BAB 1

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kematian merupakan satu-satunya kepastian mutlak dalam kehidupan manusia. Tidak ada seorang pun yang mampu menghindarinya, dan tidak ada kekuatan apa pun yang sanggup menundanya ketika waktu yang telah ditetapkan tiba.[1] Al-Qur'an menegaskan hakikat ini dengan sangat jelas melalui puluhan malah ratusan ayat yang tersebar di berbagai surah,[2] salah satunya terdapat pada firman Allah Swt. dalam Q.S. Âli 'Imrân/3: 185: "*Setiap yang bernyawa pasti akan merasakan mati. Dan sesungguhnya hanya pada hari Kiamat sajalah disempurnakan pahalamu*".[3] Ayat ini bersama ayat-ayat serupa dalam Q.S. al-Anbiyâ'/21: 34, Q.S. al-'Ankabût/29: 57, dan Q.S. al-Jumu'ah/62: 8, membentuk satu kerangka teologis yang menempatkan kematian bukan sebagai akhir, melainkan sebagai titik transisi menuju kehidupan abadi di akhirat.[4] Al-Qur'an bahkan menggunakan beragam istilah untuk menyebut kematian contohnya *al-mawt*, *al-wafâh*, *al-ajal*, dan *al-yaqîn* yang masing-masing membawa nuansa

[1] Ernest Becker, *The Denial of Death*, (New York: Free Press, 1973), h. 26.

[2] M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsîr Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2007), h. 91-92.

[3] Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an Dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), h. 100.

[4] Tammulis, dkk, "The Purpose, Benefits, and Wisdom of Death from the Perspective of Tafsir Al-Qur'an Al- 'Azim", *Formosa Journal of Sustainable Research (FJSR)*, Vol. 3, No. 8 (2024), h. 1643-1650.

makna berbeda dan menunjukkan betapa sentralnya tema ini dalam wacana al-Qur'an.[5]

Luasnya persebaran ayat-ayat kematian dalam al-Qur'an menuntut adanya penafsiran yang mendalam, sistematis, dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Tanpa tafsir yang baik, pesan-pesan Ilahi mengenai kematian hanya akan dipahami secara dangkal. Mannâ Khalîl al- Qaththân menegaskan bahwa ilmu tafsir adalah ilmu paling mulia dan paling agung kedudukannya karena ia berhadapan langsung dengan kalam Allah.[6] Sejalan dengan itu, para ulama tafsir klasik telah memberikan perhatian yang nyata terhadap ayat-ayat kematian dalam karya-karya mereka. Al-Thabarî dalam *Jâmî' al-Bayân* misalnya menafsirkan Q.S. Âli 'Imrân/3: 185 dengan mengumpulkan beragam riwayat yang menggambarkan kematian sebagai peristiwa yang tak mungkin dielakkan oleh siapa pun, bahkan oleh para nabi sekalipun.[7] Ibn Katsîr dalam *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* membahas Q.S. al-Zumar/39: 42 (ayat tentang Allah yang memegang roh ketika tidur dan kematian) dengan merinci perbedaan antara *wafâh* yang bersifat sementara (tidur) dan *wafâh* yang bersifat permanen (kematian).[8] Adapun al-Qurthubî dalam *al-Jâmî' li al-Ahkâm al-Qur'ân* membahas Q.S. al-Munâfiqun/63: 11 dengan menekankan dimensi hukum dan akidah dari kemustahilan menunda kematian

[5] Masyhuri Rifa'i, *dkk*, "Analisis Makna *Al-Mawt* dalam Perspektif Al-Qur'an", *Gunung Djati Conference Series*, *Mercusuar 2022: Studi Keislaman dan Pemberdayaan Umat*, Vol. 14 (2022), h. 46-60.

[6] Manna' Khalil al-Qattan, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Riyadh: Manshurat al- 'Asr al-Hadith, 1973), h. 315.

[7] Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*, Juz VII, tahqîq Ahmad Muhammad Shakir, (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 2000), h. 400-415.

[8] 'Imad al-Din Isma'il ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al- 'Azhîm*, Juz II, tahqîq Sâmî ibn Muhammad Salâmah, (Riyadh: Dâr Taybah, 1999), h. 163-165.

ketika ajal telah tiba, suatu pembahasan yang tidak dijumpai dengan kedalaman yang sama pada mufasir lainnya.[9]

Pun begitu, meskipun al-Qur'an menawarkan kerangka yang ideal, sebuah kesenjangan hermeneutis yang signifikan hadir di tengah masyarakat Muslim kontemporer, khususnya di Alam Melayu (Nusantara).[10] Terdapat jurang antara teks suci dengan pemahaman umat yang seringkali lebih dipengaruhi oleh narasi media digital yang sensasional dan tradisi lokal yang belum sepenuhnya selaras dengan pandangan dunia tauhid.[11] Upaya untuk menjembatani jurang ini meniscayakan kehadiran tafsir al-Qur'an yang otoritatif sekaligus komunikatif. Khazanah tafsir klasik adalah lautan ilmu yang tak terbantahkan, namun aksesibilitasnya bagi audiens awam modern di Nusantara menghadapi berbagai kendala, mulai dari kompleksitas linguistik Arab klasik, volume karya yang masif, hingga konteks perdebatan historis yang spesifik.[12]

Di sinilah letak urgensi dari sebuah pendekatan tafsir yang kontekstual, sebuah metodologi yang dijelaskan secara teoretis oleh Fazlur Rahman melalui konsep gerak ganda (*double movement*).[13] Metode ini menggarisbawahi pentingnya memahami konteks historis ayat (gerak pertama) untuk menarik

---

[9] Abû 'Abd Allâh Muhammad ibn Ahmad al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qur'ân*, Juz IV, *taḥqîq* Ahmad al-Bardûnî & Ibrâhîm Itfaysh, (Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1964), h. 296-300.

[10] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsîr Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Yogyakarta: LKiS, 2013), h. 25.

[11] Hal ini terjadi karena rendahnya literasi digital keagamaan di kalangan masyarakat yang menyebabkan mereka cenderung menerima informasi agama secara mentah, tanpa penyaringan kritis, terutama dari media sosial dan platform digital yang sering mengedepankan popularitas ketimbang kedalaman makna. Lihat Muslem Ibnu, "Urgensi Literasi Digital Tengku dalam Membangun Kerukunan Umat Beragama", *Al-Hikmah: Media Dakwah Komunikasi Sosial dan Kebudayaan*, Vol. 14, No. 1 (2023), h. 1-10.

[12] Gusmian, *Khazanah Tafsîr Indonesia…*, h. 45-48.

[13] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1982), h. 5.

prinsip-prinsip moral-universalnya, yang kemudian diaplikasikan untuk menjawab problematika masa kini (gerak kedua).[14] Praktik hermeneutik inilah yang secara sadar maupun tidak sadar dijalankan oleh para ulama Nusantara. Mereka tidak hanya menerjemahkan, tetapi berperan sebagai mediator budaya yang menyaring ajaran Islam ke dalam realitas sosio-kultural lokal, sebagaimana dicontohkan secara cemerlang oleh M. Quraish Shihab di Indonesia.[15]

Dalam konstelasi ulama-mufasir Nusantara tersebut, Sheikh Abdullah Basmeih (1914-1999 M) dan karya monumentalnya, *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân Kepada Pengertian Al-Qur'an*, menempati posisi yang unik dan strategis. Tafsir ini menarik untuk dikaji karena beberapa alasan. Di antaranya adalah Sheikh Abdullah Basmeih yang menempuh pendidikan di berbagai institusi pendidikan Islam baik di Tanah Melayu maupun di Timur Tengah telah menjadikan beliau seorang mufasir yang menguasai berbagai tradisi tafsir, baik yang berkembang di dunia Arab maupun yang berkembang di Nusantara.[16] Hal ini tercermin dalam metodologi tafsir yang digunakannya, yang mengombinasikan pendekatan *tafsîr bi al-ma'tsûr* (berdasarkan riwayat) dengan *tafsîr bi al-ra'yî* (berdasarkan ijtihad) dengan tetap mempertimbangkan konteks sosial dan budaya masyarakat Melayu.[17]

---

[14] Arief S. Arman, "The Discourse of Renewal: Assessing Fazlur Rahman's Hermeneutics and Its Contemporary Relevance", *Al-Shajarah*, Special Issue (2024), h. 328.

[15] Gusmian, *Khazanah Tafsîr Indonesia*, h. 150.

[16] Mohd Nazri Ahmad, *dkk*, "Sheikh Abdullah Basmeih and His Involvement in the Field of Knowledge," *International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development*, Vol. 14, No. 2 (2025), h. 1183-1195.

[17] Muaz Mohd Ghani Basri, *dkk*, "Tafsir Pimpinan Al-Rahmân: Analisis Metodologi Sheikh Abdullah Basmeih terhadap Terjemahan Ayat-ayat Sifat Allah SWT", *BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences*, Vol. 8, No. 2 (2025), h. 117.

Selain itu, *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân* yang diselesaikan pada tahun 1982 ini juga memiliki beberapa keistimewaan tersendiri. *Pertama*, dari segi bahasa, tafsir ini menggunakan bahasa Melayu yang mudah dipahami oleh masyarakat awam tanpa mengurangi kedalaman makna teologis.[18] *Kedua*, dari segi metodologi, Sheikh Abdullah Basmeih menunjukkan kesadaran hermeneutik dengan mempertimbangkan konteks historis ayat, sebab turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*), serta relevansinya dengan kehidupan Muslim kontemporer.[19] *Ketiga*, dari segi pendekatan, beliau tidak hanya menyajikan terjemahan dan penafsiran ayat, tetapi juga memberikan panduan praktis bagi pembaca dalam mengamalkan ajaran al-Qur'an.[20]

Namun, meski posisi *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân* sudah sedemikian sentral dalam khazanah Islam Nusantara, kajian akademik yang menganalisisnya secara tematik masih sangat terbatas. Kekosongan (*research gap*) inilah yang menjadi titik tolak penelitian ini. Kajian tematik (*mawdhû'î*) mengenai ayat-ayat kematian dalam *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân* belum pernah dilakukan secara khusus dan komprehensif. Padahal, sebagaimana ditegaskan oleh Muhammad Husain al-Dzahabî, sebuah karya tafsir baru dapat diapresiasi secara penuh apabila tema-tema spesifik di dalamnya dikaji secara tersendiri dan mendalam.[21]

---

[18] Norfazila Hj. Ab Hamid, *dkk*, "Unsur Kesantunan dalam Tafsir Pimpinan Al-Rahmân," *Prosiding Persidangan Antarabangsa Sains Sosial dan Kemanusiaan*, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS), 2017.

[19] Mohd Nazri Ahmad, *dkk*, "Sheikh Abdullah Basmeih and His Involvement in the Field of Knowledge," *International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development*, Vol. 14, No. 2 (2025), h. 1183-1195.

[20] Muaz Mohd Ghani Basri, *dkk*, "Tafsir Pimpinan Al-Rahmân: Analisis Metodologi Sheikh Abdullah Basmeih terhadap Terjemahan Ayat-ayat Sifat Allah SWT", *BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences*, Vol. 8, No. 2 (2025), h. 118.

[21] Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al*-Mufassirû*n*, Juz I, (Kaherah: Maktabah Wahbah, 2000), h. 182-186.

Untuk menyambut seruan ini, diperlukan kajian yang mendalam terhadap interpretasi Sheikh Abdullah Basmeih tentang ayat-ayat kematian. Kajian ini penting dilakukan karena beberapa alasan. *Pertama*, tema kematian merupakan salah satu aspek fundamental dalam akidah Islam yang perlu dipahami secara mendalam oleh setiap Muslim.[22] Pemahaman yang benar tentang kematian akan mempengaruhi cara pandang dan perilaku Muslim dalam menjalani kehidupan duniawi dan mempersiapkan diri untuk kehidupan akhirat.[23]

Kedua, interpretasi Sheikh Abdullah Basmeih tentang ayat-ayat kematian mencerminkan perspektif ulama Nusantara yang memiliki karakteristik tersendiri dalam memahami teks-teks keagamaan. Kajian ini dapat memberikan kontribusi dalam memahami perkembangan pemikiran Islam di Asia Tenggara, khususnya dalam bidang tafsir al-Qur'an. *Ketiga*, penelitian ini dapat memberikan kontribusi dalam pengembangan metodologi tafsir kontemporer yang mampu menjembatani antara keaslian teks suci dengan relevansi kontekstual.

Keempat, dari aspek praktis, pemahaman yang mendalam tentang interpretasi Sheikh Abdullah Basmeih terhadap ayat-ayat kematian dapat membantu umat Islam, khususnya di Asia Tenggara, dalam memahami dan menghadapi realitas kematian dengan lebih baik. Hal ini penting mengingat bahwa kematian adalah bagian integral dari kehidupan yang tidak dapat dihindari oleh siapa pun.[24] *Kelima*, kajian ini juga memiliki signifikansi akademis dalam rangka dokumentasi dan preservasi khazanah intelektual Islam Nusantara. *Tafsîr*

---

[22] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, (Chicago: University of Chicago Press, 1980), h. 106-110.

[23] M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbah*, Jil. 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 445-450.

[24] Abu Hamid al-Ghazâlî, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Jilid IV, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1402 H), h. 485-490.

Pimpinan Al-Rahmân merupakan salah satu karya monumental dalam tradisi tafsir berbahasa Melayu yang perlu dikaji secara mendalam untuk memahami kontribusi dan kekhasan pemikiran tafsir di kawasan ini. Melalui penelitian ini, diharapkan dapat terungkap metode interpretasi yang digunakan Sheikh Abdullah Basmeih, serta kelebihan dan keterbatasan pendekatannya dalam menafsirkan ayat-ayat tentang kematian.

Berdasarkan seluruh uraian di atas, peneliti merasa terdorong untuk melakukan penelitian berjudul: "**Tafsir Ayat-Ayat Kematian Menurut Sheikh Abdullah Basmeih: Studi Kitab *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân***". Penelitian ini diharapkan mampu mengisi kekosongan (*research gap*) dalam kajian tafsir di Nusantara ini, sekaligus memberikan kontribusi nyata bagi perkembangan ilmu-ilmu al-Qur'an, khususnya dalam ranah tafsir tematik berbasis karya ulama Asia Tenggara.

B. Batasan dan Rumusan Masalah

Mengingat banyaknya ayat al-Qur'an yang membahas tentang kematian, yang juga menurut para pakar kurang lebih terdapat tiga ratusan ayat dengan berbagai derivasinya,[25] penulis perlu membatasi pembahasan agar penelitian ini akan lebih terfokus pada satu titik. Setelah penulis melakukan inventarisasi awal terhadap ayat-ayat tersebut, penulis mengklasifikasikannya ke dalam lima tema utama:

1. Tema pertama membahas hakikat kepastian kematian sebagai ketetapan *sunnatullah*.
2. Tema kedua membahas kedaulatan waktu dan tempat kematian sebagai rahasia gaib Allah.
3. Tema ketiga membahas realitas sakaratul al-mawt.
4. Tema keempat membahas kematian sebagai instrumen ujian (*ibtilâ'*) untuk memvalidasi amal manusia.
5. Tema kelima membahas aspirasi dan doa untuk meraih *husn al-khâtimah*.

Berdasarkan batasan masalah di atas, maka dirumuskanlah rumusan masalah penelitian sebagai berikut:

1. Ayat-ayat al-Qur'an apa saja yang berbicara tentang kematian untuk memenuhi tuntutan kelima tema yang telah ditetapkan di atas?

[25] Ahmad Mushtafa Qasim al-Tahtawi, *al-Mu'jam al-Mawdhu'î li Âyât al-Qur'ân al-Karîm*, Cet. VII, (Kairo: Dar al-Fadhilah, 2006), h. 432-451. Lihat juga Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *al-Mujam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1994), h. 693-697.

