Allah yang memberikan dan mencabut hidup, tetapi dalam keduanya itu Dia memberikan rahmat-Nya, apakah Dia mengambil atau memberi. Kebijakan Ilahi ada dalam memberi dan mengambil. Kesejahteraan manusia dapat dicapai didalam keduanya, dan rahmat Allah bagi manusia sama besarnya didalam memberikan dan mengambil.

Dari ayat ini kebangkitan terpahami sebagaimana pada Surat al-Baqarah ayat 259, yakni pembentukan jasad terlebih dahulu dan setelah sempurna baru kemudian ruh disatukan kembali dengan jasad ketika manusia tersebut dibangkitkan.

(4) “Lalu kami berfirman : “Pukullah mayat itu dengan sebagian anggota sapi betina itu !” Demikianlah Allah menghidupkan kembali orang-orang yang telah mati, dan memperlihatkan padamu tanda-tanda yang telah mati, dan memperlihatkan padamu tanda-tanda kekuasaanNya agar kamu mengerti”. [QS. al-Baqarah / 2 : 73]

Ayat ini dan enam ayat sebelumnya menampilkan kisah mengenai sapi Bani Israil dizaman Musa. Kisah ini juga yang memberi judul surah ini. Kisah ini cukup menarik karena dimulai dengan percakapan antara Musa dan kaumnya mengenai rincian sapi. Baru diayat terakhir kita dapat melihat alasan pemilihan dan penyembelihan sapi itu.

Dalam Kitab Ulangan XXI : 1-9 ada ketentuan bahwa bila seorang laki-laki yang mati terbunuh disebuah ladang dan pembunuhnya tidak diketahui, maka seekor sapi betina harus disembelih, dan orang-orang tua dikota terdekat dengan tempat tinggal laki-laki terbunuh itu membasuh tangannya diatas sapi tersebut dan berkata bahwa mereka tidak melakukan pembunuhan itu, juga tidak melihatnya. Dengan demikian mereka bebas dari tuduhan melakukan pembunuhan itu. Cerita Yahudi yang didasarkan pada peristiwa semacam itu, dalam hal tertentu yang serupa ini setiap orang berusaha membebaskan diri dari dosa dan melemparkan kesalahan kepada orang lain. Pada tahap pertama mereka mencoba memutar balikkan pembicaraan dan merintangi seekor sapi betina disembelih seperti pada tamsil terakhir diayat 72. Bilamana sapi itu sudah disembelih, dengan suatu mukjizat Allah, mengungkapkan siapa orang sebenarnya yang menanggung dosa itu. Sesuai dengan perintah, satu bagian daging sapi kurban itu ditempatkan diatas simayat, dan kemudian mayat itu hidup kembali dan membongkar semua peristiwa kejahatan itu.

Sayyid Quthb mencatat tiga aspek penting dari cerita ini.³² Yang pertama adalah untuk menunjukkan tabiat Bani Israil dan usaha-usaha mereka mencari berbagai alasan untuk membangkang kepada perintah-perintah Allah. Yang kedua untuk menunjukkan kekuasaan Allah dalam memberi kehidupan. Yang ketiga adalah cara yang tidak biasa, yang dicapai Qur'an untuk bertutur, yang dengan jelas mengilustrasikan kualitas-kualitas artistik

³² *Ibid*, hal. 102-103

Qur'an yang agung. Sayyid Quthb kemudian menguraikan ketiga butir itu, tetapi tanpa melaporkan dongeng-dongeng yang biasa disertakan oleh para ahli tafsir klasik.

Sementara itu, Yusuf Ali menyatakan bahwa pelajaran yang dapat diperoleh dari tamsil ini ialah:³³

“.... bahwa manusia dapat saja berusaha menyembunyikan tindakan kejahatannya secara perorangan atau bersama-sama tetapi Allah akan mengungkapkannya dengan cara-cara yang tidak diduga-duga. Mengaitkan hal ini lebih jauh pada sejarah nasional Yahudi, maka bukti ini terus diperlihatkan dalam ayat-ayat berikutnya, yakni bahwa Bani Israil itu telah melakukan tipumuslihat terhadap agama dan tradisi mereka sendiri, tetapi mereka tak dapat terhindar dari segala akibat karena dosa mereka itu”.

Dari ayat ini, proses kebangkitan atau penghidupan kembali manusia merupakan unifikasi badan dan ruh yang ketika kematian dipisahkan. Badan siterbunuh diayat ini masih utuh, sehingga tidak terdapat pembentukan kembali tubuh seperti pada contoh-contoh kebangkitan terdahulu dan melalui pemukulan dengan sebagian anggota tubuh sapi, mayat siterbunuh bangkit dan hidup kembali karena mengalami proses unifikasi dengan tubuh.

(5) Dan (ingatlah) ketika kamu berkata : “Hai Musa, kami tidak akan beriman kepadamu sebelum kami melihat Allah dengan terang”, karena itu kamu disambar halilintar, sedang kamu menyaksikannya. Setelah itu kami bangkitkan kamu sesudah kamu mati, supaya bersyukur. [QS. al-Baqarah/2 : 55 – 56] Ayat ini telah dibahas pada pembahasan kata ba'ts pada periode Medinah dimuka, sehingga

³³ The Holy Qur'an : 36

tidak akan dilakukan interpretasi ulang. Dalam ayat ini proses kebangkitan seperti pada nomor 4 yakni tubuh yang mati kemudian mengalami unifikasi dengan ruh setelah dido'akan oleh nabi Musa untuk dihidupkan kembali oleh Allah SWT.

(6) Dan (sebagai) Rasul kepada Bani Israil (yang berkata kepada mereka): "Sesungguhnya aku telah datang kepadamu dengan membawa suatu tanda (mukjizat) dari Tuhan, yaitu aku membuat untuk kamu dari tanah berbentuk burung; kemudian aku meniupnya, maka ia menjadi seekor burung dengan seijin Allah, dan aku menyembuhkan orang yang buta sejak dari lahirnya dan orang yang berpenyakit sopak; dan aku menghidupkan orang mati dengan seijin Allah; dan aku kabarkan kepadamu apa yang kamu makan dan apa yang kamu simpan dirumahmu. Sesungguhnya yang demikian itu adalah suatu tanda (kebenaran kerosulanku) bagimu, jika kamu sungguh beriman. "[QS.Ali-Imran / 3 : 49] Ayat yang senada yang muatannya mirip dengan ayat ini terdapat dalam surat al-Mâ'idah ayat 110.

Secara menarik, dapat menghidupkan orang yang mati merupakan mukjizat yang diberikan Allah kepada Isa as. Ini berarti bahwa Isa as, ditampilkan sebagai nabi yang menghadapi para pengingkar Allah pada tingkat yang ekstrem. Proses kebangkitan yang terjadi ini sepenuhnya dengan ijin Allah. Jika pada masa Musa, bagian tubuh sapi betina dan doa Musa dapat menghidupkan orang mati, maka pada masa Isa ia menjadi representasi dari otoritas pemberi kehidupan. Proses kebangkitan pada masa Isa juga

merupakan unifikasi roh tubuh seperti pada contoh-contoh kebangkitan pada nomor sebelumnya.

