BAB IV

EKSPLORASI AYAT-AYAT KEMATIAN PERSPEKTIF SHEIKH ABDULLAH BASMEIH

Bab ini merupakan inti dari seluruh penelitian ini. Di sinilah pembahasan mendalam tentang bagaimana Sheikh Abdullah Basmeih menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang kematian di bedah secara analitikal, kritis, dan meluas. Dalam perspektif al-Qur'an, kematian tidak sekadar dihadirkan sebagai narasi kepunahan entitas biologis, melainkan sebuah peristiwa besar yang sarat dengan makan teologisnya.[1] Oleh karena itu, bab ini difokuskan sepenuhnya untuk membongkar metodologi Basmeih dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut, strategi interpolasi (penyisipan makna), serta bagaimana sudut pandang beliau dalam menjelaskan rahasia di balik kematian.

Untuk memastikan penganalisisan yang sistematis dan mudah untuk diikuti, kerangka kajian operasional pada bab ini diklasifikasikan ke dalam lima tema utama yang saling berkesinambungan. Lima pilar tema tersebut merepresentasikan kronologi dan dimensi pemahaman manusia terhadap esensi kematian, yang meliputi:

1. Hakikat kepastian maut sebagai ketetapan Allah (*sunnatullâh*) yang mutlak dan tidak bisa dihindari oleh siapa pun.
2. Kedaulatan (*irâdah*) Allah yang melampaui batas ruang dan waktu sekaligus melampaui logika manusia dalam penentuan ajal.

[1] Salih Sayilgan, *God, Evil, and Suffering in Islam,* (Cambridge University Press: 2023), h. 125-140.

3. Realitas sakaratulmaut sebagai momen transisi yang akan menyingkap hijab manusia akan kebenaran akhirat.
4. Kematian sebagai medium ujian, yakni cara Allah untuk memvalidasi kualitas amal dan ketulusan iman seseorang.
5. Harapan meraih akhir yang baik (*husn al-khâtimah*) yang akan penulis sajikan melalui doa-doa yang telah penulis dapat dari al-Qur'an.

Sebagai pijakan awal yang akan menopang keseluruhan bangunan argumentasi skripsi ini, diskursus pemikiran Basmeih akan mulai ditelusuri dari prinsip dasar yang disepakati oleh seluruh makhluk yaitu kematian adalah sebuah kepastian yang tidak mengenal pengecualian.

A. Analisis Terhadap Penafsiran Sheikh Abdullah Basmeih

1. Tema 1: Mati itu pasti

Pembahasan dimulai dengan membedah hakikat kepastian maut sebagai ketetapan universal yang mengikat seluruh makhluk tanpa kecuali. Dalam *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân*, Sheikh Abdullah Basmeih menekankan bahwa kematian bukanlah kebetulan biologis, melainkan realitas absolut yang telah dipancangkan dalam sistem penciptaan Tuhan. Untuk mempertegas landasan teologis ini, analisis akan difokuskan pada tiga ayat fundamental, yaitu Q.S. Âli 'Imrân/3: 185, Q.S. al-Anbiyâ'/21: 35, dan Q.S. al-Jumu'ah/62: 57. Melalui ketiga teks ini, akan terlihat bagaimana Al-Qur'an memposisikan maut sebagai pengingat utama akan keterbatasan eksistensi manusia di hadapan kemutlakan Sang Pencipta.

a. Q.S. Âli 'Imrân/3: 185.

كُلُّ نَفْسٍ ذَآىِٕقَةُ الْمَوْتِۗ وَاِنَّمَا تُوَفَّوْنَ اُجُوْرَكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِۗ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَاُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَۗ وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَآ اِلَّا مَتَاعُ الْغُرُوْرِ

Artinya: "*Setiap yang bernyawa akan merasa kan mati. Hanya pada hari Kiamat sajalah diberikan dengan sempurna balasan mu. Siapa yang dijauhkan dari neraka dan di masukkan ke dalam surga, sungguh dia memperoleh kemenangan. Kehidupan dunia hanyalah kesenangan yang memperdaya*".[2]

Tafsiran Sheikh: *Setiap yang bernyawa akan merasai mati. Sesungguhnya pada hari kiamat sahajalah disempurnakan balasan (pahala) kamu. Pada ketika itu, sesiapa yang dijauhkan dari neraka dan dimasukkan ke dalam syurga, maka sesungguhnya dia telah berjaya. Dan kehidupan di dunia (meliputi segala kemewahan dan pangkat kebesaran) tidak lain hanyalah kesenangan yang memperdayakan*.[3] Ayat ini hadir dengan tafsiran tambahan yang dapat ditemui di bagian catatan kaki yang berbunyi: *Oleh itu, awaslah daripada dilalaikan dan diperdayakan oleh kesenangan dunia dan kemewahannya. Sebaliknya, gunakanlah semua itu untuk melakukan amal kebajikan agar dapat mencapai kesenangan dan kebahagiaan yang kekal di akhirat kelak*.[4]

Dalam menafsirkan surah Âli 'Imrân ayat 185, Sheikh Abdullah Basmeih mengemukakan tafsiran: "*Tiap-tiap yang bernyawa akan merasai*

[2] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 100.
[3] Basmeih, *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân…*, h. 133.
[4] Basmeih, *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân…*, h. 133.

mati. Dan sesungguhnya pada hari kiamat sajalah disempurnakan balasan kamu. Ketika itu sesiapa yang dijauhkan dari neraka dan dimasukkan ke syurga maka sesungguhnya ia telah berjaya. Dan (ingatlah bahawa) kehidupan di dunia ini (meliputi segala kemewahan dan pangkat kebesaran) tidak lain hanyalah kesenangan bagi orang-orang yang terpedaya". Analisis teks ini menunjukkan bahwa Basmeih meletakkan asas eskatologi[5] yang sangat konkret yaitu, kematian bukan sekadar penamatan biologi, tetapi titik permulaan bagi penyempurnaan keadilan mutlak yang tidak dapat dicapai di alam fisik.

Analisis dari sudut leksikal (arti kata) dan interpolasi (penjelasan tambahan) mendedahkan ketelitian Basmeih dalam menafsirkan makna lafaz serta memperjelas maksud ayat melalui penambahan keterangan yang bersesuaian dengan konteks. Beliau menyisipkan frasa dalam kurung, yaitu "(*meliputi segala kemewahan dan pangkat kebesaran*)". Penyisipan frasa "pangkat kebesaran" untuk menjelaskan istilah (الْحَيٰوةُ الدُّنْيَآ)

merupakan satu aplikasi *manhaj* sosio-kemasyarakatan (*adabî ijtimâ'î*) yang sangat tajam. Basmeih secara sadar mengontekstualisasikan peringatan al-Qur'an dengan realitas sosiologi masyarakat yang sering

[5] Berasal dari bahasa Yunani (*eschatos* yang berarti terakhir dan *logos* yang berarti ilmu), eskatologi adalah ilmu futuristik yang berfokus pada peristiwa-peristiwa akhir zaman. Ajarannya berpusat pada hal-hal yang akan datang seperti kematian, kiamat, kebangkitan, dan kehidupan kekal. Dalam Islam, eskatologi menjadi bidang keilmuan tersendiri yang bersumber dari al-Qur'an untuk merefleksikan dimensi metafisik dan ketuhanan. Satrio Syahbana, *dkk*, "Menjaga Iman Kepada Hari Akhir di Era Modern: Dalam Ilmu Eskatologi", *Ikhlas: Jurnal Ilmiah Pendidikan Islam*, Vol. 2, No. 1 (2025), h. 52-62.

dijangkiti materialisme dan pengejaran status, menjadikan wahyu tersebut instrumen teguran langsung terhadap patologi sosial masa kini.

Fokus penafsiran beliau kemudian dikembangkan secara imperatif melalui catatan kaki. Basmeih menulis: "*Oleh itu, awaslah daripada dilalaikan dan diperdayakan oleh kesenangan dunia dan kemewahannya. Sebaliknya, gunakanlah semua itu untuk melakukan amal kebajikan agar dapat mencapai kesenangan dan kebahagiaan yang kekal di akhirat kelak*". Penggunaan kata perintah "awaslah" dan "gunakanlah" menonjolkan transisi analisis dari sekadar penjelasan teologi kepada pembinaan motivasi tindakan (*targhîb*). Kematian, melalui lensa Basmeih dalam catatan kaki ini, tidak diwajarkan sebagai alasan untuk menolak dunia (zuhud ekstrem), melainkan didorong sebagai pemantik untuk merekayasa kemewahan dunia demi pelaburan akhirat.

Dari aspek semantik, dipertahankannya konsep "merasai" untuk menafsirkan (ذَآئِقَةُ) menegaskan pendirian teologi Basmeih bahwa roh tetap eksis dan memiliki kesadaran untuk mengalami proses pemisahan tersebut. Hal ini membantah paham materialisme yang menganggap kematian sebagai fase kepunahan total. Proses "merasai" itu dideskripsikan sebagai satu pengalaman peralihan wajib, yang melintasi semua batas derajat dan hierarki manusia.

Kesimpulannya bagi ayat ini, Basmeih melakukan dekonstruksi terhadap definisi kesuksesan. Dengan menafsirkan (فَقَدْ فَازَ) sebagai

"*sesungguhnya ia telah berjaya*" dan mengikatnya secara bersyarat dengan frasa "*dijauhkan dari neraka*", beliau mensintesiskan bahwa kepastian maut adalah mekanisme penyaringan tertinggi. Kesuksesan hakiki dalam epistemologi *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân* bukanlah pada kemampuan menunda maut, melainkan pada kemampuan melewati hisab "pasca kematian" dengan selamat.

b. Q.S. al-Anbiyâ'/21: 35.

كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِۗ وَنَبْلُوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً ۗ وَاِلَيْنَا تُرْجَعُوْنَ

Artinya: "*Setiap yang bernyawa akan merasakan kematian. Kami menguji kamu dengan keburukan dan kebaikan sebagai cobaan. Kepada Kamilah kamu akan di kembalikan*".[6]

Tafsiran Sheikh: *Tiap-tiap yang bernyawa akan merasakan mati, dan Kami akan menguji kamu dengan keburukan dan kebaikan sebagai cubaan (yang sebenar-benarnya). Dan hanya kepada Kami kamu dikembalikan.*[7] Ayat ini juga hadir dengan tafsiran tambahan yang dapat ditemui di bagian catatan kaki yang berbunyi: *Tiap-tiap diri akan merasai mati dan manusia semasa hidupnya akan diuji oleh Allah Swt. dengan kesusahan dan kesenangan. Ini supaya ternyata sesiapa yang sabar menderita kesusahan dan sesiapa yang bersyukur; pasti mendapat*

[6] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 461.
[7] Basmeih, *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân…*, h. 653.

kesenangan. Kemudian masing-masing akan kembali kepada-Nya untuk menerima balasan yang sesuai dengan amalan yang telah dilakukan.[8]

Untuk surah al-Anbiyâ' ayat 35, tafsiran Basmeih mencatatkan: "*Tiap-tiap diri akan merasai mati, dan Kami menguji kamu dengan kesusahan dan kesenangan sebagai cubaan. Dan kepada Kamilah kamu semua akan dikembalikan*". Berbeda dengan ayat di dalam Âli 'Imrân yang menitikberatkan pada hari pembalasan, struktur tafsiran ayat ini menganalisis fase pragmatis sebelum kematian itu sendiri, yaitu polarisasi ujian kehidupan yang bertindak sebagai landasan pacu menuju kematian.

Ketelitian semantik Basmeih bersinar pada penafsiran kalimat (فِتْنَةً). Beliau tidak menggunakan kata serapan Arab tersebut yang telah mengalami penyempitan makna dalam bahasa rumpun serantau (Malaysia/Indonesia) menjadi *tuduhan palsu*,[9] melainkan memilih kata *cubaan* (cobaan). Tindakan linguistik ini amat kritis guna menghindari kerancuan teologi di kalangan pembaca awam, sekaligus menjaga makna orisinal wahyu bahwa kesusahan (الشَّرِّ) dan kesenangan (الْخَيْرِ) adalah instrumen pengukur kualitas iman, bukan sekadar takdir acak.

Penjelasan ontologi (hakikat) ujian ini diuraikan dengan padat dalam catatan kaki beliau. Basmeih mengurai hakikat ujian Tuhan menggunakan pendekatan persuasif (*targhîb wa tarhîb*) yang menyentuh

[8] Basmeih, *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân…*, h. 653.
[9] Basiyan, *dkk*, "Interpretasi Fitnah dalam Q.S. al-Baqarah ayat 191: Studi Pendekatan Ma'nâ Cum Magzhâ", Vol. 7, No. 2 (2024), h. 185.

jiwa: "*Ini supaya ternyata sesiapa yang sabar menderita kesusahan dan sesiapa yang bersyukur; pasti mendapat kesenangan*". Analisis ini memamerkan kepiawaian Basmeih dalam mengharmonisasikan teks maut dengan teori kesejahteraan emosi Islam. Beliau meletakkan "sabar" dan "syukur" sebagai respons ganda yang wajib dimiliki untuk menghadapi dinamika takdir sebelum kepastian ajal menjemput.

Frasa "*dan kepada Kamilah kamu semua akan dikembalikan*" (وَاِلَيْنَا تُرْجَعُوْنَ) ditafsirkan dengan mempertahankan struktur pasif yang membawa implikasi ketidakberdayaan manusia. Kematian di sini tidak ditafsirkan sebagai titik akhir yang kelam, tetapi sebagai sebuah "kepulangan" yang terencana. Melalui uraian catatan kaki yang menyatakan "…*untuk menerima balasan yang sesuai dengan amalan yang telah dilakukan*" Basmeih menonjolkan sifat Allah Yang Maha Adil yang menggunakan kematian sebagai gerbang penutup bagi masa ujian tersebut.

Secara tuntas bagi ayat ini, Basmeih mengintegrasikan konsep kemestian maut (الهتمية) dengan konsep beban kewajiban (التكليف). Kematian diposisikan bukan sebagai entitas yang harus ditakuti secara membabi buta, melainkan sebagai garis finis resmi bagi ujian dunia. Analisis beliau secara langsung meletakkan beban proaktif di pundak manusia untuk mengelola "kesusahan dan kesenangan" secara rasional berpandukan syariat sebelum nyawa ditarik.

c. Q.S. al-Jumu'ah/62: 8.

قُلْ اِنَّ الْمَوْتَ الَّذِيْ تَفِرُّوْنَ مِنْهُ فَاِنَّه مُلٰقِيْكُمْ ثُمَّ تُرَدُّوْنَ اِلٰى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ

Artinya: "*Katakanlah, 'Sesungguhnya kematian yang kamu lari darinya pasti akan menemuimu. Kamu kemudian akan di kembalikan kepada Yang Maha Mengetahui yang ghaib dan yang nyata, lalu Dia beritakan kepadamu apa yang selama ini kamu kerjakan'*."[10]

Tafsiran Sheikh: *Katakanlah (wahai Muhammad), "Sesungguhnya kematian yang kamu lari daripadanya itu pasti menemui kamu. Kemudian, kamu akan dikembalikan kepada Allah yang mengetahui yang ghaib dan yang nyata, lalu Dia beritakan kepadamu apa-apa yang telah kamu lakukan"*.[11] Ayat ini ditafsirkan oleh Sheikh tanpa tafsiran tambahan/lanjutan.

Meskipun tampil tanpa dukungan catatan kaki, surah al-Jumu'ah ayat 8 memperlihatkan seni terjemahan *invisible* Basmeih yang berdampak tinggi: "*Katakanlah (wahai Muhammad): 'Sebenarnya maut yang kamu melarikan diri daripadanya itu, tetaplah ia akan menemui kamu; kemudian kamu akan dikembalikan kepada Allah yang mengetahui segala yang ghaib dan yang nyata, lalu Ia memberitahu kepada kamu apa yang kamu telah lakukan'*." Analisis mendapati bahwa Basmeih

[10] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 817.
[11] Basmeih, *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân…*, h. 1188.

mengeksploitasi aspek sintaksis (struktur ayat) untuk menciptakan efek ancaman psikologis (*tarhîb*) yang maksimal mengenai kepastian maut.

Analisis diksi (kajian pengunaan kata) menonjolkan pemilihan kata "*menemui kamu*" sebagai representasi dari (مُلٰقِيْكُمْ). Basmeih menolak tafsiran secara harfiah seperti "mendatangi" atau "menghampiri", dan memilih konsep *encounter* (pertemuan dua arah). Secara psikolinguistik, frasa "*melarikan diri*" (تَفِرُّوْنَ) yang disandingkan dengan "*tetaplah ia akan (menemui kamu)*" mempersonifikasikan maut sebagai pemburu aktif yang mutlak tidak bisa dimanipulasi oleh segala bentuk eskapisme fisik maupun medis modern.

Dari sudut pemeliharaan konteks wacana (سياق الكلام), penyisipan kurung "*(wahai Muhammad)*" setelah kata perintah "*Katakanlah*" membuktikan kepatuhan ketat Basmeih terhadap orisinalitas sejarah teks. Walaupun pesan ayat ini bersifat universal, interpolasi ini secara spesifik mengikat peringatan tersebut pada penolakan psikologis kaum Yahudi di Madinah, menunjukkan bahwa keengganan menerima maut adalah patologi lintas agama yang berakar pada kecintaan berlebihan terhadap dunia (حبّ الدنيا).[12]

[12] Waleeja Fatima, *dkk*, "The Impact of Religiosity on Death Anxiety: Mediating Role of Emotional Regulation among Madrassah Students", *Insight-Journal of Health & Rehabilitation*, Vol. 3, No. 3 (2025), h. 557-566. Faiz Rabbani, *dkk*, "The Relationship between Spiritual Well-Being and Death Anxiety among Muslims", *Research Journal of Psychology*, Vol. 3, No. 1 (2025),

Frasa (فَيُنَبِّئُكُمْ) ditafsirkan secara lugas sebagai "*lalu Ia memberitahu kepada kamu*". Pemilihan ini mengangkat konsep audit ketuhanan. Basmeih menekankan bahwa pasca-kematian adalah fase pendedahan informasi mutlak, di mana sifat Allah "Mengetahui segala yang gaib dan yang nyata" akan menelanjangi setiap sisa perbuatan tanpa ada yang luput. Kematian di sini berfungsi sebagai portal transisi yang meruntuhkan segala manipulasi dan kepalsuan yang dibangun oleh manusia di dunia.

Kesimpulannya, ketiadaan tafsiran tambahan di bagian catatan kaki pada ayat ini secara paradoks justru menonjolkan kelancaran dan ketegasan gaya bahasa Basmeih. Dengan menggunakan struktur kalimat yang linear dan tidak hiperbolis, tafsiran ini berdiri sendiri sebagai satu doktrin kepastian yang absolut. Basmeih membuktikan bahwa hakikat kepastian maut tidak senantiasa membutuhkan elaborasi filosofis yang panjang. Terkadang, terjemahan yang berterus terang adalah metodologi paling presisi untuk meruntuhkan ilusi keabadian manusia.

Pemahaman bahwa maut pasti terjadi niscaya melahirkan pertanyaan eksistensial berikutnya di benak manusia: "kapan" dan "di mana" kepastian itu akan tiba? Oleh karena itu, penulis akan memandu diskursus ini bergerak dari sekadar menetapkan fakta maut, menuju

---

h. 548-558. Joseph Osuji, *dkk*, "The Relationship Between Spirituality and Religiosity with Death Anxiety Among Cancer Patients: A Systematic Review", *Journal Relig Health*, Vol. 63, No. 5 (2024), h. 3597-3617.

demonstrasi kedaulatan Allah atas dimensi ruang (geografi) dan waktu (kronologi).