2. Bagaimana penafsiran Sheikh Abdullah Basmeih dalam kitab tafsirnya *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân* terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tentang kematian pada masing-masing kelima tema yang telah ditetapkan?
3. Bagaimana corak dan karakteristik dominan penafsiran Sheikh Abdullah Basmeih terhadap ayat-ayat kematian apabila ditelaah melalui pendekatan uji silang kebahasaan?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang telah ditetapkan, maka penelitian ini memiliki tujuan sebagai berikut:

1. Menginventarisasi dan merumuskan klasifikasi tematik ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan diskursus kematian berdasarkan interpretasi Sheikh Abdullah Basmeih dalam *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân*.
2. Mendeskripsikan dan menganalisis penafsiran Sheikh Abdullah Basmeih secara komprehensif pada kelima pilar tema kematian yang telah diklasifikasikan.
3. Menganalisis secara kritis corak dan karakteristik metodologis yang diaplikasikan oleh Sheikh Abdullah Basmeih dalam membedah ayat-ayat kematian melalui pendekatan uji silang kebahasaan.

Adapun manfaat yang diharapkan dari penelitian ini terbagi ke dalam dua ranah, yakni secara teoritis dan praktis:

1. Manfaat Teoritis

   Penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi metodologis yang signifikan bagi diskursus keilmuan al-Qur'an dan tafsir, khususnya

dalam pengembangan studi tafsir tematik (*tafsîr mawdhû'î*) yang berdimensi lokal-Nusantara. Selain itu, penelitian ini juga menjadi dokumentasi akademis yang memperkaya literatur mengenai tipologi dan epistemologi penafsiran Sheikh Abdullah Basmeih yang selama ini masih jarang dieksplorasi secara spesifik pada tema-tema eskatologis.

2. Manfaat Praktis

Secara praktis, hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi nyata bagi beberapa pihak, antara lain:

a. Bagi Pendakwah dan Pendidik Keagamaan:

Menjadi rujukan literatur dan materi dakwah yang terstruktur dalam menyampaikan pesan-pesan eskatologis. Konstruksi pemikiran Basmeih dapat diaplikasikan sebagai instrumen psikospiritual atau terapi keagamaan untuk meredam "kecemasan akan kematian" (*death anxiety*) di tengah masyarakat modern, mengubah narasi ketakutan menjadi kesadaran spiritual yang konstruktif.

b. Bagi Pelajar dan Mahasiswa:

Menjadi landasan inspirasi sekaligus rujukan metodologis teknis bagi mahasiswa atau peneliti selanjutnya yang tertarik mengkaji khazanah tafsir Melayu/Nusantara. Terutama dalam hal bagaimana memformulasikan kerangka analisis tematik yang memadukan teks suci dengan realitas sosial kultural masyarakat lokal.

c. Bagi Masyarakat Umum:

Memberikan wawasan teologis yang otoritatif namun komunikatif secara bahasa, sehingga umat dapat memahami hakikat kematian bukan sekadar fase akhir biologis, melainkan fase transisi spiritual untuk mengevaluasi orientasi hidup di dunia.

D. Definisi Operasional

1. *Tafsîr*

Tafsir menurut bahasa berasal dari kalimat *al-Fasr,* yang membawa arti menjelaskan, menyingkap, merinci, serta menjelaskan segala sesuatu yang sebelumnya bersifat samar atau abstrak.[26]

Sementara itu, menurut pengertian dari sudut pandang istilah pula para ulama' memberikan definisi yang tampaknya seperti beragam namun hakikatnya saling melengkapi, umpamanya dari Hasbi al-Shiddîqy, bahwa Imam al-Zarkasyî dalam karyanya *al-Burẖân* mendefinisikan tafsir sebagai suatu disiplin ilmu yang berfungsi untuk menjelaskan makna-makna al-Qur'an serta menggali hukum dan hikmah yang terkandung di dalamnya.[27]

Selanjutnya, menurut Abdullah Karim dalam *Metodologi Tafsîr Al-Qur'an*, dengan mengutip pendapat Abu Hayyan al-Andalusî, tafsir dipahami sebagai ilmu yang mengkaji cara pengucapan lafaz-lafaz al-Qur'an, makna-makna yang dikandungnya, serta hukum-hukum yang dapat ditarik darinya,

[26] Abdullah Karim, *Metodologi Tafsîr Al-Qur'an*, (Kalimantan Selatan: Kafusari Press, 2011), h. 9-10.

[27] Teungku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Ilmu-ilmu Al-Qur'an, Media-media Pokok dalam Menafsirkan Al-Qur'an*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1972), h. 170.

baik ketika lafaz tersebut berdiri sendiri maupun dalam susunan tertentu, termasuk berbagai aspek yang melengkapinya.[28]

Adapun Muhammad ‘Abd al- ‘Azhîm al-Zarqânî memandang tafsir sebagai ilmu yang membahas al-Qur’an dari sisi makna yang dimaksudkan oleh Allah Swt. sejauh yang mampu dipahami oleh manusia.[29]

Berdasarkan berbagai definisi terminologis yang telah dikemukakan, dapat disimpulkan bahwa tafsir merupakan hasil ijtihad intelektual manusia dalam bentuk suatu disiplin ilmu yang berfokus pada penjelasan makna ayat-ayat al-Qur’an. Upaya ini diarahkan untuk memperjelas kandungan ayat, yakni mengubah makna yang semula samar menjadi terang, yang sulit dipahami menjadi lebih mudah dicerna, serta mengungkap maksud yang belum jelas.

Dengan demikian, melalui proses penafsiran, fungsi utama al-Qur’an sebagai petunjuk hidup (hidayah) bagi manusia dapat direalisasikan secara optimal, sehingga tidak hanya dipahami secara tekstual, tetapi juga dapat dihayati dan diamalkan dalam kehidupan sehari-hari.

2. Kitab *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân Kepada Pengertian Al-Qur’an*

Secara etimologis, kitab berarti buku atau karya tulis,[30] sedangkan tafsir sebagaimana telah dijelaskan pada definisi sebelumnya adalah ilmu yang berfungsi menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur’an. Dengan demikian, kitab *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân* secara terminologis dalam penelitian ini

[28] Karim, *Metodologi Tafsîr…*, h. 10.

[29] Muhammad ‘Abd al- ‘Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al- ‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Jilid 2, (Bayrût, Lubnân: Dâr al-Fikr, 1408 H./1988 M.), h. 3.

[30] Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, (London: Williams & Norgate, 1863), h. 2595-2599.

didefinisikan sebagai sebuah karya tafsir tertulis dalam bahasa Melayu yang disusun oleh Sheikh Abdullah Basmeih bin Sheikh Muhammad Basmeih, yang di dalamnya memuat terjemahan dan penjelasan (tafsir) terhadap ayat-ayat al-Qur'an secara berurutan dari surah al-Fâtihah hingga al-Nâs, dengan menggunakan metode penafsiran global (*ijmâlî*) dan sumber rujukan berbasis riwayat (*bi al-ma'tsûr*).

Secara operasional, yang dimaksud dengan kitab *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân* dalam penelitian ini adalah:

a. Naskah lengkap terbitan *Jabatan Kemajuan Islam Malaysia* (JAKIM) atau edisi yang menjadi rujukan utama peneliti, yang terdiri dari 30 juz dalam satu jilid.
b. Objek kajian utama dalam penelitian ini, yaitu seluruh penafsiran Sheikh Abdullah Basmeih terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan tema kematian. Peneliti tidak mengkaji kitab ini secara fisik sebagai artefak, melainkan isi penafsirannya pada ayat-ayat yang telah diklasifikasikan ke dalam lima tema sebagaimana telah ditetapkan dalam batasan masalah.
c. Sumber data primer yang akan dianalisis menggunakan pendekatan tafsir tematik (*mawdhû'î*) untuk menggali metodologi, corak, dan karakteristik penafsiran Sheikh Abdullah Basmeih terhadap ayat-ayat kematian.

3. Kematian

Mati atau kematian secara etimologi berasal dari terjemahan bahasa Arab (*mawt*) bentuk *isim mashdar* dari kata (*mâta-yamûtu-mawtan*) yang memiliki beberapa kemungkinan arti, di antaranya adalah berarti mati, menjadi tenang, reda, menjadi usang, dan tak berpenghuni.[31]

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) diartikan sebagai: a. sudah hilang nyawanya; tidak hidup lagi. b. tidak bernyawa; tidak pernah hidup. c. tidak berair (tt mata air, sumur, dsb). d. tidak berasa lagi. e. padam (tt lampu, api, dsb).[32]

Sedangkan mati menurut beberapa ahli adalah sebagai berikut:

a. Ibn Manzûr

Mati adalah lawan kata dari hidup, hidup dan mati adalah istilah yang saling berlawanan seperti halnya siang dan malam, gelap dan terang, dingin dan panas, oleh karena itu, salah satu dari keduanya merupakan kata yang saling berlawanan.[33] Makna maut dalam bahasa Arab juga berarti diam, tak bergerak, menjadi dingin, rusak, hilang, sesuatu yang tidak memiliki ruh, dan kosong dari bangunan penduduk.[34]

b. Sudirman Teba

Menurut beliau, kematian berasal dari kata mati yang memiliki makna dasar padam, diam, dan tenang. Maksudnya disini adalah sesuatu

---

[31] Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), h. 1365-1366.

[32] Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Daring, s.v. "mati," Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, diakses 20 Mei 2025, https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/mati.

[33] Ibn Manzûr, *Lisan al- 'Arab*, (Lebanon: Dar al-Khotob al-Ilmiyah, 2009), h. 103.

[34] Manzur, *Lisan…*, h. 104.

yang tidak memiliki ruh. Jika tenang merupakan makna asal dari kematian maka gerak adalah makna dari kehidupan. Kehidupan manusia muncul pada saat ruh ditiupkan pada janin sedari alam rahim lagi. Sedangkan kematian adalah terputusnya hubungan antara ruh dan jasad. Kematian disisi beliau juga bermakna bergantinya situasi dan keadaan lalu berpindah dari suatu tempat ke tempat yang lain.[35]

c. Ahli Tasawuf

Dalam terminologi tasawuf, *al-mawt* didefinisikan sebagai keterpurukan dari sinar-sinar yang dapat membawa seorang sufi pada keadaan *al-mukâsyafah* (terbukanya pengetahuan tentang Tuhan) dan *al-tajallî* (terbukanya hati dengan memperoleh pengetahuan tentang yang gaib). Makna *al-mawt* yang sedemikian merupakan makna kiasan (*al-majâzî*) yang berkaitan dengan *ahwâl* tasawuf. Dalam pengertian lain, *al-mawt* didefinisikan sebagai penolakan atau mematikan hawa nafsu, karena hawa nafsu bagi seorang sufi adalah sesuatu yang buruk atau sesuatu yang dapat melalaikannya dari dzikir kepada Allah Swt. Dengan begitu makna dasar *al-mawt* itu sendiri berarti mati.[36]

E. Kajian Terdahulu

Penelusuran terhadap literatur terdahulu berfungsi bukan sekadar mendaftar penelitian yang pernah ada, melainkan untuk memetakan secara analitis di mana penelitian-penelitian tersebut berhenti, apa yang mereka abaikan, dan celah ilmiah apa yang tersisa untuk diisi. Langkah ini juga esensial untuk

[35] Sudirman Teba, *Menuju Kematian yang Husnul Khatimah: Kiat Sukses Menjemput Maut*, (Ciputat: Pustaka irVan, 2006), h. 11.

[36] Azy'Umardi Azra, *Ensiklopedi Tasawuf*, (Bandung: Angkasa, 2008), h. 818.

memetakan posisi penelitian ini di tengah diskursus keilmuan yang telah ada. Berdasarkan penelusuran tersebut, peneliti menemukan beberapa karya ilmiah yang memiliki singgungan dengan objek material (tema kematian) maupun objek formal (tokoh Sheikh Abdullah Basmeih). Karya-karya tersebut dapat diklasifikasikan ke dalam dua kategori utama:

1. Kajian tentang *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân*
    a. Pertama, skripsi Mohd Ikbal bin Ahmad Zohdi (2010) berjudul "Metode Basmeih dalam Menafsirkan Ayat dalam *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân*" dari Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau. Penelitian ini menyimpulkan bahwa *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân* bukan sekadar kitab terjemahan, melainkan dapat dikategorikan sebagai kitab tafsir, dengan metode *ijmâlî* dan corak *tafsîr bi al-ma'tsûr* yakni menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an atau al-Qur'an dengan *hadîts*, serta al-Qur'an dengan perkataan sahabat dan tabi'in. Penelitian ini berhasil menetapkan status metodologis kitab Basmeih namun ia berhenti pada tataran *form* tanpa menyentuh *content* contohnya bagaimana metode *ijmâlî* tersebut bekerja secara konkret pada tema-tema teologis tertentu seperti kematian tidak dibahas sama sekali. Di samping itu, penelitian ini juga tidak menempatkan *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân* secara proporsional dalam konteks tradisi tafsir Melayu yang lebih luas. Seolah-olah ia berdiri sendiri tanpa didahului atau diikuti oleh karya-karya tafsir Melayu lainnya.

b. Kedua, skripsi dari UIN Sunan Gunung Djati Bandung (2023) berjudul "Karakteristik *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân kepada Pengertian Al-Qur'an* Karya Sheikh Abdullah Basmeih". Penelitian ini mengkaji sumber, metode, dan corak penafsiran Sheikh Abdullah Basmeih berikut kelebihan dan kekurangan yang terdapat dalam kitab tafsir tersebut, menggunakan pendekatan *library research* dengan metode analisis isi. Keterbatasan penelitian ini terletak pada cakupannya yang terlalu luas sehingga kajian karakteristik secara umum tidak mampu menangkap kekhasan perspektif Basmeih pada tema-tema spesifik. Lebih penting lagi, penelitian ini pun tidak menjelaskan posisi *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân* dalam peta tafsir Melayu secara keseluruhan. Padahal sebelum Basmeih, tradisi tafsir Melayu sudah lebih dahulu diisi oleh karya-karya seperti *Tarjumân al-Mustafîd* (Abd al-Rauf al-Singkili, abad ke-17) dan *Tafsîr Nûr al-Ihsân* (Sheikh Muhammad Sa'id bin 'Umar, 1927). Absennya kontekstualisasi ini menjadi kelemahan akademis yang perlu diperhatikan.

c. Ketiga, skripsi Norhidayah Azus (2023) berjudul "Hakikat Kehidupan Dunia Menurut Sheikh Abdullah Basmeih dalam *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân*", Fakultas Ushuluddin dan Humaniora, UIN Antasari Banjarmasin. Penelitian ini menggunakan pendekatan *mawdhû'î* tokoh dengan menentukan tokoh yang dikaji yaitu Sheikh Abdullah Basmeih dan karyanya *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân*, dan menyimpulkan bahwa kehidupan dunia menurut Basmeih mencakup empat dimensi yaitu

kehidupan yang main-main dan penuh senda gurau, kehidupan yang penuh perhiasan yang menyilaukan, kehidupan yang penuh tipu daya, dan kehidupan yang penuh materi duniawi. Dari segi rancangan penelitian, ini adalah karya yang paling dekat dengan penelitian yang penulis lakukan yakni sama-sama menggunakan pendekatan *mawdhû'î* tokoh terhadap *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân*. Di sisi lain, skripsi Norhidayah telah masuk ke ranah tematik, tetapi fokusnya berada pada spektrum yang berlawanan, yakni "kehidupan dunia", bukan pada "kematian".