(7) “(Ingatlah) tatkala pemuda-pemuda itu mencari tempat berlindung ke dalam gua lalu mereka berdoa : “Wahai Tuhan kami berikanlah rahmat kepada kami dari sisi-Mu dan sempurnakanlah bagi kami petunjuk yang lurus dalam urusan kami (ini)”. Maka Kami tutup telinga mereka beberapa tahun dalam gua itu. Kemudian kami bangunkan mereka, agar kami mengetahui manakah diantara kedua golongan itu yang lebih tepat dalam menghitung berapa lamanya mereka tinggal (dalam gua itu). [al-Kahfi/18 : 10 – 12]

Kisah yang gaib ini muncul ketika orang-orang kafir Quraisy mengajukan soal-soal yang rumit kepada Nabi SAW – soal tersebut mereka peroleh dari orang-orang Kristen dan Yahudi yang menurut anggapan mereka Nabi tidak akan mampu menjawabnya. Dengan demikian, maksud mereka akan menghilangkan kepercayaan orang kepadanya. Nabi tidak saja menyebutkan kepada mereka garis besar cerita, tetapi juga menunjukkan beberapa ragam cerita yang beredar, dan mencela orang yang memperdebatkan seluk-beluk semacam itu. Yang lebih penting lagi, Rasul memperlakukan legenda tujuh orang tidur di Ephesus itu (dengan tuntutan wahyu) sebagai tamsil, menunjukkan kepada pelajaran-pelajaran nilai rohani yang paling luhur.

Pada masa kekuasaan kerajaan Rumawi yang telah menyiksa penganut-penganut Kristen, ada tujuh pemuda menyembunyikan diri dalam sebuah gua digunung tidak jauh dari tempat itu. Mereka tertidur selama 309 tahun. Allah

mematri telinga mereka sedemikian rupa, sehingga mereka tidak mendengar apa-apa. Ketika mereka berada dalam gua mereka juga tidak melihat apa-apa. Jadi benar-benar terputus dari dunia luar. Seolah mereka sudah mati, dengan pengetahuan dan pikiran mereka tetap dekat sekali dengan waktu ketika memasuki gua itu. Ketika itu jam seolah berhenti tepat pada saat terjadinya suatu peristiwa. Kemudian Allah membangkitkan mereka dari tidur. Mereka masih berfikir-fikir mengenai dunia tempat mereka hidup tadinya. Tidak terpikir oleh mereka mengenai jarak waktu itu. Tetapi ketika salah seorang dari mereka pergi ke kota hendak berbelanja bahan makanan, ia melihat bahwa dunia seluruhnya sudah berubah. Agama Kristen sudah diterima, sebaliknya daripada diperlakukan sewenang-wenang, bahkan sudah menjadi agama negara.³⁴

Yang dapat dijadikan pelajaran dari kisah ini menurut Yusuf Ali ialah (1) kenisbian waktu, (2) kedudukan pemerias dan yang diperas, penganiaya dan yang dianiaya tidak realistik dimuka bumi ini, (3) kebenaran hari kebangkitan, nilai-nilai yang sebenarnya akan dipulihkan dan (4) daya iman dan salat akan menuju kepada kebenaran.³⁵ Kisah ini menganalogikan kebangunan ashhab al-Kahfi dengan kebangkitan manusia di hari kiamat. Proses kebangunan dari kisah ini hanyalah merupakan pemunculan kesadaran kembali tujuh pemuda tersebut.

³⁴ Baca lebih detail The Holy Qur'an : khususnya catatan nomor 2334-2341. Ibn Katsir, Al-Bida' wa al-Nihayah, (Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt), Juz II, hal. 103-107. Menurut penulis bahasa Kuno, mereka tertidur pada masa kaisar Decius (249-251M) dan mereka terbangun pada zaman pemerintah Theodosius II (408-450 M)

³⁵ The Holy Qur'an : 730

Tubuh tujuh pemuda ini meski tertidur dalam rentang waktu yang lama tidak mengalami kehancuran, sehingga kebangunan tujuh pemuda tersebut adalah penyatuan kembali ruh yang di'pegang' Allah dengan tubuh tujuh pemuda yang terlelap. Kisah ini juga memperkuat tesis bahwa kebangkitan manusia kelak adalah tubuh dan ruh secara serentak.

Dari tujuh contoh kebangkitan yang ditampilkan dalam al-Qur'an dapat disimpulkan bahwa al-Qur'an hanya memaparkan secara global proses kebangkitan manusia. Penuturan al-Qur'an yang secara global ini menandakan bahwa detail proses kebangkitan tidaklah menjadi sesuatu yang begitu penting untuk dijabarkan. Tampilan al-Qur'an seperti ini sebenarnya justru menyadarkan kepada kita bahwa "proses" tidak memiliki signifikasi tanpa dilandasi oleh keyakinan dan kepercayaan terhadap eksistensi "yang akan berproses". Orang harus mendahulukan "apa" sebelum melangkah ke "bagaimana". "Apa" mengandung pemihakan sikap "ya" atau "tidak", sedang "bagaimana" adalah implikasi dari penyingkapan afirmatif, "ya".

Proses kebangkitan manusia menurut al-Qur'an bermula dari pembentukan tubuh kembali kemudian dilanjutkan dengan unifikasi dengan ruh untuk selanjutnya dibangkitkan dari kuburan menuju padang mahsyar. Contoh-contoh kebangkitan seperti yang dijelaskan diatas memberikan titik terang bahwa persoalan kebangkitan adalah persoalan yang kecil dibandingkan dengan problem-problem yang berkenaan dengan fi'l Allah (perbuatan Allah) yang lain. Belum lagi harus ditandakan, bahwa apapun yang berkaitan dengan otoritas Allah, mestilah

tidak hanya dipikirkan berdasarkan konsep ruang dan waktu, kontradiksi dan kausalitas atau apapun determinan dan matriks yang dipahami dan diciptakan makhluk karena Allah sama sekali independent dan merdeka dalam merealisasikan perbuatannya. Wa'idza arada Allah an yaqu la lahu kun fayakun.

