



Al-Qur'an, menurut Fazlur Rahman, adalah respons Ilahi terhadap persoalan manusia, memiliki dua sisi: "legal spesifik" (perintah-larangan) dan "ideal moral" (pesan etis). Jika hanya dipahami secara legal-formal, Al-Qur'an berpotensi menjadi ritual kosong tanpa moral. Karena itu, pemahaman harus melibatkan konteks, yang oleh Qutb dan Hanafi dipahami lebih luas dari sekadar riwayat asbâb al-nuzûl, mencakup seluruh kondisi sosial, budaya, dan agama saat pewahyuan. Pandangan ini sejalan dengan hermeneutika modern. Pemikir lain, seperti Abduh dan Al-Maini, memberi pembaruan pada konsep nasikh-mansukh serta makki-madani terkait isu universal seperti hak asasi manusia.

Dr. M. Karman, M.Ag.: 'ULÛM AL-QUR'ÂN: Dari Pandangan Sarjana Al-Qur'an Klasik Hingga Kontemporer

Dr. M. Karman, M.Ag.

'ULÛM AL-QUR'ÂN

Dari Pandangan Sarjana Al-Qur'an Klasik
Hingga Kontemporer



Dr. M. Karman, M.Ag.

‘ULÛM AL-QUR’AN

Dari Pandangan Sarjana Al-Qur’an
Klasik Hingga Kontemporer

Judul
'ULÛM AL-QUR'AN
dari Pandangan Sarjana Al-Qur'an Klasik
hingga Kontemporer

Penulis
Dr. M. Karman, M.Ag.

INDEKSRENCANA PEMBELAJARAN SEMESTER (RPS)

Mata Kuliah : 'Ulūm al-Qur'ān (Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an)
Program Studi : Magister Pendidikan Islam
SKS : 3 SKS
Semester : Ganjil/I
Dosen : Dr. Karman, M.Ag.

1. Deskripsi Mata Kuliah

Mata kuliah ini membahas ilmu-ilmu Al-Qur'an secara komprehensif mulai dari pengertian, sejarah, ruang lingkup, metode, hingga pembahasan mendalam mengenai makki-madani, munāsabah, asbāb al-nuzūl, muhkam-mutasyābih, kisah Qur'ani, metodologi tafsir, serta perkembangan penafsiran kontemporer. Pendekatan yang digunakan adalah integratif, analitis, dan kritis sesuai dengan kebutuhan studi tingkat magister.

2. Capaian Pembelajaran

Capaian Pembelajaran Lulusan (CPL Prodi) yang terkait:

CPL-1 Pengetahuan: Menguasai teori dan metodologi keilmuan dalam bidang tafsir dan ulum al-Qur'an.

CPL-2 Keterampilan Khusus: Mampu menganalisis teks al-Qur'an dengan pendekatan ulum al-Qur'an secara kritis.

CPL-3 Sikap**: Menunjukkan sikap religius, objektif, dan ilmiah dalam mengkaji Al-Qur'an.

CPL-4 Keterampilan Umum: Mampu menyusun karya ilmiah berbasis penelitian dengan standar akademik.

3. Capaian Pembelajaran Mata Kuliah (CPMK):

1. Mahasiswa mampu menjelaskan sejarah dan perkembangan ulum al-Qur'an.
2. Mahasiswa mampu menganalisis konsep-konsep pokok ulum al-Qur'an (makki-madani, munāsabah, asbāb al-nuzūl, muhkam-mutasyābih).
3. Mahasiswa mampu mengaplikasikan metodologi tafsir untuk membaca ayat-ayat dengan perspektif kontemporer.
4. Mahasiswa mampu menyusun kajian ilmiah kritis terkait isu-isu ulum al-Qur'an.

4. Bahan Kajian / Pokok Bahasan per Bab

Pokok Bahasan	Sub Pokok	Metode	Penilaian
Pendahuluan	Pengertian ulum al-Qur'an, sejarah perkembangan, disiplin ilmu, ruang lingkup, manfaat, metode	Ceramah interaktif, diskusi	Refleksi individu
Kesejarahan Al-Qur'an	Kondisi Arab pra-Islam, proses pewahyuan	Diskusi teks klasik & kontemporer	Tugas esai
Penulisan Al-	Mushaf pra-'Utsmani,	Studi literatur	Presentasi

Qur'an	'Utsmani, pasca 'Utsman, rasm		kelompok
Sistematika Al-Qur'an	Ayat, surat, klasifikasi kandungan	Analisis struktural	Quiz
Makki-Madani	Pengertian, metode identifikasi, karakteristik, fase, perspektif kontemporer	Diskusi kritis	Paper
Munāsabah al-Qur'an	Definisi, bentuk, macam, peran dalam tafsir	Studi teks	Analisis ayat
Asbāb al-Nuzūl	Definisi, kaidah, fungsi, perspektif kontemporer	Kajian kasus	Analisis ayat
Muhkam-Mutasyābih	Definisi, tipologi, perdebatan ulama klasik-kontemporer	Diskusi panel	Review artikel
Kisah al-Qur'an	Tujuan, macam, urgensi dalam tafsir	Kajian naratif	Presentasi
Tafsir al-Qur'an	Proses dan produk tafsir, pemetaan sejarah tafsir	Kajian sejarah	Resume bacaan
Tafsir & Takwil	Persamaan, perbedaan, perdebatan kontemporer	Diskusi kritis	Mini paper
Metodologi Tafsir	Definisi, sistematika, metode, corak, pendekatan	Seminar	Draft tugas akhir
Review & Evaluasi	Ulangan komprehensif, presentasi hasil penelitian	Presentasi	UAS (paper akhir)

5. Penilaian

1. Kehadiran & partisipasi: 10%
2. Tugas individu: 20%
3. Presentasi kelompok: 15%
4. UTS: 20%
5. Paper akhir/UAS: 35%

KATA PENGANTAR

Al-Qur'an, meminjam ungkapan Fazlur Rahman, merupakan respons Ilahi terhadap berbagai persoalan yang dihadapi manusia. Ia memiliki dua sisi yang tidak mungkin dipisahkan, "legal spesifik" dan "ideal moral". Legal spesifik merupakan kalimat-kalimat dalam Al-Qur'an yang berisi perintah dan larangan. Sementara itu, "ideal moral" berwujud pesan-pesan moral yang terwujud dalam perintah dan larangan. Al-Qur'an terkadang mengemukakan pesan moralnya secara jelas, tetapi ada yang tidak disebutkan sama sekali. Jika Al-Qur'an dipahami melalui "legal spesifik"-nya, yang muncul ritual-ritual formatif-normatif yang kosong dari pesan-pesan moral. Memahami Al-Qur'an tanpa konteks hanya akan melahirkan pengamalan yang simbolik-normatif. Para pemikir kontemporer seperti Rahman, Qutub, dan Hanafi, yakin betul bahwa konteks-konteks tersebut pasti ada, dan konteks-konteks itu ada dalam *asbâb a-nuzûl*. Namun, jika *asbâb a-nuzûl* hanya dipahami sebagai peristiwa-peristiwa yang disebutkan dalam berbagai riwayat yang diduga latar belakang turun ayat atau surat Al-Qur'an, padahal banyak ayat yang tidak memiliki konteks, Sayyid Qutub memperluas pengertian *asbâb a-nuzûl* menjadi "seluruh kondisi sosial, budaya, dan keagamaan yang ada saat Al-Qur'an diwahyukan. Pendapat senada dikemukakan Hassan Hanafi yang mengatakan, bahwa pembeda Al-Qur'an dari kitab suci lainnya, ia diturunkan sebagai respons atas tuntutan yang muncul di tengah-tengah masyarakat. Hassan Hanafi dalam hal ini menyebut seluruh kondisi yang ada di jazirah Arab saat itu sebagai *asbâb a-nuzûl*. Pendekatan Qutub, Hanafi, dan Rahman ini mirip dengan hermeneutika moderen yang diperkenalkan di Barat, dan itu dapat disebut sebagai suatu paradigma baru dalam memahami Al-Qur'an. Persoalan lain berkaitan dengan *nâsikh* dan *mansûkh* yang memperoleh pemahaman barunya dalam pemikiran Muhammad Abduh. Kemudian surat-surat makki dan madani dalam nisbahnya dengan persoalan-persoalan universal seperti hak asasi manusia, diberi pemahaman baru oleh Al-Main.

Semua pemikiran dan padangan baru tersebut semakin memperkaya khazanah pemikiran Islam, tidak terkecuali upaya memahami Al-Qur'an secara lebih baik. Dapat dikatakan bahwa pemikiran Islam tidak pernah berhenti dan komitmen kaum Muslim terhadap kitab suci mereka sama sekali tidak dapat diragukan.

Buku *Ulum Al-Qur'an* ini sengaja disusun untuk memperkenalkan

disiplin ilmu Al-Qur'an yang merupakan anak kunci memahami Al-Qur'an. Pernyataan 'Ali bin Abi Talib, "Ajaklah Al-Qur'an berdialog" meuntut para penafsir Al-Qur'an mempersiapkan diri berdialog dengannya yang dibekal perangkat dalam penafsiran, seperti pengetahuan-pengetahuan yang tersimpul dalam Ulum Al-Qur'an.

Penulis mengucapkan terima kasih kepada seluruh pihak yang telah berkontribusi dalam penyelesaian buku ini. Semoga Tuhan membalas kebaikan mereka. Amin.

Bandung, September 2023

Penulis

DAFTAR ISI

RENCANA PEMBELAJARAN SEMESTER □ iii

KATA PENGANTAR □ v

DAFTAR ISI □ vii

BAB I PENDAHULUAN

A. Pengertian Ulum Al-Qur'an: dari Parsial (izâfi) ke Integrasi (Mudawwan) □ 1

B. Sejarah Perkembangan Ulum Al-Qur'an □ 4

C. 'Ulûm Al-Qur'ân sebagai Disiplin Ilmu □ 13

D. Ruang Lingkup □ 15

E. Manfaat Mempelajari Ulum Al-Qur'an □ 15

F. Metode 'Ulûm Al-Qur'ân □ 16

Rangkuman □ 17

Latihan-latihan □ 20

Tugas

BAB II KESEJARAHAN AL-QUR'AN

A. Jazirah Arab sebelum Pewahyuan Al-Qur'an □ 21

B. Al-Qur'an dalam Sketsa Kehidupan Nabi Muhammad saw. □ 27

C. Cara dan Proses Pewahyuan Al-Qur'an □ 30

Rangkuman □ 43

Latihan-latihan □ 46

Tugas

BAB III PENULISAN AL-QUR'AN

A. Penulisan Al-Qur'an (Mushaf) sebelum Khalifah 'Usmân □ 48

B. Penulisan Al-Qur'an (Mushaf) Usmani □ 55

C. Penulisan Al-Qur'an (Mushaf) Pasca 'Uṣmân □ 57

D. Mushaf Al-Qur'an dan Rasm 'Usmanî □ 61

Rangkuman □ 65

Latihan-latihan □ 67

Tugas

BAB IV SISTEMATIKA AL-QUR'AN

A. Ayat-ayat Al-Qur'an □ 69

B. Surat-surat Al-Qur'an □ 75

C. Kandungan Ayat dan Surat Al-Qur'an □ 102

Rangkuman □ 104

Latihan-latihan □ 106

Tugas

BAB V	MAKÎ DAN MADANÎ	
	A. Pengertian Makkî dan Madannî	107
	B. Cara Mengetahui Makkî dan Madanî	111
	C. Karakteristik Makkî dan Madanî	113
	D. Fase Surat Makkî dan Surat Madanî	121
	E. Makkî dan Madanî dalam Pandangan Sarjana Kontemporer	127
	Rangkuman	136
	Latihan-latihan	138
	Tugas	
BAB VI	MUNÂSABAH AL-QUR'AN	
	A. Pengertian Munâsabah	140
	B. Pro dan Kontra tentang Munâsabah	142
	C. Munâsabah dan Hubungannya dengan Mekanisme Teks dan I'jâz	144
	D. Bentuk-bentuk Munâsabah	147
	E. Macam-macam Munâsabah	151
	F. Munâsabah dalam Penafsiran Al-Qur'an	159
	Rangkuman	162
	Latihan-latihan	164
	Tugas	
BAB VII	ASBÂB NUZÛL AL-QUR'AN	
	A. Pengertian Asbâb al-Nuzûl	166
	B. Penentuan Asbâb Al-Nuzûl	172
	C. Fungsi Asbâb Al-Nuzul	172
	D. Kaidah-kaidah dalam Riwayat Asbâb al-Nuzûl	176
	E. Asbâb Al-Nuzûl dalam Pandangan Sarjana Al-Qur'an Kontemporer	180
	F. Signifikansi Asbâb al-Nuzûl dalam Penafsiran Al-Qur'an	188
	Rangkuman	195
	Latihan-latihan	198
	Tugas	
BAB VIII	MUḤKAM DAN MUTASYÂBIH AL-QUR'AN	
	A. Tafsir Al-Qur'an sebagai Proses dan Produk	199
	B. Tafsir dan Takwil: Persamaan dan Perbedaan	205
	C. Pemetaan Kajian Al-Qur'an: Melacak Periode Penafsiran	207
	D. Syarat-syarat dalam Penafsiran Al-Qur'an	220
	E. Validitas Penafsiran Al-Qur'an	222
	Rangkuman	223
	Latihan-latihan	225
	Tugas	
BAB IX	PENAFSIRAN AL-QUR'AN	
	A. Tafsir Al-Qur'an sebagai Proses dan Produk	199
	B. Tafsir dan Takwil: Persamaan dan Perbedaan	205
	C. Pemetaan Kajian Al-Qur'an: Melacak Periode	
	D. Penafsiran	207
	E. Syarat-syarat dalam Penafsiran Al-Qur'an	220

	F. Validitas Penafsiran Al-Qur'an	222
	Rangkuman	223
	Latihan-latihan	225
	Tugas	
BAB X	METODOLOGI PENAFSIRAN AL-QUR'AN	
	A. Pengertian Metodologi Penafsiran Al-Qur'an	227
	B. Sistematika Penyajian Tafsir	229
	C. Metode Tafsir	236
	D. Nuansa (Corak) Tafsir	246
	E. Pendekatan Tafsir	254
	Rangkuman	256
	Latihan-latihan	258
	Tugas	

BAB I

PENDAHULUAN

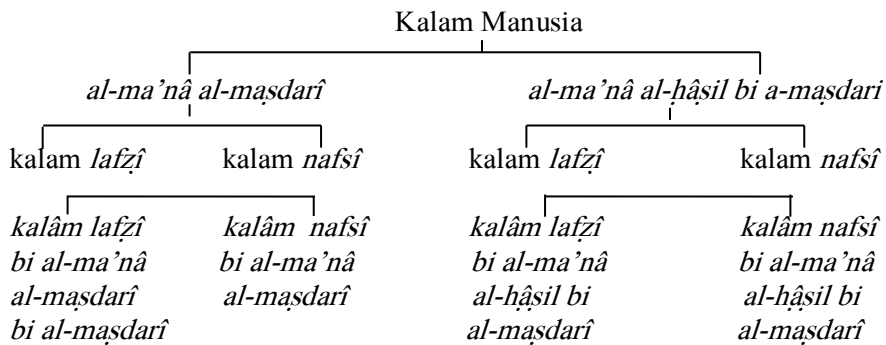
Indikator Pembelajaran

Mahasiswa dapat:

1. Menjelaskan perbedaan ‘Ulûm Al-Qur’ân parsial dan integratif
 2. Mendeskripsikan sejarah Perkembangan ‘Ulûm Al-Qur’ân
 3. Menganalisis ‘Ulûm Al-Qur’ân sebagai Disiplin Ilmu
 4. Menjelaskan ruang lingkup pembahasan ‘Ulûm Al-Qur’ân
 5. Menjelaskan manfaat mempelajari ‘Ulûm Al-Qur’ân
 6. Menjelaskan metode Mempelajari ‘Ulûm Al-Qur’ân
-

A. Ulum Al-Qur’an: dari Parsial (*izâfî*) ke Integrasi (*Mudawwan*)

Istilah ‘Ulûm Al-Qur’ân merupakan bentuk kata majemuk dari kata ‘*ulûm*’ dan kata *Al-Qur’ân*. Kata “al-qur’an” didefinisikan para sarjana Al-Qur’an, antara lain oleh Mannâ’ Khalîl al-Qaţţân (1994), “kalam Allah yang dinuzulkan kepada Nabi Muhammad saw. dipandang ibadah membacanya”. Apa hakikat kalam Allah itu? Pemahaman hakikat kalam Allah dapat dideskripsikan dengan menjelaskan hakikat kalam manusia. Kalam manusia memiliki dua makna, *al-ma’nâ al-maşdarî*, yakni *al-takallum* (keadaan berbicara) dan *al-ma’nâ al-hâsil bi a-maşdari*, yakni *al-muta-kallim bih* (apa yang dibicarakan). Kedua makna kalam tersebut dapat berupa kalam *lafzî* dan kalam *nafsî*. Berdasarkan hal ini, kalam manusia itu meliputi: (1) *kalâm lafzî bi al-ma’nâ al-maşdarî*, pergerakan lidah dan mulut manusia ketika berbicara, (2) *kalâm lafzî bi al-ma’nâ al-hâsil bi al-maşdarî*, kata-kata atau kalimat yang diucapkan oleh si pembicara, (3) *kalâm nafsî bi al-ma’nâ al-maşdarî*, upaya melahirkan konsep-konsep pembicaraan yang ada dalam pikiran si pembicara, dan (4) *kalâm nafsî bi al-ma’nâ al-hâsil bi al-maşdarî*, kata-kata atau kalimat yang lahir dari konsep pikiran si pembicara sebelum diucapkan. (Ismâ’îl, t.t.) Kalam Allah dalam konteks ini dapat diartikan *kalâm nafsî* dan *kalâm lafzî*.



Gambar 1. Skema Kalam Manusia

Para ahli usul fikih memahami kalam Allah dalam arti *kalâm lafẓî*. Hal ini karena tujuan mereka dalam penggalian hukum dari Al-Qur'an tidak dapat dilakukan kecuali berkaitan dengan kalam Allah yang bersifat *lafẓî*. Sementara itu, sarjana teologi cenderung memahami kalam Allah dalam arti kalam *naṣfî*, karena wilayah kajian teologi berkaitan dengan sifat-sifat Tuhan, sekaligus berkaitan dengan ideologi mereka bahwa Al-Qur'an sebagai kalam Tuhan bukan makhluk, selain pandangan Mu'tazilah. Mu'tazilah menganggap Al-Qur'an sebagai makhluk, baru (*ḥadîs*). Pandangan ini berkaitan dengan keyakinan mereka tentang penegasian sifat-sifat Tuhan. Sifat-sifat Tuhan dalam pandangan mereka dipahami sebagai nama-nama Tuhan. (as-Sirbashi, 1980).

Ada juga pandangan teolog, beriman kepada kitab-kitab Allah yang dinuzulkan kepada para nabi dan rasul, termasuk Al-Qur'an, wajib. Al-Qur'an juga merupakan mukjizat bagi Nabi Muhammad saw. Pernyataan tersebut, tentu berkaitan dengan Al-Qur'an sebagai kalam Allah bermakna *kalâm lafẓî*. Kaum teolog, dengan demikian mengakui, Al-Qur'an sebagai kalam Allah dipahami sebagai kalam *lafẓî* dan *kalâm naṣfî*. Hal itu dapat dilihat dalam definisi Al-Qur'an yang dikutip Sya'bân Muḥamad Ismâ'îl, lafal yang dinuzulkan kepada Nabi Muhammad saw. dari awal surat al-Fâtîhah hingga akhir surat an-Nâs. (Ismâ'îl, t.t.)

Al-Qur'an sebagai kalam Allah bermakna *al-maṣdarî*, menurut para teolog, sifat Tuhan yang *qadîm* yang berkaitan dengan kalimat-kalimat abstrak dari awal surat al-Fâtîhah hingga akhir surat an-Nâs. Sementara itu, Al-Qur'an sebagai kalam Allah bermakna *al-hâsil bi al-maṣdarî* sebagaimana dikutip Sya'bân Muḥamad Ismâ'îl, kalimat-kalimat abstrak yang bersifat azali dan tersusun tanpa melalui proses sebab dan akibat tidak berupa huruf-huruf, baik *lafẓî*, *ẓihnî* maupun *rûḥî*. (Ismâ'îl, t.t.)

Kata '*ulûm* merupakan bentuk tunggal dari kata '*ilm* (ilmu), didefinisikan sebagai kumpulan pengetahuan mengenai objek tertentu yang

diperoleh melalui metode tertentu, untuk tujuan tertentu, yang dituangkan dalam bahasa lisan dan tulisan, disusun secara sistematis, diklasifikasi ke dalam berbagai bidang tertentu sehingga menjadi sebuah sistem. Ilmu, merujuk pandangan tersebut, merupakan kumpulan pengetahuan yang telah tersistematiskan (*any systematic body of knowledge*). Hal itu, antara lain, dapat dirujuk pandangan Lachman,

Science refers primarily to those sistematically organized body of accumulated knowledge concerning the universe which have been derived exclusively trough techniques of objective observation. The content of science, then, consists of organized bodies of data. (Lachman, 1969).

“Ilmu itu, pertama-tama merujuk pada berbagai kumpulan yang disusun secara sistematis dari pengetahuan yang dihimpun berkaita dengan alam semesta yang diperoleh melalui teknik observasi yang objektif. Ilmu, dengan demikian, isinya merupakan kumpulan dari data yang terorganisasikan”.

Ilmu dalam pengertian tersebut merupakan sekumpulan partikular-partikular pengetahuan (*kulli (universal) min juz’iyyât (particular) alma’rifah*). ‘Ulûm Al-Qur’ân sebagai ilmu merupakan sebuah *kulli* yang terbentuk dari satuan-satuan pengetahuan. Muhammad Abû Syuhbah dalam karyanya, *Dirâsât fî ‘Ulûm Al-Qur’ân* membagi ‘Ulûm Al-Qur’ân menjadi dua bagian, ‘Ulûm Al-Qur’ân bermakna *izâfî* (parsial) dan *mudawwan* (terintegrasi). ‘Ulûm Al-Qur’ân bermakna *izâfî (laqabî)* mencakup semua ilmu yang digali dalam Al-Qur’an. (Abû Syuhbah, 1992). Ilmu-ilmu tersebut berdiri sendiri membahas satu segi tertentu dari Al-Qur’an. Misal, ilmu yang membahas i’râb Al-Qur’ân disebut Ilmu I’râb Al-Qurân, ilmu yang membahas kemukjizatan Al-Qur’an disebut Ilmu I’jâz Al-Qurân, ilmu yang membahas tulisan Al-Qur’an disebut Ilmu Rasm Al-Qurân, ilmu yang membahas metafora dalam Al-Qur’an disebut Ilmu Amâsâl Al-Qur’an, dan lain-lain. Sementara itu, ‘Ulûm Al-Qur’ân bermakna *mudawwan (fann)* merupakan nama suatu disiplin ilmu tertentu (*al-fann al-mudawwan*) dari berbagai pembahasan ilmu Al-Qur’an yang bermakna parsial yang telah terintegrasi.

Rumusan ‘Ulûm Al-Qur’ân bermakna *al-mudawwan, al-fannî*, dikemukakan oleh berbagai sarjana (ulama), di antaranya Az-Zarqânî (w. H.).

مباحث تتعلق بالقرآن الكريم من ناحية نزوله، وترتيبه، وجمعه، وكتابته، وقراءته،
وتفسيره، واعجازه، وناسخه، ومنسوخه، ودفع الشبه عنه، ونحو ذلك.

Berbagai pembahasan yang berkaitan dengan Al-Qur'an dari segi turun, urutan, pengumpulan, penulisan, bacaan, penafsiran, kemukzijatan, nâsikh dan mansûkh, bertujuan menghilangkan keragu-raguan terhadapnya, dan lain-lain. (Zarqânî, t.t.).

Berdasarkan batasan tersebut, 'Ulûm Al-Qur'ân merupakan disiplin ilmu yang wilayah kajiannya luas tentang segala pengetahuan yang berkaitan dengan Al-Qur'an, baik usûl ad-dîn dan ilmu-ilmu bahasa maupun ilmu-ilmu lainnya, seperti ilmu-ilmu sosial dan humaniora, ilmu-ilmu kealaman, dan lain-lain. Keluasan cakupan 'Ulûm Al-Qur'ân itu dapat dilihat dari frasa yang digunakan dalam definisi tersebut. Kata *mabâhîs* (segala aspek pembahasan) diungkapkan dalam bentuk jamak yang tidak terhingga (*sigat muntahâ al-jumû'*) dan ungkapan *wa nahwi zâlik* (dan lain-lain) menunjukkan makna pembahasan apa pun yang tidak dapat disebutkan jumlahnya, sejauh berkaitan dengan Al-Qur'an.

Definisi yang dikemukakan az-Zarqânî seolah-olah mengatakan cakupan 'Ulûm Al-Qur'ân bukan hanya yang disebutkan dalam definisi tersebut. Para generasi berikutnya secara kreatif-inovatif dapat memperluas dan mengembangkan cakupan kajian 'Ulûm Al-Qur'ân sesuai bidang keilmuan dan profesi.

B. Sejarah Perkembangan Ulum Al-Qur'an

'Ulûm Al-Qur'ân sebagai disiplin ilmu (*al-fann al-mudawwan*) mengalami rangkaian proses perkembangan yang cukup panjang. Hal ini seiring dengan kebutuhan dan kesempatan untuk membenahi Al-Quran dari segi eksistensi dan pemahamannya.

1. Abad I Hijriah

Di permulaan kelahiran Islam --- masa Nabi saw. dan sahabat r.a. --- istilah 'Ulûm Al-Qur'ân sebagai sebuah disiplin ilmu yang berdiri sendiri memang belum dikenal. Para sahabat pada umumnya memiliki kemampuan memahami Al-Qur'an dengan baik. Jika mereka menemukan kesulitan dalam memahami ayat-ayat tertentu, dapat menanyakan langsung kepada Nabi Muhammad saw. Misal, ketika mereka menanyakan pengertian *zulm* dalam Qs. Al-An'âm/7:13, beliau menjawabnya berdasarkan Qs. Luqmân/:13 bahwa *zulm* itu syirk. Wajar jika ilmu-ilmu Al-Qur'an belum dibukukan karena kondisinya belum membutuhkan disebabkan kemampuan para sahabat yang cukup mapan dalam menghafal Al-Qur'an. Di samping itu, kemampuan mereka dalam menulis relatif sedikit, bahkan ketika itu ada larangan dari Nabi Muhammad saw. untuk menulis selain

Al-Qur'an.

Di masa pemerintahan Uṣmân bin 'Affân r.a., ketika bangsa Arab mulai mengadakan kontak dengan bangsa-bangsa lain, mulai terlihat ada perselisihan dalam hal bacaan Al-Qur'an di kalangan kaum Muslim. Kondisi tersebut menyebabkan Uṣmân bin 'Affân r.a., khawatir kaum Muslim terpecah hanya karena perbedaan bacaan Al-Qur'an. Ia berinisiatif melakukan penyeragaman tulisan Al-Qur'an dengan menyalin sebuah mushaf induk (*Muṣḥaf al-Imâm*) yang disalin dari naskah-naskah aslinya. Keberhasilan Uṣmân bin 'Affân r.a., dalam menginisiasi penyalinan mushaf induk ini dipandang sebagai peletak pertama bagi pertumbuhan dan perkembangan 'Ulûm Al-Qur'ân (bermakna 'Ulûm Al-Qur'ân *iẓâfi*) yang populer dengan 'Ilmu Rasm Al-Qur'an atau 'Ilmu Rasm Uṣmânî.

Kaum Muslim pun semakin berkembang seiring dengan semakin luas kekuasaan Islam yang mencapai luar Arabia, terutama di masa pemerintahan 'Alî bin Abî Ṭâlib r.a. Mereka yang pada umumnya tidak menguasai bahasa Arab sering melakukan kesalahan dalam membaca Al-Qur'an karena mereka tidak mengerti perubahan-perubahan bacaan akhir kalimat-kalimat (i'râb) dalam Al-Qur'an. Di saat yang sama, Al-Qur'an ketika itu belum diberi harakat maupun tanda baca lainnya -- seperti fathah, kasrah, zammah, sukûn, dan lain-lain -- untuk memudahkan membaca Al-Qur'an. Kondisi inilah yang mendorong 'Alî bin Abî Ṭâlib r.a. melakukan terobosan-terobosan dengan memerintahkan Abû al-Aswad ad-Dualî (w. 691 H.) untuk menyusun kaidah-kaidah bahasa Arab dalam upaya memelihara Al-Qur'an. Terobosan 'Alî bin Abî Ṭâlib r.a. tersebut kemudian dipandang sebagai perintis kelahiran '*Ilm an-Nahwi* dan '*Ilm I'râb Al-Qur'ân*.

Upaya perkembangan dan pemeliharaan 'Ulûm Al-Qur'ân di kalangan sahabat dan tabi'in semakin marak, terutama melalui periwayatan sebagai awal dari usaha pembukuan, pengkodifikasian (*tadwîn*). Tokoh penting dalam usaha periwayatan itu, antara lain, kalangan sahabat besar seperti Ibn 'Abbâs r.a., 'Abdullâh ibn Mas'ûd r.a., Zâid bin Ṣâbit r.a., Ubay bin Ka'b r.a., Abû Mûsâ al-'Asy'arî r.a., dan 'Abdullâh bin Zubair r.a.; kalangan tabi'in seperti Mujâhid r.a., 'Aṭâ bin Abî Rabbah r.a., maula Ibn 'Abbâs, 'Ikrimah r.a., Qatâdah r.a., al-Ḥasan al-Baṣrî r.a., Sa'îd bin Zubair r.a., Zaid bin Aslâm r.a., di Madinah. Mereka memelopori kelahiran ilmu Al-Qur'an yang dinamai 'Ilm Asbâb an-Nuzûl, 'Ilm al-Makî wa al-Madanî, 'Ilm an-Nâsikh wa al-Mansûkh, 'Ilm Garîb Al-Qur'ân, 'Ilm at-Tafsîr, dan sebagainya.

2. Abad II-VIII Hijriah

Di masa-masa perkembangan 'Ulûm Al-Qur'ân yang dimulai sejak

abad II Hijriah, para sarjana memprioritaskan pembukuan Ilmu Tafsir sebagai induk ‘Ulûm Al-Qur’ân. Di antara para penulis tafsir di masa ini, Muqâtil bin Sulaimân (w. 150 H.), Syu’bah bin al-Ḥajjâj (w. 160 H.), Sufyân aṣ-Ṣaurî (w. 161 H.), Waki’ bin al-Jarrah (w. 197 H.), Sufyân bin ‘Uyainah (w. 198 H.), dan lain-lain. Kemudian disusul oleh Ibn Jarîr aṭ-Ṭabarî (224-310 H) yang karya tafsirnya merupakan kitab terbesar pada masanya dan paling tinggi nilainya, yakni *Tafsîr aṭ-Ṭabarî*. Ia seorang penafsir pertama yang menjelaskan berbagai pendapat dan mentarjih (menguatkan) pendapat-pendapat yang dikemukakannya. Di samping itu, ia juga mengemukakan i’râb dan istinbât hukum dalam Al-Qur’an.

Perkembangan tafsir sejak usaha penyusunan kitab tafsir Al- Qur’an hingga kini memperlihatkan bahwa sarjana-sarjana yang me-nafsirkan Al-Qur’an, di samping menggunakan pola at-tafsîr bi ar-riwâyah (*an-naqlî*), juga ada yang menafsirkan Al-Qur’an dengan pola at-tafsîr bi ad-dirâyah (*ar-ra’yi*). Di samping itu, ada sarjana yang menafsirkan Al-Qur’an secara keseluruhan, satu juz, satu surat, dan satu tema tertentu. Penafsiran Al-Qur’an yang disebut terakhir ini memunculkan model tafsir tematik (*at-tafsîr al-mawdû’î*).

Di abad III Hijriah, lahir sebuah ilmu, yaitu ‘Ilm Asbâb an-Nuzûl, ‘Ilm an-Nâsikh wa al-Mansûkh, ‘Ilm al-Makî wa al-Madanî, dan lain-lain. Tokoh-tokoh seperti ‘Alî al-Madanî dan Syaikh al-Bukhârî (w. 234 H.) telah menyusun kitab *‘Ilm Asbâb an-Nuzûl*; Abû ‘Ubaid Qâsim bin Sulâm (w. 224 H.) menyusun kitab *an-Nsikh wa al-Mansûkh dan al-Qirâ’ah*; Abû Muhammad ‘Abdullâh bin Muslim bin Qutaibah (w. 276 H.) menyusun kitab *Musykil Al-Qur’ân*; Muhammad bin Ayûb aḍ-Ḍaris (w. 294 H.) menyusun kitab al-Makî wa al-Madanî; dan Muhammad bin Khalâf ibn al-Marzuban (w. 309 H.) menyusun kitab *al-Ḥawî fî ‘Ulûm Al-Qur’ân*.

Kemudian di abad IV Hijriah, mulai disusun ‘Ilm Garîb Al-Qur’ân yang ditulis oleh Abû Bakr as-Sajastânî (w. 230 H.), disusul oleh Abû Bakr bin Muhammad bin Qâsim al-Anbarî (w. 328 H.) yang menyusun kitab *‘Ajâib ‘Ulûm Al-Qur’ân*, Abû al-Ḥasan al-Asy’arî (w. 324 H.), dengan karyanya berjudul *al-Mukhtazan fî ‘Ulûm Al-Qur’ân*, Muhammad al-Qaṣṣab bin Muhammad al-Karkhî (w. 360 H.) dengan karyanya *Nukat al-Qur’ân ad-Dillâh ‘an Ikhtilâf al-Anâm*, dan Muhammad bin ‘Alî a-Adwafî (338 H.) dengan karyanya berjudul *al-Istignâ fî ‘Ulûm Al-Qur’ân*.

Di abad V Hijriah, muncul beberapa tokoh dalam ‘Ilm al-Qirâat seperti ‘Alî ibn Ibrâhîm ibn Sa’îd al-Khûfî (w. 430 H.), yang menyusun kitab *I’râb Al-Qur’ân dan kitab al-Burhân fî ‘Ulûm Al-Qur’ân* berjumlah 30 jilid. Selanjutnya, Abû Amr ad-Danî (w. 444 H.) yang menulis kitab

at-Taisîr fî al-Qirâ'ât al-Sab' dan al-Muḥkam fî an-Nukat. Di abad ini pula lahir 'Ilm Amṣâl Al-Qur'ân yang disusun, antara lain, oleh Abû al-Ḥasan al-Mawardî (w. 450 H.).

Di abad VI Hijriah, 'Ulûm Al-Qur'ân banyak bermunculan yang ditulis oleh para sarjana abad itu. Misalnya, Abdurrahmân as-Suhailî (w. 581 H.) menulis kitab *Mubhamah Al-Qur'ân*, disusul oleh Ibn al-Jawzî (w. 597 H.) yang menulis kitab *Funûn al-Afnân fî 'Ajâ'ib Al-Qur'ân* dan kitab *al-Mujtaba' fî 'Ulûm at-Ta'alluq bi Al-Qur'ân* (masih dalam bentuk manus-krip).

Di abad VII Hijriah, 'Ulûm Al-Qur'ân terus berkembang dimulai dengan tersusun ilmu majâz Al-Qur'an dan ilmu qiraat Al-Qur'an. Di antara sarjana yang berkontribusi dalam pengembangan 'Ulûm Al-Qur'ân A'lâm ad-Dîn asy-Syakhawî (w. 643 H.), yang menyusun buku berjudul *Jamâl al-Qurrâ' wa Kamâl al-Iqra'*, Abû Syamah (w. 655 H) menyusun buku berjudul *al-Mursyîd al-Wajîz fî mâ Yata'allaq bi Al-Qur'ân*, dan Ibn 'Abd as-Salâm atau al-'Izz (w. 660 H) yang menulis buku berjudul *'Ilm Majâz Al-Qur'ân* dalam satu buku.

Di abad VIII Hijriah, muncul tulisan-tulisan baru dalam 'Ulûm Al-Qur'ân oleh para sarjana. Misal, Ibn Abî al-Isbâ' menulis *Badâi' Al-Qur'ân*, Ibn al-Qayyim (w. 752 H.) menulis *Aqsâm Al-Qur'ân*, Najm ad-Dîn at-Tûfî (w. 710 H.) menulis *Hujaj Al-Qur'ân*, Abû Ḥasan al-Mawardî (w. 450 H.) menyusun *Amṣâl Al-Qur'ân*, dan Badr ad-Dîn az-Zarkasyî (w. 794 H.) menyusun kitab *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân* yang di dalamnya memuat 47 macam Ulûm Al-Qur'ân.

3. Abad IX-XIII Hijriah

Kemudian seorang sarjana bernama Jalâl ad-Dîn al-Bulqinî (w. 824 H.) di abad IX menyusun kitab *Mawâqî' an-Nujûm min Mawâqî' an-Nujûm*. Menurut as-Suyûtî, al-Bulqinî dipandang sebagai sarjana yang memelopori penyusunan 'Ulûm Al-Qur'ân secara lengkap, karena di dalam kitabnya itu tercakup 50 cabang 'Ulûm Al-Qur'ân. Kemudian muncul seorang sarjana bernama Muhammad bin Sulaimân al-Kafiyajî (w. 879 H.) yang menyusun kitab *at-Tafsîr fî Qawâ'id at-Tafsîr*. Di tahun berikutnya muncul ulama bernama Muhammad al-Biqâ' (w. 885 H) yang menulis relevansi ayat dan surat Al-Qur'an, *Nazm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar*.

Selanjutnya, Jalâl ad-Dîn as-Suyûtî (w. 991 H.) menyusun kitab *at-Tahbîr fî 'Ulûm at-Tafsîr*. Kitab ini diselesaikan pada tahun 873 H. yang memuat 102 macam ilmu Al-Qur'an. Ada sebagian sarjana berpendapat bahwa karya tersebut dipandang sebuah karya yang paling lengkap dalam bidang 'Ulûm Al-Qur'ân. Namun, as-Suyûtî merasa tidak puas dengan

karyanya tersebut sehingga ia menyusun lagi sebuah kitab berjudul *al-Itqân fî ‘Ulûm Al-Qur’ân*. Kitab ini membahas sekitar 80 macam ilmu Al-Qur’ân secara padat dan sistematis sehingga menjadi rujukan bagi para peneliti dan penulis dalam karya-karya ini.

Setelah as-Suyûtî wafat, perkembangan penyusunan karya-karya dalam ‘Ulûm Al-Qur’ân seolah telah mencapai klimaksnya sehingga tidak tampak para sarjana yang memiliki kemampuan seperti dia. Hal ini dimungkinkan karena pengaruh sikap taklid yang melanda hampir ke seluruh belahan negeri-negeri Muslim. Kondisi kaum Muslim yang stagnan ini berlangsung sejak as-Suyûtî wafat hingga akhir abad XIII H. Memang ironis, kondisi stagnan aktifitas sarjana dalam mengembangkan ilmu agama tidak hanya terbatas pada ‘Ulûm Al-Qur’ân, melainkan berkembang pada ilmu-ilmu lain, seperti ilmu fikih, ilmu filsafat, ilmu alam, dan lain-lain.

Di penghujung abad XIII Hijriah, mulai muncul lagi masa kebangkitan para sarjana dalam usaha menyusun karya-karya dalam ‘Ulûm Al-Qur’ân. Kebangkitan (*an-nahḍah*) ini muncul bersamaan dengan semarak reformasi di Dunia Islam setelah kaum Muslim ‘bangun’ dari tidurnya. Di masa ini muncul sejumlah sarjana seperti Ṭâhir al-Jazairî (1268-1338 H) yang menyusun kitab *at-Tibyân li Ba’d al-Mabâhiṣ al-Muta’alliqah bi Al-Qur’ân*. Menyusul kemudian Jamâl ad-Dîn al-Qâsimî (w. 1332 H.) yang menulis kitab *Mahâsin at-Ta’wîl*, az-Zarqânî (1611-1688 H) yang menyusun kitab *Manâhil al-‘Irfân fî Ulûm Al-Qur’ân*, Ṭanṭawî al-Jauharî (1287-1357 M) yang menulis *al-Jawâhir fî Tafsîr Al-Qur’ân al-Karîm*, Muṣṭafâ Sâdiq ar-Râfi’î (1880-1937 M) yang menulis *I’jâz Al-Qur’ân*, as-Sayyid Quṭb (1906-1966 M) yang menulis *at-Taṣwîr al-Fannî fî Al-Qur’ân* dan *Fî Zilâl Al-Qur’ân*, Mâlik bin Nabî (1905-1973 M) yang menulis *al-Zawâhir al-Qur’âniyyah* dan Muhammad ‘Abdullâh Dirâz (1894-1958 M) yang menulis *an-Nabâ’ al-‘Azîm*.

4. Abad XIV Hijriah

Di permulaan abad XIV Hijriah muncul pula karya-karya lain yang kualitasnya tidak kalah dari karya-karya di abad sebelumnya. Misal, kitab *Tafsîr Al-Qur’ân al-Ḥakîm* yang ditulis oleh Muhammad Rasyîd Riḍâ (1865-1935 M), kitab *Nazarah Al-Qur’ân* yang ditulis oleh Muhammad al-Gazâlî (w. 1996 M), kitab *Mabâhiṣ fî ‘Ulûm Al-Qur’ân* ditulis oleh aṣ-Ṣubḥî Ṣâlih (l. 1953 M), al-*Manhaj al-Khalîd* yang ditulis oleh Muhammad al-Mubarak, *al-Tibyân fî ‘Ulûm Al-Qur’ân* yang ditulis oleh ‘Alî al-Sâbûnî (l. 1930 M), *Mabâhiṣ fî ‘Ulûm Al-Qur’ân* ditulis oleh Mannâ’ Khalîl al-Qaṭṭân, *al-Madkhal li Dirâsât Al-Qur’ân al-Karîm* yang ditulis oleh Muhammad Abû Syuhbah, *Dirâsât fî ‘Ulûm Al-Qur’ân* ditulis

oleh Muhammad Bakr Ismâ'îl, dan lain-lain. Di abad ini pula berkembang penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa asing.

Di abad XIV Hijriah muncul pula karya-karya bertujuan mengkritik karya 'Ulum Al-Qur'an, antara lain ditulis oleh Naşr Hâmid Abû Zayd. Ia menulis karya *Maḥûm al-Nas: fî Dirâsât 'Ulûm Al-Qur'ân, Isyâ-liyyat al-Qirâ'ah wa Aliyat al-Ta'wîl*, dan *Naqd al-Khiṭâb al-Dînî*. Abû Zayd, melalui karyanya, *Maḥûm an-Nas* melakukan kritik terhadap rancang bangun 'Ulûm Al-Qur'ân yang selama ini menjadi ilmu baku dan sakral. Kritik tersebut dijadikan sebagai langkah awal untuk membangun sebuah metodologi tafsir aktual di era kontemporer. (Abû Zayd, 2005) Menurut Abû Zayd (1997), Al-Qur'an dalam wilayahnya sebagai teks, memiliki dimensi tekstualitas. Metodologi yang digunakannya berupa pendekatan hermeneutik, terdiri dari dua langkah yang saling berdialektika. Pertama, menemukan kembali "makna asal" (*dalâlah al-aşliyyah*) dari teks dan sekaligus unsur budaya dengan menempatkannya di dalam konteks sosio-historis kemunculannya. Kedua, signifikansi (*magza*), mengontekstualisasikan makna historis teks tersebut ke dalam realitas sosial-budaya pembaca. Upaya klarifikasi berbagai bingkai sosio-kultural saat ini dan tujuan praktisnya mendorong dan mengarahkan berbagai penafsiran, sehingga dapat membedakan kandungan ideologis interpretasi dari makna orisinal historisnya. (Abû Zayd, 1993)

Tokoh, sekaligus kritikus 'Ulûm Al-Qur'an kontemporer lainnya Muhammad Shahrûr. Ia mengatakan, pemikiran Islam kontemporer memiliki problema, antara lain: (1) tidak ada metode penelitian ilmiah obyektif, terutama terkait dengan kajian naş (ayat-ayat al-Kitab) yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad; (2) kajian-kajian keislaman yang ada seringkali bertolak dari perspektif-perspektif lama yang dianggap telah mapan (*established*); tidak dimanfaatkan filsafat humaniora, karena kaum Muslim selama ini mencurigai pemikiran Yunani (Barat) sebagai keliru dan sesat; dan (4) tidak ada epistemologi Islam yang valid. Syahrûr membangun metodologinya dari sinergitas gagasan tokoh di antaranya teori semantik Abû 'Alî al-Fârisî, Ibn Jinnî, dan Abdul Qâdir al-Jurjânî. Di antara kontribusi Syahrûr dalam kajian Al-Qur'an: (1) pandangannya tentang tidak ada konsep sinonimitas (*al-tarâduf*) dalam bahasa, (2) penolakannya terhadap konsep nâsikh dan mansûkh (abrogasi) dalam Islam, dan (3) teori batas (*nazariyyah ḥudûdiyyah*), dan sebagainya. (Shahrûr, 2007)

Di Indonesia, aktivitas sarjana dalam menyusun buku-buku tentang 'Ulûm Al-Qur'ân cukup banyak. Karya-karya yang dapat diidentifikasi antara lain: *Pengantar 'Ulum Al-Qur'an* karya Masfuk Zuhdi, *Sejarah dan Ulum Al-Qur'an* karya Azyumardi Azra (ed.), *Mukjizat al-Qur'an*:

Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib, karya M. Quraish Shihab, *Pengantar Ilmu Tafsir* karya Rif'at Syauqi Nawawi, *Sejarah dan Pengantar Ulumul Qur'an* karya Teungku Hasbi Ash-Shiddiqi, dan lain-lain. Seiring dengan perkembangan akademik di perguruan tinggi di dunia Islam, karya-karya yang ditulis para sarjana Muslim semakin berkembang. Para pengajar yang berhomebase program studinya di Tafsir Hadis, misalnya, telah menghasilkan sejumlah karya dalam bidang 'Ulum Al-Qur'an. Misal, *I'jaz al-Qur'an dan Metodologi Tafsir* karya Sa'id Agil Husein al-Munawwar, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* karya Taufik Adnan Amal, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* karya Nashruddin Baidan, *'Ulum al-Qur'an* karya Nasaruddin 'Umar, *al-Qur'an Kitab Sastera Terbesar* karya Nur Kholis Setiawan, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* karya Sahiron Syamsuddin. Penulis-penulis lain, seperti Ulil Abshar-Abdalla, Abd Moqsith Ghazali dan Luthfi Assyaukanie menulis buku *Metodologi Studi al-Qur'an*.

Selanjutnya, rangkaian perkembangan 'Ulûm Al-Qur'ân tersebut dapat diringkas dalam time-line 1

Time-line 1. Proses Perkembangan 'Ulûm Al-Qur'ân

- Abad I Hijriah
 - Di awal sejarah Islam belum ada 'Ulûm Al-Qur'ân sebagai disiplin ilmu
 - Setiap ada perselisihan antarpara sahabat tentang Al-Qur'an ditanyakan langsung kepada Nabi saw.
 - Pemeliharaan 'Ulûm Al-Qur'ân sebatas periwayatan
- Abad II Hijriah
 - Di masa perkembangan 'Ulûm Al-Qur'ân, muncul usaha pembukuan Ilmu Tafsir sebagai induk 'Ulûm Al-Qur'ân
- Abad III Hijriah
 - Lahir ilmu-ilmu Al-Qur'an yang berdiri sendiri (parsial)
 - Sebagian sarjana menyusun kitab *al-Hawî fî 'Ulûm Al-Qur'ân* (Ibn al-Marzuban (w. 309 H)
- Abad IV Hijriah
 - Lahir ilmu-ilmu Al-Qur'an yang berdiri sendiri (parsial)
 - Sebagian sarjana telah menyusun 'Ulûm Al-Qur'ân:
 - Ibn Qâsim al-Anbarî menyusun kitab *'Ajâib 'Ulûm Al-Qur'ân*
 - 'Alî a-Adwafî menyusun kitab *al-Istignâ fî 'Ulûm Al-Qur'ân*
- Abad V Hijriah
 - Lahir ilmu-ilmu Al-Qur'an yang berdiri sendiri (parsial)
 - Sebagian sarjana menyusun kitab 'Ulûm Al-Qur'ân, Ibn Sa'id al-Khûfî menyusun kitab *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân* berjumlah 30 jilid

- Abad VI Hijriah
 - Lahir ilmu-ilmu Al-Qur'an yang berdiri sendiri (parsial).
 - Ada sebagian sarjana yang telah menulis 'Ulûm Al-Qur'ân dalam satu buku, di antaranya Ibn al-Jauzî menulis kitab *al-Mujtaba' fî 'Ulûm at-Ta'alluq bi Al-Qur'ân* (manuskrip)
- Abad VII Hijriah
 - Lahir ilmu-ilmu Al-Qur'an yang berdiri sendiri (parsial)
 - Ada sebagian sarjana yang telah menulis 'Ulûm Al-Qur'ân, di antaranya Abû Syamah menyusun buku berjudul *al-Mursyîd al-Wajîz fî mâ Yata'allaq bi al-Qur'ân*
- Abad VIII Hijriah
 - Ada sebagian sarjana yang telah menulis 'Ulûm Al-Qur'ân dalam satu buku
 - Ada sebagian sarjana yang telah menulis 'Ulûm Al-Qur'ân, di antaranya az-Zarkasyî menyusun kitab *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân* yang di dalamnya memuat 47 macam Ulûm Al-Qur'ân.
- Abad IX-XIII Hijriah
 - Lahir 'Ulûm Al-Qur'ân sebagai disiplin ilmu
 - Mulai banyak sarjana menulis 'Ulûm Al-Qur'ân, diantaranya:
 - Al-Bulqinî di abad IX menyusun kitab *Mawâqî' an-Nujûm min Mawâqî' an-Nujûm*. mencakup 50 cabang 'Ulûm Al-Qur'ân
 - As-Suyûtî menyusun kitab *at-Tahbîr fî 'Ulûm at-Tafsîr* yang memuat 102 macam ilmu Al-Qur'an
 - As-Suyûtî menulis *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân* yang mencakup sekitar 80 macam ilmu Al-Qur'an secara padat dan sistematis
 - Akhir abad XIII Hijriah muncul masa kebangkitan penulisan karya dalam 'Ulûm Al-Qur'ân:
 - Tâhir al-Jazairî menyusun kitab *at-Tibyân li Ba'd al-Mabâhiş al-Muta'alliqah bi Al-Qur'ân*. Al-Qâsimî menulis kitab *Mahâsin at-Ta'wîl*
 - Az-Zarqânî menyusun kitab *Manâhil al-'Irfân fî Ulûm Al-Qur'ân*
- Abad XIV Hijriah
 - Perkembangan 'Ulûm Al-Qur'ân yang lebih variatif
 - Banyak karya ditulis dalam bidang 'Ulûm Al-Qur'ân, di antaranya:
 - Aş-Şubhî Sâlih menulis kitab *Mabâhiş fî 'Ulûm Al-Qur'ân*
 - 'Alî aş-Sâbûnî menulis *al-Tibyân fî 'Ulûm Al-Qur'an*
 - Mannâ' Khalîl al-Qaţţân menulis *Mabâhiş fî 'Ulûm Al-Qur'ân*
 - Abû Syuhbah menulis *al-Madkhal li Dirâsât Al-Qur'ân al-Karîm*
 - Muhammad Bakr Ismâ'îl menulis *Dirâsât fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, dan lain-lain
 - Abû Zaid menulis *Mathûm al-Naş: fî Dirâsât 'Ulûm Al-Qur'ân*

Berdasarkan sejarah perkembangan ‘Ulum Al-Qur’an tersebut, kajian-kajian ‘Ulum Al-Qur’an yang digagas para sarjana dalam setiap masa dapat dipetakan berdasarkan dua tema besar. Pertama, kajian yang membahas secara komprehensif semua cakupan topik dan tema ‘Ulum Al-Qur’an secara sistematis dapat dilihat dalam tabel 1.

Tabel 1. Pengelompokan Kajian ‘Ulum Al-Qur’an membahas secara menyeluruh semua cakupan tema-tema ‘Ulum Al-Qur’an

Judul Buku	Penulis
<i>At-Tibyân fî ‘Ulûm Al-Qur’ân</i>	Ṭāhir al-Jazāirî
<i>Al-Qur’an wa al-‘Ulûm al-‘Aşriyyah</i> dan <i>Mahâsin at-Ta’wîl</i>	Jamâl al-Dîn al-Qâsimî
<i>Manhaj al-Furqân fî ‘Ulûm al-Qur’ân</i>	Muhammad ‘Ali Salâmah
<i>al-Fawz al-Kabîr fî Uşûl at-Tafsîr</i>	Imam al-Dahlawi
<i>Manâhi al-‘Irfân fî Ulûm al-Qur’ân</i>	Muhammad Abdul ‘Azîm az-Zarqânî
<i>Muzakkirât ‘Ulûm al-Qur’ân</i>	Syaikh Ahmad ‘Ali
<i>Mabâhis fî ‘Ulûm al-Qur’ân</i>	Subhî Al-Şâlih
<i>Mabâhis fî ‘Ulûm al-Qur’ân</i>	Mannâ Khalîl al-Qattân
<i>Al-Tamhîd fî ‘Ulûm al-Qur’ân</i>	Muhammad Hâdi Ma’rifah
<i>At-Tibyân fî ‘Ulûm al-Qur’ân</i>	Muhammad Ali aş-Şâbûni
<i>Al-Bayân fî Mabâhis min ‘Ulûm al-Qur’ân</i>	Abdul Wahhâb Abdul Majîd Ghizlân
<i>Al-Madkhal li Dirâsat al-Qur’ân</i>	Muhammad Abû Syuhbah
<i>Madkhal ilâ Al-Qur’ân al-Karîm</i>	Muhammad ‘Abid al-Jâbirî
<i>al-Mu’jam al-Mufahras li Alfâz al-Qur’ân al-Karîm</i>	Muhammad Fu’ad ‘Abd al-Bâqî
<i>Maḥûm al-Naş: Dirâsat fî ‘Ulûm al-Qur’ân Isykâliyyat al-Qirâ’ah wa Aliyat al-Ta’wîl, dan Naqd al-Khiṭâb al-Dînî</i>	Nâşr Ḥâmid Abû Zayd
<i>Uşûl al-Tafsîr wa Qawâ’iduhu</i>	Khâlîd ‘Abd al-Rahmân al-‘Akk
<i>Al-Qawâ’id al-Asasiyyah fî ‘Ulûm al-Qur’ân, dan Zubdat al-Itqân</i>	Sayyid Muhammad ‘Alwi al-Makkî
<i>Itqân al-Burhan fî ‘Ulûm al-Qur’ân</i>	Faḍl Ḥassan ‘Abbâs
<i>At-Taşwîr al-Fannî fî al-Qur’ân</i>	Sayyid Quṭb
<i>Al-Kalimât</i>	Badî‘ al-Zamân Sa’id Mirza al-Nursî

Kedua, kajian yang memokuskan pada satu bidang ‘Ulum Al-Qur’an sebagaimana dalam tabel 2.

Tabel 2. Pengelompokan Kajian ‘Ulum Al-Qur’an yang memfokuskan pada satu bidang ‘Ulum Al-Qur’an

Judul Buku	Penulis
<i>Tarjamah Ma’ân al-Qur’ân</i>	Muhammad Muṣṭafâ Al-Marâgî
Masalah <i>Tarjamah al-Qur’ân</i>	Muṣṭafa Sabri
<i>al-Asas Fi Qawâ'id al-Ma'rifat wa Dawabit al-Fahm li al-Nuṣṣ</i>	Sa'id Hawwa
<i>Qaṣaṣ al-Qur’ân</i>	Ahmad al-Syirbasyî
<i>Al-Qiṣṣah fî al-Qur’ân al-Karîm</i>	Muhammad Sayyid Tanṭâwî
<i>Al-Syi'r al-Jâhili</i>	Tâhâ Ḥusayn
<i>Târîkh Al-Qur’ân</i>	Muhammad Hâdi Ma'rifat
<i>Târîkh Al-Qur’ân: Difâ' Didda Hajamat al-Istisyraq</i>	Abdus Ṣabâr Syâhin
<i>An-Naba' al-Azîm: Nazarah Jadîdah fî al-Qur’ân, Madkhal Ilâ al-Qur’ân</i>	Muhammad Abdullah Darrâz
<i>Kayfa Nata'amal Ma'a al-Qur’ân, dan Nazarat fî al-Qur’ân;</i>	Muhammad al-Gazali
<i>Al-Waḥdah al-Mauḍû'iyah fî al-Qur’ân al-Karîm</i>	Muhammad Mahmûd Ḥijâzî
<i>Manâhij Tajdîd fî an-Nahw wa al-Balâghah wa at-Tafsîr wa al-Adab</i>	Amîn al-Khûlî
<i>Al-Zâhirah al-Qur’âniyyah</i>	Mâlik bin Nabi
<i>Asbâb al-Nuzûl</i>	Bassam al-Jamâl
<i>Al-Naṣ al-Muassis wa Muḡtamâ'uh</i>	Khalîl Abdul Karîm
<i>Al-Kitâb wa al-Qur’ân; Qirâ'ah Mu'âsirah</i>	Muhammad Syahrûr

C. ‘Ulûm Al-Qur’ân sebagai Disiplin Ilmu

Para sarjana berbeda pendapat tentang kapan ‘Ulûm Al-Qur’ân sebagai sebuah disiplin ilmu itu lahir? Menurut sebagian pendapat ‘Ulûm Al-Qur’ân itu lahir di abad VI Hijriah, karena di abad ini mulai disusun sebuah karya yang menggunakan istilah ‘Ulûm Al-Qur’ân seperti karya Abû Faraj ibn al-Jauzî yang menulis kitab *Funûn al-Afnân fî ‘Ajâ'ib Al-Qur’ân* dan kitab *al-Mujtaba' fî ‘Ulûm at-Ta'alluq bi Al-Qur’ân*. Pendapat lain mengatakan bahwa Ulûm Al-Qur’ân lahir di permulaan abad V Hijriah dengan kemunculan karya terbesar al-Khûfî berjudul *al-Burhân fî ‘Ulûm Al-Qur’ân*. Pendapat ini, antara lain, dikemukakan oleh az-Zarqânî. Sementara itu, aṣ-Ṣubḥi Ṣâlih berpendapat bahwa ‘Ulûm Al-Qur’ân lahir sejak abad III Hijriah dengan kemunculan karya Ibn al-Marzuban, kitab *al-Ḥawî fî ‘Ulûm Al-Qur’ân*.

Mengomentari berbagai pendapat tersebut, Abdul Jalal tampak mendukung pandangan pertama. Pendapat yang mengatakan bahwa ke-

munculan ‘Ulûm Al-Qur’ân di abad III Hijriah atau di abad V Hijriah dengan mendasarkan pada kitab *al-Burhân fî ‘Ulûm Al-Qur’ân* karya al-Khûfî hanyalah kitab tafsir Al-Qur’an. Karya tersebut, walaupun di dalamnya dibicarakan tentang ‘Ilm Asbâb an-Nuzûl, ‘Ilm I’râb Al-Qur’ân, ‘Ilm at-Tafsîr, dan sebagainya, tetapi sistem pembicaraannya bersifat parsial dan berulang-ulang, belum mengelompokkan satu masalah dalam satu tema atau pasal tersendiri. Karya tersebut dapat dikatakan kitab tafsir yang menjelaskan cabang-cabang dari ‘Ulûm Al-Qur’ân yang diterangkan secara parsial.

Berdasarkan berbagai pendapat tersebut dapat ditegaskan, embrio ‘Ulûm Al-Qur’ân sudah ada sejak abad III Hijriah dengan kemunculan *al-Hawî fî ‘Ulûm Al-Qur’ân* karya Ibn al-Marzuban, dilanjutkan di abad V Hijriah dengan kemunculan *al-Burhân fî ‘Ulûm Al-Qur’ân* karya al-Khûfî, kemudian dikembangkan oleh ibn al-Jauzî dengan karyanya berjudul *Funûn al-Afnân* di abad VI Hijriah, dikembangkan lagi oleh az-Zarkasyî dengan karyanya berjudul *al-Burhân fî ‘Ulûm Al-Qur’ân*, dan disempurnakan oleh as-Suyûtî dengan karyanya *al-Itqân fî ‘Ulûm Al-Qur’ân*, dan seterusnya hingga karya-karya lainnya sebagaimana yang berkembang sekarang. Namun, perlu dicatat bahwa jika yang dimaksud kelahiran ‘Ulûm Al-Qur’ân yang sudah sistematis, ilmiah, dan integratif (*mudawwan*), ilmu tersebut baru muncul di abad VII Hijriah. Ulûm Al-Qur’ân yang lahir di abad III H. dan V Hijriah merupakan ‘Ulûm yang parsial (*izâfî*). Hal ini sesuai dengan pernyataan as-Suyûtî dalam pendahuluan kitab *al-Itqân* bahwa ‘Ulûm Al-Qur’ân dimulai di tangannya dan disempurnakan di tangannya pula.

‘Ulûm Al-Qur’ân sebagai disiplin ilmu dapat dipahami dalam tiga konsep. Pertama, sebagai pengetahuan sebagaimana telah dijelaskan. Kedua, sebagai proses atau aktivitas. ‘Ulûm Al-Qur’ân dalam konteks ini merupakan hasil (produk) dari aktivitas yang dilakukan para sarjana dalam mengkaji Al-Qur’an. Makna ini sama dengan pemahaman Charles Singer tentang ilmu, “*science is the process which makes knowledge*”. (Max Black, 1976). Ketiga, sebagai metode. Ilmu sebagai aktivitas manusia memerlukan metode dalam operasionalnya. Ilmu, meminjam ungkapan Titus, sebuah metode untuk memperoleh pengetahuan yang objektif dan dapat diverifikasi kebenarannya, “... *a methode of obtaining knowledge that is objective and verifiable*”. (Titus, 1964).

Berdasarkan ketiga konsep tersebut, ‘Ulûm Al-Qur’ân sebagai sebuah disiplin ilmu merupakan sebuah proses yang harus diwujudkan dalam sejumlah kajian dan penelitian. Ia membutuhkan prosedur yang menuntut metode ilmiah. Ia dituntut pula menghasilkan produk berupa pengetahuan sistematis.

D. Ruang Lingkup Pembahasan

Disiplin ‘Ulûm Al-Qur’ân sebagaimana telah dijelaskan memiliki cakupan ilmu yang luas, baik yang berkaitan dengan ilmu agama dan bahasa maupun ilmu-ilmu lainnya. Inilah alasan As-Suyûtî memperluas cakupan ‘Ulûm Al-Qur’ân meliputi Ilmu Astronomi, Biologi, Ilmu Farmasi, Ilmu Filsafat, dan lain-lain sebagai bagian dari ‘Ulûm Al-Qur’ân. Mengutip pendapat Ibn ‘Arabî bahwa ‘Ulûm Al-Qur’ân terdiri dari 77450 cabag ilmu. Hal ini didasarkan pada perhitungan, jika jumlah kalimat yang ada dalam Al-Qur’an dikalikan empat, sebab setiap kalimat mengandung makna zahir dan makna batin, terbatas dan tidak terbatas. Ini pun baru dilihat dari segi kosa katanya saja, sebab jika dilihat dari segi hubungan antara kalimatnya, jumlahnya tidak terhitung. Di samping itu, as-Suyûtî mendasarkan pendapatnya itu pada fungsi Al-Qur’an sebagai petunjuk (hudan). Petunjuk Al-Quran tidak terbatas untuk kehidupan akhirat saja, melainkan petunjuk untuk kehidupan di dunia dalam berbagai aspeknya.

Para pemikir dan penafsir Muslim merasa perlu menggunakan ilmu-ilmu yang dianggap ‘sekuler’, seperti kosmologi, astronomi, botani, kedokteran, sosiologi, antropologi, dan sebagainya dalam menafsirkan Al-Qur’an. ‘Abduh mengatakan, tidak mungkin seseorang dapat menafsirkan Al-Qur’an surat al-Baqarah/2:212 (berbicara masalah sosial kemasyarakatan) sedangkan ia tidak mengetahui sosiologi (ilmu tentang manusia), bagaimana mereka bersatu, bagaimana mereka berpecah, apa arti persatuan yang mereka miliki, dan sebagainya. (až-Zahabî, t.t.). Itulah sebabnya di era modern, ketika ilmu semakin berkembang, ruang lingkup ‘Ulûm Al-Qur’ân dapat mencakup ilmu ekonomi, psikologi, sosiologi, antropologi, embriologi, ilmu pemerintahan, ilmu filsafat, ilmu politik, sains, dan sebagainya.

E. Manfaat Mempelajari Ulum Al-Qur’an

Setiap mempelajari ilmu, apa pun jenis ilmunya, dapat diperoleh manfaat darinya. Demikian pula dengan kaum Muslim yang memiliki *concern* terhadap ‘Ulûm Al-Qur’ân memiliki pengetahuan yang luas tentang Al-Qur’an, mulai dari sejarah hingga isi yang terkandung di dalamnya. Manfaat mempelajari Ulum Al-Qur’an, antara lain:

1. Dapat memahami kandungan Al-Qur’an. Al-Qur’an merupakan petunjuk bagi manusia dalam seluruh aspek kehidupan. Upaya memahami petunjuk diperlukan seperangkat pengetahuan, antara lain ‘Ulûm Al-Qur’ân.

2. Dapat mengetahui kaum Muslim yang memiliki *concern* terhadap kitab sucinya, memelihara, menafsirkan dan mengambil hukum-hukum dari Al-Qur'an. Mereka telah melahirkan cara (metode), pendekatan dan nuansa yang digunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Pengembangan kajian dan penafsiran Al-Qur'an ini selanjutnya dapat menginspirasi kemunculan berbagai disiplin ilmu yang bermanfaat untuk kehidupan manusia. Di era industri 4.0 ilmu-ilmu seperti matematika, fisika, kimia, biologi, ekonomi, psikologi, sosiologi, antropologi, embriologi, pemerintahan, filsafat, politik, dan lain-lain, berkembang karena ada dialektika yang dibangun dengan berlandaskan pada Al-Qur'an.
3. Dapat mengetahui berbagai persyaratan dalam memahami dan menafsirkan Al-Qur'an. Upaya memahami maksud Tuhan dalam Al-Qur'an sesuai dengan kemampuan manusia ternyata tidak mudah jika persyaratannya tidak dimiliki, antara lain, 'Ulûm Al-Qur'ân.

Merujuk pada manfaat mempelajari 'Ulûm Al-Qur'ân, dapat dikatakan 'Ulûm Al-Qur'ân merupakan anak kunci bagi penafsir dalam memahami Al-Qur'an. Mannâ' Khalîl al-Qaṭṭân menyebut 'Ulûm Al-Qur'ân sebagai *'usus at-tafsîr* (prinsip-prinsip penafsiran), karena dapat dijadikan landasan dalam menggali dan menjelaskan kandungan Al-Qur'an. Ini berbeda dengan sebagian kalangan yang menganggap Ilmu Tafsir sebagai bagian dari 'Ulûm Al-Qur'an, padahal 'Ulûm Al-Qur'an justeru sebagai pianti dalam penafsiran Al-Qur'an.

F. Metode Mempelajari 'Ulûm Al-Qur'ân

'Ulûm Al-Qur'ân telah dijelaskan ada yang bermakna parsial dan integratif. Kedua macam 'Ulûm Al-Qur'ân tersebut berbeda-beda dalam metode yang digunakannya. 'Ulûm Al-Qur'ân yang bermakna parsial menggunakan metode deskriptif (*aṭ-ṭarîqah al-wasfiyyah*). Metode deskriptif ini digunakan dalam 'Ulûm Al-Qur'ân dengan cara memberikan penjelasan yang mendalam tentang bagian-bagian Al-Qur'an yang mengandung aspek-aspek 'Ulûm Al-Qur'ân. Misalnya, seseorang yang membahas perumpamaan-perumpamaan (*amsâḥ*) dalam Al-Qur'an, berarti ia membicarakan seluruh perumpamaan yang dibuat Allah swt. dalam Al-Qur'an kemudian dijelaskan aspek-aspek perumpamaan tersebut dan macam-macamnya secara detail. Demikian juga dengan ilmu-ilmu Al-Qur'an lainnya, seperti 'Ilm I'jâz Al-Qur'ân, 'Ilm al-Munâsabah Al-Qur'ân, dan sebagainya.

Seiring dengan pertumbuhan dan perkembangan 'Ulûm Al-Qur'ân lainnya, muncul pula metode lain seperti metode deduksi (*ṭarîqah qiyâ-*

siyyah) setelah ‘Ulûm Al-Qur’ân tersebut terintegrasi (*al-mudawwan*) dan menjadi ilmu yang sistematis. Metode ini dalam aplikasinya membahas hal-hal khusus terlebih dahulu kemudian digabungkan menjadi satu dan selanjutnya membahas hal-hal umum. Hal ini didasarkan pada fakta bahwa kemunculan ‘Ulûm Al-Qur’ân secara sistematis diawali oleh ‘Ulûm Al-Qur’ân secara parsial. Di samping itu, para sarjana juga mengembangkan metode komparatif (*taṭrîqah taqâbuliyyah*), yaitu mengomparasikan satu aspek dengan aspek lain, riwayat satu dengan riwayat lain dan pendapat sarjana dengan pendapat sarjana lainnya.

Perkembangan selanjutnya menunjukkan bahwa metode dalam ‘Ulûm Al-Qur’ân semakin dinamis. Para sarjana telah melakukan pemikiran-pemikiran kreatif-inovatif sehingga melahirkan metode kritis, terutama dalam karya-karya tafsir kontemporer. Tokoh-tokoh yang *concern* dalam bidang ini, antara lain, Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Muhammad Syahrur, Abû Zaid, dan lain-lain. □

Rangkuman

1. ‘Ulûm Al-Qur’ân dapat dikelompokkan dua bagian, ‘Ulûm Al-Qur’ân bermakna *izâfî* (parsial) dan *mudawwan* (terintegrasi). ‘Ulûm Al-Qur’ân yang bermakna *izâfî* (*laqabî*) meliputi semua ilmu yang digali dalam Al-Qur’ân yang berdiri sendiri membahas satu segi tertentu dari Al-Qur’ân. Sementara itu, ‘Ulûm Al-Qur’ân bermakna *mudawwan* (*fann*) merupakan nama suatu disiplin ilmu tertentu (*fann mudawwan*) dari pembahasan ilmu-ilmu Al-Qur’ân bermakna parsial yang telah terintegrasi dan sistematika tertentu.
2. ‘Ulûm Al-Qur’ân dilihat dari sejarahnya dibagi menjadi 10 periode. Pertama, abad I Hijriah, permulaan kelahiran Islam, masa Nabi Muhammad saw. dan sahabat r.a. Di masa ini istilah ‘Ulûm Al-Qur’ân sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri belum dikenal. Para sahabat pada umumnya memiliki kemampuan memahami Al-Qur’ân dengan baik. Jika mereka menemukan kesulitan dalam memahami ayat-ayat tertentu, dapat menanyakan langsung kepada Nabi Muhammad saw. Kemampuan mereka dalam menulis pun relatif sedikit, bahkan ketika itu ada larangan dari Nabi Muhammad saw. untuk menulis selain Al-Qur’ân. Di masa ini Uṣmân bin ‘Affân r.a., menginisiasi penyalinan mushaf induk dalam rangka penyeragaman bacaan Al-Qur’ân. Ia dipandang sebagai peletak pertama ‘Ilmu Rasm Al-Qur’ân. ‘Alî bin Abî Tâlib r.a. yang menginisiasi perubahan-perubahan bacaan akhir kalimat-kalimat (i’râb) dalam Al-Qur’ân disebut sebagai perintis kelahiran ‘*Ilm an-Nahwi* dan ‘*Ilm I’râb Al-Qur’ân*. Di abad II Hijriah,

para sarjana memprioritaskan pembukuan Ilmu Tafsir sebagai induk 'Ulûm Al-Qur'ân. Perkembangan tafsir sejak usaha penyusunan kitab tafsir Al-Qur'an hingga kini memperlihatkan kecenderungan menafsirkan Al-Qur'an pada pola *at-tafsîr bi ar-riwâyah* dan pola *at-tafsîr bi ad-dirâyah (ar-ra'yi)*. Di abad III Hijriah, lahir berbagai ilmu seperti 'Ilm Asbâb an-Nuzûl, 'Ilm an-Nâsikh wa al-Mansûkh, 'Ilm al-Makî wa al-Madanî, dan lain-lain. Muncul pula kitab *al-Hawî fî 'Ulûm Al-Qur'â* karya Muhammad bin Khalâf ibn al-Marzuban. Di abad IV Hijriah, mulai disusun 'Ilm Garîb Al-Qur'ân, kitab *'Ajâib 'Ulûm Al-Qur'ân, al-Mukhtazan fî 'Ulûm Al-Qur'ân, Nukat al-Qur'ân ad-Dillâh 'an Ikhtilâf al-Anâm*, dan *al-Istignâ fî 'Ulûm Al-Qur'ân*. Di abad V Hijriah, muncul karya-karya seperti kitab *I'râb Al-Qur'ân dan kitab al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân* kitab *at-Taisîr fî al-Qirâ'ât al-Sab' dan al-Muḥkam fî an-Nukat*, dan 'Ilm Amsâl Al-Qur'ân. Di abad VI Hijriah, 'Ulûm Al-Qur'ân banyak ber-munculan yang ditulis oleh para sarjana abad itu. Misal, kitab *Funûn al-Afnân fî 'Ajâ'ib Al-Qur'ân* dan kitab *al-Mujtaba' fî 'Ulûm at-Ta'alluq bi Al-Qur'ân*. Di abad VII Hijriah, 'Ulûm Al-Qur'ân terus berkembang dimulai dengan tersusun ilmu majâz Al-Qur'an dan ilmu qiraat Al-Qur'an. Misal, *Jamâl al-Qurrâ' wa Kamâl al-Iqra'*, *al-Mursyîd al-Wajîz fî mâ Yata'allaq bi al-Qur'ân*, dan *'Ilm Majâz Al-Qur'an*. Di abad VIII Hijriah, muncul tulisan-tulisan baru dalam 'Ulûm Al-Qur'ân oleh para sarjana. Misal, *Badâ'i Al-Qur'ân, Aqsâm Al-Qur'ân, Hujaj Al-Qur'ân, Amsâl Al-Qur'ân*, kitab *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, kitab *Mawâqî' an-Nujûm min Mawâqî' an-Nujûm*, kitab *at-Tafsîr fî Qawâ'id at-Tafsîr, Naẓm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar*, kitab *at-Tahbîr fî 'Ulûm at-Tafsîr. al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*. Setelah as-Suyûtî wafat, perkembangan penyusunan karya-karya dalam 'Ulûm Al-Qur'ân mengalami stagnasi. Di penghujung abad XIII Hijriah mulai muncul masa kebangkitan para sarjana dalam usaha menyusun karya-karya dalam 'Ulûm Al-Qur'ân. Karya-karya dalam 'Ulûm Al-Qur'ân di masa ini antara lain kitab *at-Tibyân li Ba'd al-Mabâhiṣ al-Muta'alliqah bi Al-Qur'ân*, *Mahâsin at-Ta'wîl, Manâhil al-'Irfân fî Ulûm Al-Qur'ân, al-Jawâhir fî Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm, I'jâz Al-Qur'ân*, dan lain-lain. Di abad XIV Hijriah muncul karya-karya dalam 'Ulûm Al-Qur'ân, di antara-ranya *Tafsîr Al-Qur'ân al-Hakîm, Nazarâh Al-Qur'ân, Mabâhiṣ fî 'Ulûm Al-Qur'ân, al-Tibyân fî 'Ulûm Al-Qur'an, Mabâhiṣ fî 'Ulûm Al-Qur'ân, al-Madkhal li Dirâsât Al-Qur'ân al-Karîm Dirâsât fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, dan lain-lain. Di Indonesia, aktivitas sarjana dalam menyusun buku-buku yang berkaitan dengan 'Ulûm Al-Qur'ân cukup banyak. Misal, *Pengantar 'Ulum Al-Qur'an, Sejarah dan Ulum Al-Qur'an, Pengantar Ilmu*

Tafsir, Sejarah dan Pengantar Ulumul Qur'an, dan lain-lain. Di masa ini muncul pula karya-karya bertujuan mengkritik karya 'Ulum Al-Qur'an, antara lain ditulis oleh Naṣr Ḥamid Abū Zaid. Ia menulis sebuah karya berjudul *Maḥūm al-Nas: fī Dirāsāt 'Ulūm Al-Qur'ān*.

3. Embrio 'Ulūm Al-Qur'ān sudah ada sejak abad III Hijriah dengan kemunculan *al-Ḥawī fī 'Ulūm Al-Qur'ān* karya Ibn al-Marzuban, dilanjutkan di abad V Hijriah. dengan kemunculan *al-Burhān fī 'Ulūm Al-Qur'ān* karya al-Khūfī, kemudian dikembangkan oleh Ibn al-Jauzī dengan karyanya berjudul *Funūn al-Afnān* di abad VI Hijriah, dikembangkan lagi oleh az-Zarkasyī dengan karyanya berjudul *al-Burhān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, dan disempurnakan oleh as-Suyūṭī dengan karyanya *al-Itqān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, dan seterusnya hingga karya-karya lainnya sebagaimana yang berkembang sekarang. Namun, jika yang dimaksud kelahiran 'Ulūm Al-Qur'ān yang sudah sistematis, ilmiah, dan integratif (*al-mudawwan*), ilmu tersebut baru muncul di abad VII Hijriah. Ulūm Al-Qur'ān yang lahir di abad III Hijriah dan V Hijriah merupakan 'Ulūm yang parsial (*iẓāfī*). Hal ini sesuai dengan pernyataan as-Suyūṭī dalam pendahuluan kitab *al-Itqān* bahwa 'Ulūm Al-Qur'ān dimulai di tangannya dan disempurnakan di tangannya pula.
4. Manfaat mempelajari 'Ulūm Al-Qur'ān: (a) dapat memahami kandungan Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia dalam seluruh aspek kehidupan; (b) dapat mengetahui kaum Muslim yang memiliki *concern* terhadap kitab sucinya, memelihara, menafsirkan dan mengambil hukum-hukum dari Al-Qur'an; (c) dapat mengetahui berbagai persyaratan dalam menafsirkan Al-Qur'an. 'Ulūm Al-Qur'ān merupakan anak kunci bagi penafsir dalam memahami Al-Qur'an.
5. Disiplin 'Ulūm Al-Qur'ān mencakup kajian ilmu yang sangat luas, yaitu: Astronomi, Biologi, Ilmu Farmasi, Ilmu Filsafat, ekonomi, psikologi, sosiologi, antropologi, embriologi, pemerintahan, filsafat, politik, sains, dan lain-lain, di samping ilmu bahasa, sastra, dan lain-lain.
6. Metode 'Ulūm Al-Qur'ān terdiri dari metode dekriptif, metode deduksi, metode komparatif, dan metode kritis. 'Ulūm Al-Qur'ān bermakna parsial menggunakan metode deskriptif. Cara kerja metode deskriptif ini menjelaskan secara mendalam tentang bagian-bagian Al-Qur'an yang mengandung aspek-aspek 'Ulūm Al-Qur'ān. Metode deduksi digunakan setelah 'Ulūm Al-Qur'ān terintegrasi dan menjadi ilmu yang sistematis. Aplikasi metode ini membahas hal-hal khusus terlebih dahulu kemudian digabungkan menjadi satu dan selanjutnya membahas hal-hal umum tentang Al-Qur'an. Cara kerja metode komparatif mengomparasikan satu aspek dengan aspek lain, riwayat satu dengan riwayat lain, dan pendapat sarjana dengan pendapat sarjana

lainnya. Sementara itu, metode kritis digunakan untuk mengkaji secara mendalam ‘Ulûm Al-Qur’ân dengan menjelaskan kelebihan dan kekurangannya secara kritis.

Latihan-latihan

Jawablah pertanyaan-pertanyaan berikut secara detail. Jawaban setiap pertanyaan dapat diselesaikan melalui kertas kerja (worksheet) Anda!

1. Jelaskan perbedaan ‘Ulûm Al-Qur’ân parsial dan integratif dengan mengutip minimal tiga pendapat sarjana Al-Qur’an!
2. Deskripsikan sejarah Perkembangan ‘Ulûm Al-Qur’ân dan catat aspek-aspek menonjol dari setiap periode!
3. Mengapa ‘Ulûm Al-Qur’ân disebut sebagai disiplin ilmu dan kemukakan pula indikator-indikatornya!
4. Jelaskan ruang lingkup pembahasan ‘Ulûm Al-Qur’ân dengan mengacu pada pandangan para sarjana Al-Qur’an!
5. Jelaskan manfaat mempelajari ‘Ulûm Al-Qur’ân dalam berbagai aspek!
6. Jelaskan metode mempelajari ‘Ulûm Al-Qur’ân dan berikan contoh dengan mengacu pada pandangan para sarjana Al-Qur’an!

Tugas

Anda diminta untuk mencari bahan-bahan bacaan yang berkaitan dengan Ulum Al-Qur’an; sejarah, ruang lingkup dan metodenya, untuk melengkapi tugas Anda: (1) bahan bacaan diambil dari jurnal nasional dan internasional minimal tiga jurnal, (2) bahan bacaan ditelaah, dan (3) disusun rangkuman minimal dua halaman. Tugas tersebut dikirimkan ke email dosen dan tidak melebihi batas satu minggu sejak tugas disampaikan.

BAB II

KESEJARAHAAN AL-QUR'AN

Indikator Pembelajaran

Mahasiswa dapat:

1. Mendeskripsikan Jazirah Arab sebelum Pewahyuan Al-Qur'ân
 2. Mendeskripsikan Al-Qur'an dalam Sketsa Kehidupan Nabi Muhammad saw
 3. Menjelaskan Proses Pewahyuan Al-Qur'an di Kalangan Sarjana Klasik dan Kontemporer
-

A. Jazirah Arab sebelum Pewahyuan Al-Qur'an

Jauh sebelum pewahyuan Al-Qur'an, Jazirah Arab telah mengenal berbagai kepercayaan dan agama. Bentuk-bentuk kepercayaan agama yang berkembang di kalangan bangsa Arab itu meliputi: Yudaisme (Yahudi), Nasrani (Kristen), Zoroastrisme (Majusi), agama masyarakat Makkah (Paganisme, Politeisme). Philip K. Hitti menjelaskan bahwa masyarakat Arab sebelum Islam, terutama di wilayah Hijâz, memuja dewa-dewa pagan seperti Lât, Uzzâ, dan Manât. Masyarakat Arab, walaupun mengakui dan menerima ide tentang Allah sebagai pencipta alam semesta dan manusia, tetapi penyembahan aktual mereka terhadap dewa-dewa yang dianggap sebagai perantara kepada Allah. (Hitti, 1987). Penjelasan sejarah Arab dalam konteks hubungan internasional, terutama di abad VII Masehi menjadi penting untuk mengetahui perkembangan berbagai agama dan kepercayaan tersebut.

Situasi dunia di sekitar abad VII M sebagaimana dideskripsikan Azra (2008) diwarnai oleh persaingan kekuatan politik. Kerajaan Romawi di wilayah Eropa Barat berada dalam posisi lemah. George Yang Agung -- Paus di Roma ketika itu -- berada di bawah kontrol dan kekuasaan kerajaan Romawi Timur yang berpusat di Konstantinopel. India yang

berada di wilayah Asia bagian timur tidak menunjukkan perkembangan. Raja Harsha (606-647 M), penguasa terakhir kerajaan Hindu di bagian utara India, tidak lagi dapat mempertahankan kekuasaannya. Ini berbeda dengan kerajaan Cina yang ketika itu tetap stabil. Sejak Dinasti Sui melakukan konsolidasi kekuasaan, kemudian diteruskan Dinasti Tang, perkembangan ekonomi dan budaya Cina terus mengalami kemajuan. Bizantium yang dikenal dengan Romawi Timur masih berusaha untuk bertahan. Sementara itu di sebelah timur semenanjung Arab berdiri tegak kerajaan Persia (Sasania) yang membentang dari Irak dan Mesopotamia di barat hingga daerah timur Iran dan Afghanistan. Kedua kerajaan yang disebut sebagai adidaya itu memperebutkan pengaruh di wilayah-wilayah sekitarnya. Di antara kedua kerajaan itu terdapat jazirah Arab yang umumnya berupa gurun pasir memanjang dari utara ke selatan sampai ke pantai selatan.

Jazirah Arab dikenal sebagai jalur perdagangan penting sejak dulu. Sekitar 200 tahun sM, Cina sudah menjalin hubungan dengan beberapa daerah di kawasan ini. Wajarlah jika Bizantium selalu tertarik untuk menanamkan pengaruhnya di kawasan strategis ini. Bizantium di tahun 24 sM pernah mengirim ekspedisi ke daerah ini tetapi tidak pernah berhasil. Kaisar Bizantium di tahun 356 kembali meng-ulangi misi itu dengan mengirimkan seorang uskup Nasrani ke Yaman, untuk mengimbangi pengaruh Persia, dengan menyebarkan agama Nasrani. Namun, misi itu selalu gagal seperti kegagalan yang dialami Persia di wilayah ini. Berbagai kegagalan kerajaan ini mungkin disebabkan kawasan ini jauh dari kedua kerajaan tersebut. Tidak heran jika kerajaan Bizantium dan Persia lebih tertarik memberi dukungan terhadap para penguasa di daerah perbatasan, seperti Bizantium mendukung para pangeran Gassan yang menduduki daerah timur Yordan di sebelah barat, dan Persia mendukung para pangeran Lakhmid untuk mempertahankan daerah penyangga di sebelah timur.

Bizantium di abad VI M yang melakukan misi di kawasan timur, selain untuk mencapai tujuan-tujuan politik dan ekonomi, juga tampak memiliki kepentingan agama. Kerajaan Bizantium beraliran Kristen Ortodoks dan di daerah sebelah timur yang menjadi wilayah kekuasaannya seperti Abbasinia dan Gassan, beraliran Kristen Monophysit. Di daerah-daerah yang lebih ke timur dan berada di bawah pengaruh kerajaan Persia, seperti Syria dan Irak, aliran Kristen Nestorian lebih berpengaruh. (Watt, 1991) Sementara itu, di daerah Arab, selain kepercayaan politeisme dan Nasrani, juga berkembang agama Yahudi. Suasana kedua kerajaan adidaya saling bersaing dan saling menyerang tersebut, tiba-tiba muncul

suatu kekuatan baru, yakni kekuatan Islam dari gurun pasir Arab yang kemudian mengambilalih sebagian besar wilayah-wilayah kerajaan besar tersebut. Bangsa Arab dikenal sebagai bangsa yang tidak pernah diperhitungkan sebelumnya di kawasan itu. Kualitas sumber daya alam yang pada umumnya tandus dan kualitas sumber daya manusianya secara umum di bawah rata-rata beberapa etnik dominan di kawasan ini, tiba-tiba tampil dengan penuh keyakinan untuk mengambilalih kawasan-kawasan di sekitarnya. Sisa-sisa kekuatan kerajaan Persia melakukan negosiasi dengan kekuatan orang-orang gurun pasir yang dipimpin oleh Nabi Muhammad saw. (Azra dkk., 2010). Negosiasi itu ditujukan untuk memperoleh dukungan dan legitimasi terhadap wilayah-wilayah kekuasaan mereka dengan berbagai jaminan, termasuk bersedia memeluk Islam.

Daratan Arab secara geografis terbentang luas di antara Laut Tengah di barat laut, Laut Merah di sebelah barat, Laut Arabia dan Samudera India di selatan dan di timur. Lebar wilayah ini sekitar 1200 mil dengan panjang lebih dari 1500 mil. Beberapa daerah di sekitar ini memiliki curah hujan yang cukup banyak dan tanahnya cukup subur untuk bercocok tanam secara reguler. Beberapa jenis tumbuhan biji-bijian, sayur-sayuran, dan buah-buahan dapat tumbuh subur di daerah-daerah tersebut. Kawasan ini, selain merupakan beberapa daerah yang subur, memiliki kota-kota terkenal sebagai pusat perdagangan (*trade center*), di antaranya Makkah dan Yasrib (Madinah). Watt menggambarkan kota Makkah telah menjadi pusat perdagangan bebas dan merupakan urat nadi rute perdagangan di kawasan Samudera Hindia, termasuk pantai Afrika, Laut Tengah, dan Irak, yang ketika itu menjadi bagian kerajaan Persia. Kota ini menjadi penting karena rute di sekitar Laut Tengah, terutama Teluk Persia di Aleppo, masih merupakan daerah rawan, dengan alasan permusuhan antara dua adidaya yang sewaktu-waktu dapat meletus. Alternatif paling aman daerah selatan dekat Yaman, meskipun dengan jarak yang lebih jauh. Keterangan Watt dalam berbagai karyanya itu dianggap oleh Patricia Crone, sebagaimana dikutip Azra, terlalu berlebihan. Crone memertanyakan kemampuan Makkah dan Madinah untuk dapat menjalankan peran besar dan profesional itu, karena secara geografis kota-kota ini tidak memiliki fasilitas yang cukup seperti pelabuhan. Demikian pula sumber daya manusianya lebih banyak kaum nomaden yang sulit dibayangkan dapat memerankan peran-peran profesional. (Azra dkk., 2010)

Pandangan Crone dapat dibenarkan, tetapi tidak tepat jika dikata-

kan bahwa Makkah dan Madinah sama sekali tidak memiliki potensi ekonomi yang dapat diperhitungkan. Kegiatan perekonomian penduduk Makkah dibuktikan dengan kenyataan Khâdijah, yang kemudian menjadi isteri Nabi Muhammad saw., dikenal sebagai seorang pengusaha sukses. Beliau di masa mudanya sering membawa barang dagangan ke wilayah Syria. Ayah dan paman beliau melakukan profesi yang sama, bahkan ayah beliau, Abdullah, meninggal di perantauan. Hal ini diakui oleh para ahli sejarah seperti Ibn Asir, Husein Haikal, dan Toynbee. (Azra dkk., 2010)

Pandangan Watt tentang Makkah dan Madinah sebagai pusat perdagangan cukup menarik. Ia mengemukakan fakta-fakta dan mengutip ayat Al-Qur'an yang membuktikan realitas itu, seperti mobilitas penduduk Makkah yang memperoleh kontrol monopoli sejumlah barang komoditi dari pesisir barat semenanjung Arab ke Laut Tengah. Kafilah-kafilah menjalani rute-rute tersebut secara teratur; semua di-hubungkan Watt dengan Qs. Quraisy/106:1-2. Menurut Watt, realitas ini selain disebabkan oleh watak orang-orang Arab yang memiliki semangat mengembara, juga karena Al-Qur'an memberikan dukungan kepada usaha-usaha perekonomian. Watt mengungkapkan beberapa pernyataan Al-Qur'an, seperti segala perbuatan manusia dicatat dalam sebuah kitab; pengadilan terakhir merupakan perhitungan; setiap manusia akan menerima laporannya; timbangan dipasang (seperti pada pertukaran uang atau barang); dan setiap perbuatan akan ditimbang; setiap orang bertanggung jawab terhadap apa yang dilakukannya; jika perbuatan ini direstui, imbalan dan pahala akan diterima; dan berjuang di jalan Allah berarti menginvestasikan sesuatu kepada Tuhan.

Kejayaan semenanjung Arab bagian Selatan diabadikan dalam Qs. Saba'/34:16. Ayat tersebut menggambarkan ada peradaban maju, seperti irigasi canggih yang didukung tradisi perdagangan yang kuat. Berbagai prasasti telah ditemukan dan dapat dihubungkan dengan kejayaan Saba' yang diperkirakan berakhir di tahun 541 Masehi. Ini menjadi bukti bahwa dunia Arab telah memiliki perdagangan sejak dulu. Yasrib dikenal sejak lama memiliki beberapa daerah hunian permanen. Di sekitar kota ini ditemukan banyak oase, seperti Tayma, Fadak, Khaibar, dan Wadî al-Qura, yang memiliki arti penting dalam dunia pertanian. Yastrib dan sekitarnya dihuni berbagai kelompok etnik, termasuk etnik Yahudi yang berbudaya Arab.

Deskripsi Arab sebelum Islam dapat dilihat dalam Gambar 1.



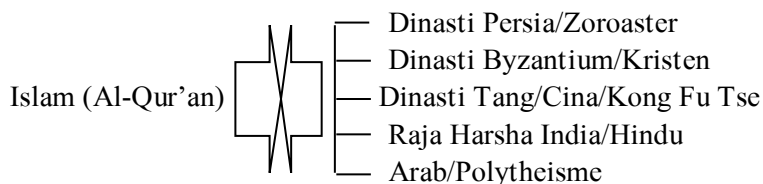
Gambar 1. Peta Arab sebelum Islam. (Sumber: abiprahasto.wordpress.com/)

Berdasarkan data tersebut, Al-Qur'an tidak disampaikan di ruang dan waktu yang mapan nilai, melainkan di dalam masyarakat yang sarat dengan berbagai nilai budaya dan religius. Di berbagai kawasan Timur Tengah ketika itu telah ada tiga kekuatan yang cukup berpengaruh, yaitu Romawi Kristen (Byzantium) yang berpengaruh di sepanjang Laut Merah), Persia Zoroaster yang berpusat di Mesopotamia (berpengaruh luas di sebelah timur jazirah Arab sampai di pesisir pantai Yaman), dan kerajaan-kerajaan kecil di Arabia Selatan dengan peradabannya yang khas seperti kerajaan Himyar di abad VI Masehi. Sistem sosial kemasyarakatan dan lembaga-lembaga pemerintahan telah dikenal di kawasan tersebut. Beberapa daerah Arab yang menjadi kawasan penyangga (satelit) ketika itu berada di bawah pengaruh dua imperium besar, Bizantium dan Persia. Di sebelah utara agak ke barat ada kerajaan Gassan yang berada di bawah pengaruh Byzantium. Sementara di sebelah utara agak ke timur ada kerajaan Hirah yang dikenal dengan Lakhmid berada di bawah pengaruh Persia. Daerah-daerah penyangga ini membuat Hijaz dan Taif di bagian selatan -- dikenal sebagai basis perjuangan Nabi Muhammad saw. -- tidak mendapat pengaruh politik secara langsung dari kedua imperium tersebut.

Kehadiran Islam di kawasan ini dapat dilihat sebagai estafeta tradisi agama-agama monoteistik, Yahudi-Kristen. Agama-agama ini, telah berjasa dalam melakukan proses peragian (*fermentation process*). (Azra, 2010; Rahman, 1979) Islam tidak dirasakan sebagai sesuatu yang terlalu asing di negeri Arab, karena monoteisme yang merupakan inti ajarannya telah dikenal luas di wilayah-wilayah jajahan Bizantium. Al-Qur'an turun dalam kurun waktu 23 tahun yang dapat dibagi dua fase, yaitu ayat-ayat yang turun sebelum Nabi Muhammad saw. berhijrah (Makkî) dan ayat-ayat yang turun setelah beliau berhijrah (Madanî). Dua fase turun wahyu ini membuktikan bahwa ada hubungan dialektis dengan ruang dan waktu ketika Al-Qur'an diturunkan. Studi tentang Al-Qur'an, tidak dapat

dilepaskan dari konteks sosio-historis Al-Qur'an yang meliputi nilai-nilai sosial, budaya, politik, ekonomi dan nilai-nilai religius yang hidup ketika itu.

Al-Qur'an sebagai kitab suci terakhir dimaksudkan untuk menjadi petunjuk (hudan), bukan saja bagi masyarakat di tempat ia diturunkan, melainkan bagi seluruh manusia hingga akhir zaman. Itu pula alasan Al-Qur'an mengajak kaum-kaum berkitab (Ahl al-Kitâb) untuk melaksanakan ajaran Tuhan, *tawhîd*. Kitab ini memuat tema-tema yang mencakup seluruh kehidupan manusia, baik hubungan manusia dengan Tuhan (*ḥabl min Allâh*) maupun hubungan manusia dengan sesama manusia (*ḥabl min an-nâs*) dan hubungan manusia dengan alam sekitar (*ḥabl min al-‘âlam*). Berkaitan dengan kehidupan masyarakat yang berbudaya dan berperadaban dinamis, Al-Qur'an menjelaskan prinsip-prinsip dasar sains-sosial, seperti ayat-ayat kealaman dan kemasyarakatan. Ayat-ayat tersebut dijadikan pedoman, motivasi dan etika dalam rekayasa masyarakat (*social engineering*) dan rekayasa teknik (*technical engineering*).



B. Al-Qur'an dalam Sketsa Kehidupan Nabi Muhammad saw.

Pengenalan terhadap sejarah Nabi Muhammad saw. merupakan bagian integral bagi manusia yang ingin memahami Al-Qur'an. Rahasia kehidupan beliau dapat dilihat dalam fase dakwahnya. Di Makkah, ada tiga fase dakwah yang dilakukan oleh Nabi Muhammad saw., berdakwah *peace to peace* (individu), berdakwah kepada Bani Abd al-Mutâlib, dan berdakwah secara publik (umum). Nabi Muhammad saw. di Makkah berfungsi sebagai pemimpin agama (nabi) dengan beberapa indikasi yang dapat dikemukakan.

1. Nabi Muhammad saw. belum memiliki kekuasaan politik karena kaum Muslim belum menjadi masyarakat yang teratur yang memiliki tata cara berhubungan sosial tertentu. Hal ini disebabkan tekanan dan tantangan kaum birokrat Makkah (mayoritas pedagang) pemegang kekuasaan begitu kuat. Beliau dan para pengikutnya di luar birokrasi dipandang sebagai masyarakat biasa, sehingga hanya bertahan dari tantangan dan tekanan-tekanan kaum birokrat Makkah.

2. Wahyu masih berlangsung dan belum membawa ajaran hidup bermasyarakat. Ayat-ayat Al-Qur'an yang berjumlah tiga perempat Al-Qur'an tersebut lebih banyak menjelaskan tentang tauhid, surga dan neraka, baik dan buruk. Ayat-ayat lainnya yang menjelaskan tentang sosial kemasyarakatan, terutama politik, perkawinan, perdagangan, dan sebagainya belum turun.
3. Nabi Muhammad saw. tidak memiliki kekuatan ekonomi. Di pertengahan kedua abad VI Masehi, jalur dagang Timur-Barat berpindah ke Semenanjung Arabia. Makkah yang terletak di tengah-tengah jalur perjalanan tersebut menjadi kota dagang dikuasai oleh para birokrat Makkah dan berpengaruh dalam masyarakat dan pemerintahan. Pemerintahan dijalankan melalui majlis-majlis suku-bangsa yang anggotanya terdiri dari kepala suku (*syayikh al-qabīlah*) yang dipilih berdasarkan kekayaan dan pengaruh mereka dalam masyarakat.
4. Kaum Muslim yang jumlahnya relatif sedikit hidup sebagai kaum minoritas. (Azra, 2008)

Nabi Muhammad saw. melakukan strategi berdakwah di Yaṣṣrib dengan mengembangkan Islam secara mondial dan universal. Faktor-faktor pendukungnya, antara lain: (1) Yaṣṣrib bertanah subur secara finansial dan material memungkinkan kekayaan kaum Muslim menjadi infrastrukturnya, (2) ada dukungan sahabat penolong, Anṣar, yang meyakinkan siap berkorban untuk pengembangan Islam, (3) ada hasrat suku-suku Aus dan Khazraj -- mayoritas warga Madinah -- yang selama ini bertikai ingin berdamai sehingga berhasrat mengangkat seorang ḥakam (arbitrer) yang bukan warga Yaṣṣrib tetapi bersikap adil yang membawa kedamaian dan kesejahteraan masyarakat. Ketika Nabi Muhammad saw. diangkat sebagai ḥakam, secara teoretis, menjadikan beliau sebagai embrio kepala negara.

Di kalangan masyarakat sederhana, nilai-nilai kekuasaan negara -- legislatif, yudikatif dan eksekutif -- berada di tangan satu orang. Kekuasaan negara dalam masyarakat sederhana cenderung diktator, meskipun kediktatoran sesuatu kekuasaan itu lebih ditentukan oleh sikap, *attitude*, figur penguasanya. Langkah-langkah yang dilakukan Nabi Muhammad saw. dalam membangun masyarakat di Yaṣṣrib meliputi: (1) mengubah nama Yaṣṣrib menjadi Madinah, Madinah Rasul atau Madinah Munawwarah yang mendeskripsikan cita-cita beliau membentuk sebuah masyarakat tertib, maju, dan berperadaban; (2) mendirikan masjid sebagai tempat ibadah dan tempat bermusyawarah serta pusat kegiatan pemerintahan; (3) membentuk kegiatan solidaritas yang mempersaudarakan antara kaum pen-

datang (Muhâjirîn) dan pribumi (Anshâr) dalam satu ideologi iman; (4) membentuk persahabatan dengan pihak-pihak lain, non-Muslim; dan (5) membentuk pasukan tentara untuk mengantisipasi dan memelihara stabilitas negara. (Azra, 2008)

Pembangunan Madinah bertujuan membentuk negara yang baik dan diridai Tuhan. Madinah telah memenuhi syarat dikatakan sebagai negara (*city state*) berdaulat karena memiliki karakteristik negara berdaulat. Pertama, bersifat memaksa dalam rangka mewujudkan negara yang tertib dan aman. Negara dalam konteks ini berkuasa menggunakan kekerasan secara fisik sekaligus agar peraturan dapat ditaati seperti yang terjadi pada suku-suku di sekitar Madinah yang berbuat liar dan melakukan pembunuhan kejam terhadap warga Madinah yang baik. Nabi Muhammad saw. melakukan tindakan kekerasan dalam menindasnya untuk memeratahkan aturan yang benar. Kedua, bersifat monopoli. Nabi Muhammad saw. ketika membuat kebijakan tentang suatu aturan, seperti salat, puasa, hukum ekonomi, dan sebagainya, karena wahyu bersifat monopoli. Tidak ada seorang pun yang akan memalsukan ayat-ayat Al-Qur'an walaupun satu ayat. Ketiga, bersikap holistik-komprehensif. Semua aturan diberlakukan untuk semua kalangan, terutama dalam masalah-masalah sosial kemasyarakatan.

Dilihat dari fungsi negara, Madinah memiliki beberapa fungsi. Pertama, perlindungan konstitusional. Syariat Islam selain melindungi hak-hak individu seperti hak hidup, hak kemerdekaan, hak mencari pengetahuan, hak atas penghargaan, hak memiliki milik, juga menentukan prosedur-prosedur untuk memperoleh perlindungan atas hak-hak tersebut, termasuk hak memberikan perlindungan sosial. Kedua, independensi dalam membuat keputusan. Nabi Muhammad saw. secara pribadi dan sahabat beliau yang mewakili lembaga legislatif secara sadar menegakkan syariat Islam; menghukum tanpa memihak walaupun terhadap anggota keluarga. Ketiga, memberi kebebasan bagi masyarakat dalam mengemukakan pendapat.

Nabi Muhammad saw. memiliki sifat yang layak menduduki jabatan kepala negara. Dilihat dari aspek keilmuan (*knowledge*) beliau menjadi sumber ilmu (Qs. An-Nisâ'/4:113). Dilihat dari aspek kecakapan (*skill*) beliau telah mengimplementasikan seluruh teori yang ada dalam Al-Qur'an. Dilihat dari aspek sikap mental (*attitude*), beliau termasuk orang yang dipuji banyak orang, kawan maupun lawan, karena sikap penyayang kepada seluruh makhluk.

Pembangunan di Madinah mencakup beberapa aspek. Pertama,

membangun kekuatan internal kaum Muslim melalui ukhwa islamiah, membangun kas negara (bait mal) sebagai jaminan sosial, menyusun undang-undang tentang zakat, infak, wakaf, waris, wasiat, hasil ganimah, hasil galian bumi, nazar, kafarat, qurban, dan lain-lain. Beliau merinci kelompok-kelompok tertentu yang memperoleh jaminan sosial, membangun angkatan bersenjata, membentuk inteljen, dan lain. Kedua, membangun kekuatan eksternal dengan umat beragama lain, seperti membuat fakta perjanjian antara kaum Muslim dengan kaum Yahudi dan lainnya, penanganan tawanan perang yang baik, mengirim para diplomat, seperti yang terjadi dalam Perjanjian Hudaibiyah. Ketiga, ekspansi dalam arti memberikan perlawanan kepada kekuasaan luar seperti terjadi dalam penaklukan kota Makkah (*fath Makkah*), termasuk melakukan pengintai-an dan ekspedisi.