2. Kajian tentang Kematian

   a. Pertama, skripsi dari UIN Sunan Gunung Djati Bandung berjudul "Penafsiran Ayat-Ayat Kematian dalam Al-Qur'an Menurut Sheikh Abdul Qadir Al-Jailani". Penelitian ini mengkaji dua belas ayat tentang kematian dengan pendekatan sufistik, dan menyimpulkan bahwa Sheikh Abdul Qadir Al-Jailani selalu memberikan *amtsal* dengan corak kesufiannya yang khas dalam menafsirkan ayat-ayat kematian. Penelitian ini membuktikan bahwa kajian penafsiran ayat-ayat kematian berbasis seorang tokoh mufasir adalah pendekatan yang absah dan produktif secara akademis. Namun hasil yang diperoleh sangat ditentukan oleh corak sang mufasir (dalam hal ini, corak sufistik Al-Jailani). Ini berarti setiap mufasir yang berbeda latar dan tradisi akan menghasilkan pemaknaan kematian yang berbeda pula. Basmeih dengan pendekatan *ijmâlî*-nya di lingkungan Islam Melayu

tentu akan menghasilkan perspektif yang secara metodologis dan kultural berbeda dari Al-Jailani, dan perspektif itulah yang belum pernah dieksplorasi secara ilmiah.

b. Kedua, skripsi dari UIN Antasari Banjarmasin berjudul "Kematian Menurut Perspektif M. Quraish Shihab dalam Tafsir *Al-Mishbâh*". Hasil penelitian ini mengungkapkan bahwa kematian dalam al-Qur'an tidak hanya disebut dengan kata *al-mawt*, melainkan juga melalui term *ajal* (batas waktu), *wafâh* (sempurna), dan *râji'un* (kembali), dengan menggunakan penelitian kepustakaan yang bersifat deskriptif. Penelitian ini merupakan karya yang relatif matang dalam mengkaji terminologi kematian melalui satu mufasir. Namun seluruh cakrawalanya berada dalam tradisi tafsir Indonesia berbahasa Indonesia, dengan tokoh yang bukan berasal dari konteks Melayu Malaysia. Bagaimana konstruksi makna kematian dalam bahasa dan idiom Melayu (sebagaimana yang dilakukan Basmeih) adalah dimensi yang tidak tersentuh oleh penelitian ini.

c. Ketiga, skripsi dari UIN Khas Jember berjudul "Kematian dan Konsep Mengingatnya Menurut Al-Qur'an: Kajian Tafsir Tematik dan Analitis". Penelitian ini menyimpulkan bahwa kematian dalam Al-Qur'an semuanya bermakna kemusnahan dan kehilangan total ruh dan jasad, terputusnya hubungan antara ruh dan badan, atau terhentinya nyawa manusia secara total, dengan tiga term utama yaitu ajal, maut, dan wafat. Penelitian ini menggunakan berbagai kitab tafsir secara

eklektik tanpa mendalami satu mufasir tertentu secara khusus. Pendekatan multi-sumber seperti ini menghasilkan gambaran konsep kematian yang bersifat umum, tetapi mengorbankan keunikan perspektif masing-masing mufasir termasuk mufasir Melayu seperti Basmeih.

3. Pemetaan *Research Gap* dan *Novelty*

Berdasarkan sintesis dan analisis dari keenam kajian terdahulu di atas, terbukti bahwa belum ada satu pun penelitian yang secara spesifik mengawinkan tema eskatologis kematian dengan tafsir Nusantara karya Sheikh Abdullah Basmeih. berikut adalah pemetaan kekosongan ilmiah yang teridentifikasi:

Pertama, kekosongan tematik dalam kajian *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân*. Seluruh penelitian yang mengkaji kitab Basmeih berfokus pada metodologi dan karakteristik umum, atau pada tema kehidupan dunia. Tidak satu pun yang menjadikan ayat-ayat kematian sebagai objek kajian tematik secara mandiri dan sistematis. Padahal kematian adalah salah satu tema paling sentral dalam al-Qur'an dan memiliki hubungan konseptual yang erat dengan tema kehidupan dunia yang telah dikaji sebelumnya.

Kedua, kekosongan perspektif mufasir Melayu dalam kajian kematian. Penelitian-penelitian tentang penafsiran ayat kematian yang ada semuanya menggunakan mufasir dari tradisi Arab klasik atau dari tradisi tafsir Indonesia modern. Tidak ada satu pun yang mengkaji mufasir Malaysia berbahasa Melayu seperti Basmeih. Ini adalah celah nyata, mengingat *Tafsîr*

Pimpinan Al-Rahmân adalah salah satu karya tafsir berbahasa Melayu yang paling banyak digunakan di Malaysia.

Ketiga, kekosongan kontekstualisasi *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân* dalam tradisi tafsir Melayu. Perlu ditegaskan bahwa *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân* bukanlah satu-satunya karya tafsir berbahasa Melayu. Ia hadir dalam satu tradisi panjang yang dimulai dari tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* karya Sheikh Abdul Rauf al-Singkili pada abad ke-17, dilanjutkan oleh *Tafsîr Nûr al-Ihsân* yang ditulis dalam aksara *Jawi* (Arab-Melayu) oleh Haji Muhammad Sa'id bin 'Umar, seorang ulama Melayu terkemuka dari Kedah, Malaysia, pada tahun 1927, serta diikuti karya-karya tafsir Melayu lainnya setelah Basmeih. Kajian-kajian tentang *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân* yang ada selama ini cenderung mengabaikan konteks ini dan memperlakukan kitab Basmeih seolah berdiri tanpa leluhur dan tanpa penerus dalam tradisi intelektual tafsir Melayu. Penelitian yang lebih sehat secara akademis perlu menempatkan *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân* secara proporsional, bukan sebagai karya tafsir Melayu yang paling istimewa, melainkan sebagai salah satu representasi penting yang layak dikaji secara tematik karena keluasan penggunaannya di kalangan masyarakat Melayu.

Berangkat dari tiga kekosongan tersebut, penelitian ini hadir untuk mengisi kekosongan itu. Kebaruan (*novelty*) skripsi ini terletak pada upaya merekonstruksi pemahaman kematian tidak hanya dari kacamata tafsir mufasir Arab klasik, melainkan melalui lensa tokoh mufasir Asia Tenggara. Penelitian ini tidak hanya akan membedah representasi tematik kematian,

tetapi juga secara kritis menelaah proses metodologis Sheikh Abdullah Basmeih bin Sheikh Muhammad Basmeih dalam membahasakan isu kematian tersebut agar mudah dipahami oleh mentalitas masyarakat Alam Melayu tanpa mereduksi ketegasan teologisnya. Penelitian ini tidak mengklaim bahwa *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân* adalah karya tafsir Melayu yang paling superior, melainkan bahwa karya ini representatif dan belum pernah dikaji dari sudut tema kematian, sehingga kajian ini memiliki nilai kontribusi akademis yang dapat dipertanggungjawabkan.

F. Metode Penelitian

Rincian operasional metodologi dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif berbasis studi kepustakaan (*library research*), di mana seluruh data digali dari literatur tertulis yang relevan dengan objek kajian.[37] Pendekatan utama yang digunakan adalah pendekatan kualitatif-deskriptif dengan kerangka analisis tafsir tematik (*tafsîr mawdhû'î*).

2. Subjek dan Objek Penelitian

Untuk menjamin kejelasan rantaian data, penelitian ini menetapkan subjek dan objek sebagai berikut:

a. Subjek Penelitian: Subjek utama dalam kajian ini adalah Sheikh Abdullah Basmeih selaku mufasir dan aktor intelektual di balik

[37] Rahmadi, *Pengantar Metodologi Penelitian*, (Banjarmasin: Antasari Press, 2011), h. 14. Juga ada di Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), h. 3.

kitab *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân*. Beliau diposisikan sebagai "produsen makna" yang otoritas pemikirannya dibedah dalam penelitian ini.

b. Objek Penelitian: Ayat-ayat Al-Qur'an yang bertemakan kematian, yang secara akumulatif berjumlah sekitar 300 ayat menurut para pakar serta perspektif dan konstruksi pemikiran Sheikh Abdullah Basmeih terhadap ayat-ayat tersebut.

3. Data dan Sumber Data

Data adalah informasi atau keterangan yang menjadi bahan kajian dan analisis dalam suatu penelitian. Jadi, dalam penelitian ini, data yang digunakan berupa penafsiran Sheikh Abdullah Basmeih terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tentang kematian yang terdapat dalam kitab *Tafsir Pimpinan Al-Rahmân*. Data tersebut menjadi bahan utama untuk menganalisis konsep kematian menurut Sheikh Abdullah Basmeih.

Yang dimaksudkan dengan sumber data pula adalah subyek dari mana data dapat diperoleh dan sumber data diperoleh melalui sumber data primer dan sumber data sekunder.[38]

a. Sumber Data Primer

Sumber data primer adalah data yang diperolehi "secara langsung" dan merupakan sumber data utama dalam sesebuah penelitian.[39] Jadi, sumber data primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah kitab

[38] S. Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2010), h. 129.

[39] Pinto Setya Mustafa, *dkk*, *Metodologi Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan Penelitian Tindakan Kelas dalam Pendidikan Olahraga*, (Mojokerto: Insight Mediatama, 2022), h. 43.

Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân Kepada Pengertian Al-Qur'an karya Sheikh Abdullah Basmeih.

b. Sumber Data Sekunder

Sumber data sekunder pula adalah data yang diperolehi "secara tidak langsung" oleh seseorang peneliti sebagai penunjang dari sumber data utama misalnya melalui buku-buku, kitab-kitab, jurnal, artikel, kamus, dan karya ilmiah lainnya yang berkaitan dengan penelitiannya.[40]

Secara lebih spesifik, guna melakukan uji silang kebahasaan terhadap metodologi Sheikh Abdullah Basmeih, penelitian ini menggunakan tiga kitab tafsir klasik sebagai instrumen analitis pendukung, yaitu *al- Kasysyâf* karya Al-Zamakhsyari (w. 538 H), *al-Tahrîr wa al- Tanwîr* karya Ibn 'Âsyûr (w. 1393 H), dan *al-Bahr al-Muhîth* karya Abû Hayyân al- Andalusî (w. 745 H).

4. Teknik Pengumpulan Data

Sebagai penelitian jenis kepustakaan, maka teknik pengumpulan data yang digunakan peneliti dalam penelitian ini adalah teknik dokumentasi/dokumenter.

Teknik dokumentasi adalah metode pengumpulan data dengan meneliti sumber-sumber tertulis, baik dalam bentuk buku maupun berbagai data lain yang berisi informasi yang dibutuhkan untuk sebuah penelitian.[41] Selain itu,

[40] Mustafa, *dkk*, *Metodologi Penelitian…*, h. 44.

[41] Rifa'i Abu Bakar, *Pengantar Metodologi Penelitian*, (Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, 2021), h.114.

juga bisa menggunakan dokumen terekam, yaitu dapat berupa film, kaset rekaman, mikrofon, foto, dan sebagainya.[42]

Berikut adalah metode pengumpulan data dalam penelitian ini:

a. Mengidentifikasi tema utama, yaitu konsep kematian perspektif Sheikh Abdullah Basmeih dalam *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân*.
b. Mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan tema kematian.
c. Mengumpulkan tafsir dan pendapat para ulama terkait, dengan fokus pada penafsiran Sheikh Abdullah Basmeih.
d. Menganalisis ayat-ayat tersebut secara mendalam menggunakan *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân*. Hasil analisis tersebut disusun dengan rapi, tema per tema, mencakup penafsiran ayat-ayat tersebut serta menjelaskan konsep ilmuan/tokoh mufasir tertentu dengan literatur terkait.

5. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data dapat diartikan sebagai suatu langkah sistematis untuk mengatur urutan data, menyusunnya ke dalam pola, kategori, dan unit dasar analitis, yang kemudian dilanjutkan dengan tahap interpretasi data.[43] Dalam kajian ini, proses analisis dirancang secara spesifik untuk membedakan secara tegas antara penjabaran hasil tematik ayat-ayat Al-Qur;an tentang kematian dengan telaah atas proses metodologis sang mufasir. Ayat-ayat

[42] Rahmadi, *Pengantar Metodologi Penelitian*, h. 85.
[43] Rahmadi, *Pengantar Metodologi Penelitian*, h. 92.

tersebut kemudiannya dianalisis secara mendalam dan dikorelasikan dengan penafsiran Sheikh Abdullah Basmeih dalam kitab *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân*.

Klasifikasi tematik ayat-ayat kematian dalam penelitian ini tidak diambil secara serampangan, melainkan merupakan hasil proses induksi (*istinqrâ*) terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang kematian, dengan mengikuti prosedur metodologis tafsir tematik (*tafsîr mawdhû'î*) sebagaimana dirumuskan oleh Prof. Dr. 'Abd al-Hayy al-Farmâwi dalam kitabnya *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î*.

Al-Farmâwi menjelaskan bahwa terdapat dua bentuk metode tafsir tematik yaitu pertama mengkaji satu surah secara menyeluruh dan utuh atau yang kedua menghimpun ayat-ayat dari berbagai surah yang membicarakan satu topik tertentu, kemudian menafsirkannya secara tematik.[44] Penelitian ini menggunakan bentuk kedua, yaitu menghimpun ayat-ayat kematian yang tersebar di berbagai surah al-Qur`an ke dalam satu kerangka tematik yang utuh.

Adapun klasifikasi lima tema utama yang digunakan dalam penelitian ini merupakan hasil pembacaan induktif terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki kesamaan muatan tematik. Kelima tema ini tidak dimaksudkan sebagai klaim bahwa para ulama klasik telah merumuskannya secara eksplisit, melainkan sebagai sistematisasi tematik dari warisan penafsiran yang telah ada, sejalan dengan semangat pengembangan metodologi tafsir kontemporer yang digalakkan oleh para ulama seperti al-Farmâwi.

---

[44] 'Abd al-Hayy al-Farmâwi, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î*, (al-Qâhirah: Jâmi'ah al-Azhar, 1425 H./2005 M.), Cet. ke-7, h. 48-49.

Secara operasional, analisis data dalam penelitian ini dilakukan melalui langkah-langkah berikut:

a. Inventarisasi dan Kontekstualisasi Ayat: Mengumpulkan ayat-ayat kematian dan melacak korelasi (*munâsabah*) serta *asbâb al-nuzûl*-nya berdasarkan penjelasan Sheikh Abdullah Basmeih.

b. Analisis Interpretasi Basmeih (Proses Metodologis): Membedah metodologi penafsiran Sheikh Abdullah Basmeih dalam memaknai ayat tersebut, yang difokuskan pada analisis leksikal (pemilihan diksi), sintaksis (struktur ayat), teknik interpolasi (penyisipan makna), serta kontekstualisasi pesan moral-eskatologisnya.

c. Analisis Komparatif (Uji Silang): Analisis komparatif-lintas tafsir dalam penelitian ini mengacu pada kerangka metode tafsir tematik (*tafsîr mawdhû'î*) sebagaimana dikembangkan oleh Dr. Shalah 'Abd al-Fattah al-Khalidi dalam karyanya *al-Tafsîr al-Mawdhû'i bayna al-Nazhariyyah wa al-Tathbîq*. Menurut beliau, uji silang berfungsi sebagai instrumen untuk menguji akar keilmuan dan orisinalitas metodologi penafsiran seorang mufasir dengan cara membandingkan penafsirannya terhadap tema yang sama dengan mufasir-mufasir lain.[45] Untuk membedah dan menguji silang metodologi penafsiran Sheikh Abdullah Basmeih secara objektif dan komprehensif, bagian analisis ini menggunakan tiga pisau analisis utama yaitu analisis

[45] Shalah 'Abd al-Fattah al-Khalidi, *al-Tafsîr al-Mawdhu'î bayna al-Nazhariyyah wa al-Tathbîq*, (Oman: Dar al-Nafâis, 2012), 64-68.

balagah (retorika al-Qur'an), analisis semantik (kajian makna kosakata), dan analisis *nahwu* (tatabahasa).

d. Sintesis: Menyimpulkan kekhasan metodologi dan merumuskannya ke dalam tema-tema turunan untuk menjawab rumusan masalah secara utuh.