Di dalam hadits-hadits Rasulullah, proses kebangkitan dijelaskan lebih terperinci. Namun, karena proses ini terjadi di luar 'dunia' yang kita pahami dan alami, proses ini sulit untuk dijelaskan dan penyikapan yang tepat untuk hal-hal yang bersifat belum jelas dan lahiyah seperti ini adalah dengan mengimani dan mempercayainya. Sikap seperti ini tidak berarti memasung kristisisme dan peran rasio tetapi meletakkan rasio dan daya kritis pada proporsinya. Rasio dan akal manusia berdaya jelajah pada wilayah dimana indera dan kemampuan refleksi masih dapat beroperasi. Artinya pada kasus-kasus tertentu rasio tidak dapat menjangkaunya, karena rasio, indera dan kemampuan berfikir manusia adalah 'mesin' yang punya limitasi-limitasi tersendiri dan karenanya ia terbatas. Apa yang dinggap irrasional adalah sesuatu ketika akal manusia tidak dapat merasionalisasikannya, padahal sesuatu itu tidaklah mesti tidak mungkin.

Kebangkitan manusia berdasarkan hadits Buchori Muslim dijelaskan sebagai berikut³⁶

³⁶ Dikeluarkan oleh Buchori dalam kitab al-Tafsir 8/414 Hadits 4814 dan 4935. Muslim mengeluarkan dalam kitab al-Fitan wa asy'ath al-sa'ah 4/2270, 2271 hadits 141/2955

وأخرج الشيخان عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ما بين النفختين أربعون» قالوا: يا أبا هريرة! أربعون يوماً؟ قال: أبيت. قالوا: أربعون شهراً؟ قال: أبيت. قالوا: أربعون عاماً؟ قال: أبيت. «ثم ينزل الله من السماء ماءً فينبثون كما ينبت البقل». قال: «وليس من الإنسان شيء إلا يَتَلَي. إلا عظماً واحداً وهو عَجَبُ الذَّنْبِ. ومنه يُرَكَّبُ الخلق يوم القيامة»

Dari Abi Hurairah, ia berkata : Rasulullah SAW bersabda : “Masa diantara dua tiupan adalah empat puluh”. Orang-orang bertanya : “Wahai AbuHurairah ! (apakah itu) empat puluh hari ?” Abu Hurairah menjawab : “Abaytu (aku mencegah diriku untuk menjelaskan dan menfasirkan hal tersebut)”³⁷. Orang-orang bertanya kembali : “Empat puluh bulan ?” Abu Hurairah berkata : “abaytu”. Orang-orang bertanya lagi : “Empat puluh tahun ?” Abu Hurairah berkata : “abaytu”. Kemudian Allah menurunkan air dari langit, dan maka muncullah (manusia dari kubur) seperti tumbuhnya bawang”. Rasul berkata : “Dan tidak ada sesuatupun dari diri manusia kecuali hancur, kecuali satu tulang yaitu “’ajb dzanab” (Pangkal tulang ekor)nya darinya tubuh manusia disusun pada hari kiamat”. (Dikeluarkan oleh Bukhari Muslim).

³⁷ Kata ‘abaytu’ menurut al - qurthub i bermakna (1) aku menolak untuk menjelaskan dan menafsiri hal tersebut, (meski demikian Abu Hurairah mengerti hal tersebut berdasarkan pedengarannya dari Rasul) (2) aku menolak untuk bertanya tentang hal itu kepada rasul (jadi abu Hurairah memang tidak mengerti hal tersebut, karena tidak bertanya kepada Rasul).

Al - Qurthub i menilai makna yang pertama yang lebih tepat. Lihat al-Syuyuthi, al - Budur al - Sa firah f i ahw al - al-akhirah yang ditaqîq oleh Abi Abd Allah Muhammad Hasan Muhammad Hasan Isma il al - Sya fi'i, hal. 87-88

Dari hadits ini dan banyak hadits-hadits semisal³⁸ diungkapkan bahwa kebangkitan manusia diawali dengan kematian seluruh mahluk, tak terkecuali malaikat, selama empat puluh³⁹ setelah tiupan sang kakala pertama. Kemudian Allah menurunkan "air"⁴⁰ dan muncullah manusia itu seperti tumbuhnya bawang-bawang dimusim hujan. Analogi kebangkitan manusia dengan tumbuhnya tetumbuhan dimusim hujan juga digunakan dalam diktum al-Qur'an seperti dalam surat al-A'raf ayat 57 dan fathir ayat 9. Sebagai mana tetumbuhan yang muncul dari benih yang tersisa dalam tanah, yang ketika tersiram oleh air hujan muncul lagi sebagai tumbuhan baru, manusia di dalam tanah pekuburan akan muncul kembali dengan diturunkannya "air" menyusun tubuh jasmaninya kembali dan kemudian ruhnya disatukan dengan tubuhnya untuk dibangkitkan menjadi manusia utuh lagi. Yang menarik, jika tetumbuhan muncul dari *benih yang tertanam dalam tanah, manusia muncul dari* 'ajb al-dzanab yang berdasarkan keterangan dari hadits, itulah bagian dari tubuh manusia yang tidak hancur didalam tanah. Secara bahasa 'ajb al-dzanab adalah pangkal tulang ekor. Sulaiman al-Asyqar lebih jeli menjelaskan 'ajb al-dzanab adalah "tulang belakang yang bundar

³⁸ Hadits-Hadits yang semisal dan yang bertalian dengan kebangkitan manusia disajikan dalam lampiran.

³⁹ Kata masa empat puluh dari riwayat hadits ada yang dimaksudkan dengan empat puluh hari dan ada juga empat puluh tahun. Penulis tidak berpretensi memastikan dalam waktu bagaimana masa empat puluh itu, karena yang jelas masa empat puluh tersebut tidaklah mesti dipersepsi sama dengan hitungan hari, bulan dan tahun yang berlaku dalam dunia, selain masa jeda tersebut cukuplah memberikan pengertian adanya pentahapan dalam proses kebangkitan manusia.

⁴⁰ Al-Asyqar, *Op. Cit.*, hal. 53

yang terdapat dipangkal bagian belakang (pantat)”⁴¹. Jika kita mengikuti pemaknaan yang bersifat biologis ini, secara pasti akan membentur kepada kenyataan fisis bahwa tidak ada satu materipun yang mengalami kekekalan dalam wujud. Materi berdasarkan hukum kekekalan materi memang bersifat kekal, tetapi ia tidak kekal dalam satu wujud, materi berpindah dari bentuk satu ke bentuk berikutnya. Ketika anda membakar kertas, anda tidak sedang menghancurkan dan memusnakan kertas tersebut, melainkan anda merubah wujud kertas menjadi abu. Tetapi tentu saja hukum kekekalan materi, tidak mesti memiliki kebenaran absolut, karena terkadang untuk hal-hal spesifik kita membutuhkan hukum yang lebih bersifat spesifik pada lokalitas-lokalitas tertentu karena hukum yang utama tidak dapat diperlakukan. Maka apakah sebenarnya ajb al-dzanab ? Jawaban yang tepat adalah bahwa jawaban apapun yang dikenakan untuk mendefinisikannya haruslah diletakkan sebatas relativitas-relativitas yang berusaha menghampiri absolusitas dari maksud term itu sendiri. Lebih arif jika kita berendah hati untuk mengatakan, Allah wa rasuluhu a’lam (Allah dan Rasul-Nya yang lebih mengetahui). Setiap muslim lebih tepat menangkap inti dari hal ini, bahwa terdapat sesuatu yang menjadi cikal-bakal bagi terbentuknya kembali tubuh manusia kelak pada kehidupan disebelah maut yang imortal, meskipun definisi nasional dari ‘ajb al-dzanab belum ditemukan dan usaha untuk menguak esensi ‘ajb al-dzanab tentu merupakan ikhtiyar yang penting dan krusial.

