

METODE STUDI ALQURAN

Dr. Ahmad Yusam Thobroni, M.Ag.

METODE STUDI AL-QURAN

Dr. Ahmad Yusam Shobroni, M.Ag



2012

METODE STUDI AL-QURAN

Penulis : Dr. Ahmad Yusam Thobroni, M. Ag
Design Sampul : Kristiani Aditsetia
Layout : Dr. Ahmad Yusam Thobroni, M. Ag
©2012, Surabaya

Didistribusikan oleh :

CV. Putra Media Nusantara (PMN)

Griya Kebraon Tengah XVII Blok FI/10, Surabaya

Telp. : 031 – 60909556, 92161344

Fax. : 031 – 7664673

E-mail : putramedia_nusantara@yahoo.co.id

Hak cipta dilindungi oleh Undang-undang

Diterbitkan pertama kali oleh

Penerbit Putra Media Nusantara, Surabaya 2012

Anggota IKAPI no.125/JTI/2010

ISBN 978-602-7508-36-1



Sanksi Pelanggaran Pasal 22 Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002 Tentang Hak Cipta:

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/ atau denda paling sedikit, Rp1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/ atau denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (lima milyar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/ atau denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Dicetak oleh C&R Digital Solution, Surabaya
Isi diluar tanggung jawab percetakan

Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit.

Buku Ajar

METODE STUDI ALQURAN

Untuk Mahasiswa Perguruan Tinggi Agama Islam



Oleh :

Dr. Ahmad Yusam Thobroni, M.Ag.

**FAKULTAS TARBIYAH
IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA**

2012

KATA PENGANTAR

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين, سيدنا محمد وعلى آله
وأصحابه ومن تبع بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد

Alhamdulillah, penyusunan buku ajar berjudul “Metode Studi al-Qur’ân” telah diselesaikan dengan baik. Dalam menyelesaikan penyusunan buku ini, penyusun banyak mendapatkan bantuan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, penyusun ingin berterima kasih atas semua bantuan, baik yang bersifat moril maupun materil.

Terima kasih diucapkan kepada yang terhormat Dekan Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Surabaya yang telah memberi kepercayaan kepada penyusun untuk menyusun buku ajar matakuliah Studi al-Qur’ân ini.

Akhimya, sebagai karya ilmiah; buku ajar ini tentu tidak terlepas dari berbagai kekurangan, dan hal ini menjadi tanggung jawab penulis. Kritik dan komentar yang konstruktif terhadap isi buku ajar ini akan diterima penulis dengan senang hati.

Wallâhu A'lam bi al-Shawâb

Surabaya, 25 September 2012

Penyusun,

AHMAD YUSAM THOBRONI

DAFTAR ISI

| | |
|--|------------|
| Halaman Judul..... | i |
| Kata Pengantar..... | ii |
| Daftar Isi..... | iii |
| BAGIAN I. HAKIKAT AL-QUR'ÂN | |
| 1. <i>Al-Qur'an Kalâmullâh</i> | 1 |
| 2. Bentuk Komunikasi Allah dengan Para Nabi..... | 4 |
| 3. Nuzûl al-Qur'ân..... | 5 |
| 4. Ayat-ayat al-Qur'an Pertama dan Terakhir Turun..... | 19 |
| 5. Tertib Urutan Surat Al-Qur'an; Kronologis dan Mushshaf..... | 21 |
| 6. Periwiyatan al-Qur'ân secara Mutawatir..... | 24 |
| 7. Sejarah Pengumpulan al-Qur'ân..... | 28 |
| BAGIAN II. ILMU AL-QUR'ÂN | |
| 1. Ulumul Qur'an dan Perkembangannya..... | 31 |
| 2. Makkiah dan Madaniyyah..... | 37 |
| 3. Sabab al-Nuzûl..... | 46 |
| 4. Rasm dan Qirâ'ah..... | 60 |
| 5. Kontribusi Ibn Mujâhid dalam Qirâ'ah..... | 63 |
| 6. Munâsabah..... | 80 |
| 7. Nâsikh dan Mansûkh..... | 94 |
| 8. al-Qashash..... | 106 |
| 9. al-Amsâl..... | 119 |
| 10. al-Qasam..... | 133 |
| BAGIAN III. ILMU TAFSIR AL-QUR'ÂN | |
| 1. Tafsir al-Qur'ân Ditinjau dari Perspektif Sumber..... | 140 |
| 2. Muhkam dan Mutasyâbih..... | 167 |
| 3. Israiliyyat..... | 179 |
| DAFTAR PUSTAKA..... | 195 |

BAGIAN I

Al-Qur'ân al-Karîm sebagai Kalâmullâh

Secara etimologis, kata *al-Qur'ân* merupakan bentukan dari kata dasar Arab *qara'a* (*qara'a – yaqra'u – qar'atan – wa qirâ'atan – wa qur'ânan*) berarti; menghimpun, menggabung, atau merangkai.¹ Morfem ini dikuatkan dengan penggunaan kata tersebut oleh *al-Qur'ân* sendiri dalam QS. Al-Qiyâmah (75):17-18

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١﴾ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿٢﴾

*Sesungguhnya atas tanggungan kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila kami Telah selesai membacaknya Maka ikutilah bacaannya itu.*²

Dalam pada itu, Ibn Fâris menyamakan kata *qur'ân* di atas dengan kata *qarw* yang juga berarti “menghimpun”. Dengan demikian kitab suci umat Islam dinamakan dengan *al-Qur'ân*, karena ia menghimpun surat-surat dan ayat-ayat.³ Berbeda dengan pendapat di atas, al-Zarqânî menukilkan satu pendapat bahwa kata *al-Qur'ân* berasal dari kata *qaran*, *qarîn*, dan *qarâ'in* yang juga bermakna “menggabungkan sesuatu dengan lainnya.” Meskipun ia lebih memilih pendapat yang pertama.⁴

Kata *al-Qur'ân* merupakan sebuah nama yang digunakan oleh *al-Qur'ân* sendiri untuk dirinya, selain nama-nama yang lain. Kata *al-Qur'ân* di dalam kitab *al-Qur'ân* terulang sebanyak 58 kali dan 10 kali kata tersebut digunakan tanpa *al*, di samping dua kata yang telah disebutkan dalam QS. Al-Qiyâmah sebelumnya.

¹ Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid I, (Beirut: Dâr Sâdir, 1990), h. 128

² Departemen Agama RI, *Al Quran dan Terjemahnya*, (Jakarta: Bumi Restu, 1975), h. 999

³ Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâ'yis al-Lughah*, Jilid V, (Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1369 H.), h. 79

⁴ Muhammad 'Abd al-'Adzîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid I, (Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1943), h. 7

Berkaitan dengan nama, selain kata *al-Qur'ân* sebagai nama untuk kitab suci ini, terdapat pula nama-nama lain yang juga digunakan. Nama-nama tersebut adalah sbb.;

- *al-Furqân* (a.l. QS. al-Furqân (25):1)
- *al-Tanzîl* (a.l. QS. al-Syu'arâ' (26):192-193)
- *al-Zikr* (a.l. QS. al-Hijr (15):9)
- *al-Kitâb* (a.l. QS. al-Dukhân (44):1-3)

Di samping beberapa nama di atas, beberapa sifat berikut—yang menunjukkan makna kemuliaan dan keagungan—juga digunakan *al-Qur'ân* sebagai namanya, seperti;

- *al-Hudâ* (petunjuk)
- *al-Rahmân* (kasih sayang)
- *al-Syifâ'* (obat, penawar)
- *al-Maw'izhah* (nasehat)
- *al-'Aziz* (yang bijaksana)
- *al-Mubârak* (yang penuh berkah)
- *al-Basyîr* (pemberi kabar gembira)
- *al-Nazîr* (yang memberi peringatan)

Selanjutnya, *al-Qur'ân* secara terminologis didefinisikan sebagai;

كَلَامُ اللَّهِ الْمُنَزَّلُ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ ص.م. الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمُنْقُولُ
بِالتَّوَاتُرِ الْمُتَعَبَّدُ بِتِلَاوَتِهِ.⁵

(Kata-kata Allah yang azali, yang diturunkan kepada Nabi Muhammad melalui perantaraan Jibril, yang tertulis pada mushaf, yang ditransmisikan secara mutawatir, dan yang membaca menjadi ibadah).⁶

⁵ Lihat Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqân³, *Manâhil al-'Irfân ...*, Jilid I, h. 12-13. Lihat pula Muhammad 'Alî al-Shâbûnî, *al-Tibyân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1985), h. 8

⁶ Terjemahan penulis

Secara sederhana *al-Qur'ân* dapat dipahami sebagai kata-kata Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad dengan periwayatan secara mutawatir dan membacanya menjadi ibadah.

Definisi di atas menggambarkan sebagian ciri-ciri *al-Qur'ân*, seperti; kata-kata Allah yang mempunyai kekuatan *i'jaz* (melemahkan), turun kepada Nabi Muhammad, tertulis dalam mushaf, diriwayatkan secara mutawatir, membacanya sebagai ibadah, dan menjadi petunjuk bagi manusia.

Bentuk Komunikasi Allah dengan Nabi dan Rasul-Nya

Al-Qur'ân merupakan *kalâmullâh* (kata-kata Allah) yang disampaikan kepada Nabi Muhammad saw. melalui malaikat Jibril (*rûh al-amîn*) yang dihujamkan ke dalam hati Beliau. Hal ini sebagaimana didasarkan pada *al-Qur'ân*, antara lain QS. Al-Syu'arâ' (26):192-194. *Al-Qur'ân* adalah kalam Allah yang menjelma ke dalam bahasa Arab, sehingga dapat dinyatakan bahwa *al-Qur'ân* diturunkan dalam bahasa Arab, karena Nabi Muhammad berasal dari bangsa Arab.

Allah swt. berbicara kepada setiap Nabi yang diutus dalam bahasa kaumnya. Penyampaian *al-Qur'ân* melalui Jibril merupakan salah satu dari tiga cara Allah swt. berkomunikasi dengan manusia. Hal ini dinyatakan dalam QS. Al-Syûrâ (42):51:

﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ۗ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ مُّبِينٍ ﴾

Dan tidak mungkin bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantaraan wahyu atau dibelakang tabir[1347] atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang dia kehendaki. Sesungguhnya dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana.¹

¹ Departemen Agama RI, *Al Quran dan Terjemahnya*, (Jakarta: Bumi Restu, 1975), h. 791

NUZÛL AL-QUR'ÂN

Al-Qur'ân yang diturunkan 15 abad silam berfungsi sebagai petunjuk bagi seluruh umat manusia, di samping juga berfungsi sebagai pembeda antara yang hak dan yang batil.¹ Dalam pada itu, al-Qur'ân baru dapat berfungsi sebagai mestinya bila manusia mengenali al-Qur'ân itu sendiri dari berbagai aspeknya. Salah satu upaya untuk mengenali al-Qur'ân adalah mengetahui dan memahaminya turunnya al-Qur'ân (*nuzûl al-Qur'ân*).

Pada umumnya, umat Islam berkeyakinan bahwa al-Qur'ân itu wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. melalui Malaikat Jibril a.s. Akan tetapi keyakinan ini belum didasari oleh pengetahuan yang memadai. Di samping uraian mengenai *nuzûl al-Qur'ân* yang terdapat dalam berbagai kitab karya para ahli ulumul Qur'an beragam, sehingga perbedaan pendapat tidak bisa dihindari dan masing-masing mempunyai argumentasi yang dapat dipertanggungjawabkan.

Berdasarkan latar belakang pemikiran di atas, maka masalah pokok yang diangkat dalam kajian ini ialah; apa yang dimaksud dengan *nuzûl al-Qur'ân* dalam ulumul Qur'an? Selanjutnya masalah pokok ini dibagi ke dalam dua submasalah yaitu; pertama, apa pengertian *nuzûl al-Qur'ân* itu? Kedua, bagaimana deskripsi tahapan turunnya al-Qur'ân kepada Nabi saw. ?

Pengertian *Nuzûl al-Qur'ân*

Terma *nuzûl al-Qur'ân* secara etimologi terdiri dari dua kata berbahasa Arab, yaitu *nuzûl* dan *al-Qur'ân*. Kata *nuzûl* adalah bentuk *mashdar* dari kata "*nazala-yanzilu-nuzûlan*" yang berarti *hubûth al-syay'i wa wuqû'uhu*,² yakni turun dan jatuh (mendarat)-

¹ Lihat QS. Al-Baqarah (2):185

² Abu al-Husayn Ahmad ibn Faris ibn Zakariyâ, *Mu'jam Maqâ'is al-Lughah*, juz V (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h.417

nya sesuatu. Kata *nuzûl* juga bermakna *inhithâth min 'uluwwin*,³ yakni turunnya sesuatu dari ketinggian.

Dalam pada itu, Dr. Dâwûd al-'Aththâr mengartikan *nuzûl* dengan "tiba di tempat ketinggian".⁴ Kata ketinggian di sini menunjukkan al-Qur'ân itu turun dari arah yang tinggi, yakni dari Allah swt. Jadi pewahyuan al-Qur'ân disebutkan dengan *nuzûl*, karena al-Qur'ân tiba di tempat dari ketinggian.⁵ Informasi tentang turunnya al-Qur'ân dengan menggunakan kata *nazala* ini, antara lain disebutkan dalam QS. Al-Syu'arâ':193

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ

Dia dibawa turun oleh Ar-Ruh Al-Amin (Jibril),

Selanjutnya, kata *al-Qur'ân* secara etimologi merupakan bentuk *mashdar* dari *qara'a-yaqra'u-qirâ'atan-qur'ânan*. Kata ini bermakna pokok hamil atau mengandung, seperti dikatakan *mâ qara'at hâzihi al-nâqah* berarti *mâ hamalat qathth*,⁶ yakni unta itu tidak pernah beranak (mengandung) sama sekali. Kemudian dari kata *qara'a* ini kata *al-Qur'ân* berasal, karena di dalamnya terkandung hukum-hukum, cerita-cerita, dan sebagainya.⁷ Selain arti di atas, al-Qur'ân juga berarti bacaan.⁸ Arti ini logis, karena pada hakikatnya al-Qur'ân adalah kitab bacaan yang berisi hukum-hukum, cerita-cerita, maupun tuntunan ajaran agama.

Secara etimologi, al-Qur'ân adalah kalam Allah yang mengandung mukjizat, diturunkan kepada penutup para nabi dan rasul melalui Malaikat Jibril, tertulis dalam mushhaf-mushhaf, diriwayatkan secara mutawatir, diberikan pahala karena

³ Al-Râghib al-Ashfahâni, *Mufradât Alfâdh al-Qur'ân* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1992), h. 799

⁴ Dâwûd al-'Aththâr, *Perspektif Baru Ilmu al-Qur'ân*, terjemahan A fif Muhammad dan Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), h. 107

⁵ *Ibid.*, h. 108

⁶ Ibn Fâris, *op. cit.*, h. 79

⁷ *Ibid.*, h. 79

⁸ QS. Al-Qiyâmah (75):17 dan 18

membacanya, yang dibuka dengan surat al-Fâtiḥah dan ditutup dengan surat al-Nâs.⁹

Dari uraian terdahulu dapat disimpulkan, bahwa *nuzûl al-Qur'ân* adalah turunya kalam dari Dzat Yang Maha Mulia lagi Maha Tinggi (Allah swt.) kepada Nabi Muhammad saw. sebagai penutup para nabi dan rasul-Nya untuk dijadikan petunjuk bagi seluruh umat manusia dan pembeda antara yang hak dan yang batil.

Deskripsi Tahapan Turunya al-Qur'ân kepada Nabi Muhammad saw.

Allah swt. telah menginformasikan *nuzûl al-Qur'ân* di dalam al-Qur'ân menggunakan dua ungkapan. Pertama, menggunakan kata yang terambil dari bentuk mashdar *al-inzâl*, berarti "menurunkan (al-Qur'ân) sekaligus secara umum". Kedua, menggunakan kata yang diambil dari bentuk mashdar *al-tanzîl*, berarti "menurunkan (al-Qur'ân) secara bertahap, sedikit demi sedikit."¹⁰

Ayat-ayat al-Qur'ân tentang *nuzûl al-Qur'ân* yang menggunakan kata *al-inzâl* antara lain:

QS. Al-Baqarah (2):185

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ
الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ
مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا
يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا
هَدَانَكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾

(beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al Quran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). Karena itu, barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya)

⁹ Muhammad 'Alî al-Shâbûnî, *al-Tibyân fi 'Ulûm al-Qur'ân* (Mekkah: Hasan 'Abbâs al-Syarbatî, 1390 H.), h. 6

¹⁰ Lihat al-Râghib al-Ashfahânî, *loc. Cit.*

di bulan itu, Maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), Maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur.¹¹

QS. Al-Qadar (97):1

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴿١﴾

Sesungguhnya kami Telah menurunkannya (Al Quran) pada malam kemuliaan.¹²

QS. Al-Dukhân (44):3

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ﴿٣﴾

Sesungguhnya kami menurunkannya pada suatu malam yang diberkahi dan Sesungguhnya Kami-lah yang memberi peringatan.¹³

Ketiga ayat di atas memberikan informasi yang berbeda kepada kita. Yang pertama menjelaskan bahwa turunnya al-Qur'ân itu terjadi pada bulan Ramadhan, yang kedua menyebutkan pada malam *al-qadr*, sedangkan yang terakhir menyatakan pada malam yang diberkahi. Kendati demikian, kalau ketiga ayat tersebut dihimpun dan dikaitkan pula dengan hadis Nabi saw. yang menganjurkan kepada kita untuk mencari *laylat al-qadr* pada 10 malam terakhir bulan Ramadhan,¹⁴ maka dapat dikatakan bahwa turunnya al-Qur'ân itu berlangsung sekaligus terjadi pada bulan Ramadhan bertepatan dengan malam *al-qadr* (malam yang penuh dengan berkah). Dengan demikian, ketiga ayat di atas pada dasarnya tidaklah saling bertentangan, tetapi bahkan saling menguatkan.

Selanjutnya, ayat-ayat tentang turunnya al-Qur'ân yang menggunakan kata *al-tanzîl*, yaitu:

¹¹ Departemen Agama RI, *Al Quran dan Terjemahnya*, (Jakarta: Bumi Restu, 1975), h. 45

¹² Departemen Agama, *op. cit.*, h. 1082

¹³ Departemen Agama, *ibid.*, h. 808

¹⁴ Muslim, *Shahih Muslim*, jilid I (Bandung: al-Ma'ârif, t.th.), h. 475

QS. Al-Syu'arâ' (26):192-195

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ
لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾

Dan Sesungguhnya Al Qur'an Ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta Alam, Dia dibawa turun oleh Ar-Ruh Al-Amin (Jibril), Ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan, Dengan bahasa Arab yang jelas.¹⁵

QS. Al-Nahl (16):102

قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا
وَهُدَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٢﴾

Katakanlah: "Ruhul Qudus (Jibril) menurunkan Al Quran itu dari Tuhammu dengan benar, untuk meneguhkan (hati) orang-orang yang Telah beriman, dan menjadi petunjuk serta kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)".¹⁶

QS. Al-Jâtsiyah (45):2

تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴿٢﴾
Kitab .(ini) diturunkan dari Allah yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.¹⁷

Ayat-ayat di atas menjelaskan turunnya al-Qur'an kepada Nabi Muhammad saw. secara berangsur-angsur agar Nabi saw. dapat menyampaikannya dengan mantap dan nilai petunjuknya bagi orang yang beriman sangat kuat, serta memberikan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri kepada Allah swt.

