

Mendialogkan Hermeneutika Doa dalam Kisah Ibrāhīm dan Mūsā

Mohammad Anwar Syarifuddin dan Jauhar Azizy
Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
ma_syarifuddin@yahoo.com dan *johar_id@yahoo.com*

Abstract: *Taking hermeneutical approaches, the present research tries to provide a new form of Qur'ānic interpretation of supplications comprised within the history of Abraham and Moses. Two ways to be conducted in this research: first, to apply Hirsch's hermeneutics theory in reconstructing meanings as found in classical tafsir. Second, to excavate significances of the supplication verses on the basis of their validly verbal meanings. This last attempt is to apply some reconciliatory theses of Palmer's "hermeneutics manifesto" to enliven meanings.*

Keywords: *Hermeneutic of the Qur'ān, Theory of holy scripture interpretation, Verses of supplication, History of the prophets.*

Abstrak: *Tulisan ini berupaya menyajikan sebuah produk baru tafsir atas ayat-ayat doa dalam kisah Nabi Ibrāhīm dan Mūsā. Ada dua langkah yang dilakukan dalam penelitian ini: pertama menerapkan teori hermeneutika E.D. Hirsch Jr. untuk menelusuri rekonstruksi maknanya sebagaimana tersaji dalam literatur tafsir klasik Islam. Kedua, menggali signifikansi kekinian ayat-ayat doa berlandaskan pada makna verbal yang dianggap valid tersebut. Upaya kedua ini mengaplikasikan beberapa tesis rekonsiliatif dalam "manifesto hermeneutika" Richard E. Palmer.*

Katakunci: *Hermeneutika al-Qur'ān, Teori penafsiran kitab suci, Ayat-ayat doa, Sejarah nabi-nabi.*

Pendahuluan

Upaya memahami al-Qur'an sebagai sebuah teks dalam iklim kajian keislaman kontemporer akan bersinggungan dengan disiplin ilmu hermeneutika, yang dipahami tidak saja sebagai teori penafsiran dalam pengertian klasiknya, tetapi juga dalam karakter perkembangan mutakhirnya sebagai kerangka kerja falsafi maupun kritik.¹ Dalam perkembangan disiplin ilmu hermeneutika dari masa ke masa kondisi-kondisi pemahaman manusia diperdebatkan dan diperselisihkan.² Persoalan utamanya adalah tentang makna yang menyodorkan pertentangan apakah bisa didapatkan secara obyektif sesuai keinginan pengarang ataukah diserahkan sepenuhnya kepada para pembacanya? Di sini, kontroversi panjang yang terjadi antara Emilio Betti dan Hans Georg Gadamer pada dekade 1960-an membuat polarisasi aliran-aliran hermeneutika pada pertentangan antara penganut faham hermeneutika obyektif yang bersifat rekonstruktif dan kelompok subyektifis yang membangun paradigma penafsiran yang bersifat konstruktif. Dilema ini menegaskan perlunya pendekatan rekonsiliatif, terutama ketika hermeneutika diaplikasikan ke dalam kajian al-Qur'an agar bisa mendapatkan jalan tengah metodologis bagi rentang permasalahan yang terjadi.

Penelitian ini difokuskan pada ayat-ayat doa dalam al-Qur'an dengan beberapa alasan mendasar. Doa menempati aspek penting dalam kajian agama, ketika batas-batas kemampuan kemanusiaan bersinggungan dengan campur tangan kekuasaan Tuhan. Ketika manusia beragama menyeru dan memanggil Tuhan dalam doanya, maka terkabulnya doa merupakan wujud campur tangan Tuhan mengurai kesulitan yang dihadapi jalan sejarah manusia. Doa menandai batas akhir ikhtiar manusia dan menjadi momentum pembebasannya, ketika Tuhan mengabulkan permohonan seorang hamba dengan memberi solusi bagi kesulitan yang dihadapi.

Penelitian ini akan membahas bagaimana kitab-kitab tafsir yang ada menggambarkan makna ayat-ayat doa yang diungkapkan baik oleh Nabi Ibrāhīm maupun Mūsā sebagaimana dikisahkan dalam al-Qur'an?, dan bagaimana teori-teori hermeneutika modern memberi ruang bagi upaya menggali signifikansi ayat-ayat tersebut bagi kepentingan peradaban umat manusia masa kini sebagai bagian dari

salah satu upaya penafsiran baru?

Penelitian ini bertujuan menginventarisasi lafaz-lafaz doa dalam dinamika sejarah dakwah para nabi yang tercatat dalam kisah Nabi Ibrāhīm dan Mūsā dalam al-Qur'ān, dengan mengungkap kandungan maknanya sebagaimana termaktub dalam khazanah karya-karya tafsir al-Qur'ān, dan kemudian menggali signifikansi kekinian ayat-ayat doa di atas landasan makna yang dianggap valid tersebut. Dengan menyertakan telaah kritis hermeneutika, maka penelitian ini berupaya memadukan khazanah keilmuan tradisional Islam dengan teori-teori interpretasi modern. Pada akhirnya, penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi ilmiah bagi temuan-temuan baru di bidang metodologi dan sekaligus produk penafsiran al-Qur'ān melalui kerangka kerja penafsiran susastra modern dalam iklim kajian keislaman yang bersifat terbuka dan inklusif.

Manifesto Hermeneutika Palmer

Penafsiran al-Qur'ān terus mengalami perkembangan dari waktu ke waktu. Beragam metode dan pendekatan ditawarkan oleh para sarjana Muslim dan pengaji al-Qur'ān, bahkan juga kelompok sarjana non-Muslim, untuk terus menafsirkan pesan-pesan al-Qur'ān. Tugas penafsiran dalam pendekatan hermeneutika, selain merekonstruksi makna, adalah mengupayakan capaian-capaian tentang kemanfaatan teks-teks lama bagi para pembaca yang hidup saat sekarang ini. Penelitian ini berupaya menelurkan sebuah produk baru tafsir yang bersifat rekonsiliatif, yaitu tidak saja menekankan pentingnya rekonstruksi makna bagi teks-teks ayat suci sesuai dengan intensi pemilik kalamnya, tetapi juga mampu menghidupkan makna pesan-pesan Tuhan itu dengan menggali bentuk-bentuk signifikansi kekinian dari makna-makna itu.

Hermeneutika yang dimaksudkan dalam judul penelitian ini merujuk pada makna generiknya, yaitu teori penafsiran, yang di atasnya disusun kerangka kerja metodologis penafsiran teks kitab suci, yaitu al-Qur'ān. Di sini, konsep pemilahan antara makna dan signifikansi merujuk pada metodologi penafsiran E.D Hirsch Jr., yang membedakan *meaning* sebagai makna verbal yang dimaksudkan oleh pengarang, dan *significance* sebagai *meaningfulness* atau kemanfaatan

makna itu untuk pembacanya pada saat yang berbeda. Dari sisi tinjauan ini, menurut Hirsch, makna dan signifikansi menjadi dua hal yang berlainan satu dengan lainnya. Makna verbal akan tetap melekat dan tidak berubah, sedangkan signifikansi akan senantiasa berubah sesuai dengan elemen sekunder yang menghubungkannya, seperti figur penilai, situasi, konsep, dan lain-lain.³

Teori Hirsch yang merupakan kerangka kerja operasional dari aliran hermeneutika rekonstruktif bukanlah satu-satunya teori penafsiran yang akan dipakai dalam penelitian ini. Alasannya, karena Hirsch memandang hermeneutika lebih bernilai filologis dengan menempatkan tujuan terpenting penafsiran obyektifnya sebagai logika validasi agar makna verbal menjadi jelas, dan bukan pada ditemukannya “signifikansi” sebagai sebuah ungkapan bagi kemanfaatannya bagi para pembaca pada era sekarang ini. Dengan kata lain, rekonstruksi makna diperlukan untuk dijadikan landasan berpijak, ketika langkah penafsiran yang lebih konstruktif dilakukan untuk menggali signifikansi kekinian. Di sini, beberapa tesis dalam manifesto hermeneutika Richard E. Palmer dipakai guna memoderasi kesenjangan (*gap*) antara pemahaman kalangan pengikut aliran hermeneutika obyektif seperti Betti ataupun Hirsch dan aliran subyektif seperti pada dialektika Gadamer maupun pengikut aliran *New Hermeneutic*. Manifesto hermeneutika Palmer menyetengahkan lebih kurang 30 tesis tentang hermeneutika yang lahir dari sengit pertentangan dalam aliran-aliran hermeneutika pada dekade 1960-an. Di sini, Palmer menegaskan konsepnya tentang “pengalaman hermeneutis” dengan mengungkapkan perlunya kesadaran sejarah dalam penafsiran susastra. Ia menyatakan bahwa kesusastraan secara intrinsik bersifat historis, dan oleh karenanya tugas interpretasi adalah untuk menjembatani jarak dalam sejarah. Tujuan dari tesis Palmer tersebut adalah untuk menjembatani kesenjangan antara dua pandangan yang saling berseberangan dalam kritik sastra Amerika: antara kaum formalis di satu sisi, dan kaum antiquarian di sisi lain.⁴ Menurut Palmer, kaum formalis lebih menitikberatkan momen pertemuan estetik dalam sastra secara fundamental pada bentuk (*form*), sehingga sifat pertemuannya statis, menjadi kategori yang tak berwaktu, dan karakter historisnya kemudian menjadi hilang.

Sebaliknya, kaum antiquarian tidak berupaya menransformasi penafsiran susastranya pada analisis formal (bentuk), tetapi dengan tetap berupaya memahami karya sastra dalam diri dan zamannya sendiri saja. Jadi, baik faham kaum antiquarian yang lebih mengeksplorasi masa lalu, ataupun pandangan kaum formalis dengan mereduksi karya sastra ke dalam dinamika bentuknya sama-sama tidak menunjukkan kesadaran historis yang otentik.