Piagam Madinah menjadi konstitusi awal negara perekat pembangunan di Madinah. Piagam Madinah yang lahir sekitar tahun II/623 sebelum perang Badar, merupakan konstitusi tertulis pertama dikenal oleh umat manusia. Muhammad Ibn Ishâq (w. 150/767) merekam Piagam Madinah tersebut dalam bukunya, *Sîrah Rasûlullâh*. Asas keadilan dan kebersamaan tidak hanya menyangkut bidang politik, tetapi dalam bidang ekonomi, sosial dan pendidikan. Nabi Muhammad saw. dalam bidang ekonomi mengatur pembayaran upah kerja dilakukan sebelum keringat pekerja kering. Proses produksi tidak mungkin terjadi tanpa kerja sama antara pemilik modal dengan tenaga kerja. Kekayaan yang dapat dihimpun oleh seseorang hakikatnya perolehan dari hasil kerja sama. Zakat dimaknai membersihkan harta dari hak orang lain yang melekat padanya. Riba diharamkan karena bertentangan dengan prinsip kebersamaan.

Sistem perbudakan secara bertahap dihapus sebagai wujud reformasi dalam bidang sosial. Upaya awal penghapusan sistem perbudakan itu diintroduksi sistem anak angkat (*maulâ*). (Shiddiqie, 1986) Kaum beriman diperintahkan untuk hidup sederhana dan dilarang memamerkan kekayaan, (Qs. An-Nûr/30-31), karena dapat melahirkan kesenjangan sosial yang bertentangan dengan prinsip kebersamaan. Itulah alasan dicela orang yang mengenakan pakaian sutera dan laki-laki memakai perhiasan berlebihan. Nabi Muhammad saw. tidak memiliki istana, rumah beliau hanya beberapa bilik di kompleks masjid. Beliau ikut membangun masjid Quba, mengangkut tanah, dan sebagainya.

Bidang pendidikan, perintah menuntut ilmu bagi semua kalangan merupakan realisasi peran beliau dalam membangun kebersamaan, kosmopolitan, tidak diskriminatif. Kebersamaan tampak dalam hak kebe-

basan berpendapat. Pendapat yang benar harus diterima walaupun datangnya dari seorang budak berkulit hitam. (Shiddiqie, 1986) Ini menunjukkan berjihad dapat berlangsung sebagai wujud dinamika berpikir.

C. Cara dan Proses Pewahyuan Al-Qur'an

Al-Qur'an (mushaf) yang sampai kepada tangan manusia di dunia sekarang memiliki sejarah panjang yang dalam khazanah Islam disebut wahyu. Pemahaman yang memadai tentang konsep wahyu dapat membentuk kualitas iman seseorang sempurna. Kedua, beberapa tahapan dan tata cara pewahyuan yang dipahami selama ini masih membuka pintu pemikiran spekulatif, terutama tentang cara komunikasi Tuhan dan Jibril as., dan selanjutnya komunikasi yang terjadi antara Nabi Muhammad saw. dan Jibril as.

1. Proses Pewahyuan Menurut Sarjana Klasik

Wahyu (*al-wahy*) merupakan kata penting dari semua term Arab yang menunjukkan fenomena diturunkan Al-Qur'an. Fenomena wahyu merupakan kasus khas diturunkan Al-Qur'an yang berbeda dari bentuk-bentuk yang 'diturunkan' lainnya sehingga perlu dianalisis secara khusus. Wahyu dalam makna sentralnya adalah proses komunikasi antara dua pihak yang mengandung pemberian pesan secara samar, rahasia dan sangat pribadi. (Abû Zayd, 2001) Namun, bagaimana komunikasi antar berbagai pihak yang terlibat dalam proses pewahyuan Al-Qur'an dapat berlangsung, sementara mereka berbeda secara ontologis? Komunikasi antara dua ontologi tersebut, secara teoretis, mustahil terjadi, karena proses komunikasi hanya dapat berlangsung jika terpenuhi dua syarat: (1) satu sistem isyarat yang sama-sama dimiliki oleh keduanya dan (2) pengirim dan penerima pesan sejajar secara ontologis. (Tosihiko Izutsu, 1997) Jibril dan Nabi Muhammad saw. merupakan dua eksistensi yang berbeda, antara Jibril yang tidak tampak dan Muhammad yang tampak, terlebih dengan Tuhan yang immateril dan Muhammad yang materil.

Mengurai kerumitan proses pewahyuan tersebut dapat dikemukakan para intelektual Muslim telah melakukan dua pendekatan yang berbeda, naqlî (mengabaikan aspek rasionalisasi) dan 'aqlî (menekankan aspek rasionalisasi). Az-Zarkasyî (t.t.), termasuk sarjana klasik yang menjelaskan lebih banyak proses turun Al-Qur'an, tetapi tidak menyinggung batasan dan definisi wahyu. Ia memulai penjelasan mengenai proses pewahyuan dengan uraian tentang turun Al-Qur'an dari Lauh Maḥfûz hingga kepada Nabi Muhammad saw. Ia menyebut Al-Qur'an turun

melalui tiga tahap. Pertama, Al-Qur'an turun dari Lauh Maḥfûz ke langit dunia (*as-samâ' ad-dunyâ*) di malam Lailah al-Qadr, kemudian turun kepada Nabi Muhammad aw. secara bertahap sejak beliau diangkat menjadi rasul hingga wafat. Az-Zarkasyî (t.t.), Kedua, Al-Qur'an diturunkan ke Langit Dunia setiap tahun di malam Lailah al-Qadr kemudian diturunkan secara bertahap kepada Nabi Muhammad saw.. Berkaitan dengan hal ini, setiap tahun di malam Lailah al-Qadr Allah swt. menurunkan Al-Qur'an sesuai dengan kadar kebutuhan dan tuntutan tahun tersebut. Ketiga, Allah menjadikan malam Lailah al-Qadr sebagai awal pembuka nuzul Al-Qur'an secara bertahap.

Setelah menjelaskan ketiga cara pewahyuan tersebut az-Zarkasyî memilih cara pertama sebagai cara yang paling benar berdasarkan hadis yang diriwayatkan Ibn 'Abbâs dalam *al-Mustadrak al-Hâkim*, Al-Qur'an diturunkan sekaligus ke Langit Dunia di malam Lailah al-Qadr kemudian turun secara bertahap selama 20 tahun. Az-Zarkasyî tidak melanjutkan penjelasannya dengan alasan-alasan lain yang dapat dijadikan bahan pertimbangan tentang pilihannya tersebut, padahal ketiga cara tersebut merupakan interpretasi kedua ayat yang ia kutip di awal pembahasannya, Qs. al-Qadr/97:1 dan Qs. al-Baqarah/2:185. Tampaknya ia hanya menjadikan hadis tersebut dan yang senada dengannya sebagai satu-satunya dasar pendapatnya.

Az-Zarkasyî melanjutkan penjelasannya tentang eksistensi Jibril as. dan Nabi Muhammad saw. ketika mengirim dan menerima wahyu. Ada dua kemungkinan yang terjadi dalam keduanya ketika wahyu diturunkan. Pertama, Nabi Muhammad saw. terlepas dari dimensi kemanusiaannya dan masuk dalam dimensi malaikat untuk menerima wahyu dari Jibril as. Kedua, malaikat Jibril as. mengubah bentuk wujudnya menjadi manusia. Pertama dari dua kemungkinan ini merupakan cara terberat pengalaman Nabi saw. menerima wahyu. Sementara itu, mengenai apa yang dibawa turun kepada Nabi Muhammad saw., az-Zarkasyî (t.t.), mengutip tiga pendapat as-Samarqandî. Pertama, Jibril as. membawa lafaz dan makna sekaligus karena ia telah menghapalnya dari Lauh Maḥfûz. Kedua, Jibril as. hanya menurunkan maknanya saja, sementara itu verbalisasi wahyu dilakukan oleh Nabi Muhammad saw.. Pandangan ini berdasarkan Qs. al-Syûrâ/26:193. Ketiga Jibril as. menerima maknanya saja kemudian memverbalisasikannya ke dalam bahasa Arab dan para penghuni langit membacanya dengan bahasa Arab, kemudian Jibril as. menurunkannya seperti mereka membaca.

Pendapat hampir sama dikemukakan as-Suyûtî (849-911 H) tentang

poin-poin proses pewahyuan Al-Qur'an. Ia menjelaskan relatif lebih rinci (detail) dibandingkan az-Zarkasyî karena disertai penyebutan sumber tersebut. Misal, tentang cara turun Al-Qur'an dari Lauh Maḥfûz hingga kepada Nabi Muhammad. (as-Suyûtî, t.t.) Berbagai hadis dan pendapat sarjana banyak dikutip. As-Suyûtî juga memasukkan bentuk-bentuk penyampaian wahyu kepada Nabi Muhammad saw. dalam kitabnya tersebut, (Abû Syuhbah,) sebuah uraian yang tidak ditemukan dalam uraian az-Zarkasyî.

Berkaitan dengan cara turun wahyu Al-Qur'an dari Lauh Maḥfûz hingga kepada Nabi Muhammad saw., as-Suyûtî mengemukakan cara keempat, di samping tiga cara yang disebutkan az-Zarkasyî, Al-Qur'an diturunkan sekaligus ke Lauh Maḥfûz. Kemudian diturunkan secara bertahap kepada Jibril as. oleh para malaikat (*ḥafāzah*) di sana selama 20 malam untuk selanjutnya Jibril meneruskannya kepada Nabi Muhammad saw. secara bertahap selama 20 tahun atau 23 tahun. Al-Qur'an dengan cara ini mengalami tiga tahap penurunan, Lauh Maḥfûz, Jibril as. dan Nabi Muhammad saw.

Penjelasan as-Suyûtî tentang eksistensi Jibril as. dan Nabi Muhammad saw. ketika menyampaikan dan menerima wahyu, tentang yang dibawa turun Jibril as. kepada Nabi saw., tidak berbeda dengan uraian az-Zarkasyî. Namun, as-Suyûtî lebih banyak menyampaikan riwayat hadis dan beberapa pendapat sarjana. As-Suyûtî menegaskan bahwa apa yang dibawa Jibril kepada Nabi Muhammad saw. makna dan lafal Al-Qur'an sekaligus. Sementara itu, bentuk-bentuk penyampaian wahyu kepada Nabi Muhammad saw., as-Suyûtî mengklasifikasikannya menjadi lima macam. (Abû Syuhbah, 1997) Pertama, Jibril as. datang bagaikan bunyi gemerincing lonceng dengan membawa wahyu. Wahyu dalam bentuk ini merupakan yang terberat dirasakan oleh Nabi Muhammad saw. Kedua, Jibril as. memasukkan (*an yarfusa*) firman Allah ke dalam hati Nabi Muhammad saw. Ketiga, menyampaikan wahyu kepada Nabi Muhammad saw. dengan berwujud manusia. Keempat, Jibril as. datang membawa wahyu di saat Nabi Muhammad saw. sedang tidur. Kelima, Allah berbicara langsung kepada Nabi Muhammad saw., baik di saat terjaga seperti di malam isrâ' maupun sedang tertidur.

2. Proses Pewahyuan Menurut Sarjana Moderen-Kontemporer

Berbeda dengan az-Zarkasyî dan as-Suyûtî, az-Zarqânî sebelum menjelaskan proses pewahyuan Al-Qur'an terlebih dahulu mengurai makna *nuzûl* dan *inzâl*. Kata *nuzûl* memiliki dua pengertian yang tidak dapat digunakan untuk menjelaskan proses turun Al-Qur'an kecuali jika

dialihkan dari maknanya yang hakiki ke makna metaforis (*majâzî*). Ungkapan *inzâl Al-Qur'ân* berarti pemberitahuan atau penyampaian Al-Qur'an (*al-i'lâm bih*) melalui simbol-simbol di level Lauh Mahfûz dan Langit Dunia (*as-samâ' ad-dunyâ*) dan melalui kata-kata yang sebenarnya di level penurunannya di hati Nabi Muhammad saw. Pemahaman ini, menurut az-Zarqânî, dapat diterima jika Al-Qur'an dipahami memiliki sifat *qadîm* (azalî). Namun, jika Al-Qur'an dipahami sebagai kata-kata (*al-lafẓ*), penurunannya (*inzâluh*) berarti pemberitahuan atau penyampaian dengan cara mengukuhkannya di level hati Nabi Muhammad saw. melalui cara penetapan dalil yang menunjukkan eksistensi Al-Qur'an di level Lauh Mahfûz dan Langit Dunia (*as-samâ' ad-dunyâ*). (Az-Zarqânî, t.t.)

Perlu dicatat, bumi sebagai tempat Nabi Muhammad saw. menerima wahyu, secara makro, posisinya dalam keseluruhan tata surya tidak terletak pada posisi yang konstan dan permanen. Hal ini karena terjadi revolusi dan evolusi bumi. Akibat rotasi bumi, muncul waktu siang dan waktu malam. Manusia, dalam proses rotasi, revolusi dan evolusi, tidak merasakan apakah dirinya berada persis berdiri di posisi atas punggung bumi atau bahkan sebenarnya ia tergantung di bumi dengan posisi kepala di bawah dan kaki di atas. Sekiranya tidak terikat oleh hukum grafitasi, niscaya ia terlempar dari perputaran bumi. Nabi Muhammad saw. sebagai penerima nuzul pun terikat dengan rotasi dan grafitasi bumi, terikat dengan revolusi dan evolusi tata surya. Inilah fakta yang tidak dapat dibantah, termasuk setiap beliau menerima nuzul Al-Qur'an. Beliau betul-betul tidak merasakan berada di atas punggung bumi, atau beliau sedang bergantung di bumi. Sekiranya beliau tidak terikat oleh hukum grafitasi bumi, saat menerima nuzul Al-Qur'an, akan terpelanting dari perputaran rotasi bumi. Jibril as. sebagai pembawa wahyu untuk disampaikan kepada Nabi Muhammad saw. tidak selalu datang dari arah atas. Selain alasan tadi, Jibril as. tidak terikat oleh hukum grafitasi. Jika Allah menghendaki Jibril as muncul, ia tidak hanya muncul dari atas saja, melainkan dapat dari arah manapun. (Nawawi dan Ali Hasan, 1998).

Az-Zarqânî menjelaskan bahwa pewahyuan Al-Qur'an melalui tiga tahap. Pertama, Al-Qur'an diturunkan ke Lauh Mahfûz dengan suatu cara yang hanya dapat dipahami oleh Allah dan orang yang diberi akses memasuki wilayah ini. Kedua, Al-Qur'an turun ke Langit Dunia di malam Lailah al-Qadr. Para sarjana dalam tahapan ini menawarkan empat alternatif pendapat; turun ke Langit Dunia secara keseluruhan dan sekaligus, turun dalam jangka waktu dua ulu tahun di setiap malam Lailah al-Qadr,

turun sebagai awal turun Al-Qur'an secara bertahap, diturunkan secara bertahap selama dua puluh malam kepada Jibril oleh malaikat penjaga Lauh Mahfûz. Namun, berdasarkan hadis-hadis riwayat Ibn 'Abbâs, az-Zarqânî meyakini bahwa Al-Qur'an diturunkan ke dalam hati Nabi Muhammad saw. Di setiap tahapan itu az-Zarqânî mengutip ayat Al-Qur'an yang tepat untuk dijadikan dasar penjelasannya.

Az-Zarqânî dalam penjelasan selanjutnya menegaskan bahwa yang dibawa turun oleh Jibril as. kepada Nabi Muhammad saw. itu Al-Qur'an dalam arti kata-katanya yang riil (*al-alfâz al-ḥaqîqah*) yang memiliki potensi mukjizat. Ia juga menolak anggapan sebagian sarjana yang menyatakan Jibril as. atau Nabi Muhammad saw. terlibat dalam verbalisasi Al-Qur'an. Keyakinan tersebut didasarkan pada ayat Al-Qur'an dan nalar akal yang jelas menunjukkan bahwa Al-Qur'an murni firman Allah. Ia mengajukan pertanyaan kritis menanggapi riwayat ganjil dalam kasus ini, misalnya bagaimana mungkin Al-Qur'an menjadi mukjizat jika redaksi bahasanya merupakan formulasi Jibril atau Nabi saw.? (Az-Zarqânî, t.t.)

Selanjutnya, untuk menanggapi musuh-musuh Islam, az-Zarqânî terlebih dahulu mendefinisikan wahyu sebagai pemberitahuan Allah swt. kepada para hamba-Nya yang terpilih mengenai segala aspek yang Dia kehendaki untuk dikemukakan-Nya, baik berupa petunjuk maupun ilmu, tetapi penyampaiannya dengan cara rahasia dan tidak terjadi kepada manusia biasa. Wahyu dalam pengertian ini dapat berupa perkataan langsung dengan hamba-Nya, berupa ilham yang dimasukkan ke dalam hati manusia, berupa mimpi yang benar dan terakhir wahyu yang datang melalui Jibril. Wahyu dalam bentuk yang terakhir inilah yang terjadi dalam wahyu Al-Qur'an yang disebut dengan *al-wahy al-jalî* (wahyu yang jelas).

Diskursus wahyu menjadi polemik baik di kalangan awam maupun kelompok-kelompok lain yang sengaja ingin menyudutkan Islam. Di satu sisi Tuhan bersifat immateri dan di sisi lain manusia (Muhammad) bersifat materi. Mungkinkah? Sebenarnya, masalah wahyu bukan hanya dalam tataran mungkin dan tidak mungkin, tetapi justru wajib turunnya, karena fungsinya yang signifikan untuk kehidupan manusia. Manusia tidak bisa hanya mengandalkan akal semata untuk mencapai kehidupan yang benar. Mu'tazilah misalnya, kendati disebut sebagai kaum rasionalis-liberalis, mereka tetap mengakui eksistensi dan fungsi wahyu. Az-Zarqânî dalam hal ini mengkritisi orang-orang yang tidak memercayai wahyu dan hanya mengandalkan akal. Mereka memercayai sesuatu itu sejauh rasio menerimanya melalui pola pikir yang ditempuh. Mereka,

umumnya berpegang pada prinsip-prinsip keilmuan yang didasarkan pada hasil kegiatan eksperimen mereka yang dilandasi oleh skeptisisme. Menurut mereka bahwa segalanya disandarkan pada hasil penginderaan, bukan pada sandaran lainnya.

Frame berpikir mereka bermula dari sikap skeptis terhadap sesuatu hal lalu mereka melakukan eksperimen untuk memperoleh kepastian sesuatu itu, yang modalnya hanyalah alat indera dan akal. Menurut Az-Zarqanî, mereka terbelenggu dengan hal-hal material-fisik, sedangkan hal-hal yang metafisis mereka tolak, termasuk masalah-masalah ketuhanan, kenabian dan wahyu. Az-Zarqanî menyanggah anggapan itu berdasarkan argumen akal maupun ilmu (pengetahuan). Ia mengajukan beberapa contoh kemajuan ilmu seperti telepon, hipnotisme, dan televisi untuk menunjukkan kemungkinan terjadi pewahyuan. Fenomena hipnotisme yang, seseorang berada dalam pengaruh sugesti orang lain, akan melakukan apapun sesuai instruksi si penghipnotis. Tuhan dapat melakukan hal semacam itu dengan cara memerintahkan Jibril memasukkan firman-Nya kepada Nabi Muhammad saw. Jibril as. memiliki kekuatan untuk mengendalikan Nabi Muhammad saw. sehingga mudah menyampaikan wahyu kepada beliau. Nabi Muhammad saw. yang berada dalam kendali Jibril as. menerima wahyu secara pasrah dan tulus.

Di era ini, tidak ada lagi garis pemisah yang tegas antara materi dan immateri. Masalah konsep immateri berubah menjadi materi telah diperkenalkan pertama kali di abad IX dan abad X Masehi dalam Islam oleh al-Farabi, khususnya dalam filsafat emanasi (*filsafat al-fayḍ*). Tuhan, memancarkan akal-akal yang bersifat abstrak murni yang disebut daya pikir. Dari daya-daya inilah selanjutnya memancarkan alam materi, antara lain, bumi ini. Di sini dapat dilihat konsep Tuhan sebagai sumber dan energi ini memadat sebagian menjadi materi. (Nasution, 1979) Teori penciptaan alam ini disempurnakan oleh Ibn Sina (980-1037 M). Menurut konsep pemikirannya dalam skema Filsafat Emanasi, akal manusia yang telah memperoleh derajat perolehan (*al-mustafad*) dapat mengadakan hubungan dengan akal kesepuluh, Jibril as. Komunikasi itu dapat terjadi karena akal perolehan telah terlatih dan sangat kuat daya tangkapnya sehingga sanggup menangkap hal-hal yang bersifat abstrak murni. Komunikasi antara seorang nabi dengan Tuhan dilakukan melalui akal dalam derajat materil. Seorang nabi, kata Ibnu Sina, dianugerahi Tuhan akal yang memiliki daya tangkap luar biasa, sehingga tanpa latihan ia dapat memiliki kekuatan suci dan diberi nama hads. Akal ini tidak dimiliki kecuali oleh nabi-nabi saja. Akal yang memiliki kekuatan inilah yang membuat seorang nabi

dapat berkomunikasi dengan Tuhan. (Nasution, 1986)

Filosof dan para sufi pun bisa berkomunikasi dengan Tuhan, tetapi dengan akal yang lebih rendah dari akal perolehan yang dimiliki nabi-nabi. Komunikasi dengan Tuhan dalam ajaran tasawuf dapat dilakukan dengan daya rasa manusia yang berpusat di hati sanubari. Untuk mempertajam daya rasa (kalbu)nya kaum sufi menjauhi hidup kematerian dan memusatkan perhatian dan usaha penyucian jiwa, seperti banyak melakukan salat, puasa, membaca Al-Qur'an dan berzikir. Seorang sufi dengan memperbanyak ibadah hatinya menjadi bersih dan murni, sehingga dapat menerima cahaya yang dipancarkan Tuhan. Tingkatan ini dikenal dengan ma'rifat, seorang sufi dapat melihat Tuhan dengan kalbunya dan dapat berdialog dengan-Nya. (Nasution, 1986) Kaum filosof mempertajam daya pikir (akal)nya dengan memusatkan perhatian pada hal-hal yang bersifat murni abstrak.

Para psikolog memperkenalkan teori Extrasensory Perseption (ESP), yaitu penyerapan atau pengetahuan tanpa melalui indera yang dikenal atau istilah lainnya semacam *telepathy*. Teori ini berkaitan erat dengan uraian Ibn Sina tentang *hads*, yakni daya tangkap luar biasa yang dianugerahkan Allah kepada para nabi. Sejalan dengan teori ESP ini, ada para nabi yang diberi *hads* dalam bentuk penglihatan dan pendengaran. Nabi Muhammad saw. diberi *hads* dalam bentuk pendengaran dan suara yang beliau dengar itu disampaikan kembali kepada para sahabatnya untuk dihafal dan dituliskan, seperti yang diperintahkan kepada Za'îd bin Sâbit ra.. (Nasution, 1986)

Fazlur Rahman (w. 1988 M) memiliki pandangan yang sama dengan az-Zarqânî dalam menolak pandangan-pandangan rekayasa dan penuh kebencian dari musuh-musuh Islam. Ia menegaskan bahwa keadaan psiko-fisik yang tidak normal pada diri Nabi Muhammad saw. hanya terjadi ketika beliau menerima wahyu. Penyakit 'epilepsi atau ayan' itu, menurut Rahman (1991) mesti terjadi, setidaknya ketika beliau dalam kondisi normal jika memang, faktanya, beliau mengalami gangguan psiko-fisik. (Amal, 1998) Ia pun menjelaskan proses pewahyuan Al-Qur'an secara psikologis untuk membuktikan Al-Qur'an benar-benar dari Allah. Elan dasar Al-Qur'an itu hukum normal yang menekankan arti monoteisme (tauhid) dan keadilan sosial. Hukum moral merupakan perintah Tuhan yang abadi (perennial) sehingga tidak dapat diciptakan dan dihilangkan. Persepsi moral dan keagamaan manusia sebagaimana persepsi kognitifnya, tidak sama satu dengan yang lain, bahkan dalam kehidupan seseorang berbeda dari waktu ke waktu. Nabi Muhammad dalam keselu-

ruhan karakter dan perilaku aktualnya jauh lebih tinggi daripada manusia umumnya, tidak sabar terhadap manusia dan realitas sosial mereka. Beliau ingin segera mengubah sejarah dan dalam kondisi keistimewaan ini terdapat saat-saat beliau melampaui dirinya dan persepsi moralnya menjadi sedemikian tajam dan akut, mencapai titik tertinggi hingga identik dengan hukum moral. Kalam Allah dalam kondisi ini diberikan bersama-sama dengan inspirasi itu. Al-Qur'an benar-benar kalam Allah tetapi, tentu saja, berkaitan erat dengan kepribadian Nabi Muhammad saw. Namun bagaimanapun, kaitan Nabi Muhammad saw. dengan kalam Allah tidak dapat diamati secara mekanis seperti sebuah perekam, karena kalam tersebut mengalir melalui hati Nabi Muhammad saw. (Amal, 1998)

Al-Qur'an murni kalam Allah dan dalam arti biasa merupakan perkataan Nabi Muhammad saw., karena makna wahyu dalam pandangan Rahman (1997), lebih berdekatan dengan arti 'inspirasi', yang di dalamnya antara perasaan, ide, kata, membentuk satu kesatuan organik dengan sistem kehidupan sendiri. Semuanya terjadi, berkembang dan dikembalikan kepada kepribadian dan keadaan hati Nabi Muhammad saw. yang terdalam. (Amal, 1998) Wahyu Allah, dengan demikian disampaikan kepada Nabi Muhammad saw. Ruh Suci (*Rûh al-Quds*), utusan spiritual. Ruh Suci itu, yang diidentikkan oleh Al-Qur'an dengan Jibril as., malaikat yang paling mulia dan paling dekat dengan Allah, bahkan dalam beberapa ayat ia dibedakan dengan malaikat. Ruh yang bersifat spiritual itu dipahami Rahman sebagai kekuatan, kemampuan atau agensi yang berkembang di dalam hati Nabi Muhammad saw. dan dapat berubah operasi wahyu yang nyata jika dibutuhkan tetapi mulanya Rûh itu turun dari atas. Kata 'rûh' dalam Al-Qur'an seringkali diasosiasikan dengan 'amr yang oleh Rahman diartikan dengan Lauh yang terpelihara' atau induk segala Kitab'. Dari esensi Kitab Primordial inilah Ruh Suci datang dan masuk ke hati Nabi Muhammad saw. menyampaikan wahyu atau Ruh Suci itu dibawa masuk malaikat ke hati beliau. (Rahman (1997)

Berdasarkan pandangan tersebut, Rahman menolak ada faktor eksternal yang terlibat dalam proses pewahyuan Al-Qur'an seperti pemahaman mayoritas sarjana yang menggambarkan Jibril as. datang dalam bentuk manusia menyampaikan wahyu di kalangan khalayak sehingga para sahabat dapat menyaksikannya. Rahman secara tegas menolak hadis yang bercerita tentang ini dan menganggapnya sebagai fiktif, (Amal, 1998) karena Rûh penyampai wahyu hanya bersifat spiritual belaka seperti yang dilihat dan didengarnya dalam peristiwa mi'raj. (Rahman (1997). Namun, Rahman tidak menjelaskan dengan gamblang dan tuntas ayat Al-Qur'an

yang juga menegaskan bahwa Allah telah mengutus Rûh-Nya kepada Maryam yang menjelma dalam bentuk manusia secara sem-purna.

Naşr Hâmid Abû Zayd menempuh pendekatan lain dalam menjelaskan proses pewahyuan Al-Qur'an. Berangkat dari asumsi bahwa teks (Al-Qur'an) terbentuk dalam lingkaran realitas dan budaya, (Abû Zayd, 2001) ia menelusuri rasionalitas wahyu dan pewahyuan Al-Qur'an dalam jejak-jejak budaya Arab pra-Islam yang telah mengenalkan satu pola komunikasi antara manusia dengan jin, dua taraf eksistensi yang berbeda. Fenomena puisi, praktik perdukunan dan tukang ramal membuktikan intensitas komunikasi mereka dengan jin. Tukang ramal (*kâhin*) dapat mengabarkan sesuatu yang gaib, informasi yang di luar jangkauan pengetahuan manusia umumnya melalui bantuan jin itu. Basis kultural inilah yang menjadikan proses pewahyuan Al-Qur'an dapat dipahami oleh masyarakat Arab saat itu. Mereka tidak mengingkari fenomena wahyu tetapi hanya menolak isi kandungan di dalam wahyu dan Nabi Muhammad saw. sebagai penerima wahyu. Pandangan mereka bahwa fenomena wahyu Al-Qur'an sama sekali tidak berbeda dan bahkan selalu terkait dengan fenomena manusia yang ke-jin-an (*majnûn*) sebagaimana pengalaman tukang ramal dan para dukun. (Abû Zayd, 2001)

Abû Zayd mendefinisikan wahyu sebagai hubungan komunikasi antara dua pihak yang mengandung pemberian informasi secara samar dan rahasia. Konsep wahyu ini tampak, misalnya, antara Zakariyâ dan kaumnya (Qs. Maryam/19:10-11) dan Maryam dengan kaumnya (Qs. Maryam/19:27-29) yang menggambarkan kedua pihak berada dalam eksistensi yang sama. Pemaknaan wahyu ini jelas tidak cukup untuk mengurai pewahyuan Al-Qur'an, yaitu pemberian informasi secara samar dan rahasia antara Tuhan, Jibril as. dan Nabi Muhammad saw. yang masing-masing berada dalam eksistensi berbeda. Proses komunikasi sebenarnya dapat berlangsung secara efektif jika terpenuhi dua syarat. Pertama, pihak-pihak yang terlibat dalam komunikasi harus berada dalam taraf eksistensi yang sama. Kedua, media yang digunakan dapat dipahami secara bersama. Menjawab persoalan ini Abû Zayd merujuk ayat Al-Qur'an yang menegaskan tiga cara Tuhan berkomunikasi dengan manusia berikut penegasannya bahwa dalam penurunan Al-Qur'an Tuhan memilih cara ketiga, melalui perantara Jibril as. (Abû Zayd, 2001)

Kerumitan segera muncul dalam kondisi ini karena dua tahapan komunikasi yang terjadi, komunikasi vertikal antara Tuhan dan Jibril as. di satu pihak dan komunikasi horizontal antara Jibril as. dengan Nabi Muhammad saw. di pihak lain. Abû Zayd mengemukakan, problematika

komunikasi vertikal dalam pandangan ulama berubah menjadi perdebatan tentang yang dibawa Jibril as. kepada Nabi Muhammad saw.. Dua kelompok sarjana berbeda pendapat dalam hal ini. Kelompok pertama menyatakan bahwa makna dan kata Al-Qur'an dibawa turun oleh Jibril as. dengan cara dihapal. Kelompok ini menegaskan bahasa Arab sebagai media komunikasi baik di level vertikal maupun level horizontal. Golongan kedua membedakan antara komunikasi vertikal dan horizontal. Wahyu dalam arti ilham ini ditransformasikan ke dalam formula bahasa Arab oleh Jibril as. menurut sebagian pendapat atau oleh Nabi Muhammad saw. menurut sebagian lainnya. (Abû Zayd, 2001)

Pendapat bagian pertama berimplikasi pada penegasian dialektika teks dengan realitas budaya karena Al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan telah direkayasa sejak di Lawḥ Maḥfûz. Sifat *azalî* (eternalitas) wahyu Al-Qur'an tersebut berimplikasi pada pengkultusan (*taqdîs*) teks Al-Qur'an secara berlebihan dan mengubahnya dari teks yang sarat makna menjadi teks ilustratif. Eternalitas teks juga berpengaruh pada keyakinan terhadap kedalaman makna karena harus sesuai dengan maksud *kalâm* (Tuhan) yang *qadîm*. Makna ideal tersebut selanjutnya tidak mungkin tercapai karena kesulitan menembus batas-batas makna tersebut.

Komunikasi antara Nabi Muhammad saw. dan Jibril as., yang eksistensi keduanya berbeda, menurut Abû Zayd sebagai cara pewahyuan, yang dalam hal ini ada dua kemungkinan. Pertama, transformasi Nabi Muhammad saw. dari dunia manusia menuju dunia malaikat yang berbeda dengan term transformasi ala filosof dan sufi yang mengandalkan aktivitas imajinasi Nabi Muhammad yang lebih kuat dibanding manusia lainnya dan bukan berarti perubahan dalam arti jasmani. Hal ini semata-mata beliau memiliki kesiapan khusus, keterpilihannya sebagai nabi dan rasul dengan berbagai potensi yang dimilikinya, termasuk dapat berkomunikasi dengan Jibril as. Kemampuan ini tentu berbeda dengan yang dimiliki para peramal dan penyair --- mereka memiliki kemampuan berkomunikasi dengan dunia lain --- melalui usahanya, termasuk mantera dan penyajian hewan-hewan sesajian. Kedua, perubahan malaikat menjadi manusia, dan proses komunikasi antara Jibril as. dan Nabi Muhammad saw. menggunakan sistem bahasa manusia sebagai penerima pesan. Media yang digunakan dalam dua situasi ini berbeda. Situasi pertama menggunakan simbol sehingga wahyu dalam taraf ini lebih mendekati ilham, sedangkan situasi kedua berupa perkataan. (Abû Zayd, 2001)

Menurut Muhammad Syahrûr (l. 1938 M) wahyu dalam tradisi Arab menunjukkan sebuah pengetahuan khusus – pengetahuan rahasia dan ber-

sifat simbolis – baik yang berkaitan dengan perintah atau larangan kepada orang lain yang disampaikan secara rahasia. Selanjutnya Syahrûr membagi wahyu kepada enam bagian. Pertama, wahyu yang disampaikan melalui program fisiologis dan program fungsionalis. Model wahyu ini mencakup kekhususan kepada makhluk seperti lebah (Qs. al-Nahl/16:68-69) dan fenomena alam (Qs. Fuşilat/:12). Kedua, wahyu dalam bentuk personifikasi baik suara maupun rupa seperti yang dialami nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad saw. (Qs. Hûd/11:69 dan 77). Ketiga, wahyu dalam bentuk getaran atau bisikan hati seperti ilham. Keempat, wahyu dalam bentuk mimpi, baik mimpi yang benar (*hilm*) maupun tidak (*manâm*). Misal mimpi dalam Qs. aş-Şaffât/37 :101 dan Yûsuf/12:4. Kelima, wahyu dalam bentuk suara (*sawtî*) seperti dialami Nabi Mûsâ as. ketika menerima misi sepuluh wasiat Tuhan di bukit Sinai (Qs. an-Nisâ'/4:164). Keenam, wahyu yang datang secara abstrak (*al-wahy al-mujarad*) berupa Jibril as.

Proses pewahyuan khusus kepada Nabi Muhammad saw. melalui dua cara. Pertama, wahyu abstrak, yakni Jibril kepada Nabi Muhammad saw. yang tidak dapat ditangkap dengan panca indera, kemudian menyampaikan wahyu ke hati beliau. Pewahyuan model ini merupakan cara paling tinggi dan dirasakan paling berat sehingga beliau tidak sadarkan diri dan bercucuran keringat, kemudian setelah sadar beliau membacakan ayat-ayat yang telah diterimanya. Fenomena pewahyuan ini, oleh sebagian kalangan, diklaim bahwa Nabi Muhammad saw. mengalami epilepsi dan gangguan jiwa. Klaim tersebut dibantah Syahrûr dengan dua alasan. Pertama, seorang epileptik ketika kembali dari ketidak-sadarannya biasanya kelihatan dungu untuk memperoleh pengetahuan baru di tengah ketidaksadarannya. Fenomena yang terjadi pada Nabi Muhammad saw. justru sebaliknya. Hal itu disaksikan oleh orang-orang Arab yang semasa dengan beliau, baik dari kalangan mukmin maupun kalangan kafir. Kedua, seseorang tidak mungkin memperoleh pengetahuan dengan dua cara sekaligus; melalui panca indera yang kemudian dianalisis dan diformat melalui potensi nalar, langsung masuk ke otak menjadi satu kesadaran dengan mengabaikan panca indera. Fenomena ini kelak akan dibuktikan oleh ilmu pengetahuan dan teknologi dan riset-riset ilmiah. Menurut Syahrûr, inilah wilayah operasi wahyu Tuhan sebagai suatu materi yang berada di luar hati Nabi Muhammad saw. kemudian masuk ke dalamnya melalui “logika” (cara kerja) Jibril as. Wahyu di sini bukanlah kreasi aktivitas hati Nabi Muhammad saw. Argumen ini dibangun Syahrûr berdasarkan Qs. al-Isrâ'/17:105. (Syahrûr, 1990)

Kedua, wahyu datang dengan cara dapat ditangkap panca indera (*al-wahy al-fu'âdî*). Wahyu ini terjadi dalam penyampain wahyu pertama, awal surat al-'Alaq. Alasan yang dapat dikemukakan, jika wahyu disampaikan melalui cara yang abstrak, Nabi Muhammad saw. tidak memercayai apa yang telah terjadi pada diri beliau, bahkan hanya menduganya sebagai firasat saja. Bagi Nabi Muhammad saw., wahyu dengan cara tangkapan panca indera untuk wahyu-wahyu awal sebagai alasan di balik turun *Al-Qur'ân*, bukan *al-kitâb* secara bertahap untuk meneguhkan keyakinan (pengetahuan) beliau, *linusabbita bihi fu'âdak*, kemudian secara berturut-turut disampaikan secara abstrak. (Syahrûr, 1990)

Syahrûr menjelaskan proses pewahyuan melalui konsep *inzâl* dan *tanzîl* yang dikemukakan para sarjana sebelumnya, seperti Isfahânî, az-Zamakhsharî, dan sebagainya. Syahrûr merekonstruksi term *inzâl* dan *tanzîl* dengan menggunakan analisis strukturalisme linguistik untuk memetakan artikulasi makna dalam Al-Qur'an. Menurut Syahrûr, sebelum proses *inzâl* dan *tanzîl* terdapat realitas konkret yang faktual, yakni prinsip-prinsip universal tentang seluruh eksistensi dan norma-norma alam yang bersifat parsial. Prinsip tersebut diyaini sebagai "bahan mentah" bagi ayat-ayat Al-Qur'an yang disimpan di *Kitâb Maknûn* dan *Lawh Mahfûz* dan *Imâm Mubîn* yang absolut (monopoli ilmu Tuhan) dan tidak dapat dipahami oleh manusia. Al-Qur'an, agar mudah dipahami manusia, Tuhan mengubah bentuknya yang asli menjadi bentuk yang manusiawi; dengan menjadikannya berbahasa Arab. Perubahan bentuk dari asli ke dalam bentuk lain yang berbahasa Arab disebut *al-ja'l*. Sementara itu, proses pewahyuan dari yang semula tidak mungkin ditangkap (panca indera) manusia menjadi sesuatu yang dapat ditangkap panca indera dan masuk ke alam kesadarannya (*inzâl*). Proses *inzâl* dan *ja'l* itu terjadi bersamaan secara sempurna di saat Laylah al-Qadr. Setelah mengalami proses *inzâl* dan *ja'l* selanjutnya proses *tanzîl*, proses transformasi dari materi secara bertahap yang berlangsung di luar pengetahuan manusia. Proses *tanzîl* sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an terjadi melalui Jibril as. yang disampaikan kepada Nabi Muhammad saw. dan berlangsung selama 23 tahun. Jelaslah, *inzâl* dan *al-ja'l* dalam Al-Qur'an berlangsung dalam satu proses sekaligus (*jumlaḥ wâḥidah*) berupa transformasi bentuk menjadi bahasa Arab. Proses *tanzîl* berlangsung secara terpisah dalam rentang waktu panjang yang menegaskan bahwa proses pewahyuan Al-Qur'an kepada Nabi saw. berlangsung secara bertahap.

Berdasarkan penjelasan para sarjana Al-Qur'an tentang pewahyuan (komunikasi), dapat ditegaskan bahwa wahyu merupakan proses dialog

intens antara Tuhan dengan Nabi Muhammad saw. yang melahirkan sejumlah keputusan (ketetapan) yang harus dilaksanakan oleh manusia sebagaimana tertuang dalam Al-Qur'an. Semua firman dalam Al-Qur'an merupakan pesan Tuhan untuk dilaksanakan manusia. □

Rangkuman

1. Al-Qur'an tidak disampaikan di ruang dan waktu yang mapan nilai, melainkan di dalam masyarakat yang sarat dengan berbagai nilai budaya dan religius. Kehadiran Islam di kawasan Arab dapat dilihat sebagai kelanjutan tradisi agama-agama monoteistik. Agama-agama tersebut telah berjasa dalam melakukan proses peragian. Islam tidak dirasakan sebagai sesuatu yang terlalu asing di negeri Arab, karena monoteisme sebagai inti ajarannya telah dikenal luas di wilayah-wilayah jajahan Bizantium. Al-Qur'an sebagai kitab suci terakhir dimaksudkan untuk menjadi petunjuk (hudan), bukan saja bagi masyarakat di tempat diturunkan-nya, melainkan bagi seluruh manusia hingga akhir zaman. Itu pula alasan Al-Qur'an mengajak Ahl al-Kitâb untuk melakanakan ajaran Tuhan, *tawhîd*.
2. Al-Qur'an seluruh isinya direpresenasikan oleh Nabi Muhamad saw. dalam seluruh praksis kehidupannya, sehingga pengenalan dan pemahaman Al-Quran hakikatnya pengenalan dan pemahaman terhadap kepribadian beliau. Kesuksesan hidup beliau dapat dilihat dari napak tilas dakwah beliau selama 23 tahun tahun dan puncaknya ketika (Islam) bukan semata agama, melainkan kekuatan politik. Di sinilah beliau membangun kekuatan sosial-politik mula dari mlakukan konsolidasi internal kaum Muslim dan eksternal kaum non Muslim, dalam segala dimensi kehidupan.
3. Pewahyuan Al-Qur'an berkaitan dengan komunikasi antara Tuhan yang bersifat immateri dan Nabi Muhamad saw. yang bersifat materi yang secara ontologis berbeda. Sarjana klasik menjelaskan proses pewahyuan tersebut melalui tiga tahap. Pertama, Al-Qur'an turun dari Lauh Mahfûz ke langit dunia di malam Lailah al-Qadr, kemudian turun kepada Nabi Muhammad saw. secara bertahap sejak beliau diangkat menjadi rasul hingga wafat. Kedua, Al-Qur'an diturunkan ke Langit Dunia setiap tahun di malam Lailah al-Qadr kemudian diturunkan secara bertahap kepada Nabi Muhammad saw.. Setiap tahun di malam Lailah al-Qadr Allah swt. menurunkan Al-Qur'an sesuai dengan kadar kebutuhan dan tuntutan tahun itu. Ketiga, Allah menjadikan malam Lailah al-Qadr sebagai awal pembuka nuzul Al-

- Qur'an secara bertahap. Berkaitan dengan Jibril as., sarjana klasik menganggapnya sebagai kurir pembawa pesan. Deskripsi keduanya dalam proses pewahyuan ada dua kemungkinan: (1) Nabi Muhammad saw. terlepas dari dimensi kemanusiaannya dan masuk dalam dimensi malaikat untuk menerima wahyu dari Jibril as. dan (2) malaikat Jibril as. mengubah bentuk wujudnya menjadi manusia. Pesan yang dibawa ada tiga pendapat; (1) Jibril as. membawa lafaz dan makna sekaligus yang dihapalnya di Lauh Mahfûz; (2) Jibril as. hanya menyampaikan maknanya, verbalisasi wahyu dilakukan oleh Nabi Muhammad saw.; (3) Jibril as. menerima maknanya saja kemudian membalisikannya ke dalam bahasa Arab dan para penghuni langit membacanya dengan bahasa Arab, kemudian Jibril as. menurunkan sebagaimana mereka membaca.
4. Sarjana moderen menjelaskan proses pewahyuan melalui dalil nalar dan wahyu. Dewasa ini tidak ada garis pemisah yang tegas antara materi dan immateri. Al-Qur'an murni kalam Allah dan dalam arti biasa merupakan perkataan Nabi Muhammad saw., yang bermakna 'inspirasi'; perasaan, ide, kata, membentuk satu kesatuan organik dengan sistem kehidupan. Semua terjadi, berkembang dan dikembalikan kepada kepribadian dan keadaan hati Nabi Muhammad saw. yang terdalam. *Rûh al-Quds* dipahami sebagai kekuatan, kemampuan atau agensi yang berkembang di dalam hati beliau dan dapat berubah operasi wahyu yang nyata jika dibutuhkan. Beliau memiliki kesiapan khusus, sehingga dapat berkomunikasi dengan Jibril as.. Pewahyuan kepada Nabi Muhammad saw. terjadi melalui dua proses, wahyu abstrak, Jibril as. menyampaikan pesan ke hati beliau sehingga tidak sadarkan diri lalu setelah sadar beliau membacakan ayat-ayat yang telah diterimanya. Kedua, wahyu datang dengan cara dapat ditangkap panca indera. Pemaknaan wahyu ini dapat dipahami melalui konsep tentang *inzâl* dan *tanzîl*. Sebelum proses *inzâl* dan *tanzîl* ada realitas konkretfaktual --- prinsip-prinsip universal tentang seluruh eksistensi dan norma-norma alam yang bersifat parsial --- diyakini sebagai "bahan mentah" bagi ayat-ayat Al-Qur'an yang disimpan di *Kitâb Maknûn* dan *Lawh Mahfûz* dan *Imâm Mubîn* yang absolut dan tidak dapat dipahami oleh manusia. Agar Al-Qur'an mudah dipahami manusia, Tuhan mengubah bentuknya yang asli menjadi bentuk yang manusiawi; berbahasa Arab (*al-jâ'î*). Proses pewahyuan dari yang tidak mungkin ditangkap (panca indera) manusia menjadi sesuatu yang dapat ditangkap panca indera dan masuk ke alam kesadarannya

(*inzâl*). Proses *inzâl* dan *ja'î* itu terjadi bersamaan secara sempurna di saat Laylah al-Qadr. Setelah itu proses *tanzîl*, transformasi dari materi secara bertahap yang berlangsung di luar pengetahuan manusia. Proses *tanzîl* terjadi melalui Jibril as. yang disampaikan kepada Nabi Muhammad saw. dan berlangsung selama 23 tahun..

Latihan-latihan

Jawablah pertanyaan-pertanyaan berikut secara detail. Jawaban setiap pertanyaan dapat diselesaikan melalui kertas kerja (worksheet) Anda!

1. Jelaskan kondisi Jazirah Arab sebelum pewahyuan Al-Qur'an!
2. Setelah mendeskripsikan kondisi jazirah Arab sebelum pewahyuan, apa makna penting berkaitan dengan pewahyuan Al-Qur'an?
3. Jelaskan konteks Al-Qur'an berdasarkan sketsa kehidupan Nabi Muhammad saw. dalam berbagai dimensinya!
4. Jelaskan konsep wahyu dalam pandangan sarjana klasik dan berikan komentar Anda!
5. Jelaskan konsep wahyu dalam pandangan sarjana kontemporer dan berikan kritik Anda!

Tugas

Anda diminta untuk mencari artikel-artikel terkait tentang kesejarahan Al-Qur'an, terutama proses pewahyuan Al-Qur'an dalam pandangan sarjana klasik dan kontemporer, minimal tiga artikel. Artikel-artikel tersebut ditelaah, selanjutnya dibuat makalah yang menunjukkan artikel mini dengan sistematika berikut:

- **Pendahuluan**
Pendahuluan harus jelas masalahnya dan dituangkan dalam rumusan masalah. Pendahuluan dibuat maksimal dua halaman. Metode penulisan dapat dicantumkan secara ringkas.
- **Bahasan Inti artikel**
Menjelaskan masalah yang telah ditetapkan dalam rumusan masalah
- **Simpulan**
Menjawab masalah yang telah dirumuskan.
- **Daftar Rujukan**
Rujukan, *citacy*, harus jelas, baik dari buku maupun artikel ilmiah.

BAB III

PENULISAN AL-QUR'AN

Indikator Pembelajaran

Mahasiswa dapat:

1. Mendeskripsikan Penulisan Al-Qur'ân sebelum Khalifah 'Uṣman
 2. Mendeskripsikan Penulisan Al-Qur'ân Masa 'Uṣman
 3. Mendeskripsikan Penulisan Al-Qur'ân Pasca Khalifah 'Uṣman
 4. Mendeskripsikan Mushaf Al-Qur'an dan Rasam 'Uṣmanî
-

Orang Mesir Kuno dinyatakan dalam literatur sejarah memiliki tiga jenis tulisan, yaitu hieroglif, hieratik, dan demotik. Tulisan yang disebut terakhir dianggap sebagai bagian penting dari embrio tulisan (khat) Arab. Tulisan demotik ini diciptakan oleh orang Phoenosia yang mendiami kawasan dekat daratan Kan'an di tepi Laut Tengah. Untuk keperluan dagang, orang-orang Phoenosia ini mengambil 15 huruf demotik. Setelah melakukan sedikit modifikasi terhadap beberapa tulisan itu, mereka menambahkannya dengan beberapa huruf.



Gambar 1. Tulisan Hieroglif Gambar 2. Tulisan Hieratik Gambar 3. Tulisan Demotik
(Sumber: Google.com)

Perkembangan selanjutnya, upaya penggabungan tulisan demotik dan tulisan yang telah dimodifikasi dengan tulisan yang berasal dari *al-*

Musnad (tulisan Arami). Para sejarawan Arab mengakui bahwa tulisan mereka berasal dari penduduk Hirah dan Anbar. Hirah termasuk sebuah kota di daerah Najaf yang terletak tiga mil dari Kufah, sedangkan Anbar sebuah kota di dekat sungai Eufrat yang terletak sekitar 30 mil dari Bagdad. Orang Hirah dan Anbar sebenarnya bukanlah pencipta tulisan, melainkan hanya mendapatkan tulisan dari orang-orang Kindah (kabilah Kahlan yang tinggal di sebelah selatan Jazirah Arabia dan orang Nabti). Bangsa Hirah pernah memiliki kerajaan yang kekuasaannya membentang dari Damaskus sampai ke Wadi Qura dekat Madinah sampai ke Terusan Suez. Orang-orang Nabti menukil tulisan tersebut dari al-Musnad. (Abû 'Abdillah al-Zamzam, 1996). Di samping itu, para sejarawan Arab mengakui bahwa tulisan Arab dikenal di Mekkah melalui Harb bin Umayyah bin Abû asy-Syams. Ia belajar dari Bisyr bin 'Abd al-Mâlik, saudara Ukaidir, tokoh Daumat al-Jandal. Sampai datang Islam, penduduk Mekkah telah banyak yang menguasai tulisan yang dibawa Harb ini. Namun, tidak sedikit dari mereka yang buta huruf (*ummî*), termasuk di antaranya Muhammad s.aw.

Berkaitan dengan penulisan Al-Qur'an yang dimaksud dalam pembahasan Ulum Al-Qur'an ini, proses penyampaian, pencatatan dan penulisan Al-Qur'an hingga pengodifikasian (pembukuan) tulisan-tulisan tersebut dalam sebuah mushaf secara lengkap dan disusun secara sistematis. Aktivitas penulisan Al-Qur'an ini dalam berbagai literatur digunakan berbagai istilah seperti *jam' Al-Qur'ân* (pengumpulan Al-Qur'an), *kitâbah Al-Qur'ân* (penulisan Al-Qur'an), dan *tadwîn Al-Qur'ân* (pembukuan Al-Qur'ân). Istilah *jam' Al-Qur'ân* menurut Şubhi Şâlih berarti menghafal (*al-hifẓ*), mencatat dan menulis (*al-kitâbah*). Istilah *jam' Al-Qur'ân* berarti *jam' fî aş-sudûr* (hafalan) dan *jam' fî aş-suṭûr* (tulisan). Proses penulisan Al-Qur'ân terjadi melalui tiga tahap, yaitu penulisan di masa Nabi Muhammad saw., penulisan di masa Abû Bakr ra. dan penulisan di masa 'Usmân bin 'Affân.

A. Penulisan Al-Qur'an (Mushaf) sebelum Khalifah 'Usmân

Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. dalam rentang waktu sekitar 23 tahun (13 tahun di Makkah dan 10 tahun di Madinah). Al-Qur'an dalam bentuk mushaf hingga kini senantiasa terpelihara otentisitasnya. Salah satu faktor determinan berkaitan dengan kemurnian Al-Qur'an itu terpelihara karena teks (naş) yang ada kini ditulis menurut tuntunan dan petunjuk Nabi Muhammad saw. dan dilakukan di hadapan beliau. Di samping itu, Al-Qur'an dihafal oleh sebagian besar sahabat

selama wahyu turun. Dilihat dari aspek ini upaya pemeliharaan Al-Qur'an di masa Nabi Muhammad saw. di antaranya melalui hapalan beliau dan para sahabat. Setiap kali Nabi Muhammad saw. menerima wahyu, beliau langsung menghapalnya. Kemudian beliau memberitahu-kannya kepada para sahabat untuk mengingat dan menghapalnya pula. Hal ini berlangsung hingga habis dan sempurna seluruh ayat Al-Qur'an diturunkan. Nabi Muhammad saw. di masa itu menjadi "sayyid al-Ḥuffāz" (master para penghapal), sedangkan para sahabat beliau seakan berlomba dengan penuh antusias menghapal setiap ayat Al-Qur'an yang dibacakan dan disampaikan kepada mereka. Nabi Muhammad saw. dan para sahabat senantiasa mengulang-ulang bacaan ayat-ayat Al-Qur'an tersebut, baik di waktu mengerjakan salat lima waktu maupun di luar salat lima waktu, seperti di waktu bangun malam (*qiyām al-lail*). Di samping itu, ada sebagian sahabat di samping menghapal Al-Qur'an juga mencatatnya. Catatan tersebut tidak dimaksudkan untuk dipublikasikan, melainkan sebagai koleksi pribadi.

Nabi Muhammad saw. dalam upaya menghapal dan mentransformasikan Al-Qur'an tidak jarang mendapatkan teguran agar berhati-hati dan tidak tergesa-gesa dalam membaca ayat-ayat Al-Qur'an. Hal itu terekam dalam Qs. Ṭâhâ/20:114 dan al-Qiyâmah/75:16-19). Para sahabat penghapal Al-Qur'an jumlahnya cukup banyak, bahkan tidak sedikit dari mereka yang hapal seluruh isi Al-Qur'an. Jumlah mereka, menurut sebuah riwayat, mencapai sekitar 140 orang. ('Alî aṣ-Ṣâbûnî, t.t.) Al-Qur'an, dengan demikian telah diabadikan, antara lain, dengan hapalan (*al-jam' fi al-sudûr*). Inilah salah satu keistimewaan Al-Qur'an dari segi pelestariannya; ia dihapal, mudah dihapal dan dijamin kelestariannya. Ini berbeda dengan kitab-kitab lainnya, seperti Taurat, Zabur, dan Injil yang, para pendetanya tidak dijumpai menghapal kita-kitab tersebut, melainkan hanya membaca melalui yang tertulis.

Nabi Muhammad saw., untuk kepentingan penulisan Al-Qur'an, memiliki para juru tulis (sekretaris) wahyu terpercaya (kredibel) bertugas merekam seluruh wahyu dalam bentuk tulisan yang diwahyukan kepada beliau. Di antara mereka yang populer itu sahabat empat (*al-khulafâ' al-râsyidûn*), Amîr bin Fuhairah, Ubay bin Ka'b, Sâbit bin Qais bin Syamas, Zaid bin Sâbit, Mu'âwiyah bin Abî Sufyân, Yazîd, Mugîrah bin Syu'bah, Zubair bin Awwâm, Khâlid bin al-Walîd, 'Alâ bin al-Haḍramî, 'Amr bin al-'Aṣ, dan lain-lain. 'Abdullah bin Sa'd bin Abî Sarḥ di Makkah dan Ubay bin Ka'b dan Zaid bin Sâbit di Madinah tercatat sebagai sahabat pertama yang menuliskan wahyu Al-Qur'an. (Ibn al-Jazairî, t.t.)

Berkaitan dengan teknis pelaksanaan penulisan Al-Qur'an dijelaskan, setiap kali Nabi Muhammad saw. menerima wahyu, seketika itu juga diusahakan penulisannya oleh para juru tulis beliau. Praktek penulisan tersebut di antaranya dijelaskan oleh Usmân bin 'Affân yang, namanya dikaitkan dengan gerakan penulisan Al-Qur'an. 'Usmân berkata: *"Diturunkan kepada Rasulullah saw. surat-surat yang masing-masing memiliki sejumlah ayat. Apabila ada ayat Al-Qur'an yang diturunkan kepada beliau, beliau memanggil di antara para juru tulis dan memerintahkan (kepada mereka), 'letakkan ayat-ayat ini dalam surat yang di sana diterangkan tentang ini dan itu."* Masjid Nabi Muhammad saw. di Madinah merupakan tempat paling strategis dan efektif dalam mensosialisasikan Al-Qur'an. Di masjid ini para sahabat memperoleh informasi tentang wahyu yang baru turun.

Para sahabat dapat mengonfirmasikan hapalan dan bacaan (qiraat) mereka melalui bacaan dan tadarrus yang dilakukan para sahabat senior. Di tempat ini pula para sahabat memperoleh informasi tentang tata urutan ayat dan surat Al-Qur'an dari Nabi Muhammad saw.. Alat yang digunakan para sahabat untuk menuliskan wahyu Al-Qur'an bersifat sederhana. Mereka menuliskan Al-Qur'an dalam pelapah kurma (*'usub*), batu halus berwarna (*likhaf*), kulit (*riqa*), tulang unta (*aktaf*), dan lainnya. Budaya baca dan tulis belum memasyarakat dan belum ada standar penulisan yang baku di masa itu. Namun, anggapan tersebut dibantah oleh Watt, bahwa kota Makkah dan Madinah ketika itu menjadi pusat pusat perniagaan. Tradisi penulisan telah dikenal luas dalam masyarakat. Para pedagang telah banyak melakukan transaksi jual-beli dalam bentuk catatan sehingga pencatatan Al-Qur'an di masa Nabi Muhammad saw. merupakan sesuatu yang logis. Watt mengajukan bukti arkeologis yang menunjukkan masyarakat Arab telah mengenal tulisan, bahkan sebelum Islam datang. (Watt, 1991) Ada prasasti dalam bahasa Arab Selatan yang umurnya sebelum era Kristen. Prasasti yang ditemukan di Arabia barat-laut dalam abjad Nabatea, Lihyani dan Samudi termasuk abad-abad sebelum munculnya Nabi Muhammad saw. Untuk bahasa Arab klasik dan tulisan Arab, peninggalan paling awal tiga grafiti di dinding sebuah kuil di Suriah, sekitar 300 tahun sebelum Masehi. Empat prasasti Kristen yang ditemukan termasuk abad VI Masehi. Bukti tersebut, meskipun sedikit, tulisan tersebut bahan yang lebih mudah didapat juga sudah dikenal. (Watt, 1991; Alwi, 2020) Watt menguatkan pendapatnya dengan sejumlah ayat dalam Al-Qur'an yang mengisyaratkan arti penting pencatatan, terutama dalam urusan perdagangan, seperti Qs. al-Baqarah/2:

282,) Di samping itu, Watt meragukan Nabi Muhammad saw. sebagai *ummî* (buta huruf). Term “ummî” dalam beberapa ayat Al-Qur'an lebih tepat diartikan dengan orang-orang yang tidak memiliki kitab suci tertulis.

Term “ummî” berasal dari bahasa Ibrani, Hebrew, *‘ummot h-‘ôlâm* menyebarkan ke bahasa Arab (*ummî*) berarti “pribumi” (*native*). Nabi Muhammad saw. seorang ummî berarti ia bukan seorang Yahudi, tetapi seorang nabi yang berasal dari bangsanya sendiri, bangsa Arab. Watt menunjuk beberapa alasan Nabi Muhammad saw. bukan seorang buta huruf, antara lain, ia menjadi orang kepercayaan Khadijah untuk menjalankan misi dagangnya ke luar negeri, tentu saja transaksi tertulis tidak dapat dihindarkan. Pimpinan ekspedisi ke Nakhlah diberikan surat rahasia dari Nabi Muhammad saw., dan redaksi “Muhammad bin Abdullah” dalam perjanjian Hudaibiyah ditulis langsung oleh Nabi Muhammad saw., karena ‘Alî sebagai juru tulis yang ditunjuk Nabi Muhammad saw. dalam perjanjian itu, tidak mau mengganti redaksi pertama “Muhammad Rasûlullah”. (Watt, 1991; Alwi, 2020)

Terlepas dari apakah Nabi Muhammad saw. itu buta huruf atau tidak, sebagaimana dikemukakan Watt, atau mungkin awalnya buta huruf lalu menjadi pandai, atau sejak kenabiannya tidak buta huruf, bukti-bukti konkret yang mendukung bahwa Nabi Muhammad saw. dapat menulis tidak ditemukan. Apa yang diungkapkan Watt, menurut Azra, hanyalah interpretasi dari fakta. Beberapa informasi bahwa penulisan perjanjian Hudaibiyah yang dikemukakan dalam sejumlah riwayat memang menyebutkan bahwa ‘Alî bin Abî Tâlib ra. menolak menulis dua kata dalam redaksi perjanjian itu, kata *bismika Allâhumma* sebagai pengganti *bismillâh ar-raḥmân ar-raḥîm* dan kata *Muhammad bin ‘Abdillâh* sebagai pengganti kata Muhammad Rasûlullâh. Namun, akhirnya ‘Alî bin Abî Tâlib ra. menulisnya setelah diperintahkan Nabi Muhammad saw.

Selanjutnya, untuk menghindari kerancuan akibat pencampuran ayat-ayat Al-Qur'an dengan lainnya, seperti Hadis, Nabi Muhammad saw. melarang sahabat menuliskan apapun selain Al-Qur'an sebagaimana sebuah riwayat yang dikemukakan Muslim, “*Janganlah kalian tulis dari sesuatu kecuali Al-Qur'an. Barangsiapa yang telah menulis dariku selain Al-Qur'an, agar menghapusnya*”. Larangan tersebut, boleh jadi, upaya Nabi Muhammad saw. dalam memelihara otentitas Al-Qur'an.

Perlu dicatat bahwa sekalipun ada upaya penulisan Al-Qur'an di masa Nabi Muhammad saw., tetapi belum tersusun semodel mushaf di masa Khalifah ‘Usmân bin ‘Affân ra., menurut az-Zarqânî (2001), memi-

liki beberapa alasan: (1) para penghapal Al-Qur'an masih lengkap dan cukup banyak sehingga diduga kuat jauh kemungkinan ada upaya mereka untuk mengganggu otentisitas Al-Qur'an, (2) memertimbangkan proses pewahyuan masih berlangsung karena berlangsung secara bertahap. Logis saja jika Al-Qur'an dapat dibukukan dalam satu mushaf setelah beliau wafat, dan (3) selama proses pewahyuan masih terdapat kemungkinan ayat-ayat yang *mansûkh* (dihapus), sedangkan sistematika (*tartîb*) ayat dan urutan suratnya pun tidak seperti sistematika pewahyuan (*tartîb an-nuzûl*).

Setelah Nabi Muhammad saw. wafat Abû Bakr aṣ-Ṣiddîq ra. terpilih secara aklamasi sebagai khalifah pertama pemegang tampuk pemerintahan. Di awal pemerintahannya, ia disibukkan dengan perlawanan kaum sparatis (*al-murtaddûn*) dan kaum oportunistis. Abû Bakr ra. dalam upaya memulihkan stabilitas pemerintahan dan masyarakat mengirim sejumlah pasukan tentara untuk memerangi mereka. Perang tersebut dalam sejarah Islam dikenal dengan perang *Riddah* atau perang Murtad. Kontak senjata itu terjadi di Yamamah sehingga ada sejarawan menyebutnya perang Yamamah. Perang Yamamah ini terjadi di tahun XII Hijriah dengan kerugian di pihak Abû Bakr ra. karena banyak korban meninggal, termasuk di dalamnya para sahabat yang hapal Al-Qur'an. Tercatat sekitar 70 orang sahabat (*ḥuffāẓ*) gugur sebagai syuhada. (Shihab, 2001) Jauh sebelum perang Yamamah, kaum Muslim sempat bentrok dengan kaum sparatis itu di Bi'r Ma'unah yang mengakibatkan para penghapal Al-Qur'an (*ḥuffāẓ*) gugur. Salah satu riwayat menyebutkan bahwa jumlah yang gugur itu 500 orang, ('Alî aṣ-Ṣâbûnî, t.t.), bahkan ada yang menyebutkan 1200 orang.

Peristiwa tersebut menggugah hati 'Umar bin al-Khaṭṭâb untuk mengusulkan kepada Abû Bakr ra. agar Al-Qur'an dikumpulkan dan ditulis dalam sebuah mushaf. Ia khawatir jika Al-Qur'an tidak segera dikumpulkan dan ditulis dalam sebuah mushaf secara berangsur-angsur akan hilang seiring dengan semakin berkurang para penghapal Al-Qur'an. Respons awal Abû Bakr ra. terkesan ragu-ragu menerima ide dan usul 'Umar bin al-Khaṭṭâb tersebut. Namun, ia akhirnya menerima usul tersebut setelah memertimbangkan dampak positif dari ide 'Umar bin al-Khaṭṭâb tersebut.

Selanjutnya Abû Bakr ra. memerintahkan Za'îd bin Sâbit --- salah satu juru tulis Nabi Muhammad saw. --- untuk mengumpulkan dan menuliskan Al-Qur'an dalam satu mushaf. Terdapat dialog antara Abû Bakr ra., 'Umar bin al-Khaṭṭâb ra. dan Za'îd bin Sâbit ra. dalam upaya merealisasikan ide 'Umar bin al-Khaṭṭâb sebagaimana diriwayatkan al-Bukhârî.

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ السَّبَّاقِ أَنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ الْأَنْصَارِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَكَانَ مِمَّنْ يَكْتُبُ الْوَحْيَ قَالَ أَرْسَلَ إِلَيَّ أَبُو بَكْرٍ مَقْتُلَ أَهْلِ الْيَمَامَةِ وَعِنْدَهُ عُمَرُ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ إِنَّ عُمَرَ أَتَانِي فَقَالَ إِنَّ الْقَتْلَ قَدْ اسْتَحَرَّ يَوْمَ الْيَمَامَةِ بِالنَّاسِ وَإِنِّي أَخْشَى أَنْ يَسْتَحِرَّ الْقَتْلُ بِالْقُرَاءِ فِي الْمَوَاطِنِ فَيَذْهَبَ كَثِيرٌ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا أَنْ تَجْمَعُوهُ وَإِنِّي لَأَرَى أَنْ تَجْمَعَ الْقُرْآنَ قَالَ أَبُو بَكْرٍ فُلْتُ لِعُمَرَ كَيْفَ أَفْعَلُ شَيْئًا لَمْ يَفْعَلْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ عُمَرُ هُوَ وَاللَّهِ خَيْرٌ فَلَمْ يَزَلْ عُمَرُ يُرَاجِعُنِي فِيهِ حَتَّى شَرَحَ اللَّهُ لِي ذَلِكَ صَدْرِي وَرَأَيْتُ الَّذِي رَأَى عُمَرُ قَالَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ وَعُمَرُ عِنْدَهُ جَالِسٌ لَا يَتَكَلَّمُ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ إِنَّكَ رَجُلٌ شَابٌّ عَاقِلٌ وَلَا نَتَّهِمُكَ كُنْتَ تَكْتُبُ الْوَحْيَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَتَّبِعُ الْقُرْآنَ فَاجْمَعُهُ فَوَاللَّهِ لَوْ كَلَّفَنِي نَقْلَ جَبَلٍ مِنْ الْجِبَالِ مَا كَانَ أَثْقَلَ عَلَيَّ مِمَّا أَمَرَنِي بِهِ مِنْ جَمْعِ الْقُرْآنِ فُلْتُ كَيْفَ تَفْعَلَانِ شَيْئًا لَمْ يَفْعَلْهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ هُوَ وَاللَّهِ خَيْرٌ فَلَمْ أَزَلْ أُرَاجِعُهُ حَتَّى شَرَحَ اللَّهُ صَدْرِي لِلَّذِي شَرَحَ اللَّهُ لَهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ فَقُمْتُ فَتَتَّبَعْتُ الْقُرْآنَ أَجْمَعُهُ مِنَ الرِّقَاعِ وَالْأَكْتَفِ وَالْعُسْبِ وَصُدُورِ الرِّجَالِ حَتَّى وَجَدْتُ مِنْ سُورَةِ التَّوْبَةِ آيَتَيْنِ مَعَ خُزَيْمَةَ الْأَنْصَارِيِّ لَمْ أَجِدْهُمَا مَعَ أَحَدٍ غَيْرِهِ: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ﴾ إِلَى آخِرِهِمَا

Diriwayatkan oleh al-Bukhârî, Abû al-Yamân ra. telah menceritakan pada kami, Syu'aib yang bersumber dari al-Zuhrî telah menceritakan kepada kami, ia berkata: Abû al-Sabâq ra. telah menceritakan kepadaku bahwa Zayd bin Sâbit al-Ansârî ra., salah seorang penulis wahyu, berkata: Abû Bakr ra. memberitakukanku tentang orang-orang yang gugur dalam pertempuran Yamâmah, sementara 'Umar bin al-Khaţţâb r.a. berada di sampingnya. Abû Bakr ra. membuka pertemuan dengan mengatakan: 'Umar bin al-Khaţţâb ra. telah mendatangkiku dan mengatakan, peperangan di Yamâmah telah berlangsung sengit dan telah merenggut banyak korban sejumlah penghafal Al-Qur'an. Aku khawatir hal ini akan meluas kepada para penduduk sehingga kemungkinan Al-Qur'an hilang. 'Umar bin al-Khaţţâb ra. memintaku untuk mengumpulkan Al-Qur'an. Lalu aku katakan kepadanya, bagaimana aku harus melakukan sesuatu yang tidak pernah dilakukan Rasulullah saw.? 'Umar bin al-Khaţţâb ra. berkata: "Demi Allah, ini sesuatu yang baik". Ia terus mendesakku untuk melaksanakan inisiatif tersebut hingga akhirnya Allah melapangkan hatiku dan

mengakui kebenaran inisiatif ‘Umar ra. Selanjutnya Zaid ra. berkata: Kemudian Abû Bakr ra. berkata kepadaku: “Zaid, engkau seorang pemuda yang masih muda dan pintar dan aku tidak meragukan kemampuanmu; engkau penulis wahyu di masa Nabi Muhammad saw. Kini periksalah catatan-catatan Al-Qur’an dan himpunlah (dalam satu mushaf). Zaid ra. berkata: “Demi Allah, andai aku disuruh memindahkan gunung, hal itu tidak lebih berat daripada tugas menghimpun Al-Qur’an. Menurut Zaid ra.: “Lalu aku berkata: “Mengapa kalian berdua melakukan sesuatu yang tidak pernah diperbuat oleh Rasulullah?” Lalu Abû Bakr ra. menjawab: “Demi Allah, ini sesuatu yang baik”. Setelah berulang kali Abû Bakr ra. meyakinkanku, kata Zaid ra., barulah Allah melapangkan hati Abû Bakr dan ‘Umar. Lalu aku memeriksa dan mengumpulkan Al-Qur’an dari kepingan-kepingan yang terdapat pada-nya Al-Qur’an serta berdasarkan hafalan para *huffâz*. Akhirnya aku temukan ayat Al-Qur’an akhir surat al-Tawbah yang hanya aku dapati dalam catatan dan hafalan Huzaymah al-Ansârî. Ayat dimaksud ... *لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ* ... hingga akhir surat.

Berdasarkan hasil dialog itulah Zaîd bin Sâbit ra. ditunjuk sebagai pencatat mushaf. Zaîd bin Sâbit ra. merasa tugas tersebut cukup berat. Ia harus menghimpun ayat-ayat Al-Qur’an yang ditulis di kayu, pelepah kurma, di tulang dan di batu, selain ia juga harus mencocokkan catatan-catatan yang ada dalam catatannya dan sahabat lainnya. Ia juga harus mencocokkan catatan tertulis itu dengan hapalan para sahabat. Ternyata kepercayaan Abû Bakr ra. kepada Zaîd bin Sâbit ra. tidak meleset. Diimbangi dengan kecakapan yang dimilikinya dan dibantu ‘Umar bin al-Khaṭṭâb, Zaîd ra. segera bergerak dan langsung melacak keseluruhan Al-Qur’an hingga akhirnya ia me-nemukan sebuah ayat Al-Qur’an (akhir surat at-Tawbah) yang hanya ia dapatkan di Khuzaimah al-Ansârî ra.. Ayat dimaksud berbunyi:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ (١٢٨)
فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (١٢٩)

Sungguh telah datang kepadamu seorang rasul dari kalanganmu, berat terasa olehnya penderitaanmu menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, amat belas kasihan lagi penyayang terhadap orang-orang mukmin. Jika mereka berpaling, katakanlah, ‘Cukuplah Allah bagiku, tidak ada tuhan selain Dia. Hanya kepada-Nya aku bertawak-kal dan Dialah Tuhan yang memiliki Arasy yang agung.

Pernyataan Zaîd bin Šâbit ra. dalam hadis tersebut dimaksudkan ia menemukan dua surat at-Tawbah yang tertulis hanya di Khuzaimah al-Ansârî sedangkan kedua ayat tersebut ada dan terdapat dalam hapalan para sahabat lainnya, termasuk Zaîd bin Šâbit ra. (Šubhî Šâlih, t.t.) Ini menunjukkan pernyataan Zaîd bin Šâbit ra. tersebut tidak mengurangi kemutawatiran dua ayat tersebut seperti ayat-ayat lainnya. Demikian akhir dari proses penulisan mushaf yang dilakukan dengan hati-hati. Zaîd bin Šâbit ra., dalam melakukan pekerjaan ini, selalu meminta petunjuk Abû Bakr ra. dan 'Umar ra., bahkan untuk mendapatkan legitimasi bahwa Al-Qur'an ini benar-benar berasal dari Nabi Muhammad saw., diperlukan dua orang saksi yang adil. Mushaf yang telah ditulis itu akhirnya disimpan oleh Abû Bakr ra. hingga akhir hayatnya. Setelah itu mushaf berpindah ke tangan 'Umar ra. dan setelah beliau wafat dipindahkan ke tangan puterinya, Hafsa binti 'Umar. Mushaf itu ditulis menurut urutan turun, bukan menurut sistematika sebagaimana dilihat sekarang.

Al-Qur'an di masa Abû Bakr ra. ini jika dicermati secara seksama, memiliki tiga karakteristik menonjol, yaitu: (1) seluruh ayat Al-Qur'an ditulis dalam satu mushaf berdasarkan penelitian secara cermat; (2) tidak termasuk di dalamnya ayat-ayat Al-Qur'an yang dinasakh bacaannya; dan (3) seluruh ayat Al-Qur'an yang ditulis di dalamnya telah diakui kemutawatirannya.

B. Penulisan Al-Qur'an (Mushaf) Usmani

Penyebaran Islam di masa Khalifah 'Usmân bin 'Affân ra.. telah meluas. Di periode ini ada kecenderungan baru timbul untuk mempelajari Al-Qur'an, termasuk mempelajari cara membacanya, padahal mereka telah jauh masanya dengan masa Nabi saw. Penduduk di wilayah-wilayah Islam waktu itu masing-masing menggunakan bacaan (qirâ'at) sahabat, guru mereka yang dianggap paling bagus dan benar. Tidak heran terjadi diferensial (perbedaan) bacaan Al-Qur'an ketika itu. Misal, penduduk Syam menggunakan cara bacaan Ubay bin Ka'b ra., penduduk Makkah menggunakan cara bacaan 'Abdullâh bin Mas'ûd ra., penduduk Basrah menggunakan cara bacaan Abû Mûsâ al-Asy'ari ra., dan sebagainya.

Mereka bangga dengan qiraat yang mereka bacakan dan pegangi, sehingga terjadilah sikap saling menyalahkan terhadap qiraat lain di kalangan kaum Muslim yang tidak sesuai dengan qiraat mereka, bahkan nyaris saling mengkafirkan sesama mereka. ('Alî aš-Šâbûnî, t.t.) Situasi tersebut jika dibiarkan berlarut-larut dapat mengganggu persatuan dan kesatuan kaum Muslim disebabkan perbedaan bacaan di antara mereka.

Seorang sahabat bernama Huzaifah ra. mengusulkan kepada Khalifah 'Usmân bin 'Affân ra. agar mengusahakan dengan segera penyeragaman bacaan Al-Qur'an dengan cara menyeragamkan tulisan Al-Qur'an. Jika masih terjadi perbedaan-perbedaan tentang cara membacanya, diusahakan masih dalam batas-batas yang dianjurkan Nabi Muhammad saw. (*ma'sûr*), karena Al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan tujuh dialek (*lahjât*) bahasa Arab yang berkembang waktu itu. Namun, berdasarkan riwayat al-Bukhârî (t.t.), tim penyusun mushaf menggunakan dialek Qurais, karena Al-Qur'an pertama kali menggunakan bahasa tersebut.

Ide Khuzaimah ra. itu diterima oleh 'Usmân bin 'Affân ra. yang kemudian membentuk sebuah tim yang terdiri dari empat orang penyusun mushaf, yaitu Zaïd bin Sâbit ra., 'Abdullâh bin al-Zubair ra., Sa'id bin 'As ra., dan 'Abdul Rahmân ibn Hâris ibn Hisyâm ra.. 'Usmân bin 'Affân ra. meminta Hafshah ra. agar menyerahkan mushaf yang selama ini disimpan di rumahnya kepada beliau untuk diserahkan kepada tim (formatur) penyusun mushaf tersebut. Mushaf di tangan Hafshah ra.. ini disebut sebagai mushaf kenegaraan yang menjadi model dalam penulisan Mushaf 'Usmânî. Setelah tim mushaf menyelesaikan tugasnya 'Usmân bin 'Affân ra. mengembalikan mushaf yang ditulis di masa Abû Bakr ra. itu kepada Hafshah ra.. Tim juga membuat naskah otonom dengan mengumpulkan kembali Al-Qur'an di tangan para sahabat, yang sebelumnya disumpah telah ber-*talaqqî* dan menuliskan naskah di hadapan Rasul. (Zahabî, t.t.)

Kemudian mushaf hasil kerja tim dikirim ke berbagai wilayah sedangkan mushaf lainnya yang ada saat itu diperintahkan untuk dibakar. Mushaf yang disimpan di rumah Hafshah ra. tetap disimpan hingga akhir hayat Hafshah ra.. Setelah walikota Madinah, Marwân bin Hakkâm ra. (w. 65 H.) memerintah, mushaf itu dibakar. Para sarjana berbeda pendapat mengenai salinan mushaf yang dikirim ke berbagai wilayah. Sebagian pendapat mengatakan ada empat mushaf, masing-masing dikirim ke Baṣrah, Kufah dan Syam sedangkan mushaf satunya lagi di tangan 'Usmân bin 'Affân ra. Sebagian pendapat lainnya mengatakan ada tujuh mushaf, yang tiga sebagaimana telah disebutkan dan tiga lainnya dikirim ke Makkah, Yaman dan Bahrain. (az-Zarkasyî, t.t.)

Terlepas dari perbedaan jumlah salinan mushaf tersebut, aspek penting yang perlu dicatat, mushaf telah berhasil dihimpun dan dibukukan sebagai mushaf rujukan kaum Muslim. Namun, dengan upaya penyalinan mushaf tidak berarti persoalan berkaitan dengan Al-Qur'an selesai, karena mushaf Al-Qur'an di masa 'Usmân bin 'Affân ra. ini belum menggunakan tanda-tanda baca seperti titik dan simbol-simbol bacaan lainnya.

Bagi orang yang tidak mengetahui dengan baik bahasa Arab ketiadaan tanda baca itu menyebabkan peluang terjadi kekeliruan dalam membaca Al-Qur'an. Perbedaan bacaan, apalagi jika bacaan itu tidak benar, dapat membawa konsekuensi fatal sehingga dalam perkembangan mushaf berikutnya diupayakan pembuatan tanda-tanda baca.

Ketika wilayah Islam telah menjangkau banyak daerah non Arab, seperti Turki, India, Persia, Afrika dan daerah Timur Tengah, kesulitan berkaitan dengan mushaf tanpa tanda baca semakin terasa. Salah satu kasus ketika seorang asing, *'ajam*, membaca Qs. At-Taubah/9:3:

أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولِهِ

Sungguh Allah berlepas diri dari orang-orang musyrik dan rasul-Nya.

Seharusnya dibaca:

أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ

Sungguh Allah dan rasul-Nya berlepas diri dari orang-orang musyrik.

Perbedaan bacaan karena ketiadaan tanda baca tersebut memperlihatkan bahwa perbedaan dapat menimbulkan perbedaan makna yang besar. Alasan inilah yang mendorong Khalifah 'Abdul Mâlik bin Marwân (685-705 M) memerintahkan al-Hajjaj bin Yûsuf as-Šaqâfî untuk memberikan tanda-tanda baca kepada Al-Qur'an yang kemudian distandarkan penggunaannya dengan dibantu oleh Naşr ibn Âsim dan Yahyâ ibn Manşûr, dua murid sarjana besar Abû al-Aswad ad-Dualî.

Upaya mewujudkan Al-Qur'an yang benar-benar otentik, proses penulisan oleh tim resmi menggunakan epistemologi matang. Az-Zarqâî (1995) menyebutkan beberapa metode tersebut. Pertama, tidak menuliskan riwayat yang aḥâd. Kedua, tidak menuliskan ayat yang telah dinasakh bacaannya. Ketiga, tidak memasukkan ayat yang tidak dibaca oleh Nabi Muhammad saw. dalam *talaqqi* terakhir bersama Jibril as.. Keempat, penulisan rasm tanpa tanda diakritikal sehingga dapat dibaca dengan berbagai qira'at yang mutawatir. Kelima, tidak memasukkan sesuatu selain Al-Qur'an seperti tafsir. Ketujuh, informan pembawa hafalan dan manuskrip harus bersumpah telah mendapatkan langsung dari Rasulullah saw. Berdasarkan metode ini, tim penulis tidak mungkin memasukkan sesuatu yang dapat diragukan atau didistorsikan mengenai ayat-ayat tertentu.

Mencermati perjalanan penulisan Al-Qur'an di masa 'Usmân bin 'Affân ra., paling tidak, ada lima hal yang menonjol. Pertama, ayat-ayat

Al-Qur'an yang ditulis seluruhnya berdasarkan riwayat yang mutawatir berasal dari Nabi Muhammad saw. Kedua, tidak dijumpai ayat-ayat yang telah dinasakh bacaannya. Ketiga, surat-surat dan ayat-ayat Al-Qur'an disusun secara sistematis sebagaimana yang terlihat sekarang, sedangkan mushaf di masa Abû Bakr ra. disusun berdasarkan sistematika (*tartîb*) turunnya. Keempat, tidak terdapat selain ayat-ayat Al-Qur'an yang diwahyukan oleh Allah. Berbeda dengan beberapa sahabat yang di dalamnya terdapat penafsiran terhadap makna ayat tertentu. Kelima, mushaf-mushaf yang ditulis di masa 'Usmân bin 'Affân ra. mencakup *sab'ah ahruf*, sebagaimana Al-Qur'an diturunkan. (Sâlim Mahâsin, t.t.)

Ada sejumlah kritik yang dikemukakan oleh para orientalis berkaitan dengan penulisan Al-Qur'an di masa 'Usmân bin 'Affân ra. Mereka berpendapat motif penyusunan mushaf di masa 'Usmân bin 'Affân ra. bukan motif keagamaan (*religious motives*), melainkan motif dan intrik politik, *political reason* atau *under taken for political*. Caetani (1998) menyebut penulisan mushaf Al-Qur'an disebabkan terjadi pemberontakan kelompok separatis dan para *qurrâ'* (*reciters*) di berbagai daerah terhadap pemerintah yang dianggap tidak mengerti tentang Al-Qur'an. 'Usmân bin 'Affân ra. kemudian segera menyusun mushaf standar untuk mematahkan pemberontakan para *qurrâ'*. Jeffery mengkritisi kebijakan 'Usmân bin 'Affân ra. yang menjadikan mushaf 'Usmânî sebagai mushaf induk di masing-masing daerah Islam, padahal saat itu beberapa mushaf sahabat telah tersebar ke berbagai pusat-pusat kota metropolitan dan menjadi rujukan masyarakat. (Jeffery, t.t.)

Simpulan motif politik dalam penulisan mushaf di masa 'Usmân bin 'Affân ra. karena ada mushaf para sahabat oleh Jeffery tidak dapat dijadikan indikator. Mushaf sahabat bersifat koleksi pribadi sehingga isinya bergantung kepada pemiliknya. Para pemilik mushaf tersebut memasukan catatan-catatan selain Al-Qur'an seperti tafsir dan takwil. Mereka juga menuliskan bacaan yang telah *rafâ'* oleh Allah; bukan bacaan *talaqqî'* (bertemu) terakhir Rasulullah dengan Jibril as.. (Syahin, 2007) Mereka dengan senang hati menerima mushaf 'Usmânî. (Ibn Abî Dâwud, 2002)

Argumen para orientalis juga tidak sesuai fakta. Sejarah mencatat, benih-benih perbedaan telah terciptakan oleh Khalifah 'Umar bin Khaţţâb ra., tetapi belum sempat menyusun mushaf Al-Qur'an seperti di masa 'Usmân bin 'Affân ra. Ibn Abî Dâwud (2002) bahkan menyebutkan perbedaan tersebut telah melampaui batasan dispensasi yang diberikan oleh Nabi Muhammad saw.. Disintegrasikan mencapai puncak ketika hampir terjadi saling mengkafirkan, 'takfîr' di antara para sahabat. Beberapa fakta per-

pecahan tentang Al-Qur'an yang menghawatirkan ini dapat mengancam keotentikan Al-Qur'an, sehingga 'Usmân bin 'Affân ra. mengambil langkah penyusunan mushaf Al-Qur'an agar tidak seperti Taurat dan Injil yang didistorsi oleh Yahudi dan Nasrani.

Berkaitan dengan keraguan Khalil Abd al-Karîm atas kredibilitas Huzaifah bin Yaman tidak berpijak otoritatif juga tidak beralasan. Huzaifah bin Yaman dalam autobiografi otoritatif disebutkan sebagai seorang sahabat intelejen Rasulullah saw. Ia bertugas berekspedisi jihad di Armenia dan Azerbaijan, titik awal laporannya ke 'Usmân bin 'Affân ra. dan beberapa daerah lain seperti kota Nahwand, Hamdan, Ray, dan Dainur. (Azamî, 2003; Mudin, 2017) Kritik Khalil terhadap Huzaifah bin Yaman sama dengan mengkritik Rasulullah saw. yang telah menunjuknya sebagai intelejen beliau.

Fakta lain tentang keterpecahan umat di berbagai tempat bukan hanya diterima dari Huzaifah bin Yaman saja, tetapi para khalifah juga mendengar langsung. Di masa pemerintahan 'Usmân bin 'Affân ra., para mahasiswa Al-Qur'an belajar kepada guru yang berbeda tentu bacaan mahasiswa berbeda. Mereka saling menyalahkan mahasiswa lain yang berbeda bacaan hingga saling mengkafirkan. Fakta ini sampai pada 'Usmân bin 'Affân ra., kemudian beliau menasehati mereka agar bersatu, sehingga di ujung pembicaraan 'Usmân bin 'Affân ra. mengatakan: wahai sahabat Muhammad saw. bersatulah, dan hendaklah kalian menulis satu mushaf induk (*faktubû li an-nâs imâmâ*). (Ibn Abî Dâwud, 2002) Langkah beliau bukan suatu kesalahan, melainkan kuputusan benar. Aṭ-Ṭabarî mengungkapkannya standarisasi itu wajib karena masa depan Islam lebih terjamin. Jika hal itu tidak dilakukan, akan terjadi pertumpahan darah di kalangan kaum Muslim. Alasan utama penyusunan mushaf induk sebagai bentuk kasih sayang. Khalifah 'Usmân bin 'Affân ra., khawatir terjadi pemurtad-an kolektif yang indikasi ke arah itu ada, karena banyak terjadi pendustaan terhadap huruf-huruf Al-Qur'an. (Aṭ-Ṭabarî, 2000) Motif 'Usmân bin 'Affân ra., bukan untuk memaksa kaum Muslim tunduk kepada kaum Quraisy, lebih-lebih demi kepentingan politis, melainkan *pure* menjaga keutuhankaum Muslim dan keotentikan Al-Qur'an.

Kritik orientalis lainnya berkaitan dengan tim penyusun mushaf Al-Qur'an yang diketuai Zaid bin Šâbit ra. dan dibantu tiga anggota tim. Sebuah riwayat lain menyebutkan 'Usmân bin 'Affân ra. mengumpulkan 12 orang sahabat sebagai anggota tim dari kalangan Muhajirin dan Ansar. Menurut Azami, kedua riwayat tersebut saling melengkapi. Keempat orang pertama, Nafi' bin Zubair bin 'Amr bin Naufal (w. 99), Ubay bin

Ka'ab (32 H), Kašîr bin Aflah, dan Anas bin Mâlik (w. 93 H), menyalin Al-Qur'an. Kemudian anggota tambahan, seperti Mâlik bin Amir (w.74 H), Abdullah bin 'Abbâs (w. 68), Abdullah Bin 'Umar (w.72 H), Abdullah bin 'Amr bin'Ash (w.63 H) diperbantukan untuk menyalin mushaf-mushaf untuk dikirimkan ke berbagai daerah. Pembentukan tim penulisan mushaf Al-Qur'an, menurut Regis Blachere, ada motif-motif terselubung. 'Usmân bin 'Affân ra. representasi dari kelas aristokrat Mekkah, sehingga ia memilih tiga Aristokrat Mekkah yang berafiliasi dengannya. Keempat tim tersebut sengaja tidak menggunakan beberapa mushaf selain mushaf Abû Bakar ra. Pertimbangan ini, menurut Blachere, kental beraroma fanatisme kedaerahan, karena banyak mushaf lainnya; ia menyebutnya nasionalisme Mekkah. Pembentukan tim bukan murni menghasilkan mushaf bagi semua kaum Muslim. (Blachere dalam Syâhin, 2007; Nubowo.2014)

Kritikan lainnya diarahkan pada kualifikasi sahabat, penempatan Zaid bin Šâbit ra. sebagai ketua tim untuk mentranskrip teks-teks Al-Qur'an. Anggota tim hanya terbatas pada orang-orang Quraisy; Sai'd bin 'Aş ra., Abdullah bin Zubair ra., dan Abdurrahman bin Hâriş ra. Masih banyak sahabat besar yang lebih kapabel dibandingkan tim. Mereka itu anak-anak mudal; 'Abdullah bin Zubair ra. berusia 22 tahun, Abdurrahman bin Hâriş ra. berusia 20 tahun, Sai'd bin 'Aş ra.berusia 29 tahun". (Abdul Karîm, 2005) Kritikan Blachere dan Khalil kurang cermat, karena catatan sejarah otoritatif menyebutkan, 'Usmân bin 'Affân ra. menunjuk 12 orang sahabat dari kalangan Quraisy dan Ansar, bukan empat orang. Blachere diduga kurang memahami definisi 'Anşâr yang berarti kalangan sahabat yang telah lama menetap di Madinah dan tidak memiliki rasa kecemburuan sosial terhadap kelompok muhajirin dari Mekkah; mereka mencintainya. (Suyûţî, t.t. Mudin, 2017) Di antara mereka ada sahabat yang tidak bertalian darah dengan 'Usmân bin 'Affân ra., tetapi mereka saudara seiman. Sahabat yang 12 orang itu berasal dari berbagai kalangan.

Pemilihan anggota inti ini dilakukan sesuai kualifikasi khusus dan ketat dengan musyawarah mufakat. Zaid bin Šâbit ra. seorang anak muda non Quraisy, dipilih sebagai ketua tim dengan beberapa alasan: berpengalaman menjadi sekretaris Rasulullah saw., usianya yang muda memiliki kelebihan dalam vitalitas dan kekuatan energi, budi pekertinya luhur, cerdas, dan pernah hadir dalam pengajaran Jibril as. dengan Rasulullah saw., bukan tipe orang fanatis, mudah mendengarkan pendapat sahabat lain, dan menguasai beberapa bahasa. (Ibn Abî Dâwud, 2002; Azamî, 2003) Sa'id bin al-'Aş ra. sahabat yang sangat fasih dalam membaca Al-

Qur'an (*min fuṣṣahâ' Quraīsy*) dan *zauq lahjâ* Arabnya sangat mirip dengan Rasulullah saw. (*asybahuhum lahjatan li Rasûl Allâh*). Ia orang mulia dan lemah lembut sehingga bertipe sahabat yang dapat peduli terhadap pendapat orang lain. Ia juga seorang gubernur Kufah yang zuhud dan sangat peduli rakyatnya. Abdullah bin Zubair bin 'Awwâm salah seorang ahli fikih yang tidak kredibel dan kapabel (*nujabâ'ahum 'ilm wa 'amal*). (Ibn Kašîr, t.t.)

Berdasarkan fakta-fakta tersebut, intervensi aristokrat Quraisy dalam pembentukan anggota sebuah tuduhan bernada memojokkan dan fitnah. Anggota tim bukan hanya dari kalangan Quraisy dan keluarga 'Usmân bin 'Affân ra. saja, melainkan di luar itu, termasuk Zaid bin Šâbit ra. Para anggota tim orang-orang pilihan yang berkarakter moralitas, spiritualitas dan intelektualitas tinggi. (Mudin, 2017)

Kematangan metode penulisan mushaf mendapat kritikan sejumlah orientalis. Penulisan mushaf hanyalah usaha manusia yang tidak luput dari kekeliruan dan kesalahan, sehingga wajar jika ada ayat-ayat yang hilang, tidak lengkap, dan didistorsi oleh tim penyusun mushaf. Ibn Warraq (1998.) menyebutkan riwayat percakapan antara Zirr bin Khubais ra. dan Ubay bin Ka'ab ra. yang menyebutkan bahwa jumlah ayat al-Aḥzâb sebanding dengan al-Baqarah. Riwayat lain perkataan Ibn 'Umar ra., "*Jangan di antara kalian yang menyatakan telah menemukan seluruh Al-Qur'an karena banyak ayat yang hilang, tapi katakanlah saya menemukan apa yang ada*". Morey (1992) mengungkapkan bahwa surat al-Aḥzâb di masa 'Âisyah ra. berjumlah 200 ayat. Namun, setelah tim menyusun mushaf jumlah ayat surah al-Aḥzâb menjadi 73 ayat; tim tidak memasukkan 127 ayat.

Merujuk pada analisis epistemologi Al-Qur'an dan qira'at, ada sejumlah kesalahan para orientalis. Pertama, riwayat tersebut dikeluarkan oleh Abû 'Ubaid, dari Ismâ'il bin Ja'far, dari al-Mubâarak, dari Âšim ra., dari Zirr ra., dari Ubay bin Ka'ab ra.. Berdasarkan qirâ'ah mutawatir melalui Âšim ra., bersumber dari Ubay bin Ka'ab ra. sama dengan Mushaf Usmânî. (Mudin, 2017) Kedua, bagi sarjana yang menyetujui konsep nâsikh dan mansûkh, riwayat ini salah satu contoh model nasakh dalam Al-Qur'an, yaitu *naskh tilâwah dûna al-ḥukm*, nasakh dalam bacaan, tidak dalam hukum. (Suyûṭî, t.t.) Sementara itu, riwayat yang diajukan selain itu, pernyataan Ubay bin Ka'b ra. dan Ibn 'Umar ra. tidak menunjukkan bahwa ia skeptis terhadap Al-Qur'an, melainkan tidak mungkin seseorang mengumpulkan seluruh bagian Al-Qur'an yang telah dinasakh dengan detail sesuai bentuk dan huruf-hurufnya sebagaimana diturunkan.

(Mudin, 2017) Pra orientalis tidak menggunakan epistemologi muṣṭalah al-ḥadīṣ) dalam meneliti hadits terkait. Mereka tidak respek terhadap kajian *isnād*. Riwayat dari ‘Āisyah ra. yang dijadikan pijakan bukan data otentik dan valid karena Ibn Luhai’ah bermasalah dalam hafalnya setelah buku-bukunya terbakar, sehingga persaksiannya dalam hadits ditolak. (Suyūṭī, t.t.) Sejarah membuktikan, ketika tim selesai menyusun mushaf, mereka membandingkan dengan suhuf ‘Āisyah ra. Pernyataan ‘Āisyah ra. tidak masuk akal, karena Suhufnya yang—mungkin memuat jumlah yang dianggap hilang— menjadi rujukan tim penulis mushaf.

Ibn Warraq (1998) juga memastikan ada penambahan dan penyisipan ayat di dalam Mushaf Al-Qur’an. Penambahan ini sebagai interpretasi tambahan yang dimasukkan untuk mengabsahkan dan mengukuhkan Khalifah ‘Uṣmān bin ‘Affān ra. dan merugikan kelompok ‘Alī bin Abī Tālib ra. Ibn Warraq menunjukkan data banyak pengikut ‘Alī bin Abī Tālib ra. menemukan surah yang disembunyikan, seperti cerita tentang Yūsuf as., dan Zulaikha. Namun, Ibn Warraq tidak dapat menunjukkan ayat-ayat diklaim hilang tersebut. Kenyataan sejarah menunjukkan kebalikannya. Ketika terjadi perang Siffin antara ‘Alī bin Abī Tālib ra. dan Muawwiyah ra., Amr bin al-‘Aṣ ra. sebagai pengikut Muawwiyah ra., mengusulkan untuk mengangkat Mushaf Uṣmānī (*rafa’a al-maṣāḥif*) di ujung tombak sebagai tanda genjatan senjata. Hal ini menunjukkan kedua belah pihak menyetujui Mushaf Uṣmānī. Jika ‘Alī bin Abī Tālib ra. berkeyakinan berbeda dengan Mushaf Uṣmānī, ia akan merubah mushaf itu.

Kritik para orientalis selanjutnya berkaitan dengan dialek (*lahjah*) Quraisy yang digunakan dalam penulisan mushaf, padahal dialek itu berbeda-beda. Nöldek (1998) mengkritisi pemilihan kata “tābūt” dalam mushaf ‘Uṣmān karena kata tersebut berasal dari bahasa Abisinia, bukan bahasa Quraisy. Pemilihan bahasa Quraisy, menurut Schalway dikutip Watt (1970) menjadikan Al-Qur’an tertuang dalam bahasa artificial bahasa sastra (*in a partly, literary language*). Sebuah tulisan yang dikutip Mudin (2017) menyebut, upaya penyatuan Al-Qur’an ke dalam dialek Quraisy merupakan kecelakaan sejarah karena dianggap sebagai bentuk pelanjut kekuasaan ‘antek-antek’ Quraisy yang berjuang menegakkan eksistensinya sebagai suku mayoritas.

Perlu dicatat, dialek Quraisy adalah dialek pertama kali Al-Qur’an diturunkan. Dialek ini merupakan dialek Rasulullah saw., yang oleh al-Baqillanī dipandang dialek paling baik di antara dialek-dialek Arab lain dan dapat diterima oleh dialek lain. (Aṣqālanī, t.t.) Orang-orang Quraisy sering melakukan asimilasi dan akulturalisasi tutur bahasa dengan kabi-

lah-kabilah lainnya ketika terjadi kunjungan ke Baitullah setiap tahunnya. (Suyuthi, t.t.) Dialek Quraisy menjadi dialek internasional dan dialek persatuan. Jika dialek selain Quraisy dipilih akan menyulitkan. Kritikan Nöldeke yang diamini Adnan amal atas penggunaan Tābūt juga tidak dapat dipertahankan. Kata *tābūt* merupakan bahasa asli Quraisy dan qirā'ah keseluruhan penduduk Islam, sedangkan *tābūh* bahasa Ansar. Kata *tābūt* turunan dari pola "tabata", 'tā' dalam kata ini "tâ" asli. (Ibn Manẓûr, t.t.) Ungkapan "tābūt" dengan bahasa Abisinia tidak dapat dijadikan argumentasi karena kemiripan bahasa bukan berarti meniadakan eksistensi bahasa yang lain. Boleh jadi, bahasa Quraisy juga menyerap bahasa indah penduduk Habsyi sebagaimana kebiasaan mereka yang oleh ahli linguistik disebut *al-mu'arrab* dalam Al-Qur'an. Pemilihan dialek Quraisy bukan untuk menghegemoni ataupun bentuk intervensi bahasa, melainkan bertujuan menampung semua bahasa yang ada dengan kelebihan-kelebihannya.

C. Penulisan Al-Qur'an (Mushaf) Pasca 'Usmân

Babak baru sejarah penulisan Al-Qur'an dimulai masa pemerintahan Umayyah (661 M sampai 750 Masehi). Pemerintahan Umayyah, Dinasti Umayyah ini didirikan oleh Mu'āwiyah bin Abi Sufyān ra. (41-61 Hijriah /661-680 Masehi) dan kekuasaan terakhir di Kordoba dipimpin oleh Hisyām III (1027-1031 Masehi).

Sebuah sumber mengatakan, Ziyād Ibn Samiyyah, Gubernur Basrah di masa pemerintahan Muawiyah (661-680), salah seorang yang memiliki atensi besar terhadap pembubuhan tanda baca (syakal). Hal ini tidak terlepas dari pemantauannya terhadap kaum Muslim yang melakukan kesalahan dalam membaca firman Allah Qs. At-Tawbah/9:3. Melihat kenyataan ini, Ziyād bin Samiyyah meminta Abû al-Aswâd ad-Duallî untuk membubuhkan tanda baca (*syakl*) dalam mushaf agar tidak terjadi kekeliruan dalam membaca Al-Qur'an di kalangan kaum Muslim. (Âdil Kamâl, t.t.; Bakr Ismâ'il, 1991). Namun, Abû al-Aswâd ad-Duallî belum meletakkan syakal untuk setiap huruf, kecuali syakal huruf akhir saja. Misal, untuk tanda fathah (a) ia membubuhkan tanda titik satu yang terletak di atas huruf (◌َ), tanda kasrah (i) dengan membubuhkan titik satu di bawah huruf (◌ِ) dan tanda damah (u) dengan satu titik yang terletak di antara bagian-bagian huruf (◌ُ◌). Sementara itu, untuk sukûn (mati) tidak diberi tanda apa-apa.

Upaya penyempurnaan penulisan (rasm) mushaf berjalan secara bertahap. Al-Khâlid bin Ahmad, murid ad-Duallî, di masa Abbasiyah, telah

membuat fathah dengan membubuhkan huruf alif kecil (ا) terletak di atas huruf (ب), tanda kasrah dengan membubuhkan huruf yâ' kecil (ي) di bawah huruf (ب) dan tanda damah dengan membubuhkan huruf wâw kecil (و) di atas huruf (ب). Adapun tanda sukûn (mati) yaitu dengan membubuhkan tanda kepala huruf hâ' (ه) yang terletak di atas huruf (ب) dan tasydîd dengan membubuhkan tanda kepala huruf sîn (س) yang terletak di atas huruf (س). (Ismâ'îl, t.t.)

Seiring dengan ekspansi Islam ke berbagai wilayah dan semakin banyak masyarakat non Arab yang masuk Islam, muncul upaya untuk membuat tanda-tanda huruf Al-Qur'an. Upaya tersebut tampak di masa Khalifah 'Abd al-Mâlik bin Marwân (685-705 M.). Kemudian beliau menugaskan seorang sarjana, al-Hajjaj bin Yûsuf al-Saqâfi, untuk menyusun tanda-tanda baca al-Qur'an (*nuqat al-'ajam*). Al-Hajjaj selanjutnya menugaskan Naşr bin 'Aşim dan Yaḥyâ bin Ya'mur (murid ad-Duallî) untuk menyusun tanda-tanda baca tersebut. Atas titah al-Hajjaj kepada dua orang ahli ini, terdapatlah tanda-tanda dalam Al-Qur'an dengan cara membubuhkan tanda titik (.) pada huruf-huruf yang serupa untuk membedakan antara huruf yang satu dengan huruf yang lain. Misal, huruf dâl (د) dengan zâl (ذ), huruf hâ' (ح), jîm (ج), dan khâ' (خ), dan lainnya. Menurut sebuah riwayat, al-Hajjaj telah melakukan perubahan Rasm 'Usmâni dalam 11 tempat.