Turunnya al-Qur'an ini berlangsung selama masa *nubuwwah* Muhammad saw., sesuai keperluan dakwah dan masyarakat yang Beliau hadapi. Selain itu, 'Abd al-Fatt al-Qâdhî menyatakan bahwa turunnya al-Qur'an secara berangsur-angsur kepada Nabi saw. akan

¹⁵ Departemen Agama, *op. cit.*, h. 587-588

¹⁶ Departemen Agama, *ibid.*, h. 417

¹⁷ Departemen Agama, *ibid.*, h. 815

membantu pemahaman terhadap al-Qur'ân dalam mengenali rahasia-rahasia dan sasaran-sasarannya, serta berguna pula untuk mengetahui perkembangan pemikiran Islam, masa berlakunya suatu hukum tertentu, dan pengaturan strategi dakwah Islam berdasarkan petunjuk-petunjuk al-Qur'ân.¹⁸

Bila kita amati ayat-ayat tentang turunnya al-Qur'ân yang telah dikemukakan terdahulu, baik yang menggunakan kata dari bentuk mashdar *al-inzâl* maupun *al-tanzîl*, tampaknya ia menggambarkan adanya perbedaan cara dalam penurunan al-Qur'ân. Cara pertama berlangsung secara sekaligus dan cara kedua terjadi secara berangsur-angsur. Pemahaman seperti ini selanjutnya membawa kepada pengertian adanya tahapan dalam penurunan al-Qur'ân.

Tahapan penurunan al-Qur'ân yang dimaksudkan ialah:

1. Turunnya al-Qur'ân ke Lauh Mahfûzh dengan sekaligus

Alquran itu pertama kali diturunkan oleh Allah swt. ke Lauh Mahfûzh. Allah menegaskan dalam QS. Al-Burûj (85):21 dan 22:

بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٦٨﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٦٩﴾

Bahkan yang didustakan mereka itu ialah Al Quran yang mulia, Yang (tersimpan) dalam Lauh Mahfûzh.¹⁹

Menurut al-Zarqânî, cara dan waktu turunnya al-Qur'ân ke Lauh Mahfûzh tidaklah diketahui kecuali oleh Allah sendiri. Hal ini merupakan perkara gaib yang harus kita imani.²⁰

Hikmah diturunkannya al-Qur'ân ke Lauh Mahfûzh ini kembali kepada hikmah diciptakannya oleh Allah secara umum untuk mencatat semua ketetapan dan ketentuan-Nya, serta untuk menunjukkan kebesaran, ilmu, kehendak, dan kekuasaan-Nya.²¹

¹⁸ Al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), h. 43-47

¹⁹ Departemen Agama, *op. cit.*, h. 1045

²⁰ Muhammad Sâlim Mahâsin, *Târîkh al-Qur'ân al-Karîm* (Jeddah: Dâr al-Ashfahânî, 1393 H.), h. 11

²¹ Al-Zarqânî, *loc. cit.*

2. Turunnya al-Qur'ân dari Lauh Mahfûzh ke Bayt al-'Izzah

Dari Lauh Mahfûzh, al-Qur'ân oleh Allah diturunkan pula ke Bayt al-'Izzah juga sekaligus. Sebagai bukti adanya tahap ini adalah ayat-ayat terdahulu (QS. Al-Baqarah:185, QS. Al-Qadr:1, dan QS. Al-Dukhân:3), di samping juga hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Ibn 'Abbâs dengan matan yang berbeda, namun semuanya menjelaskan bahwa diturunkannya al-Qur'ân ke Bayt al-'Izzah di langit dunia berlangsung sekaligus.²² Salah satu hadis tersebut di-*takhrîj*-kan oleh al-Thabrânî:

أُنزِلَ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً حَتَّى وُضِعَ فِي بَيْتِ الْعِزَّةِ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا، وَنَزَّلَهُ
جِبْرِيلُ عَلَى مُحَمَّدٍ ص.م. بِجَوَابِ كَلَامِ الْعِبَادِ وَأَعْمَالِهِمْ.²³

Al-Qur'ân diturunkan sekaligus, kemudian diletakkan di Bayt al-'Izzah pada langit dunia, selanjutnya Jibril menyampaikannya kepada Muhammad saw. sebagai jawaban atas pertanyaan dan tindakan umat manusia.

Perlu diketahui, bahwa hadis-hadis yang berbicara tentang turunnya al-Qur'ân ke Bayt al-'Izzah sanadnya sahih, tetapi *mawqûf*. Sementara itu, menurut al-Suyûthî hukumnya adalah *marfû'*, karena para sahabat Nabi tidak membicarakan hal yang gaib dengan pendapat mereka sendiri dan tidak pula mengambilnya dari *isrâ'iliyyât*,²⁴ sedang turunnya al-Qur'ân ke Bayt al-'Izzah termasuk hal gaib yang tidak bisa diketahui oleh para sahabat tanpa informasi dari Nabi Muhammad sendiri.²⁵

3. Turunnya al-Qur'ân dari Bayt al-'Izzah kepada Nabi Muhammad saw.

Dari Bayt al-'Izzah di langit dunia, al-Qur'ân diturunkan kepada Nabi saw. secara berangsur-angsur berdasarkan keperluan dakwah Islam dengan perantaraan Malaikat Jibril. Pada masa inilah

²² *Ibid.*

²³ Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid I (Beirut: Dâr al-Fikr, tth.), h. 118

²⁴ *Isrâ'iliyyât* adalah berita-berita yang dibawa oleh para ahli kitab yang telah memeluk Islam. ?

²⁵ Al-Zarqânî, *loc. cit.*

Nur Ilahi bersinar di bumi dan hidayah Allah sampai kepada makhluk-Nya.²⁶

Dalam pada itu, masa turunnya al-Qur'ân kepada Nabi saw. berlangsung selama 23 tahun, dengan perincian waktu di Makkah selama 12 tahun, lima bulan, dan 13 hari, dimulai dari 17 Ramadhan tahun ke-41 dari kelahiran Nabi saw. sampai permulaan bulan Rabiul Awal tahun 54. Selanjutnya al-Qur'ân diturunkan di Madinah selama sembilan tahun, sembilan bulan, dan sembilan hari dimulai dari permulaan bulan Rabiul Awal tahun ke-54 sampai tanggal 9 Dzulhijah tahun ke-63 dari kelahiran Nabi saw. (tahun 10 H.).²⁷

Adanya tahapan dalam turunnya al-Qur'ân dari Lauh Mahfuzh ke Bayt al-'Izzah, kemudian diturunkan kepada Nabi Muhammad adalah untuk menjauhkan keraguan terhadap Alquran, menambah iman serta membangkitkan rasa kepercayaan kepadanya, karena pernyataan yang tercatat dalam beberapa catatan itu lebih bisa diterima kebenarannya dan lebih meyakinkan daripada yang hanya tertulis dalam satu catatan.

Turunnya al-Qur'ân dari langit dunia kepada Nabi Muhammad seperti telah diuraikan terdahulu, berlangsung berangsur-angsur dalam waktu yang lama. Para ulama membagi waktu turunnya al-Qur'ân kedalam dua periode; yaitu periode Mekah yang disebut dengan akkiyah, dan periode Madinah yang disebut dengan Madaniyyah. Meskipun para ulama sepakat dalam penggunaan istilah di atas, namun mereka berbeda dalam memberikan penekanan. Ada yang memberikan penekanan pada tempat, ada yang memberikan penekanan pada sasaran ayat atau surat yang diturunkan, apakah penduduk Mekah atau Madinah, dan ada pula yang memberikan tekanan pada masa sebelum atau sesudah hijrah.²⁸

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, h. 51-52

²⁸ Al-Suyuthî, *op. cit.*, h. 9

Lebih lanjut, maksud dari penekanan masing-masing sasaran di atas ialah:

- a. Mereka yang memberikan tekanan pada tempat turunnya ayat, mendefinisikan Makkiyah adalah ayat atau surat yang diturunkan di Mekah meskipun sesudah Nabi saw. berhijrah, sedangkan Madaniyyah adalah ayat atau surat yang turun di Madinah.

Definisi di atas tampaknya mengandung kelemahan, karena ayat atau surat yang turun dalam perjalanan seperti Bayt al-Muqaddas²⁹ tidak bisa dikelompokkan kedalam salah satu pembagian kelompok ini.

- b. Mereka yang memberikan penekanan pada sasaran ayat atau surat dalam mendefinisikan Makkiyah, yaitu ayat atau surat yang ditujukan kepada penduduk Mekah, sedangkan Madaniyyah adalah ayat atau surat yang ditujukan kepada penduduk Madinah.

Definisi di atas juga mengandung kelemahan, karena penentuan Makkiyah dan Madaniyyah ini sendiri ini tidak ada ketika Nabi saw. masih hidup dan baru muncul pada masa sahabat dan tabi'in,³⁰ karenanya ketetapan ini tidak bisa dipastikan.

- c. Mereka yang memberikan penekanan pada periodisasi dakwah Nabi Muhammad saw. mendefinisikan Makkiyah adalah ayat atau surat yang turun sebelum Nabi saw. hijrah, sedangkan Madaniyyah adalah ayat atau surat yang turun sesudah nabi berhijrah ke Madinah.³¹

Dalam pada itu, ayat atau surat yang diturunkan dalam perjalanan hijrah sebelum Nabi saw. sampai ke Madinah, berdasarkan riwayat Ibn Salâm yang ditakhrîj oleh 'Usmân bin Sa'îd

²⁹ *Ibid.*, h. 9

³⁰ *Ibid.*; lihat juga 'Abd al-Mun'im al-Namr, *Ulûm al-Qur'ân al-Karîm* (Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishrî, 1983), h. 49; Badruddîn al-Zarkasyî, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), h. 246

³¹ Al-Suyûthî, *loc. cit.*

al-Râzî dikategorikan Makkiyah,³² sedangkan menurut Dr. 'Abd al-Mun'im al-Namr termasuk Madaniyyah.³³

Definisi yang memberikan penekanan pada periodisasi dakwah nabi ini memberikan kemudahan dalam menetapkan ayat atau surat ke dalam kelompok Makkiyah atau Madaniyyah, karena peristiwa yang memisahkan kedua kategori ini adalah hijrah nabi Muhammad saw. ke Medinah.

Dari beberapa definisi di atas tergambar ketidaksepakatan para ulama, walaupun sebenarnya terdapat juga hal-hal yang bisa mereka sepakati.³⁴

Berbeda dengan periodisasi yang dikemukakan terdahulu, Prof. Quraish Shihab membagi turunnya ayat-ayat al-Qur'an ke dalam tiga periode, berdasarkan tujuan pokok diturunkannya al-Qur'an itu sendiri.³⁵ Dua periode (pertama dan kedua) dalam pembagian ini, hakikatnya adalah kumpulan ayat atau surat Makkiyah, sedangkan periode ketiga adalah kumpulan ayat atau surat Madaniyyah.

Lebih jauh, periodisasi yang dimaksudkan oleh pakar umum Quran di atas adalah pertama, berlangsung sekitar empat sampai lima tahun sejak pertama kali Nabi saw. menerima wahyu. Wahyu yang Nabi terima selain tentang pengangkatan menjadi nabi dan rasul ialah; 1) pendidikan bagi rasul dalam membentuk kepribadiannya, seperti QS. al-Mudassir:1-7, QS. al-Muzammil:1-5 dan QS. al-Syu'arâ':214-216; 2) pengetahuan-pengetahuan dasar tentang sifat dan perbuatan Allah, seperti QS. al-A'lâ dan QS. al-Ikhlâsh; 3) keterangan mengenai dasar-dasar akhlak Islami serta bantahan-bantahan secara umum mengenai pandangan hidup

³² *Ibid.*

³³ 'Abd al-Mun'im al-Namr, *loc. cit.*

³⁴ Lebih jauh mengenai hal yang diperselisihkan dan yang disepakati berkaitan dengan Makkiyah dan Madaniyyah ini, lihat Ibrâhîm al-Abyârî, *Târikh al-Qur'an* (Kairo: Dâr al-Qalam, 1965), h. 53-66

³⁵ M. Quraish Shihab, *Membeumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), h. 35

masyarakat Jahiliyah ketika itu, seperti QS. al-Takâsur dan QS. al-Mâ'ûri.³⁶

Kedua, berlangsung sekitar delapan sampai sembilan tahun. Pada periode ini terjadi pertarungan hebat antara gerakan Islam dan Jahiliyah. Gerakan oposisi Islam menggunakan segala cara dan sistem untuk menghalangi kemajuan dakwah Islam, baik berupa fitnah maupun intimidasi dan penganiayaan terhadap para penganut ajaran al-Qur'ân sampai mereka hijrah ke Habsyah dan pada akhirnya berhijrah ke Medinah.

Ayat-ayat yang turun pada periode ini berkenaan dengan kewajiban-kewajiban prinsipil penganutnya sesuai dengan kondisi dakwah saat itu, seperti QS. al-Nahl:125 yang berisi metode dakwah, QS. Fushshilat:13 yang mengandung peringatan terhadap kaum musyrik, dan QS. Yâsîn:78-82 berisi argumentasi ke-Esa-an Tuhan dan kepastian datangnya hari kiamat.³⁷

Dari sini terbukti bahwa ayat-ayat al-Qur'ân telah sanggup memblokade paham-paham Jahiliyah dari segala aspeknya, sehingga mereka tidak lagi mempunyai arti dan kedudukan dalam alam pikiran sehat.

Ketiga, berlangsung selama sepuluh tahun (periode Medinah). Pada periode ini timbul bermacam-macam persoalan, seperti prinsip-prinsip apakah yang diterapkan dalam masyarakat demi mencapai kebahagiaan? Bagaimanakah sikap umat Islam terhadap orang-orang munafik, *ahl al-kitab*, orang-orang kafir, dan kelompok-kelompok lainnya? Semua ini diterangkan oleh al-Qur'ân dengan cara yang berbeda-beda.³⁸

Tampaknya pembagian sejarah turunnya al-Qur'ân ke dalam tiga periode seperti yang telah disebutkan terakhir di atas lebih kuat dan akomodatif, karena dari pembagian seperti ini turunnya ayat-ayat al-Qur'ân dapat diketahui dengan tepat secara kronologis, di

³⁶ *Ibid.*, h. 35-36

³⁷ *Ibid.*, h. 36-37

³⁸ *Ibid.*, h. 37-38

samping sekaligus dapat menjelaskan tujuan-tujuan pokok al-Qur'an itu sendiri diturunkan.

Dari uraian terdahulu dapat disimpulkan bahwa deskripsi diturunkannya al-Qur'an oleh Allah kepada Nabi Muhammad berlangsung mulai beberapa tahap, yaitu dari *lawh mahfûzh* ke *bayt al-'izzah*, kemudian dari *bayt al-'izzah* kepada Nabi Muhammad saw. Dalam tahap yang disebutkan terakhir ini, al-Qur'an diturunkan kepada Nabi saw. secara berangsur-angsur sesuai dengan tantangan dakwah yang dihadapi baik ketika berada di Mekah maupun di Medinah.

Dalam pada itu wujud *al-Qur'an* merupakan kata-kata langsung (*ipsissima verba*) dari Allah yang mutlak, qadîm,³⁹ dan suci yang diturunkan ke *lawh mahfûzh*.⁴⁰ Dari *lawh mahfûzh* diturunkan lagi ke "langit dunia", yakni di "*bayt al-'izzah*" dan kemudian diturunkan oleh Jibril kepada Nabi Muhammad saw. secara berangsur-angsur—seperti telah diuraikan di atas—selama lebih kurang 23 tahun.⁴¹ Sementara itu, Shubhî al-Shâlih menolak pemahaman *al-Qur'an* diturunkan dengan cara seperti ini. Sebab hadis-hadis yang menjelaskan tentang *bayt al-'Izzah* atau *samâ' al-dunyâ* sebagai terminal transit penurunan *al-Qur'an* sebelum diturunkan kepada Nabi saw. berupa hadis-hadis *ahad* yang tidak dapat dijadikan landasan bagi kepercayaan terkait dengan kitab suci ini.⁴²

³⁹ Menurut pemahaman Sunnî, *al-Qur'an* telah ada sejak zaman *azalâ*, sama dengan Allah sendiri. Karena ia adalah kalam Allah yang merupakan sifat yang berdiri pada Zat-Nya. Pemahaman ini berlawanan dengan kelompok Mu'tazilah yang meyakini bahwa *al-Qur'an* adalah baharu. Lihat misalnya Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI Press, 1986)

⁴⁰ QS. Al-Burûj (85):21-22

⁴¹ Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'an*, jilid I, (Kairo: Mathba'ah Hijâzi, t.th.), h. 40-43. Lihat pula Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân ...*, Jilid I, h. 36-39

⁴² Shubhî al-Shâlih, *Mabâhis fi 'Ulûm al-Qur'an*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1988), h. 51

Al-Qur'ân diturunkan secara berangsur-angsur mengandung beberapa hikmah, yaitu: 1) meneguhkan hati Nabi saw. Dalam menghadapi kaum musyrik, 2) menimbang hati Nabi saw. Yang lembut, sementara kondisi ayat-ayat al-Qur'ân ketika diturunkan digambarkan seperti beban berat yang dialami Nabi. Karena itu tidak patut bila al-Qur'ân diturunkan sekaligus, 3) agar penetapan hukum-hukum syariat juga berlangsung secara berangsur-angsur, 4) memudahkan bagi Nabi saw. Dan para sahabatnya untuk menghafal ayat-ayat al-Qur'ân yang turun, 5) agar turunnya ayat sesuai dengan *timing* dan konteks sosialnya, dan 6) wujud bimbingan Allah swt. Melalui ayat-ayat al-Qur'ân itu sendiri.

Al-Qur'ân adalah *kalâm* (ucapan) Allah yang *qadîm* (terdahulu), yang diturunkan kepada umat manusia melalui Nabi Muhammad untuk memberi petunjuk bagi mereka. Bagi sebagian ulama, terutama kelompok Asy'ariyah, *kalâm* Allah yang *qadîm* tersebut dijelmaan ke dalam bahasa Arab, sehingga ia berhuruf dan bersuara sesuai dengan apa yang dipahami penerimanya dan kemudian dihimpun dalam satu mushaf. Dengan kata lain, al-Qur'ân itu merupakan penjelmaan (*copy*) dari *kalâm* Allah yang *qadîm*.

Kedudukan huruf dan suara al-Qur'ân itu apakah *qadîm* atau baru menjadi perdebatan di kalangan umat Islam antara sesama pengikut Sunni di satu pihak, dan antara Sunni dan Mu'tazilah—yang berpendapat al-Qur'ân itu makhluk—di pihak lain. Terlepas dari perdebatan mengenai hal tersebut di atas, yang terpenting adalah umat Islam meyakini bahwa al-Qur'ân itu tidak mengandung kesalahan (*innerant*) sedikitpun, dan segala yang disampaikan oleh Allah swt. Di dalamnya adalah *haq* dan barang siapa yang mengingkari atau meragukannya, maka ia menjadi kafir dan keluar dari Islam.