Untuk mengatasi masalah itu, Palmer menegaskan tesisnya bahwa karya sastra secara intrinsik bersifat menyejarah. Konsep ini dapat dijelaskan bahwa dalam memahami literatur, seseorang harus merujuk pandangan yang dibentuk secara historis oleh diri dan dunianya. Di sinilah bentuk-bentuk intensi, prakonsepsi, dan cara pandang yang dimiliki seseorang memang diwarisinya dari masa lalu. Oleh karena itu, seseorang pada kenyataannya bergerak dan berada di dalam dunia yang secara historis dibentuk oleh pemahamannya sendiri. Jika ia kemudian membaca karya sastra, maka karya sastra itu akan menampilkan sebuah “dunia” lain. Dunia ini tidak sepenuhnya terputus dengan dunia yang dimiliki seseorang yang menjadi pembaca karya itu, tetapi sebaliknya untuk bisa “mengalami” gubahan karya sastra itu secara apa adanya, maka seseorang harus menemukan pemahamannya sendiri secara mendalam. Dengan cara itu, ia akan terus menambah dan meningkatkan pemahaman bentuk sejarahnya. Menurut Palmer, membaca sebuah karya sastra yang hebat adalah dengan benar-benar mengalaminya secara historis. Itulah maksud dari tesis Palmer bahwa karya sastra secara instrinsik bersifat menyejarah.

Bertumpu pada tesis di atas, Palmer merumuskan tesis lain dalam manifesto hermeneutiknya, bahwa tugas interpretasi, kemudian, adalah untuk menjembatani jarak sejarah. Pernyataan ini dapat dijelaskan sebagai berikut: ketika menafsirkan teks yang berasal dari masa lalu, maka sang penafsir tidak lantas mengosongkan benaknya, atau sepenuhnya meninggalkan masa kininya. Ia justru mengambil naskah itu bersamanya, dan menggunakannya untuk memahami pertemuan dialektis antara horison dirinya dengan horison karya sastra yang dibacanya. Gagasan tentang rekonstruksi sejarah atau mengetahui masa lampau di dalam dirinya semata-mata adalah mitos

romantik, yang tidak lain adalah sebuah kemustahilan, sebagaimana halnya gagasan tentang “interpretasi tanpa presupposisi” (atau dapat dijelaskan sebagai upaya menafsirkan sesuatu tanpa disertai dengan prakonsepsi di dalam pikiran mufassirnya). Menurut Palmer, tidak ada hal yang bersifat tiba-tiba semacam itu. Seperti dalam penafsiran teologi dan hukum, penafsiran susastra harus berkaitan dengan masa kini, jika tidak maka teks itu akan mati. Di sinilah arti penting hermeneutika konstruktif dalam mengatasi problematika tafsir, ketika penafsiran yang ideal diharapkan dapat menghidupkan kembali teks yang telah mati terkubur dalam kubangan sejarahnya.

Dalam kesusastraan, sesuatu yang tidak bisa dikaitkan dengan masa sekarang sama saja dengan kematian. Di sini, tugas interpretasi dalam beberapa kasus adalah untuk mengambil apa yang nampak mati dan untuk menunjukkan keterkaitannya dengan masa kini, yaitu horison ekspektasi masa kini dan dunia pemahaman sendiri yang terkini. Menyokong tesis P. Ricoeur mengenai demitologisasi yang diartikannya bukan sebagai membuang mitos, tetapi dengan menyadari bahwa kita harus melihat apa yang ada dalam mitos yang bermanfaat (*meaningful*), maka upaya demitologisasi ini menjadi tugas penafsiran sastra. Di sini, kesenjangan yang ada dalam jarak historis yang menjadi problem kesejarahan dalam penafsiran sastra hanya dapat diatasi ketika para penafsir masa kini menemukan kesadaran historis, sehingga mereka akan menyadari signifikansi dari upaya demitologisasi dalam kesusastraan.⁵

Jika Palmer menegaskan manifesto hermeneutiknya sebagai kritik untuk penafsiran sastra Amerika, maka kita bisa membawa konsep itu untuk pengayaan aplikatif dalam penafsiran kisah-kisah al-Qur’ān sebagai sebuah alat analisis dalam menjembatani pandangan kaum skripturalis -yang menjadikan kalimat al-Qur’ān tereduksi semata hanya pada universalitas makna harfiyah kalimat-kalimatnya, dan pandangan kaum substantialis- yang mereduksi makna hanya sebagai bagian dari romantisme sejarah masa lalu. Sudah waktunya kini untuk membangun metodologi penafsiran kisah-kisah al-Qur’ān di atas bangunan filologis yang tidak saja berupaya mencari makna objektif yang valid seperti diinginkan penuturnya, tetapi sekaligus juga untuk mendialogkan makna-makna itu dengan dinamika situasi

dan cakrawala pandang yang menyejarah, bukan saja terpaku pada masa kejadiannya, tetapi juga dengan horizon pembaca saat ini. Dengan begitu, pemahaman yang terbentuk benar-benar bersifat menyejarah baik dalam pembentukan maknanya, dan juga dalam menggali manfaat dan hikmahnya dalam dinamika pandangan para pembaca di sepanjang sejarahnya hingga kini.

Hermeneutika Riwayat dan *Ra'y*

Penelitian ini akan dilakukan melalui studi kepustakaan (*library research*) terhadap dua kitab tafsir: *Jāmi' al-Bayān fī Āy al-Qur'ān* karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 241 H) dan *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* karya 'Alī ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Syayḥī (w. 1341 M) yang dikenal dengan julukan al-Khāzin. Al-Ṭabarī mewakili mufassir periode klasik Islam yang menggunakan sumber penafsiran *bi-al-ma'tsūr* (riwayat), sedangkan al-Khāzin mewakili periode Abad Pertengahan yang menekankan sumber rasional (*bi-al-ra'y*).

Analisis penafsiran dimulai dengan menyeleksi makna-makna yang dapat diambil dari doa-doa yang diungkapkan oleh Nabi Ibrāhīm dan Mūsā dari dua sumber utama literatur tafsir di atas ke dalam tema-tema doa tertentu. Teori hermeneutika E.D. Hirsh Jr. diterapkan di tahap awal ini untuk merekonstruksi makna ayat dan doa yang ditafsirkan sesuai dengan intensi penuturnya. Dengan kata lain, sajian makna yang didapatkan melalui literatur tafsir baik melalui metode riwayat maupun analisis *ra'y* diharapkan dapat merekonstruksi “makna verbal” yang dapat dianggap valid untuk ayat-ayat tersebut.

Namun tidak berhenti pada pencapaian makna verbal yang valid melalui teori hermeneutika Hirsch, dua poin manifestasi hermeneutik Palmer tentang “perlunya kesadaran sejarah dalam penafsiran susastra untuk mengonsepsi pengalaman hermeneutis” dan “konsep susastra yang secara intrinsik bersifat historis” dijadikan pijakan untuk menuntaskan tugas interpretasi selanjutnya, yaitu untuk menjembatani jarak antara kenyataan masa lalu dengan kondisi masa kini yang dapat dicapai. Di sini, arti penting doa dan kejadian-kejadian yang menyertainya dalam kisah-kisah yang diungkapkan oleh al-Qur'ān tidak dibiarkan tenggelam begitu saja

dalam romantisme sejarah masa lalu yang membentuknya, atau terlalu mengikuti kecenderungan kaum formalistik dengan menetapkan maknanya secara universal.

Arti Penting Doa: Antara Rutinitas Ibadah dan Media Komunikasi dengan Tuhan

Doa secara etimologi berasal dari bahasa Arab, yaitu dari kata *da‘ā* - *yad‘ū* - *du‘ā’an* yang berarti memanggil, memohon, dan meminta. Kata “doa” juga dapat diartikan dengan permohonan atau permintaan (QS. al-A‘rāf/7: 55 dan al-Mu‘min/40: 60). Dalam al-Qur‘ān, kata “doa” memiliki beberapa pengertian: 1) Doa berarti ibadah (QS. 10:106; 13:14; 14:40), 2) Doa berarti meminta pertolongan atau istighātsah (QS. 2:23), 3) Doa berarti panggilan atau *nidā’* (QS. 2:171; 17:110; 24:63), 4) Doa berarti perkataan atau *qawl* (QS. 10:10).

Secara terminologi, doa diartikan dengan penyerahan diri kepada Allah dalam memohon segala yang diinginkan dan meminta dihindarkan dari segala kemudharatan.⁶ Ketika berdoa, seseorang sudah sepatutnya merasakan kelemahan dan kebutuhan di hadapannya (QS. 35:15). Orang berdoa sebaiknya disertai dengan hati yang ikhlas dan penuh kehadiran kepada Allah, yakni segala lafaz yang diucapkan dipahami dan direnungkan. Karena hanya kepada Allah seorang hamba menyembah dan memohon sesuatu (QS.1:5). Jadi, doa adalah permintaan dan permohonan kepada Allah untuk mendapatkan kemanfaatan atau dihindarkan dari kemudharatan.

Doa memiliki kedudukan yang penting dalam Islam. Doa merupakan suatu ibadah, bahkan doa adalah intisari ibadah.⁷ Ibadah tanpa diiringi dengan doa seperti buah tanpa isi, karena keseluruhan ibadah yang dilakukan oleh seorang Muslim pada hakikatnya adalah doa, harapan, permohonan, panggilan, ampunan, dan dzikir. Doa bernilai ibadah bila dilakukan semata-mata untuk memenuhi perintah Allah, “*ud‘ūni*” (berdoalah kepada-Ku). Jadi, apabila berdoa bukan karena memenuhi perintah Allah, doa itu tidaklah bernilai ibadah (QS. 40:60).

Doa juga merupakan penyerahan diri kepada Allah untuk penyelesaian suatu masalah. Seseorang hanya memohon kepada Allah, karena Dia-lah hakikat yang memiliki kebesaran, ketinggian,

kemuliaan, keagungan, dan mengabdikan segala permintaan hamba-Nya. Doa menjadi bukti bahwa manusia makhluk lemah yang membutuhkan Allah, zat yang memiliki sifat serba-Maha. Dengan demikian, doa merupakan langkah yang sama sekali tidak bisa diabaikan dalam menyerap, menghadirkan, dan mengalirkan energi spiritual ke dalam tubuh dan jiwa orang yang berdoa.⁸

Doa menjadi salah satu media komunikasi langsung antara hamba dengan Allah tanpa perantara. Karena itu, doa bersifat personal, rahasia, dan membatin. Doa tidak hanya merupakan ungkapan lisan, melainkan juga ungkapan batin seorang Muslim.⁹ Setiap Muslim akan merasakan pentingnya doa, terutama dalam rangka upaya mendekatkan diri kepada Allah. Doa akan menjadi pembeda antara orang-orang materialis dengan seorang Muslim yang memandang bahwa Allah pemilik langit dan bumi. Doa bukanlah usaha atau tempat pelarian apabila mengalami kegagalan, melainkan kebutuhan bagi setiap Muslim dan bernilai ibadah di hadapan Allah.