Tokoh-tokoh lain yang membubuhkan tanda huruf Al-Qur'an itu 'Ubaidillah bin Zayyad (67 H), yang memerintahkan seorang Persia meletakkan huruf alif, yang pada Rasm 'Usmânî justeru dibuang. Misal, kata زكاة yang dalam Rasm 'Usmâni ditulis زكوة. az-Zanjani, seorang warga Madinah, menciptakan bentuk melengkung (◡). Lalu pengikut ad-Duallî menambahkan tanda-tanda lainnya dengan meletakkan garis horizontal di atas huruf yang terpisah, baik hamzah maupun bukan hamzah. Sebagai tanda alif *wasl*, mereka meletakkan garis vertikal jika sebelumnya fathah dan ke bawah jika sebelumnya dammah. Pembubuhan tanda-tanda huruf tersebut menimbulkan pro dan kontra di kalangan para sarjana, paling tidak, sampai generasi tabi'in. Para sarjana banyak yang mendukung upaya tersebut. Pertimbangan dukungan mereka, banyak kaum Muslim yang merasa kesulitan membaca Al-Qur'an disebabkan mereka bukan penduduk di wilayah Arab.

Perkembangan berikutnya tidak ditemukan lagi larangan tegas dari berbagai pihak tentang pemberian tanda-tanda baca Al-Qur'an karena terbukti memiliki banyak manfaat dalam penyeragaman bacaan Al-Qur'an. Apalagi di era sekarang, manuskrip-manuskrip kuno tanpa tanda

baca sulit ditemukan. Sebagian manuskrip di masa sahabat telah hancur karena tidak terawat dan boleh jadi bahan-bahan yang digunakan untuk menuliskannya berasal dari bahan yang tidak tahan lama.

Manuskrip paling tua yang ditemukan manuskrip yang ditulis di abad II Hijriah yang dipamerkan di Museum Inggris, London, dalam World of Islamic Festival, Festival Dunia Islam, di tahun 1976. Manuskrip tersebut ditulis di atas kertas papirus. Ada juga salinan Al-Qur'an yang diukir di atas kulit rusa betina kini tersimpan di Perpustakaan Nasional Mesir yang diperkirakan ditulis di tahun 68 H/699 M., atau setelah Nabi Muhammad saw. wafat.

Manuskrip 'Usmân yang telah digandakan (disalin) hingga kini belum dapat diketahui. Menurut al-Kindi (w. 236 H/850 M.), empat dari salinan naskah 'Usmân rusak dalam kebakaran atau dalam peperangan, sedangkan manuskrip yang dikirim ke Damaskus masih tersimpan di sana ketika ia masih hidup. Ibn Batutah (w. 779 H/1377 M.) menceritakan bahwa ia pernah melihat salinan manuskrip yang dibuat di masa 'Usmân bin 'Affân ra. di Granada, Marakesh dan Basrah. Sementara itu, Ibn Kasîr (w. 774 H/1372 M.) menyatakan pernah melihat salinan Al-Qur'an yang diduga ditulis di zaman 'Usmân bin 'Affân yang bahannya dari kulit unta. Manuskrip tersebut dipindahkan dari Tiberia (Palestina) ke Damaskus di tahun 518 H. Menurut sebuah informasi, manuskrip ini masih ditemukan di Masjid Damaskus sebelum masjid itu terbakar di tahun 1310 H/1892 M. Di samping itu ada manuskrip kuno yang diduga salinan dari mushaf 'Usmânî yang tersimpan di dalam masjid al-Husain, Kairo. Al-Jubair (w. 614 H/1217 M.) pernah melihat sebuah manuskrip kuno di Masjid Madinah di tahun 580 H./1184 M. Kemudian manuskrip tersebut dibawa ke Istanbul, Turki di tahun 1334 H./1915 M. Setelah perang Dunia I, manuskrip itu dibawa ke Berlin, Jerman. Informasi terakhir menyebutkan, manuskrip ini dikembalikan lagi ke Istanbul.

Berdasarkan sebuah informasi, manuskrip Muṣḥaf Imâm, manuskrip yang diamankan 'Usmân bin 'Affân untuk kepentingan pribadinya --- dibawa ke Andalusia di masa kekhilafahan Umayyah. Manuskrip tersebut kemudian dibawa ke Fez (Maroko). Ibnu Batuttah di abad VIII Hijriah. masih menyaksikan manuskrip tersebut. Di samping itu ditemukan pula manuskrip yang diberi nama manuskrip Samarkand, diperkirakan sebagai salah satu salinan manuskrip 'Usmân yang kini masih tersimpan di Tashkent, Asia Tengah. Manuskrip ini dibawa ke Samarkand di tahun 890 H./1485 M. dan tetap di sana sampai tahun 1968, tetapi dibawa ke St. Petersburg oleh tentara Rusia di tahun 1689. Manuskrip ini dibuatkan

salinan oleh S. Pisareff, seorang orientalis Rusia, lalu dikirim ke Sultan Abdul Hamid dari Dinasti 'Usmâni Turki, Syah Iran, Amir Bukhara, Afganistan, Fez (Maroko), dan beberapa tokoh Muslim terkemuka. Salah satu contoh salinan manuskrip tersebut kini tersimpan di perpustakaan Columbia University, New York. Manuskrip 'Alî bin Abî Tâlib menurut sebuah informasi, sepeninggal beliau, disimpan di Najf, Irak, di Dâr al-Kutub al-'Alawiyyah. Manuskrip ini ditulis dalam aksara kufi dan di atasnya tertulis kata 'Alî bin Abî Tâlib yang ditulis di tahun 40 H.

Setelah ditemukan mesin cetak (ketik) oleh Guterbeg di abad XVI, riset dan eksperimen untuk mengembangkan mushaf berjalan cukup pesat yang puncaknya dapat dilihat dengan munculnya berbagai tipe dan jenis komputer serta potocopy canggih. Untuk pertama kalinya mushaf dicetak di Vinisia (Bunduqiyah) tahun 1530 M, tetapi pemerintah Gereja menyuruh menghancurkannya. Selanjutnya terdapat seorang Jerman bernama Hinhelmann untuk mencetak Al-Qur'an di Hamberg, Jerman, di tahun 1694 M. yang diikuti oleh Maracci yang mencetak Al-Qur'an di Padone di tahun 1698. Namun, tidak satu pun dari cetakan-cetakan itu yang tersisa di dunia Islam. (Şubhhî Şâlih, t.t.)

Penerbitan Al-Qur'an dengan logo (label) Islam baru dimulai tahun 1787 M yang diupayakan oleh maula 'Usmânî. Mushaf cetakan tersebut lahir di St. Patenborg, Rusia, yang kemudian disusul dengan pencetakan serupa di Kazan di tahun 1828. Di Iran mulai terdapat Al-Qur'an cetakan baru yang pertama di Teheran di tahun 1828 M dan kedua di Tibriz di tahun 1833. Di tahun 1834 M Fligel mencetak Al-Qur'an di Leibzig yang merupakan cetakan terbesar dengan mendapatkan sambutan di Eropa karena ejaannya yang baru dan mudah dibaca. Kendati demikian Fligel ini tidak mendapat sambutan di dunia Islam.

Di India terdapat cetakan Al-Qur'an yang kemudian disusul di Istambul yang baru dimulai di tahun 1877 M. Baru ketika tahun 1933 M (1342 H) Mesir mencetak Al-Qur'an dengan tulisan sebagai yang dikenal sekarang, pencetakan Al-Qur'an yang mendapat tanggapan luar biasa hampir di seluruh dunia Islam. Pencetakan tersebut berada di bawah pengawasan Al-Azhar yang disahkan oleh panitia khusus. Mushaf tersebut ditulis dengan qiraat Hafs, sebagai jenis kitab pegangan seluruh kaum Muslim di dunia berdasarkan konsensus sarjana (ijma'). Sejak itulah berjuta-juta mushaf dicetak, di Mesir dan di berbagai negara, termasuk di Indonesia.

Di penghujung abad XX Masehi, Pemerintah Arab Saudi memiliki terobosan baru dalam mencetak mushaf Al-Qur'an. Menurut Direktur

Pencetakan Al-Qur'an yang berpusat di Madinah, tidak kurang dari 10 juta exemplar Al-Qur'an dicetak dengan menggunakan bahasa sesuai jumlah negara Muslim di dunia. (Hasil wawancara, 204). Pencetakan Al-Qur'an tersebut telah melampaui pencetakan yang dilakukan negara-negara lain dengan melibatkan 315 insinyur yang juga menghafal Al-Qur'an.

Di Indonesia, gairah menyalin (mencetak) Al-Qur'an dalam jumlah banyak dilakukan pemerintah Indonesia melalui Kementerian Agama Republik Indonesia. Di samping itu, pihak swasta juga melakukan aktivitas pencetakan Al-Qur'an dengan menggunakan nama-nama yang *marketable* dan *style* yang berbeda-beda.

D. Mushaf Al-Qur'an dan Rasm 'Usmanî

1. Pola Penulisan Al-Quran dalam Mushâf 'Usmânî

Istilah *rasm* (melukis) Al-Qur'an diartikan sebagai pola penulisan Al-Qur'an yang digunakan 'Usmân bin 'Affân dan para sahabatnya ketika menulis dan membukukan Al-Qur'an. Kemudian pola penulisan tersebut dijadikan standar dalam penulisan kembali atau penggandaan mushaf Al-Qur'an. (Majma' al-Buḥûs al-Islâmiyyah, 1971) Mushaf 'Usmânî ditulis dengan kaidah-kaidah tertentu, yang oleh sebagian kalangan dinilai ada penyimpangan dari aturan bahasa secara konvensional. Atas dasar itulah, sebagian sarjana mempersempit definisi rasm Al-Qur'an, apa yang ditulis oleh para sahabat Nabi saw. menyangkut sebagian lafaz-lafaz Al-Quran dalam Mushaf 'Usmânî, dengan pola tersendiri yang menyimpang dari kaidah-kaidah bahasa Arab. (Ṭâhir 'Abd al-Qadîr, 1953)

Ada enam pola penulisan Al-Quran versi Mushâf 'Usmânî yang menyimpang dari kaidah-kaidah penulisan bahasa Arab baku. ('Adil Kamâl, t.t.)

1. Penghilangan huruf (*al-hazf*)

Pola ini terdiri dari enam bagian, yaitu:

- a. Menghilangkan huruf alif, dari *yâ al-nidâ'*, يَا أَيُّهَا النَّاسُ; dari *hâ' al-tanbîh*, هَآأَنْتُمْ; dari *damîr*, نَا; kata ganti, أَنْجَيْنَكُمْ; lafaz *jalâlah*, اللَّهُ; dari dua kata الرَّحْمَن dan سُبْحَن; sesudah huruf *lâm*, خَلِيفَ; sesudah dua huruf *lâm*, الْكَالَةِ; dari semua *musannâ*, رَجُلِن; dari semua *jama'* ṣaḥîḥ baik muzakkar maupun muannas, سَمْعُون dan الْمُؤْمِنَتُ; dari semua jamak yang satu pola dengan مَسْجِد dan النَّصْرَى; dari semua kata bilangan, ثَلَاثَ; dari *basmallah*, dan sebagainya.

- b. Menghilangkan huruf *yâ'* dari *manqûs munawwan* (ber-tanwin), baik ketika berharakat *rafa'* maupun *jâr*, seperti *غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ*; menghilangkan huruf *yâ'* dalam kata *أَطِيعُونَ*, *اتَّقُونَ*, *خَافُونَ*, dan *فَازَهُبُونَ* selain yang dikecualikan.
- c. Menghilangkan huruf *lâm* ketika dalam keadaan *idgâm*, *الَّيْلِ* dan *الَّذِي* selain yang dikecualikan.
- d. Menghilangkan huruf *wâw* yang terletak bergandengan, *فَأَوَالَى* dan *لَا يَسْتَوُونَ*.

Ada juga beberapa penghilangan huruf yang tidak masuk kaidah. Misal penghilangan huruf *alif* dalam kata dan menghilangkan *ya'* dari kata *إِبرهم* serta menghilangkan *waw* dari empat kata kerja (*al-fi'l*) *سَنَدُّعُ الرَّبَّانِيَّةِ*, *يَوْمَ يَدْعُ*, *يَمْحُ* الله, and *يَدْعُ* الإنسان.

2. Penambahan huruf (*al-ziyâdah*)

Penambahan huruf antara lain, *alif* setelah *waw* di akhir setiap isim jamak atau yang memiliki hukum jamak. Misal, *أُولُوا الْأَلْبَابِ*, *مَلَأُوا*, *بَنُوا* *إِسْرَائِيلَ* dan *رَبَّهُمْ*. Di samping itu, menambah *alif* setelah hamzah *marsûmah wâw* (hamzah yang terletak di atas tulisan *wâw*). Misal, *تَا* *فِي* الله *تَقْتَأُ* yang asalnya ditulis *تَا* الله *تَقْتَأُ*. Demikian kata *مَائَةٍ* dalam ayat *فِي* الله *تَقْتَأُ* *كُلِّ سَنَبْلَةٍ مِّائَةٍ حَبَّةٍ* dalam ayat *أَطْعْنَا الرَّسُولَ* dan kata *سَبِيلٍ* dalam ayat *فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ*. Demikian juga penambahan huruf *yâ'* dalam kata *أُولَاثُ* atau penambahan huruf *wâw* dalam kata *أُولُو* dan *بِأَيْكُم*.

3. Kaidah Hamzah

Kaidah hamzah berlaku jika hamzah berharakat sukun ditulis dengan huruf yang berharakat sebelumnya. Misal, *أُوثِّمَنَ* dan *إِنِّذَنَ*, selain yang dikecualikan. Hamzah yang berharakat, jika berada di awal kata dan bersambung dengan hamzah itu huruf tambahan ditulis dengan *alif* secara mutlak, baik berharakat fathah maupun berharakat kasrah. Misal *أَيُّوبَ*, *أُولُوا*, *سَأَصْرَفَ*, *فَيَّيَّ* selain yang dikecualikan. Jika hamzah terletak di tengah, ditulis sesuai dengan huruf harakatnya, yakni fathah dengan *alif* dan kasrah dengan *ya'* serta damah dengan *wâw*. Misal, *سُئِلَ*, *تَقْرَأُهُ*, *سَأَلَ*. Namun, jika huruf yang sebelum hamzah itu sukun, tidaklah ada tambahan. Misal, *الْحَبَّةُ* dan *مِلَّةُ الْأَرْضِ* selain yang dikecualikan. Jika hamzah terletak di ujung, ditulis dengan huruf dari jenis harakat huruf sebelumnya. Misal, kata *لَوْلُو* dan *شَاطِئُ*.

4. Menggantikan huruf dengan huruf lain (*al-badl*)

Kaidah *badl* ini ada beberapa macam, yaitu: (1) huruf *alif* ditulis dengan *wâw* sebagai penghormatan pada kata *الْحَيَوَةُ*, *الرَّكُوعُ*, dan *الصَّلَاةُ* selain yang dikecualikan; (2) huruf *alif* yang ditulis dengan *ya'* dalam kata-kata seperti *أَتَى*, *عَلَى*, *إِلَى* yang berarti *كَيْفَ* (bagaimana), *بَلَى*, *مَتَى*,

dan لَدَى selain kata لَدَا dalam surat Yûsuf; (3) huruf alif diganti dengan *nûn al-tawkîd al-khafîfah* dalam kata أَذْنٌ; (4) huruf *tâ' ta'nis* (ة) diganti dengan *tâ' maftûḥah* (ت) dalam kata رَحِمْتُ, sebagaimana dalam surat al-Baqarah, al-A'râf, Hûd, Maryam, ar-Rûm dan az-Zukhrûf. Disamping itu, huruf *tâ' ta'nis* (ة) ditulis dengan *tâ' maftûḥah* (ت) dalam kata sebagai terdapat dalam surat al-Baqarah, Âli 'Imrân, al-Mâidah, Ibrâhîm, dan sebagainya.

5. Menyambungkan dan memisahkan huruf (*al-waṣl* dan *al-faṣl*)

Waṣl dan *faṣl* ragamnya meliputi: (1) kata أَنْ dengan harakat fathâh dalam hamzahnya, disusul dengan لَا penulisannya bersambung dengan menghilangkan huruf nûn. Misal, أَلَّا tidak ditulis, kecuali dalam kata أَنْ لَا تَقُولُوا dan أَنْ لَا تَعْبُدُوا; (2) kata مِنْ yang bersambung dengan مَا penulisannya disambung dan huruf dalam mîmnya tidak ditulis, seperti مِمَّنْ kecuali dalam kalimat مِنْ مَّا كُنْتُمْ يُؤْمِنُكُمْ sebagaimana terdapat dalam surat an-Nisâ' dan al-Rûm; dan kata مِنْ مَّنْ dalam surat al-Munâfiqûn; (3) kata مِنْ yang bersambung dengan ditulis bersambung dengan menghilangkan nûn, sehingga menjadi kata مِمَّنْ bukan مِنْ مَّنْ; (4) kata عَنْ yang bersambung dengan مَا ditulis bersambung dengan menghilangkan nûn, sehingga menjadi عَنْ مَّنْ bukan tu kecuali dalam kalimat عَنْ مَّنْ; (5) kata أَنْ yang bersambung dengan مَا ditulis bersambung dengan menghilangkan nûn, sehingga menjadi أَمَّا; (6) إِنْ yang bersambung dengan مَا ditulis bersambung dengan menghilangkan nûn, sehingga menjadi إِمَّا; (7) kata كُلُّ yang diiringi مَا disambung sehingga menjadi كُلَّمَا, kecuali dalam firman Allah: كُلُّ مَارَدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ dan مِنْ كُلِّ مَأْسَأَلْتُمُوهُ.

6. Kata yang bisa dibaca dengan dua bunyi (*mâ'fîh qirâatâni*).

Jika ada dua ayat Al-Qur'an yang memiliki versi qirâat yang berbeda yang dimungkinkan ditulis dalam bentuk tulisan yang sama, penulisannya sama dalam setiap Mushâf 'Usmânî. Kata tersebut dalam Mushâf 'Usmânî ditulis dengan menghilangkan alif. Misal, kalimat يَوْمَ الدِّينِ dan يَخْذَعُونَ اللَّهَ. Ayat-ayat tersebut boleh dibaca dengan menetapkan alif (dibaca dua harakat) dan dapat dibaca sebagai haknya lafaz (dibaca satu harakat). Namun, jika tidak memungkinkan ditulis dalam bentuk tulisan yang sama, ditulis dalam Mushâf 'Usmânî dengan Rasm al-Mus-hâf yang berbeda. Misal, kalimat وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ. Di sebagian Mushâf 'Usmânî ditulis dan dibaca وَوَصَّىٰ, sedangkan di sebagian mushaf lainnya ditulis dan dibaca وَوَصَّىٰ dan sebagainya.



Gambar 4. Contoh Rasm Rasm 'Usmânî Gambar 4. Contoh Rasm Rasm 'Usmânî
(Sumber: Google.com)

2. Kedudukan Rasm 'Usmânî

Para sarjana berbeda pendapat tentang pola penulisan Al-Qur'an dalam Mushaf 'Usmânî. (Khalîl al-Qaṭṭân, 1994; Majma' al-Buhûs al-Islâmiyyah, 1971; 'Âdil Kamâl, t.t.) Sebagian mengatakan *rasm* dalam Mushaf 'Usmânî bersifat *tawqîfî* (sesuai petunjuk Nabi Muhammad saw.) Pendapat ini dikemukakan oleh mayoritas sarjana dengan beberapa ulasan. Pertama, penulisan Al-Qur'an dengan Rasm'Usmânî dilakukan oleh para juru tulis wahyu di hadapan Nabi Muhammad saw. dan apa yang dilakukan mereka telah ditetapkan oleh beliau. Kedua, penulisan Al-Qur'an selanjutnya dilakukan di masa Abû Bakr ra. dan di masa 'Usmân bin 'Affân ra. sampai di masa tabi'in dan seterusnya sehingga dapat dikatakan penulisan Al-Qur'an menurut Rasm'Usmânî telah menjadi konsensus (*ijmâ'*) para sahabat. Alasan tersebut didukung juga oleh Hadis Nabi Muhammad saw. ketika beliau berpesan kepada Mu'âwiyyah: *"Letakkanlah tinta, pegang pena baik-baik, luruskan huruf bâ', bedakan sîn. Jangan butakan mîm dan buat baguslah tulisan Tuhan. Panjangkan al-Rahmân dan buat baguslah al-Rahîm. Lalu letakkanlah kalammu di atas telinga kirimu, karena itu akan membuatmu lebih ingat."*

Pendapat lain mengatakan bahwa *rasm* dalam Mushaf 'Usmânî bersifat *ijtihâdî* (rekayasa para sahabat). Alasan yang dapat dikemukakan, tidak ada naş baik ayat Al-Qur'an maupun Hadis yang menunjukkan keharusan menulis Al-Qur'an menurut *rasm* atau pola tertentu. Aş-Şubhî Şâlih dalam kaitan ini mengatakan, tidak logis jika dikatakan Rasm 'Usmânî bersifat *tawqîfî*, karena berbeda sekali dengan huruf *tahajjî* (di awal surat), الم, الر dan sebagainya yang terdapat di awal surat. Huruf-huruf *tahajjî* itu berstatus mutawatir, sedangkan Rasm 'Usmânî baru lahir

di kalangan masyarakat 'Usmân bin 'Affân ra.. Rasm ini disetujui oleh 'Usmân bin 'Affân ra., melalui persetujuan Nabi Muhammad saw.

Al-Bâqillanî berpendapat, Nabi Muhammad saw. betul menyuruh untuk menuliskan Al-Qur'an, tetapi beliau tidak menunjukkan ada pola tertentu kepada para sahabatnya dan tidak melarang menuliskannya dalam model tertentu. Ini berarti dibolehkan menuliskan mushâf dengan bentuk huruf dan pola penulisan gaya klasik dan boleh pula menuliskannya dengan bentuk huruf serta pola penulisan gaya modern. (Khalîl al-Qaṭṭân, 1994; Rajab al-Farjani, t.t.) Dapat dibayangkan seandainya hadis yang diriwayatkan melalui Muhammad 'Mu'âwiyah benar, boleh jadi, Rasm 'Usmânî itu bersifat *tawqîfî*. Namun, secara faktual Rasm 'Usmânî ada di masa 'Usmân bin 'Affân ra., sekaligus beliau menyetujui pola rasm tersebut sehingga dipandang bersifat *ijtihâdî*.

Perbedaan pendapat sarjana di seputar kedudukan Rasm 'Usmânî berdampak pada hukum penulisannya. Bagi sarjana yang berpendapat Rasm 'Usmânî bersifat *tawqîfî*, mereka menetapkan kaum Muslim harus mengikutinya dalam penulisan Al-Qur'an dan tidak boleh menyalahinya. Ahmad bin Hanbal dalam hal ini menyatakan haram hukumnya penulisan huruf alif, wâw dan yâ'. (Rajab al-Farjani, t.t.) Imam Mâlik pun ketika ditanya tentang boleh atau tidak Al-Qur'an ditulis dengan pola yang baru, ia menjawab tidak boleh. (Rajab al-Farjani, t.t.) Sementara itu, sarjana yang menganggap bahwa Rasm 'Usmânî bersifat *ijtihâdî* mengatakan, tidak mesti kaum Muslim mengikuti Rasm 'Usmânî dalam penulisan Al-Qur'an. Ini berarti boleh menuliskan Al-Qur'an dengan rasm lain (*al-rasm al-implâî*). Mereka menyatakan bahwa model tulisan hanyalah formula dan simbol saja sehingga segala bentuk model tulisan Al-Qur'an sepanjang menunjukkan ke arah bacaan yang benar dapat dibenarkan. Sementara itu Rasm 'Usmânî yang menyalahi *implâî* dipandang menyulitkan banyak orang. (Al-Sa'id, t.t.)

Di samping dua pendapat tersebut, ada pendapat yang mengatakan wajib mengikuti Rasm 'Usmânî dalam penulisan Al-Qur'an yang diperuntukan bagi awam dan tidak boleh menuliskannya dengan Rasm 'Usmânî. Bagaimanapun penulisan Al-Qur'an dengan Rasm 'Usmânî mesti dilestarikan sebagai warisan yang berharga. □

Rangkuman

1. Penulisan Al-Qur'an di masa awal Islam belum dalam bentuk mushaf yang dibukukan. Penulisan dan pemeliharaan Al-Qur'an dilakukan

melalui hapalan Nabi Muhammad saw. dan para sahabat. Alasan Al-Qur'an belum ditulis dalam mushaf seperti sekarang, karena setiap persoalan yang dihadapi masyarakat langsung dapat ditanyakan kepada Nabi Muhammad saw. sebagai sumber utamanya. Ada sebagian sahabat yang menghafal Al-Qur'an dan mencatatnya sebatas koleksi pribadi. Para sahabat dapat mengonfirmasikan hapalan dan bacaan (qiraat) mereka melalui bacaan dan tadarrus yang dilakukan para sahabat senior. Mereka menuliskan Al-Qur'an dengan menggunakan alat sederhana seperti pelapah kurma (*'usub*), batu halus berwarna (*likhaf*), kulit (*riqa*), tulang unta (*aktaf*), dan lainnya. Ide dan gaasan penulisan Al-Qur'an dalam bentuk mushaf mulai diwacanakan di masa pemerintahan Abû Bakr ra. Alasan krusial Al-Qur'an dibukukan dengan pertimbangan Al-Qur'an akan hilang seiring dengan banyak para penhafal Al-Qur'an gugur dalam pertempuran Riddah, kaum sparatris. Atas desakkan 'Umar bin al-Khaṭṭâb ra. pula akhirnya Al-Qur'an ditulis dalam sebuah mushaf. Mushaf yang telah ditulis itu akhirnya disimpan oleh Abû Bakr ra. hingga akhir hayatnya. Setelah itu mushaf berpindah ke tangan 'Umar bin al-Khaṭṭâb ra. sebagai pengganti Abû Bakr ra. Setelah 'Umar bin al-Khaṭṭâb ra. wafat mushaf tersebut dipindahkan ke tangan puterinya, Ḥafsa binti 'Umar. Mushaf itu ditulis menurut urutan turun, bukan menurut sistematika sebagaimana dilihat sekarang.

2. Penulisan Al-Qur'an di masa 'Usmân bin 'Affân ra. dilakukan seiring dengan perluasan Islam hingga ke luar Arab. Penduduk Islam di luar Arab memiliki minat kuat mempelajari Al-Qur'an, termasuk cara membacanya, padahal mereka telah jauh masanya dengan masa Nabi saw. Penduduk di wilayah-wilayah Islam waktu itu menggunakan bacaan (qirâ'at) sahabat, guru mereka yang dianggap paling bagus dan benar. Tidak heran terjadi diferensial (perbedaan) bacaan Al-Qur'an ketika itu. Mereka bangga dengan qiraat yang mereka baca dan pegangi, sehingga terjadi sikap saling menyalahkan terhadap qiraat lain di kalangan kaum Muslim yang tidak sesuai dengan qiraat mereka. Huzaifah ra. mengusulkan kepada 'Usmân bin 'Affân ra. agar dilakukan penyeragaman bacaan Al-Qur'an dengan cara menyederagamkan tulisan Al-Qur'an dan ia menerima usul tersebut. Dibentuklah tim untuk melakukan penyeragaman tulisan Al-Qur'an yang rujukannya mushaf yang disimpan di rumah Ḥafsa ra. Selanjutnya salinan mushaf dikirim ke berbagai wilayah, jumlahnya, menurut sumber populer, empat mushaf, sedangkan mushaf lainnya dibakar.

Mushaf yang disimpan di rumah Ḥafsah ra. tetap disimpan hingga akhir hayat Ḥafsah ra.. Setelah Marwân bin Ḥakkâm ra. memerintah, mushaf tersebut dibakar.

3. Al-Qur'an di masa 'Usmân bin 'Affân ra. ini belum menggunakan tanda-tanda baca seperti titik dan simbol-simbol bacaan lainnya. Bagi orang yang tidak mengetahui dengan baik bahasa Arab ketiadaan tanda baca itu berpeluang terjadi kekeliruan dalam membaca Al-Qur'an. Perbedaan bacaan, apalagi jika bacaan itu tidak benar, dapat membawa konsekuensi fatal sehingga dalam perkembangan mushaf berikutnya diupayakan pembuatan tanda-tanda baca.
 Abû al-Aswâd ad-Duallî ditunjuk untuk memformulasi tanda baca (*syakl*) dalam mushaf agar tidak terjadi kekeliruan dalam membaca Al-Qur'an di kalangan kaum Muslim, apalagi Islam telah berkembang ke luar Arab. Abû al-Aswâd ad-Duallî belum meletakkan syakal untuk setiap huruf, kecuali syakal huruf akhir saja, seperti tanda fathah, kasrah, dan ḍamah dalam proses panjang dan penuh dinamika. Kemudian Khalifah 'Abd al-Mâlik bin Marwân menugaskan al-Ḥajjaj bin Yûsuf al-Saqâfi, untuk menyusun tanda-tanda baca Al-Qur'an (*nuqat al-'ajam*). Al-Ḥajjaj menugaskan Naṣr bin 'Aṣim dan Yaḥyâ bin Ya'mur (murid ad-Duallî) menyusun tanda-tanda baca tersebut. Kreatifitas sarjana-sarjana ini, atas titah al-Ḥajjaj, mushaf Al-Qur'an memiliki tanda-tanda baca dengan cara membubuhkan tanda titik (.) pada huruf-huruf yang serupa untuk membedakan antara huruf yang satu dengan huruf yang lain.
4. Rasm 'Uṣmânî pola penulisan Al-Qur'an yang digunakan 'Uṣmân bin 'Affân dan para sahabatnya ketika menulis dan membukukan Al-Qur'an. Pola penulisan tersebut dijadikan standar dalam penulisan kembali atau penggandaan mushaf Al-Qur'an. Ada enam pola penulisan Al-Quran versi Mushâf 'Uṣmânî yang menyimpang dari kaidah-kaidah penulisan bahasa Arab baku. Pola-pola tersebut mencakup: (1) penghilangan huruf (*al-ḥaẓf*), (2) penambahan huruf (*az-ziyâdah*), (3) kaidah ḥamzah, (4) menggantikan huruf dengan huruf lain (*al-badl*), (5) menyambungkan dan memisahkan huruf (*al-waṣl* dan *al-faṣl*), dan (6) kata yang bisa dibaca dengan dua bunyi (*mâ'fih qirâatâni*). Para sarjana berbeda pendapat tentang pola penulisan Al-Qur'an dalam Mushâf 'Uṣmânî. Sebagian mengatakan *rasm* dalam mushâf 'Uṣmânî bersifat *tawqîfî* (sesuai petunjuk Nabi Muhammad saw. Pendapat lain mengatakan *rasm* dalam mushâf 'Uṣmânî bersifat *ijtihâdî* (rekayasa para sahabat). Perbedaan pendapat sarjana di seputar kedudukan

Rasm 'Usmânî berdampak pada hukum penulisannya. Sarjana yang mengakui Rasm 'Usmanî bersifat tawqifi menetapkan kaum Muslim untuk mengikutinya dalam penulisan Al-Qur'an dan tidak boleh menyalahinya. Sementara itu, sarjana yang menganggap bahwa Rasm 'Usmânî bersifat ijtihâdî mengatakan, tidak mesti kaum Muslim mengikuti Rasm 'Usmânî dalam penulisan Al-Qur'an. Pandangan ini berarti boleh menuliskan Al-Qur'an dengan rasm lain (*al-rasm al-imlâî*). Ada juga pendapat yang mengatakan wajib mengikuti Rasm 'Usmânî dalam penulisan Al-Qur'an yang diperuntukan bagi awam dan tidak boleh menuliskannya dengan Rasm 'Usmânî.

Latihan-latihan

Jawablah pertanyaan-pertanyaan berikut secara detail. Jawaban setiap pertanyaan dapat diselesaikan melalui kertas kerja (worksheet) Anda!

1. Jelaskan penulisan Al-Qur'an sebelum Khalifah 'Uṣman ra.! Jelaskan pula karakteristiknya!
2. Jelaskan penulisan Al-Qur'ân di masa 'Uṣman ra. dan karakteristiknya!
3. Jelaskan penulisan Al-Qur'ân pasca Khalifah 'Uṣman ra. dan karakteristiknya!
4. Jelaskan penulisan Mushaf Al-Qur'an dengan Rasam 'Uṣmanî dan berikan komentar!

Tugas

Anda diminta untuk mencari bahan-bahan bacaan yang berkaitan dengan penulisan mushaf Al-Qur'an dengan Rasm 'Uṣmânî minimal tujuh rujukan Kemudian Anda telaah bahan-bahan bacaantersebut, kemudian tuangkan dalam bentuk artikel ilmiah/penelitian (riset) mini yang ketentuannya telah dijelaskan di bab sebelumnya.

BAB IV

SISTEMATIKA AL-QUR'AN

Indikator Pembelajaran

Mahasiswa dapat:

1. Mengemukakan definisi ayat dan surat Al-Qur'ân
 2. Menjelaskan cara mengetahui ayat dan surat Al-Qur'ân
 3. Menyebutkan Jumlah ayat dan surat Al-Qur'ân
 4. Menjelaskan sistematika ayat dan surat Al-Qur'ân
-

Al-Qur'an bukan buku ilmiah sebagaimana buku-buku ilmiah hasil kreativitas manusia, karena dimensi keilmiahan karya manusia terbatas (*limited*). Al-Qur'an sebagai karya Allah lebih tepat disebut buku supra-ilmiah. Hal itu dapat dilihat, antara lain, sistematika Al-Qur'an berbeda dengan sistematika buku-buku ilmiah karya manusia. Sistematika Al-Qur'an demikian justeru menunjukkan keunikannya. Jika Al-Qur'an disusun berdasarkan sistematika karya manusia, niscaya telah sejak lama 'lapuk', usang, dan tidak menarik untuk dibaca dan diteliti. Begitu banyak para sarjana dari berbagai kalangan dan ahli, Muslim maupun non-Muslim, antusias melakukan studi, riset dan kajian tentang Al-Qur'an dari berbagai perspektif.

A. Ayat-ayat Al-Qur'an

1. Pengertian Ayat Al-Qur'an

Kata "ayat" secara etimologis memiliki banyak arti. Ayat dapat berarti "mukjizat" (Qs. al-Baqarah/2:211), "tanda", "alâmah" (Qs. al-Hijr/15:77), "pelajaran", "ibrâh" (Qs. Hûd/11:102-103 dan al-Furqân/25:37), "sesuatu yang menakjubkan" (Qs. al-Mu'minûn/:50), dan "bukti", "dalîl" (Qs. ar-Rûm/30:22). Istilah ayat ini selanjutnya menunjuk sekelompok kata yang memiliki awal dan akhir yang berada dalam satu surat Al-

Qur'an. (Bakr Ismâ'il, 1991; Sâlim Mahâsin, t.t.)

Ada beberapa sarjana Al-Qur'an yang menjelaskan alasan kelompok kata disebut ayat. Pertama, kelompok kata tersebut merupakan tanda kebenaran si pembawanya (nabi dan rasul) dan kelemahan dari pihak yang menentangnya. Kedua, kata-kata tersebut merupakan tanda dari keterputusan atau perpindahan pembicaraan dengan kata sebelum dan sesudahnya. Berdasarkan dua kriteria tersebut, sebagian sarjana sebagaimana dikatakan al-Wahidi, membolehkan penamaan kumpulan kata, bahkan kumpulan huruf sekalipun, sebagai ayat, walaupun andaikan tidak ada ketentuan yang menetapkan ayat seperti yang ada. Namun, pendapat tersebut mendapat komentar dari Ibn al-Munayyar, bahwa tidak ada ayat dalam Al-Qur'an yang terdiri dari satu kata, kecuali dalam surat al-Raḥmân/55:64, frasa *muḍammatân*. Pendapat tersebut sebenarnya kurang tepat, sebab penentuan ayat, tidak dilakukan melalui analogi (*qiyâsî, ijtihâdî*), melainkan ketentuan Nabi Muhammad saw. (*tawqîfî*).

2. Cara Mengetahui Ayat Al-Qur'an

Ada tiga teori untuk mengetahui ayat-ayat Al-Qur'an. Pertama, teori *qiyâsî* berpendapat bahwa ayat-ayat Al-Qur'an dapat diketahui melalui ijtihad para sahabat. (az-Zarqânî, 1988) Teori ini didasarkan pada pendapat sarjana terdahulu, yang meng-hitung pembuka surat seperti *alif lâm mîm sâd* sebagai satu ayat, tetapi tidak menghitung *alif lâm râ* sebagai satu ayat. Mereka menghitung *yâsîn* sebagai satu ayat, tetapi tidak meng-hitung *tâ sîn mîm* sebagai satu ayat. Demikian juga mereka menghitung *hâ mîm, 'ain sîn qâf* sebagai dua ayat, tetapi tidak meng-hitung *kâf hâ yâ 'ain sâd* sebagai dua ayat, padahal kata-kata tersebut sama-sama menjadi pembuka surat (*fawâtih al-suwar*). Pendapat ini dipegangi sarjana Kufah yang menganggap seluruh pembuka surat satu ayat, kecuali *hâ mîm, 'ain sîn qâf*. Mereka menganggap pembuka surat yang terdiri dari huruf *ra'*, seperti *alif lâm ra'* dan *alif lâm mîm ra'* dan pembuka surat yang hanya satu huruf seperti *nûn, sâd, dan qâf*, sebagai ayat.

Kedua, teori *tawqîfî* berpendapat bahwa ayat-ayat Al-Qur'an hanya dapat diketahui melalui penjelasan Nabi Muhammad saw., tidak dapat ditanyakan kepada mereka apakah pembuka surat itu satu ayat atau dua ayat, karena syara' (agama) menjelaskan demikian. Misal *ar-raḥmân* dalam surat ar-Raḥmân dianggap satu ayat. Salah satu hadis yang berbicara masalah ini diriwayatkan oleh Ibn al-'Arabî, "*Inna al-Fâtihah sab' âyât wa al-mulk salâsûn âyah*" (Surat al-Fâtihah tujuh ayat, sedangkan surat al-Mulk 30 ayat).

Ketiga, teori kompromi, *al-jam'*, berpendapat bahwa penetapan ayat-ayat Al-Qur'an dapat diketahui melalui *tawqîfî*, *al-simâ'î*, dan sebagainya berdasarkan *qiyâsî*, *ijtihâdî*, karena ketentuan ayat terletak dalam *fāsilah*-nya, sebagian hanya petunjuk (*qarīnah*)-nya sejak dalam prosa dan *qāfiyah* bait syair. Jika menurut hadis bahwa Nabi Muhammad saw. selalu membaca lafaz itu dengan dengan berhenti (*waqf*), hendaklah yakin lafaz itu sebagai *fāsilah*. Jika menurut hadis bahwa Nabi Muhammad saw. selalu membaca lafaz itu dengan tidak berhenti (*wasl*), hendaklah yakin lafaz itu bukan sebagai *fāsilah*. (az-Zarqānî, 1988)

Berkaitan dengan lafaz yang terkadang dibaca *waqf* dan terkadang dibaca *wasl* oleh Nabi Muhammad saw. mengandung dua kemungkinan. Pertama, jika Nabi Muhammad saw. membaca lafaz itu dengan *waqf*, hal itu dimungkinkan untuk menunjukkan bahwa lafaz itu sebagian *fāsilah* atau sekedar untuk mengambil nafas (istirahat sejenak). Kedua, jika Nabi Muhammad saw. membaca lafaz itu dengan *wasl*, hal itu dimungkinkan untuk menunjukkan bahwa lafaz itu bukan sebagian *fāsilah* atau beliau membacanya secara *wasl* karena beliau telah mengetahuinya bahwa kaum Muslim (sahabat) telah mengetahui benar lafaz tersebut sebagai *fāsilah*. Sarjana yang menentukan ayat Al-Qur'an secara *qiyâsî*, *ijtihâdî* didasarkan pada cara Nabi Muhammad saw. membaca yang mengandung kemungkinan-kemungkinan tersebut. Misal, surat al-Fâtiḥah telah disepakati tujuh ayat. Namun, sarjana berbeda pendapat dalam menentukan jumlah ayat surat tersebut. Sebagian mereka menghitung *bismillah ar-rahmân ar-rahîm* sebagai ayat pertama sehingga ayat terakhirnya dimulai dari *ṣirât al-lazîna* hingga *al-dāllîn*. Sebagian sarjana lainnya tidak menganggap *bismillah ar-rahmân ar-rahîm* sebagai ayat pertama al-Fâtiḥah sehingga mereka menetapkan ayat pertama al-Fâtiḥah dimulai dari *al-ḥamd* hingga *ṣirât al-lazîna an'amta 'alayhim*. Kemudian *gayr al-magḍûb 'alayhim walâ al-dāllîn* sebagai ayat ketujuh. Di samping itu, ada pendapat yang mengatakan surat al-Fâtiḥah itu delapan ayat hingga sembilan ayat. (al-Ibyârî, 1995).

3. Jumlah Ayat Al-Qur'an

Para sarjana berbeda pendapat tentang jumlah sebenarnya ayat Al-Qur'an sekalipun mereka sepakat bahwa jumlah ayat Al-Qur'an itu tidak kurang dari 6200 ayat. Perbedaan pendapat berkisar pada jumlah selebihnya dari yang disepakati. Sarjana Madinah yang merujuk pada hasil perhitungan Nâfi', kelebihan itu berjumlah 17 ayat sehingga ayat Al-Qur'an seluruhnya berjumlah 6217 ayat. Sarjana yang merujuk pada pendapat Syaibah bin Niṣah, kelebihan ayat berjumlah 14 ayat sehingga ayat Al-

Qur'an seluruhnya berjumlah 6214 ayat. Sarjana Mekkah, berdasarkan riwayat Ibn Kasîr dari Mujâhid, jumlah kelebihan tu 20 ayat sehingga ayat Al-Qur'an itu seluruhnya berjumlah 6220 ayat. Sarjana Kufah yang merujuk pendapat Hamzah bin Hâbib al-Zayyât dan Abû Hasan al-Kisâ'î, berpendapat jumlah kelebihan itu 36 ayat sehingga ayat Al-Qur'an itu seluruhnya berjumlah 6236 ayat. Sarjana Basrah yang merujuk pendapat 'Âsim bin al-'Ajjâ al-Jahdari berpendapat bahwa kelebihan itu lima ayat sehingga jumlah keseluruhan ayat Al-Qur'an 6205 ayat. Sementara itu, sarjana yang merujuk pendapat Qatâdah, menghitung kelebihan itu berjumlah 19 ayat sehingga jumlah keseluruhan ayat Al-Qur'an 6219 ayat. Sarjana Syiria yang merujuk pendapat Yahyâ bin Hâris al-Žimarî, menghitung kelebihan ayat itu 26 ayat sehingga jumlah keseluruhan ayat Al-Qur'an 6226 ayat. (Bakr Ismâ'il, 1991)

Perbedaan pendapat tentang penentuan jumlah ayat ini disebabkan perbedaan yang terjadi di kalangan sahabat yang mendengar dari Nabi Muhammad saw. tentang penempatan *waqf* dan *wasl*. Para sahabat berhenti membaca Al-Qur'an di akhir ayat untuk menetapkan *waqf* dan jika telah diketahui *waqf*-nya, beliau menyempurnakan bacaan. Ketika beliau melanjutkan bacaan, sebagian pendengar (sahabat) menduga di situ tidak ada *waqf*. (Abû Syuhbah, 1992) Alasan lain, ada sebagian sarjana yang memandang pembuka surat, *fawâtih al-suwar*, dalam Al-Qur'an, seperti *alif lâm mîm*, *hâmîm*, *yâsîn*, dan sebagainya, sebagai ayat, sebagian sarjana lainnya tidak menganggapnya sebagai ayat.

Berdasarkan penetapan jumlah ayat-ayat Al-Qur'an tersebut, ayat Al-Qur'an dapat dibagi menjadi ayat panjang dan ayat pendek. Ayat terpanjang *al-dayn*, ditemukan dalam surat al-Baqarah/2:282. Al-Baqarah surat yang jumlah ayatnya banyak dan panjang, sedangkan ayat terpendek *yâsîn*, di permulaan sura Yâsîn. (Sâlim Mahâsin, t.t.)

4. Sistematika Ayat-ayat Al-Qur'an

Para sarjana Al-Qur'an sepakat, sistematika Al-Qur'an dalam mushaf kini berdasarkan *tawqîf* (sesuai petunjuk Nabi Muhammad saw. yang diterima dari Allah. (az-Zarkasyi. 1957; as-Suyûfî. 1996.) Hal ini dijelaskan dalam Qs. al-Qiyâmah/75:17-18, "*Sungguh atas tanggungan Kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Jika Kami telah selesai membacaknya ikutilah bacaannya itu*". Namun, sistematika ayat-ayat ini, bukan berdasarkan nuzul ayat, melainkan kembali kepada keterkaitan ayat-ayat tersebut dan keterkaitan nilai sasteranya. Misal, sebuah ayat nuzul setelah dua ayat sebelumnya. Ini bukan berarti ada ayat yang duluan digantikan (*mansûkh*), oleh ayat yang

datang kemudian sebagai ayat pengganti (*naskh*). Ayat yang berbunyi: وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ (Qs. al-Baqarah) menggantikan ayat pertama diletakan terlebih dahulu dalam sistematikanya, tetapi dalam nuzul ayat diletakan di akhir.

Az-Zarqânî mengatakan kaum Muslim telah menyetujui sistematika ayat-ayat Al-Qur'an seperti dapat dilihat dalam mushaf Al-Qur'an diperoleh atas petunjuk Nabi Muhammad saw. (*tawqîf*), bukan atas hasil ijtihad sahabat. Di samping itu, untuk menjaga sistematika ayat-ayat Al-Qur'an Nabi Muhammad saw. direpetisi (dites) oleh Allah. Para sahabat beliau selalu menghafal Al-Qur'an, baik secara kese-luruhan maupun sebagiannya. Hafalan mereka selalu disesuaikan dengan sistematika ayat-ayat Al-Qur'an. Kaum Muslim pun membaca Al-Qur'an sebagaimana dalam Mushaf Usmâni, yang penyalinannya merujuk pada mushaf-mushaf di zaman Nabi Muhammad saw. dan sahabat. Dipandang tepat keterangan Abû Ja'far dalam karyanya, *al-Munâsabah*, yang menegaskan sistematika ayat-ayat Al-Qur'an dalam setiap suratnya berdasarkan petunjuk Nabi Muhammad saw. sehingga tidak ada lagi perselisihan di kalangan kaum Muslim. (az-Zarqânî, 1988) Realitas tersebut membuktikan bahwa Al-Qur'an senantiasa terpelihara otentisitasnya (Qs. al-Hijr/15:9).

Alasan lain bahwa sistematika ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan petunjuk Nabi Muhammad saw. didasarkan pada sabda beliau. Pertama, hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad dari 'Usmân bin Abî al-'Aṣ, ia berkata: Ketika aku sedang duduk di samping Rasulullah saw. tiba-tiba beliau (berjalan) ke atas dan ke bawah. Kemudian beliau bersabda: *"Jibril telah datang kepadaku dan menyuruhku meletakan ayat ini di tempat ini dan di surat ini.* Ayat dimaksud: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ

الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ hingga akhir". Kedua, hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhârî dari Ibn Zubair ia berkata kepada 'Usmân bin 'Affân: ... وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا. Ayat tersebut telah diganti oleh ayat lain, mengapa engkau menuliskannya?' 'Usmân menjawab: "Hai saudaraku, aku tidak merubah sedikit pun dari tempatnya".

Sistematika Al-Qur'an yang ditetapkan Nabi Muhammad saw. sebagaimana dalam mushaf memang tidak semuanya berdasarkan sistematika turun wahyu. Ada sejumlah ayat Al-Qur'an yang diturunkan di Madinah, tetapi di dalam mushaf tercantum dalam surat makiyyah (diturunkan di Makkah setelah hijrah), dan sebaliknya. Misal, ayat 28 dan 29 surat Ibrâhîm diturunkan di Madinah, sedangkan surat Ibrâhîm salah satu surat makiyyah dalam Al-Qur'an. Kedua ayat tersebut berbunyi:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ (٢٨) جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَبِئْسَ الْقَرَارُ (٢٩)

Contoh lain ayat 87 dari surat al-Hijr diturunkan di Madinah, sedangkan surat al-Hijr salah satu surat makiyyah di dalam Al-Qur'an. Surat dimaksud:

وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ (٨٧)

Sebaliknya, ayat 30-35 dari surat al-Anfâl diturunkan di Makkah sedangkan surat al-Anfâl salah satu dari surat *madaniyyah* dalam Al-Qur'an. Ayat dimaksud:

وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ (٣٠) وَإِذَا تُنْتَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (٣١) وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حَجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوْ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (٣٢) وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ (٣٣) وَمَا هُمْ إِلَّا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ إِنْ أَوْلِيَائُهُ إِلَّا الْمُتَفَقُونَ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (٣٤) وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءٌ وَتَصْدِيَةٌ فَدُوِّقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ (٣٥) وَمَا هُمْ إِلَّا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ إِنْ أَوْلِيَائُهُ إِلَّا الْمُتَفَقُونَ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (٣٤) وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءٌ وَتَصْدِيَةٌ فَدُوِّقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ (٣٥)

Demikian juga ayat 128-129 surat al-Tawbah diturunkan di Makkah sedangkan surat al-Tawbah salah satu dari surat *madaniyyah* dalam Al-Qur'an. Ayat dimaksud:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ. (١٢٨) فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (١٢٩)

Para sahabat Nabi Muhammad saw. telah menghimpun dan menulis Al-Qur'an yang diwahyukan Tuhan kepada Rasulullah saw. dalam satu

muhaf. Beliau mengajarkan Al-Qur'an kepada para sahabat beliau dan memberikan petunjuk tentang sistematika ayat-ayatnya sebagai-mana dalam mushaf sebagaimana petunjuk Jibril as. Di setiap kali ayat-ayat Al-Qur'an turun, Nabi Muhammad saw. memberi-tahukan ayat ini ditulis sesudah ayat ini di surat ini.

B. Surat-surat Al-Qur'an

1. Pengertian Surat Al-Qur'an

Istilah “surat” secara etimologis berarti “kedudukan tinggi”, *al-manzilah al-râfi'ah*. Pengertian ayat ini dapat dilihat dalam perkataan al-Nâbigah ad-Dubyâni: “*Bukankah anda lihat Allah telah memberimu kedudukan tinggi sehingga anda dapat melihat apa saja di sekelilingnya*”. (Bakr Ismâ'îl, 1991) Pengertian surat tersebut sesuai dengan realitas surat-surat Al-Qur'an yang terletak di tempatnya. Surat berarti juga “pagar”, *al-sûr*. Pagar, biasanya berfungsi sebagai pemelihara atau pelindung segala sesuatu yang ada di dalamnya. Surat-surat dalam Al-Qur'an pada dasarnya berfungsi memelihara dan memagari ayat-ayat Al-Qur'an sehingga kuat dan rapi serta terhindar dari pencampuradukan antara ayat satu dengan ayat lainnya. Sementara itu, surat dalam pandangan sarjana Ulum Al-Qur'an adalah sejumlah ayat Al-Qur'an yang memiliki awal dan akhir. (Khalîl al-Qaṭṭân, 1994). Definisi ini relevan dengan realitas ayat-ayat Al-Qur'an dalam mushaf Al-Qur'an berupa kumpulan ayat yang memiliki awal dan akhir.

2. Jumlah dan Pembagian Surat Al-Qur'an

Surat Al-Qur'an sebagaimana disepakati sarjana Al-Qur'an berjumlah 114 surat. Namun, sebagian sarjana ada yang menyebut jumlah surat Al-Qur'an 113 surat, seperti dikemukakan Mujâhid. Surat al-Tawbah dan surat al-Anfâl, karena mengandung banyak kemiripan dan tidak dibatasi oleh *basmallah*, dianggap satu surat. Surat terpanjang dalam Al-Qur'an surat al-Baqarah, berjumlah 286 ayat, sementara itu, surat al-Kawşar, surat terpendek dalam Al-Qur'an walaupun jumlah ayatnya sama dengan dua surat lainnya, an-Naşr dan al-al-'Aşr, tiga ayat. Penetapan panjang dan pendek surat Al-Qur'an dan ayat-ayat yang menjadi pembuka surat hanyalah Allah.

Surat-surat Al-Qur'an dilihat dari panjang dan pendek ayat dan jumlah ayatnya dibagi menjadi empat kategori. Pertama, *aṭ-ṭiwâl*, surat-surat yang panjang, lebih dari 100 ayat. Kelompok surat ini al-Baqarah, Âli 'Imrân, an-Nisâ', al-Mâ'idah, al-An'âm, al-A'râf, dan Yûnus. Kedua,

al-mî'ûn, surat-surat yang panjang ayatnya mencapai 100 ayat atau lebih sedikit. Kelompok surat ini terletak setelah tujuh surat dalam kelompok *at-tiwâl*. Ketiga, *al-masâni*, surat-surat yang panjang ayatnya tetapi tidak mencapai 100 ayat. Keempat, *al-mufaṣṣal*, surat-surat yang letaknya di juz terakhir Al-Qur'an. Kelompok surat ini dinamakan *al-mufaṣṣal* karena banyak *basmallah* yang memisah antarsurat itu. Kelompok surat yang terakhir ini, terdapat perbedaan pendapat tentang batasan surat mulainya. Sebagian pendapat menyebut surat al-Jâsiyah, ada yang menyebut surat al-Qitâl, ada yang menyebut surat al-Hujurât, dan ada yang menyebut surat Qâf, seperti al-Mawardi. (Bakr Ismâ'il, 1991)

Surat-surat yang termasuk *al-mufaṣṣal* ini dibagi lagi menjadi tiga bagian, yaitu: (1) *tiwâl al-mufaṣṣal*, mulai dari surat al-Hujurât hingga surat al-Burûj, (2) *awsaṭ al-mufaṣṣal*, mulai dari surat al-Târiq hingga al-Bayyinah, dan (3) *qasr al-mufaṣṣal*, mulai dari surat al-Zalzalah hingga surat al-Nâs.

3. Nama-nama Surat dalam Al-Qur'an

Sebagian sarjana menetapkan nama-nama surat dalam Al-Qur'an bersifat *tawqîfî*, ketetapan dari Nabi Muhammad saw. Ada sejumlah surat Al-Quran yang masing-masing suratnya hanya memiliki satu nama. Ada 74 surat Al-Qur'an yang hanya memiliki satu nama, di antaranya: an-Nisâ', al-An'âm, al-A'râf, Yûnus, Hûd, Yûsuf, ar-Ra'd, Ibrâhîm. al-Hajj, al-Mu'minûn, an-Nûr, dan lain-lain. Sementara itu, ada 40 surat Al-Qur'an yang masing-masing memiliki lebih dari satu nama. Sebagian dari nama-nama itu bersifat *tawqîfî* dan sebagiannya bersifat *ijtihâdî*, kreasi dan ijtihad sahabat Nabi Muhammad saw. Surat-surat tersebut antara lain: (1) surat al-Fâtîhah disebut juga Umm Al-Qur'ân, Fâtîhah al-Kitâb, as-Sab' al-Masâni, Al-Qur'ân al-'Azîm, al-Wâfiyah, al-Kâfiyah, dan lain-lain; (2) surat al-Mâ'idah disebut juga surat al-'Uqûd dan surat al-Munqizah; (3) surat an-Naml disebut surat Sulaimân; (4) surat aṣ-Ṣaff disebut surat al-Hawâriyyîn; dan lain-lain.

Surat-surat Al-Qur'an tersebut, sebagiannya dibuka dengan 10 macam pembuka (*fawâtiḥ al-suwar*) sebagaimana terdapat dalam tabel 4.

Tabel 4. Ragam Pembuka Surat-surat Al-Qur'an

N0	Ragam Pembuka	Contoh dalam Surat	
1.	Diawali dengan pujian, <i>al-hamd</i>	الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	al-Fâtîhah

(الحمد), diawali dengan تبارك sebagai pujian, dan pujian Allah dengan men-sucikan Allah dari sifat-sifat keku-rangan. Model pembuka surat ini dapat di-temukan dalam 14 surat		الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ	al-An'âm
		الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ	al-Kahf
		الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ	Saba'
		الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ	Fâtir
		تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا	al-Furqân
		تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	al-Mulk
		سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (١)	al-Isrâ'
		سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١)	al-Hadîd
		سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١)	al-Hasyr
		سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١)	aş-Şaff
		يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١)	al-Jum'ah
		يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١)	at-Tagâbûn

		سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (١)	al-A'la
2.	Diawali dengan huruf-huruf alfabet (<i>hijâ'yyah</i>) seperti طه, يس, حم, طس, الم, ن, ق, dan lain-lain. Model pembuka surat ini dapat ditemukan dalam 29 surat	ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ	Şâd
		ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ	Qâf
		ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ	al-Qalam
		حَم (١) تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (٢)	Gâfir
		حَم (١) تَنْزِيلُ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٢)	Fuṣilat
		حَم (١) عَسَى (٢) كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ	asy-Syûrâ
		حَم (١) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (٢)	az-Zukhrûf
		حَم (١) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (٢)	ad-Dukhân
		حَم (١) تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (٢)	al-Jâsiyah
		حَم (١) تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (٢)	al-Aḥqâf
		طه (١) مَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى	Ṭâhâ
		طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ	an-Naml
		يس (١) وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ (٢)	Yâsîn
		الم (١) ذَلِكَ الْكِتَابُ	al-Baqarah
		الم (١) اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (٢)	Âli 'Imrân
		الم (١) أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ (٢)	al-'Ankabût
		الم (١) غُلِبَتِ الرُّومُ (٢)	ar-Rûm
		الم (١) تَبْلُكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ (٢)	Luqmân

		الْم (١) تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢)	as-Sajdah
		الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ	Yûnus
		الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ	Hûd
		الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ	Yûsuf
		الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ	Ibrâhîm
		الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ (١)	al-Hijr
		طس (١) تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ	al-Qaşas
		طس (١) تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ	asy-Syu'arâ'
		المص (١) كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ	al-A'râf
		الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ	ar-Ra'd
		كهيعص (١) ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا	Maryam
3.	Diawali dengan panggilan (<i>al-nidâ'</i>). Model pembuka surat ini dapat ditemukan dalam 10 surat	يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ	an-Nisâ'
		يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ	al-Hajj
		يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ	al-Mâ'idah
		أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ	al-Hujurât
		يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا	al-Ahzâb
		يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبَتَّغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ	al-Tahrîm
		يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ	at-Talâq
		يَا أَيُّهَا الْمَرْءُ	al-Muzammil

		يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ	al-Muddassir
4.	Diawali dengan berita (<i>al-khabar</i>), jumlah ismiyyah dan jumlah fi'liyah. Model pembuka surat ini dapat ditemukan dalam 23 surat	بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ	at-Tawbah
		أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ	an-Naḥl
		سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ	an-Nūr
		تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ	az-Zumar
		الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَاهُمْ	Muḥammad
		إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا	al-Fatḥ
		الْحَاقَّةُ	al-Ḥaqqah
		الرَّحْمَنُ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (٢)	ar-Raḥmân
		إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ	al-Qadr
		الْقَارِعَةُ	al-Qâri'ah
		إِنَّا أَغْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ	al-Kawsar
		يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ	al-Anfâl
		أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ	an-Naḥl
		اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ	al-Anbiyâ'
		قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ	al-Mu'minûn
		اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ	al-Qamar
		قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ	al-Mujâdilah

		سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ	al-Ma'ârij
		لَا أُفْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ	al-Qiyâmah
		لَا أُفْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ	al-Balad
		عَبَسَ وَتَوَلَّى	'Abasa
		أَلْهَأَكُمُ التَّكَاثُرُ	ar-Takâsur
		لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ	al-Bayyinah
		اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ	al-'Alaq
5.	Diawali dengan sumpah (<i>al-qasam</i>). Model pembuka surat ini dapat ditemukan dalam 15 surat	وَالصَّافَّاتِ صَفًّا	aş-Şaffât
		وَالطُّورِ	aţ-Ṭûr
		وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا	al-Âdiyât
		وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا	asy-Syams
		وَالْفَجْرِ	al-Fajr/
		وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ	al-Burûj
		وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا	al-Mursalât
		وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ	an-Najm/
		وَالنَّازِعَاتِ غَرْفًا	an-Nâzi'ât
		وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ	aţ-Târiq
		وَالضُّحَىٰ	aḍ-Ḍuḥâ
		وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ	al-Burûj
		وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ	at-Tîn
		وَالْعَصْرِ	al-'Aşr
		وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ	al-Layl
6.	Diawali dengan syarat (<i>al-syarf</i>). Model pembuka surat ini dapat di-	إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ	al-Wâqi'ah
		إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ	al-Insyiqâq
		إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ	at-Takwîr

	temukan dalam 7 surat	إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ	al-Infīṭār
		إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا	al-Zalzalah
		إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ	an-Naṣr
		إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ	al-Munâ-fiqûn
7.	Diawali dengan perintah (<i>al-‘amr</i>). Model pembuka surat ini dapat ditemukan dalam 6 surat	قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا	al-Jin
		قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ	al-Kâfirûn
		قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ	al-Ikhlâs
		قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ	al-Falaq
		قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ	an-Nâs
8.	Diawali dengan kalimat tanya (<i>al-istifâm</i>). Model pembuka surat ini dapat ditemukan dalam 6 surat	يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ	al-Anfâl
		عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ	an-Naba’
		هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا	al-Insân
		هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْعَاشِيَةِ	al-Gâsiyah
		أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ	al-Insyirâh
		أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ	al-Fîl
9.	Diawali dengan doa (<i>al-du’â</i>). Model pembuka surat ini dapat ditemukan dalam 3 surat	وَيٰٓاَيُّهَا الْمُطَفِّفِينَ (١)	al-Muṭaffifîn
		وَيٰٓاَيُّهَا لِكُلِّ هُمْزَةٍ لُّمَزَةٍ (١)	al-Humazah
		تَبَّتْ يَدَا أَبِي هَبٍ وَتَبَّ (١)	al-Lahab
10.	Diawali dengan sebab (<i>al-ta’lîl</i>). Model pembuka surat ini dapat ditemukan dalam 1 surat	لَا يَلَافُ قُرَيْشٍ (١)	Quraisy

Berkaitan dengan ragam pembuka surat dalam Al-Qur’an, beberapa hal menarik yang dapat dijelaskan. Pertama, pembuka surat Al-Qur’an

dengan pujian (baik untuk menetapkan sifat-sifat terpuji maupun mensucikan Allah dari sifat-sifat tercela) untuk menunjukkan monopoli Allah atas seluruh makhluk-Nya, sekaligus menunjukkan keajaiban Al-Qur'an. Kedua, pembuka surat dengan sumpah menegaskan beberapa hal: (1) manusia harus meneladani sikap bertanggung jawab dalam berkehidupan; berbicara yang benar, jujur, dan berani berbicara dalam menegakkan keadilan; (2) digunakan beberapa benda sebagai sumpah Allah dimaksudkan agar manusia respek terhadap benda-benda tersebut, sekaligus menjadi media untuk mendekatkan diri kepada-Nya. Ketiga, pembuka surat dengan huruf-huruf *muqatta'ah* (singkatan kata). Pembuka surat dengan huruf-huruf *muqatta'ah* ini termasuk kalimat pembuka yang keluar dari "patokan" firman-Nya yang lain di luar kebiasaan. Dikatakan keluar dari patokan karena kalimat pembuka yang digunakan tidak dapat dipahami dan tetap menyisakan misteri, terutama bagi para penafsir. Jenis pembuka surat di dalam Al-Qur'an tersebut, minimal, tidak dapat ditemukan makna leksikalnya; maknanya dalam tradisi berbahasa masyarakat Arab. Sebagai pembuka surat, ia hadir dalam bentuk huruf hijaiyah. Jumlah huruf hijaiyah yang dipakai dalam huruf *muqatta'ah* ini 14 huruf yang berarti separoh dari total huruf hijaiyah yang dikenal oleh bangsa Arab, yaitu, *alif, lam, mîm, shad, ra', kaf, ha', ya', ain, tha', sin, ha', qaf* dan *nûn*.

Para sarjana klasik merangkai jumlah huruf *muqatta'ah* tersebut, dengan membuang huruf yang sama ke dalam sebuah bentuk kalimat yang memiliki arti. Misal ungkapan *صح طريقك بالسنة (Bersihkan jalan-mu dengan Sunnah)*, atau dalam bentuk ungkapan lain: *طريق على حق (Jalan Ali ra itu benar)*. Ungkapan pertama biasanya dinyatakan oleh para pengikut Ahlu as-Sunnah wa Al-jama'ah, sedangkan ungkapan kedua biasanya dinyatakan oleh para pengikut Syi'ah. (Adones, 1993) Masing-masing ungkapan dirangkai untuk menyebut huruf *muqatta'ah* meskipun dari keduanya menampakkan bias ideologis.

Berkaitan dengan huruf *muqatta'ah* ini para sarjana telah memberikan komentar. Menurut Asy-Sya'bî, huruf *muqatta'ah* termasuk ayat *mutasyâbihât* yang tidak seorang dapat mengetahui takwilnya kecuali Allah swt. Ibnu Mas'ûd al-Farrâ' menyatakan, maksud digunakan huruf *muqatta'ah* sebagai pembuka surat dalam Al-Qur'an untuk menambah keimanan. Para sarjana muslim dari kalangan Zâhiriyyah memiliki pandangan yang sama. Ibnu Hazm, tokoh Zâhiriyyah, menyatakan, yang termasuk ayat *mutasyâbihât* dalam Al-Qur'an hanya huruf *muqatta'ah* dan ayat sumpah (*al-aqsâm*). Alasan yang dapat dikemukakannya, tidak ada teks yang menjelaskannya dan tidak ada *ijma'* mengenai penjelasannya

secara mutlak, tidak ada yang lain selain keduanya. (al-Bagawi, t.t.) Menurut al-Ḥubbi dan Rasyîd Ridâ', huruf-huruf tersebut sebagai peringatan yang ditujukan kepada watak kejiwaan Nabi Muhammad saw. Senada dengan itu, Ibn 'Abbâs mengatakan, huruf-huruf *muqatta'ah* di awal surat bertujuan menggugah hati manusia agar senantiasa ingat kepada Allah dan berbuat sesuai aturan-aturan-Nya. Namun, bagi al-Qurtubî, tidak menangkap kesan apa pun tentang huruf-huruf *muqatta'ah* dalam Al-Qur'an. Sementara itu, Noldeke secara spekulatif mengatakan, huruf-huruf *muqatta'ah* tersebut hanyalah imbuhan yang berupa simbol (inisial) dari huruf depan atau belakang sahabat Nabi Muhammad saw. yang memiliki naskah surat-surat tertentu.

Huruf-huruf *muqatta'ah*, meminjam istilah ahli sosio-linguistik, merupakan sebuah bahasa (simbolik). Al-Qur'an sebagai fakta kebahasaan telah menjadikan bahasa Arab sebagai sarana komunikasi untuk menyampaikan pesan *ilâhi* melalui seorang nabi kepada umatnya. Upaya memahami huruf *muqatta'ah* dalam Al-Qur'an dapat dilihat pandangan as-Suyûṭî yang mengutip pendapat Abû Bakar bin al-Arabî,

"Yang saya katakan bahwa andaikan orang-orang Arab tidak mengerti bahwa ia (huruf *muqatta'ah*) memiliki arti yang berlaku (tersebar) di kalangan mereka, tentu mereka menjadi orang pertama yang mengingkari nabi Saw. Bahkan beliau membacakan *hâ mîm*, *shad* dan lain-lainnya, tetapi mereka tidak mengingkarinya. Mereka justeru menerima ke-*balighan* dan kefasihannya ... Semua itu menunjukkan bahwa huruf *muqâtha'ah* merupakan hal yang sudah dikenal diantara mereka, dan tidak diingkari." (as-Suyûṭhi, 1995).

Kutipan as-Suyûṭî tersebut menjelaskan beberapa hal. Pertama, huruf *muqatta'ah* betul-betul sebagai bahasa yang dapat ditemukan di tengah kehidupan masyarakat Arab, sehingga mereka mengerti maknanya. Jika mereka tidak mengerti tentu mereka akan mengingkari apa yang dibacakan oleh nabi kepada mereka.

Huruf *muqatta'ah* secara struktur bahasa telah menunjukkan kepada dirinya satuan huruf yang membangunnya. Kata dalam bahasa Arab biasanya dibangun atau disusun dari minimal satu huruf hingga lima huruf, sebagaimana halnya dengan huruf *muqatta'ah*. Realitas itu telah diperkuat oleh pendapat at-Ṭabarî bahwa huruf *muqatta'ah* disebut untuk menunjukkan jika Al-Qur'an itu disusun dengan menggunakan huruf hijaiyah, baik dalam bentuk *mufrad* maupun *murakkab*, dan hal ini sekaligus mengisyaratkan Al-Qur'an memang diturunkan dengan menggunakan bahasa mereka; huruf-huruf yang mereka kenali dan menggunakannya

dalam praktik berbahasa. (at-Ṭabarî, t.t.) Kehadiran huruf *muqatta'ah* dalam ruang kehidupan sosial mempertegas makna Al-Qur'an sebagai fakta kebahasaan yang menggunakan huruf hijaiyah. Ini menunjukkan Al-Qur'an itu benar-benar menjadikan bahasa Arab sebagai acuannya. Al-Qur'an sebagai realitas bahasa tidak terlepas dari realitas di luar dirinya.

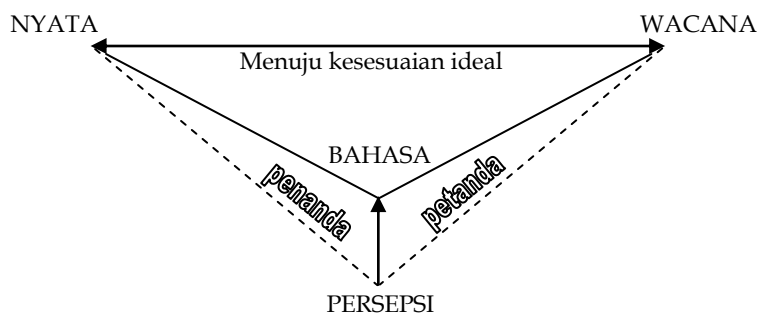
'Aisyah Abdurrahmân (Binti Syâtî') dalam bagian kajian tafsirnya tentang huruf *muqatta'ah* menyimpulkan beberapa hal. Pertama, huruf *muqatta'ah* yang terdapat dalam beberapa surat di dalam Al-Qur'an diturunkan berkaitan dengan peristiwa perdebatan sengit tentang keberadaan Al-Qur'an. Kedua, seluruh surat yang diawali dengan huruf *muqatta'ah* menyinggung masalah kehujahan Al-Qur'an, ia berasal dari Allah. Ketiga, mayoritas surat yang diawali dengan huruf *muqatta'ah* diturunkan di saat orang-orang musyrik sedang gencar menyerang kaum Muslim dan mengklaim Al-Qur'an sebagai *kalâm* yang penuh kebohongan, omongan tukang dukun, penyair, sihir dan sebagainya. (Ai'syah Abdurrahmân, 1999) Jika simpulan Binti Syâtî' benar, dapat dikatakan bahwa di hadapan huruf *muqatta'ah*, masyarakat Arab seolah diberitahu bahwa "Al-Qur'an yang tidak kalian mampu menandinginya itu berasal dari jenis huruf yang kalian gunakan dalam percakapan sehari-hari. Jika kalian tidak mampu menandinginya, ketahuilah bahwa Al-Qur'an itu dari Allah." Huruf-huruf *muqatta'ah* ini diulang-ulang dalam Al-Qur'an untuk menunjukkan bukti kebenaran Al-Qur'an dan pembawanya. Huruf *muqatta'ah* dapat dikatakan semacam strategi untuk membungkam orang-orang kafir, karena diantara mereka saling membisikkan kepada satu sama lain untuk tidak mendengarkan dan terlena dengan Al-Qur'an.

Bagaimana cara memahami huruf *muqatta'ah*? Pertanyaan ini penting karena huruf-huruf tersebut sebagaimana pendapat mayoritas sarjana tidak ditemukan maknanya dalam bahasa Arab? Para penafsir pun tidak ada yang mampu menguak makna sebenarnya. Sementara itu, as-Suyûṭî menyebut orang-orang Arab telah mengerti makna huruf *muqatta'ah* tersebut secara *letterlijk*. Arti "memahami" atau "mengerti" tidak harus dipahami dalam pengertian sempit, melainkan mengerti orang-orang Arab terhadap huruf *muqatta'ah* harus ditempatkan dalam konteks komunikasi secara umum. Makna "mengerti" tidak harus diwujudkan dalam bentuk jasmani saja, melainkan sebatas gambaran pikiran yang bersifat sangat abstrak. Kasus pewahyuan misalnya, komunikasi dapat terjadi dalam bentuk isyarat, tidak melulu bahasa, sehingga secara bahasa tidak dapat ditemukan artinya, sedangkan tujuannya dapat dipahami. Deskripsi komunikasi seperti itu dapat ditemukan dalam bahasa-bahasa

para *saj'u al-kuhhân* (mantera para dukun). Mereka seringkali menggunakan kata-kata yang tidak dapat dipahami oleh orang selain dirinya. Pikiran-emosi merupakan bahasa para dukun yang paling dalam, bukan kata yang mengacu kepada benda yang diacunya. Struktur bahasa tukang dukun ada semacam "pengacauan bahasa" secara sengaja yang tidak dapat dicerna oleh yang lain. Di sini, fenomena huruf *muqâtha'ah* menemukan akar tradisi sosio-bahasanya.

Kasus huruf *muqâtha'ah* pesan yang disampaikan tidak tampak, maknanya sama sekali tidak dapat ditemukan dalam ruang sosio-bahasa masyarakat Arab. Hanya satuan hurufnya saja yang dapat dikenali, sehingga makna huruf *muqâtha'ah* menjadi sangat simbolik-subjektif. Huruf *muqâtha'ah* mendorong seorang individu (audien) untuk melebur ke dalam makna dirinya. Totalitas subjek ditempatkan pada sebuah ruang makna; masing-masing subjek (audien) tidak berbuat apa-apa selain menerima dan mengakui keberadaan huruf *mu-qâtha'ah* sebagai bukti kebenaran "*At-tablîl lahum wa ilzâm al-hujjah iyyâhum*", seperti dikatakan oleh az-Zamakhsharî (t.t.) dan Abû Hayyân. (t.t.)

Model proses komunikasi seperti yang ditunjukkan dalam huruf *muqâtha'ah* membawa individu pada sebuah struktur hubungan interpersonal yang bukan ditentukan oleh perasaan masing-masing untuk menjadi dirinya sendiri, melainkan kesatuan psikologis yang mentransendenkan seluruh pengalaman individu yang dikumpulkan menjadi satu kesatuan dan menjamin kesadaran secara terus-menerus. Hal ini akan membentuk pola hubungan baru antara persepsi-alam-bahasa seperti digambarkan oleh Arkoun yang dikutip M. Faisol (t.t.) sebagai berikut.



Gambar 1: Pola Hubungan Baru antara Persepsi-Alam-Bahasa

Huruf-huruf *muqâtha'ah* telah merubah sebuah pola komunikasi bahasa, dari bahasa konvensional (bahasa keseharian) menjadi bahasa yang penuh dengan makna simbolik. Dengan menggunakan potensi-

potensi sasterawi bahasa Arab, huruf *muqatta'ah* merubah bahasa Al-Qur'an ke tingkat yang tidak dapat dilampaui, sehingga ia membanjiri hati nurani manusia dengan mengajukan kepadanya suatu bangunan simbolis yang sampai hari selalu memberikan inspirasi kepada orang-orang beriman untuk bertindak dan berpikir.

Selanjutnya, surat-surat Al-Qur'an sebagiannya ditutup dengan 18 macam penutup (*khawâtim al-suwar*) sebagaimana terdapat dalam tabel 2.

Tabel 2. Ragam Penutup Surat-surat Al-Qur'an

N0	Ragam Penutup	Contoh dalam Surat	
1.	Ditutup dengan mengagungkan Allah (<i>al-ta'zîm</i>). Model ini apat ditemukan dalam surat.	لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	al-Mâ'idah
		... إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ	al-Anfâl
2.	Ditutup dengan anjuran ibadah dan tasbih	إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ	al-A'râf
		وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ	Hûd
		إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ	al-A'raf
		وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ	al-Hijr
		وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ	aţ-Ṭûr
		فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَاعْبُدُوا	an-Najm
		كَأَلَّا لَا تُطَعُّهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ	al-'Alaq
3.	Ditutup dengan pujian (<i>al-tahmîd</i>)	وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبِيرُهُ	al-Isrâ'

		تَكْبِيرًا	
		وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سِيرِكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ	an-Naml
		وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	aş-Şaffât:
		وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ خَاقِئِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	az-Zumar:
		وَلَهُ الْكِبَرِيَاءُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ	al-Jâtsiyah
		تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ	ar-Rahman
		فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ	al-Wâqi'ah
		فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ	al-Hâqqah
4.	Ditutup dengan do'a	فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا	an-Naşr
		رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ	al-Baqarah
		وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ	al-Mu'minûn
		رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا	Nûh
		مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ (٢) وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ (٣) وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ (٤) وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ (٥)	al-Falaq
5.	Ditutup	فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفُّكَ الَّذِينَ لَا	ar-Rûm

	dengan wasiat	يُوقِنُونَ	
		فَارْتَقِبْ إِنَّهُمْ مُرْتَقِبُونَ	ad-Dukhân
		يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَصْوَارَ اللَّهِ	aş-Saff
		ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً (٢٨) فَادْخُلِي فِي عِبَادِي (٢٩) وَادْخُلِي جَنَّتِي (٣٠)	al-Fajr
		وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ (١٧) إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ (١٨) صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ (١٩)	al-A'lâ
		وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ	aḍ-Ḍuḥâ
		الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ	al-‘Aṣr
6.	Ditutup dengan perintah dan masalah takwa	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ	Âli-Imrân
		إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ	an-Naḥl
		فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ	al-Qomar
7.	Ditutup dengan masalah kewarisan	يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكُلَالَةِ إِنَّ أَمْرُهُ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُحْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حِظِّ الْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ	an-Nisâ’/4
8.	Ditutup dengan janji dan ancaman	إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ	al-An’âm
		قُلْ مَا يَغْنَبُ بَكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا	al-Furqân
		وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ	al-‘Ankabût

		لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا	al-Aḥzâb
		فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سِنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ	al-Mu'min
		فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَرْشِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ كَانَتْهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبِثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ بَلَاغٌ فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ	al-Aḥqâf
		هَآأَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلُ عَنْ نَفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ	Muhammad
		مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سَوْقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا	al-Fath
		فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ يَوْمِهِمُ الَّذِي يُوعَدُونَ	az-Zâriyât
		لَا يَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ	al-Mujâdah

	جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ	
	إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنَصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِيمٌ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِيمٌ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى وَأَخْرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَخْرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاقْرَءُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ يَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ	al-Muzammil
	هَلْ تُؤْتُونَ الْكُفَّارَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ	al-Muṭafifin
	الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ هُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ	al-Insyiqaq
	فَمَهْلِكُ الْكَافِرِينَ أَهْلَهُمْ رُؤُودًا	aṭ-Târiq
	عَلَيْهِمْ نَارٌ مُؤَصَّدَةٌ	al-Balad
	ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ	al-Gâsiyah
	وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا	asy-Syam
	جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ	al-Bayinah
	فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (٨)	al-Zalzalah
	إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَخَبِيرٌ	al-Âdiyât

		فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ	al-Humazah
		وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ	al-Mâ'un
		فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ	al-Lahab
9.	Ditutup dengan hiburan bagi Nabi saw.	فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ	az-Zukhrûf
		وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّىٰ يَخُصِمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ	Yûnus
		إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ	al-Kausar
		دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ	al-Kâfirûn
10.	Ditutup dengan sifat-sifat Al-Quran	وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ	al-Qalam:
		كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ	Yusuf
		وَلَتَعْلَمَنَّ نَبَأُهُ بَعْدَ حِينٍ	Şâd
		بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (٢١) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (٢٢)	al-Burûj
11.	Ditutup dengan bantahan (<i>jadl</i>)	وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ	ar-Ra'd
12.	Ditutup dengan ketauhidan	فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ	at-Tawbah
		هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ	Ibrâhîm
		قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا	al-Kahfi
		وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ	al-Qaṣṣaṣ

		وَلَسَوْفَ يَرْضَى	al-Laiyl
		وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ	al-Insyirâh
		لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (٤)	al-Ikhlâs
13.	Ditutup dengan kisah	وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا (٩٨)	Maryam:
		وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَيْنَا فَرْجَهَا فَنَنْفَخُنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُنْتِ مِنْ الْقَانِتِينَ	at-Tahrîm
		إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ ثَرَاءً	'Abasa
		فَجَعَلْنَاهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ	al-Fîl
		وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ	al-Hajj
15.	Ditutup dengan rincian maksud	صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ	al-Fâtîhah
		اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ	asy-Syurâ
		وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ	at-Takwîr:
		سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ	al-Qadr:
		نَارٌ حَامِيَةٌ	al-Qâri'ah
		الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ	al-Quraysy
		مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ	an-Nâs
16.	Ditutup dengan keterangan Hari Kiamat	إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ ثَرَاءً	an-Naba'
		خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهُقُهُمْ ذِلَّةٌ ذَلِكَ الْيَوْمَ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ	al-Ma'arij

		كَانَتْهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا	an-Nâzi'ât
		يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ	al-Infitâr
17.	Ditutup dengan peringatan	عَنْهُمْ وَانْتَظِرْ إِنَّهُمْ مُنْتَضِرُونَ	as-Sajdah
		قُلْ كُلُّ مُتَرَبِّصٍ فَتَرَبَّصُوا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ أَصْحَابُ الصِّرَاطِ السَّوِيِّ وَمَنِ اهْتَدَى	Tâhâ
		الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ	asy-Syu'arâ
		وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِمْ مِنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُرِيبٍ	Saba'
		نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ	Qâf
		أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَكْسِبُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَكْسِبُ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ	al-Mumtaḥanah
		ثُمَّ لِنَسْأَلَ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ	at-Takâsur
18.	Ditutup dengan pertanyaan	قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ	al-Mulk
		فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ	al-Mursalât

4. Sistematika Surat-surat Al-Qur'an

Sistematika Al-Qur'an sebagaimana dalam mushaf 'Usmânî, tidak disusun berdasarkan kronologi nuzul, sehingga muncullah pertanyaan bagaimana mushaf Al-Qur'an itu tersusun? Ada sedikitnya tiga teori atau pendapat yang berkomentar tentang masalah ini. Pertama, teori *ijtihâdî* yang didukung oleh Imam Mâlik (w. 179 H) dan Abû Bakr at-Tibî (w. 743 H). (Abû Syuhbah, t.t.; Bakr Ismâ'il, t.t.) Teori ini diinspirasi oleh pandangan Abû al-Husayn Ahmad Ibn Fâris (w. 395 H) dalam *al-Masâ'il al-Khams*, yang mengatakan beberapa hal. Pertama, pengumpulan Al-

Qur'an ada dua macam, yaitu: (1) menyusun surat-surat seperti mendahului tujuh surat yang panjang kemudian diikuti surat-surat *al-mî'ûn*. Ini ditetapkan oleh para sahabat Nabi Muhammad saw.. Kedua, menyusun ayat-ayat Al-Qur'an dalam surat-surat-nya seperti yang ditetapkan oleh Nabi Muhammad saw. dari Allah. Pendapat ini dipegang oleh mayoritas sarjana yang didukung sejumlah alasan.

- a. Ada perbedaan sistematika surat-surat Al-Qur'an dalam berbagai mushaf yang dimiliki para sahabat sebelum tersusun Mushaf 'Uṣmânî. Misal dalam mushaf 'Ubay bin Ka'b susunan surat Al-Qur'an dimulai dari surat al-Fâtihah, kemudian al-Baqarah, an-Nisâ', Âli 'Imrân, dan seterusnya. Sistematika surat Al-Qur'an dalam Mushaf Ibn Mas'ûd dimulai dengan surat al-Baqarah kemudian an-Nisâ', Âli 'Imrân, dan seterusnya. Sementara itu, dalam mushaf 'Alî bin Abî Tâlib, sistematika surat Al-Qur'an dimulai sesuai dengan kronologi nuzul; dari surat al-'Alaq, kemudian surat al-Muddassir, Qâf, al-Muzammil, al-Lahab, dan seterusnya hingga akhir surat-surat makiyyah dan madaniyyah.
- b. Hadis yang diriwayatkan dari Ibn Asyrah dalam *al-Maṣâhif*, melalui Ismâ'îl ibn 'Abbâs dari Hannân ibn Yaḥyâ dari Abi Muhammad al-Quraisyî: 'Uṣmân memerintahkan kepada para sahabat untuk mengurutkan surat-surat yang panjang. Kemudian ia menjadikan surat al-Anfâl dan surat at-Tawbah dalam kelompok tujuh dan tidak memisahkan antara keduanya dengan *basmalah*.

Menurut hadis yang diriwayatkan Ibn 'Abbâs, 'Uṣmân ra. pernah ditanya tentang hal tersebut sehingga menjelaskan bahwa surat al-Anfâl termasuk yang dinuzulkan di permulaan Madinah dan surat al-Tawbah yang dinuzulkan dalam periode Madinah terakhir. Masalah-masalah yang dibahas dalam dua surat tersebut sama. Aku gabungkan keduanya, tidak aku tulis di antara keduanya basmalah. Kemudian aku letakan keduanya dalam kelompok *al-sab' al-maṣânî*.

Argumen kelompok pertama menurut az-Zarqânî, mengandung banyak kelemahan. Pertama, selain hadis-hadis yang dikemukakan kelompok pertama, masih ada hadis-hadis yang menunjukkan petunjuk Nabi Muhammad saw. (*tawqîfî*) tentang ketentuan sistematika ayat-ayat Al-Qur'an. Kedua, terdapat berbagai mushaf sahabat yang sistematika surat-surat berbeda, boleh jadi, terjadi sebelum mereka mengetahui ada petunjuk (*tawqîfî*) dari Nabi Muhammad saw. atau hanya terjadi dalam beberapa surat yang tidak ada petunjuk dari beliau. Ketiga, alasan (dalil) sarjana yang kedua tadi hanya untuk ketiga surat itu saja, surat al-Anfâl, surat al-

Tawbah dan surat Yûnus, bukan untuk seluruh surat Al-Qur'an. (az-Zarqânî, 1988)

Teori kedua menyatakan bahwa sistematika surat-surat dalam Al-Qur'an keseluruhannya merupakan petunjuk Nabi Muhammad saw. (*tawqîfî*), seperti ayat-ayat Al-Qur'an. Penetapan surat-surat Al-Qur'an tersebut berdasarkan petunjuk beliau (*tawqîfî*). Argumen yang dikemukakan kelompok ini para sahabat yang memiliki mushaf berbeda-beda surat-suratnya itu, secara konsensus (*ijmâ'*), menerima mushaf yang ditulis di masa Khalifah 'Usmân bin 'Affân ra. Hal ini tentunya tidak akan terjadi kecuali mereka meyakini Mushaf 'Usmânî yang mereka sepakati itu sebagai mushaf yang diperoleh melalui petunjuk Nabi Muhammad saw. (*tawqîfî*). Andaikan Mushaf 'Usmânî itu hasil ijtihad 'Usmân bin 'Affân ra., tentunya mereka akan memertahankan secara gigih mushaf-mushaf yang dimiliki. Terbukti, mereka tidak demikian, bahkan mendukung dan menerima Mushaf 'Usmânî dan melepaskan mushaf-mushaf yang mereka miliki.

Perlu diakui, surat-surat Al-Qur'an yang sejenis itu memang tidak selalu berurutan letaknya sehingga jika sistematika surat-surat Al-Qur'an berdasarkan ijtihad, niscaya akan diperhatikan letak surat-surat yang sejenis. Namun, realitas menunjukkan sebaliknya seperti dalam ayat-ayat tasbîh (*al-musyabbihât*) yang tidak disusun secara berurutan. Misal surat al-Jum'ah dan surat at-Tagâbûn, yang dimulai dengan pujiah (tasbîh) kepada Allah diselingi oleh surat al-Munâfiqûn. Surat al-Ḥasyr dan surat aṣ-Ṣâf dimulai dengan pujian (tasbîh) kepada Allah diselingi oleh surat al-Mumtaḥanah.

Di samping contoh-contoh tersebut, ada surat-surat yang dimulai dengan pujian (*tasbîh*) kepada Allah, di antaranya surat al-Ḥadîd dan surat al-Ḥasyr, diselingi oleh surat al-Mujâdalah. Surat *tâ sîn mîm* (asy-Syu'arâ) dan surat *tâ sîn mîm* (al-Qaṣas) yang sejenis di-selingi dengan *tâ sîn mîm*. Para sarjana yang mendukung pendapat ini, di antaranya Abû Ja'far an-Nuhâs dan Abû Bakr al-Anbarî. Abû Ja'far an-Nuhâs menegaskan bahwa pendapat yang terbaik dan terpilih pendapat yang mengatakan sistematika surat-surat Al-Qur'an seperti terlihat sekarang berdasarkan petunjuk Nabi Muhammad saw. (*tawqîfî*). Sementara itu, al-Kirmânî menyetujui sistematika surat-surat Al-Qur'an telah ada di Lawḥ Mahfûz Nabi Muhammad saw., sesuai dengan sistematika ini, melakukan repetisi bacaan Al-Qur'an. (az-Zarqânî, 1988)

Teori kedua ini, menurut az-Zarqânî, memiliki sejumlah kelemahan. Pertama, berbagai riwayat yang dikemukakan tidak menghasilkan

simpulan yang menyatakan bahwa surat-surat Al-Qur'an harus disusun secara *tawqîfî* sehingga dapat ditegaskan riwayat-riwayat itu hanya bersifat dugaan (*zannî*). Hadis yang diriwayatkan Ibn 'Abbâs yang dijadikan argumen oleh pendapat pertama menunjukkan 'Usmân bin 'Affân ra. telah berijtihad dalam menentukan sistematika surat al-Anfâl, surat at-Tawbah dan surat Yûnus. Konsensus yang dijadikan sandaran oleh pendapat kedua tidak menunjukkan ada *tawqîfî* dalam menentukan sistematika surat-surat Al-Qur'an secara komprehensif. Hal itu karena konsensus mereka hanya dilakukan sebagai konsensus sahabat atas sistematika semua surat Al-Qur'an yang disusun oleh 'Usmân bin 'Affân ra.. Mereka, dengan alasan itu, meninggalkan mushaf-mushaf yang ada di tangan mereka dengan pertimbangan menjaga persaudaraan dan persatuan kaum Muslim. (az-Zarqânî, 1988)

Teori ketiga menyatakan sistematika surat-surat Al-Qur'an dalam mushaf merupakan petunjuk Nabi Muhammad saw. (*tawqîfî*) dan sebagian lagi merupakan hasil ijtihad sahabat. Argumen yang dapat di-kemukakan, banyak hadis yang menjelaskan sistematika surat-surat Al-Qur'an sebagian ada yang merupakan petunjuk Nabi Muhammad saw. (*tawqîfî*). (Bakr Ismâ'il, 1991) Di samping itu, ada âsar sahabat yang mengindikasikan sistematika sebagian surat-surat Al-Qur'an sebagai hasil ijtihad sahabat Nabi Muhammad saw. Ketika mereka dihadapkan pada dua pendapat yang berbeda, mereka tidak tuntas menyelesaikan persoalan tersebut. Sarjana yang mendukung pendapat ini, antara lain al-Qâdi Abû Muhammad bin 'Atiyah, yang mengatakan surat-surat kelompok *as-sab' al-tiwâl*, surat *hâ mîm* dan surat *al-mufaṣṣal*, sistematikanya diserahkan kepada para sahabat setelah Nabi Muhammad saw. wafat. Kebanyakan surat Al-Qur'an sistematikanya telah diketahui di masa Nabi Muhammad saw. seperti *as-sab' al-tiwâl*, surat *hâ mîm* dan surat *al-mufaṣṣal*, sedangkan selain ketiganya diserahkan kepada kaum Muslim setelah Nabi Muhammad saw. wafat. (Bakr Ismâ'il, 1991) As-Suyûtî dan az-Zarqânî berpendapat sistematika surat-surat Al-Qur'an berdasarkan *tawqîfî*, kecuali surat al-Anfâl dan surat at-Tawbah. Sistematika ayat dan surat Al-Qur'an sudah tertuang dalam Mushaf 'Usmânî, sebagaimana hasil konsensus sahabat. Konsensus sahabat bagian dari hujjah (dalil) yang harus dipegangi sehingga perbedaan tentang sistematika ayat dan surat Al-Qur'an tidak perlu diperdebatkan secara tidak produktif.

Selanjutnya sistematika surat-surat dalam Al-Qur'an sebagaimana dalam mushaf dapat dilihat dalam tabel 3.

Tabel 3. Daftar Nama Surat Al-Qur'an Berdasarkan Sistematika (Tartib) Nuzul dan Sistematika (Tartib) Mushaf

N0	Nama Surat	Tartib Nuzul	Tartib Mushaf	Jumlah Ayat
1.	Al-Fâtihah	5	1	7
2.	Al-Baqarah	87	2	286
3.	Âli 'Imrân	89	3	200
4.	Al-Nisâ'	92	4	176
5.	Al-Mâ'idah	112	5	120
6.	Al-An'âm	55	6	165
7.	Al-A'râf	39	7	206
8.	Al-Anfâl	88	8	75
9.	Al-Tawbat	113	9	129
10.	Yûnus	51	10	109
11.	Hûd	52	11	123
12.	Yûsuf	53	12	111
13.	Al-Ra'd	96	13	43
14.	Ibrâhîm	72	14	52
15.	Al-Hijr	54	15	99
16.	Al-Nahl	70	16	128
17.	Al-Isrâ'	50	17	111
18.	Al-Kahfi	69	18	110
19.	Maryam	44	19	98
20.	Tâha	45	20	135
21.	Al-Anbiyâ'	73	21	112
22.	Al-Hajj	103	22	78
23.	Al-Muminûn	74	23	118
24.	Al-Nûr	102	24	64
25.	al-Furqân	42	25	77
26.	al-Syu'arâ'	47	26	227
27.	Al-Naml	48	27	93
28.	Al-Qaşaş	49	28	88
29.	Al-'Ankabût	85	29	69
30.	Ar-Rûm	84	30	60
31.	Luqmân	57	31	34
32.	As-Sajdah	75	32	30
33.	Al-Ahzab	90	33	73
34.	Saba'	58	34	54
35.	Fâtir	43	35	45
36.	Yâsîn	41	36	83
37.	Aş-Şâffât	56	37	182

38.	Şâd	38	38	88
39.	Az-Zumar	59	39	75
40.	Al-Mu'min	60	40	85
41.	Hâmîm/Fuṣilat	61	41	54
42.	Asy-Syûrâ	62	42	53
43.	Az-Zukhrûf	63	43	89
44.	Ad-Dukhân	64	44	59
45.	Al-Jasiyah	65	45	37
46.	Al-Aḥqâf	66	46	35
47.	Muhammad	95	47	38
48.	Al-Fath	111	48	29
49.	Al-Hujurât	106	49	18
50.	Qâf	34	50	45
51.	Az-Zariyât	67	51	60
52.	Aṭ-Ṭûr	76	52	49
53.	An-Najm	23	53	62
54.	Al-Qamar	37	54	55
55.	Ar-Raḥmân	97	55	78
56.	Al-Wâq'ah	46	56	96
57.	Al-Ḥadîd	94	57	29
58.	Al-Mujâdilah	105	58	22
59.	Al-Ḥasyr	101	59	24
60.	Al-Mumtaḥanah	91	60	13
61.	Aş-Şaff	109	61	14
62.	Al-Jumu'ah	110	62	11
63.	A-Munâfiqûn	104	63	11
64.	At-Tagâbûn	108	64	18
65.	Aṭ-Ṭalâq	99	65	12
66.	At-Taḥrîm	107	66	12
67.	Al-Mulk	77	67	30
68.	Al-Qalam	2	68	52
69.	Al-Haqqah	78	69	52
70.	Al-Ma'arij	79	70	44
71.	Nuḥ	71	71	28
72.	Al-Jinn	40	72	28
73.	Al-Muzzammil	3	73	20
74.	Al-Muddassir	4	74	56
75.	Al-Qiyâmah	31	75	40
76.	Ad-Dahr/al-Insân	98	76	31
77.	Al-Mursalât	33	77	50
78.	An-Naba'	80	78	40

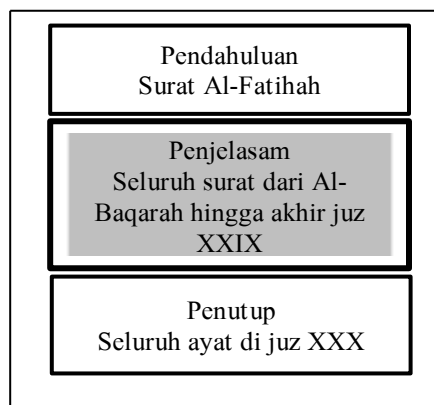
79.	An-Nâzi'ât	81	79	46
80.	‘Abasa	24	80	42
81.	At-Takwîr	7	81	29
82.	Al-Infîâr	82	82	19
83.	Al-Muṭaffîḥ	86	83	36
84.	Al-Insyiqâq	83	84	25
85.	Al-Burûj	27	85	22
86.	At-Târiq	36	86	17
87.	Al-A'lâ	8	87	19
88.	Al-Gasyiyah	68	88	26
89.	Al-Fajr	10	89	30
90.	Al-Balad	35	90	20
91.	Asy-Syams	26	91	15
92.	Al-Layl	9	92	21
93.	Aḍ-Ḍuḥâ	11	93	11
94.	Al-Insyirah	12	94	8
95.	At-Tîn	28	95	8
96.	Al-‘Alaq	1	96	19
97.	Al-Qadr	25	97	5
98.	Al-Baiyyinah	100	98	8
99.	Al-Zalzalah	93	99	8
100.	Al-‘Âdiyât	14	100	11
101.	Al-Qâri’ah	30	101	11
102.	At-Takâsur	16	102	8
103.	Al-Aṣr	13	103	3
104.	Al-Humazah	32	104	9
105.	Al-Fîl	19	105	5
196.	Quraishy	29	196	4
107.	Al-Mâ’un	17	107	7
108.	Al-Kaussar	15	108	3
109.	Al-Kafirûn	18	109	6
110.	An-Naṣr	114	110	3
111.	Al-Lahab	6	111	5
112.	Al-Ikhlâṣ	22	112	4
113.	Al-Falaq	20	113	5
114.	An-Nâs	21	114	6

C. Kandungan Ayat dan Surat Al-Qur’an

Sistematika Al-Qur’an dilihat dari aspek kandungan ayat-ayatnya dalam berbagai surat dapat dikategorikan kepada tiga bagian. Pertama,

ayat-ayat yang diidentifikasi sebagai pendahuluan. Ayat-ayat ini dapat dilihat dalam surat al-Fâtiḥah yang berjumlah tujuh ayat. Menurut sebagian sarjana, surat al-Fâtiḥah mengandung pokok-pokok isi Al-Qur'an mencakup: akidah, ibadah, cara memperoleh kebahagiaan, resiko beramal, dan kisah. Kedua, ayat-ayat yang diidentifikasi sebagai penjelasan terhadap ayat-ayat dalam pendahuluan. Jumlah ayat kelompok ini dimulai dari surat al-Baqarah hingga akhir juz XXIX. Ketiga, ayat-ayat yang diidentifikasi sebagai simpulan (ikhisar) dari ayat-ayat penjelasan. Ayat-ayat ikhtisar ini terdapat dalam Juz XXX. Kandungan isi Al-Qur'an tersebut mirip seperti isi Undang-undang Dasar 1945 yang menjadi falsafah hidup bangsa Indonesia. Hal ini, boleh jadi, para sarjana Indonesia ketika mencetuskan UUD 1945 diinspirasi oleh sistematika dan kandungan Al-Qur'an?

Selanjutnya, sistematika Al-Qur'an berdasarkan aspek kandungannya dapat dilihat dalam gambar 5.



Gambar 5. Kandungan Al-Qur'an

Menurut perkiraan para ahli, hanya kurang lebih 500 ayat dari seluruh ayat Al-Qur'an yang mengandung ketentuan tentang iman, ibadah dan hidup kemasyarakatan. Ayat-ayat mengenai ibadah berjumlah 140 ayat, dan mengenai hidup kemasyarakatan 228 ayat. Mengenai kelompok ayat yang disebut terakhir ini dirinci lebih lanjut oleh Wahhâb Khallâf sebagai berikut:

Hidup kekeluargaan, perkawinan, perceraian, hak waris, dan sebagainya 70 ayat; hidup perdagangan/perekonomian, jual beli, sewa-menyewa, pinjam meminjam, pegadaian, perseroan, kontrak, dsb. 70 ayat; soal pidana

30 ayat; hubungan orang Islam dengan non Islam 25 ayat; soal pengadilan 13 ayat; hubungan orang kaya dan orang miskin 10 ayat; dan soal kenegaraan 10 ayat. (Khallâf, 1956)

Di samping itu, Allah dalam ayat-ayat-Nya menyinggung juga tentang sains dan fenomena-fenomena natur. Ayat-ayat tersebut dikenal dengan ayat-ayat kauniah. Namun, jumlah ayat-ayat kauniah ini tidak banyak, hanya sekitar 150 ayat saja. Ayat-ayat tersebut tidak secara langsung menyinggung sains, melainkan hanya memberikan dorongan kepada manusia untuk memerhatikan dan memikirkan kejadian-kejadian alam sehingga berkesimpulan bahwa semua yang terjadi itu ada yang menggerakkan dan menciptakannya, yaitu Allah. Ayat-ayat tersebut tidak dijelaskan secara rinci, tanpa penjelasan lebih lanjut mengenai prosesnya. Proses itu harus dipikirkan oleh manusia sehingga dari situ muncullah hasil pemikiran manusia dan tercipta sains. □

Rangkuman

1. Ayat adalah sekelompok kata yang memiliki awal dan akhir yang berada dalam satu surat Al-Qur'an. Pengetahuan tentang ayat-ayat Al-Qur'an dapat dirujuk pada tiga teori. Menurut teori *qiyâsî*, pengetahuan tentang ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan ijtihad sahabat. Menurut teori *tawqîfî*, pengetahuan tentang ayat-ayat Al-Qur'an tidak dapat ditanyakan kepada mereka apakah pembuka surat itu satu ayat atau dua ayat, karena syara' (agama) menjelaskan demikian. Menurut teori kompromi, pengetahuan tentang penetapan ayat-ayat Al-Qur'an dapat melalui *tawqîfî*, *al-simâ'î* dan *qiyâsî*, *ijtihâdî*, karena ketentuan ayat terletak dalam *fâsilah*-nya, sebagian hanya petunjuk (*qarînah*)-nya sejak dalam prosa dan *qâfiyah* bait syair.
2. Jumlah ayat Al-Qur'an berdasarkan kesepakatan sarjana tidak kurang dari 6200 ayat. Perbedaan pendapat berkisar pada jumlah selebihnya dari yang disepakati; sebagian menyebut kelebihan itu 17 ayat sebagian menyebut kelebihan itu 14 ayat, sebagian menyebut kelebihan itu 20, dan lain-lain. Perbedaan pendapat tentang penentuan jumlah ayat ini disebabkan perbedaan yang terjadi di kalangan sahabat yang mendengar dari Nabi Muhammad saw. tentang penempatan *waqf* dan *wasl*. Alasan lain, ada sebagian sarjana memandang pembuka surat, dalam Al-Qur'an, seperti *alif lâm mîm*, *hâmîm*, *yâsîn*, sebagai ayat, sebagian lain tidak menganggapnya sebagai ayat.
3. Para sarjana Al-Qur'an sepakat, sistematika Al-Qur'an dalam mus-

- haf-mushaf Al-Qur'an kini berdasarkan *tawqîfî*, Namun, sistematika ayat-ayat ini, bukan berdasarkan nuzul ayat, melainkan kembali pada keterhubungan ayat-ayat tersebut dan keterhubungan nilai sasteranya. Sistematika Al-Qur'an yang ditetapkan Nabi Muhammad saw. dalam mushaf tidak semuanya berdasarkan sistematika turun wahyu. Ada sejumlah ayat Al-Qur'an yang diturunkan di Madinah, tetapi di dalam mushaf tercantum dalam surat makiyyah, dan sebaliknya.
4. Surat adalah sejumlah ayat Al-Qur'an yang memiliki awal dan akhir. Surat Al-Qur'an sebagaimana disepakati berjumlah 114 surat. Sebagian lagi menyebut 113 surat, seperti dikemukakan Mujâhid. Alasan yang dikemukakan, surat at-Tawbah dan surat al-Anfâl, karena mengandung banyak kemiripan dan tidak dibatasi oleh *basmallah*, dianggap satu surat. Surat-surat Al-Qur'an dilihat dari panjang dan pendek ayat dan jumlah ayatnya dibagi menjadi: (1) *at-tiwâl*, surat-surat yang panjang, lebih dari 100 ayat, seperti al-Baqarah, Âli 'Imrân, al-Nisâ', al-Mâ'idah, al-An'âm, al-A'râf, dan Yûnus; (2) *al-mî'ûn*, surat-surat yang panjang ayatnya mencapai 100 ayat atau lebih sedikit, seperti kelompok surat yang terletak setelah tujuh surat dalam kelompok *at-tiwâl*; (3) *al-masânî*, surat-surat yang panjang ayatnya tetapi tidak mencapai 100 ayat; (4) *al-mufaṣṣal*, surat-surat yang letaknya di juz terakhir Al-Qur'an.
 5. Sebagian sarjana menetapkan nama-nama surat dalam Al-Qur'an bersifat *tawqîfî*, ketetapan dari Nabi Muhammad saw. Ada sejumlah surat Al-Quran yang masing-masing suratnya hanya memiliki satu nama. Ada 40 surat Al-Qur'an yang memiliki lebih dari satu nama; sebagian bersifat *tawqîfî* dan sebagiannya bersifat ijtihd. Di antara surat-surat Al-Qur'an itu: (1) dibuka dengan pujian; (2) dibuka dengan sumpah; (3) dibuka dengan huruf-huruf *muqatta'ah* (singkatan kata). Huruf-huruf *muqatta'ah*, menurut ahli sosio-linguistik, sebuah bahasa (simbolik). Al-Qur'an sebagai fakta kebahasaan telah menjadikan bahasa Arab sebagai sarana komunikasi untuk menyampaikan pesan *ilâhi* melalui seorang nabi kepada umatnya.
 6. Sistematika Al-Qur'an dalam mushaf 'Usmânî, tidak disusun berdasarkan kronologi nuzulnya. Ada tiga teori berkaitan dengan sistematika Al-Qur'an ini: (1) teori *ijtihâdî* yang mengatakan pengumpulan Al-Qur'an ada dua macam, yaitu: (a) menyusun surat-surat seperti mendahulukan tujuh surat yang panjang kemudian diikuti surat-surat *al-mî'ûn* dan Ini ditetapkan oleh para sahabat (b) menyusun ayat-ayat Al-Qur'an dalam surat-suratnya seperti ditetapkan oleh

- Nabi Muhammad saw. dari Allah; (2) teori *tawqîfî* yang menyatakan bahwa sistematika surat-surat dalam Al-Qur'an keseluruhannya petunjuk Nabi Muhammad saw.; (3) teori ketiga menyatakan sistematika surat-surat Al-Qur'an sebagai-an ada yang merupakan petunjuk Nabi Muhammad saw. (*tawqîfî*) dan sebagian lagi merupakan hasil ijtihad sahabat.
7. Al-Qur'an dilihat dari aspek kandungan ayat-ayatnya dalam berbagai surat, sistematikanya dapat dikategorikan kepada: (1) ayat-ayat pendahuluan seperti dalam surat al-Fâtîhah yang jumlahnya tujuh ayat; (2) ayat-ayat sebagai penjelasan terhadap ayat-ayat pendahuluan yang dimulai dari surat al-Baqarah hingga akhir juz XXIX; dan ayat-ayat sebagai simpulan (ikhisar) dari ayat-ayat penjelasan seperti dalam Juz XXX. Berdasarkan jumlah suratnya Al-Qur'an dikelompokkan kepada surat makkî berjumlah 86 surat dan surat madanî jumlah 38 surat. Ditinjau dari segi ayat, jumlah ayat Al-Qur'an 4780 ayat di antaranya termasuk kelompok makkî dan 1456 ayat lainnya termasuk kelompok madanî.