Jalâluddîn al-Suyûthî (w. 911 H./1505 M.), seorang ulama terkemuka di bidang ulum al-Qur'ân menyatakan bahwa al-Qur'ân merupakan telaga dan sumber segala ilmu dimana Allah memuatkan di dalamnya ilmu tentang segala sesuatu, menjelaskan mana yang petunjuk dan mana yang kesesatan. Bersumber dari al-Qur'ân, setiap

orang mengembangkan spesialisasinya dan berpegang kepadanya. Seorang faqih menelorkan hukum-hukum fikih darinya, sehingga mengetahui mana yang halal dan mana yang haram. Ahli nahwu menggali dariya kaidah-kaidah dan struktur bahasa sehingga al-Qur'ân dapat dirujuk untuk menunjukkan kesalahan dan ketepatan perkataan.⁴³

Penutup

Pembahasan dalam kajian ini ditutup dengan beberapa kesimpulan sebagai berikut:

Nuzul al-Qur'ân ialah turunnya (tiba) kalam berupa al-Qur'ân dari Allah swt. Dzat Yang Maha Tinggi kepada Nabi Muhammad saw. penutup para nabi dan rasul, untuk dijadikan sebagai petunjuk bagi seluruh umat manusia.

Nuzul al-Qur'ân atau turunnya al-Qur'ân ini berlangsung dalam dua tahapan, yaitu pertama, diturunkan sekaligus ke Lauh Mahfuzh kemudian ke Bayt al-'Izzah di langit dunia, dan kedua, diturunkan dari langit dunia kepada Nabi Muhammad saw. secara berangsur-angsur.

Turunnya al-Qur'ân dari langit dunia kepada Nabi Muhammad saw. kalau dikaitkan dengan periodisasi dakwah Beliau dibagi ke dalam kelompok Makkiyah dan Madaniyyah. Sedangkan apabila dilihat dari tujuan pokok turunnya al-Qur'ân itu sendiri terbagi kepada tiga periode, yaitu pertama, pendidikan kepribadian rasul dan umat Islam, kedua, mendobrak kepercayaan syirik dan membimbing umat Islam dalam menghadapi serta melaksanakan dakwah, dan ketiga, memberikan dasar-dasar pemecahan masalah kehidupan yang sedang dihadapi.

⁴³ Jalâluddîn al-Suyûthî, *op.cit.*, h. 2-3

AYAT AL-QUR'ÂN YANG PERTAMA DAN TERAKHIR KALI TURUN

Al-Qur'ân diturunkan kepada Nabi Muhammad secara berangsur-angsur selama kurang lebih 23 tahun. Ayat-ayat yang pertama kali turun adalah lima ayat pertama dari QS. Al-'Alaq (96). Keyakinan terhadap lima ayat dari QS. al-'Alaq ini sebagai ayat-ayat yang pertama kali turun merupakan pendapat yang paling kuat di kalangan ahli hadis dan ulama ulumul Quran secara mutlak yang didasarkan pada hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhârî dari 'A'isyah r.a.¹

Selanjutnya, ayat yang terakhir turun menurut pendapat yang kuat adalah ayat 281 dari QS. Al-Baqarah (2). Pendapat ini didasarkan pada riwayat al-Nasa'î dan Ibn Abî Hâtim.²

وَأَتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا
كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٨١﴾

Dan peliharalah dirimu dari (azab yang terjadi pada) hari yang pada waktu itu kamu semua dikembalikan kepada Allah. Kemudian masing-masing diri diberi balasan yang Sempurna terhadap apa yang Telah dikerjakannya, sedang mereka sedikitpun tidak dianiaya (dirugikan).³

Ayat tersebut di atas turun sekitar 9 (sembilan) hari sebelum Nabi wafat. Adapun pendapat yang mengatakan bahwa ayat yang terakhir turun adalah penggalan ayat 3 (tiga) dari QS. Al-Mâ'idah (5)

... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ
الْإِسْلَامَ دِينًا ...

pada hari Ini Telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan Telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan Telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu.⁴

¹ Al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân*, jilid I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), h. 93-

² *Ibid.*, h. 97

³ Departemen Agama RI, *Al Quran dan Terjemahnya*, (Jakarta: Bumi Restu, 1975), h. 70

⁴ Departemen Agama RI, *ibid.*, h. 157

adalah pendapat yang dipandang tidak tepat. Karena ayat tersebut turun ketika Nabi menunaikan ibadah haji terakhir (*hajjat al-wadâ'*) ketika Beliau wuquf di Arafah. Dalam sirah Nabi diketahui bahwa haji wada' tersebut terjadi 81 hari sebelum Beliau wafat.

Untuk mencari jalan tengah terhadap perbedaan dua pendapat di atas—yang selama ini populer berkembang dalam kajian ulumul Quran—terkait dengan ayat Alquran yang terakhir turun dapat diselesaikan dengan pernyataan bahwa QS. Al-Baqarah (2):281 adalah ayat Alquran yang terakhir turun secara mutlak dari sisi historis, sedangkan QS. Al-Mâ'idah (5):3 merupakan ayat Alquran yang paling akhir turun menyangkut hukum Islam.

**DAFTAR URUTAN SURAT-SURAT ALQURAN¹
BERDASARKAN:**

I. TARTIB AL-NUZŪL

1. al-'Alaq
2. al-Qalam
3. al-Muzzammil
4. al-Muddassir
5. al-Fâtihah
6. al-Lahab
7. al-Takwîr
8. al-A'lâ
9. al-Layl
10. al-Fajr
11. Hûd
12. al-Insyirâh
13. al-'Ashr
14. al-'Âdiyât
15. al-Kawsar
16. al-Takâsur
17. al-Mâ'ûn
18. al-Kâfirûn
19. al-Fîl
20. al-Falaq
21. al-Nâs
22. al-Ikhlâsh
23. al-Najm
24. 'Abasa
25. al-Qadr
26. al-Syams
27. al-Burûj
28. al-Tîn
29. al-Quraysy
30. al-Qâri'ah
31. al-Qiyâmah
32. al-Humazah
33. al-Mursalâh
34. Qâf
35. al-Balad
36. al-Thâriq
37. al-Qamar
38. Shâd

II. TARTIB AL-MUSHHAF

1. al-Fâtihah
2. al-Baqarah
3. Ali 'Imrân
4. al-Nisâ'
5. al-Mâ'idah
6. al-An'âm
7. al-A'râf
8. al-Anfâl
9. al-Tawbah
10. Yûnus
11. Hûd
12. Yûsuf
13. al-Ra'd
14. Ibrâhîm
15. al-Hijr
16. al-Nahl
17. al-Isrâ'
18. al-Kahf
19. Maryam
20. Thâhâ
21. al-Anbiyâ'
22. al-Hajj
23. al-Mu'minûn
24. al-Nûr
25. al-Furqân
26. al-Syu'arâ'
27. al-Naml
28. al-Qashash
29. al-'Ankabût
30. al-Rûm
31. Luqmân
32. al-Sajdah
33. al-Ahzâb
34. Saba'
35. Fâthir
36. Yâsîn
37. al-Shaffât
38. Shâd

¹ Râbithat al-'Alam al-Islâmî, *al-Qur'ân al-Karîm*, (Kairo: Râbithat al-'Alam al-Islâmî, 1398 H.), lihat pula Abû 'Abdillâh al-Zanjanî, *Tâî'kh al-Qur'ân*, (Beirut: Mu'assasat al-'Âlam, 1388 H.)

39. al-A'râf
 40. al-Jinn
 41. Yâsîn
 42. al-Furqân
 43. Fâthir
 44. Maryam
 45. Thâhâ
 46. al-Wâqi'ah
 47. al-Syu'arâ'
 48. al-Naml
 49. al-Qashash
 50. al-Isrâ'
 51. Yûnus
 52. Hûd
 53. Yûsuf
 54. al-Hijr
 55. al-An'âm
 56. al-Shaffât
 57. Luqmân
 58. Saba'
 59. al-Zumar
 60. al-Mu'min
 61. Fushshilat
 62. al-Syûrâ
 63. al-Zukhruf
 64. al-Dukhân
 65. al-Jâsyiyah
 66. al-Ahqâf
 67. al-Dzâriyât
 68. al-Ghâsyiyah
 69. al-Kahf
 70. al-Nahl
 71. Nûh
 72. Ibrâhîm
 73. al-Anbiyâ'
 74. al-Mu'minûn
 75. al-Sajdah
 76. 'al-Thûr
 77. al-Mulk
 78. al-Hâqqah
 79. al-Ma'ârij
 80. al-Naba'
 81. al-Nâzi'ât
 82. al-Infithâr
 83. al-Insyiqâq
 84. al-Rûm

39. al-Zumar
 40. al-Mu'min
 41. Fushshilat
 42. al-Syûrâ
 43. al-Zukhruf
 44. al-Dukhân
 45. al-Jâsyiyah
 46. al-Ahqâf
 47. Muhammad
 48. al-Fath
 49. al-Hujurât
 50. Qâf
 51. al-Dzâriyât
 52. al-Thûr
 53. al-Najm
 54. al-Qamar
 55. al-Rahmân
 56. al-Wâqi'at
 57. al-Hadîd
 58. al-Mujâdalah
 59. al-Hasyr
 60. al-Mumtahanah
 61. al-Shaff
 62. al-Jumu'ah
 63. al-Munâfiqûn
 64. al-Taghâbun
 65. al-Thalâq
 66. al-Tahrim
 67. al-Mulk
 68. al-Qalam
 69. al-Hâqqah
 70. al-Ma'ârij
 71. Nûh
 72. al-Jinn
 73. al-Muzzammil
 74. al-Muddassir
 75. al-Qiyâmah
 76. al-Insân
 77. al-Mursalâh
 78. al-Naba'
 79. al-Nâzi'ât
 80. 'Abasa
 81. al-Takwîr
 82. al-Infithâr
 83. al-Muthaffifîn
 84. al-Insyiqâq

85. al-‘Ankabût
86. al-Muthaffifîn
87. al-Baqarah
88. al-Anfâl
89. Ali ‘Imrân
90. al-Ahzâb
91. al-Mumtahanah
92. al-Nisâ’
93. al-Zalzalah
94. al-Hadîd
95. Muhammad
96. al-Ra’d
97. al-Rahmân
98. al-Insân
99. al-Talâq
100. al-Bayyinah
101. al-Hasyr
102. al-Nûr
103. al-Muzzammil
104. al-Munâfiqûn
105. al-Mujâdalah
106. al-Hujurât
107. al-Tahrîm
108. al-Taghâbun
109. al-Shaff
110. al-Jumu’ah
111. al-Fath
112. al-Mâ’idah
113. al-Tawbah
114. al-Nashr

85. al-Burûj
86. al-Thâriq
87. al-A’lâ
88. al-Ghâsiyah
89. al-Fajr
90. al-Balad
91. al-Syams
92. al-Layl
93. al-Dhuhâ
94. al-Insyrâh
95. al-Tîn
96. al-‘Alaq
97. al-Qadr
98. al-Bayyinah
99. al-Zalzalah
100. al-‘Âdiyât
101. al-Qâri’ah
102. al-Takâsur
103. al-‘Ashr
104. al-Humazah
105. al-Fîl
106. al-Quraysy
107. al-Mâ’ûn
108. al-Kawsar
109. al-Kâfirûn
110. al-Nashr
111. al-Lahab
112. al-Ikhlâsh
113. al-Falaq
114. al-Nâs

PERIWAYATAN AL-QUR'AN SECARA MUTAWATIR

Al-Qur'ân diturunkan kepada Nabi Muhammad, dan dari Beliau diterima oleh banyak orang, untuk kemudian mereka sampaikan pula kepada orang banyak yang mereka tidak mungkin bersepakat berdusta. Sehingga dengan begitu keontetikan *al-Qur'ân* terjamin. Inilah yang dimaksud dengan per riwayat secara *mutawâtir*.

Ada beberapa riwayat yang berupaya menjelaskan tokoh-tokoh yang menjadi mata rantai per riwayat *al-Qur'ân* tersebut dari generasi ke generasi. Al-Bukhârî meriwayatkan dalam kitab sahihnya beberapa hadis Nabi saw. Tentang empat tokoh yang dianjurkan oleh Nabi sebagai sumber rujukan *al-Qur'ân*.¹ Misalnya dari jalur 'Abdullâh ibn Mas'ûd, Nabi saw. bersabda:

حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَمْرِو بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ
مَسْرُوقٍ ذَكَرَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ فَقَالَ لَا
أَزَالُ أُحِبُّهُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ خُذُوا
الْقُرْآنَ مِنْ أَرْبَعَةٍ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ وَسَالِمٍ وَمُعَاذِ بْنِ
جَبَلٍ وَأَبِي بَنِي كَعْبٍ.²

*Nabi saw. Bersabda: Ambillah oleh kalian al-Qur'ân dari empat orang, yaitu: Abdullâh bin Mas'ûd, Salim, Mu'âzh bin Jabal, dan Ubay ibn Ka'b.*³

Sedangkan dari jalur Anas ibn Mâlik terdapat versi hadis sebagai berikut:

Terjemahnya:

Dari Qatâdah, ia berkata: Aku bertanya kepada Anas ibn Mâlik r.a. siapa yang menghimpun al-Qur'ân pada masa Nabi. Anas menjawab: Empat orang, semuanya dari kaum

¹ Muhammad ibn Ismâ'il al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî* Jilid IV (Istambul: Dâr al-Thibâ'ah al-'Amirah, 1981), h. 102-103

² Muhammad ibn Ismâ'il al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, no. 4615, Jilid XV, h. 402

³ Terjemahan penulis

Ansar: Ubay ibn Ka'b, Mu'âzh ibn Jabal, Zayd ibn Sâbit, dan Abu Zaid.

Versi hadis lain dari Anas, sebagai berikut:

Terjemahnya:

Nabi saw. Wafat sedangkan al-Qur'ân belum dihimpun kecuali oleh empat orang: Abû Dardâ', Mu'âzh ibn Jabal, Zayd ibn Sâbit, dan Abû Zayd.

Dalam versi hadis di atas, nama Ubay ibn Ka'b tidak disebutkan.

Penyebutan nama empat sahabat oleh Nabi saw. secara khusus dalam hadis yang bersumber dari 'Abdullâh ibn Mas'ûd di atas (Abdullâh bin Mas'ûd, Salim, Mu'âzh bin Jabal, dan Ubay ibn Ka'b) menimbulkan banyak interpretasi. Jika dipahami bahwa keempat sahabat Nabi itu sajalah yang memegang otoritas sebagai penyampai *al-Qur'ân* sehingga melalui mereka *al-Qur'ân* akan abadi? tentu saja pemahaman seperti ini tidak mungkin. Ini disebabkan karena sahabat-sahabat Nabi tersebut sudah meninggal lebih awal setelah Nabi saw. wafat. Sâlim gugur pada pertempuran Yamamah yang banyak menelan korban para penghapal *al-Qur'ân*, Mu'âzh ibn Jabal meninggal pada masa khilafah Umar, sedangkan 'Abdullâh ibn Mas'ûd dan 'Ubay ibn Ka'ab meninggal pada masa khilafah Usman ibn 'Affân. Karena itu, penyebutan sahabat-sahabat Nabi secara eksplisit oleh Nabi diduga karena mereka berempat merupakan sahabat-sahabat Nabi yang sangat menonjol penguasaannya terhadap *al-Qur'ân* dibanding sahabat-sahabat lainnya, baik dari segi tajwid dan qira'ahnya, maupun dari segi penguasaan kandungan dan maknanya.⁴

Hadis yang bersumber dari Anas tersebut mengandung perbedaan dan kontradiksi, yakni perbedaan nama sahabat dari kelompok al-Anshâr tersebut, sementara redaksi salah satu hadis menggunakan redaksi *hasyr*: "*wa lam yajma' al-Qur'ân ghayru arba'atin.*" Dalam hal ini sekelompok ulama menolak keras hadis

⁴ Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bâri fi Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Vol. IX, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000), h. 57-58; al-Suyûthî, *op. cit.*, (*al-Itqân*), h. 73

Anas yang mengeksplisitkan hanya kepada empat orang sahabat Nabi tersebut. Karena ada kepercayaan bahwa banyak sahabat lain yang juga menghimpun *al-Qur'ân* dalam dadanya. Namun sebagian orang ada yang berpegang pada hadis tersebut yang oleh al-Suyûthî disebut sebagai kelompok *al-Multahadah* atau kelompok *mulhidîn* (orang-orang yang menyimpang atau sesat).⁵ Meskipun demikian, ada ulama yang berusaha memahami hadis tersebut tidak secara harfiah, sehingga hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhârî tersebut dapat diterima.

Demikian al-'Asqalânî dan yang' lainnya berupaya mendamaikan kedua hadis yang diriwayatkan oleh Anas tersebut: antara Ubay ibn Ka'ab dan Abu al-Dardâ'. Ia mengemukakan bahwa kemungkinan Anas menyampaikan hadis tersebut dalam waktu berbeda, pada satu kali ia menyebut Ubay ibn Ka'ab dan pada waktu yang lain ia menyebut nama Abû al-Dardâ'. Hal ini dikaitkan oleh hadis *mursal* yang diriwayatkan oleh Ibn Abû Dâwûd dari jalur Muhammad Ibn Ka'ab al-Qarzh³ dengan menyebut lima orang sahabat dan enam orang sahabat menurut riwayat dari jalur al-Sya'bî yang menghimpun *al-Qur'ân* pada masa Nabi saw. Termasuk Ab-al-Dardâ'. Hadis-hadis ini, walaupun *mursal*, merupakan *syâhid* (saksi) yang baik bagi hadis Anas dari jalur 'Abdullâh ibn al-Mutsannâ tersebut (yang menyebut nama Abû al-Dardâ'). Meskipun berbeda mengenai jumlah dan nama orangnya. Hadis-hadis tersebut dapat saling melengkapi antara satu dengan yang lainnya.⁶

Penyebutan beberapa sahabat tersebut diperkuat dengan riwayat-riwayat lain tentang sahabat yang beraktifitas membacakan al-Qur'ân. Al-Dzahabî⁷ seorang ulama abad VIII H., sebagaimana dikutip oleh al-Suyûthî, menyebutkan tujuh sahabat Nabi yang beraktifitas menyebarkan *al-Qur'ân*, yakni: Usman, Ali, Ubay, Zayd

⁵ Al-Suyûthî, *op. cit.*, h. 73

⁶ Lihat al-'Asqalânî, *op. cit.*, h. 64

⁷ Ia merupakan Syamsuddîn Muhammad ibn Ahmad al-Dzahabî (w. 748

ibn Tsâbit, Ibn Mas'ûd, Abû al-Dardâ', dan Abû Mûsâ al-Asy'arî. Sedangkan Ubay menyebarkan *al-Qur'ân* kepada sahabat-sahabat lain, di antaranya Abû Hurayrah, Ibn 'Abbâs, 'Abdullâh ibn al-Sâ'ib dan seterusnya. Mereka ini menjadi sumber utama bagi para tabi'in dalam mempelajari *al-Qur'ân*.⁸ Riwayat-riwayat seperti ini mengisyaratkan juga bahwa persyaratan *tawâtur* dalam proses transmisi *al-Qur'ân* terpenuhi dan meyakinkan.