⁴¹ Al-Asyqar, *op. cit.*, hal. 53

C. POLEMIK KEBANGKITAN JASAD

Kebangkitan manusia kelak dihari akhir di dalam Islam merupakan salah satu dari tiga umuhât ushul al-aqâ'id meminjam istilah Ibn bâ' dis.⁴² Begitu urgennya persoalan ini sehingga Imam Al Ghazali mengkafirkan orang yang menolak kebangkitan, atau lebih tepatnya kebangkitan jasad.⁴³ Allamah Al Majlisi juga serupa dengan Al Ghazali, menganggap orang yang mengingkari al-ma'âd al-jasmani sebagai orang yang telah keluar dari komunitas muslimin.⁴⁴ Sebenarnya penilaian kafir oleh Al Ghazali dan Al Majlisi ini mengesankan sebuah arbitrase yang ekstravagan, karena yang terjadi pada kenyataannya hanyalah disparitas interpretasi dari doktrin-doktrin Islam (Umahâd Ushul al-Aqâ'id) dan bukan penolakan terhadap doktrin-doktrin itu sendiri. Yang berbeda adalah masalah apakah yang akan dibangkitkan untuk menghadapi perbitungan itu nanti tubuh dan jiwa (roh) ataukah roh manusia, bukannya masalah ada atau tidaknya kebangkitan tersebut.

Terdapat perbedaan pijakan dikalangan filsuf dan pemikir keagamaan (Islam), filsuf sepenuhnya berpijak pada pemikiran dan spekulasi, sementara pemikir keagamaan berangkat dari diktum-diktum syara' dalam memahami problem kebangkitan manusia. Dua pijakan inilah yang mewarnai ragam visi tentang kebangkitan atau kehidupan manusia diseberang-maut. Mufasssir-filsuf yang dalam teologinya

⁴² Ibn Bâ' dis, Tafsir Ibn Bâ' dis, (Beirut : Dâ'ir al-Fikr, 1979, hal. 509. Tiga persoalan tersebut adalah iman terhadap eksistensi Allah, Rosul-Rosul Allah dan hari akhir.

⁴³ Baca al-Ghozali dalam Tahâfut al-Falâsifah khususnya pada bagian penutup. Menurut al-Ghozali kekafiran ialah sikap mendustakan Rosul saw tentang suatu yang diajarkannya. Untuk uraian otentik dari al-Ghozali sendiri tentang konsep "kufir", lihat karya al-Ghozali, Faizhal al-Tafrîqah yang telah diterjemahkan oleh Dr. Nur cholis Majid dalam Khazanah Intelektual Islam, (Jakarta : Bulan Bintang, 1984), h. 155-206.

⁴⁴ Perikza Ja'far Sublâni, al-Jâhiziyat, juz II, h. 774

mengikuti Imam Asyari. Fakruddin al-Razy, dalam Nihâyah al-Uqul merinci model kebangkitan dalam tiga variasi : (1) kebangkitan jasad semata, (2) kebangkitan tubuh dan jiwa dan (3) kebangkitan jiwa (rohani) saja.⁴⁵

Tiga variasi ini yang hendak ditinjau dengan kacamata teks-teks Al-Qur'an menjadi menarik untuk dijelaskan.

Dua model kebangkitan yang sama-sama ekstrim yakni kebangkitan jasad semata & kebangkitan rohani saja, dua-duanya mendasarkan pandangannya pada rasio dan spekulasi filosofis atau setidaknya meremehkan dan tidak berkepentingan dengan bentuk literal dari ayat-ayat Al-Qur'an terutama pada kebangkitan rohani saja. Model kebangkitan pertama, kebangkitan tubuh semata, dikemukakan oleh orator-orator Arab⁴⁶ atau menurut Al-razy oleh ahl al-Islâm.⁴⁷ Mereka beranggapan bahwa manusia adalah materi, walaupun ada yang berbeda dari badan dari diri manusia mereka menyebutnya insâniyyah-keberadaannya tergantung sepenuhnya dari tubuh wadagnya.⁴⁸ Artinya badan dan insaniyyah itu tetap berada dalam ruang dan waktu dan oleh karenanya ia hancur sebagaimana ketentuan yang berlaku pada materi. Oleh sebab itu kebangkitan kembali (al-ma'âd) adalah penyusunan kembali tubuh manusia karena manusia adalah jasmaninya dan walaupun ada yang dianggap spiritual dari diri manusia sebenarnya adalah juga "jasmani".

⁴⁵ Ibid, h. 773. Lihat juga Alâ'uddin al-Thusi, Tahâfut al-Falâsifah, (Beirut : Dâr al Fikr al-Lubnâni, 1990), h. 350

⁴⁶ Abd al-Karîm al-Khâtib, Allah wa al-Insân, (beirut : Dâ'ir al-Fikr al-Arabi, 1971), h. 288

⁴⁷ Ja far Subhânî, al-Ilâhiyyât, h. 773

⁴⁸ Abd. Al-Karîm al-Khâtib, op.cit., h. 288

Model kebangkitan seperti ini benar pada satu sisi dan salah pada sisi yang lain. Manusia tentu saja bukanlah tubuh-material saja, seperti yang telah dijelaskan pada Bab IV dan manusia tidak dinamakan manusia karena tubuhnya. Tubuh adalah alat bagi manusia untuk mengada. Terdapat sisi spiritual dari diri manusia yang imortal dan immaterial. Penolakan terhadap nurani manusia dengan demikian sama saja dengan mengingkari "keakuan" diri manusia.