G. Sistematika Penulisan

Dalam menyusun penelitian ilmiah ini, agar pembahasan tertumpu pada satu titik masalah dan lalu tidak melebar ke masalah yang lainnya, maka maksud dari sistematika penulisan ini bertujuan bagi menjelaskan bagian-bagian yang akan dibahas dan diteliti dari penelitian ini secara sistematis. Adapun rincian dari sistematik pembahasannya adalah sebagai berikut:

BAB I: Pada bagian ini, penulis membahas tentang bab pendahuluan yang terdiri dari beberapa sub-bab yaitu latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, definisi operasional, kajian terdahulu, metode penelitian, dan sistematika penulisan.

BAB II: Bagian ini pula memuat landasan teori tentang term kematian. Landasan teori ini terdiri dari 3 sub-bab utama yaitu definisi kematian, hikmah dan tujuan dicipta-Nya kematian, dan persiapan menjemput mati.

BAB III: Bab ini membahas tentang deskripsi kitab *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân Kepada Pengertian Al-Qur'an* (sumber primer untuk penelitian ini) dan profil pengarangnya yaitu Sheikh Abdullah Basmeih bin Sheikh Muhammad Basmeih.

BAB IV: Bagian krusial dari skripsi ini. Pada bab inilah penulis membawa para penguji khususnya dan para pembaca amnya untuk sama-sama menyelami hasil dari penelitian dan analisa penulis terhadap penafsiran Sheikh Abdullah Basmeih terkait ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang kematian. Bab ini akan membahas secara tuntas tentang apa saja tafsiran Sheikh Abdullah Basmeih terhadap ayat-ayat kematian dalam al-Qur'an.

BAB V: Bab ini menyajikan kepada para pembaca kesimpulan dan saran terkait dari penelitian yang telah dilakukan.

BAB II

TINJAUAN UMUM TENTANG KEMATIAN

A. Konsep Kematian dalam Perspektif Bahasa, Medis, dan Filsafat

Sebelum menelaah lebih jauh tentang definisi kematian, hal yang paling mendasar adalah mendudukkan konsep ini secara etimologis (bahasa) dan terminologis (istilah).

1. Definisi Kematian Secara Bahasa dan Istilah

Kata "kematian" dalam bahasa Indonesia berasal dari kata dasar "mati" yang mendapat imbuhan konfiks (ke-an). Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), "mati" didefinisikan sebagai sudah hilang nyawanya atau tidak hidup lagi, sedangkan "kematian" berarti perihal (keadaan) mati atau meninggalnya seseorang.[1] Kata ini berasal dari bahasa Arab *mawt* (موت), bentuk *isim mashdar* dari kata *mâta-yamûtu-mawtan* (مات - يموت - موتًا) yang berarti mati.[2] Dalam khazanah bahasa Arab, kata *mawt* juga dapat bermakna diam, tidak bergerak, menjadi dingin, rusak, hilang, sesuatu yang tidak memiliki ruh, serta suatu tempat yang kosong dari kehidupan dan penduduk.[3]

Akar kata *mawt* juga melahirkan berbagai bentuk derivasi dalam bahasa Arab, seperti *mâta* (مات) yang berarti telah mati, *yamûtu* (يموت) yang berarti sedang atau akan mati, *mayyit* atau *mayt* (ميت) yang merujuk kepada

[1] Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Daring*, s.v. "mati".

[2] Munawwir, *al-Munawwir…*, h. 1365-1366.

[3] Manzûr, *Lisân…*, h. 104.

orang yang telah meninggal, *mamât* (ممات) yang bermakna kematian atau keadaan mati, serta *mumît* (مميت), yaitu Yang Maha Mematikan yang juga salah satu daripada nama-nama Allah Swt.[4]

Selain itu, bahasa Arab juga mengenal sejumlah sinonim yang merujuk pada konsep kematian dengan nuansa yang berbeda, di antaranya الوفاة (*al-wafâh*) yang membawa arti meninggal dunia secara sempurna, الهلاك (*al-halâk*) yang membawa arti kebinasaan atau kehancuran total, الرَّدى (*al-radâ*) yang membawa arti kebinasaan (umumnya digunakan dalam konteks puisi dan sastra Arab klasik), dan الحِمَام (*al- himâm*) yang membawa arti kematian yang telah ditakdirkan atau kematian yang sudah tiba masanya.[5]

Perbedaan nuansa di antara istilah-istilah tersebut menunjukkan bahwa para ulama bahasa Arab memandang kematian bukan sekadar peristiwa tunggal, melainkan sebuah fenomena yang kaya makna dan memiliki dimensi yang beragam.

Beranjak dari makna leksikal menuju ranah terminologi syariat, definisi *al-mawt* mengalami pendalaman makna secara teologis dan filosofis. Dalam pandangan ulama Islam, kematian bukanlah kehancuran mutlak (*al-fanâ'al-tâmm*) atau ketiadaan yang absolut (*al-'adam al-mahdh*), melainkan sebuah fase transisi. Kematian bukan sebuah akhir yang kosong, melainkan

[4] Ibrahim Mustafa *dkk.*, *al-Mu'jam al-Wasit*, (Kairo: Dar al-Da'wah, 2004), h. 889-890.

[5] Abu Hilal al- 'Askari, *al-Furuq al-Lughawiyyah*, (Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1998), h. 512-515.

sebuah perpindahan (*intiqâl*) dari satu fase kehidupan ke fase berikutnya.[6] Para ulama Islam memberikan definisi kematian yang beragam namun saling melengkapi.

Misalnya Imam al-Qurthubî dalam kitab beliau *Al-Tadzkirah* merumuskan definisi kematian secara ringkas namun mendalam. Menurut beliau, kematian adalah berpisahnya ruh dari jasad (*mufâraqat al-rûh li al-jasad*), terputusnya hubungan antara keduanya, pergantian kondisi, dan perpindahan dari satu alam (dunia) ke alam yang lain (barzakh).[7] Ketika ruh yang bersifat metafisik ditarik dari raga yang bersifat fisik, maka jasad kehilangan daya operasionalnya dan tunduk pada hukum dekomposisi biologis.

Al-Râghib al-Ashfahânî mendefinisikan kematian sebagai keluarnya roh dari jasad (*mufâraqat al- rûh li al-badan*).[8] Definisi ini membuka diskusi tentang dualisme manusia yaitu ada unsur fisik (jasad) dan unsur spiritual (*rûh* atau *nafs*) yang keduanya menyusun apa yang kita sebut sebagai "manusia". Saat kematian tiba, yang berpisah dari jasad itu adalah esensi spiritual, bukan kesadaran yang padam begitu saja.[9]

Imam al-Ghazâlî dalam *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* mendefinisikan kematian sebagai berpisahnya ruh dari jasad dan terputusnya hubungan antara

---

[6] Jane Idleman Smith & Yvonne Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, (New York: Oxford University Press, 2002), h. 4-7.

[7] Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Qurthubî, *al-Tadhkirah Bi Ahwal al-Mawta wa Umur al-Akhirah*, tahqiq Sadiq bin Muhammad bin Ibrahim, (Riyadh: Maktabah Dar al-Minhaj, 2004), h. 125.

[8] al-Râghib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâz al-Qur'ân*, tahqîq Shafwân 'Adnân Dâwûdî, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 2009 M/1430 H), h. 780.

[9] Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam*, (New York: Harper Collins, 2002), h. 97.

keduanya, sehingga jasad tidak lagi mampu menerima arahan dan perintah dari ruh, laksana penunggang yang meninggalkan tunggangannya yang sudah uzur.[10] Definisi ini menekankan aspek *furqân* (perpisahan) antara dua unsur pembentuk manusia, yaitu ruh yang bersifat immateri dan jasad yang bersifat materi.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam *Kitâb al-Rûh* memberikan definisi yang lebih detail. Menurutnya, kematian bukanlah ketiadaan mutlak, melainkan perpindahan (*intiqâl*) dari satu alam ke alam yang lain. Ruh tidak musnah dengan kematian jasad, melainkan beralih ke alam barzakh untuk menanti hari kebangkitan.[11] Pandangan ini penting karena menegaskan kesinambungan eksistensi manusia melampaui kematian fisiknya.

Al-Mâturîdî, salah seorang imam ahli kalam dalam mazhab Hanafi, menjelaskan bahwa kematian adalah suatu sifat yang diciptakan Allah Swt. dan ditimpakan kepada makhluk-Nya pada waktu yang telah ditentukan. Kematian bukanlah ketiadaan (*'adam*), melainkan sifat yang nyata (*sifat wujudiyyah*) yang berlawanan dengan kehidupan (*hayâh*).[12] Pandangan ini sejalan dengan keyakinan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* bahwa kematian adalah makhluk ciptaan Allah Swt.[13]

Yang menariknya lagi adalah, Al-Qur'an sendiri tidak semata-mata menggunakan kata *mawt* untuk merujuk pada kematian, melainkan memiliki

---

[10] al-Ghazâlî, *Ihyâ'...*, h. 492-493.

[11] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Kitâb al-Rûh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1986), h. 85-90.

[12] Abu Mansur al-Maturidi, *Kitab al-Tawhid*, tahqiq: Fathullah Khulayf, (Beirut: Dar al-Mashriq, 1970), h. 229.

[13] Lihat tafsiran Ibn Katsîr ke atas Q.S. al-Mulk/67: 2 dalam *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, h. 176-177.

seperangkat istilah yang masing-masing menyingkap dimensi berbeda dari realitas yang sama. Analisis terhadap ayat-ayat yang bertemakan kematian menunjukkan bahwa term-term ini dapat diklasifikasikan ke dalam empat kategori utama[14] yaitu term pokok kematian, term batas dan ketetapan waktu, term proses pencabutan dan penderitaan menjelang ajal, serta term metaforis-transendental yang merujuk pada makna eskatologis kematian. Pemetaan terhadap keempat kategori ini akan memperlihatkan bahwa kematian dalam Al-Qur'an bukan sekadar peristiwa biologis-empiris, melainkan sebuah realitas ilahiah yang sarat dengan tujuan dan hikmah.

a. Term Pokok Kematian

Ada istilah seperti *wafâh* (وفاة). Menurut Ahmad Warson Munawwir, istilah *wafâh* merupakan bentuk lain yang berkaitan dengan makna *mawt* atau kematian.[15] Sementara itu, Murtadha Muthahhari menjelaskan bahwa kata *wafâh* berasal dari akar kata *tawaffâ* dan *istîfâ*, yang mengandung makna menerima atau mengambil sesuatu secara sempurna. Dengan demikian, istilah *wafâh* dalam al-Qur'an tidak sekadar bermakna kematian, tetapi juga menunjukkan proses pengambilan ruh secara sempurna.[16] Contohnya, al-Qur'an menggunakan istilah *tawaffâ* untuk menunjukkan bahwa kematian adalah proses pengambilan ruh secara sempurna oleh Allah

[14] Masyhuri Rifa'i, dkk, "Analisis Makna Al-mawt dalam Perspektif Al-Qur'an", *Gunung Djati Conference Series, Mercusuar 2022: Studi Keislaman dan Pemberdayaan Umat*, Vol. 14 (2022), h. 46-60.

[15] Munawwir, *al-Munawwir…*, h. 1572.

[16] Murtadha Muthahari, *Pelajaran Penting Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Basritama, 2002), h. 139-140.

Swt. melalui perantaraan malaikat.[17] Allah Swt. berfirman dalam Q.S. al-Zumar/39: 42:

اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا وَالَّتِيْ لَمْ تَمُتْ فِيْ مَنَامِهَاۚ

Artinya: "Allah menggenggam nyawa (manusia) pada saat kematiannya dan yang belum mati ketika dia tidur".[18]

Al-Thabari dalam *Jami' al-Bayan* menjelaskan bahawa penggunaan kata *yatawaffâ* (mengambil dengan sempurna) mengandung pesan bahwa kematian adalah di bawah kuasa dan kehendak Allah sepenuhnya. Tiada satu ruh pun yang meninggalkan jasad tanpa izin dan kehendak-Nya.[19]

b. Term Batas dan Ketetapan Waktu

Selain itu ada juga istilah *ajal* untuk merujuk kepada batas waktu kehidupan yang telah ditetapkan Allah Swt. bagi setiap makhluk. Al-Qur'an menggunakan istilah ini dalam Q.S. al-A'raf/7: 34:

وَلِكُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌۚ فَاِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ

Artinya: "*Setiap umat mempunyai ajal (batas waktu). Jika ajalnya tiba, mereka tidak dapat meminta penundaan sesaat pun dan tidak dapat (pula) meminta percepatan*".[20]

Kata *ajal* dalam ayat ini merujuk pada batas waktu yang telah ditentukan secara pasti oleh Allah. Ia tidak bersifat perkiraan atau

[17] al-Ashfahânî, *Mufradât…*, h. 882.
[18] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 675.
[19] al-Thabari, *Jâmi'…*, h. 304.
[20] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 210.

kemungkinan, ia adalah kepastian yang tertulis di *Lawh al-Mahfûzh* bahkan sebelum manusia itu sendiri lahir ke dunia.[21]

c. Term Proses

Al-Qur'an tidak hanya mendefinisikan kematian sebagai fakta dan batas waktu, tetapi juga melukiskan prosesnya secara dramatis. *Sakarât al-mawt* (سكرات الموت), dari akar س–ك–ر yang berarti "mabuk", mengacu pada keadaan kehilangan kesadaran dan kepedihan luar biasa yang menyertai proses kematian. Ayat "*(Seketika itu) datanglah sakratulmaut dengan sebenar-benarnya…*"[22] menunjukkan bahwa "kemabukan maut" itu datang bersama kebenaran yang tak terbantahkan.[23] Al-Qurthubî menukil pendapat para ulama bahwa *sakarât al-mawt* adalah "kepedihan dan kengerian yang melanda akal dan kesadaran seseorang, bagaikan orang mabuk yang tak kuasa mengendalikan dirinya".[24]

Secara lebih spesifik untuk para pendosa, Al-Qur'an menggunakan istilah *ghamarât al-mawt* (غمرات الموت), yaitu himpitan maut yang menenggelamkan. Kata *ghamrah* secara leksikal berarti "kedalaman air yang menenggelamkan",[25] sehingga frasa ini dalam Q.S. al-An'âm/6: 93 melukiskan penderitaan total yang meliputi orang

[21] Sayyid Quththb, *Fî Zilâl al-Qur'ân*, (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2003), h. 1304.
[22] Kemenag, Al-Qur'an…, h. 758.
[23] Al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân…*, jilid 22, h. 313.
[24] al-Qurthubî, *al-Jâmi'…*, jilid 17, h. 10.
[25] al-Ashfahânî, *al-Mufradât…*, h. 614.

zalim dari segala arah saat malaikat mencabut nyawa mereka dengan kasar.

Adapun proses pencabutan itu sendiri diisyaratkan dengan kata *al-nâzi'ât* (النازعات) dalam Q.S. al-Nâzi'ât/79: 1: "*Demi (malaikat) yang mencabut (nyawa orang kafir) dengan keras*".[26] Ibn Manzûr menjelaskan bahwa *naza'a al-rûh* berarti "mencabut nyawa dengan keras dan susah payah",[27] yang oleh para mufasir dikaitkan dengan malaikat maut yang mencabut ruh orang kafir dengan kasar, berbanding terbalik dengan *al-nâshithât* (yang mencabut dengan lembut) untuk ruh mukmin.