⁸ Al-Suyûthî, *op. cit.*, h. 75

SEJARAH PENGUMPULAN AL-QUR'ÂN

Al-Qur'ân diyakini terpelihara baik secara lisan maupun tulisan. Selain dihapal, beberapa sahabat Nabi juga menuliskan ayat-ayat al-Qur'ân pada bahan-bahan yang dapat ditulisi pada masa itu seperti; kulit-kulit, tulang hewan, permukaan batu yang datar dan halus, serta pelepah-pelepah kurma. Gagasan untuk mengumpulkan al-Qur'ân (dalam bentuk tulisan) datang dari 'Umar ibn al-Khaththâb setelah terjadinya perang Yamâmah yang banyak menelan korban jiwa dari kalangan *huffâzh* dan *qâri'* (penghafal dan pembaca) al-Qur'ân. Gagasan 'Umar ini dilatarbelakangi oleh kekhawatiran akan hilangnya al-Qur'ân disebabkan gugurnya para *huffâzh* dan *qâri'* (penghafal dan pembaca) al-Qur'ân dalam peperangan tersebut. Tugas menghimpun al-Qur'ân ini diamanatkan kepada Zaid ibn Tsâbit. Pada mulanya ia menolaknya karena merasa beban yang diamanatkan kepadanya dirasa terlalu berat, lebih berat daripada memikul sebuah bukit. Demikianlah permintaan tersebut berulang kali sampai Allah melapangkan dadanya (untuk memenuhi permintaan penghimpunan al-Qur'ân tersebut) sebagaimana Allah melapangkan dada Abu Bakar dan 'Umar. Riwayat ini disebutkan oleh al-Bukhârî¹, al-Tirmizhî², dan Ahmad ibn Hanbal yang bersumber dari salah seorang tabi'in bernama 'Ubayd ibn al-Sabbâq.³

Ibn Katsîr (w. 774 H.) menyebutkan bahwa apa yang dilakukan oleh Abu Bakar dan 'Umar terkait gagasan penghimpunan ayat-ayat al-Qur'ân tersebut sebagai sebuah kemaslahatan agama yang tersebar dan teragung,⁴ karena dengan cara demikian al-Qur'ân

¹ Hadis no. 4311 bab *Tafsîr al-Qur'ân*, no. 4603 bab *Fadhâ'il al-Qur'ân*, dan no. 6654 pada bab *al-Ahkâm*

² Hadis no. 6028 pada bab *Tafsîr al-Qur'ân*

³ Hadis no. 72 pada *Musnad al-'Asyarah al-Mubasysyarîn bi al-Jannah*

⁴ Meskipun Nabi saw. tidak pernah memerintahkan hal ini. Dengan demikian gagasan dan tindakan kedua sahabat di atas bukanlah perbuatan *bid'ah sayyi'ah* (mengada-adakan persoalan agama baru yang berkategorio buruk).

tetap akan terpelihara meskipun para penghapal al-Qur'ân yang menerimanya langsung dari Nabi saw. sudah tidak ada lagi. Hasil kompilasi lembaran-lembaran al-Qur'ân itu dipegang oleh Abu Bakar, sendiri selama hayatnya, kemudian diambil 'Umar ibn al-Khaththâb, untuk kemudian dipegang oleh Hafshah Umm al-Mu'minîn setelah 'Umar mangkat sampai akhirnya diambil oleh Khalifah Utsmân ibn 'Affân.⁵

Kisah pengumpulan dan penulisan al-Qur'ân pada masa 'Utsmân diriwayatkan oleh al-Bukhârî melalui Anas ibn Mâlik. Berawal dari laporan seorang sahabat bernama Huzaifah ibn al-Yamân yang ikut memerangi penduduk Syam dalam penaklukan Armenia dan Azerbaijan bersama penduduk Iraq dimana ia terkejut menyaksikan adanya perbedaan dan perselisihan tentang al-Qur'ân di kalangan umat Islam sebagaimana yang terjadi di kalangan Yahudi dan Nasrani. Prihatin akan hal yang demikian itu, maka ia mengusulkan kepada khalifah 'Utsmân ibn 'Affân agar al-Qur'ân dihimpun dalam satu mushaf.

Atas usul tersebut Utsmân ibn 'Affân mengutus seseorang untuk meminjam kompilasi tulisan yang ada pada Hafshah serta membentuk sebuah panitia kecil yang bertugas menulis kembali dalam beberapa mushaf. Panitia tersebut terdiri dari Zaid ibn Tsâbit, 'Abdullâh ibn Zubayr, Sa'id ibn al-'Ash, dan 'Abdurrahmân ibn Hâris. Kepada panitia tersebut, 'Utsmân memberikan arahan: "*Izhâ ikhtalaftum antum wa Zaid ibn Tsâbit fî syai'in faktubûhu bi lisâni Quraisyi faiiamâ unzila bilisânihim*" (apabila kalian berbeda pendapat tentang sesuatu dengan Zaid ibn Tsâbit, maka rujuklah bahasa Quraisy, karena al-Qur'ân itu diturunkan dalam bahasa mereka). Lalu pemerka membuat beberapa mushaf. Setelah pekerjaan selesai, mushaf-mushaf itu dikirim ke daerah-daerah dan naskah-naskah al-Qur'ân lainnya dimusnahkan. Mushaf ini disebut *Mushaf al-Imâm*. Semenjak masa ini al-Qur'ân diyakini telah

⁵ Ismâ'il ibn Katsîr, *Fadhâ'il al-Qur'ân, mulhaqah 'ala Tafîsîr al-Qur'ân al-'Azhim*, jilid IV (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981), h. 587

dibakukan dan tidak ada lagi mushaf lain yang dianggap sah selain *Mushaf al-Imâm* tersebut.⁶

Mushaf al-Imâm terdiri dari 114 surat yang menurut jumhur ulama disusun berdasarkan pertimbangan ijtihad penyusunnya. Sedangkan ayat-ayat pada setiap ayat disusun berdasarkan hapalan mereka yang diterima dari Nabi saw., dan begitu susunan ayat adalah *tawqîfî* (berdasarkan penetapan Nabi, bukan merupakan hasil ijtihad). Meskipun urutan surat disusun berdasarkan ijtihad dari panitia pengumpul al-Qur'ân, masih ada ulama yang berupaya dan merasa perlu menjelaskan rahasia pengurutan surat tersebut, dan demikian juga rahasia urutan ayat-ayat yang memang sudah ditetapkan secara *tawqîfî*. Ilmu yang berusaha menjelaskan rahasia urutan surat dan ayat tersebut dinamakan *'ilm al-munâsabah*.

⁶ *Ibid.*

BAGIAN II

'ULÛMAL-QUR'ÂN DAN PERKEMBANGANNYA

Pengertian '*Ulûm al-Qur'ân*

Secara bahasa, kata '*ulûm al-Qur'ân* berasal dari bahasa Arab, terdiri dari dua kata, yaitu علوم dan القرآن. Kata علوم adalah bentuk jamak dari kata علم, yang berarti ilmu-ilmu. Sedangkan kata القرآن adalah kitab suci umat Islam yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. untuk menjadi pedoman hidup bagi umat manusia.

Selanjutnya istilah '*ulûm al-Qur'ân* telah menjadi nama bagi suatu disiplin ilmu dalam kajian Islam. Menurut tinjauan bahasa, '*ulûm al-Qur'ân* berarti ilmu-ilmu Alquran. Kata علوم yang disandarkan kepada kata القرآن memberikan pengertian bahwa ilmu ini merupakan kumpulan sejumlah ilmu yang berhubungan dengan Alquran, baik dari segi keberadaannya sebagai Alquran maupun dari segi pemahaman terhadap petunjuk yang terkandung di dalamnya. Dengan demikian, ilmu tafsir, ilmu qira'at, ilmu *rasm al-Qur'ân*, ilmu *i'jâz al-Qur'ân*, ilmu *asbâb al-nuzûl*, dan ilmu-ilmu yang memiliki kaitan dengan Alquran menjadi bagian dari '*ulûm al-Qur'ân*.

Demikianlah maksud dari '*ulûm al-Qur'ân* secara riwayat. Riwayat yang dimaksudkan sebagai upaya untuk melacak asal-usul pengertian '*ulûm al-Qur'ân* ditinjau dari aspek *lughawi* (kebahasaan).

Selanjutnya, pengertian '*ulûm al-Qur'ân* secara terminologis—atau disebut juga secara dirayah, ditinjau dari aspek keilmuan sebagai kajian ilmu—telah banyak disampaikan oleh para ulama '*ulûm al-Qur'ân*. Misalnya, al-Zarqânî dalam bukunya *Manâhil al-'Irfân* menyebutkan ;

علوم القرآن: مباحث تتعلق بالقرآن الكريم من ناحية نزوله وترتيبه وجمعه وكتابته وقراءته وتفسيره وإعجلزه وناسخه ومنسوخه ودفع الشبه عنه ونحو ذلك.¹

'*Ulûm al-Qur'ân* adalah beberapa pembahasan yang berhubungan dengan Alquran dari segi turunnya, urutan-urutannya, penyimpulannya, penulisannya, bacaannya, penafsirannya, kemukjizatannya, nasikh dan mansukhnya, penolakan terhadap hal-hal yang dapat menimbulkan keraguan kepadanya dan sebagainya.

Dengan demikian, dari definisi di atas dapat dipahami bahwa '*ulûm al-Qur'ân* adalah kumpulan sejumlah pembahasan yang pada mulanya merupakan ilmu-ilmu yang berdiri sendiri. Ilmu-ilmu ini tidak keluar dari ilmu agama dan bahasa. Masing-masing menampilkan sejumlah aspek pembahasan yang dianggapnya penting, dan obyek pembahasannya adalah Alquran.

Definisi di atas yang diawali dengan kata مباحث berpola *shighat muntahâ al-jumû'* (bentuk jamak tanpa batas) menunjukkan cakupan yang sangat luas dan menyebutkan penolakan secara eksplisit terhadap hal-hal yang dapat menimbulkan keraguan terhadap Alquran sebagai bagian dari pembahasannya. Dengan luasnya cakupan dari definisi '*ulûm al-Qur'ân* di atas membuatnya lebih akomodatif terhadap ilmu-ilmu Alquran yang selalu berkembang.

Dari definisi di atas terlihat dua hal penting yang dapat digarisbawahi:

Pertama, '*ulûm al-Qur'ân* merupakan kumpulan sejumlah pembahasan. Kedua, pembahasan-pembahasannya mempunyai hubungan dengan Alquran, baik dari segi keberadaannya sebagai Alquran maupun dari aspek pemahaman kandungannya sebagai pedoman dan petunjuk hidup bagi manusia.

¹Muhammad 'Abd al-'Azîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid I, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), h. 27

Sejarah Ringkas Perkembangan 'Ulûm al-Qur'ân

Sebagai ilmu yang terdiri dari berbagai cabang, 'ulûm al-Qur'ân tidak hadir sekaligus. 'Ulûm al-Qur'ân menjelma menjadi suatu disiplin ilmu melalui proses pertumbuhan dan perkembangan sesuai dengan kebutuhan dan kesempatan untuk membenahi Alquran dari segi keberadaannya dan dari segi pemahamannya.

Di masa Rasul saw. dan sahabat, 'ulûm al-Qur'ân belum dikenal sebagai suatu ilmu yang berdiri sendiri dan tertulis. Para sahabat adalah orang-orang Arab yang masih dapat merasakan struktur bahasa Arab yang tinggi dan dapat memahami apa yang diturunkan kepada Rasul saw. Bila mereka menemukan kesulitan dalam memahami ayat-ayat tertentu, mereka dapat menanyakan langsung kepada Rasul saw. Sebagai contoh, ketika turun QS. al-An'âm (6):82 *وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ* ("Mereka tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman"). Para sahabat bertanya; siapa dari kami yang tidak menganiaya (menzalimi) dirinya sendiri? Nabi menafsirkan kata *ظلم* di sini dengan kata *الشرك* berdasarkan ayat *ان الشرك لظلم عظيم*.

Dengan demikian, 'ulûm al-Qur'ân pada masa ini belum tertulis. Ada tiga faktor mengapa 'ulûm al-Qur'ân belum ditulis:

1. Kondisi saat itu belum membutuhkan, karena kemampuan mereka yang besar untuk memahami Alquran, dan Rasul dapat menjelaskan maksudnya secara langsung.
2. Para sahabat sedikit sekali yang pandai menulis.
3. Adanya larangan Rasul untuk menulis, selain menulis Alquran.

Pada masa khalifah Usman bin Affan, wilayah Islam bertambah luas, sehingga terjadi pembauran antara masyarakat Arab dan non Arab. Keadaan ini menimbulkan kekhawatiran sahabat akan tercemarnya keistimewaan bahasa Arab. Bahkan dikhawatirkan terjadi perpecahan di kalangan umat Islam tentang bacaan Alquran sepanjang mereka tidak memiliki sebuah Alquran yang menjadi standar bagi bacaan mereka. Untuk itu, disalinlah sebuah Alquran yang disebut *mushhaf al-imâm* dari tulisan-tulisan

Alquran yang merupakan koleksi pribadi para sahabat. Usaha ini menjadikan khalifah Usman sebagai peletak dasar *'ulûm al-Qur'ân* yang kemudian disebut ilmu *rasm al-Qur'ân* atau ilmu *rasm 'Usmâni*.

Di masa Ali terjadi perkembangan ilmu Alquran. Karena banyaknya umat Islam yang non Arab, maka kemerosotan kemurnian bahasa Arab dan kesalahan bacaan Alquran menyebar di kalangan masyarakat. Hal ini menjadikan Ali r.a. memerintahkan Abû al-Aswad al-Du'âlî (w. 69 H.) untuk menyusun kaidah-kaidah bahasa Arab dalam rangka memelihara bahasa Arab dari pencemaran dan menjaga Alquran dari keteledoran pembacanya. Hal ini dianggap sebagai perintis lahirnya ilmu nahwu dan ilmu *i'râb al-Qur'ân*.

Pada zaman Bani Umayyah, kegiatan sahabat dan tabi'in adalah menyebarkan ilmu-ilmu Alquran melalui jalan periwayatan dan pengajaran secara lisan, bukan melalui tulisan dan catatan. Kegiatan-kegiatan ini dipandang sebagai persiapan bagi masa pembukuannya. Mereka yang berjasa dalam usaha periwayatan antara lain; Khulafa' al-Rasyidun, Ibn 'Abbas, Ibn Mas'ud, Zaid bin Sabit. Dari kalangan tabi'in adalah Mujahid, 'Atha', Ikrima, Qatadah, dan lain-lain. Mereka ini dianggap sebagai peletak batu pertama bagi ilmu tafsir, ilmu *asbâb al-nuzûl*, ilmu *nâsikh-mansûkh*, dan lain-lain.

Selanjutnya *'ulûm al-Qur'ân* memasuki masa pembukuan pada abad ke-2 H. Ulama memberikan prioritas kepada ilmu tafsir karena fungsinya sebagai *umm al-'ulûm al-Qur'âniyyah* (induk ilmu-ilmu Alquran). Para penulis pertama dalam tafsir adalah Syu'bah bin al-Hajjâj (w. 160 H.), Sufyan bin 'Uyainah (w. 198 H.).

Pada abad ke-3, muncul tokoh tafsir Ibn Jarîr al-Thabarî (w. 310 H.). Al-Thabarî adalah mufasir pertama yang membentangkan berbagai pendapat dan mentarjih sebagiannya atas yang lain. Ia juga mengemukakan *i'râb* dan *istinbâth* (penggalian hukum dari Alquran). Di abad ke-3 ini lahirlah ilmu *asbâb al-nuzûl* dan ilmu *nâsikh-mansûkh*, ilmu tentang ayat-ayat Makiyah dan Madaniyah.

'Ali Ibn al-Madinî (w. 234 H.) guru al-Bukhârî mengarang *asbâb al-nuzûl*, Muhammad Ibn Khalaf Ibn al-Mirzaban (w. 309 H.) mengarang kitab *al-Hâwî fî 'Ulûm al-Qur'ân*.

Abad ke-4, muncul Ab- Bakr Ibn al-Qâsim al-Anbârî (w. 328 H.). Ia menulis *'Ajâ'ib 'Ulûm al-Qur'ân*. Di dalamnya berisi keutamaan-keutamaan Alquran.

Akhirnya pada penghujung abad ke-13 H. Perhatian ulama terhadap penyusunan kitab-kitab *'ulûm al-Qur'ân* kembali bangkit, yang sebelumnya sempat vakum, karena dunia Islam sedang mengalami kejumudan dan tradisi berpikir sebagai akibat mundurnya dunia Islam. Kebangkitan perhatian terhadap *'ulûm al-Qur'ân* sejalan dengan masa kebangkitan moderen dalam perkembangan ilmu-ilmu agama lainnya. Pada masa ini, muncul Muhammad Jamâluddîn al-Qâsimî (w. 1332 H.) menulis *Mahâsin al-Ta'wil*.

Tokoh Pertama dalam 'Ulûm al-Qur'ân

Tokoh pertama dalam bidang *'ulûm al-Qur'ân* adalah Muhammad Ibn Khalaf Ibn al-Mirzaban (w. 309 H./921 M.). Beliau mengarang kitab berjudul *al-Hâwî fî 'Ulûm al-Qur'ân* (himpunan ilmu-ilmu Alquran). Beliau disebut sebagai tokoh pertama dalam *'ulûm al-Qur'ân*, karena beliau telah membahas ilmu-ilmu agama dalam satu buku khusus. Maka dengan munculnya buku ini menjadikan *'ulûm al-Qur'ân* mulai dipandang sebagai ilmu yang komprehensif yang memuat berbagai cabang ilmu.

Oleh karena itu sejak abad ke-4 H. mulai bermunculan kitab-kitab yang membahas ilmu-ilmu tersebut sebagai satu kesatuan yang utuh:

- Kitab *'Ajâ'ib 'Ulûm al-Qur'ân*, karya Abû Bakr Ibn al-Qâsim al-Anbârî (w. 328 H.)
- Kitab *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, karya Abû al-Hasan al-Asy'arî
- Kitâb *al-Mursyid al-Wai'z fî mâ yat'allaq bi al-Qur'ân al-'Azîz*, karya al-Sakhawî (w. 597 H.)

- Kitab *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, karya Badruddîn al-Zarkasyî (w. 794 H.)
- Kitab *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, karya al-Suyûthî (w. 911 H.)

Kedudukan '*Ulûm al-Qur'ân* dalam Disiplin Ilmu Keislaman

Kedudukan '*ulûm al-Qur'ân* dalam disiplin ilmu keislaman adalah sangat strategis dan sentral. Karena dengan menguasai ilmu-ilmu Alquran, seseorang dapat memahami kandungan Alquran secara benar. Oleh karena ilmu-ilmu Alquran tersebut merupakan instrumen untuk memahami Alquran, di mana Alquran itu sendiri juga sebagai obyek kajian dari berbagai disiplin ilmu-ilmu keislaman yang lain. Dengan demikian, obyek kajian dari '*ulûm al-Qur'ân* dan ilmu-ilmu keislaman yang lain adalah sama, yaitu Alquran, di mana ia merupakan induk dari segala ilmu.

MAKKIYAH DAN MADANIYYAH

Perhatian terhadap ilmu Al-Qur'an menjadi bagian terpenting para sahabat dibanding berbagai ilmu yang lain. Termasuk di dalamnya membahas tentang nuzulnya suatu ayat, tempat nuzulnya, urutan turunnya di Mekkah atau di Madinah, tentang yang diturunkan di Mekkah tetapi termasuk kelompok Madaniyah atau ayat yang diturunkan di Madinah tetapi masuk dalam kategori Makkiyah, dan sebagainya. Pada intinya persoalan ini telah menjadi perhatian urgen pada masa sahabat.¹

Bahkan salah satu tokoh Mufasssir pada masa sahabat, misalnya Ibn Abbas pernah menyatakan, "Demi Allah. Tidak Ada Tuhan selain Dia. Tidak diturunkannya satu ayat pun dari kitab Al-Qur'an, kecuali saya mengetahuinya. Di mana diturunkan, jika saya tahu, bahwa ada seseorang yang lebih tahu daripada saya tentang kitab Allah, meskipun misalnya itu disampaikan oleh Onta, niscaya saya akan mengunjunginya". Pernyataan Ibn Abbas ini, bukan suatu ungkapan kesombongan tetapi merupakan pernyataan betapa besar perhatian Ibn Abbas terhadap Ilmu-ilmu Al-Qur'an.