2. Tema 2: Kedaulatan Takdir dalam Kematian

Analisis pada tema kedua difokuskan pada dimensi kedaulatan waktu dan lokasi kematian yang sepenuhnya berada di luar jangkauan kognisi manusia. Basmeih memberikan penekanan bahwa ajal merupakan rahasia gaib yang tidak dapat dimajukan atau dimundurkan oleh kekuatan mana pun. Bagian ini akan menguraikan esensi ketidakpastian tersebut melalui telaah terhadap Q.S. al-Nisâ'/4: 78, Q.S. al-A'râf/7: 34, dan Q.S. Luqmân/31: 34. Ketiga ayat ini memformulasikan bagaimana ketidaktahuan manusia akan detail kematiannya justru berfungsi sebagai instrumen spiritual agar mereka senantiasa berada dalam kondisi siaga rohani yang konstan.

a. Q.S. al-Nisâ'/4: 78.

اَيْنَمَا تَكُوْنُوْا يُدْرِكْكُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِيْ بُرُوْجٍ مُّشَيَّدَةٍۗ وَاِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَّقُوْلُوْا هٰذِهٖ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِۚ وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَّقُوْلُوْا هٰذِهٖ مِنْ عِنْدِكَۗ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِۗ فَمَالِ هٰٓؤُلَاۤءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُوْنَ يَفْقَهُوْنَ حَدِيْثًا

Artinya: "*Di mana pun kamu berada, kematian akan mendatangimu, meskipun kamu berada dalam benteng yang kukuh. Jika mereka (orang-orang munafik) memperoleh suatu kebaikan, mereka berkata, "Ini dari sisi Allah" dan jika mereka ditimpa suatu keburukan, mereka berkata, "Ini dari engkau (Nabi Muhammad)." Katakanlah,*

"Semuanya (datang) dari sisi Allah." Mengapa orang-orang itu hampir tidak memahami pembicaraan?"[13]

Tafsiran Sheikh: *Di mana-mana sahaja kamu berada, kematian akan datang mendapatkan kamu (apabila sampai ajal) walaupun kamu berada di dalam benteng yang tinggi dan kukuh. Dan jika mereka memperoleh kebaikan (kemewahan hidup), mereka berkata, "Ini dari sisi Allah". Dan jika mereka ditimpa sesuatu keburukan (bencana) mereka berkata, "Ini (berpunca) daripada (sesuatu nahas) yang ada padamu (Muhammad)". Katakanlah (wahai Muhammad), "Semua itu (kebaikan dan bencana) adalah dari sisi Allah". Maka apakah yang menyebabkan kaum itu (orang munafik) hampir-hampir tidak memahami perkataan (nasihat dan pengajaran)?*[14] Ayat ini mendapat tafsiran tambahan yang dapat ditemui di bagian catatan kaki yang berbunyi: *Sebab turunnya ayat ini adalah kerana Allah Swt. ingin mendedahkan sifat buruk sangka kaum Yahudi dan kaum munafik di Madinah. Mereka mengatakan bahawa apa-apa sahaja kesusahan yang menimpa mereka seperti kurang hasil tanaman, mahalnya bahan makanan, matinya anak-anak dan sebagainya adalah disebabkan malang dan nahas yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW kepada mereka setelah Baginda berhijrah ke Madinah.*[15]

Dalam menafsirkan surah al-Nisâ' ayat 78, Sheikh Abdullah Basmeih merumuskan gagasan bahwa kematian sanggup menembus segala bentuk perlindungan fisik manusia: "*Di mana jua kamu berada,*

[13] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 121.
[14] Basmeih, *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân…*, h. 161-162.
[15] Basmeih, *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân…*, h. 162.

maut akan mendapatkan kamu (bila sampai ajal), sekalipun kamu berada dalam benteng-benteng yang tinggi lagi kokoh". Teks ini secara langsung membongkar ilusi keamanan manusia yang acapkali bersandar pada kemajuan material dan pertahanan struktural untuk menghindari kematian.

Dari sudut linguistik, analisis memperlihatkan teknik interpolasi Basmeih yang amat strategis melalui frasa dalam kurung "*(bila sampai ajal)*". Meski teks orisinal bahasa Arab hanya menyebut "*kematian akan mendatangi kamu*", Basmeih mengawinkan konsep ruang (benteng tinggi) dengan konsep waktu (sampai ajal). Hal ini membuktikan konstruksi teologinya yang integratif yaitu maut tidak hanya dipicu oleh keberadaan lokasi fisik manusia, melainkan diaktifkan oleh ketetapan waktu yang telah jatuh tempo, membuat segala upaya melarikan diri secara secara tempat (spasial) menjadi tidak relevan.

Analisis selanjutnya menukik pada rentetan ayat tersebut yang membedah patologi psikologis manusia saat berhadapan dengan takdir kematian dan musibah. Basmeih menafsirkan keluhan kaum munafik: "*Ini ialah (nahas yang berpunca) dari mu (wahai Muhammad)*". Tafsiran ini menggarisbawahi kecenderungan kognitif manusia yang lemah imannya dalam mencari "kambing hitam" demi merasionalisasi kematian atau bencana, alih-alih mengembalikan kedaulatan mutlak tersebut kepada *irâdah* Allah Swt.

Uraian ini diperkokoh melalui pemaparan konteks sosio-historis (أسباب النزول) di dalam catatan kakinya. Basmeih secara eksplisit merujuk

pada "*sifat buruk sangka kaum Yahudi dan kaum munafik di Madinah*" yang mengaitkan kematian anak-anak dan krisis kemarau sebagai malang dan nahas bawaan Nabi Muhammad Saw.. Dengan menyandarkan pada referensi klasik (*Tafsîr al-Alusi*), Basmeih meruntuhkan mitos pembawa sial (التطيّر), menegaskan bahwa kematian bukanlah dampak dari nasib buruk seseorang, melainkan otoritas sistem administrasi Tuhan semata.

Secara konklusif, surah al-Nisâ' ayat 78 melalui lensa *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân* berfungsi sebagai doktrin kemutlakan kuasa Tuhan. Basmeih secara brilian mensintesiskan bahwa kematian tidak dapat dicegah oleh kekuatan rekayasa arsitektur manusia (benteng) maupun ditafsirkan melalui khurafat hukum "sebab-akibat" atau "menyalahkan entitas lain" melainkan ia murni manifestasi langsung ketetapan Allah yang menuntut kepatuhan tauhid secara paripurna.

b. Q.S. al-A'râf/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.*"[16]

Tafsiran Sheikh: *Dan bagi setiap umat ada tempoh (yang telah ditetapkan), maka apabila telah datang waktunya, mereka tidak dapat mengundurkannya walaupun sesaat dan tidak pula mereka dapat*

[16] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 210.

mempercepatkannya.[17] Ayat ini ditafsirkan oleh Sheikh tanpa tafsiran tambahan/lanjutan.

Analisis terhadap surah al-A'râf ayat 34 terpusat pada batas waktu yang rigid (tegas) dan absolut: "*Dan bagi tiap-tiap umat ada tempoh (yang telah ditetapkan); maka apabila datang tempohnya, tidak dapat mereka dikemudiankan walau sesaatpun, dan tidak dapat pula mereka didahulukan*". Tafsiran ini menggeser wacana kematian dari kerangka mikrokosmos (individu) menuju kerangka makrokosmos (sosiopolitik), di mana konsep ajal turut berlaku ke atas peradaban, bangsa, dan negara (umat).

Pemilihan diksi "*tempoh (yang telah ditetapkan)*" untuk merelasikan istilah ajal memperlihatkan objektivitas Basmeih. Kematian tidak dilukiskan sebagai suatu kecelakaan (*accident*) atau insiden acak, melainkan sebuah durasi yang telah diprogram secara sistematis. Kurung penjelasan "*(yang telah ditetapkan)*" menampik segala teori kebetulan (*randomness*), mengokohkan akidah bahwa sistem kehidupan alam semesta beroperasi di atas jadwal ketuhanan yang tak bisa dinegosiasi.

Kekuatan analitikal teks ini bermukim pada tafsiran sintaksis negatif yang mutlak: "*tidak dapat mereka dikemudiankan walau sesaatpun, dan tidak dapat pula mereka didahulukan*". Susunan struktur yang menegasikan kedua arah waktu (maju maupun mundur) kendati untuk skala durasi paling mikro ("sesaat" atau "ساعةً"), memberikan efek

[17] Basmeih, *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân…*, h. 276.

psikologis yang melumpuhkan arogansi kehendak bebas manusia (*free will*) tatkala berhadapan dengan *qadhuâ'* dan *qadar* Allah perihal ajal.

Dari perspektif rasionalitas dan perencanaan hidup, tafsiran Basmeih ini menuntut pergeseran paradigma di kalangan pembaca. Apabila tenggat waktu tidak dapat dimanipulasi secara saintifik atau spiritual, maka kecemasan eksistensial (*anxiety*) manusia terhadap "kapan" kematian akan terjadi merupakan suatu kesia-siaan filosofis. Sebaliknya, ayat ini memosisikan masa sebagai kapital yang wajib diinvestasikan dengan amal saleh mumpung "tempoh" tersebut masih aktif bergulir.

Kesimpulannya, ayat ini merupakan deklarasi supremasi absolut Allah atas poros waktu. Sheikh Abdullah Basmeih, melalui tafsirannya yang berterus terang tanpa presensi nota kaki, berhasil menancapkan pemahaman bahwa penundaan atau percepatan maut berada di luar yurisdiksi ekosistem makhluk, menundukkan segala entitas hidup di bawah presisi kronologi Tuhan.

c. Q.S. Luqmân/31: 34.

اِنَّ اللّٰهَ عِنْدَه عِلْمُ السَّاعَةِۚ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى الْاَرْحَامِۗ وَمَا تَدْرِيْ نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًاۗ وَمَا تَدْرِيْ نَفْسٌۢ بِاَيِّ اَرْضٍ تَمُوْتُۗ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ

Artinya: "*Sesungguhnya Allah memiliki pengetahuan tentang hari Kiamat, menurunkan hujan, dan mengetahui apa yang ada dalam rahim. Tidak ada seorang pun yang dapat mengetahui (dengan pasti) apa yang akan dia kerjakan besok. (Begitu pula), tidak ada seorang pun yang dapat*

mengetahui di bumi mana dia akan mati. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahateliti."[18]

Tafsiran Sheikh: *Sesungguhnya di sisi Allah tersimpan pengetahuan yang tepat tentang hari kiamat. Dia yang menurunkan hujan dan Dialah yang mengetahui apa-apa yang terkandung di dalam rahim (ibu yang mengandung). Dan tidak ada seorang pun yang mengetahui (dengan pasti) apa-apa yang akan diusahakannya esok hari (sama ada baik atau jahat). Dan tidak ada seorang pun yang dapat mengetahui di bumi manakah dia akan mati. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi amat meliputi pengetahuan-Nya.*[19] Ayat ini ditafsirkan oleh Sheikh tanpa tafsiran tambahan/lanjutan.

Surah Luqmân ayat 34 ditutup dengan penegasan epistemologis yang mengunci tema dimensi ini: "…*Dan tiada seorangpun yang dapat mengetahui di bumi negeri manakah ia akan mati*". Melalui ayat ini, Sheikh Abdullah Basmeih membedah tapal batas kapasitas ilmu pengetahuan manusia, menempatkan koordinat geografis kematian sebagai salah satu dari lima kunci kegaiban (مفاتح الغيب) yang dipegang secara eksklusif oleh Allah Swt.

Penelitian linguistik pada bagian tengah ayat mengungkap satu lagi intervensi kritis Basmeih lewat pemakaian kurung: "*Dan tidak ada seorang pun yang mengetahui (dengan pasti) apa-apa yang akan*

[18] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 597.
[19] Basmeih, *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân…*, h. 855.

diusahakannya esok hari…". Frasa *dengan pasti* di sini teramat signifikan dari segi teologis. Basmeih mengakui bahwa manusia mampu memprediksi, melakukan prakiraan, atau mendiagnosis penyakit terminal lewat ilmu medis, namun tingkat "kepastian mutlak" (*certainty*) tetaplah hak mutlak milik Ilahi.

Pemilihan frasa *di bumi negeri manakah* (بِأَيِّ اَرْضٍ) menunjuk pada dimensi ruang yang teramat luas dan serba tak tertebak dari kacamata manusia. Berlainan dengan surah al-Nisâ' ayat 78 yang menyoroti perisai fisik manusia (benteng), surah Luqmân ayat 34 menyoroti kebutaan kognitif manusia (lokasi akhir). Sejauh mana pun mobilitas dan kecanggihan logistik manusia melintasi benua, letak liang lahadnya tetap menjadi "titik buta" (*blind spot*) yang luput dari penetrasi akal pikiran.

Secara sosiologis, disembunyikannya rahasia lokasi kematian ini berfungsi sebagai mekanisme pendidikan yang jitu. Ketidakpastian (*uncertainty*) geografi ini mendesak manusia agar senantiasa berada dalam mode waspada (المراقبة) dan memelihara etika moral di belahan bumi mana pun mereka menginjakkan kaki. Kesucian jiwa tak lagi dikungkung oleh geografi tempat ibadah semata, sebab kematian dapat menyergap di atas tanah mana jua.

Secara konklusif bagi ayat ini, Basmeih mematenkan fakta bahwa manusia mungkin memegang kendali untuk memilih domisili atau tempatnya berkarir di muka bumi, tetapi landasan kematiannya telah

dikunci sejak zaman azali. Tafsiran yang ringkas namun sarat akan muatan eksistensialisme ini memaparkan keunggulan manhaj Basmeih dalam memanfaatkan batas ketidaktahuan manusia sebagai instrumen pengukur derajat penghambaan di hadapan ilmu dan *irâdah* Allah Yang Maha Mengetahui.

Ketika waktu yang tak dapat diundur dan lokasi yang tak terprediksi itu akhirnya berkonjungsi, manusia akan dihadapkan pada satu titik kritis yang paling mendebarkan. Proses perpisahan antara roh dan jasad ini melahirkan tema yang ketiga, yakni membedah realitas penderitaan dan transisi agung saat sakaratulmaut mencabut segala kesombongan akal manusia.

3. Tema 3: Realitas Sakaratulmaut

Tema ketiga membawa pembahasan pada fase paling kritis dalam transisi kehidupan, yaitu realitas sakaratulmaut. Sheikh Abdullah Basmeih menggambarkan momen ini sebagai titik penyingkapan kebenaran mutlak, di mana segala ilusi duniawi runtuh dan realitas akhirat mulai tampak nyata. Analisis pada bagian ini akan membongkar pengalaman transisi tersebut dengan membedah Q.S. Qâf/50: 19, Q.S. al-Qiyâmah/75: 26-30, Q.S. al-An'âm/6: 93. Ketiga nas ini akan menyingkap bagaimana dahsyatnya sakaratulmaut menjadi garis pemisah yang tegas antara kehidupan yang fana dan fase keberadaan yang abadi.

a. Q.S. Qâf/50: 19.

وَجَآءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذٰلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيْدُ

Artinya: "*(Seketika itu) datanglah sakratulmaut dengan sebenar-benarnya. Itulah yang dahulu hendak engkau hindari*."[20]

Tafsiran Sheikh: *Dan (apabila sampai ajal seseorang) datanglah sakaratulmaut membawa kebenaran (yang telah dijanjikan serta dikatakan kepada yang mengingkarinya sebelum itu), "Inilah sesuatu yang kamu selalu mengelakkan diri daripadanya"*.[21] Ayat ini mendapat tafsiran tambahan yang bisa ditemui di bagian catatan kaki yang berbunyi: *Setelah hujah orang yang tidak mempercayai kebangkitan semula ditolak oleh Allah Swt. dengan ayat 4 hingga ayat 11 dan ayat 15, maka ayat ini serta ayat-ayat yang berikutnya menerangkan bahawa mereka tetap akan menemui perkara-perkara yang diingkari mereka dengan senyata-nyatanya sebaik sahaja mereka didatangi sakaratulmaut*.[22]

Dalam membedah diskursus surah Qâf ayat 19, Sheikh Abdullah Basmeih memosisikan sakaratulmaut bukan sekadar penghentian fungsi biologis, melainkan sebagai detik penyingkapan ontologis yang mutlak. Tafsiran beliau: "*Dan datanglah sakaratulmaut membawa kebenaran*", diperkuat oleh teknik interpolasi kurung pada frasa selanjutnya. Kurung "(*yang telah dijanjikan, serta dikatakan kepada yang mengingkarnya sebelum itu*)" beroperasi sebagai penegasan tafsir bahwa kebenaran (الْحَقِّ) di sini adalah realitas alam gaib yang selama ini didustakan dan diremehkan oleh pancaindera materialis manusia semasa hidupnya.

[20] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 758.
[21] Basmeih, *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân…*, h. 1096.
[22] Basmeih, *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân…*, h. 1096.

Teks ini secara berani menelanjangi patologi psikologis manusia lewat frasa "*Inilah perkara yang engkau selalu mengelak diri daripadanya*". Basmeih dengan tajam menangkap esensi sifat *escapism* manusia. Diksi *selalu mengelak diri* merepresentasikan totalitas ikhtiar manusia, baik lewat eskapisme hedonisme duniawi, penolakan filosofis, maupun intervensi medis yang bertujuan untuk menghapus bayang-bayang kematian, yang pada puncaknya terbukti sia-sia tatkala hakikat tersebut menerjang ruang kesadaran mereka.

Daya analitikal Basmeih tentang ayat ini meraih titik puncaknya melalui pemaparan *asbâb al-nuzûl* melalui tafsiran beliau di bagian catatan kaki. Beliau mengkorelasikan invasi sakaratulmaut ini secara langsung dengan penolakan kaum musyrik terhadap argumen hari kebangkitan yang dibahas pada ayat-ayat sebelumnya. Basmeih menegaskan bahwa pergeseran dari fase perdebatan rasional (teori) menuju fase pengalaman empiris "*senyata-nyatanya*" hanya akan terjadi secara paksa begitu proses pencabutan nyawa dimulai, melumpuhkan seluruh kapasitas dialektika kaum pengingkar.

Dari perspektif kerangka teologi *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân*, dikotomi antara kebenaran Ilahiah dan kesesatan manusia diselesaikan secara tuntas pada detik ini. Sakaratulmaut beraksi sebagai "pembatal" atas segala keangkuhan intelektual. Manusia kehilangan daya untuk berteori tentang ketiadaan akhirat sebab realitas eskatologi itu sedang

merangsek masuk dan dialami secara aktual, tak lagi bisa disanggah oleh sistem saraf dan akal mereka yang kian memudar.

Secara menyeluruh untuk surah Qâf ayat 19, analisis membuktikan bahwa Basmeih memanifestasikan kematian sebagai sebuah bentuk keadilan epistemologis. Kematian bukanlah sebuah kehampaan, melainkan kepenuhan realitas yang menghancurkan ilusi kehidupan fana, memaksa manusia menatap wajah hakikat ketuhanan tanpa selembar pun perisai pelindung.

b. Q.S. al-Qiyâmah/75:26-30.

كَلَّآ اِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَۙ ﴿٢٦﴾

وَقِيْلَ مَنْ ۛرَاقٍۙ ﴿٢٧﴾

وَّظَنَّ اَنَّهُ الْفِرَاقُۙ ﴿٢٨﴾

وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِۙ ﴿٢٩﴾

اِلٰى رَبِّكَ يَوْمَىِٕذِ ۨالْمَسَاقُ ﴿٣٠﴾

Artinya: "*26. Sekali-kali tidak! Apabila (nyawa) telah sampai di kerongkongan, 27. dan dikatakan (kepadanya), "Siapa yang (dapat) menyembuhkan?" 28. Dia pun yakin bahwa itulah waktu perpisahan*

(dengan dunia), 29. dan bertautlah betis (kiri) dengan betis (kanan). 30. Kepada Tuhanmulah pada hari itu (manusia) digiring."[23]

Tafsiran Sheikh: *26. Sedarlah (ingatlah tentang hal orang yang hendak mati)! Apabila (nyawa) telah sampai ke kerongkong. 27. Dan dikatakan (kepadanya), "Siapakah yang dapat menyembuhkan?" 28. Dan dia yakin bahawa itulah waktu perpisahan (dengan dunia). 29. Dan kedahsyatan mati pun bertindih-tindih (bertaut betis kiri dengan betis kanan). 30. Kepada Tuhanmu jua pada hari itu kamu dibawa (untuk menerima balasan).*[24] Ayat-ayat ini ditafsirkan oleh Sheikh tanpa tafsiran tambahan/lanjutan.