Klasifikasi Doa dalam Kisah-kisah al-Qur'ān

Doa dalam kisah-kisah al-Qur'ān dapat diklasifikasikan ke dalam 3 kategori doa:

Doa-doa dalam prediksi kehidupan mendatang, seperti doa *Aṣḥāb al-A'rāf* memohon tidak ditempatkan di neraka bersama dengan orang-orang zalim (QS. 7: 47), doa orang-orang yang beriman agar diberikan cahaya di sebelah kanan mereka di Hari Kiamat nanti (QS.66:8), doa ahli *lā ilāha illallāh* ketika mendapati nikmat yang diberikan Allah di surga (QS. 35:34-35), doa orang-orang yang bertaqwa kepada Allah yang bagi mereka dijanjikan surga (QS. 3:16).

Doa-doa dalam kisah tamsil al-Qur'ān, seperti doa *Aṣḥāb al-Kahf* agar diselamatkan dari raja yang zalim yang hendak membunuh mereka (QS.18:10), doa Bilāl ibn Rabbah, Khabbāb, dan Ṣuḥayb yang imannya masih lemah, namun seringkali mendapat gangguan dan hinaan dari kaum kafir Quraysy Makkah (QS. 23:109), doa *'ibādurrahmān* memohon dijauhkan dari siksa api neraka (QS. 25:65-66), doa hamba-hamba Allah yang beriman dan beramal saleh mengharapkan kebahagiaan hidup dan manisnya kehidupan keluarga (QS. 25:74), doa penduduk negeri Saba' kepada Allah agar

perjalanannya menjadi panjang sehingga mereka dapat memonopoli perdagangan dan mendapatkan keuntungan yang besar (QS. 34:19), doa orang-orang lemah di suatu daerah yang dikuasai orang-orang zalim (QS. 4:75).

Doa-doa dalam sejarah dakwah para nabi, di antaranya doa Nabi Muḥammad setelah mengalami kekalahan pada Perang Uhud memohon agar mendapatkan ampunan dosa dan memohon perlindungan dari orang-orang kafir (QS. 3:147), doa Nabi Nūḥ memohon ampunan untuk kedua orang tua dan kebinasaan orang zalim (QS. 71:28), doa Nabi Ibrāhīm memohon agar Makkah dijadikan negeri yang aman dan penduduknya diberikan rizki (QS. 2:126), doa Nabi Mūsā memohon pertolongan dan petunjuk Allah dari masalah yang membelitnya, serta agar dihindarkan dari bahaya (QS. 28:21,22,24).

Doa sebagai Elemen Pembebasan dalam Dinamika Dakwah para Nabi

Kisah para nabi atau rasul dalam al-Qur'ān banyak memberikan pelajaran dan hikmah bagi umat Islam, terutama mengenai doa. Kisah para nabi atau rasul senantiasa dipenuhi dengan doa dalam setiap kondisi, situasi, waktu, dan tempat. Para rasul tetap melakukan usaha lahiriah dengan tanpa lelah menyeru manusia ke jalan Allah. Jika pun mereka menemui jalan buntu atau kesulitan dalam dakwah, maka mereka memanjatkan permohonan kepada Allah melalui doa. Berdoa adalah bentuk kesadaran diri manusia akan keagungan Tuhan. Ketika ia dalam posisi terjepit dan tidak memiliki kuasa untuk melakukannya, maka hanya berdoa kepada Sang Maha Pencipta, Allah, segalanya bisa terjadi. Secara tidak langsung doa merupakan salah satu cara yang digunakan oleh para rasul untuk memecahkan masalah-masalah yang mereka hadapi.

Arti penting doa dalam kisah-kisah yang dituturkan di dalam al-Qur'ān adalah lantaran doa-doa itu memang menjadi salah satu elemen penentu bagi kelangsungan perjalanan dakwah mereka menyerukan ajaran tauhid. Nilai penting yang bersifat historis ini tentu saja mengisyaratkan pesan moral yang melampaui pentingnya nilai sejarah. Pesan moral ini tidak terkungkung oleh sempit ruang

dan usang waktu yang menandai kurun kejadiannya. Pesan-pesan moral ini perlu terus digali agar sejalan dengan prinsip relevansi ajaran al-Qur'an bagi setiap kurun waktu hingga akhir zaman.

Doa-Doa Nabi Ibrāhīm: Memerangi Paganisme dengan Kekuatan Tuhan

Kisah Nabi Ibrāhīm sarat dengan nilai-nilai keteladanan. Selain karena Ibrāhīm adalah seorang nabi yang gemar berdoa (*da'ā*), beliau adalah imam (QS. 2:124) dan teladan bagi umat yang datang sesudahnya (QS. 60:4). Doa-doa yang termuat dalam kisah Nabi Ibrāhīm juga menunjukkan bahwa beliau memiliki kesiapan diri yang sangat kuat untuk dipilih menjadi nabi. Bahkan, Nabi Ibrāhīm juga memiliki anak keturunan yang juga diangkat menjadi nabi dan rasul. Sebagai nabi, Ibrāhīm menunjukkan kualitas pribadinya yang ikhlas dan penuh tawakkul memenuhi perintah Allah, menunjukkan rasa syukur atas nikmat yang sudah diterima dan atas didengarkannya doa-doanya. Ketika Allah memerintahkannya membangun tempat ibadah, Nabi Ibrāhīm tidak lupa meminta kepada Allah agar ditunjuki tatacara ibadah yang benar agar ibadah yang dilakukannya diterima. Semuanya jelas dalam doa-doanya.

Nabi Ibrāhīm Meminta Hikmah

“Hikmah” menjadi kata kunci yang pertama kali diminta oleh Nabi Ibrāhīm, ketika tantangan utama dakwahnya kepada kaum Kaldān adalah perang melawan paganisme. Praktik pemujaan terhadap berhala menjadi agama yang diwarisi oleh penduduk kota Ur dari nenek moyang mereka. Fakta menarik dalam perang terhadap paganisme yang dilakukan oleh Nabi Ibrāhīm adalah bantahan terhadap ayahnya sendiri Azar yang berprofesi sebagai tukang pembuat patung. Keengganan ayah dan kaumnya untuk mengesakan Allah membuat Nabi Ibrāhīm menyimpulkan bahwa semua orang yang ingkar adalah musuhnya, dan ia hanya memiliki Allah sebagai teman. Dengan lebih memilih Allah, Nabi Ibrāhīm menunjukkan diri bahwa ia benar-benar kekasih-Nya (*khalīlullāh*). Dari sinilah konflik dengan ayah dan kaumnya bermula, yang kemudian menyeretnya pada perang terhadap paganisme.

Segala upaya sudah dilakukan Nabi Ibrāhīm untuk menyadarkan kekeliruan ayah dan kaumnya. Dalam keadaan tidak ada lagi cara jitu untuk menyebarkan dakwahnya, Nabi Ibrāhīm memohon diberikan hikmah. Dengan hikmah ini, Ia berharap bahwa dakwahnya menjadi lebih bisa diterima. Ia berdoa dalam QS. al-Syu‘arā’/26: 83-84,

Ya Tuhanku, berikanlah kepadaku pengetahuan dan masukkanlah aku ke dalam golongan orang-orang yang saleh, dan jadikanlah aku buah tutur yang baik bagi orang-orang (yang datang) kemudian.

Hukm yang diterjemahkan menjadi “hikmah” ditafsirkan oleh Al-Ṭabarī dengan arti kenabian (*nubūwah*).¹⁰ Sementara al-Khāzin mengutip pendapat Ibn ‘Abbās, mendefinisikan *ḥukm* sebagai “pengetahuan tentang larangan-larangan (*ḥudūd*) Allah dan aturan-aturan-Nya (*aḥkām*)”.¹¹ *Hukm* juga dimaknai “pengetahuan (*‘ilm*) dan pemahaman (*fahm*)”.¹² Pandangan terakhir ini agaknya merujuk Muqātil.¹³ Ketiga macam makna “hikmah” atau *ḥukm* dalam doa Nabi Ibrāhīm ini masing-masing memiliki kedekatan, karena baik *ḥudūd* maupun hukum-hukum Allah merupakan inti dari pengetahuan dan pemahaman yang diberikan kepada para nabi melalui wahyu.

Selain memohon “hikmah”, Nabi Ibrāhīm berdoa meminta agar dimasukkan ke dalam golongan *ṣāliḥīn*. Al-Ṭabarī memaknai doa ini sebagai kesiapan Nabi Ibrāhīm untuk menjadi rasul, seperti rasul-rasul sebelumnya.¹⁴ Al-Khāzin setuju dengan al-Ṭabarī bahwa *ṣāliḥīn* merujuk kelompok para nabi yang diutus sebelumnya. Ia menambahkan bahwa dengan status kenabian tersebut Nabi Ibrāhīm telah diberikan derajat yang tinggi.¹⁵

Selain menjadi rasul, Nabi Ibrāhīm juga menginginkan dirinya memiliki reputasi baik sesudah kematiannya. Al-Ṭabarī menafsirkan doa ini, “Jadikanlah aku pengingat (*dzikr*) yang baik bagi umat manusia, pujian yang bagus (*tsanā’an ḥasanan*), dan tetap langgeng (*bāqī*) bagi mereka yang datang setelah masaku.”¹⁶ Al-Khāzin memberi penjelasan yang hampir persis sama¹⁷ seraya menyimpulkan bahwa Allah mengabulkan permohonan Nabi Ibrāhīm ini dan menjadikan semua agama mengikutinya dan memberikan pujian untuknya.¹⁸

Signifikansi kekinian dari doa ini relevan bagi siapa saja yang mengharapkan Allah membukakan hatinya untuk menerima

anugerah hikmah dan pengetahuan-Nya. Bukan lagi mengharapkan status nubuwah dan risalah karena keduanya telah tertutup, tetapi harapan untuk mendapatkan derajat mulia seperti maqam para nabi dan rasul. Ketinggian derajat itu dapat dicapai melalui raihan ilmu pengetahuan, karena Allah sendiri menjamin akan meninggikan derajat orang yang beriman dan berilmu (QS. 60:11). Dengan dasar iman, bekal hikmah dan ilmu pengetahuan, Allah memberi jalan bagi orang-orang yang beriman dan beramal saleh untuk menjadi pemimpin umat yang maju. Sama seperti Nabi Ibrāhīm yang dikenang sebagai buah tutur baik selamanya, pemimpin teladan dan penyebar ilmu pengetahuan juga akan dikenang oleh orang-orang yang hidup sesudah masanya.