Melalui *sakarât*, *ghamarât*, dan *naz'*, Al-Qur'an mendefinisikan kematian sebagai pengalaman psiko-spiritual yang kualitasnya ditentukan oleh keimanan seseorang.

d. Term Metaforis-Transendental

Puncak dari kekayaan diksi Al-Qur'an tentang kematian terletak pada term-term metaforis yang mengubahnya dari sekadar "akhir" menjadi "pintu". Al-Qur'an menyebut kematian sebagai *al-yaqîn* sebagaimana firman-Nya dalam Q.S. al-Hijr/15: 99:

وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّٰى يَأْتِيَكَ الْيَقِيْنُ

Artinya: "dan sembahlah Tuhanmu sampai datang kepadamu kepastian (kematian)".[28]

[26] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 872.
[27] Ibn Manzûr, *Lisân…*, jilid 8, h. 348.
[28] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 372.

Ibn ‘Abbās dan mayoritas mufasir salaf menafsirkan *al-yaqîn* di sini sebagai kematian, karena pada saat itulah semua realitas gaib yang sebelumnya hanya diimani berubah menjadi penyaksian langsung (*‘ain al-yaqîn*).[29] Ia juga disebut *al-Haq* (kebenaran mutlak) yang datang tanpa keraguan (Q.S. Qâf/50: 19). Bagi mukmin, kematian adalah *liqâ’ Allah* (pertemuan dengan Allah), sebuah perjumpaan yang dirindukan (Q.S. al- ‘Ankabût/29: 5), dan *al-rujû‘* (kepulangan) kepada Sang Pemilik jiwa, sebagaimana dilandasi oleh frasa *istirjâ‘* “*innâ lillâhi wa innâ ilayhi râji‘ûn*” (Q.S. al-Baqarah/2: 156).[30] Dari kematian, manusia memasuki *al-barzakh*, alam penghalang antara dunia dan hari kebangkitan (Q.S. al-Mu’minûn/23: 100). Bahkan, Al-Qur’an mendefinisikan tidur sebagai *wafâh* (kematian kecil) dalam Q.S. al-Zumar/39: 42, membangun analogi harian bahwa kebangkitan dari mati adalah keniscayaan yang mudah bagi Allah.[31] Terakhir, fenomena *al-syahâdah* secara paradoksal menempatkan kematian tertentu sebagai kehidupan para syuhada adalah *ahyâ’* yang hidup di sisi Tuhan dan diberi rezeki (Q.S. Âli ‘Imrân/3: 169). Jaringan metaforis ini mendefinisikan ulang kematian dari sekadar “titik henti” menjadi gerbang keyakinan, gerbang kebenaran, dan gerbang perjumpaan dengan Yang Mahakekal.

Ini mengindikasikan bahwa kematian bukan peristiwa acak melainkan ketetapan Tuhan yang presisi, yang di dalamnya tersimpan hikmah dan tujuan.

[29] Al-Thabarî, *Jâmi‘ al-Bayân…*, jilid 17, h. 230.
[30] Al-Qurthubî, *al-Jâmi‘…*, jilid 2, h. 175.
[31] Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur’an…*, jilid 7, h. 107.

2. Kematian Perspektif Kedokteran

Dari sudut pandang ilmu kedokteran modern, kematian didefinisikan melalui dua kategori utama. *Pertama*, kematian klinis (*clinical death*), yaitu terhentinya fungsi jantung dan paru-paru secara permanen, yang ditandai dengan tidak adanya detak jantung, tidak adanya napas, serta hilangnya refleks batang otak. *Kedua*, kematian biologis (*biological death*), yaitu kematian sel-sel tubuh secara bertahap setelah fungsi vital terhenti, yang berujung pada kerusakan jaringan secara ireversibel.[32] Kematian biologis tidak terjadi secara serentak. Sel-sel otak biasanya adalah yang pertama mati karena sangat sensitif terhadap kekurangan oksigen, disusul oleh organ-organ lain dalam hitungan jam.

Sejalan dengan proses fisiologis tersebut, *World Health Organization* (WHO) mendefinisikan kematian sebagai terhentinya secara permanen semua tanda-tanda kehidupan pada suatu titik waktu setelah kelahiran hidup telah terjadi.[33] Dalam konteks hukum dan medis, definisi universal ini sangat krusial sebagai patokan administratif untuk menentukan saat kematian secara resmi. Penetapan waktu kematian yang akurat memiliki konsekuensi legal yang mengikat, mulai dari penerbitan akta kematian, penghentian hak-hak sipil, pembacaan surat wasiat, hingga penyelesaian klaim asuransi jiwa.[34]

---

[32] F. Plum dan J.B. Posner, *The Diagnosis of Stupor and Coma*, edisi 4, (Oxford: Oxford University Press, 2007), h. 4.

[33] World Health Organization, *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems*, edisi ke-11, (Geneva: WHO, 2019).

[34] J. S. Subramaniam *dkk.*, "Sensitivity of Temperature-Based Time Since Death Estimation on Measurement Location", *International Journal of Legal Medicine*, Vol. 137 (2023), h. 1815-1837.

Namun, seiring kemajuan teknologi medis seperti penemuan ventilator dan obat-obatan inotropik, kedokteran kontemporer mengadopsi konsep ketiga yang tidak kalah penting, yaitu kematian otak (*brain death*). Kematian otak didefinisikan sebagai hilangnya seluruh fungsi otak secara total dan ireversibel, termasuk pada batang otak yang mengontrol pernapasan otonom dan kesadaran dasar. Seseorang yang telah didiagnosis mengalami mati batang otak secara medis dan hukum dinyatakan telah meninggal dunia berdasarkan pedoman neurologis yang sangat ketat, meskipun organ lain mungkin masih tampak berfungsi akibat ditopang oleh mesin penunjang kehidupan.[35]

Konsep kematian berdasarkan kriteria neurologis ini membawa implikasi etis dan klinis yang sangat besar, terutama dalam bidang transplantasi organ. Prosedur donor organ, baik melalui skema *Donation after Brain Death* (DBD) maupun *Donation after Circulatory Death* (DCD), kini dipahami melalui pendekatan terpadu yang memandang bahwa seluruh proses terhentinya sirkulasi darah pada akhirnya berujung pada hilangnya fungsi otak secara ireversibel.[36] Kesalahan dalam penentuan kriteria ini melanggar prinsip etika kedokteran, sehingga rumah sakit menerapkan pengujian berlapis di ruang perawatan intensif (ICU), meliputi evaluasi klinis berulang hingga uji apnea.

---

[35] Greer, D. M. *dkk.*, "Pediatric and Adult Brain Death/Death by Neurologic Criteria Consensus Guideline: Report of the AAN Guidelines Subcommittee, AAP, CNS, and SCCM", *American Academy of Neurology*, Vol. 101, No. 24 (2023), h. 1112-1132.

[36] Nicholas B. Murphy *dkk.*, "Implications of the Updated Canadian Death Determination Guidelines for Organ Donation Interventions that Restore Circulation after Determination of Death by Circulatory Criteria", *Canadian Journal of Anesthesia*, Vol. 70 (2023), h. 591-595.

Pada akhirnya, definisi kematian tidak lagi dilihat sekadar sebagai sebuah "peristiwa" sesaat, melainkan sebuah "proses" transisi yang kompleks dari berhentinya fungsi organ vital menuju kerusakan seluler yang absolut. Seiring dengan berkembangnya teknologi resusitasi seperti *Extracorporeal Membrane Oxygenation* (ECMO), garis pembatas antara proses yang masih bisa dipulihkan dan kematian permanen terus diuji. Hal ini menuntut profesi medis di seluruh dunia untuk menyelaraskan parameter hukum dan praktik klinis mereka, memastikan agar penetapan kematian selalu sesuai dengan pemahaman neurobiologis terbaru.[37]

3. Kematian Menurut Filsafat

Dalam menganalisis fenomena kematian, pendekatan medis dan biologis saja tidak cukup untuk mengurai dampak psikologis dan makna eksistensial bagi manusia. Untuk mencapai pemahaman yang komprehensif, konsep kematian perlu dibedah melalui dua kacamata tradisi pemikiran besar: Filsafat Islam dan filsafat barat. Pendekatan komparatif ini penting untuk membedakan antara proses metodologis dalam memahami kematian dan hasil tematik yang ditawarkan oleh masing-masing tradisi pemikiran.[38]

Dalam tradisi filsafat Islam, kematian tidak pernah dipandang sebagai garis akhir atau ketiadaan absolut (*nihil*). Menurut Fazlur Rahman dengan mengutip pendapat Ibn Sina, manusia terdiri dari substansi fisik (jasad) yang fana dan substansi imaterial (jiwa/roh) yang abadi. Baginya, kematian

[37] Stephen O'Neill *dkk.*, "The British Transplantation Society Guidelines on Organ Donation from Deceased Donors after Circulatory Death", *Transplantation Reviews*, Vol. 37, No. 4 (2023), h. 1-6.

[38] Robert Kastenbaum, *The Psychology of Death*, (New York: Springer Publishing Company, 2000), h. 4-6.

hanyalah peristiwa terpisahnya jiwa dari raga. Raga akan mengalami dekomposisi karena ia tunduk pada hukum alam material, namun jiwa yang bersifat rasional akan terus eksis.[39]

Lebih lanjut, al-Ghazâlî memandang kematian bukan sebagai bentuk kehancuran, melainkan sebuah transisi atau "jembatan" yang menghubungkan eksistensi duniawi dengan eksistensi hakiki di alam eskatologis (akhirat). Kematian diposisikan sebagai proses pembebasan jiwa dari belenggu jasmaniah dan hawa nafsu.[40] Oleh karena itu, dalam kerangka epistemologi Islam, kematian memberikan tujuan moral bagi manusia. Konsep transisi ini sangat selaras dengan penegasan tematik al-Qur'an mengenai keniscayaan maut dan pertanggungjawaban amal, seperti yang secara eksplisit ditegaskan dalam Q.S. Âli 'Imrân/3: 185 dan Q.S. al-Anbiyâ'/21: 35.[41] Kesadaran bahwa kehidupan ini hanyalah fase persiapan menuntut manusia untuk mempertanggungjawabkan perbuatannya secara etis dan spiritual.[42]

Sebaliknya, tradisi filsafat Barat modern, terutama aliran eksistensialisme dan materialisme cenderung melepaskan elemen eskatologis (kehidupan setelah mati) dalam mendefinisikan kematian. Dari sudut pandang materialisme klasik, Epicurus mengajukan argumen rasional untuk menghilangkan ketakutan akan kematian: "*Selama kita masih ada, kematian*

---

[39] Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitab Al-Najat, Book II, Chapter VI*, (London: Oxford University Press, 1952), h. 57-58.

[40] al-Ghazâlî, *Ihyâ'...*, h. 493-495.

[41] Tammulis *dkk.*, "The Purpose, Benefits, and Wisdom of Death from the Perspective of Tafsir Al-Qur'an Al- 'Azim", *Formosa Journal of Sustainable Research*, Vol. 3, No. 8 (2024), h. 1643-1650.

[42] Itmam Aulia, "Interpretasi dan Perilaku Keberagamaan Mahasiswa Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Institut Agama Islam Bakti Negara (IBN) Tegal terhadap Ayat-ayat Kematian", *Aktualita: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 12, No. 2 (2022), h. 1-16.

itu tidak ada. Dan ketika kematian datang, kita sudah tidak ada".[43] Bagi pandangan ini, kematian sekadar berhentinya kesadaran biologis, sehingga tidak perlu ditakuti.

Namun, telaah paling tajam muncul dari eksistensialisme Martin Heidegger melalui konsepnya yang terkenal, *Sein-zum-Tode* (Ada-menuju-kematian). Heidegger tidak peduli dengan apa yang terjadi setelah mati, melainkan bagaimana fakta kematian itu memengaruhi cara kita hidup pada saat ini. Bagi Heidegger, kematian adalah "*Kemungkinan yang paling tidak mungkin dari eksistensi manusia*", sebuah batas akhir yang pasti datang, mengisolasi individu, dan tidak bisa diwakilkan oleh siapa pun.[44] Manusia yang lari dari kenyataan kematian akan hidup secara semu dan ikut-ikutan (*inauthentic*). Sebaliknya, menerima dan menyadari kematian sebagai keniscayaan akan memaksa manusia untuk mengambil alih hidupnya sendiri dan hidup secara autentik.

Sebagai peneliti, apabila kita meletakkan kedua tradisi filsafat ini secara berhadapan, sekilas akan terlihat perbedaan ontologis yang sangat tajam. Filsafat Barat melihat kematian sebagai titik final yang mutlak (ketiadaan), sementara filsafat Islam melihat kematian sebagai titik awal yang baru (keabadian). Namun, benang merah dan integrasi yang dapat ditarik dari

---

[43] Epicurus, "*Letter to Menoeceus*" dalam *The Essential Epicurus* terj. Eugene O'Connor, (New York: Prometheus Books, 1993), h. 63.

[44] Martin Heidegger, "*Being and Time*", terj. John Macquarrie dan Edward Robinson, (New York: Harper & Row, 1962), h. 306-307.

keduanya terletak pada dampak psikologis dan etis dari kesadaran akan kematian terhadap kehidupan kekinian manusia.[45]

Baik Heidegger maupun al-Ghazâlî pada dasarnya sepakat pada satu premis fundamental yaitu kematian adalah katalisator utama yang memberikan makna pada kehidupan. Bagi filsafat Barat, karena waktu kita terbatas dan diakhiri oleh kepastian kematian, maka kita didesak untuk menciptakan makna kita sendiri dan hidup seautentik mungkin di dunia ini sebelum waktu kita habis. Sementara bagi filsafat Islam, karena waktu kita terbatas dan kematian adalah gerbang menuju pertanggungjawaban abadi, kita didesak untuk hidup sebaik-baiknya di dunia ini sesuai dengan kompas moral ketuhanan.

Kematian pada hakikatnya bukanlah lawan dari kehidupan, melainkan instrumen yang menyempurnakan kehidupan itu sendiri. Tanpa adanya limitasi (kematian), manusia tidak akan pernah memiliki urgensi untuk memaknai waktu, berkarya, mengejar tujuan, maupun memelihara moralitasnya. Oleh karena itu, penerimaan terhadap kematian baik sebagai akhir eksistensi duniawi maupun awal transisi spiritual merupakan syarat mutlak bagi manusia untuk meraih kualitas kehidupan yang bermakna dan autentik.

B. Hikmah dan Tujuan Penciptaan Kematian

Setelah pada pembahasan sebelumnya diskursus mengenai definisi kematian dipaparkan, kita dihadapkan pula pada serangkaian pertanyaan fundamental yang bersifat universal dan transhistoris. Pertanyaan pertanyaan seperti, “Mengapa entitas yang hidup harus mengalami kematian?”, “Apa

[45] Irvin D. Yalom, *Existential Psychotherapy*, (New York: Basic Books, 1980), h. 30-31.

justifikasi bagi keniscayaan akhir dari kehidupan?", atau "Untuk tujuan apa kematian diadakan dalam rancangan eksistensi?" merupakan kegelisahan intelektual dan spiritual yang telah menyita perhatian para pemikir sepanjang zaman.