Surah al-Qiyâmah ayat 26 hingga 30 membentangkan sebuah sinematografi sakaratulmaut yang sangat terperinci dan runtut secara kronologis. Pada ayat 26, Basmeih menafsirkan: "*Sedarlah (janganlah mengutamakan dunia dan lupakan akhirat)! Apabila (nyawa) telah sampai ke kerongkong*". Pemilihan lokasi anatomi *kerongkong* (التَّرَاقِيَ) menandai titik demarkasi tak terkembalikan (*point of no return*) antara alam sadar fisik (*'âlam al-syahâdah*) dan alam barzakh. Itulah momentum purna ketika seluruh sistem organ menyerah kalah dan roh digiring ke pintu keluar penghabisan.

Runtuhnya supremasi institusi medis dan pengobatan alternatif dianalisis secara tajam pada ayat 27: "*Dan (orang-orang yang hadir di*

[23] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 860-861.
[24] Basmeih, *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân…*, h. 1260.

sekelilingnya) berkata: 'Siapakah yang dapat menyembuhkan?'". Tafsiran Basmeih memotret kepanikan dan keputusasaan para saksi yang meraba-raba mencari intervensi. Kata Arab (رَاقٍۢ) yang mencakup tabib, peruqyah, atau tenaga medis[25] ditafsirkan oleh Basmeih sebagai pertanyaan retoris yang membatalkan seluruh kebergantungan pada sains klinis maupun doa penyembuhan, manakala ketetapan putusnya ajal telah disahkan oleh iradat Allah.

Puncak krisis eksistensial ini tersaji pada ayat 28 dengan konfirmasi epistemologis dari sang pasien sendiri: "*Dan ia sendiri yakin, bahawa itulah saat perpisahan*". Penggunaan diksi *yakin* menonjolkan pergeseran kognitif yang drastis. Ilusi pertahanan hidup (*survival mode*) akhirnya sirna tak berbekas, digantikan oleh kepasrahan atas kepastian perpisahan (الْفِرَاقُ) dengan segala macam materialistis hidupnya seperti harta, kekuasaan, keluarga, bahkan jasadnya sendiri.

Penderitaan spiritual ini lantas tereksternalisasi menjadi penderitaan fisik yang memuncak pada ayat 29: "*Dan bertautlah betis (kiri) dengan betis (kanan)*". Basmeih mempertahankan tafsiran anatomi harfiah tentang pertautan kedua betis untuk memvisualisasikan kontraksi otot atau kekejangan refleks yang lazim mendera pada fase akhir sakaratulmaut. Meski demikian, frasa *bertindih-tindihnya kedahsyatan mati* menangkap makna implisit bahwa pergesekan fisik itu sejatinya

[25] al-Ashfahânî, *al-Mufradât*..., h. 361-362.

merepresentasikan benturan kosmis, yaitu pertempuran antara kegetiran meninggalkan kemewahan dunia dan kengerian menyongsong ancaman azab di akhirat.

Sebagai konklusi yang menohok, ayat 30: "*Kepada Tuhanmu lah pada hari itu, engkau dibawa (untuk menerima balasan)*" menyimpulkan seluruh prosesi ini sebagai bentuk penyerahan diri secara involunter. Frasa pasif *engkau dibawa* menihilkan sisa-sisa otonomi manusia. Mereka tidak sedang melangkah menghadap Tuhan secara mandiri, melainkan digiring bak tawanan takdir. Analisis komprehensif terhadap lima untaian ayat ini memvalidasi ketelitian Basmeih dalam merekam sakaratulmaut sebagai sebuah narasi di mana biologi, emosi, dan nalar manusia diberangus secara bersistem sebelum diadili di mahkamah Ilahi.

c. Q.S. al-An'âm/6: 93.

وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا اَوْ قَالَ اُوْحِيَ اِلَيَّ وَلَمْ يُوْحَ اِلَيْهِ شَيْءٌ وَّمَنْ قَالَ سَاُنْزِلُ

مِثْلَ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ ۗ وَلَوْ تَرٰٓى اِذِ الظّٰلِمُوْنَ فِيْ غَمَرٰتِ الْمَوْتِ وَالْمَلٰۤىِٕكَةُ بَاسِطُوْٓا اَيْدِيْهِمْ ۚ اَخْرِجُوْٓا

اَنْفُسَكُمْ ۗ اَلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُوْنِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ اٰيٰتِهٖ

تَسْتَكْبِرُوْنَ

Artinya: "*Siapakah yang lebih zalim daripada orang-orang yang mengada-adakan dusta terhadap Allah atau yang berkata, "Telah diwahyukan kepadaku," padahal tidak diwahyukan sesuatu pun*

kepadanya dan orang yang berkata, "Aku akan mendatangkan seperti yang diturunkan Allah." Seandainya saja engkau melihat pada waktu orang-orang zalim itu (berada) dalam kesakitan sakratulmaut, sedang para malaikat memukul dengan tangannya, (sembari berkata), "Keluarkanlah nyawamu!" Pada hari ini kamu akan dibalas dengan azab yang sangat menghinakan karena kamu mengatakan terhadap Allah (per kataan) yang tidak benar dan (karena) kamu menyombongkan diri terhadap ayat-ayat-Nya."[26]

Tafsiran Sheikh: *Dan siapakah yang lebih zalim daripada orang yang mereka-reka perkara dusta terhadap Allah atau orang yang berkata, "Telah diwahyukan kepadaku."? Padahal tidak diwahyukan sesuatu pun kepadanya dan orang yang berkata, "Aku akan menurunkan seperti yang diturunkan Allah". Dan alangkah dahsyatnya jika kamu melihat ketika orang yang zalim (berada) dalam penderitaan sakaratulmaut (ketika hendak putus nyawa) sedang para Malaikat menghulurkan tangan mereka (memukul dan menyeksa orang itu) sambil berkata (dengan menengking dan mengejek), "Keluarkanlah nyawamu (dari tubuh kamu sendiri). Pada hari ini, kamu dibalas dengan azab seksa yang sangat menghina (kamu) sehina-hinanya disebabkan oleh kata-kata yang tidak benar yang telah kamu katakan terhadap Allah dan kamu menyombongkan diri (menolak)*

[26] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 189.

terhadap ayat-ayat keterangan-Nya.[27] Ayat ini ditafsirkan oleh Sheikh tanpa tafsiran tambahan/lanjutan.

Pergeseran telaah menuju surah al-An'âm ayat 93 membawa penganalisisan kepada dimensi siksaan fisik dan degradasi psikologis yang ekstrem tatkala sakaratulmaut menimpa pendosa. Basmeih menafsirkan suasana horor ini dengan narasi dramatis: "*Dan (alangkah ngerinya) kalau engkau melihat ketika orang-orang yang zalim itu dalam penderitaan 'sakaratulmaut' (ketika hendak putus nyawa)*". Beliau menyoroti secara spesifik *orang-orang yang zalim* (merujuk pada pemalsu wahyu di awal ayat) untuk menetapkan premis bahwa intensitas sakaratulmaut itu berdimensi, di mana kezaliman akidah akan membuahkan penderitaan maut yang paling bengis.

Intervensi penafsiran Basmeih yang paling agresif dan kritis dalam ayat ini bersarang pada uraian tindakan para malaikat. Ketimbang menafsirkan bahasa Arabnya secara harfiah *malaikat membentangkan tangan*, Basmeih menyisipkan tafsiran tindakan fisik dan verbal yang menyiksa, "*(memukul dan menyiksa orang itu) sambil berkata (dengan menengking dan mengejek)*". Interpolasi ini mentransformasi citra puitis malaikat maut menjadi profil algojo ketuhanan, menegaskan bahwa mukadimah azab neraka telah diaktifkan semenjak nyawa masih bersemayam di kerongkongan.

---

[27] Basmeih, *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân…*, h. 247-248.

Lebih mendalam lagi, Basmeih membedah ironi yang sangat menghinakan lewat dialog malaikat "*Keluarkanlah nyawa kamu (dari tubuh kamu sendiri)*". Analisis leksikal di sini memancarkan kehebatan retorika sang pendosa yang semasa hidupnya bertingkah pongah seolah memiliki otonomi super, kini disindir oleh malaikat untuk menggunakan "kuasa" tersebut demi menyelamatkan nyawa mereka sendiri. Instruksi sarkastis ini melucuti ketidakberdayaan mutlak manusia yang jangankan mengatur alam semesta, mengendalikan entitas mikrokosmos berupa rohnya sendiri pun mereka tak mampu.

Ayat ini kemudian diakhiri dengan proklamasi hukuman yang menghinakan yaitu *azab seksa yang amat menghina* sebagai wujud balasan setimpal (القصاص) atas dua kejahatan utama yaitu berdusta atas nama Allah dan menyombongkan diri terhadap ayat-ayat-Nya. Basmeih menyejajarkan sikap *menyombongkan diri* (تَسْتَكْبِرُوْنَ) dengan balasan *kehinaan* (الْهُوْنِ). Sosiologi penghinaan ini menurut penulis amat krusial karena arogansi duniawi sang tiran harus diremukkan melalui penghinaan psikologis saat sakaratulmaut mendera, tepat sebelum jasad mereka dieksekusi di alam baka.

Kesimpulannya, menurut penulis, surah al-An'âm ayat 93 di bawah racikan *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân* bukan sekadar reportase kengerian prosesi maut, melainkan sebuah "pembalasan keadilan". Basmeih dengan

gemilang melukiskan sakaratulmaut bagi penjahat akidah sebagai panggung penyiksaan hibrida, tempat di mana rasa sakit biologis, agresi fisik malaikat, dan kehancuran ego psikologis manusia bersatu padu secara serempak.

Segala deskripsi tentang kepastian, waktu, dan rasa sakit sakaratulmaut ini tidak dibiarkan menggantung sebagai kisah teror belaka. Di sinilah letak kebijaksanaan *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân*. Sheikh Abdullah Basmeih merangkum seluruh diskursus kematian ini dan mentransformasikannya menjadi kekuatan positif. Tema selanjutnya pula akan membongkar alasan filosofis mengapa Allah menciptakan mekanisme kematian, yakni sebagai medan untuk menguji kemurnian amal dan keteguhan iman manusia.

4. Tema 4: Kematian sebagai Ujian dan Pemurnian Amal

Selanjutnya, tema keempat membedah kedudukan kematian sebagai instrumen ujian (*ibtilâ'*) yang objektif bagi setiap individu. Di sini, maut tidak dipandang sebagai titik akhir belaka, melainkan sebagai parameter untuk memvalidasi kualitas amal dan integritas iman. Penafsiran Basmeih pada bagian ini akan dieksplorasi secara mendalam melalui Q.S. al-Mulk/67: 2, Q.S. al-Baqarah/2: 28, dan Q.S. Ibrâhîm/14: 27. Ketiga ayat ini menegaskan bahwa kesadaran ontologis akan kematian seharusnya mendorong manusia untuk terus mengoptimalkan utilitas hidupnya dalam koridor kebajikan yang terukur.

a. Q.S. al-Mulk/67: 2.

الَّذِيْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًاۗ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْغَفُوْرُۙ

Artinya: "*yaitu yang menciptakan kematian dan kehidupan untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya. Dia Mahaperkasa lagi Maha Pengampun*."[28]

Tafsiran Sheikh: *Dialah yang menjadikan mati dan hidup untuk menguji kamu bahawa sesiapa antara kamu yang lebih baik amalannya. Dia Maha Berkuasa (membalas amalan kamu) lagi Maha Pengampun (bagi orang yang bertaubat).*[29] Ayat ini ditafsirkan oleh Sheikh tanpa tafsiran tambahan/lanjutan.

Dalam surah al-Mulk ayat 2, Sheikh Abdullah Basmeih menafsirkan: "*Dia lah yang telah mentakdirkan adanya mati dan hidup (kamu). Untuk menguji dan menzahirkan keadaan kamu: siapakah di antara kamu yang lebih baik amalnya…*". Ayat ini memancangkan landasan utama bahwa kematian bukanlah sebuah insiden "kemerosotan" biologis yang tidak disengaja, melainkan ia adalah wujud entitas independen yang sengaja diciptakan sebagai alat ukur utama untuk menilai kualitas eksistensi manusia.

Analisis sintaksis membongkar sebuah anomali kronologis yang sarat akan hikmah. Allah Swt. menyebutkan kata *mati* (الْمَوْتَ) terlebih dahulu sebelum *hidup* (الْحَيٰوة). Basmeih dengan setia mempertahankan

[28] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 828-829.
[29] Basmeih, *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân…*, h. 1210.

struktur susunan ini, memberikan efek kejut psikologis bahwa ketiadaan dan garis finis adalah bingkai utama yang membalut realitas kehidupan. Pendekatan tekstual ini meruntuhkan arogansi manusia dengan meletakkan kematian sebagai peringatan perdana, jauh sebelum manusia sempat merayakan kebebasannya di dunia.

Melalui penambahan kata ganti orang dalam kurung "*(kamu)*" serta tafsiran analitis "*untuk menguji dan menzahirkan keadaan kamu*", Basmeih secara cemerlang mengaplikasikan paradigma tafsir berorientasi ujian. Pemilihan kata *menzahirkan* guna menopang konsep ujian ini menunjukkan presisi epistemologinya yaitu Tuhan tidak menguji manusia untuk menambah perbendaharaan pengetahuan-Nya yang memang sudah Maha Tahu, namun ujian itu direkayasa semata-mata untuk mengolah dan menzahirkan potensi amal batiniah manusia ke alam nyata, sebagai legitimasi dan barang bukti di mahkamah-Nya kelak.

Puncak kekuatan analitikal ayat ini terletak pada penafsiran frasa (اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا) sebagai "*siapakah di antara kamu yang lebih baik amalnya*". Basmeih tidak menafsirkannya dengan pendekatan kuantitatif seperti *paling banyak amalnya*, melainkan menitikberatkan pada parameter kualitatif *lebih baik*. Hal ini mencerminkan komitmen manhaj islah beliau yang menolak ritualisme buta, menuntut agar masyarakat mendesain ibadah dan amal perbuatan yang paling akurat standar syariatnya dan paling murni nilai keikhlasannya.

Secara tuntas, penafsiran ayat ini menobatkan kematian sebagai pemangkin produktivitas yang paling paripurna. Basmeih berhasil merumuskan sebuah teologi sosiologis di mana refleksi tentang kematian tidak lagi beroperasi sebagai agen depresif yang mematikan motivasi hidup, melainkan direkonstruksi secara radikal sebagai motor penggerak utama penciptaan peradaban dan amal berkualitas tinggi di sepanjang sisa usia manusia.

b. Q.S. al-Baqarah/2: 28.

كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْۚ ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيْكُمْ ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ

Artinya: "*Bagaimana kamu ingkar kepada Allah, padahal kamu (tadinya) mati, lalu Dia menghidupkan kamu, kemudian Dia akan mematikan kamu, Dia akan menghidup kan kamu kembali, dan kepada Nyalah kamu dikembalikan?*"[30]

Tafsiran Sheikh: *Bagaimana kamu tergamak kufur (mengingkari) Allah padahal kamu dahulunya mati (belum lahir), lalu Dia menghidupkan kamu. Kemudian Dia mematikan kamu, kemudian Dia menghidupkan kamu kembali (pada hari akhirat kelak). Akhirnya kamu dikembalikan kepada-Nya (untuk diberi balasan bagi segala yang kamu lakukan).*[31] Ayat ini ditafsirkan oleh Sheikh tanpa tafsiran tambahan/lanjutan.

[30] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 6.
[31] Basmeih, *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân…*, h. 11.

Untuk surah al-Baqarah ayat 28, wacana beralih pada pembuktian siklus eksistensial manusia yang bersifat absolut. Basmeih menafsirkannya dengan nada konfrontatif yang tajam: "*Bagaimana kamu tergamak kufur (mengingkari) Allah padahal kamu dahulunya mati (belum lahir), kemudian Ia menghidupkan kamu; setelah itu Ia mematikan kamu, kemudian Ia menghidupkan kamu pula (pada hari akhirat); akhirnya kamu dikembalikan kepada-Nya (untuk diberi balasan bagi segala yang kamu kerjakan)*". Tafsiran ini memampatkan keseluruhan ruang dan waktu manusia ke dalam sebuah rantai logika empiris yang mustahil untuk dipatahkan.

Analisis retorika menonjolkan efektivitas gaya tafsiran "pertanyaan retoris bernada kecaman" (الاستفهام الإنكاري) pada permulaan ayat. Pemilihan diksi "*Bagaimana kamu tergamak...*" memikul konotasi moral yang teramat berat dalam budaya sosiolinguistik serumpun. Susunan ini mendefinisikan watak kekufuran dan penolakan terhadap kebangkitan akhirat bukan semata-mata kecacatan intelektual, melainkan sebuah pengkhianatan emosional dan pembangkangan supremasi yang sangat tidak pantas dilakukan oleh sebuah ciptaan terhadap Penciptanya.

Dari perspektif teologi terkait siklus kehidupan manusia, penyisipan frasa keterangan dalam kurung "*(belum lahir)*" guna menjelaskan status "mati" fase pertama merupakan intervensi tafsiriah yang krusial. Basmeih mencerahkan pembaca bahwa konsep الأموات di

awal ayat mewakili status ketiadaan mutlak (العدم). Pencerahan ini menghancurkan ilusi keakuan manusia dengan menyadarkan mereka bahwa nyawa dan raga yang disandang hari ini bermula dari titik nadir angka nol, dan segala rupa pergerakan fisik saat ini tak lebih dari sekadar pinjaman fase operasional semata.

Pengulangan kata kerja aktif (*verb*) "*Ia menghidupkan*" dan "*Ia mematikan*" mengukuhkan posisi Allah sebagai Sang Subjek Tunggal yang menghegemoni mekanisme alam semesta *(al-muhyi* dan *al-mumît).* Di dalam struktur sintaksis ini, kedudukan manusia dirantai kokoh pada posisi objek pasif yang tunduk takluk pada perpindahan gerbong fase, dari ketiadaan, hidup di dunia, transit di barzakh, hingga bangkit di mahsyar, tanpa secuil pun akses untuk menyela, menahan, atau membatalkan proses biologis maupun eskatologis tersebut.

Ayat ini diikat dengan sempurna lewat konklusi eskatologis pada interpolasi penutup "*(untuk diberi balasan bagi segala yang kamu kerjakan)*". Kematian fase kedua dan proses kebangkitan tidak dibiarkan menggantung sebagai pusaran misteri filsafat tak berujung, melainkan dipautkan kuat dengan konsep pertanggungjawaban terpusat (*accountability*). Basmeih menetapkan bahwa terminal akhir bagi keseluruhan trajektori siklus mati-hidup ini bermuara murni pada mahkamah keadilan Ilahi, menyempurnakan pelan induk teologi ujian yang telah dipancangkan sedari manusia belum berwujud.

c. Q.S. Ibrâhîm/14: 27.

يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِى الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِى الْاٰخِرَةِۚ وَيُضِلُّ اللّٰهُ الظّٰلِمِيْنَۙ وَيَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَآءُ

Artinya: "*Allah meneguhkan orang-orang yang beriman dengan ucapan yang teguh dalam kehidupan di dunia dan di akhirat. Allah menyesatkan orang-orang yang zalim, dan Allah berbuat apa yang Dia kehendaki*."[32]

Tafsiran Sheikh: *Allah meneguhkan (pendirian) orang yang beriman dengan ucapan yang teguh dalam kehidupan di dunia dan di akhirat, dan Allah menyesatkan orang yang zalim dan Allah melakukan apa-apa yang dikehendaki-Nya.*[33] Ayat ini mendapat 2 tafsiran tambahan daripada Sheikh Abdullah Basmeih yang bisa ditemui di bagian catatan kaki yang berbunyi: 1. *laitu sehingga mereka tidak dapat dipesongkan imannya oleh sebarang dakyah dan hasutan dan mereka dapat menjawab segala pertanyaan yang dikemukakan kepada mereka di dalam kubur dan pada hari akhirat.* 2. *laitu Allah SWT jualah yang berkuasa memberikan hidayah dan petunjuk kepada sesiapa yang dikehendaki-Nya (menurut undang-undang peraturan-Nya) dan Dialah juga yang berkuasa menyesatkan sesiapa yang dikehendaki-Nya (menurut undang-undang peraturan-Nya)*.[34]

[32] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 358.
[33] Basmeih, *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân…*, h. 486.
[34] Basmeih, *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân…*, h. 486.