Nabi Ibrāhīm Meminta Anak yang Saleh

Jika dalam doa sebelumnya dalam QS. al-Syu‘ārā’/26:83-93 Nabi Ibrāhīm meminta kesalehan untuk dirinya, maka dalam doanya dalam QS. al-Şaffāt/37:100 beliau memohon agar dikaruniai anak keturunan yang saleh.

Ya Tuhanku, anugerahkanlah kepadaku (anak-anak) yang termasuk golongan orang-orang yang saleh.

Ditinjau dari alur kisah dan konteks pemaparannya dalam al-Qur’ān, doa ini ditempatkan setelah Nabi Ibrāhīm berselisih dengan ayahnya dan kaumnya yang menolak beriman. Bahkan mereka kemudian telah berupaya untuk membakarnya, namun Allah menyelamatkan Nabi Ibrāhīm lalu berkata, “Sungguh aku akan pergi kepada Tuhanku. Dia akan memberi petunjuk kepadaku.” Ibn Jarīr Al-Ṭabarī menafsirkan momentum ini sebagai peristiwa hijrah Nabi Ibrāhīm dari negeri tempat kaumnya tinggal menuju Tuhan. Al-Ṭabarī menyebut negeri yang menjadi tujuan hijrahnya dengan istilah “tanah suci” (*al-ard al-muqaddasah*). Maksud hijrah di sini, menurut al-Ṭabarī adalah beliau menjauh dari ayah dan kaumnya dan mengasingkan diri (*‘uzlah*) untuk beribadah kepada Allah.¹⁹ Pandangan ini pun disetujui oleh al-Khāzin, yang memberikan tafsiran lebih lanjut bahwa ketika Nabi Ibrāhīm tiba di tanah suci itulah, beliau kemudian memanjatkan doa kepada Allah agar dikaruniai seorang anak yang saleh.²⁰

Perbedaan tafsir tentang siapa anak saleh yang dimaksud oleh Nabi Ibrāhīm dalam QS. al-Ṣāffāt/37:100 memang menjadi polemik yang tidak saja berakar dari analisis struktur bahasa, tetapi juga pada temuan fakta sejarah yang variatif, sehingga menyusahkan proses verifikasi maknanya. Proses tafsir juga telah merambah wilayah lain yaitu sentimen ras dan aspek politik. Secara komparatif, penafsiran al-Ṭabarī cenderung memaknai anak ini dengan Ishāq, sebagaimana disebut dalam banyak riwayat tafsir dalam sumber-sumber biblikal Yahudi dan Kristen.

Al-Khāzin sedikit berbeda. Karakter tafsirnya merupakan campuran antara gaya penafsiran riwayat—yang juga banyak memakai sumber-sumber Isrāʿīliyāt—dan analisis sastra, sehingga ia cenderung menyebut bahwa anak tersebut adalah Ismāʿīl. Penulis setuju dengan pendapat kedua yang mengatakan bahwa anak tersebut adalah Ismāʿīl, namun dengan cara dan alasan yang sedikit berbeda. Menurut hemat penulis, pokok kerumitan misteri tentang siapa anak saleh ini akan bisa sedikit terkuak jika kita menggunakan kronologi kisah Nabi Ibrāhīm dalam QS. al-Ṣāffāt mulai ayat 83 hingga ayat 113, dengan menjadikannya sekuel cerita berurut. Dengan begitu, kita akan sampai pada kesimpulan bahwa Ishāq baru akan lahir setelah berakhirnya peristiwa penyembelihan. Jika al-Khāzin menyebut jarak usia Ishāq dan Ismāʿīl tiga belas tahun,²¹ maka temuan ini sangat sesuai dengan informasi al-Qurʿān yang menyebut Ismāʿīl telah mencapai masa akil baligh pada saat ia dikurbankan.

Signifikansi kekinian doa ini relevan untuk siapa saja yang menginginkan Allah memberinya putra dambaan hati yang taat. Doa ini telah dicontoh oleh Nabi Zakariyyā, yang permohonannya dikabulkan Allah dengan kelahiran Nabi Yaḥyā. Doa memohon dikaruniai anak yang saleh dalam kisah Nabi Ibrāhīm dan Zakariyyā mengajarkan kepada kita bahwa tidak ada hal yang mustahil bagi Allah, sebagaimana Ia bisa memberikan keturunan bagi mereka berdua yang telah tua renta dan bahkan isteri mereka pun mandul. Ketulusan doa yang dipanjatkan, dan yang lebih penting lagi izin dan perkenan Allah, telah dapat membalikkan semua persangkaan, ketika suatu hal dirasakan mustahil, berubah menjadi mungkin terjadi atas izin dan perkenan Allah.

Kemakmuran Makkah

Isi QS. Ibrāhīm/14: 35-37 adalah doa Nabi Ibrāhīm memintakan keamanan kota Makkah dan kemakmuran penduduknya,

Ya Tuhanku, jadikanlah negeri ini (Makkah), negeri yang aman, dan jauhkanlah aku beserta anak cucuku dari menyembah berhala. Ya Tuhanku, sesungguhnya berhala-berhala itu telah menyesatkan kebanyakan manusia, maka siapa yang mengikuti (agama)-ku, maka sesungguhnya ia termasuk golonganku, dan siapa yang mendurhakai (agama)-ku, maka sesungguhnya Engkau Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Ya Tuhan kami, sesungguhnya aku telah menempatkan sebahagian keturunanku di lembah yang tidak mempunyai tanam-tanaman di dekat Baytullāh yang dihormati. Ya Tuhan kami (yang demikian itu) agar mereka mendirikan salat, maka jadikanlah hati sebagian manusia menyenangkan mereka dan berilah mereka rizki dari buah-buahan, mudah-mudahan mereka bersyukur.

Doa ini menandai awal kedatangan Nabi Ibrāhīm di tanah Haram, ketika beliau dan keluarganya mendapati Makkah yang tidak terdapat apa-apa yang bisa dijadikan sandaran hidup. Hājar bahkan berbalik mengikuti Nabi Ibrāhīm yang tengah berjalan pulang ke negeri Syām, “Apakah Allah benar-benar memerintahkan ini?” Ketika Nabi Ibrāhīm menjawab, “Ya!”, barulah Hājar berhenti. Nabi Ibrāhīm berusaha tidak menoleh ke belakang dan terus menerus hanya mengucapkan doa ini.²²

Jika ditarik untuk konteks dan kepentingan yang lebih umum, maka doa Nabi Ibrāhīm ini patut dicontoh oleh para pemimpin negeri yang menghendaki keamanan negeri yang diperintahnya dan kemakmuran penduduknya. Kemakmuran di sini jelas dimaksudkan sebagai kemakmuran material, seperti diumpamakan dengan ketersediaan air dan buah-buahan. Negeri yang tercukupi kebutuhan hidup penduduknya akan dapat bertahan hidup sangat lama, seperti Makkah yang tetap hidup hingga kini. Tetapi kemakmuran material saja belumlah cukup, maka jika ingin mencontoh Makkah sebagai model, para pemimpin masa kini dapat mencontoh kemakmuran Makkah yang menjadi tempat ziarah dan keberkahan sebagai tempat suci. Keberadaan masjid sebagai rumah Allah di bumi perlu diperhatikan agar keberkahan spiritual sebuah kota di mana masjid itu

dibangun tetap terjaga, dan penduduknya juga tetap taat menunaikan ibadah. Dengan begitu orang-orang bisa tetap datang berziarah yang akan terus menopang kemakmuran penduduknya.

Sikap Ikhlas dan Tawakkul Memenuhi Perintah Allah

Isi QS. Ibrāhīm/14: 38 adalah doa Nabi Ibrāhīm ketika berjalan pulang menuju Syām setelah diperintahkan untuk meninggalkan Nabi Ismā‘il dan isterinya Hājar di Makkah,

Ya Tuhan kami, sesungguhnya Engkau mengetahui apa yang kami sembunyikan dan apa yang kami nyatakan, serta tidak ada sesuatu pun yang tersembunyi bagi Allah, segala yang ada di bumi maupun di langit.

Al-Khāzin menafsirkan doa ini sebagai bentuk dan sikap tawakkul Nabi Ibrāhīm. Satu hal yang disembunyikan adalah kesedihan yang ia rasakan ketika harus berpisah dengan Nabi Ismā‘il dan ibunya, apalagi beliau menempatkan mereka di *wādī* yang tidak berpohon. Nabi Ibrāhīm hanya menampakkan tangis (*bukā*).²³ Sedangkan al-Ṭabarī menafsirkan ayat ini sebagai bentuk keridaan Allah terhadap rasa cinta Nabi Ibrāhīm kepada Allah agar kelak putranya menjadi anak yang taat kepada Allah, serta ikhlas beribadah hanya kepada-Nya sebagaimana ketaatan dan keikhlasan dirinya beribadah.²⁴

Signifikansi doa ini relevan bagi mereka yang terpaksa harus terpisah dan meninggalkan keluarga karena harus pergi ke tempat jauh untuk menuntut ilmu atau menjalankan tugas kemanusiaan, dakwah, atau bahkan tuntutan pekerjaan, atau karena niat ibadah seperti berhaji. Keikhlasan yang ditunjukkan dengan sikap menerima kondisi sulit diharapkan bisa mendatangkan kemaslahatan bagi yang menjalani, juga keluarga yang ditinggalkan.

Ungkapan Syukur atas Terkabulnya Doa

Isi QS. Ibrāhīm/14:39-41 adalah ungkapan syukur, pujian kepada Allah atas perkenan-Nya mendengarkan doa-doa,

Segala puji bagi Allah yang telah menganugerahi bagiku di hari tuaku Ismā‘il dan Ishāq. Sesungguhnya Tuhanku benar-benar Maha Mendengarkan doa. Ya Tuhanku, jadikanlah aku dan anak keturunanku orang-orang yang tetap mendirikan salat.