Tema-tema seputar Makkiyah dan Madaniyah ini sangat banyak ragam penyelidikannya. Abu al-Qasim al Hasan al Muhammad bin Habib al-Nasyaburi menyebutkan dalam kitabnya *al-Ta'rib 'ala fadll 'Ulum al-Qur'an*, bahwa di antara ilmu-ilmu al-Qur'an yang paling mulia adalah ilmu tentang *nuzul al-Qur'an* dan tempat turunnya, urutan turunnya di Mekkah dan di Madinah, tentang yang diturunkan di Mekkah tetapi masuk dalam kategori Madaniyah dan diturunkan di Madinah tetapi masuk dalam kategori Makkiyah, tentang yang diturunkan di Mekkah mengenai penduduk Madinah dan yang diturunkan di Madinah mengenai penduduk Mekkah, tentang yang serupa dengan yang diturunkan di Mekkah (*Makkiyah*) tetapi termasuk Madaniyah dan serupa

¹ Mannâ' Khalil al-Qathathan, *Mabâhis fi 'Ulûm al-Qur'ân* (Riyadh: Mansyûrât al-'Ashr al-Hadis, 1996), h.72

dengan yang diturunkan di Madinah (*Madaniyah*) tetapi termasuk Makkiyah, dan tentang yang diturunkan di Juhafah, di *Bayt al-Maqdis*, di Tha'if maupun Hudaibiyah. Demikian juga yang diturunkan di waktu malam, di waktu siang, secara bersamaan ataupun sendiri-sendiri. Ayat-ayat Makkiyah dan surat-surat Madaniyah atau sebaliknya dan seterusnya; tema-tema itu keseluruhan berjumlah tidak kurang dari 25 pokok bahasan. Kesemuanya itu terkumpul dalam satu ilmu yaitu Ilmu Makkiyah dan Madaniyah.

Tema-tema tersebut merupakan persoalan penting untuk didiskusikan dalam rangka memperdalam ilmu-ilmu al-Qur'an, namun demikian dalam tulisan ini tidak akan dibahas semuanya, melainkan hanya beberapa tema dasarnya saja yang dirasa sudah cukup sebagai pengantar. Hal demikian semata-mata memprtimbangkan keterbatasan tempat dan waktu. Dan bukan dalam artian memperkecil nilai tema-tema di atas.

Mengenai jumlah seluruh ayat dalam terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama. Ibn al-Dhurays meriwayatkan dari Ibn 'Abbâs bahwa jumlah ayat al-Qur'ân itu adalah 6616 ayat. Yang lainnya mengatakan 6204 ayat, 6214 ayat, 6219, 6225 ayat, dan 6236 ayat. Ayat-ayat dan surat-surat itu sebagian turun pada periode Mekkah yang disebut ayat-ayat Makkiyah dan sebagian yang lain turun pada periode Madinah dan disebut ayat-ayat Madaniyyah. Di antara surat-surat Makkiyah dan Madaniyyah ada perbedaan-perbedaan disebabkan adanya perbedaan latar belakang, situasi, dan konteks dari masing-masing tempat dan periode tersebut. Perbedaan-perbedaan dapat dilihat baik pada redaksi dan gaya bahasa, maupun pada isi dan sasarannya.

Pengertian Makkiyah dan Madaniyah

Pada umumnya, para ulama membagi surat-surat al-Qur'an menjadi dua kelompok, yaitu surat-surat Makkiyah dan Madaniyyah. Secara bahasa, menurut Amir Faishol kata al-Makkiy berasal dari nama kota Makkah, yang merupakan kata sifat yang disandarkan

kepada kota tersebut. Sesuatu disebut al-Makkiy apabila ia mengandung kriteria yang berasal dari Makkah atau yang berkenaan dengan kota tersebut. Demikian halnya dengan kata al-Madaniy yang juga merupakan kata sifat yang disandarkan kepada kota Madinah.

Adapun dalam merumuskan pengertiannya secara istilah, ada beberapa definisi tentang al-Makkiy dan al-Madaniy yang diberikan oleh para ulama yang masing-masing berbeda satu sama lain. Perbedaan ini disebabkan kriteria yang disebabkan oleh perbedaan cara yang dilakukan untuk menetapkan al-Makkiy atau al-Madaniy sebuah surat atau ayat

Dari segi pijakan waktu. Makkiyah merupakan surat atau ayat yang diturunkan sebelum hijrah. Sedangkan Madaniyah adalah surat atau ayat yang diturunkan sesudah hijrah. Dalam hal ini, tempat bukan menjadi ukuran. Misalnya, surat al-Mâ'idah: 03 adalah Madaniyah meski diturunkan di 'Arafah-Makkah

Dari segi pijakan tempat. Pendapat kedua mendasarkan klasifikasinya atas Makki dan Madani berdasarkan tempat; jika diturunkan di Makkah, berarti Makkiyah, dan jika diturunkan di Madinah, berarti Madaniyah.

Dari segi pijakan khithâb. Pendapat ini mendasarkan klasifikasinya berdasarkan seruan yang disampaikan; jika seruan tersebut ditujukan kepada penduduk Makkah, berarti Makkiyah dan jika ditujukan kepada penduduk Madinah, berarti Madaniyah. Namun klasifikasi ini bermasalah, jika ternyata seruan tersebut tidak ditujukan kepada salah satunya.

Berdasarkan ketiga defenisi di atas dapat dilihat bahwa ada tiga kriteria yang digunakan dalam mendefenisikan Makkiyah dan Madaniyah, yaitu kriteria berdasarkan waktu, tempat dan khitab. Bila dilihat secara seksama, pendapat kedua dan ketiga sama-sama memiliki kelemahan.

Pada kriteria kedua mengakibatkan tidak adanya pembagian secara konkrit. Sebab yang turun dalam perjalanan, di Tabukh atau di Baitul Maqdis tidak termasuk kedalam salah satu bagiannya,

sehingga ia tidak dinamakan makki ataupun madani. Juga mengakibatkan bahwa yang diturunkan dimakkah sesudah hijrah disebut makki.

Pada kriteria ketiga, para pendukungnya menyatakan bahwa ayat Qur'an yang mengandung seruan yaa ayyuhannas (wahai manusia) adalah makki, sedang ayat yang mengandung seruan yaa ayyu halladzina amanuu (wahai orang-orang yang beriman) adalah madani. Namun melalui pengamatan cermat, nampak bagi kita bahwa kebanyakan surah Al-Qur'an tidak selalu dibuka dengan salah satu seruan itu, dan ketentuan demikianpun tidak konsisten, karena Al-Quran Al-Karim adalah seruan ilahi terhadap semua mahluk.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa defenisi yang paling kuat adalah pendapat pertama yang menggunakan kriteria waktu dalam menetapkan pengertian Makkiah dan Madaniyah. Pendapat ini juga merupakan paling populer di kalangan ahli tafsir, bahkan telah menjadi kesepakatan di kalangan mereka.

Ciri-ciri Makkiah dan Madaniyah

Para ulama telah meneliti surah-surah Makky dan Madany, dan menyimpulkan beberapa ketentuan analogis bagi keduanya, yang menerangkan ciri-ciri khas gaya bahasa dan persoalan-persoalan yang dibicarakan. Dari situ mereka dapat menghasilkan kaidah-kaidah dengan ciriciri tersebut.

Adapun ketentuan Makky ialah :

- Setiap surah yang di dalamnya mengandung "sajdah"
- Setiap surah yang mengandung lafal "kalla", lafal ini hanya terdapat dalam separuh terakhir dari Qur'an
- Setiap surah yang mengandung seruan ya-ayyuhan naasu dan tidak mengandung ya-ayyuhalladzina amanu, terkecuali surah al-Hajj yang akhirnya terdapat ya-ayyuhalladzina amanu irka'u wasjudu
- Setiap surah yang mengandung kisah para nabi dan umat terdahulu kecuali surah al-Baqarah

- Setiap surah yang mengandung kisah Adam dan Iblis, kecuali surah al-Baqarah
- Setiap surah yang dibuka dengan huruf-huruf hijaiyah, seperti Alif Lam Mim, Alif Lam Ra, Ha Mim dan lain-lain. Terkecuali surah al-Baqarah dan Ali Imran

Sedang dari segi ciri tema dan gaya bahasa atau bisa juga disebut sebagai keistimewaan ayat Makkiyah dapat diringkas sebagai berikut :

- Ajakan kepada tauhid dan beribadah hanya kepada Allah
- Penetapan dasar-dasar ibadah dan mu'amalah (pidana), etika, keutamaan-keutamaan umum. Diwajibkannya shalat lima waktu, juga diharamkan memakan harta anak yatim secara zalim, sebagaimana sifat takabur dan sifat angkuh juga dilarang, dan tradisi buruk lainnya
- Menyebutkan kisah nabi dan umat-umat terdahulu sebagai pelajaran bagi mereka sehingga mengetahui nasib orang yang mendustakan agama sebelum mereka
- Suku katanya pendek-pendek disertai dengan kata-kata yang mengesankan

Adapun ciri khusus dari surah-surah Madaniyah ialah :

- Setiap surah yang berisi kewajiban atau had (sanksi)
- Setiap surah yang berisi kewajiban atau had (sanksi)
- Setiap surah yang di dalamnya disebutkan tentang orang-orang munafik, terkecuali surah al-Ankabut yang diturunkan di Makkah adalah termasuk surah Makkiyah
- Setiap surah yang di dalamnya terdapat dialog antara Ahli Kitab, seperti dapat kita dapati dalam surah al-Baqarah, an-Nisa, Ali Imran, I-Taubah dan lain-lain

Adapun keistimewaan yang terdapat pada surah Madaniyah antara lain adalah sebagai berikut :

- Surat Madaniyah didominasi oleh pembahasan mengenai masalah legislasi hukum, hukum ibadah, muamalah, sistem sosial, jihad dan derivatnya, seperti hukum

tawanan, ghanimah, perdamaian, perjanjian dan gencatan senjata

- Seruan terhadap Ahli Kitab dari kalangan Yahudi dan Nasrani, dan ajakan kepada mereka untuk masuk Islam, penjelasan mengenai penyimpangan mereka terhadap kitab-kitab Allah, permusuhan mereka terhadap kebenaran dan perselisihan mereka setelah ilmu datang kepada mereka karena rasa dengki diantara sesama mereka
- Di dalam masyarakat Madinah tumbuh sekelompok orang-orang munafik, lalu Al-Qur'an membeicarakannya sifat mereka dan menguak rahasia mereka

Teori Penentuan Makkiyah dan Madaniyah

Mengenai cara bagaimana ayat-ayat tersebut diketahui sebagai Makkiyah atau Madaniyah, menurut al-Bâqillâni, adalah dengan merujuk hafalan sahabat dan tabiin. Sebab, hal ini tidak dinyatakan oleh Nabi. Para sahabat ra. telah menyaksikan wahyu, tempat, waktu dan obyek yang menjadi sasarannya. Rasul saw. telah menyampaikan kepada mereka, lalu mereka menyampaikan apa yang disampaikan kepada mereka pada kita.

Ibn Mas'ûd ra. diriwayatkan pernah berkata:

وَاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ مَا أَنْزَلْتُ سُورَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إِلَّا أَنَا أَعْلَمُ أَيْنَ
أُنزِلَتْ وَلَا أَنْزَلْتُ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إِلَّا أَنَا أَعْلَمُ فِيْمَ أَنْزِلْتُ وَلَوْ أَعْلَمُ أَحَدًا
أَعْلَمُ مِنِّي بِكِتَابِ اللَّهِ تَبْلُغُهُ الْإِبِلُ لَرَكِبْتُ إِلَيْهِ

Demi Allah, Dzat yang tiada Tuhan selain Dia, tidak satu surat pun dari Kitabullah ini yang diturunkan kecuali aku mengetahui di mana ia diturunkan, dan tidak ada satu ayat pun dari Kitabullah ini diturunkan kecuali aku mengetahui dalam konteks apa ia diturunkan. Kalau aku tahu ada orang yang lebih tahu daripada aku mengenai Kitabullah, yang bisa dijangkau oleh unta, pasti aku akan mengendarainya ke sana (H.R. al-Bukhârî)

Karena itu, masalah Makkiyah dan Madaniyah adalah masalah simâ'i. Artinya, rujukan utama untuk mengetahui masalah

tersebut adalah mendengarkan penuturan para sahabat ra. Karena merekalah yang menjadi saksi hidup wahyu; waktu, tempat, peristiwa dan orang yang menjadi sasaran turunnya seruan al-Qur'an. Pernyataan mereka dalam hal ini dihukumi *marfû'*, atau sama dengan hadits yang dinisbatkan langsung kepada Nabi saw. Sebab, dalam hal ini tidak ada ruang bagi pandangan pribadi sahabat. Jika riwayat yang dinyatakan dari sahabat tersebut sah, maka harus diterima, dan tidak boleh diganti kecuali dengan dalil yang lebih kuat.

Dalam hal ini, al-Bâqillâni menganalogikan pernyataan tabiin dengan sahabat. Alasannya, karena para tabiin senior telah menyaksikan para saksi hidup wahyu tersebut, yaitu sahabat. Merekalah yang menyampaikan informasi tersebut kepada kita. Dalam konteks inilah, as-Syâfi'i telah menerima hadits Mursal tabiin senior.

Manfaat Mempelajari Makkiah dan Madaniyah

Manfaat dan kegunaan mengetahui Makkiah dan Madaniyah banyak sekali, diantaranya ialah:

- Membantu untuk menafsirkan al-Qur'an: Dengan mengetahui tempat turunnya ayat, akan sangat membantu memahami ayat dan menafsirkannya secara benar, serta mengetahui mana *nâsikh* dan *mansûkh*.
- Mengetahui metode dakwah: Sebab, tiap situasi dan kondisi ada ungkapan tertentu yang digunakan (*likulli maqâm maqâl*).
- Memahami sirah Rasulullah SAW.
- Dapat mengetahui Sejarah Hukum Islam dan perkembangannya yang bijaksana secara umum. Dan dengan demikian, kita dapat meningkatkan keyakinan kita terhadap ketinggian kebijaksanaan Islam di dalam mendidik manusia baik secara perorangan maupun secara masyarakat

- Dapat mengetahui situasi dan kondisi lingkungan masyarakat pada waktu turunnya Al Qur'an, khususnya masyarakat Makkah dan Madinah
- Dengan mengetahui parameter dan kekhususan masing-masing makkiyah dan madaniyah akan mudah memahami tema utama masing-masing surah

Shubhi al-Shalih dalam bukunya *Mabahits fi Ulumul Qur'an* menyatakan, bahwa dengan Ilmu Makky wal Madany kita dapat mengetahui fase-fase (marhalah) dari da'wah Islamiah yang di tempuh oleh al-Qur'an secara berangsur-angsur dan yang sangat bijaksana itu, kondisi masyarakat pada waktu turunnya ayat-ayat al-Qur'an, khususnya masyarakat Mekkah dan Madinah.

Demikian pula, dengan ilmu ini kita dapat mengetahui uslub-uslub / style-style bahasanya yang berbeda-beda, karena ditunjukkan pada golongan-golongan yang berbeda, yakni : orang-orang mu'min, orang-orang musyrik, dan orang-orang ahlul kitab serta orang-orang munafiq

Penutup

Dari kajian ini diambil simpulan sebagai berikut :

Dalam memaknai Makkiyah dan Madaniyah terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ulama

Meskipun terjadi perbedaan dalam memberi makna Makkiyah dan Madaniyah akan tetapi para ulama mampu memberikan kekhususan-kekhususan yang menjadi ciri ayat Makkiyah dan Madaniyah untuk membedakan keduanya

Diantara ciri yang paling tampak dari ayat Makkiyah adalah ayat-ayatnya banyak berisi tentang ajakan kepada tauhid dan beribadah hanya kepada Allah, pembuktian mengenai risalah, kebangkitan dan hari pembalasan, hari kiamat dan kengeriannya, neraka dan siksaannya, surga dan nikmatnya, argumentasi terhadap orang musyrik dengan menggunakan bukti-bukti rasional dan ayatayat kauniah, disamping itu ayat dan surahnya pendek-pendek

Berbeda dengan ayat Makkiyah, ciri yang paling tampak dari ayat Madaniyah ialah mulai ditetapkannya ketentuan dan hukum-hukum Islam karena pada saat itu bangunan Islam telah kokoh sehingga umat Islam akan lebih mudah menerima apa yang datang dari Islam, dan ayat serta surahnya lebih panjang dibanding dengan ayat Makkiyah

SABAB AL-NUZŪL

Al-Qur'ân diturunkan mempunyai banyak fungsi. Salah satu fungsi tersebut adalah menjadi bukti kebenaran nabi Muhammad saw. Bentuk pembuktian kebenaran tersebut diwujudkan dengan menantang siapapun yang meragukan al-Qur'ân untuk menyusun sesuatu yang dapat menyerupainya.¹ Paling tidak ada tiga aspek dalam al-Qur'ân yang dapat menjadi bukti kebenaran Muhammad saw. Pertama, aspek keindahan dan ketelitian redaksi-redaksinya. Kedua, pemberitaan-pemberitaan gaibnya. Ketiga, isyarat-isyarat ilmiahnya.²

Untuk mengfungsikan al-Qur'ân sebagaimana disebutkan di atas, maka yang perlu dilakukan adalah memahami kandungannya. Memahami kandungan al-Qur'ân itu tidaklah mudah, tetapi memerlukan beberapa ilmu bantu yang terkait. Di antara ilmu yang diperlukan tersebut adalah ilmu *asbab al-nuzûl* (sebab-sebab turunnya ayat). Pengetahuan tentang ilmu ini sangat membantu dalam memahami kandungan ayat, karena sebab-sebab tersebut merupakan latar belakang turunnya ayat atau sekelompok ayat tertentu.³ Dengan demikian, penafsiran terhadap al-Qur'ân akan mengalami kesulitan, bahkan terjadi kesalahan di dalamnya bila tanpa memperhatikan sebab turunnya ayat.

Berdasarkan pemikiran di atas, maka yang menjadi masalah pokok dalam makalah ini ialah bagaimana konsep *sabab al-nuzûl* dalam ulumul Qur'an itu? Agar lebih terarah, pembahasan dibagi menjadi beberapa submasalah, yaitu: Bagaimana *sabab al-nuzûl* itu? Bagaimana cara mengetahui *sabab al-nuzûl* itu? Dan apa manfaat mengetahui *sabab al-nuzûl*?