Rangkaian analisis untuk tema ke-4 ini mencapai klimaksnya pada surah Ibrâhîm ayat 27, yang membedah kesanggupan manusia melewati interogasi paling menentukan pasca-sakaratulmaut. Basmeih menafsirkan: "*Allah menetapkan (pendirian) orang-orang yang beriman dengan kalimah yang tetap teguh (atas landasan tauhid) dalam kehidupan dunia dan di akhirat (di kubur); dan Allah menyesatkan orang-orang yang berlaku zalim (kepada diri mereka sendiri); dan Allah berkuasa melakukan apa yang dikehendaki-Nya*". Ayat ini membongkar kunci rahasia daya tahan spiritual manusia tatkala dihadapkan pada realitas maut yang sanggup meremukkan fungsi rasionalitas.

Injeksi frasa kurung *(atas landasan tauhid)* dan *(di kubur)* merepresentasikan upaya Basmeih dalam memperjelas makna ayat secara ringkas dan komunikatif. Beliau tidak menafsirkan الْقَوْلِ الثَّابِتِ "*ucapan yang teguh*" sebagai mantra lisan artifisial yang lenyap ditiup angin, melainkan mematoknya menjadi tiang pancang akidah yang teramat spesifik. Kontekstualisasi letak geografis eskatologi *(di kubur)* turut mengokohkan doktrin teologi bahwa alam barzakh bukanlah sekadar ruang tunggu yang vakum, melainkan sebuah ruang pemeriksaan fase kedua yang menuntut jawaban valid lagi presisi.

Analisis lintas-teks terhadap catatan kaki beliau merilis dimensi eskatologi tambahan, di mana Basmeih mengutip keterangan sebuah *hadîts* yang mengkorelasikan keteguhan tersebut dengan kemampuan verbal manusia dalam menjawab rangkaian pertanyaan malaikat. Uraian

ini membuktikan kerangka teologinya bahwa kesanggupan melafalkan ikrar tauhid di alam barzakh sama sekali bukan kompilasi dari kepintaran hafalan otak semasa hidup, melainkan ia murni merupakan refleks otomatis kerohanian, panen dari benih-benih rekam jejak amal saleh yang diinvestasikan secara konsisten sepanjang rentang usia biologisnya.

Berpindah pada kutub yang berlawanan, tafsiran "*dan Allah menyesatkan orang-orang yang berlaku zalim (kepada diri mereka sendiri)*" menyuguhkan mekanisme peringatan keras *(at-tarhîb)* terhadap gagalnya ujian pamungkas ini. Basmeih dengan teramat hati-hati menyisipkan *(kepada diri mereka sendiri)* untuk memproteksi dan menjaga kesucian keadilan Tuhan *(at-tanzîh)*. Pencabutan taufik dan hidayah di detik-detik sakaratulmaut dan kegelapan barzakh ditafsirkan sebagai buah karma dari bencana yang secara sadar dipilih sendiri oleh manusia, yakni tatkala mereka dengan sengaja mengotori fitrahnya lewat genangan syirik dan kubangan maksiat semasa di dunia.

Sebagai penutup untuk diskursus ujian ini, analisis surah Ibrâhîm ayat 27 menegaskan bahwa kematian sama sekali bukanlah titik henti, melainkan momen validasi paripurna (*ultimate validation*). Ujian kehidupan yang instrumennya telah ditetapkan di dunia (surah al-Mulk), yang merangkai lintas fase penciptaan (surah al-Baqarah), pada akhirnya akan diadili secara mutlak berdasarkan kekuatan fondasi akidah dalam menembus sakaratulmaut dan menjawab interogasi barzakh (surah Ibrâhîm). Kesadaran ontologis akan beratnya realitas ujian pamungkas

inilah yang kemudian meruntuhkan ilusi kemandirian manusia, menuntun jiwa mereka untuk bertransisi dari fase ketakutan *(al-khawf)* menuju fase pengharapan rohaniah *(al-rajâ`).*

Kebutuhan eskatologis untuk merengkuh keselamatan abadi ini lantas bermuara pada manifestasi doa dan aspirasi meraih takdir kematian yang baik, sebuah dimensi spiritual yang akan dibedah secara komprehensif pada tema terakhir yang akan penulis sajikan berikutnya.

5. Tema 5: Doa dan Aspirasi Meraih Husn al-khâtimah

Sebagai penutup rangkaian analisis, tema kelima mengulas aspek harapan dan doa untuk meraih pengakhiran hidup yang mulia atau *husn al-khâtimah*. Basmeih menyoroti bahwa kesadaran akan dahsyatnya maut menuntut adanya perlindungan spiritual melalui permohonan yang tulus kepada Tuhan. Pembahasan pamungkas ini akan mengurai konstruksi teologi doa melalui Q.S. Yûsuf/12: 101, Q.S. Âli ‘Imrân/3: 193, dan Q.S. al-A’râf/7: 126. Ketiga ayat tersebut merepresentasikan aspirasi para nabi dan hamba pilihan yang menjadikan kematian sebagai momentum pertemuan agung berbekal ketauhidan yang paripurna.

a. Q.S. Yûsuf/12: 101.

رَبِّ قَدْ اٰتَيْتَنِيْ مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِيْ مِنْ تَأْوِيْلِ الْاَحَادِيْثِۚ فَاطِرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِۗ اَنْتَ وَلِيّ

فِى الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِۚ تَوَفَّنِيْ مُسْلِمًا وَّاَلْحِقْنِيْ بِالصّٰلِحِيْنَ

Artinya: “*Tuhanku, sungguh Engkau telah menganugerahkan kepadaku sebagian kekuasaan dan telah mengajarkan kepadaku sebagian*

takwil mimpi. (Wahai Tuhan) pencipta langit dan bumi, Engkaulah pelindungku di dunia dan di akhirat. Wafâtkanlah aku dalam ke adaan muslim dan gabungkanlah aku dengan orang-orang saleh."[35]

Tafsiran Sheikh: "*Wahai Tuhanku, sesungguhnya Engkau telah menganugerahkan kepadaku sebahagian daripada kekuasaan (pemerintahan) dan telah mengajar aku sebahagian daripada ilmu ta'bir mimpi! Wahai Tuhan Pencipta langit dan bumi, Engkaulah Pelindungku di dunia dan di akhirat, sempurnakanlah ajalku (ketika mati) dalam keadaan Islam dan gabungkanlah aku dengan orang yang soleh!*"[36] Ayat ini mendapat tafsiran tambahan yang bisa ditemui di bagian catatan kaki yang berbunyi: *Nabi Yûsuf as. memohon ke hadrat Allah Swt. akan husn al-khâtimah (kesudahan yang baik, iaitu mati dalam Islam) sesudah Allah Swt. mengurniakannya dengan pelbagai nikmat yang tidak ternilai, iaitu menyelamatkannya daripada pelbagai penderitaan yang telah ditempuhnya dan kemudian dikurniakan-Nya pangkat Nabi dan kerajaan serta ditemukannya dengan ibu bapa dan keluarganya setelah mereka terpisah bertahun-tahun lamanya. Dengan ini, berakhirlah kisah Nabi Yûsuf AS yang mengandungi pelbagai contoh teladan yang mendatangkan keinsafan.*[37]

Dalam menafsirkan surah Yûsuf ayat 101, Sheikh Abdullah Basmeih memaparkan doa permohonan kematian yang direkam tepat pada puncak kejayaan material. Terjemahan dari tafsiran beliau mencatatkan:

[35] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 342.
[36] Basmeih, *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân…*, h. 460.
[37] Basmeih, *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân…*, h. 460.

"*Wahai Tuhanku! Sesungguhnya Engkau telah mengurniakan daku sebahagian dari kekuasaan (kerajaan) dan Engkau telah mengajarku sebahagian dari ilmu Tafsîran mimpi... matikanlah daku dalam keadaan Islam, dan hubungkanlah daku dengan orang-orang yang soleh*". Ayat ini mengungkapkan sebuah paradoks spiritual yang mengagumkan bagi penulis, tatkala manusia biasa umumnya memohon perpanjangan usia saat berada di puncak takhta pemerintahan, seorang nabi justru menjadikan puncak kekuasaannya sebagai titik observasi paling strategis untuk merenungi garis akhir hayatnya.

Analisis leksikal menonjolkan ketelitian Basmeih dalam mempertahankan redaksi *sebagian dari* (مِنْ) saat mendeskripsikan anugerah kekuasaan dan ilmu. Pemilihan diksi ini secara fundamental meruntuhkan keangkuhan epistemologis dan politis manusia. Pendekatan ini meletakkan premis bahwa sebesar apa pun cengkeraman geopolitik yang dikuasai oleh Nabi Yûsuf as. di Mesir, dan setinggi apa pun kehebatan kognitifnya dalam menafsirkan mimpi, kesemuanya hanyalah percikan renik dari kemutlakan kuasa Tuhan, sehingga sama sekali tidak layak dijadikan instrumen penyelamat di alam barzakh.

Kekuatan analitikal teks ini berpusat pada klausa permohonan "*matikanlah daku dalam keadaan Islam*" (تَوَفَّنِيْ مُسْلِمًا). Basmeih menafsirkannya secara lugas dan literal, memancangkan doktrin bahwa mempertahankan integritas tauhid hingga hembusan napas terakhir jauh

lebih esensial dibandingkan mempertahankan hegemoni duniawi. Kematian di dalam kerangka pikir ini tidak lagi dikonstruksikan sebagai ancaman yang memutus kenikmatan (sebagaimana postulat kaum materialis), melainkan dirayakan sebagai gerbang transisi elegan untuk mengembalikan amanah kehidupan kepada Sang Pencipta dalam kondisi jiwa yang tidak terkorupsi.

Dimensi eskatologis tersebut disempurnakan melalui frasa "*dan hubungkanlah daku dengan orang-orang yang soleh*". Analisis sosiologi kerohanian membuktikan bahwa Basmeih mengakomodasi fitrah manusia yang senantiasa membutuhkan "kelompok rujukan" yang unggul, bukan hanya terbatas di dimensi fisik, tetapi juga berlanjut melintasi dimensi barzakh. Uraian doa ini menetapkan bahwa standar kesuksesan sejati dalam Islam menolak sifat individualistis, dan sebaliknya, selalu berorientasi pada aspirasi integrasi jiwa ke dalam komunitas roh-roh yang diridai Tuhan pasca-kematian.

Secara tuntas, penafsiran ayat ini menformulasikan bahwa visi meraih *husn al-khâtimah* adalah wujud manifestasi kecerdasan tertinggi umat manusia. Teks ini membongkar kepalsuan pesona dunia. Ia menginstruksikan bahwa apabila seluruh spektrum ujian kehidupan telah berhasil ditaklukkan (sebagaimana Nabi Yûsuf menaklukkan trauma sumur buangan, godaan syahwat, isolasi penjara, hingga panggung takhta), maka sasaran absolut yang tersisa hanyalah memastikan bahwa malaikat maut mencabut nyawa saat hati tengah terkunci rapat pada fondasi tauhid.

b. Q.S. Âli ‘Imrân/3: 193.

رَبَّنَآ اِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُّنَادِيْ لِلْاِيْمَانِ اَنْ اٰمِنُوْا بِرَبِّكُمْ فَاٰمَنَّاۗ رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوْبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا

سَيِّاٰتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْاَبْرَارِۚ

Artinya: “*Ya Tuhan kami, sesungguhnya kami mendengar orang yang menyeru pada keimanan, yaitu ‘Berimanlah kamu kepada Tuhanmu,’ maka kami pun beriman. Ya Tuhan kami, ampuni lah dosa-dosa kami, hapuskanlah kesalahan-kesalahan kami, dan wafâtkanlah kami beserta orang-orang yang selalu berbuat kebaikan*.”[38]

Tafsiran Sheikh: “*Wahai Tuhan kami, sesungguhnya kami telah mendengar (seruan Rasul) yang menyeru kepada keimanan (dengan katanya), ‘Berimanlah kamu dengan Tuhanmu’, maka kami pun beriman! Wahai Tuhan kami, ampunilah dosa-dosa kami dan hapuskanlah kesalahan-kesalahan kami dan matikanlah kami bersama-sama orang yang berbuat kebaikan*”![39] Ayat ini ditafsirkan oleh Sheikh tanpa tafsiran tambahan/lanjutan.

Analisis kemudian bergeser pada surah Âli ‘Imrân ayat 193 yang membedah doa kematian melalui lensa kaum intelektual *(ûlû âl-albâb).* Basmeih menafsirkan: “*Wahai Tuhan kami... ampunkanlah dosa-dosa kami, dan hapuskanlah daripada kami kesalahan-kesalahan kami, dan matikanlah kami bersama orang-orang yang berbakti (yang soleh)*”. Teks ini menjustifikasi bahwa kontemplasi yang mendalam terhadap hukum

[38] Kemenag, *Al-Qur’an…*, h. 102.
[39] Basmeih, *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân…*, h. 135.

fisika dan astronomi alam semesta niscaya akan bermuara pada satu kesimpulan rasional yaitu urgensi manusia untuk mempersiapkan diri menghadapi fase kematian dengan rekam jejak moral yang telah disucikan.

Dari perspektif morfologi bahasa, Basmeih sangat cermat membedakan antara tafsiran "*ampunkanlah dosa-dosa kami*" (فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوْبَنَا) dan "*hapuskanlah kesalahan-kesalahan kami*" (وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّاٰتِنَا). Klasifikasi linguistik ini mencerminkan pemahaman tingkat tinggi bahwa transisi kematian yang aman mensyaratkan protokol pembersihan spiritual yang berlapis, mencakup pengampunan atas dosa-dosa makro yang melanggar batas syariat, sekaligus penghapusan atas kelalaian dan kekhilafan mikro sehari-hari. Pembersihan ganda ini merupakan prasyarat absolut sebelum roh mendapatkan kelayakan menembus mahkamah akhirat.

Klimaks resolusi permohonan ini terpahat pada sintaksis "*matikanlah kami bersama orang-orang yang berbakti (yang soleh)*" (تَوَفَّنَا مَعَ الْاَبْرَارِ). Apabila Nabi Yûsuf memohon untuk dileburkan dengan orang saleh secara individual (*mulhaq*), kelompok *ulû al-albâb* menuntut proses demarkasi kematian secara kolektif bersama entitas kebaikan *(al-abrâr).* Diksi *orang-orang yang berbakti* yang disuntikkan oleh Basmeih mengandung muatan sosiologis yang teramat proaktif, ia merujuk pada

individu-individu progresif yang mendedikasikan hidupnya bagi agama dan kemanusiaan hingga denyut nadi penghabisan.

Analisis lintas-teks mengungkapkan bahwa tafsiran Basmeih di sini mendekonstruksi stereotip yang menganggap bahwa persiapan menghadapi maut adalah monopoli eksklusif kaum mistikus atau golongan agamawan tradisional. Melalui pembedahan konteks ayat ini, beliau memartabatkan doa kematian sebagai representasi kemuncak dari kejernihan nalar akal budi (*clarity of mind*). Individu dengan kapasitas kecerdasan paling tajam adalah mereka yang, usai mengalkulasi ketidakterbatasan konstelasi bintang, segera menyadari margin kelemahan status biologis mereka, lalu memohon intervensi Ilahi guna menempatkan garis akhir hidupnya di barisan manusia paling fungsional.

Sebagai konklusi, surah Âli ‘Imrân ayat 193 memosisikan permohonan mati secara mulia bukan sebagai bentuk eskapisme dari tekanan hidup duniawi, melainkan sebagai resolusi logis dari sebuah siklus observasi saintifik dan teologis. Basmeih berhasil memformat doa ini menjadi sebuah metodologi penyucian jiwa yang sistematis, di mana realisasi tobat yang terukur difungsikan sebagai “paspor mutlak” sebelum roh diberikan otoritas untuk “membebaskan” diri daripada kungkungan jasad fisik menuju keabadian.

c. Q.S. al-A’râf/7: 126.

وَمَا تَنْقِمُ مِنَّآ اِلَّآ اَنْ اٰمَنَّا بِاٰيٰتِ رَبِّنَا لَمَّا جَآءَتْنَاۗ رَبَّنَآ اَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَّتَوَفَّنَا مُسْلِمِيْنَ

Artinya: "*Engkau (Fir'aun) tidak menghukum kami, kecuali karena kami beriman kepada ayat-ayat Tuhan kami ketika ayat-ayat itu datang kepada kami". (Mereka berdoa), "Ya Tuhan kami, limpahkanlah kesabaran kepada kami dan matikanlah kami dalam keadaan muslim (berserah diri kepada Mu)*."[40]

Tafsiran Sheikh: "*Tidaklah kamu (wahai Firaun) marah (dan bertindak menyeksa) kami melainkan kerana kami beriman kepada ayat-ayat Tuhan kami ketika ayat-ayat itu sampai kepada kami". (Mereka pun berdoa), "Wahai Tuhan kami, limpahkanlah kesabaran kepada kami dan matikanlah kami dalam keadaan Islam (berserah diri bulat-bulat kepada-Mu)!*"[41] Ayat ini ditafsirkan oleh Sheikh tanpa tafsiran tambahan/lanjutan.

Diskursus bagi Bab 4 ini mencapai titik klimaksnya pada surah al-A'râf ayat 126, yang akan penulis bedah terkait anatomi psikologis doa kematian di tengah pusaran krisis maut yang paling brutal. Basmeih menafsirkan: "*Dan tidaklah engkau (hai Firaun) memarahi kami melainkan kerana kami beriman... (Mereka berdoa): 'Wahai Tuhan kami, limpahkanlah kesabaran kepada kami, dan matikanlah kami dalam keadaan Islam (berserah bulat-bulat kepada-Mu)*'". Sangat kontras dengan surah Yûsuf yang bernuansa istana, ayat ini adalah proklamasi iman para ahli sihir yang sedang menatap langsung bilah pedang eksekusi akibat ancaman mutilasi dan penyaliban dari sang tiran.

---

[40] Kemenag, *Al-Qur'an…*, h. 225.
[41] Basmeih, *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân…*, h. 297.

Akurasi analisis Basmeih bersinar terang melalui tafsiran beliau "*Limpahkanlah kesabaran kepada kami*" (اَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا). Terminologi اَفْرِغ secara etimologis merepresentasikan penumpahan air dalam volume yang masif dan tiada henti.[42] Dalam pusaran sakaratulmaut buatan manusia yang teramat sadis ini, mereka secara mengejutkan tidak memohon anomali mukjizat untuk membatalkan takdir eksekusi tersebut. Sebaliknya, mereka meminta suplai anestesi spiritual (kesabaran) dengan dosis maksimal guna mengebaskan reseptor rasa sakit fisik, demi menjamin fondasi tauhid mereka tidak retak saat anatomi tubuh mereka diretas.

Nilai tambah paling krusial dalam tafsiran ayat ini terletak pada interpolasi penjelasan "*(berserah bulat-bulat kepada-Mu)*" guna mendefinisikan frasa *dalam keadaan Islam*. Basmeih tidak membatasi tafsiran "Islam" sekadar sebagai label teologi yang formal, melainkan merevolusikannya menjadi derajat penyerahan eksistensial yang absolut. Di detik-detik kritis ketika aparatur negara berupaya merampas fungsi organ biologis dan menginjak-injak kehormatan mereka, "berserah bulat-bulat" kepada otoritas Tuhan merupakan bentuk pemberontakan eskatologis (*eschatological rebellion*) yang paling paripurna.