Latihan-latihan

Jawablah pertanyaan-pertanyaan berikut secara detail. Jawaban setiap pertanyaan dapat diselesaikan melalui kertas kerja (worksheet) Anda!

1. Kemukakan definisi ayat dan surat Al-Qur'an berdasarkan pandangan sarjana dan berikan komentar Anda!
2. Jelaskan cara mengetahui ayat dan surat Al-Qur'an berdasarkan pandangan sarjana!
3. Mengapa para sarjana berbeda-beda dalam menentukan jumlah ayat dan surat Al-Qur'an!
4. Jelaskan sistematika ayat dan surat Al-Qur'an berdasarkan pandangan para sarjana dan berikan komentar Anda!

Anda diminta untuk:

Mencarikan artikel berkaitan dengan sistematika Al-Qur'an, kemudian Anda analisis dengan baik sesuai hasil bacaan Anda!

Menyusun makalah kelompok tentang sistematika Al-Qur'an dengan kritis minimal 15 halaman!

BAB V

MAKÎ DAN MADANÎ

Indikator Pembelajaran

Mahasiswa dapat:

1. Menjelaskan pengertian makkî dan madanî
 2. Menjelaskan cara mengetahui makkî dan madanî
 3. Mendeskripsikan karakteristik makkî dan madanî
 4. Mendeskripsikan fase-fase makkî dan madanî
 5. Menganalisis makkî dan madanî dalam pandangan sarjana kontemporer
-

Pemahaman Al-Qur'an membutuhkan pengetahuan tentang interaksi antara teks, baik isi maupun struktur, yang bersifat statis dengan realitas yang bersifat dinamis-historis. Hal ini menegaskan bahwa teks (naş) merupakan buah dari interaksinya dengan realitas. Jika Ilmu Makkî dan Madanî mengungkap gejala-gejala umum dari interaksi, Ilmu Asbâb al-Nuzûl mengungkap secara rinci interaksi tersebut dan menginformasikan fase-fase pembentukan teks dalam realitas dan kebudayaan secara lebih cermat. Pengetahuan tentang makkî dan madanî menjadi penting untuk dibicarakan.

A. Pengertian Makkî dan Madannî

Makkî dan madanî yang menjadi perdebatan di kalangan sarjana Ulum Al-Qur'an dapat dirujuk dalam konsep yang dikemukakan para sarjana klasik. Az-Zarkasyî (745 H-794 H) dalam *master piece*-nya, *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, mendefinisikan *makkî* dan *madanî* berdasarkan periwayatan sahabat dan tabi'in menjadi tiga. Pertama, *makkî* adalah ayat atau surat Al-Qur'an yang dinuzulkan di Makkah, kendati terjadi setelah hijrah, sedangkan *madanî* adalah ayat atau surat Al-Qur'an yang dinuzulkan di Madinah." Kedua, *makkî* adalah surat atau ayat Al-Qur'an

yang dinuzulkan sebelum Nabi Muhammad saw. berhijrah, sedangkan *madanî* adalah ayat atau surat Al-Qur'an yang dinuzulkan setelah beliau berhijrah. Ketiga, *makkî* adalah surat atau ayat Al-Qur'an yang khitâb, audiensnya untuk penduduk Mekkah, sedangkan *madanî* adalah surat atau ayat Al-Qur'an yang khitabnya untuk penduduk Madinah." Az-Zarkasyî, selain merumuskan definisi *makkî* dan *madanî* juga mengupas segala persoalan seputar wacana *makkî* dan *madanî*, tentang ayat atau surat yang diperselisihkan status nuzulnya; di Makkah atau di Madinah, ayat-ayat *makkî* yang masuk dalam surat *madanî* atau sebaliknya, serta ayat yang dinuzulkan di Makkah, tetapi ketetapan hukumnya di Madinah atau sebaliknya, ayat-ayat yang mirip antara *makkî* atau *madanî*, sampai ada ayat yang turun berulang-ulang dan sebagainya. (Az-Zarkasyi, 1988) Rumusan *makkî* dan *madanî* yang dikemukakan az-Zarkasyî itu diikuti oleh as-Suyûtî (910 H) tanpa tambahan dalam karya monumentalnya, *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*. (As-Suyûtî, t.t.) Hanya saja, rumusan pertama dalam rumusan az-Zarkasyî ditempatkan di posisi kedua. As-Suyûtî dalam hal ini mengeksplorasi wacana *makkî* dan *madanî* secara keseluruhan yang digagas az-Zarkasyî.

Berdasarkan rumusan az-Zarkasyî dan as-Suyûtî, kriteria penentuan *makkî* dan *madanî* didasarkan pada tiga teori, yaitu: teori lokasi (geografis), teori sasaran (*khitâb*), dan teori masa nuzul surat atau ayat Al-Qur'an. Para sarjana Al-Qur'an sesudah as-Suyûtî mengadopsi rumusan *makkî* dan *madanî* tanpa kritik, termasuk oleh sarjana kontemporer, seperti az-Zarqânî, 'Alî al-Sâyis, Abû Syu'bah, dan lain-lain. Rumusan *makkî* dan *madanî* berdasarkan teori geografis (lokasi, kawasan): "*Makkî adalah ayat atau surat yang dinuzulkan di Mekkah, kendati terjadi setelah hijrah, sedangkan Madanî adalah ayat atau surat yang dinuzulkan di Madinnah.*" (Az-Zarqanî, 1998; Abû Syuhbah, 1992; 'Ali al-Sâyis, 1990) Rumusan tersebut menegaskan, *makkî* dapat dimaknai semua surat atau ayat Al-Qur'an yang dinuzulkan di wilayah Mekkah dan sekitarnya, seperti Mina, 'Arafah, Hudaibiyyah, dan lain-lain. Sementara itu, *madanî* dimaknai semua surat atau ayat yang dinuzulkan di wilayah Madinah dan sekitarnya, seperti Badar, Uhud, dan lain-lain.

Rumusan teori lokasi (geografis) ini oleh sebagian kalangan dianggap memiliki kelemahan karena tidak memenuhi unsur *jâmî* dan *mâni* (lebih jelas dan tidak ambigu) sebagaimana dikenal dalam Ilmu Logika. Tidak semua ayat Al-Qur'an dapat dimasukkan ke dalam kelompok *makkî* dan *madanî*. Ada beberapa ayat Al-Qur'an yang dinuzulkan jauh di luar kota Mekkah dan Madinah. Misal, surat at-Tawbah/943 dinuzulkan

di Tabuk dan surat az-Zukhrûf/:45 dinuzulkan di Bait al-Maqdis ketika Nabi Muhammad saw. melakukan isra'.

Rumusan *makkî* dan *madanî* berdasarkan teori *audeins* (*khiṭâb*): *"Makî adalah surat atau ayat Al-Qur'an yang khiṭab (audiens)-nya untuk penduduk Mekkah, sedangkan Madanî adalah surat atau ayat Al-Qur'an yang khiṭabnya untuk penduduk Madinnah."* (az-Zarqanî, 1998; Abû Syuhbah, 1992; 'Ali al-Sâyis, 1990) Rumusan tersebut menegaskan, setiap ayat atau surat dengan redaksi: *yâ ayyuhâ an-nâs* (wahai sekalian manusia) dikategorikan makkî, karena di masa itu penduduk Mekkah pada umumnya masih kufur, kendati seruan ini berlaku juga bagi penduduk selain penduduk (warga) Mekkah. Sementara itu, ayat atau surat yang dimulai dengan redaksi: *yâ ayuhâ al-lazîna âmanû* (wahai orang-orang beriman) dikategorikan madanî, karena penduduk (warga) Madinah ketika itu telah tumbuh benih-benih iman di dada mereka, kendati seruan itu sebenarnya berlaku juga untuk penduduk selain mereka.

Rumusan teori *khiṭâb* (*audiens*) menurut sebagian kalangan memiliki kelemahan sehingga tidak mengandung unsur *jâmî* dan *mânî*. Pertama, tidak semua ayat atau surat dimulai dari redaksi *yâ ayyuhâ an-nâs* atau *yâ ayuhâ al-lazîna âmanû*. Ayat atau surat Al-Qur'an, tidak selalu yang menjadi sasaran-nya penduduk Mekkah atau Madinah. Misal, surat al-Aḥzâb ayat ke-1 dimulai dengan redaksi: *yâ ayyuhâ an-nabî* (Hai Nabi) atau surat al-Munâfiqûn yang diawali dengan redaksi: *izâ jā'aka al-munâfiqûn* (bila orang-orang munafik datang kepadamu). Kedua ayat tersebut *khiṭâbnya* tidak ditujukan kepada penduduk Mekkah dan bukan pula untuk penduduk Madinah melainkan kepada kenabian Muhammad saw.. Kenabian itu bukanlah sebagai bukti beliau penduduk Mekkah atau penduduk Madinah dan bukan pula monopoli Mekkah dan Madinah, melainkan untuk seluruh umat Islam. Kedua, tidak selalu ayat atau surat yang dimulai dengan redaksi *yâ ayyuhâ al-nâs* mesti makkî dan yang dimulai dengan redaksi: *yâ ayuhâ al-lazîna âmanû* mesti madanî. Misal, surat al-Baqarah ayat ke-21, kendati dimulai dengan redaksi: *yâ ayyuhâ an-nâs* tetapi termasuk madanî. Demikian surat al-Ḥajj ayat ke-77 termasuk makkî kendati bagian akhir suratnya ada seruan dengan redaksi: *yâ ayuhâ al-lazîna âmanû*.

Rumusan *makkî* dan *madanî* berdasarkan teori masa nuzul: *"Makkî adalah surat atau ayat yang dinuzulkan sebelum Nabi Muhammad saw. hijrah, kendati nuzul ayat atau surat itu di Madinah, sedangkan Madanî adalah ayat atau surat yang dinuzulkan setelah beliau hijrah, kendati*

nuzul surat atau ayat itu di Makkah.” (Az-Zarqanî, 1998; Abû Syuhbah, 1992; 'Ali al-Sâyis, 1990)

Berdasarkan rumusan tersebut, surat al-Mâ'idah/5:4, kendati dinuzulkan di 'Arafah, termasuk madanî. Ayat tersebut dinuzulkan setelah beliau berhijrah ke Yaşrib, Madinah. Demikian surat an-Nisâ'/4:58 termasuk madanî, kendati dinuzulkan di dalam Ka'bah, Kota Makkah, di tahun VIII sesudah berhijrah ketika terjadi *futûh Makkah* (penaklukan Makkah). Sebaliknya, ayat-ayat yang dinuzulkan di Tabuk (Qs. at-Tawbah/9:43) dan di Bait al-Maqdis (Qs. az-Zukhrûf/43:45), karena keduanya dinuzulkan setelah Nabi Muhammad saw. berhijrah digolongkan kepada makkî.

Rumusan-rumusan *makkî* dan *madanî* tersebut mengandung tiga unsur yang sama, yakni periode, geografis dan sasaran dari nuzul sebuah ayat atau surat, bahkan mengandung unsur topik. Misal, surat al-Mumtahinah memenuhi unsur-unsur: (1) dari awal sampai akhir surat dinuzulkan di Madinah (lokasi nuzul), (2) dinuzulkan setelah Nabi Muhammad saw. berhijrah (masa nuzul), (3) dinuzulkan bagi masyarakat Madinah (sasaran), dan (4) kajian mental bagi orang-orang beriman (ditinjau dari segi topik). Surat al-Mumtahinah, karena memenuhi unsur makkî dan madanî, para sarjana mengategorikannya surat yang dinuzulkan di Madinah. Sementara itu, isi dan hukumnya dikategorikan makkî karena berisi keimanan. Demikian surat al-Hujurât/49:13: (1) dinuzulkan di Mekah (lokasi); dinuzulkan ketika *futûh Makkah*, setelah Nabi Muhammad saw. berhijrah (masa nuzul); yang menjadi sasaran kitabnya penduduk Makkah dan Madinah; surat tersebut meng-ingatkan manusia untuk saling mengenal (topik). Ayat ini oleh para sarjana dipandang sebagai ayat bukan *makkî* dan bukan *madanî*, sementara itu, hukumnya dikategorikan madanî, karena berkaitan dengan sosial kemasyarakatan (muamalah) dan ketakwaan.

Berdasarkan teori *makkî* dan *madanî* tersebut sebagian sarjana Al-Qur'an mendidentifikasi manfaat mengetahui makki dan madanî, yaitu: (1) dapat mengetahui perbedaan ayat yang *mansûkh* (digantikan) hukumnya dan ayat-ayat yang *nâsikh* (pengganti). Misal, hukum ayat-ayat madani dapat manasakh hukum ayat-ayat makki, sehingga hukum yang terdapat dalam ayat makki tersebut tidak digunakan lagi untuk menentukan hukum dalam masalah yang sedang dibahas; (2) dapat mengetahui sejarah hukum Islam dan perkembangannya, bahkan dapat mengetahui kebijaksanaan penerapan hukum Islam terhadap umat dengan tahapan dalam setiap pemberlakuan hukum tersebut; dan (3) meningkatkan keya-

kinan manusia (khususnya orang Islam) terhadap kebesaran dan kesucian Al-Qur'an. (Az-Zarqanî, 1998)

Pandangan sarjana Al-Qur'an klasik tentang *makkî* dan *madanî* ini mendapat kritik dari sarjana kontemporer seperti Abû Zayd. Ia menawarkan pembacaan baru berbasis saintifik tentang *makkî* dan *madanî* yang dianggapnya sebagai sikap "mengulang-ulang" (*qirâ'ah mutakarrirah*). Ia mengatakan, warisan ulama klasik berkaitan dengan wacana *makkî* dan *madanî*, berangkat dari alasan *fihiyyah* (untuk menetapkan suatu hukum diberlakukan berdasarkan naşş) sehingga menimbulkan kekacauan konsep naşş, khususnya batasan-batasan mana yang *makkî* dan mana yang *madanî* baik dari aspek isi maupun strukturnya. (Abû Zayd, 1993)

B. Cara Mengetahui Makkî dan Madanî

Al-Ja'bari menyebut dua cara untuk menentukan ayat makkî dan ayat madanî, yaitu melalui periwayatan (*al-simâ'î*) dan ijtihad perbandingan (*al-qiyasî*). Metode periwayatan (*al-simâ'î*) didasarkan pada riwayat yang sahîh, bersumber dari para sahabat yang hidup di masa pewahyuan dan menyaksikan pewahyuan. Makkî dan madanî dapat diketahui juga berdasarkan riwayat yang bersumber dari tabi'in yang mendengar dari sahabat cara dan tempat peristiwa pewahyuan. (Abû Syuhbah, 1992) Sebagian besar ayat makkî dan madanî, melalui cara ini dapat diketahui, sehingga para sarjana banyak yang berpegang pada metode ini ketika menuliskan dan membahas Al-Qur'an melalui berbagai kitab *at-tafsîr bi al-ma'sûr*. Diskursus makkî dan madanî merupakan studi sejarah atau sîrah dan studi tentang kejadian tertentu yang memerlukan kesaksian langsung mengenai kejadian tersebut. Jalan satu-satunya untuk mengetahui hal itu melalui periwayatan dari sahabat Nabi Muhammad saw., (as-Suyûtî, t.t.) karena dipandang sebagai pelaku sejarah di saat pewahyuan. Di samping itu, Nabi Muhammad saw. tidak pernah menetapkan sesuatu yang berhubungan dengan makkî dan madanî. Para sahabat di masa Nabi Muhammad saw. juga tidak memerlukan pengetahuan ini, karena mereka dapat langsung bertanya kepada beliau tentang masalah ini.

Metode perbandingan (*al-qiyasî*) mendasarkan pada ciri-ciri khusus dalam sebuah surat atau ayat makkî dan madanî. (Abû Syuhbah, 1992) Berdasarkan metode ini, jika dalam sebuah surat madanî terdapat ayat yang membicarakan tentang sebuah peristiwa yang berhubungan dengan kondisi atau keadaan penduduk Makkah, ayat itu ditetapkan sebagai makkî. Sebaliknya, jika dalam surat makkî terdapat ayat yang membicarakan tentang berbagai kebiasaan seperti dalam madanî atau menjelaskan

suatu peristiwa madanî, ditetapkan sebagai ayat madanî. Berkaitan dengan metode perbandingan ini, setiap surat yang di dalamnya terdapat kisah para nabi atau umat terdahulu, surat tersebut termasuk makkî. Sementara itu, setiap surat yang di dalamnya terdapat suatu kewajiban syariat (hukum), termasuk madanî. Pendapat terakhir ini digunakan para sarjana kontemporer yang memberikan ruang seluas-luasnya bagi penalaran melakukan penelitian (ijtihad).

C. Karakteristik Makkî dan Madanî

Sebagian sarjana Al-Qur'an telah menetapkan karakteristik makkî dan madanî berdasarkan pada metode perbandingan (*qiyâsî*). Beberapa karakteristik surat dan ayat makkî, di antaranya:

1. Setiap surat di dalamnya terdapat kata كَلَّا (*kalla*). Kata ini digunakan untuk memberi peringatan tegas dan keras kepada orang-orang Mekkah yang keras kepala dan disebut 33 kali dalam 15 surat.
2. Setiap surat yang di dalamnya terdapat *ayat sajdah*, yang menurut sebagian sarjana berjumlah 16 ayat.
3. Setiap surat yang di dalamnya terdapat kisah para nabi dan umat-umat terdahulu, kecuali surat al-Baqarah dan Âli 'Imrân yang keduanya termasuk madanî. Sementara surat ar-Ra'd masih diperselisihkan.
4. Setiap surat yang di dalamnya terdapat kisah Nabi Âdam as. dan Ibrâhîm as., sedangkan surat al-Baqarah tergolong madanî.
5. Setiap surat yang di dalamnya terdapat redaksi يَا أَيُّهَا النَّاسُ dan tidak ada redaksi يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا termasuk makiyyah, kecuali surat al-Hajj, kendati dimulai dengan redaksi يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا.
6. Setiap surat yang dimulai dengan huruf abjad, alphabet (*tahajjî*) ditetapkan, kecuali surat al-Baqarah dan Âli 'Imrân. Huruf *tahajjî* yang dimaksud, di antaranya الم, الر, حم, dan sebagainya.
7. Mengandung seruan (*nida'*) untuk beriman kepada Allah dan Hari Kiamat. Di samping itu, ayat-ayat makkî ini menyeru untuk beriman kepada para rasul dan para malaikat serta menggunakan argumen-argumen akal, kealaman, dan jiwa.
8. Membantah argumen-argumen kaum Musyrik dan menjelaskan kekeliruan mereka terhadap berhala-berhala mereka.
9. Mengandung seruan untuk berahlak mulia dan berjalan di atas syariat yang hak, terutama hal-hal yang berhubungan dengan memelihara agama, jiwa, harta, akal dan keturunan (*al-kulliyyât al-khams*).

10. Terdapat banyak redaksi sumpah dan ayatnya pendek-pendek. (Ismâ'îl, 1992; Abû Syuhbah, 1992; 'Ali al-Sâyis, 1990)

Adapun karateristik madanî di antaranya:

1. Setiap surat yang berisi hukum pidana, hak-hak perdata dan peraturan-peraturan yang berhubungan dengan perdata dan kemasyarakatan dan kenegaraan.
2. Setiap surat yang mengandung izin untuk berjihad, urusan-urusan perang, hukum-hukumnya, perdamaian dan perjanjian, termasuk madanî.
3. Setiap surat yang menjelaskan hal ihwal orang-orang munafik, kecuali surat al-'Ankabût yang dinuzulkan di Mekkah. Hanya 11 ayat pertama dari surat tersebut yang termasuk madanî dan ayat-ayat tersebut menjelaskan perihal orang-orang munafik.
4. Menjelaskan hukum-hukum amaliah dalam masalah ibadah dan muamalah, seperti salat, zakat, puasa, haji, qisas, talak, jual beli, riba, dan lain-lain.
5. Sebagian surat-suratnya panjang dan gaya bahasanya cukup jelas dalam menerangkan hukum-hukum agama. (Ismâ'îl, 1992; Abû Syuhbah, 1992; az-Zarqânî, 1998; 'Ali al-Sâyis, 1990)

Merujuk pada jumlah surat Al-Qur'an, menurut Abû Rabi'ah (1972), 86 surat merupakan makkî dan 38 surat merupakan madanî. Ditinjau dari segi ayat berjumlah sekitar 6236 ayat, 4780 ayat di antaranya termasuk kelompok makkî dan 1456 ayat lainnya termasuk kelompok madanî. Menurut pendapat lainnya, tiga perempat isi Al-Qur'an, diketahui sebagai ayat-ayat Makkî. Ayat-ayat Makkî umumnya, berisi penjelasan tentang keimanan, perbuatan-perbuatan baik dan buruk, pahala bagi orang yang beriman dan yang berbuat baik, ancaman bagi yang tidak beriman dan berbuat jahat, riwayat dari umat-umat terdahulu dan teladan serta ibarat yang dapat diambil dari perjalanan hidup mereka. Itulah sebabnya isi Al-Qur'an sebagian besarnya mengandung keterangan tentang Tuhan Pencipta, Pemilik alam semesta, sifat-sifat Tuhan, iman, kufr, islam, nifak, syirk, hidayah, *dalâl*, *khayr*, *syarr*, surga, neraka, dunia, akhirat, kitab-kitab sebelum Al-Qur'an, umat serta para nabi dan rasul sebelum Nabi Muhammad. Ayat-ayat lainnya, yang termasuk kepada kelompok ayat Madaniah, lebih banyak membicarakan masalah sosial kemasyarakatan.

Pengelompokkan surat dan ayat kepada makkî dan madanî bukan suatu kepastian, tetapi hanya ciri-ciri yang lazim dan diadopsi berdasarkan kebanyakan atau kebiasaan. Surat-surat Al-Qur'an dengan demikian,

dapat disusun kepada empat kelompok besar, Pertama, surat makkî yang keseluruhannya makkî, seperti surat al-Muddaßsir, surat al-Qiyâmah dan sebagainya. Kedua, surat madanî yang keseluruhannya madanî, seperti surat Âli Imrân, surat an-Nisâ dan sebagainya. Ketiga, surat makkî yang sebagian besarnya makkî, kecuali beberapa ayatnya saja yang madanî. Misal, surat al-A'râf hampir keseluruhan makkî, kecuali ayat 163-171 termasuk madanî. Keempat, surat madanî yang sebagian besarnya madanî, kecuali beberapa ayat saja. Misal, surat al-Ḥajj keseluruhannya madanî, kecuali ayat ke-51-55 termasuk makkî. ('Abd al-'Azîz, 1983)

Di bawah ini terdapat pengelompokan ayat-ayat makkî dan madani dalam versi sarjana Al-Qur'an sebagaimana dalam tabel 5.

Tabel 5. Kelompok Ayat/Surat Makkî dan Madanî

N0	Nama Surat	Urutan	Tempat Turun
1.	Al-Fâtihah	5	Mekkah?
2.	Al-Baqarah	87	Madinah
3.	Âli 'Imrân	89	Madinah
4.	Al-Nisâ'	92	Madinah
5.	Al-Mâ'idah	112	Madinah
6.	Al-An'âm	55	Mekkah
7.	Al-A'râf	39	Mekkah
8.	Al-Anfâl	88	Madinah
9.	Al-Tawbat	113	Madinah
10.	Yûnus	51	Mekkah
11.	Hûd	52	Mekkah
12.	Yûsuf	53	Mekkah
13.	Al-Ra'd	96	Madinah?
14.	Ibrâhîm	72	Mekkah
15.	Al-Ḥijr	54	Mekkah
16.	Al-Naḥl	70	Mekkah
17.	Al-Isrâ'	50	Mekkah
18.	Al-Kahfi	69	Mekkah
19.	Maryam	44	Mekkah

20.	Ṭâha	45	Mekkah
21.	Al-Anbiyâ'	73	Mekkah
22.	Al-Ḥajj	103	Madinah
23.	Al-Muminûn	74	Mekkah
24.	Al-Nûr	102	Madinah
25.	al-Furqân	42	Madinah
26.	al-Syu'arâ'	47	Mekkah
27.	Al-Naml	48	Mekkah
28.	Al-Qaşaş	49	Mekkah
29.	Al-'Ankabût	85	Mekkah
30.	Al-Rûm	84	Mekkah
31.	Luqmân	57	Mekkah
32.	Al-Sajdah	75	Mekkah
33.	Al-Aḥzab	90	Madinah
34.	Saba'	58	Mekkah
35.	Fâtir	43	Mekkah
36.	Yâsîn	41	Mekkah
37.	Al-Şâffât	56	Mekkah
38.	Şâd	38	Mekkah
39.	Al-Zumar	59	Mekkah
40.	Al-Mu'min	60	Mekkah
41.	Hâmîm/Fuṣilat	61	Mekkah
42.	Al-Syûrâ	62	Mekkah
43.	Al-Zukhrûf	63	Mekkah
44.	Al-Dukhân	64	Mekkah
45.	Al-Jasiyah	65	Mekkah
46.	Al-Aḥqâf	66	Mekkah
47.	Muhammad	95	Madinah
48.	Al-Fath	111	Madinah
49.	Al-Ḥujurât	106	Madinah

50.	Qâf	34	Mekkah
51.	Al-Zariyât	67	Mekkah
52.	Al-Ṭûr	76	Mekkah
53.	Al-Najm	23	Mekkah
54.	Al-Qamar	37	Mekkah
55.	Al-Raḥmân	97	Madinah?
56.	Al-Wâqi'ah	46	Mekkah
57.	Al-Ḥadîd	94	Madinah
58.	Al-Mujâdilah	105	Madinah
59.	Al-Ḥasyr	101	Madinah
60.	Al-Mumtaḥanah	91	Madinah
61.	Al-Şaff	109	Madinah?
62.	Al-Jumu'ah	110	Madinah
63.	Al-Munâfiqûn	104	Madinah
64.	Al-Tagâbûn	108	Madinah?
65.	Al-Ṭalâq	99	Madinah
66.	Al-Taḥrîm	107	Madinah
67.	Al-Mulk	77	Mekkah
68.	Al-Qalam	2	Mekkah
69.	Al-Ḥaqqah	78	Mekkah
70.	Al-Ma'arij	79	Mekkah
71.	Nuḥ	71	Mekkah
72.	Al-Jinn	40	Mekkah
73.	Al-Muzzammil	3	Mekkah
74.	Al-Muddassir	4	Mekkah
75.	Al-Qiyâmah	31	Mekkah
76.	Al-Dahr/al-Insân	98	Madinah
77.	Al-Mursalât	33	Mekkah
78.	Al-Naba'	80	Mekkah
79.	Al-Nâzi'ât	81	Mekkah

80.	‘Abasa	24	Mekkah
81.	Al-Takwîr	7	Mekkah
82.	Al-Infîţâr	82	Mekkah
83.	Al-Muţaffifîn	86	Mekkah?
84.	Al-Insyiqâq	83	Mekkah
85.	Al-Burûj	27	Mekkah
86.	At-Târiq	36	Mekkah
87.	Al-A'lâ	8	Mekkah
88.	Al-Gasyiyah	68	Mekkah
89.	Al-Fajr	10	Mekkah
90.	Al-Balad	35	Mekkah
91.	Al-Syams	26	Mekkah
92.	Al-Layl	9	Mekkah
93.	Al-Ðuĥâ	11	Mekkah
94.	Al-Syarĥ/Al-Insyirah	12	Mekkah
95.	At-Tîn	28	Mekkah
96.	Al-‘Alaq	1	Mekkah
97.	Al-Qadr	25	Mekkah?
98.	Al-Baiyyinah	100	Madinah?
99.	Al-Zalzalah	93	Madinah?
100.	Al-‘Âdiyât	14	Mekkah
101.	Al-Qâri'ah	30	Mekkah
102.	At-Takâsur	16	Mekkah
103.	Al-Aşr	13	Mekkah
104.	Al-Humazah	32	Mekkah
105.	Al-Fîl	19	Mekkah
196.	Quraisy	29	Mekkah
107.	Al-Mâ'un	17	Mekkah
108.	Al-Kaussar	15	Mekkah
109.	Al-Kafirûn	18	Mekkah

110.	An-Naşr	114	Madinah
111.	Al-Lahab	6	Mekkah
112.	Al-Ikhlâş	22	Mekkah?
113.	Al-Falaq	20	Mekkah?
114.	Al-Nâs	21	Mekkah?

Selanjutnya, surat dan ayat yang diperselisihkan --- makkî atau madanî --- dapat dijelaskan berikut ini.

1. Ayat makkî dalam surat madanî; surat yang merupakan kriteria madanî, tetapi banyak sarjana mengecualikan ayat tersebut, sehingga dikelompokkan pada ayat-ayat makkî. Contoh surat Al-Anfâl dikategorikan surat madanî, tetapi para sarjana mengecualikan Qs. Al-Anfâl:30:

وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ
الْمَاكِرِينَ

“Dan (ingatlah) ketika orang kafir (Quraisy) membuat makar terhadapmu untuk menangkap dan memenjarakanmu atau membunuhmu atau mengusirmu. Mereka membuat makar, tetapi Allah menggagalkan (aksi) makar mereka. Dan Allah sebaik-baik pembalas makar.”

Ayat tersebut, menurut Muqâtil bin Sulaimân dinuzulkan, di Makkah, berkaitan dengan konspirasi orang-orang musyrik di Dâr an-Nadwah, terhadap Rasulullah saw. sebelum hijrah. Sebagian sarjana juga mengecualikan Qs. Al-Anfâl/8: 64

2. Ayat madanî dalam surat makkî. Misal, perkataan Ibn ‘Abbas, Qs. Al-An’âm diwahyukan sekaligus di Makkah sehingga dikategorikan makkî, kecuali ayat 151-153. Qs. Al-Ĥajj dikategorikan surat makkî kecuali ayat 19-21, karena ayat tersebut diwahyukan di Madinah.
3. Ayat yang diwahyukan di Makkah, hukumnya madanî. Ayat tersebut diwahyukan di Makkah di hari penaklukan kota Makkah, tetapi termasuk madanî karena diwahyukan setelah hijrah, dan seruannya bersifat umum. Misal, Qs. Al-Hujurat/49:13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ
عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Wahai manusia, Kami menciptakan kamu dari laki-laki dan perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar saling mengenal. Sungguh orang yang paling mulia diantara kamu di sisi Allah yang paling bertakwa. Sungguh Allah Maha Mengetahui Maha Menenal.”

4. Ayat yang diwahyukan di Madinah, hukumnya makkî. Ayat tersebut diwahyukan di Madinah, tetapi seruannya ditujukan kepada orang musyrik, penduduk Makkah. Misal, Qs. al-Mumtahanah dan permulaan Qs. al-Barâ'ah yang diwahyukan di Madinah, tetapi seruannya ditujukan untuk orang-orang musyrik Makkah.
5. Ayat yang serupa dengan yang diturunkan di Makkah dalam madanî. Ayat tersebut terdapat dalam surah madanî, tetapi memiliki gaya bahasa dan ciri umum makkî, karena ayat tersebut diwahyukan di Makkah. Misal, Qs. a-Anfâl/8:32.

وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَابًا مِنَ السَّمَاءِ أَوْ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

“Dan (ingatlah), ketika mereka berkata: Ya Allah, jika benar (Al-Qur'an) ini benar dari sisi-Mu, hujanilah kami dengan batu dari langit. Atau datangkanlah kepada kami azab yang pedih.”

6. Ayat yang serupa dengan yang diturunkan di Madinah dalam kategori makkî. Ayat tersebut terdapat dalam surah makkî tetapi memiliki gaya bahasa dan ciri umum madanî. Misal, Qs. al-Najm/ 53:32.

الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ ...

“(Yaitu) mereka yang menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan keji yang selain kesalahan-kesalahan kecil.”

As-Suyûṭî mengatakan bahwa perbuatan keji setiap dosa yang ada sanksinya. Dosa-dosa besar itu setiap dosa yang mengakibatkan siksa neraka. Kesalahan-kesalahan kecil apa yang terdapat diantara kedua batas dosa-dosa tersebut. Sementara itu, di Makkah belum ada sanksi dan yang serupa dengannya.

6. Ayat yang dibawa dari Makkah ke Madinah seperti Qs. al-A'lâ berdasarkan riwayat al-Bukhârî dari Al-Barrâ' bin 'Azib yang menceritakan kedatangan pertama sahabat ke Madinah.
7. Ayat yang dibawa dari Madinah ke Makkah. Misal, awal Qs. al-Barâ'ah. Menurut sebuah riwayat, ketika Rasulullah saw. memerintahkan 'Alî untuk menyampaikan kepada Abû Bakar ra. untuk berhaji

- dan mengumumkan bahwa setelah tahun kesembilan tidak seorang pun kaum Musyrik diperbolehkan berhaji.
8. Ayat yang diwahyukan di malam dan siang hari. Kebanyakan ayat Al-Qur'an turun di siang hari. Ayat yang turun di malam hari di antaranya Qs. Âli 'Imrân/3:190, at-Tawbah/9:117-118, dan al-Fath.
 9. Ayat yang diwahyukan di musim panas dan musim dingin. Ayat yang turun di musim panas, antara lain ayat tentang *kalâlah* yang terdapat di akhir surat an-Nisâ', sebagaimana riwayat Muslim. Contoh lain Qs. at-Tawbah/9:81 yang diwahyukan dalam perang Tabuk di musim panas. Sementara itu, ayat yang diwahyukan di musim dingin antara lain Qs. an-Nûr/24:11-26, sebagaimana hadits dari 'Âisyah. Contoh lain ayat-ayat yang turun berkaitan dengan perang Khandak, seperti surat Al-Ahzâb, turun di hari yang sangat dingin.
 10. Ayat yang diwahyukan di waktu menetap dan dalam perjalanan. Kebanyakan Al-Qur'an itu turun di waktu menetap. Ayat yang diwahyukan di dalam perjalanan antara lain, at-Tawbah/9:34, Qs. al-Hajj/22:1-2, dan Qs. al-Fath. Berkaitan dengan Qs. at-Tawbah/9:34, sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad ra. melalui Šawban, dikatakan bahwa ayat tersebut diwahyukan ketika Nabi Muhammad saw. dalam suatu perjalanan. Demikian awal surah al-Hajj dan surat al-Fath.

D. Fase Makkî dan Madanî

Sudah sejak lama upaya penyusunan surat-surat Al-Qur'an dilakukan oleh para sarjana berdasarkan kronologi nuzulnya, sehingga disimpulkan bahwa surat-surat Al-Qur'an, baik yang termasuk makî maupun madanî, dengan merujuk kepada an-Naisaburi, dibagi menjadi tiga fase, yaitu fase awal (*al-marḥalah al-ibtidâ'iyah*), fase pertengahan (*al-marḥalah al-mutawasīṭah*) dan fase akhir (*al-marḥalah al-khitâmiyyah*).

Berkaitan dengan diskursus kronologi makkî ini, sebenarnya tidak terlalu sulit jika si peneliti selalu merujuk kepada sumber dan riwayat yang valid (*ṣahîh*). Upaya menyusun urutan fase-fase dari surat-surat madanî, misalnya, relatif lebih mudah daripada menyusun urutan fase-fase dari surat-surat makkî. Alasan yang dapat dikemukakan, Islam dapat berkembang pesat di Arabia dan para pemerhati Al-Qur'an mulai dari para pembaca, menghafal dan penulis serta penyalin Al-Qur'an semakin *concern* untuk meneliti dan mengamalkan ajaran yang dikandungnya.

Berbeda dengan fase makkî, karena hanya sekelompok kecil saja orang-orang beriman, banyak dari mereka yang tidak termasuk orang-

orang pertama menganut Islam (*as-sâ biqûn al-awwalûn*) yang kesulitan mengetahui fase-fase dinuzulkan wahyu. Namun, masalah yang dianggap paling sulit berhadapan dengan surat-surat yang masih diperselisihkan, termasuk surat-surat makkî atau surat-surat madanî. Para sarjana klasik seperti Ibn 'Abbâs, Qatâdah dan Muhammad Ibn Basîr berbeda pendapat dalam masalah penanggalan beberapa surat.

Surat-surat Makkî terdiri dari tiga fase. Pertama, fase awal (*al-marḥalah al-ibtidâ'iyah*). Di awal fase ini, surat-surat Al-Qur'an yang telah disepakati dinuzulkan di Makkah, diantaranya surat al-'Alaq, surat al-Muddaṣṣir, surat at-Takwîr, surat al-A'lâ, surat al-Layl, surat al-Insyirâh, surat al-'Âdiyyât, surat at-Takâsur dan surat an-Najm. Surat al-'Alaq, misalnya, surat Al-Qur'an yang pertama dinuzulkan memiliki signifikansi dengan pertemuan Nabi Muhammad saw. dan Jibril as. di Goa Hira ketika beliau menerima wahyu pertama kali. Di awal surat dijelaskan tentang keharusan Nabi Muhammad saw. berkomunikasi dengan Allah, karena beliau seorang yang ummi. Ayat selanjutnya menjelaskan tentang kedudukan orang-orang berilmu. Orang-orang yang dapat menguasai ilmu pengetahuan akan mengetahui rahasia alam semesta yang bermanfaat bagi kebahagiaan hidup mereka sehingga Allah me-merintahkan manusia untuk belajar. Adapun surat al-Muddaṣṣir dinuzulkan sesudah terjadi *fatrah* (transisi) wahyu yang berisi seruan agar Nabi Muhammad saw. meninggalkan tempat tidur beliau dan bersiap menjalankan tugas sebagai rasul Allah untuk berdakwah. Di samping itu, beliau di-perintahkan untuk mensucikan diri dari perbuatan-perbuatan syirik, dosa dan diperintahkan untuk senantiasa dalam kesabaran ketika ditimpakan ujian dan ikhlas dalam beramal.

Kedua, fase pertengahan (*al-marḥalah al-utawasiyah*). Surat-surat yang dinuzulkan di fase pertengahan ini antara lain surat 'Abasa, surat al-Qâriah, surat at-Tin, surat al-Qiyâmah, surat al-Murasalât, surat al-Balad dan surat al-Hijr. Surat at-Tîn, misalnya, menggambarkan hakikat fitrah manusia dalam keadaan baik dan dalam keadaan menyimpang. Allah telah memuliakan manusia dengan seperangkat kemampuannya yang terdiri dari jasmani dan ruhani. Sebagian sarjana memahami *ahsan taqwîm* itu kemampuan bernalar (*'aql*) yang dianugerahkan kepada manusia. Namun, karena manusia lupa terhadap fitrahnya --- asal dan tujuan hidupnya mengabdikan kepada Allah --- akhirnya mereka menyimpang dari ajaran Allah.

Ketiga, fase akhir (*al-marḥalah al-khitâmiyyah*). Surat-surat yang dinuzulkan di fase akhir ini meliputi surat ad-Dukhân, surat az-Zukhrûf,

aş-Şaffât, surat as-Sajdah, surat Ibrâhîm, surat al-Kahf, dan surat az-Zâriyyât. Surat aş-Şaffât, misalnya, mengemukakan beberapa hal yang bermacam-macam secara berurutan yang ada relevansinya antara satu dengan yang lain, yang semuanya menunjuk ke arah pembinaan akidah Islam yang bersih dari syirik. Setelah Allah bersumpah dengan para malaikat yang berbaris di langit menghadap kepada-Nya, Dia me-negaskan bahwa Allah itu Esa, baik zat-Nya maupun Af'al-Nya. Di samping itu, surat tersebut merupakan bantahan keras terhadap prasangka orang-orang Arab bahwa antara Allah dan jin ada hubungan kerabat, karena menurut anggapan mereka, Allah me-ngawini jin perempuan kemudian melahirkan para malaikat. Para malaikat menurut mereka, puteri-puteri Allah. Untuk penjelasan selanjutnya dapat dilihat dalam Al-Qur'an surat bersangkutan.

Surat-surat madani terdiri dari tiga fase juga. Pertama, fase awal (*al-marḥalah al-ibtidâiyyah*). Surat-surat yang dinuzulkan di fase awal ini surat al-Baqarah, surat al-Anfâl, surat Âli 'Imrân, surat al-Aḥzâb, surat al-Mumtaḥanah, surat an-Nisâ', dan surat al-Ḥadîd. Kedua, fase pertengahan (*al-marḥalah al-mutawâsiṭah*). Surat-surat yang dinuzulkan di pertengahan fase pertengahan ini surat Muḥammad, surat at-Ṭalâq, surat al-Ḥasyr, surat an-Nûr, surat al-Munâfiqûn, surat al-Mujâdalah dan surat al-Hujrât. Ketiga, fase akhir (*al-marḥalah al-khitâmiyyah*). Surat-surat yang dinuzulkan di fase ini surat at-Taḥrîm, surat al-Jum'ah, surat al-Mâidah, surat al-Tawbah dan surat an-Naṣr.

Sekian banyak surat Al-Qur'an yang termasuk madanî dan ada beberapa surat lagi yang masih diperselisihkan untuk dikategorikan sebagai surat madanî. Jumlah surat-surat tersebut ada 12 surat, di antaranya surat al-Fâtîhah, surat ar-Ra'd, surat ar-Raḥmân, surat aş-Şaf, surat at-Tagâbun, surat at-Tahfif, surat al-Qadr, surat al-Bayyînah, surat al-Zalzalah, surat al-Ikhlâs, surat al-Falaq, dan surat an-Nâs.

Salah satu analisis isi yang termasuk dalam kategori madanî, surat al-Anfâl. Surat ini telah memuat pokok-pokok masalah yang terdapat dalam sebagian besar surat-surat madanî dalam ketiga fase tersebut, yaitu: (a) hukum-hukum syariat yang mengatur ibadah dan muamalah; (b) hukum-hukum syariat mengenai halal dan haram; (c) hukum-hukum syariat yang mengatur kehidupan pribadi, keluarga dan masyarakat (negara); (d) prinsip-prinsip syariat Islam yang mengatur pemerintah, politik dan sosial ekonomi; (e) hukum damai dan hukum perang; (f) peristiwa-peristiwa yang terjadi dalam peperangan; dan sebagainya.

Diskursus makkî dan madanî ini banyak diminati pula oleh para sarjana Barat, terutama orientalis (*mustasyriqûn*) yang memiliki *concern* terhadap ilmu-ilmu keislaman. Misal, Gustav Weil, Theodor Noldeke, William Muir, Hubert Grimme, dan lain-lain.

a. Gustav Weil (1808 -1889 Masehi)

Ia salah seorang orientalis yang telah berusaha menyusun sistematisa-tika surat-surat Al-Qur'an berdasarkan kronologi nuzulnya. Ia dikenal sebagai peletak dasar sistem penanggalan empat fase (periode) di Barat. Hasil karyanya yang dimulai sejak tahun 1844 M dan selesai tahun 1872 M berjudul *Historisch-Khitische Einleitung in der Koran* dicetak di Leipzig di tahun 1872. Ia menyusun kronologi Al-Qur'an dalam karyanya itu berdasarkan tiga kriteria, yaitu: (1) rujukan-rujukan kepada peristiwa-peristiwa historis yang diketahui dari sumber aslinya; (2) karakter wahyu sebagai refleksi perubahan situasi dan peran Nabi Muhammad saw.; (3) penampakan atau bentuk lahiriah wahyu.

Berdasarkan tiga kriteria ini, ia menyusun kronologi surat-surat Al-Qur'an kepada empat fase, yaitu: (1) Mekkah awal; (2) Mekkah kedua (tengah); (3) Mekkah ketiga (akhir); dan (4) Madinah. Menurut Gustave Weil, dari keempat fase itu, masing-masing memiliki karakteristik. Fase Mekkah awal bercirikan: surat dan ayatnya cenderung pendek-pendek berirama dan penuh *amśâl* (perumpamaan), surat-suratnya sering diawali dengan ung-kan-ungkapan sumpah. Di fase Makkah kedua, terdapat suatu peralihan entusiasme periode pertama yang agung kepada ketenangan fase ketiga. Ajaran fundamental didukung dan dijelaskan dengan sejumlah ilustrasi dari alam dan sejarah. Terdapat juga beberapa bukti doktrinal. Aksentuasi ayat dan surat, secara khusus, diletakkan pada tanda-tanda keagungan alam dan peristiwa-peristiwa yang dialami para nabi terdahulu. Peristiwa-peristiwa tersebut dilukiskan dalam suatu cara yang menunjukkan relevan-sinya terhadap hal-hal yang terjadi pada diri Nabi Muhammad saw.

Surat-surat di fase ketiga lebih panjang dan berbentuk prosa. Sebagai ditegaskan Gustave Weil, kekuatan puitis yang menjadi ciri surat-surat periode sebelumnya telah menghilang dalam fase ini. Wahyu-wahyu sering mengambil bentuk khutbah (pidato), kisah-kisah kenabian dan kisah-kisah pengazaban yang dikisah-kan secara terperinci. Surat-surat di fase keempat tidak memperlihatkan perubahan gaya kecuali perubahan pokok bahasan. Susunan kronologis ayat dan surat ditentukan oleh perubahan-perubahan wahyu yang merefleksikan kekuasaan politik Nabi

Muhammad saw. yang semakin menguat dan perkembangan peristiwa-peristiwa di Madinah pascahijrah. Tema-tema dan isti-lah-istilah kunci baru juga turut membedakan surat-surat fase ini dari fase Makkah akhir. (Adnan Amal dan Rizal Penggabean, 1992) Namun, menurut aṣ-Ṣubḥi Ṣālih, kendati karya Gustave Weil ini mendapat pujian dari Blachere, tetapi karya tersebut tidak menghargai riwayat dan sanad-sanad dari kalangan Islam.

b. Theodore Noldeke (1836-1930 Masehi)

Penerus Weil, Theodore Noldeke, seorang sarjana Jerman yang pernah memenangkan hadiah monograf. Di tahun 1860 ia berhasil menerbitkan sebuah karya berjudul *Geschichte des Qorans* (Sejarah Al-Qur'an) dan melegenda. Seperti pendapat Weil, kriteria sistem penanggalan empat periode diterima Noldeke dengan sedikit memodifikasi susunan kronologi surat-surat Al-Qur'an. Lebih jauh, ia memberikan penekanan (*aksentuasi*) tertentu sehubungan dengan karakteristik surat-surat Al-Qur'an dalam setiap fasenya. Ia, misalnya menegaskan bahwa nama diri ar-Raḥmān diperkenalkan di fase Makkah tengah dan berakhir di fase Makkah ketiga. Ia juga menekankan perubahan dalam perbendaharaan kata, tetapi bentuknya mirip dalam surat-surat Makkah akhir dan Madinah.

c. Richard Bell (1876–1952 Masehi)

Bell termasuk pengikut Weil dalam penyusunan kronologi Al-Qur'an. Ia mengawali kariernya sebagai sarjana Al-Qur'an melalui publikasi bahan-bahan kuliah yang diberikannya di Edinburg University, *The Origin of Islam its Cristian Environment* (1926). Kajian utamanya tentang penanggalan Al-Qur'an, meski dalam bentuk yang tidak lengkap, dapat ditemukan dalam karya terjemahannya, *The Qoran Translated with a Cristian Re-Arrangement of The Surashes* (1937).

Selain mereka yang disebutkan, tercatat juga nama-nama lain yang berusaha menyusun Al-Qur'an secara kronologis, di antaranya: A Rodwell menyusun buku *The Qoran, Translation With de Suerash Arranged in Cronological Order* yang diterbitkan di London tahun 1861 dan Blachere yang menyusun buku *Le Qoran, Traduction Selon unEssei de Reclas-ement des Sourates* yang diterbitkan di Paris tahun 1949-1951. Buku Blachere ini mendapat penilaian dari Ṣubḥ Ṣālih. Sebagai dikatakan Ṣālih, karya Blachere ini cukup cermat berdasarkan pada penilaian ilmiahnya terhadap buku tersebut cukup menonjol. Namun, buku tersebut bobotnya berkurang, sebab sistematika surat-surat Al-Qur'an

disusun secara kronologis itu tidak berdasarkan pedoman yang mantap. Sebagai diakui Blachere bahwa metode yang selama ini ditempuhnya hanya sekedar metode mencari-cari atau mencoba-coba tanpa ada pedoman yang pasti. (Shâlih, 1977) Ia bahkan mengatakan bahwa cara yang ditempuhnya didasarkan pada pendapatnya bahwa Al-Qur'an merupakan titik tolak yang dapat dijadikan pedoman dalam pembagian tahap perkembangan Islam, sistematika surat-surat Al-Qur'an dan pertumbuhan ajaran-ajaran Nabi Muhammad saw..

d. William Muir (1819 -1905 Masehi)

Muir seorang orientalis yang berusaha menyusun Al-Qur'an berdasarkan metode yang disusunnya. Berbeda dengan kronologi Al-Qur'an yang dikemukakan tokoh sebelumnya, ia membagi kronologi Al-Qur'an kepada enam fase, yaitu lima fase Makkah dan satu fase Madinah. Pembagian tersebut didasarkan pada sebab-sebab nuzul dan kisah hidup Rasulullah saw. ditambah sanad dari berbagai riwayat yang kemudian dijadikannya sebagai pedoman pembagiannya.

Fase pertama dalam komposisi Al-Qur'an terdiri dari 18 surat pendek, disebutnya surat-surat *rapsodi*. Surat-surat tersebut diberinya penanggalan sebelum pengangkatan Muhammad sebagai nabi. Surat-surat dalam fase ini tidak satu pun berbentuk pesan dari Tuhan. Di fase kedua, terdapat empat surat yang semuanya membahas pembukuan tugas kenabian Muhammad, sekitar tahun 610. Ia juga menetapkan titik peralihan untuk fase-fase selanjutnya, yang hampir mirip dengan sistem penanggalan Weil dan Bell. Titik peralihan untuk fase kedua dan fase ketiga itu permulaan tugas kenabian Muhammad di sekitar tahun 613; untuk fase ketiga dan fase keempat hijrah ke Abbasinia di sekitar 615; untuk fase keempat, fase kelima dan fase keenam tahun kesedihan di sekitar tahun 619; dan untuk fase kelima dan fase keenam peristiwa hijrah di sekitar 622. Susunan selengkapnya untuk masing-masing surat dapat dilihat dalam karya Taufik Adnan Amal. Namun, menurut Şubhi Şâlih, Muir telah melakukan banyak kesalahan dalam penelitiannya, terutama karena dia banyak mengambil riwayat-riwayat yang lemah. Namun, karya beliau cukup mendapat penghargaan, paling tidak sebagai bahan perbandingan dalam khazanah perpustakaan Islam.

F. Makkî dan Madanî dalam Pandangan Sarjana Kontemporer

Makkî dan madanî merupakan bentuk dialektika teks dan realitas, terutama ketika menyapa sasaran penerimanya (*khîṭâb*). Perbedaan antara

makki dan madani merupakan perbedaan dua fase penting yang berkontribusi dalam pembentukan teks, baik dalam level isi kandungan maupun strukturnya. Teks, sebagaimana dikatakan Nâsr Hâmid Abû Zayd (2005), merupakan interaksi realitas yang dinamis-historis. Abû Zayd membagi pandangannya terhadap prolematika makkî dan madanî menjadi lima bagian. (Abdul Halim, 2015; Daud, 2010)

1. Norma-norma Pembeda

Pembedaan antara makkî dan madanî dalam teks merupakan perbedaan antara dua fase penting dalam pembentukan teks, baik dalam tataran isi maupun struktur teks. Hal ini berarti bahwa teks merupakan buah dari interaksinya dengan realitas yang dinamis historis. Fase makki dan madani ini bukan hanya persoalan tempat penurunan Al-Qur'an, melainkan perbedaan dua fase tersebut memberikan efek berbeda dalam kandungan maupun struktur teks yang disesuaikan dengan sasaran penerima teks (*khitâb*) waktu itu. Para sarjana Al-Qur'an dengan itu mampu mengidentifikasi ayat-ayat makki atau madani berdasarkan karakteristik umum dalam teks.

Abu Zayd berpandangan bahwa selama ini perhatian sarjana Al-Qur'an terhadap makki dan madani serta asbâb an-nuzûl berangkat dari titik tolak fihiyyah; untuk membedakan mana yang *nâsikh* dan mana yang *mansûkh*, yang *âmm* dan yang *muqayyad* dalam rangka mengeluarkan hukum-hukum fikih sejumlah kekacauan konseptual, syari'at teks. Ayat yang dianggap *nâsikh* maupun *muqayyad* dapat mengganti maupun menghapus status teks yang terkandung dalam teks yang *mansûkh* atau membatasi hukum pada ayat yang dinilai *âmm*. Menurut Abu Zayd, karena titik tolak sarjana klasik fihiyyah *an sich*, mereka terjebak ke dalam sejumlah kekacauan konseptual, khususnya yang berkaitan dengan batas-batas pemisah antara yang makki dan madani, baik dari sisi kandungan isi maupun strukturnya. (Abû Zayd, 2005)

Az-Zarkasyî dan az-Suyûtî, sebagaimana telah dijelaskan, mendefinisikan makkî dan madanî berdasarkan tiga karakteristik, tempat, fase, dan sasaran (*khitâb*). Menurut Abû Zayd, dalam pengertian-pengertian yang didasarkan pada tiga variabel ini, terdapat beberapa kejanggalan yang perlu dikonfirmasi ulang. Persoalan tempat misalnya, tidak hanya Abû Zayd, az-Zarkasyî maupun az-Suyûtî, mempertanyakan variabel ini. Jika ayat atau surat diturunkan ketika Nabi Muhammad saw. berada di Makkah atau Madinah, itu tidak menjadi persoalan. Namun, bagaimana status ayat atau surat yang diturunkan di selain di kedua tempat tersebut? Bagi Abû Zayd, semua pembagian detail ini didasarkan pada kriteria

tempat sebagai dasar klasifikasi tanpa mempertimbangkan pengaruhnya terhadap teks dari segi isi maupun bentuknya. Demikian halnya dalam karakteristik khiṭâb, bila Al-Qur'an ditujukan hanya kepada penduduk Makkah atau Madinah dengan gaya bahasanya yang khas, *yâ ayyuhâ al-nâs*, bagi penduduk Makkah dan *yâ ayyuhâ al-lazîna âmanû* untuk penduduk Madinah. Lalu bagaimana dengan adagium Al-Qur'an diwahyukan untuk *rahmat li'almin*? Abû Zayd menegaskan bahwa kriteria ini cacat karena sasaran ayat Al-Qur'an bervariasi; tidak melulu pada klasifikasi orang-orang beriman ataupun tidak, tetapi juga bersinggungan dengan Ahl al-Kitâb, para munafik, bahkan banyak kepada Nabi Muhammad saw.. (Abû Zayd, 2005)

Abû Zayd berpendapat, seharusnya dalam menentukan kriteria makkî dan madanî didasarkan pada realitas di satu sisi dan teks di sisi lain. Didasarkan pada realitas, karena gerak teks berbanding lurus dengan gerak realitas. Sementara itu pendasaran pada teks, disebabkan kandungan isi dan strukturnya. Pernyataan Abû Zayd tersebut bukti konsistensinya atas simpulannya bahwa Al-Qur'an merupakan produk budaya dan dalam proses pembentukan dan pematangan, teks selalu menampilkan dirinya dalam wajah yang berbeda sesuai kondisi sasaran penerima. Hal ini dapat dilihat dalam kriteria-kriteria gaya bahasa makkî dan madanî.

Abû Zayd, dengan pendasaran realitas di satu sisi dan teks di sisi lain, memilih kriteria fase dalam menentukan makkî dan madanî. Makkî adalah ayat atau surat sebelum hijrah dan madanî adalah ayat atau surat setelahnya, baik turun di Makkah maupun di Madinah dalam penaklukan Makkah atau haji wada' atau dalam suatu perjalanan. Alasan Abû Zayd memilih kriteria tersebut karena ia melihat ada perbedaan yang jelas antara kedua fase tersebut. Di fase pertama, teks berperan memberi peringatan (*al-inzâr*). Teks dalam periode ini merubah konsep-konsep lama dalam tarap pemikiran menuju konsep-konsep baru. Konsep paganistik dan realitas yang melekat pada Arab jahili direspons teks dengan mengarahkannya pada realitas yang diinginkannya, yaitu ketauhidan dan perbaikan akhlak. Fase Madinah, teks berperan sebagai risalah yang bertujuan membangun ideologi masyarakat baru, masyarakat yang melengkapi dirinya dengan perangkat-perangkat hukum dan ikatan sosial menuju tatanan masyarakat berperadaban. (Khalîl al-Qaṭṭân, 1994) Berdasarkan dua perbedaan fase tersebut, hal itu tampak gerakan teks yang berubah dari peran inzar menuju peran risalah. Itu berarti perubahan gaya bahasa dan materi wahyu teks.

2. Gaya Bahasa

Penentuan makkî dan madanî oleh sarjana Al-Qur'an klasik didasarkan pada hapalan sahabat dan tabi'in. Metode ini cenderung mengambil periwayatan dari sahabat atau tabi'in yang dianggap valid (*sahîh*) setelah melakukan investigasi mendalam dari dimensi perawi maupun kandungan isi riwayat. Menurut Abû Zayd, dalam menentukan makkî dan madanî yang direpresentasikan oleh beragam riwayat, ijtihad sarjana klasik biasanya mentarjîh riwayat berdasarkan kritik sanadnya tanpa berani, kecuali sedikit, melakukan upaya pengkajian karakteristik gaya bahasa yang khas, selain aspek kriteria waktu dan tematik.

Kemudian Ab Zayd mengutip Ibn Khaldûn dalam *Muqaddimah*-nya mengenai karakteristik yang khas dalam ayat atau surat makkî dan madanî. Satu dari karakteristik tersebut disebutkan Ibn Khaldûn ketika berbicara tentang wahyu. Ia menyebutkan ayat-ayat madanî lebih panjang jika dibandingkan dengan ayat-ayat makkî.

“... Al-Qur'an beserta surat-surat dan ayat-ayatnya yang turun secara bertahap di Makkah lebih pendek daripada yang diturunkan ketika di Madiah. Perhatikanlah riwayat mengenai turunnya Surat al-Bara'ah, al-Tawbah, ketika Perang Tabuk. Surat ini diturunkan seuruhnya atau kebanyakannya kepada Muhammad ketika beliau berada di atas unta, pada waktu di Makkah, yang diturunkan kepadanya hanya sebagian surat dari surat-surat pendek pada suatu waktu dan sebagian lainnya di waktu lain. Demikian pula ayat terakhir yang diturunkan di Madinah adalah ayat tentang utang piutang, sebuah ayat yang panjang apabila dibandingkan dengan ayat-ayat yang turun di Makkah seperti ayat-ayat dalam surat ar-Rahmân, az-Zâriyyât, al-Muddassir, aḍ-Ḍuhâ, al-Falaq, dan semacamnya. Jadikanlah perbedaan ini sebagai karakteristik yang membedakan antara surat makkî dan madanî. (Ibn Khaldûn, t.t.)

Kriteria ini, lanjut Abû Zayd kriteria panjang dan pendek, dapat dibangun diatas dua landasan. Pertama, pergeseran dakwah dari fase *inzâr* ke fase *risâlah*. Di fase *inzâr* menganalkan sebuah upaya persuasif (*ta'sîr*) yang berarti penggunaan bahasanya disesuaikan dengan situasi yang diinginkan. Bahasa yang padat, singkat dan memikat, umumnya terdapat dalam surat-surat pendek dan semuanya surat-surat makkî. Sementara itu, *al-risâlah* berbicara kepada penerima sambil membawa muatan yang lebih luas daripada sekedar persuasif. Aspek transformasi “informasi-informasi” dalam *ar-risâlah* lebih dominan daripada aspek persuasi, meskipun aspek ini sama sekali tidak dibuang. (Abû Zayd, 2005) *Ar-risâlah*, yang penekanannya lebih kepada karena transformasi informasi, dalam ayat-ayat dan surat-surat madanî cenderung panjang, sebab memerlukan pen-

jelasan penjelasan yang sempurna dan detail. Kedua, memberikan perhatian terhadap kondisi penerima pertama (Nabi Muhammad saw.) dari segi kebiasaannya dalam menghadapi situasi pewah-yuan.

Karakteristik kedua yang berkaitan dengan gaya bahasa yang dapat membedakan antara makkî dan madanî penggunaan *fāsilah*. Karakteristik ini meskipun dapat dianggap sebagai bagian dari sifat bahasa persuasif (*inzâr*), tetapi karakteristik ini dapat ditafsirkan pula dalam perspektif kemiripan mekanisme-mekanisme teks dengan mekanisme teks-teks lain dalam sejarah kebudayaan. Ketika menjelaskan karakteristik *fāsilah*, Abû Zayd membandingkan teks dengan teks-teks lain dalam jantung sejarah Arab abad VII. Inilah yang disebut metode intertekstual sebagai salah satu cara Abû Zayd dalam meyakinkan teorinya tentang “teks produk budaya”. Ini berarti, kehadiran teks dari aspek gaya bahasa dengan penggunaan *fāsilah* di dalamnya tidak terlepas dari kerangka budaya di sekelilingnya yang tercermin dalam gubahan-gubahn puisi dan persajakan bangsa Arab.

3. Metode Elektik (*Talfîq*) di antara Riwayat

Telah dijelaskan cara sarjana Al-Qur'an klasik ketika menentukan suatu ayat itu makkî atau madanî. Mereka biasanya menggunakan cara *tarjîh*, mengambil riwayat yang dianggap paling valid setelah dilakukan kritik eksternal yang berkaitan dengan validitas sanad dan kejujuran perawinya. Jika suatu saat mereka menemukan riwayat-riwayat tentang suatu ayat atau surat yang diperdebatkan makkî atau madanî dan ragam riwayat tersebut memiliki kekuatan yang sama dari sisi validitas sanad dan kejujuran perawi (kritik eksternal), Abû Zayd mengatakan mereka mengasumsikan salah satu dari dua hal. Pertama, teks itu turun berulang-ulang, sekali di Makkah dan sekali di Madinah. Kedua, teks itu turun di Makkah, tetapi hukum *syara'* dan *fiqhiyyah*-nya berlaku di kemudian hari sampai fase madanî.

Asumsi teks turun berulang-ulang karena di antara riwayat-riwayat yang sama jelas validitasnya, ternyata aspek isinya bersifat kontradiktif. Satu riwayat menyebutkan ayat dimaksud turun di Makkah, riwayat lain menyebutkan turun di Madinah. Para sarjana Al-Qur'an klasik, biasanya dalam kasus demikian, mengompromikan berbagai riwayat yang sama-sama valid tersebut dengan menyimpulkan suatu ayat mungkin turun berulang-ulang karena ada hikmah di dalam pengulangan ayat, mengingatkan dan meneguhkan kandungan isi ayat terhadap sasaran penerimanya.

Sementara itu, asumsi kedua, teks turun di Makkah tetapi hukum *syar'î* dan *fiqhiyyah*-nya berlaku di kemudian hari. Abû Zayd berargumen

bahwa teks itu memungkinkan turun tidak hanya sekali, tetapi dapat sampai tiga kali atau lebih. Misal ayat tentang tayammum dalam Qs. al-Mâ'idah/5:6. Sebagian sarjana berpendapat ayat tersebut dikategorikan madanî didasarkan pada sebab-sebab turun. Ini bertentangan dengan kenyataan bahwa salat difardukan di Makkah. Hasil kompromi riwayat yang sama-sama valid tersebut, teks turun di Makkah hukum *syar'* dan *fiqhiyyah*-nya berlaku di Madinah.

Abû Zayd memandang persoalan tersebut sebenarnya menunjuk-kan ketidakmampuan para sarjana Muslim dalam menghadapi berbagai pendapat dan ijtihad sarjana klasik secara kritis dan ilmiah. Ketidakmampuan ini muncul dari keyakinan terhadap pembenaran pemikiran dan ijtihad mereka terhadap sarjana sebelumnya. (Abû Zayd, 2005) Berikut ini contoh upaya dalam memandang riwayat-riwayat yang sama-sama valid dan yang paling diutamakan riwayat yang perawinya menyaksikan langsung peristiwanya. Contoh yang diperbincangkan disini Qs. al-Isrâ'/17: 85.

"Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah: "Roh itu termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit".

Meskipun ayat tersebut disepakati sebagai ayat makiyyah, namun al-Bukhâri menjadikan ayat tersebut sebagai ayat madanî dengan merujuk pada riwayat Ibn Mas'ud. Riwayat ini bertentangan dengan riwayat Ibn 'Abbâs yang menjadikan ayat tersebut makiyyah, berdasarkan periwayatan dari at-Turmuzi. Kedua riwayat tersebut adalah:

Ia berkata: saya berjalan bersama Nabi Muhammad saw. di Madinah. Beliau berjalan dengan menggunakan pelepah kurma. Kemudian beliau melewati sekelompok orang Yahudi. Di antara mereka ada yang mengatakan: Bagaimana kalau kita mengatakan kepadanya? Mereka berkata: ceritakanlah kepada kami tentang roh! Beliau berdiri sejenak dan menengadahkan kepalanya. Saya tahu bahwa beliau sedang diberi wahyu, sampai wahyu selesai, kemudian beliau berkata: katakanlah, roh termasuk masalah Tuhanku, dan ilmu yang diberikan kepada kalian hanyalah sedikit.

At-Turmuzi meriwayatkan, dan riwayat ini, menurutnya sahih, dari Ibn 'Abbâs, ia berkata: orang-orang Quraisy berkata kepada orang-orang Yahudi: Berilah sesuatu untuk kami tanyakan kepada laki-laki ini (Muhammad). Mereka berkata: Tanyakanlah kepadanya mengenai roh. Kemudian mereka bertanya kepada Nabi, selanjutnya Allah menurunkan-kan ...: dan mereka bertanya kepadamu tentang roh... dan seterusnya. Ini berarti bahwa ayat tersebut diturunkan di Makkah, sementara riwayat

pertama kebalikannya (diturunkan di Madinah). (Al-Suyûṭî, t.t.)

Apabila as-Suyûṭî memilih riwayat Ibnu Mas'ûd ra. atas dasar kesaksiannya di lapangan secara langsung atas peristiwa tersebut sebenarnya cukup mengungkap dialektika teks dengan realitas tanpa mengompromikan (elektik) riwayat-riwayat yang ada namun az-Zarkasyî meletakkan ayat-ayat ini sebagai ayat-ayat yang diturunkan dua kali. Pendapat yang mengatakan bahwa ayat tersebut diturunkan dua kali, sekali di Makkah, kali lain di Madinah bagi Abû Zayd merupakan asumsi belaka untuk memertemukan riwayat-riwayat tersebut. Misal, riwayat-riwayat itu diuji secara kritis berdasarkan data sejarah yang memadai dan menempatkannya dalam wacana makkî dan madanî, akan ditemukan simpulan yang tidak saja benar secara historis, juga teruji secara ilmiah. Pendapat yang mengatakan bahwa ayat tersebut diturunkan dua kali, bagi sarjana Al-Qur'an klasik, yang menafsirkan hal itu atas dasar *ta'zîm* dan *tazkîr*, tampak bagus. Namun, dari sudut pandang kajian ilmiah, pendapat tersebut justru tidak menguntungkan bagi persoalan makkî dan madanî dan asbâb an-nuzûl. Hipotesis penurunan berulang, menurut Abû Zayd, akan mengakibatkan hipotesis lain, misalnya, teks dapat dilupakan oleh Nabi Muhammad saw., sehingga beliau dalam kasus yang sama membutuhkan Jibril as. untuk menurunkannya kembali. (Abû Zayd, 2005)

Abu Zayd berargumen, bahwa konteks makro ayat mengenai roh itu makkî, karena sah-sah saja masyarakat paganistik Makkah menanyakan suatu hal yang tidak mereka mengerti kepada masyarakat berkitab, masyarakat Yahudi yang tinggal di Yaşrib atau Nasrani Najran yang mereka hidup berdampingan dengan masyarakat paganistik. Jika selama ini riwayat itu dikatakan madanî hanya karena masyarakat Makkah belum sampai secara intelektual bertanya tentang roh, pendapat itu tidak benar, sebab dalam sejarah Islam diketahui Khadîjah, isteri Nabi Muhammad saw., bersama beliau menemui Waraqah bin Naufal untuk menanyakan situasi pertama pewahyuan kepadanya, (sedangkan) Waraqah itu Ahl al-Kitâb). Andai jawaban tentang roh itu terdapat di surat lain, menurut Abû Zayd, hal ini tidak mengurangi validitas riwayat tersebut.

4. Hipotesis tentang Penurunan Berulang (*Takarrar an-Nuzûl*)

Berkaitan juga dengan asumsi ayat turun berulang-ulang, Abu Zayd menganggap hipotesis itu telah melampaui asbâb al-nuzûl dan batas-batas pembedaan antara makki dan madani, dan memasuki kontroversi dalam tafsir. Hal itu disebabkan tidak ada kepastian dalam penentuan status ayat. Ketika metode kompromi yang menghasilkan hipotesis ayat

turun berulang-ulang, itu juga mengandung makna yang tidak sama antara turun ayat yang pertama dengan yang terakhir.

Kemudian Abu Zayd menambahkan bahwa tidak ada makna yang pasti terkait dengan ayat yang dimaksud. Makna yang dimaksud, kemajemukan makna tergantung pada turun ayat yang berulang-ulang, bukan karena hasil dari dialektika hubungan pembaca dengan teks, atau interaksi teks dengan realitas dan kebudayaan. Menurut Abû Zayd, ijtihad para sarjana dalam sinkretisme riwayat yang saling kontradiktif dan pluralitas makna (*isytirâk*) itu bermula dari kemungkinan makna yang terkandung dalam kata-kata, dan terkadang muncul dari turun berulang-ulang. Kenyataan itu dikaitkan dengan indikasi para sarjana Al-Qur'an yang mengaitkan makna yang *isytirâk* dan kemungkinan makna itu disandarkan kepada validitas makna yang diajukan oleh sarjana Al-Qur'an Salaf. Ini terjadi untuk menghindari kritik yang sebenarnya terhadap pemikiran lama. (Abû Zayd, 2005)

Contoh dalam kasus terdapat perbedaan pendapat seputar riwayat-riwayat yang berkaitan dengan surat al-Fâtihah dan surat al-Ikhlâs, apakah keduanya makkiyah atau madaniyyah, padahal yang masyhur diketahui salat difardukan di akhir fase Makkah, di malam mi'raj, yang pasti surat al-Fâtihah tentunya telah diturunkan sebelumnya, karena itu makkiyah. Sebenarnya, kata Abû Zayd, jika ditelisik lebih jauh dari aspek gaya bahasanya, baik dalam surat surat al-Fâtihah maupun surat al-Ikhlâs, dapat dilihat dengan jelas segi strukturnya, pendeknya surat, pendeknya ayat-ayat dan fashilahnya yang diulang-ulang itu menunjukkan karakteristik makkî.

5. Pemisahan antara teks dan hukumnya

Pemisahan antara teks dan hukumnya (*dalâlah syara'*) aspek lain konsekuensi metode sinkretisme (kompromi, *jam'*) sarjana Al-Qur'an terhadap periwayatan-periwayatan yang telah diyakini validitas sanad dan kejujuran perawi. Konsekuensi ini memisahkan teks dari maknanya dan menjadikan makna menggantung dan berada di luar teks. Ini berarti satu sisi teks pertama turun tanpa makna atau di sisi lain jika teks belum diturunkan tetapi tindakan hukum telah dilaksanakan berarti tindakan itu dilakukan tanpa didasari teks. Kedua-duanya tidak dapat diterima, sebab sesudah wahyu tidak diturunkan kecuali ada tujuan yang melatarinya dan tujuan yang dikandung wahyu menuntut penerimanya memahami wahyu yang kemudian dapat dimanifestasikan dalam realitas nyata.

Abû Zayd, dalam kasus pemisahan teks dan hukum memberikan pandangannya. Andaikan sarjana Al-Qur'an mengakui bahwa sunnah

teks, tentunya asumsi mereka tentang hal ini tidak terjadi, sebab dalam horizon ahli fikih dan uşûl al-fiqh dalam menetapkan hukum mereka mengacu pada *dalâlah-dalâlah syara'* dalam empat sumber; Al-Qur'an, as-Sunnah, ijma', dan qiyâs, meskipun yang terakhir (qiyâs) mereka perselisihkan validitasnya. Namun, sarjana Al-Qur'an meyakini satu-satunya teks keagamaan itu Al-Qur'an, Sementara itu, as-sunnah dipandang sebagai "catatan-catatan interpretatif" terhadap Al-Qur'an. (Abû Zayd, 2005) Misal, perbedaan riwayat tentang surat al-Jum'ah/62:9, ada yang menyebutkan ayat tersebut madanî dan pernyataan bahwa salat itu diwajibkan di Makkah.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٩)

Hai orang-orang beriman, jika diseru untuk menunaikan salat Jum'at, bersegeralah kamu untuk mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli; yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.

Abû Zayd menegaskan, ayat tersebut tidak menunjukkan kefarduan salat Jum'at melainkan penegasan kewajiban meninggalkan jual beli. Struktur teks itu menunjukkan demikian sehingga ia mengatakan bahwa tidak ada gunanya mengompromikan antara pernyataan bahwa salat itu difardukan di Makkah. (Abû Zayd, 2005)

Kemudian Abu Zayd menginventarisir sebab-sebab kekeliruan para sarjana Al-Qur'an klasik yang melahirkan pemisahan antara teks dan hukumnya sehingga mengacaukan konsep teks. Di antara kekeliruan itu:

1. Tidak mampu membedakan antara makna bahasa dengan makna syara' dalam teks, meskipun secara teoretis para sarjana menyadari bahwa banyak istilah bahasa dalam teks khususnya dalam bidang syari'at dan ibadah, yang mengalami proses semantik. Misal, anggapan mereka, firman Allah yang berbunyi: '*beruntunglah mereka yang menyucikan diri, dan menyebut nama Tuhannya, lalu melakukan salat*' (Qs. al-A'lâ/87:14) menerangkan zakat meskipun ayat tersebut makkî:

Di Makkah tidak ada hari raya, tidak ada zakat, dan tidak ada puasa. Al-Bagawî mengatakan: Bisa jadi, turun ayat mendahului (praktek) hukumnya. (Al-Suyûtî, t.t.)

Pandangan Abû Zayd tentang kandungan ayat yang diperselisihkan, sebenarnya maksud 'menyucikan diri' dalam ayat tersebut

tidak ada kaitannya dengan zakat dalam pengertian *fiqhiyyah syar'iyah*. Makna 'menyucikan diri di sini makna baha-sanya, yaitu makna yang banyak digunakan Al-Qur'an. Namun, Al-Qur'an menggunakan kata yang sama dalam surat berikutnya dari sisi urutan turunnya dengan pengertian membersihkan diri dengan cara memberikan harta, sebagaimana firman Allah:

Orang-orang bertakwa yang menyerahkan hartanya untuk membersihkan diri akan dijauhi darinya (neraka). Dan tidak ada nikmat yang dimiliki seseorang yang harus dibalas, kecuali dilakukan hanya untuk mengharap Tuhannya yang Maha Luhur.

Ayat tersebut, walaupun dimaknai dengan zakat, bagi Abu Zayd tidak menjadi persoalan sebab pergeseran makna semantik sangat dimungkinkan. Namun, hal itu hanya dapat diketahui jika mau dilacak makna tersebut dari aspek kronologis pewahyuan; tidak hanya mengandalkan aspek pemaknaan yang tampak dalam urutan bacaan muṣḥaf.

2. Kekeliruan yang dilakukan sarjana Al-Qur'an klasik yang mengajukan hipotesis mereka mengenai hukum muncul belakangan dari turun teks. Hal ini biasanya disebabkan ada sebuah riwayat yang tidak dapat ditolak oleh sarjana karena riwayat tersebut dinisbatkan pada seorang sahabat atau tabi'in. Akhirnya mereka membuat kompromi riwayat yang kontradiktif dengan memasukkan semua kontradiktif dengan memasukkan semua kategori yang dimaksudkan riwayat tersebut dan memberikan alasan-alasan yang menguatkan. Ketika mereka dimintai keterangan perihal kompromi riwayat, kebanyakan menjawab bahwa hal itu dilakukan untuk *ta'zîm* dan *tazkîr*.
3. Kekeliruan terakhir yang dilakukan sarjana Al-Qur'an klasik mencampurkan antara munâsabah turun ayat dengan konteks lain yang, teks tersebut dipergunakan kembali sehingga perawi menduga bahwa teks diturunkan mendahului sebab turunnya.□

Rangkuman

1. Konsep makkî dan madanî dalam pandangan sarjana Al-Qur'an klasik merujuk pada teori geografis, teori audiens, dan teori masa. Menurut teori geografis, makkî adalah ayat atau surat yang dinuzulkan di Makkah, kendati terjadi setelah hijrah, sedangkan madanî adalah ayat atau surat yang dinuzulkan di Madinnah. Menurut teori audeins,

makkî adalah surat atau ayat Al-Qur'an yang khitab (audiens)-nya untuk penduduk Makkah, sedangkan madanî adalah surat atau ayat Al-Qur'an yang khitabnya untuk penduduk Madinnah. Menurut teori masa nuzul, makkî adalah surat atau ayat yang dinuzulkan sebelum Nabi Muhammad saw. hijrah, kendati nuzul ayat atau surat itu di Madinah, sedangkan al-Madanî adalah ayat atau surat yang dinuzulkan setelah beliau hijrah, kendati nuzul surat atau ayat itu di Makkah.

2. Cara mengetahui makkî dan madanî menurut sarjana Al-Qur'an klasik melalui periwayatan (*al-simâ'î*) dan ijtihad perbandingan (*al-qiyasî*). Metode periwayatan (*al-simâ'î*) didasarkan pada riwayat yang *ṣaḥîḥ*, bersumber dari para sahabat yang hidup di masa pewahyuan dan menyaksikan pewahyuan. Makkî dan madanî dapat diketahui pula berdasarkan riwayat yang bersumber dari *tabi'in* yang mendengar dari sahabat cara dan tempat peristiwa pewahyuan tersebut. Metode perbandingan (*al-qiyasî*) didasarkan pada ciri-ciri khusus dalam sebuah surat atau ayat makkî dan madanî.
3. Karakteristik makkî, di antaranya: (1) surat di dalamnya terdapat kata *كَلَّا* (*kalla*); (2) surat yang di dalamnya terdapat *ayat sajdah*, (3) surat yang di dalamnya terdapat kisah para nabi dan umat-umat terdahulu, (4) surat yang di dalamnya terdapat kisah Nabi Âdam as. dan Ibrâhîm as., (5) surat yang di dalamnya terdapat redaksi *يَا أَيُّهَا النَّاسُ* dan tidak ada redaksi *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا*; (6) surat yang dimulai dengan huruf abjad, (7) mengandung seruan (*nida'*) untuk beriman kepada Allah dan Hari Kiamat; (8) membantah argumen-argumen kaum Musyrik dan menjelaskan kekeliruan mereka, (9) mengandung seruan untuk berakhlak mulia dan berjalan di atas syariat yang hak tanpa terpengaruh oleh perubahan situasi dan kondisi, dan (10) terdapat banyak redaksi sumpah dan ayatnya pendek. Karakteristik madanî di antaranya: (1) setiap surat yang berisi hukum pidana, hak-hak perdata dan peraturan-peraturan yang berhubungan dengan perdata dan kemasyarakatan dan kenegaraan, (2) surat yang mengandung izin untuk berjihad (perang), urusan-urusan perang, hukum-hukumnya, perdamaian dan perjanjian, (3) surat yang menjelaskan hal ihwal orang-orang munafik, (4) menjelaskan hukum-hukum amaliyah dalam masalah ibadah dan muamalah, dan (5) sebagai suratnya panjang dan gaya bahasanya jeas dalam menerangkan hukum-hukum agama.
4. Penentuan makkî dan madanî, menurut sarjana Al-Qur'an kontemporer, di samping memperhatikan aspek tempat, audiens, dan masa,

juga memperhatikan konteks realitas masyarakat di waktu itu dan gaya bahasa yang digunakan. Kondisi sosio-kultural masyarakat Arab berbeda. Asumsi sebetulnya sudah menjadi kesadaran sarjana klasik maupun kontemporer dengan istilah fase *inẓar* (Makkah) dan fase *risâlah* (Madinah); keduanya memiliki *stressing point* berbeda. Kege-lisahan Abu Zaid sebetulnya sudah menjadi perdebatan sarjana klasik, tetapi ia lebih kritis dalam menyikapinya dengan menggunakan data dan analisis ilmiah-historis. Pemahaman tentang teori makki-madani merupakan keniscayaan bagi seorang pemfsir untuk menghindari penafsiran ahistoris yang cenderung menyebabkan kesalahan dalam penafsiran. Kajian keilmuan kontemporer melanjutkan proyek pencerdasan sarjana klasik tentang makkî dan madanî Perio-desasi sejarah antara Makkah dan Madinah secara tegas diterima tanpa memperhatikan aspek tempat ayat atau surat. Abu Zaid memberi catatan proyek ini dengan teori pertautan realitas dan teks. Konsekuensi dari teori ini, makkî dan madanî tidak lagi bersifat lokalistik, melainkan bersiat regional, bahkan universal, menembus batas-batas gambaran Makkah dan Madinah, menuju gambaran dunia di saat itu.

Latihan-latihan

Jawablah pertanyaan-pertanyaan berikut secara detail. Jawaban setiap pertanyaan dapat diselesaikan melalui kertas kerja (worksheet) Anda!

1. Jelaskan pengertian makkî dan madanî dalam pandangan sarjana klasik dan berikan komentar Anda!
2. Jelaskan cara mengetahui makkî dan madanî dalam pandangan sarjana klasik!
3. Sebutkan karakteristik makkî dan madanî dalam pandangan sarjana klasik!
4. Jelaskan fase-fase surat makkî dan surat madanî dalam pandangan sarjana klasik!
5. Bandingkan konsep makkî dan madanî dalam pandangan sarjana klasik dan kontemporer!

Anda diminta untuk:

Mencarikan artikel berkaitan dengan makkî dan madanî, kemudian Anda analisis dengan baik sesuai hasil bacaan Anda!

Menyusun makalah kelompok tentang makkî dan madanî dengan kritis minimal 15 halaman!

BAB VI

MUNÂSABAH AL-QUR'AN

Indikator Pembelajaran

Mahasiswa dapat:

1. Mendeskripsi pengertian munâsabah Al-Qur'ân
2. Menjelaskan Pembacaan Al-Qur'an secara Holistik-ntegratif
3. Menjelaskan hubungan munâsabah dengan mekanisme teks dan i'jâz
4. Mendeskripsikan bentuk-bentuk munâsabah Al-Qur'ân
5. Mendeskripsikan macam-macam munâsabah Al-Qur'ân
6. Mengkritisi munâsabah dalam penafsiran Al-Qur'ân

Diskursus Ulum Al-Qur'an telah meletakkan asbâb an-nuzûl dan al-munâsabah sebagai piranti berkaitan dengan konteks ayat Al-Qur'an. Asbâb an-nuzûl mengaitkan ayat atau sejumlah ayat dengan konteks sejarahnya, kronologis historis dari bagian-bagian teks. Sementara itu, munâsabah berfokus pada persesuaian atau relevansi antarayat dan beberapa surat, pertautan antarayat dan surat berdasarkan urutan teks atau urutan bacaan sebagai bentuk lain dari urutan turun ayat. Al-Qur'an sebagaimana dalam mushaf tidak tersusun berdasarkan kronologi turun sehingga sistematikanya dipersoalkan sebagian kalangan.

Munâsabah tidak cukup menjadi hikmah bagi kaum Muslim, sehingga diperlukan kajian ilmiah agar dapat diterima oleh kalangan luas, baik dari kalangan Muslim yang anti munâsabah maupun orientalis. Ini pula yang dijadikan pijakan dasar pemikiran Abû Zayd tentang kajian Al-Qur'an, baik yang berkaitan dengan faktor eksternal, yaitu keilmuan di luar kesatuan teks Al-Qur'an, seperti kei'jazan maupun faktor internal, berkaitan dengan perlu atau tidak disiplin ilmu lain untuk menyingkap munâsabah Al-Qur'an.

A. Pengertian Munâsabah

Kemunculan pengetahuan tentang korelasi atau hubungan (*munâsabah*) tidak terlepas dari kenyataan bahwa sistematika Al-Qur'an seperti dalam Muṣḥaf Uṣmâni tidak berdasarkan pada kronologis pewahyuan, sehingga terjadi perbedaan pendapat di kalangan sarjana kasik tentang urutan surat di dalam Al-Qur'an. Perbedaan pendapat tentang sistematika Al-Qur'an ini menyebabkan teori korelasi (*munâsabah*) Al-Qur'an kurang mendapat perhatian dari para sarjana yang menekuni 'Ulûm al-Qur'ân.

Urgensi *munâsabah* penting dalam kajian Al-Qur'an dilihat dari sistematika teks dalam Al-Qur'an secara sepintas mengesankan Al-Qur'an memberikan informasi yang tidak sistematis dan melompat-lompat. Realitas teks ini di satu sisi menyulitkan pembacaan secara utuh dan memuaskan, tetapi realitas teks itu di sisi lain sebenarnya menunjukkan *stilistika* (retorika bahasa) yang merupakan bagian dari i'jâz Al-Qur'ân, aspek kesusasteraan dan gaya bahasa. (Abû Zayd, 1992). Realitas ini menuntut pembacaan secara -- integratif-holistik -- pesan spiritual Al-Qur'an, di antaranya menggunakan teori '*ilm al-munâsabah*. Pembacaan baru terhadap Al-Qur'an dibutuhkan agar Al-Qur'an senantiasa relevan (*ṣâlih*) dengan segala situasi dan kondisi serta dinamika masyarakat. Itulah alasan Abû Zayd menawarkan tekstualitas Al-Qur'an (*mafhûm annâṣ*) dan Syahrûr menawarkan pembacaan Al-Qur'an dengan cara baru (*al-qirâ'at al-mu'âṣirah*) untuk menjembatani kesenjangan antara situasi dan peristiwa yang terjadi di masyarakat dengan pembacaan Al-Qur'an secara sempit.

Istilah *munâsabah* secara etimologis berarti "kedekatan", *al-muqârabah* dan "kemiripan", *al-musyâkalah*. Ia juga berarti "hubungan" atau "persesuaian". Menurut az-Zarkasyi (1988), *munâsabah* diartikan sebagai gagasan rasional, *amr ma'qûl*, yang jika hal itu didekatkan dengan kemampuan bernalar, hal itu dapat diterima. Definisi *munâsabah* ini menegaskan bahwa pengetahuan tentang *munâsabah* termasuk persoalan kreativitas (ijtihad) si penafsir dalam memahami keterkaitan antarayat dan antarsurat dalam Al-Qur'an.

Gagasan *munâsabah* bukanlah petunjuk Nabi Muhammad saw., *at-tawqîfî*, melainkan buah penghayatan si penafsir terhadap kemukjizatan dan retorika (*ma'nâ*) Al-Qur'an. Ibrâhîm al-Anbarî menyebut *munâsabah* sebagai usaha kreativitas manusia dalam menggali rahasia hubungan antarayat dan surat yang dapat diterima nalar, akal. (Al-Anbarî, t.t.) Hubungan antarayat dan atau surat itu dapat berupa hubungan antara yang umum dan khusus (*âm* dan *khâṣ*), antara yang abstrak dan yang

konkret, antara sebab dan akibat, yang rasional dan yang tidak rasional, bahkan antara dua hal yang kontradiktif. As-Suyûti berpendapat, jika sebuah kata dikembalikan pengertiannya dalam konteks ayat, kalimat atau surat dalam Al-Qur'an, bisa jadi, ada keserupaan dan kedekatan di antara berbagai ayat, surat, atau kalimat yang diakibatkan ada hubungan makna yang muncul. Misal, yang satu *'âmm* dan yang lainnya *khâs*. Hubungan itu dapat juga muncul melalui penalaran (*'aqlî*), penginderaan (*hissî*), atau melalui kemestian dalam pikiran (*at-talazzum ad-dihni*) seperti hubungan sebab akibat, *'illat* dan *ma'lûl* dua hal yang serupa atau dua hal yang berlainan. (As-Suyûti, 1979)

Adapun kriteria dalam menjelaskan macam-macam munâsabah ini dikembalikan kepada derajat dan level kesesuaian (*at-tamâsul* dan *at-tasyâbuh*) antara aspek-aspek yang dihubungkan. Jika munâsabah terjadi dalam masalah-masalah yang satu sebabnya dan ada kaitan antara awal dan akhirnya, munâsabah ini dapat dipahami dan diterima nalar. Jika munâsabah itu terjadi dalam ayat-ayat yang berbeda sebabnya dan masalahnya tidak ada keserasian antara satu dengan lainnya, hal itu tidak dikatakan berhubungan (*tanâsub*).

Penggunaan istilah munâsabah di kalangan sarjana Ulum Al-Qur'an dalam tataran praktis, berbeda-beda. Fakhr ad-Dîn ar-Râzî menggunakan istilah *at-ta'alluq* yang semakna dengan munâsabah. Hal ini tampak ketika ia menafsirkan Qs. Hûd/11:16-17 menulis: "*Ketahuilah, pertalian (ta'alluq) antara ayat ini dan ayat sebelumnya jelas, yaitu apakah orang-orang kafir itu sama dengan orang yang mempunyai bukti yang nyata dari Tuhannya; sama dengan orang-orang yang menghendaki kehidupan dunia dan perhiasannya dan orang itu tidaklah memperoleh di akhirat kecuali neraka*". Sarjana lain seperti Sayyid Qutb (w. 1966 M) dalam Tafsir *fi Zilâl Al-Qur'ân* menggunakan lafal *irtibat* sebagai pengganti istilah munâsabah, misal ketika ia menafsirkan Qs. al-Baqarah/2:188. Rasyid Ridâ (w. 1935 M) menggunakan istilah *al-ittiṣâl* dan *at-ta'lîl* seperti tampak ketika ia menafsirkan Qs. al-Ma'idah/5:30. Al-Alûsî (w. 1854 M) menggunakan istilah *tartîb* ketika ia menafsirkan kaitan antara surat Maryam dan surat Tâhâ. (Sayyid Qutb, 1386)

Diskursus munasabah yang diperkenalkan pertama kali oleh Abû Bakr 'Abdullah Ibn an-Naisabûrî (w. 309 H.) di awal abad IV Hijriah, diikuti sarjana ahli tafsir seperti Abû Ja'far bin Zubayr dalam kitab *Tartîb Suwar Al-Qur'ân*, Burhân ad-Dîn al-Biqâ'î dengan bukunya *Nazm ad-Durâr fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar*, dan as-Suyûti dalam karyanya, *Asrâr Tartîb Al-Qur'ân*, Muḥammad 'Abduh, Rasyîd Ridâ, Maḥmûd

Syaltût, dan lain-lain. Di Indonesia talenta pengetahuan korelasi Al-Qur'an dikembangkan oleh Quraish Shihab yang, dalam beberapa aspek, mengadaptasi dari teori munâsabah al-Biqâ'î.

B. Munâsabah: Pembacaan Al-Qur'an Holistik-Integratif

Keseluruhan teks dalam Al-Quran merupakan kesatuan struktural yang bagian-bagiannya saling terkait. Keseluruhan teks Al-Qur'an menghasilkan pandangan dunia (*worldview*) yang pasti, sehingga kaum Muslim dapat memungsikan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk, hudan, (*manual book*) yang betul-betul mencerahkan dan mencerdaskan. Namun, Fazlur Rahman menduga ada kesalahan umum di kalangan kaum Muslim dalam memahami pokok-pokok keserasian Al-Qur'an, dan kesalahan ini terus dipelihara, sehingga dalam praksisnya mereka berpegang pada ayat-ayat yang atomistik (parsial). Akibat pendekatan atomistik ini seringkali kaum Muslim terjebak pada penetapan hukum yang diambil atau didasarkan dari ayat-ayat yang tidak dimaksudkan sebagai hukum. (Rahman, 1995) Pandangan Rahman ini tampaknya diinspirasi pandangan asy-Syâtibî (w. 1388) bahwa pemahaman Al-Qur'an secara kohesif itu mendesak dan masuk di nalar. Menurut asy-Syâtibi, yang bernilai mutlak dalam Al-Qur'an itu prinsip-prinsip umumnya (*uṣûl al-kulîyyah*) bukan bagian-bagiannya (*juz'î*). Bagian-bagian Al-Qur'an merupakan respons spontanitas terhadap realitas historis yang tidak dapat langsung diambil sebagai *problem solving* atas masalah-masalah kekinian. Namun, bagian-bagian itu harus direkonstruksi dengan mempertautkan antara satu dengan yang lain, lalu diambil intisariannya (*ḥikmah at-tasyrî'*) sebagai pedoman normatif (idea moral), dan idea moral Al-Qur'an itu kemudian dikontektualisasikan untuk menjawab problema kekinian. (Ahmad Said, 2015)

Pembacaan integratif terhadap Al-Qur'an oleh sarjana klasik dalam perspektif sarjana kontemporer belum dapat menyuguhkan pemahaman yang integratif-holistik, sehingga diperlukan penggunaan metode dan pendekatan hermeneutika dan antropologi filologis dalam '*ilm al-munâsabah*. Ketidaktepatan metodologi yang digunakan dalam memahami korelasi Al-Qur'an dapat menyebabkan pesan Al-Qur'an tidak dapat dipahami secara utuh pula.

Berkaitan dengan perdebatan tentang munâsabah tersebut, secara garis besar dapat dipetakan menjadi dua aliran. Pertama, pendukung munâsabah, yang menyatakan ada pertalian erat antara surat dengan surat dan antara ayat dengan ayat. Aliran ini diwakili antara lain oleh 'Izz ad-Dîn Ibn 'Abd al-Salam (577-660 H.). Menurut aliran ini munâsabah ilmu

yang menjelaskan persyaratan baiknya kaitan pembicaraan (*irtibât al-kalâm*) apabila ada hubungan antara permulaan pembicaraan dan akhir pembicaraan yang tersusun menjadi satu kesatuan. (as-Suyûfî, t.t.) Kedua, aliran kontra munâsabab yang menganggap tidak perlu munâsabab ayat, karena peristiwanya saling berlainan. Ada dua alasan aliran ini menolak munâsabab: (1) Al-Qur'an diturunkan dan diberi hikmah secara tawqîfî, sesuai petunjuk dan kehendak Tuhan, (az-Zarkasyî, 1957) dan (2) satu kalimat akan memiliki munâsabab bila diucapkan dalam konteks yang sama. Al-Qur'an, karena diturunkan dalam berbagai konteks, tidak memiliki munâsabab. Pendapat ini diajukan juga oleh 'Abd al-Salam, seolah-olah ia ingin mengatakan bahwa susunan ayat mesti berdasarkan turunnya. Sementara yang diajukan oleh kelompok pendukung munâsabab bahwa ketidakteraturan susunan ayat mengandung rahasia.

Abû Zayd mengomentari pendapat yang tidak menyepakati munâsabab dengan mengatakan bahwa pendapat yang dikemukakan Izzuddîn agar keterkaitan ayat dengan ayat dan surat dengan surat, terhadap sebab yang berbeda-beda, yang tidak menjadi persyaratan sebaiknya susunan kalimat (*irtibât al-kalâm*) tidak dipaksakan. Namun, jika keterkaitan uraian terjadi karena satu sebab yang sama, menghubungkannya suatu hal yang baik, dan disinilah sisi baik munâsabab. (Abû Zayd, 1992)

C. Hubungan Munâsabab dengan Mekanisme Teks dan I'jâz

Para sarjana sepakat bahwa Al-Qur'an mengandung i'jâz dalam setiap dimensinya, sekalipun ada segelintir sarjana yang menyoal kemukjizatan Al-Qur'an. Az-Zarkashî berpendapat Al-Qur'an bukan kalam yang diturunkan secara tidak sengaja, kebetulan, dan tanpa sasaran dan tujuan tertentu. Setiap penggunaan dan susunan kata (lafaz), konstruksi ayat dan surat (*munâsabab bayn al-âyat wa as-suwar*) serta peralihan tema di dalamnya memiliki kekuatan konsep sebagai suatu kalam yang utuh dan padu (*muttafiqât al-mabânî wa muntazimât al-ma'ânî ka al-kalimah al-wâhidah*). (az-Zarkasyî, 1957) Keseluruhan Al-Qur'an memenuhi persyaratan itu, seperti ditegaskan al-Qurṭûbî (w. 641) laksana satu surat yang tidak dapat dipisah-pisah. Satu kesatuan Al-Quran itu dapat dibuktikan melalui hubungan antar bagian demi bagian, bukan dipaksakan.

Munâsabab ini terkait dengan mekanisme teks dan i'jâz. Mekanisme dalam teks Al-Qur'an, membuka kebenaran teks menurut metode analisis teks yang bukan berasal dari bukti eksternal, tetapi dari dalam Al-Qur'an. Mekanisme (cara kerja atau hal yang saling bekerja) ibarat mesin, jika yang satu bergerak yang lain ikut bergerak, digunakan dalam

mengenali karakteristik ayat dan surat dalam Al-Qur'an bekerja. Mekanisme teks dapat diaplikasikan dalam mencapai *i'jaz* Al-Qur'an, *munâsabah*, huruf *muqatta'ah*, *gumûd* (ambiguitas), dan *wudûh* (distingsi), *'amm* dan *khâss*, *muhkam* dan *mutasyâbih* serta *muṭlaq* dan *muqayyad*.

Berkaitan dengan interpretasi atas fenomena mukjizat dalam sejarah Islam, terutama tentang Al-Qur'an, yang menunjukkan kebenaran wahyu berasal dari ketidakmampuan bangsa Arab yang hidup semasa dengan pewahyuan teks untuk membuat yang sepadan dengan teks al-Qur'an sebagaimana yang tertera dalam teks al-Qur'an. "Ketidakmampuan" ini bersifat aksidental karena ada intervensi kehendak Tuhan yang menghalangi para penyair dan orator dapat menerima tantangan tersebut sehingga mampu membuat yang sepadan. (Abû Zayd, 2003)

Interpretasi Mu'tazilah atas mukjizat aspek yang menunjukkan kebenaran nabi, ada sesuatu yang melemahkan (*mu'jiz*) kepada para penentangannya. Sesuatu yang diluar kemampuan manusia berupa perbuatan-perbuatan yang menyalahi aturan kebiasaan dan alam, perbuatan biasa alamiah yang dapat dilakukan oleh manusia, tetapi di saat itu manusia tidak mampu menandingi perbuatan yang biasa tersebut padahal sebelumnya perbuatan tersebut terasa tidak asing bagi mereka. Jika yang melemahkan itu kekuatan supranatural Tuhan yang melakukan intervensi untuk menghalangi bangsa Arab membuat yang sepadan dengan teks, sebagai teks bahasa, tidak ada dalam jangkauan manusia untuk membuat yang sepadan dengannya. Andaikan mereka dibiarkan, dengan kemampuan alamiahnya mereka mampu menandingi tantangan itu. I'jaz dalam perspektif *sirfah*, didasarkan pada sifat kekuasaan Tuhan perihal yang gaib dan akan datang didasarkan pada kandungan teks. (Abû Zayd, 2003) Tidak dapat diragukan Mu'tazilah dan sekte lainnya akan mengekspresikan sifat Tuhan Yang Maha Mengetahui, yaitu memosisikan teks sebagai *risâlah* (misi) yang terkandung dalam teks. Kalangan Mu'tazilah berusaha mengaitkan teks dengan pemahaman manusia dan berusaha mendekatkan wahyu dengan kemampuan manusia untuk menjelaskan dan menganalisis teks.