¹ Lihat QS. Al-Thur (52):34, QS. Hud (11):13, QS. Yunus (10):38, dan QS. al-Baqarah (2):23

² M. Quraish Shihab, *Membumikan Al Qur'an* (Bandung:Mizan, 1992), h. 29

³ Muhammad 'Aliy al-Shâbunî, *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an* (Mekah: Mathba'at Hasan 'Abbas Syarbatliy, 1390 H.), h.7

Pengertian *Sabab al-Nuzûl*

Secara etimologi, *sabab al-nuzûl* terdiri dari dua kata arab yaitu *sabab* dan *al-nuzûl* dalam bentuk *tarkîb idhâfi*. Kata *sabab* (*asbâb* dalam bentuk jamak) berakar dari huruf-huruf *sin-ba'-ba'* yang yang berarti memotong dan memaki.⁴ *Sabab* juga berarti tali atau sesuatu yang dapat sampai kepada sesuatu yang lain.⁵ Tampaknya, arti yang disebutkan terakhir relevan bagi pembahasan ini. Sedangkan kata *al-nuzûl* berbentuk *mashdar* berakar dari huruf-huruf *nun-za'-lam* yang bermakna turun atau jatuhn ya sesuatu,⁶ atau turun dari ketinggian.⁷ Jadi *sabab al-nuzûl* berarti sebab turunnya sesuatu. Makna ini menunjukkan adanya hubungan kausalitas, di mana sesuatu itu turun karena sesuatu yang lain.

Selanjutnya, *sabab al-nuzul* yang dimaksud dalam pembahasan di sini berkaitan dengan al-Qur'ân, yaitu sebab yang secara khusus berkenaan dengan turunnya ayat-ayat al-Qur'ân tertentu. Dalam pada itu, para pakar ulumul Qur'an memberikan definisi dalam upaya menjelaskan masalah ini. Menurut Jalaluddin al-Suyuthî, bahwa *sabab al-nuzûl* ialah sesuatu yang turun pada waktu terjadinya sebab tersebut.⁸ Definisi ini memberikan pemahaman bahwa yang tidak terkait dengan *sabab al-nuzûl* adalah ayat-ayat yang turun tidak pada waktu terjadinya suatu peristiwa, seperti sekelompok ayat dalam QS. al-Fil. Sekelompok ayat ini turun bukanlah dilatarbelakangi oleh penyerbuan pasukan Abrahah terhadap Ka'bah dan bukan pula jawaban atas pertanyaan yang sedang dihadapi Rasul saw. Saat itu, karena peristiwa tersebut berlangsung jauh sebelum masa turunnya al-Qur'ân. Dengan demikian, peristiwa tersebut termasuk berita-berita masa lampau

⁴ Abu al-Husayn Ahmad ibn Faris ibn Zakariya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, jilid III (Beirut: Dar al-Fikr. t.th.), h. 63

⁵ Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab*, jilid I (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 440

⁶ Ibn Faris, *op. cit.*, jilid V, h. 417

⁷ Al-Raghib al-Ashfahaniy, *Mufradat Alfazh al-Qur'an* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1992), h. 799

⁸ Jalaluddin al-Suyuthî, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), h. 29

yang sama halnya dengan kisah-kisah para nabi terdahulu, dan ayat-ayat mengenai hal itu diturunkan untuk menjadi pelajaran dan cermin perbandingan bagi umat Nabi Muhammad saw.⁹ Berdasarkan definisi al-Suyuthî di atas, Subhî al-Shalih mengemukakan definisi *sabab al-nuzûl*, yaitu sesuatu yang dengan sebabnya turun suatu ayat atau beberapa ayat¹⁰ yang mengandung sebab itu, atau memberi jawaban terhadap sebab itu, atau menerangkan hukumnya pada masa terjadinya sebab itu.¹¹ Beberapa definisi yang dikemukakan di atas membawa kepada pembagian ayat-ayat al-Qur'an menjadi dua kelompok. Sekelompok ayat diturunkan dengan sebab tertentu, dan sekelompok yang lain diturunkan tanpa sebab. Dengan demikian, tidak semua ayat mesti mempunyai *sabab al-nuzûl* (secara khusus).

Dalam pada itu ayat-ayat yang diturunkan berkaitan dengan *sabab al-nuzûl*, adakalanya berbentuk peristiwa dan adakalanya berbentuk pertanyaan. Suatu ayat atau sekelompok ayat turun untuk menerangkan hal yang berhubungan dengan peristiwa tertentu atau untuk memberi jawaban terhadap pertanyaan tertentu. Menurut al-Zarqanî, *sabab al-nuzûl* yang mengambil bentuk peristiwa ada tiga macam, yaitu berupa pertengkaran, kesalahan serius, dan berupa cita-cita serta keinginan.¹² Yang berupa pertengkaran, seperti perselisihan antara segolongan dari suku 'Aus dan segolongan dari suku Khazraj karena intrik yang disebar oleh seorang Yahudi. Konon, orang Yahudi tersebut menyuruh seorang pemuda untuk *memanas-manasi* suku Khazraj dan 'Aus dengan cara mengungkit kembali kegagahan dan kemuliaan suku mereka masing-masing pada zaman Jahiliyah. Akibatnya, kedua suku tersebut terpancing,

⁹ Pendapat al-Suyuthî ini sekaligus menyanggah pendapat al-Wahidî yang menganggap peristiwa-peristiwa masa lampau merupakan sebab turunnya ayat-ayat tertentu. Lihat *ibid.*, h. 36

¹⁰ Baik segera mengiringi sebab itu langsung maupun turun tidak lama kemudian setelah bnerlangsungnya sebab tersebut karena hikmah tertentu. Lihat Muhammad 'Abd al-'Azhim al-Zarqaniy, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, jilid I (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), h. 108

¹¹ Subhî al-Shalih, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1977), h.132. Pendapat yang senada dengan ini dikemukakan oleh al-Zarqanî, *ibid.*, h. 106

¹² Al-Zarqanî, *ibid.*, h. 107

lalu menyombongkan diri, sehingga mereka berselisih dengan meneriakkan “senjata-senjata”. Ketika peristiwa ini disampaikan kepada Nabi saw. Maka turunlah beberapa ayat dalam surat Ali ‘Imran:100, yang berisi teguran atas sikap perbuatan kedua suku di atas.¹³

Yang berupa kesalahan serius, seperti peristiwa berkaitan dengan seseorang yang sedang mengimami salat dalam keadaan mabuk, sehingga ia salah membaca QS. al-Kafirun dengan tanpa *lâ* (negasi) pada ayat yang kedua. Peristiwa ini menyebabkan turunnya QS. al-Nisa’:43 yang merupakan teguran bagi orang mabuk mengerjakan salat.¹⁴ Selanjutnya, peristiwa yang berupa cita-cita dan keinginan adalah keinginan ‘Umar ibn al-Khaththâb yang dikemukakan kepada Nabi Muhammad, untuk menjadikan maqam Ibrahim sebagai tempat salat. Lalu turunlah surat al-Baqarah: 125.¹⁵ Adapun sebab-sebab turunnya ayat yang mengambil bentuk pertanyaan dikelompokkan kepada tiga macam:¹⁶ Pertama, pertanyaan yang berhubungan dengan sesuatu yang lampau, seperti ayat yang menceritakan Zulkarnain.¹⁷ Kedua, pertanyaan yang berhubungan dengan sesuatu yang sedang berlangsung saat itu, seperti ayat yang menerangkan tentang ruh.¹⁸ Ketiga, pertanyaan yang berhubungan dengan masa yang akan datang, seperti ayat yang menerangkan tentang hari kiamat.¹⁹

Ayat-ayat al-Qur’ân yang diturunkan dengan tidak mempunyai *sabab al-nuzûl* merupakan fenomena logis, karena tidaklah mungkin semua *sabab al-nuzûl* dari semua ayat yang mempunyai *sabab al-nuzûl* bisa disaksikan oleh para sahabat.²⁰ Lebih jauh al-Qur’ân tidak selalu diturunkan ketika Nabi saw.

¹³ Jalaluddin al-Suyuthî, *al-Durr al-Mansur fi al-Tafsir al-Ma’sur*, jilid II (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), h. 278-279

¹⁴ Al-Zarqanî, *loc. cit.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, h.108

¹⁷ QS.al-Kahfi (18):83

¹⁸ QS. al-Isra’ (17):85

¹⁹ QS. al-A’raf (7):187

²⁰ Subhî al-Shalih, *op.cit.*, h. 132-133

berada di tempat dan di waktu tertentu, tetapi al-Qur'an bisa turun di Mekah, Medinah, atau dalam perjalanan, dan bisa turun pada waktu siang atau malam hari, sehingga keadaan ini tentu menyebabkan para sahabat tidak dapat mengikuti Nabi saw. Setiap waktu, karena mereka mempunyai kesibukan tersendiri untuk memenuhi kebutuhan mereka dan keluarganya.

Dari uraian terdahulu dapat disimpulkan, bahwa yang dimaksud dengan *sabab al-nuzûl* adalah sesuatu yang dengan sebabnya turun suatu ayat atau sekelompok ayat yang mengandung sebab itu, atau memberi jawaban terhadap sebab itu, atau menerangkan hukumnya pada masa terjadinya sebab itu, baik segera mengiringi sebab tersebut secara langsung, atau turun terkemudian dalam waktu tidak lama setelah berlangsungnya sebab tersebut.

Cara Mengetahui *Sabab al-Nuzûl*

Sumber pengetahuan tentang *sabab al-nuzûl* diperoleh dari penuturan sahabat Nabi. Nilai berita itu sendiri sama dengan nilai berita-berita lain yang menyangkut Nabi saw., yaitu hadis.²¹ Oleh karena itu, sebab turunnya suatu ayat hanya dapat diketahui melalui riwayat yang sahih dan didengar langsung dari orang-orang yang mengetahui turunnya al-Qur'ân, atau dari orang-orang yang melakukan penelitian dengan cermat, baik dari kalangan sahabat, tabi'in, maupun ulama yang tidak diragukan lagi kemampuannya.²²

Dalam pada itu, para sahabat menggunakan pernyataan-pernyataan yang berbeda untuk menunjukkan sebab turunnya al-Qur'ân. Beberapa pernyataan tersebut sebagai berikut :

1. *Sabab al-nuzul* dinyatakan dengan jelas, seperti سبب نزول هذه الآية كذا (sebab turunnya ayat ini demikian). Secara tegas pernyataan ini menunjukkan *sabab al-nuzûl* dan tidak mengandung kemungkinan makna yang lain.

²¹ Budhy Munawar Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994), h. 26

²² Al-Zarqanî, *op.cit.*, h. 107

2. *Sabab al-nuzul* tidak dinyatakan dengan lafal *sabab*, tetapi digunakan partikel *fa'* yang bersambung dengan kata *nazala*, seperti *فترلت هذه الاية* terletak setelah pemaparan suatu peristiwa. Pernyataan seperti ini juga merupakan sebab bagi turunnya suatu ayat. Contoh, *sabab al-nuzûl* yang diriwayatkan oleh Muslim dari Jabir. Jabir berkata:” Orang-orang Yahudi mengatakan: ”Barang siapa yang menggauli isterinya pada kubuhnya dari arah belakang, maka anaknya akan lahir dalam keadaan juling”, turunlah ayat (*فترلت هذه الاية*):

نَسَاؤُكُمْ حَزْتُ لَكُمْ فَاتُوا حَزَّتْكُمْ أَنِّي شِعْتُمْ وَقَدِمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَأَنْقُوا
 23  اللَّهُ وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلْقَوُهُ وَنَشِرَ الْمُؤْمِنِينَ

3. *Sabab al-nuzûl* dipahami dari konteks pembicaraan. Nabi saw. Pernah ditanya seseorang, kemudian beliau diberi wahyu dan menjawab pertanyaan itu dengan ayat yang baru diterimanya. Contoh, sebab turunnya ayat tentang ruh yang diriwayatkan oleh al-Bukarî dari Ibn Mas'ud. Ibn Mas'ud berkata:”Saya berjalan bersama Nabi saw. di Medinah dan Beliau bertongkatkan pelepah korma, melewati sekelompok orang Yahudi. Mereka berkata kepada sebagian yang lain: ”Coba, tanyakanlah kepada dia”, maka mereka berkata: ”Ceritakan kepada kami tentang ruh”. Nabi berhenti sejenak, lalu Ia mengangkat kepalanya. Saya pun mengerti kalau Beliau sedang menerima wahyu. Selanjutnya Nabi saw. bersabda:

قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا 24 

Dalam hal ini, ulama tidak menunjukkan sebab turunnya ayat di atas dengan lafal *sabab al-nuzûl* dan tidak mendatangkan partikel *fa'*, tetapi sebab turunnya ayat difahami dari konteks pembicaraan dan alur ceritanya.

²³ QS.al-Baqarah:223

²⁴ QS. al-Isra' (17):85

4. *Sabab al-Nuzûl* tidak disebutkan secara jelas dengan pernyataan sebab, tidak dengan mendatangkan partikel *fa'* yang menunjukkan sebab, serta tidak pula dipahami dari konteks pembicaraan, tetapi dinyatakan dengan *نزلت هذه الآية في كذا*.

Pernyataan seperti ini tidak secara tegas menunjukkan sebab, tetapi ia mengandung makna sebab dan makna lainnya, yaitu hukum kasus atau masalah yang sedang dihadapi. Menurut al-Zarkasyî, bahwa telah dimaklumi kebiasaan para sahabat dan tabi'in jika salah seorang dari mereka berkata: "Ayat ini turun tentang demikian, maka sesungguhnya ia memaksudkan ini mengandung hukum ini, dan pernyataan di atas bukanlah sebab bagi turunnya suatu ayat.²⁵ Akan tetapi, menurut al-Zarqanî, jalan satu-satunya untuk menentukan salah satu dari dua kemungkinan makna yang terkandung dalam pernyataan di atas adalah konteks pembicaraannya.²⁶ Tampaknya, pendapat al-Zarqanî ini merupakan jalan tengah untuk menyelesaikan persoalan ini.

5. Jika terdapat dua pernyataan yang berkaitan dengan sebab al-nuzul berbicara tentang persoalan yang sama. Salah satu pernyataan secara tegas menunjukkan sebab turunnya suatu ayat, sedang lainnya tidak demikian. Maka penyelesaiannya, pernyataan yang pertama diambil dan pernyataan yang kedua dianggap sebagai penjelasan bagi hukum yang terkandung dalam ayat tersebut. Contoh riwayat Muslim dari Jabir tentang sebab turunnya ayat *حَرَّتْ لَكُمْ*²⁷ dan riwayat al-Bukharî dari Ibn 'Umar. Menurut Ibn 'Umar, ayat tersebut *حَرَّتْ لَكُمْ نِسَاؤُكُمْ* dalam QS. al-Baqarah:223 diturunkan berkaitan dengan masalah menggauli perempuan-perempuan pada dubur mereka.²⁸ Dalam hal ini al-Zarqanî menyatakan, bahwa yang menjadi pegangan dalam menjelaskan *sabab al-nuzûl* ayat tersebut adalah riwayat Jabir,

²⁵ Muhammad Ibn 'Abdillah al-Zarkasyî, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, jilid I (Kairo: 'Isa al-Babî al-Halabî wa Syuraka'uh, 1972), h. 31-32

²⁶ Al-Zarqanî, *op.cit.*, h. 115

²⁷ Abu al-Husayn Muslim ibn al-Hajjaj al-Naysaburî, *Shahih Muslim*, jilid II (Mesir: Musthafa al-Babî al-Halabî wa Awladuh, 1955), h. 1058

²⁸ Abu 'Abdillah Muhammad ibn Isma'il al-Bukharî, *Shahih al-Bukhariy*, jilid III (Bandung: Dahlan, t.th.), h. 106

karena riwayat ini bersifat naqli dan secara tegas menunjukkan sebab. Adapun riwayat Ibn 'Umar merupakan *istinbath* dan dipahami sebagai penjelasan bagi hukum menggauli isteri-isteri dari duburnya, yaitu haram.²⁹

Beberapa cara mengetahui *sabab al-nuzul* yang telah diuraikan di atas tampaknya merupakan kriteria yang cukup solid dan selektif. Sehingga dengan demikian, riwayat-riwayat *sabab al-nuzûl* yang sah dapat ditemukan. Selanjutnya riwayat tersebut digunakan sebagai pembantu dalam memahami ayat-ayat al-Qur'ân. Penggunaan riwayat-riwayat *sabab al-nuzûl* yang sah merupakan suatu keharusan, khususnya dalam kegiatan *istinbath* hukum, karena hal ini berkaitan dengan hujah agama.

Manfaat Mengetahui *Sabab al-Nuzûl*

Mengetahui *sabab al-nuzûl* ayat-ayat al-Qur'ân adalah sangat penting dalam upaya memahami maksud ayat, terlebih yang berkaitan dengan ayat hukum. Di samping pengetahuan terhadap sebab akan memberikan pengetahuan tentang akibat.

Pentingnya mengetahui sebab turun ayat sebagai dinyatakan di atas mendorong para ulama mencurahkan perhatian terhadap masalah ini, dan mereka menulis beberapa kitab khusus tentang sebab-sebab turunnya ayat-ayat al-Qur'ân, serta menekankan pentingnya mengetahui hal ini dengan pernyataan-pernyataan tegas. Beberapa kitab yang membahas *sabab al-nuzûl* ialah kitab *Asbâb al-Nuzûl* karya al-Wahidî (w. 427 H.), kitab *Asbâb al-Nuzûl* tulisan Ibn Taimiyyah (w. 726 H.).³⁰

Dalam pada itu, beberapa komentar para ulama terhadap pentingnya mengetahui *sabab al-nuzûl*, disampaikan oleh al-Wahidî. Ia berpendapat, bahwa kita tidak mungkin mengetahui penafsiran ayat al-Qur'ân tanpa mengetahui kisah dan sebab turunnya.³¹ Menurut Ibn Taimiyyah, pengetahuan akan sebab turun ayat

²⁹ Al-Zarqanî, *loc.cit.*

³⁰ Al-Shabunî, *op.cit.*, h.17

³¹ Pernyataan al-Wahidî ini dikutip dari al-Suyuthî, *al-Itqan ...*, h. 29

membantu dalam memahami ayat al-Qur'ân. Dengan begitu, pengetahuan terhadap sebab akan membawa kepada pengetahuan terhadap akibat.³² Sementara itu, komentar yang lain dinyatakan oleh Ibn al-Da'iq al-'Id dan Syekh Abu al-Fath al-Qusyairî. Mereka mengatakan bahwa menjelaskan sebab turunnya ayat adalah jalan yang kuat dalam memahami makna al-Qur'ân.³³ Di samping itu, pengetahuan akan *sabab al-nuzûl* dapat membantu seseorang dalam memahami konteks diturunkannya suatu ayat. Konteks ayat tersebut selain akan menjelaskan tentang implikasi, juga dapat memberikan bahan dalam penafsiran dan pemikiran tentang bagaimana mengaplikasikan sebuah firman dalam situasi yang berbeda.³⁴ Beberapa komentar di atas menunjukkan betapa urgennya mengetahui *sabab al-nuzûl* dalam upaya mengungkap petunjuk al-Qur'ân.