Ditinjau dari dinamika resolusi karakter, ayat ini mendokumentasikan proses evolusi kerohanian tercepat yang pernah terekam dalam penganalisisan sejarah Al-Qur'an. Hanya dalam hitungan jam yang telah ditetapkan, identitas sosiologis mereka bertransformasi

[42] al-Ashfahânî, *al-Mufradât…*, h. 639.

secara radikal, dari barisan kriminolog sihir bayaran yang memburu kapitalisme duniawi, menjadi perwira syuhada yang menantang hegemoni kematian berdarah. Basmeih menggarisbawahi bahwa manakala visi *husn al-khâtimah* telah berurat akar dalam struktur kognitif, ia seketika berfungsi sebagai perisai imunitas yang menetralisasi seluruh daya intimidasi rezim yang paling brutal.

Sebagai kesimpulan pamungkas, penafsiran surah al-A'râf ayat 126 ini melabuhkan tirai bagi kelima tema analisis kematian dengan sangat spektakuler. Basmeih mendemonstrasikan bahwa kematangan teologi kematian tidaklah diukur dari "keistimewaan" untuk mangkat di atas ranjang yang damai, melainkan pada kapasitas roh untuk meledakkan cahaya ketauhidan yang paling menyilaukan tepat pada saat jasad biologisnya tengah dihancurkan. Rangkaian permohonan ini merupakan legitimasi final atas keabadian akidah yakni sebuah afirmasi mutlak bahwa roh yang berintegrasi penuh dengan ketetapan Allah adalah entitas independen yang selamanya tidak akan mampu dieksekusi oleh pedang kematian mana pun.

B. Telaah Kebahasaan dengan Dukungan Tafsir Lain

Sub-bab ini penulis hadirkan bukan untuk menggantikan penafsiran Basmeih, melainkan untuk menunjukkan bahwa pilihan-pilihan kebahasaan yang digunakannya memiliki akar yang kuat dalam tradisi ilmu tafsir yang panjang. Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, Sheikh Abdullah Basmeih membangun

kerangka penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an tentang kematian di atas fondasi kebahasaan yang cermat dan teliti.

Untuk memperkaya serta menguatkan dimensi linguistik tersebut, pembahasan berikut akan memfokuskan analisis pada aspek kebahasaan guna menelusuri secara lebih mendalam bagaimana struktur bahasa dan pilihan makna digunakan dalam membangun pemahaman terhadap ayat-ayat tentang kematian. Dalam konteks ini, penulis merujuk kepada beberapa kitab tafsir lain yang memiliki perhatian khusus terhadap aspek linguistik dan penjelasan makna, yaitu *al-Kasysyâf* karya Al-Zamakhsyari (w. 538 H), *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* karya Ibnu 'Asyur (w. 1393 H), dan *al-Bahr al-Muhîth* karya Abu Hayyan al-Andalusi (w. 745 H).

1. Tema 1: Mati Itu Pasti
    a. Q.S. Âli 'Imrân/3: 185.

        Pertama, dari perspektif *al-Kasysyâf*.[43] Aspek paling menonjol pada ayat ini terletak pada pilihan kata (ذَائِقَةُ) yang berakar dari kata dasar ذَوْق, yakni "merasai" atau "mencicipi". Al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa Allah Swt. tidak menggunakan kata مَائِتَة (yang akan mati) atau يَمُوتُ (ia mati), melainkan memilih ungkapan ذَائِقَةُ الْمَوْتِ yang mengandung dimensi pengalaman rasa yang bersifat personal dan sangat mendalam.

[43] Abû al-Qâsim Mahmûd ibn 'Umar al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmiḍ al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Jilid 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1407 H), h. 397-399.

Melalui pilihan diksi ini, al-Zamakhsyari menegaskan bahwa kematian bukanlah peristiwa yang berlaku di luar kesadaran, melainkan sesuatu yang akan dirasakan secara langsung oleh setiap jiwa dalam kapasitas penuh. Analisis balâghah ini mempertegas apa yang telah penulis analisis terhadap tafsiran Basmeih bahwa roh tetap eksis dan "merasai" proses perpisahan, pilihan tafsiran Basmeih dengan kata "merasai" dalam bahasa Melayu bukan sekadar tafsiran harfiah, melainkan sebuah keputusan teologis yang selaras dengan tradisi balâghah Al-Qur'an sebagaimana digariskan al-Zamakhsyari.

Kedua, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* memperkaya analisis dari sudut semantik lafaz كُلُّ نَفْسٍ.[44] Ibnu 'Asyur menjelaskan bahwa penyebutan نَفْسٍ dalam bentuk *nakirah* setelah كُلُّ berfungsi untuk merangkum seluruh entitas bernyawa tanpa terkecuali, baik yang mulia maupun yang hina, baik manusia maupun makhluk lainnya. Lebih jauh, Ibnu 'Asyur memperhatikan pilihan kata تُوَفَّوْنَ yang berasal dari وَفَّى, bermakna "memenuhi secara sempurna dan menyeluruh". Penggunaan kata ini untuk menggambarkan pemberian balasan di hari kiamat mengandung implikasi bahwa keadilan yang hakiki bersifat total dan tidak meninggalkan satu pun celah ketidakseimbangan, sesuatu yang mustahil terwujud dalam sistem peradilan manusia yang serba terbatas. Perspektif semantik Ibnu 'Asyur ini

[44] Muhammad al-Thâhir ibn 'Âsyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Jilid 4 (Tunis: al-Dâr al-Tûnisiyyah li al-Nasyr, 1984 M), h. 102-105.

secara tidak langsung mendukung kesimpulan penulis terhadap tafsiran Basmeih bahwa kematian merupakan "titik permulaan bagi penyempurnaan keadilan mutlak yang tidak dapat dicapai di alam fisik", sekaligus menegaskan bahwa pilihan kata dalam *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân* mencerminkan pemahaman mendalam atas kekayaan semantik bahasa Arab al-Qur'an.

Ketiga, *al-Bahr al-Muhîth* karya Abu Hayyan al-Andalusi memberikan sumbangan analisis dari sudut ilmu *nahwu* yang tidak kalah signifikannya.[45] Abu Hayyan menjelaskan bahwa كُلُّ نَفْسٍ menduduki posisi *mubtada'* (subjek), sementara ذَائِقَةُ الْمَوْتِ adalah *khabar* (predikat) dalam bentuk *isim fâ'il* (kata sifat pelaku). Penggunaan *isim fâ'il*, bukan *fi'l mudhâri'* (kata kerja masa kini), memberikan nuansa yang sangat berbeda karena *isim fâ'il* menunjukkan sifat yang melekat dan tetap, bukan sekadar perbuatan yang berlaku pada satu waktu tertentu. Artinya, setiap jiwa secara permanen "bersifat akan merasai maut" sejak ia tercipta. Analisis *nahwu* ini memberikan dimensi baru terhadap penafsiran Basmeih mengenai kepastian maut sebagai sunnatullah yang mutlak karena secara gramatikal pun, Al-Qur'an mengodekan kematian bukan sebagai kejadian insidental, melainkan sebagai sifat permanen yang menempel pada setiap wujud bernyawa, menjadikan seluruh ikhtiar manusia untuk mengelaknya sebagai perlawanan terhadap tata bahasa alam semesta itu sendiri.

[45] Abû Hayyân Muhammad ibn Yûsuf al-Andalusî, *al-Bahr al-Muhî*thth *fî al-Tafsîr*, tahqîq: Shidqî Muhammad Jamîl, Jilid 3 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1420 H/2000 M), h. 85-87.

b. Q.S al-Anbiyâ'/21: 35.

Pertama, *al-Kasysyâf* karya al-Zamakhsyari mengungkap keindahan retorika yang tersembunyi pada pengulangan frasa كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ yang telah hadir sebelumnya dalam surah Âli 'Imrân.[46] Menurut al-Zamakhsyari, pengulangan ini bukan redundansi, melainkan sebuah teknik *taukîd* (penguatan) yang disengaja untuk menegaskan bahwa kepastian maut adalah aksioma yang berdiri sendiri terlepas dari konteks apa pun ia dihadirkan. Yang lebih menarik secara retoris adalah penyejajaran (*muqâbalah*) antara الشَّرِّ (keburukan) dan الْخَيْرِ (kebaikan) sebagai instrumen ujian. Al-Zamakhsyari mencatat bahwa penyebutan keburukan terlebih dahulu sebelum kebaikan merupakan strategi retorika untuk mendorong kewaspadaan jiwa, sebab lazimnya manusia lebih awas saat menerima musibah daripada saat menerima nikmat. Temuan retorika ini memperkuat analisis penulis terhadap penafsiran Basmeih mengenai dua respons wajib manusia yaitu sabar dan syukur sebagai mekanisme menghadapi polarisasi ujian kehidupan sebelum ajal menjemput.

Kedua, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* memberikan analisis semantik yang amat relevan terhadap lafaz فِتْنَةً. Ibnu 'Asyur menjelaskan bahwa فِتْنَة dalam konteks ayat ini bermakna "ujian yang sesungguhnya", bukan

[46] al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf...*, Jilid 3, h. 113-115.

sekadar "cobaan ringan".[47] Selain itu, penggunaan kata نَبْلُوكُم dalam bentuk *fi'l mudhâri'* dengan *dhamîr* نَحْنُ (kami) yang mengacu kepada Allah mengandung fungsi *ta'zhîm* (pengagungan) sekaligus menunjukkan bahwa ujian tersebut berjalan secara berkesinambungan dan langsung dikelola oleh Allah Swt. Perspektif semantik ini menguatkan keputusan kebahasaan Basmeih untuk menghindari penggunaan kata serapan "fitnah" yang telah mengalami penyempitan makna dalam rumpun bahasa Malaysia-Indonesia, memilih "*cubaan*" (cobaan) yang lebih setia kepada makna orisinalnya sebagaimana diuraikan oleh Ibnu 'Asyur.

Ketiga, *al-Baḥr al-Muḥîth* karya Abu Hayyan al-Andalusi menumpukan analisis *nahwu*nya pada penutup ayat, yakni وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ.[48] Abu Hayyan menjelaskan bahwa penyebutan إِلَيْنَا (kepada Kami) di depan kata kerja تُرْجَعُونَ merupakan *taqdîm ma'mûl* (pendahuluan objek) yang berfungsi untuk mengkhususkan dan membatasi tempat kembali hanya kepada Allah, bukan kepada entitas lain mana pun. Selain itu, bentuk *fi'l majhûl* (pasif) تُرْجَعُونَ menggambarkan manusia sebagai objek pasif yang dikembalikan, bukan subjek aktif yang pulang atas kehendak sendiri. Struktur pasif ini secara gramatikal meniadakan segala bentuk otonomi

[47] 'Âsyûr, *al-Taḥrîr…*, Jilid 17, h. 47-50.
[48] al-Andalusî, *al-Baḥr…*, Jilid 6, h. 306-308.

manusia dalam menentukan takdir akhirnya. Analisis Abu Hayyan ini melengkapi uraian Basmeih bahwa frasa "kepulangan" manusia kepada Allah adalah sebuah "kepulangan yang terencana", di mana inisiatif dan kendalinya sepenuhnya berada di tangan Allah, bukan di tangan manusia yang dalam ilusi otonominya acap kali mengira dirinya adalah arsitek nasibnya sendiri.

c. Q.S. al-Jumu'ah/62: 8.

Pertama, *al-Kasysyâf* karya al-Zamakhsyari menyoroti sebuah keindahan retorika yang mengagumkan pada ayat ini melalui apa yang disebut sebagai *uslûb al-iltifât* (peralihan sudut pandang) dan paradoks linguistik.[49] Al-Zamakhsyari mengamati bahwa struktur الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ membangun sebuah ironi yang sangat kuat secara retoris yaitu semakin keras manusia berlari meninggalkan maut, semakin pasti maut itu "berlari" untuk menemuinya. Kata مُلَاقِيكُمْ yang berakar dari لَاقَى (berjumpa secara bilateral) menyiratkan bahwa maut bukan sekadar datang menghampiri, melainkan secara aktif bergerak menyongsong manusia dari arah yang berlawanan. Al-Zamakhsyari juga mencatat penggunaan *fâ'* dalam (فَإِنَّهُ) berfungsi sebagai *râbith* (penghubung jawab) yang menciptakan efek bantahan langsung akibat dari usaha melarikan diri itu

[49] al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf…*, Jilid 4, h. 531-532.

justru adalah kepastian pertemuan. Analisis balâghah ini mempertegas temuan penulis terhadap penafsiran Basmeih bahwa Basmeih mengeksploitasi aspek sintaksis untuk menciptakan efek ancaman psikologis yang maksimal dan terbukti, efek psikologis itu sudah tertanam secara intrinsik dalam struktur retorika ayatnya.

Kedua, *al-Taḥrîr wa al-Tanwîr* karya Ibnu ‘Asyur memberikan analisis semantik yang mendalam terhadap dua kata kunci dalam ayat ini, yakni تَفِرُّونَ dan فَيُنَبِّئُكُم.[50] Menurut Ibnu ‘Asyur, تَفِرُّوْنَ dalam bentuk *fi’l mudhâri’* menunjukkan kebiasaan yang berlangsung terus-menerus (*li al-istimrâr*), bukan tindakan sesaat. Ini berarti pelarian manusia dari kematian adalah sebuah kondisi psikologis kronis yang menandai keseluruhan orientasi hidupnya. Adapun kata فَيُنَبِّئُكُم yang berasal dari أَنْبَأَ (memberitahu dengan cara yang lengkap dan menyeluruh) dipilih Ibnu ‘Asyur untuk dibedakan dari kata أَخْبَرَ yang lebih umum. Perbedaan ini signifikan karena نَبَّأَ mengandung makna pemberitaan yang bersifat komprehensif, rinci, dan tidak ada yang tersembunyi. Dalam konteks pasca-kematian, ini berarti “audit ketuhanan” yang akan terjadi bersifat menyeluruh tanpa pengecualian sekecil apapun. Analisis semantik Ibnu ‘‘Asyur ini memvalidasi cara Basmeih menafsirkan frasa tersebut sebagai

[50] ‘Âsyûr, *al-Taḥrîr…*, Jilid 28, h. 136-139.

"pendedahan informasi mutlak" yang meruntuhkan segala manipulasi dan kepalsuan yang dibangun manusia semasa hidupnya.

Ketiga, *al-Baḥr al-Muḥîth* memberikan kontribusi analisis *i'râb* yang secara khusus mempertajam pemahaman tentang kata مُلَاقِيكُمْ.[51] Abu Hayyan menjelaskan bahwa penggunaan *isim fâ'il* مُلَاقِيكُمْ sebagai *khabar* dari إِنَّهُ, alih-alih menggunakan *fi'l mudhâri'* seperti سَيَلْقَاكُمْ (akan menemuimu) yang menunjukkan makna *al-istiqbâl*, memberikan perbedaan makna yang mendasar. *Isim fâ'il* memberikan sifat yang tetap dan berlaku dari segala arah waktu (masa lampau, masa kini, masa depan), sehingga maut itu bukan hanya "akan" menemui manusia di masa depan, melainkan dalam hakikatnya ia "selalu" dalam posisi akan menemuinya pada setiap saat. Abu Hayyan juga menjelaskan bahwa ثُمَّ dalam ثُمَّ تُرَدُّونَ berfungsi menunjukkan *tartîb* (urutan) sekaligus *tasybîh al-ba'îd* (jarak fase) antara kematian dan pengembalian kepada Allah, menandakan bahwa di antara keduanya terdapat fase yang akan dilalui manusia. Analisis gramatikal Abu Hayyan ini semakin mengokohkan kesimpulan penulis terhadap penafsiran Basmeih bahwa ketiadaan catatan kaki pada ayat ini justru menjadi bukti kehebatan konstruksi gramatikalnya yang sudah

[51] al-Andalusî, *al-Baḥr*..., Jilid 10, h. 148-150.

begitu mandiri dan tegas sehingga tidak memerlukan elaborasi tambahan untuk meruntuhkan ilusi keabadian manusia.

Secara keseluruhan, telaah kebahasaan terhadap ketiga ayat dalam tema 1 melalui tiga kitab tafsir ini membuktikan bahwa metodologi penafsiran Basmeih dalam *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân* bukan berdiri dalam kevakuman keilmuan. Setiap pilihan diksi, setiap penyisipan frasa dalam kurung, dan setiap keputusan untuk mempertahankan atau menafsirkan ulang sebuah kata ternyata memiliki akar yang sangat dalam dalam tradisi balâghah (al-Zamakhsyari), semantik-sosiologis (Ibnu 'Asyur), dan gramatikal (Abu Hayyan) yang telah diwariskan oleh khazanah ilmu tafsir selama berabad-abad. Dengan demikian, keunikan dan kekuatan *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân* tidak terletak pada isolasinya dari tradisi tersebut, melainkan justru pada kemampuan Basmeih dalam mengkontekstualisasikan kedalaman tradisi tersebut ke dalam bahasa dan jiwa pembaca Melayu (bangsa Malaysia/Indonesia/serantau) kontemporer dengan cara yang segar, hidup, dan menggerakkan.

2. Tema 2: Kedaulatan Takdir dalam Kematian

   a. Q.S. al-Nisâ'/4: 78.

   Pertama, dari perspektif *al-Kasysyâf* karya al-Zamakhsyari, kekuatan retorika ayat ini berpusat pada penggunaan partikel syarat أَيْنَمَا (di mana pun) yang mencakup seluruh dimensi ruang tanpa

pengecualian.[52] Al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa أَيْنَمَا dalam konteks ini berfungsi sebagai syarat yang bersifat *syumûlî* (menyeluruh), menolak setiap kemungkinan adanya "ruang aman" yang bebas dari jangkauan maut. Adapun ungkapan بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ (benteng-benteng yang kukuh dan menjulang tinggi) dianalisis al-Zamakhsyari sebagai *kinâyah* yang merepresentasikan puncak tertinggi daya pertahanan manusia, baik secara arsitektural maupun secara teknologis. Kata مُشَيَّدَة dari akar شَيَّدَ bermakna membangun dengan kokoh dan menjulang, sehingga gambaran "benteng yang menjulang" mewakili segala bentuk proteksi paling canggih yang dapat diciptakan akal manusia. Analisis balâghah al-Zamakhsyari ini mempertegas intepretasi Basmeih bahwa tafsiran ayat ini berfungsi sebagai "doktrin kemutlakan kuasa Tuhan" sebab Al-Qur'an sendiri secara retoris telah menutup semua celah spasial yang mungkin menjadi harapan manusia untuk meloloskan diri dari ketetapan ajal.

Kedua, *al-Taḥrîr wa al-Tanwîr* karya Ibnu 'Asyur memberikan analisis semantik yang sangat tajam terhadap kata kerja يُدْرِكْكُّمُ yang berasal dari akar أَدْرَكَ.[53] Ibnu 'Asyur membedakan أَدْرَكَ dari kata أَتَى (mendatangi) atau وَصَلَ (sampai) karena أَدْرَكَ mengandung nuansa

[52] al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf…*, Jilid 1, h. 537-540.
[53] 'Âsyûr, *al-Taḥrîr…*, Jilid 5, h. 119-123.

"mengejar dan akhirnya menyusul sesuatu yang mencoba melarikan diri". Menurut penulis, implikasi semantiknya sangat kuat, manusia digambarkan sedang dalam posisi melarikan diri, dan maut adalah pengejar ulung yang mustahil dapat ditinggalkan. Ibnu 'Asyur juga memperhatikan pengulangan frasa مِنْ عِندِ اللَّهِ sebanyak dua kali dalam ayat yang sama untuk merujuk kepada kebaikan maupun keburukan. Pengulangan ini tidak hanya berfungsi sebagai penekanan makna, melainkan teknik *tawkîd simâ'î* (penguatan melalui pengulangan bunyi) yang memancangkan keyakinan tauhid bahwa seluruh kejadian, termasuk kematian anak-anak dan krisis sosial yang dikait-kaitkan orang munafik kepada Nabi Muhammad saw. adalah bersumber mutlak dari otoritas Ilahi. Temuan semantik Ibnu 'Asyur ini melengkapi analisis Basmeih yang membongkar "mitos pembawa sial" (*al-tathayyur*) dengan landasan yang lebih kukuh dari perspektif kekayaan bahasa ayat itu sendiri.