*Ya Tuhan kami, terimalah permohonan (dan ibadah) kami.
Ya Tuhan kami, ampunilah aku dan kedua orang tuaku, serta
orang-orang mu'min pada hari dilaksanakannya penghitungan.*

Nabi Ibrāhīm merasa perlu bersyukur atas diperkenankan doa-doanya oleh Allah. Di sini, nampak juga bahwa di masa tuanya²⁵ ia sangat sadar bahwa ia memiliki kewajiban ibadah sebagai manusia. Dengan kata kunci *kibar* (masa tua) dan digabungkannya penyebutan Nabi Ismā'īl dan Ishāq, al-Khāzin menduga bahwa doa ini dipanjatkan berbarengan dengan kabar gembira yang didapatkan Nabi Ibrāhīm dengan kabar kehamilan isterinya Sārah yang diberi anugerah putra oleh Allah, yaitu Ishāq.

Menimbang manfaat doa ini untuk kita yang hidup sekarang, redaksi doa ini dapat dicontoh oleh siapa saja yang mengharapkan anak keturunannya kelak menjadi ahli ibadah yang taat, sekaligus diterima amalan ibadah mereka; dengan begitu, sebagai orang tua ia telah dianggap berhasil mencetak generasi yang saleh (*dzurriyah tayyibah*). Dengan terciptanya generasi yang saleh, maka kelak baginya akan mengalir pahala atas amalan kebaikan yang dilakukan anak dan keturunannya tersebut.

Membangun Tempat Ibadah

Isi QS. 2: 126-128 adalah doa Nabi Ibrāhīm dan Ismā'īl ketika kedua mereka diperintahkan membangun Ka'bah,

*Ya Tuhan kami, jadikanlah kami berdua orang-orang yang
berserah diri kepada Engkau, dan jadikanlah sebagian dari
anak keturunan kami umat yang berserah diri kepada Engkau
(pula). Tunjukilah kami tata cara dan tempat-tempat haji, serta
terimalah taubat kami. Sesungguhnya Engkau Maha Penerima
taubat lagi Penyayang. Ya Tuhan kami, utuslah untuk mereka
seorang rasul dari kalangan mereka, yang akan membacakan
kepada mereka ayat-ayat-Mu, dan mengajarkan kepada
mereka al-Kitāb dan al-Hikmah, serta menyucikan mereka.
Sesungguhnya Engkau Mahakuasa lagi Mahabijaksana.*

Doa ini menunjukkan kedatangan Nabi Ibrāhīm pada periode selanjutnya di kota Makkah, ketika ia diperintahkan membangun Ka'bah bersama putranya, Nabi Ismā'īl. Nabi Ibrāhīm menerima perintah untuk membangun Ka'bah dengan ikhlas, seraya memohon

kekuatan iman dan petunjuk Allah. Dengan bekal itu, Ibrāhīm memanjatkan harapan pekerjaan membangun Ka'bah tersebut dapat diterima sebagai amal. Ia juga berharap agar keturunannya kelak bisa meneladani dirinya dan puteranya, Nabi Ismā'īl, dengan tetap berserah diri dan taat beribadah kepada Allah.

Berbeda dari pengalaman pertama yang mendapati Makkah masih berupa wadi tak berair dan tak bertanaman, kali ini Nabi Ibrāhīm nampak yakin bahwa keamanan Makkah tidak lagi mengkhawatirkan. Redaksi doanya pun berubah lebih umum, ketika ia mengharap Makkah menjadi negeri yang aman (*baladan āminan*) seperti negeri-negeri lain. Menurut al-Khāzin, rasa ketidak-khawatiran inilah yang membedakan doa kali ini dari doa serupa pada QS. 14: 35.²⁶

Analogi dalam doa Nabi Ibrāhīm ini bisa dicontoh oleh siapa saja yang tengah memulai sebuah proyek pembangunan rumah ibadah, baik itu masjid, musalla, atau bangunan lain untuk kepentingan ibadah. Kita bisa mencontohnya dengan memanjatkan lafaz doa yang sama seperti yang dilakukan oleh Nabi Ibrāhīm dan Ismā'īl. Dengan doa tersebut, kita berharap agar upaya pendirian rumah ibadah dapat diterima sebagai amal saleh, serta bangunannya kelak bisa memberikan manfaat secara langgeng dan fungsinya bisa berjalan sebagai wujud ketaatan manusia kepada Allah. Begitu juga agar tempat ibadah tersebut bisa tetap ramai dikunjungi oleh generasi mendatang.

Berserah Diri: Menghindari Fitnah dan Meminta Ampunan

Isi QS. 60:4-5 adalah ungkapan tawakkul Nabi Ibrāhīm setelah berselisih dengan kaumnya dan ayahnya,

Ya Tuhan kami hanya kepada Engkaulah kami bertawakkul dan hanya kepada Engkaulah kami bertaubat dan hanya kepada Engkaulah kami kembali. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau jadikan kami (sasaran) fitnah bagi orang-orang kafir, dan ampunilah kami ya Tuhan kami. Sesungguhnya Engkaulah yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Sikap *tawakkul* dianjurkan ketika kita menghadapi beragam rintangan dalam berusaha menggapai keridaan Allah. Doa ini menjadi tanda bahwa Nabi Ibrāhīm menyerahkan persoalan yang berada di luar jangkauannya. Beliau berlepas diri dari sikap penolakan orang-

orang kafir terhadap ajakan dan seruannya. Tugas rasul hanyalah menyampaikan. Ketika dakwah menemui kebuntuan, maka urusan selanjutnya diserahkan kepada Allah.

Doa ini menegaskan Allah sebagai satu-satunya tempat kembali. Allah menjadi sandaran satu-satunya bagi setiap orang beriman dalam meminta pertolongan. Dalam doa ini, tidak cukup Nabi Ibrāhīm menyatakan berlepas diri dari orang-orang yang enggan mengikuti seruan dakwahnya, tetapi beliau juga meminta kepada Allah agar dijauhkan dari fitnah orang-orang kafir. Al-Ṭabarī memaknai doa ini agar pelakunya tidak ditimpakan adzab lantaran kelakuan mereka yang enggan beriman.²⁷ Sementara permohonan ampun diartikan sebagai permintaan agar Allah menutup dosa-dosa Nabi Ibrāhīm dan pengikutnya yang beriman dengan memberi maaf dan ampunan.²⁸

Doa ini, meski konteksnya diungkapkan oleh Nabi Ibrāhīm sebagai ungkapan tawakkul dan berserah diri dari upaya dakwahnya yang menemui jalan buntu, namun isi kandungannya bersifat universal dan dapat dicontoh siapa saja yang menghadapi kebuntuan dalam menemukan solusi bagi usaha dan aktivitas yang dilakukannya. Tawakkul adalah berusaha dan berdoa, dengan menyerahkan hasil dari semua usaha yang dilakukannya kepada Allah sebagai pemilik urusan. Ini merefleksikan inti tauhid, Allahlah satu-satunya penolong dan pemberi keputusan.

Doa-doa Nabi Mūsā Meminta Dibebaskan dari Kezaliman

Jika Nabi Ibrāhīm berperang melawan paganisme kaumnya dengan membawa kekuatan Tuhan, maka dakwah Nabi Mūsā di Mesir adalah peperangan melawan kezaliman dan ketidakadilan. Doa Nabi Mūsā diawali dengan meminta ampun ketika mendapati dirinya terjerembab ke dalam kezaliman (QS. 28: 16), beliau pun bertaubat untuk tidak lagi berbuat zalim dengan membantu orang yang berbuat dosa (QS. 28:17). Namun drama pertaubatan membawanya kepada konsekuensi serius ketika Nabi Mūsā merasa terancam jiwanya, sehingga beliau memohon keselamatan dari kaum yang hendak berbuat zalim (QS. 28:21). Sikap *tawakkul* membawa Nabi Mūsā hanya menyandarkan diri kepada Allah satu-satunya, agar menunjukinya arah yang benar menuju Madyan (QS. 28:22), dan

menurunkan kebaikan (makanan) yang dibutuhkannya (QS. 28:24). Dalam momen kembalinya ke Mesir, Nabi Mūsā mengajukan daftar panjang permintaannya kepada Allah, mulai dari melapangkan dadanya, memudahkan urusan, disembuhkan dari kekeluan lidahnya, diberikan kefasihan, dan meminta kakaknya Hārūn sebagai wakil dirinya dan menjadi nabi juga yang membantu dalam berdakwah kepada Fir‘awn (QS. 20:25-35). Pada akhirnya, Nabi Mūsā memang berhasil menyelamatkan 12 suku Israel yang dipimpinnya dari kejaran Fir‘awn dan bala tentaranya. Namun ketidak-patuhan suku-suku Israel terhadap perintah Allah untuk berperang dengan penguasa bengis yang menguasai tanah suci yang dijanjikan Tuhan bagi mereka sebelumnya telah membuat Nabi Mūsā merasa bahwa ia tak memiliki kekuatan selain dirinya sendiri dan saudaranya Hārūn, sehingga beliau pun memohon kepada Allah agar dipisahkan dari kaumnya yang berbuat kefasikan (QS 5:25).

Nabi Mūsā Memohon Ampunan Lantaran Berbuat Zalim

Isi QS. al-Qaṣaṣ/28:16 adalah doa Nabi Mūsā memohon ampunan setelah merasa membuat kesalahan tanpa sengaja,

Ya Tuhanku, sesungguhnya aku telah menganiaya diriku sendiri karena itu ampunilah aku.