Abû Zayd mencoba menganalisis pemahaman i'jaz dalam Al-Qur'an sebagai sebuah kekuatan supranatural Tuhan yang melakukan intervensi untuk menghalangi kemampuan manusia dan mengakibatkan pemisahan antara wahyu, sebagai teks berbahasa, dengan kemampuan manusia kemudian menjadikan wahyu sebagai teks "tertutup" yang sulit dijangkau akal dan nalar manusia merupakan hal yang keliru. Karena menerima keyakinan bahwa manusia tidak mampu membuat dan memahami wahyu

sekaligus, mendorong mengapa *i'jaz* ditafsirkan melalui konsep tauhid. Konsep tauhid itu berbentuk “ketidakmampuan” manusia membuat yang semisal dengan Al-Qur'an karena intervensi Tuhan, dengan mencabut kemampuan manusia dan kemampuan mengetahui masa lalu serta masa mendatang. (Abû Zayd, 2003) Jika hal itu berlanjut, Al-Qur'an tidak akan pernah dipelajari oleh manusia karena mempelajarinya merupakan hal sia-sia. Namun, al-Baqillanî, seperti dikutip oleh Abû Zayd, menegaskan bahwa *i'jaz* yang terdapat dalam Al-Qur'an hanya berasal dari intervensi eksternal, Tuhan, hal itu sama saja dengan teks-teks agama lain yang diturunkan sebelumnya. (Abû Zayd, 2003)

Kemudian seperti apa perbedaan teks Al-Qur'an dengan teks-teks agama lain tersebut? Al-Baqillanî membedakannya dari dua sisi. Pertama, bentuk eksternal dan struktur umum teks (genre sastra). Al-Qur'an secara pasti bukan puisi, prosa, pidato dan sajak peramal. Salah satu karakteristik lain yang terkait dengan aspek umum ukuran dan panjangnya teks. Al-Qur'an memiliki karakter panjang yang tidak biasa terdapat dalam teks-teks Arab. Tidak heran jika Al-Qur'an di-turunkan dalam kurun waktu lebih dari 20 tahun memiliki panjang yang tidak biasa, hal ini tidak dapat dibantah, apalagi disusun secara bersambung tanpa diketahui mana awal dan akhir. (Abû Zayd, 2003) Kedua, terletak dalam pola susunan dan penyusunannya. Namun, al-Baqillanî tidak menjelaskan dengan tegas apa yang dimaksud dengan susunan yang menjadikan Al-Qur'an sebagai mukjizat itu, dengan merinci keindahan (*badi'*) yang terdapat dalam puisi dan Al-Qur'an yang kemudian disimpulkan bahwa dimensi keindahan tersebut tidak dapat dijadikan bukti sebagai mukjizat. (Abû Zayd, 2003) Hal inilah yang kemudian dikatakan oleh Abdul Qahir al-Jurjânî, keindahan-keindahan lagam Al-Qur'an seperti *qâfiyah* (penutup bait puisi) dan *fâsilah* (penutup ayat Al-Qur'an), *faṣṣḥah* (jernih kata-katanya dan bagus maknanya). (Abû Zayd, 2003)

Abû Zayd berpendapat, perbedaan antara urutan turun (*tartīb al-tanzil*) wahyu dan urutan bacaan (*tartīb al-tilâwah*) perbedaan dalam tata letak susunan wahyu. Melalui perbedaan susunan dan penataan ini, “persesuaian” (*munâsabah*) antarayat dalam satu surat dan antarberbagai surat, sisi lain dari aspek-aspek *i'jaz* dapat disingkapkan. Persoalan *munâsabah* (persesuaian) pada dasarnya mengacu pada kajian mekanisme khusus teks yang membedakannya dari teks-teks lain dalam kebudayaan. Perbedaan antara ilmu munâsabah dengan ilmu *asbâb al-nuzul*, yang pertama mengkaji hubungan-hubungan teks dalam bentuknya telah turun dengan sempurna, sementara yang kedua mengkaji hubungan bagian-

bagian teks dengan kondisi eksternal, atau konteks eksternal pembentuk teks. Perbedaan itu merupakan perbedaan antara kajian tentang keindahan teks dengan kajian tentang kerancuan teks terhadap realitas eksternal. Kini dapat dipahami mengapa sarjana klasik berpendapat ilmu asbab al-nuzul sebagai ilmu historis, sementara ilmu munâsabah sebagai ilmu stilistika dalam pengertian ilmu ini memberikan perhatiannya pada bentuk-bentuk keterkaitan antara ayat-ayat dan surat-surat. (Abû Zayd, 2003)

Diskursus munâsabah terkait erat dengan i'jâz. Pijakan munâsabah berangkat dari teks merupakan kesatuan struktural yang bagian-bagiannya saling berkaitan. Tugas penafsir dalam menemukan hubungan-hubungan yang mengaitkan antara ayat dengan ayat dan terutama hubungan antara surat dengan surat. Pemahaman sarjana bersimpulan urutan-urutan (sistematika) ayat dalam Al-Qur'an bersifat *tawqîfi*. Namun, mereka berselisih pandangan mengenai urutan-urutan surat dalam Muṣḥaf 'Uṣmânî, apakah *tawqîfi* atau *tawfîqi*. Dibutuhkan kemampuan dalam menangkap cakrawala teks dalam mengungkapkan munâsabah surat. Munâsabah ini ada yang bersifat umum dan bersifat khusus, ada yang rasional, perspektif dan imajinatif. Ini menunjukkan bahwa munâsabah merupakan sebuah "kemungkinan". Diungkapkan hubungan-hubungan antarayat dan antar surat bukan berarti menjelaskan hubungan-hubungan yang memang telah ada secara *inheren* (sifat yang melekat) dalam teks, tetapi membuat hubungan antara kemampuan nalar si penafsir dengan teks. Dari sini, upaya menemukan munâsabah tertentu oleh sang penafsir, didasarkan pada beberapa data teks yang ada. Munâsabah antara bagian-bagian teks, pada dasarnya merupakan sisi lain dari hubungan antara pembacaan si penafsir mengungkapkan dialektika bagian-bagian teks melalui pembacaan dengan data-data teks. Si penafsir dengan mengungkapkan dialektika dalam menangkap munâsabah inilah yang mungkin para sarjana lain merasa keberatan, berangkat dari dimensi historisitas teks, yaitu keterkaitan teks dengan sebab khusus (peristiwa khusus atas turun teks).

D. Bentuk-bentuk Munâsabah

Munâsabah dilihat dari sifatnya terdiri dari dua bentuk. Pertama, munâsabah nyata (*zâhir al-irtibât*). Munâsabah *zâhir al-irtibât* ini terjadi karena bagian-bagian Al-Qur'an tampak jelas dan kuat disebabkan kaitan antarkalimat begitu kuat. Deretan beberapa ayat yang menjelaskan suatu materi itu terkadang ayat satu berupa penguat bagi ayat lain, penafsir, penyambung, penjelas, pengecualian atau pembatas dengan ayat lain sehingga semua ayat tampak sebagai satu kesatuan utuh. Misal, kelanjut-

an ayat ke-1 surat al-Baqarah yang menjelaskan tentang orang bertakwa, dijelaskan secara terperinci oleh ayat ke-3 hingga ke-5. Orang bertakwa menurut ayat ke-3 hingga kelima: (1) beriman kepada yang gaib, (2) membumikan salat, (3) berinfak dari sebagian harta yang dimiliki, (4) beriman kepada kitab-kitab yang telah diturunkan kepada para rasul Allah, dan (5) beriman kepada Hari Akhirat. Contoh lain, kelanjutan ayat ke-1 surat al-Isrâ' yang menjelaskan perjalanan Nabi Muhammad saw., ayat ke-2 yang menjelaskan dinuzulkan kitab Taurat kepada Nabi Mûsâ as., berhubungan erat karena sama-sama membicarakan tentang utusan Tuhan. Para utusan Tuhan memiliki tugas yang sama, membimbing manusia agar melaksanakan kehidupan sesuai dengan ajaran Tuhan.

Kedua, munâsabah tidak nyata (*khafî al-irtibât*). Munâsabah tidak nyata ini terjadi karena antara bagian-bagian Al-Qur'an tidak ada kesesuaian sehingga tidak tampak ada hubungan di antara keduanya, bahkan tampak masing-masing ayat berdiri sendiri, baik karena aya-ayat itu dihubungkan dengan ayat lain maupun karena yang satu bertentangan dengan yang lain. Bentuk munâsabah ini hanya dapat diketahui setelah dikaji dan didalami dengan baik. Misal hubungan antara ayat ke-189 dan ke-190 surat al-Baqarah. Ayat ke-189 menjelaskan tentang bulan sabit (*hilâl*), tanggal untuk tanda waktu dan jadual ibadah haji. Sementara itu, ayat ke-190 menjelaskan perintah menyerang kepada musuh-musuh kaum Muslim yang melakukan agresi. Berdasarkan kajian mendalam dapat dijelaskan bahwa di waktu haji kaum Muslim dilarang berperang kecuali jika diserang musuh perlu dilakukan serangan balasan (dipensif).

Ada dua bentuk *irtibât* yang tidak tampak ini, yaitu *irtibât ma'tûfah* dan *irtibât gayr ma'tûfah*. *Irtibât ma'tûfah* adalah keterhubungan antara satu bagian dengan bagian lain dari ayat Al-Qur'an menggunakan huruf sambung (*ʾatf*). Bagian kedua dapat berupa *nâzir* (bandingan) dan *syârik* (mitra) dari bagian sebelumnya dan dapat berupa *al-madahah* (lawan kata). Contoh *nâzir* (bandingan) dan *syârik* (mitra) dapat dilihat hubungan Qs. al-Hadid/57:4. Kata kerja يَلِج (*masuk*) dalam ayat tersebut bandingan (*nâzir*) dari kata kerja خَرَج (*keluar*). Kata kerja يَنْزِل (*turun*) bandingan dari kata kerja يَعْرَج (*naik*). Tampak dalam ayat tersebut kaitan antara kalimat “apa yang masuk ke dalam bumi” dan “apa yang keluar daripadanya”; dan kaitan antara “apa yang turun dari langit” dan “apa yang naik kepadanya”, sehingga kalimatnya tampak sangat serasi.

Contoh lain dapat dilihat dalam firman Allah Qs. al-Baqarah/2:245:

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ

تُرْجَعُونَ (٢٤٥)

Siapakah yang mau memberi pinjaman kepada Allah, pinjaman yang baik (menafkahkan hartanya di jalan Allah), Allah akan melipat gandakan pembayaran kepadanya dengan lipat ganda yang banyak. Dan Allah menyempitkan dan melapangkan (rezeki) dan kepada-Nya kamu dikembalikan. (Qs. al-Baqarah/2:245)

Kata kerja *يَقْبِضُ* (*menyempitkan*) dalam ayat tersebut merupakan bandingan (*nâzîr*) dari kata kerja *يَبْسُطُ* (*melapangkan*). Tampak dalam ayat tersebut kaitan antara kalimat “Allah menyempitkan” dengan kalimat “Allah melapangkan (*rezeki*)” sehingga kalimatnya menjadi sangat serasi.

Adapun contoh *al-Maḍâdah* (lawan katanya) dapat dilihat dalam ayat-ayat yang menyebut *rahmah* (kasih sayang) setelah *‘aẓâb* (siksa), *ragbah* (dorongan melakukan sesuatu) setelah *ruhbah* (ancaman untuk tidak melakukan sesuatu). Sudah menjadi kebiasaan Al-Qur’an, setelah menyebut hukum tertentu Al-Qur’an menyebut sesudahnya janji pahala dan ancaman dosa agar menjadi pendorong untuk melaksanakan hukum yang disebutkan sebelumnya. Kemudian Al-Qur’an menyebut ayat-ayat *tauhid* (mengesakan Tuhan) agar manusia mengetahui keagungan Tuhan Yang Maha Memerintah dan Maha Melarang. Contoh *munâ-sabah* bentuk ini dapat dilihat dalam surah al-Baqarah, an-Nisâ, dan al-Mâ’idah. Salah satu contoh, setelah menjelaskan panjang lebar hukum waris dalam surah an-Nisâ’4:7-12, lalu disampaikan janji dan ancaman dalam ayat ke-13 dan ke-14.

Irṭibât gayr ma’tûfah adalah keterhubungan antara satu bagian dengan bagian lain dari ayat Al-Qur’an tidak menggunakan huruf sambung (*‘atf*). Cara mengetahui munâsabahnya harus dicari *qarâin ma’na-wiyah*, petunjuk-petunjuk yang didapat dari pengertian maknanya. Petunjuk-petunjuk *ma’nawiyah* yang dapat digunakan antara lain:

1. *Al-Tanzîr*, dicari bandingan (*nâzîr*) antara satu ayat dengan ayat lain, misal dalam Qs. al-Anfâl/8:5. Ayat ini menjelaskan cara para sahabat dalam pasukan perang Badar berselisih pendapat tentang pembagian harta rampasan perang. Kemudian pembagian harta rampasan perang itu diserahkan kepada Rasulullah saw., sekalipun mereka tidak menghendaknya. Allah swt. menyuruh mereka bertakwa dan memperbaiki hubungan sesama mereka serta taat kepada-Na. jika mereka benar-benar beriman. Lalu dijelaskan sifat-sifat orang beriman dalam Qs. al-Anfâl/8:4. Keadaan itu ---- ketidaksukaan mereka ketika pembagian harta rampasan perang diserahkan kepada Rasulullah saw., --

sama dengan ketidaksukaan sebagian mereka ketika Allah memerintahkan kepada Nabi Muhammad saw. untuk keluar dari rumah beliau memimpin pasukan untuk mencegah kafilah dagang Quraisy yang dipimpin Abû Sufyân.

2. *Al-Maḍâdah*, petunjuk makna lain yang dapat digunakan untuk mencari munâsabah antara ayat yang tidak ada huruf *‘atf*nya dengan mencari sisi lawannya. Misal, di awal Qs. al-Baqarah/2:1-5 disebutkan tentang Al-Qur'an dan sikap orang-orang beriman yang mendapat petunjuk dari Allah swt. Setelah itu dijelaskan sikap yang berlawanan, yaitu sikap orang-orang yang kafir yang mengingkarinya (Qs. al-Baqarah/2: 6-7).
3. *Al-Istidrâd*, kaitan antara satu ayat dengan ayat sebelumnya dapat dilihat dari sisi *istidrâd*, seperti Qs. al-A'râf/7:26. Ayat tersebut merupakan penjelasan lebih lanjut (*istitrâd*) dari ayat sebelumnya. Dikisahkan keadaan Âdam dan Hawa setelah terbujuk oleh Syetan terbuka aurat keduanya, lalu berusaha menutupinya dengan daun-daun surga. Di ayat ke-26 ini dijelaskan tiga fungsi pakaian, yaitu penutup aurat, perhiasan, dan ketakwaan.
4. *At-Takhalluṣ*, perpindahan dari pembicaraan semula kepada pembicaraan lain tanpa dirasakan oleh pembaca, karena begitu dekat isi pembicaraan kedua dengan yang pertama. Misal, *takhalluṣ* dapat dilihat dalam Qs. an-Nûr/24:35. Berdasarkan hasil telaahan, ada lima *takhalluṣ* dalam ayat ini. Setelah menjelaskan sifat *nûr* (cahaya) dan perumpamaannya, lalu berpindah ke pembicaraan tentang *zujazah* (kaca) dan sifatnya, kemudian kembali pembicaraan tentang cahaya dan minyak yang membuatnya menyala, kemudian berpindah ke pembicaraan tentang pohon (*syajarah*), kemudian berpindah lagi ke pembicaraan tentang sifat minyak (*zayt*), kemudian berpindah lagi ke sifat cahaya (*nûr*) yang berlipat ganda, kemudian berpindah ke pembicaraan tentang nikmat-nikmat Allah swt berupa petunjuk kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya.

E. Macam-macam Munâsabah

Munâsabah dilihat dari segi materinya terbagi dua bagian, yaitu munâsabah antarsurat dan munâsabah antarayat.

1. Munâsabah Antarsurat

Munâsabah antarsurat merupakan bentuk satu kesatuan integral, *Al-Qur'ân yufassiru ba'duh ba'dâ* atau dalam istilah Abû Zayd disebut

“interpretatif”. Masalah ini terkait dengan perbedaan pandangan para sarjana Ulum Al-Qur’an dalam menyepakati urutan surat dalam muṣḥaf bersifat *tawqifi* atau *tawfiqi*. Kajian munāsabah antarsurat terdapat dua hubungan, yaitu umum dan khusus. Hubungan umum dilihat dari aspek isi, kandungan al-Fatihah menempati posisi istimewa. Misal, surat al-Fatihah sebagai *Umm al-Kitâb* (induk Al-Qur’an), ditempatkan sebagai surat pembuka, *al-fâtiḥah*, sesuai dengan posisinya mengintisarikan keseluruhan isi Al-Qur’an.

Surat al-Fatihah disebut *Umm al-Kitâb*, karena mengandung masalah pokok ajaran Islam berupa tauhid, ibadah, peringatan, hukum-hukum, dan lain-lain. Dari masalah pokok itu berkembang sistem ajaran Islam yang sempurna melalui penjelasan ayat-ayat dalam surat-surat setelah al-Fatihah. Ayat ke-1 hingga ke-3 surat al-Fatihah menjelaskan tauhid, pujian hanya untuk Allah karena Dialah penguasa semesta dan Hari Akhir. Penjelasan secara rinci dapat ditemukan dalam berbagai surat Al-Qur’an, di antaranya, surat al-Ikhlâs. Ayat ke-5 surat al-Fatihah (*Ihḍinâ al-ṣirât al-mustaqîm*) tentang “jalan lurus” dirinci di permulaan surat al-Baqarah (*Alim, Lam, Mim. Żalika al-kitâb lâ rayba fih, hudâ li al-muttaqîn*). Al-Qur’an itulah sebagai jalan lurus yang, jika dipegang secara konsisten, oleh manusia menjadi orang bertakwa. Atas dasar itu, teks dalam surat al-Fatihah dan teks dalam surat al-Baqarah berkesesuaian.

Abû Zayd (2003) memberikan catatan bahwa contoh hubungan-hubungan umum ini bukan pengganti hubungan-hubungan khusus surat al-Fatihah dengan surat-surat berikutnya, al-Baqarah, Âli ‘Imrân dan seterusnya. Hubungan-hubungan umum lebih berkaitan dengan isi dan kandungan surat. Hubungan-hubungan khusus lebih bersifat stilistika kebahasaan. Hubungan stilistika kebahasaan ini tercermin dalam ayat terakhir al-Fatihah berupa doa: *Ihḍinâ aṣ-ṣirât al-mustaqîm, ṣirât al-laẓîna an’amta ‘alaihim gairi al-magḍûbi ‘alaihim wa lâ aḍ-ḍâllîn*. Doa ini mendapatkan jawabannya dalam permulaan surat al-Baqarah: *Alif Lâm Mîm. Żâlika al-Kitâb lâ rayba fih hudan li al-lmuttaqîn*. Berdasarkan analisis tersebut, jelas bahwa teks-teks tersebut berkesinambungan; seolah-olah ketika mereka memohon hidayah (petunjuk) ke *jalan lurus*, dikatakan kepada mereka bahwa petunjuk *jalan lurus* yang diminta itu *al-Kitâb* (Al-Qur’an), *tidak ada keraguan di dalamnya* menunjukkan jalan bagi orang yang menghindari diri dari kemurkaan dan kesesatan, yakni yang bertakwa.

Contoh lain *munāsabah* antarsurat tampak dalam *kaitan* antara surat al-Baqarah dengan surat Âli ‘Imrân. Kedua surat tersebut mendeskripsikan hubungan antara “dalil” dengan “keragu-raguan terhadap dalil”.

Surat al-Baqarah merupakan surat yang mengajukan dalil tentang hukum, karena surat ini memuat kaidah-kaidah agama, sementara itu surat Âli 'Imrân sebagai respons terhadap keragu-raguan para pembangkang Islam. Kemudian hubungan antara surat Âli 'Imrân dengan surat sesudahnya dapat dijelaskan bahwa setelah keragu-raguan dijawab oleh surat Âli 'Imrân, surat berikutnya, an-Nisâ', memuat hukum-hukum yang mengatur hubungan sosial, terutama hukum keluarga. Kemudian hukum-hukum ini diperluas pembahasannya dalam surat al-Mâidah yang memuat hukum-hukum berkaitan dengan perdagangan dan ekonomi. Jika legislasi, baik dalam hubungan sosial ataupun ekonomi, hanya merupakan instrumen bagi ketercapaian tujuan dan sasaran lain, yaitu perlindungan terhadap stabilitas sosial, tujuan dan sasaran tersebut terkandung dalam surat al-An'âm dan surat al-A'râf.

Hubungan surat al-Baqarah dengan surat Âli Imrân, didasarkan pada semacam takwil terhadap kandungan surat Âli Imrân yang dibatasi hanya pada ayat ketujuh saja. Kemudian ada hal yang perlu diberi catatan. Pertama, bagaimana penafsir dalam takwil tersebut mengandalkan *asbâb an-nuzûl*. Kedua, bagaimana penafsir menjelaskan ulang bagian akhir surat tersebut berdasarkan *asbâb an-nuzûl* juga (perang Uhud) untuk dikaitkan dengan konsep *mutasyâbih*. Takwil ini menyebabkan kandungan surat Âli Imrân hanya terbatas pada permasalahan yang diragukan oleh para pembangkang Islam. Takwil ini konkretnya hanya dilakukan agar surat Âli 'Imrân menyempurnakan surat al-Baqarah, yang memuat *dalîl* mengenai hukum.

Sebenarnya hukum apakah yang dimuat oleh surat al-Baqarah dan jawaban apakah yang ditawarkan surat Âli Imrân atas keraguan para pembangkang? Para sarjana klasik menjawab bahwa hukum tersebut pengakuan pada ketuhanan yang Maha Esa, berlindung hanya kepada-Nya dengan tunduk dalam agama Islam dan menjaga diri dari agama Yahudi dan Nasrani. Surat al-Baqarah berarti memuat *dalîl* yang mengacu pada surat al-Fâtihah, sementara surat Âli Imrân memuat jawaban atas keraguan para pembangkang, khususnya yang berkaitan dengan *dalîl* tersebut. Keraguan para pembangkang Islam terhadap dalil muncul dari pihak Yahudi dan Nasrani (seperti dalam surat al-Fâtihah), wajarlah jika surat al-Baqarah mendahului surat Âli Imrân karena hubungan yang lebih awal antara Islam dengan Yahudi, dalam hidup berdampingan, dan karena Taurat mendahului Injil, dari faktor historis. (Abû Zayd, 2003)

Tampak, komunikasi (teks) yang ditujukan kepada orang Nasrani lebih banyak terdapat dalam surat Âli Imrân, sebagaimana teks kepada

Yahudi lebih banyak terdapat di surat al-Baqarah, sebab kitab Taurat turun lebih awal, sementara Injil merupakan cabangnya. Setelah Nabi Muhammad saw. berhijrah ke Madinah, beliau menyeru dan memerangi orang Yahudi, sementara jihad beliau kepada orang-orang Nasrani terjadi di fase akhir.

Fase Mekkah menguraikan hukum-hukum yang mengatur hubungan perdagangan dan ekonomi. Jika hukum-hukum syari'at, baik dalam tataran hubungan sosial maupun perdagangan dan ekonomi, hanya sekedar sarana untuk mencapai tujuan dan sasaran lain, yaitu melindungi masyarakat dan menjaga keselamatan, tujuan dan sasaran tersebut telah tertera dalam surat al-An'âm dan surat al-A'râf sebagai jaminannya. Itulah sebabnya urutan surat dalam muṣḥaf didasarkan pada asas bentuk universal yang dibentuk oleh surat al-Fâtiḥah. Bentuk universalitas surat al-Fâtiḥah secara parsial dibahas oleh surat al-Baqarah yang memikul tugas menjelaskan hukum-hukum, surat Âli Imrân memuat "jawaban atas keraguan para pembangkang" terhadap hukum-hukum tersebut dan urutan dua surat selanjutnya, surat an-Nisâ' dan surat al-Mâ'idah berfungsi sebagai pengurai hukum-hukum yang berkaitan dengan berbagai bentuk hubungan, lalu dua surat berikutnya, al-An'âm dan al-A'râf, menjelaskan tujuan-tujuan dan sasaran-sasaran syari'at dari penguraian hukum-hukum itu. (Abû Zayd, 2003)

Berkaitan dengan hubungan khusus antarsurat yang bersifat stilistika kebahasaan bertolak dari takwil yang menjadi dasar terungkap hubungan-hubungan makna. Melalui takwil inilah yang digunakan untuk mengungkapkan hubungan antara akhir surat al-Mâ'idah dengan awal surat al-An'âm. Surat al-Mâ'idah diakhiri dengan firman-Nya:

قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١١٩) لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٢٠)

Allah berfirman: "Inilah saat orang yang benar memperoleh man-faat dari kebenaran mereka. Mereka memperoleh surga yang di bawahnya mengalir sungai-sungai, mereka kekal di dalamnya selama-lamanya, Allah rida kepada mereka dan mereka pun rida kepada-Nya. Itulah kemenanganyang agung". Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi dan apa yang ada di dalamnya; dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu. (Qs. al-Mâ'idah/ 5:119-120)

Adapun surat al-An'âm diawali dengan firman-Nya:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ
يَعْدِلُونَ (١)

Segala puji bagi Allah yang telah menciptakan langit dan bumi, dan menjadikan gelap dan terang. Namun, orang-orang kafir masih mempersekutukan Tuhan mereka dengan sesuatu. (Qs. al-An'âm/6: 1)

Para orientalis berpendapat bahwa untuk membuat munâsabah (hubungan) kebahasaan antara keduanya cukup dengan pengulangan kata-kata: *as-samâwât wa al-arḍ* di akhir surat al-Mâ'idah dan di surat al-An'âm. Namun, pendasaran hanya fenomena pengulangan (repetisi) tidak cukup bagi ilmuwan Al-Qur'an yang ingin menemukan bukti bahwa yang ditemukan ada hubungan dari teks itu, meskipun berasal dari juz ketiga Al-Qur'an. Sarjana Al-Qur'an tidak hanya memberikan perhatian kepada ayat terakhir surat al-Mâ'idah, tetapi juga merenungkan situasi yang terdapat dalam lima ayat terakhir. Allah, dalam ayat tersebut, memisahkan antara Isâ bin Maryam dari kaumnya di Hari Kiamat, berkaitan dengan klaim mereka tentang ketuhanan Isâ as.. Jika situasi umum di akhir surat ini merupakan situasi pemisahan, hubungannya dengan awal surat al-An'âm yang dimulai dengan *al-ḥamdu lillâhi* dapat diungkapkan dengan mengacu pada bagian ketiga dalam teks, yaitu firman Allah swt: *tetapi orang-orang kafir masih mempersekutukan Tuhan mereka dengan sesuatu.*

Melihat kasus tersebut, bahkan hubungan khusus yang dibangun oleh teks antara “keputusan (perkara) dan pemisahan” dengan “pujian” ini berubah menjadi ketentuan umum yang menafsirkan hubungan-hubungan antara beberapa surat. Seperti surat Fâtir yang dimulai dengan lafal pujian, *munâsabah* antarsurat ini dengan surat sebelumnya hubungan pujian, pemisahan, dan keputusan perkara (sanksi), yaitu dalam ayat terakhir surat Saba'/34:54 yang berbunyi: *Dan diberi penghalang antara mereka dengan apa yang mereka inginkan* (ialah beriman kepada Allah atau kembali ke dunia untuk bertaubat), *sebagaimana yang dilakukan terhadap orang-orang yang sekelompok dengan mereka yang terdahulu. Sungguh mereka dahulu (di dunia) dalam keraguan yang mendalam.*

Di samping itu, jika situasi “keputusan perkara” dalam surat al-Mâ'idah (berpisah Isâ as. dengan kaumnya di akhirat) dianggap tidak sama dengan situasi yang ada di akhir surat Saba', yaitu tidak tercapai *apa yang mereka inginkan*. “Keputusan perkara” di akhir surat az-Zumar memiliki kedekatan dengannya, yaitu setelah tidak tercapai *apa yang*

mereka inginkan ditimpakan bencana dari akibat buruk mereka (dibasmi), Teks tersebut merupakan firman Allah yang berbunyi: *maka, kaum yang berlaku aniaya diberi keputusan (dibasmi dan masuk ke neraka jahanam) dan segala puji bagi Allah, Tuhan Seluruh Alam*. Istilah “membasmi” dalam ayat tersebut lebih tajam dalam menunjukkan “ketidaksampaian”, sebab kata itu berarti menghancurkan eksistensi.

Ada bentuk hubungan antarsurat lainnya yang tidak memerlukan sejumlah interpretasi seperti tadi. Bentuk hubungan ini didasarkan pada hubungan kebahasaan atau pengulangan bahasa antara kata yang ada di akhir surat dengan kata yang ada di awal surat berikutnya. Termasuk pola yang kedua (pengulangan bahasa) terdapat dalam surat al-Wâqî'ah yang ayat terakhirnya berupa perintah bertasbih, dengan awal surat selanjutnya, al-Ĥadîd, yang diawali dengan kalimat tasbîh. Termasuk dalam pola pertama (ada hubungan kebahasaan) antara surat al-Kahfi dan al-Isrâ', meskipun hubungan antara keduanya terungkap melalui bagian awal surat kedua (al-Isrâ'), bukan surat pertama (surat al-Kahfi) seperti contoh-contoh sebelumnya. Namun, disebutkan ungkapan tasbîh dengan pujian berbentuk doa: *Maha suci Allah dan segala puji bagi Allah*, inilah yang menjadikan kedua surat tersebut saling berkaitan; surat al-Isrâ' dimulai dengan firman-Nya:

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ
لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (١)

Mahasuci (Allah) yang memperjalankan hamba-Nya di sebagian malam, sementara surat al-Kahfi dimulai dengan: Segala puji bagi Allah yang telah menurunkan al-Kitab (al-Qur'an) kepada hamba-Nya.

Menganalogikan hubungan kebahasaan, tasbih yang muncul mendahului tahmîd dan jika diucapkan menjadi kalimat tasbîh dengan pujian (*ḥamd*) berbentuk doa, *Subḥâna Allâh wa al-ḥamdu li Allâh*, bentuk konsep *munâsabah* antarsurat lain terbentuk antara awal-awal surat.

Pandangan sarjana Al-Qur'an dapat menemukan *munâsabah* Al-Qur'an antarsurat-surat pendek yang menempatkan hubungan-hubungan kebahasaan jauh lebih definitif (pasti, bukan untuk sementara). Contoh hubungan antara surat al-Fîl dengan surat Quraisy, hubungan kebahasaan yang mengubah keduanya menjadi satu surat, jika pandangan sarjana klasik terhadap kedua surat tersebut diterima. Surat pertama diakhiri dengan lafal: “.. sehingga mereka dijadikan-Nya seperti daun-daun yang

dimakan (ulat)”, awal ayat kedua diawali dengan huruf *lam*: “...*karena kebiasaan orang-orang Quraisy*”. Huruf *lam* tersebut dikaitkan dengan *âmil* yang dibuang dalam: “... *bepergian mereka di musim dingin dan panas*,” huruf tersebut dikaitkan dengan akhir surat pertama (al-Fîl). Jika demikian, kedua surat tersebut seakan-akan menjadi satu surat, dan pengertiannya menjadi, “*Sungguh Allah yang telah membinasakan tentara gajah dan hasilnya orang-orang Quraisy menjadi terbiasa*”. Huruf *lam* tersebut didasarkan pada pengertian *lam* akibat (*musabbab*) dan hubungan antara surat al-Fîl dengan surat Quraisy ini lebih bersifat kebahasaan-semantik, yaitu struktur makna suatu wicara.

Munâsabah lainnya memiliki bentuk yang berbeda dari sebelumnya, bentuknya bersifat ritmik yang didasarkan pada ritme *fâṣilah* (bagian akhir ayat). Di ayat terakhir surat al-Masad/al-Lahab terdapat *fâṣilah* yang seirama dengan surat al-Ikhlâṣ, yaitu huruf *dal*. Penguat hubungan ini bahwa *fâṣilah* ayat terakhir dalam surat al-Masad/al-Lahab berbeda dengan *fâṣilah* dalam ayat-ayat sebelumnya yang kesemuanya berupa huruf *ba'*, kecuali ayat terakhir. Jika *fâṣilah-fâṣilah* dalam surat al-Ikhlâṣ semuanya berupa huruf *dal*, hal seperti ini menciptakan hubungan ritmik antara kedua surat tersebut.

Tipe terakhir *munâsabah* antarsurat pendek yang merupakan hubungan kontras. Ini dapat ditemukan antara surat al-Mâ'ûn dengan surat al-Kawṣar dan antara surat ad-Ḍuḥâ dengan surat asy-Syarḥ. Surat al-Mâ'ûn di dalamnya terdapat empat sifat yang dikontraskan dan empat sifat lainnya yang berlawanan dalam surat al-Kawṣar. Allah, dalam surat al-Mâ'ûn, melukiskan orang munafik (pendusta agama) dengan empat karakter, yaitu kikir, meninggalkan shalat, riya' dan mengingkari zakat. Kontras dengan surat yang kedua, menyebutkan makna kikir berlawanan dengan “*Sungguh kami telah memberimu nikmat yang banyak*”; meninggalkan shalat dengan “*maka shalatlah*”, dimaksudkan tidak putus melaksanakan shalat; sebagai kontras riya' “*untuk Tuhanmu*”, dimaksudkan ikhlas hanya untuk mencari keridaan-Nya; dan sebagai kontras dari mengingkari zakat “*berkurbanlah*”, dimaksudkan bersedekahlah dengan daging korban.

Hubungan yang “kontras” ini terdapat dalam surat ad-Ḍuḥâ dan asy-Syarḥ. Surat ad-Ḍuḥâ berusaha menegaskan rumor yang dikembangkan oleh orang-orang musyrik bahwa Tuhan Muhammad telah meninggalkannya. Kemudian surat itu berkisah tentang dukungan Allah terhadap Muhammad saw.. Posisi surat asy-Syarḥ, sebagai kelanjutan surat pertama, ditegaskan oleh kemiripan stilistika dalam bentuk kalimat tanya-negatif “*a-lam...*” yang merupakan ulangan dari surat pertama,

selain kemudian ungkapan tersebut diikuti dengan kalimat penghubung dengan kata kerja bentuk lampau, masing-masing surat juga diakhiri dengan bentuk penegasan yang terlihat nyata dengan penggunaan *uslûb ikhtişâş* (pemberian tekanan) yang terbentuk mendahulukan dalam surat pertama, terlebih lagi *uslûb* itu diulang, dan mendahulukan objek dalam surat kedua.

Munâsabah lainnya berupa hubungan antara permulaan dan akhir surat. Misal, munâsabah antara permulaan surat Sâd dan penutupnya yang menjelaskan kisah orang-orang kafir, atau surat al-Qaşaş dimulai dengan kisah Nabi Mûsâ as. dan Fir'aun serta kroninya (orang-orang kafir). Ayat terakhir menggambarkan pernyataan Allah agar kaum Muslim (orang-orang beriman) tidak menjadikan mereka sebagai penolong, sebab Allah Mengetahui tentang hidayah.

2. Munâsabah Antarayat

Kajian tentang *munâsabah* antarayat, seperti dalam kajian tentang *munâsabah* antarsurat, berusaha menjadikan teks Al-Qur'an sebagai kesatuan umum yang mengacu kepada berbagai hubungan yang bercorak "interpretatif". Kajian *munâsabah* antarayat tidak mesti memasukkan unsur eksternal, dan tidak pula berdasarkan pada bukti-bukti di luar teks, melainkan teks merupakan bukti. Contoh, firman Allah dalam Qs. Âli 'Îmrân/3:19.

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا خْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْثَابَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ. (١٩)

"Sungguh agama (yang disyariatkan) di sisi Allah itu Islam. Tidak berselesih orang-orang yang telah diberi al-Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka karena kedengkian di antara mereka. Barangsiapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah, sungguh Allah sangat cepat hisab-Nya."

Frasa *al-islâm* dalam Qs. Âli 'Îmrân/3:19 diartikan tunduk dan patuh hanya kepada Tuhan (tauhid), sedangkan frasa *ad-dîn* diartikan "kualitas beragama" karena mengajarkan ketundukan dan kepatuhan. (Shahrûr, 1990) Jika diterjemahkan, ayat penggalan ayat tersebut berarti: "*Sungguh, keberagamaan yang berkualitas dalam pandangan Allah itu tunduk dan patuh hanya kepada-Nya*". Pengertian frasa *al-islâm* dengan tauhid tersebut didasarkan pada hubungan antara ayat tersebut dengan ayat sebelumnya, ayat ke-18. Ayat tersebut menegaskan kekuasaan

Tuhan yang memiliki dan mengatur seluruh alam. Kesaksian kekuasaan Tuhan itu disebut dua kali; kesaksian pertama bersifat kesaksian ilmiah yang didasarkan pada dalil-dalil yang tidak terbantahkan. Kesaksian kedua menunjukkan kesaksian faktual yang dilihat dalam realitas oleh Allah, malaikat, dan orang-orang yang berpengetahuan. (Shihab, 2000) Disamping ayat ke-18, ayat sesudahnya, ayat ke-20, menjelaskan hal yang sama, bertauhid kepada Allah.

Berdasarkan pandangan tersebut, sebagian kalangan membedakan istilah Islam dalam dua kategori, Islam normatif (*normative Islam*) dan Islam historis (*historical Islam*). Islam normatif Islam sebagaimana terkandung dalam Al-Qur'an dan Hadis, sedangkan Islam historis Islam yang dipahami dan dipraktikkan oleh kaum Muslim dalam rentang sejarah panjang. Rahman (1984) melihat Islam historis dalam konteks kehidupan modern, lebih merupakan "beban" dalam upaya rekonstruksi Islam, dan karenanya, menyerukan agar kaum Muslim menyegarkan kembali Islam normatif dengan semangat kekinian dan kedisinian melalui pemahaman dan penafsiran yang kontekstual dan dinamis. Islam normatif dari perspektif ini, diyakini sebagai sesuatu yang bernilai abadi dan dituntut untuk selalu menjadi rujukan dalam keberagamaan kaum Muslim. Sementara itu, Islam historis merupakan pemahaman kontekstual yang dilakukan kaum Muslim sepanjang sejarah mereka. Islam harus dikaji dan direkonstruksi melalui cahaya nilai-nilai Al-Quran dan Sunnah.

Contoh *munâsabah* antarayat lainnya, dikemukakan oleh Shahrûr (1992) dalam menafsirkan dan mengaitkan satu ayat dengan ayat lain untuk menampilkan makna otentik, antara lain, masalah poligami. Firman Allah Qs. an-Nisâ'/4:3 menjadi rujukan fundametal (dan satu-satunya) dalam urusan poligami dalam ajaran Islam.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ
فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا (٣)

"Dan jika kamu takut tidak dapat berlaku adil (*an lâ tuqsîṭû*) terhadap hak-hak perempuan yatim (bila kamu mengawininya), maka kawinlah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi; dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan berlaku adil (*an lâ ta'dilû*), (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya" (Qs. an-Nisâ'/4:3)

Syahrûr dalam *magnum opus*-nya *al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âsirah*, menjelaskan kata *tuqsîṭû* berasal dari kata *qasāṭa* dan *ta'dilû*

berasal dari kata ‘*adala*. Kata *qasata* dalam Kamus *Lisân al-Arâb* memiliki dua arti yang kontradiktif; makna pertama *al-‘adl* (Qs. al-Mâidah/5:42, al-Hujurât/49:9, al-Mumtahinah/60:8), makna kedua *al-zulm wa al-jûr* (Qs. al-Jinn/72:14). Kata *al-adl*, memiliki dua arti yang berlainan, berarti *al-istiwâ* (baca sama, lurus) dan berarti *al-‘awj* (bengkok). Di sisi lain ada perbedaan dua kata tersebut, *al-qasat* bisa dari satu sisi saja, sedangkan *al-‘adl* harus dari dua sisi. (Abû Zayd, 2003) Berdasarkan makna mufradat kata-kata kunci Qs. an-Nisâ/4:3 menurut Syahrur, diterjemahkan dalam versi baru sebagai berikut:

“Jika kamu khawatir untuk tidak dapat berbuat adil antara anak-anakmu dengan anak-anak yatim (dari istri-istri jandamu), jangan kamu kawini mereka. (Namun, jika kamu dapat berbuat adil, dengan memelihara anak-anak mereka yang yatim), kawinilah para janda tersebut dua, tiga atau empat. Dan jika kamu khawatir tidak kuasa memelihara anak-anak yatim mereka, cukuplah bagi kamu satu istri atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu akan lebih menjaga dari perbuatan zalim (karena tidak bisa memelihara anak-anak yatim)” (Syahrûr, 1992)

Ayat tersebut merupakan kalimat *ma’tûfah* (berantai) dari ayat sebelumnya “*wa in ...*” yang merupakan kalimat bersyarat dalam konteks *ḥaqq al-yatâmâ*,

“Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (*wa âthû al-yatâmâ*) harta mereka. Jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu adalah dosa yang besar” (Q.S. an-Nisâ’/4:2)

Jika teori batas (*naḍariyyah ḥudûdiyyah*) Syahrur diterapkan dalam menganalisis ayat tersebut, memunculkan dua macam *al-ḥadd*, *ḥadd fî al-kamm* (secara kuantitas) dan *ḥadd fî al-kayf* (secara kua-litas). Pertama, *ḥadd fî al-kamm*. Ayat itu menjelaskan bahwa *ḥadd al-adnâ* (jumlah minimal) istri yang diperbolehkan syara’ satu, karena tidak mungkin seorang beristri setengah. Adapun *ḥadd al-a’lâ* (jumlah maksimum) yang diperbolehkan empat. Jika seseorang beristeri satu, dua, tiga atau empat orang, dia tidak melanggar batasan-batasan yang telah ditetapkan oleh Allah. Namun, jika seseorang beristri lebih dari empat, dia telah melanggar *ḥudûd* Allah. Pemahaman ini yang telah disepakati selama empat belas abad silam, tanpa memerhatikan kon-teks dan dalam kondisi bagaimana ayat tersebut memberikan batasan (*ḥadd fî al-kayf*). Kedua, *ḥadd fî al-kayf*. Dimaksudkan di sini, apakah istri tersebut masih dalam kondisi *bikr*

(perawan) atau *sayyib/armalah* (janda)? Syahrur mengajak untuk melihat *ḥadd fi al-kayf* ini karena ayat yang termaktub menggunakan *ṣigah syart*. Seolah-olah, menurut Syahrur, kalimatnya: “*Fankihû mâ tâaba lakum min al-nisâ’ masnâ wa sulâsâ wa rubâ’a ...*” dengan syarat jika “*wa in khiftum an lâ tuqsitû fi al-yatâmâ ...*”. (Syahrûr, 1992; Supriyanto, 2013)

Mencermati pandangan Syahrûr tersebut, dapat dikatakan, untuk istri pertama tidak disyaratkan *ḥadd fi al-kayf*, sehingga diperbolehkan perawan atau janda, sedangkan untuk istri kedua, ketiga dan keempat dipersyaratkan dari *armalah* (janda yang memiliki anak yatim). Suami yang menghendaki istri lebih dari satu itu akan menanggung istri dan anak-anaknya yang yatim. Hal ini, menurut Syahrûr, akan sesuai dengan pengertian ‘*adl*’ yang harus terdiri dari dua sisi, yaitu adil kepada anak-anaknya dari istri pertama dengan anak-anak yatim dari istri-istri berikutnya. (Abû Zayd, 2003) Interpretasi seperti itu dikuatkan dengan kalimat penutup ayat: “*zâlika adnâ an lâ ta’ûlû*”. Kata *ya’ûlû* berasal dari kata *aul*; *kasrah al-iyâl* (banyak anak yang ditanggung), sehingga menyebabkan terjadi ketidakadilan terhadap mereka. Ditegaskan kembali oleh Syahrûr, ajaran Islam tentang poligami, bukan sekedar hak atau keleluasaan seorang suami untuk beristri lebih dari satu, akan tetapi yang lebih esensial dari itu pemeliharaan anak-anak yatim. Poligami dalam konteks ini tidak dituntut *adâlah* (keadilan) antar istri-istrinya (Qs. an-Nisâ’/4:129).

Bentuk lain munâsabah antarayat tampak juga dalam hubungan antara ayat pertama dengan ayat terakhir dalam satu surat. Contoh surat al-Mu’minûn ayat pertama berbunyi “*qad aflaha al-mu’minun*” lalu di bagian akhir surat tersebut berbunyi “*innahu la yuflihu al-kafirun*”. Ayat pertama menginformasikan keberuntungan bagi orang-orang mukmin yang berkomitmen melaksanakan ajaran Tuhan (salat, zakat, memelihara kemaluan) sedangkan ayat kedua tentang ketidakberuntungan orang-orang kafir (tidak bertauhid kepada Tuhan).

F. Munâsabah dalam Penafsiran Al-Qur'an

Penafsiran Al-Qur'an, dilihat dari sistematika dan bentuk penyajiannya dapat dikelompokkan kepada sistematika penyajian runtut dan penyajian tematik yang, oleh al-Farmawî, biasa disebut dengan *tahlîlî* dan *maudû’î*. (al-Farmawî, 1977; al-Khulli, t.t.) Sistematika penyajian tafsir runtut merupakan model sistematika penyajian penulisan tafsir yang rangkaian penyajiannya mengacu kepada: (1) urutan surat yang ada dalam muṣḥaf standar dan atau (2) mengacu kepada urutan pewahyuan. Sistematika penyajian tematik merupakan suatu bentuk rangkaian penulisan

karya tafsir yang struktur paparannya diacukan pada tema tertentu atau pada ayat, surat, dan juz tertentu. Penafsiran Al-Qur'an model tematik telah menjadikan *munâsabah* sebagai salah satu alat bantu aktivitas dalam menafsir, sehingga ayat-ayat Al-Qur'an tampak saling berkelindan, bertautan, dan teranyam dengan rapi. Penafsiran tematik dengan menggunakan *munâsabah* ini, antara lain, digagas oleh Muhammad al-Biqâ'î (w. 885 H/1480 H), seorang tokoh tafsir yang hidup, ketika pemikiran-pemikiran para sarjana tafsir tentang urgensi model penafsiran Al-Qur'an melalui *munâsabah* ayat dan surat mencapai titik kulminasi. Ibn Âsyûr menyempurnakan uraian-uraian tentang al-Biqâ'î yang menurutnya belum memuaskan. Ide tentang analisis *munâsabah* ini dikuatkan lagi dengan ide analisis tujuan surat atau tema pokok surat dalam pandangan Syaltût.

Berdasarkan sejarah penafsiran Al-Qur'an, para sarjana klasik menempuh salah satu di antara tiga cara dalam menjelaskan *munâsabah* ayat-ayat Al-Qur'an. Pertama, mengelompokkan sekian banyak ayat dalam kelompok tema-tema, kemudian menjelaskan hubungannya dengan kelompok-kelompok ayat lainnya, seperti yang ditempuh oleh Abduh dan Rasyîd Ridâ, penulis *al-Mannâr* dan Muṣṭafâ al-Marâgî, penulis tafsir *al-Marâgî*. Kedua, menemukan tema sentral dari suatu surat kemudian menegembalikan uraian kelompok ayat-ayat kepada tema sentral itu, seperti yang dilakukan oleh Mahmûd Syaltût. Ketiga, menghubungkan ayat dengan ayat lainnya dengan menjelaskan keserasiannya, seperti yang dilakukan oleh al-Biqâ'î. (Arief Subhan, 1993)

M. Quraish Shihab mengupas lebih jauh tentang *munâsabah* dengan mengutip pandangan Abd ar-Razzaq Nawfal dalam karyanya "*al-I'jaz al-Adabî li Al-Qur'an al-Karim*" yang mengemukakan berbagai keseimbangan Al-Qur'an dalam berbagai aspeknya. Penemuan tersebut merupakan perkembangan dari kajian ilmu *munâsabah* Al-Qur'an. Keseimbangan yang dimaksudkan oleh Nawfal itu keseimbangan antara jumlah bilangan kata dengan antonimnya, seperti kata "*al-hayâh*" dan "*al-mawt*" sama-sama berjumlah 145 kali dalam Al-Qur'an; kata "*al-naf*" dan "*al-muḍarrah*" masing-masing berjumlah 50 kali; kata "*al-ḥarî*" dan "*al-bard*" masing-masing berjumlah empat kali, dan kata-kata yang lainnya. Keseimbangan yang lain juga terjadi pada bilangan kata dengan sinonimnya, seperti kata "*al-harts*" dan "*al-zirâ'ah*" yang masing-masing berjumlah empatkali; kata "*al-'aqî*" dan "*al-nur*" masing-masing berjumlah 49 kali, demikian kata lainnya. Keseimbangan juga terdapat dalam jumlah bilangan kata dengan jumlah kata yang menunjuk kepada akibatnya, seperti kata "*al-infâq*" dan "*al-ridâ*" berjumlah masing-masing 73 kali, kata "*al-*

bukhl' dan "*al-ḥasarah*", masing-masing berjumlah 12 kali, dan seterusnya.

Kemudian keseimbangan pada jumlah bilangan kata dengan kata penyebabnya, seperti kata "*al-īṣrā'*" dengan "*as-sur'ah*" yang masing-masing berjumlah 23 kali; kata "*al-salam*" dengan "*al-thayyibah*" masing-masing berjumlah 60 kali. Selain keseimbangan di atas, 'Abd ar-Razzaq Nawfal juga menyebutkan ada keseimbangan-keseimbangan khusus dalam Al Qur'an, seperti kata "*al-yaum*" berjumlah 365 kali, sama dengan jumlah hari dalam satu tahun, sedangkan kata "*al-yaum*" dalam bentuk jama' (*al-ayyam*) dan *muṣanna* (*yawmain*) keseluruhannya berjumlah 30 kali, sama dengan jumlah hari dalam sebulan. Di sisi lain, kata yang berarti "bulan" (*syahr*) hanya terdapat 12 kali, sama dengan jumlah bulan dalam setahun. Penjelasan tentang langit yang berjumlah tujuh lapis juga berulang sebanyak 7 kali dalam Al-Qur'an, demikian pula penjelasan tentang penciptaan langit dan bumi dalam enam masa juga disebutkan sebanyak enam kali pula. (Shihab, 1999)

Munâsabah Al-Qur'an yang proses kajiannya telah dilakukan oleh para sarjana Al-Qur'an pada hakikatnya bukanlah bersifat *tawqifi* dan mutlak kebenarannya. Namun, sebagai hasil sebuah penafsiran, ia tetap bersifat *ijtihâdi* dan bersifat *ẓannî*. Semua bentuk temuan para sarjana Al-Qur'an tentang korelasi (hubungan) antarayat atau antarsurat merupakan hasil pemikiran manusia yang bersifat temporer dan suatu saat akan muncul temuan-temuan baru, meskipun dalam objek bahasan yang sama. Proses operasionalisasi munâsabah ayat dan surat Al-Qur'an tidak mengharuskan seorang penafsir dipastikan mencari dan menemukan korelasi (hubungan kesesuaian) bagi tiap-tiap ayat dan surat. Hal tersebut disebabkan Al-Qur'an tidak turun sekaligus dan telah tersusun seperti apa adanya. Al-Qur'an diwahyukan secara bertahap (*tajarrud*) sesuai dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi. Seorang penafsir terkadang dapat menemukan hubungan antara ayat-ayat dan kerkadang pula tidak menemukan sama-sekali. Ia tidak harus memaksakan diri untuk menemukan kesesuaian (hubungan) tersebut, sebab jika ia memaksakan diri, apa yang dikemukakannya itu hanyalah dibuat-buat.

Berkaitan dengan dapat atau tidak seorang penafsir menemukan munâsabah, 'Abd al-'Izz ibn Salâm mengatakan bahwa munâsabah sebuah ilmu yang baik. Namun, dalam menetapkan keterkaitan antarkata-kata secara baik itu diisyaratkan hanya dalam hal awal dengan akhirnya yang memang terdapat kesatuan dan keterkaitan. Sementara itu, dalam hal yang memiliki beberapa sebab berlainan tidak diisyaratkan ada

hubungan antara yang satu dengan yang lain. Selanjutnya Al-‘Izz menyatakan, orang yang menghubungkan hal demikian berarti ia telah memaksakan diri dalam hal yang sebenarnya tidak dapat dihubungkan kecuali dengan cara yang sangat lemah yang tidak dapat diterapkan terhadap kata-kata yang baik, apalagi yang lebih baik. Hal tersebut dikarenakan Al-Qur’an diwahyukan dalam waktu lebih dari dua puluh tahun, berhubungan dengan berbagai hukum dan sebab-sebab yang berbeda-beda. Tidak mudah menghubungkan sebagiannya dengan sebagian yang lain.

Pengkajian mendalam tentang munâsabah Al-Qur’an mengantarkan para penafsir kepada penemuan hubungan pesesuaian antara awal surat dengan akhir surat dalam surat yang sama. Contoh Qs. al-Qaṣaṣ dimulai dengan kisah tentang Nabi Mûsâ as., menjelaskan langkah awal dan pertolongan yang didapatnya, kemudian menceritakan perlakuannya ketika ia mendapatkan dua orang laki-laki yang berkelahi, lalu berdo’a: “*Wahai Tuhanku, demi nikmat yang telah Engkau anugerahkan kepadaku, aku sekali-kali tidak akan menjadi penolong bagi orang-orang yang berdosa*”. Surat ini kemudian diakhiri dengan menghibur Rasulullah saw. bahwa ia akan keluar dari Makkah dan dijanjikan akan kembali kepadanya serta melarangnya menjadi penolong bagi orang-orang kafir. Demikian antara lain berbagai kesesuaian (munâsabah) yang ditemukan dalam kajian munasabah Al-Qur’an. Setiap penafsir berbeda-beda menemukan dimensi korelasi Al-Qur’an. □

Rangkuman

1. Munâsabah usaha kreativitas manusia dalam menggali rahasia hubungan antarayat dan surat yang dapat diterima nalar, akal. Hubungan antarayat dan atau surat itu dapat berupa hubungan antara yang umum dan khusus (‘âm dan khâs), antara yang abstrak dan yang konkret, antara sebab dan akibat, yang rasional dan yang tidak rasional, bahkan antara dua hal yang kontradiktif.
2. Berkaitan dengan ada atau tidak munâsabah dalam Al-Qur’an, ada dua aliran yang berbeda pandangan. Pertama, pendukung munâsabah, yang menyatakan ada pertalian erat antara surat dengan surat dan antara ayat dengan ayat. Menurut aliran ini munâsabah ilmu yang menjelaskan persyaratan baiknya kaitan pembicaraan (*irtibât al-kalâm*) apabila ada hubungan antara permulaan pembicaraan dan akhir pembicaraan yang tersusun menjadi satu kesatuan. Kedua,

aliran kontra munâsabab yang menganggap tidak perlu munâsabab ayat, karena peristiwanya saling berlainan. Ada dua alasan aliran ini menolak munâsabab: (1) Al-Qur'an diturunkan dan diberi hikmah secara tawqîfî, sesuai petunjuk dan kehendak Tuhan dan (2) satu kalimat akan memiliki munâsabab bila diucapkan dalam konteks yang sama. Al-Qur'an, karena diturunkan dalam berbagai konteks, tidak memiliki munâsabab.

3. Teks Al-Qur'an berbeda dengan teks-teks agama lain dilihat dari dua sisi. Pertama, bentuk eksternal dan struktur umum teks, Al-Qur'an bukan puisi, prosa, pidato dan sajak peramal. Al-Qur'an memiliki karakter panjang yang tidak terdapat dalam teks-teks Arab sehingga Al-Qur'an diturunkan dalam kurun waktu panjang yang tidak biasa. Kedua, terletak dalam pola susunan dan penyusunannya. Keindahan-keindahan lagam Al-Qur'an seperti *qâfiyah* (penutup bait puisi) dan *fâṣṭilah* (penutup ayat Al-Qur'an), *fāṣṭḥah* (jernih kata-katanya dan bagus maknanya). Perbedaan antara urutan pewahyuan (*tartīb al-tanzil*) wahyu dan urutan bacaan (*tartīb al-tilâwah*) perbedaan dalam tata letak susunan wahyu merupakan sisi lain dari aspek-aspek *i'jaz* dapat disingkap. Persoalan munâsabab mengacu pada kajian mekanisme khusus teks yang membedakannya dari teks-teks lain dalam kebudayaan. Pijakan munâsabab berangkat dari teks sebagai satu kesatuan struktural yang bagian-bagiannya saling berkaitan. Munâsabab itu merupakan sebuah "kemungkinan". Pengungkapan hubungan-hubungan antar-ayat dan antarsurat bukan berarti menjelaskan hubungan-hubungan yang telah ada secara *inhern* (melekat) dalam teks, tetapi membuat hubungan antara kemampuan nalar si penafsir dengan teks. Dari sini, upaya menemukan munâsabab tertentu oleh sang penafsir, didasarkan pada beberapa data teks yang ada. Munâsabab antara bagian-bagian teks, merupakan sisi lain dari hubungan antara pembacaan si penafsir mengungkapkan dialektika bagian-bagian teks melalui pembacaan dengan data-data teks.
4. Munâsabab dilihat dari sifatnya terdiri dari dua bentuk. Pertama, munâsabab nyata (*zâhir al-irtibât*) terjadi karena bagian-bagian Al-Qur'an tampak jelas dan kuat. Deretan beberapa ayat yang menjelaskan suatu materi terkadang ayat satu berupa penguat bagi ayat lain, penafsir, penyambung, penjelas, pengecualian atau pembatas dengan ayat lain sehingga semua ayat tampak sebagai satu kesatuan utuh. Kedua, munâsabab tidak nyata (*khafî al-irtibât*) terjadi karena antara bagian-bagian Al-Qur'an tidak ada kesesuaian sehingga tidak tampak

ada hubungan di antara keduanya, bahkan tampak masing-masing ayat berdiri sendiri, baik karena aya-ayat itu dihubungkan dengan ayat lain maupun karena yang satu bertentangan dengan yang lain. Bentuk munâsabah ini hanya dapat diketahui setelah dikaji dan didalami dengan baik.

5. *Munâsabah* antarayat dan munâsabah antarsurat berusaha menjadikan teks Al-Qur'an sebagai kesatuan umum yang mengacu kepada berbagai hubungan yang bercorak "interpretatif". Munâsabah antarayat tidak memasukkan unsur eksternal, dan tidak pula berdasarkan pada bukti-bukti di luar teks, melainkan teks dalam ilmu ini sebagai bukti.
6. Sistematika Al-Qur'an yang tidak sistematis berdasarkan keilmuan manusia dapat dilakukan sepanjang masa ketika munâsabah sebagai teori penafsiran digunakan untuk membaca secara hermeneutik. Al-Qur'an dengan bantuan munâsabah dapat dipahami dengan baik.

Latihan-latihan

Jawablah pertanyaan-pertanyaan berikut secara detail. Jawaban setiap pertanyaan dapat diselesaikan melalui kertas kerja (worksheet) Anda!

1. Kemukakan definisi munâsabah Al-Qur'an dalam pandangan sarjana Al-Qur'an dan berikan komentar!
2. Jelaskan pandangan sarjana pendukung dan kontra munâsabah dan cara penyelesaiannya!
3. Jelaskan hubungan antara munâsabah dengan mekanisme teks dan i'jâz dalam Al-Qur'an!
4. Deskripsikan bentuk-bentuk munâsabah Al-Qur'an dan berikan contoh masing-masing!
5. Deskripsikan macam-macam munâsabah Al-Qur'an dan berikan contoh masing-masing!
6. Jelaskan urgensi munâsabah dalam penafsiran Al-Qur'an!

Tugas

Anda diminta untuk membaca buku dan sumber lain yang berkaitan dengan Munasabah Al-Qur'an. Anda telaah sumber-sumber tersebut dan menuangkannya dalam mini riset tentang Munâsabah dalam Penafsiran Al-Qur'an. Ketentuan penyusunan riset mini ini berdasarkan pada pedoman penulisan karya ilmiah yang berlaku di perguruan tinggi.

BAB VII

ASBÂB NUZÛL AL-QUR'ÂN

Indikator Pembelajaran

Mahasiswa dapat:

1. Mengemukakan pengertian dan penentuan asbâb nuzûl Al-Qur'ân
 2. Menjelaskan fungsi asbâb nuzûl Al-Qur'ân
 3. Menjelaskan kaidah-kaidah dalam riwayat asbâb an-nuzûl
 4. Mengkritisi pandangan sarjana Al-Qur'an kontemporer tentang asbâb nuzûl Al-Qur'ân
 5. Menganalisis asbâb an-nuzûl dalam penafsiran Al-Qur'ân
-

Diskursus *asbâb an-nuzûl* berkaitan dengan upaya penyingkapan hubungan dialektis antara teks dengan realitas. Fakta-fakta empiris berkaitan dengan teks menegaskan bahwa teks diwahyukan secara gradual. Teks menegaskan setiap ayat atau sejumlah ayat diwahyukan ketika ada satu sebab khusus yang mengharuskannya diwahyukan, dan sedikit ayat yang diwahyukan tanpa ada sebab eksternal. Para sarjana Al-Qur'an memandang, bingkai realitas melalui satu ayat atau beberapa ayat dapat dipahami, ditentukan oleh sebab atau relevansi tertentu. Mereka menyadari kemampuan penafsir untuk memahami makna teks harus didahului pengetahuan tentang realitas-realitas yang memroduksi teks-teks tersebut.

Para sarjana Al-Qur'an tidak berhenti pada tataran hubungan mekanik antara teks dengan realitas sebab, karena disadari bahwa teks, sebagai teks bahasa, memiliki efektivitas-efektivitas unik melampaui batas-batas realitas partikular yang diresponsnya. Persoalan ini didiskusikan dalam tema *'ûmm* dan *khâṣ*. Di samping itu, disadari pula dari aspek (urutan) pewahyuan Al-Qur'an, berkaitan dengan realitas dan sebab, tetapi teks dari segi (urutan pembacaan berdasarkan urutan mushaf) melampaui keterkaitannya dengan realitas. Ia menyiptakan hubungan-hubungan lain yang dikaji dalam hubungan antarayat (*munâṣabah bayna al-âyât*).

A. Pengertian dan Penentuan *Asbâb an-Nuzûl*

Istilah *asbâb an-nuzûl* (latar belakang pewahyuan) jika dikaitkan dengan Al-Qur'an tidak harus dimaknai sebagai "sebab akibat". Pewahyuan Al-Qur'an tidak mesti ada sebab (latar) yang menjadikannya diwahyukan, karena Al-Qur'an telah ada di hadirat Tuhan. As-Suyûtî (t.t.) mengemukakan, *asbâb an-nuzûl* sesuatu yang, di hari-hari terjadi Al-Qur'an diwahyukan. Maksud "sesuatu" tersebut berbagai peristiwa yang umumnya berupa peristiwa perseorangan yang terjadi di zaman Nabi Muhammad saw. dan berbagai pertanyaan yang diajukan kepada beliau. Berdasarkan definisi ini, belum ada kaitan antara latar belakang pewahyuan ayat dengan kandungan ayat yang mengomentarnya.

Az-Zarkasyî menyebutkan, telah dikenal dari kebiasaan sahabat dan tabi'in, jika berkata: "*nazalat ḥaẓīhi al-âyat fī kaza*", bermakna ayat tersebut berisi hukum ini, tidak karena "ini", sebab pewahyuan ayat. (az-Zarkasyî, 1957) Misal, Qs. al-A'lâ/78:14, *فَقَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى*, "*Sungguh beruntung orang yang membersihkan dirinya*". 'Abdullâh bin 'Umar ra. telah mengambil dalil tentang kewajiban zakat fitrah dengan ayat ini, padahal zakat fitrah diwajibkan dua tahun atau tiga tahun setelah Nabi Muhammad saw. berhijrah. Sebagian sarjana Al-Qur'an heran atas *istinbât* (pengambilan hukum) Ibn 'Umar ra. tersebut karena surat al-A'lâ tergolong surat makkî. Menurut az-Zarqânî, *asbâb an-nuzûl* itu sesuatu yang di hari-hari terjadi satu ayat atau beberapa ayat Al-Qur'an diwahyukan untuk membicarakannya atau menjelaskannya. (az-Zarqânî, 1982) Ini berarti jika tidak ada peristiwa berarti ada ayat-ayat Al-Qur'an yang tidak ada *asbâb an-nuzûl*-nya.

Asbâb an-nuzûl dengan sebab dapat dilihat dalam definisi berikut. ,

مَا نَزَلَتْ الْآيَةُ أَوْ الْآيَاتُ سَبَبِهِ مُتَضَمِّنَةً لَهُ أَوْ مُحِيطَةً عَنْهُ أَوْ مُبَيِّنَةً لِحُكْمِهِ زَمَنَ وَقُوعِهِ.

Asbâb al-nuzûl adalah sesuatu yang menjadi sebab turun satu atau beberapa ayat Al-Qur'an yang terkadang menyiratkan peristiwa itu, sebagai respons atasnya atau sebagai penjelas terhadap hukum-hukum di saat peristiwa itu terjadi. (Şubḥi Sâlih, 1997)

Berdasarkan definisi tersebut, sebab-sebab dinuzulkan suatu ayat atau beberapa ayat itu adakalanya berbentuk peristiwa dan adakalanya berbentuk pertanyaan. Suatu ayat atau beberapa ayat dinuzulkan untuk menerangkan hal-hal yang berhubungan dengan peristiwa tertentu atau memberi jawaban terhadap pertanyaan tertentu. *Asbâb an-nuzûl* dalam bentuk peristiwa (kejadian) ada tiga macam. Pertama, peristiwa berupa

konflik sosial antara dua federasi (suku), Aus dan Khazraj. Konflik itu muncul dari intrik-intrik politik yang ditiupkan kaum Yahudi sehingga mereka berteriak “senjata”, “senjata”. Peristiwa tersebut melatarbelakangi dinuzulkan Qs. Âli ‘Imrân/3:100 hingga beberapa ayat sesudahnya, *“Hai orang-orang beriman, jika kalian mengikuti sekelompok orang dari Ahl al-Kitâb, niscaya mereka akan mengembalikan kamu menjadi orang-orang kafir”*. Kedua, peristiwa berupa sebuah kesalahan serius, seperti seorang yang mengimami (memimpin) salat dalam keadaan mabuk sehingga melakukan kesalahan dalam membaca sura al-Kâfirûn. Peristiwa ini menyebabkan dinuzulkan Qs. an-Nisâ’/4:43. *“Hai orang-orang beriman, janganlah kalian mendekati salat sedangkan kalian dalam keadaan mabuk sehingga kalian mengerti apa yang kalian kerjakan ...”*. Ketiga peristiwa berupa cita-cita dan keinginan seperti cita-cita ‘Umar bin al-Khattâb ra. dengan ketentuan ayat-ayat Al-Qur'an.

Memang ada beberapa harapan ‘Umar bin al-Khattâb yang dikemukakan kepada Nabi Muhammad saw. kemudian nuzul ayat yang kandungannya sesuai dengan harapan ‘Umar bin al-Khattâb ra. Misal, al-Bukhârî dan lainnya meriwayatkan hadis dari Anas bin Mâlik.

... bahwa ‘Umar bin al-Khattâb berkata: “Aku sepakat dengan Tuhanku dalam tiga hal. Aku katakan kepada Rasulullah. bagaimana sekiranya kita jadikan Makam Ibrâhîm sebagai tempat salat. Dinuzulkanlah Qs. al-Baqarah/2:125, *“wattakhazû min maqâm Ibrâhîm muṣallâ”*, (... *jadikanlah sebagian dari Makam Ibrahim sebagai tempat salat...* dan aku katakan kepada Rasulullah, *“sungguh isteri-isteri-mu masuk* kepada mereka itu orang yang baik-baik dan orang yang jahat-jahat, bagaimana sekiranya engkau perintahkan mereka agar bertakbir, nuzullah Qs. al-Aḥzâb/:53: *وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ* (jika kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (isteri-isteri Nabi Muhammad saw.), mintalah dari belakang tabir) dan isteri-isteri beliau mengerumuninya dalam kecemburuan. Aku katakan kepada mereka: (kepadanya dengan isteri-isteri yang lebih baik dari kamu), nuzullah ayat serupa dengan itu dalam surat at-Tahrîm/:5. *“... jika (Nabi Muhammad saw.) menceraikan kamu, boleh jadi, Tuhannya akan memberi ganti kepadanya dengan isteri yang lebih baik daripada kamu, yang patuh, yang beriman, yang taat, yang bertaubat, yang mengerjakan ibadah, yang berpuasa, yang janda dan yang perawan”*.

Asbâb an-nuzûl dalam bentuk pertanyaan dikelompokkan kepada tiga macam. Pertama, pertanyaan yang berkaitan dengan sesuatu di masa lampau, seperti pertanyaan tentang kisah Zû al-Qarnayn dalam Qs. al-Kahf/18: 63, *(Mereka bertanya kepadamu tentang Zû al-Qarnayn, kata-*

kanlah Aku akan bacakan kepadamu kisah tentangnya), dan ayat sesudahnya. Kedua, pertanyaan tentang sesuatu yang berlangsung di saat itu, seperti pertanyaan tentang ruh dalam Qs. al-Isrâ'/17:85, (Mereka bertanya kepadamu tentang rûh, katakanlah ruh termasuk urusan-Ku, dan kamu tidak diberi pengetahuan tentang ruh kecuali sedikit saja). Ketiga, pertanyaan tentang sesuatu di masa akan datang seperti masalah Kiamat dalam Qs. , "... (Mereka bertanya kepadamu tentang Hari Kiamat, katakanlah sungguh pengetahuan tentang Hari Kiamat itu di sisi Tuhanku)."

Frasa *zamân wuqû'ih* menunjukkan batasan dari peristiwa atau pertanyaan yang dapat dianggap sebagai sebab dinuzulkan ayat-ayat tertentu. Az-Zarqânî menegaskan, suatu peristiwa atau pertanyaan dapat dikatakan sebagai sebab nuzul jika ayat yang dinuzulkan setelah peristiwa itu langsung berhubungan dengan peristiwa atau pertanyaan itu dengan orang-orang yang hidup di masa itu. Pendapat yang sama dikemukakan al-Ṣubḥî Sâliḥ, jika harus ditentukan sebagai sebab nuzul, peristiwa itu harus dihubungkan dengan orang-orang yang hidup di masa Nabi Muhammad saw., baik kalangan muslim, musyrik maupun Ahl al-Kitâb. Berdasarkan batasan *asbâb an-nuzûl* yang telah dikemukakan, pernyataan al-Wâḥidi, penyerbuan pasukan gajah pimpinan Abrahah sebagai sebab dinuzulkan surat al-Fîl, tidaklah benar. Hal itu, sebagaimana dikemukakan as-Suyûtî, hanyalah cerita masa lalu, seperti kisah para nabi atau imam terdahulu sehingga tidak dianggap sebab dinuzulkan surat tersebut. (as-Suyûtî, t.t.)

Beberapa contoh ayat yang dinuzulkan karena didahului oleh sebab atau peristiwa khusus yang menerangkan hukum tertentu, firman Allah dalam Qs. Al-Baqarah/2:221. *"Janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka ber-iman. Sungguh wanita budak yang mukmin lebih baik daripada wanita musyrik, walaupun menarik hatimu. Janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sungguh budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedangkan Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. dan Allah mene-rangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka mengambil pelajaran."*

Ayat tersebut dinuzulkan berkaitan dengan sebuah peristiwa di saat Nabi saw. mengutus Mursid al-Ganawî ke Mekkah yang bertugas mengevakuasi kaum Muslim yang lemah (orang tua dan anak-anak). Setelah sampai di Mekkah, ia dirayu seorang wanita musyrik cantik dan kaya,

tetapi ia menolaknya karena takut kepada Allah. Kemudian wanita itu datang lagi dan memintanya agar dikawini. Al-Ganawî pada dasarnya menerima tawaran itu, tetapi dengan syarat setelah mendapat restu dari Nabi Muhammad saw. Setelah ia kembali ke Madinah, ia menjelaskan apa yang dialaminya itu dan meminta agar ia diijinkan untuk mengawini wanita itu. Peristiwa tersebut telah melatarbelakangi nuzul ayat ke-221 surat al-Baqarah. (as-Suyûtî, t.t.)

Contoh lainnya ayat yang dinuzulkan karena ada pertanyaan yang diajukan sahabat kepada Nabi saw. di antaranya Qs. al-Baqarah/2:222. *“Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah: ‘Haid itu suatu kotoran’, karena itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sungguh Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan orang-orang yang mensucikan diri.”*

Sebuah riwayat menyebutkan bahwa orang-orang Yahudi tidak suka makan bersama dan mencampuri isteri-isteri mereka yang sedang berhaid. Mereka asingkan para wanita itu dari rumah. Para sahabat Nabi Muhammad saw. yang mengetahui kebiasaan tersebut lalu menghadap beliau dan menjelaskan peristiwa itu kepada beliau, nuzullah ayat 222 surat al-Baqarah tersebut. (as-Suyûtî, t.t.)

Ayat-ayat Al-Qur'an yang dinuzulkan karena didahului oleh sebab tertentu jumlahnya relatif sedikit dibandingkan dengan ayat-ayat yang tidak didahului sebab tertentu. Ayat-ayat Al-Qur'an yang tidak didahului oleh sebab tertentu umumnya berkisar pada ayat-ayat yang mengisahkan hal gaib, hal yang pasti terjadi atau menggambarkan keadaan akhirat. Ayat-ayat tersebut dinuzulkan bukan untuk merespons atau suatu pertanyaan atau peristiwa yang terjadi, melainkan semata-mata sebagai petunjuk untuk keselamatan hidup manusia.

Ada juga kisah masa lalu yang ada sebab nuzulnya. Misal, surat Yûsuf dinuzulkan karena ada permintaan sahabat yang disampaikan kepada Nabi Muhammad saw. agar beliau bercerita yang mengandung pelajaran dan peringatan dengan ucapannya, *“Ya Rasulallah, alangkah senang kami jika Engkau bercerita kepada kami. Lalu Allah menuzulkan surat Yûsuf. Sahabat yang menceritakan sebab nuzul ayat tersebut Sa'ad bin Abî Waqâs”*. Pandangan tersebut sama dengan yang dikemukakan Qatâdah bahwa suatu ayat tentang Zû al-Qarnayn dinuzulkan disebabkan ada pertanyaan dari orang Yahudi kepada Nabi Muhammad saw. perihal Zû al-Qarnayn, sehingga menuzulkan surat al-Kahf/18:63, dan seterusnya.

Penjelasan *asbâb an-nuzûl* yang dikemukakan sarjana klasik dalam pandangan sarjana Al-Qur'an kontemporer disebut sebagai *asbâb an-nuzûl* mikro. Pengertian *asbâb an-nuzûl* perlu dikembangkan menjadi *asbâb an-nuzûl* yang bersifat makro. *Asbâb an-nuzûl* bukan hanya berupa peristiwa dan pertanyaan yang melatarbelakangi nuzul ayat melainkan tentang kondisi sosio-historis yang melatarbelakangi nuzul ayat. Perkembangan pengertian ini berkembang di abad VIII Hijriah seiring dengan kemunculan kritik terhadap pengertian *asbâb an-nuzûl* mikro tersebut. Kritik tajam, antara lain dikemukakan ad-Dahlawî (t.t.), yang menganggap *asbâb an-nuzûl* dalam kitab-kitab tafsir yang berdasarkan riwayat merupakan rekaan (*ẓanni*).

Asy-Syâtibî (w. 790 H) menjelaskan, *asbâb an-nuzûl* itu situasi dan kondisi, sehingga pengertiannya dapat dibagi dua bagian. Pertama, *asbâb an-nuzûl* ialah peristiwa-peristiwa yang terjadi menjelang ayat atau ayat-ayat turun dan ayat tersebut mengomentari peristiwa itu. Definisi ini disebut *asbâb an-nuzûl khâs*. Maksud frasa “menjelang” ini merupakan peristiwa “singkat” menjelang turun ayat atau beberapa ayat Al-Qur'an. Hal itu biasanya ditandai dengan kata “*al-fâ*” atau dengan kata “*bi sabab kazâ*.” Definisi tersebut menegaskan ada sebagian ayat-ayat Al-Qur'an yang tidak ada *asbâb an-nuzûl*-nya. Kedua, *asbâb al-nuzûl* adalah peristiwa-peristiwa yang terjadi di masa Nabi Muhammad saw, yang ayat-ayat tersebut mengandung hukum atau makna dari peristiwa-peristiwa itu. Maksud “peristiwa-peristiwa” di masa Nabi Muhammad saw. itu peristiwa yang terjadi di masa beliau atau peristiwa yang terjadi jauh setelah beliau wafat, atau peristiwa yang terjadi jauh sebelum beliau lahir. Biasanya peristiwa itu ditandai dengan kata “*sabab fi kaza*” Definisi ini disebut *asbâb an-nuzûl 'âmm*. Berdasarkan definisi ini semua ayat ada *asbâb an-nuzûl*-nya, karena seluruh wahyu yang turun pasti menyentuh salah satu aspek kehidupan di masa Nabi Muhammad saw..

Berdasarkan pandangan asy-Syâtibi tersebut, memahami *asbâb an-nuzûl* berarti memahami konteks (situasi dan kondisi) yang melingkupi turun ayat. Konteks itu meliputi *al-mukhâṭib* (Allah swt), *al-mukhâṭab*, dan *al-mukhâṭab fih*. Al-Qasimi menambahkan bahwa pengetahuan *asbâb an-nuzûl* tidak dapat dipahami essensinya kecuali harus mengetahui situasi dan kondisi ketika ayat itu turun. (Al-Qasimi, 1357) Pendapat tersebut kemudian diikuti Fazlur Rahman, *asbâb an-nuzûl* mikro, yang dalam penafsiran Al-Qur'an harus didukung dengan *asbâb an-nuzûl* makro, latar belakang yang berupa situasi sosio-kultural religius masyarakat Arab ketika Al-Qur'an diturunkan. (Rahman, 1984) Kerangka

berpikir ini mengilhami Quraish Shihab yang memandang makna *asbâb an-nuzûl* perlu diperluas konotasinya sehingga mencakup kondisi sosio-kultural di masa ayat itu turun. (Shihab, 1992)

Berdasarkan definisi *asbâb an-nuzûl*, dapat diketahui cara penentuan *asbâb an-nuzûl*. Para perawi berbeda-beda dalam mengungkapkan *asbâb an-nuzûl*. Sebagian mengatakannya secara tegas suatu peristiwa tertentu menjadi sebab nuzul ayat. Sebagian mengataka tidak tegas tetapi menyebutkannya dengan “fa *ta’qib*” (kemudian). Ada yang mengatakan, Nabi Muhammad saw. ditanya, kemudian wahyu nuzul dan beliau memberi jawaban dengan nuzul wahyu. Di saat lain ada yang mengatakan suatu ayat dinuzulkan mengenai... dan menyebutkan suatu peristiwa atau pengertian tertentu. Redaksi *asbâb an-nuzûl* yang pasti menggunakan (1) *hadasa kazâ* (2) *suila Rasûlulullâh saw. ‘an kazâ fanazalat al-âyah*. Sementara itu, redaksi yang mungkin *asbâb an-nuzûl* dan dimungkinkan pula kandungan ayat atau hukumnya: (3) *nazalat hâzihi al-âyah fî kazâ* (4) *aḥasabu hâzihi al-âyah nazalat fî kazâ* (5) *mâ aḥasabu hâzihi al-âyah nazalat illâ fî kazâ*. Redaksi pertama dan kedua merupakan sebab yang melatarbelakangi turun ayat-ayat Al-Qur'an. Redaksi ketiga, keempat dan kelima mengandung dua kemungkinan, yaitu (1) menjelaskan *asbâb an-nuzûl* atau (2) menjelaskan kandungan hukum dalam ayat atau sebagai penafsiran.

Sarjana tafsir menetapkan, *asbâb an-nuzûl khâs* tidak boleh ditentukan melalui ijtihad, melainkan melalui riwayat valid dari mereka yang mengalami atau mencarinya. Aṣ-Ṣabûnî menjelaskan, mereka itu para sahabat Nabi Muhammad saw., tabi'in dan orang-orang lain yang memperoleh pengetahuan dari para sarjana kualified. Namun, menurut as-Suyûṭî riwayat tabi'in dapat diterima jika memenuhi syarat-syarat: (1) sanadnya valid (sahih) hingga tabi'in yang menjadi sumber peristiwa *asbâb an-nuzûl*, (2) ia termasuk sarjana tafsir yang belajar kepada sahabat seperti Mujâhid, 'Ikrimah dan Sa'îd bin Zubair, (3) riwayat itu harus dikuatkan oleh hadis mursal lainnya. Ini berarti setiap riwayat *asbâb an-nuzûl* yang diterima dari sahabat dapat diterima sebagai pegangan. Namun, jika riwayat datang dari tabi'in atau masa sesudahnya harus melalui seleksi ketat.

B. Fungsi Asbâb Al-Nuzul

Ada sebagian sarjana Al-Qur'an yang meninggalkan *asbâb an-nuzûl* dalam menafsirkan Al-Qur'an dan mendasarkannya pada kata-kata atau ilmu-ilmu tertentu. Al-Wâḥidî (w. 427 H) dan para sarjana lainnya menolak anggapan ini. Al-Wâḥidî bahkan mengatakan, tidak mungkin me-

ngetahui tafsir ayat tanpa mengetahui sejarah dan penjelasannya. (Al-Wâhidî, 1991) ‘Alî Aş-Sâbûnî lebih tegas mengatakan, menguatkan kepentingan mengetahui *asbâb an-nuzûl* untuk dapat memahami makna-makna ayat Al-Qur’an, bahkan sebagian ayat-ayatnya, tidak mungkin dapat dipahami atau mengetahui hukum-hukum yang dikandungnya tanpa sinaran *asbâb an-nuzûl*. (aş-Sâbûnî, t.t.) Fungsi-fungsi *asbâb an-nuzûl* tersebut, paling tidak, dapat dikemukakan dalam lima aspek. Pertama, membantu memahami ayat dan menghilangkan kesulitan. Misal, kasus Marwân bin Hâkam, salah seorang Khalifah Bani Umayyah, yang mengalami kesulitan dalam memahami firman Allah Qs. Âli ‘Imrân/3:188:

لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُجِبُونَ أَنَّ يُحْمَلُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (١٨٨)

Jangan sekali-kali kamu menyangka bahwa orang-orang yang gembira dengan apa yang telah mereka kerjakan dan mereka suka agar dipuji terhadap perbuatan yang belum mereka kerjakan, janganlah kamu menyangka bahwa mereka terlepas dari siksa dan bagi mereka siksa yang pedih.

Marwân mengatakan, jika orang yang senang dengan apa yang telah diberikannya dan ingin dipuji dengan apa yang tidak dilakukannya akan disiksa, semua manusia akan disiksa. Dia tetap dalam kesulitannya itu sampai Ibnu ‘Abbâs menjelaskan, ayat itu diturunkan berkaitan dengan orang Yahudi. Ketika Nabi Muhammad saw. menanyakan sesuatu kepada Yahudi, mereka merahasiakan jawabannya, dan memberi jawaban yang tidak sebenarnya. Setelah mereka memperlihatkan keinginan untuk memperoleh pujian dari beliau atas jawaban yang mereka berikan, mereka merasa gembira dengan menyembunyikan jawaban yang sebenarnya. Ibnu ‘Abbâs kemudian membacakan ayat tersebut.

Contoh lainnya, jika tidak ada penjelasan mengenai *asbâb an-nuzûl*, mungkin hingga kini ada orang yang menghalalkan arak atau minuman keras lainnya yang memabukkan berdasarkan bunyi literal Qs. al-Mâ'idah/5:93.

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (٩٣)

Tidak ada dosa bagi orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh karena memakan makanan yang telah mereka makan dahulu, jika

mereka bertakwa serta beriman, dan mengerjakan amal-amal saleh, kemudian mereka tetap bertakwa dan beriman, kemudian mereka (tetap juga) bertakwa dan berbuat kebajikan. Dan Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan.

Diriwayatkan, ‘Usmân bin Mazgun dan ‘Amr bin Ma’âd, mengatakan, khamar itu mubah (halal). Mereka menggunakan ayat tersebut sebagai dalil, tetapi tidak mengetahui sebab turun ayat yang melarang minuman keras. Ayat tersebut, sebagaimana yang dikatakan oleh al-Ḥasan, setelah ayat yang mengharamkan khamar turun, mereka bertanya: ”lantas bagaimana teman-teman kita yang telah mati dalam keadaan perutnya berisi khamr, sedangkan Allah telah memberi tahu bahwa khamr itu perbuatan keji dan dosa. “Tidak lama kemudian turunlah ayat tadi.”

Kedua, menghindari kesan ada pembatasan secara mutlak dalam suatu ayat. Contoh pemahaman Qs. al-An’âm/6:145.

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ
لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ
عَفُورٌ رَحِيمٌ (١٤٥)

Katakanlah: Tidak diperoleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali jika makanan itu: (1) bangkai, atau (2) darah yang mengalir atau (3) daging babi karena sungguh semua itu kotor atau (4) binatang yang disembelih atas nama selain Allah. Barangsiapa dalam keadaan terpaksa sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, sungguh Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Ayat tersebut secara literal menunjukkan, makanan yang diharamkan Allah hanya bangkai, darah yang mengalir, daging babi dan hewan yang disembelih karena selain Allah. Namun, asy-Syâfi’î berpendapat bahwa ayat itu tidak bermaksud memberi pembatasan mutlak seperti itu. Dia berpendapat, ayat itu diturunkan karena orang-orang kafir mengharamkan apa yang dihalalkan Allah dan mereka menghalalkan apa yang diharamkan-Nya, untuk menunjukkan keinginan mereka kepada Allah dan Rasul-Nya. Kemudian ayat itu diturunkan dengan memberi pembatasan formal sebagai jawaban tegas terhadap sikap ingkar mereka itu.

Ketiga, mengetahui hikmah yang terkandung dalam hukum yang disyariatkan agama. Bagi yang berpendapat, yang dipertimbangkan dalam memberlakukan ketentuan ayat dalam kekhususan sebab bukan keumum-

an ayat-ayatnya, asbâb an-nuzûl berguna mengkhususkan keberlakuan ketentuan ayat tersebut bagi orang yang menjadi latar belakang turunnya. Misal, ayat-ayat diḥâr di permulaan Qs. al-Mujâdalah/58:2.

الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ عَفُورٌ (٢)

Orang-orang yang menzihar istrinya di antara kamu (menganggap istrinya sebagai ibunya, padahal) tiadalah istri mereka itu ibu mereka. Ibu-ibu mereka tidak lain hanyalah wanita yang melahirkan mereka. Sungguh mereka mengucapkan suatu perkataan yang mungkar dan dusta. Sungguh Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.

Ayat tersebut diturunkan karena ‘Aus bin al-Şâmit menḍihar interinya, Khaulah binti Ḥâkim. Menurut pendapat ini, ketentuan ayat itu hanya berlaku bagi dua orang suami istri itu saja, sedangkan hukum bagi lainnya ditentukan dengan dalil lain dengan jalan qiyas atau jalan lain.

Keempat, mengetahui secara pasti orang yang menjadi asbâb an-nuzûl (latar belakang turunnya) ayat, sehingga tidak merasa sulit dan prasangka dapat dihindari. Contoh, ‘Âisyah membantah Marwân yang mengatakan Abdurrahmân bin Abî Bakar (saudara istri Nabi Muhamad saw.) orang yang menjadi sebab turun firman Allah dalam Qs. al-Aḥqâf/46:17.

وَالَّذِي قَالَ لَوْلَاذِيهِ أَفِ لَكُمْ أَنْ تُعِدَّانِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَعْجِلَانِ اللَّهَ وَيْلَكَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (١٧)

Dan orang-orang yang berkata kepada dua orang ibu bapaknya: Ah! Bagi kamu keduanya, apakah kamu keduanya memperingatkan kapa-daku bahwa aku akan dibangkitkan, padahal sungguh telah berlalu beberapa umat sebelumku? Lalu kedua ibu bapaknya itu memohon pertolongan kepada Allah seraya mengatakan: Celaka kamu, beriman-lah! Sungguh janji Allah itu benar. Lalu dia berkata: Ini tidak lain hanyalah dongengan orang-orang yang dahulu kala.

Dia mengatakan: “*Demi Allah, bukanlah dia yang berkata begitu. Jika aku mau menyebutkannya, tentu aku bisa menyebutkannya*”

Kelima, memudahkan menghafal dan memahami wahyu serta memantapkan di dalam dada orang yang mendengar ayat, jika ia mengetahui asbab an-nuzulnya. Hal itu karena ada hubungan sebab dengan

akibat, ketentuan hukum dengan peristiwa, peristiwa dengan orang, dan waktu dengan tempat. Semua itu menyebabkan segala hal terkesan dalam hati.

Selanjutnya, para sarjana ‘uṣûl berbeda pendapat tentang yang dijadikan pegangan keumuman kata-kata atau kekhususan sebab? Apabila ada sesuatu kejadian turun ayat tentang itu, apakah hukum ayat ini terbatas pada kejadian itu, atau seseorang yang karena diturunkan ayat-atau hukum itu meliputi semua umat manusia? Mayoritas sarjana berpendapat, yang menjadi pegangan ungkapan keumuman lafadz bukan kekhususan sebab (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب). Inilah pendapat yang valid (sahih). Di lain pihak ada yang berpendapat, yang menjadi pegangan ungkapan kekhususan sebab bukan keumuman lafaz (العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ). Berkaitan dengan penggunaan kaidah tersebut, para sarjana memberi argumen: (1) hanya kata-kata yang digunakan syari’ (Allah dan Rasul-Nya) yang menjadi hujjah dan dalil, bukan pernyataan dan sebab nuzul kata-kata itu, (2) pada dasarnya kata-kata itu harus diartikan menurut arti yang dapat langsung dimengerti oleh kata-kata itu, selama tidak ada sesuatu yang mengalihkan dari arti itu. Kata-kata yang terdapat dalam Al-Qur’an tidak ada yang membelokkannya dari arti umumnya, karenanya harus tetap diartikan menurut arti umumnya itu, dan (3) para sahabat dan para mujtahid di sepanjang masa dan di segala tempat hanya berpegang pada keumuman kata-kata, tanpa menggunakan qiyas atau dalil lainnya.

C. Kaidah-kaidah dalam Riwayat Asbâb an-Nuzûl

Periwayatan *asbâb an-nuzûl* di dalamnya terdapat beberapa riwayat yang menyebutkan peristiwa-peristiwa yang berbeda tetapi dikatakan sama menjadi *asbâb an-nuzûl* dalam arti khas. Hal ini membawa perbedaan pendapat, pertama memandangnya sebagai kerancuan dalam riwayat-riwayat *asbâb an-nuzûl*, dan kedua menganggapnya sebagai hal biasa dan mencari solusi. Pendapat pertama dikemukakan Fazlur Rahman dan aṭ-Ṭabaṭaba’î. Rahman mengatakan, literatur tentang turun wahyu sering bertentangan dan rancu. aṭ-Ṭabaṭaba’î mengatakan, dalam riwayat-riwayat *asbâb an-nuzûl* terdapat banyak pertentangan yang satu dengan yang lain tidak dapat dikompromikan dengan jalan apapun. Sementara itu, pendapat kedua, seperti az-Zarkasyî dan as-Suyûtî dari abad pertengahan dan az-Zarqânî dan Şubhî Şâlih dari sarjana abad modern mentarjihkan (mengompromikan) berbagai riwayat yang berbeda-beda seperti disebutkan az-Zarkasyî.

Pertama, jika ada dua riwayat yang satu ṣahîh dan yang lainnya ḍa'îf, yang digunakan yang ṣahîh dan yang ḍa'îf ditolak. Misal, ada dua riwayat asbâb an-nuzûl Qs. aḍ-Ḍuḥâ/93: 1-5. *“Demi waktu Duha (mata-hari sepenggalahan naik), dan demi malam apa-bila telah sunyi. Tuhanmu tidak meninggalkanmu dan tidak (pula) benci kepadamu dan sungguh akhir itu lebih baik bagimu dari permulaan. Dan kelak Tuhanmu pasti memberikan karunia-Nya kepadamu, lalu kamu menjadi puas (rida).”*

Riwayat pertama dari al-Bukhârî dan Muslim dari Jundub, di suatu saat Rasulullah saw. merasa gelisah sehingga beliau tidak salat malam (salat naflah) selama satu atau dua malam. Hal itu diketahui oleh seorang perempuan, lalu ia berkata kepada beliau: “Hai Muhammad, kurasa temanmu (*syaiṭânaka*) telah meninggalkan dirimu.” Lalu turunlah ayat tersebut. Riwayat kedua, dari riwayat at-Ṭabranî, Ibnu asy-Syaibah dan al-Wâhidî dari Khaulah, pelayan Rasulullah saw, bahwa ada seekor anak anjing yang masuk ke dalam rumah beliau dan mati di bawah tempat tidur. Kemudian selama empat hari tidak turun wahyu. Rasulullah saw. bersabda: “Hai Khaulah, apa yang terjadi di rumah ini, Jibril as. tidak datang kepadaku. Aku berkata dalam hati, coba kubersihkan rumah dan menyapunya. Aku mengambil sapu dan membersihkan kolong tempat tidur dan menemukan anak anjing itu. Rasulullah saw. melihatnya dan terperanjat karena jijik. Sejak itu setiap beliau di tempat tersebut tampak gelisah. Kemudian Allah menurunkan ayat tersebut.

Ibnu Hajar berpendapat bahwa cerita keterlambatan kedatangan Jibril karena ada anjing itu masyhur. Namun, dipandang janggal jika menjadi sebab turun ayat tersebut, bahkan merupakan riwayat janggal (*syâẓ*) dan dibantah oleh riwayat al-Bukhârî dan Muslim tadi. Subḥi Ṣâliḥ berpendapat, riwayat yang kedua mengandung kelemahan, susunan kalimat maupun maknanya janggal dan aneh.

Kedua, dua riwayat sama-sama ṣahîh dan salah satunya lebih *râjiḥ* (kuat) daripada yang lain, yang dipegangi riwayat yang *rajiḥ* dan yang marjûḥ ditinggalkan. Hal-hal yang dapat menjadikan satu riwayat lebih *rajiḥ*, antara lain, nilainya lebih ṣahîh dan salah satu dari dua riwayat itu perawinya menyaksikan alur peristiwa dan yang lain tidak. Misal, dua asbâb an-nuzûl firman Allah dalam Qs. al-Isrâ'/17:85. *“Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah “Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit saja.”*

Riwayat pertama, dari al-Bukhârî melalui jalur Ibnu Mas'ûd, ia berkata: Saya berjalan-jalan bersama Nabi Muhammad saw. di Madinah. Kami beristirahat dan beliau duduk bersandar di pohon kurma. Sekelom-

pok orang Yahudi lewat dan meminta beliau menjelaskan masalah ruh. Beliau berdiri dan mengangkat kepala. Saya tahu bahwa wahyu sedang diturunkan kepada beliau, kemudian beliau membaca ayat tersebut. Riwayat kedua dari at-Turmuẓî dan dia mensahihkannya dari Ibnu ‘Abbâs yang mengatakan, sekelompok musyrikin Quraisy berkata kepada sekelompok orang-orang Yahudi. Berikanlah sesuatu kepada kami untuk kami tanyakan kepada orang itu (Rasulullah). Orang-orang Yahudi itu menjawab: Tanyakan kepadanya tentang ruh. Musyrikin Quraisy lalu menanyakan hal tersebut kepada Rasulullah saw., kemudian turunlah ayat itu.

Menurut Ibnu Kašîr ra., kedua riwayat ini dapat dikompromikan, karena sama-sama menjelaskan asbâb an-nuzûl, tetapi karena jarak waktunya berjauhan, bentuk komprominya bahwa ayat itu diturunkan dua kali. Menurut as-Suyûṭî, riwayat pertama lebih *râjiḥ*, sebab perawi Ibnu Mas’ûd menyaksikan alur peristiwa, sedangkan perawi riwayat kedua (Ibnu ‘Abbâs) tidak menyaksikannya. Subḥî Ṣalîḥ menambahkan, mayoritas (jumhur) sarjana lebih mengutamakan hadis-hadis ṣaḥîḥ al-Bukhârî daripada hadis-hadis ṣaḥîḥ yang diriwayatkan oleh at-Turmuẓî.

Ketiga, dua riwayat sama-sama ṣaḥîḥ dan tidak dapat dirajihkan salah satunya, tetapi dapat dikompromikan dengan cara, dua riwayat itu sama-sama menjelaskan asbâb an-nuzûl dan ayat tersebut diturunkan setelah dua peristiwa yang disebutkan terjadi. Misal, dua riwayat asbâb an-nuzûl bagi firman Allah Qs. Âli ‘Imrân/3:77. *“Sungguh orang-orang yang menukar janji Allah dan sumpah-sumpah mereka dengan harga yang sedikit, mereka itu tidak mendapat bagian (pahala) di akhirat, dan Allah tidak akan berkata-kata dengan mereka dan tidak akan melihat kepada mereka di Hari Kiamat dan tidak (pula) akan mensucikan mereka. Bagi mereka azab yang pedih.”*

Riwayat pertama, al-Bukhârî dan Muslim dari Asy’as, mengatakan, ia bersengketa dengan seorang Yahudi mengenai sebidang tanah. Setelah hal itu diajukan kepada Nabi Muhammad saw. dan beliau menanyakan, apakah Asy’as memiliki bukti dan dijawab tidak, beliau menyuruh lawannya untuk bersumpah, tetapi Asy’as keberatan. Dia beralasan, jika lawannya itu bersumpah, sumpah itu sumpah palsu dan dampaknya hak milik Asy’as hilang; kemudian Allah menurunkan ayat tersebut. Riwayat kedua, al-Bukhârî dari Abdullâh bin Abî ‘Auf mengatakan, ada orang yang memegang barang milik orang lain di pasar. Dia bersumpah barang itu telah diberikan pemiliknya kepadanya. Dia mengaku demikian untuk merugikan seorang muslim, lalu turunlah ayat tersebut.

Keempat, dua riwayat sama-sama sahîh, tetapi tidak ada perajihnya. Karena peristiwa masing-masing berjauhan waktunya, dapat dijadikan asbâb an-nuzûl secara bersama-sama. Diputuskan bahwa ayat itu diturunkan berulang-ulang setelah peristiwa-peristiwa yang disebutkan terjadi. Contoh asbâb an-nuzûl firman Allah Qs. an-Nahl/16: 126-128. *“Jika kamu memberi balasan, balaslah dengan balasan yang sama dengan siksaan yang ditimpakan kepadamu. Namun, jika kamu bersabar, sungguh itulah yang lebih baik bagi orang-orang yang benar. Bersabarlah (hai Muhammad) dan tidaklah kesabaranmu itu melainkan dengan pertolongan Allah dan janganlah kamu bersedih hati terhadap (kekafiran) mereka dan janganlah kamu bersempit dada terhadap apa yang mereka tipudayakan. Sungguh Allah beserta orang-orang yang bertakwa dan orang-orang yang berbuat kebajikan.”*

Riwayat pertama, al-Baihaqî dan al-Bazzar dari Abû Hurairah yang menceritakan, ketika Hamzah ditemukan wafat sebagai syahid dalam perang Uhud, Nabi Muhammad saw. berdiri di depan jenazahnya dalam keadaan jenazahnya sudah dicincang dan di saat itu beliau berucap, akan membalas dengan tujuh puluh orang kafir. Kemudian Jibril turun membawa ayat tersebut. Riwayat kedua, at-Turmuזî dan al-Hâkim dari Ubay bin Ka’ab. Dia menceritakan setelah dalam perang Uhud ada 64 sahabat Anşar dan enam Muhajirin gugur, di antaranya Hamzah. Para sahabat bersumpah untuk membalas dendam. Para sahabat Anşar berkata: Jika di suatu saat kami menang, mereka akan dihancurkan. Kemudian setelah Makkah jatuh ke tangan kaum Muslim, Allah menurunkan ayat tersebut.

Riwayat pertama menyebutkan ayat-ayat tersebut diturunkan dalam perang Uhud dan yang kedua berkaitan dengan kejatuhan kota Makkah ke tangan kaum Muslim. Banyak sarjana mengatakan, ayat-ayat itu diturunkan dua kali setelah dua peristiwa tersebut, bahkan Ibn Haşar menyatakan ayat-ayat itu diturunkan tiga kali, di Makkah bersama-sama dengan ayat-ayat surat al-Nahl yang lain yang diturunkan di kota ini, di Uhud setelah perang dan di waktu penaklukan kota Makkah untuk memberikan peringatan kepada hamba-hamba Allah. Empat cara itulah yang ditempuh para penafsir yang memakai *asbâb aln-nuzûl* dalam upaya memahami ayat-ayat al-Qur’an yang sedang ditafsirkan.

D. Asbâb An-Nuzûl dalam Pandangan Sarjana Al-Qur’an Kontemporer

Pengetahuan tentang asbâb an-nuzûl penting dalam pemahaman pesan-pesan Al-Quran. Al-Qur’an tidak diwahyukan di ruang hampa, melainkan terkait dengan konteks yang mengitarinya. Konsep asbâb an-

nuzûl menunjukkan keterkaitan antara teks dan realitas. Itulah alasan para sarjana kontemporer mengritisi gagasan sarjana klasik tentang asbâb an-nuzûl. Misal, Rahman (1995) mengomentari definisi asbâb an-nuzûl yang dikemukakan az-Zarkasyî, bahwa apa yang dikemukakannya merupakan asbâb an-nuzûl mikro, yang dalam penafsiran Al-Qur'an harus didukung dengan asbâb an-nuzûl makro, latar belakang yang berupa situasi sosio kultural religius masyarakat Arab ketika Al-Qur'an diwahyukan.

Pemahaman terhadap Al-Qur'an, menurut Rahman, memerlukan pengetahuan tentang sejarah Nabi Muhamad saw. dan perjuangannya selama 23 tahun, situasi dan kondisi bangsa Arab di awal Islam serta kebiasaan, pranata-pranata dan pandangan hidup bangsa Arab. Al-Qur'an muncul dalam sinaran sejarah dan berhadapan dengan latar belakang sosio-historis. Al-Qur'an sebagai respons terhadap situasi yang sebagian besarnya merupakan persyaratan-persyaratan moral, religius dan sosial yang merespons berbagai persoalan spesifik dalam situasi konkrit. Al-Qur'an terkadang memberikan respons terhadap situasi pertanyaan atau masalah kasus, terkadang pula menjelaskan hukum-hukum yang bersifat umum. Agar Islam selalu relevan dengan situasi spesifik di saat sekarang penafsiran tradisional yang literal, *leterjik*, perlu dibawa kepada spirit Al-Qur'an. Diperlukan kajian untuk menemukan esensi pewahyuan, lalu kajian lingkungan atau situasi spesifik, tempat ayat tersebut diwahyukan, sehingga para penafsir dapat menerapkan prinsip-prinsip umum yang bersumber dari wahyu itu di saat kini.