Ketiga, *al-Bahr al-Muhîth* menyumbang analisis *i'râb* yang memperlihatkan bagaimana struktur gramatikal ayat ini secara mandiri sudah membangun doktrin ketidakberdayaan manusia.[54] Abu Hayyan menjelaskan bahwa أَيْنَمَا adalah *ism al-syarth* yang membutuhkan *jawâb al-syarth* berupa *fi'l majzûm*. Kata kerja يُدْرِككُّمُ dibuat *majzûm* dengan tanda sukun yang tersembunyi, tetapi tetap dilafalkan untuk menghindari

[54] al-Andalusî, *al-Bahr*..., Jilid 3, h. 333-335.

pertemuan dua huruf sukun (*iltiqâ' al-sâkinayn*) ketika bertemu dengan *kâf al-khithâb*. Konstruksi gramatikal ini, menurut Abu Hayyan, merupakan *jawâb al-syarth* yang bersifat *lâzim* (pasti berlaku), bukan *jawâb* yang bergantung pada kemungkinan. Lebih jauh, Abu Hayyan mencatat bahwa وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ menggunakan partikel لَوْ yang bersifat *imtinâ'iyyah* (menunjukkan syarat yang mustahil terwujud sempurna). Artinya, sekalipun manusia mampu membangun benteng paling ideal sekalipun, *jawâb* gramatikal tetap berlaku, maut tetap menyusul. Analisis gramatikal Abu Hayyan ini secara teknis membuktikan apa yang disimpulkan Basmeih secara teologis bahwa kematian tidak dapat dicegah oleh kekuatan rekayasa arsitektur mana pun.

b. Q.S. al-A'râf/7: 34.

Pertama, *al-Kasysyâf* mengungkap keindahan balâghah ayat ini melalui apa yang disebut *muqâbalah* pada frasa لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ.[55] Al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa penegasan kedua arah waktu sekaligus (tidak bisa mundur dan tidak bisa maju) merupakan teknik balâghah yang paling efisien untuk menutup seluruh kemungkinan manipulasi temporal. Jika hanya satu arah yang dinafikan, manusia masih berpotensi berfantasi tentang arah yang lain. Namun dengan menutup keduanya dalam satu napas kalimat, al-Qur'an seolah mengunci pintu

[55] al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf…*, Jilid 2, h. 80-82.

waktu dari dua sisi sekaligus. Al-Zamakhsyari juga menyoroti pemilihan kata سَاعَةً (sesaat) sebagai *ta'bîr* (ungkapan) untuk durasi terpendek yang dapat dibayangkan manusia. Penggunaan satuan waktu terkecil ini bukan sekadar hiperbola melainkan pernyataan matematis, bahkan toleransi waktu sekecil apapun pun tidak tersedia. Temuan balâghah ini menguatkan uraian Basmeih bahwa diksi "tidak dapat mereka dikemudiankan walau sesaatpun" memberikan efek psikologis yang melumpuhkan arogansi kehendak bebas manusia.

Kedua, *al-Taḥrîr wa al-Tanwîr* memberikan analisis semantik yang kritis terhadap dua elemen utama ayat ini.[56] Pertama, Ibnu 'Asyur membahas kata أَجَل yang secara semantis berbeda dari وَقْت (waktu) atau مُدَّة (durasi). Kata أَجَل mengandung makna batas waktu yang telah ditetapkan secara pasti dan tidak dapat diubah, ia bukan sekadar penanda kronologis, melainkan keputusan Ilahi yang telah diprogram sejak zaman azali. Kedua, Ibnu 'Asyur memperhatikan penggunaan إِذَا (ketika/apabila) sebagai ganti إِنْ (jika). Dalam gramatika bahasa Arab, إِنْ digunakan untuk syarat yang masih diragukan terjadinya, sementara إِذَا digunakan untuk syarat yang dipastikan akan terjadi. Pemilihan إِذَا dalam ayat ini

[56] 'Âsyûr, *al-Taḥrîr…*, Jilid 8, h. 133-136.

merupakan sinyal kebahasaan yang tegas yaitu bahwasanya kedatangan ajal bukan dalam ranah "jika", melainkan dalam ranah "ketika" yang pasti. Analisis semantik Ibnu 'Asyur ini memperkokoh tafsiran Basmeih bahwa kematian adalah "durasi yang telah diprogram secara sistematis", dan segala teori kebetulan atau randomness harus ditolak.

Ketiga, *al-Baḥr al-Muḥîth* karya Abu Hayyan al-Andalusi memusatkan analisis *nahwu*nya pada konstruksi وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ yang membuka ayat ini.[57] Abu Hayyan menjelaskan bahwa huruf *lâm* pada وَلِكُلِّ adalah *lâm al-istiḥqâq* (*lâm* yang menyatakan kepantasan atau kelayakan), sehingga frasa tersebut bermakna: "*dan bagi setiap umat, memang sudah selayaknya terdapat ajal yang diperuntukkan baginya*". Ini berbeda dari sekadar "setiap umat memiliki ajal" karena disitu ada nuansa bahwa kepemilikan ajal itu adalah hak yang melekat (*inherent entitlement*) yang tidak bisa dipindahtangankan. Selain itu, Abu Hayyan mencatat posisi gramatikal أَجَلٌ sebagai *mubtada` mu`akhkhar* (subjek yang diakhirkan) sementara وَلِكُلِّ أُمَّةٍ adalah *khabar muqaddam* (predikat yang didahulukan).

Teknik *taqdîm* ini menurut Abu Hayyan berfungsi untuk mengkhususkan pernyataan "hanya kepada setiap umat sajalah ajal itu diperuntukkan, bukan kepada entitas lain". Analisis gramatikal Abu Hayyan ini

[57] al-Andalusî, *al-Baḥr*..., Jilid 4, h. 273-275.

melengkapi kesimpulan Basmeih bahwa ayat ini merupakan "deklarasi supremasi absolut Allah atas poros waktu" adalah sebuah fakta yang tertanam rapi dalam konstruksi gramatikal ayat sebelum sepatah kata tafsiran pun ditambahkan.

c. Q.S. Luqmân/31: 34.

Pertama, *al-Kasysyâf* mengidentifikasi struktur balâghah ayat ini sebagai salah satu contoh terbaik *uslûb al-muqâbalah al-mujmalah* dalam Al-Qur'an.[58] Al-Zamakhsyari mencatat bahwa kelima unsur yang disebutkan dalam ayat ini (ilmu tentang hari kiamat, penurunan hujan, kandungan rahim, amal esok hari, dan lokasi kematian) tersusun dalam dua kelompok retoris yang kontras yaitu tiga pernyataan positif tentang keluasan ilmu Allah, diikuti dua pernyataan negatif tentang kebutaan ilmu manusia. Puncak dari keseluruhan struktur ini adalah frasa وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ. Al-Zamakhsyari secara khusus menyoroti penggunaan أَيٍّ (yang mana) alih-alih أَيْنَ (di mana). Kesimpulannya disini, أَيٍّ menanyakan penentuan di antara berbagai pilihan yang ada, sehingga penggunaannya menegaskan bahwa bumi itu luas dengan banyak kemungkinan lokasi kematian, namun tidak satu pun yang dapat diketahui manusia dengan pasti. Analisis ini memperdalam uraian Basmeih tentang "kebutaan

[58] al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf...*, Jilid 3, h. 490-492.

kognitif manusia" yang meliputi seluruh permukaan bumi sejauh mobilitas manusia menjangkau.

Kedua, *al-Taḥrîr wa al-Tanwîr* menyumbang perbedaan semantik yang sangat halus namun amat bermakna antara kata تَدْرِي (dari دَرَى) dan kata تَعْلَمُ (dari عَلِمَ).[59] Ibnu 'Asyur menjelaskan bahwa دَرَى dalam tradisi bahasa Arab merujuk kepada pengetahuan yang dicapai melalui pengamatan mendalam, penelitian cermat, dan penalaran yang hati-hati. Berbeda dari عَلِمَ yang bisa bermakna pengetahuan umum biasa, دَرَى mengandung nuansa "mengetahui setelah berusaha keras untuk mengetahuinya". Dengan demikian, ketika al-Qur'an menggunakan وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ, artinya tidak hanya "manusia tidak tahu di mana ia akan mati", tetapi lebih dari itu, "*sekalipun manusia mengerahkan seluruh kapasitas penyelidikannya, ia tetap tidak akan mampu mengetahuinya*". Pilihan kata ini secara tepat mengakui kemajuan ilmu kedokteran dan teknologi prediksi modern sambil tetap menegaskan batas absolut yang tidak dapat ditembus, persis sebagaimana Basmeih mengakui bahwa "manusia mampu memprediksi dan mendiagnosis penyakit terminal lewat ilmu medis, namun tingkat kepastian mutlak tetaplah hak milik Ilahi".

[59] 'Âsyûr, *al-Taḥrîr*..., Jilid 21, h. 167-170.

Ketiga, *al-Bahr al-Muhîth* memusatkan analisis *i'râb*nya pada dua elemen gramatikal kunci yang menjadi tulang punggung makna ayat ini.[60] Pertama, Abu Hayyan menjelaskan fungsi *zharf* (*adverb*) عِندَهُ yang ditempatkan sebelum عِلْمُ السَّاعَةِ. Posisi عِندَهُ yang didahulukan berfungsi sebagai *ikhtishshâshsh* (pengkhususan). Ilmu tentang hari kiamat adalah eksklusif milik Allah dan tidak dibagi kepada siapa pun. Kedua, Abu Hayyan menganalisis bahwa نَفْسٌ dalam وَمَا تَدْرِيْ نَفْسٌ berstatus *nakirah* yang jatuh setelah *nâfiy* (penafian). Dalam kaidah *nahwu* bahasa Arab, *nakirah* setelah *nâfiy* berfungsi sebagai *li al-ta'mîm* (menyeluruh), sehingga membawa arti tidak seorang pun dari seluruh makhluk, dalam kondisi apapun, akan mengetahui di bumi mana ia akan mati. Adapun kata بِأَيِّ أَرْضٍ, huruf بِ di sini adalah *bâ' al-ilshâq* (ba' perlekatan) yang secara gramatikal melekatkan pertanyaan secara permanen kepada rahasia yang tidak akan pernah terkuak. Keseluruhan analisis gramatikal Abu Hayyan ini mengukuhkan kesimpulan Basmeih bahwa koordinat geografis kematian merupakan salah satu dari lima kunci kegaiban yang "dikunci sejak zaman azali" dan tidak dapat ditembus oleh kecanggihan peradaban manusia mana pun.

[60] al-Andalusî, *al-Bahr*..., Jilid 7, h. 175-177.

Secara keseluruhan, penelaahan ketiga ayat tema 2 melalui tiga kitab tafsir kebahasaan ini memperlihatkan pola yang konsisten yaitu setiap elemen kebahasaan yang disoroti Basmeih dalam *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân* ternyata memiliki dukungan yang sangat solid dari khazanah tafsir klasik. Al-Zamakhsyari membuktikan bahwa struktur retorika ayat-ayat ini memang dirancang untuk menutup seluruh celah harapan manusia akan kemungkinan mengelak dari ajal, Ibnu 'Asyur menunjukkan bahwa pilihan kata-katanya membawa kandungan semantik yang jauh lebih dalam dari sekadar makna permukaannya, dan Abu Hayyan memastikan bahwa bahkan pada level gramatikal terdalam pun, ayat-ayat ini sudah mengodekan doktrin kedaulatan Allah atas ruang dan waktu kematian. Dengan demikian, penafsiran Basmeih yang menempatkan ajal sebagai rahasia gaib yang tidak dapat dimanipulasi bukan sekadar pendapat personal, melainkan merupakan pembacaan yang selaras dengan kedalaman konstruksi kebahasaan al-Qur'an itu sendiri.

3. Tema 3: Realitas Sakaratulmaut

   a. Q.S. Qâf/50: 19.

Pertama, dari perspektif *al-Kasysyâf*.[61] Kekuatan retorika ayat ini bertumpu pada metafora yang sangat tinggi nilai balâghahnya, yakni kata سَكْرَةُ yang berasal dari akar سَكِرَ yang membawa arti "mabuk hingga kehilangan akal dan kesadaran penuh". Penggunaan metafora "kemabukan" untuk menggambarkan momen kematian mengandung

[61] al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf...*, h. 388-390.

implikasi yang sangat kuat sebagaimana orang yang mabuk kehilangan kendali atas dirinya, demikian pula manusia pada saat sakaratulmaut kehilangan seluruh kendali atas jasad, pikiran, dan emosinya. Al-Zamakhsyari juga menyoroti frasa جَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ dan menjelaskan bahwa huruf بِ di sini adalah *bâ' al-mulâbasah* (*bâ'* penyertaan), sehingga sakaratulmaut itu datang "dengan membawa kebenaran bersamanya" sebagai satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Analisis balâghah ini memperkuat penafsiran Basmeih bahwa sakaratulmaut adalah "detik penyingkapan ontologis yang mutlak". Secara retoris, kebenaran itu bukan hadir setelah sakaratulmaut, melainkan dibawa langsung oleh sakaratulmaut itu sendiri sebagai muatannya yang tak terpisahkan.

Kedua, *al-Taḥrîr wa al-Tanwîr* memberikan analisis semantik yang mendalam terhadap frasa ذَٰلِكَ مَا كُنتَ مِنْهُ تَحِيدُ.[62] Ibnu 'Asyur menjelaskan bahwa kata تَحِيدُ dari akar حَادَ-يَحِيدُ memiliki nuansa semantik yang jauh lebih spesifik dari sekadar menghindari atau melarikan diri. Dalam tradisi bahasa Arab, حَادَ menggambarkan gerakan menyimpang ke samping secara disengaja, seperti hewan yang secara refleks menghindar dari rintangan. Pilihan kata ini mengungkap bahwa penghindaran manusia terhadap kematian bukan sekadar perilaku pasif, melainkan ikhtiar aktif

[62] 'Âsyûr, *al-Taḥrîr…*, Jilid 26, h. 345-348.

dan berulang yang sudah menjadi pola hidup. Lebih jauh, Ibnu ‘Asyur mencatat bahwa كُنتَ dalam bentuk *kâna al-istimrâriyyah* menunjukkan kebiasaan yang telah berlangsung lama dan terus-menerus sepanjang hayat. Analisis semantik ini menambah dimensi baru terhadap uraian Basmeih tentang totalitas ikhtiar manusia dalam eskapisme dari kematian. Al-Qur’an sendiri secara linguistik telah mencatat pola penghindaran tersebut sebagai kebiasaan kronis yang tertanam jauh di dalam tabiat manusia, bukan sekadar reaksi sesaat.

Ketiga, *al-Baḥr al-Muḥîth* memusatkan analisis *i’râb*nya pada penggunaan *fi‘l mâdhî’* (kata kerja lampau) جَاءَتْ untuk peristiwa yang secara kronologis belum terjadi.[63] Abu Hayyan menjelaskan bahwa ini adalah *taqrîb al-ḥadts*, yaitu teknik menyatakan masa depan dengan bahasa lampau guna menegaskan keniscayaannya. Al-Qur’an berbicara tentang sakaratulmaut seolah ia sudah terjadi, karena kepastiannya setara dengan peristiwa yang sudah selesai berlalu. Abu Hayyan juga menganalisis posisi بِالْحَقِّ sebagai *ḥâl* yang melekat pada pelaku, sehingga “membawa kebenaran” adalah sifat permanen yang tidak pernah lepas dari sakaratulmaut. Temuan gramatikal Abu Hayyan ini mengukuhkan pembacaan Basmeih bahwa ketiadaan catatan kaki pada ayat ini justru menunjukkan kesempurnaan konstruksinya. Kalimat yang gramatikal saja

[63] al-Andalusî, *al-Baḥr…*, Jilid 9, h. 127-129.

sudah cukup untuk menyampaikan doktrin kepastian yang absolut, tanpa memerlukan elaborasi tambahan apapun.

b. Q.S. al-Qiyâmah/75: 26-30.

Pertama, *al-Kasysyâf* mengungkap keindahan balâghah pada rangkaian lima ayat ini melalui apa yang disebut *uslûb al-tadrîj*.[64] Al-Zamakhsyari mencatat bahwa Al-Qur'an membangun narasi sakaratulmaut ini seperti sebuah drama yang meningkat intensitasnya, dimulai dari pertanyaan retoris medis رَاقٍ (siapa yang dapat menyembuhkan), naik kepada kepastian batin (وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ), mencapai puncak fisik (وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ), lalu diselesaikan dengan penggiringan total (إِلَى رَبِّكَ الْمَسَاقُ). Al-Zamakhsyari secara khusus menyoroti kata رَاقٍ yang memiliki dua makna sekaligus yaitu "tabib yang meruqyah" dan "malaikat yang membawa roh naik ke langit". Penggunaan *tawriyah* dalam ayat ini memperlihatkan keindahan balâghah Al-Qur'an melalui makna gandanya. Pada detik sakaratulmaut, tidak ada yang tahu apakah pertanyaan "siapa yang dapat menolong?" ditujukan kepada tabib di bumi ataukah malaikat di langit. Analisis ini memperkaya uraian Basmeih tentang "kepanikan para saksi" dengan menambahkan bahwa kebingungan tersebut memang tertanam secara linguistik dalam teks al-Qur'an sendiri.

[64] al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf...*, Jilid 4, h. 651-654.

Kedua, *al-Taḥrîr wa al-Tanwîr* memberikan analisis semantik yang sangat kaya terhadap dua kata kunci dalam rangkaian ayat ini.[65] Pertama, Ibnu ‘Asyur menjelaskan bahwa الْفِرَاقُ berbeda dari مَوْت atau وَفَاة. Jika kedua kata terakhir menekankan aspek berakhirnya kehidupan, maka فِرَاق menitikberatkan aspek perpisahan dan pemutusan hubungan dengan segala yang dicintai, yakni harta, keluarga, jabatan, bahkan jasad sendiri. Pilihan kata ini mengungkap dimensi emosional dan sosiologis kematian yang sering terabaikan. Kedua, Ibnu ‘Asyur menjelaskan kata الْمَسَاقُ pada ayat 30 yang berasal dari سَاقَ bermakna menggiring hewan ternak. Penggunaan kata ini untuk menggambarkan keberangkatan manusia menuju Allah mengandung konotasi yang sangat kuat. Manusia tidak berjalan menuju Tuhannya dengan dignitas penuh, melainkan digiring sebagaimana hewan yang tidak punya pilihan arah. Analisis Ibnu ‘Asyur ini memvalidasi secara sempurna penafsiran Basmeih bahwa frasa “*engkau dibawa*” menihilkan sisa-sisa otonomi manusia dan menggambarkan penyerahan diri secara involunter yang total.

Ketiga, *al-Baḥr al-Muḥîth* memfokuskan analisis *nahwu*nya pada struktur gramatikal ayat 29, yakni وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ.[66] Abu Hayyan

[65] ‘Âsyûr, *al-Taḥrîr…*, Jilid 29, h. 378-382.
[66] al-Andalusî, *al-Baḥr…*, Jilid 10, h. 360-363.

menjelaskan bahwa penggunaan *fi'l mâdhî* الْتَفَّتِ untuk menggambarkan peristiwa yang mengerikan berfungsi sebagai *takhyîl* (visualisasi yang mendekatkan gambaran ke hadapan pembaca seolah ia menyaksikannya langsung). Penggunaan kata السَّاق secara literal tanpa metafora membuktikan kesetiaan al-Qur'an pada bahasa yang konkret dan dapat dirasakan secara fisik, sehingga kengerian sakaratulmaut tidak hanya menjadi doktrin abstrak tetapi pengalaman yang dapat dibayangkan oleh tubuh. Abu Hayyan juga memperhatikan كَلَّا yang mendahului rangkaian ayat ini sebagai *radd* (penolakan keras) terhadap kelalaian manusia, sehingga seluruh deskripsi sakaratulmaut yang menyusulnya berposisi sebagai *hujjah* yang membantah kelalaian tersebut. Analisis gramatikal Abu Hayyan ini melengkapi kesimpulan Basmeih bahwa lima ayat ini merekam sakaratulmaut sebagai narasi di mana "biologi, emosi, dan nalar manusia diberangus secara bersistem", sebuah pembacaan yang ditopang konstruksi gramatikal dari tataran yang paling dalam.

c. Q.S. al-An'âm/6: 93.