Harun Nasution menyatakan bahwa pertanyaan-pertanyaan seperti ini adalah bagian dari keresahan metafisik manusia yang tidak lekang oleh waktu dan peradaban.[46] Dalam konteks filsafat Barat, Martin Heidegger menyebutkan bahwa kesadaran terhadap kematian merupakan aspek fundamental dari eksistensi manusia, dan karena itulah pertanyaan mengenai makna kematian menjadi pusat perenungan ontologis.[47] Dalam tradisi pemikiran Islam pula, al-Ghazâlî menegaskan bahwa hati yang hidup akan selalu bertanya tentang asal-usul dan tujuan keberadaan manusia, termasuk hakikat dari kematian.[48] Hal ini diperkuat oleh al-Râghib al-Ashshfahânî yang memahami kematian bukan sebagai ketiadaan, melainkan sebagai proses transisi menuju bentuk kehidupan yang berbeda.[49]

Dalam Islam, pertanyaan itu tidak dibiarkan menggantung. Ada jawaban yang sistematis. Kematian bukan sia-sia, ia hadir dengan hikmah dan tujuan yang nyata. Pembahasan berikut akan menguraikan keduanya.

1. Kematian sebagai Pengingat Keterbatasan Manusia

---

[46] Harun Nasution, *Islam Rasional*, (Jakarta: Mizan, 1995), h. 55.

[47] Martin Heidegger, "*Being and Time*", terj. John Macquarrie dan Edward Robinson, (New York: Harper & Row, 1962), h. 284.

[48] Abu Hamid al-Ghazâlî, *The Alchemy of Happiness*, terj. Claud Field, (London: M. Walter Dunne, 1909), h. 3-4.

[49] al-Ashfahânî, *Mufradât…*, h. 763-764.

Hikmah pertama dan paling mendasar dari kematian adalah fungsinya sebagai pengingat bagi manusia bahwa mereka bukan penguasa mutlak, dan kehidupan dunia bukan segalanya. Al-Qur'an menegaskan dalam Q.S. al-Tawbah/9: 116: "*Sesungguhnya hanya milik Allah kerajaan langit dan bumi. Dia menghidupkan dan mematikan. Tidak ada pelindung dan penolong bagimu selain Allah*".[50]

Imam al-Ghazâlî dalam Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn menjelaskan bahwa kesadaran akan kematian melahirkan pemahaman mendalam tentang ketergantungan mutlak manusia kepada Allah.[51] Kekayaan, jabatan, dan kekuatan duniawi tidak bisa menghindarkan siapa pun dari ajal yang telah ditetapkan. Pemahaman inilah yang menumbuhkan sikap *tawâdhuu'* (rendah hati) dan *khashyah* (rasa takut kepada Allah).[52]

Lebih dari itu, kesadaran akan kematian juga membuka pintu menuju pengetahuan spiritual (*ma'rifah*) yang tidak bisa dicapai hanya lewat akal semata.[53] Ketika seseorang sadar bahwa hidupnya terbatas, ia terdorong untuk tidak terjebak dalam materialisme dan hedonisme. Dua perangkap yang paling mudah menyesatkan manusia dari tujuan hidupnya yang sejati.[54]

2. Kematian sebagai Pendorong Perubahan Spiritual

---

[50] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 282.

[51] Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, h. 423.

[52] 'Alî ibn Muhammad al-Jurjânî, *Kitâb al-Ta'rîfât*, (Beirut: Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1983), h. 87.

[53] Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (Albany: SUNY Press, 1989), h. 119-120.

[54] Ahmad ibn 'Abd al-Halim Ibn Taymiyyah, *Majm*û*' al-Fatâwâ*, (Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd li Thibâ'at al-Mushhaf al-Sharîf, 1995), jil. 10, h. 215.

Hikmah kedua yang amat agung adalah fungsi kematian sebagai pengingat yang paling efektif bagi jiwa manusia dari penyakit kelalaian (*ghaflah*). Manusia memiliki kecenderungan alami untuk terbuai oleh gemerlapnya kehidupan dunia, sebuah kondisi yang Al-Qur'an sebut dengan kata الإلهاء dan اللهو terlenanya manusia dari tujuan hidupnya yang sejati.[55]

Rasulullah saw. secara aktif mendorong umatnya untuk menggunakan renungan kematian sebagai terapi jiwa dari kelalaian ini. Baginda saw. bersabda:

أَكْثِرُوا ذِكْرَ هَادِمِ اللَّذَّاتِ الْمَوْتِ

Artinya: "*Perbanyaklah mengingat penghancur kelezatan, yaitu kematian*", *hadîts* riwayat Tirmidzi no. 2307,[56] dan dinilai hasan oleh al-Albani.[57]

Hadîts ini bukan sekadar anjuran untuk merenung soal akhir hayat melainkan resep spiritual untuk transformasi karakter. Ibn Hajar al-Asqalani menjelaskan bahwa Nabi Saw. menyebut kematian sebagai "penghancur kelezatan" (*Hâdim al-Ladzdzât*) bukan untuk menimbulkan putus asa, melainkan untuk menyeimbangkan kecintaan manusia kepada dunia dengan kesadaran akan fana-nya segala sesuatu.[58] Seorang manusia yang sering

---

[55] Fakhr al-Din al-Razi, *Mafâtîh al-Ghayb*, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al- 'Arabi, 1420 H), h. 468-470.

[56] Muhammad ibn 'Îsâ al-Tirmizî, *Sunan al-Tirmizî*, tahqîq Ahmad Muhammad Syâkir, Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, dan Ibrâhîm 'Athwah 'Iwadh, (Kairo: Maktabah Musthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1975), Kitâb al-Zuhd, Bâb Mâ Jâ'a fî Dzikr al-Mawt, hadis no. 2307.

[57] Muhammad Nasiruddin al-Albani, *Shahîh Sunan al-Tirmizi*, (Riyadh: Maktabat al-Ma'arif, 2000), h. 50.

[58] Ahmad ibn 'Ali Ibn Hajar al- 'Asqalani, *Fath al-Bârî Bi Sharh Shahîh al-Bukhârî*, tahqiq Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi dan Muhibb al-Din al-Khatib, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H), h. 243.

mengingat kematian akan cenderung lebih bijaksana dalam menggunakan waktu, lebih dermawan dalam harta, lebih sabar dalam cobaan, dan lebih rendah hati dalam kesuksesan.

Al-Ghazâlî menguraikan tiga tahapan dalam mengingat kematian. Pertama, merenungkan proses kematian itu sendiri (*murâqabah al-mawt*). Kedua, memikirkan kondisi jiwa setelah kematian fisik (*ta'ammul hayâh al-qabr*). Ketiga, mempersiapkan diri untuk kehidupan akhirat (*istisyrâf al-âkhirah*).[59] Bagi al-Ghazâlî, ketiga tahapan ini secara efektif membersihkan jiwa dari penyakit-penyakit hati seperti kesombongan (*kibr*), iri dengki (*hasad*), dan cinta dunia yang berlebihan.[60]

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah menegaskan bahwa mengingat kematian memiliki tujuh manfaat bagi jiwa yaitu membangkitkan semangat bertaubat, menghilangkan rasa puas terhadap dunia, meringankan musibah, mencegah gembira berlebihan atas kesenangan dunia, menumbuhkan sifat zuhud, melembutkan hati yang keras, dan mendorong persiapan untuk bertemu Allah Swt.[61]

Yang menarik lagi adalah, psikologi eksistensial kontemporer sampai pada kesimpulan yang serupa. Irvin Yalom menunjukkan bahwa konfrontasi yang jujur dengan kematian justru bisa menjadi titik balik menuju kehidupan yang lebih bermakna.[62] Bedanya, pendekatan Islam tidak berhenti pada

---

[59] al-Ghazâlî, *Ihyâ'...*, h. 427-429.

[60] al-Ghazâlî, *Ihyâ'...*, h. 465.

[61] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Al-Fawâ'id*, (Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 2004), h. 151-154.

[62] Irvin Yalom, *Staring at the Sun: Overcoming the Terror of Death*, (San Francisco: Jossey-Bass, 2008), h. 45.

kesadaran psikologis. Ia mendorong lebih jauh ke arah *tazkiyah al-nafs* (penyucian jiwa) dan kedekatan dengan Allah.[63]

3. Kematian sebagai Ujian Keimanan

Hikmah yang paling sentral dan secara eksplisit disebutkan dalam al-Qur'an adalah bahwa kematian diciptakan sebagai instrumen ujian. Frasa لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلا dalam Q.S. al-Mulk/67: 2 di atas mengandung setidaknya dua pesan penting.

Pertama, kata لِيَبْلُوَكُمْ berasal dari akar *balâ* yang berarti menguji melalui pengalaman nyata, bukan sekadar ujian teori. Ini bermakna bahwa kehidupan dunia yang dibingkai oleh kematian adalah arena ujian yang sesungguhnya, di mana setiap manusia diuji melalui pilihan-pilihan nyata yang ia ambil.[64]

Kedua, tolak ukur ujian tersebut bukan أَكْثَرُ عَمَلا (siapa yang paling banyak amalnya), melainkan أَحْسَنُ عَمَلا (siapa yang paling baik kualitas amalnya). Al-Fudhayl Ibn 'Iyâdh, seorang ulama tabiin, menjelaskan bahwa amal yang paling baik adalah amal yang paling ikhlas (*lillâh*) dan paling benar (sesuai sunah).[65] Kehadiran kematian sebagai batas akhir memberikan makna

[63] Masmuni Mahatma, "The Concept of Purification of The Soul in al-Ghazâlî's View Is Related to Inner Peace", *Syifâ' al-Qulûb: Jurnal Studi Psikoterapi Sufistik*, Vol. 7, No. 2 (2023), h. 12-16.

[64] al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*, h. 492.

[65] al-Husayn ibn Mas'ûd al-Baghawî, *Ma'âlim al-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur'ân,* (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, 1420 H), h. 176.

pada setiap pilihan yang dibuat manusia. Tanpa adanya kematian, tidak ada pertanggungjawaban, dan tanpa pertanggungjawaban, hidup kehilangan makna sejatinya.

Imam al-Qurthubî dalam *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* menegaskan bahwa Allah mendahulukan penyebutan kematian atas kehidupan dalam ayat ini untuk menekankan bahwa kematian adalah keniscayaan yang senantiasa mengiringi setiap langkah kehidupan manusia, sehingga ia selalu berada dalam kondisi "diuji" selama ia masih bernyawa.[66]

Dalam konteks inilah keberadaan kematian menjadi sangat fungsional. Ia membuat kehidupan bermakna. Sebuah ujian hanya bernilai jika ia memiliki batas waktu dan kematian adalah batas waktu itu. Tanpa kematian, manusia tidak akan pernah merasakan urgensi untuk beramal saleh, dan kehidupan ini hanya akan menjadi permainan yang tidak berujung.

4. Kematian sebagai Penjaga Kesehatan Mental

Pandangan Islam tentang kematian, jika dipahami dengan benar, justru menyehatkan jiwa bukan menakut-nakuti. Viktor Frankl, psikiater dan penyintas Holocaust, menulis bahwa penerimaan terhadap kefanaan adalah kunci untuk menemukan makna hidup.[67] Ini sangat selaras dengan konsep Islam tentang *ridhâ bi al-qadhâ'* (menerima takdir dengan lapang dada).[68]

Penelitian dalam bidang tanatologi (ilmu tentang kematian) menunjukkan bahwa individu dengan keyakinan spiritual yang kuat cenderung

---

[66] al-Qurtubî, *al-Jâmi'...*, h. 216-217.

[67] Viktor Frankl, *Man's Search for Meaning*, (Boston: Beacon Press, 2006), h. 89.

[68] Aris Saputra, Ermagusti, dan Efendi, "The Essence of Ridha: Ibn Qayyim al-Jauziyah's Views on Spiritual Fulfillment and Divine Acceptance", *Islamic Thought Review*, Vol. 2, No. 1 (2024): h. 73-82.

memiliki tingkat kecemasan yang lebih rendah dan mampu menghadapi dukacita dengan lebih baik.[69] Mereka terbukti lebih tangguh dan mampu mengelola fase dukacita dengan kecerdasan emosional yang stabil. Hal ini terjadi karena agama memberikan kerangka kognitif yang pasti mengenai apa yang terjadi sebelum, saat, dan sesudah perpisahan roh dan jasad, sehingga mengeliminasi ruang ambiguitas yang menjadi sumber utama dari kepanikan rasional manusia.

Al-Qur'an sendiri menyediakan metodologi yang komprehensif untuk mengatasi kecemasan akan kematian. Bukan dengan menghindarinya, melainkan dengan membingkai ulang (*reframing*) maknanya yaitu kematian bukan kehancuran, melainkan perjalanan pulang.[70] Hal ini terekam dengan sangat indah dalam Q.S. al-'Ankabût/29: 57, di mana kematian tidak diposisikan sebagai kehancuran absolut, melainkan sebagai proses pemulangan. Firman Allah: "*Setiap yang bernyawa pasti akan merasakan kematian. Kemudian, hanya ke pada Kami kamu dikembalikan*".[71] Melalui analisis semantik dan metodologis, ayat ini secara efektif mengubah paradigma kematian dari ketiadaan menjadi sebuah transisi eksistensial.[72] Berhentinya fungsi biologis hanyalah fase kembali ke asal mula hakiki, layaknya seorang musafir yang pada akhirnya pulang ke pangkuan Sang Pencipta setelah perjalanan panjang yang melelahkan.

---

[69] Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, (New York: The Guilford Press, 1997), h. 306-312.

[70] M. U. Najatî, *Al-Qur'ân wa 'Ilm al-Nafs*, (Kairo: Dâr al-Shurûq, 1985), h. 287-312.

[71] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 580.

[72] Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), h. 90-96 dan h. 117-120.

Hasil pemahaman metodologis ini secara langsung berkontribusi dalam membentuk ketahanan mental. Kesadaran terhadap kematian dalam Islam tidak berhenti pada rasa takut terhadap akhir kehidupan, tetapi berubah menjadi sumber motivasi spiritual. Ketika seseorang meyakini bahwa kematian adalah jalan untuk bertemu dengan Tuhan, rasa tidak pasti yang menjadi sumber kecemasan perlahan akan berkurang dan digantikan dengan keseimbangan psikologis dan spiritual yang berlandaskan sikap tawakal serta penerimaan terhadap takdir. Literatur psikologi Islam kontemporer juga menegaskan bahwa perpaduan antara kesadaran eksistensial dan penerimaan teologis ini berfungsi sebagai mekanisme *religious coping* yang efektif dalam menghadapi tekanan, kehilangan, dan krisis kehidupan.[73] Pada tahap ini, merenungkan kematian tidak lagi dipandang sebagai sikap murung atau pesimis, melainkan sebagai sarana menjaga kesehatan mental secara menyeluruh, melindungi jiwa dari depresi, membantu menghadapi dukacita, dan mengarahkan manusia untuk menjalani hidup dengan lebih autentik berdasarkan nilai-nilai ketuhanan.