Model kebangkitan yang antagonis dengan model pertama ini dikemukakan oleh para filsuf khususnya para pengikut filsafat Peripatetik. Filsuf muslim yang menyakini kebangkitan rohani (jiwa) saja pada hari kiamat nanti diantaranya Ibnu Sina, Al-Farabi dan Ibnu Rusyd. Pandangan mereka ini didasarkan atas konsideran-konsideran sebagai berikut:⁴⁹

- a. Terdapat 2 bentuk alam yang berbeda ; dunia mewakili alam material dan akhirat sebagai alam ruhaniyah. Karena akhirat merupakan alam yang bersifat immaterial (ruhaniyah) dengan sendirinya yang akan mendiami alam tersebut adalah yang immaterial. Oleh karenanya kebangkitan manusia kelak adalah kebangkitan rohani / jiwa karena jiwa itulah yang immaterial dari diri manusia.
- b. Rohani pada diri manusia lebih tinggi derajatnya dari jasmani. Kesenangan ataupun kesengsaraan yang bersifat rohaniyah merupakan kesenangan dan kesengsaraan

⁴⁹ Baca Ibid. h. 288-306. Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat*, Buku III, (Jakarta : Bulan Bintang, 1981), h. 447-455. Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta : UI - press, 1986), h. 88-95 dan al-Ghazali, *Tahâfûtu al-Falâsifah*, h. 282-306.

pada tingkat yang maksimal. Ketika manusia berada di dunia, ia tidak dapat mencapai kesenangan dan kesengsaraan itu secara maksimal karena dihalangi dan dibatasi oleh tubuh dan hal-hal kebendaan. Kesenangan dan kesengsaraan secara maksimal itu baru didapat di akhirat nanti ketika manusia sudah tidak dihalangi oleh tubuh dan hal-hal kebendaan karena semua yang bersifat materi telah musnah.

- c. Tubuh – jasad manusia ketika mengalami kematian, sesuai dengan kemateriannya, akan hancur menjadi debu dan tanah. Dengan kehancuran ini mustahil kebangkitan manusia akan menyertakan jasad, karena "creatio ex nihilo" (al-ijād min al-adam) adalah sesuatu yang tidak mungkin. Al-Qur'an sendiri kata Ibnu Rusyd tidak mendukung "perwujudan dari yang tidak ada" bahkan sebaliknya menurutnya yang terjadi ialah "ada" berubah menjadi "ada" yang berbentuk lain.⁵⁰ Untuk memperkuat pendapat ini, ia menampilkan dikalimat Qur'an pada surat al-Mukminin ayat 12-14, al-Anbiya' ayat 3, Hūd ayat 7 dan Fushshilat ayat 11 yang membuktikan bahwa proses penciptaan (peng-ada-an) bermula dari yang "ada" dan bukan dari yang "tidak ada".
- d. Ayat-ayat Al-Qur'an yang secara literal menunjukkan secara jelas adanya kebangkitan jasad adalah merupakan alegori-alegori yang tidak boleh dimaknai secara harfiah. Skripturalisme tidak tepat diberlakukan pada ayat-ayat tersebut, karena pengungkapan harfiah Al-Qur'an tentang kebangkitan jasad, surga dan

⁵⁰ Harun Nasution, op.cit., h. 91. Secara lengkap baca Ibnu Rusyd, *Tahfūṭ al-Tahfūṭ*, (Kairo : Dār al-Ma'ārif, 1971), h. 364-372

neraka secara fisik dimaksudkan untuk mempermudah pemahaman orang-orang awam atau dalam istilah 'Alâuddin al-Thûsî harbâb al-Uqul al-Naqisah.²⁴

Empat konsiderans diatas tidak seluruhnya tidak dapat diterima dalam wacana teologi Islam karena diantara konsidran-konsideran tersebut seperti *imoralitas jiwa* dan *keunggulan yang rohani* dari *jasmani* hampir tidak menimbulkan konflik. Tetapi pertimbangan-pertimbangan yang lain cukup problematis, apalagi pemikiran-pemikiran tersebut termasuk pemikiran *eksklusif* dikalangan filsuf-teolog saja yang hampir tidak dikenal secara umum oleh masyarakat Islam.

Tesis mereka yang menyatakan bahwa perwujudan dari "tidak ada" menjadi "ada" tidak probabel, sebenarnya merupakan pemikiran yang menjadi kepercayaan dalam filsafat dan bahkan biologi modern. *Creatio ex nihilo* dalam sistem ruang dan waktu di dunia ini sesuai hukum-hukum biologis memang dapat dibenarkan, karena memang secara *ipso facto*, sesuai kenyataannya, sesuatu atau lebih tepatnya makhluk hidup selalu berasal dari yang hidup pula (*omni ovum ex ovo*). Tetapi secara generis (asal-usul) tesis ini mendasarkan diri kepada keyakinan natural bahwa alam itu ada dengan sendirinya ataupun kalau tesis ini diterima dikalangan filsuf muslim secara pasti mereka menyakini ketakbermulaan alam (*qadim*). Keyakinan seperti ini cukup kontroversial dan bahkan riskan untuk dicanangkan sebagai sebuah interpretasi

²⁴ *al-Thûsî, Tahâfut* h. 356

doktrin Islam karena bagaimanapun alam adalah makhluk, bukan khaliq yang memang tak bermula, sehingga sebagai makhluk ia diadakan. Proses penciptaan materi alam untuk kali pertamanya tentu saja bermula dari ketiadaan karena justru materi itulah yang pertama dijadikan oleh Tuhan. Dan dengan demikian (creatio ex nihilo) bagi Tuhan adalah probabel atau bahkan niscaya. Yang menarik juga untuk diketengahkan benarkah kebangkitan kembali manusia pada hari kebangkitan berarti creatio ex nihilo ?

Pertanyaan ini dibantah oleh Ja'far Subhani bahwa kebangkitan atau penghidupan kembali manusia bukanlah berasal dari ketiadaan, karena jika manusia yang mati dianggap menuju ketiadaan maka justru asumsi tersebut kontradiktif dengan hukum kekekalan materi yang menyatakan bahwa materi itu tidak dapat dimusnakan, tetapi ia hanya berubah dari satu bentuk ke bentuk lainnya.⁶² Jika hukum kekekalan materi ini diterima maka tesis creatio ex nihilo tidak aplicable.

Keberatan mereka yang lain untuk menerima adanya kebangkitan yang bersifat jasmaniyah adalah bahwa kebahagiaan / kesenangan yang **eternal** dan sempurna hanya dapat dicapai tanpa terhalangi oleh tubuh. Jadi jika seorang manusia terlepas dari penjara tubuhnya, jiwanya yang suci memungkinkan mereka untuk mencapai kebahagiaan eternal dan sempurna tersebut. Al-Ghazali justru menolak keyakinan ini dengan menunjukkan bahwa jiwapun ternyata memiliki keterbatasan-keterbatasan. Al-Ghazali menguatkannya dengan diktum Al-Qur'an, "maka jiwa tiada mengetahui apa

⁶² Ja'far Subhani, al-Ilāhiyyāt, h. 636

yang disembunyikan bagi merekā' (QS : 32 : 17) yang maksudnya kata al-ghazali bahwa jiwa tidak mengetahui semua hal.⁵³ Selanjutnya ia menulis :

“Denikian pula firman-Nya : “Aku persiapkan bagi hamba-hamba-Ku yang saleh, apa yang tak terlihat oleh mata, tak terdengar oleh telinga, dan tak tendetik dlam hati manusia”. Dari sini eksistensi hal-hal yang mulia dapat disimpulkan, tetapi negasi sesuatu hal yang lain disamping hal-hal tersebut tidak ditunjukkan oleh-Nya. Bahkan, perpaduan antara kedua hal tersebut lebih sempurna. Dan apa yang dijanjikan kepada kita tentulah hal-hal yang paling sempurna. Demikian perpaduan antara dua hal itu masih mungkin dan karenanya adalah wajib untuk membenarkan (tashdiq) ada kemungkinan ini sesuai dengan agama”.⁵⁴