Pertama, *al-Kasysyâf* menyoroti keistimewaan retorika ayat ini melalui analisis *uslûb al-istifhâm al-inkârî* yang membuka ayat, yakni وَمَنْ

أَظْلَمُ.[67] Al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa أَظْلَمُ dalam bentuk *ism al-tafdhîl* tidak menafikan adanya kezaliman lain, melainkan menetapkan bahwa kezaliman berupa pemalsuan wahyu ini menempati puncak piramida kezaliman. Ini adalah strategi retorika yang membangun konteks emosional kuat sebelum deskripsi sakaratulmaut dimulai. Pembaca sudah disiapkan secara psikologis untuk menerima bahwa penderitaan yang akan dideskripsikan adalah balasan yang setimpal untuk kejahatan paling berat. Al-Zamakhsyari juga menganalisis وَلَوْ تَرَى (*seandainya kamu melihat*) sebagai *uslûb al-takhyîl* (imajinasi visual yang dihadirkan melalui bahasa) yang mengundang pembaca menyaksikan adegan tersebut seolah hadir langsung. Analisis balâghah ini menguatkan penafsiran Basmeih bahwa ayat ini hadir dengan narasi dramatis yang berdampak psikologis tinggi bukan karena hiperbola, melainkan karena teknik retorika yang sudah mengakar kukuh dalam tradisi balâghah Arab.

Kedua, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* memberikan analisis semantik yang amat penting terhadap kata يَبْسُطُونَ أَيْدِيَهُمْ (*para malaikat menghulurkan tangan mereka*).[68] Ibnu ‘Asyur menjelaskan bahwa بَسَطَ يَدَهُ dalam idiom bahasa Arab secara idiomatis dapat membawa arti “memberikan” atau “memukul”. Konteks ayat ini secara jelas mengarah kepada makna kedua

[67] al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf…*, Jilid 2, h. 37-40.
[68] ‘Âsyûr, *al-Tahrîr…*, Jilid 7, h. 511-514.

yaitu tangan para malaikat direntangkan bukan untuk memberi, melainkan untuk memaksa keluarnya nyawa. Ibnu ‘Asyur juga memperhatikan kata أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ (*keluarkanlah nyawa kalian*) sebagai *tawbîkh* (kecaman) dan *sukhriyyah* (ejekan). Para pendosa diperintah melakukan sesuatu yang tidak akan mampu mereka lakukan, yakni mengeluarkan nyawa mereka sendiri. Ini adalah ironi semantik yang paling pedih. Orang yang semasa hidupnya mengaku memiliki segala kuasa kini diejek untuk menggunakan “kuasa” tersebut. Analisis Ibnu ‘Asyur ini sangat memperkuat uraian Basmeih tentang “retorika sang pendosa yang kini disindir oleh malaikat” membuktikan bahwa sindiran itu bukan kreasi tafsir semata melainkan sudah tertanam dalam pilihan kata Al-Qur’an.

Ketiga, *al-Baḥr al-Muḥîth* memberikan analisis gramatikal yang mendalam terhadap struktur penutup ayat ini, yakni عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ.[69] Abu Hayyan menjelaskan bahwa الْهُونُ (kehinaan) berposisi sebagai *mudâf ilayh* bagi عَذَاب, sehingga ia bukan sekadar “azab yang menyakitkan” melainkan “azab yang berkarakter kehinaan”. Perbedaan ini penting secara teologis karena ada azab yang menyiksa fisik tanpa menghina, namun عَذَابَ الْهُونِ dirancang khusus untuk meruntuhkan harga

[69] al-Andalusî, *al-Baḥr…*, Jilid 4, h. 165-168.

diri. Abu Hayyan juga mencatat penggunaan بِمَا sebagai *bâ' al-sababiyyah* (ba' kausalitas) yang secara gramatikal mengikat jenis azab kepada jenis dosa secara proporsional yaitu kezaliman lisan (berkata dusta atas nama Allah) dibalas dengan kehinaan lisan (diperintah mengeluarkan nyawa sendiri), dan kesombongan batin (*istikbar*) dibalas dengan kehancuran martabat. Analisis gramatikal Abu Hayyan ini membuktikan secara teknis apa yang disimpulkan Basmeih secara sosiologis bahwa "arogansi duniawi sang tiran harus diremukkan melalui penghinaan psikologis saat sakaratulmaut" bukan sekadar pendapat mufasir, melainkan implikasi langsung dari konstruksi gramatikal ayat itu sendiri.

Secara keseluruhan, penelaahan kebahasaan terhadap ketiga ayat dalam tema 3 melalui tiga kitab tafsir ini membuktikan bahwa narasi sakaratulmaut dalam Al-Qur'an bukan sekadar deskripsi teologis semata, melainkan sebuah konstruksi kebahasaan yang sangat canggih dan berlapis. Al-Zamakhsyari menunjukkan bahwa teknik-teknik retorika seperti metafora kemabukan, *tawriyah* (makna ganda), dan *uslûb al-tadrîj* (eskalasi bertahap) dirancang untuk memaksimalkan dampak psikologis teks kepada pembaca. Ibnu 'Asyur memperlihatkan bahwa setiap pilihan kata, dari الْفِرَاقُ hingga تَحِيدُ hingga الْمَسَاقُ, membawa kandungan semantik yang sangat kaya dan spesifik. Adapun Abu Hayyan membuktikan bahwa bahkan pada tataran gramatikal terdalam pun, penggunan *fi'l mâdhî* untuk masa depan, posisi *hâl*, dan *bâ'* kausalitas sudah merangkum seluruh

doktrin sakaratulmaut dalam satu sistem bahasa yang padu. Dengan demikian, penafsiran Basmeih yang menggambarkan sakaratulmaut sebagai "penyingkapan kebenaran mutlak" dan "keadilan epistemologis" adalah pembacaan yang sangat setia kepada kedalaman kebahasaan Al-Qur'an sebagaimana diwariskan oleh tiga pilar kitab tafsir tersebut.

4. Tema 4: Kematian sebagai Ujian dan Pemurnian Amal

   a. Q.S. al-Mulk/67: 2.

   Pertama, dari perspektif *al-Kasysyâf*.[70] Kekuatan retorika ayat ini bersumber dari satu anomali urutan kata yang amat disengaja yaitu kata الْمَوْتَ (kematian) disebutkan sebelum الْحَيَاةَ (kehidupan). Al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa susunan ini adalah *taqdîm mâ yu'akhkhar* (mendahulukan apa yang lazimnya diakhirkan) yang berfungsi sebagai *uslûb al-ta'ajjub* (membangkitkan keheranan). Secara retoris, Al-Qur'an sengaja mengguncang ekspektasi pembaca yang secara naluriah mendahulukan kehidupan atas kematian. Al-Zamakhsyari lebih jauh mencatat bahwa kata خَلَقَ (menciptakan) digunakan untuk keduanya, baik kematian maupun kehidupan. Ini menegaskan bahwa kematian bukanlah ketiadaan atau kerusakan semata, melainkan sesuatu yang secara aktif "diciptakan" oleh Allah sebagaimana Dia menciptakan kehidupan. Kematian adalah entitas positif yang dibuat dengan tujuan, bukan sekadar absennya kehidupan. Analisis balâghah al-Zamakhsyari ini memperkuat

[70] al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf...*, Jilid 4, h. 573-575.

uraian Basmeih bahwa kematian merupakan "wujud entitas independen yang sengaja diciptakan sebagai alat ukur utama", dan bahwa urutan penyebutan maut sebelum hidup dalam tafsiran Basmeih bukanlah kekeliruan, melainkan kesetiaan kepada strategi retorika Al-Qur'an yang paling disengaja.

Kedua, *al-Taḥrîr wa al-Tanwîr* memberikan analisis semantik yang paling kritis terhadap pilihan kata أَحْسَنُ عَمَلًا (paling baik amalnya).[71] Ibnu 'Asyur secara tegas membedakan أَحْسَنُ dari أَكْثَرُ (paling banyak) karena Al-Qur'an memilih parameter kualitas, bukan kuantitas, sebagai standar ujian. Lebih jauh, Ibnu 'Asyur menjelaskan bahwa kata عَمَلًا dalam bentuk *nakirah* berfungsi sebagai *ta'mîm al-naw'* (merangkum seluruh jenis amal), sehingga tidak ada satu pun kategori perbuatan manusia yang dikecualikan dari ujian kualitas ini. Ibnu 'Asyur juga menunjukkan bahwa susunan kalimat لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ menggunakan أَيُّكُمْ (siapa di antara kalian) yang merupakan *ism istifhâm* dalam fungsi *ta'lîq* (penangguhan), menciptakan kesan bahwa Allah sedang mengamati dan memilah secara cermat satu per satu di antara hamba-hamba-Nya. Analisis Ibnu 'Asyur ini memperkaya kesimpulan Basmeih bahwa penafsiran ayat ini "menolak ritualisme buta" dan "menuntut agar masyarakat mendesain amal yang

[71] 'Âsyûr, *al-Taḥrîr…*, Jilid 29, h. 9-12.

paling akurat standar syariatnya dan paling murni keikhlasannya", karena parameter tersebut memang sudah termaktub secara semantis dalam pilihan kata Al-Qur'an itu sendiri.

Ketiga, *al-Bahr al-Muhîth* memfokuskan analisis *nahwu*nya pada kata الَّذِي yang membuka ayat ini sebagai *ism mawshûl* (kata hubung) yang berfungsi sebagai *na't* (sifat) bagi Allah yang disebutkan di ayat sebelumnya.[72] Abu Hayyan menjelaskan bahwa pembukaan dengan *ism mawshûl*, bukan dengan *fi'l* (kata kerja), menciptakan efek penyifatan yang permanen yaitu penciptaan kematian dan kehidupan untuk menguji adalah sifat Allah yang tetap dan tidak berubah, bukan sekadar tindakan yang terjadi satu kali di masa lampau. Selain itu, Abu Hayyan menganalisis *lâm al-ta'lîl* (*lâm* yang menyatakan tujuan) pada لِيَبْلُوَكُمْ.

Kehadiran *lâm* ini secara gramatikal menjadikan ujian sebagai alasan utama bagi penciptaan maut dan kehidupan. Ini bukan sekadar efek sampingan, melainkan tujuan inti dari seluruh sistem penciptaan tersebut. Analisis gramatikal Abu Hayyan ini mengokohkan posisi Basmeih yang menetapkan kematian sebagai "pemangkin produktivitas yang paling paripurna", sebuah kesimpulan yang bukan hanya teologis tetapi juga gramatikal, karena *lâm al-ta'lîl* itu sendiri yang menjadikan ujian sebagai alasan utama penciptaan maut.

b. Q.S. al-Baqarah/2: 28.

[72] al-Andalusî, *al-Bahr*..., Jilid 10, h. 233-235.

Pertama, *al-Kasysyâf* mengidentifikasi ayat ini sebagai salah satu contoh terbaik *uslûb al-istifhâm al-inkârî al-tawbîkhî* (pertanyaan retoris bernada kecaman dan cercaan) dalam Al-Qur'an.[73] Al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa frasa كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ (*bagaimana kalian bisa ingkar kepada Allah*) tidak memerlukan jawaban, karena ia bukan pertanyaan informasi melainkan pertanyaan yang sudah mengandung hukum di dalamnya dan mustahil adanya jawaban yang bisa merasionalisasi kekufuran tersebut. Lebih tajam lagi, al-Zamakhsyari menyoroti kata كُنتُمْ أَمْوَاتًا (*kalian dahulunya mati*) yang menggunakan *kâna al-tâmmah* (kana sempurna, bukan *nâqishah*), sehingga ia bermakna "*kalian dahulu benar-benar berada dalam kondisi kematian mutlak*", bukan sekadar "seperti orang mati". Pengakuan akan titik nadir eksistensi diri ini menjadikan kekufuran tampak semakin tidak masuk akal. Bagaimana sesuatu yang lahir dari ketiadaan berani mengingkari Yang Maha Memberi segalanya? Analisis al-Zamakhsyari ini menguatkan penafsiran Basmeih bahwa gaya tafsiran "pertanyaan retoris bernada kecaman" memikul "konotasi moral yang teramat berat" dalam budaya sosiolinguistik pembaca.

Kedua, *al-Taḥrîr wa al-Tanwîr* memberikan analisis semantik yang sangat signifikan terhadap siklus empat fase yang digambarkan ayat ini.[74] Ibnu 'Asyur menjelaskan bahwa Al-Qur'an menggunakan empat kata

[73] al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf…*, Jilid 1, h. 130-132.
[74] 'Âsyûr, *al-Taḥrîr…*, Jilid 1, h. 399-402.

kerja yang berbeda untuk menggambarkan empat fase: أَمَاتَ (mematikan: fase sebelum penciptaan), أَحْيَا (menghidupkan: fase kehidupan dunia), يُمِيتُ (mematikan: kematian dunia), ثُمَّ يُحْيِيكُمْ (menghidupkan lagi: kebangkitan). Penggunaan *fi'l mudhâri'* (يُمِيتُ dan يُحْيِيكُمْ) untuk dua fase terakhir, menurut Ibnu 'Asyur, menunjukkan bahwa kedua fase itu masih berlangsung atau akan berlangsung dalam cakrawala waktu pembaca saat itu, sehingga ia berasa lebih dekat dan lebih nyata. Ibnu 'Asyur juga menunjukkan bahwa ثُمَّ dalam ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ mengandung makna *tartîb wa tabâ'ud* (urutan dengan jarak waktu), menandakan bahwa pengembalian kepada Allah adalah terminal akhir yang datang setelah jeda waktu yang panjang, namun kepastiannya tidak pernah goyah. Analisis ini memperkuat kesimpulan Basmeih bahwa siklus mati-hidup ini "memampatkan keseluruhan ruang dan waktu manusia ke dalam sebuah rantai logika empiris yang mustahil dipatahkan".

Ketiga, *al-Baḥr al-Muḥîth* memusatkan analisis *i'râb*nya pada posisi gramatikal setiap elemen dalam rantai siklus ayat ini.[75] Abu Hayyan menjelaskan bahwa seluruh klausa فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ berposisi sebagai *jumlah fi'liyyah* yang kesemuanya berfungsi sebagai *ḥâl*

[75] al-Andalusî, *al-Baḥr*..., Jilid 1, h. 176-178.

bagi subjek Allah. Secara gramatikal, ini berarti keempat tindakan tersebut yaitu menghidupkan, mematikan, menghidupkan kembali, dan mengembalikan, adalah sifat-sifat yang melekat secara berkesinambungan pada Allah, bukan sekadar tindakan yang terpisah-pisah. Abu Hayyan secara khusus mencatat bahwa dalam frasa تُرْجَعُونَ إِلَيْهِ, *taqdîm* إِلَيْهِ (pengedepanan "kepada-Nya") menciptakan *hashshr* (pembatasan eksklusif) yaitu tempat kembali hanya kepada Allah, tidak ada alternatif lain. Lebih jauh, penggunaan *fi'l majhûl* تُرْجَعُونَ mengunci posisi manusia sebagai objek pasif yang digiring, bukan subjek aktif yang berjalan mandiri. Analisis Abu Hayyan ini secara gramatikal membuktikan apa yang disimpulkan Basmeih secara teologis bahwa "kedudukan manusia dirantai kokoh pada posisi objek pasif yang tunduk takluk" sepanjang seluruh perjalanan eksistensinya.

c. Q.S. Ibrâhîm/14: 27.

Pertama, *al-Kasysyâf* menyoroti ayat ini sebagai contoh balâghah yang sangat tinggi dalam penggunaan *thibâq* yang sempurna.[76] Al-Zamakhsyari mencatat bahwa ayat ini mempertentangkan dua kutub secara langsung yaitu يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا (*Allah meneguhkan orang-orang beriman*) berlawanan dengan يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ (*Allah menyesatkan orang-*

[76] al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf...*, Jilid 2, h. 395-397.

orang zalim). Kontras ini bukan sekadar pertentangan tematik, melainkan *thibâq al-îjâb wa al-salb* (pertentangan antara penetapan dan penafian) yang paling kuat dalam bahasa Arab yaitu satu pihak diberi ketetapan (*thabât*), sementara pihak lain kehilangan arah (*dhalâl*). Al-Zamakhsyari juga secara khusus menganalisis kata الْقَوْلِ الثَّابِتِ (ucapan yang teguh/tetap). Ia menjelaskan bahwa الثَّابِت adalah *ism fâ'il* dari ثَبَتَ yang bermakna sesuatu yang sudah mengakar kuat dan tidak bisa digoyahkan oleh kekuatan luar mana pun. Analisis balâghah ini memperdalam uraian Basmeih bahwa الْقَوْلِ الثَّابِتِ bukanlah "mantra lisan artifisial yang lenyap ditiup angin", melainkan ucapan yang secara kebahasaan sendiri sudah mengandung makna kegigihan dan keakarannnya.

Kedua, *al-Taḥrîr wa al-Tanwîr* memberikan analisis semantik yang sangat relevan terhadap cakupan frasa فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ (*di kehidupan dunia dan di akhirat*).[77] Ibnu 'Asyur menjelaskan bahwa kata فِي yang diulang dua kali (*untuk dunia dan akhirat*) menggunakan *fî al-zharfiyyah* yang menunjukkan bahwa ketetapan iman itu benar-benar meresap dan mengisi sepenuhnya kedua dimensi tersebut, bukan sekadar berlaku secara formal di keduanya. Lebih penting lagi, Ibnu 'Asyur menjelaskan bahwa

[77] 'Âsyûr, *al-Taḥrîr…*, Jilid 13, h. 255-258.

salah satu manifestasi وَفِي الْآخِرَةِ adalah kemampuan menjawab pertanyaan malaikat di alam kubur. Ini merupakan analisis yang sangat penting karena "akhirat" dalam konteks ayat ini bukan hanya merujuk kepada hari kiamat yang jauh, melainkan juga mencakup fase barzakh yang lebih dekat dan segera dialami setelah kematian. Analisis Ibnu 'Asyur ini memvalidasi keputusan Basmeih menyisipkan "(*di kubur*)" sebagai tafsiran bagi وَفِي الْآخِرَةِ, karena penyisipan tersebut bukan ijtihâd bebas melainkan selaras dengan pembacaan semantik yang mendalam terhadap cakupan kata tersebut.

Ketiga, *al-Bahr al-Muhîth* memberikan analisis gramatikal yang sangat kritis terhadap penutup ayat ini, yakni وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ.[78] Abu Hayyan menjelaskan bahwa kalimat ini berposisi sebagai *jumlah i'tirâdhiyyah* (klausa sisipan) yang berfungsi sebagai *ta'lîl 'âmm* (kausalitas umum) bagi semua yang disampaikan dalam ayat tersebut. Secara gramatikal, ini berarti baik penetapan iman maupun penyesatan kezaliman, keduanya berada dalam satu kuasa mutlak yang sama yaitu *masyî'ah* (kehendak) Allah. Abu Hayyan juga mencatat bahwa penggunaan *fi'l mudhâri'* يَفْعَلُ (bukan *fi'l mâdhî* فَعَلَ) menunjukkan bahwa kehendak Allah ini terus aktif bekerja di setiap saat, bukan hanya berlaku

[78] al-Andalusî, *al-Bahr*..., Jilid 6, h. 20-22.

sekali di masa lampau. Selanjutnya, Abu Hayyan menjelaskan bahwa penyisipan يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ dengan frasa الظَّالِمِينَ (*orang-orang yang zalim*) dalam bentuk *ism fâ'il* menunjukkan bahwa kesesatan itu adalah akibat dari sifat yang mereka miliki sendiri, bukan sebab keputusan sepihak Allah yang sewenang-wenang. Analisis gramatikal Abu Hayyan ini memperkokoh penafsiran Basmeih bahwa "pencabutan taufik di detik-detik sakaratulmaut ditafsirkan sebagai buah karma dari bencana yang secara sadar dipilih sendiri oleh manusia", karena *ism fâ'il* الظَّالِمِينَ itu sendiri yang membuktikan keasalan kesesatan itu dari diri mereka sendiri.