5. Kematian sebagai Transisi Menuju Kehidupan Yang Lebih Sejati

Salah satu ajaran paling khas al-Qur'an tentang kematian adalah penolakannya yang tegas terhadap pandangan bahwa kematian adalah akhir segalanya. Dalam pandangan Islam, kematian bukanlah akhir, melainkan pintu perpindahan (*bab al-intiqâl*) menuju fase kehidupan yang jauh lebih sempurna dan abadi. Pandangan ini secara radikal membedakan konsepsi Islam tentang

[73] Abdillah I'mal Khoiron Fathkhullathif, "Destiny and Mental Health: Reading Al Ghazâlî's *Tawakkal* and Ibn Taymiyyah's *Ikhtiyar* Through the Lens of Modern Psychology", *Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 5, No. 2 (2025), h. 130-144.

kematian dari berbagai pandangan materialisme dan nihilisme modern yang memandang kematian sebagai ketiadaan mutlak.[74]

Al-Qur'an menyajikan kematian bukan sebagai tembok penutup, melainkan sebagai jembatan yang menghubungkan dua modus eksistensi yang berbeda antara kehidupan dunia yang terbatas dan fana, dengan kehidupan akhirat yang kekal dan sempurna. Allah Swt berfirman dalam Q.S. al-'Ankabût/29: 64:

وَمَا هٰذِهِ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَآ اِلَّا لَهْوٌ وَّلَعِبٌۗ وَاِنَّ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُۘ لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ

Artinya: "*Dan tiadalah kehidupan dunia ini melainkan senda gurau dan main-main. Dan sesungguhnya akhirat itulah yang sebenarnya kehidupan, kalau mereka mengetahui*".[75]

Perhatikan penggunaan kata الْحَيَوَانُ dalam ayat ini. Ianya adalah bentuk *mubâlaghah* dari kata *hayâh* (kehidupan), yang bermakna "kehidupan yang paling hidup" atau "kehidupan yang sesungguh-sungguhnya". M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa penggunaan kata *al-hayawân* menunjukkan bahwa akhirat adalah kehidupan dalam pengertian yang paling sempurna dan paling penuh.[76]

Transisi ini bukan sekadar perpindahan tempat. Ia adalah transformasi mendasar dalam cara berada (*mode of being*). Fase pertama setelah kematian

---

[74] Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, (Chicago: ABC International Group, 1981), h. 169-176.

[75] Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an Dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), h. 581.

[76] M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Cet. 1, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Jil. 10, h. 516.

adalah alam barzakh. Di alam inilah roh mulai merasakan konsekuensi awal dari perbuatannya di dunia, sambil menanti kebangkitan akhir.[77]

Para filsuf Muslim seperti Ibn Sînâ dan al-Fârâbî menegaskan bahwa jiwa manusia (*al-nafs al-nâthiqah*) bersifat imaterial dan tidak ikut hancur bersama jasad.[78] Setelah kematian, jiwa akan mengalami bentuk eksistensi yang lebih sempurna, sesuai dengan kualitas iman dan amal yang telah ia tanam selama di dunia.

Bukti paling kuat tentang realitas transisi ini adalah adegan penyesalan yang digambarkan Al-Qur'an dalam Q.S. al-Mu'minûn/23: 99-100. Firman Allah:

حَتّٰٓى اِذَا جَآءَ اَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُوْنِۙ

لَعَلِّيْٓ اَعْمَلُ صَالِحًا فِيْمَا تَرَكْتُ كَلَّاۗ اِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَاۤىِٕلُهَاۗ وَمِنْ وَّرَاۤىِٕهِمْ بَرْزَخٌ اِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ

Artinya: *(Demikianlah keadaan orang-orang kafir itu) hingga apabila datang kematian kepada seseorang dari mereka, dia berkata, "Ya Tuhanku, kembalikanlah aku (ke dunia) agar aku dapat beramal saleh yang telah aku tinggalkan". Sekali-kali tidak! Sesungguhnya itu adalah dalih yang diucapkannya saja. Di hadapan mereka ada (alam)* barzakh *sampai pada hari mereka dibangkitkan.*[79]

---

[77] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Kitâb al-Rûh*, h. 85-90.

[78] Ibn Sînâ, *Al-Shifâ'*, tahqiq Ibrâhîm Madkûr, (Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 1960) h. 425-448.

[79] Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an Dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), h. 495.

Permohonan yang tidak dikabulkan ini justru menjadi bukti terkuat bahwa ada kesadaran dan eksistensi yang berlanjut setelah kematian, sesuatu yang sama sekali tidak konsisten dengan pandangan materialisme.[80]

C. Persiapan Menghadapi Kematian

Event terbesar adalah hari ini. Hari kematian. Coba kita bandingkan dengan *event* lainnya. Pembukaan piala dunia itu persiapannya 4 tahun, untuk 2 atau 3 jam.[81] Adapun *event* ini (kematian) hanya sebentar, namun persiapannya seumur hidup. Seorang lelaki dari kaum *Anshar* pernah bertanya kepada Nabi perihal orang yang paling cerdas. Baginda bersabda: "*Orang yang paling cerdas itu adalah orang yang paling banyak mengingat kematian, dan paling baik persiapannya untuk setelah kematian. Mereka itulah orang-orang yang cerdas*".[82] Kematian itu berat, namun yang lebih berat itu bila kita tidak ingat akan kematian. Waktu luang, harta yang banyak, "percaya diri" dengan umur yang masih muda dan itu membuat kita lalai hingga tidak memiliki persiapan akan kematian.

Kesadaran akan keniscayaan ini seharusnya membentuk landasan fundamental bagi setiap Muslim untuk tidak memandang kematian dengan pesimisme, melainkan sebagai sebuah momentum introspeksi dan katalisator

---

[80] al-Qurthubî, *Al-Jâmi'*..., h. 114.

[81] "FIFA World Cup 2022 Opening Ceremony: Details of Star Performers, Where to Watch It Live", *Moneycontrol*, 20 November 2022, https://www.moneycontrol.com/news/trends/fifa-world-cup-2022-opening-ceremony-details-of-star-performers-where-to-watch-it-live-9568171.html.; "World Cup 2014 Opening Ceremony: Performers, Start Time and Coverage Info", *Bleacher Report*, 12 Jun 2014, https://bleacherreport.com/articles/2081179-world-cup-2014-opening-ceremony-performers-start-time-and-coverage-info.

[82] Muhammad Nasiruddin al-Albani, *Shahîh Sunan Ibn Mâjah*, (Riyadh: Maktabat al-Ma'arif, 1997), Jil. 2, h. 418.

untuk menjalani kehidupan yang bermakna dan bertujuan.[83] Oleh karena itu, persiapan menghadapi kematian (*isti'dâd li al-mawt*) menjadi sebuah diskursus sentral dalam teologi dan etika Islam. Persiapan ini bukanlah sebuah tindakan yang bersifat morbid atau menafikan kehidupan, melainkan sebuah kerangka kerja holistik yang mengintegrasikan dimensi teologis, spiritual, amaliah, sosial, hingga psikologis.

Konsep persiapan menghadapi kematian berakar kuat pada fondasi teologis Islam, yang menekankan bahwa kehidupan dunia adalah ladang untuk bercocok tanam, yang hasilnya akan dipanen di akhirat.[84] Al-Qur'an dan *hadîts* secara konsisten menyerukan manusia untuk senantiasa waspada dan mempersiapkan "bekal" terbaik untuk perjalanan panjang setelah kematian. Sub-bab ini akan menguraikan lima pilar utama persiapan menghadapi kematian yang digariskan oleh al-Qur'an dan sunnah.

1. Persiapan Perspektif Al-Qur'an

Al-Qur'an menggunakan metafora "bekal" (الزَّاد, *al-zâd*) untuk menggambarkan esensi dari persiapan ini. Allah Swt berfirman dalam Q.S. al-Baqarah/2: 197 "…*Berbekallah karena sesungguhnya sebaik-baik bekal adalah takwa*…".[85] Para mufasir, seperti Imam Ibnu Katsir, menjelaskan bahwa meskipun ayat ini turun dalam konteks haji, maknanya bersifat umum

[83] Komaruddin Hidayat, *Psikologi Kematian: Mengubah Ketakutan Menjadi Optimisme*, (Jakarta: Noura Books, 2017), h. 45.

[84] Yûsuf al-Qardhâwî, *Fiqh al-Awlawiyyât: Dirâsah Jadîdah fî Dhaw' al-Qur'ân wa al-Sunnah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), h. 88.

[85] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 41.

dan mencakup bekal untuk perjalanan menuju akhirat.[86] Takwa, yang didefinisikan sebagai kesadaran penuh akan kehadiran Allah yang memanifestasikan diri dalam ketaatan pada perintah-Nya dan penjauhan dari larangan-Nya,[87] merupakan bekal fundamental yang paling berharga. Takwalah yang akan menjadi perisai untuk melindungi seseorang dari azab dan menjadi sumber ketenangan batin saat menghadapi sakaratulmaut.[88]

Selain takwa, al-Qur'an juga menekankan pentingnya iman dan amal saleh sebagai komponen utama persiapan. Firman Allah dalam Q.S. al-'Asr/103: 1-3 menegaskan bahwa "*seluruh manusia berada dalam kerugian kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan serta saling menasihati untuk kebenaran dan saling menasihati untuk kesabaran*". Ayat ini secara implisit menyatakan bahwa kombinasi antara keyakinan yang benar (iman) dan tindakan yang konstruktif (amal saleh) adalah formula untuk menyelamatkan diri dari kerugian abadi.[89] Konsep ini menggarisbawahi bahwa persiapan bukanlah sekadar keyakinan pasif, melainkan sebuah proyek aktif sepanjang hayat.

Ayat lain yang secara eksplisit mendorong persiapan adalah, "*Wahai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap orang memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok*

---

[86] Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân*…, h. 544.

[87] M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 210.

[88] Dina Haya Sufya & Nurul Ain Hidayah Abas, "Exploring Life Satisfaction as a Bridge Between Taqwa and Psychological Well-Being in Muslim Adolescents", *International Journal of Islamic Educational Psychology*, Vol. 5, No. 2 (2024), h. 337-355.

[89] M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbah…*, h. 531.

(akhirat)…".[90] Hari esok dalam ayat ini secara konsensus di kalangan ulama tafsir merujuk pada hari kiamat.[91] Perintah untuk memperhatikan (*tandhur*) mengandung makna evaluasi diri (*muhâsabah*) yang mendalam dan berkelanjutan terhadap segala perbuatan yang akan dipertanggungjawabkan di hadapan Allah Swt.

2. Persiapan Perspektif *Hadîts*

Hadîts-hadîts Nabi Muhammad Saw. memberikan elaborasi yang lebih praktis dan motivasional mengenai persiapan kematian. Dalam sebuah riwayat yang masyhur dari Ibnu 'Umar Ra, Rasulullah Saw. ditanya tentang *siapakah orang mukmin yang paling utama*. Beliau menjawab, "*Yang paling baik akhlaknya*". Kemudian beliau ditanya lagi, "*Siapakah orang mukmin yang paling cerdas*?" Beliau menjawab, "*Yang paling banyak mengingat mati dan yang paling baik persiapannya untuk kehidupan setelah mati. Merekalah orang-orang yang cerdas*". *Hadîts* ini secara radikal mendefinisikan ulang konsep "kecerdasan" (*al-kayyis*). Kecerdasan sejati bukanlah yang diukur dari capaian duniawi semata, melainkan dari kemampuan seseorang untuk memiliki visi jauh ke depan melampaui batas kehidupan biologis dan mempersiapkan diri secara spiritual untuk menghadapi akhirat.[92]

---

[90] Q.S. al-Hasyr/59: 18. Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an Dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), h. 809.

[91] al-Qurthubî, *Al-Jami'…*, h. 225.

[92] Suriani Sudi, Phayilah Yama, dan Fariza Md Sham, "Kecerdasan Spiritual Nabawi Perspektif 'Uthman Najati," *Journal of Hadith Studies*, Vol. 8, No. 1 (2023), h. 55-64.

Lebih lanjut, Rasulullah Saw. menasihati, "*Jadilah engkau di dunia seakan-akan orang asing atau seorang pengembara*".[93] Nasihat ini, yang disampaikan kepada Abdullah bin 'Umar, menginternalisasi sebuah sikap mental zuhud, yaitu tidak menjadikan dunia sebagai tujuan akhir, melainkan sebagai tempat persinggahan sementara.[94] Seorang pengembara tidak akan memberatkan dirinya dengan beban yang tidak perlu dan akan fokus pada tujuan akhir perjalanannya. Sikap inilah yang mendorong seorang Muslim untuk memprioritaskan pengumpulan bekal akhirat di atas kemewahan dunia yang melenakan.

Konsep *husn al-khâtimah* (akhir kehidupan yang baik) juga menjadi tujuan utama dari segala persiapan ini. Rasulullah Saw. bersabda, "*Sesungguhnya amalan itu tergantung pada penutupnya*".[95] Hal ini mendorong seorang Muslim untuk tidak pernah merasa aman dengan amalnya dan senantiasa berdoa serta berusaha untuk istiqamah dalam ketaatan hingga akhir hayat, karena kondisi saat roh dicabut akan sangat menentukan nasib di alam berikutnya.

3. Persiapan Menghadapi Mati Berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah

   a. Taubat

      Taubat adalah titik permulaan dari semua persiapan. Secara bahasa, taubat berarti "kembali", kembali kepada Allah setelah menjauh karena

[93] Muhammad ibn Ismâ'îl al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, (Beirut: Dar Ibn Katsîr, 2002), *Hadîts* No. 6416, h. 1597.

[94] al-'Asqalani, *Fath al-Bârî…*, Jil. 11, h. 233.

[95] al-Bukhârî, *Shahîh…*, *Hadîts* No. 6607, h. 1646.

dosa.[96] Secara istilah, Imam al-Nawawî mendefinisikannya sebagai kombinasi wajib dari tiga unsur yaitu berhenti total dari perbuatan dosa, menyesalinya dengan sungguh-sungguh, dan bertekad kuat untuk tidak mengulanginya. Jika dosa itu berkaitan dengan hak orang lain, maka syarat keempatnya adalah mengembalikan hak tersebut atau meminta kerelaannya.[97]

Al-Qur'an menjamin bahwa pintu taubat selalu terbuka selama nyawa masih di kandung badan. Firman Allah dalam Q.S. al-Zumar/39: 53.: "*Katakanlah (Nabi Muhammad), "Wahai hamba-hamba-Ku yang melampaui batas (dengan menzalimi) dirinya sendiri, jangan lah berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni dosa semuanya. Sesungguhnya Dia lah Yang Maha Pengampun lagi Maha Penyayang*".[98] Ibn Kathîr menjelaskan bahwa ayat ini diturunkan secara sengaja untuk menghancurkan tembok keputusasaan yang sering menghalangi manusia dari kembali kepada Allah, dan sesungguhnya tidak ada dosa yang terlalu besar untuk diampuni, selama taubat itu tulus.[99]

Yang membuat taubat begitu mendesak dalam konteks persiapan kematian adalah satu kenyataan yang sering dilupakan, kita tidak tahu kapan ajal tiba. Rasulullah Saw. bersabda: "*Orang yang bertaubat dari dosa seperti orang yang tidak punya dosa*".[100] Artinya, taubat yang

---

[96] Ibn Manzhûr, *Lisân…*, h. 233.

[97] Yahyâ ibn Sharaf al-Nawawî, *Riyâḍ al-Shâliḥîn*, taḥqîq Shu'ayb al-Arna'ûth, (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1998), h. 34.

[98] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 677.

[99] Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân…*, h. 108.

[100] Ibn Mâjah, *Sunan…*, *Hadîts* No. 4250, h. 1419.

dilakukan dengan sungguh-sungguh, benar-benar akan menghapus beban masa lalu. Seseorang bisa berangkat ke akhirat dengan rekam jejak yang bersih, bukan karena ia tidak pernah berdosa, tetapi karena ia tidak membiarkan dosa itu mengakar tanpa pertobatan.