Doa ini bermula dari sebuah kesalahan yang diperbuatnya tanpa sengaja (QS. Al-Qaṣaṣ/28:14-15), di kota Memphis (*Minf*) yang berada di wilayah Mesir.²⁹ Beliau terlibat perkelahian ketika bermaksud menolong temannya yang tengah berkelahi dengan seorang pemuda Koptik. Ia meninju pemuda Koptik itu hingga tewas. Kata *wakaza* yang dipakai dalam redaksi al-Qur‘ān diartikan sebagai tindakan memukul di bagian dada atau mendorong dengan ujung jari jemari,³⁰ sama sekali tidak ada unsur kesengajaan jika kemudian pukulan ini berujung pada kematian. Nabi Mūsā kemudian menguburkan jenazah orang itu di tanah berpasir.³¹ Reaksi spontan Nabi Mūsā ketika mendapati musuh yang dipukulnya mati adalah bahwa Nabi Mūsā merasa hal tersebut merupakan bagian dari akibat perbuatan setan. Al-Ṭabarī menafsirkan, “Mūsā berkata bahwa peristiwa pembunuhan ini disebabkan oleh setan yang telah meletupkan amarah ke dalam diri Mūsā, sehingga ia memukul orang itu hingga terjatuh.”³²

Memohon “ampun” yang dipanjatkan Nabi Mūsā dalam doanya juga bisa bermakna bahwa Allah “menutupi” (*yasturu*) perbuatan aniaya tersebut, sehingga kabar itu tidak sampai tersebar luas. Bahkan Fir‘awn sendiri sebagai pemuka kaum Koptik dibuat bingung karena tidak mengetahui siapa pelaku pembunuhan itu. Dengan kata lain, jika saja berita itu tersebar maka jiwa Nabi Mūsā akan menghadapi ancaman serius. Di sinilah makna “Allah mengampuni Mūsā” dimaknai oleh al-Khāzin sebagai “Allah menutupi (berita pembunuhan) tersebut sehingga tidak diketahui oleh Fir‘awn siapa pembunuhnya”.³³ Hal tersebut menjadi “nikmat” tersendiri yang diperoleh Nabi Mūsā, sebagaimana dimaksudkan oleh Nabi Mūsā dalam ungkapan doa selanjutnya.³⁴

Sikap dan prilaku Nabi Mūsā yang dengan segera mengingat Allah ketika melakukan tindakan kesalahan, bahkan tindakan kesalahan yang tidak disengaja sekalipun -dengan mengakuinya sebagai bagian dari kelalaiannya dan tindakan tidak terpuji yang dilakukan tidak berdasarkan perintah Allah- merupakan salah satu alasan utama dari diterimanya taubat seorang hamba. Tidak hanya sebatas pengakuan, bahwa dirinya menyadari telah melakukan tindakan yang bersifat zalim, dengan mengungkapkan rasa penyesalannya, Nabi Mūsā pun bertekad untuk tidak mengulangi perbuatan tersebut. Sikap Nabi Mūsā menjadi salah satu petunjuk tentang prasyarat taubat yang sebenar-benarnya. Taubat Nabi Mūsā ini relevan untuk diikuti oleh siapa saja yang menghendaki turunnya ampunan Allah, yang bukan saja *maghfirah*-Nya, tetapi juga disertai harapan bahwa Allah akan menutupi perbuatan buruk yang telah disesalnya tersebut agar tidak diketahui oleh orang lain. Dengan demikian, turunnya ampunan Tuhan tidak saja terkait dengan dimensi vertikal yang menandai membaiknya hubungan hamba dengan Tuhannya, tetapi diberikannya ampunan juga terkait dengan aspek horizontal dalam hubungan antar manusia, ketika seorang hamba juga berharap Allah akan menutupi kesalahannya dari mata manusia.

Taubat Nabi Mūsā

Isi QS. 28:21-22 adalah doa Nabi Mūsā ketika harus keluar dari Mesir menuju Madyan.

Ya Tuhanku, selamatkanlah aku dari orang-orang yang zalim itu...mudah-mudahan Tuhanku menunjukiku jalan yang benar.

Ketakutan terhadap sekelompok manusia yang akan berbuat zalim sekaligus kebingungan untuk menentukan tujuan apa yang akan dilakukannya membuat Nabi Mūsā senantiasa hanya meminta petunjuk dari Allah saja. Ini dibuktikan ketika ia memutuskan untuk melarikan diri menuju arah kota Madyan. Menurut al-Khāzin, kota Madyan dipilih Nabi Mūsā karena di sana terdapat anak keturunan keluarga Nabi Ibrāhīm, di mana Nabi Mūsā sendiri masih menjadi bagiannya. Doa yang beliau panjatkan menjadi refleksi harapannya agar diberikan petunjuk ke arah dan tujuan yang benar, lantaran beliau memang benar-benar tidak tahu arah jalan menuju Madyan.³⁵ Bahkan, diceritakan oleh al-Khāzin di sini, bahwa setelah Nabi Mūsā selesai berdoa, seorang malaikat datang kepadanya membawa seekor kambing (*‘anzah*) di tangannya, maka bertolaklah ia bersamanya menuju Madyan.³⁶ Di sini, petunjuk Allah menjadi faktor penting yang bisa memberikan ketenangan hati Nabi Mūsā selama masa pelariannya, sehingga ia dapat benar-benar sampai ke kota Madyan yang dituju. Petunjuk Allah juga dibutuhkan agar ia dapat menempuh jalur yang benar dan waktu yang pas, sehingga tidak menemui halangan, seperti bertemu dengan bala tentara Fir‘awn yang memang mengejanya dan hendak menangkapnya.

Bercermin dari kisah Nabi Mūsā yang selalu memohon petunjuk Allah dalam doanya, seraya tetap berusaha sekuat tenaga yang dimilikinya, seseorang diharapkan dapat meniti capaian kondisi yang lebih baik, ketika ia melangkah memperbaiki diri beranjak dari kesulitan yang tengah dihadapinya. Jika pun ia harus memulai sebuah kenyataan hidup yang baru dari nol lagi, maka dengan menyandarkan semua persoalan kepada Allah dengan memohon petunjuk-Nya, maka harapan yang ditambahkan dalam doa memohon petunjuk Allah merupakan motivasi yang sangat berguna. Doa memohon petunjuk menjadi penyemangat bagi upaya yang dilakukan tanpa lelah. Kombinasi keduanya merupakan awal yang baik bagi tercapainya kenyataan yang diharapkan bahwa Allah akan memberinya kehidupan pengganti yang lebih baik lagi.

Memohon Kebaikan hanya kepada Tuhan

Isi QS. 28:24 adalah doa Nabi Mūsā ketika merasa sangat lapar sesampai di pinggiran kota Madyan, QS. Tāhā/20:25-32

Ya Tuhanku aku sungguh sangat memerlukan kebaikan yang Kau turunkan kepadaku.

Berkat petunjuk dan pertolongan Allah Nabi Mūsā sampai di Madyan dengan selamat. Beliau sampai di pinggiran kota ketika beberapa kelompok penggembala berkerumun memberi minum ternak-ternak mereka. Isi QS. 28:23 menggambarkan keunikan peristiwa yang terjadi, ketika Nabi Mūsā melihat jauh di belakang para gembala lelaki yang sibuk meminumkan ternak mereka ada orang dua orang perempuan yang tengah menghambat ternak-ternaknya. Nabi Mūsā lalu bertanya mengapa kedua mereka berbuat demikian. Nabi Mūsā pun mendapat jawaban bahwa kedua perempuan itu baru dapat meminumkan ternak-ternak mereka setelah para pria penggembala pulang. Ternyata kedua perempuan tersebut menggantikan bapak mereka yang telah lanjut usia menggembalakan ternak-ternaknya. Ada tiga pendapat tentang tafsir siapa bapak dua perempuan penggembala ini dalam versi penafsiran al-Khāzin. Pertama, ia adalah Nabi Syu‘ayb sendiri; kedua: Bīrūn anak saudara laki-laki Nabi Syu‘ayb, karena Nabi Syu‘ayb meninggal tidak lama setelah matanya menjadi buta; dan ketiga: salah seorang yang beriman kepada Nabi Syu‘ayb.³⁷

Setelah mendengar cerita, Nabi Mūsā pun membantu memberi minum ternak milik kedua perempuan itu. Tidak perlu menunggu sore hari setelah semua penggembala lelaki selesai meminumkan ternak, kedua perempuan itu dapat pulang ke rumah lebih awal. Sementara Nabi Mūsā setelah itu mencari tempat untuk berteduh³⁸ seraya memanjatkan doa memohon diturunkannya kebaikan yang sangat ia butuhkan. Para ahli tafsir sepakat menafsirkan “kebaikan” yang dimaksud Nabi Mūsā di dalam doanya dengan makna “makanan”.³⁹ Ini sesuai dengan kondisi bahwa Nabi Mūsā dalam keadaan kelaparan ketika sampai di Madyan. Kondisi ini mengantarkan Nabi Mūsā untuk tidak meminta bantuan kepada sesama manusia, tetapi memilih meminta makanan yang dibutuhkannya hanya kepada Allah pula.⁴⁰

Ketulusan hati Nabi Mūsā menolong kedua perempuan penggembala dengan meminumkan kambing-kambing mereka,

membuat kedua wanita tersebut bisa pulang ke rumah lebih cepat. Hal ini mengundang pertanyaan ayah mereka, sehingga kemudian sang ayah menyuruh salah satu putrinya agar membawa Nabi Mūsā yang telah menolong mereka untuk dijamu di rumah mereka. Ketika sampai di rumah Nabi Syu‘ayb dan diminta menikmati jamuan, Nabi Mūsā awalnya menolak karena ia tidak menginginkan pertolongan yang telah dilakukannya diberikan upah. Namun setelah dijelaskan bahwa memang sudah adat mereka menjamu para tamu yang datang ke rumah mereka dengan memberi mereka makanan dan minuman, maka barulah Nabi Mūsā mau memakan jamuan yang disediakan.⁴¹ Pertemuan Nabi Mūsā dengan keluarga Nabi Syu‘ayb seolah menjadi jawaban atas doa Nabi Mūsā yang memerlukan makanan ketika ia merasa sangat lapar. Keinginan Nabi Mūsā untuk mendapatkan “kebaikan” dalam bentuk makanan bersambut dengan tradisi keluarga Nabi Syu‘ayb yang memang biasa menjamu para tetamu yang datang ke rumah mereka dengan menyediakan makanan dan minuman. Bahkan, kebaikan yang diinginkan Nabi Mūsā juga terkabulkan dalam bentuk yang lebih baik lagi, ketika ia ditawari pekerjaan dan kondisi kehidupan yang lebih baik bersama keluarga Nabi Syu‘ayb untuk menjadi suami bagi salah satu puterinya.

Doa ini relevan bagi siapa saja yang ingin meniru keteladanan Nabi Mūsā dengan memertaruhkan segala pengharapannya hanya kepada Allah, sebagai satu-satunya Zat yang ia percayai, bahkan untuk sesuatu yang sifatnya kebutuhan fisiknya sekalipun. Terbukti, dengan menjadikan Allah sebagai sandaran utama bagi pengharapan-pengharapan dalam menghadapi kesulitan agar terbebas dari orang-orang yang zalim berbuah pada perolehan kebaikan yang sesuai dengan harapannya, bahkan bisa lebih baik dari yang sebelumnya.