Rahman menawarkan dua langkah (*double movement*) untuk memahami Al-Qur'an secara objektif. Pertama, penafsir harus memahami mana pernyataan Al-Qur'an dengan mengkaji latar belakang historis ketika sebuah atau beberapa ayat diwahyukan. Langkah pertama ini merupakan pemahaman makna Al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan di samping jawaban spesifiknya. Kedua, mengeneralisasikan respons-respons spesifik dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan moral-sosial umum yang dapat disarikan dari ayat-ayat spesifik dan *ratio-logis*nya. (Rahman, 1995) Langkah pertama berangkat dari persoalan-persoalan spesifik dalam Al-Qur'an untuk dilakukan penggalan sistematisasi prinsip-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan-tujuan jangka panjang. Langkah kedua dilakukan dari pandangan umum menuju pandangan spesifik yang harus dirumuskan dan dikorelasikan di saat kini. Jika dua langkah pemahaman Al-Qur'an ini dapat dilaksanakan, perintah-perintah Al-Qur'an menjadi hidup dan efektif kembali. (Rahman, 1995)

Abû Zayd, sebagaimana Rahman menganggap Al-Qur'an sebagai

produk budaya Arab, sehingga posisinya harus diletakkan pada posisi sama dengan teks kebudayaan lainnya. Inilah alasan Abû Zayd mendekonstruksi konsep *asbâb an-nuzûl*-nya karena keyakinan para sarjana klasik terhadap Al-Qur'an sebagai *kalâmmullâh*, lebih bersifat teosentris. Al-Qur'an sebagai produk budaya, kajian terhadapnya haruslah antroposentris. Banyak sarjana Al-Qur'an telah melupakan realitas sebagai faktor pembentuk teks Al-Qur'an dan sebagai sasaran utama diturunkan Al-Qur'an. Abû Zayd memberikan empat pembahasan tentang *asbâb an-nuzûl* sebagai kritiknya terhadap pendapat para sarjana Al-Qur'an. Pertama, berkaitan dengan alasan penurunan secara bertahap. Pengetahuan tentang *asbâb an-nuzûl* dapat memberikan bekal berupa materi baru yang memandang teks dapat merespon realitas, baik dengan cara menguatkan, menolak, dan menegaskan hubungannya yang dialogis dan dialektis dengan realitas. Hal ini dibuktikan secara empiris yang menegaskan Al-Qur'an diwahyukan secara berangsur-angsur lebih dari 20 tahun". (Abû Zayd, 1990)

Pertanyaan mengenai sebab diwahyukan secara bertahap berikut urutannya merupakan pertanyaan wajar. Hal ini pernah dipertanyakan pula oleh kaum musyrik Mekkah (Qs. al-Furqân/25:32). Az-Zarkasyî berkomentar, jika wahyu muncul dalam setiap peristiwa dapat memantapkan hati dan lebih memberikan perhatian terhadap Nabi Muhammad saw. mengharuskan malaikat sering datang kepadanya dan dengan membawa risalah dari sisi Yang Maha Mulia. Muncullah kegembiraan yang tidak dapat diungkapkan dengan kata-kata. Lalu ia mengatakan, karena Rasulullah seorang *ummî* (tidak dapat baca tulis), diwahyukan kepadanya secara bertahap agar mudah baginya untuk menghafal. Ini berbeda dengan nabi-nabi sebelumnya; mereka dapat menulis dan membaca, suatu hal yang memungkinkan mereka untuk menghafalkan semuanya jika diwahyukan sekaligus. (Abû Zayd, 1990)

Alasan az-Zarkasyî berdasarkan ayat tersebut, sebagai pemahaman yang tidak dapat diterima. Al-Qur'an diwahyukan bukan hanya untuk Nabi Muhammad saw., melainkan seluruh manusia. Masyarakat Arab yang menjadi sasaran teks saat itu masyarakat yang berperadaban lisan (*ḥadârah al-lisân*). Di dalam peradaban semacam ini, sulit menguasai teks yang sangat panjang. Rasulullah saw. sang penerima pertama wahyu posisinya hanya sekedar perantara "yang menyampaikan" wahyu. Respons teks terhadap situasi dan kondisi objektif teks menjadi landasan penting. Pemisahan antara penerima pertama yang bertugas "menyampaikan" dengan masyarakat sebagai penerima kedua dan sasaran wahyu sebagai

pemisahan yang sama sekali tidak dapat dibenarkan. Teks merespons realitas kultural yang memiliki kondisi-kondisi objektif-nya yang khas, dan yang terpenting situasi kelisanan itu. Ini, membuktikan hubungan yang responsif antara teks dan realitas. (Abû Zayd, 1990)

Berkaitan dengan dialog hubungan dialektis antara teks dan realitas membuka perdebatan sengit seputar ke-*qadîm*-an Tuhan. Mengapa penerun secara bertahap harus memertimbangkan realitas dan sebab? Bukankah Tuhan mengetahui realitas yang bersifat global maupun detail-nya sebelum realitas itu terjadi? Pertanyaan tersebut mengabaikan realitas bahwa tindakan ketuhanan dalam dunia itu tindakan dalam masa dan ruang, sebuah tindakan yang berdasar pada hukum-hukum alam, baik alam fisik maupun alam sosial. Namun, menurut para sarjana Al-Qur'an, mempertimbangkan hukum-hukum masa dan ruang dalam tindakan ketuhanan mengandung makna penghinaan terhadap "kekuasaan Tuhan" yang mutlak. Besikap kukuh pada kekuasaan Tuhan yang mutlak dan mengabaikan realitas, menurut Abû Zayd akan kembali melontarkan pertanyaan yang lainnya. Bukankah mewahyukan Al-Qur'an secara sekaligus juga merupakan kekuasaan Tuhan yang mutlak, tidakkah Ia mampu menjadikan Nabi Muhammad saw. menghafalnya sekaligus?

Abû Zayd bersimpulan bahwa pemahaman para sarjana yang kontradiksi tersebut tidak dapat bertahan hidup pada taraf sebenarnya dan hanya mendapat pengakuan saja secara teoretik. Dia menuduh penyebab pemisahan antara teks dan realitas dalam warisan keagamaan karena ada hegemoni aliran-aliran reaksioner terhadap sejumlah warisan budaya, dan menopangkan hegemoni mereka pada kekuatan-kekuatan yang menguasai realitas dan politik dengan memberikan legalitas historis terhadap ideologinya yang disucikan, dan menghalangi kelompok lain untuk mendiskusikannya.

Asbâb al-nuzûl berperan dalam menentukan *dalâlah* teks. Indikator yang digunakan untuk menentukan peristiwa ini atau itu tidak lain "sebab pewahyuan" teks, khususnya jika riwayat-riwayat yang ada bertentangan, dan disebutkan pula beragam peristiwa yang berbeda dan bertolak belakang sebagai sebab pewahyuan teks itu. Penyebab dari kebimbangan tersebut terletak dari konsepsi pengetahuan para sarjana yang membatasi pengetahuan tentang asbâb al-nuzûl hanya dapat diketahui melalui *naql* dan periwayatan (*simâ'*) dan dipersempit ruang ijtihad dalam masalah ini. Para sarjana klasik hanya membatasi ijtihad hanya dalam menghadapi riwayat dan mentarjîhnya, padahal pemakaian metode *tarjîh* berkonsekuensi terperangkap seorang sarjana pada hipotesis murni yang tujuannya

mengompromikan berbagai pendapat dan riwayat yang ada, karena berasal dari pribadi-pribadi yang diletakkan pada mereka semacam atribut kesucian, apakah mereka itu seorang saha-bat ataupun tabi'in. (Abû Zayd, 1990) Abû Zayd juga menolak pendapat para sarjana yang menganggap riwayat dari para sahabat mengenai asbâb an-nuzûl sangat valid hingga mencapai taraf hadis *musnad*.

Abû Zayd menyadari periwayatan mengenai asbâb an-nuzûl muncul di masa tabi'in. Di masa sahabat, realitas praktis tidak mengharuskan mereka yang semasa dan menyaksikan pewahyuan untuk meriwayatkan peristiwa dan sebab pewahyuan secara terperinci. Apa yang muncul dari sahabat dalam masalah ini hanyalah jawaban terhadap pertanyaan yang datang dari generasi setelahnya yang mengalami kesulitan dengan beberapa makna teks dan mereka membutuhkan asbâb an-nuzûl untuk mengungkap *dalâlah* yang terkandung dalam teks. Riwayat-riwayat itu sangat sedikit menjelaskan ayat-ayat yang diwahyukan tanpa sebab eksternal. Permasalahan lainnya berkaitan dengan faktor zaman dan kekuatan ingatan yang melemah berpengaruh terhadap pengetahuan para sahabat atau tepatnya dalam mengingat peristiwa yang melatarbelakangi pewahyuan ayat. Faktor lainnya berkaitan dengan ketidakhadiran semua sahabat dalam menyaksikan turun semua ayat dalam berbagai waktu yang berbeda-beda. Boleh jadi, seorang sahabat yang baru mendengar sebuah ayat dari Nabi Muhamad saw. lalu mengira peristiwa yang dihidirinya itu pendorong pewahyuan sebuah ayat, padahal ayat itu sudah diwahyukan beberapa waktu sebelum peristiwa itu terjadi. Kalaupun riwayat para sahabat itu dapat diterima, periwayat selanjutnya dari generasi tabi'in mesti diperhatikan pula. Di masa itu merupakan awal mula kemunculan pertentangan politik dan berbagai macam *fitnah*. Jika ditambahkan, lanjut Abû Zayd, masa para tabi'in itu masa pertarungan politik dan intelektual, sehingga perlu disadari bahwa penetapan "para perawi yang dipercaya" (*ṣiqah*) terjadi menurut landasan ideologis yang berakhir dengan memberikan wewenang keagamaan secara mutlak dalam wilayah periwayatan kepada sebagian tabi'in saja dengan meninggalkan yang lainnya.

Berdasarkan realitas inilah peneliti kontemporer harus menikmati hak ijtihad dan *mentarjîh* riwayat-riwayat yang berbeda dengan lebih signifikan dengan bersandar pada sejumlah unsur dan tanda-tanda eksternal dan internal pembentuk teks. Asbâb an-nuzûl bagi Abû Zayd hanyalah konteks sosial bagi teks, karena asbâb an-nuzûl sebuah ayat, sebagaimana dapat dicapai di luar teks, dapat pula dicapai dari dalam teks, apakah dalam strukturnya yang pas atau dalam kaitannya dengan bagian-bagian

lain dari teks yang umum. Dilema yang dialami oleh para sarjana klasik dikarenakan mereka tidak mendapatkan sarana untuk mencapai *asbâb an-nuzûl* kecuali hanya dengan bersandar pada realitas eksternal dan *men-tarjîh*-nya saja. Mereka tidak menyadari bahwa di dalam teks senantiasa ada tanda-tanda yang jika dianalisis dapat menyingkapkan sesuatu di luar teks. Penyingkapan *asbâb al-nuzûl* dapat dilakukan dari dalam teks seperti menyingkapkan *dalâlah* teks dapat dilakukan dengan mengetahui konteks eksternalnya. Abû Zayd menawarkan sebuah metode “baru” untuk menentukan *dalâlah* teks dengan metode yang mirip dengan metode yang ditawarkan Arkoun dan Rahman. Dia mengatakan, analisis teks dan upaya menyingkapkan *dalâlah*-nya sebagai proses yang rumit dan harus berjalan dalam satu arah: dari luar ke dalam, atau dari dalam ke luar, bahkan harus berjalan dalam gerak ulang bolak-balik yang cepat antara dalam dan luar”. (Abû Zayd, 1990)

Konsep *asbâb an-nuzûl* yang ditawarkan Abu Zayd untuk membuktikan keterkaitan antara teks dan realitas dan kemapanan gagasannya tentang Al-Quran sebagai produk budaya Arab. Al-Qur'an secara empiris, dinuzulkan di tengah-tengah masyarakat yang memiliki kebudayaan mengakar. Sebagai pesan Tuhan, wahyu memiliki objek sasaran dan sasaran itu masyarakat Arab di abad VII Masehi. Bagi penafsir Al-Qur'an yang melepaskan wahyu dari konteks budayanya mernunjukkan upaya pengabaian terhadap historitas dan realitas.

Para sarjana Al-Qur'an pun mengakui keterkaitan wahyu dengan konteks dan memunculkan konsep *makkî* dan *madanî*, *asbâb an-nuzûl* dan *nâsikh-mansûkh*. Konsep *makkî-madanî* tidak hanya mengategorikan ayat berdasar geografis tempat turunnya, melainkan pesannya terkait dengan problem kemasyarakatan di wilayah tersebut. *Asbâb an-nuzûl* mengindikasikan ada proses resiprokasi antara wahyu dan realitas. Wahyu seakan-akan memandu dan memberikan solusi terhadap problem sosial yang muncul saat itu. (Abû Zayd, 1990) Abu Zayd juga sadar betul untuk mengetahui makna teks diperlu-kan pengetahuan *asbâb an-nuzûl*, karena dapat mambantu menyingkap-kan dialektika anatara teks dengan relitas. Namun, ilmu *asbâb an-nuzûl* seperti ilmu-ilmu al-Qur'an lain, seperti *makki-madani*, *nâsikh-mansûkh*, dan lainnya, termasuk dalam segmen format dan formatisasi teks Al-Qur'an. Ia berusaha mengurai mana wilayah teologis-mistis dan mana ilmiah-rasional, karena dalam karya-karya para sarjana klasik kedua aspek tersebut berbaur sehingga batas antara keduanya menjadi tidak jelas.

Aspek teologis-mistis menjadi paling dominan seiring dengan keter-

purukan realitas kaum Muslim baik dalam politik, sosial maupun budaya. Sementara aspek ilmiah-rasional menghilang diterpa gempuran tren-tren yang mengklaim otoritatif dalam beragama secara benar. Abu Zayd sebagai pemikir kontemporer merasa memiliki tanggung jawab moral membebaskan ilmu-ilmu Al-Qur'an dan cabang-cabangnya masuk di dalamnya, termasuk *asbâb an-nuzûl* sebagai warisan dari tradisi (*turâs*) pemikiran Islam dari kerangkeng kesadaran teologis-mistik menuju ilmiah-rasional. Tanggung jawab moralnya terekspresikan dengan sikap kritisnya dalam mengkaji dan melacak faktor-faktor dan dasar pembentuk ilmu-ilmu Al-Qur'an itu, yaitu konsep teks yang selama ini jarang tersentuh oleh para pemikir Islam. Ia, dengan konsep teksnya, berupaya menenguk watak teks dalam kebudayaan, yang berarti usaha mengungkapkan hubungan ganda. Pertama, hubungan teks dengan budaya, tempat teks terbentuk, fase ketika Al-Qur'an membentuk dan mengkonstruksikan diri secara struktural dalam sistem budaya yang melatarinya; aspek kebahasaan merupakan salah satu bagiannya. Fase ini disebut periode keterbentukan (*marḥalah at-tasyakul*) yang mendeskripsikan teks Al-Qur'an sebagai teks kebudayaan. Kedua, hubungan teks dengan budaya tempat teks membentuk budaya, fase ketika Al-Qur'an membentuk dan mengkonstruksi sistem budayanya dan ketika Al-Qur'an mampu menciptakan sistem kebahasaan khusus yang berbeda dengan bahasa induknya dan kemudian memunculkan dalam sistem kebudayaannya. (Abu Zayd, 1993)

Al-Qur'an, menurut Abu Zayd, hakikatnya produk dari peradaban teks. Sebuah pembacaan kritis terhadap teks Al-Qur'an sebagai produk budaya (*muntaj šaqâfi*) berpeluang untuk dikaji dan ditafsirkan dalam konteks sosio-kultural yang melingkupinya, karena wujud hubungan dialektiknya, antara “teks-budaya dan realitas” tanpa mengabaikan sumber *illahiyyah*-nya. Berangkat dari kerangka paling dasar, hermeneutika Abu Zayd menempatkan teks Al-Qur'an sebagai teks agama menjadi karakter utamanya. Proses pembentukan format teks Al-Qur'an berhenti sampai dengan wafat Nabi Muhammad saw. Teks Al-Qur'an dalam formatisasi oleh teks, terus berinteraksi dengan kebudayaan melalui penafsirnya. Al-Qur'an yang ada kini merupakan hasil dari proses komunikasi (pewahyuan), yang di dalam pembentukan formatnya banyak faktor yang terlibat, seperti kondisi penerima pertama (Nabi Muhammad saw.), sasaran pembicara (bangsa Arab saat itu) dengan segala konteks sosial dan budaya yang mengelilingi mereka. Sementara dalam proses formatisasi oleh teks Al-Qur'an, Al-Qur'an membentuk budaya menuju sesuatu yang dikehendakinya, tidak secara langsung melainkan melalui nalar manusia yang me-

nafsirkannya. Hal ini sesuai dengan yang pernah diungkapkan menantu 'Ali bin Abî Tâlib ra. ketika menolak sikap kaum Khawarij, "teks Al-Qur'an tidak dapat berbicara (tidak pula menunjukkan sesuatu) dan yang berbicara di situ manusia (pembaca).

Al-Qur'an sebagai teks agama, dalam kesadaran sarjana Islam pada umumnya justeru terabaikan, sehingga dalam proses pembentukan formatnya, teks diimani sebagai cuplikan dari teks yang *azali*. Teks Al-Qur'an dalam proses formatisasi oleh teks, dianggap mampu meng-ubah situasi dan kondisi secara langsung tanpa parantara nalar manusia yang menafsirkannya. Hal ini sangat menonjol dalam penggunaan dalil-dalil Al-Qur'an Al-Qur'an untuk memberikan penilaian suatu persoalan yang terjadi. Jika dalam fase pertama wahyu memperhatikan situasi dan kondisi, dalam fase belakangan wahyu dipakai untuk memaksa situasi dan kondisi, dalam pengertian penggunaan dalil-dalil tersebut mengabaikan situasi. Ini terjadi sebagai akibat dari aspek sakral yang menjadi tekanan di dalam memahami fenomena Al-Qur'an dalam pembentukan format dan formatisasi teks. (Abu Zayd, 1993)

Bertolak dari argumentasi Al-Qur'an sebagai produk kebudayaan, berimplikasi pada teks Al-Qur'an yang dianggap sama dengan teks-teks sastra yang lain seperti teks puisi, teks drama, teks prosa dan sebagainya yang memiliki berbagai konteks (*as-siyâq*). Namun, dalam metode hermeneutika Abu Zayd, level-level konteks hanya sebatas pada pembentukan teks dan produksi maknanya saja (*at-tanzîl wa at-ta'wîl*), yaitu konteks sosio-kultural (*as-siyâq as-ṣaqâfi al-ijtimâ'i*), konteks internal (*as-siyâq ad-dâkhilî*), konteks eksternal (*al-siyâq al-khârijî*), konteks linguistik (*al-siyâq al-lugawî*), dan konteks pembacaan (*as-siyâq al-qira'ah*). Kelima konteks inilah yang mampu membuat teks agama tidak terpisah dari struktur budaya tempat ia terbentuk. Hal itu karena sumber ilahi teks tidak mengesampingkan sama sekali hakikat keberdaannya segala implikasi kebahasaannya; teks terkait dengan ruang dan waktu dalam pengertian historis dan sosiologis. Teks Al-Qur'an tidak berada di luar kerangka bahasa dan memiliki praeksistensi atasnya yaitu firman Tuhan dan abso-lutitasnya, sehingga tidak memiliki kaitan apa pun dengan manusia, dan manusia tidak memiliki perangkat epistemologis dan prosedural untuk mengkajinya. Namun, karena dianggap sebaliknya, manusia tidak dapat memproduksi wacana ilmiah atasnya, dan setiap pembicaraan tentang firman Tuhan yang berada di luar kerangka bahasa akan menyeret manusia, pada wilayah takhayul atau mitos. (Abu Zayd, 1993; 1994; Aseri dkk., 2014)

Perbedaan pandangan antara sarjana klasik dan sarjana modern-kontemporer disebabkan perbedaan paradigma yang digunakan dalam menentukan karakter teks. Ketika memahami wacana agama sarjana klasik lebih memilih paradigma “dialektika turun” (*habîṭ*), yaitu mendekati teks Al-Qur’an dari sudut pandang penutur teks (*qa’ il an-naṣṣ*) yakni memberikan prioritas utama pada pembicaraan tentang Tuhan, kemudian diikuti dengan pembicaraan tentang Nabi Muhammad saw., lalu diikuti dengan pembicaraan mengenai realitas seperti *asbâb al-nuzûl*, *makkî-madanî* dan *na’ikh-mansûkh*. Paradigma ini, menurut Abu Zayd, akan terjebak pada dua hal. Pertama, terjebak pada perdebatan yang bersifat retorik, karena paradigma ini hanya didasarkan pada kontemplasi. Kedua, terjebak pada jawaban-jawaban yang sudah ada dan terseret pada manipulasi ideologis, karena paradigma ini tampak seperti menemukan hal yang baru tetapi hanya mengutip pendapat-pendapat ulama yang lebih dulu mengenai masalah dan objek yang sama.

Abu Zayd menawarkan paradigma baru, “dialektika naik” (*sa’id*), yakni mendekati teks dari realitas empiris dan kulturalnya. Realitas empiris yang dimaksud itu realitas sosial, ekonomi, politik masyarakat Arab ketika turun Al-Qur’an. Kultur menyangkut dunia konsepsi (pandangan dunia) yang terjelma dalam bentuk bahasa Arab, karena ketika seseorang mengkaji berangkat dari yang kongkrit dan faktual yang dapat diketahui lewat sejarah kemudian bergerak menaik sampai pada mengetahui apa yang belum diketahui. Paradigma inilah yang mampu membawa pada kajian yang ilmiah-rasional. (Munjin, 2018)

E. Asbâb al-Nuzûl dalam Panafsiran Al-Qur’an

Upaya penafsiran Al-Qur’an oleh para sarjana Muslim dan non Muslim, secara teoretik berorientasi pada bingkai elastisitas Al-Qur’an dalam berbagai situasi dan kondisi, *Al-Qur’ân ṣâliḥ fî kullî zamân wa makân*. Adagium ini menuntut kontekstualisasi Al-Qur’an sehingga setiap penggal sejarah manusia dan dinamikanya dapat terjawab. Kontekstualisasi ajaran Al-Qur’an oleh para sarjana Al-Qur’an, paling tidak, ada dua kecenderungan, yaitu pendekatan tekstual dan pendekatan kontekstual. Kecenderungan penafsiran dengan pendekatan tekstual rujukan-nya ajaran Al-Qur’an yang ruang sosialnya masa Nabi Muhammad saw. dan para sahabat untuk diaplikasikan di saat sekarang. Kecenderungan penafsiran ini disebut pula *fahm al-khiṭâb kamâ fahima al-muazirûn*, (Abû Zayd, 2003), memahami Al-Qur’an seperti orang yang memahami Al-Qur’an di saat Al-Qur’an diwahyukan.

Kecenderungan penafsiran kontekstual dibagi dua. Pertama, penafsiran yang menyajikan konteks sosio-historis (*asbâb an-nuzûl*). Pandangan ini menekankan para penafsir di masa sekarang melakukan penyingkapan makna asli teks Al-Qur'an sebelum menggunakan perangkat metodis ilmu tafsir. Namun, karena perangkat metodis tersebut dipandang tidak cukup dalam melakukan tantangan modernitas saat ini sehingga diperlukan perangkat metodis lainnya, seperti konteks sejarah Arab makro kawasan Arab dan sekitarnya di saat pewahyuan, teori ilmu bahasa dan sastra modern, serta hermeneutika. Rahman (1999; 1982) mengatakan, pemahaman terhadap Al-Qur'an saat ini memerlukan pengetahuan tentang sejarah Nabi Muhammad saw. dan perjuangan beliau selama 23 tahun, situasi dan kondisi bangsa Arab di awal Islam serta kebiasaan, pranata-pranata dan pandangan hidup bangsa Arab. Al-Qur'an muncul dalam sinaran sejarah dan berhadapan dengan latar belakang sosio-historis. Al-Qur'an sebagai respons terhadap situasi yang sebagian besarnya merupakan persyaratan-persyaratan moral, religius dan sosial yang merespon berbagai persoalan spesifik dalam situasi konkrit. Al-Qur'an terkadang memberikan respons terhadap situasi pertanyaan atau masalah kasus, terkadang pula menjelaskan hukum-hukum yang bersifat umum. Ajaran Islam agar relevan dengan situasi spesifik di saat ini perlu membawa penafsiran tradisional yang *leterjik* ke spirit Al-Qur'an. Diperlukan kajian untuk menemukan esensi pewahyuan, kajian lingkungan (situasi spesifik), tempat ayat diwahyukan, sehingga para penafsir dapat menerapkan prinsip-prinsip umum yang bersumber dari wahyu di saat ini. Abû Zayd mengatakan, teks agama tidak dapat dipisahkan dari struktur sosio-budaya tempat teks itu lahir.

Kedua, kecenderungan kontekstual lainnya penafsiran yang menjadikan sajian konteks sebagai pertimbangan penafsiran. Al-Qur'an rekaman (*recording*) kalam Tuhan yang abadi dan universal, dan di saat yang sama menjadikan *asbâb an-nuzul* berhenti. Kecenderungan kontekstual lainnya menjadikan *present context* sebagai pertimbangan dalam penafsiran, dan di saat yang sama mengabaikan *asbâb al-nuzûl*. seperti pandangan Syahrûr. Cukuplah teks Al-Quran berbicara sendiri kepada pembacanya, dan jika setiap pembacaan harus dikembalikan ke masa lalu, situasi Arab ketika diwahyukan, makna universalitasnya berkurang. (Komarudin Hidayat, ???) Bagi Shahrûr, Al-Qur'an merupakan teks suci yang bersifat hidup dan diwahyukan untuk orang-orang yang hidup dan berakal, tidak untuk orang yang sudah mati. Ia seakan-akan baru diwahyukan semalam. (Shahrûr, 1994) Al-Qur'an hanya dapat dipahami

melalui wujud alam semesta beserta fenomenanya dan melalui jendela *asmâ' al-ḥusnâ* yang terjelma dalam fenomena dan wujud alam semesta. Perlu ada keselarasan antara firman Allah sebagai teks tertulis yang dicipit-Nya dengan alam semesta sebagai teks terbuka yang juga ciptaan-Nya. Apa yang dilihat dalam teks tertulis juga harus dilihat dalam teks terbuka. Shahrûr ingin melihat Tuhan di dalam keduanya, sebagai metodologinya. (Nur Ichwan, 1998). Alam semesta sebagai satu keseluruhan tidak dapat diketahui secara penuh kecuali oleh Tuhan.

Penafsiran generasi muslim awal dibatasi oleh ruang dan waktu, termasuk penafsiran versi Nabi Muhammad saw. hanyalah kebenaran awal dalam sebuah penafsiran, dan bukan yang terakhir kalinya. Menurut Syahrûr, hanya mengakui relativitas segala jenis penafsiran, berarti pula memahami dan melakukan pembacaan terhadap Al-Qur'an saat ini harus disesuaikan dengan pengalaman dan perkembangan ilmu pengetahuan (eksakta maupun non-eksakta) di saat seorang penafsir berdialog dengan Al-Qur'an. Itulah alasan Syahrûr menjauhkan *asbâb an-nuzûl* dari 'Ulûm Al-Qur'an. (Syahrûr, 2000) Konsep *asbâb al-nuzûl* dan *naskh* ibarat saudara kembar yang diklaim sebagai cacat terbesar dalam 'Ulûm Al-Qur'an. Referensi 'Ulûm Al-Qur'an mayoritas Muslim hingga saat ini hanya penjelasan sejarah bentuk penafsiran atau pemahaman di abad VII Masehi dan proses inter-aksi antara manusia dengan ayat-ayat Al-Qur'an di saat itu. Sementara itu saat ini, abad XX Masehi, hal itu sudah tidak diperlukan lagi sebab. Makna Al-Qur'an eksis dalam dirinya, sehingga ia tidak terikat pada proses perjalanan sejarah. (Syahrûr, 2000)

Syahrur, selain mengabaikan *historical context* dalam pembacaan Al-Qur'an, juga mengkritik *asbâb an-nuzûl* yang biasa dijadikan alat bantu dalam menafsirkan Al-Qur'an oleh mayoritas sarjana Muslim. Peletakan *ilmu asbâb an-nuzûl* disebabkan doktrin keadilan sahabat yang ditanamkan dalam jiwa kaum Muslim dan fanatisme mazhab dalam transmisi periwayatan. Hal ini didasarkan pada riwayat-riwayat yang tersajikan dalam kitab *asbâb an-nuzûl* karya al-Wâḥidî dan as-Suyûtî yang dikenal dalam berbagai kalangan, termasuk non-Muslim.

Model pembacaan Al-Qur'an Shahrur tidak terlepas dari paradigma yang dikonsepsikannya. *Asbâb an-nuzûl* hanya berlaku bagi ayat-ayat hukum dan *tafsîl al-kitâb*, tidak berlaku bagi ayat-ayat Al-Qur'an. Pemahaman Shahrûr tentang Al-Qur'an bukan yang secara umum dikenal di kalangan kaum Muslim, yang disebutnya *al-Kitâb*. Bagi Shahrûr (1992), Al-Qur'an itu ilmu tentang realitas obyektif "yang eksis di luar kesadaran manusia". Al-Quran hanya memuat tema-tema alam semesta dan kisah-

kisah. Ia mengatakan, Al-Qur'an tidak memiliki *asbâb an-nuzûl*, karena realitasnya Al-Qur'an diwahyukan dalam satu waktu berbentuk bahasa Arab di bulan Ramadan (Qs. al-Baqarah/2:185, Qs. al-Qadr/97:1. Al-Quran yang di-maksud bukanlah yang diwahyu selama 23 tahun itu, melainkan Al-Qur'an di *Lauh Mahfûz* dan memuat ilmu tentang tema-tema alam semesta dan kisah-kisah masa lalu. Pernyataan Shahrûr *asbâb an-nuzûl* hanya berlaku bagi ayat-ayat hukum berarti ia berlaku bagi ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum, ayat-ayat muhkamât (*Umm al-Kitâb*). Ia menyotihkan sebab nuzul ayat termasuk *Umm al-Kitâb*; Qs. 'Abasa/80:1-2 sebagai koreksi Tuhan kepada Nabi Muhammad saw. atas sikapnya cemberut, di saat kedatangan Ibnu Ummi Maktum. (aṭ-Ṭabarî, t.t.) Jika beliau tidak berpaling dari Ibn Ummi Maktum, secara mutlak ayat ini tidak diwahyukan dan tidak terdengar hingga kini. (Syahrûr, 1992) *Umm al-Kitâb* tidak diwahyukan jika tidak ada faktor yang menyebabkan diwahyukan.

Shahrûr juga mengritisi konsep *nâskh-mansûkh* sebagai ilmu yang dianggap sejajar dengan konsep *asbâb an-nuzûl*. Keduanya memiliki problem sama; terkait erat dengan sifat lokalitas dan temporalitas. Al-Qur'an menurut Shahrûr, secara substansial memiliki dua isi kandungan. Pertama, bagian tetap (*al-juz al-ṣâbit*) yang dijustifikasi oleh Qs. al-Burûj/8:21-22. Bagian ini berupa undang-undang atau tata aturan universal yang menganut segala eksistensi sejak penciptaan alam semesta (*Big Bang* pertama). Di dalamnya terdapat undang-undang perkembangan, hukum obyektif kematian dan hukum perubahan bentuk hingga datangnya hari kiamat dan ditiupnya sangkala, kebangkitan, surga dan neraka. Bagian universal ini dijelaskan dalam QS al-Kahfi/18:27. Hukum yang sudah terprogram ini tidak mengalami perubahan demi kepentingan siapapun, (Shahrûr, 2004; Shihab, 1999) meskipun seorang nabi atau rasul. Kedua, bagian Al-Qur'an yang berubah (*al-juz al-mutagayyir*), bagian dari *imâm mubîn*, Qs. Yâsîn/:12. Bagian *al-mutagayyir* ini ada dua aspek, yaitu: (1) peristiwa dan hukum alam *particular*. Bagian ini sasaran ilmu pengetahuan manusia terhadap alam, berada dalam wilayah yang dapat dirubah oleh Allah dan manusia sekaligus masuk dalam wilayah doa, karena ia tidak bersifat tetap di satu sisi, dan disisi lain tidak keluar dari hukum universal. Semua itu tidak bersifat *qadîm*. Misal, hukum universal dalam *Lawh Mahfûz* menyatakan, kematian itu riil, tetapi peristiwa partikular di alam memungkinkan terjadi fenomena pemanjangan atau pemendekan usia. Namn, hal ini bukanlah penghapusan kematian. (2) peristiwa sejarah manusia yang telah terjadi, *aḥsan al-qasas*, *al-kitâb al-mubîn*. Di dalam-

nya terdapat program perkembangan sejarah dengan nubuwwah dan risalah. Sejarah manusia yang sadar merupakan pengetahuan dan penetapan hukum, produk yang dihasilkannya berupa produk material dan sarana peradaban manusia. Manusia membutuhkan akumulasi pengetahuan hingga menjadi loncatan *tasyri'*. Kenabian (*nubuwwah*) merupakan loncatan ilmu pengetahuan. Ketika pengetahuan berakumulasi, timbul tuntutan untuk menyusun undang-undang yang sesuai. (Syahrûr, 2004)

Shahrûr, awalnya mengakui konsep *nâskh-mansûkh* dalam *Umm al-Kitâb*. Pengakuannya, dalam ayat-ayat *risâlah* telah terjadi perubahan. Misal, pemberlakuan Qs. al-Baqarah/2:284 dihapus oleh Qs al-Baqarah/2:286. Perubahan tersebut menurut Shahrûr (1990) dijustifikasi oleh Qs. ar-Ra'd/39. Namun, dalam karyanya yang lain Shahrur menolak konsep *nâsikh-mansûkh* dalam *at-tanzîl al-ḥakîm* (al-Kitâb), sebab setiap ayat memiliki wilayah dan tempatnya. Koreksi tersebut sekaligus menunjukkan bahwa pemikirannya terus berkembang dan berubah seiring perkembangan perspektif dan metodologiya. Ada indikasi yang ditawarkan Shahrûr bukan sesuatu yang benar-benar matang sehingga terbuka melakukan bantahan atau ia mengoreksi pendapatnya dalam lainnya. Shahrur berusaha memunculkan kembali pendapat lama yang terpendam untuk kemudian dipolesnya dengan filsafat, sehingga tampak betul-betul baru.

Abû Zayd (2003) memandang asbâb an-nuzûl sebagai informasi historis sekaligus sebagai pertimbangan dalam penafsiran Al-Qur'an, sama seperti pandangan Rahman, baik asbâb an-nuzûl mikro maupun makro. Sementara itu, Imarah (1993) menyatakan bahwa asbâb an-nuzûl harus diletakkan dalam kerangka konteks aslinya sehingga dapat betul-betul membantu dalam memahami ayat sesuai makna ketika ia diwahyukan. Pemahaman dilâlah Al-Qur'an harus berdasarkan pada penggunaan lafaz-lafaz di saat pewahyuan, bukan setelahnya. Nur Kholis Setiawan (2005) dalam penelitiannya menekankan, asbâb an-nuzûl dapat dijadikan informasi historis dalam pandangan sarjana Muslim dan menjadi salah satu pertimbangan penafsiran mereka, dan bukan asbâb al-nuzûl dalam pengertian lain. Ada pengkaji Al-Qur'an lain di Barat di abad XX yang menetapkan asbâb an-nuzûl sebagai penafsiran itu dan bukan merupakan informasi historis di belakang pewahyuan ayat. Andrew Rippin dalam penelitiannya menyimpulkan, secara primer, fungsi asbâb an-nuzûl dalam teks tafsir bukanlah bentuk *halakhic exegesis*, yakni tafsir yang berkaitan dengan hukum dan prosedur penafsirannya memakai analogi, *naskh-mansûkh*, dan asbâb an-nuzûl. (Yusuf Rahman, 2008) Namun, peran

utama materi tersebut dapat ditemukan dalam *haggadic exegis*, yakni tafsir naratif yang ditandai dengan penggunaan hadis Nabi saw., identifikasi dan anekdot. (Yusuf Rahman, 2008)

Persoalan tentang mengetahui asbâb al-nuzûl pada hakikatnya satu hal, sementara memertimbangkannya dalam penafsiran merupakan hal lain. Shahrûr paling tidak, telah memiliki pengetahuan sejarah keagamaan, termasuk turun Al-Qur'an dan pengetahuannya terhadap *asbâb an-nuzûl*. Hal ini tampak dalam pembahasannya tentang hukum potong tangan. Ia, dengan pendekatan linguistiknya, sampai kepada simpulan bahwa kata *qat'a'a* dalam Al-Qur'an memiliki banyak arti, dan tidak ada satupun yang terkait dengan aksi pemotongan anggota tubuh seperti pandangan kebanyakan orang, juga tidak terkait dengan pisau, parang atau benda-benda tajam lainnya. Al-Qur'an memakai kata kerja *qat'a'a* dengan *syiddah* dalam '*ain fi'il*-nya untuk arti pemotongan secara fisik. Namun, Shahrûr (2000) mengakui bahwa pengertian tersebut tidak bersifat mutlak. Shahrûr sengaja menghindari arti pemotongan secara fisik, seperti pandangan sarjana tafsir pada umumnya, meskipun secara historis memang kata *iqta'ti* berarti pemotongan secara fisik. Hal itu karena hukuman berupa potong tangan dipandang tidak sesuai lagi untuk diaplikasikan di masa kini. Namun, ia pada akhirnya menerima pengertian pemotongan secara fisik, dengan catatan pengertian tersebut diletakkan dalam batas maksimal hukuman. (Shahrûr, 2000)

Memang riwayat asbâb an-nuzûl memiliki problem cukup serius dalam hal kualitas, fungsinya sebagai tafsir, sebagai informasi historis yang melatarbelakangi pewahyuan. Ada perbedaan mendasar antara model penafsiran yang memertimbangkan *asbâb an-nuzûl* dan yang mengabaikannya sama sekali. Shahrûr, meskipun memandang Al-Qur'an tidak memiliki konteks historis dan menolak keberadaan asbâb an-nuzûl, tetapi dalam pembahasan tertentu mengutip riwayat asbâb an-nuzûl, meskipun pada akhirnya ia tidak menggunakannya. Hal ini menunjukkan bahwa penafsiran Al-Qur'an tidak dapat dilepaskan sama sekali dengan konteks historis, sebagai alat bantu untuk memahami teks Al-Qur'an. Pendekatan yang hanya bertumpu pada dimensi linguistik berimplikasi pada penafsiran yang rancu, meskipun tidak semuanya. (Ikhwan, 2003) Al-Qur'an diwahyukan berbahasa Arab dan dalâlah lafaznya berbeda-beda, karena bisa jadi, suatu lafaz bermakna *polysemy*, hakikat, metafora, dan variasi stilistiknya, sehingga berakibat pada perbedaan pemahaman. Akhirnya, makna yang dikehendaki Al-Qur'an hanya dibatasi oleh Al-Qur'an. Jika

tidak ada *qar'inah* yang menunjukkan maknanya, perlu merujuk kepada makna historis yang tergambar dalam *asbâb an-nuzûl*. (Abu Asi, 2002)

Mayoritas sarjana Ulum Al-Qur'an memandang penting pengetahuan tentang *original meaning of the text* yang tergambar dalam *asbâb an-nuzûl* dan mempertimbangkan dalam penafsiran dan kenyataannya, makna tersebut digunakan hingga kini. Hal ini kurang dicermati oleh Shahrûr, sekaligus menunjukkan bahwa argumentasinya untuk menolak *asbab al-nuzûl* sebagai bagian dari Ulum Al-Qur'an lemah. Ia telah gagal meruntuhkan pendapat *asbab an-nuzûl* bagian dari Ulum Al-Qur'an. □

Rangkuman

1. Istilah *asbâb an-nuzûl* dapat dikelompokkan menjadi dua bagian, *asbâb an-nuzûl* mikro dan *asbâb an-nuzûl* makro. Konsep *asbâb an-nuzûl* mikro ditemukan dalam khazanah ilmu tafsir tradisional, peristiwa dan pertanyaan kasuistik yang melatarbelakangi pewahyuan. Pengertian *asbâb an-nuzûl* mikro dapat ditemukan dalam pandangan az-Zarkasyî, as-Suyûfî, az-Zarqânî, dan lain-lain. Selanjutnya, penentuan *asbâb an-nuzûl* ada yang dinyatakan dengan tegas, sebagian tidak disebutkan dengan tegas tetapi menyebutkan dengan “fa *ta'qib*” (kemudian). Menurut sarjana tafsir penetapan *asbâb an-nuzûl khâs* ditentukan melalui riwayat valid. Sarjana klasik menempatkan *asbâb an-nuzûl* sebagai instrumen penting dalam menafsirkan ayat. Sementara itu, sarjana kontemporer berasumsi, pemahaman ayat tidak harus diacukan pada peristiwa yang melatarbelakanginya, tetapi dilihat dari keumuman lafaznya. Tidak mudah untuk menelusuri bukti-bukti kesejarahan (historis) mengenai *asbâb an-nuzûl* suatu ayat.
2. Ada sebagian sarjana Al-Qur'an meninggalkan *asbâb an-nuzûl* dalam menafsirkan Al-Qur'an dan mendasarkannya pada ilmu-ilmu tertentu. Bagi yang menggunakannya *asbâb an-nuzûl* berfungsi: (1) membantu memahami ayat dan menghilangkan kesulitan; (2) menghindari kesan ada pembatasan secara mutlak dalam suatu ayat; (3) mengetahui hikmah yang terkandung dalam hukum yang disyariatkan agama; (4) mengetahui secara pasti orang yang menjadi *asbâb an-nuzûl* ayat, sehingga tidak merasa sulit dan prasangka dapat dihindari; dan (5) memudahkan menghafal dan memahami wahyu serta memantapkan di dalam dada orang yang mendengar ayat, jika ia mengetahui *asbab an-nuzulnya*.

3. Ada empat kaidah tarjih dalam periwayatan asbâb an-nuzûl: (1) jika ada dua riwayat yang satu *ṣaḥiḥ* dan yang lainnya *ḍa'îf*, yang digunakan yang *ṣaḥiḥ* dan yang *ḍa'îf* ditolak; (2) dua riwayat sama-sama *ṣaḥiḥ* dan salah satunya lebih *râjiḥ* (kuat) daripada yang lain, yang dipegangi riwayat yang *râjiḥ* dan yang *marjûḥ* ditinggalkan; (3) dua riwayat sama-sama *ṣaḥiḥ* dan tidak dapat dirajihkan salah satunya, tetapi dapat dikompromikan dengan cara, dua riwayat itu sama-sama menjelaskan asbâb an-nuzûl dan ayat tersebut diturunkan setelah dua peristiwa yang di-sebutkan terjadi; (4) dua riwayat sama-sama *ṣaḥiḥ*, tetapi tidak ada perajihnya. Karena peristiwa masing-masing berjauhan waktunya, dapat dijadikan *asbâb an-nuzûl* secara bersama-sama. Diputuskan bahwa ayat itu diturunkan berulang-ulang setelah peristiwa-peristiwa yang disebutkan terjadi.
4. Konsep *asbâb an-nuzûl* sebagai variabel penyebab pewahyuan bagi Shahrûr, dianggap melakukan intervensi terhadap nilai ketuhanan dari al-Kitab. *Asbâb an-nuzûl* diposisikan sebagai alat bantu untuk melihat cara interpretasi sebuah teks di masa lampau dan tidak berlaku untuk masa kini. Latar belakang penggunaan *asbâb an-nuzûl* dikarenakan: (1) sifat adil dan (keterpeliharaan) para sahabat dan (2) mengunggulkan mazhab dan kelompok dan menganggap salah satu sahabat lebih unggul. Menurut Abû Zayd, *asbâb an-nuzûl* terkait dengan dua hal penting: (1) dialektika antara teks dengan realitas sejarah masyarakat Arab tidak berarti Al-Qur'an hanya merespons kasus spesifik dan keberlakuan isi Al-Qur'an menjadi sempit, melainkan melebar dan menembus batas realitas. Persoalan ini memuat isu universalitas dan partikularitas kandungan ayat, terutama ketika ayat diwahyukan karena sebab spesifik dituangkan dalam ungkapan umum; (2) Al-Qur'an walaupun dari segi pewahyuan ayatnya berkaitan dengan sebab dan realitas yang melatarbelakanginya, dari segi pembacaannya (*tilâwah*) --- urutan sesuai dengan muṣḥaf --- melampaui batas historis, karena ayat Al-Qur'an memiliki koherensi dengan kandungannya. Itulah alasan, *asbâb an-nuzûl* terkait dengan korelasi antarayat (*munâsabah bayn al-âyât*). *Asbâb an-nuzûl* tidak murni seluruhnya riwayat, melainkan wilayah kajian nalar bagi yang kreatif memberdayakannya.
5. Penafsiran Al-Qur'an di era kontemporer berorientasi pada bingkai elastisitas Al-Qur'an. Kontekstualisasi ajaran Al-Qur'an yang dilakukan para sarjana Al-Qur'an kecenderungannya ada dua, penafsiran tekstual (pendekatan tekstual) dan penafsiran kontekstual (pende-

katan kontekstual). Penafsiran tekstual rujukannya ajaran Al-Qur'an yang ruang sosialnya masa Nabi Muhammad saw. dan sahabat untuk diaplikasikan sekarang. Penafsiran kontekstual menjadikan sajian konteks sebagai pertimbangan penafsiran. Al-Qur'an merupakan rekaman (*recording*) kalam Tuhan yang abadi dan universal, dan di saat yang sama menjadikan asbâb an-nuzul berhenti. Kecenderungan kontekstual lainnya penafsiran yang menjadikan *present context* sebagai pertimbangan dalam penafsiran, dan di saat yang sama mengabaikan *asbâb al-nuzûl*. Al-Qur'an merupakan teks suci yang bersifat hidup dan diwahyukan untuk orang-orang yang hidup dan berakal, tidak untuk orang yang sudah mati. Ia seakan-akan baru diturunkan semalam dan hanya dapat dipahami melalui wujud alam semesta beserta fenomenanya dan melalui jendela *al-asmâ' al-ḥusnâ* yang terjelma dalam fenomena dan wujud alam semesta. Mayoritas sarjana Al-Qur'an memandang penting mengetahui *original meaning of the text* yang tergambar dalam *asbâb an-nuzûl* dan memertimbangkannya dalam penafsiran.

Latihan-latihan

Jawablah pertanyaan-pertanyaan berikut secara detail. Jawaban setiap pertanyaan dapat diselesaikan melalui kertas kerja (worksheet) Anda!

1. Jelaskan definisi asbâb nuzûl Al-Qur'ân menurut para sarjana dan cara penentuannya! Kemukakan pula pandangan Anda!
2. Jelaskan fungsi asbâb nuzûl Al-Qur'ân!
3. Sebutkan kaidah-kaidah dalam riwayat asbâb an-nuzûl dan berikan contoh masing-masing!
4. Berikan komentar Anda tentang asbâb nuzûl Al-Qur'ân berdasarkan pandangan sarjana Al-Qur'an kontemporer!
5. Jelaskan pula signifikansi asbâb an-nuzûl dalam penafsiran Al-Qur'ân!

Tugas

Anda diminta untuk menelaah bahan bacaan tentang asbâb an-nuzûl, baik dari buku-buku terkait maupun jurnal ilmiah. Kemudian menuangkan bahan-bahan tersebut dalam artikel ilmiah atau mini riset bertema asbâb an-nuzûl dalam pandangan sarjana klasik dan kontemporer yang ketentuannya seperti dalam bab-bab sebelumnya. Anda dapat mengembangkan tema tersebut sesuai dengan kapasitas Anda.

BAB VIII

MUHKAM DAN MUTASYÂBIH AL-QUR'AN

Indikator Pembelajaran

Mahasiswa dapat:

1. Menjelaskan pengertian muhkam dan mutasyâbih
2. Mendeskripsikan muhkam dan mutasyâbih: problem penafsiran dan cara mengetahuinya
3. Mengkritisi muhkam dan mutasyâbih Perspektif Sarjana Kontempore

Dialog Al-Qur'an yang memertemukan teks dan realitas terus berlanjut hingga kini, mengindikasikan Al-Qur'an sebagai *corpus* terbuka. Setiap orang dapat berdialog dengan Al-Qur'an, sekalipun produk dialog terkadang berbeda-beda berdasarkan *worldview* pembacanya. Wajarlah jika pemahaman terhadap Al-Qur'an menurut sebagian orang tidak cukup menggunakan tafsir, melainkan instrumen takwil. Sejak abad II Hijriah pertentangan antara pemangku tafsir dan pemangku takwil tidak pernah berhenti. Tema yang dipermasalahkan berkaitan dengan ayat Al-Qur'an yang dapat diketahui maknanya oleh manusia (penafsir) dan ayat Al-Qur'an yang hanya diketahui maknanya oleh Allah. Tema ini dalam Ulum Al-Qur'an berkaitan dengan muhkam dan mutasyâbih.

Diskursus muhkam dan mutasyâbih menarik ditelaah karena melibatkan hampir seluruh pakar, baik ilmu kalam, ilmu fiqh, termasuk ilmu tafsir. Sejarah perkembangan pemikiran Islam mencatat bahwa kemunculan pemikiran berhaluan "tradisional" dan "rasional", bahkan "liberal", dalam bidang kalam; pemikiran berdasarkan "nalar-ra'y" dan "rasio-wahyu", dalam bidang hadis dan hukum, dan lain-lain, bermuara pada tema muhkam dan mutasyâbih ini. Benar apa yang dikatakan Abû Zayd, ketika peradaban Arab yang dominan itu peradaban teks (*ḥaḍârah al-naṣṣ*), kemudian digeser menjadi peradaban takwil (*ḥaḍârah at-ta'wîl*),

takwil menjadi yang dibenci demi istilah tafsir. Di balik perubahan ini ada upaya pemberangusan terhadap semua orientasi pemikiran agama “oposisi” baik pada tataran intelektual maupun tataran perdebatan kontemporer dalam kebudayaan. Muncullah klasifikasi *in-sider* tafsir dan *out-sider* tafsir untuk menyebut pendukung takwil dan penolakannya.

A. Pengertian Muḥkam dan Mutasyâbih

Istilah *muḥkam*, secara etimologis merupakan bentuk ubahan dari kata *ihkâm* yang memiliki beberapa arti. Misal, jika orang-orang berkata *aḥkam al-amr*, bermakna sama dengan *ittaqana al-amr* (hal atau urusan itu baik atau kokoh). Sebagian sarjana memberikan sinonim kata tersebut dengan *al-man’u*, seperti dalam kalimat *man’u al-amr* atau *man’u an-nâs*, berarti “baik pula”; sehingga kalimat *man’u al-amr* berarti “mencegah dari kerusakan”, dan arti kalimat *man’u an-nâs* berarti “mencegah manusia dari hal-hal buruk”, sehingga ia berbuat baik. Sementara itu, istilah *mutasyâbih* berasal dari kata dasar *syabaha*, yang berarti “kemiripan”, “keserasian” dan “kesamaan” (*at-tamâsul*). (Bakr Ismâ’îl, 1991). Ini mengasumsikan tiga hal tentang ayat-ayat Al-Qur’an. Pertama, Al-Qur’an mengandung *muḥkam* dan *mutasyâbih* didasarkan pada penggalan ayat tersebut: “*Dialah yang menurunkan al-kitab (Al-Qur’an) kepadamu. Di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muḥkam, itulah induk isi Al-Qur’an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyâbih*”. Kedua, Al-Qur’an seluruhnya bersifat muḥkam sebagaimana Qs. Hûd/12:1. “*Inilah suatu kitab yang ayat-ayatnya disusun (uḥkimat) secara rapi dan dijelaskan secara rinci yang dinuzulkan dari sisi Tuhan Yang Maha Bijaksana lagi Maha Mengetahui*.” Berdasarkan asumsi ini, Al-Qur’an seluruh kata-katanya kokoh, jelas, fasih, indah dan membedakan antara benar (*ḥaqq*) dan tidak benar (*bâtîl*). Ketiga, Al-Qur’an seluruhnya *mutasyâbih* sebagaimana Qs. az-Zumar/23:23, “*Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik (yaitu) Al-Qur’an yang serupa (mutu ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang, gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhan-nya*.” Berdasarkan asumsi ini, Al-Qur’an tampak kesamaan tingkatan kei’jâzan dalam kefasihan bahasa, sehingga karena kesamaan kei’jâzannya itu sulit untuk ditandingi kele-bihannya.

Kajian *muḥkam* dan *mutasyâbih* di kalangan sarjana Ulum Al-Qur’an yang mengonotasikan posisi bertentangan antara *muḥkam* sebagai ayat yang jelas dan *mutasyâbih* sebagai ayat yang tidak jelas didasarkan pada Qs. Âli ‘Imrân/3:7.

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (٧)

Dialah yang menurunkan al-kitab (Al-Qur'an) kepadamu. Di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamaat, itulah induk isi Al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyâbihât. Adapun orang-orang yang dalam hatinya cenderung kepada kesesatan, mereka mengikuti sebagian ayat-ayat yang mutasyâbihât dari padanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari takwilnya, padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyâbihât, semuanya itu dari sisi Tuhan kami." dan tidak dapat mengambil pelajaran (darinya) melainkan orang-orang yang berakal.

Pemahaman di dalam Al-Qur'an terdapat ayat yang hanya diketahui maknanya oleh Tuhan telah berkembang di abad II Hijriah. Hal ini dapat dilihat ketika para penafsir membedakan "tafsir" sebagai bentuk pemahaman atau penjelasan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang dapat dipahami maknanya oleh sarjana dan "takwil" sebagai bentuk penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang maknanya dapat dipahami hanya oleh Tuhan seperti penafsiran esoteris terhadap ayat-ayat Al-Qur'an di luar ayat-ayat. Hal ini dapat dilihat dalam beberapa definisi *muhkam* dan ayat *mutasyâbih* oleh para sarjana diabad itu. Ibn 'Abbâs (619-687 Masehi) memahami muhkam sebagai ayat yang penakwilannya hanya mengandung satu makna, sedangkan mutasyâbih ayat yang mengandung banyak makna. (as-Suyûtî, t.t.; Qaṭṭân, 1994) Pandangan Ibn 'Abbâs ini diikuti oleh para sarjana lain-nya seperti Muqâtil Ibn Sulaimân (w. 507 H/767 M). Imam al-Haramain (1028-085 M) berpendapat, ayat muhkam menunjuk ayat yang tepat susunan dari sistematikanya sehingga mudah dipahami mak-sudnya. Sementara itu, ayat mutasyâbih merujuk ayat yang maksudnya tidak terjangkau oleh ilmu bahasa manusia, kecuali jika ada isyarat yang menjelaskannya, seperti ayat musytarak (*ambigu*), mutlak, khafi, dan sebagainya. Menurut Ahl al-Sunnah wa Al-Jamaah, muhkam merujuk ayat-ayat yang dapat dilihat pesannya secara gamblang melalui takwil, sedangkan ayat mutasyâbih sebagai ayat yang pengertian pastinya hanya diketahui oleh Allah. Misal, ayat tentang saat datang Hari Kiamat

dan makna huruf *tahâjji* (alfabet) dalam permulaan surat, seperti *alif lâm mîm* dan sebagainya.

Adnan Amal dan Rizal Panggabean (1990) menyebut pemahaman tersebut sebagai produk penafsiran atomistik dan harfiah terhadap Al-Qur'an, sehingga ayat Al-Qur'an ada yang jelas dan samar. Konsep *muhkam* dan *mutasyâbih* ini dalam sejarah sering dijadikan senjata untuk membela pendapat suatu aliran dan menyerang musuh mereka. Ayat-ayat yang dianggap mendukung pendapat mereka dikategorikan muhkam, sedangkan yang bertentangan dikatakan mutasyâbih. Implikasi pemahaman dikotomik tersebut menjadikan Al-Qur'an bukan kitab suci yang jelas dan koheren, tetapi kitab yang kabur. Mohammad Yahya (2017) pemahaman secara atomistik terhadap Al-Qur'an tentang ayat-ayat muhkam dan mutasyâbih dalam Al-Qur'an yang ditafsirkan ini, disebabkan dua hal: (1) doktrinasi pembelajaran 'Ulûm Al-Qur'ân yang mentradisi hingga kini; dan (2) eksistensi Qs. Âli 'Imrân/3:7 yang diasumsikan sebagai dasar legitimasi dari keberadaan konsep muhkam-mutasyâbih. Konsep tersebut selanjutnya dianggap mapan (*established*) dan matang hingga menjadi materi ajar wajib di pusat-pusat studi Al-Qur'an.

B. Muhkam dan Mutasyâbih: Problem Penafsiran dan Cara Mengetahuinya

Para sarjana Al-Qur'an mengakui eksistensi ayat-ayat muhkam dan mutasyâbih dalam Al-Qur'an. Polemik muncul berkaitan dengan cara berinteraksi dengan ayat-ayat muhkam dan mutasyâbih. Mereka sepakat tentang eksistensi ayat-ayat muhkam, tetapi muncul polemik berkaitan dengan ayat-ayat mutasyâbih. Sebagian sarjana yang dipelopori oleh Ibn Mujâhid ra. berpendapat bahwa orang yang mengetahui takwilnya dapat mengetahui ayat-ayat mutasyâbih. Pandangan tersebut didasarkan pada frasa *ar-râsikhûn fî al-'ilm* dalam Qs. Âli 'Imrân/3:7 yang dihubungkan dengan lafaz "Allâh". Pendapat ini diadopsi dari Ibn 'Abbâs ra. berdasarkan dalil-dalil berikut:

1. Hadis riwayat Ibn Munzir ra. dari Mujâhid ra. dari Ibn 'Abbâs ra. Ia berkata: "*Saya termasuk orang-orang yang mengetahui takwilnya.*"
2. Hadis riwayat Ibn Hâtim dari aḍ-Ḍaḥâk berkata: "*Orang-orang yang mendalam ilmunya mengetahui takwilnya, sebab jika mereka tidak mengetahui takwilnya, tentu mereka tidak mengetahui mana yang nâsikh dan yang mansûkh, dan tidak mengetahui yang halal dari yang haram serta mana yang muhkam dan mutasyâbih.*"

Abû Hasan al-‘Asy’ari, pendukung pendapat ini, sebagai dikutip Şubhî Şâlih, mengatakan bahwa ayat mutasyâbihat mengenai sifat Allah pun bisa ditakwilkan. Misal, kata *يد الله* dalam ayat *يد الله فوق أيديهم* (*Tangan Allah berada di atas tangan-tangan mereka*) tidak dapat diartikan secara harfiah. Ia artikan ”kekuasaan”, bukan ”tangan”, karena mustahil Tuhan bertangan. Imam Mujâhid bin Jabr al-Makkî pernah menafsirkan kata *ناظرة* dalam Qs. al-Qiyâmah/:22 dengan ”menunggu pahala dari Allah”, sebab tidak seorang pun dari makhluk-Nya yang dapat melihat-Nya di akhirat. (Fawdah, 1987)

Kalangan Salaf mengartikan kata *ناظرة* dengan ”melihat Allah di akhirat”, jika dikehendaki. Pendapat Salaf ini dipegangi oleh kebanyakan sahabat dan tabi’in mengatakan bahwa klausawa *ar-râskhûn fi al-‘ilm* dalam tata bahasa Arab berkedudukan sebagai subyek (*muḩtadâ*), sedangkan predikatnya (*ḩhabar*) kalimat *yaqûlûn âmannâ biḩ kullun min amr rabbinâ*. Alasan yang melandasi pendapat ini di antaranya:

1. Riwayat al-Hâkim dalam *Mustadrak-nya*, berasal dari Ibn ‘Abbâs bahwa ia membaca: *wa ar-râskhûn fi al-‘ilm yaqûlûn âmannâ biḩ*. Bacaan tersebut menunjukkan huruf *wâw* berkedudukan sebagai permulaan (*isti’nâf*), sehingga kalimat *wa ar-râskhûn fi al-‘ilm* menjadi subyek dan kalimat *yaqûlûn âmannâ biḩ* menjadi predikat.
2. Ayat ke-7 surat Âli ‘Imrân mencela orang-orang yang mencari ayat-ayat mutasyâbihat dan menyikapi mereka dengan condong kepada kesesatan dan mencari-cari fitnah. Ayat tersebut juga memuji mereka yang menyerahkan urusan-urusan yang samar kepada Tuhan.
3. Hadis yang diriwayatkan oleh asy-Syaikhân yang mengatakan bahwa Rasulullah saw. membaca ayat ke-7 surat Âli ‘Imrân dan bersabda: *”Jika kalian melihat mereka yang mencari hal-hal yang samar; mereka itulah yang amankan Allah, hindarilah mereka.”*

Konsekuensi dari pendapat tersebut, tidak ada yang mengetahui takwil, sekalipun orang yang mendalam ilmunya, termasuk takwil ayat mutasyâbihat. Itulah alasan kaum Salaf tidak menakwilkan ayat-ayat mengenai sifat-sifat Tuhan; mereka cukup mengimaninya saja. Imam Malik ra. pernah ditanya tentang *istiwâ’* (*bersemayam Allah*), ia menjawab: ”Cara bersemayam Allah tidak dapat dinalar, tetapi bersemayam Tuhan itu tidak samar, sehingga mengimaninya wajib dan memersoalkannya termasuk bid’ah.” (Bakr Ismâ’îl, 1991)

Di samping dua pendapat tersebut, al-Isfahânî (t.t.) mengambil jalan tengah. Ayat-ayat mutasyâbihat dibaginya menjadi tiga bagian.

Pertama, ayat-ayat yang tidak dapat ditangkap maknanya kecuali oleh Tuhan, seperti masalah kiamat. Kedua, ayat-ayat yang mungkin saja manusia dapat menangkap maknanya dengan sebab tertentu. Ketiga, ayat-ayat yang tidak dapat ditangkap maknanya oleh kebanyakan orang, tetapi dapat oleh orang-orang tertentu saja, yakni *al-râsikhûn fî al-‘ilm*. Menurut al-Isfahânî, inilah yang dimaksud oleh Qs. Âli ‘Imrân/3:7 tentang orang-orang yang mendalam ilmunya, sebagaimana yang diisyaratkan dalam doa Rasulullah: “*Ya Allah, karunailah ia ilmu yang mendalam mengenai agama dan limpahkanlah pengetahuan tentang takwil kepadanya.*” Pendapat al-Isfahânî, di samping mengemukakan tentang otoritas manusia dalam menakwilkan ayat-ayat mutasyâbihat, secara eksplisit, menyinggung kriteria ayat-ayat muhkam dan mutasyâbih. Ayat-ayat tentang zat Tuhan dan hakikat sifat-sifat-Nya hanya Dia yang mengetahuinya; pengetahuan yang gaib hanya ada pada-Nya (Qs. Luqmân/31:34).

Ada sejumlah cara untuk mengetahui ayat muhkam dan mutasyâbih sebagaimana dijelaskan para sarjana. (az-Zarqânî, 1957) Pertama, ayat-ayat muhkam dapat diketahui dari maknanya jelas dan bukan merupakan ayat yang dibatalkan (*mansûkh*), sedangkan ayat-ayat mutasyâbih kandungan maknanya tidak jelas, tidak dapat diketahui secara pasti oleh nalar manusia *naql (tafsîr al-âyat bi al-âyat atau al-âyat bi al-hadîs)*. Misal, firman Allah dalam Qs. al-Baqarah/2:2-5, bahwa Al-Qur’an menjadi petunjuk bagi orang yang bertakwa; beriman kepada yang gaib, mendirikan salat, menafkahkan sebagian rezeki yang dikaruniakan Tuhan, dan seterusnya. Contoh lain, firman Allah dalam Qs. Al-Mâ’idah/5:6, menjelaskan bahwa jika hendak melaksanakan salat, seseorang harus berwudu; membasuh muka, membasuh tangan, mengusap kepala, dan membasuh kaki.

Ayat-ayat mutasyâbih mengetahuinya menjadi otoritas Tuhan. Misal, ayat-ayat tentang sifat-sifat Tuhan, tentang Hari Kiamat, nikmat kubur, siksaan kubur, nikmat surga, dan siksa neraka. Makna ayat-ayat tersebut tidak dapat dipahami manusia dengan pasti karena tidak terjangkau oleh nalarnya, seperti firman Allah dalam Qs. Al-Gâsyiyah/88:1: “*Apakah telah sampai kepadamu informasi tentang Hari Kiamat?*” Ayat ini tidak menjelaskan waktu secara pasti Kiamat terjadi, walaupun tandatandanya dijelaskan dalam berbagai ayat lainnya. Contoh lain, firman Allah dalam Qs. al-Bayyinah/98:8 (... *(balasan bagi orang-orang beriman dan beramal saleh, surga-’Adn yang di bawahnya terdapat aliran sungai ...)* Surga ’Adn yang disebutkan dalam ayat tersebut tidak dapat dideskripsikan dengan pasti, tetapi harus diimani.

Contoh lain, firman Allah dalam Qs. Tâhâ/20:5, الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (... *Tuhan Yang Maha Pengasih itu duduk di atas 'Arasy...*). Cara dan kondisi bersemayam Tuhan tidak dapat diketahui secara pasti oleh manusia, walaupun harus tetap diimani. Bagi kalangan awam, sifat Tuhan itu dapat dipahami sebagai *antrophomorpisme*, seperti sifat manusia. Sementara sarjana memahami kata *istawâ* dengan cara ditakwil, "berkuasa", dan lainnya memahaminya dengan "tidak dapat dideskripsikan".

Kedua, ayat-ayat muhkam diketahui dari susunan ayatnya yang sistematis dan bernazam. Sementara itu, ayat-ayat mutasyâbih merupakan deretan huruf-huruf alfabet, *hijâiyyah*, seperti *alif lâm mîm*, *yâsîn*, dan sebagainya. Huruf-huruf alfabet ini dalam kajian sebelumnya disebut huruf al-muqatta'ah.

Ketiga, ayat-ayat muhkam diketahui dari lafaznya dengan jelas. Sementara itu, ayat-ayat mutasyâbih lafaznya sulit dipahami karena bersifat samar. Kesamaran dalam lafaz ada dua macam, dirujukkan kepada lafaz tunggal (*mufrad*) dan lafaz majemuk (*murakkab*). Kesamaran dalam lafaz mufrad dioreintasikan pada lafaz-lafaz *mufrad* yang artinya tidak jelas, baik karena lafaznya bermakna *garîb* (asing) maupun karena bermakna ganda. Misal, kesamaran dalam lafaz yang garib diantaranya lafaz وَأَبَا (dan buah-buahan serta rerumputan) dalam Qs. 'Abasa/80:31, Kata وَأَبَا jarang disebutkan dalam Al-Qur'an, sehingga asing dan sulit dipahami. Namun, Qs. 'Abasa/80:32 menyebutkan مَنَّاعَكُمْ وَلِأَنعَمَكُمْ (untuk kesenangan kamu dan binatang ternakmu). Berdasarkan penjelasan ayat ke-32 ini dimaksudkan أَنَّ itu rerumputan seperti bayam, kangkung, yang disenangi manusia dan ternak.

Contoh kesamaran dalam lafaz yang bermakna ganda, di antaranya lafaz اليمين dalam Qs. Şâffât/37:93, فَرَأَى عَلَيْهِمْ صَرْبًا بِالْيَمِينِ (lalu dihadapinya berhala-berhala itu sambil memukulnya dengan tangan kanannya, dengan kuat, sesuai dengan sumpah). Menghadapi kata اليمين yang bermakna ganda ini, kemungkinan menakwilkannya bisa ketiganya. Nabi Ibrâhîm as., boleh jadi, menghancurkan berhala-berhala dengan tangan kanannya, atau ia memukul berhala-berhala itu dengan kuat karena berhala-berhala itu terbuat dari batu, atau berarti sumpah. Hal itu didasarkan pada kasus sebelumnya, Nabi Ibrahim as. pernah bersumpah akan menghancurkan berhala-berhala yang didewakan Raja Namrud itu (Qs. al-Anbiyâ/21:57).

Adapun kesamaran dalam lafaz murakkab, dapat dikarenakan ringkas, terlalu luas atau karena susunan kalimatnya kurang tertib. Misal, kesamaran karena terlalu ringkas, di antaranya ketika menerjemahkan Qs. an-Nisâ'/4:3.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ
فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَذَىٰ أَلَّا تَعُولُوا.

Ayat ini terkesan mengandung pengertian bahwa karena takut tidak dapat berlaku adil terhadap anak yatim, lalu mengapa disuruh menikah dengan wanita lain yang baik-baik; dua, tiga atau empat. Dimaksudkan ayat ini, orang yang takut tidak dapat berlaku adil terhadap hak-hak isterinya yang yatim, yang harus dijaga status dan hartanya sebagai anak yatim, nikahi saja dengan wanita yang tidak yatim yang sedikit lebih bebas pen jagaan terhadap hak-haknya. Penambahan kata itu menegaskan, kesan sulit memahami ayat tersebut menjadi sirna.

Berdasarkan contoh-contoh tersebut, dapat diketahui bahwa ayat-ayat mutasyâbih dapat dikelompokkan kepada tiga bagian, yaitu: (1) ayat-ayat mutasyâbih yang tidak dapat diketahui oleh seluruh manusia, kecuali Tuhan, (2) ayat-ayat mutasyâbih yang dapat diketahui oleh seluruh manusia melalui pembahasan dan kajian mendalam, dan (3) ayat-ayat mutasyâbih yang hanya dapat diketahui oleh para pakar sains.

C. Muḥkam dan Mutasyâbih Perspektif Sarjana Kontempore

Konsep muḥkam dan mutasyâbih dalam diskursus Ulum Al-Qur'an menjadi *concern* sarjana Al-Qur'an kontemporer, antara lain, Abû Zayd. Pandangannya tentang muḥkam dan mutasyâbih tidak terlepas dari konsep tekstualitas Al-Qur'an. Ia membedakan antara teks (*naṣṣ*) dan buku (*mushaf*). Teks merujuk kepada makna (*dalâlah*) yang memerlukan pemahaman, penjelasan, dan interpretasi, sedangkan buku merujuk pada benda (estetik maupun mistik). Teks dibagi dua bagian, teks primer (Al-Qur'an) dan teks sekunder (Hadis). Abû Zayd juga memasukkan pandangan sahabat dan sarjana lainnya sebagai teks sekunder lain (interpretasi terhadap teks primer dan sekunder).

Tekstualitas Al-Qur'an, menurut Abû Zayd berkaitan dengan tiga hal. Pertama, kata *wahy* dalam Al-Qur'an secara semantik setara dengan kalam Allah, dan Al-Qur'an merupakan sebuah pesan (*risâlah*). Al-Qur'an sebagai sebuah pesan meniscayakan dikaji sebagai sebuah teks. Kedua, sistematika tekstual surat dan ayat dalam teks Al-Qur'an tidak sama dengan sistematika kronologi pewahyuan. Hal ini merefleksikan historisitas teks, sedangkan sistematika dalam mushaf merefleksikan tekstualitasnya. Ketiga, Al-Qur'an ayat-ayatnya ada yang muḥkam (jelas) yang merupakan induk (*backbone*) teks dan mutasyâbih (ambigu) yang harus

dipahami berdasarkan ayat-ayat muḥkam, takwil. Ayat muḥkam dan ayat mutasyâbih ini keberadaanya merangsang pembaca bukan hanya untuk mengidentifikasi ayat-ayat mutasyâbih, melainkan membuatnya dapat menentukan bahwa ayat muḥkam merupakan kunci menjelaskan dan menglarifikasi ayat-ayat mutasyâbih. (Abû Zayd, 1997)

Muḥkam dan mutasyâbih merupakan produk dialektika realitas dengan teks bukan teks dengan realitas. Ayat-ayat muḥkam tidak memerlukan ta'wil, sedangkan ayat-ayat mutasyâbih membutuhkan ta'wil. (Abû Zayd, 1993) Merujuk pandangan tersebut, Abû Zayd mengemukakan konsep baru pewahyuan sebagai tindak komunikasi (*act of communication*) yang secara natural terdiri dari pembicara (Tuhan), penerima (Muhammad saw.), kode komunikasi (bahasa Arab), dan canel (Jibril as.) Ia mengakui, kata-kata literal teks Al-Qur'an (*manṭûq*) bersifat ilahiah. Namun, ia menjadi sebuah konsep (*mafḥûm*) yang relatif dan berubah ketika dilihat dari perspektif manusia ia menjadi sebuah teks manusiawi. (Abû Zayd, 1993) Ketika teks diwahyukan dan dibaca oleh Nabi Muhammad saw., ia tertransformasikan dari sebuah teks ilahi menjadi konsep atau teks manusiai karena secara langsung berubah dari wahyu (*tanzîl*) menjadi interpretasi. Pemahaman Nabi Muhammad saw. atas teks merepresentasikan tahap paling awal dalam interaksi teks dengan pemikiran manusia. (Abû Zayd, 1993)

Realitas merupakan dasar basis). Dari realitas terbentuk teks (Al-Qur'an), dan dari bahasa dan budayanya terbentuklah konsepsi-konsepsi (*mafâhim*)-nya. Dari pergerakannya dengan interaksi manusia terbarukanlah maknanya; pertama realitas, kedua realitas, dan terakhir realitas. Pandangan ini mengantarkan pada simpulan Al-Qur'an sebagai "produk budaya" (*al-muntaj as-šaqâfi*), teks muncul dalam struktur budaya Arab abad VII selama lebih dari 20 tahun dan ditulis berpijak pada aturan-aturan budaya tersebut yang di dalamnya, bahasa merupakan sentral sistem pemaknaannya. Teks akhirnya berubah menjadi "produser budaya" (*al-muntij as-šaqâfi*) yang menciptakan budaya baru sesuai dengan *world-view*-nya seperti tercermin dalam budaya Islam sepanjang sejarah. (Abû Zayd, 1993)

Rekonstruksi konsep teks Al-Qur'an sebagai produk budaya dalam pandangan Abû Zayd diperlukan untuk membangun dasar ontologis teks Al-Qur'an atas fakta-fakta historis-empiris sehingga ia menolak *'lawḥ maḥfûz* karena keberadaan teks dalam konteks ini secara empiris tidak dapat dibuktikan. Pembuktian kebenarannya hanya diakui secara subjektif dalam konteks keberimanan. Takwil sebagai sisi lain dari prosedur

teks menjadi salah satu mekanisme kultural dan peradaban yang penting dalam melahirkan pengetahuan. Takwil sebagai upaya penggalian makna dan menekankan peran pembaca (penafsir) teks dalam mengungkap internal teks berbeda dengan tafsir yang menekankan pembaca pada eksternal teks (riwayat). Tafsir dan takwil harus berkelindan. Peran pembaca (penafsir) tidak mutlak sehingga penafsirannya bersifat subjektif. Pandangan ini menegaskan perlu sinergis antara *tafsir bi ar-riwâyat* dan *tafsir bi ar-ra'y* dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, termasuk ayat-ayat mutasyâbih.

Takwil sebagai pembacaan produktif dan objektif merupakan lawan dari *talwîn*, pembacaan ideologis-tendensius. Kedua model pembacaan ini dibedakan dengan keterkaitan makna asli (*meaning, ma'nâ*) dan makna baru (*significance, magzâ*). Ketika makna asli tidak memiliki kaitan (paling tidak secara semantik) dengan makna baru, makna pembacaan tersebut masuk dalam kategori tafsir, dan sebaliknya. Keterkaitan harus berdasarkan pada level konteksnya, terdiri dari: (1) level makna yang hanya menunjuk pada fakta historis (*syawâhid at-târikhiyyah*) yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis, (2) level makna yang menunjuk pada fakta historis dan dapat diinterpretasikan secara metaforis, dan (3) level makna yang dapat diperluas berdasarkan signifikansi yang diungkap dari konteks sosio-kultural di tempat teks itu muncul. (Abû Zayd, 1993) di level terakhir, makna harus diperoleh secara objektif, sehingga signifikansi dapat diturunkan darinya secara lebih valid. Pengabaian terhadap konteks dapat melahirkan pembacaan tendensius. (Sahiron, et.al., 2013) itulah sebabnya, Abû Zayd menegaskan agar signifikansi harus memberikan ruang bagi subjektivitas pembaca yang diarahkan oleh makna yang diturunkan secara objektif.

Selanjutnya, Abû Zayd mendasarkan interpretasi Al-Qur'an secara objektif dengan mengajukan dua premis; premis mayor dan premis minor yang berkaitan dengan bahasa keagamaan teks. (Tizal, 2015) Menurut premis mayor, bahasa Al-Qur'an menderivikasikan otoritasnya pada bahasa Arab secara umum dan pada penggunaan historisitasnya secara khusus di Semenanjung Arabia. Menurut premis minor, teks Al-Qur'an telah mengubah sejumlah makna terminologi pra-Islam dan memberinya makna keagamaan (*ad-dalâlah asy-syar'iyyah*) yang baru. (Nur Ichwan, 2013) Berdasarkan dua premis tersebut mengajukan hipotesis bahwa bahasa teks Al-Qur'an berasal dari bahasa ibu (bahasa pra-Al-Qur'an), memiliki spesifikasi yang tidak hanya mengubah makna sejumlah kata-kata dari konvensi-konvensi linguistik pra-Islam menjadi terma keagama-

an. Bahasa teks Al-Qur'an juga telah melampaui horizon yang lebih luas; berusaha membangun sistem linguistiknya. Orisinalitas dan tingkat kreativitas teks diarahkan oleh perkembangan dalam sistem linguistik dan realitas budaya.

Upaya penyegaran interpretasi (takwil) Abû Zayd dapat dimuskan dalam beberapa point:

1. Menggunakan prosedur penafsiran tematik walaupun tidak sepenuhnya. Ayat lain yang satu tema dipertimbangkan dengan menghargai kekhasan masing-masing ayat disebabkan perbedaan konteks historis dan konteks linguistiknya.
2. Menganalisis ayat-ayat tersebut untuk dilihat level maknanya.
3. Memperhatikan konteks kronologis pewahyuan, mana yang diwahyukan duluan dan mana yang belakangan diwahyukan.
4. Mencari aspek-aspek yang tidak terkatakan (*maskûl 'anh*) di dalam teks tersebut yang diperoleh dari keseluruhan pembacaan teks yang dilakukan berkali-kali dengan memertimbangkan arah teks. Kritik historis dan kritik sasterawi berperan secara serentak dalam proses pembacaan.
5. Melakukan kritik ideologis terhadap pembacaan peneliti sendiri. Kritik ideologi ditekan betul sehingga tidak merusak objektivitas teks. (Rizal, 2015)

Aplikasi takwil Abû Zayd dapat dilihat dalam ulasannya terhadap Qs. Al-'Alaq/96:1-5. Ketika menjelaskan ayat pertama, أَفْرَأُ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ, ia memulai mencari makna kata *iqra'* yang berarti perintah mengulang-ulang (*amr bi at-tardîd*). Pengertian ini berbeda dengan pemahaman umum hingga kini disebabkan perkembangan makna kata kerja *aqra'* seiring dengan perkembangan peradaban yang menyebabkan perubahan dari peradaban lisan (*syafahiyyah*) ke peradaban kodifikasi (*tadwîn*). Perkataan Nabi Muhammad saw.: "Saya bukan orang yang pandai membaca" bukan pengakuan ketidakmampuan untuk membaca, melainkan "lan aqea'" (saya tidak akan membaca) yang mendeskripsikan situasi ketakutan yang dialami Nabi Muhammad saw. ketika dikejutkan malaiikat. Pemahaman tersebut penting dalam menjelaskan makna asli teks dan untuk menentang pemahaman tentang konsep wujud tertulis yang mendahului teks di Lawh Mahfûz setiap hurufnya sebesar Gunung Qaf, sehingga menjauhkan teks dari realitas yang memroduksinya dan peradaban, tempat teks terbentuk.

Perintah mengulang itu sebenarnya respons terhadap berbagai kegelisahan dan menghibur Nabi Muhammad saw. atas kesedihannya karena

kondisi yatim dengan menunjukkan ada zat yang mendidiknya, Tuhan sebagai pendidik bagi beliau. Kata ganti kedua, "ka" dalam *klausa bi ism rabbik* yang merujuk kepada Nabi Muhammad saw. dengan kata "rabb" menunjuk makna pendidikan dengan segala aspek yang terkandung di dalamnya. Makna ini dikonfirmasi oleh pembicaraan tentang pengajaran setelah itu; menambahkan dengan "yang menysiptakan" (*al-lāzî khalaq*) yang memberi kesan kepada Nabi Muhammad saw. bahwa Tuhannya itu yang menysiptakan yang mengangkat nilai dan urgensi beliau, dan mengobati kondisi keyatiman dan kemiskinan yang tumbuh dalam lubuk hatinya (Abû Zayd, 1993); Fahrur Rozi, 2003)

Di ayat kedua, خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ, kata *khalaqa* diulang untuk mengungkapkan kepada Nabi Muhammad saw. berbagai pertanyaan tentang manusia, sebab Tuhan beliaulah yang menysipta; penciptaan manusia dari 'alaq. Hal ini menunjukkan sikap Nabi Muhammad saw. yang lekat dengan realitas dan dari manusia dalam masyarakat beliau yang menjadi kegelisahan dan pertanyaan dalam hati beliau. Ini pula yang ditunjukkan dari makna *al-'alaq* (ketergantungan).

Ayat selanjutnya, فَرَأَىٰ وَرَبَّكَ الْأَكْرَمَ, menunjukkan bahwa Tuhan beliau bukan Tuhan biasa, melainkan Tuhan pencipta manusia, Tuhan yang 'akram. Abû Zayd memberikan catatan agar tidak mengabaikan makna bahasa dari kata *rabb* dan 'akram. Ketika Tuhan Nabi Muhammad saw. menjadi pencipta manusia dan Dia 'akram dalam arti kemuliaan dan kemurnian, bukan arti dermawan, beliau layak memperoleh kepercayaan diri dan nilainya dalam masyarakat dan realitas. Atribut 'akram atas *rabb* bertujuan untuk menenangkan jiwa beliau; meskipun yatim tetapi beliau lebih mulia dari semua bapak dan dari semua tuhan yang dibanggakan oleh anak-anak.

Ayat keempat, الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ, menunjukkan Tuhan beliau, selain menysiptakan manusia dari 'alaq, juga mengajar dengan *qalam*, isyarat mengajarkan dengan qalam pada teks sebagai metafora terhadap realitas karena pengajaran terhadap realitas merupakan pengajaran kelisanan (*ta'lim syafahi*) yang hampir tidak menggunakan pena. Namun, dalam teks Tuhan Muhammad saw. dengan *qalam*. Di ayat kelima عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ, ditegaskan bahwa pengajaran dengan qalam, lebih khusus, dapat berlaku bagi pengajaran terhadap apa yang tidak diketahuinya. (Abû Zayd, 1993); Fahrur Rozi, 2003)

Setelah kajian makna dari berbagai kata penting dalam ayat-ayat tersebut dapat dikatakan, teks dengan struktur dan susunannya membawa taraf makna menembus horizon lebih jauh. Hal ini tampak dalam pertu-

karan antara kata-kata yang terkait dengan dua bidang makna yang berbeda, seperti kata *rabb* dalam ayat pertama yang bermakna kemanusiaan dengan bahasa seperti kata *rabb* dalam kata Arab; "lebih baik aku dididik oleh seorang dari kabilah Quraisy daripada mendapat harta yang menjadi kebanggaan atau perkataan Abd al-Muṭālib kepada Abrahah: "Aku pemilik unta dan Ka'bah itu memiliki tuhan yang melindunginya". Namun, dengan kata penghubung "khalaqa", penerima dibawa ke bidang makna lain. Di ayat ketiga teks kembali ke bidang makna *rabb* pertama sehingga kata *rabb* dan *karīm* merupakan kosa kata yang terkait dalam satu wilayah makna, yaitu wilayah sifat sifat kemanusiaan. Namun, dengan pengulangan kata *khalaqa* dalam ayat kedua, memindahkan kata sebelumnya yang biasa dalam sifat-sifat kemanusiaan menuju makna kata bagi Muhammad saw. dan peradaban. Kata *khalaqa* dalam ayat pertama bermakna mengukur dan merencanakan sesuatu sebelum diwujudkan dan dilaksanakan yang menunjukkan keterkaitan dengan wilayah penciptaan manusia. Namun, dalam ayat kedua memindahkan kata *khalaqa* dari wilayah kemanusiaan ke wilayah makna baru. Di dua ayat berikutnya membawa makna kata-katanya ke wilayah makna yang humanis. Di ayat keempat, meindahkan kata kerja *'allama* ke wilayah baru yang terjadi pada dua hal, yairu melalui pengulangan dan melalui proses menjadikan manusia sebagai objek pertama dan *mā* dengan kata selanjutnya bermakna menyeluruh sebagai objek kedua.

Pengulangan tersebut menjadi perangkat penting dalam proses transformasi makna teks dari wilayah satu ke wilayah lain. Di sisi lain, teks menjadikan kata kerja *iqra'* sebagai pemisah antara taraf kehadiran dan perintah yang diungkapkan dengan kata kerja bentuk sedang dan kata ganti orang kedua dengan *rabbika* dalam ayat pertama dan kedual dengan taraf ketidakhadiran yang diungkapkan dalam kata kerja bentuk lampau, *khalaqa* dan *'allama* dan dengan kata ganti orang ketiga dalam taraf gramatikal. Pengulangan kata *iqra'* memisahkan antara sifat penciptaan dengan sifat pengajaran, kemudian dipertegas dengan berbagai fasilah yang ada, yaitu huruf *qāf* di ayat pertama dan kedua dan huruf *mīm* di ayat-ayat berikutnya, ketiga, keempat, dan kelima.

Berdasarkan penjelasan tersebut, ada kesesuaian antara teks dengan realitas yang terefleksikan dalam pribadi Nabi Muhammad saw. Teks, dengan struktur dan mekanisme bahasanya melampaui situasi yang parsial, dan walaupun terbentuk melalui realitas dan kebudayaan, tetapi dengan mekanisme bahasanya dapat mengkonstruksi realitas dan tidak sekedar merekam atau merefleksikannya secara mekanis serta melaporkan

secara sederhana. Dari proses ini tampak bahwa teks merupakan bentukan budaya (*tasykîl*) dengan cara merekonstruksi realitas tersebut dengan mekanisme kebahasaan yang dimilikinya. Keistimewaan bahasa dalam kebudayaan tampak karena teks yang rendah hanya merekam realitas saja dan terjadilah dialektika antara teks dan realitas; dalam konteks ini realitas berubah dalam bahasa menjadi berbagai kata yang masuk dalam relasi-relasi struktural atas dasar kaidah-kaidah bahasa. Bahasa dalam hal ini memiliki kemandirian relatif terlepas dari kebudayaan yang diungkapkannya dan dari realitas yang menyeleksi keduanya. Bahasa dengan kemandirian ini mampu merekonstruksi realitas.

Berbeda dengan Abû Zayd, pandangan Shahrûr tentang muḥkam dan mutasyâbih berkaitan dengan konsepnya tentang Al-Qur'an dalam pembacaan baru (*qirâ'ah mu'âsirah*). Al-Qur'an yang populer atau dalam istilah Shahrûr disebut "al-Kitâb" terbagi tiga bagian, yaitu: *umm al-kitâb*, *sab' al-ma'nî*, dan *tafsîl al-kitâb*. Ayat muḥkam berupa kumpulan ayat yang terangkum dalam istilah *umm al-kitâb*, yaitu ayat-ayat yang memuat penjelasan mengenai hukum, norma-norma perilaku manusia, ibadah, hubungan sosial dan akhlak. Mutasyâbih berkaitan dengan seluruh kandungan *al-Kitâb* selain yang muḥkamat dan *tafsîl al-kitâb*, yaitu ayat-ayat yang termasuk dalam kategori *al-qur'ân* dan *as-sab' al-ma'ânî*. Sementara itu, *tafsîl Al-Qur'ân* berkaitan dengan ayat yang tidak muḥkam dan tidak mutasyâbih. Kategori ini terbagi menjadi dua makna. Pertama, sebagai ayat-ayat yang menjelaskan (posisi) kandungan al-Kitâb, seperti Qs. Ali 'Imran/3:7. Kedua, ayat-ayat Al-Qur'an yang menjadi pemisah bagi ayat-ayat muḥkamat dalam sistematika mushaf (*tartîb al-muṣḥaf*). (Syahrûr, 1990)

Shahrûr telah mengelaborasi makna muḥkam dan mutasyâbih dengan meletakkan perbedaan antara *al-kitâb* dan *al-furqân*. Konsep ini dapat dipahami dengan baik jika diketahui dua istilah lain yang berkaitan dengan kenabian, yaitu *ar-risâlah* dan *an-nubuwwah*. Istilah, *an-nubuwwah* merupakan akumulasi pengetahuan (*ma'lûmât*) yang diwahyukan kepada Muhammad saw. yang kemudian diposisikan sebagai nabi. Nubuwwah ini mencakup seluruh informasi (*akhbâr*) dan pengetahuan ilmiah (*ma'lûmât*) baik ilmu alam maupun sejarah yang berusaha menjelaskan realitas objektif (*ḥaqîqah al-wujûd al-mawḍû'î*) dan membedakan antara kebenaran (*al-ḥaqq = ḥaqîqah*) dan kebatilan, kepalsuan (*bâtîl = wahn*). Berbeda dengan *an-nubuwwah*, *ar-risâlah* merupakan akumulasi penetapan hukum (*at-tasyrî'ah*) yang disampaikan kepada Muhammad saw. sebagai pelengkap (*idâfah*) bagi pengetahuan yang telah diwahyukan

yang kemudian posisinya sebagai rasul. Risalah mencakup berbagai aturan perilaku manusia secara sadar (*as-sulûk al-insânî al-wa'yî*) dan dapat membedakan antara yang halal dan haram. (Syahrûr, 1990)

Berdasarkan klasifikasi tersebut, *an-nubuwwah* identik dengan pengetahuan sedangkan *ar-risâlah* identik dengan hukum. Ini berarti teori tentang alam semesta, manusia dan tafsir sejarah merupakan bagian dari *an-nubuwwah* dan ayat-ayat *mutasybihât*. Sementara itu, penetapan hukum yang terdiri dari masalah waris dan ibadah, moralitas universal (*al-furqân al-'âmmah*), muamalah, hukum-hukum perdata (*al-aḥwâl asy-syakhsīyyah*) dan berbagai larangan yang semuanya merupakan bagian dari *ar-risâlah*, termasuk ayat-ayat *muḥkam*. Adapun ayat yang menjelaskan kandungan *al-kitâb*, ayat-ayat tersebut tidak dikelompokkan pada *muḥkam* maupun *mutasyâbih*, tetapi termasuk kategori ayat *al-nubuwwah* karena mengandung pengetahuan (*ma'lûmât*). (Shahrûr, 1990) Merujuk pada Qs. Âli 'Imrân/3:7, Al-Qur'an tidak hanya memuat ayat muḥkam dan ayat mutasyâbih, melainkan memuat ayat yang tidak muḥkam dan tidak mutasyâbih (*lâ muḥkam wa lâ mutasyâbih*). (Syahrûr, 1990)

Berdasarkan kajian terhadap ayat mutasyâbih yang merupakan kategori *al-kitâb*, Shahrûr menjadi objek takwil, terutama Al-Qur'an. Ia menekankan pada aspek *tasyâbuh* Al-Qur'an yang membentuk *nubuwwah* Nabi Muhammad saw. dan berfungsi sebagai mujizat yang bersifat abadi (*khâlidah*) dan berbeda sama sekali dengan mukjizat para nabi terdahulu. Al-Qur'an pada dasarnya merupakan kebenaran absolut dan hanya Tuhan yang mengetahui takwilnya secara sempurna. Nabi Muhammad saw. tidak mengetahui takwil Al-Qur'an secara sempurna, karena jika begitu, beliau menjadi tandingan, oposan (*syârik*) Tuhan dalam hal absolutitas pengetahuan. Takwil terhadap Al-Qur'an hanya dapat dilakukan secara kolektif oleh para ahli pengetahuan interdisipliner (*ar-râsikhûn*) dan ketika kolektivitas itu belum terjadi, pengetahuan takwil diberikan secara gradual dan parsial (*al-mutadarrij al-maḥallî*). Kolektivitas pengetahuan (*ar-râsikhûn fî al-'ilm*) harus dipahami sebagai kumpulan para expert filosof, saintis, kosmolog, antropolog, arkeolog, dan sejarawan secara keseluruhan. Kolektivitas intelektual ini bergabung dalam melakukan takwil sesuai dengan perkembangan keilmuan masing-masing dan berusaha merumuskan berbagai teori filsafat dan sains. Aktivitas takwil tersebut terus berlanjut hingga akhir kiamat. (Syahrûr, 1990)

Aktivitas takwil oleh Shahrûr dibedakan pada dua bentuk. Pertama, *taḥwîl*, memindahkan sebagian ayat ke berbagai analisis empiris (*baṣâ'ir ḥayyah*) atau menyesuaikan secara langsung makna ayat dengan realitas

objektif yang disebut takwil inderawi (*at-ta'wîl al-hissî*) dan merupakan jenis takwil yang paling kuat. Kedua, merumuskan dan melakukan falsifikasi (*istintâj wa istiqrâ'*) sebagian ayat menjadi berbagai teori filsafat dan sains sesuai dengan perkembangan sains yang variatif (*arâḍiyatihim al-ma'rîfiyyah al-mutawâfirah*). Pengelompokkan aktivitas takwil didasarkan pada arti takwil yang dirumuskan Shahrûr, tempak berakhir makna suatu ayat dengan menjadi prinsip nalar teoretis (*qânûn 'aqlî an-nazarî*) atau realitas objektif secara langsung (*haqîqah mawḍû'iyah mubâsyarah*). Merujuk pengertian ini Shahrûr menetapkan dua prinsip dasar yang mesti berlaku dalam aktivitas takwil, yaitu wahyu tidak bertentangan dengan nalar (*revelation dosen't contradict with reason*) dan wahyu tidak bertentangan dengan realitas (*revelation dosen't contradict with reality*). Ini berarti Al-Qur'an yang sampai kepada manusia dalam bentuk teori yang perlu ditakwilkan untuk dirumuskan menjadi prinsip berpikir yang sesuai dengan nalar dan realitas empiris. (Syahrûr, 1990)

Syahrûr telah merumus kaidah-kaidah dalam upaya melakukan aktivitas takwil terhadap Al-Qur'an, yaitu:

1. Menguasai dasar-dasar linguistik (filologi) Arab
2. Memahami perbedaan antara *al-inzâl* dan *al-tanzîl*, terutama dalam memahami al-kitâb dan merupakan dasar untuk melakukan takwil
3. Menggunakan teknik *at-tartîl* dalam aktivitas takwil Al-Qur'an (Qs. Al-Muzammil/4 seperti pengertian metode tematik dalam paradigma penafsiran dengan slogan "Al-Qur'an menjelaskan dirinya sendiri", *al-qur'ân yufassiru ba'duh ba'dâ*. Istilah *at-tartîl* dalam pandangan Shahrûr, mengumpulkan berbagai ayat terkait dalam satu topik dan membiarkan berbagai ayat tersebut saling menjelaskan. Kaidah *at-tartîl* merupakan keniscayaan dalam kajian ilmiah moderen dalam arti tidak mengikuti jejak berbagai kitab tafsir historis yang telah beredar, karena tujuan utama kaidah *at-tartîl* itu untuk menerjemahkan *al-kitâb* dalam berbagai bahasa selain bahasa Arab, meskipun terjemah harfiah atas berbagai ayat *al-kitâb* menunjukkan perilaku sia-sia. Teknik *at-tartîl* menurut Shahrûr hanya digunakan untuk memahami Al-Qur'an, sedangkan untuk memahami *'umm al-kitâb* digunakan teknik perbandingan.
4. Merumuskan suatu pemikiran yang utuh (*'adam al-wâqî' fî at-ta'diyyah*) sebagaimana dalam Qs. Al-Hijr/15:90-91. Shahrûr mengartikan kata *'idîn* berasal dari *'adna* berarti "bagian yang tidak dapat dibagi-bagi". Kata *at-ta'diyyah* dalam Al-Qur'an berarti ayat Al-Qur'an mengandung pemikiran utuh, saling menyempurnakan. Kaidah ini

merupakan lanjutan dari kaidah *at-tartîl* untuk menghasilkan simpulan dari berbagai untuk berbagai premis yang kemudian berubah menjadi teori, karena Shahrûr beranggapan setiap ayat Al-Qur'an memungkinkan ada pemikiran yang saling menyempurnakan yang mengarah pada suatu pemikiran sempurna.

5. Memahami rahasia (*mawâqif an-nujûm*) sebagaimana dalam Qs. Al-Wâqî'ah/56:75-77. Shahrûr mengartikan *mawâqif an-nujûm* dengan batas-batas wilayah antara berbagai ayat yang merupakan salah satu kunci dalam *ta'wîl Al-Qur'ân* dan pemahaman terhadap seluruh ayat *al-kitâb*; pengertian ini berbeda dengan pemahaman umum yang mengatikan *mawâqif an-nujûm* dengan "serangan bintang-bintang di langit".

Aplikasi takwil Shahrûr dapat dilihat dalam uraiannya terhadap Qs. Al-Qadr/97:1-5. Di ayat pertama dan kedua, *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ*, Shahrûr menekankan tiga kata penting, yaitu: *anzala*, *laylah*, dan *al-qadr*. Kata *anzala* (*inzâl*) diartikan masuk sesuatu ke wilayah pengetahuan manusia (*'âlam al-mudraḥah*). Proses ini terjadi secara bersamaan, poses perubahan materi yang belum diketahui menjadi produk "manifestasi" (*ṣairûrah*) sehingga materi tersebut dapat diketahui (*mudraḥah*) yang disebut dengan *ja'îl*. Kata *laylah* diartikan suatu masa yang kelam (*az-zulâm*) bukan berarti malam (*layl*) karena malam bersifat relatif; setiap tempat memiliki waktu berbeda, bahkan ada waktu siang dan malam terjadi bersamaan. Sementara masa kelam tidak terikat dengan makna siang dan malam, tetapi menunjukkan "kekelaman"; yang ada mendahului kemunculan cahaya (*an-nûr*). Masa dimaksud masa setelah terjadi ledakan kosmis pertama hingga kemunculan percikan cahaya (*ḍaw'î*) kemudian menjadi cahaya bersinar (*an-nûr*) seperti dalam Qs. Al-Anfâl/8: 11 dan al-Fajr/89:-1-2. Kata *al-qadr* menunjukan sesuatu yang bernilai (*mablag asy-syayy'î*), kuantitas atau esensi sesuatu atau akhir sesuatu, sehingga frasa *laylah al-qadr* berarti kemunculan utusan *rabb al-'âlam* tentang pengenalan *al-qadr* dengan bahasa Arab yang jelas. (Syahrûr, 1990; Fahrur Rozi, 2013)

Berdasarkan pengertian tiga kata tersebut, Shahrûr mengemukakan takwil ayat tersebut, sungguh Tuhan telah menjadikan Al-Qur'an yang terjaga di *Lawḥ Maḥfûẓ* dan *Imâm Mubîn* dapat dicerna nalar manusia dalam bentuk bahasa Arab yang jelas di suatu masa yang kelam sebelum cahaya muncul yang, di masa itu, muncul perintah Tuhan atas pengenalan Al-Qur'an dengan bahasa Arab yang jelas. Kemudian di ayat kedua

Tuhan menarik perhatian dengan ungkapan: ”*Tahukah kamu apa yang disebut laylah al-qadr tersebut?*”

Shahrûr memokuskan di ayat ketiga, لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ pada kata *alf* dan *syahr*. Kata *syahr* berasal dari kata *syahira*, bentuk masdar-nya *al-syahirah* dan *al-isyhâr* berarti memperkenalkan dan menyiarkan, sehingga menjadi populer dan bereputasi. Shahrûr tidak mengartikan *syahr* sebagai ukuran waktu sebulan, sehingga *alf syahr* berarti 83 tahun 3 bulan, karena pengertian tersebut tidak sesuai dengan arti *inzâl* dan *ja’l*. Kata *alf* berarti jumlah dalam hitungan, sehingga *alf syahr* berarti pengenalan Al-Qur’an lebih baik daripada seribu pengenalan lainnya. Pengertian ini dijustifikasi oleh Qs. Ad-Dukhân/44:3-5; di masa yang kelam itu (*laylah al-qadr*) muncul banyak perintah atau urusan yang tidak terbatas pada urusan pengenalan Al-Qur’an saja. Kedua berarti menyusun atau mengumpulkan berbagai hal antara bagian satu dengan bagian lain, seperti makna masdar-nya, *al-alifu*, *al-ulfah*, dan *at-ta’lif*. Kata *alf syahr* dengan makna ini berarti jika semua urusan lain yang muncul dari Tuhan kemudian disusun antara satu bagian dengan bagian lainnya, urusan pengenalan Al-Qur’an lebih baik daripada susunan atau kumpulan urusan itu semua. Shahrûr dalam hal ini memilih pengertian kedua, sehingga ayat ketiga ditakwilkan urusan memperkenalkan Al-Qur’an di suatu masa yang kelam (*laylah al-qadr*) lebih baik daripada segala urusan Tuhan lainnya, meskipun semua urusan tersebut disusun dan dikumpulkan menjadi satu. (Syahrûr, 1990; Fahrur Rozi, 2013)

Di ayat keempat, تَنْزِيلُ الْمَلَكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِّنْ كُلِّ أَمْرٍ, Shahrûr memokuskan pada kata *nazzala*. Kata *nazzala* (*maṣdar tanzîl*) berarti transformasi objektif di luar wilayah pengetahuan manusia. Kata *at-tanzîl* dalam ayat ini berarti segala urusan yang mulia tersebut (*al-awâmir al-ḥakîmah*) yang muncul kemudian terlaksana tanpa sepengetahuan manusia dan tidak pula diperkenalkan seperti Tuhan meninggikan Zayd dari manusia lain dengan memberi beberapa urusan secara *ḥaqq* dengan tidak diketahui siapapun. Berkaitan dengan penjelasan ayat ini, Shahrûr membandingkannya dengan Qs. Ad-Dukhân/44:3-5, bahwa ayat keempat berkaitan dengan berbagai urusan lain sehingga digunakan istilah *at-tanzîl* bukan *al-inzâl*, karena *al-inzâl* hanya terjadi satu kali bagi Al-Qur’an, sedangkan *at-tanzîl* terus berlangsung hingga kini. Di saat ini, karena diturunkan urusan pengenalan Al-Qur’an, Tuhan menjadikan *laylah al-qadr* sebagai tempat berkumpul yang terkondisikan (*maṣâbah mausim*), karena di saat itu muncul berbagai urusan seperti pengampunan (*al-’afw*), dan lain-lain, sehingga manusia berorientasi pada ibadah dan merendahkan-

kan diri dari Tuhan, padahal semua urusan tersebut berasal dari-Nya dan tidak diperkenalkan (*al-inzâl*) tetapi tetap berproses di luar kesadaran (*at-tanzîl*).

Berdasarkan penjelasan tersebut, Shahrûr menakwilkan ayat keempat ini bahwa malaikat dan *ar-rûh* (Jibril as.) menjalankan proses di luar kesadaran manusia atas berbagai urusan dengan seizin Tuhan, yakni bersamaan dengan proses pengenalan Al-Qur'an ke dalam pengetahuan manusia dalam bentuk bahasa Arab. Karena proses tersebut terjadi di luar kesadaran manusia dan tidak diperkenalkan, segala perkataan yang menyatakan bahwa terdapat beberapa gejala yang tidak alami, seperti pohon terbalik dan hal aneh lainnya, merupakan suatu bentuk pembodohan (*wahm*), dan khurafat. (Syahrûr, 1990; Fahrur Rozi, 2013)

Di ayat kelima, *سَلَّمَ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ*, Shahrûr tidak memberikan aksentuasi khusus terhadap makna kata tertentu. Namun, ia, melalui ayat ini, merespons masalah kuantitas peristiwa *laylah al-qadr*, apakah hanya terjadi sekali atau terjadi setiap tahun dengan berbagai pembaruan. Shahrûr memahami bahwa pertanda di masa kelam tersebut menunjukkan pengenalan *al-furqân* telah diberkati Tuhan untuk kesejahteraan manusia. Hal itu terus diperbaharui setiap tahun selama dunia ini berdiri hingga berakhir dengan tiupan terompet pertama di Hari Kiamat yang menyebabkan ledakan kosmis kedua untuk membentuk ketentuan alam baru mencakup hari kebangkitan, surga, dan neraka. Takwil ayat tersebut menurut Shahrûr, proses pengenalan *al-furqân* dan proses penentuan ketetapan berbagai urusan tersebut terus dijaga dan diselamatkan bagi manusia yang disertai berbagai pembaruan dan hal itu terus berlanjut hingga terjadi ledakan kosmis yang kemudian membentuk alam baru (akhirat) mencakup kebangkitan, perhitungan, surga, dan neraka (*maṭla' al-fajr*). Sementara itu, pemahaman *ḥattâ maṭla' al-fajr* berarti hingga terbit fajar (subuh) dianggap sebagai pemahaman yang menyederhanakan pemahaman (*syâzz*). (Syahrûr, 1990; Fahrur Rozi, 2013)

Menarik pandangan 'Âbid al-Jâbirî (1935-2010 Masehi) ketika, memahami Qs. Âli 'Imrân/3:7 yang mengorelasikannya dengan ayat sebelum dan sesudahnya. Delapan ayat awal Qs. Âli 'Imrân dibagi dalam tujuh ide: (1) tauhid kepada Tuhan, (2) kebenaran Al-Qur'an dan konformasi kebenaran kitab-kitab sebelumnya, (3) Tuhan yang membentuk setiap manusia yang terlahir, (4) Al-Qur'an di dalamnya ada ayat *muḥkam* dan *mutasyâbih*, (5) orang yang hatinya condong kepada kesesatan, (6) subjek penakwil, dan (7) doa. (al-Jâbirî, 2009) Tujuh ide tersebut diringkas menjadi empat ide pokok: (1) keesaan Tuhan, (2) Taurat dan Injil, (3), pem-

bentukan di dalam rahim, dan (4) hati yang condong pada kesesatan. Empat ide pokok tersebut, secara sekilas, berbicara dalam konteks teologis, bukan syariah, dan termasuk wacana yang bersifat polemis.