Penelitian kontemporer pun mengafirmasi dimensi psikologis dari taubat. Praktik istighfar dan taubat terbukti secara signifikan mengurangi kecemasan, gejala trauma, dan tekanan psikologis pada individu Muslim.[101] Sebuah bukti bahwa persiapan spiritual dan kesehatan mental bukanlah dua hal yang terpisah.

b. Amal Saleh

Jika taubat "membersihkan" masa lalu, maka amal saleh "membangun" masa depan. Dalam kerangka Islam, amal saleh adalah investasi akhirat yang paling nyata. Sesuatu yang akan menentukan kondisi seseorang di sisi Allah jauh setelah ia meninggalkan dunia ini.[102]

Al-Qur'an berulang kali memasangkan iman dengan amal saleh sebagai satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan.[103] Keimanan tanpa amal adalah klaim kosong, amal tanpa keimanan adalah bangunan tanpa

---

[101] Sharifah Nadirah binti Syed Zainal Ariff, "Integrating Cognitive Behavioral Therapy with Islamic Principles to Foster Psychological and Spiritual Well-Being", *Jurnal Psikologi*, Vol. 52, No. 2 (2025), h. 118-125. Sufyan Anwar *dkk.*, "The Dhikr and the Mental Health of the Elderly in Aceh, Indonesia", *Health SA Gesondheid*, Vol. 29 (2024), h. 1-7. Qurrotul Ahsani Ma'rufah dan Moch Taufiq Ridho, "The Integration of Dhikr and Reflection as a Coping Strategy for Managing Anxiety Symptoms", *West Science Islamic Studies*, Vol. 4, No. 2 (2026), h. 117-124. Fina Madihah *dkk.*, "Qur'anic Spirituality and Anxiety: The Role of Qalb, Prayer, Dhikr, and Fasting as Soul Therapy", *Academic Journal of Islamic Principles and Philosophy*, Vol. 7, No. 1 (2026), h. 51-74.

[102] Mahmudatun Fudhla *dkk.*, "Keseimbangan Kehidupan Dunia dan Akhirat dalam Perspektif Al-Qur'an dan *Hadîts*", *Maliki Interdisciplinary Journal* (*MIJ*), Vol. 3, No. 6 (2025), h. 1852-1861.

[103] Zikri Fachrul Nurhadi *dkk.*, "Faith, Knowledge, and Charity: Communication and Implementation in University Life", *Alhadharah: Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 23, No. 2 (2024), h. 141.

fondasi. Bersama-sama, keduanya membentuk *al-'amal al-shâliḥ* yaitu perbuatan baik yang diterima Allah karena dilakukan dengan niat yang benar dan cara yang sesuai dengan tuntunan-Nya.[104]

Bentuk amal saleh dalam Islam mencakup spektrum yang sangat luas contohnya ibadah wajib seperti salat, zakat, puasa, dan haji adalah fondasi utama yang akan menjadi yang pertama dihisab di akhirat.[105] Ibadah sunnah berfungsi sebagai pelengkap dan penambal kekurangan ibadah wajib, sekaligus sebagai jalan untuk mendekatkan diri kepada Allah hingga mencapai *maqâm* kecintaan-Nya.[106]

Namun di antara semua bentuk amal saleh, yang paling strategis dalam perspektif persiapan kematian adalah amal jariyah, yaitu amal yang manfaatnya terus mengalir dan pahalanya tidak terputus meski pelakunya telah meninggal.[107] Rasulullah Saw. bersabda: "*Apabila manusia meninggal dunia, maka terputuslah amalnya kecuali tiga perkara: sedekah jariyah, atau ilmu yang bermanfaat, atau anak saleh yang mendoakannya*".[108]

Tiga pengecualian dalam *hadîts* ini bukan kebetulan. Sedekah jariyah seperti wakaf masjid, sekolah, sumur, atau apapun yang terus

---

[104] Ahmad Hidayat *dkk.*, "The Influence of Taqwa (Piety) and Amal Saleh (Good Deeds) on Patience Among Muslim Students at an Islamic Campus", *International Journal of Islamic Thought and Humanities*, Vol. 3, No. 1 (2024), h. 95.

[105] Ahmad ibn Hanbal, *Musnad al-Imâm Aḥmad ibn Ḥanbal*, taḥqîq Shu'ayb al-Arna'ûthth *dkk.*, (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 2001 M/1421 H), Jil. 13, *Hadîts* No. 8094, h. 390.

[106] al-Bukhârî, *Shaḥîḥ…*, Jil. 8, *Kitâb al-Riqâq, Bâb al-Tawâḍu'*, *Hadîts* No. 6502, h. 104.

[107] Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Al-Minhaj Syarḥ SHaḥîḥ Muslim bin al-Ḥajjâj*, Jil. 11, (Beirut: Dâr Iḥyâ' al-Turâṡ al- 'Arabî, 1392 H), h. 85.

[108] Muslim ibn al-Ḥajjâj al-Naysâbûrî, *Shaḥîḥ Muslim*, taḥqîq Muḥammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, (Beirut: Dâr Iḥyâ' al-Turâts al- 'Arabî, 1374 H/1955 M), Jil. 3, *Kitâb al-Washiyyah, Bâb Mâ Yalḥaq al-Insân min al-Thawâb ba'da Wafâtihi*, *Hadîts* No. 1631, h. 1255.

bermanfaat adalah keabadian dalam bentuk materi. Ilmu yang bermanfaat adalah keabadian dalam bentuk warisan intelektual. Anak saleh yang mendoakan adalah keabadian dalam bentuk hubungan yang melampaui kematian.[109] Ketiganya menunjukkan bahwa persiapan kematian tidak hanya berdimensi personal, ia juga memiliki dampak sosial yang melintasi generasi.

Satu elemen yang tidak boleh diabaikan dalam seluruh amal saleh adalah keikhlasan niat. Rasulullah Saw. menegaskan: "*Sesungguhnya setiap amalan tergantung pada niatnya*".[110] Amal sebesar apapun, tanpa ikhlas (yakni semata-mata karena Allah) bisa runtuh di hari perhisaban. *Muḥâsabah* niat sebelum, saat, dan sesudah beramal bukan pilihan, ia adalah syarat diterimanya investasi akhirat yang kita kumpulkan sepanjang hayat.

c. Zuhud

Zuhud adalah satu kata yang sering disalahpahami. Ia sering dikira berarti membenci dunia, meninggalkan pekerjaan, atau hidup dalam kemiskinan yang disengaja.[111] Pemahaman ini keliru.

Sheikh al-Islam Ibn Taimiyah mendefinisikan zuhud dengan tepat:

الزهد ترك ما لا ينفع في الآخرة، والورع ترك ما يُخاف ضرره في الآخرة

---

[109] Ibn Rajab al-Ḥanbalî, *Jâmi' al- 'Ulûm wa al-Ḥikam*, (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 2001), Jil. 1, h. 37.

[110] al-Bukhârî, *Shaḥîḥ…*, Jil. 1, *Kitâb Bad' al-Waḥy, Bâb Kayfa Kâna Bad' al-Waḥy*, *Hadîts* No. 1, h. 6.

[111] Muhammad Fahrurrozi dan Siswoyo Aris Munandar, "Zuhud in Modern Sufism: Bridging Spirituality and Economic Life", *Religia: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 27, No. 2 (2024), h. 269.

Artinya: "*Zuhud berarti meninggalkan hal-hal yang tidak memberikan manfaat bagi kehidupan akhirat, sedangkan wara' adalah meninggalkan segala sesuatu yang dapat membawa mudarat terhadap keselamatan akhirat seseorang*".[112]

Inti dari zuhud bukan pada apa yang ada di tangan, tetapi pada apa yang ada di hati. Seseorang bisa memiliki dunia di tangannya, namun tidak membiarkan dunia itu masuk dan bercokol di hatinya. Itulah zuhud yang sesungguhnya.[113]

Al-Qur'an menyeimbangkan orientasi dunia dan akhirat dengan indah. Firman Allah dalam Q.S. al-Qashash/28: 77: "*Dan, carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (pahala) negeri akhirat, tetapi janganlah kamu lupakan bagianmu di dunia*".[114] Ayat ini bukan perintah untuk pasif atau malas melainka panduan tentang hierarki prioritas. Dunia ditempati, dimanfaatkan, dan dikontribusikan, tetapi tidak dijadikan kiblat.[115]

Dalam konteks persiapan menghadapi kematian, zuhud memiliki peran yang sangat praktis. Rasulullah Saw. menasihati: "*Jadilah engkau di dunia seakan-akan orang asing atau seorang pengembara*".[116] Seorang pengembara tidak membebani dirinya dengan muatan yang tidak perlu. Ia

---

[112] Ahmad ibn 'Abd al-Halim Ibn Taymiyyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, (Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd li Thibâ'at al-Mushḥaf al-Sharîf, 1995), jil. 10, h. 511.

[113] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madârij al-Sâlikîn bayna Manâzil Iyyâka Na'budu wa Iyyâka Nasta'în*, taḥqîq Muḥammad Ḥâmid al-Fiqî, terj. Kathur Suhardi, (Jakarta Timur: Pustaka al-Kautsar, 1999), h. 149.

[114] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 568.

[115] Shihab, *Tafsîr Al-Mishbah…*, jil. 10, h. 412.

[116] al-Bukhârî, *Shaḥîḥ…*, jil. 8, *Kitâb al-Riqâq, Bâb Qawl al-Nabî Saw "Kun fî al-Dunyâ ka'annaka Gharîb"*, *Hadîts* No. 6416, h. 89.

tahu tujuan akhirnya, dan setiap langkah yang ia ambil diarahkan ke sana. Zuhud adalah sikap mental pengembara itu. Hidup di dunia dengan penuh tanggung jawab, namun tidak terikat padanya hingga lupa ke mana tujuan akhir.[117]

Lebih jauh, zuhud juga membebaskan seseorang dari kecemasan eksistensial yang sering menghantui mereka yang terlalu mencintai dunia. Ketika hati tidak terlalu terikat pada harta, jabatan, dan kemewahan duniawi, datangnya kematian tidak terasa sebagai kehilangan yang menghancurkan, melainkan sebagai perpindahan yang sudah lama diantisipasi dengan ketenangan.

d. *Muḥâsabah*

Introspeksi diri adalah salah satu amalan yang paling sering disebut dalam khazanah spiritualitas Islam, namun juga salah satu yang paling sering diabaikan dalam kesibukan sehari-hari. Imam al-Ghazâlî menempatkannya sebagai salah satu rukun terpenting dalam perjalanan menuju Allah.[118]

'Umar ibn al-Khaththâb Ra memberikan ungkapan yang paling ringkas dan paling kuat tentang *muḥâsabah*: "*Hisablah dirimu sebelum kamu dihisab, dan timbanglah amalmu sebelum amalmu ditimbang*".[119] Logikanya sederhana namun mengguncang. Pengadilan di akhirat bersifat final dan tidak bisa diulang. Satu-satunya kesempatan untuk "merevisi" adalah sekarang, di dunia, sebelum waktu itu habis.

---

[117] al-'Asqalânî, *Fatḥ al-Bârî*..., jil. 11, h. 233.
[118] al-Ghazâlî, *Iḥyâ'*..., jil. 4, h. 405.
[119] al-Ḥanbalî, *Jâmi'*..., h. 402.

Al-Qur'an memerintahkan *muhâsabah* secara eksplisit. Firman Allah dalam Q.S. al-Hashr/59: 18: "*Wahai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap orang memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat). Bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan*".[120] Kata "memperhatikan" mengandung makna evaluasi yang aktif dan mendalam, bukan sekadar renungan selintas.[121]

Dalam praktiknya, para ulama membagi *muhâsabah* menjadi dua jenis yaitu *sebelum beramal* (mempertanyakan niat sebelum melakukan sesuatu, apakah ini untuk Allah, atau untuk selain-Nya?) dan *setelah beramal* (mengevaluasi kualitas amal yang telah dilakukan, apakah sudah cukup ikhlas, apakah caranya sudah benar, apakah ada yang perlu diperbaiki?).[122]

Dimensi psikologis muhasabah juga mendapat perhatian dalam penelitian kontemporer. Praktik refleksi diri yang terstruktur terbukti meningkatkan kesadaran moral, mengurangi perilaku impulsif, dan memperkuat rasa tanggung jawab individu.[123] Dalam kerangka Islam, semua manfaat psikologis ini adalah efek samping dari satu tujuan utama yaitu memastikan bahwa ketika malaikat maut datang, tidak ada penyesalan besar yang belum sempat dibenahi.

---

[120] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 809.
[121] al-Qurththubî, *Al-Jâmi'…*, jil. 18, h. 45.
[122] al-Ghazâlî, *Ihyâ'…*, jil. 4, h. 407-410.
[123] Peili Liang *dkk.*, "Mindfulness and Impulsive Behavior: Exploring the Mediating Roles of Self-Reflection and Coping Effectiveness among High-Level Athletes in Central China", *Frontiers in Psychology*, Vol. 15 (2024), h. 1-10.

e. *Husn al-khâtimah*

Husn al-khâtimah atau akhir hayat yang baik adalah puncak dari semua persiapan. Ia bukan hanya doa yang diucapkan di bibir, melainkan hasil dari sebuah proses panjang yang berlangsung sepanjang hayat.

Rasulullah Saw.. bersabda: Sesungguhnya amal itu tergantung pada akhirnya".[124] *Hadîts* ini bukan untuk menakut-nakuti, melainkan untuk menyadarkan. Ia mengajarkan bahwa kualitas iman seseorang pada akhirnya diukur dari bagaimana ia mengakhiri hidupnya dan dalam kondisi spiritual seperti apa roh itu dicabut dari jasad.[125]

Al-Qur'an menggambarkan *husn al-khâtimah* dengan cara yang paling indah melalui panggilan Ilahi kepada jiwa yang tenang. Firman Allah dalam Q.S. al-Fajr/89: 27-30: "*Wahai jiwa yang tenang. Kembalilah kepada Tuhanmu dengan rida dan diridai. Lalu, masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku. Dan masuklah ke dalam surga-Ku!*".[126] Ayat ini adalah gambaran tentang apa yang menanti jiwa yang telah mempersiapkan diri dengan benar. Sebuah penyambutan, bukan penghakiman. Sebuah kepulangan, bukan pengasingan.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan bahwa kondisi hati seseorang saat menghadapi kematian adalah cermin dari kondisi hatinya selama hidup.[127] Hati yang terbiasa dekat dengan Allah melalui dzikir, taubat, amal saleh, zuhud, dan muhasabah akan dimudahkan untuk

[124] al-Bukhârî, *Shaḥîḥ…*, *Hadîts* No. 6493, h. 99.
[125] Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân…*, h. 248.
[126] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 895.
[127] Ibn Qayyim, *Kitâb al-R*û*h*, h. 189.

mengucapkan kalimat tauhid di saat-saat terakhirnya. Sebaliknya, hati yang selama hidupnya jauh dari Allah akan sulit menemukan jalan pulang di momen yang paling kritis itu.[128]

Inilah mengapa doa memohon *husn al-khâtimah* adalah doa yang tidak pernah selesai dipanjatkan oleh seorang Muslim yang sadar. Bukan karena ia ragu dengan rahmat Allah, melainkan karena ia tahu bahwa *husn al-khâtimah* bukan hadiah yang jatuh dari langit tanpa usaha melainkan buah yang dipetik dari pohon yang telah ditanam dan dirawat sepanjang hayat.[129]

[128] Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Al-Durr al-Manth*ûr *fî al-Tafsîr al-Ma'th*ûr, ta<u>h</u>qîq ‘Abdullâh ibn ‘Abd al-Mu<u>h</u>sin al-Turkî, (Kairo: Markaz <u>H</u>ijr li al-Bu<u>h</u>ûts, 2003), Jil. 8, h. 512.

[129] Mu<u>h</u>ammad ibn ‘Îsâ al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidhî*, ta<u>h</u>qîq Shu’ayb al-Arna’ûth dan ‘Ishâm Mûsâ Hâdî, (Beirut: Mu’assasat al-Risâlah al- ‘Âlamiyyah, 2009 M/1430 H), Jil. 4, *Kitâb al-Da’awât, Bâb fî Fadhl al-Du’â’*, Hadîts No. 3505, h. 298.