Alasan lain yang diajukan untuk mendukung penolakan mereka adalah bahwa ayat-ayat Al-Qur'an yang menjelaskan tentang kebangkitan jasmani mestinya dipahami secara alegoris sebagaimana ayat-ayat tasybih. Al-Ghazali secara tandas mengatakan bahwa menyamakan antara keduanya (ayat yang mengandung tasbih (antropomorfisme) dan ayat-ayat ba ts) adalah sesuatu kekacauan yang sewenang-wenang.⁵⁵ Ada dua alasan menurut al-Ghazali mengapa keduanya harus tetap terpisah :

Pertama, kata-kata yang terdapat didalam ayat-ayat (Al-Qur'an dan tradisi-tradisi yang mengandung tasybih memungkinkan takwil berdasarkan prinsip yang sama seperti berlaku didalam metfora-metafora konvensional dalam bahasa Arab. Tetapi deskripsi tentang surga dan neraka dan detail-detailnya menerangkan suatu batas yang tak memungkinkan takwil. Apa yang tertinggal hanyalah bahwa seseorang

⁵³ Al-Ghazali, *Tuhfat al-Falasifah*, h. 289

⁵⁴ Ibid, h. 290

⁵⁵ Ibid, h. 292

dapat mengatakan bahwa tes-teks tersebut tak lebih dari suatu kecurangan – yaitu, dengan mengkhayalkan sesuatu hal salah dan bertentangan dengan kemashlahatan orang banyak. Tetapi inilah yang darinya kenabian (nubuwwah) disucikan.

Kedua, argumen-argumen rasional telah membuktikan kemustahilan hal-hal seperti mang dan dimensi atau bentuk fisik atau tangan organik atau mata organik atau kemampuan untuk gerak dan diam, bagi Tuhan. Maka kebutuhan akan takwil dengan argumen-argumen rasional merupakan suatu kewajiban. Tetapi hal-hal yang menyangkut akhirat yang dijanjikan kepada kita tidak mustahil bagi kekuasaan Allah. Karenanya, kita wajib membawanya keluar konteks dimana ia terjadi, dan darimana ia peroleh kejelasannya.⁵⁶

Jadi, penolakan makna literal dari ayat-ayat Al-Qur'an yang membicarakan tentang kebangkitan manusia dan kenikmatan fisik di akhirat dengan hanya dipahami secara metaforis merupakan upaya pemaksaan teks suci untuk diselaraskan dengan ide utama (tentang kebangkitan rohani) yang mencekram mereka, berkelit dari petunjuk literal Al-Qur'an yang secara tersurat menggambarkan kehidupan fisik di akhirat. Teks Al-Qur'an dikebiri hanya sebagai ungkapan alegoris padahal hal-hal tersebut tidak mengindikasikan sebagai sebuah alegori / metafora menurut kaidah-kaidah bahasa

⁵⁶ Ibid, h. 292-293

Arab. Atau teks-teks Al-Qur'an tersebut dipahami sebagai "style" nabi saja dalam menarik masyarakat untuk berakhlak yang baik seperti pada demitologisasi-nya Ahmad Khan, padahal tidak satupun ayat atau hadits yang menguatkannya. Benar memang, bahwa akhirat juga merupakan kabar gembira dan ancaman bagi tiap manusia agar darinya setiap orang dapat berindak sesuai hukum-hukum Tuhan dengan mengharap surga dan menghindarkan diri dari neraka, tetapi apakah signifikasinya jika ternyata kabar gembira dan ancaman itu hanyalah ilusi? Adakah teks Al-Qur'an berwajah seperti itu? Al-Qur'an seperti yang dimaklumi adalah wahyu Tuhan baik teks atau bacaannya. Artinya pendekatan tekstualis tidak dapat tidak, harus dipertimbangkan meskipun tidak berarti skripture. Teks pada akhirnya harus menolak konteks Skripturalisme dan kontekstualisme harus disenyawakan dalam membimbing interpretasi diktum-diktum Al-Qur'an.

Visi yang mencoba mengawinkan spekulasi filsafat dengan syara' dalam soal ini dikemukakan oleh al-Ghazali. Bagi al-Ghazali akal semata-mata tidak dapat mencapai pengetahuan final tentang segala sesuatu sehingga informasi transendental menjadi kebutuhan yang sangat mendesak. Al-Ghazali dan banyak pembesar-pembesar al-Bukhārī (ahli hikmah), al-Uṣṭaḥ (ahli gnosis) dan teolog seperti al-Kaḥḥī, al-Halīmī, al-Rāghib al-Asfahānī serta tokoh-tokoh Syī'ah seperti Syaykh al-Mufīd, Abī Ja'far al-Thūsī, al-Sayyid al-Murtadā, al-Muhaqqiq al-Thūsī dan al-'Allamah al-Hillī mengakui adanya kebangkitan jasad dan ruhani.⁵¹ Al-Rāzīpun berpendapat bahwa argumentasi yang menegaskan adanya kebangkitan ruh dan jasad merupakan perpaduan antara al-

⁵¹ Ja'far Subḥānī, *al-Hānīyāt*, II, 774

hikmah dan al-Syari'ah.⁵⁸ Para Mufassir hampir tidak terlihat melakukan penolakan terhadap adanya kebangkitan tubuh - jiwa karena memang diktum-diktum Al-Qur'an menunjukkan adanya kebangkitan model ini, Maulana Ali dengan mendasarkan pada hubungan tubuh-jiwa, juga menerima kebangkitan tubuh-jiwa, karena menurutnya kesenangan dan kesengsaraan yang dialami jiwa tidak dapat dilepaskan dari tubuh.⁵⁹ Ibn Badis dalam tafsirnya secara tegas menyatakan bahwa penghidupan kembali manusia itu (al-Hya'⁶⁰) adalah mewujudkan kehidupan dalam jasad, karena mayat manusia menurut Ibn Badis adalah jism yang menerima kehidupan yang tidak ada kehidupan didalamnya seperti janin dalam rahim ibu sebelum menerima tiupan ruh Tuhan.⁶¹ Yang menggelitik disini adalah jasad atau badan yang manakah yang akan dibangkitkan kembali ? Apakah tubuh yang dibangkitkan adalah tubuh manusia yang sewaktu berada didunia sehingga kalau wujud tubuhnya dulu cacat maka kebangkitan kembali tubuhnya juga dalam keadaan cacat pula ? Tubuh manakah yang akan dibangkitkan tidak menjadi persoalan untuk dipole mikan karena yang jelas tubuh tersebut hanya alat bagi eksistensi manusia dan yang pasti tubuh tersebut memiliki keberbedaan dengan tubuh kita didunia karena tubuh fisik manusia itu dibentuk untuk mengatasi ruang dan waktu agar ia imortal, tetapi tentu saja tubuh tersebut masih memiliki keterkaitan asal, dengan tubuh didunia.