Untuk membuktikan betapa bahayanya menafsirkan al-Qur'ân tanpa mengetahui sebab turunnya ayat, berikut dikemukakan contoh penafsiran Usman ibn Maz'un dan 'Amr ibn Ma'dikarib terhadap QS. al- Ma'idat (5): 93;

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا
طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

'Tidak ada dosa bagi orang-orang yang beriman dan mengerjakan amalan yang saleh karena memakan makanan yang telah mereka makan dahulu, apabila mereka bertaqwa serta beriman dan mengerjakan amalan-amalan yang saleh....³⁵

Berdasarkan ayat di atas, mereka membolehkan minum khamr bagi orang-orang yang beriman dan berbuat baik. Penafsiran ini disanggah oleh al-Suyuthî, yaitu bahwa sekiranya mereka mengetahui sebab turunnya ayat ini, pastilah mereka tidak akan menafsirkan demikian. Hal ini disebabkan oleh adanya riwayat

³² Al-Shabunî, *op. cit.*, h. 18

³³ Al-Zarkasyî, *op. cit.*, h. 45

³⁴ Budhy Munawar Rachman (ed.), *op. cit.*, h. 25

³⁵ Departemen haji dan Wakaf Saudi Arabia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Medinah: Mujamma' Khadim al-Haramayn al-malik Fahd, 1412 h.), h. 177

Ahmad dan al-Nasa'i yang menyebutkan bahwa sebab turun ayat ini adalah orang-orang yang ketika khamr diharamkan mempertanyakan nasib umat Islam yang terbunuh di jalan Allah sedang mereka dahulu adalah peminum khamr.³⁶ Dari contoh di atas dapatlah diketahui bahwa penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an tanpa memperhatikan *sabab al-nuzul*-nya adalah sangat berbahaya, karena hasil penafsirannya dimungkinkan keliru. Hal ini tentu bertentangan dengan maksud diturunkannya petunjuk oleh Allah swt.

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, bahwa tidak semua ayat al-Qur'an mesti mempunyai *sabab al-nuzul*. Ayat-ayat yang mempunyai sebab turun pun tidak semuanya harus diketahui. Sehingga jika tanpa mengetahuinya ayat tersebut tidak bisa dipahami. Menurut Ahmad 'Adil Kamal, ayat-ayat yang mempunyai sebab turun itu terbagi kepada dua kelompok. Kelompok pertama, ayat-ayat yang sebab turunnya harus diketahui, seperti ayat-ayat hukum, agar penetapan hukumnya tidak menjadi keliru. Kelompok kedua, ayat yang sebab turunnya tidak harus diketahui, seperti ayat-ayat tentang kisah-kisah dalam al-Qur'an. Kebanyakan ayat-ayat kisah turun tanpa diiringi sebab khusus. Akan tetapi ini bukan berarti bahwa semua ayat-ayat kisah tidak perlu diketahui sebab turunnya. Bagaimanapun, sebagian kisah al-Qur'an tidak dapat dipahami tanpa mengetahui sebab turunnya, seperti ayat-ayat tentang tuduhan dusta terhadap 'Aisyah r.a., kisah Nabi Khidhir dengan Nabi Musa dalam QS. al-Kahfi. Sedangkan kisah-kisah yang sebab turun ayatnya tidak harus diketahui ialah kisah umat-umat terdahulu, ayat-ayat ibadah, celaan, janji, ancaman, pengajaran, perintah, dan larangan.³⁷

Selanjutnya beberapa manfaat yang dapat diperoleh dari pengetahuan tentang *sabab al-nuzul* dalam upaya memahami al-Qur'an adalah sebagai berikut:

1. Mengetahui rahasia dan tujuan Allah swt. Secara khusus mensyariatkan agama melalui al-Qur'an. Pengetahuan tersebut akan

³⁶ Al-Suyuthiy, *loc. cit*

³⁷ Ahmad 'Adil Kamal, *'Ulum al-Qur'an* (Kairo: al-Mukhtar al-Islami, t.th.), h. 28-29

bermanfaat, baik bagi orang-orang yang beriman maupun orang-orang kafir. Orang-orang mukmin makin bertambah imannya dan mempunyai hasrat kuat untuk menerapkan hukum Allah dari al-Qur'ân, sedangkan orang kafir digiring kepada iman, karena mereka mengetahui syariat Islam diciptakan untuk kemashlahatan manusia, bukan untuk penindasan dan kezaliman.³⁸ Hal demikian dapat dirasakan manusia terutama jika ia memperhatikan pembentukan syariat dan penerapannya secara bertahap dalam suatu persoalan tertentu.

Sebagai contoh dalam hal ini adalah pengharaman khamar yang berlangsung melalui empat tahap. Tahap pertama, Allah menurunkan QS. al-Nahl:6. Tahap kedua QS. al-Baqarah:219, tahap ketiga QS. al-Nisa':43, dan tahap keempat QS. al-Ma'idah: 90 dan 91.³⁹

2. Membantu dalam memahami ayat dan menghindarkan dari kesulitan dan kesalahan. Contoh kasus Usman ibn Maz'un dan 'Amr ibn Ma'dikarib yang disebutkan terdahulu. Mereka membolehkan minum khamar berdasar pada surat al-Ma'idah:93, padahal ayat tersebut sebetulnya merupakan jawaban atas peratanyaan sahabat mengenai kaum muslimin yang terbunuh di jalan Allah, sedang mereka adalah peminum khamar sebelum turun ayat yang mengharamkannya.⁴⁰
3. Menghindarkan dugaan adanya *hashr* (pembatasan) dalam maksud ayat, karena secara lahiriah ayat tersebut memang menunjukkan adanya *hashr*. Misalnya, peristiwa turunnya QS. al-An'am:145. Menurut al-Syafi'i, batasan dalam ayat 145 itu bukanlah yang sebenarnya, tetapi ayat tersebut merupakan bantahan terhadap orang kafir yang mengharamkan sesuatu yang diharamkan, dan mereka menghalalkan sesuatu yang diharamkan.⁴¹
4. Mengkhususkan (*takhshish*) hukum pada sebab bagi ulama yang berpendapat bahwa yang mesti diperhatikan adalah kekhususan

³⁸ Al-Zarqanî, *op. cit.*, h. 102

³⁹ Al-Shabunî, *op. cit.*, h. 35-37

⁴⁰ Al-Suyuthî, *loc. cit.*

⁴¹ Al-Shabunî, *op. cit.*, h. 20

sebab bukan keumuman lafaz. Misalnya, ayat *zhihar* bagi selain mereka (suku Aus dan istrinya) dapat diketahui melalui qiyas (analogi).⁴²

Sebagian ulama menolak kaedah yang yang memperpegangi kekhususan sebab seperti disebutkan di atas. Akan tetapi, mereka berpegang pada keumuman lafaz. Hal ini berarti bahwa hukum yang terkandung dalam ayat tersebut berlaku umum terhadap setiap peristiwa yang sama, dengan alasan pertama, yang dijadikan pegangan adalah lafaz yang digunakan Allah swt. bukan sebab turunnya. Oleh karena itu, tidak ada alasan untuk mengkhususkan arti lafaz dengan sebab. Kedua, pada dasarnya suatu lafaz dipahami menurut makna asal selama tiada *qarinah* (petunjuk) yang menghendaki lain. Ketiga, para sahabat dan mujtahid berhujah dengan pengertian umum suatu lafaz, meskipun ada sebab-sebab tertentu yang berhubungan dengan ayat tersebut dan dalam hal ini tidak memberlakukan qiyas.⁴³

Bila kita perhatikan penggunaan dua kaedah di atas, tampaknya para ulam sepakat untuk menerapkan ayat yang mempunyai kesamaan dengan masalah yang terdapat dalam *asbab al-nuzûl*. Perbedaan yang timbul di antara mereka hanyalah masalah teknis. Sebagian ulama menerapkan ayat tersebut secara langsung pada kasus tertentu sesuai dengan *manthuq* ayat, sementara sebagian yang lain menerapkan melalui metode qiyas.

5. Mengetahui bahwa sebab turunnya suatu ayat tidak pernah keluar dari hukum yang terkandung dalam ayat tersebut. Meskipun datang *mukhashshish* (yang mengkhususkan). Misalnya, QS. al-Nur:23-25 yang turun berkenaan dengan 'Aisyah secara khusus atau isteri-isteri Nabi saw. yang lain. Pengkhususan ayat ini tidak termasuk dalam cakupan makna lafaz yang umum, yang bersifat pasti sebagaimana terdapat pada QS. al-Nur:4 dan 5.⁴⁴

⁴² Al-Zarqanî, *op.cit.*, h. 105-106

⁴³ *Ibid.*, h. 127-129

⁴⁴ Al-Shabunî, *op.cit.*, h.79-80

6. Menerangkan tentang kepada siapa ayat itu diturunkan, sehingga ayat tersebut tidak diterapkan kepada orang lain karena dorongan permusuhan dan perselisihan. Contoh, kasus perselisihan antara Marwan dan saudara 'Aisyah, yaitu 'Abd al-Rahman ibn Abi bakr. 'Aisyah menolak tuduhan Marwan bahwa turunnya QS. al-Ahqaf:17 ditujukan kepada 'Abd al-Rahman.⁴⁵
7. Mempermudah orang dalam menghafal ayat-ayat al-Qur'ân, serta memperkuat keberadaan wahyu dalam ingatan pendengarnya. Oleh karena itu pertalian antara sebab dan akibat, hukum dan peristiwa, peristiwa dan pelaku, masa dan tempatnya, merupakan faktor-faktor yang menyebabkan tergambarnya sesuatu dalam ingatan.⁴⁶

Beberapa manfaat mengetahui *sabab al-nuzûl* yang telah dikemukakan di atas, nomor 2 sampai 6 mempunyai hubungan yang sangat erat dengan kegiatan penafsiran al-Qur'ân, terutama dalam upaya *istinbath* (penggalian hukum). Dengan demikian, mengetahui sebab-sebab turun ayat merupakan keharusan bila ayat-ayat yang ditafsirkan menyangkut hukum. Sedangkan manfaat nomor 1 dan 7 merupakan pelengkap yang menunjang wawasan seseorang dalam memahami al-Qur'an.

Penutup

Bab penutup ini akan mengemukakan beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. *Sabab al-nuzûl* adalah sesuatu yang dengan sebabnya turun suatu ayat atau sekelompok ayat yang mengandung sebab itu atau memberi jawaban terhadap sebab itu, atau menerangkan hukumnya pada masa terjadinya sebab itu, baik turun segera mengiringi sebab tersebut secara langsung maupun turun kemudian dalam waktu tidak lama setelah berlangsungnya sebab tersebut.
2. Cara mengetahui *sabab al-nuzûl* berlaku seperti cara meneliti kesahihan suatu hadis, Karen sebab turun suatu ayat hanya diketahui dan diterima bila melalui riwayat yang sahih dan didengar langsung

⁴⁵ Subhî al-Shalih, *op. cit.*, h.81-82

⁴⁶ Al-Zarqaniy, *loc. cit.*

dari orang-orang yang mengetahui turunnya al-Qur'ân atau dari mereka yang telah meneliti dengan cermat.

3. Pengetahuan terhadap *sabab al-nuzûl* berperan penting dalam memahami kandungan al-Qur'ân, karena dapat menghindarkan kesulitan dan kesalahpahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'ân.

RASMDAN QIRÁ'AT AL-QUR'ÂN

Meskipun *Mushaf al-Imâm* telah menjadi mushaf resmi, namun persoalan perbedaan teks dan bacaan tidaklah selesai dengan sendirinya. Riwayat-riwayat tentang pembacaan al-Qur'ân berkembang mengikuti sumber-sumber yang diklaim berasal dari Nabi dan sahabat, termasuk yang bersumber dari mushaf-mushaf Ubay ibn Ka'ab, Abdullah ibn Mas'ud, Ali ibn Abi Thâlib, dan mushaf-mushaf lainnya. Pada generasi berikutnya setelah kodifikasi, perbedaan pembacaan al-Qur'ân menjadi salah satu wacana yang cukup sengit yang pada akhirnya melahirkan ilmu al-Qirâ'ât.

Perkembangan dan perbedaan bacaan tersebut terjadi disebabkan berbagai faktor. *Pertama*, bahwa penulisan al-Qur'ân dalam *mushaf al-Imâm* tidak dapat menghentikan penyebaran bermacam-macam bacaan yang diriwayatkan dari berbagai jalur, terutama melalui tradisi oral. Masing-masing bacaan tersebut merupakan versi-versi al-Qur'ân menurut bacaannya. *Kedua*, karena kondisi (bentuk) tulisan (*rasm*) yang masih sangat sederhana di mana tulisan yang digunakan tidak dapat dibaca tanpa disandarkan kepada hapalan. Tulisan tersebut tidak memiliki pembeda antara beberapa huruf dan bunyi dengan huruf dan bunyi lainnya serta tidak memiliki tanda baca seperti huruf dan bunyi *bâ'*, *tâ'*. *Tsâ'*, dan *nûn*, atau antara *jîm*, *hâ'*, dan *khâ'* dan seterusnya. Oleh sebab itu, *mushaf al-Imâm* yang menggunakan *rasm* semacam itu dapat dibaca dengan berbagai lafal dan bunyi.

Rasm al-Qur'ân dalam *mushaf al-Imâm* memiliki ciri-ciri unik yang diakui dapat mengakomodasi perbedaan bacaan (*qirâ'ah*) al-Qur'ân. Penulisan beberapa kata dalam al-Qur'ân tidak mengikuti kaidah penulisan biasa yang dikenal sekarang, antara lain seperti :

1. Mengganti *mad* huruf *alif* dengan huruf *waw* pada kata *al-shalâh* (الصلاة) dan *al-zakâh* (الزكوة)
2. Membuang tanda *mad* pada kata yang menggunakan *mad* dan membuang huruf asal kata, seperti penulisan kata *al-kitâb* (الكتاب) dan *al-samâwât* (السموات)

3. Menambah huruf lebih dari huruf-huruf aslinya, seperti menulis kata *bi aidin* (بأيد)
4. Membuang huruf pada suatu kata, atau menambah huruf pada kata yang lain, seperti menulis atau membuang *alif* setelah huruf *waw* pada kata kerja jamak. Termasuk juga membuang satu huruf *waw* bila bertemu *waw* asal, seperti kata *lâ yastawûn* (لا يستون), dan membuang huruf *yâ'* *mutakallim*, seperti *athi'ûn(i)* (أطيعون)
5. Menyambung dan memisah frasa, seperti *an lâ taqûlû* menjadi *allâ taqûlû* (ألا تقولوا), '*an mâ* ditulis '*ammâ* (عما)
6. Menulis *hâ'* *ta'nits* dengan *tâ'* *maftuhah*, seperti *rahmatan* (رحمت)

Rasm al-Qur'ân dalam *mushaf al-Imâm* ini oleh sebagian ulama dipandang sebagai aturan penulisan biasa yang ada pada masa itu. Namun ada sedikit ulama seperti Ibn al-Mubârak yang menyatakannya sebagai *tawqîfî* (penetapan langsung dari Nabi saw.).

• Banyak riwayat bacaan al-Qur'ân yang beredar di masyarakat. Dari sekian riwayat bacaan tersebut muncul tujuh (7) riwayat bacaan al-Qur'ân yang dominan dengan peringakat *mutawâtir* setelah Ibn Mujâhid¹ menyeleksinya. Meskipun banyak ulama mengkritik temuan Ibn Mujâhid ini, qira'at tujuh (*qirâ'at sab'ah*) ini terus menjadi populer dan melembaga. Bahkan ada sebagian ulama yang menafsirkan hadis Nabi saw.: "*Unzila al-Qur'ân 'alâ sab'ati ahrufin*" (al-Qur'ân diturunkan di atas tujuh huruf) sebagai qira'at tujuh tersebut dan menganggap hadis tersebut sebagai ramalan Nabi saw. bahwa pada masa mendatang akan muncul tujuh qira'at.

Ketujuh qira'at tersebut diriwayatkan oleh para Imam qira'at sebagai berikut:

¹Ia adalah seorang Imam qari' tersohor di Baghdad pada masanya, bernama lengkap Abû Bakr Ahmad ibn Mûsâ ibn al-'Abbâs, wafat tahun 324 H.

| NO. | NAMA IMAM QARI' | TEMPAT | WAFAT |
|-----|--|---------|--------|
| 1. | 'Abdullah ibn Katsir al-Dârî | Mekkah | 120 H. |
| 2. | Nâfi' ibn 'Abd al-Rahmân ibn Abî Nu'aim | Madinah | 169 H. |
| 3. | ' Âshim ibn Abi al-Nujûd al-Asadi | Kufah | 127 H. |
| 4. | Hamzah ibn Habîb al-Zayyât | Kufah | 188 H. |
| 5. | Abu ' Amr Zabbân ibn al-A'lâ ibn 'Ammâr | Bashrah | 154 H. |
| 6. | Ya'qûb ibn Ishaq al-Hadramî | Bashrah | 205 H. |
| 7. | Ibn 'Âmir 'Abdullâh al-Yahashîbî | Syam | 118 H. |

IBN MUJĀHID DAN KONTRIBUSINYA DALAM QIRĀ'AT AL-QUR'ĀN

Di Indonesia, qira'at yang banyak digunakan di kalangan masyarakat adalah qira'at ala Imam 'Āshim melalui riwayat Imam Hafsh. Begitu populernya qira'at ini sehingga menimbulkan persepsi yang salah di kalangan awam bahwa Alquran itu hanya memiliki satu macam versi qira'at saja. Untuk meluruskan persepsi ini harus ada usaha untuk memperkenalkan qira'at tujuh dalam pembacaan Alquran. Akan tetapi usaha memperkenalkan qira'at tujuh harus didukung oleh pengetahuan tentang qira'at. Salah satu referensi utamanya yang terkenal adalah *Kitāb al-Sab'ah fī al-Qirā'ah* karya Ibn Mujāhid, yaitu seorang Imam qirā'at yang pertama kali mengumpulkan qira'at-qira'at dari para Imam qira'at, sehingga menjadi qirā'at tujuh yang mutawatir. Ibn Mujāhid mengaku bahwa qira'at tujuh hasil penelitiannya ini berstatus mutawatir dan ternyata penemuan Ibn Mujāhid ini kemudian disepakati oleh jumbuh ulama, sehingga ersebarlah konsep qira'at tujuh ke seluruh dunia.

Mengenal Ibn Mujāhid

Nama lengkap Ibn Mujāhid adalah Abū Bakr Ahmad Ibn Mūsā Ibn 'Abbās Ibn Mujāhid al-Tamīmī al-Baghdādī. Ia dilahirkan di Baghdad tahun 245 H. dan mulai menghafalkan Alquran serta mempelajari ilmu bahasa dan agama pada usia muda. Ia belajar kepada guru-guru ilmu nahwu di Kufah dan seolah-olah ia mengabil semua yang ada pada mereka. Sehingga di dalam kitabnya *al-Sab'ah* terdapat banyak istilah ilmu nahwu aliran Kufah.

Selain itu, ia menekuni bidang qira'at Alquran, tafsir, makna, *i'rab*, riwayat dan *thuruq* huruf-hurufnya. Pengetahuannya tentang qira'at yang disertai riwayat dan *thuruq*-nya bagaikan rekaman yang lengkap. Di antara gurunya yang paling terkemuka adalah Abdurrahmān Ibn 'Ābbās, seorang yang *tsiqah* dan *dhābith* dimana ia juga murid Abū 'Amr al-Dūrī. Ibn Mujāhid belajar qira'at Imam Nāfi', Hamzah, al-Kisā'ī, dan Abū 'Amr dengan sanad-sanadnya

dari Ibn 'Abdus. Kemudian ia menguasai qira'at Imam Ibn Katsir dengan sanadnya dari Qunbul, seorang Imam qira'at di Makkah pada tahun 278 H. Ia juga melanglangbuana dalam rangka mempelajari qira'at ke beberapa kota; Madinah, Kufah, Bashrah, dan Damaskus.

Ibn Mujāhid juga belajar kepada guru-guru qira'at yang lain, seperti Isma'il bin Ishāq, Ibn Syazzān al-Rāzī, al-Asyani Ibn 'Alī Ibn Mālik, Qunbul al-Makkī, Ishāq bin Ahmad al-Khuza'i, Muhammad al-Ashfahānī, Muhammad bin Yahyā al-Kisā'i, al-Marwazī, dan lain-lain.