Memohon Pertolongan Allah dalam Berdakwah

Dalam perjalanan kembali ke Mesir, saat diperintah mendakwahi Fir‘awn, dalam doanya Mūsā memohon,

Mūsā berkata: “Ya Tuhanku, lapangkanlah untukku dadaku, dan mudahkanlah untukku urusanku, dan lepaskanlah kekakuan dari lidahku supaya mereka mengerti perkataanku, dan jadikanlah untukku seorang pembantu dari keluargaku

*(yaitu) Hārūn, saudaraku, teguhkanlah dengan dia kekuatanku,
dan jadikanlah dia sekutu dalam urusanku,*

Hal pertama yang diminta Nabi Mūsā adalah kelapangan dadanya, yang dengan itu urusan yang akan dihadapinya menjadi mudah. Al-Khāzin menegaskan bahwa kelapangan dada yang diminta oleh Nabi Mūsā ditafsirkan sebagai kelapangan hatinya bagi kebenaran, karena Nabi Mūsā memiliki ketakutan yang besar terhadap Fir‘awn yang sangat pemaarah dan memiliki banyak tentara. Menurut al-Khāzin, dengan memohon kelapangan dada, maka Nabi Mūsā menyadari bahwa tidak ada seorang pun yang bisa memberinya mudarat kecuali atas izin Allah. Dengan menyadari hal itu, ia pun menjadi tidak merasa takut lagi kepada Fir‘awn, baik terhadap sifat pemaarahnya maupun terhadap bala tentaranya yang sangat banyak yang dimiliki oleh Fir‘awn.⁴²

Dapat dicerna di sini bahwa kembali ke Mesir dan menemui Fir‘awn sedikit menyisakan ketakutan dalam diri Nabi Mūsā, mengingat masa lalu menyiratkan ada hubungan yang tidak terlalu baik di antara kedua mereka. Nabi Mūsā tahu betul bahwa Fir‘awn memiliki tabiat buruk, yaitu mudah marah. Kebesaran jumlah bala tentara yang dimilikinya juga turut mengganggu rasa percaya diri Nabi Mūsā, ketika diperintahkan oleh Allah untuk menemui Fir‘awn dan mengajaknya kepada jalan tauhid. Tapi semua kesulitan dakwah itu ia kembalikan kepada Allah. Ia memohon kepada Allah agar memberinya kelapangan dada, agar ia bisa menerima kebenaran, bahwa ia menerima perintah mendakwahi Fir‘awn itu dengan sepenuh dukungan dan pertolongan Allah kepada dirinya, sehingga kemudahan dalam menjalankan urusan tersebut dapat ia capai.

Nabi Mūsā juga memohon kepada Allah agar ia diberikan kefasihan dalam berbicara. Gaya bicara Nabi Mūsā memang tidak fasih karena lidah Nabi Mūsā sedikit kelu akibat terkena bara api ketika masih kanak-kanak. Al-Khāzin menceritakan ihwal lidah Nabi Mūsā yang kelu ini dengan kisah kenakalan Nabi Mūsā, ketika pada suatu hari Mūsā kecil memukul kepala Fir‘awn dan menarik jenggotnya. Hal itu telah membuat marah Fir‘awn. Sikap Mūsā kecil yang dirasa kurang ajar ini membuat Fir‘awn sempat berpikir bahwa mungkin saja Mūsā inilah musuhnya⁴³ yang menghantuinya dalam

mimpi-mimpinya. Saat itu Fir'awn bahkan menuduh Mūsā hendak membunuhnya. Ia bersiap memberikan hukuman kepada Mūsā atas kelancangannya ini, namun Mūsā kemudian mendapat pembelaan dari Asiyah, isteri Fir'awn, yang menegaskan tingkah kenakalan lazimnya anak-anak yang belum sempurna akal nya. Pembelaan Asiyah ini berhasil, ketika disodorkan kepadanya dua benda: permata dan bara api, maka Mūsā kecil lebih memilih bara api ketimbang permata yang disodorkan ke tangannya.⁴⁴ Mūsā kemudian memasukkan bara api itu ke dalam mulutnya. Lidahnya kemudian menjadi kelu lantaran terbakar. Akibatnya, bicaranya tak lagi fasih bicara sejak saat itu.

Permohonan Nabi Mūsā kepada Allah agar menyembuhkan kekeluan lidah yang membuatnya tak bisa fasih bicara inilah yang menjadi salah satu permintaan Nabi Mūsā dalam doanya. Kefasihan lidah menjadi aspek penting dalam dakwah, karena dengan kefasihan lidah maka bicaranya menjadi mudah dimengerti. Hal inilah yang diminta Nabi Mūsā pada saat Allah memerintahkannya pergi menghadap Fir'awn untuk menyerukan dakwah tauhid. Dengan hilangnya kekeluan lidahnya, Nabi Mūsā berharap ia bisa lebih fasih bicara, sehingga percakapannya bisa lebih dimengerti oleh Fir'awn.⁴⁵

Dalam praktik sehari-hari, doa yang diungkapkan oleh Nabi Mūsā ini banyak diucapkan di awal sebuah perbincangan atau khutbah, dengan harapan agar sang pembicara dapat berbicara dengan fasih, sehingga penjelasannya dapat ditangkap oleh para pendengar atau lawan bicaranya dengan baik dan tidak disalah-pahami. Di sisi lain, kelapangan dada juga diperlukan agar seseorang dapat memahami kebenaran perintah Allah dan kemudian mencernanya dengan meminta bantuan hanya kepada Allah untuk mencapainya. Doa ini seringkali dipanjatkan murid-murid yang hendak belajar, sebagaimana kelapangan dada dan keluasaan hati menjadi pertanda baik bagi proses belajar. Biasanya, para murid menambahkannya dengan rangkaian doa lain, seperti yang diminta oleh Nabi Muḥammad agar selalu ditambahkan ilmu dalam memahami al-Qur'ān (QS. 20:144).

Konsekuensi Taubat

Isi QS. al-Mā'idah/5:25 adalah doa Nabi Mūsā meminta pertolongan kepada Allah saat kaumnya enggan memasuki tanah suci,

Mūsā berkata: “Ya Tuhanku, aku tidak menguasai kecuali diriku sendiri dan saudaraku, sebab itu pisahkanlah antara kami dan orang-orang yang fasiq.”

Doa ini bermula dari datang perintah Allah kepada Bani Israel yang baru saja selamat dari kejaran bala tentara Fir‘awn dengan menyeberangi Laut Merah untuk pergi menuju tanah suci yang dijanjikan. Pada QS. al-Mā'idah/5:21 disebutkan bahwa Nabi Mūsā berkata, “*Hai kaumku, masuklah ke tanah suci yang telah ditetapkan Allah bagimu, dan janganlah kalian lari ke belakang (karena takut kepada musuh), maka kelak kalian menjadi orang-orang yang merugi.*” Perintah inilah yang mengundang penolakan dari Bani Israel lantaran ketakutan mereka kepada musuh, sehingga mereka pun enggan berperang dan berjuang merebut wilayah yang dijanjikan itu dari musuh-musuh mereka.

Al-Khāzin menafsirkan bahwa kaum *jabbārīn* yang menguasai kota itu adalah penguasa yang bengis dan kejam, bertubuh besar dan kuat. Mereka adalah suku Amaliqa, dari sisa-sisa kaum ‘Ād.⁴⁶ Bahkan nasehat dari dua orang di antara mereka, yang ditafsirkan sebagai dua orang pengikut Nabi Mūsā yang bernama Yūsya‘ ibn Nūn dan Kālib ibn Yāfinā⁴⁷ -yang menyarankan strategi menyerang secara bersama-sama melalui gerbang kota utama dan berbekal pertolongan Allah serta sikap tawakkul kepada-Nya- pun kemudian ditolak mentah-mentah oleh hampir seluruh pengikut Nabi Mūsā kala itu.⁴⁸ Di tengah keputus-asaan membujuk Bani Israel agar berjuang untuk memasuki wilayah tanah suci yang dijanjikan inilah doa Nabi Mūsā dipanjatkan kepada Allah sebagai ungkapan kemarahan Nabi Mūsā terhadap keengganan kaumnya untuk menaati perintah Allah.⁴⁹ Doa ini sekaligus menjadi refleksi sikap *tawakkul* Nabi Mūsā dengan menyerahkan kekecewaan dirinya terhadap sikap kaumnya kepada keputusan Allah yang memberikan perintah. Ketika kaumnya enggan menjalankan perintah itu, maka Nabi Mūsā mengembalikan masalahnya kepada Allah tentang sanksi dan hukuman apa yang akan diturunkan terkait dengan sikap kaumnya tersebut. Nabi Mūsā menganggap bahwa penolakan yang dilakukan kaumnya adalah tindakan dan sikap fasiq, yang didefinisikan al-Khāzin sebagai tindakan yang keluar dari ketaatan terhadap perintah Tuhan.⁵⁰

Doa yang dipanjatkan oleh Nabi Mūsā ini menjadi ungkapan ketidakmampuan Nabi Mūsā dalam menentukan hasil dari sebuah seruan dakwah. Al-Ṭabarī menjelaskan bahwa ungkapan Nabi Mūsā yang menyebut dirinya tak lagi memiliki apapun selain dirinya dan saudaranya dapat berarti “Saya tidak mampu lagi selain (apa yang telah diupayakan).”⁵¹ Sementara itu, Nabi Mūsā menyerahkan urusannya kepada Allah sepenuhnya. Menurut al-Ṭabarī, ungkapan Nabi Mūsā bermakna, “Pisahkanlah kami dari mereka dengan (menyerahkan sepenuhnya kepada) keputusan Engkau, yang akan Engkau berikan kepada kami dan kepada mereka, maka jauhkanlah mereka dari kami.”⁵² Berbeda dari al-Ṭabarī, al-Khāzin lebih memilih makna *firāq* yang diminta Mūsā dari kaumnya dengan kalimat “*aḥkum*” yang berarti “turunnya hukuman” atau “hukumilah” dan “putuskanlah” antara kami dan mereka.⁵³ Makna ini menegaskan bahwa Nabi Mūsā menyerahkan akhir dari sebuah seruan risalah dengan menyerahkan keputusan terhadap penerimaan atau penolakan itu kepada Tuhan.