Al-Qur'an nampaknya menampilkan kebangkitan manusia atau lebih general kehidupan di akherat kelak dalam perpaduan jasmani - ruhani. Jasmani atau materi

⁵⁸ Ibid, h. 777

⁵⁹ Maulana Muhammad Ali, The Religion of Islam, (Lahore : The Ahmadiyyah Anjuman Isha at Islam, 1950), h. 281-283

⁶⁰ Ibn Badis, Tafsir h. 310.

disana mesti dibedakan dengan materi di dunia yang terikat oleh hukum-hukum materi karena akhirat adalah suatu dunia baru yang pasti memiliki hukum-hukum tersendiri. Ayat-ayat dibawah ini menunjukkan visi Al-Qur'an tentang kebangkitan manusia kelak di hari akhir yang menandakan bahwa kebangkitan manusia kelak adalah kebangkitan jasmani - nurani :

1. Ayat-ayat yang mengisahkan tentang Ibrahim, sapi betina bani Israil, penghidupan Uzair, sekelompok orang dari bani Israil dan tujuh pemuda penghuni gua. Ayat-ayat ini mendeskripsikan bagaimana jasad dihidupkan kembali oleh Allah sebagai contoh riil dari kebangkitan manusia kelak.
2. "Dari bumi (tanah) itulah Kami menjadikan kamu dan kepadanya Kami mengembalikan kamu dan dari padanya Kami mengeluarkan kamu pada kali yang lain (QS. Thâhâ / 20 : 55).

"Kemudian Dia mengembalikan kamu kedalam tanah dan mengeluarkan kamu (daripadanya pada hari kiamat) dengan sebenar-benarnya." (QS. Nûh / 71 : 18)

" Dan diantara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah berdirinya langit dan bumi dengan iradat-Nya. Kemudian apabila Dia memanggil kamu sekali panggil dari bumi, seketika itu (juga) kamu keluar (dari kubur)." (QS. al-Rûm / 30 : 25)

"Allah berfirman : "Di bumi itu kamu hidup dan di bumi itu kamu mati, dan dari bumi itu (pula) kamu akan dibangkitkan" (QS. al-A'raf / 7 : 25)

Empat ayat ini secara tegas menunjukkan bahwa penghidupan kembali manusia adalah suatu proses dimana tanah (materi) menjadi bahan / material dari kebangkitan jasadnya kelak. Dari tanah itulah yang merupakan material tubuh

manusia didunia, Allah menjadikan manusia pada kali pertama dan juga untuk kedua kalinya.

3. Ayat-ayat yang menunjukkan bahwa kebangkitan manusia adalah keluarnya munculnya manusia dari alam kubur. Kebangkitan dari kubur ini tentu saja bersifat fisik. Ayat-ayat tersebut adalah :

"Dan ditiuplah Sangkakala, maka tiba-tiba mereka keluar dengan segera dari kuburnya (menuju) kepada Tuhan mereka." (QS. Yâsin / 36 : 51)

"Sambil memundukkan pandangan-pandangan, mereka keluar dari kuburan seakan-akan mereka belalang yang berterbangan." (QS. al-Qamar / 54 : 7)

"(yaitu) pada hari mereka keluar dari kubur dengan cepat seakan-akan mereka pergi dengan segera kepada berhala-berhala (sewaktu didunia)". (QS. al-Ma'ârij / 70 : 43)

Dan sesungguhnya hari kiamat itu pastilah datang, tak ada keraguan padanya, dan bahwasanya Allah membangkitkan semua orang didalam kubur." (QS. al-Hajj : 22 : 7)

" Dan apabila kuburan-kuburan dibangkitkan " (QS. al-Infithâr / 82 : 4)

"Maka apabila dia tidak diketahui apabila dibangkitkan apa yang ada didalam kubur (QS. al-Âdhîyat 100 : 9)

4. Ayat-ayat yang menunjukkan kesaksian anggota tubuh (syahadah al-a'djâ) di hari akhir, diantaranya ;

" Pada hari (ketika) lidah, tangan dan kaki mereka menjadi saksi atas mereka terhadap apa yang dahulu mereka kerjakan." (QS. al-Nûr / 24 : 24)

"Pada hari ini Kami tutup mulut mereka : dan berkatalah kepada Kami tangan mereka dan memberi kesaksianlah kaki mereka terhadap apa yang dahulu mereka usahakan." (QS. Yâ sin / 36 : 5)

"Sehingga apabila mereka sampai ke neraka, pendengaran, penglihatan dan kulit mereka menjadi saksi terhadap mereka tentang apa yang telah mereka kajikan." (QS. Fushshilat/ 41 : 20)

5. Ayat yang menunjukkan penggantian kulit setelah hancur dan pemotong-motongkan usus yang dialami oleh penghuni neraka yang secara tegas menunjukkan adanya kehidupan fisik di akhirat. Ayat tersebut diantaranya ;

"Sesungguhnya orang-orang yang kafir kepada ayat-ayat Kami, kelak akan kami masukkan mereka dalam neraka. Setiap kali kulit mereka hangus, Kami ganti kulit mereka dengan kulit yang lain, supaya mereka merasakan azab. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana." (QS. al-Nisâ' / 4 : 56)

"..... Sama dengan orang yang kekal dalam neraka dan diberi minuman dengan air yang mendidih sehingga memotong-motong ususnya " (QS. Muhammad / 47 : 15)

Lima point diatas tidak bisa tidak membuktikan adanya kebangkitan jasad dan kehidupan fisik di akhirat. Ayat-ayat diatas tidak tepat jika dipahami sebagai alegori atau metafora semata, karena tidak ada alasan dan dasar yang membenarkan adanya penafsiran seperti itu. Satu fakta dibawah ini bahkan menunjukkan bagaimana kebangkitan jasad yang diingankan oleh orang kafir dibawah oleh Tuhan. Kejadian ini dituturkan Mujahid, Ikrimah, Urwah, Zubair dan Qatadah bahwa Ubay bin Khalaf

pernah datang kepada Rosulullah, sedang tangannya menggenggam tulang-tulang yang telah lapuk. Lalu diremas-remas tulang itu dengan tangannya dan dia taburkan ke udara seraya berkata : "Hai Muhammad apakah kamu mengira bahwa Allah akan membangkitkan tulang-belulang ini menjadi makhluk hidup kembali ?" Nabi menjawabnya : "Ya, Allah akan mematikan kamu, kemudian membangkitkan kamu kembali lalu menggiringmu ke neraka."⁵¹ Atas kejadian ini Allah menurunkan ayat 77 - 83 dari Surat Yasin.