Upaya memperkuat diasumsikannya, al-Jâbirî merujuk pada konteks pewahyuan ayat tersebut. Rujukan yang digunakannya laporan yang didokumentasikan oleh Ibn Ishâq. Menurut al-Jâbirî, kalimat terakhir dalam laporan tersebut memperlihatkan bahwa secara struktural istilah muḥkam dan mutasyâbih, yang tersurat dalam delapan ayat pertama Âli ‘Imrân, bahkan secara tersirat menjadi pembahasan mayoritas Âli ‘Imrân, konteks pembicaraan utamanya perdebatan dengan Ahl al-Kitab secara umum, dan dengan Nasrani secara khusus. Al-Qur’an menjawab gugatan utusan Nasrani Najrân kemudian mendoakan mereka di akhir pertemuan ke arah pelaknatan (al-Jâbirî, 2009). Ayat mutasyâbih dalam konteks ayat itu menunjukkan pada pandangan Nasrani bahwa Îsâ ibn Maryam buah dari peniupan Ruh Tuhan ke dalam rahim Maryam yang kemudian menetapkan hubungan (kandung) anak-bapak antara Isa as. dan Tuhan, seperti umum terjadi pada manusia lain. Ini analogi keliru, sebab menyamakan aktivitas Tuhan dan manusia keduanya bukan satu karakter. Logika yang benar penganalogian kasus ‘Isâ as. dengan kasus Âdam as, keduanya satu karakter; Tuhan meniupkan ruh ke dalam rahim Maryam kemudian jadilah Isa as., seperti Tuhan meniupkan ruh ke saripati tanah, jadilah Âdam as. (Qs. Âli ‘Imrân/3:59. Argumentasi ini mengindikasikan makna âyât muḥkam merujuk pada aktivitas ketuhanan yang berupa, misal keberadaan Tuhan, keesaan-Nya, kekuasaan-Nya, dan sebagainya.

Berdasarkan dua analisis tersebut, al-Jâbirî (2009) menyimpulkan ayat-ayat muḥkam sebagai beragam tanda, indikator, dan realitas kauniah yang menunjukkan Tuhan itu Tuhan Yang Maha Esa, dan ini merupakan *umm al-kitâb*. Ayat-ayat mutasyâbih sebagai beragam tanda yang Tuhan kehendaki untuk menetapkan sesuatu di luar kebiasaan bagi para nabi dan rasul-Nya sebagai bukti kebenaran statusnya di hadapan umat; seperti ‘Isâ as. yang lahir tanpa bapak. Kata “ayat” dalam Qs. Âli ‘Imrân/3:7 tidak dapat dipahami sebagai bagian dari Al-Qur’an. Kata “ayat” dan ragam derivasinya di dalam Al-Qur’an bermakna *al-‘alâmah* atau *al-mu‘jizat* yang menetapkan keberadaan Tuhan dan kekuasaan-Nya). Ia menganalisis hubungan sintagmantik-paradigmatik penggunaan kata ayat di dalam Al-Qur’an melalui lima surat. Pertama, Qs. al-Qamar/54:2 dan 15. Di ayat ke-2, kata âyat bermakna *insyiqâq al-qamar* (bulan terbelah), sedangkan di ayat ke-15 âyat bermakna *safīnah Nūḥ* (perahu Nabi Nūḥ as.). Kedua, Qs. ar-A‘râf/7:106. Kata âyat dalam ayat ini bermakna *al-*

‘aṣā (tongkat). Ketiga, Qs. Yûnus/10:20. Kata *âyat* dalam ayat ini berarti mukjizat Nabi Muhammad saw. Empat, kata *âyat* berarti bentuk argumentasi tentang ketauhidan, kenabian, pengutusan rasul, dan sebagainya. (Qs. Yûnus/10:1, Qs. Luqmân/31:2). Kelima, kata *âyat* berarti membaca beragam berita akan perbuatan Allah dan kekuasaan-Nya, bukan dalam pengertian membaca lafal-lafal Al-Qur’an. (Qs. al-Jâsiyah/45:6 dan 8). Di dalam Al-Qur’an memang kata *âyat* berarti bagian dari Al-Qur’an (Qs. Yûnus/10:38, Qs. Hûd/11:13, dan Qs. al-Baqarah/2:23. Bagi al-Jâbirî (2009) tidak ada satu kata *âyat* pun di dalam Al-Qur’an yang bermakna “‘ibârah min Al-Qur’ân”, baik dalam bentuk tunggal maupun plural.

Berkaitan dengan istilah takwil, al-Jâbirî membahasnya dengan istilah tafsir. Istilah tafsir cenderung berada pada dataran syariah (fikih), sementara takwil cenderung berada pada dataran telogis (kalâm). Upaya pengungkapan dua istilah tersebut perlu merujuk pada konteks struktur di dalam Al-Qur’an dan konteks sejarah. Al-Jâbirî memulai ulasan tentang tafsir dalam Qs. al-Furqân/25:32-33. Berdasarkan struktur dan konteks sejarah pewahyuan, ia bersimpulan istilah tafsir bukan hanya merujuk pada penjelasan makna kalimat atau membongkar penghalang dari lafal yang musykil, tetapi membuka makna struktur Al-Qur’an, makna yang disajikan oleh konteks struktur dan ayat-ayat lain dalam bingkai relasi sintagmantik-paradigmatik. Di saat mengungkap makna takwil dalam Al-Qur’an, al-Jâbirî mengawalinya dari ulasan Qs. al-Isrâ’/17:35 dan surat-surat lainnya (Qs. Yûnus/10:38-39, Qs. an-Nisâ’/4:59, dan Qs. Yûsuf/12:6). Semua ayat Al-Qur’an yang menyebutkan kata takwil tidak terlepas dari persoalan harta (*al-mâl*) dan tempat kembali (*al-ma’îr*). Al-Jâbirî bersimplen takwil dalam Al-Qur’an merujuk pada penyingkapan tabir yang meliputi pikiran ketika berhadapan dengan ayat-ayat yang berbicara tentang persoalan-persoalan di luar nalar, seperti waktu hari kiamat, akhir dari dunia, dan yang serupa. Hal itu hanya bisa dipahami sebagai perintah untuk mengimani Tuhan dan Hari Akhir. Keimanan merupakan pesan utama yang dikandung, termasuk makna huruf-huruf muqatta‘ah.

Selanjutnya, subjek yang hatinya condong pada kesesatan (*allaẓîna fî qulûbihim zaig...*) ketika dihubungkan dengan konteks struktur dan sejarah pewahyuan, utusan kaum Nasrani Najrân yang menyimpang dari pemahaman yang benar tentang Isa dan ibunya, Maryam. Kedatangan mereka kepada Nabi saat berdiskusi hanya bertujuan untuk menimbulkan fitnah (Al-Jâbirî, 2009). Adapun dimaksudkan dengan *ibtigâ’a ta’wîlih* (*al-mutasyâbih*), penakwilan peristiwa yang terjadi pada Maryam berkaitan dengan peniupan Ruh Tuhan ke rahimnya yang kemudian menghasilkan

kan ‘Îsa as., dan hal itu dipahami sebagaimana kehamilan pada umumnya manusia. Analogi yang digunakan tidak tepat; seharusnya dibangun atas dua hal yang memiliki karakter yang sama, sehingga wajar jika kemudian redaksi selanjutnya *wa mâ ya‘lamu ta’wîlahu illa Allâh wa ar-râsikhûn fî al-‘ilm yaqûlûna âmannâ bihi kullun min ‘indi Rabbinâ*. Menanggapi penggalan ayat tersebut, al-Jâbirî mengatakan wâwu tersebut ‘*aṭaf*’ (kata sambung) dengan konsekuensi mereka juga mengetahui. Jika ar-râsikhûn tidak turut mengetahui, mereka tidak memiliki signifikansi untuk disebut dalam ayat tersebut. Penyebutan ini, bukan dipahami sebagai bentuk penyekutuan dalam pengetahuan Tuhan, melainkan maksud dari peristiwa yang terjadi pada Maryam juga dipahami dengan baik oleh mereka. Klausa *yaqûlûna âmannâ bihi kullun min ‘indi Rabbinâ*, mereka mengimani apa yang telah menjadi ketetapan Allah pada diri ‘Îsa as. dan Maryam. Mereka memahami bahwa kata “al-naḥk” dalam kasus Maryam salah satu bentuk kekuasaan Tuhan. Pandangan yang mengatakan bahwa wâwu tersebut *isti’nâf* memiliki konsekuensi bahwa ar-râsikhûn tidak mengetahui takwilnya terjebak pada perdebatan teologis antara Mu’tazilî dan Sunnî. Mu’tazilî menganggap bahwa ar-râsikhûn mengetahui takwilnya, dan subjeknya orang-orang dalam kelompok mazhabnya, sehingga kelompok Sunnî menolaknya dan memilih pandangan yang berseberangan. (Al-Jâbirî, 2009)

Pertanyaan, mengapa para penafsir dapat terjebak dalam dikotomik dalam penafsiran ayat muḥkam dan mutasyâbih? Al-Jâbirî hanya memerkirakan bahwa hal itu terkontaminasi dari bentuk pemaknaan terhadap sabda Nabi Muhammad saw. tentang membaca Al-Qur’an, sebagaimana riwayat Ummu Salâmah ra. bahwa suatu lafal atau beberapa lafal yang jatuh di antara waqaf dan waqaf di dalam (cara) pembacaan Nabi Muhammad saw., apakah berupa jumlah mufidah (kalimat) atau frasa, atau bahkan lebih. (Al-Jâbirî, 2009: 110).

Rangkuman

1. Muḥkam dan mutasyâbih dapat dilihat dari tiga perspektif. Muḥkam dan mutasyâbih dilihat dari pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur’an; jika wujud teks Al-Qur’an dapat langsung dipahami itulah muḥkam dan jika ayat-ayat Al-Qur’an tersebut tidak dapat langsung dipahami, sehingga membutuhkan ta’wil itulah mutasyâbih. Muḥkam dan mutasyâbih dapat dilihat dari isi dalam teks Al-Qur’an. Muḥkam dan mutasyâbih dapat dilihat juga dari aplikasi perintah (pengamal-

- an) ayat-ayat Al-Qur'an. Namun, ada sebagian kalangan yang memahami muḥkam dan mutasyâbih secara dikotomik sehingga Al-Qur'an terkesan ada yang jelas dan samar.
2. Ayat-ayat mutasyâbih dapat dikelompokkan kepada tiga bagian, yaitu: (1) ayat-ayat mutasyâbih yang tidak dapat diketahui oleh seluruh manusia, kecuali Tuhan, (2) ayat-ayat mutasyâbih yang dapat diketahui oleh seluruh manusia melalui pembahasan dan kajian mendalam, dan (3) ayat-ayat mutasyâbih yang hanya dapat diketahui oleh para pakar sains.
 3. Para sarjana Al-Qur'an mengakui eksistensi ayat-ayat muḥkam dan mutasyâbih dalam Al-Qur'an. Mereka sepakat tentang eksistensi ayat-ayat muḥkam. Namun, muncul polemik berkaitan dengan ayat-ayat mutasyâbih. Sebagian sarjana berpendapat, orang yang mengetahui takwilnya dapat mengetahui ayat-ayat mutasyâbih. Sarjana Salaf berpendapat, tidak ada yang mengetahui takwil ayat-ayat mutasyâbih, sekalipun orang yang mendalam ilmunya. Al-Isfahânî berpendapat, ayat-ayat mutasyâbih dibagi menjadi tiga bagian, yaitu: ayat-ayat yang tidak dapat ditangkap maknanya kecuali oleh Tuhan, ayat-ayat yang mungkin saja manusia dapat menangkap maknanya dengan sebab tertentu, dan ayat-ayat yang tidak dapat ditangkap maknanya oleh kebanyakan orang, tetapi dapat oleh orang-orang tertentu saja, yakni *al-râsikhûn fî al-'ilm*.
 4. Muḥkam dan mutasyâbih dalam pandangan sarjana kontemporer merupakan dua hal yang sinergis karena Al-Qur'an hasil dialektika realitas dan teks. Penafsiran Al-Qur'an harus dilakukan secara holistik-integratif, tidak dikotomik. Penakwilan terhadap ayat-ayat mutasyâbih harus dirujuk pada ayat-ayat muḥkam.

Latihan-latihan

Jawablah pertanyaan-pertanyaan berikut secara detail. Jawaban setiap pertanyaan dapat diselesaikan melalui kertas kerja (worksheet) Anda!

1. Jelaskan pengertian muḥkam dan mutasyâbih perspektif sarjana klasik dan sarjana kontemporer. Kemudian kemukakan pula definisi Anda!
2. Deskripsikan cara mengetahui ayat muḥkam dan ayat mutasyâbih perspektif sarjana klasik dan sarjana kontemporer. Kemudian kemukakan pula definisi Anda!
3. Berikan analisis Anda tentang ayat muḥkam dan mutasyâbih dalam penafsiran Al-Qur'an!

4. Berikanlah kritik tentang muhkam dan mutasyâbih perspektif sarjana kontemporer!

Tugas

Anda diminta untuk membaca sejumlah bahan bacaan berkaitan dengan muhkam dan mutasyabih. Selanjutnya Anda tuangkan hasil bacaan tersebut dalam riset mini yang ketentuannya telah dijelaskan di bab-bab sebelumnya. Tema dapat dipilih sesuai kebutuhan dan keahlian para penulis.

BAB VIII

PENAFSIRAN AL-QUR'AN

Indikator Pembelajaran

Mahasiswa dapat:

1. Menjelaskan pengertian tafsir sebagai proses dan produk
 2. Menjelaskan perbedaan tafsir dan takwil
 3. Mengklasifikasi periode penafsiran Al-Qur'an
 4. Mengidentifikasi syarat-syarat dalam penafsiran Al-Qur'an
 5. Menjelaskan aspek validitas penafsiran Al-Qur'an
-

Komunikasi antara Nabi Muhammad saw. dan Tuhan yang berbeda secara ontologis; yang satu bersifat fisik dan yang lainnya bersifat nir-fisik, menjadikan kajian Al-Qur'an semakin menarik. Muncul pertanyaan, bahasa apa yang digunakan dalam proses komunikasi antara komunikan dan komunikator tersebut? Ketika kalam Allah secara axiomatis berbeda dengan kalam manusia, pemahaman terhadap kalam Allah oleh manusia, kecuali oleh Nabi Muhammad saw, menjadi berbeda kualitasnya. Ketika kalam Allah telah menjadi mushaf --- oleh para ahli disebut produk budaya manusia --- bagaimana kualitas pemahaman manusia selain Nabi Muhammad bersifat mutlak benarnya atau tidak? Inilah yang disebut tafsir (Al-Qur'an) sebagaimana akan dijelaskan.

A. Tafsir Al-Qur'an sebagai Proses dan Produk

Upaya mendialogkan Al-Qur'an dengan realitas kehidupan manusia sebenarnya dapat dirujuk pada pandangan teologis kaum Muslim, bahwa Al-Qur'an itu *ṣāliḥ fī kullī zamân wa makân*, Al-Qur'an senantiasa relevan untuk waktu dan tempat. Kaum Muslim dengan demikian, dituntut untuk selalu menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan konteks sosio-historis

yang dihadapinya dan selalu berubah. Wajarlah bila tafsir merupakan salah satu ilmu dalam keilmuan Islam yang belum matang sehingga tampak seperti gosong (*nadaja wa ikhtaraqa*). Kegiatan penafsiran terhadap Al-Qur'an tidak pernah dan tidak akan pernah selesai sampai kapan pun, sehingga muncullah beragam karya tafsir mulai dari periode klasik hingga periode kontemporer yang sarat dengan berbagai metode, pendekatan dan corak yang berbeda-beda.

Fenomena penafsiran terhadap Al-Qur'an yang terjadi di dunia Islam, dengan berbagai karakteristik yang berbeda-beda ini, berbanding lurus dengan tesis Kuhn (w. 1996) dengan teori *Shifting Paradigm*-nya. Ia berpendapat bahwa dalam sejarah ilmu pengetahuan, pergeseran-pergeseran teori dan gugusan ide dalam penggal waktu tertentu akibat tuntutan kesejarahan, merupakan hal yang tidak dapat dihindari. Hal ini disebabkan oleh perberbedaan karakteristik kesejarahan umat manusia, sehingga melahirkan karakteristik ilmu pengetahuan yang berbeda pula. (1970; Mansur, 2005) Tepatlah jika Michel Foucault (l. 1926) mengatakan, bahwa tugas memberi makna - terhadap realitas apapun -- ditilik dari definisinya, tidak pernah terselesaikan. (Foucault, 1994; Amin Abdullah, 1995) Tanggapan tentang ragam penafsiran Al-Qur'an, sehingga melahirkan mazhab penafsiran (*mazâhib at-tafsîr*) yang berbeda-beda, perspektif hitam-putih dan perspektif benar-salah, merupakan perspektif yang harus disingkirkan. Setiap penggal sejarah tertentu melahirkan kecenderungan tafsir yang berbeda. Sangat menarik pandangan yang dikemukakan oleh Ali Engineer (l. 1939), bahwa tafsir sebagai hasil ijtihad kreatif seorang penafsir tidak harus dimapankan (*established*) dan dianggap sebagai kebenaran tunggal yang universal, sehingga ketika muncul upaya penafsiran-penafsiran baru, hal itu dianggap sebagai kekeliruan. Tidak tepat mengeneralisir penafsiran yang lahir dari situasi kondisi sosiologis tertentu untuk diterapkan di semua zaman dan tempat yang memiliki kondisi sosiologis berbeda-beda. Betapapun semua orang berupaya memahami Al-Qur'an agar sesuai dengan "kehendak Tuhan", penafsirannya manusiawi dan pemahamannya senantiasa dipengaruhi oleh kondisi dan persepsinya terhadap realitas. Pemahaman atau penafsiran terhadap Al-Qur'an bagaimanapun harus berubah, seiring dengan perubahan dan dinamika keidupan. (Engineer, 1999)

Menafsir, dengan meminjam ungkapan Quraish Shihab, upaya memahami firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia. (Shihab, 1999) Ungkapan tersebut bermakna bahwa seorang penafsir, walaupun ia telah mencapai kedudukan yang tinggi dalam keilmuannya, tidak mungkin me-

ngatakan secara pasti dan final, bahwa inilah yang paling benar dan paling absah di hadapan Tuhan. Suatu tafsir mencerminkan keterbatasan kemampuan penafsirnya dan sekaligus ia tidak terlepas dari subjektivitas dirinya sendiri, bahkan lebih tepat pandangan yang intersubjektif, karena ketika seseorang menafsirkan sebuah ayat dalam benaknya juga hadir sekian subjek yang dijadikan rujukannya. (Hidayat, 1996) Tidak ada hak bagi seorang penafsir yang berani mengklaim bahwa tafsirnya itu mutlak benar, sehingga dapat dikatakan bahwa pemahaman dan penafsiran seseorang terhadap teks Al-Qur'an bersifat relatif-absolut. Ia relatif karena produk nalar yang serba terbatas, tetapi memiliki nilai absolut, karena sampai pada batas tertentu, kapasitas nalar manusia dan firman Tuhan pasti ada titik temu. Nalar manusia dan firman Tuhan merupakan ciptaan Tuhan sendiri yang didesain sedemikian rupa agar nalar manusia dan kalam-Nya berhubungan secara dialogis. (Hidayat, 1996)

Tafsir dalam diskursus 'Ulûm Al-Qur'an, menurut Quraish Shihab, berfungsi sebagai anak kunci untuk membuka khazanah Al-Qur'an, yang berarti sebuah pintu tertutup rapat yang sulit dibuka tanpa kuncinya. Alangkah penting dan tinggi kedudukan tafsir dalam pandangan Shihab. Ia memberikan tiga alasan yang membuat dan menentukan signifikansi tafsir, yaitu: (1) bahwa bidang yang menjadi objek kajiannya kalam ilahi yang merupakan sumber segala ilmu keagamaan dan keutamaan; di dalamnya terhimpun berbagai aturan dan kebahagiaan hidup manusia; (2) tujuannya mendorong manusia berpegang teguh dengan Al-Qur'an dalam usahanya memperoleh kebahagiaan sejati; dan (3) dilihat dari kebutuhan pun sangat tampak, bahwa kesempurnaan mengenai bermacam-macam persoalan kehidupan ini memerlukan ilmu syariat dan pengetahuan tentang seluk beluk agama. Hal ini bergantung pada ilmu pengetahuan tentang Al-Qur'an, yakni tafsir. (Nawawi, 1996,)

Ternyata begitu luas makna yang terkandung di dalam Al-Qur'an, termasuk makna-makna yang tersirat di balik yang tersurat. (Darraz, 1974) Arkoun, seperti dikutip Shihab mengatakan, Al-Qur'an memberikan kemungkinan arti yang tidak terbatas ... kesan yang diberikannya mengenai pemikiran dan penjelasannya berada pada wujud mutlak. Ayat-ayatnya selalu terbuka (untuk interpretasi baru), tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal." (Shihab, 1999) Merujuk penjelasan tersebut, kemunculan alternatif pluralitas tafsir akan meruntuhkan hegemoni tafsir dan dengan demikian teks menjadi hidup kembali serta terbuka untuk seluruh penafsiran. Dengan runtuhnya hegemoni tersebut, runtuh pula feodalisme teks pada agama yang menjadi awal mula dari

kekakuan pemikiran selama ini. Sebuah teks, termasuk Al-Qur'an, dalam perspektif hermeneutika, menuntut dipahami setiap saat dalam setiap situasi khusus (kontekstual) dalam cara yang baru dan ber-beda dengan pemahaman yang lama.

Pemahaman ajaran agama (menafsirkan Al-Qur'an) oleh para penafsir bukan satu-satunya kebenaran. Ini bukan karena Al-Qur'an harus diyakini dapat berdialog dengan setiap generasi dan memerintahkan mereka mempelajari dan memikirkannya. Hasil pemikiran, sevalid apa pun pasti dipengaruhi oleh sejumlah faktor, antara lain, pengalaman pengetahuan, kecenderungan serta latar belakang pendidikan yang berbeda-beda antara satu generasi dengan generasi lain, bahkan antara satu pemikir dengan pemikir lain dalam suatu generasi. Soemaryono, 1993). Itulah sebabnya, tafsir ulang, baru dan segar serta kontekstual, dengan perkembangan zaman dan masyarakatnya, menjadi sebuah keniscayaan jika Al-Qur'an tidak ingin ditinggalkan (*mahjûr*) kaum Muslim atau terkubur oleh proses sejarah yang bergerak cepat. Menurut Amina Wadud (l. 1952), selama ini tidak ada suatu metode penafsiran yang benar-benar objektif, karena seorang penafsir seringkali terjebak pada *prejudice-prejudice*-nya, sehingga kandungan teks menjadi *tereduksi* dan *terdistorsi* maknanya. Setiap pemahaman atau penafsiran terhadap suatu teks, termasuk teks kitab suci Al-Qur'an, dipengaruhi oleh perspektif penafsirnya, *prior texts*. (Amina Wadud, 1998 Amina Wadud, 1998; Kurzman, 1998) Penafsiran dalam perspektif hermeneutika, meminjam ungkapan Gadamer (1975), tidak semata-mata mereproduksi makna teks, melainkan memproduksi makna baru teks. Makna teks dengan begitu, menjadi "hidup" dan "kaya" makna; teks menjadi dinamis pemaknaannya dan selalu kontekstual, seiring dengan akselerasi perkembangan budaya dan peradaban manusia. (Hanafi, 1989) Ali Engineer menjelaskan bahwa setiap penafsir memiliki pandangan dunia, semesta intelektual (*world-view*) ketika menafsirkan Al-Qur'an. Seseorang dibimbing oleh *weltanschauung*-nya masing-masing, yang itu tidak dapat dilepaskan dari cara ia memandang realitas. Rumusan-rumusan dan interpretasi setiap orang karenanya harus dilihat dalam perspektif sosiologis mereka. Bagi Asghar Ali Engineer (2001), tidak ada interpretasi, betapapun tulusnya, yang bisa bebas dari pengaruh semacam itu. Atas dasar asumsi ini, penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an harus dilakukan dengan memertimbangkan konteks pengalaman dan kesadaran sosiologis yang ada.

Berdasarkan deskripsi tersebut, tafsir merupakan proses atau aktivitas pemahaman manusia terhadap Al-Qur'an yang kemudian melahirkan

produk karya tafsir dengan sitematika, metode, pendekatan, dan nuansa yang berbeda-beda. Deskripsi ini menegaskan bahwa upaya memahami dan menjelaskan firman Allah dalam teks (mushaf) Al-Qur'an disebut tafsir, meskipun si penafsir tidak menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an secara keseluruhan, dari surat al-Fâtîhah hingga surat an-Nâs. Beberapa tokoh seperti Arkoun, Fazlur Rahman, Amina Wadûd, Ali Engineer, misalnya, memang tidak memiliki karya tafsir utuh 30 juz, tetapi karena mereka menafsirkan dan memahami ayat-ayat Al-Qur'an, karya-karya mereka disebut tafsir.

B. Tafsir dan Takwil: Persamaan dan Perbedaan

Ada dua istilah dalam dunia penafsiran Al-Qur'an yang sering dihadap-hadapkan, "tafsir" dan "takwil". Sebagian sarjana Islam awal menyamakan kedua istilah tersebut, "menjelaskan makna Al-Qur'an baik relevan maupun tidak relevan dengan harfiahnya". Kata "tafsir" secara etimologis berasal dari kata *fassara-yufassiru tafsîr*, berarti "menjelaskan". Pengertian tafsir tersebut, dapat dilihat, antara lain, dalam Qs. al-Furqân/25:33, *walâ ya'tûnaka bimislin illâ ji'nâka bi al-ḥaqq wa aḥsana tafsîran*. Banyak sarjana yang mengemukakan pengertian tafsir yang intinya bermakna menjelaskan hal-hal yang dipandang samar yang terkandung dalam Al-Qur'an sebagaimana telah dijelaskan.

Sebagian sarjana lain membedakan makna keduanya; tafsir berkaitan dengan menjelaskan makna lahir (aspek *riwâyah*), sedangkan takwil menjelaskan makna di luar yang lahir (aspek *dirâyah*). Tafsir menjelaskan atas zahir teks, sedangkan takwil menjelaskan makna *beyond* (melampaui) zahir teks. Abû Zayd, ketika mengomentari dua istilah tersebut menyatakan, ada yang berpendapat tafsir berkaitan dengan *naql* sedangkan takwil berkaitan dengan *'aql*. Abû Zayd memilih istilah takwil dalam menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an. Takwil, menurut Abû Zayd, berkaitan dengan penyingkapan makna tersembunyi, sedangkan tafsir berkaitan dengan menjelaskan aspek zahir ayat. Ia juga menjelaskan, tidak mendukung takwil liar yang tidak berdasarkan penggunaan metodologi yang kokoh seperti yang dilakukan sebagian kaum sufi dan mutakallim.

Abû Zayd mengakui tafsir berperan penting bagi proses penawilan. Takwil mengarahkan ayat pada makna yang relevan dengan yang sebelum dan sesudahnya yang dimungkinkan oleh ayat yang tidak bertentangan dengan Kitab dan Sunah. Menurut Abû Zayd, berbeda dengan tafsir yang bekerja dalam batas-batas Ulum Al-Qur'an dan bahasa, takwil menggunakan kedua ilmu tersebut disertai perangkat kelmuan lain dalam ilmu-ilmu

sosial untuk mengungkap makna di dalamnya.

Upaya mengungkap makna teks Al-Qur'an dalam takwil melibatkan peran pembaca (*mu'awwil*), sehingga pembaca berperan signifikan dalam pemahaman teks. Namun, peran pembaca dalam takwil bukan mutlak yang dapat mengubah takwil menjadi teks yang tunduk pada kepentingan subjektifnya. Ada sejumlah syarat sebuah takwil dapat diterima. Pertama, takwil harus didasarkan pada pengetahuan tentang ilmu-ilmu terkait dengan teks dan berada dalam konsep tafsir. Kedua, pembaca harus mengetahui benar tentang tafsir yang memungkinkannya memberi takwil yang diterima dalam teks, yang tidak meundukkan teks dalam kepentingan subjektif dan ideologinya. Takwil dalam pandangan Abû Zayd harus didasarkan pada fakta-fakta teks dan data-data kebahasaan. Ini berarti, sebelum si penafsir beralih ke takwil, ia harus mendahulukan makna teks. Penafsiran ideologis sering melakukan loncaca ke tujuan yang bertentangan dengan makna teks sehingga teks berubah menjadi alt ideologis bagi penakwil. Penafsiran ini dalam istilah studi Islam klasik disebut penafsiran *bi ar-ra'y* yang dibenci (*at-tafsîr bi ar-ra'y al-maẓmûm*) seperti dalam ideologi sebagian Syi'ah. Penafsiran *bi ar-ra'y* yang dibenci ini selanjutnya disebut *at-talwîniyyah al-mugriḍah* (memberi warna atau ideologi pada teks). Penafsiran dengan ideologi (*at-talwîn*) ini berkesan memaksakan makna teks sesuai dengan kehendak pembaca. ini berbeda dengan takwil, sebuah pembacaan yang membiarkan teks berbicara sendiri tentang dirinya. Pembacaan model ini akan melahirkan makna objektif dari teks yang oleh Abû Zayd disebut *al-qirâ'ah al-bâri'ah* (lawan *al-qirâ'ah al-mugriḍah*).

Berbeda dengan Abû Zayd, Amina Wadûd tidak menjelaskan konsep tafsir dan takwil dalam memahami Al-Qur'an. Wadud justru lebih banyak menjelaskan tentang makna operasional penafsiran Al-Qur'an. Ia menegaskan, tidak ada penafsiran Al-Qur'an yang bersifat definitif. Ia mendekonstruksi penafsiran tradisional, sekaligus mendekonstruksi tafsir fe-minis yang bersifat aplikasi metode hermeneutika untuk memperoleh makna objektif dari Al-Qur'an. Wadûd dalam konteks ini membagi penafsiran menjadi dua level. Pertama, level "membaca", bertujuan memahami Al-Qur'an atas dasar sikap, pengalaman, ingatan dan *prior text* si pembaca. Menurut Wadûd *prior text* ini dipengaruhi oleh jenis kelamin seseorang yang selanjutnya mempengaruhi pemahaman seseorang terhadap Al-Qur'an. Kedua, level penafsiran, bertujuan mencapai perspektif individual dalam pemahaman Al-Qur'an. Seorang penafsir di level ini dapat menolak penafsiran yang dibuat orang lain dan menghadirkan penafsiran

berdasarkan perspektif individunya yang dibangun dari *prior text*-nya. Perempuan, menurut Wadûd, dapat menafsirkan Al-Qur'an yang berbeda dengan perspektif penafsir kaum laki-laki. Perspektif perempuan (*woman perspective*) diajukan Wadûd untuk memperoleh pemahaman objektif terhadap Al-Qur'an bagi perempuan.

Wadûd menjadikan tafsir sebagai langkah ideologis untuk mendekati Al-Qur'an. Penafsiran Al-Qur'an, dengan cara ini menjadi objektif (sesuai dengan realitas). Penafsiran ideologis dalam konteks tafsir feminis dinilai Wadûd sangat penting bertujuan melakukan perubahan sosial dalam menempatkan perempuan setara dengan laki-laki. Upaya Wadûd menekankan perspektif wanita (*woman perspective*) dalam memahami Al-Qur'an diakuinya sebagai langkah ideologis dalam upayanya "melawan" pemahaman Al-Qur'an yang didasarkan pada perspektif laki-laki.

C. Pemetaan Kajian Al-Qur'an: Melacak Periode Penafsiran

Pemetaan kajian tafsir Al-Qur'an berdasarkan periodisasi perubahan zaman sejarah dapat dibagi pada tiga periode, yaitu klasik, moderen, dan kontemporer. Istilah "kontemporer" biasa dimaknai dengan "sewaktu", "semasa", "sezaman" (Hornbi, 1972), sehingga ketika seseorang mengatakan pemikiran kontemporer berarti pemikiran yang "semasa". Istilah moderen merupakan bagian dari fase sejarah yang ditandai dengan kepercayaan kepada sains, sekularisme, dan kemajuan; gerakannya membentuk ideologi yang menekankan materialisme sebagai pola hidup. (Ahmed, 1992) Modernisme Islam secara metodologis muncul dimulai dengan mendekonstruksi tradisi taklid dan menghidupkan kembali spirit ijtihad kreatif. Periode klasik dalam konteks kajian Al-Qur'an mengacu pada kajian Al-Qur'an sebelum kemunculan *Tafhîm Al-Qur'ân* karya Ahmad Khan (w. 1898 M). Karya tersebut merupakan titik awal dimulai periode moderen dalam kajian Al-Qur'an. (Baljon, 1993),) Sementara itu, periode kontemporer merupakan kajian Al-Qur'an yang dilakukan oleh para tokoh intelektual Muslim yang masih hidup hingga kini atau semasa dengan tokoh lain saat ini.

1. Periode Klasik

Kajian Al-Qur'an di periode awal termasuk praktek alamiah yang telah berlangsung sejak Nabi Muhammad saw. menerangkan dan mengajarkan makna teks Al-Qur'an yang diterimanya kepada para pengikut (sahabat)-nya yang kemudian disebut *tafsîr nabawî* (penafsiran Nabi Muhammad saw.). Setelah Nabi Muhammad saw. wafat, sebagian para

sahabat mulai menafsirkan Al-Qur'an dan mulai mengajarkan pemahaman mereka kepada para sahabat yang lain. Di periode awal ini, selain sahabat al-khulafâ' al-râsyidûn, sahabat seperti 'Abdullâh Ibn 'Abbâs (w. 687 M), 'Abdullâh Ibn Mas'ûd (w. 653 M), Ubay bin Ka'b (w. 640 M), Zayd bin Sâbit (w. 665 M), Abû Mûsâ al-'Asy'arî (w. 664 M), dan 'Abdullâh Ibn Zubyr (w. 692 M) terkenal dalam menafsirkan Al-Qur'an. Di antara sahabat-sahabat itu 'Abdullâh Ibn 'Abbâs mendapat julukan *Turjuman Al-Qur'an* (sang penafsir Al-Qur'an) yang oleh Ignaz Goldziher diposisikan sebagai peletak dasar disiplin tafsir dalam Islam yang karyanya berjudul *Tanwîr al-Miqbâs fî Tafsîr Ibn 'Abbâs* diperdebatkan; apakah karya tersebut asli karyanya atau bukan? (Ali Fauzi, 1990)

Setelah generasi sahabat, menafsirkan Al-Qur'an dilanjutkan oleh para tabi'in. Di periode ini, terdapat tiga aliran tafsir yang berkembang di abad I Hijriah. Pertama, tafsir Al-Qur'an aliran Mekkah yang berafiliasi pada Ibn 'Abbâs dan beberapa muridnya. Kedua, tafsir Al-Qur'an aliran Irak yang berafiliasi pada 'Abdullâh Ibn Mas'ûd sebagai imamnya. Ketiga, tafsir Al-Qur'an aliran Madinah yang berafiliasi pada Ubay bin Ka'b. Pembagian corak tafsir ini didasarkan pada kecenderungan yang dimiliki masing-masing aliran (mazhab). Aliran Irak, misalnya, berorientasi pada studi naskah dengan kekuatan qira'at Ibn Mas'ûd, sedangkan aliran Mekkah lebih berorientasi pada kekuatan interpretasi (*ta'wîl*) dengan corak Ibn 'Abbâs.

Seorang peneliti karya tafsir klasik, John Wansbrogh, berpendapat bahwa beberapa karya tafsir tertulis mulai bermunculan sejak abad II Hijriah, meskipun sulit dideteksi tentang jenis tafsir yang berkembang di saat itu, serta sulit menentukan kitab tafsir mana yang dipandang lebih tua. John Wansbrogh dalam hal ini mengklasifikasikan berbagai kitab tafsir pra-Ṭabarî dalam lima tipe, yaitu: *haggadic* (naratif), *halakhic* (legal), *masoretic* (tekstual), *rhetorical* (retorika), dan *alegorical* (simbolik). John Wansbrogh dalam penelitian ini menggunakan kriteria *stylistic* (gaya penafsiran) dan *function* (kegunaan) dari tafsir tersebut yang digunakan secara integratif. (Wansbrogh, 1977) Klasifikasi Wansbrogh, walaupun rentetan kesejarahannya masih diperdebatkan, tetapi kategori tersebut menunjukkan suatu bentuk keilmuan yang kuat, fungsional, mempersatukan, dan sangat bermanfaat. (Rippin, 1993)

Penelitian John Wansbrogh berkisar pada karya tafsir sebelum at-Ṭabarî yang disusun di abad I dan II Hijriah. Karya-karya itu mencakup berbagai karya tafsir seperti *Tafsîr Khams Mi'ah al-Âyah* karya Maqâtil Ibn Sulaimân (w. 767 M), *Fadâ'il Al-Qur'ân* karya Abû 'Ubayd (w. 838

M), tafsir karya 'Abd al-Razzâq, *Musytâbihât Al-Qur'ân* karya al-Kisâ'i (w. 804 M), tafsir karya Mujâhid al-Jabbâr, tafsir karya Sufyân al-Šawrî, *Ma'ânî Al-Qur'ân* karya al-Farr'â (w. 822 M), dan *Tafsîr Al-Qur'ân* karya Maqâtil Ibn Sulaimân. (Rippin, 972)

Berdasarkan karya-karya tersebut, *Tafsîr Al-Qur'ân* karya Maqâtil Ibn Sulaimân termasuk tafsir tipe *haggadic* (naratif). Tafsir tersebut berisi uraian tentang kisah (narasi) yang secara khusus menekankan dimensi hikmah dan etika yang terkandung dalam berbagai kisah tersebut. Tema yang ditampilkan misalnya mengambil cerita-cerita rakyat Timur Dekat, seperti dari Bizantium, Persia, Mesir, terutama cerita Yahudi Kristen. (Rippin, 1993) Karya Maqâtil Ibn Sulaimân lainnya, *Tafsîr Khmas Mi'ah al-Âyah*, dikelompokkan tipe tafsir *halakhic* (legal). Tafsir ini berisi berbagai topik tentang keimanan, peribadatan, kasih sayang, puasa, haji, perkawinan, hutang piutang, dan lain-lain. (Faizah, 2002) Jenis tafsir ini mulai agak rumit dan bersifat teknis karena dikembangkan metode untuk menentukan kronologi wahyu islami serta analisis atas hukum legalnya. (Boullata, 1977) Jenis tafsir ini menjadi pelopor kelahiran *Tafsîr al-Ahkâm* yang kemudian dikembangkan oleh al-Jaššâs (w. 98 M) dengan karyanya *Ahkâm Al-Qur'ân*, kemudian al-Qurtûbî (w. 1272 M) dengan karyanya *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*. (Faizah, 2002) Tipe tafsir *masoretic* (tekstual), antara lain *Fadâ'il Al-Qur'ân* karya Abû 'Ubayd dan *Wujûh al-Nazâ'ir* karya Maqâtil Ibn Sulaimân yang lain. Kandungan tafsir ini berorientasi pada penjelasan tentang berbagai aspek leksikon dalam ragam bacaan ayat Al-Qur'an. (Ali Fauzi, 1990) Di era moderen tafsir tipe ini dikembangkan oleh 'Alî al-Sâbûnî dalam karyanya *Šafwah al-Tafâsîr*. Tipe tafsir *rhetorical* (retorika) dapat dilihat dalam karya Abû 'Ubaydah (w. 824 M) berjudul *Majâz Al-Qur'ân* dan *Ta'wîl Musykil Al-Qur'ân* karya Ibn Qutaybah (w. 889 M). Tafsir ini memiliki *concern* pada nilai sastra Al-Qur'an yang ditempatkan di luar batas-batas prosa dan puisi Arab. Sementara itu tipe tafsir *alegorical* (simbolik) dapat dilihat dalam karya Sahl al-Tustarî (w. 896 M) yang isinya menjelaskan tujuan simbolis yang mengangkat makna zahir dan batin ayat-ayat Al-Qur'an.

Di abad IV Hijriah beberapa karya tafsir standar seperti yang terlihat sekarang mulai bermunculan. Kebanyakan dari karya tafsir tersebut pada umumnya berusaha memadukan kelima dimensi tafsir yang telah disebutkan. Karya tafsir paling tua, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyah Al-Qur'ân* karya Ibn Jarîr at-Ṭabarî (w. 923 M) termasuk karya terbaik karya tafsir klasik yang merupakan segala ikhtisar kitab tafsir. At-Ṭabarî dalam karyanya tersebut mengutip banyak pernyataan Ibn 'Abbâs dan otoritas

lainnya dengan mengemukakan *isnâd* (mata rantai periwayat) dan istilah ini sering dibedakan dengan istilah *tafsîr bi ar-ra'y* (penafsiran dengan nalar). Namun, klasifikasi ini dianggap ambigu karena aṭ-Ṭabarî juga banyak menggunakan pernyataan dan nalar sendiri yang terkadang bertentangan dengan penafsiran awal. (Ali Fauzi, 1990)

Penafsiran Al-Qur'an pascaatṭl-Ṭabarî mengalami perkembangan cukup pesat yang ditandai dengan kemunculan berbagai karya tafsir seperti *Ta'wilât as-Sunnah* karya Abû Mansûr al-Mâtûridî (w. 944 M), *Bahr al-'Ulûm* karya Abû Lays al-Samarqandî (w. 983 M), dan *Kasyf al-Bayân 'an Tafsîr Al-Qur'ân* karya as-Ša'labî (w. 1035 M). mereka itu para penafsir abad IV dan V Hijriah yang menunjukkan bahwa tafsir tradisional telah terbentuk. Di masa ini mulai terbentuk sub-kajian khusus dalam Al-Qur'an yang berkaitan dengan 'Ulûm Al-Qur'ân terutama berkaitan dengan latar belakang pewahyuan, *asbâb an-nuzûl*, dengan kemunculan karya al-Wâhidî (w. 1075 M) dan disempurnakan oleh as-Suyûtî (w. 1505 M) dalam karyanya, *Lubâb an-Nuqûl fî Asbâb an-Nuzûl*.

Di periode ini bermunculan juga berbagai karya tafsir sektarian dari berbagai kalangan seperti Syi'ah, Sunni dan Mu'tazilah. Di kalangan Syi'ah muncul berbagai karya tafsir seperti *Tafsîr Al-Qur'an* karya 'Alî Ibn Ibrâhîm al-Qummî (w. 939 M), *at-Tibyân fî Tafsîr Al-Qur'ân* karya Muhammad Ibn Ḥassan al-Tûsî (w. 1067 M), dan sebuah karya tafsir yang dapat disejajarkan dengan karya aṭ-Ṭabarî karena banyak informasi yang disampaikan, *Majma' al-Bayân fî 'Ulûm Al-Qur'ân* karya Abû 'Alî aṭ-Ṭabursî (w. 1153 M). (Rippin, 1993) Semua karya kitab tafsir ini berasal dari kalangan Syi'ah Dua Belas. Sementara itu dari kalangan Syi'ah Ismâ'iliyyah muncul karya tafsir seperti *Mizâj at-Tasnîm* karya Ismâ'îl Ibn Hibat Allâh (w. 1769 M). Berbagai kitab karya tafsir Syi'ah ini menggunakan pendekatan *allegoric*.

Di kalangan Sunni muncul berbagai karya kitab tafsir seperti *Mafâtiḥ al-Gayb* atau *al-Tafsîr al-Kabîr* karya Fakhr ad-Dîn ar-Râzî (w. 1209 M) yang sarat dengan pemahaman teologis dan filosofis, dan *Anwâr at-Tanzîl* karya Nâsir ad-Dîn al-Baidâwî (w. 1291 M) yang merupakan penafsiran teologis dan termasuk karya terbaik sebelumnya di kalangan Sunni. Karya tafsir berjudul *al-Kasyf al-Ḥaqâ'iq Gawâmiḍ at-Tanzîl* karya Abû al-Qâsim Mahmûd az-Zamakhsharî (w. 1143 M), termasuk contoh karya tafsir dari kalangan Mu'tazilah. Karya tafsir yang menunjukkan aspek rasional Mu'tazilah ini berusaha menafsirkan Al-Qur'an dengan memanfaatkan ilmu ketatabahasa, leksikografi, panilaian yang logis dan pendekatan filologi bahasa Arab.

Bersamaan dengan itu muncul berbagai kitab tafsir *ensiklopedia* di periode ini yang dirintis aṭ-Ṭabarî, seperti *Tafsîr Al-Qur'an al-'Azîm* karya Ibn Kasîr (w. 1373 M), *Faṭḥ al-Qadîr* karya al-Syawkânî (1839 M), *Rûḥ al-Ma'ânî* karya al-Alûsî (w. 1854 M), dan *Tafsîr al-Jalâlayn* karya Jall ad-Dîn al-Maḥallî (w. 1459 M) dan Jalâl ad-Dîn al-Suyûtî (w. 1505 M). Muncul pula tafsir sufi di kalangan Syi'ah yang berbeda, seperti Ḥaqâ'iq al-Tafsîr karya Abû 'Ubayd ar-Raḥmân al-Sulâmî (w. 1012 M) dan *Tafsîr Ibn 'Arabî* yang awalnya ditulis oleh 'Abd ar-Razzâq al-Kasyânî (w. 1330 M) yang, secara keliru, dinisbahkan kepada gurunya, Ibn 'Arabî.

2. Periode Moderen

Kajian Al-Qur'an memasuki periode moderen ketika ada upaya dari para penafsir Muslim untuk menyesuaikan ayat-ayat Al-Qur'an dengan tuntutan zaman, sebagai suatu keharusan, sejak wafat Nabi Muhammad saw. Semangat dasar penafsiran Al-Qur'an di periode ini tidak berbeda dari periode klasik, berhasrat untuk menyesuaikan makna teks Al-Qur'an dengan kondisi zaman si penafsir. Hal ini didorong oleh kemajuan sains yang memengaruhi penafsiran moderen. Tafsir ini lebih menekankan aspek ketepatan dari sisi keilmuan dan spirit rasionalitas terhadap teks. Di samping itu, terdapat beberapa elemen dasar yang menonjol dalam penafsiran kaum modernis: (1) berusaha menafsirkan Al-Qur'an dengan nalar pencerahan dengan slogan "tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an" (*tafsîr Al-Qur'ân bi Al-Qur'ân*) yang dianggap lebih baik daripada pengaruh materi asing yang ditawarkan tradisi, baik dari hadis maupun tafsiran sarjana terdahulu, "kembali ke sumber" menjadi motto berbagai pendekatan, (2) berusaha untuk memberdayakan penafsiran dalam rangka membebaskan Al-Qur'an dari segala bias legenda, gagasan primitif, cerita fantastik, magis, fabel, takhayul, karena penafsiran simbolis menjadi perangkat-perangkat dalam berbagai pencampuradukkan, (3) berusaha merasionalisasi doktrin yang ditemukan atau yang dijustifikasi dengan merujuk kepada Al-Qur'an. (Rippin, 1993)

Kajian Al-Qur'an moderen dirintis oleh Syekh Wali Allah (w. 1762 M) asal India. Ia tidak menulis kitab tafsir, tetapi arah reformasinya telah mendapat dukungan dari seorang pendidik India Ahmad Khan (w. 1898 M) yang menulis tafsir berjudul *Tafhîm Al-Qur'ân* yang terbit pertama kali tahun 1880 M. (Baljon, 1993) Khan menulis tafsir untuk menyadarkan kaum Muslim bahwa berbagai perkembangan baru Barat membutuhkan visi Islam baru, sebab Islam yang lama tidak mampu merespon kema-

juan ilmu yang berkembang pesat. Ia meletakkan prinsip bahwa *the word of God (Qur'an) must be in harmony with the work of God (nature)* dan bahwa Al-Qur'an menggunakan ungkapan-ungkapan metaforik, figuratif, alegorik, dan lain-lain. Khan dalam hal ini meyakinkan kaum Muslim bahwa Al-Qur'an jika dipahami dengan baik dan benar dengan memanfaatkan kekuatan akal akan merespons secara handal terhadap berbagai masalah kontemporer. (Ali Fauzi, 1990) Khan awalnya hanya menggagas metodologi tafsir dalam sebuah risalah. Kemudian ia menafsirkan sejumlah ayat-ayat Al-Qur'an yang kemudian dihimpun dalam *Tafsir al-Ahmadî*.

Ternyata *Tafsir al-Ahmadî* mendapatkan sambutan negatif, terutama oleh Jamaluddin al-Afgani. Abd al-Ḥaqq al-Ḥaqqanî menulis tafsir berjilid-jilid berjudul *Tafsir Haqqanî* untuk membantah Ahmad Khan, dianggap sebagai penafsir westernisasi dan Kristen. Hal serupa dilakukan Sayyid 'Alî Muhammad yang menulis risalah bantahan atas pemikiran Ahmad Khan. (Sadr al-Faḍîl, 1995) Karya lain yang muncul di anak benua India, *Turjuman Al-Qur'ân* (terbit tahun 1930 M) karya Abul Kalam Azad (w. 1958 M) berawal dari kebimbangannya terhadap ilmu pengetahuan dan agama serta kenyataan agama sebagai kebenaran universal. (Baljon, 1993) Kemudian Inayat Allah Khan yang lebih terkenal dengan sebutan al-Masyriqi (sang orientalis) menulis risalah berjudul *Tazkirah* dan kitab *Hadis Al-Qur'an* (terbit tahun 1951 M) yang berusaha menunjukkan tinggi peran Al-Qur'an dalam bidang ilmu tentang evolusi dan unifikasi umat manusia. Karya lain *Ma'ârif Al-Qur'an* (terbit tahun 1949 M) karya Ghilan Ahmad Parwez (lahir 1930 M) yang terkenal dengan istilah *Teologi Al-Qur'an*. (Baljon, 1993)

Sementara itu di dunia Arab, karya tafsir modern pertama karya Muhammad Abduh berjudul *Tafsir Al-Qur'ân al-Hakîm* atau *al-Manâr*. Tafsir ini awalnya merupakan kumpulan catatan kuliah dan ceramah Abduh di Universitas al-Azhar yang kemudian diterbitkan dalam jurnal *al-Manâr*. Di bawah pengawasan Abduh berbagai tulisan tafsir tersebut dikumpulkan, disunting dan diperbaiki (edit) susunan bahasanya. Setelah Abduh wafat dilanjutkan (walaupun tidak sampai selesai) oleh muridnya, Rasyîd Riḍâ (w. 1935 M). Abduh, dalam tafsir-nya menekankan bahwa Al-Qur'an harus dibaca sebagai petunjuk moral yang dapat diterapkan dalam kondisi modern. (Ali Fauzi, 1990) Hampir mirip dengan karya Sayyid Muhammad Husain Muhaqqiq yang berisi tafsir surat al-Isrâ'. Muhaqqiq Jawad al-Balagî dalam menafsirkan ayat, yaitu berorientasi untuk memerangi berbagai pemikiran kolonialisme dan imperialisme,

tidak mau tunduk kepada kolonial dan hanya berpegang pada Al-Qur'an. Di Persia muncul kitab *Tafsir Lawâmi' al-Tanzîl* karya Sayyid Abu Qâsim al-Hairi (w. 1936 M) dan putranya yang terdiri lebih dari 20 jilid. (Faizah, 2002)

Berkaitan dengan kajian Al-Qur'an yang marak di periode modern ini khususnya di dunia Arab, JJG Jansen mengklasifikasikan berbagai karya tafsir (khususnya yang beredar di Mesir) ke dalam tiga kategori, yaitu: (1) karya tafsir yang berkaitan dengan sejarah alam, (2) karya tafsir yang menekankan pada kajian filologi; dan (3) karya tafsir yang berkaitan dengan masalah sehari-hari kaum Muslim di dunia ini. (Jansen, 1997) Kategori pertama tentang sejarah alam kemudian melahirkan corak *at-tafsîr al-'ilmî*, mencoba memindahkan semua bidang pengetahuan kemanusiaan yang memungkinkan ke dalam penafsiran Al-Qur'an. (Jansen, 1997) Jika ditelusuri bahwa embrio corak penafsiran ini sudah ada sejak masa Abbasiyah di saat kaum Muslim bersentuhan dengan kemajuan pengetahuan yang merupakan *conditio sine qua non* (persyaratan mutlak) dalam kehidupan umat, dan mencapai kematangannya diawal abad XX M. Corak *al-tafsîr al-'ilmî* ini kemudian menemukan bentuknya dengan kemunculan kitab *al-Jawâhir fî Tafsîr Al-Qur'an* karya Ṭanṭawi Jauhari (w. 1940 M), kitab tafsir berjilid-jilid yang sarat dengan pengadopsian berbagai penemuan ilmu alam mutakhir. Tafsir ini kemudian mendapat respon negatif dai para sarjana terutama karena kekhawatiran mereka atas kemunculan asumsi bahwa kebenaran pesan Al-Qur'an sangat relatif dan berubah-ubah seperti halnya ilmu pengetahuan.

Kategori kedua karya tafsir yang lebih menekankan pada kajian filologi terhadap Al-Qur'an yang kemudian melahirkan corak *at-tafsîr al-adabî* yang berusaha menafsirkan Al-Qur'an dengan analisis sastra dan kebahasaan serta filologi. (Setiawan, 1996; Jansen, 1997) Corak penafsiran ini dimotori Amin al-Khuli (w. 1965 M), seorang mahaguru studi Al-Qur'an dan sastra Arab Universitas Kairo. Proposal metodologis al-Khuli diaplikasikan dengan baik oleh murid sekaligus istrinya, Aisyah Abdurrahman atau Bint asy-Syafi', dalam karya tafsirnya berjudul *at-Tafsîr al-Bayânî li Al-Qur'ân al-Karîm* yang terbit pertama kali tahun 1962 M. (Jansen, 1997) Perhatian al-Khuli terhadap kajian teks Al-Qur'an diawali dengan kepiawaiannya dalam mengkaji teks-teks sastra dengan dua metode kritik (*al-manhaj an-naqdî*) yang dikembangkannya, yaitu kritik ekstrinsik (*al-naqd al-khârijî*) yang diarahkan pada kritik sumber, kajian holistik terhadap berbagai faktor eksternal kemunculan sebuah karya sastra dan konteksnya secara proporsional; dan kritik

intrinsik (*al-naqd al-dâkhilî*) yang ditujukan pada teks sastra dengan analisis linguistik secara hati-hati sehingga mampu menguak makna yang dikehendaki teks. (Setiawan, 1996; Jansen, 1997) Jika dilacak lebih lanjut bahwa tinjauan filologis Arab klasik yaitu tahapan studi mengenai kosa kata Al-Qur'an yang dipelopori oleh Ibn 'Abbâs dan Abû 'Ubaydah; dan tahapan studi mengenai analisis sintaksis terhadap Al-Qur'an yang dipelopori oleh az-Zamakhsharî. (Jansen, 1997)

Kategori ketiga karya tafsir tentang masalah sehari-hari kaum Muslim di dunia, kemudian melahirkan corak *at-tafsîr al-'amalî* (penafsiran praktis), *at-tafsîr al-ijtimâ'î* (penafsiran masalah sosial), bahkan *at-tafsîr al-harakî* (penafsiran untuk kepentingan pergerakan atau politik). Para penafsir dari kategori ini ingin mengetahui seberapa jauh sebenarnya perilaku kaum Muslim dipengaruhi Al-Qur'an. Menurut mereka, pesan Al-Qur'an harus disebarluaskan ke masyarakat (Mesir) melalui berbagai keagamaan, berbagai penerbitan periodik mereka, khotbah di berbagai masjid dan melalui media massa. (Jansen, 1997) Karya tafsir dalam kategori ini dipelopori oleh Rasyîd Ridâ (w. 1935 M), seorang murid terkemuka Muhammad Abduh yang menerbitkan karya bersama mereka, *Tafsîr al-Manâr* (1901-1935 M). Ridâ, dalam pengantar tafsirnya bahwa ketika Abduh wafat, ia menyimpang dari metode yang diterapkan Abduh dengan membahas teks Al-Qur'an secara lebih terperinci dan lebih mencurahkan perhatian pada solusi yang dibutuhkan kaum Muslim masa itu. (Jansen, 1997) Bersamaan dengan itu muncul karya tafsir lain seperti *Tafsîr al-Marâgî* (terbit tahun 1945 M), karya Muṣṭafâ al-Marâgî, *al-Muṣḥaf al-Mufassar* (terbit tahun 1905 M), karya Muhammad Farîd Wajdi, *Tafsîr Al-Qur'ân li Al-Qur'ân* (terbit 1967-1969 M), karya 'Abd al-Karîm al-Khaṭîb, *al-Hidâyah wa al-'Irfân* (terbit tahun 1930 M) karya Muhammad Abû Zayd, dan lain-lain, (Jansen, 1997) yang semuanya menunjukkan corak *at-tafsîr al-'amalî* dan *at-tafsîr al-ijtimâ'î*.

Tafsîr Ḥarakî (Tafsir Pergerakan) awalnya berasal dari kategori ketiga (masalah praktis sehari-hari). Namun, setelah terjadi penyimpangan dengan menggunakan pengibaratan terhadap berbagai topik krusial dan riskan saat itu, yang karena alasan politik, dilrang pemerintah untuk membicarakannya secara bebas. (Jansen, 1997) Disamping itu, pergumulan politik antara Barat dan Islam dalam perkembangannya melahirkan kesadaran baru bagi para intelektual Muslim sehingga banyak teori-teori Barat yang kemudian mempengaruhi sarjana Muslim dan melahirkan respons beragam. Abul A'lâ al-Mawdudî (w. 1979 M) seorang pembaharu dari India memiliki karya tafsir yang cenderung berisi gagasan politik

dengan legitimasi Al-Qur'an, tafsir politik (*at-tafsîr al-ḥarakî*), *Tafhîm Al-Qur'ân* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris menjadi *the Meaning of the Qur'an*, pertama kali dicetak tahun 1964 M di Delhi. (Faizah, 2002)

Di Mesir, corak *at-tafsîr al-ḥarakî* diawali oleh Abdul Rahman al-Banna, saudara Hasan al-Banna, di penghujung tahun 1953 M yang menulis beberapa artikel tafsir dalam harian umum Kairo, *al-Jumhûriyyah*. Al-Banna, dalam artikel ini menawarkan suatu penafsiran terhadap surat al-Hujurât tentang perselisihan dalam masyarakat Muslim. (Jansen, 1997) Karya tafsir dengan corak *al-ḥarakî* mencapai puncaknya dalam karya Sayyid Qutb (w. 1959 M) berjudul *Fî Zilâl Al-Qur'ân* yang dikatakan sebagai landasan teologi Ikhwan al-Muslimin. (Faizah, 2002)

3. Periode Kontemporer

Kajian Al-Qur'an di periode kontemporer dimulai dengan upaya dari para intelektual Muslim kontemporer untuk mengkritisi dan menutupi berbagai ketimpangan dan kegagalan dari berbagai kajian Al-Qur'an di periode klasik dan moderen. Kajian Al-Qur'an ditekankan pada aspek epistemologis dan metodologis dengan analisis keilmuan kontemporer, seperti linguistik, sastra, semiotik, hermeneutik, sosiologi, antropologi, sejarah, dan lain-lain. Paradigma lama dalam kajian Al-Qur'an yang lebih menekankan pada praktek *exegesis* yang cenderung linear (mistik) dalam menafsirkan Al-Qur'an; Al-Qur'an diposisikan sebagai subjek, kemudian digeser dan digantikan oleh paradigma hermeneutik yang lebih menekankan aspek epistemologis-metodologis dalam kajian Al-Qur'an untuk menghasilkan suatu pembacaan produktif (*al-qirâ'ah al-muntijah*) daripada bacaan repetitif (*al-qirâ'ah at-tikrâriyyah*) atau bacaan ideologis (*al-qirâ'ah al-mugridah*) (Abû Zayd, 1994) dalam penafsiran Al-Qur'an yang cenderung organik-holistik; Al-Qur'an diposisikan sebagai subjek kajian (Amin Abdullah, 2001) sehingga Al-Qur'an akan selalu universal dan relevan dengan zaman dan tempat, bahkan generasi manapun (*sâlih li kulli zamân wa makân*).

Di samping itu, fenomena paling nyata sebagai embrio kajian Al-Qur'an periode kontemporer kemunculan metode tematik (*at-tafsîr al-mawdû'î*) sebagai *counter* terhadap metode analitik (*at-tafsîr at-tahlîlî*) yang dianggap memiliki banyak kelemahan seperti tidak menyelesaikan satu pokok bahasan karena luas pembahasannya. Menurut Mâlik bin Nabi, tujuan sarjana menggunakan metode *tahlîlî* itu agar mereka dapat meletakkan dasar rasional yang diperlukan untuk i'jaz Al-Qur'an. (Mâlik bin Nabi 1983) Metode tematik ini berkembang dengan baik di kalangan

Muslim Sunni maupun Syi'ah. Di kalangan Muslim Sunni metode ini dikembangkan pertama kali oleh Amin al-Khullî (w. 1966 M) di Mesir yang kemudian dilanjutkan oleh murid, sekaligus isterinya, Aisyah Abd al-Rahmân al-Syâtî (Boullata, 1412) yang kemudian diterapkannya dalam karyanya, *at-Tafsîr al-Bayânî li Al-Qur'ân al-Karîm* (1962 M). Di kalangan Muslim Syi'ah, metode tematik dikembangkan al-Ḥusseyñ aṭ-Ṭabaṭa-bâ'î (w. 1981 M) dalam *al-Mizân fî Tafsîr Al-Qur'ân*. Metode ini dikembangkan pula oleh Baqir al-Şardar (w. 1979 M) dan diterapkan dalam berbagai karyanya. (Bâqir Şadr, 1990) Metode tematik ini telah disistematisasikan oleh Abû al-Ḥayy al-Farmawî dalam karyanya *al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Mawdû'î: Dirâsah Manhajiyyah Mawdû'îyyah* yang mengemukakan berbagai langkah penting dalam menerapkan metode tematik.

Di pertengahan abad XX Masehi, awal periode kontemporer yang diwarnai penerbitan disertasi Hassan Ḥanafi berjudul *Methodes de l'Exegese essai sur la Science des Fondaments de la Comprehension ilm usul al-fiqh* (1965 M) yang membahas hermeneutika Al-Qur'an dalam tradisi pemikiran Uşûl al-Fiqh. Hassan Ḥanafi mengidealkan hermeneutika Uşûl al-Fiqh karena ia merupakan disiplin keilmuan Islam yang menjembatani antara realitas masyarakat yang berkembang dan teks keagamaan (Al-Qur'an dan as-Sunnah) yang dijadikan referensi ajaran. Di samping itu, dua karyanya yang lain berkaitan dengan hermeneutika, *L'exegese de la Phenomenology* (1966 M), dan *La Phenomenology Que de l'exegese, essai de' une Hermeneutique Existensiale a Partir du Neuvau Testament* (1967 M). Karya pertama menerangkan tentang hermeneutika fenomenologi untuk menafsirkan fenomena keagamaan. Karya kedua menjelaskan studi kritis pada hermeneutika esensial dalam konteks penafsiran Perjanjian Baru. (Hasan Ridwan, 1998) Ketiga karya Hassan Ḥanafi tersebut ditulis dalam bahasa Perancis. Karya berbahasa Arab dan Inggris muncul tahun 1970-an. Di antara karyanya, *Qadâyâ al-Mu'âsirah* (1976 M) Vol. 1 dan *Religion Dialogue and Revolution* (1977 M) (Ḥanafi, 1976) (Ḥanafi, 1991) yang di antaranya membahas hermeneutika sebagai aksiomatika dalam konteks penafsiran kitab suci secara umum berdasarkan kasus Islam. (Ḥanafi, 1991) Hermeneutika aksiomatika ini dapat ditelusuri dalam bukunya, *Dirâsât Islâmiyyah* (1981 M) terutama bab Uşûl al-Fiqh.

Mengawali dekade 1970-an, Rahman (1970) menawarkan gagasan pembaruan metodologi tafsir Al-Qur'an. Ada tiga langkah metodologis dalam memahami dan menafsirkan Al-Qur'an, yaitu: (1) menggunakan pendekatan sejarah dengan serius dan jujur untuk menemukan makna teks Al-Qur'an, (2) membedakan antara berbagai pernyataan (*dicta*) hukum

dalam Al-Qur'an dengan tujuan dan sasaran hukum tersebut agar keduanya saling membantu, dan (3) berbagai sasaran (objek) Al-Qur'an dipahami dan ditetapkan bertujuan memelihara berbagai pandangan tentang latar sosiologis tempat Nabi Muhammad saw. hidup dan berdakwah. (Rahman, 2000) Gagasan tersebut, meskipun dilontarkan pertama kali di tahun 1970 M, tetapi perumusannya secara sistematis dilakukan di tahun 1977-1978 M dalam karyanya *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition*. (Rahman, 2000) Rahman, di bagian awal karyanya menjelaskan teori hermeneutika Al-Qur'an yang digagasnya secara lebih sistematis. Pemikiran hermeneutika Al-Qur'an Rahman bertumpu pada metode gerakan ganda (*double movement*) atau gerak bolak-balik; dari masa kini ke masa lalu (Al-Qur'an dan latar sosial kultural dengan cara interpretasi), kemudian kembali ke masa kini. (Rahman, 2000) Namun, menurut Rahman, metode ini hanya relevan untuk menafsirkan ayat-ayat tentang kemanusiaan. Penafsiran ayat-ayat tentang ketuhanan digunakan metode "sintetik-logik", yaitu mensintesiskan berbagai tema secara logis daripada secara kronologis. Al-Qur'an, dalam bahasanya, dibiarkan berbicara sendiri, sedangkan penafsiran hanya digunakan untuk menjadikan hubungan antara berbagai konsep berbeda. Metode Fazlur Rahman ini mirip dengan kajian *heuristik* dalam kajian sastra. (Nur Ichwan, 1986) Metodologi penafsiran Al-Qur'an ini diterapkannya dalam karyanya, *Major Themes of The Qur'an* (1980 M). (Rahman, 1999)

Di dekade 1970-an, muncul pula suatu pembacaan baru terhadap Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan semiotik yang ditawarkan Mohammed Arkoun dalam beberapa artikelnya, antara tahun 1970-1980 M yang kemudian diterbitkan dalam buku berjudul *Lectures du Coran* (1982 M) (Arkoun, 1998) di Paris. Kajian semiotika Arkoun ini tidak berhenti pada kajian tanda-tanda saja, melainkan kajian hermeneutika. (Meuleman, 1994) Arkoun, dalam kajiannya terhadap Al-Qur'an banyak menggunakan analisis semiotika Ferdinand de Saussure, meskipun ia melampaui teori de Saussure dan meloncat ke persoalan makna, pembentukan, perubahan dan penafsirannya, dan perubahan dalam penafsiran makna tersebut beralih ke pemikiran Jacques Derrida dan Michel Foucault. Analisis semiotis, menurut Arkoun, berguna melihat teks sebagai suatu dari keseluruhan dan sistem dari berbagai hubungan interen, sehingga dalam mendekati teks seorang peneliti terlepas dari interpretasi tertentu sebelumnya atau anggapan lainnya. (Meuleman, 1994) Arkoun, dalam pembacaannya terhadap teks, membagi teks ke dalam dua kategori, yaitu teks pembentuk (*al-naṣṣ al-mu'assis*) dan teks hermeneutis (*al-naṣṣ al-*

tafsîr).

Arkoun, dalam upaya membaca teks Al-Qur'an sebagai teks pembentuk yang kemudian melahirkan tafsir, menawarkan tiga cara, yaitu: (1) memperlakukan teks Al-Qur'an secara ritual liturgis dalam keadaan tertentu seperti salat atau berdoa dengan tujuan sebagai napak tilas terhadap ajaran di masa Nabi Muhammad saw., (2) pembacaan secara *eksegesis* sebagaimana termaktub dalam mushaf, dan (3) cara baca yang dilakukan dengan memanfaatkan berbagai temuan metodologis yang disumbangkan oleh berbagai ilmu kemanusiaan, terutama ilmu bahasa. Berdasarkan tiga pembacaan tersebut, Arkoun lebih sepatutnya dan telah menerapkan cara tersebut dalam berbagai kajiannya terhadap Al-Qur'an. (Sunardi, 1996). Di samping berbagai karya tersebut, Arkoun menulis karya khusus tentang hermeneutika Al-Qur'an, *Discourse Coranique et Persee Scientifique* (Diskursus Al-Qur'an dan Pemikiran Ilmiah).

Di dekade 1980-an, kajian Al-Qur'an ini disemarakkan oleh berbagai fenomena keagamaan yang cukup signifikan. Di samping menguat isu kebangkitan Islam dan gerakan fundamentalisme Islam, awal dekade ini diwarnai pula dengan proklamasi keberadaan Kiri Islam (*al-Yasar al-Islâmî*) yang dipelopori oleh Hassan Hanafi di Mesir yang merupakan proyek peradaban sangat ambisius. (Simogaki, 1994,) Hassan Hanafi menawarkan suatu formulasi baru dalam penafsiran Al-Qur'an yang disebutnya dengan "metode sosial" (*al-manhaj al-ijtimâ'î*) melalui karyanya, *ad-Din wa al-Sawrah* (1989 M). (Hanafi, 1989) Sementara itu di Afrika Selatan, suatu kawasan yang selama ini kurang diperhitungkan dalam peta pemikiran Islam, muncul suatu pemikiran keagamaan sangat tipikal, kemunculan gerakan Maulana Farid Esack dan organisasi *The Call of Islam* yang pimpinannya mengidealkan kemunculan Islam Afrika Selatan. Konteks lokal yang saat itu dilanda krisis kemanusiaan dengan hegemoni sistem Apartheid, diadikannya sebagai *locus theologicus* (tempat berteologi). Kemudian muncul hermeneutika pembebasan yang dilakukan oleh Esack. (Nur Ichwan, 1986) Kemunculan praktek hermeneutika pembebasan Esack secara sosiologis didorong minimal oleh dua alasan. Pertama, praktek doktrin Apartheid oleh rezim Afrika Selatan, yang membedakan status kewarganegaraan berdasarkan ras (rasisme) dalam wilayah sosial, ekonomi, intelektual dan kebudayaan. Kedua, perlu kerangka pengetahuan bagi perjuangan pembebasan (*liberation struggle*) yang didasarkan pada Al-Qur'an. (Farid Esack, 1991) Kedua alasan tersebut mendasari kebutuhan epistemologis hermeneutika pembebasan dalam kerangka menjawab persoalan sosial politik konkrit di Afrika Selatan. Berbagai tawar-

an hermeneutika pembebasan Esack ini kemudian dituangkan dalam karyanya berjudul *Qur'an, liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (1997).

Di dekade tahun 1980-an ditandai dengan semakin menguat gerakan feminisme dalam dunia Islam, tetapi belum merumuskan konsep hermeneutikanya secara sistematis. Feminisme Islam lebih jauh terjun dalam bidang *exegese*, di samping berbagai lontaran kritiknya yang androsentris dan seksis terhadap penafsiran sebelumnya seperti dipelopori oleh Riffat Hassan. (Nur Ichwan, 1999) Kemudian di awal tahun 1990-an Amina Wadud Muslim dengan karyanya, *Qur'an and Women* (1992 M) berupaya merumuskan konsep hermeneutika feminisme secara sistematis. Amina Wadud mengklasifikasikan berbagai penafsiran masalah perempuan dalam Al-Qur'an dalam tiga kategori: (1) interpretasi tradisional yang berusaha menafsirkan Al-Qur'an secara keseluruhan isi kandungannya dengan pokok bahasan tertentu yang menginspirasi kemunculan metodologi atomistik, (2) interpretasi reaktif yang menekankan reaksi para pemikir moderen terhadap sejumlah hambatan yang dialami kaum perempuan, dan (3) interpretasi holistik sebagai penafsiran yang mempertimbangkan kembali seluruh metodologi penafsiran Al-Qur'an yang dikaitkan dengan berbagai persoalan sosial, moral, ekonomi, dan praktek moderen. (Wadûd, 1994)

Setiap interpretasi, menurut Amina Wadud, menggambarkan makna teks, tetapi bersamaan dengan itu, mengandung *prior text* (Wadûd, 1994), sehingga memperluas perspektif dan simpulan penafsiran. Hal itu juga menunjukkan individualitas penafsiran, sehingga tidak ada metode penafsiran yang objektif, definitif, bersikap pasti, dan memutuskan. (Wadûd, 1994) Hal yang signifikan dalam hermeneutika feminisme ini analisis jender masuk dalam menginterpretasi Al-Qur'an yang dimulai dari analisis terhadap aspek jender secara linguistik Al-Qur'an, analisis isi, dan pesan Al-Qur'an hingga analisis struktur sosio-struktural masyarakat Arab sebelum dan sesudah diturunkan wahyu yang notabene patriarkhis dan androsentris. (Wadûd, 1994)

Di dekade 1990-an bermunculan para intelektual Muslim menawarkan berbagai metode penafsiran. Kebanyakan mereka terpengaruh oleh hermeneutika pembebasan (hermeneutika emansipatoris) (Fakhr Rozi, 2003) mulai dari aliran konservatif hingga aliran pluralistik liberal. Di kalangan aliran konservatif muncul Yûsuf al-Qardâwî dan Wahbah al-Zuhailî. Yûsuf al-Qardâwî menawarkan gagasan untuk melepaskan diri dari imperialisme teologi Barat melalui wacana Islam ekstrimnya (al-

Qardâwî, 1998) yang memberikan inspirasi agar kaum Muslim bangkit dari ekspansi Barat yang cenderung hedonis dan bertentangan dengan ajaran Islam. Wahbah az-Zuhailî memiliki pandangan yang sama dalam karyanya *Tafsîr al-Munîr*. (Fakhr Rozi, 2003)

Di kalangan aliran pluralistik liberal muncul Muhammad Syahrûr dan Naşr Hâmid Abû Zayd. Syahrûr memaparkan pemikiran monumental dalam karyanya, *al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âşirah* (1990 M) dan dua pendukung lainnya, *Dirâsât islâmiyyah Mu'âşirah fî Dawlah al-Mujtama'* (1994 M) dan *al-Îmân wa al-Islâm: Manzîmat al-Qiyâm* (1996 M). Syahrûr dalam kajiannya menggunakan metode sejarah ilmiah (*al-manhaj at-târikh al-'ilmî*) dengan teknik intertekstualitas (*at-tartîl*) serta menerapkan metode analisis linguistik. Para-digmatis sintagmatis dalam mendekati teks yang mirip dengan kajian Syahrûr, Abû Zayd, menawarkan pemikirannya yang lain tentang kajian Al-Qur'an melalui berbagai karyanya, seperti *Naqd al-Khiṭâb al-Dînî* (1992 M), *al-Naşş al-al-Sultah al-Haqîqah* (1995 M), *Mafhûm al-Naşş: Dirâsah fî 'Ulûm Al-Qur'ân* (1990 M), *Isykâliyyat al-Qirâ'ah wa Aliyyât al-Ta'wîl* (1992 M), dan karya lainnya. Abû Zayd, dalam kajian hermeneutika Al-Qur'an menggunakan interkontekstualitas dengan analisis semiotik. (Fakhr Rozi, 2003)

D. Syarat-syarat dalam Penafsiran Al-Qur'an

Ada tiga syarat peting yang dapat dijadikan kriteria dalam menafsirkan Al-Qur'an. Pertama, memiliki kepribadian (personality) yang baik. Sebuah ayat menegaskan, “kabura maqtan ‘ind Allâh ‘an taqûlû mâ lâ taf'alûn”. Ayat lain menyatakan, “ata'murûn an-nâs bi al-birr wa tan-sawna ‘anfusakum wa antum tatlûn al-kitâb ‘afalâ ta'qilûn?” Dua ayat ini menegaskan bahwa tujuan utama menafsir Al-Qur'an itu agar isi Al-Qur'an, selain dipahami, dapat dibumikan dalam kehidupan, bukan hanya dinarasikan. Nilai-nilai Al-Qur'an yang ditafsirkan dapat memberi energi positif bagi pembentukan kepribadian penafsir sehingga menjadi pribadi qur'ani. Di antara kepribadian baik sebagai syarat menafsir Al-Qur'an:

1. Ikhlas (bertanggung jawab)

Ikhlas dimaknai bertanggung jawab sebagai panggilan jiwa dan iman. Orang yang beraktivitas dengan dasar panggilan jiwa dan iman melakukan penafsiran Al-Qur'an sebagai kebutuhan hidup, bukan karena kepentingan popularitas, kedudukan, uang, dan sebagainya. Penafsir yang ikhlas mendedikasikan penafsirannya untuk membimbing manusia agar

menjadi pribadi-pribadi berkualitas.

2. Jujur (*ṣidq*)

Upaya penafsiran Al-Qur'an membutuhkan jiwa-jiwa penafsir jujur sehingga kreasi, karya, dan aktivitasnya tidak merugikan orang banyak yang menjadi anutannya. Penafsir jujur akan mengeksploitasi karya dan kreasinya untuk memperoleh kesenangan jangka panjang (dunia-akhirat). Penafsir jujur tidak akan menggadaikan kreasi dan inovasinya untuk kepentingan-kepentingan sektarian dan temporer.

3. Komitmen (*istiqâmah*)

Komitmen dapat dimaknai tegar menjaga kebaikan yang telah diketahuinya (kognitif), kebaikan yang telah dirasakannya (afektif), dan kebaikan yang telah diimplementasikannya (psikomotorik). Orang yang berkomitmen melaksanakan kebaikan tidak berkesempatan berbuat yang bertentangan dengan undang-undang, regulasi, dan aturan Tuhan. Semua kebaikan yang telah diketahui dan dirasakan diimplementasikan secara konsisten dalam kehidupan.

Kedua, menguasai Ulûm Al-Qur'ân. Ulûm Al-Qur'ân mencakup ilmu-ilmu kulit dan ilmu-ilmu inti. Ilmu-ilmu kulit mencakup ilmu tafsir zâhir, ilmu ṣarf, morfologi (kata), ilmu naḥw, sintaksis (*i'râb*), ilmu qiraat (aspek *i'rab*), ilmu suara (fonologi). Ilmu inti mencakup ilmu lapis bawah dan ilmu lapis atas. Ilmu lapis bawah mencakup: ilmu fikih, ilmu kalam, dan kisah Al-Qur'an. Ilmu lapis atas mencakup: kondisi wusûl (pahala dan siksa), jalan menuju Tuhan (jalan lurus), dan ma'rifatullah. Ilmu ma'rifatullah mencakup: ilmu tentang zat, sifat, dan tindakan. Ilmu tentang tindakan mencakup: dunia gaib (alam ide). Sementara itu, dunia nyata (ilmu dunia), mencakup: kedokteran, astronomi, anatomi, geometri, dan lain-lain. Seseorang yang telah menguasai ilmu-ilmu tersebut dan turunannya dapat memahami Al-Qur'an dengan baik dan benar.

Ketiga, menguasai metodologi penafsiran. Penafsiran Al-Qur'an memerlukan metodologi yang tepat dan akurat sehingga menghasilkan tafsir yang baik dan benar. Metodologi penafsiran mencakup: pendekatan penafsiran, metode penafsiran, nuansa penafsiran, sistematika penafsiran, dan pemilihan rujukan dalam penafsiran Al-Qur'an.

Seluruh persyaratan penafsiran Al-Qur'an itu diperlukan dalam rangka memperoleh level penafsiran yang tinggi. Namun, bagaimana seseorang yang menafsirkan Al-Qur'an hanya sekedar mengetahui ayat secara umum dan secara singkat dapat mengetahui kebesaran Tuhan? Az-

Zarqânî dengan mengutip pandangan al-Imâm az-Zarwanî menegaskan, bahwa tidak diharuskan memenuhi syarat yang telah disebutkan, cukup sebagiannya saja. Hanya saja, produk tafsirnya dikategorikan pada karya tafsir terendah, bahkan belum dapat dikatakan sebuah karya tafsir. (az-Zarqânî, 1957)

E. Validitas Penafsiran Al-Qur'an

Kesahihan sebuah penafsiran dapat didekati dengan teori validitas (teori kebenaran). Merujuk pandangan Bob Hale dan Crispin Wright, teori kebenaran itu mencakup teori koherensi, teori korespondensi, dan teori pragmatisme. (Bob Hale dan Crispin Wright, 1999) Menurut teori koherensi, sebuah penafsiran dianggap valid (benar) jika sesuai dengan proposisi-proposisi sebelumnya dan konsisten menerapkan metodologi yang dibangun oleh setiap penafsir. Sebuah penafsiran dipandang valid (benar), menurut teori korespondensi, jika penafsiran itu relevan (berkorespondensi) dengan fakta ilmiah di lapangan. Teori korespondensi ini dapat digunakan untuk mengukur kebenaran tafsir ayat-ayat kauniah (sains). Penafsiran dikatakan benar, menurut teori ini, jika sesuai dengan hasil temuan teori ilmiah yang telah mapan (*established*).

Menurut teori pragmatisme, sebuah penafsiran dikatakan benar jika secara praktis memberi solusi praksis bagi problem sosial yang muncul. Model-model penafsiran atas ayat-ayat kalam atau hukum yang cenderung eksklusif dan kurang respek terhadap kemanusiaan (*humanity*) tidak relevan lagi untuk dikembangkan. Problem-problem kemanusiaan, seperti keterbelakangan, kemiskinan, pengangguran, bencana alam, penyalahgunaan obat-obat terlarang (narkoba), korupsi, dan sebagainya, tidak hanya dapat diselesaikan oleh penganut agama tertentu, melainkan sikap kooperatif semua umat beragama. □

Rangkuman

1. Menafsir upaya memahami firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia. Suatu tafsir mencerminkan keterbatasan kemampuan penafsirnya dan sekaligus ia tidak terlepas dari subjektivitas dirinya. Tidak ada hak bagi seorang penafsir berani mengklaim bahwa tafsirnya itu mutlak benar, sehingga dapat dikatakan bahwa pemahaman dan penafsiran seseorang terhadap teks Al-Qur'an bersifat relatif-absolut. Ia relatif karena produk nalar yang serba terbatas, tetapi memiliki nilai absolut, karena sampai pada batas tertentu, kapasitas nalar manusia dan firman Tuhan pasti ada titik temu. Nalar manusia dan

firman Tuhan merupakan ciptaan Tuhan yang didesain sedemikian rupa agar nalar manusia dan kalam-Nya berhubungan secara dialogis. Tafsir sebagai proses atau aktivitas menunjukkan pemahaman manusia terhadap Al-Qur'an kemudian melahirkan produk karya tafsir dengan sitematika, metode, pendekatan, dan nuansa yang berbeda-beda. Deskripsi ini menegaskan bahwa upaya apapun dalam memahami dan menjelaskan firman Allah dalam teks (mushaf) Al-Qur'an disebut tafsir, meskipun si penafsir tidak menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an secara keseluruhan, dari surat al-Fâtîḥah hingga surat al-Nâs.

2. Dua istilah dalam penafsiran Al-Qur'an yang sering dihadap-hadapkan, "tafsir" dan "takwil". Sebagian sarjana Islam awal menyamakan keduanya, "menjelaskan makna Al-Qur'an baik relevan maupun tidak relevan dengan harfiahnya". Sarjana lain membedakan makna keduanya; tafsir berkaitan dengan menjelaskan makna lahir (aspek *riwâyah*), sedangkan takwil menjelaskan makna di luar yang lahir (aspek *dirâyah*). Tafsir menjelaskan atas zahir teks, sedangkan takwil menjelaskan makna yang melampaui zahir teks. Ada sejumlah syarat sebuah tawil dapat diterima: (1) takwil harus didasarkan pada pengetahuan tentang ilmu-ilmu terkait dengan teks dan berada dalam konsep tafsir; (2) pembaca harus mengetahui benar tentang tafsir yang memugkinkannya memberi takwil yang diterima dalam teks, yang tidak meundukkan teks dalam kepentingan subjektif dan ideologinya; dan (3) takwil harus didasarkan pada fakta-fakta teks dan data-data kebahasaan. Ini berarti, sebelum si penasir beralih ke takwil, ia harus mendahulukan makna teks.
3. Aktivitas penafsiran membutuhkan syarat mencakup: (1) memiliki kepribadian baik seperti ikhlas (bertanggung jawab), jujur, dan komitmen (*istiqâmah*); (2) menguasai Ulûm Al-Qur'ân mencakup: ilmu bahasa (ilmu *zâhir*), seperti: ilmu *ṣarf*, morfologi (kata), ilmu *naḥw*, sintaksis (*i'râb*), ilmu qiraat (aspek *i'rab*), ilmu suara (fonologi); ilmu inti mencakup ilmu lapis bawah dan ilmu lapis atas, ma'rifa-tullah, dan dunia nyata (ilmu dunia),; dan ((3)) menguasai metodologi penafsiran mencakup: pendekatan penafsiran, metode penafsiran, dan lain-lain.
4. Kesahihan (validitas) sebuah penafsiran dapat didekati dengan teori validitas (teori kebenaran), yaitu: teori koherensi, teori korespondensi, dan teori pragmatisme. Menurut teori koherensi, sebuah penafsiran dianggap valid jika sesuai dengan proposisi-proposisi sebelumnya dan konsisten menerapkan metodologi yang dibangun oleh setiap

penafsir. Sebuah penafsiran dipandang valid (benar), menurut teori korespondensi, jika penafsiran itu relevan (berkorespondensi) dengan fakta ilmiah di lapangan. Penafsiran dikatakan benar, menurut teori ini, jika sesuai dengan hasil temuan teori ilmiah yang telah mapan (*established*). Menurut teori pragmatisme, sebuah penafsiran dikatakan benar jika secara praktis memberi solusi praksis bagi problem sosial yang muncul.

Latihan-latihan

Jawablah pertanyaan-pertanyaan berikut secara detail. Jawaban setiap pertanyaan dapat diselesaikan melalui kertas kerja (worksheet) Anda!

1. Jelaskan pengertian tafsir sebagai proses dan produk! Jawaban Anda dapat dirujuk pada pandangan para sarjana Al-Qur'an baik sarjana klasik maupun kontemporer.
2. Jelaskan perbedaan tafsir dan takwil dan berikan contoh masing-masing!
3. Jelaskan sejarah periode penafsiran Al-Qur'an dan karakteristiknya!
4. Identifikasi syarat-syarat dalam penafsiran Al-Qur'an dan kemungkinan implementasinya dalam kehidupan!
5. Kemukakan instrumen yang dapat menunjukkan bahwa penafsiran Al-Qur'an oleh seseorang dinyatakan valid?

Tugas

Anda diminta untuk mencari bahan bacaan dari buku dan jurnal ilmiah berkaitan dengan 'tafsir' dan 'takwil' minimal tujuh bahan rujukan. Bahan-bahan tersebut ditelaah dan dituangkan dalam sebuah artikel yang ketentuannya telah dijelaskan dalam bab sebelumnya.

BAB X

METODOLOGI

PENAFSIRAN AL-QUR'AN

Indikator Pembelajaran

Mahasiswa dapat:

1. Menjelaskan pengertian metodologi penafsiran Al-Qur'an
 2. Menjelaskan sistematika penyajian tafsir Al-Qur'an
 3. Menjelaskan metode penafsiran Al-Qur'an
 4. Menjelaskan nuansa penafsiran Al-Qur'an
 5. Menjelaskan pendekatan penafsiran Al-Qur'an
-

Aktivitas penafsiran Al-Qur'an tidak mudah dilakukan kecuali mengetahui dan memahami secara benar metodologi penafsiran Al-Qur'an. Sebuah adagium mengatakan, *al-'umûr bi wasâ'ilihâ*, setiap aktivitas apapun memerlukan metode (media). Para sarjana Al-Qur'an dari setiap generasi telah melakukan kreativitas dan inovasinya dalam menafsirkan Al-Qur'an melalui berbagai langkah, cara, dan sintaks yang dalam istilah penafsiran disebut dengan metodologi penafsiran. Metodologi dalam konteks merupakan ikhtiar manusia dalam rangka memahami maksud Tuhan sebagaimana dalam teks kitab suci, meskipun hasil penafsirannya bersifat relatif.

A. Pengertian Metodologi Penafsiran Al-Qur'an

Metodologi penafsiran Al-Qur'an diartikan sebagai pengetahuan tentang cara yang ditempuh dalam menelaah, membahas dan merefleksikan pesan-pesan Al-Qur'an secara apresiatif berdasarkan kerangka konseptual tertentu sehingga menghasilkan suatu karya tafsir yang representatif. Metodologi tafsir mencakup banyak variabel. Sejauh ini metodologi

penafsiran Al-Qur'an merujuk pada pandangan al-Farmawî yang memetakan metododologi penafsiran menjadi empat bagian pokok, yaitu *tahlîlî*, *ijmâlî*, *muqâran* dan *mawdû'î*. (al-Farmawî, 1977) Metode *tahlîlî* menjelaskan makna-makna yang dikandung oleh ayat Al-Qur'an yang urutannya disesuaikan dengan urutan ayat dalam muṣṣḥaf Al-Qur'an. Penjelasan makna ayat-ayat tersebut, bisa makna, kata atau penjelasan umumnya, susunan kalimatnya, *asbâb an-nuzûl*-nya, serta keterangan yang dikutip dari Nabi Muhammad saw., sahabat maupun tab'in. Metode *ijmâlî* menafsirkan Al-Qur'an dengan cara mengemukakan makna ayat secara global. Sistematika tafsir ini mengikuti urutan surat, sehingga makna-maknanya saling berhubungan dan bertautan. Penyajian tafsir dengan menggunakan metode ini menggunakan ungkapan yang diambil dari Al-Qur'an dengan menambahkan kata atau kalimat penghubung, sehingga memudahkan para pembaca dalam memahaminya. Penafsir dalam metode ini juga meneliti, mengkaji dan menyajikan *asbâb an-nuzûl* ayat dengan meneliti hadis yang berhubungan dengannya. Metode *muqâran* berarti menafsirkan Al-Qur'an dengan cara perbandingan. Perbandingan ini terjadi dalam tiga hal, yaitu: perbandingan antarayat, perbandingan antara ayat dengan hadis dan perbandingan penafsiran antarmufasir. Sementara itu, metode *mawdû'î*, cara menafsirkan Al-Qur'an secara tematik. Metodologi penafsiran Al-Qur'an yang dirintis oleh Al-Farmawî secara paradigmatis belum memberikan pendasarannya tentang metode atas kajian karya tafsir. Perlu ada rumusan baru yang mampu menelisik unsur-unsur fundamental dari karya tafsir.

Ada dua variabel penting yang perlu dikaji secara serius dalam penafsiran Al-Qur'an. Variabel pertama berkaitan dengan teknis penulisan tafsir. Variabel teknis ini menyangkut sistematika dan bentuk tekstual literatur tafsir ditulis dan disajikan, gaya bahasa yang digunakan, sifat-sifat penafsir, serta buku-buku rujukan yang digunakan. (Gusmian, 2003). Sistematika penyajian tafsir Al-Qur'an memiliki dua bentuk dasar, yaitu: (1) sistematika runtut (*tahlîlî*) sesuai dengan susunan muṣṣḥaf Al-Qur'an dan (2) sistematika penyajian tematik (*mawdû'î*) sesuai dengan tema-tema tertentu yang telah dipilih penafsir. Bentuk penyajian tafsir terdiri dari dua bagian, yaitu: (1) penyajian bentuk global (*ijmâlî*), dan (2) penyajian bentuk rinci (*tafṣîlî*). Gaya bahasa yang digunakan dalam penafsiran Al-Qur'an meliputi: (1) gaya bahasa ilmiah, (2) gaya bahasa populer, (3) gaya bahasa kolom, dan (4) gaya bahasa reportase. Dilihat dari sifat (karakteristik) penafsirnya, karya tafsir mencakup: (1) literatur tafsir Al-Qur'an yang ditulis oleh penafsir secara individual dan (2) litera-

tur tafsir Al-Qur'an yang ditulis oleh penafsir secara kolektif atau oleh tim yang secara khusus disusun oleh suatu lembaga tertentu untuk menulis tafsir.

Variabel kedua berkaitan dengan aspek 'dalam', yaitu konstruksi hermeneutika karya tafsir. Aspek hermeneutika tidak terbatas hanya pada variabel linguistik dan riwayat, tetapi juga menggunakan unsur triadik (teks, penafsir dan audiens sasaran teks). Suatu penafsiran tidak lagi berpusat pada teks, tetapi juga penafsir di satu sisi dan audiens di sisi lain. (Gusmian, 2003), Penafsiran dalam aspek hermeneutika ini arah kajian bergerak pada tiga wilayah, yaitu: (1) metode penafsiran, yakni tata kerja analisis yang digunakan dalam penafsiran, terdiri dari metode riwayat, metode pemi-kiran dan metode interteks; (2) nuansa penafsiran, yaitu analisis yang menjadi nuansa atau *mainstream* yang terdapat dalam karya tafsir, seperti nuansa fiqh, nuansa sufi, nuansa bahasa, dan lain-lain; (3) pendekatan tafsir, yaitu arah gerak yang dipakai dalam penafsiran. Pendekatan tafsir meliputi pendekatan tekstual dan pendekatan kontekstual. Pendekatan tekstual berarti gerak dari proses penafsiran cenderung berpusat pada teks, sifatnya *ke bawah*, yaitu dari refleksi (teks) ke praksis (konteks). Sementara itu, pendekatan kontekstual arah gerak penafsiran yang lebih berpusat pada konteks sosio-historis tempat penafsir hidup dan berada, sifatnya cenderung *ke atas*, yakni dari praksis (konteks) ke refleksi (teks).

Penafsiran dengan variabel-variabel tersebut --- hubungan antara penulis (pembicara), pembaca (pendengar) dan teks serta kondisi-kondisi yang di dalamnya seseorang memahami sebuah teks kitab suci --- dimungkinkan dapat dipotret secara lebih komprehensif. (Farid Esack, 1997) Seorang peneliti atau pembaca, melalui bangunan metodologi ini dapat menemukan keunikan dalam setiap karya tafsir, sekaligus dapat menangkap arah yang digerakkan oleh seorang penafsir.

B. Sistematika Penyajian Tafsir

Sistematika penyajian tafsir dapat dipetakan menjadi dua bagian, yaitu sistematika penyajian runtut (*tahlîlî*) dan sistematika penyajian tematik (*mawdû'î*). Sistematika penyajian runtut adalah model sistematika penyajian tafsir yang rangkaian penyajiannya mengacu pada dua hal. Pertama, urutan surat yang ada dalam model mushaf standar. Karya tafsir yang termasuk ini model ini misalnya, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qurân* karya Ibn Jarîr at-Ṭabarî (w. 310 H), *Ma'âlim at-Tanzîl* karya Imâm al-Bagawî, *Tafsîr Al-Qurân al-Azîm* karya al-Hâfîz Imâd ad-Dîn Abû al-

Fidâ' Ismâ'il ibn Kaşîr (w. 774 H/1343 M), *ad-Durr al-Manşûr fî Tafsîr al-Ma'sûr* karya Jalâl ad-Dîn as-Suyûtî (849-911 H/1445-1505 M), *Mafâtiḥ al-Gayb* karya Muḥammad Fakhr ad-Dîn ar-Râzî (544-606 H/1149-1207 M), *Tafsîr al-Jalâlayn* karya Jalâl ad-Dîn al-Maḥallî (w. 864 H/1459 M) dan 'Abd ar-Raḥmân as-Suyûtî (849-911 H/1445-1505 M), *Madârik al-Tanzîl wa Haqâiq at-Ta'wîl* karya Maḥmûd an-Nasafî, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl* karya al-Imâm al-Qaṣadi Naşr ad-Dîn Abû Sa'îd 'Abd Allâh 'Ali 'Amr bin Muḥammad asy-Syairazî al-Baidâwî (w. 791 H/1388 M); *Rûḥ al-Ma'ânî* karya al-'Alâmah Syihâb ad-Dîn al-Alûsî (w. 1270 H/1853 M), *Garâib al-Qurân wa Ragâ'in al-Furqân* karya Nizâm ad-Dîn al-Ḥasan Muḥammad an-Naisabûrî (w. 728 H/1328 M), *at-Tibyân fî Tafsîr al-Qurân* karya Syekh Ja'far Muḥammad bin Muḥammad al-Ḥasan at-Ṭûsî (385-460 H/995-1067 M), *Tafsîr Rûḥ al-Bayân* karya al-Imâm as-Syekh Ismâ'il Ḥaqq al-Barusuwî (w. 1137 H/1724 M), *Tafsîr al-Khâzin* yang lebih populer dengan nama *Lubab at-Ta'wîl fî Ma'âni at-Tanzîl* karya 'Al ad-Dîn 'Ali bin Muḥammad bin Ibrâhîm al-Bagdadî (544-604 H/1149-1207 M), *Zad al-Maşîr fî 'Ilm at-Tafsîr* karya al-Imâm Abû al-Faraj Jamâl ad-Dîn 'Abd ar-Raḥmân bin 'Ali bin Muḥammad al-Jawzî al-Quraisy al-Bagdadî (597 H/1200), dan lain-lain, dan lain-lain.

Kedua, mengacu pada urutan turun wahyu. Beberapa penafsir yang telah melakukan sistematika penafsiran model ini misalnya Bint asy-Syâtî dalam *Tafsîr al-Bayân li Al-Qurân al-Karîm*, Syawqî Daîf dalam *Sûrah ar-Raḥmân wa Sumar Qisâr*, Muḥammad 'Izzah Darwazah (1305 H/1888 M-1404 H/1984 M) dalam *at-Tafsîr al-Ḥadîs* dan lain-lain.

Model sistematika penyajian tafsir runtut ini memiliki kelebihan, di antaranya: (1) pembaca dapat melihat bagaimana runtutan petunjuk Tuhan yang diberikan kepada Nabi Muhammad saw. dan umatnya, (2) dipilihnya surat-surat pendek, penulis ingin menegaskan bahwa surat-surat tersebut mengandung uraian yang berkaitan dengan kehidupan beragama, bermasyarakat, dan berbangsa serta banyak dibaca umat.

Sebagai hasil kreasi manusia, model sistematika penyajian runtut yang oleh sebagian kalangan disebut metode atomistik, memiliki banyak kelemahan. Menurut al-Farmawî, misalnya, model penafsiran sistematika penyajian runtut menjadikan petunjuk Al-Qur'an parsial, sehingga memberikan kesan bahwa memberikan pedoman secara tidak utuh dan tidak konsisten, karena penafsiran yang diberikan pada suatu ayat berbeda dari penafsiran yang diberikan pada ayat-ayat lain yang sama dengannya. (al-Farmawî, 1977) Fazlur Raḥman berpandangan, bahwa model penyajian runtut (atomistik) menjadi penyebab kegagalan umum memahami ke-

utuhan ajaran. Penafsiran dengan metode parsial ini naş (teks Al-Qur'an) dipahami kata demi kata atau ayat demi ayat yang ada dalam surah secara terpisah-pisah, sehingga Al-Qur'an terkesan tidak menjadi satu kesatuan yang utuh, melainkan terpisah-pisah, dan pada gilirannya hukum-hukum yang diambil dari Al-Qur'an pun tidak sejalan dengan semestinya.

Sistematika penafsiran runtut yang bertipikal atomistik, termasuk yang terpanjang dalam sejarah penafsiran, sehingga dunia Islam identik dengan dunia teks (*ḥaḍârah an-nâş*). Penafsiran dengan sistematika runtut ini telah “memperkosa” universalitas Al-Qur'an, sehingga produk penafsirannya pun terkesan tidak membebaskan, tidak mencerahkan, rigid, dan tendensius. Di samping itu, sistematika penafsiran runtut pada akhirnya akan merambah pada sakralitas teks yang berimplikasi pada dimensi historisitas teks hilang. Teks menjadi tertutup, sakral dan monointerpretasi. Teks pada tataran paradigmatis kehilangan daya transformatifnya, teks tidak bisa digunakan untuk mendobrak kesenjangan sosial, ketidakadilan politik, karena watak teks digiring untuk mengedepankan “kepentingan Tuhan” daripada “kepentingan manusia”, sehingga teks tercerabut dari konteksnya. Penafsiran bersifat teologis yang mapan-anti kritik, disejajarkan dengan Al-Qur'an. Padahal tafsir hanyalah hasil pemikiran manusia untuk memahami teks yang dapat dikembangkan dalam takwil, yang menjadikan teks sebagai obyek dan penafsir sebagai subyeknya.

Amina Wadud menjelaskan konsekuensi lain dari kajian Al-Qur'an dengan menggunakan sistematika runtut yang bersifat parsial, terutama berkaitan dengan gender, antara lain, memosisikan wanita termarginalisasikan yang, semestinya meletakkannya sejajar (*equal*) dengan kaum laki-laki. Menurut Fatima Mernissi, wanita termarginalkan baik dalam tafsir maupun fikih disebabkan oleh keterbatasan penafsir yang hanya menguasai ilmu agama, sedangkan piranti-piranti lain, seperti ilmu-ilmu sosial kurang dikuasai. (Amina Wadud, 1992). Pandangan yang sama dikemukakan Rifat Ḥassan bahwa kajian dengan metode atomistik memungkinkan pengkaji --- yang menekankan pemahaman pada teks --- memasukkan paham patriarki sehingga mengakibatkan muncul *missogini*. Simpulan Amina Wadud dan Riffat Hasan ini diperkuat oleh hasil penelitian Nasaruddin Umar (2001).

1. Sistematika Penyajian Tematik

Sistematika penyajian tematik adalah suatu bentuk rangkaian penulisan tafsir yang struktur paparannya diacukan pada tema, surat, dan juz tertentu. (al-Farmawî, 1977; Ḥasan al-‘Arid, t.t.; al-Alma’î, t.t.) Amin al-Khuli (1859-1966) sarjana pertama di abad XX yang menekankan arti

penting penyajian tematik dalam memahami isi Al-Qur'an. Seseorang dapat memahami Al-Qur'an secara komprehensif dengan memenuhi dua hal, yaitu: (1) memahami sendiri (*dirâsat fî al-Qurân*): dan (2) memahami di sekitar Al-Qur'an atau latar belakang atau konteks (*dirâsat mâ ḥawla Al-Qur'an*). Berkaitan dengan upaya memahami Al-Qur'an sendiri, penafsir terlebih dahulu memahami kata-kata (*mufradât*) dan struktur (*murak-kabât*) bahasa Al-Qur'an. Sementara itu, pemahaman konteks Al-Qur'an termasuk di dalamnya apa saja yang berhubungan dengan kehidupan orang Arab pra-Islam (*al-bî'ah al-mâdiah*) dan *al-bî'ah al-ma'nawiyah*, tempat Al-Qur'an diwahyukan. Kondisi sosial Arab termasuk dalam pemahaman konteks atau latar belakang turun ayat-ayat Al-Qur'an (*ḥawl Al-Qurân*).

Aplikasi dari sistematika penafsiran tematik ini, menurut al-Khuli, ada beberapa langkah: (1) mengambil satu subyek atau kasus tertentu (*mawḍû' al-wâḥid*), (2) berusaha menemukan ayat-ayat di seluruh Al-Qur'an yang membicarakan subyek atau kasus tersebut. (3) dilanjutkan dengan memahami hubungan antara semua ayat-ayat yang membahas subyek yang sama (*sâbiqihâ wa lâhiqihâ*). Al-Khuli karenanya, menekankan arti penting memahami *mulâbisat*, *munâsibat*, *asbâb an-nuzûl*, dan pembahasan secara tematik subyek demi subyek atau kasus demi kasus. Dengan ungkapan singkat, proses penggunaan mencakup: (1) mengumpulkan semua ayat yang ada dalam yang membahas satu topik tertentu, kemudian, dan (2) menghubungkan ayat-ayat tersebut menjadi satu kesatuan dan menyusun ayat-ayat tersebut sesuai dengan implikasi topiknya. (Amin al-Khulli, t.t.)

Gagasan al-Khuli tersebut diikuti oleh seorang muridnya, 'Âisyah Abd ar-Rahman bint Syâtî. Ia menawarkan tiga teori penafsiran yang berkaitan dengan metode yang ditawarkannya. Pertama, menekankan arti penting memahami arti bahasa kata-kata (*lexical meaning of any Quranic word*). Pengakuan terhadap makna asli kata membantu seorang penafsir memahami tujuan makna (*al-ma'na al-murâd*) sesuai dengan konteks tempat teks diturunkan. Kedua, melibatkan semua ayat yang berhubungan dengan subyek yang dibahas. Dengan prinsip ini berarti teks diberikan kebebasan (*autonomi*) untuk berbicara tentang dirinya. Tujuan metode ini untuk menemukan penafsiran yang obyektif, bukan terkesan dipaksakan seperti yang ditemui dalam tafsir abad klasik dan abad pertengahan. Ketiga, harus ada kesadaran tentang konteks tertentu dari teks yang ada (*as-siyâq al-khâsh*) dan konteks umum (*as-siyâq al-'âmm*) dalam upaya memahami kata-kata dan konsep dalam ungkapannya sendiri. Menurut

Bint al-Syâṭi bahwa prinsip dari model tafsir, seperti yang diterima dari gurunya, merupakan pemahaman yang obyektif (*al-tanâwul al-mawḍûʿ*). Model penafsiran ini disediakan untuk mempelajari satu subyek tertentu (*mawḍûʿ al-wâḥid*) lebih dalam dan lebih jauh tentang semua ayat yang berbicara tentang subyek tersebut dan dibahas bersama secara keseluruhan agar penggunaan arti dan struktur, -- setelah meneliti secara cermat *sense* dasar linguistiknya-- dapat dipahami. (Nasution, 2004).