Secara keseluruhan, penelaahan kebahasaan terhadap ketiga ayat dalam tema 4 melalui tiga kitab tafsir ini memperlihatkan bagaimana Al-Qur'an membangun konsep kematian sebagai ujian dengan presisi kebahasaan yang sangat tinggi. Al-Zamakhsyari membuktikan bahwa anomali urutan kata (maut sebelum hidup), gaya kecaman retoris, dan pertentangan antitesis bukan sekadar pilihan stilistik, melainkan strategi balâghah yang secara sengaja diarahkan untuk mengubah orientasi dan prioritas hidup pembaca. Ibnu 'Asyur menunjukkan bahwa setiap pilihan kata, dari أَحْسَنُ (bukan أَكْثَرُ) hingga cakupan وَفِي الْآخِرَةِ yang merangkum barzakh, mengandung landasan semantik bagi sistem teologi ujian yang Basmeih bangun dalam *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân*. Adapun Abu Hayyan membuktikan bahwa bahkan *lâm al-ta'lîl*, posisi *hâl*, *hashr* melalui

taqdîm, dan *ism fâ'il* pada tataran gramatikal terdalam sudah mengodekan doktrin bahwa ujian adalah tujuan inti penciptaan dan bahwa manusia adalah objek pasif dalam sistem penghakiman Ilahi. Dengan demikian, kesimpulan Basmeih bahwa kematian adalah "parameter untuk memvalidasi kualitas amal dan integritas iman" bukan sekadar tafsiran personal, melainkan pembacaan yang berakar pada kedalaman kebahasaan Al-Qur'an yang paling hakiki.

5. Tema 5: Doa dan Aspirasi Meraih *Husn al-Khâtimah*

   a. Q.S. Yûsuf/12: 101.

   Pertama, dari perspektif *al-Kasysyâf*.[79] Kekuatan retorika doa Nabi Yûsuf a.s. dalam ayat ini bersumber dari struktur *uslûb al-iltifât al-du'â`i* (peralihan mendadak kepada suasana doa) yang sangat dramatik. Al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa ayat ini dimulai dengan pengakuan nikmat (رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي) sebelum permohonan disampaikan. Pola ini disebut *al-tawassul bi al-i'tirâf* (bertawasul dengan pengakuan) yang merupakan salah satu adab tertinggi dalam seni berdoa, contohnya, seorang hamba menyebutkan pemberian Allah lebih dahulu untuk menunjukkan rasa syukur, sebelum mengajukan permintaan. Al-Zamakhsyari juga secara khusus menyoroti frasa تَوَفَّنِي مُسْلِمًا (*wafâtkanlah aku dalam keadaan muslim*). Kata تَوَفَّ dari akar وَفَّى bermakna "mengambil sesuatu secara

[79] al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf...*, Jilid 2, h. 473-475.

penuh dan sempurna", sehingga تَوَفَّنِي bukan sekadar "matikanlah aku" melainkan "ambillah aku secara penuh dan sempurna". Ini mengandung implikasi bahwa kematian dalam Islam adalah pengambilan kembali amanah secara paripurna oleh Yang Maha memberinya, bukan sekadar kepunahan. Analisis al-Zamakhsyari ini memperdalam kesimpulan analisis penulis terhadap penafsiran Basmeih bahwa kematian dalam kerangka pikir ini "dirayakan sebagai gerbang transisi elegan untuk mengembalikan amanah kehidupan kepada Sang Pencipta dalam kondisi jiwa yang tidak terkorupsi".

Kedua, *al-Taḥrîr wa al-Tanwîr* memberikan analisis semantik yang sangat kaya terhadap dua elemen kunci dalam doa Nabi Yûsuf a.s.[80] Pertama, Ibnu 'Asyur menjelaskan kata فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (*Pencipta langit dan bumi*) yang dipilih sebagai pemanggilan nama Allah dalam doa ini. Kata فَاطِر dari akar فَطَرَ bermakna "menciptakan dari ketiadaan dengan cara yang baru dan belum pernah ada sebelumnya", berbeda dari خَالِق yang lebih umum. Penggunaan nama ini oleh Nabi Yûsuf a.s. sangat strategis karena baginda a.s. sedang memohon kepada Allah dalam kapasitas-Nya sebagai Pencipta yang mampu menghadirkan sesuatu yang belum pernah ada, yakni kematian yang sempurna dalam keadaan iman.

[80] 'Âsyûr, *al-Taḥrîr…*, Jilid 13, h. 25-28.

Kedua, Ibnu ‘Asyur menganalisis frasa وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ (*dan gabungkanlah aku dengan orang-orang saleh*). Kata أَلْحِقْ dari akar لَحِقَ bermakna “menyusul dan bergabung dengan kelompok yang sudah lebih dahulu berada di suatu tempat”. Nuansa semantik ini amat penting karena Nabi Yûsuf a.s. tidak memohon untuk menjadi saleh secara individual, melainkan untuk diterima bergabung dengan komunitas roh-roh yang sudah lebih dahulu mencapai kesalehan. Analisis Ibnu ‘Asyur ini memperkuat analisa penulis terhadap tafsiran Basmeih di bagian atas bahwa doa ini “menetapkan bahwa standar kesuksesan sejati dalam Islam selalu berorientasi pada aspirasi integrasi jiwa ke dalam komunitas roh-roh yang diridai Tuhan pasca-kematian”.

Ketiga, *al-Bahr al-Muhîth* memfokuskan analisis *nahwu*nya pada posisi gramatikal kata مُسْلِمًا dalam frasa تَوَفَّنِي مُسْلِمًا.[81] Abu Hayyan menjelaskan bahwa مُسْلِمًا berposisi sebagai *hâl* yang melekat pada *dhuamîr* yang terkandung dalam تَوَفَّنِي. Dalam kaidah *nahwu*, *hâl* menggambarkan kondisi subjek atau objek pada saat perbuatan berlangsung. Ini berarti permohonan Nabi Yûsuf a.s. bukan hanya “matikanlah aku” dengan harapan yang terpisah bahwa ia mati dalam keislaman, melainkan kedua hal itu diminta sebagai satu paket yang tidak

[81] al-Andalusî, *al-Bahr*..., Jilid 5, h. 335-337.

terpisahkan yaitu proses pengambilan roh itu sendiri harus terjadi dalam kondisi keislaman yang penuh. Abu Hayyan juga menganalisis bahwa وَأَلْحِقْنِي yang menggunakan *harf wâw al-ma'iyyah* (huruf *wâw* kebersamaan) mengikatkan permohonan kedua kepada permohonan pertama sebagai tujuan yang serentak, bukan berurutan. Analisis gramatikal Abu Hayyan ini mengokohkan analisis penulis terhadap penafsiran Basmeih bahwa klausa تَوَفَّنِي مُسْلِمًا menegaskan "mempertahankan integritas tauhid hingga hembusan napas terakhir jauh lebih esensial dibandingkan mempertahankan hegemoni duniawi", karena secara gramatikal pun keislaman itu diminta hadir pada saat yang sama persis dengan momen kematian, tanpa jeda sedetik pun.

b. Q.S. Âli 'Imrân/3: 193.

Pertama, *al-Kasysyâf* mengidentifikasi doa dalam ayat ini sebagai contoh istimewa dari *uslûb al-munâjâh al-jamâ'iyyah* (permohonan doa secara kolektif) yang memiliki kekuatan retorika berbeda dari doa individual.[82] Al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa penggunaan *dhuamîr al-jam'* dalam رَبَّنَا (Tuhan kami), آمَنَّا (kami beriman), اغْفِرْ لَنَا (ampuni kami), dan تَوَفَّنَا (wafâtkanlah kami) menciptakan efek *tadhuâmun* (solidaritas dan saling menanggung) di antara para pemohon. Secara retoris, doa kolektif

[82] al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf...*, Jilid 1, h. 436-438.

memiliki kekuatan yang lebih besar karena ia menggabungkan kerendahan hati banyak jiwa dalam satu suara. Al-Zamakhsyari juga menyoroti pembukaan doa dengan إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا (*sesungguhnya kami mendengar seorang penyeru*). Penggunaan إِنَّ (sesungguhnya) sebagai *tawkîd* dan *fi'l mâdhi* سَمِعْنَا (*kami telah mendengar*) menunjukkan bahwa keimanan ini bukan respons impulsif, melainkan buah dari proses mendengar dan merenungi yang sudah selesai dan matang. Analisis al-Zamakhsyari ini menguatkan konteks analisis penulis terhadap penafsiran Basmeih bahwa doa ini lahir dari "kontemplasi mendalam" yang menjadikan permohonan mati secara mulia sebagai "resolusi logis dari siklus observasi saintifik dan teologis".

Kedua, *al-Taḥrîr wa al-Tanwîr* memberikan analisis semantik yang sangat presisi terhadap perbedaan antara dua kata yang digunakan untuk memohon pengampunan dalam ayat ini, yakni اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا (*ampuni dosa-dosa kami*) dan كَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا (*hapuskanlah kesalahan-kesalahan kami*).[83] Ibnu 'Asyur menjelaskan bahwa ذُنُوب (bentuk jamak dari ذَنْب) merujuk kepada dosa-dosa besar yang secara sadar dilakukan dan meninggalkan bekas yang dalam, sementara سَيِّئَات (bentuk jamak dari سَيِّئَة) merujuk

[83] 'Âsyûr, *al-Taḥrîr*..., Jilid 4, h. 208-211.

kepada keburukan-keburukan kecil dan kekhilafan sehari-hari yang mungkin terjadi tanpa disadari. Lebih jauh, Ibnu ‘Asyur membedakan kata غَفَرَ (mengampuni dengan menutupi dan melupakan) dari كَفَّرَ (menghapus hingga tidak meninggalkan bekas apapun). Dua kata dengan dua makna berbeda untuk dua jenis dosa yang berbeda dan ini menurut penulis adalah presisi semantik yang luar biasa. Analisis Ibnu ‘Asyur ini secara langsung memvalidasi kesimpulan penulis terhadap penafsiran Basmeih bahwa “transisi kematian yang aman mensyaratkan protokol pembersihan spiritual yang berlapis, mencakup pengampunan atas dosa-dosa makro sekaligus penghapusan atas kelalaian dan kekhilafan mikro sehari-hari”.

Ketiga, *al-Bahr al-Muhîth* memusatkan analisis *nahwu*nya pada frasa penutup doa ini, yakni وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ.[84] Abu Hayyan menjelaskan bahwa مَعَ (bersama) dalam frasa ini adalah *ẓarf makân* (keterangan tempat) yang menunjukkan kedekatan. Ini berbeda dari وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ pada doa Nabi Yûsuf a.s. yang menggunakan بِ (*harf al-jarr* yang menunjukkan penyertaan yang sedikit lebih berjarak). Ini menjelaskan bahwasanya penggunaan مَعَ dalam ayat ini menunjukkan kebersamaan yang lebih intim. Abu Hayyan juga menganalisis kata الْأَبْرَار sebagai jamak dari بَارّ

[84] al-Andalusî, *al-Bahr*..., Jilid 3, h. 145-147.

yang berasal dari بِرّ (kebaikan yang menyeluruh dan aktif). Berbeda dari الصَّالِحِينَ yang bermakna "orang yang baik secara personal", الْأَبْرَار mengandung nuansa "orang-orang yang kebaikannya meluas dan bermanfaat bagi orang lain secara aktif". Analisis gramatikal dan leksikal Abu Hayyan ini memperkaya uraian penulis terhadap penafsiran Basmeih bahwa diksi "orang-orang yang berbakti" mengandung "muatan sosiologis yang teramat proaktif" yakni merujuk pada individu-individu yang mendedikasikan hidupnya bagi agama dan kemanusiaan, sebuah nuansa yang sudah tertanam dalam pemilihan kata الْأَبْرَار alih-alih الصَّالِحِينَ.

c. Q.S. al-A'râf/7: 126.

Pertama, *al-Kasysyâf* menyoroti ayat ini sebagai salah satu contoh paling menakjubkan dari *balâghah al-thabât 'alâ al-mabda'* (keteguhan di atas prinsip di tengah tekanan yang paling ekstrem).[85] Al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa struktur kalimat وَمَا تَنقِمُ مِنَّا إِلَّا أَن آمَنَّا (*kamu tidak menghukum kami kecuali karena kami beriman*) menggunakan *uslûb al-hashr bi-lâ wa-illâ* (pembatasan dengan partikel إِلَّا) yang menciptakan efek retorika yang sangat kuat yaitu satu-satunya alasan mereka dihukum adalah iman mereka, dan iman itu sendiri yang menjadi mahkota

[85] al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf...*, Jilid 2, h. 134-136.

kemuliaan, bukan aib. Al-Zamakhsyari juga menganalisis kata أَفْرِغْ (*limpahkanlah*) yang berasal dari أَفْرَغَ bermakna "menuangkan cairan hingga wadah benar-benar kosong dan semua isinya tertumpah habis". Penggunaan kata ini untuk memohon kesabaran mengandung implikasi bahwa mereka meminta kesabaran dalam volume yang paling maksimal yang mungkin dianugerahkan, bukan sekadar sedikit kesabaran untuk bertahan, melainkan curahan kesabaran yang tiada putus. Analisis al-Zamakhsyari ini memperkaya analisa penulis terhadap penafsiran Basmeih bahwa أَفْرِغْ merepresentasikan "anestesi spiritual dengan dosis maksimal guna mengebaskan reseptor rasa sakit fisik" demi menjaga fondasi tauhid tetap utuh.

Kedua, *al-Taḥrîr wa al-Tanwîr* memberikan analisis semantik yang amat mendalam terhadap perbedaan antara doa dalam ayat ini dengan doa Nabi Yûsuf a.s. pada ayat sebelumnya.[86] Ibnu 'Asyur menjelaskan bahwa doa وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ (*wafâtkanlah kami dalam keadaan muslim*) menggunakan kata ganti jamak مُسْلِمِينَ, berbeda dari مُسْلِمًا dalam doa Nabi Yûsuf a.s. yang bersifat singular. Pergeseran dari tunggal ke jamak ini bukan sekadar perbedaan jumlah, melainkan pergeseran orientasi. Para ahli sihir *Fir'awn* berdoa sebagai satu komunitas senasib yang sedang

[86] 'Âsyûr, *al-Taḥrîr…*, Jilid 9, h. 88-91.

menghadapi maut bersama-sama, menjadikan *husn al-khâtimah* sebagai aspirasi kolektif yang saling menguatkan di antara mereka. Ibnu 'Asyur juga menjelaskan bahwa kata مُسْلِمِينَ dalam konteks ini mengandung makna التسليم التام (kepasrahan yang total dan bulat) lebih dari sekadar label identitas agama. Ini adalah momen di mana seseorang menyerahkan seluruh eksistensinya (jasad, roh, kehendak, dan nasib) secara bulat tanpa syarat kepada Allah. Analisis Ibnu 'Asyur ini memperkaya analisa penulis terhadap penafsiran Basmeih yang "merevolusikan" makna Islam menjadi "derajat penyerahan eksistensial yang absolut", karena kandungan semantik التسليم التام memang sudah terdapat dalam pilihan kata Al-Qur'an itu sendiri.

Ketiga, *al-Bahr al-Muhîth* memberikan analisis gramatikal yang paling menyeluruh dan menjadi penutup yang tepat bagi seluruh rangkaian analisis kebahasaan ini.[87] Abu Hayyan menjelaskan bahwa ayat ini memiliki dua lapis struktur gramatikal yang saling menopang. Lapis pertama adalah pernyataan (وَمَا تَنقِمُ مِنَّا إِلَّا أَن آمَنَّا) yang berposisi sebagai *jumlah hâliyyah* (klausa keadaan) yang menggambarkan kondisi para pemohon saat berdoa yaitu mereka sedang dalam ancaman kematian akibat keimanan mereka. Lapis kedua adalah doa itu sendiri (رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا

[87] al-Andalusî, *al-Bahr*..., Jilid 4, h. 345-347.

وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ) yang berposisi sebagai *jumlah maqûl al-qawl* (konten dari kata قَالُوا yang tersirat). Abu Hayyan secara khusus mencatat bahwa huruf *wâw* dalam وَتَوَفَّنَا adalah *harf wâw al- ‘athf* (huruf *wâw* penghubung) yang menyetarakan permohonan kematian secara mulia dengan permohonan limpahan kesabaran dalam satu rangkaian yang tidak terpisahkan. Ini mengandung makna teologis yang dalam, bagi para ahli sihir yang sudah menyaksikan kebenaran, permohonan untuk kuat menghadapi siksaan dan permohonan untuk mati dalam keislaman adalah dua sisi dari satu koin yang sama. Analisis gramatikal Abu Hayyan ini menjadi legitimasi final bagi kesimpulan analisa penulis terhadap penafsiran Basmeih bahwa ayat ini mendemonstrasikan “kematangan teologi kematian yang diukur bukan dari keistimewaan untuk mangkat di atas ranjang yang damai, melainkan pada kapasitas roh untuk meledakkan cahaya ketauhidan yang paling menyilaukan tepat pada saat jasad biologisnya tengah dihancurkan”.

Secara keseluruhan, penelaahan kebahasaan terhadap ketiga ayat dalam tema 5 melalui tiga kitab tafsir ini memperlihatkan bagaimana al-Qur’an membangun bahasa doa *husn al-khâtimah* dengan ketelitian yang luar biasa. Al-Zamakhsyari mendukung bahwa setiap doa yang penulis angkat untuk menganalisa penafsiran Basmeih mengandung teknik retorika yang sangat canggih, dari *al-tawassul bi al-i‘tirâf* (pengakuan nikmat sebelum permohonan), *al-munâjâh al-jamâ‘iyyah* (solidaritas doa

kolektif), hingga *al-hashr bi-lâ wa-illâ* yang menjadikan iman sebagai mahkota bukan aib. Ibnu ‘Asyur menunjukkan bahwa pilihan kata-kata doa ini mengandung presisi semantik yang mengagumkan, perbedaan فَاطِر dari خَالِق, perbedaan غَفَرَ dari كَفَّرَ, perbedaan أَلْحَقَ dari مَعَ, hingga perbedaan مُسْلِمًا dari مُسْلِمِينَ, semuanya membawa muatan teologis yang berbeda dan saling melengkapi. Adapun Abu Hayyan membuktikan bahwa konstruksi gramatikal doa-doa ini, dari posisi *hâl* مُسْلِمًا, *wâw al-ma‘iyyah*, *zharf* مَعَ, hingga *wâw al- ‘athf* pada penutup tema 5, sudah mengodekan seluruh doktrin *husn al-khâtimah* dalam sistem bahasa yang padu dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Dengan demikian, penafsiran Basmeih yang menempatkan doa *husn al-khâtimah* sebagai “manifestasi kecerdasan tertinggi umat manusia” adalah pembacaan yang berakar pada kedalaman kebahasaan Al-Qur’an sebagaimana diwariskan oleh tiga pilar kitab tafsir tersebut, sekaligus menjadi penutup yang sempurna bagi keseluruhan bangunan analisis tematik ayat-ayat kematian dalam *Tafsîr Pimpinan Al-Rahmân* karya Sheikh Abdullah Basmeih bin Sheikh Muhammad Basmeih.