Kehidupan psikis (ruhaniyah) di akhirat terlihat dalam ayat-ayat dibawah ini :

- (1) "Allah menjadikan kepada orang-orang yang mukmin laki-laki dan perempuan, (akan mendapat) syurga yang dibawahnya mengalir sungai-sungai, kekal mereka didalamnya, dan (mendapat) tempat-tempat yang bagus di syurga 'Adn. Dan keridhaan Allah adalah lebih besar ; itu adalah keberuntungan yang besar". (QS. al-Tawbah / 19 : 72). Keridhaan Allah di ayat ini dibedakan dengan kenikmatan-kenikmatan fisikal yang disebut sebelumnya, dan keridhaan itu tentu saja bukanlah jenis kenikmatan fisikal karena keridhaan tidak kembali kepada tubuh.

Ayat ini juga mendukung tesis bahwa kenikmatan rohani itu lebih tinggi dan lebih kuat dari kenikmatan fisikal.

- (2) "Allah mengancam orang-orang munafik laki-laki dan perempuan dan orang-orang kafir dengan neraka jahanam, mereka kekal didalamnya. Cukuplah neraka itu bagi mereka ; dan Allah melaknati mereka ; dan bagi mereka adzab yang kekal." (QS. al-Tawbah / 9 : 68).

⁵¹ Lihat *Fath al-Qadîr* IV : 430 ; *al-Munîr* XXIII : 54-55

Laknat di ayat ini juga bukan jenis kenikmatan fisik karena laknat tidak temui kepada tubuh-fisik manusia.

Oleh karena itu Ja far Subhani menulis jika keridhaan Allah adalah jenis kelezatan aqliyyah (al-ladzzat al-aqliyyah) terbesar maka laknat Tuhan adalah penderitaan mental (al-alam al-aqliyyah) yang paling besar.⁸² Dari ayat ini dapat diketahui bahwa orang-orang munafik dan orang-orang kafir tidak saja disiksa dengan siksa-siksa fisik didalam neraka tetapi juga lebih sengsara merkapun dikepung penderitaan-penderitaan rohani karena amal jelek mereka sendiri ketika hidup di dunia.

- (3) "Dan berkatalah orang-orang yang mengikuti : "Seandainya kamu dapat kembali (ke dunia), pasti kami akan berlepas diri dari mereka, sebagaimana mereka berlepas diri dari Kami."

Demikianlah Allah memperlihatkan kepada mereka **amalnya menjadi esalan** bagi mereka : dan sekali-kali mereka tidak akan keluar dari api neraka." (QS. al-

Baqarah : 2 : 167) Derita rohani yang lain ditampilkan di ayat **ini, yakni pe-nyesalan. Sesal ini merupakan derita yang berat yang** mengenai jiwa dibanding dengan derita **-derita fisik. Mungkin karena itu juga hari akhir itu dinamakan juga hari penyesalan (yawm al-husrah)**.

- (4) Adanya keyakinan "melihat Allah" didalam syurga. Melihat Allah (liqa Allah) ini memang merupakan **masalah teologis yang berpolemik. Qur'an me-nunjukkan kemungkinan hamba untuk "melihat" Allah disurat al-Kahfi ayat 110.**⁸⁴ Sebagai berikut ; "Katakanlah sesungguhnya aku ini hanya

⁸² Ja far Subhani, al-Ilahiyyat II, h. 791

⁸³ Lihat QS. Maryam ayat 40

⁸⁴ Ayat-ayat yang juga membicarakan Liqa Allah terdapat dalam al-An'am : 31, 154 ; Yunus : 7, 11, 15, 45 ; al-Ankabut : 5, 23 ; al-Sajdah : 10, 3 dan Fushshilat : 5-4.

seorang manusia seperti kamu, yang diwahyukan kepadaku : "Bahwa sesungguhnya Tuhan kamu itu adalah Tuhan Yang Maha Esa". Barang siapa mengharap perjumpaan dengan Tuhannya maka hendaklah ia mengerjakan amal yang shaleh dan janganlah ia mempersekutukan seorangpun dalam beribadat."

Melihat Allah ini oleh sebagian teolog dipahami dengan melihat secara inderawi. Penafsiran seperti ini berarti menganggap Allah itu berjisim, karena Ia bisa diindera. Sesuatu yang dapat diindera dengan mata maka ia mesti bersifat fisik. Dan Allah, tentu saja tidak berjisim karena Allah tidak tersusun dari material-fisik. Oleh sebab itu "melihat" Allah disini adalah bersifat ruhaniyah. Jadi musyahadah-nya bukan musyahadah jasmaniyah melainkan musyahadah qalbiyah wa aqliyyah.

Dari ayat-ayat Al Qur'an yang dikemukakan diatas dapat disimpulkan bahwa Al Qur'an membenarkan adanya kebangkitan jasad dan kebangkitan jiwa "roh" secara serentak tetapi menolak pandangan yang hanya menerima salah satu diantara keduanya. Argumenasi yang ditampilkan Al Qur'an tentang kebangkitan disini bersifat jelas, nasional, bukan merupakan simbolisasi atau alegori dan justru kebangkitan tubuh -- jiwa ini disajikan dalam Al Qur'an sebagai sebuah peristiwa natural sehingga Fazlur Rahman menyatakan :

"Seperti didalam menciptakan peredaran api dari kayu-kayuan yang hijau Allah dapat membuat mati dan hidup secara bergantian. Hal ini terbukti dari kenyataan bahwa dia menciptakan terang dan gelap, siang dan malam yang saling berganti seperti yang diperbuatnya sehubungan dengan kebangkitan dan kejatuhan bangsa-bangsa. Jika kedua fenomena terakhir

ini adalah "natural" sehingga tidak perlu kita permasalahan, maka fenomena-fenomena kebangkitan kembali dan penciptaan model-model kehidupan yang baru harus pula kita pandang sebagai kenyataan yang "natural".⁶⁵

Argumentasi yang mengintroduksikan kebangkitan jasad semata atau kebangkitan ruhani saja sadar atau tidak sadar, dimotivisir oleh gagasan dualisme raga – jiwa secara radikal yang sebagaimana dikatakan Rahman, di tolak oleh Al Qur'an. Raga memang berbeda dengan jiwa, tetapi ia bukan ... terpisah secara eksklusif dari jiwa karena manusia adalah persenyawaan antara tubuh dan jiwa secara serentak. Oleh sebab itulah Rahman menyatakan analisis para filsuf yang hanya mengakui akhirat sebagai fenomena spiritual an sich memiliki kesenjangan antara dengan keterangan harfiyah Al Qur'an.⁶⁶ Kebangkitan tubuh – jiwa dengan demikian adalah format kebangkitan manusia kelak, sebagaimana Al Qur'an telah mengemukakannya secara final.

⁶⁵ Fazbur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, h. 171

⁶⁶ Periksa Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, h. 259-260.