Doa ini relevan dipanjatkan bagi siapa saja yang ingin mengadukan kepada Allah kesulitan yang dihadapi di sepanjang jalan dakwah akibat keterbatasan daya dan upaya dirinya dalam mencapai keberhasilan dakwah yang diinginkan. Seperti Nabi Mūsā yang tidak memiliki kemampuan selain dirinya sendiri dan saudaranya, maka mungkin saja ada di antara para penyebar risalah Allah di muka bumi ini yang mengalami situasi kesulitan yang sama dengan apa yang dialami Nabi Mūsā bersama Hārūn dalam mendakwahi Bani Israel. Sebagai bagian akhir dari proses dakwah, jalan berpisah selayaknya dipilih sebagai solusi terakhir ketika persatuan dalam keadaan sama-sama beriman tidak dapat tercapai. Dengan mengembalikan urusannya kepada Allah, maka jalan perpisahan juga menjadi bentuk ekspresi tawakkul ketika sang pemohon membiarkan Allah menetapkan keputusannya bagi kelanjutan nasib kaumnya yang membangkang tersebut. Namun demikian, momentum pengajuan “jalan berpisah” ini bukan akhir dari proses dakwah. Kaum Nabi Ṣāliḥ dan Syu‘ayb melanjutkan ketaatan mereka bersama kaum yang beriman setelah kehancuran kelompok kaum mereka yang mendustakan. Begitu juga Nabi Mūsā dan sedikit pengikutnya yang taat melanjutkan sisa kehidupan hingga ajal menjemput mereka. Dalam kasus doa Nabi Muḥammad yang

meminta dipisahkan dari kaum Quraysy pada akhir periode dakwah di Makkah, beliau bahkan diperintahkan untuk berhijrah dan memulai kesuksesan baru di Madīnah. Di sini nampak jelas bahwa jalan berpisah adalah solusi yang selayaknya diminta bagi kemandegan dakwah untuk mengakhiri proses dakwah yang macet lagi sulit setelah semua daya upaya tercurahkan. Jalan berpisah bisa menjadi wahana yang memungkinkan terjadinya konsolidasi kekuatan kebenaran bagi proses dakwah selanjutnya di tempat lain yang lebih baik, sehingga keberhasilan dakwah pada akhirnya dapat dicapai.

Simpulan

Doa-doa dalam gambaran kisah Nabi Ibrāhīm dan Mūsā yang dipanjatkan kepada Tuhan menggambarkan dengan jelas bagaimana titik akhir batas kelemahan ikhtiar manusia yang tengah berupaya membangun jalan sejarah tersambung dengan kekuatan besar dalam berkah dan kasih sayang Tuhan kepada hamba-hambaNya yang saleh. Dengan doa, melalui permohonan para salihin seperti para nabi kelemahan ikhtiar manusia mendapatkan suntikan tenaga baru, yaitu terlimpahkan berkah Tuhan bagi semesta, yang dalam kacamata orang yang beragama mustahil bisa berubah tanpa ada campur tangan Tuhan. Di sini, campur tangan Tuhan yang mengubah jalan sejarah itu mewujudkan baik melalui gerak tangan-tangan manusia, maupun melalui mukjizat yang menandai keagungan kekuasaan-Nya.

Penerapan teori-teori hermeneutika modern terhadap keunikan karakter doa-doa dalam kisah Nabi Ibrāhīm dan Mūsā sepenuhnya dilakukan untuk memfungsikan makna, setting sosial, dan narasi yang dibangun dalam kisah bagi sebesar-besar kemanfaatan para para pembacanya di masa kini. Di sini, makna besar kalimat-kalimat doa yang diucapkan menunjukkan nilai penting bagi sejarah yang membingkainya. Nilai-nilai praktikal seperti dalam doa Nabi Mūsā meminta ditunjuki arah jalan yang benar menuju Madyan, makanan yang dimintanya ketika lapar, atau permohonan Nabi Ibrāhīm agar dikaruniai anak saleh yang menjadi nabi tentunya merupakan kenyataan sejarah yang bersifat nisbi, dan bisa saja telah hilang bahkan mati bersama sejarah masa lalu yang menguburnya. Pintu kenabian telah tertutup sejak 15 abad lalu, sementara bukti-

bukti sejarahnya bahkan lebih sulit lagi ditemukan saat ini. Namun pendekatan hermeneutika dilakukan untuk dapat menghidupkan kembali nilai-nilai sejarah yang telah usang dan kuno tersebut, dengan menjadikannya sebagai pondasi dasar dalam membangun peradaban masa kini. Oleh karena itu, selain maknanya yang menyejarah, signifikansinya untuk kemanfaatan pembaca yang hidup di masa kini dapat digali melalui pendekatan hermeneutika dalam menafsirkan al-Qur'ān.

Catatan Akhir

- ¹ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), 1-2.
- ² Sedikitnya ada 6 definisi modern tentang hermeneutika, seperti diungkap oleh Richard E. Palmer dalam bukunya *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (1969). Itu pun belum menghitung beberapa tokoh yang muncul belakangan seperti P. Ricoeur, L. Wittgenstein, Jurgen Habermas, Jacques Derrida, Michele Foucault, dan lain-lain. Dalam kajian al-Qur'ān, beberapa tokoh seperti Fazlur Rahman, M. Arkoun, Hasan Hanafi, Nasr Abu Zayd, Farid Essac, dan sarjana Muslim lain juga memiliki kontribusi di bidang kajian ini.
- ³ E.D. Hirsch, Jr. *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University, 1967), 8; lihat pula uraian tentang hermeneutika Hirsch oleh Richard E. Palmer dalam *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 61.
- ⁴ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, 250.
- ⁵ Palmer, *Hermeneutics*, 251-252.
- ⁶ Ahmadi Isa, *Doa-doa Pilihan* (Jakarta: Hikmah, 2006), 9; Khalilurrahman al-Mahfani, *Keutamaan Doa dan Dzikir* (Jakarta: PT. WahyuMedia, 2006), 27; dan Anis Masykhur dan Jejen Musfah, *Doa Ajaran Ilahi: Kumpulan Doa dalam Al-Qur'ān beserta Tafsirnya* (Jakarta: Hikmah, 2009), 3.
- ⁷ H.R. Ṭirmīdzī dari Anas ibn Mālik menyebutkan “*al-Du'ā' mukhkh al-'ibādah*”; lih. QS. al-Mu'min/40: 60.
- ⁸ Wawan Susetya dan Ari Wardhani, *Rahasia Terkabulnya Doa* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2008), 33.
- ⁹ Abu Qalbina, *Doa-doa Mustajabah* (Bandung: Pustaka Oasis, 2009), 17.
- ¹⁰ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Āy al-Qur'ān* (Beirūt: Mu'assasat al-Risālah, 2000), Vol. xix, 364.
- ¹¹ 'Alī ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Syayhī, *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* atau lebih dikenal dengan *al-Khāzin* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995), Vol. iii, 327.

- ¹² Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, iii, 327.
- ¹³ Muqātil, *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*, ii, 455; lihat juga ii, 447.
- ¹⁴ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, xix, 364.
- ¹⁵ Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, iii, 327.
- ¹⁶ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, xix, 364.
- ¹⁷ Lih.al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, iii, 327.
- ¹⁸ Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, iii, 327.
- ¹⁹ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, xxi, 71.
- ²⁰ Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, iv, 21.
- ²¹ Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, iv, 22.
- ²² Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, iii, 40; Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, xvii, 19.
- ²³ Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, iii, 42.
- ²⁴ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, xvii, 27.
- ²⁵ Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, iii, 42.
- ²⁶ Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, iii, 39.
- ²⁷ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, xxiii, 319.
- ²⁸ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, xxiii, 320.
- ²⁹ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, xix, 537.
- ³⁰ Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, iii, 360.
- ³¹ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, xix, 541; al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, iii, 360.
- ³² Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, xix, 541.
- ³³ Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, iii, 360.
- ³⁴ Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, iii, 360.
- ³⁵ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, xix, 549; al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, iii, 361.
- ³⁶ Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, iii, 361; Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, xix, 549.
- ³⁷ Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, iii, 361.
- ³⁸ Al-Khāzin menduga bahwa Nabi Mūsā berteduh di sekitar tetumbuhan yang dinamai *samurah* (al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, iii, 361), atau *samār* (Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (ed. J. Milton Cowan) (Beirut: Librairie du Liban, 1980, 429), yang tergolong jenis *Juncus spinosus* atau *Juncus acutus*, yaitu sejenis tumbuhan monokotil yang tingginya satu setengah meteran berwarna hijau dan coklat, biasa tumbuh di wilayah Afrika Utara dan Asia Barat (http://en.wikipedia.org/wiki/Juncus_acutus).
- ³⁹ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, xix, 556-558; al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, iii, 361.
- ⁴⁰ *Tafsīr al-Qurṭūbī*, xiii, 270.
- ⁴¹ Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, iii, 362.
- ⁴² Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, iii, 204.
- ⁴³ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, xviii, 299.
- ⁴⁴ Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, iii, 204.
- ⁴⁵ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, xviii, 300.
- ⁴⁶ Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, ii, 27; al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, x, 176.
- ⁴⁷ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, x, 176-179 dengan berbagai variasi ejaan nama keduanya dari berbagai riwayat yang disitirnya.

⁴⁸ Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, ii, 28.

⁴⁹ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, x, 187.

⁵⁰ Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, ii, 29.

⁵¹ Al-Ṭabarī mengibaratkannya dengan kalimat *lā aqdiru 'alā shay'in ghayrah*. al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, x, 187.

⁵² Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, x, 188.

⁵³ Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, ii, 29.

Daftar Pustaka

Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

Isa. Ahmadi. *Doa-doa Pilihan*. Jakarta: Hikmah. 2006.

Jr, E.D. Hirsch. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University, 1967.

Al-Mahfani, Khalilurrahman. *Keutamaan Doa dan Dzikir*. Jakarta: PT. WahyuMedia. 2006.

Muqātil. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. Tt.

Musfah, Jejen dan Anis Masykhur. *Doa Ajaran Ilahi: Kumpulan Doa dalam Al-Qur'an beserta Tafsirnya* Jakarta: Hikmah. 2009.

Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.

Qalbina, Abu. *Doa-doa Mustajabah*. Bandung: Pustaka Oasis, 2009.

Susetya, Wawan dan Ari Wardhani. *Rahasia Terkabulnya Doa*. Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2008.

Al-Syayhī, 'Alī bin Muammad bin Ibrāhīm. *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995.

Al-Ṭabarī, Ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān fī Āy al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000.

Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Beirut: Librairie du Liban, 1980.