Bint al-Syâṭi, seperti sang guru, tidak memberikan definisi tentang tafsir tematik. Sebagai gantinya, ditawarkanlah penafsiran silang, metode induktif (*the cross referential method*). Sementara itu, dua murid lainnya, Muḥammad Khalafatullah dan al-Farmawî mengembangkan gagasan al-Khuli dengan memformulasikan secara metodologis penafsiran tematik.

Penafsiran dengan sistematika penyajian tematik secara garis besar dibagi dua bagian. Pertama, penyajian tematik yang didasarkan pada surat demi surat dari Al-Qur'an yang ide dasarnya bahwa setiap surat Al-Qur'an memiliki penekanan sendiri meskipun di dalamnya dibahas sejumlah topik. Semua ayat dalam satu surat dihubungkan dengan subyek pokoknya. Bersamaan dengan itu, ketika membahas surat tersebut, ayat lain yang ada di surat lain yang membicarakan topik yang sama harus diikutsertakan. Ayat dalam surat maupun ayat lain yang membahas topik yang sama dari surat lain harus disertakan menjadi satu pembahasan yang utuh. (Hadidjah dan M. Karman, 2007)

Langkah-langkah penafsiran penyajian tematik berdasarkan surat demi surat ini, antara lain: (1) menentukan masalah pokok yang dibahas dalam satu surat yang dibahas, (2) menemukan ayat-ayat dalam surat tersebut yang membahas masalah pokok surat tersebut, baik yang bersumber dari surat yang sama maupun dari surat lain, (3) menganalisis hubungan ayat-ayat yang membahas pokok masalah dengan ayat-ayat lain dalam surat yang sama yang tidak berhubungan erat dengan pokok masalah yang ditemukan dalam surat tersebut. Semua ayat-ayat tersebut harus disertakan dengan konteks masing-masing jika ada, dan (4) simpulan. (al-Farmawî, 1997) Beberapa karya tafsir yang menggunakan sistematika penyajian berdasarkan surat demi surat, *Bayân Al-Qurân* karya Aṣraf 'Ali Ṭanavi (1280-1362/1863-1943), seorang sarjana Indo Pakistan, *at-Tafsîr al-Ḥadîs* yang diterbitkan tahun 1381-1383/1962-1964, karya Muḥammad 'Izzah Darwazah (1888-1984), sarjana Arab Palestina, yang diikuti karya Sayyid Quṭb (1324-1386/1906-1966), *Fî Zîlâl Al-Qurân*, sarjana Mesir; *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, karya Maḥmûd Syaltût (1893-1963), sarjana Mesir lainnya, *al-Mizân fî Tafsîr Al-Qurân*, karya Muḥammad Ḥusain at-

Ṭabâṭabâ'î (1312-1402/1903-1981), tafsir karya Ḥâmid ad-Dîn al-Farâhi (1280-1349/ 1863-1930), yang ditulis dalam bahasa Urdu.

Kedua, penyajian tematik yang didasarkan pada subyek tertentu dengan cara: (1) mengumpulkan semua ayat yang membahas subyek tersebut dalam Al-Qur'an, mulai awal sampai akhir; (2) mengumpulkan semua ayat untuk menemukan konsep dari satu masalah tertentu; (3) menggabungkan dan menghubungkan semua ayat tersebut menjadi satu pembahasan utuh dan menyatu --- ketika membuat hubungan antar semua ayat, ayat-ayat tersebut diurutkan secara kronologis berdasar urutan turun ---; dan (4) mendiskusikan subyek yang ada secara keseluruhan dengan mempertimbangkan konteksnya (*asbâb an-nuzûl*), termasuk di dalamnya Hadis Nabi Muhammad saw. yang berhubungan dengan subyek yang dibahas. Setiap ayat dan subyek harus dihubungkan dengan Hadis Nabi Muhammad saw. yang berkaitan.

Cakupan penafsiran penyajian tematik dilihat dari segi ayat yang dikaji dan ditelaah, bersifat spesifik dan mengerucut. Penafsiran penyajian tematik yang lebih bersifat teknis ini berpengaruh terhadap proses penafsiran yang bersifat metodologis. Dibandingkan dengan penafsiran dengan sistematika runtut, sistematika penyajian tematik memiliki kelebihan, yaitu: (1) dapat menjawab tantangan zaman, (2) praktis dan sistematis, (3) dinamis, dan (4) dapat membentuk arah penafsiran menjadi fokus, memungkinkan tafsir ulang antarayat secara komprehensif.

2. Bentuk Penyajian Tafsir

Bentuk penyajian tafsir Al-Qur'an mencakup penyajian global dan penyajian rinci dengan karakteristiknya. Tafsir bentuk penyajian global adalah suatu bentuk uraian dalam penyajian karya tafsir yang penjelasannya dilakukan cukup singkat dan global. Bentuk tafsir penyajian global ini lebih menitikberatkan pada inti dan maksud dari ayat-ayat Al-Qur'an yang dikaji. Bentuk penyajian global ini bisa diidentifikasi melalui model analisis tafsir yang digunakan, yang hanya menampilkan bagian terjemah, sesekali *asbâb an-nuzûl* dan perumusan pokok-pokok kandungan dari ayat-ayat yang dikaji. Langkah-langkah epistemologis dan analisis terma-terma penting yang menjadi kata kunci dalam suatu konteks ayat, juga perdebatan dan pemaknaan atas kata kunci yang pernah dielaborasi para sarjana sebelumnya, dan upaya kontekstualisasi, tidak dilakukan. Al-Farmawî (1977) menyebut penyajian ini sebagai metode *ijmâlî*.

Bentuk penyajian global dalam batas tertentu bermanfaat bagi pembaca Muslim yang tidak berkesempatan waktu banyak untuk belajar secara detail, rinci dan mendalam, dari aspek tatabahasa, balâgh, peru-

bahan makna semantik dari pelbagai kata kunci dalam Al-Qur'an, serta pelbagai disiplin keilmuan yang terkait dengan kajian Al-Qur'an. Sebab, dengan bentuk penyajian global hanya disajikan simpulan dan pokok pikiran yang dirumuskan dari Al-Qur'an. Beberapa karya kitab tafsir yang menggunakan bentuk penyajian global, antara lain: *Tafsîr Al-Qurân al-Karîm* atau *al-Jalâlayn*, karya al-Maḥallî dan aṣ-Ṣuyûṭî, *Tafsîr Al-Qurân al-Karîm* karya Muḥammad Farîd Wajdî, *at-Tafsîr al-Farîd li Al-Qurân al-Majîd* karya Muḥammad 'Abd al-Mun'im, *Fath al-Bayân fî Maqâṣid al-Qurân* karya al-Imâm al-Mujtahid Siddiq Khan (w. 1248 M), dan lain-lain.

Kitab tafsir *Tafsîr Al-Qurân al-Karîm*, misalnya, ketika menafsirkan Qs. al-Baqarah/2:1-2, sebagaimana dapat dilihat di bagian pinggir kitab tersebut, tidak menjelaskan secara rinci ayat dimaksud. Kata *alif lām mîm*, ditafsirkan "Allah mengetahui maksudnya"; kata *zâlik al-kitâb* ditafsirkan "ini kitab yang dibaca Nabi Muhammad saw."; kata *lâ rayba fîh* ditafsirkan "tidak ada keraguan di dalamnya"; dan seterusnya, (al-Maḥallî dan aṣ-Ṣuyûṭî, 1989) tanpa ada rincian sehingga penafsiran ayat tersebut cukup beberapa baris saja. Hal ini dapat dibandingkan dengan penafsiran al-Marâḡî yang secara detail menafsirkan Qs. al-Baqarah/2:1-2. Ia membutuhkan berbaris-baris, bahkan berhalaman-halaman dalam menjelaskan kedua ayat tersebut.

Penafsiran dengan bentuk penyajian sebagai hasil kreativitas manusia memiliki kelebihan dan kelemahan. Memang, penyajian tafsir ini praktis dan mudah dipahami, bebas dari penafsiran israiliyyat, dan akrab dengan bahasa Al-Qur'an. Namun, penafsiran ini menjadikan petunjuk Al-Qur'an bersifat parsial dan terbatas dalam memberikan ruang analisis.

Adapun tafsir bentuk penyajian rinci adalah model penyajian tafsir yang menitikberatkan pada uraian-uraian penafsiran secara detail, mendalam dan komprehensif. Tema-tema kunci dalam setiap ayat dianalisis untuk menemukan makna yang tepat dan sesuai dalam suatu konteks ayat. Setelah itu, penafsir menarik simpulan dari ayat yang ditafsirkan, yang sebelumnya ditelisik aspek *asbâb an-nuzûl* dengan kerangka analisis yang beragam, seperti analisis sosiologis, antropologis, hermeneutis, dan lainnya. Karya-karya tafsir yang dikategorikan bentuk penyajian penafsiran rinci dapat dilihat dalam sistematika penyajian rinci.

C. Metode Tafsir

Metode tafsir adalah suatu perangkat dan tata kerja yang digunakan dalam proses penafsiran Al-Qur'an. Perangkat kerja ini secara teore-

itik menyangkut dua aspek penting, yaitu: aspek teks dengan problem semiotik dan semantiknya dan aspek konteks di dalam teks yang merepresentasikan ruang-ruang sosial-budaya yang beragam tempat teks muncul. Selain aspek semiotik dan aspek semantik, variabel riwayat dapat digunakan pula untuk menjelaskan makna teks.

Ada dua arah penting secara metodologis dapat dipetakan dalam melihat kerangka metodologi yang digunakan, yaitu tafsir riwayat (*tafsîr bi al-ma'sûr*) dan tafsir pemikiran (*tafsîr bi ar-ra'y*). Dua metode penafsiran ini dalam dipahami banyak kalangan secara dinamis.

1. Metode Tafsir Riwayat

Pengertian metode riwayat dalam hermeneutik klasik merupakan suatu proses penafsiran Al-Qur'an yang menggunakan data riwayat dari Nabi Muhammad saw. dan atau sahabat, sebagai variabel penting dalam proses penafsiran Al-Qur'an. Metode tafsir ini menjelaskan suatu ayat sebagaimana dijelaskan oleh Nabi Muhammad saw. atau para sahabat, yang oleh beberapa kalangan disebut *at-tafsîr bi al-ma'sûr*.

Para sarjana tidak ada kesepakatan tentang batasan metode tafsir riwayat ini. Az-Zarqânî, misalnya, membatasinya dengan mendefinisikan tafsir yang diberikan oleh ayat Al-Qur'an, sunnah Nabi Muhammad saw., dan para sahabat. (az-Zarqânî, 1957) Ia, dalam batasan ini tidak memasukkan tafsir yang dilakukan oleh para tabi'in. Hasan az-Zahabî (1961) justru memasukkan tafsir tabi'in dalam karangan tafsir riwayat, meskipun para penafsir tidak menerima secara langsung dari Nabi Muhammad saw. Namun, fakta menunjukkan kitab-kitab tafsir yang selama ini diklaim sebagai tafsir yang menggunakan metode riwayat, memuat penafsiran mereka, seperti *Tafsîr At-Ṭabarî* karya at-Ṭabarî, *Tafsîr al-Qurân al-'Azîm* karya Ibn Kasîr, dan lain-lain.

'Ali aṣ-Ṣâbûnî memberikan pengertian lain tentang tafsir riwayat, yaitu metode tafsir yang bersumber dari Al-Qur'an, Sunnah, dan atau perkataan sahabat. (aṣ-Ṣhâbûnî, t.t.) Definisi metode riwayat versi aṣ-Ṣâbûnî ini lebih terfokus pada material tafsir bukan metodenya. Sementara itu, menurut sarjana Syi'ah bahwa tafsir riwayat adalah tafsir yang dinukil dari Nabi Muhammad saw. dan para Imam *ahl-al-bayt*. Hal-hal yang dikutip dari para sahabat dan tabi'in, menurut mereka tidak dianggap sebagai *hujjah*. (al-Awsî, 1975)

Penafsiran Al-Qur'an dari segi material, memang bisa dilakukan dengan menafsirkan antarayat, ayat dengan hadis Nabi Muhammad saw., dan atau perkataan sahabat. Namun, secara metodologis, jika ayat Al-

Qur'an ditafsirkan dengan ayat lain dan atau ayat dengan hadis, tetapi proses metodologisnya bukan bersumber dari penafsiran yang dilakukan Nabi Muhammad saw., tentu semua itu sepenuhnya merupakan hasil intelektualisasi penafsir. Penafsiran ini, meskipun data materialnya dari ayat atau hadis Nabi Muhammad saw., tentu ini secara metodologis tidak dapat sepenuhnya disebut sebagai metode tafsir riwayat.

Terlepas dari keragaman definisi tentang tafsir riwayat tersebut, metode riwayat dapat didefinisikan sebagai metode penafsiran yang data materialnya “mengacu pada hasil penafsiran Nabi Muhammad saw. yang ditarik dari riwayat pernyataan beliau, dan atau dalam bentuk *asbâb an-nuzûl* sebagai satu-satunya sumber dari otoritatif”. Sebagai salah satu metode penafsiran Al-Qur'an, metode tafsir riwayat dalam pengertian yang terakhir bersifat statis, karena tergantung pada data pada penafsiran Nabi Muhammad saw., padahal tidak setiap ayat memiliki *asbâb an-nuzûl*. Sejumlah karya tafsir Al-Qur'an masa klasik pada umumnya menggunakan metode riwayat ini, walaupun harus diakui di era kontemporer ada sebagian kecil sarjana yang menafsirkan berdasarkan riwayat.

2. Metode Tafsir Pemikiran

Sejak berakhir masa Salaf, sekitar abad III Hijriah., ketika peradaban Islam semakin berkembang, masa ini diiringi oleh kelahiran pelbagai mazhab di kalangan kaum Muslim. Setiap mazhab berusaha meyakinkan pengikutnya dengan memberikan penjelasan dari rujukan ayat-ayat Al-Qur'an. Teks Al-Qur'an, menurut al-Qaṭṭān ditafsirkan dalam kerangka corak kepentingan dan ideologinya tersebut. Sejarah tafsir dalam konteks ini mencatat perkembangan pelbagai corak tafsir, (Mannâ' al-Qaṭṭān, 1994) seperti kemunculan *Tafsîr ar-Râzî* atau *Mafâtiḥ al-Gayb* bercorak filsafat yang ditulis oleh ar-Râzî, *al-Kasysyaf* bercorak teologi Mu'tazilah yang ditulis oleh az-Zamakhsharî, *Tafsîr al-Mannâr* bercorak sosiologi yang ditulis oleh Muḥammad Râsyid Riḍâ, dan lain-lain. Namuni, dalam konteks pengertian metode tafsir pemikiran (*tafsîr bi ar-ra'y*) bukan seperti yang diuraikan oleh al-Qaṭṭān.

Metode tafsir pemikiran di sini didefinisikan sebagai suatu penafsiran Al-Qur'an yang didasarkan pada kesadaran bahwa Al-Qur'an, dalam konteks bahasa, sepenuhnya tidak lepas dari wilayah budaya dan sejarah, di samping bahasa memang sebagai bagian dari budaya manusia. Upaya penafsiran dalam metode tafsir pemikiran, berusaha menjelaskan pengertian dan maksud suatu ayat berdasarkan hasil dari proses intelektualisasi dengan langkah epistemologi yang berdasar pijak pada teks dengan kon-

teksnya. (Gusmian, 2003) Proses ijtihad kreatif ini, dapat berupa penafsiran teks Al-Qur'an dalam konteks internalnya dan atau meletakkan teks Al-Qur'an dalam konteks sosio-kulturalnya. Untuk kepentingan inilah diperlukan suatu kajian atas medan bahasa dalam konteks semiotik dan semantiknya yang membawa ide-ide dalam historitas masyarakatnya sebagai audiens.

Teks Al-Qur'an dengan wacana yang dikembangkan di dalamnya, juga dikaji sebagai bagian penting dalam proses perumusan dan penarikan kesimpulan dari gagasan-gagasan yang disampaikan Al-Qur'an. Teks Al-Qur'an dengan historisnya mengharuskan adanya analisis terhadap bangunan budaya yang ada dalam saat teks itu muncul. Jadi, yang dibangun dalam metode tafsir pemikiran ini aspek teoretis penafsiran, bahwa memahami teks Al-Qur'an, sejatinya tidak lepas dari kesadaran pengetahuan ilmiah untuk meletakkannya pada strukturnya sebagai bahasa yang memiliki struktur historis dengan wacana-wacana yang dipakai dan budaya masyarakat yang menjadi audiensnya. Bagaimanapun teks Al-Qur'an, dalam konteks bahasa, merupakan bentuk representasi dan keterwakilan budaya masyarakat tempat teks diproduksi. Proses pergeseran makna dari satu tema dalam bahasa (Arab) juga harus dipahami dalam konteks budaya masyarakat tempat sebuah tema digunakan. Memahami teks Al-Qur'an tidak dapat dilepaskan dari persoalan budaya, wilayah geografi, dan psikologi masyarakat tempat Al-Qur'an diturunkan dan berdialog dengannya. (Gusmian, 2003)

Berdasarkan kerangka teori ini, aspek yang menentukan sebuah pemahaman atas gagasan yang ada dalam teks Al-Qur'an bukan hanya bahasa dan strukturnya saja. Lebih dari itu, struktur wacana dan budaya melingkupi kemunculan teks juga menjadi medan analisis yang sangat penting, yang dalam ungkapan Abû Zayd disebutkan, bahwa seseorang akan mampu mengungkap hal-hal implisit dan yang tidak terucapkan (*maskûl 'anh*) dari teks Al-Qur'an. Dari situ pula gagasan yang disampaikan Al-Qur'an dapat ditemukan secara utuh.

Pokok dasar metode tafsir pemikiran ini terletak pada bangunan epistemologi tafsir yang didasarkan bukan semata-mata dalam riwayat, melainkan dalam proses intelektualisasi yang secara epistemologis dapat dipertanggungjawabkan. Ada dua variabel pokok yang dapat dijadikan titik tolak metode tafsir pemikiran ini. Pertama, variabel sosio-kultural, basis yang melandasi teks Al-Qur'an muncul dan diarahkan pertama kali. Bagian ini, meliputi persoalan geografis, psikologi, budaya, dan tradisi masyarakat yang menjadi audiens pertama dari teks Al-Qur'an. Kedua,

struktur linguistik teks, meliputi analisis sematik dan semiotik. Kemudian dipaparkan metode tafsir ilmiah, yakni sebuah penafsiran yang didasarkan pada data-data yang secara material diperoleh dari penemuan sains ilmiah yang fungsinya untuk mengukuhkan bangunan logika ilmiah yang dinarasikan Al-Qur'an. (Gusmian, 2003)

1) Analisis Sosio-Kultural

Al-Qur'an diturunkan tidak di ruang hampa, tetapi dalam sejarah umat manusia (masyarakat Arab) yang oleh Rahman disebut "respon ilahi melalui pikiran Muhammad saw. terhadap situasi-situasi sosio-moral dan historis masyarakat Arab abad VII Masehi. (Rahman, 1985; 1992) Al-Qur'an sebagai sebuah respons terhadap realitas, terkait dengan konteks kesejarahan ketika diturunkan sangat mempengaruhi respons, komentar, solusi dan pernyataan-pernyataan Al-Qur'an. Menurut Izutsu, sebagian pernyataan-pernyataan Al-Qur'an kemungkinan diangkat dari konsep-konsep -- doktrin, etik, aturan legal -- yang telah dikenal oleh masyarakat Arab ketika Al-Qur'an diturunkan. Hanya saja, Al-Qur'an mengintegrasikannya ke dalam pandangan dunia (*weltanschauung*)-nya sehingga menjadi konsep-konsep milik Al-Qur'an yang otentik. (Izutsu, 1964)

Cragg mengatakan bahwa Al-Qur'an tidak mungkin menjadi wahyu jika tidak terkait dengan berbagai peristiwa. (Cragg, 1971) Budaya dan sejarah masyarakat Arab dalam pengertian ini, sebagai audiens Al-Qur'an menjadi suatu wilayah yang harus dikaji untuk menemukan gagasan-gagasan pokok Al-Qur'an. Analisis yang dilakukan, tidak hanya tergantung pada *asbâb an-nuzûl*, sebab, tidak sepenuhnya mampu menggambarkan secara sempurna bangunan sosio-historis masyarakat (Arab) sebagai audiens; di samping memang tidak semua ayat mempunyai *asbâb an-nuzûl*. Langkah demikian menjadi penting, karena dengan pelbagai unsur tersebut teks Al-Qur'an terbentuk, dan dalam konteks itu pula mestinya konsepsi-konsepsi yang dibangunnya harus dipahami. Hal itu tampak seperti dalam rumusan Abû Zayd tentang level-level teks Al-Qur'an, konteks sosio-kultural ini --- yang terdiri dari aturan sosial dan kultural dengan semua konvensi, adat istiadat, dan tradisi yang terekspresikan dalam bahasa teks --- merupakan otoritas epistemologis (*marja'iyah ma'rifiyyah*). Bahasa pada hakikatnya mengandung aturan-aturan konvensional kolektif yang bersandar pada kerangka kultural. Teks sebagai sebuah pesan ditunjukkan kepada masyarakat yang memiliki kebudayaannya, konsepsi-konsepsi (*mafâhim*) mental dan kepercayaan kulturalnya. (Abû Zayd, 1994)

Analisis sosio-kultural terhadap teks kitab suci ini menjadi penting dalam rangka memberikan pemahaman yang lebih sesuai. Konsep yang terbangun dalam teks Al-Qur'an kemudian menjadi bangunan yang sangat historis dan kultural sifatnya. Usaha untuk menemukan konsepsi-konsepsi itu, mesti diletakkan dalam medan kesejarahannya. Ada banyak hal yang mesti dilibatkan dalam analisis sosio-historis ini; masalah wilayah geografis tempat suatu masyarakat yang menjadi audiens pertama Al-Qur'an itu berada, psikologi dan tradisi yang berkembang di dalamnya. Keterkaitan antara struktur triadik: teks, penafsir, dan audiens sasaran teks, dalam hermeneutik Al-Qur'an kontemporer, menjadi wilayah yang harus dipertimbangkan. Aspek terakhir ini, bisa menemukan signifikasinya bila variabel kultur dan sejarah dan maknanya yang luas, dianalisis secara komprehensif. Di antara karya tafsir yang menggunakan analisis sosio-kultural ini, antara lain, Riffat Hasan.

Riffat Hasan ketika menafsirkan ayat-ayat tentang gender menegaskan bahwa yang perlu diperhatikan dalam menafsirkan Al-Qur'an, bahwa ayat-ayat di dalamnya sifatnya beragam. Selain ayat-ayat yang gamblang (*muḥkamât*), ada juga ayat-ayat yang bersifat simbolik, bahkan memuat cerita-cerita dan mitologi-mitologi yang penuturannya dibungkus dalam simbol. Berkaitan dengan ayat-ayat simbolik ini, cara penafsirannya tergantung pada cara pandang para penafsir, menafsirkan secara literal atau simbolis. Untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang dapat dipandang steril dari bias gender, Riffat Hasan menawarkan konstruksi metode penafsiran baru, metode historis-kontekstual. Cara kerja metode tersebut, antara lain: (1) memeriksa akurasi makna kata atau bahasa (*language accuracy*), dengan melihat terlebih dahulu secara kritis sejarah kata dan akar katanya sesuai dengan analisis semantik, bagaimana konteks saat itu, dan bagaimana kondisi sosio-kulturalnya; (2) melakukan pengujian atas konsistensi filosofis dari penafsiran-penafsiran yang telah ada; dan (3) prinsip etis dengan didasarkan pada prinsip keadilan yang merupakan pencerminan dari keadilan Tuhan (*Justice of God*). Riffat Hasan, dengan melihat kondisi sosio-kultural Arab dipakai dalam rangka memberikan solusi ketika suatu ayat tidak ditemukan sebab turunnya secara khusus. Ia menggunakan *asbâb an-nuzûl 'âmm*, yang oleh Rahman disebut dengan sebab nuzul makro. Pendekatan yang digunakan meliputi *ideal approach*, melihat bagaimana secara normatif menggariskan prinsip-prinsipnya, dan *empirical approach*, melihat kondisi empiris yang menyejarah di masyarakat. (Abdul Mustaqim, 2002).

Tafsir yang ditulis oleh Tim Majlis Tarjih PP Muhammadiyah berjudul *Tafsir Al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* memperlihatkan urgensi analisis sosio-historis ini. Misal, uraian terhadap Qs. Âli'Imrân/3:28, dan al-Nisâ'/4:139 yang berbicara tentang larangan bagi kaum beriman mengambil orang kafir menjadi *wali* dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Kata kunci yang menggambarkan tema pokok ayat ini *al-wilâyah* (kolaborasi dan persekutuan). Di samping mengutip berbagai pendapat para mufasir tentang maksud ayat ini, tafsir ini menegaskan pengertian ayat tersebut dalam konteks sosio-historisnya, dinamika hubungan Nabi Muhammad saw. dan Islam awal di satu pihak dengan non-muslim di pihak lain.

Berdasarkan penggunaan metode historis-kontekstual ayat tersebut, menurut *Tafsir Al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* sebagai respons yang diberikan Al-Qur'an terhadap sikap yang digolongkan non-muslim waktu itu terhadap Rasulullah. (Tim Majlis Tarjih, 2000) Atas dasar itu, buku tafsir ini menyimpulkan bahwa ayat yang melarang melakukan hubungan persahabatan dengan non-Muslim itu tidak menggambarkan "hubungan permanen".

2) Analisis Semiotik

Bahasa mengandung aturan-aturan konvensional kolektif yang bersandar pada kerangka kultur. Teks sebagai sebuah pesan ditunjukkan kepada masyarakat yang memiliki kebudayaannya, konsepsi-konsepsi mental, dan kepercayaan kulturalnya. Konteks percakapan (*siyâq at-takhâtub*) yang diekspresikan dalam struktur bahasa (*bunyah lugawiyyah*) berkaitan dengan hubungan antara pembicara dan partner bicara, yang mendefinisikan karakteristik teks di satu sisi dan otoritas tafsir di sisi lain. (Abû Zayd, 1994) Makna-makna dari suatu bahasa yang telah teraktualisasi mengarahkan (pembaca) tentang urgensi penganalisisan makna dari kata. Bahasa dalam perspektif semiotik, sebagai penanda (*signified*) terkait dengan yang ditandai (*signifier*). Bagi de Saussure (1996), seorang ahli linguistik, bahasa sebagai sistem tanda (*sign*) itu hanya dapat dikatakan sebagai bahasa atau berfungsi bahasa, bila mengekspresikan atau menyampaikan ide-ide atau pengertian-pengertian tertentu.

Bahasa bagi de Saussure bukanlah sekedar nomenklatur. Tinandatinandanya bukanlah konsep yang sudah ada lebih dulu, tetapi konsep-konsep yang dapat berubah-ubah mengikuti perubahan kondisi ke kondisi yang lain. Tinanda dengan demikian tidaklah mandiri dan otonom yang masing-masing memiliki esensi atau inti yang menentukannya. Ketinanda-

an dan kepenandaan ditentukan oleh “hubungan-hubungannya”. Saussure dalam hubungan-hubungan ini, lalu membaginya menjadi dua, yaitu hubungan *associative* atau biasa dikenal dengan istilah paradigmatis, dan hubungan *syntagmatic*. Hubungan ini terdapat dalam kata sebagai rangkaian bunyi maupun sebagai konsep. (Saussure, 1996; Gusmian, 2003)

Hubungan sintagmatik sebuah kata merupakan hubungan yang dimilikinya dengan kata-kata yang dapat berada di depan atau di belakangnya dalam sebuah kalimat, atau bisa antardua kata; kata pertama muncul sebagai subjek bagi kata kedua. Selanjutnya saat menurunkan sesuatu, manusia pada dasarnya juga memilih suatu kata dari pembendaharaan kata yang diketahui dan disimpan dalam ingatan. Sebagian kata yang tidak dipilih yang ada dalam ingatan itu memiliki hubungan asosiatif dengan kata yang diucapkan. Hubungan inilah yang disebut sebagai rangkaian paradigmatis. (Saussure, 1996; Isiah Gusmian, 2003)

Teks Al-Qur'an, dalam konteks linguistik juga merupakan sistem tanda yang merepresentasikan ide-ide sebagai tinandanya. Unsur-unsur kalimat di dalamnya mengharuskan dipahami dalam konteks hubungan sintagmatik dan asosiatif itu. Makna dari sebuah kata, dengan cara itu, akan ditemukan sesuai dengan konteks kalimat, sehingga kata yang sama, dalam hubungan sintagmatik yang berbeda, bisa jadi akan mengungkap makna yang berbeda dan makna yang berbeda mengantarkan suatu gagasan yang berbeda. Jika mengacu pada pendapat Jakobson yang menganggap bahwa ‘kata’ tidak lagi dianggap sebagai satuan linguistik yang paling elementer, tetapi unsur yang paling dasar itu bunyi (fonem), akan ditemukan analisis mendasar dari kata sebagai penanda yang memberikan makna berbeda. (Isiah Gusmian, 2003) Karya tafsir yang menggunakan analisis semiotika itu, antara lain *Ahl al-Kitâb Makna dan Cakupannya* karya Muhammad Galib.

Tema kajian Galib dalam karya tersebut berkaitan dengan term *ahl al-kitâb* dalam Al-Qur'an. (Galib, 1998) Terma *ahl al-kitâb* berasal dari dua kata, *ahl* dan *kitâb*. Kata *ahl* dalam konteks relasi asosiatif (paradigmatik) berarti ‘ramah’, ‘senang’ atau ‘suka’. Terma *ahl* tersebut berarti orang yang tinggal bersama dalam suatu tempat tertentu, dan bisa berarti masyarakat atau komunitas tertentu. Kata *ahl* dalam perkembangannya, dipakai untuk menunjukkan hubungan yang sangat dekat. Menurut Galib, kata *ahl* yang terulang 125 kali dalam Al-Qur'an, ditemukan penggunaannya secara bervariasi, tetapi secara umum makna yang terkandung dapat dikembalikan pada pengertian bahasa. Sementara itu, kata *kitâb* berarti menghimpun sesuatu dengan sesuatu yang lain, lalu diartikan

tulisan. Kata *kitâb* kemudian bermakna yang bervariasi, meliputi 'tulisan', 'kitab', 'ketentuan', dan 'kewajiban'. Kemudian menunjuk juga pada kitab suci yang diturunkan Allah kepada Rasul-Nya, dengan penggunaannya yang bersifat umum sebelum Muhammad ataupun yang diturunkan kepada Muhammad. Ketika dua kata ini disatukan menjadi satu term, lalu memberikan makna baru, yaitu menunjuk pada komunitas Yahudi dan Nasrani (Qs. Âli 'Imrân/3:64, khusus untuk menunjuk pada kaum Yahudi (Qs. al-Baqarah/2:105, khusus menunjuk kaum Nasrani (Qs. al-Nisâ'/4: 171, Qs. al-Mâ'idah/52:77. (Islah Gusmian, 2003) Perubahan-perubahan tersebut terjadi karena ada relasi sintagmatik.

3) Analisis Semantik

Semantik secara etimologis ilmu yang berhubungan dengan fenomena makna dalam pengertian yang lebih luas dari kata. Begitu luas, sehingga apa saja yang mungkin dianggap memiliki makna merupakan objek semantik. Makna dalam pengertian sekarang dilengkapi persoalan-persoalan penting para pemikir yang bekerja dalam berbagai bidang kajian, terutama linguistik, sosiologi, antropologi, psikologi, dan seterusnya. (1995) Bagi Izutsu, tokoh yang mempopulerkan analisis semantik ini, kajian semantik merupakan kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan yang akhirnya sampai pada pengertian konseptual *weltanschauung* itu. Semantik juga bukan hanya sebagai alat bicara dan berpikir, tetapi yang lebih penting lagi pengonsepsian dan penafsiran dunia yang melingkupinya. Semantik dalam pengertian ini, bagi Izutsu, merupakan kajian tentang sifat dan struktur pandangan dunia sebuah bangsa saat sekarang atau dalam periode sejarahnya yang signifikan, dengan menggunakan alat analisis metodologis terhadap konsep pokok yang telah dihasilkan untuk dirinya sendiri dan telah mengkristal ke dalam kata kunci bahasa itu. (Izutsu, 1993)

Analisis semantik tidak saja berkaitan dengan elemen-elemen suatu kalimat, atau kolerasi antarkalimat, atau berkaitan dengan perluasan figuratif dalam arti bentuk gramatikal dan *style*, seperti yang terjadi dalam analisis semiotik, tetapi menyangkut *weltanschauung*, yaitu suatu gagasan dan pandangan dunia yang bisa diperoleh dengan membongkar signifikansi yang implisit atau yang oleh Abû Zayd disebut sebagai *al-maskût 'anhu* di dalam struktur wacana. Analisis teks melalui tanda linguistik haruslah mengungkap yang tidak terkatakan itu. (Izutsu, 1993) Analisis semantik semacam ini merepresentasikan kepentingan dalam merangkum gagasan yang terpecah-pecah. Artinya, konteks internal, juga berkaitan dengan "ketakintegralan" struktur teks Al-Qur'an dan pluralitas wacana-

nya. Ketakintegralan ini terjadi karena adanya perbedaan antara urutan teks (*tartīb al-ajzâ*) dan urutan pewahyuan (*tartīb an-nuzûl*), di samping memang, teks Al-Qur'an hakekatnya bersifat plural dan tidak mungkin memahaminya kecuali dengan mempertimbangkan level spesifiknya. Level spesifik ini berkaitan dengan konteks pewahyuan yang didasarkan pada fakta-fakta yang masing-masing bagian mempunyai konteks dan bahasanya sendiri, karena audiensnya berbeda-beda. (Gusmian, 2003)

Beberapa karya tafsir yang menggunakan analisis semantik, antara lain, *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an* karya Harifudin Cawidu. Karya tafsir ini menelusuri terma-terma yang secara langsung menunjuk pada konsep kekafiran dengan pelbagai variasi makna dan konteksnya: *juhûd*, *inkar* dan *nakr*, *ilhâd*, syirk, serta terma-terma yang secara tidak langsung menunjukan pada kekafiran: *fusûq*, *zulm*, *ijrâm*, *'ișyân*, *gayy*, *isrâf*, *i'tidâ'*, *fasâd*, *gaflat*, *kizb*, *istikbâr*, dan *takabbur*. (Cawidu, 1991) Selama ini, istilah *kufir*, dipahami sebagai sikap seseorang yang tidak percaya kepada Allah, bahkan dalam perkembangannya di Indonesia, digunakan untuk mengklaim komunitas agama di luar Islam. Metode penafsiran antarayat dilakukan karya ini dengan baik, sekaligus telah memperlihatkan bahwa pengertian "kafir" yang selama ini dilekatkan dalam komunikasi sehari-hari tidak sepenuhnya tepat. Pengertian *kufir* dalam Al-Qur'an meliputi banyak hal dan klaim ini dapat berlaku dalam dan bagi kaum Muslim.

c. Metode Interteks

Metode interteks adalah cara kerja tafsir Al-Qur'an yang menempatkan berbagai teks sebagai bahan analisis penafsiran. Sebuah teks selalu ada di dalamnya teks-teks lain, sehingga setiap teks secara niscaya merupakan sebuah interteks. Proses interteks dapat tampil dalam dua bentuk, yaitu teks-teks lain di dalam teks tersebut diposisikan sebagai teks pembanding atau bahkan sebagai objek kritik untuk memberikan satu pembacaan baru, yang menurut penafsir lebih sesuai dengan dasar dan prinsip etimologis yang bisa dipertanggungjawabkan. Model pertama ini dapat dilihat dalam *Tarjumân al-Mustafid* karya 'Abd al-Rauf al-Jâwî. (1990). Ketika menafsirkan klausa *qawwâmûn* dalam Qs. an-Nisâ':4:34 ia melakukan interteks dengan al-Baidâwî dan Jalâl ad-Dîn al-Maḥallî dan Jalâl ad-Dîn as-Suyûṭî. Ia memahami kata *qawwâmûn* dengan *penguasa* atau *pemimpin*.

Tafsir lain yang menggunakan metode interteks model pertama ini, *Konsep Perbuatan Manusia menurut Al-Qur'an* karya Jalaluddin Rahman. Karya ini berinterteksi dengan aṭ-Ṭabaṭaba'î ketika mengurai tentang makan *habîṭa* (kesia-siaan) yang disebut sebanyak 16 kali di dalam Al-

Qur'an, tentang keragaman makna *ṣina'ah* mengutip az-Zamakhsharî dan al-Qâsimi, tentang makna *iqtirâf* (apa yang diperbuat) mengutip al-Alûsi, tentang penyamaan makna *kasb* dan *jarh*, dalam kasus QS. al-An'am/6:60 mengutip az-Zamakhsharî dan aṭ-Ṭabarî, dan seterusnya. (Rahman, 1992)

Metode interteks model kedua dapat dilihat, misalnya dalam *the Major Themes of Qoran* karya Fazlur Raḥman. Ditemukan teks aṭ-Ṭabarî, al-Qurṭûbî, ar-Râzî, dan Ibn Kaşîr, dalam karya tersebut ketika menjelaskan frasa *lâ khawf 'alaihim walâhum yahzanûn*, berkaitan dengan empat kelompok umat agama; Islam, Yahudi, Nasrani, dan Şâbiûn. Teks-teks yang dirujuk dari para penafsir klasik tersebut bukan untuk memperkuat pendapatnya, melainkan menjadi objek kritik. Menurut Raḥman, petunjuk Al-Qur'an tersebut bersifat universal, bukan hanya untuk umat Nabi Muhammad saw., sebagaimana yang dipahami para penafsir klasik. Jaminan keselamatan, menurut para penafsir klasik harus bersyaratkan iman kepada Allah dan Nabi Muhammad saw. atau Yahudi, Nasrani dan Şabiûn yang telah masuk Islam atau orang-orang saleh sebelum kedatangan Islam. Raḥman menegaskan, jaminan keselamatan bukan monopoli kaum Muslim, tetapi mencakup Yahudi, Nasrani, dan Majusi, dengan syarat mereka beriman kepada Allah, Hari Akhir dan beramal saleh. (Rahman, 1983)

Contoh lain dapat dilihat dalam *Women Right and Islam: From the ICPD to Beijing* karya Riffat Ḥassan. Ditemukan dalam karya tersebut teks al-Maududi, Imâm al-Maḥallî dan Imâm al-Suyûṭî, az-Zamkhsharî, al-Alûsî, dan Sa'id Ḥawâ, ketika menjelaskan kata *qawwâmûn* dalam klausa *al-rijâl qawwâmûn 'alâ an-nisâ'* (Qs. an-Nisâ'/4:34). Teks-teks tafsir yang dirujuk dalam kasus ini, bukan sebagai penguat (*ta'kid*), tetapi sebagai objek kritik. Menurut Riffat Ḥassan, corak penafsiran para penafsir tersebut betimplikasi teologis dan psikologis terhadap superioritas laki-laki atas perempuan, sehingga perempuan distigma menjadi subordinat di bawah laki-laki. Riffat Ḥassan kemudian mempertanyakan alasan kata *qawwâmûn* diartikan sebagai pemimpin, penguasa, bukan penopang atau pelindung, sehingga ayat tersebut berarti laki-laki itu sebenarnya pelindung perempuan. (Riffat Ḥassan, 1991) Selanjutnya, Riffat Ḥassan mengartikan kata *qawwâmûn* sebagai pencari nafkah atau mereka yang menyediakan sarana pendukung kehidupan.

D. Nuansa (Corak) Tafsir

Nuansa tafsir adalah ruang dominan sebagai sudut pandang dari suatu karya tafsir. Nuansa corak (*laun*) tafsir ini mencakup nuansa keba-

hasaan, nuansa teologis, nuansa sosial-kemasyarakatan, nuansa fikih, nuansa psikologis, nuansa filsafat, nuansa sufistik, nuansa politik, nuansa pendidikan, dan lain-lain.

1. Nuansa Kebahasaan

Tafsir nuansa kebahasaan menunjuk tafsir memilih langkah analisis kebahasaan sebagai variabel utama. Analisis kebahasaan adalah proses interpretasi dalam karya tafsir yang didominasi oleh ragam kebahasaan. Abû Zakariyâ Yahya Ibn Ziyâd Ibn ‘Abdillâh Ibn Manẓûr ad-Dailamî, lebih dikenal dengan Al-Farr’â (144-207 H) salah seorang penafsir klasik yang disebut sebagai ‘pende-kar’ bahasa dengan karyanya berjudul *Ma’ânî Al-Qur’ân*. Salah satu contoh penafsirannya dapat dilihat ketika mengomentari huruf *alif* dalam kata *ism* yang merupakan bagian surat al-Fâtihah dan *i’râb* kata *gair* serta *lâ* dalam potongan ayat terakhir, *walâ aḍ-ḍâllîn*. (Mansur, 2004) Berdasarkan analisis kebahasaan ini, yang menarik Al-Farr’â dalam menafsirkan Al-Qur’an bukan pesan dasar holistik Al-Qur’an, melainkan unit-unit terkecil dalam Al-Qur’an di bagian-bagian tertentu.

‘Ali as-Sâyis dalam karyanya, *Tafsîr Âyât al-Aḥkâm*, memiliki kecenderungan untuk menggunakan analisis bahasa yang kuat. Misal, ketika menafsirkan ayat ke-1 surat al-Fâtihah, ia membahas secara detail kata *ism* secara gramatikal dilanjutkan dengan kata *ar-raḥmân* dan *ar-raḥîm*. Ia juga membahas secara detail huruf *bâ’* dalam ayat tersebut. Selanjutnya ia bersimpulan, frasa *bi ism Allâh* dalam ayat tersebut berarti dengan menyebut nama Allah saya membaca (*bi zikr Allâh aqra’*). (as-Sâyis, t.t.)

Analisis kebahasaan dalam nuansa tafsir dapat dilihat juga dalam karya ‘Ali as-Sâbûnî, *Ṣafwat at-Tafâsîr*. Misal, ketika ia menafsirkan kata *al-ḥamd* dalam ayat ke-2 surat al-Fâtihah, mengupasnya berdasarkan analisis kebahasaan, yakni *aṣ-ṣanâ’*, hanya untuk yang baik-baik, bertujuan mengagungkan, lebih umum daripada kata *asy-syukr*. Kata *Allâh* diuraikan dengan membandingkan kata tersebut dengan kata *rabb*. Kata *‘âlamîn* mencakup di dalamnya jin, manusia, malaikat, dan syetan. Kata selanjutnya yang diurai *ar-raḥmân* dan *al-raḥîm* yang keduanya berasal dari kata yang sama, *rahmat*. Penggunaan kata *al-raḥman* menunjukkan bahwa Tuhan mencurahkan rahmat-Nya, sedangkan kata *ar-raḥîm* menunjukkan Dia memiliki sifat *rahman* yang melekat pada diri-Nya. (as-Sâbûnî, 1976) Dominasi analisis kebahasaan dalam karya tafsir tersebut menunjukkan belum masuk pada analisis atas struktur wacana teks yang melahirkan beragam stilistika narasi Al-Qur’an beragam dan berbeda-beda. Misal,

ada wacana geram, ancaman, tegang, pujian, keakraban, dan lain-lain. Wacana ini pun, menurut Gusmian, memiliki maknanya tersendiri yang tersembunyi yang harus dimunculkan. Gusmian, 2003)

2. Nuansa Fikih

Tafsir nuansa fikih atau *tafsîr aḥkâm* menunjuk tafsir yang berorientasi pada hukum Islam (fiqh). Biasanya penafsiran mereka hanya berorientasi pada soal hukum saja, sedangkan ayat-ayat lain yang tidak memuat hukum-hukum fikih tidak ditafsirkan, atau bahkan cenderung tidak dimuat sama sekali. (Supaiana dan M. Karman, 2002) Beberapa kitab tafsir bernuansa fikih ini, antara lain, *Aḥkâm al-Qurân* karya al-Jaṣṣāṣ (w. 370 H), *Aḥkâm al-Qurân* karya Ibn al-‘Arabî (w. 543 H), *al-Jâmi’ li Aḥkâm al-Qurân* karya al-Qurṭûbî (w. 671 H).

Al-Qurṭûbî, misalnya, ketika menafsirkan surat al-Fâtihah mendiskusikannya dengan persoalan-persoalan fikih, terutama berkaitan dengan kedudukan *basmallah* ketika dibaca dalam salat, juga masalah bacaan *basmallah* makmum ketika salat *jahr*. (al-Qurṭûbî, t.t.) Para penafsir lain dari kelompok penafsir aḥkâm, terhadap ayat yang sama, hanya membahas sepintas lalu saja *basmallah* ini, seperti yang dilakukan al-Jaṣṣāṣ. Ia tidak membahas surat ini secara khusus, tetapi hanya menyinggung dalam sebuah bab yang berjudul *Bâb Qirâ’ah al-Fâtihah fî aṣ-ṣalâh*. (al-Jaṣṣāṣ, t.t.) Ibn al-‘Arabî juga tidak membahas surat ini secara menyeluruh. Ia meninggalkan penafsiran ayat *ar-raḥmân* dan *ar-raḥîm* dan *mâliki yaum ad-dîn*. (Ibn al-‘Arabî, t.t.)

Contoh lain, ketika al-Qurṭûbî memberikan penjelasan tentang persoalan-persoalan fikih dalam surat al-Baqarah/2:43. Ia membahas ayat ini menjadi 34 masalah. Di antara pembahasan yang menarik itu, masalah ke-16. Ia mendiskusikan berbagai pendapat tentang status anak kecil yang menjadi imam salat. Di antara tokoh mengatakan tidak boleh, seperti as-Saurî, Mâlik dan *aṣḥâb ar-ra’y*. Al-Qurṭûbî dalam masalah ini berbeda pendapat dengan mazhab yang dianutnya, dengan pernyataannya bahwa anak kecil boleh menjadi imam jika memiliki bacaan yang baik.

3. Nuansa Teologis

Nuansa tafsir teologis tidak dimaksudkan seperti dalam sejarah teologi klasik itu --- pelbagai paham teologi menjadi variabel penting di dalam menafsirkan Al-Qur'an. (Nasution, 1992). Konsep teologi dalam tulisan ini nuansa atau corak yang menempatkan sistem keyakinan ketuhanan di dalam Islam sebagai variabel tema penting dalam bangunan tafsir. Pengertian teologi di sini jauh penting, lebih dari sekedar keyakinan-

an ketuhanan, tetapi lebih dipandang sebagai suatu disiplin kajian yang membicarakan tentang persoalan hubungan manusia dengan Tuhannya. Ranah nuansa teologis ini ungkapan pandangan Al-Qur'an secara komprehensif tentang keyakinan dan sistem teologi, tetapi proses yang dilakukan bukan dalam rangka pemihakkan terhadap kelompok tertentu, yang sudah terbangun mapan dalam sejarah, tetapi lebih pada upaya menggali secara serius sebagaimana berbicara dalam soal-soal teologis itu dengan melacak terma-terma pokok, serta kontek-konteks yang terma itu digunakan Al-Qur'an.

Pelbagai nuansa tafsir yang muncul seiring dengan perkembangan paham-paham di kalangan kaum Muslim, misalnya *al-Kasysyâf* karya az-Zamakhsharî di kalangan Asy'ariah muncul tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* karya ar-Râzî, dan di kalangan Syi'ah Isnâ 'Asyariyah muncul beberapa kitab tafsir seperti *at-Tibyân al-Jâmi' li Kulli 'Ulûm al-Qurân* karya Abû Ja'far Muḥammad bin al-Ḥasan aṭ-Ṭûsî (385-460 H H). (Faudah, 1987). Di Indonesia, tafsir bernuansa teologis, antara lain karya Jalaluddin Rahman berjudul *Konsep Kekuasaan Manusia dalam Al-Qur'an*, karya Harifudin Cawidu berjudul *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an*, dan karya Machasin berjudul *Menyelami Kebebasan Manusia dalam Al-Qur'an*.

Machasin melalui penafsirannya mencoba ke luar dari jebakan konsepsi yang telah ada dalam pelbagai aliran teologi, yang lebih bersifat politis, dengan membangun konstruksi konseptual secara mandiri yang dilandaskannya pada teks Al-Qur'an secara integral. Pokok masalah kajiannya berkaitan dengan konsepsi Al-Qur'an tentang hubungan kebebasan manusia dengan kekuasaan Allah. Kemudian muncul masalah turunnya, seperti soal manusia dengan kebebasan perbuatannya, balasan perbuatan manusia, syafa'at, kepastian ketentuan Allah, serta janji dan ancaman Allah. Ia berusaha menghindari perdebatan teologis yang terjadi dalam sekte-sekte dalam Islam. Ia bersimpulan, manusia dengan ruh dari Allah yang ditiupkan-Nya ke dalam dirinya, memiliki cara berbeda dan unik di antara makhluk lain. Manusia memiliki kebebasan untuk memilih sendiri perbuatannya dan karenanya harus mempertanggungjawabkan perbuatannya itu di hadapan Allah. Kebebasan manusia ini, bukanlah tidak terbatas sama sekali, sebab, manusia hanya bebas dalam melakukan perbuatan yang betul-betul bersifat ikhtiyariyah, yang di dalamnya manusia memiliki pilihan untuk melakukan atau tidak melakukannya. Ia hanya bertanggungjawab dalam hal-hal yang benar-benar ia tidak terpaksa dalam melakukan atau tidak melakukannya. (Machasin, 1996; Gusmian, 2003)

4. Nuansa Sufistik

Tafsir bernuansa sufistik dalam tradisi ilmu tafsir klasik sering didefinisikan sebagai suatu tafsir yang berusaha menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur'an dari sudut esoterik; berdasarkan isyarat-isyarat tersirat yang tampak oleh seorang sufi dan *sulûk*-nya. Tafsir yang menggunakan nuansa pembacaan jenis ini ada dua macam: (1) yang didasarkan pada tasawuf *nazarî* (teoretis) yang cenderung menafsirkan berdasarkan teori atau paham tasawuf yang umumnya bertentangan dengan makna lahir ayat dan menyimpang dari pengertian bahasadan (2) didasarkan pada tasawuf *'amalî* (praktis), yang menakwilkan ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan isyarat-isyarat tersirat yang tampak oleh sufi dalam *sulûk*-nya. ('Arid, t.t.; al-Almâî, t.t.) Jenis tafsir sufistik yang kedua ini, yang oleh para ahli tafsir disebut tafsir *isyârî*, penafsiran yang bisa diterima, dengan syarat: (1) tidak bertentangan dengan lahir ayat, (2) memiliki dasar rujukan dari ajaran agama yang sekaligus berfungsi sebagai penguatnya, (3) tidak bertentangan dengan ajaran agama dan akal, (4) tidak menganggap bahwa penafsiran model itu yang paling benar sesuai yang dikehendaki Tuhan. (az-Zahabî, t.t.)

Tokoh tafsir ini di antaranya Muhyiddin Ibn al-'Arabî (w. 638 H). Ia menafsirkan kata *jannah* dalam Qs. Al-Fajr/29-30: *fadhkhulî fî 'ibâdî wa udkhlî jannatî* (masuklah engkau (nafsu mutmainnah) ke dalam golongan hamba-hamba-Ku dan masuklah ke dalam surga-Ku), tidak lain, diri sendiri. Seseorang, dengan memasuki diri sendiri mengenal dirinya, dan mengenal dirinya berarti mengenal Tuhannya. (Supiana dan M. Karman, 2002) Penafsiran ini didasarkan pada pemahaman Ibn al-'Arabî tentang "kesatuan wujud" (*wahdat al-wujûd*) yang diyakininya. Berdasarkan konsepsi *wahdat al-wujûd*, tidak ada satu pun yang wujud kecuali wujud yang satu, yaitu wujud al-Haqq, Allah, tempat kebahagiaan. Semua wujud yang lain merupakan cermin (*mazâhir*) dari wujud yang al-Haqq tersebut. Tafsir sufistik, menurut Hasan al-'Arid, terkait dengan ta'wil. Ta'wil seperti di-konsepsikan Abu Zayd, berkaitan dengan proses penguakkan dan pencemuan yang tidak dapat dicapai melalui jalan tafsir, sebab, ta'wil melakukan penjelasan makna 'dalam' dan 'yang tersembunyi' dari Al-Qur'an, sedangkan tafsir menjelaskan 'yang luar' dari Al-Qur'an. (Abû Zayd, 1994)

5. Nuansa Sosial-Kemasyarakatan

Di abad XIV Hijriah lahir penafsiran dengan nuansa baru yang tidak memberi perhatian kepada segi tata bahasa (*naḥw-ṣarf*) dan istilah-istilah dalam *balâghah* dan perbedaan-perbedaan mazhab, atau teori-teori ilmiah modern. Tafsir ini ingin memungsikan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk

(*hudan*) bagi kehidupan manusia. ('Arid, t.t.) Muḥammad 'Abduh pernah mengatakan bahwa di hari akhir nanti Allah tidak menanyakan manusia mengenai pendapat para penafsir dan tentang bagaimana mereka memahami Al-Qur'an. Namun, ia akan menanyakan kepada manusia tentang kitab-Nya yang ia wahyukan untuk membimbing dan mengatur manusia. (Abduh, t.t.; Jansen, 1997) Pernyataan 'Abduh ini, menurut J.J.G. Jansen, mengisyaratkan bahwa ia ingin menjelaskan Al-Qur'an kepada masyarakat luas dengan maknanya yang praktis, bukan hanya untuk sarjana profesional. Muḥammad Abduh mengingatkan pembacanya, masyarakat awam maupun intelek, menyadari relevansi terbatas yang dimiliki tafsir-tafsir tradisional, tidak akan memberikan pemecahan terhadap masalah-masalah penting yang mereka hadapi sehari-hari. Ia ingin menyakinkan pada para sarjana bahwa mereka seharusnya membiarkan berbicara atas nama dirinya, bukan malah diperumit dengan penjelasan-penjelasan dan keterangan-keterangan yang sulit. (Jansen, 1997) Pernyataan Abduh ini selanjutnya menginspirasi kemunculan nuansa tafsir sosial kemasyarakatan (*ijtimâ'î*). Nuansa tafsir sosial-kemasyarakatan ingin menghindari kesan cara penafsiran yang menjadikan Al-Qur'an seakan terlepas dari akar sejarah kehidupan manusia, baik secara individu maupun kelompok. Konsekuensi penafsiran ini, menjadikan tujuan Al-Qur'an sebagai petunjuk dalam kehidupan manusia terabaikan.

Tafsir nuansa sosial kemasyarakatan menitikberatkan penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an pada ketelitian redaksinya kemudian menyusun kandungan ayat-ayat tersebut dalam suatu redaksi yang indah dengan menonjolkan tujuan utama dari Al-Qur'an sebagai petunjuk dalam kehidupan, kemudian menggandengkan pengertian ayat tersebut dengan hukum-hukum alam yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia. (az-Zahabî, 1962) Karya tafsir yang termasuk nuansa sosial keagamaan ini, antara lain *Tafsîr al-Manâr* karya 'Abduh dan Rasyîd Ridâ, *Tafsîr al-Qurân* karya al-Marâgî, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm* karya Maḥmûd Syaltût, *at-Tafsîr al-Wâḍiḥ* karya Muḥammad Maḥmûd al-Hijâzî. 'Abduh dan Ridâ dalam *Tafsîr al-Manâr*, misalnya menjelaskan tentang pola relasi antarumat beragama dengan kata kunci *Ahl al-Kitâb* dengan berbagai makna dan cakupannya. Setelah mengeksploitasi teks Al-Qur'an dengan analisis kebahasaan serta medan semantik dari terma-terma yang menjadi pokok analisis, karya ini memberikan simpulan tegas dan memberikan suatu pendasaran penting mengenai hubungan kaum Muslim dengan non-Muslim. Upaya melakukan hubungan dengan non Muslim dalam masalah sosial kemasyarakatan tidak dilarang, terutama bagi mereka yang jelas-

jelas menunjukkan niat baik terhadap Islam dan kaum Muslim. Larangan menjalin hubungan dengan non Muslim lebih disebabkan kekhawatiran mereka merugikan kaum Muslim. (Abduh, t.t.)

Contoh lain dari tafsir bernuansa sosial kemasyarakatan dapat dilihat dalam karya Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*. Ia melucuti teks Al-Qur'an dengan membongkar bongkahan struktur sosial masyarakat Arab pra-Islam. Ia menemukan bahwa masyarakat Arab, sebagai audiens Al-Qur'an sebagai masyarakat patriakal. (Nasaruddin Umar, 2001) Setelah mengkaji ayat-ayat jender, Al-Qur'an cenderung memersilakan kepada kecerdasan manusia di dalam menata pembagian peran antara laki-laki dan perempuan, dengan pertimbangan saling menguntungkan. Ia tidak menafikan perbedaan anatomi biologis, tetapi perbedaan ini tidak dapat dijadikan dasar untuk mengistimewakan jenis kelamin tertentu. Dasar hubungan utama laki-laki dan perempuan itu, khususnya pasangan suami-isteri, kedamaian yang penuh rahmat. (Nasaruddin Umar, 2001) Simpulan Nasaruddin Umar, ayat-ayat gender memberikan panduan secara umum cara mencapai kualitas individu dan masyarakat yang harmonis. Al-Qur'an tidak memberikan beban gender secara mutlak kepada seseorang, tetapi memberi petunjuk agar beban gender dapat memudahkan manusia memperoleh tujuan hidup mulia, di dunia dan di akhirat. Keterbelakangan kelompok manusia dari kelompok manusia lain menurut Al-Qur'an, tidak disebabkan oleh faktor pemberian (*given*) dari Tuhan, melainkan faktor pilihan (*ikhtiyâr*) manusia. Nasib baik dan nasib buruk manusia tidak terkait dengan faktor jenis kelamin. Simpulan tersebut cukup tegas memberikan suatu kerangka baru membangun tata sosial relasi laki-laki dan perempuan yang berkeadilan.

6. Nuansa Psikologis

Nuansa psikologis dalam penafsiran Al-Qur'an menunjuk suatu nuansa tafsir Al-Qur'an yang analisisnya memfokuskan pada dimensi psikologi manusia. Misal, *Jiwa dalam Al-Qur'an: Solusi Krisis Kemanusiaan Manusia Modern*, karya Achmad Mubarak. Karya tafsir ini awalnya memusatkan kajiannya pada terma *nafs* dalam Al-Qur'an dengan berbagai variasi dan medan semantiknya. Kata *nafs* dalam bahasa Arab, memiliki banyak arti, misalnya untuk menyebut ruh, diri manusia, hakikat sesuatu, darah, saudara, kepunyaan kegaiban, jasad, kedekatan, zat, kebesaran, dan lain-lain. (Ibn Manzûr, t.t.) Namun, yang menjadi objek dalam kajian Mubarak *nafs* yang dimaksud dalam Al-Qur'an. (Mubarak, 2000) Tema *nafs* dalam konteks manusia oleh Al-Qur'an digunakan untuk menyebut manusia sebagai totalitasnya; manusia yang hidup di dunia maupun di

akhirat. Ia memberi contoh Qs. Al-Mâidah/5:32, yang menggunakan *nafs* untuk menyebut totalitas manusia di dunia, manusia hidup yang dapat dibunuh, tetapi dalam Qs. Yâsin/36, 54, kata *nafs* digunakan untuk menyebut manusia di alam akhirat. (Mubarak, 2000)

Artia lain dari *nafs* merujuk pada sisi dalam dan sisi luar manusia. Mubarak memberi contoh Qs. ar-Ra'd/13:10 yang mengisyaratkan bahwa manusia memiliki sisi dalam dan sisi luar. Al-Qur'an juga menyebut hubungan di antara dua sisi tersebut. Jika sisi luar manusia dapat dilihat pada perbuatan lahirnya, maka sisi dalam, menurut Al-Qur'an berfungsi sebagai penggerak. Qs al-Syams/91:7 secara tegas menyebut *nafs* sebagai jiwa. Jadi, sisi dalam manusia itu jiwanya. Istilah *nafs* dalam konteks jiwa inilah diuraikan mengenai fungsi-fungsinya, yaitu penggerak tingkah laku, kualitasnya, dan kepastiannya. ((Mubarak, 2000)) Akhirnya, tafsir ini bersimpulan bahwa jika ruang lingkup psikologi modern terbatas pada tiga dimensi, yaitu fisik-biologi, kijiwaan, dan sosiokultural, ruang lingkup psikologi islami mencakup dimensi kerohanian dan dimensi spiritual suatu wilayah yang tidak pernah disentuh oleh psikologi Barat, karena perbedaan pijakan. Mubarak begitu yakin psikologi akan bertemu dengan tasawuf (Mubarak, 2000) sebagaimana dapat dilihat dalam simpulan penelitiannya.

E. Pendekatan Tafsir

Pendekatan penafsiran dapat diartikan sebagai titik pijak memulai proses menafsir. Ada dua pendekatan tafsir yang dapat dijelaskan dalam tulisan ini, yaitu: (1) pendekatan yang berorientasi pada teks dalam dirinya yang disebut dengan pendekatan tekstual, dan (2) pendekatan yang berorientasi pada konteks pembaca (penafsir) yang disebut pendekatan kontekstual. Pendekatan tekstual dalam proses penafsiran menunjuk praktik tafsir yang lebih berorientasi pada teks dalam dirinya. Kontekstualitas suatu teks lebih dilihat sebagai posisi suatu wacana dalam konteks internalnya atau intrateks. Pandangan yang lebih maju dalam konteks ini, bahwa dalam memahami suatu wacana atau teks, seseorang harus melacak konteks penggunaannya di masa teks itu muncul. Menurut Ahsin Muhammad bahwa kontekstualisasi pemahaman Al-Qur'an merupakan upaya penafsir dalam memahami ayat Al-Qur'an bukan melalui harfiah teks, tetapi dari konteks (*siyâq*) dengan melihat faktor-faktor lain, seperti situasi dan kondisi tempat ayat Al-Qur'an diturunkan. Penafsir dalam hal ini harus memiliki cakrawala pemikiran yang luas, seperti mengetahui sejarah hukum Islam secara detail, mengetahui situasi dan kondisi pada

waktu hukum itu ditetapkan, mengetahui *'illat* dari suatu hukum, dan sebagainya. (Ahsin Muhammad, 1992)

Pengertian kontekstualitas dalam pendekatan tekstual cenderung bersifat kearaban, karena teks Al-Qur'an turun di kalangan masyarakat Arab sebagai audiensnya. Suatu tafsir yang menggunakan pendekatan tekstual, analisisnya cenderung bergerak dari refleksi (teks) ke praksis (konteks). Praksis atau konteks yang menjadi muaranya lebih bersifat kearaban tadi, sehingga pengalaman lokal (sejarah dan budaya) tempat seorang penafsir dengan audiensnya berada tidak menempati posisi yang signifikan atau bahkan sama sekali tidak memiliki peran. Karya-karya tafsir klasik pada umumnya cenderung mempresentasikan karya tafsir dengan pendekatan tekstual ini. Misal, karya tafsir yang ditulis oleh at-Tabarî, Ibn Kasîr atau as-Suyûî, az-Zamkashyarî, dan lain-lain. Sejumlah karya tafsir Indonesia seperti *Ayat Suci dalam Renungan* yang ditulis dalam 30 juz karya Moh. E. Hasim, *Ensiklopedi: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* karya Dawam Rahardjo, *Tafsir Al-Azhar* karya Hamka, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Mawdu'î Pelbagai Persoalan Umat* dan *Tafsir Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan turun Wahyu*, keduanya karya M. Quraish Shihab, secara umum menggunakan perspektif tekstual-reflektif. (Gusmian, 2003)

Pendekatan kontekstual dalam proses penafsiran Al-Qur'an menunjuk praktik tafsir yang lebih berorientasi pada konteks pembaca (penafsir) teks Al-Qur'an. Kontekstualitas dalam pendekatan kontekstual menunjuk latar belakang sosial historis tempat teks muncul dan diproduksi menjadi variabel penting. Semua itu harus ditarik ke dalam konteks pembaca, sejarah, dan sosialnya. Pendekatan ini sifat gerakannya dari bawah ke atas, dari praksis (konteks) ke refleksi (teks). Farid Esack dalam tradisi hermeneutik Al-Qur'an kontemporer merupakan salah satu contoh yang baik dalam pendekatan ini. Hermeneutik Al-Qur'an oleh Esack ditempatkan dalam ruang tempat ia berada, sehingga sifatnya bukan lagi kearaban yang bersifat umum. (Brenner, 1993; Baidhawiy dalam Abdul Mustaqim dan Syahiron Syamsudin, 2002) Ia termasuk di antara Muslim Afrika yang merumuskan hermeneutik Al-Qur'an yang berporos pada pembebasan dan persamaan dengan memertimbangkan aspek kontekstual (sosial sejarah) tempat ia hidup dan berada. Bagi Esack, tidak ada tafsir yang 'bebas nilai'. Penafsiran bagaimanapun merupakan sebuah *eisegesis*, memasukkan wacana asing ke dalam Al-Qur'an (*reading into*) sebelum *exegesis*, mengeluarkan wacana dari Al-Qur'an (*reading out*). (Farid Esack, 1993; 1991)

Riffat Hassan mampu mendialogkan Al-Qur'an dengan sosio-historis masyarakat Pakistan yang kuat sistem patriarkinya. Perempuan dalam tradisi Pakistan yang patriarki menjadikan posisi perempuan dalam sub ordinat laki-laki. Ia melakukan dekonstruksi terhadap berbagai pemikiran sarjana yang bias patriarki dengan melihat kembali ideal moral Al-Qur'an tentang kesetaraan perempuan dan laki-laki. Ia, seperti Esack, tidak berkatut pada analisis kearaban, tetapi menempatkan ruang sosial Pakistan dalam merumuskan pembebasan dan persamaan, *equality*, antara laki-laki dan perempuan. (Riffat Hassan, 1993; 1990)

Amina Wadûd, dalam rangka mengampanyekan pembebasan dan persamaan antara laki-laki dan perempuan, tidak lagi merujuk pada konteks kearaban. Sosio-historis yang menjadi ruang sosialnya pergumulan perempuan Afrika-Amerika yang selama ini berbeda. Perempuan Afrika posisinya tidak sebaik perempuan AS, disebabkan kaum Muslim Afrika masih terbelenggu dengan sistem kehidupan masyarakat yang patriarki. (Wadûd, 1998) Sementara itu, 'Ali Engineer, setting sosial India sebagai ruang pergumulan tafsirnya, (Engineer, 1999; Engineer, 1990) yang kondisinya sama dengan kondisi di Pakistan dan Afrika. □ *Wallah A'lam bi Murâdih.*

Rangkuman

1. Metodologi penafsiran Al-Qur'an adalah pengetahuan tentang cara yang ditempuh dalam menelaah, membahas dan merefleksikan pesan-pesan Al-Qur'an secara apresiatif berdasarkan kerangka konseptual tertentu sehingga menghasilkan suatu karya tafsir yang representatif. Metodologi penafsiran mencakup dua variabel. Variabel pertama berkaitan dengan teknis penulisan tafsir menyangkut sistematika dan bentuk tekstual literatur tafsir ditulis dan disajikan, gaya bahasa yang digunakan, sifat-sifat penafsir, serta buku-buku rujukan yang digunakan. Variabel kedua berkaitan dengan konstruksi hermeneutika karya tafsir. Aspek hermeneutika tidak terbatas pada variabel linguistik dan riwayat, melainkan penggunaan unsur triadik (teks, penafsir dan audiens sasaran teks).
2. Sistematika penyajian tafsir Al-Qur'an memiliki dua bentuk dasar, yaitu: (1) sistematika runtut (*tahîlî*) sesuai dengan susunan muṣṣḥaf Al-Qur'an dan (2) sistematika penyajian tematik (*mawḍû'î*) sesuai dengan tema-tema tertentu yang dipilih penafsir. Bentuk penyajian tafsir terdiri dari dua bagian: (1) penyajian bentuk global (*ijmâlî*), dan

- (2) penyajian bentuk rinci (*tafṣîl*). Gaya bahasa yang digunakan dalam penafsiran Al-Qur'an meliputi: (1) gaya bahasa ilmiah, (2) gaya bahasa populer, (3) gaya bahasa kolom, dan (4) gaya bahasa reportase. Dilihat dari sifat (karakteristik) penafsirnya, karya tafsir mencakup: (1) literatur tafsir Al-Qur'an yang ditulis oleh penafsir secara individual dan (2) literatur tafsir Al-Qur'an yang ditulis oleh penafsir secara kolektif atau oleh tim yang secara khusus disusun oleh suatu lembaga tertentu untuk menulis tafsir.
3. Metode tafsir adalah suatu perangkat dan tata kerja yang digunakan dalam proses penafsiran Al-Qur'an. Perangkat kerja ini secara teoretik menyangkut: (1) aspek teks dengan problem semiotik dan semantiknya dan (2) aspek konteks di dalam teks yang merepresentasikan ruang-ruang sosial-budaya yang beragam tempat teks muncul. Metode penafsiran Al-Qur'an secara metodologis dipetakan dalam tafsir riwayat (*tafsîr bi al-ma'sûr*), tafsir pemikiran (*tafsîr bi ar-ra'y*), dan tafsir interteks (*tafsîr bayn an-nuṣûṣ*). Metode penafsiran berdasarkan riwayat menunjuk penafsiran yang data materialnya "mengacu pada hasil penafsiran Nabi Muhammad saw. yang ditarik dari riwayat pernyataan beliau, dan atau dalam bentuk *asbâb an-nuzûl* sebagai satu-satunya sumber dari otoritatif". Metode tafsir pemikiran merujuk penafsiran Al-Qur'an yang didasarkan pada kesadaran bahwa Al-Qur'an, dalam konteks bahasa, sepenuhnya tidak lepas dari wilayah budaya dan sejarah, di samping bahasa memang sebagai bagian dari budaya manusia.. Metode penafsiran berdasarkan interteks menunjuk cara kerja tafsir Al-Qur'an yang menempatkan berbagai teks sebagai bahan analisis penafsiran. Proses interteks tampil dalam dua bentuk, yaitu teks-teks lain di dalam teks tersebut diposisikan sebagai teks pembanding atau bahkan sebagai objek.
 4. Nuansa tafsir adalah ruang dominan (kecenderungan) sebagai sudut pandang dari suatu karya tafsir yang oleh sebagian sarjana Al-Qur'an disebut corak (*laun*). Nuansa penafsiran Al-Qur'an yang berkembang dalam dunia penafsiran antarlain: nuansa kebahasaan, nuansa teologis, nuansa sosial-kemasyarakatan, nuansa fikih, nuansa psikologis, nuansa filsafat, nuansa sufistik, nuansa politik, nuansa pendidikan, dan lain-lain.
 5. Pendekatan penafsiran dapat diartikan sebagai titik pijak memulai proses menafsir. Ada dua pendekatan dalam penafsiran Al-Qur'an, yaitu (1) pendekatan yang berorientasi pada teks dalam dirinya, pendekatan tekstual dan (2) pendekatan yang berorientasi pada konteks

pembaca atau penafsir (pendekatan kontekstual). Tafsir yang menggunakan pendekatan tekstual, analisisnya cenderung bergerak dari refleksi (teks) ke praksis (konteks), yakni konteks yang bersifat kearaban. Pendekatan kontekstual dalam proses penafsiran Al-Qur'an menunjuk praktik tafsir yang berorientasi pada konteks pembaca (penafsir) teks Al-Qur'an.

Latihan-latihan

Jawablah pertanyaan-pertanyaan berikut secara detail. Jawaban setiap pertanyaan dapat diselesaikan melalui kertas kerja (worksheet) Anda!

1. Jelaskan pengertian metodologi penafsiran Al-Qur'an dan konsep paradigmatis metodologinya!
2. Buatlah pemetaan penafsiran Al-Qur'an dilihat dari sistematika penyajian tafsir!
3. Jelaskan penafsiran Al-Qur'an dilihat dari aspek metode penafsiran!
4. Jelaskan nuansa penafsiran Al-Qur'an dan karakteristiknya!
5. Jelaskan penafsiran Al-Qur'an dilihat dari pendekatannya dan berikan contoh!

Tugas

Anda diminta untuk mencari bahan-bahan bacaan dari buku dan jurnal ilmiah minimal tujuh bahan rujukan. Bahan-bahan bacaan tersebut ditelaah dan dituangkan dalam sebuah artikel yang ketentuannya telah dijelaskan di bab sebelumnya.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Qadîr. Muhammad Ṭâhir. 1953. *Tâ’rikh Al-Qur’an*, Mesir: Muṣṭafa al-Bâbî al-Ḥalabî.
- ‘Arabî, Abû Bakr Ibn, al-, t.t. *Aḥkâm al-Qurân, Juz I*, Beirut: Dâr al-Fikr.
- Abdul Halim. 2015. “Perkembangan Teori Makki dan Madani dalam Pandangan Ulama Klasik dan Kontemporer” dalam *Jurnal Syadah*. Vol. III. No. 1. April. h. 1-24.
- Abdullah, M. Amin, 2003. “Arah Baru Metode Penelitian Tafsir di Indonesia” dalam Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju.
- Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Abdullah. M. Amin. 1995. *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar,
- , 2001. “al-Takwîl al-‘Ilmî: Ke Arah Paardigma Penafsiran Kitab Suci” dalam *al-Jamiah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 39, No. 2, Juli-Des. h. 361.
- , 2003. “Arah Baru Metode Penelitian Tafsir di Indonesia” dalam Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju.
- Abu Asi. Muhammad Salim *Asbab al-Nuzul, Tahdid Mafahim wa Radd Syubuhât*, Kairo: Dar al-Basair, 2002.
- Abû Muhammad. Al-Husain bin Mas’ûd al-Farrâ’ al-Bagawi. t.t. *Ma’âlim at-Tanzîl, Jilid I*. Beirût: t.p..
- Abû Rabiâh. A.K.S. 1972. *Arba’â ‘Asyrata Qarnan ma’a Al-Qurân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah.
- Abû Syuhbah. Muhammad *al-Madkhal li Dirâsât Al-Qur’ân al-Karîm, Juz I*, Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1992.
- Abu Zayd, Nasr Hamid Abu. 2002. *Tekstualitas Al-Qur’an, Kritis Terhadap Ulumul Qur’an* terjemahan oleh Khoiron Nahdliyyin.

- Yogyakarta: LkiS.
- , 1983. *Al-Ittijāh al-‘Aql fī at-Tafsīr: Dirāsah fī Qaḍiyyah al-Majāz fī al-Qurān ‘inda al-Mu’tazilah*. Beirut: Dār al-Tanwīr.
- , 1983. *Falsafah at-Ta’wīl; Dirāsah fī Ta’wīl al-Qurān ‘inda Muḥy ad-Dīn Ibn ‘Arabi*. Beirut: Dār al-Wahdah.
- , 1990. *Mathūm al-Naṣ: Dirāsah fī ‘ulūm Al-Qurān*. Mesir: Hayah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah.
- , 1994. *Al-Naṣ, as-Sulḥah, al-Ḥaqīqah*. Beirut: Markaz as-Ṣaqāfī al-Islāmī.
- , 1995. *At-Tafkīr fī Zamān at-Takfīr: Didd al-Jahl wa az-Zayf wa al-Khurūfat*. Kairo: Maktabah Madbouli.
- , 2003. *Naqd al-Khiṭāb ad-Dīnī*. Kairo: Maktabah Maḍouli.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥamid dan Amin al-Khuli, *Metode Tafsir Sastra*. terj. Khairon Nahdiyyin. IAIN Kalijaga: Adab Press.
- Adones, 1993. *al-Naṣ al-Qur’āni wa Āfāq al-Kitābah*. Cet. I; Beirut: Dār al-Ādab.
- Ahmad Said Hasani, 2015. *Diskursus Munasabah Al-Qur’an dalam Tafsir Al-Mishbah*. Jakarta: Amzah.
- Ahmed, Akbar S. 1992. *Posmodernisme: Bahaya, Harapan bagi Umat Islam*, Edisi Indonesia, Diterjemahkan oleh M. Sirozi, Bandung: Mizan.
- Alma’ī, Zāhir ibn ‘Iwad, al-. t.t. *Dirāsāt fī Tafsīr al-Mawḍū’i li al-Qurān al-Karīm*, Riyāḍ: t.p.
- Alwi HS, Muhammad. 2020. “Kririk atas Pandangan William Montgomery Watt terhadap Sejarah Penulisan Al-Qur’an”. dalam *Jurnal Studi-studi Al-Qur’an dan Hadis*. Vol 21. 1. Januari. h. 89-100.
- Amal, Taufik Adnan. 2001. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur’an*, Yogyakarta: FkBA.
- Anbarī, Ibrāhīm al-. t.t. *al-Mawṣi’ah al-Qur’āniyyah*. T.T.p.: T.p..
- Andalusī. Muhammad bin Yaḥyā bin Abī Bakr al-Asy’arī al-. 1967. *Tamhīd wa al-Bayān fī Maqtal al-Syāhīd al-‘Uṣmān*. Beirut: Dār Al-Ṣaqāfah.
- Arkoun, Mohammed. 1998. *Kajian Kontemporer Al-Qur’an*, terj. Hidayatullah Bandung: Pustaka.
- Arkoun, Muhammed. 1999. “al-Fikr al-Islāmī: Naqd wa Ijtihad”. terj. Hasim Ṣālih, London: as-Saqī.
- Awsī, ‘Ali, al-. 1975. *at-Ṭabaṭabā’ī wa Manhājuh fī Tafsīr al-Mīzān*, Teheran: al-Jumhūriyyah al-Islāmiyyah fī Irān.
- A’zami, Mustafa. Al. 2005. *The Histoy of the Qur’anic Text*. Terj:

- Sohirin Solihin dkk. Jakarta: Gema Insani Press.
- Azra. Azyumardi. dkk., 2008. *Sejarah dan Ulumul Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Baidhawiy, Zakiyuddin. 2002. "Hermeneutika Pembebasan Al-Qur'an Perspektif Farid Esack", dalam Abdul Mustaqim-Syahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Bakri. Syamsul. 2016. "Asbâb an-Nuzûl: Dialog antara Teks dan Realitas Kesejarahannya" dalam *at-Tibyan*. Vol. 1. No. 1. Januari-Juni. h. 1-18.
- Baqilani. al- 2001. *al-Intişâr*. Beirut: Dâr Ibn Hazm.
- Bell. Richard dan Montgomery Watt. 1970. *Bell's Introductions to the Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Biqâ'i. Ibrâhîm bin 'Umar al-. T.t. *Nazm ad-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa as-Suwar*. Juz I. Kairo: Dâr al-Kitâb al-Islâmî.
- Black. Max. *Critical Thinking: A Introduction to Logic and Scientific Methode*, NewYork: John Wiley & Sons, 1976.
- Boullata. Isa J. 1412. "Tafsir Al-Qur'an Modern: Studi atas Aisyah bint Shat", terj. Ihsan Ali Fauzi dalam *al-Hikmah*. No. 3, Dzulhijjah 1411, Rabiul Awwal. h. 7-8.
- , 1977. "Book /Review: The Mosleim World". No. 67, Th. h. 307.
- Brenner, Louis. 1993. "Introduction" dalam Louis Brenner (Ed.), *Muslim Identity and Soscial Change in Sub Saharian Saharian Africa*, London: Hurs and Company.
- Bukhari. al-1987. *al-Jâmi' al-Şaḥīḥ*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Cawidu, Harifudin. 1991. *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik*. Jakarta: Bulan Bintang,
- Caetani, Leo. 1998. "Uthman and the Recension of the Koran," dalam *'The Origins of The Koran'. Ed: Ibnu Waraq. Amherst*, New York: Prometheus Books.
- Cragg, Kenneth. 1971. *The Event of The Quran: Islam and It's Scripture*, London: George Allen & Unwim Ltd..
- Dahlawi. Waliyyullâh. ad. t.t. *al-Fawz al-Kabîr fî Uşûl at-Tafsîr*. India: Dr al-Sahwah.
- Darraz, M. Abdullah. 1974. *an-Nabâ' al-'Azîm: Nazarat Jadîdah fî al-Qurân*, Kuwait: Dâr al-Qalam.
- Daud. Safari. 2010. "Makiyyah dan Madaniyyah: Teori Konvensional dan Kontemporer" dalam *Dialogia*. Vol. 8. No. 1. h. 1-13.

- Engineer. Asgar Ali. 1990. *Islam and Liberation Theology*, New Delhi: Sterling Private Limited,
- , 1994. *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Amirudin ar-Raniry dan Cicik Farcha Assegaf, Yogyakarta: LSPPA,
- , 1999. *The Qur'an, Women and Modern Society*. New Delhi: Sterling Private Limited,
- Esack, Farid, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 1997.
- , "Contemporary Religious Thought in South Africa and The Emergence of Quranic Hermeneutic Tradition" dalam *ICMR*, Vol. 2, N. 2, Desember 1991, h. 207-209.
- , *Al-Qur'an, Liberalisme*, Edisi Indonesia, *Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman, Bandung: Mizan, 2000.
- Faḍil. Sayyid Murtaḍā Ḥussein Sadr al-. 1995. Berbagai Metodologi Tafsir di Anak Benua India, Terjemahan Husein al-Kaff dalam *al-Hikmah*, No. 14, Vol. VI, Th., h. 19.
- Faisol. M. "Fenomena Huruf Muqatta'ah dalam Al-Qur'an: Perspektif Sosio-Linguistik", *Makalah* (Tidak dipublikasikan).
- Faizah. Izzah. 2002. "Qur'an dan Tafsir" dalam *Sejarah Sejak Klasik hingga Kontemporer*, *Jurnal Teks*, No. 1, Maret. h. 175.
- Farjani. Muhammad Rajab al-. 1978. *Kayfa Nata'addab 'alâ al-Muṣâf*, T.Tp.: Dâr al-Istihân.
- Farmawî, al-, Abû al-Ḥayy. Al-. 1977. *al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Mawḍû'î*. Mesir: al-Maktabah al-Jumhûriyyah Miṣr.
- Faudah, Maḥmûd Basuni, 1987. "at-Tafsîr wa Manâhijuh" diterjemahkan oleh H.M. Mohtar Zoeni dan Abdul Qadir Hamid berjudul *Tafsîr-tafsîr Al-Qur'an: Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*. Bandung: Pustaka.
- Fauzi. Ihsan Ali. 1990. "Kaum Muslimin dan Tafsir Al-Qur'an: Survei Bibliografis atas Karya-karya dalam Bahasa Arab" dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. I, Th. h. 13-14.
- Federspiel, Howard M. 1996. *Kajian Al-Qur'an di Indonesia*, Terjemahan Oleh Tajul Arifin. Bandung: Mizan.
- Foucault, Michel. 1994. *The Order of Things on Archeology of the Human Sciences*, New York: Vintage Books.
- Gadamer, Hans George. 1975. *Truth and Method*, New York: The Seabury Press,
- Galib, M. Muhammad, 1998. *Ahl al-Kitâb Makna dan Cakupannya*. Jakarta: Paramadina.

- Grant R. Orsbone. 1991. *The Hermeneutical Spiral*, Illinois: Intervar-sity Press.
- Gusmian, Islah, 2003. *Khazanah Tafsir di Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju.
- Ḥanafī, Ḥasan, 1989. *al-Yamīn wa al-Yasar fī Fikr ad-Dīn*, Mesir: Madbulu,
- , 1990. “Feminisme dan Al-Qur’an” dalam *Ulumul Quran*, Vol. II, , h. 89.
- Ḥassan, Riffat, 1991. *Women’s and Men’s Liberation Testimonies of Spirit*, New York: Greenwood Press.
- , 1993. “Jihad fī Sabilillah: A Muslim Women’s Faith Journey from Struggle” dalam “*Women’s and Men’s Liberation*, USA: Greenwood Press.
- , 1990. “Feminisme dan Al-Qur’an” dalam *Ulumul Quran*, Vol. II. h. 89.
- Hadidjah dan M. Karman al-Kuningani. 2007. *Pengantar Studi Islam*, Bogor: Hilliana Press.
- Hale. Bob dan Crispin Wright, (Ed.). 1999. *A Companion in The Philosophy of Language*, Oxford: Blacwell Publisher.
- Hanafī. Hasan. 1989. *al-Yamīn wa al-Yasar fī Fikr ad-Dīn*, Mesir: Madbulu.
- Hayes, John, dan Carl Holladays, 1993. *Pedoman Penafsiran Alkitab*, Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Hidayat. Komarudin. 2011. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*. Bandung: Mizan.
- Hitti. Philip K. 1987. *History of the Arab*. London: McMillan and co. Ltd..
- Hornbi, AS. 1972. *Advance Dictionary of Current English*, Oxford: Oxford University Press.
- Ibnu al-Jazari. t.t. *an-Nasyr fī al-Qira’āt al-‘Asyr*. Beirūt: Dar al-Kutub al-Ālamīyah.
- Ibn Manzûr, t.t. *Lisân al-‘Arab*, T.Tp.: Dâr al-Ma’ârif.
- Ibnu Ḥazm. Abû Muhammad. 1940. *an-Nabadz fī Uṣûl al-Fiqh az-Zâhiri*. Al-Anwâr: Ṭab’ah al-Aṭṭâr wa al-Khanji.
- Ibn Syabbah. 1974. *Tārikh al-Madīnah al-Munawarah*. Jeddah: Dâr al-Asfahânî.
- Ibyârî. Ibrâhîm al-. 1995. *Târikh Al-Qur’ân*, Edisi Indonesia oleh Sa’ad Abdul Wahid. Cet. III; Jakarta: RajaGrafindo.

- Ichwan. Nur. 2003. *Meretas Kesarjanaan al-Quran; Teori Hermeneu-tika Nasr hamid Abu Zayd*, Jakarta: Teraju.
- Imarah. Muhammad. 1993. *Tahqiq*, dalam Muhammad Abdud, *al-Amal al-Kamilah*, Cet. I; Kairo: Dar al Syuruq.
- Ismâ'il. Muhammad Bakr. 1991. *Dirâsât fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Cet. I; Kairo: Dâr al-Manâr.
- Ismâ'il. Sya'bân Muḥamad. t.t. *Ma' Al-Qur'ân al-Karîm*, T.Tp.: t.p.
- Ismâ'il. Sya'bân Muḥamad. t.t. *Rasm al-Muṣṣhaf wa Dabtuhu Bayn at-Tawqîfî wa al-Iṣtilâḥât al-Ḥadîtsiyyah*. Kairo: Dâr al-Salâm.
- Izutsu, Tosihiko. 1964. *God and Man in the Koran: Semantic of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.
- Jâbirî, Muhammad 'Âbid. al-.2009. *Fahm al-Qur'ân al-Ḥakîm: At-Tafsîr al-Wâḍiḥ ḥasba Tartîb al-Nuzûl*. Beirût: Markaz Dirâsât al-Wiḥdah al-'Arabiyyah.
- Jansen, J.J.G.. 1997. "The Interpretation of the Koran in Modern Egypt", diterjemahkan oleh Hairussalim dan Syarif Hidayatulah berjudul *Diskursus Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Jaşşâş, Abû Bakr, al-, t.t. *Aḥkâm al-Qurân, Juz I*, Beirut: Dâr al-Fikr.
- Jâwî, 'Abd al-Rauf, al-. 1990. *Tarjumân al-Mustafîd*, Beirut: Dâr al-Fikr.
- Jazairî. Ibn al- t.t. al-. *al-Munjid al-Muqrî wa Mursyid al-Tâlibîn*. Kairo: t.tp.
- Jeffery, Arthur. t.t. *Al-Qur'an as Scripture*. Muslim Word.
- JMS Baljon. 1993. "Tafsir Al-Qur'an Muslim Moderen", Edisi Indonesia, Terj. Niamullah Muiz, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Johan Hendrik Meuleman. 1994. "Pengantar" dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Moderen: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS.
- Juwainî. Muşţafâ aş-Şawî. al-. t.t. *Manhaj az-Zamakhsharî fî Tafsîr Al-Qur'ân wa Bayânî I'jâzih*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif. Cet. III.
- Kamâl. Ahamad 'Adil. t.t. *Ulûm Al-Qur'an*, T.T: Tp..
- Karim, Khalil Abdul. 2005. *Negara Madinah: Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab*. Yogyakarta: LKIS.
- Kasuo Simogaki, Kiri Islam: Antara Modernisme dan Posmoderen-isme, terj. Imam Aziz dan Jadul Maula, Yogyakarta: LkiS, 1994.
- Khalafullah, Muhammad A. 2002. *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah*, terj. Zuhairi Misrawi dan Anis M. Jakarta:Paramadina.

- Khallâf. ‘Abd al-Wahhâb. 1956. *‘Ilm Uṣûl al-Fiqh*, Kairo: Maktabah al-Naṣr,
- Khulli, Amin, al-. t.t. *Manhâj Tajdîd fî al-Naḥwi wa al-Balâghah wa at-Tafsîr wa al-Adab*, T.Tp.: al-Ḥayât al-Miṣriyyah al-‘Amah li al-Kitâb.
- Kuhn, Thomas. 1970. *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Kurzman, Charles, (Ed.). 1998. *Liberal Islam*, New York: Oxford University Press.
- Lachman. Sheldon J. 1969. *The Foundatio of Science*, 4th printing, New York: Vantage Press.
- Louis Brenner. 1993. “Introduction” dalam Louis Brenner (Ed.), *Muslim Identity and Soscial Change in Sub Saharian Saharian Africa* (London: Hurs and Company).
- Machasin. 1996. *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-Qur’an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Maḥâsin. Muhammad Sâlim. t.t. *Târîkh al-Qur’ân al-Karîm*, T.Tp.: Mu’assasah al-Syabbâb.
- Majma’ al-Buḥûs al-Islâmiyyah. 1971. *Buḥûs Qurâniyyah*. Mesir: Syirkat al-Miṣriyyah.
- Mâlik bin Nabi. 1983. *Fenomena Al-Qur’an*, terj. Saleh Mahfoed. Bandung: Al-Ma’arif.
- Mansur, Muhammad, 2004. “Ma’ân al-Qurân karya al-Farrâ” dalam Muhammad Yusuf, *Studi Tafsir: Menyuarakan Teks yang Bisu*, Yogyakarta: Teras dan TH Press.
- , 2005. “Amin al-Khuli dan Pergeseran Paradigma Tafsir al-Qur’an”, dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis*, Vol. 6, No. 2, Juli.
- Mernissi, Fatima. 1991. *The Veil and The Male Elite: A Feminist Interpretation of Women’s Right in Islam*, Addison: Wasley Publishing Company.
- Mubarak, Achmad. 2000. *Jiwa dalam Al-Qur’an: Solusi Krisis Kemanusiaan Manusia Modern*, Jakarta: Paramadina.
- Mudin. M. Ishom. 2017. “Sejarah Kodifikasi Mushaf Utsmani: Kritik atas Orientalis dan Liberal” dalam *Tasfiyah*, Vol. 1. No. 2. h. 305-340.
- Muḥsin, Amina Wadûd. 1998. “Quran and Women” dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam*, New York: Oxford University Press,
- , 1992. *Qur’an and Woman*. Kualalumpur: Fajar Bakti.

- , 1998. "Quran and Women" dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam*. New York: Oxford University Press.
- Muhammad Huseyn az-Žahabî, t.t. *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn, Jilid I*, Beirût: Dâr al-Fikr.
- Muhammad Mansur. 2004. "Ma'ân al-Qurân karya al-Farrâ" dalam Muhammad Yusuf, *Studi Tafsir: Menyua-kan Teks yang Bisu*, Yogyakarta: Teras dan TH Press.
- , 2005. "Amin al-Khuli dan Pergeseran Paradigma Tafsir Al-Qur'an", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 6, No. 2, Juli. h. 209.
- Muhammad, Ahsin. 1992. "Asbab al-Nuzul dan Kontekstualitas Al-Qur'an" makalah disampaikan dalam Stadium General HMJ Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 10 Oktober.
- Munjin. Sidqy. 2018. "Konsep Asbâb al-Nuzûl menurut Naşr Ĥamid Abû Zayd" dalam *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Vol. 3. No. 1. h. 104-118.
- Morey. Robert t.t. *The Islamic Invasion: Confronting the World's Fastest Growing Religion*. Eugene: Harvest House Publishers. Oregon.
- Nöldek, Theodore. 1998. "The Koran". dalam 'The Origins of The Koran'. Ed: Ibnu Waraq. Amherst. New York: Prometheus Books.
- Yahya. Mohammad. 2017. "Muḥkam-Mutasyâbih Tafsir Muḥammad 'Âbid al-Jâbirîatas Surah Âli 'Imrân/3:7" dalam *Suhuf*. Vol. 10 No. 1. h. 59-75.
- Mustaqim. Abdul. 2002. "Metodologi Tafsir Perspektif Gender: Anali-sis Kritis Penafsiran Riffat Ḥasan" dalam Abdul Mustaqim dan Syahiron Syamsudin. *Studi Kontemporer: Wacana Baru Ber-bagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Mustaqim. Abdul . 2010. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS.
- Nasution, Harun. 1992. *Teologi Islam: Sejarah, Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press.
- , 1979. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.
- , 1992. *Teologi Islam: Sejarah, Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press.
- , 1986. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: UI Press.
- Nasution, Khoiruddin, 2004. *Pengantar Studi Islam*, Yogyakarta: Academia-Tazzafa.

- Nawawi, Rif'at Syauqi. 1996. *Pemikiran Prof. Dr. M. Quraish Shihab, M.A. dalam Bidang Tafsir*, makalah disampaikan dalam Seminar Sehari Pemikiran Prof. Dr. M. Quraish Shihab, M.A., oleh IMM Ciputat Jakarta, 28 September.
- Nawawi. Rif'at Syauqi dan M. Ali Hasan, 1998. *Pengantar Ilmu Tafsir*, Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang.
- Nubowo. Andar. 2014. "Teori Kodifikasi Mushaf Usmani: Telaah Kritis Atas Karya Régis Blachère" dalam *Afkaruna. Vol. 10. NO. 1. Januari-Juni*. 97-125.
- Qāsimī. Al-.1357. *Maḥāsin at-Ta'wīl, Juz I*. Beirut: Dār al Ihya'al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Qaṭṭān. Mannā' Khalīl al-. 1994. *Mabāḥis fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, Beirtū: Mu'assasah al-Risālah.
- Qūṭb. Sayyid. 1386. *Tafsīr fī Zilāl Al-Qur'ān*, Bairūt: Dār Al-Ihya' al-Tijārī al-'Arabiyyah, H.
- Rahman, Fazlur. 1983. "The Major Themes of Qoran" diterjemahkan oleh Anas Mahyudin berjudul *Tema Pokok Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka.
- , 1992. "Metode Alternatif Neo Modernisme", diterjemahkan oleh Taufik Adnan Amal, Bandung: Mizan.
- , 1985. "Islam and Modernity", diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad berjudul *Islam dan Modernitas*, Bandung: Pustaka.
- , 1978. *Islam and Modernity*. The University of Chicago Press, Chicago & London.
- , 1984. *Islam*. Terjemahan Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka.
- , 1980. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: Biblio-techa Islamica.
- Rahman. Jalaluddin. 1992. *Konsep Perbuatan Manusia menurut Al-Qur'an: Suatu Kajian Tafsir Tematik*. Jakarta: Bulan Bintang,
- Rahman, Yusuf. 2008. *The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd*, Montreal: McGill University.
- , 2001. *Awal Penafsiran Al-Quran dan Literatur tafsir di Abad Pertama Hijriyah, Refleksi, Vol II, No 1*.
- Raharjo, M. Dawam, 1996. *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina.
- Ridwan. A. H. 1998. *Reformasi Intelektual Islam Pemikiran Hassan Hanafi tentang Rekonstruksi Tradisi Keilmuan Islam*. Yogya-karta: ITTAQA.

- Redaksi Justisia. 2003. "Kritik Historisitas Al-Qur'an; Pengantar Menuju Desakralisasi", dalam 'Jurnal Justisia: Kritik Qur'an; Strukturalisme, Analisa Historis dan Kritik Ideology. Edisi: 23 Th XI.
- Rippin. Andrew. 1972. "The Present Status of Tafsir Study" *The Islamic World* Vol. 2. h. 229.
- , 1993. "Tafsir" dalam Mircea Eliade et.al (eds.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 14. New York: MacMillan. Publishing Company.
- S. Sunardi. 1996. "Membaca Al-Qur'an Bersama Muhammed Arkoun" dalam Johan Hendrik Meuleman (Ed.), *Tradisi, Kemoderenan dan Metamodernisme*, Yogyakarta: LkiS.
- Şadr. Muhammad Bâqir. 1990. "Pendekatan Tematik dalam Penafsiran Al-Qur'an", terj. Monik Bey dalam *Ulumul Qur'an*, No. 4, Januari-Maret. h. 28-36.
- Şabûnî, Muḥammad 'Ali, aş-, 1985. *at-Tibyân fî 'Ulûm al-Qurân*, Beirut: Âlam al-Kutub, t.t..
- Şabûnî, Muḥammad 'Ali, aş-. 1976. *Şafwat at-Tafâsîr: Jilid I*. Beirut: Dâr al-Fikr,
- Sa'îd, Al-. t.t. *al-Jamî' al-Şawt al-Awwal li Al-Qur'an al-Karîm*, Mesir: Dâr al-Kitâb al-'Arabî.
- Sâlih. Şubḥî. 1997. *Mabâḥiṣ fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Cet. X; Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malayyîn.
- Saussure, Ferdinand de. 1996. *Pengantar Linguistik Umum*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Sâyis, Muḥammad 'Ali, as-. t.t. *Tafsîr Âyât al-Aḥkâm*, T.Tp.: T.p.
- Setiawan. M. Nur kholis. 2005. *Al-Quran Kitab Sastra Terbesar*. Cet. I; Yogyakarta: eLSAQ.
- Shiddiqi. Nourouzaman. 1986. *Tamaddun Muslim: Bunga Rampai Kebudayaan Muslim*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Shihab, M. Quraish. 1992. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan.
- Sirbasyî. Aḥmad al-. 1980. *Yas'alûnaka fî al-Dîn wa al-Ḥayâh*, Beirut: Dâr al-Jayl.
- Soemaryono, E. 1993. *Hermeneutika: Sebuah Model Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius.
- Subhan. Arief. 1993. "Menyatukan Kembali al-Qur'an dan Ummat: Menguk Pemikiran Quraish Shihab" dalam Jurnal Ilmu dan Kebudayaan, *Ulumul Qur'an*, No. 5, vol. IV Th. h. 12.

- Supiana dan M. Karman. 2002. *Ulumul Quran dan Pengenalan Metodologi Tafsir*, Bandung: Pustaka Islamika.
- Supriyanto. John. 2013. “Munasabah Al-Qur'an: Studi Korelatif Antar Bacaan Shalat-shalat Nabi” dalam *Intizar*. Vol. 19. No. 1. h. 47-68.
- Suyūṭī. Jalāl ad-Dīn. As-. 1996. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Muasasah al-Kitab as-Ṣaḡāfah,
-----, t.t. *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
-----, t.t. *Asrār Tartīb Al-Qur'ān*. : Dār al-I'tisām.
-----, t.t. al-Muḏir fī al-'Ulūm al-Lughah wa Anwā'ihā. Beirut: Dār al-Fikr.
- Sya'ban Muḥammad Ismā'īl. t.t. *Ma'a Al-Qur'ān al-Karīm*, T.tp.: Tp.
- Syahin, Abdusshabur. 2007. *Tārīkh al-Qur'ān*. Kairo: Nahdet Mesir.
- Syahrastani. 1993. al-Milāl wa al-Nihāl. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Syahrūr, Muḥammad. 1994. *Dirāsāt Islāmiyyah Mu'āṣirah fī ad-Dawlah wa al-Mujtamā'*. Damaskus: al-Aḥalī Liṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī.
-----, 1996. *Al-Islām wa al-Iman Manẓūmah al-Qiyām*. Damaskus: al-Aḥalī Liṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī.
-----, 2000. *Nahwa Ushūl Jadīdah Li al-Fiqh al-Islāmy: Fiqh al-Mar'ah*. Damaskus: al-Aḥalī Liṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī.
-----, 1990. *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*. Damaskus: al-Aḥalī Liṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī.
-----, 1998. “*Kita Tidak Memerlukan Hadis*”, terj. Muḥammad Zaki Husen diambil dari majalah Ummat No 4 Thn IV, 3 Agustus/9 Rabiul Akhir.
- Syamsudin, “Book Review Al Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āsh-irah”, dalam *Jurnal Al Jami'ah*, No. 62/XII/1998, h. 220-221.
- Syāṭī'. Aī'syah Abdurrahmān Bintu. 1999. *al-I'jāz al-Bayānī li Al-Qur'ān wa Masā'il Ibn al-Azrāq*. Mesir: Dār al-Ma'ārif.
- Ṭabaṭabā'i, Muḥammad al-Ḥussen. Aṭ-. 1404. *Al-Qur'ān fī al-Islām*, Markaz li al-Ām az-Ẓikrā al-Khamīsah, Teheran.
- Tim Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP. Muhammadiyah. 2000. *Tafsir Tematik Hubungan Sosial Antarumat Beragama*, Yogyakarta: Pustaka SM.
- Titus. Harold H. 1964. *Living Issues in Philosophy: An Introductory Textbook*, 4th ed (New York: American Books.
- Umar, Nasaruddin. 2001. *Al-Qur'an dalam Perspektif Jender*, Jakarta: Paramadina.

- Verdiansyah, Very. 2004. *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*. Jakarta: P3M.
- Wahidī, Abū Ḥasan ‘Alī Ibn Aḥmad. 1991. *Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār al Fikr.
- Wannsbrogh. John. 1977. *Qur’anic Studies: Sources and Methods of Scrip-tural Interpretation*, Oxford: Oxford University Press.
- Waraq, Ibnu. 1998. “Intoductions: Variant Versions, Verses Missing, Verses Added”. dalam *‘The Origins of The Kor’an*, ed: Ibnu Waraq. Amherst, New York: Prometheus Books.
- Watt, W. Montgomery. 1991. *Pengantar Studi Al-Qur’an*, diterjemahkan oleh Taufik Adnan Amal. Jakarta: Rajawali.
- , 1991. *Muslim Christian Encountery Per-ceptions and Misperception*, London & NewYork: Routledge.
- Watt. William Montgomery. 1991. *Bell’s Introduction to the Quran* Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wijaya, Aksin. 2009. *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur’an, Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar,
- Žahabī, Muḥammad Ḥusein, az-. 1962 *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn, Jilid I & II*, Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīṣah.
- Žahabi, t.t.. *Siyār A’lām al-Nubalā’*. Ed: Syuḥib al-Arnuth. Beirut: Muassasah al-Risalah. al-Maliqi,
- Zamzamī. Abū ‘Abdillh al-. 1996. *Wawasan Baru Tarikh Al-Qur’an*, Edisi Indonesia. terjemahan Kamaludin Marzuki. Cet. I; Bandung: Mizan.
- Zarkasyi. Muhammad Burhān ad-Dīn. Az-. 1957. *al-Burhan fī ‘Ulum Al-Qur’ān, Jilid I*. Mesir: Dar al-Iḥyā.
- Zarqanī. Muhammad ‘Abd al-‘Azīm. Az--1957. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Isā al- Bāb al-Ḥalabī.
- al-Thabari. 2000. *Jāmi’ al-Bayān*. Beirut: Muassasah al-Risalah. al-Zarkasyi. 1984. *al-Burhān fī al-‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Maktabah Dar Al-Turast.
- Ibn Abi Daud. 2002. *al-Maṣāḥif*. Ed: Muhibuddin Abu Sabban Wa’idz. Beirut: Dar al-Basyai’r al-Islamiyyah. Cet: 2.
- Ibn Atsir. 1987. *al-Kāmil fī al-Tārīkh: Min Sanah 30 Lighayāti Sanah 67 lil al-Hijrah*. Ed: Abu Al-Fida’ Abdullah Al-Qadli. Beirut: Dar AlKutub Al-Alamiyyah.
- Ibn Hajar al-Atsqalani. 2005. *Fath al-Bāri*. Ed: Abdurrahman Nashr al-

Barrak. Abu Qutaibah Nadzar Muhammad. Riyad: Dar al-Thaibah.
Cet: 1.
Ibn Katsir. 1987. Faḥḥāil al-Qur'ān. Beirut: Dar al-Ma'rifah.