Melihat demikian serius perhatian Ibn Mujāhid dalam mempelajari qira'at ke banyak guru-guru qira'at hingga ia melanglangbuana, membuatnya dikenal sebagai sosok yang alim di bidang ilmu qira'at. Begitu terkenalnya reputasi Ibn Mujāhid di bidang ilmu qira'at, sehingga banyak orang belajar kepadanya. Bahkan ia tercatat sebagai guru qira'at yang memiliki murid paling banyak. Dalam setiap halaqah, terdapat sekitar 84 asisten, sehingga tak terhitung lagi jumlah murid yang ikut berhalaqah. Kegiatan halaqah ini berlangsung selama 40 tahun sampai ia wafat pada 20 Sya'ban 324 H.

Dalam perjalanan karirnya pada tahun 286 H. Ibn Mujāhid diangkat sebagai Imam qira'at di Baghdad dan memiliki kedudukan tinggi di pemerintahan. Namun demikian, ia tidak terlena dengan kedudukannya. Dengan begitu, ia termasuk seorang zahid yang tidak mementingkan kemewahan duniawi. Semua dilakukan untuk menapai keridhaan Allah swt. semata. Dalam kaitan ini, Tsa'lab menyatakan: "Tiada orang yang pada masa kami yang lebih mengetahui *Kitābullāh* selain aripada Ibn Mujāhid". Sedangkan Abū 'Amr al-Dānī, seorang Imam qira'at di Andalusia yang hidup setelah masa Ibn Mujāhid mengatakan: "Ibn Mujāhid melebihi semua ahli pikir pada masanya, karena keluasan ilmunya, kecakapan pemahamannya, ketekunan ibadahnya, serta kebenaran *lahjah*-nya.

Pada tahun 323 H., seorang ahli qira'at dari Baghdad yang bernama Ibn Syanābuz berpegang teguh pada qira'at *syādzdzah*. Ia

membaca Alquran di mihrab pada sebagian shalatnya dengan riwayat 'Abdullāh ibn Mas'ūd dan Ubay bin Ka'ab yang berbeda dengan mushaf Utsmānī. Mengetahui hal ini, Ibn Mujāhid berusaha mengadakan pendekatan untuk mengembalikannya kepada kebenaran. Namun Ibn Syanābuz menolak. Lalu peristiwa ini dilaporkan oleh Ibn Mujāhid kepada seorang wazir saat itu, yaitu Ibn Muqlah. Maka diperiksalah Ibn Syanābuz dengan menghadirkan para hakim, ahli fikih, ahli qira'at, terutama Ibn Mujāhid sendiri. Ketika Ibn Syanābuz bersikeras untuk terus berpegang teguh pada qira'ahnya, semua yang hadir saat itu merekomendasikannya untuk menghukumnya dengan dicmbuk dan ditahan, serta diperintahkan untuk bertobat secara terbuka. Kemudian Ibn Mujāhid ditugaskan oleh Ibn Muqlah untuk membuat berita acara yang menetapkan bahwa Ibn Syanābuz telah membaca qira'at yang menyalahi mushaf Utsmānī. Oleh karena mushaf Utsmānī adalah mushaf yang telah disepakati kebenarannya, maka tidak boleh menyalahinya dan tidak boleh membaca Alquran selain daripadanya. Dengan demikian, Ibn Syanābuz divonis bersalah, dan akhirnya ia bertobat secara terbuka.

Adapun qira'at yang dibaca Ibn Syanābuz yang merujuk kepada mushaf 'Abdullāh ibn Mas'ūd dan Ubay bin Ka'ab seperti dalam QS. Al-Kahfi:79 berikut:

وَكَانَ أَمَامَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ غَضَبًا

Sedangkan dalam Mushaf Utsmānī berbunyi:

وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَضَبًا

Demikian pula dalam QS. Al-Jumu'ah:9, Ibn Syanābuz membaca dengan qira'at;

إِذَا تُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَامضُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ

Sedangkan dalam mushaf Utsmānī berbunyi;

إِذَا تُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ

Selanjutnya, Ibn Mujāhid juga pernah menghakimi Muhammad bin Hasan yang dikenal dengan Ibn Miqsām al-Aththār,

yaitu seorang ahli qira'at yang berpengaruh dan sebangsa dengannya. Dalam pada itu, Ibn Miqsām menduga bahwa setiap qira'at yang sah menurut kaidah bahasa Arab dan sesuai dengan mushaf Utsmānī, meskipun tanpa sanad yang sah, boleh dibaca dalam salat dan lainnya. Dugaan ini menyebabkan Ibn Miqsām membaca huruf yang menyalahi ijma' para ahli qira'at dan para perawi, seperti dalam QS. Yūsuf:80

فَلَمَّا اسْتَيْسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا

Lafaz نَجِيًّا dibaca oleh Ibn Miqsām dengan lafaz نَجَاء.

Ibn Miqsām dinilai telah salah dalam mengucapkan wajah bahasa Arab yang aneh serta belum pernah diucapkan oleh seseorang pun. Dengan demikian tidak diragukan lagi bahwa Ibn Miqsām telah melakukan bid'ah yang sesat dan menyesatkan.

Selanjutnya, Ibn Mujāhid sebagai seorang ahli qira'at, ia mengklasifikasikan para penghafal Alquran pada masanya menjadi empat golongan:

1. Para penghafal Alquran yang mahir dan ahli di bidang qira'at dan bahasa Arab. Mereka mendalami bahasa Arab dan makna-makna Alquran serta mengetahui qira'at yang cacat. Mereka adalah para imam yang dijadikan sebagai tempat berlindung para penghafal Alquran.
2. Para penghafal Alquran yang mahir berbahasa Arab dan tidak keliru dalam dialek, tetapi tidak memiliki pengetahuan yang lain. Mereka seperti orang Arab pedalaman yang membaca Alquran dengan dialek mereka dan tidak mampu mengubah lisnya karena terpaksa dengan bahasanya.
3. Para penghafal Alquran yang hanya melafalkan kembali apa yang ia dengar dari orang lain tanpa memiliki ilmu apapun. Mereka tidak mahir berbahasa Arab dan ilmu lainnya. Landasan mereka hanya hafalan dan pendengaran saja.
4. Para penghafal Alquran yang ahli dan memahami bahasa Arab, mengetahui makna-makna Alquran. Tetapi tidak memiliki ilmu tentang qira'at dan perbedaannya dalam *atsar*,

maka terkadang pengetahuannya tentang bahasa Arab mendorongnya untuk membaca Alquran dengan huruf yang diperbolehkan dalam bahasa Arab. Namun belum pernah dibaca oleh orang-orang terdahulu. Dengan demikian ia telah melakukan bid'ah.

Keragaman mutu bacaan Alquran di atas mendorong Ibn Mujāhid berjuang untuk melakukan penilaian terhadap qira'at-qira'at yang ada dengan tiga syarat penerimaan qira'at; sanad, *rasm*, dan bahasa Arab. Penilaian juga dilakukan terhadap kredibilitas dan kapabilitas para Imam qira'at. Perjuangan Ibn Mujāhid tidak sia-sia. Beliau berhasil menginventarisasi tujuh Imam qira'at dari lima kota dan menghasilkan konsep qira'at *al-sab'ah* (tujuh) yang valid dan diakui oleh jumur ulama serta disepakati qira'at *al-sab'ah* ini sebagai qira'at yang mutawatir.

Landasan Konsep *Qira'at al-Sab'ah* (tujuh)

Ibn Mujāhid menyatakan dalam kitabnya *al-Sab'ah*, bahwa ia menolak beberapa qira'at yang tidak sesuai dengan kaidah bahasa Arab. Konsep qira'at *al-sab'ah* menurut Ibn Mujāhid didasarkan pada tiga syarat penerimaan qira'at yang disepakati (*ijma'*) para ulama, yaitu:

1. Sesuai dengan mushaf Utsmānī
2. Memiliki sanad yang sahih dan mutawatir
3. Sesuai dengan kaidah bahasa Arab

Yang dimaksud dengan 'sesuai dengan mushaf Utsmānī' adalah sesuai dengan *rasm* (teori penulisan) yang ada dalam mushaf Utsmānī, baik yang disimpan sebagai mushaf *al-Imām* maupun yang dikirim ke kota-kota seperti Makkah, Syam, Kufah, Basrah, Yaman, Bahrain, dan Madinah. Ada beberapa perbedaan di antara mushaf-mushaf Utsmānī, seperti dalam QS. Al-Hadīd:24

فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ

Imam Nāfi' dan Ibn 'Āmir membaca

فَإِنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ

Tanpa lafaz هُوَ sebagaimana yang terdapat dalam mushaf Madinah dan Yam. Sedangkan Iman Ibn Katsir, Abū Amr, ‘Āshim, dan al-Kisā’ī membaca dengan menggunakan lafaz هُوَ sebagaimana yang terdapat dalam mushaf Makkah, Bashrah, dan Kufah.

Yang dimaksud dengan ‘memiliki sanad yang sahih dan mutawatir’ adalah para perawi atau orang yang meriwayatkan qira’at Alquran merupakan sosok yang adil dan *dhābiḥ*, serta para periwayat yang terlibat dalam setiap tingkatan generasi mencapai jumlah yang banyak, dengan begitu tidak mungkin mereka bersepakat untuk berdusta. Sedangkan yang dimaksud dengan ‘sesuai dengan kaidah bahasa Arab’ adalah sesuai dengan gramatika bahasa Arab.

Jika salah satu dari ketiga syarat di atas tidak ada dalam suatu qira’at, maka qira’at tersebut tidak dapat diterima. Dengan demikian qira’at tersebut haram digunakan, baik dalam salat maupun lainnya. Selain ketiga syarat penerimaan qira’at tersebut, Ibn Mujāhid juga memfokuskan pertimbangan terhadap kredibilitas para imam qira’at dengan kriteria kefasihan bacaan, senioritas, jumlah pengikut, dan popularitas qira’at pada masanya. Pertimbangan inilah yang membuat Ibn Mujāhid tidak menominasikan Imam Ya’qūb al-Hadhramī dalam jajaran imam qira’at *al-sab’ah* dan memasukkan al-Kisā’ī ke dalamnya. Dalam hal ini, seolah-oleh beliau menilai bahwa qira’at Ya’qūb kurang populer dibanding qira’at Abū Amr di Bashrah dan qira’at Abū Amr ini dianggap sudah mewakili qira’at orang-orang Bashrah. Berbeda dengan al-Kisā’ī yang berada di kota Kufah bersama dengan Hamzah dan ‘Āshim, Ibn Mujāhid seakan-akan menilai bahwa qira’at al-Kisā’ī dianggap penting guna mewakili qira’at orang-orang Kufah bersama Imam Hamzah dan Imam ‘Āshim.

Sanad Ibn Mujāhid kepada Imam *Qira’at al-Sab’ah*

Dalam bidang kemutawatiran sanad qira’at, perhatian Ibn Mujāhid sangat serius dan konsisten. Beliau memiliki jalur sanad

yang sah dan mutawatir dari para imam qira'at *al-sab'ah* yang terdapat dalam kitab *al-Sab'ah*:

1. Sanad qira'at kepada Imam Nāfi'. Terdapat 23 jalur sanad qira'at Ibn Mujāhid yang *muttashil* (bersambung) kepada Imam Nāfi'.
2. Sanad qira'at kepada Imam Ibn Katsīr, terdapat lima jalur sanad qira'at Ibn Mujāhid yang *muttashil* kepada Imam Ibn Katsīr.
3. Sanad qira'at kepada Imam 'Āshim, terdapat 13 jalur sanad qira'at Ibn Mujāhid yang *muttashil* kepada Imam 'Āshim.
4. Sanad qira'at kepada Imam Hamzah, terdapat lima jalur sanad qira'at Ibn Mujāhid yang *muttashil* kepada Imam Hamzah.
5. Sanad qira'at kepada Imam al-Kisā'i, Ibn Mujāhid memiliki lima jalur sanad qira'at yang *muttashil* kepada Imam al-Kisā'i.
6. Sanad qira'at kepada Imam Abū 'Amr, Ibn Mujāhid memiliki 16 jalur sanad qira'at yang *muttashil* kepada Imam Abū 'Amr.
7. Sanad qira'at kepada Imam 'Abdullāh Ibn 'Āmir, Ibn Mujāhid memiliki empat jalur sanad qira'at yang *muttashil* kepada Imam 'Abdullāh Ibn 'Āmir.

Dari uraian mengenai sanad-sanad tersebut dapat diketahui bahwa para perawi qira'ah *al-sab'ah* ada yang melalui *wasīthah* (orang yang menjadi penghubung sanad antara perawi dan imamnya), hanya saja mereka yang menjadi penghubung ini namanya tidak masyhur sebagaimana perawi qira'at. Ada pula perawi yang terus belajar dengan imamnya tanpa melalui perantaraan orang lain. Yang demikian ini biasanya mereka hidup sezaman dengan imamnya. Akan tetapi para perawi dari para imam qira'at yang dikumpulkan oleh Ibn Mujāhid masih belum ringkas, masih banyak terdapat *wasīthah*. Nantinya pada masa Imam al-Syāhibi-lah para perawi itu dapat diringkas menjadi dua orang perawi yang terkenal. Berikut ini disampaikan gambaran para perawi yang memiliki *wasīthah* (penghubung) dengan imamnya:

1. Perawi Ibn Katsīr; al-Bazzī dan Qunbul

Al-Bazzī mendapatkan sanad Ibn Katsīr melalui *wasīthah* dua orang, yaitu Syibil dan Ikrimah. Sedangkan Qunbul

mendapatkan sanad qira'at Ibn Katsir melalui *wasithah* lima orang, yaitu Ahmad al-Qawwas, Abu al-Ajrit, Isma'il, Sybil, dan Ma'ruf.

2. Perawi Imam Abu 'Amr, yaitu al-Duri dan al-Susi
Masing-masing mendapatkan sanad qira'at Abu 'Amr melalui seorang *wasithah*, yaitu Yahya al-Yazidi.
3. Perawi Imam Ibn 'Amir; Hisyam dan Dzakwan
Hisyam mendapatkan sanad qira'at Ibn 'Amir melalui dua orang *wasithah*, yaitu 'Arak al-Marwazi dan Yahya al-Zamari. Sedangkan Ibn Dzakwan mendapatkan sanad qira'at melalui dua orang *wasithah* pula, yaitu Ayyub al-Tamimi dan Yayah al-Zamari.
4. Perawi Imam Hamzah; Kholaf dan Kholad
Masing-masing mendapatkan sanad qira'at Hamzah melalui seorang *wasithah*, yaitu Salim.

Sedangkan para perawi yang mendapatkan sanad qira'at dari imamnya dengan cara ber-*talaqqi* (bertemu langsung) adalah:

1. Perawi Imam Nafi', yaitu Qalun dan Warsy
2. Perawi Imam 'Ashim, yaitu Syubah dan Hafsh
3. Perawi Imam al-Kisari, yaitu Abd al-Haris dan al-Duri

Manhaj Kitab al-Sab'ah

Kitab *al-Sab'ah*, karya Ibn Mujahid ini memberikan kontribusi besar pada pengembangan ilmu qira'at. Dengan metode yang mudah dipahami, Ibn Mujahid membuat suatu rumusan yang lengkap. Sehingga antara Kitab *al-Sab'ah* dan konsep qira'at *al-Sab'ah* merupakan sesuatu yang integral sifatnya. Selain itu, jika ditinjau dari segi usaha pemeliharaan Alquran, Ibn Mujahid mengulang (meneruskan) sejarah pendahulunya yang berusaha menjaga kemurnian Alquran, seperti Abu Bakr al-Shiddiq, Umar ibn al-Khaththab, Zayd bin al-Haris, Utsman ibn 'Affan, dan lain-lainnya. Keberhasilannya merumuskan konsep qira'at *al-Sab'ah* pada akhirnya disepakati oleh jumur ulama sebagai qira'at yang tergolong mutawatir.

Secara garis besar, Ibn Mujāhid mengklasifikasikan Kitab *al-Sab'ah* kepada dua bagian, yaitu *al-ushūl* dan *farsy al-hurūf*.

1. *Al-Ushūl*

Al-Ushūl adalah kaidah-kaidah yang terdapat dalam ilmu qira'at. Dalam hal ini, beliau mengemukakan beberapa kaidah sebagai berikut:

- a. Kaidah menyambung huruf *mīm* jamak dengan huruf *waw* dan *dhamīr hā'*.
- b. Kaidah *idghām*
- c. Kaidah *nūn sākinah* dan *tanwīn*
- d. Kaidah *hā' kināyah*
- e. Kaidah *hamzah*
- f. Kaidah *mad* dan *qashr*
- g. Kaidah *fathah* dan *imālah*
- h. Kaidah *yā' idhāfah*
- i. Kaidah *hā'* yang bersambung dengan *fi'l jazm*
- j. Kaidah kumpulnya dua huruf *istifhām*

Dalam menjelaskan kaidah-kaidah di atas, Ibn Mujāhid mengungkapkan perbedaan pendapat dan alasan para imam qira'at *al-sab'ah* beserta perawinya masing-masing. Bahkan beliau men-tahqīq-nya bila diperlukan. Sebagai contoh ketika beliau menjelaskan kaidah *mīm* jamak dan *dhamīr hā'*. Ibn Katsīr misalnya menyambung huruf *mīm* jamak dengan *waw* yang sebelumnya terdapat huruf *hā'* berharakat *dhammah* atau *kasrah*, seperti dalam QS. Al-Baqarah:7

حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ...

Lebih lanjut Imam Nāfi'—menurut Isma'īl bin Ja'far bin Jammāz, Qālūn dan al-Musayyibī—meng-*kasrah*-kan *hā'* *dhamīr* serta men-*dhammah*-kan dan men-*jazm*-kan *mīm*. Akan tetapi Ahmad bin Qālūn dari bapaknya menyatakan bahwa Imam Nāfi' sebenarnya men-*sukūn*-kan *mīm*, namun ia tidak melarang men-*dhammah*-kan *mīm*. Menurut Warsy, Imam Nāfi' meng-*kasrah*-kan *mīm* dan men-*sukūn*-kan *mīm*. Namun apabila bertemu dengan huruf

alif yang asli, maka ia membacanya dengan disertai waw dalam washal, seperti dalam QS. Al-Baqarah:6

• إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

Sedangkan Imam Abū ‘Amr, ‘Āshim, Ibn ‘Āmir dan Kisā’ī mengkasrah-kan *hā*’ dan men-sukūn-kan *mīm*. Dengan demikian ayat di atas dibaca:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

Dalam masalah *mīm* bertemu dengan huruf yang di-sukūn, mereka berbeda pendapat. Imām ‘Āshim, Nāfi’, Ibn Katsīr, dan Ibn ‘Āmir mengkasrah-kan *hā*’ dan men-dhammah-kan *mīm*, jika bertemu dengan huruf yang di-sukūn, seperti dalam QS. Al-Baqarah:61:

وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ ...

Dan dalam QS. Al-Qashash:23:

وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ

Imam Abū ‘Amr mengkasrah-kan *hā*’ dan *mīm*, maka ia membaca:

وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ , وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ

Sedangkan Imam Hamzah dan al-Kisā’ī men-dhammah-kan *hā*’ dan *mīm*, maka dibaca: وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ .

Semua perbedaan dalam masalah *hā*’ yang dibaca kasrah dan dibaca dhammah, hanya terbatas pada *hā*’ yang sebelumnya terdapat huruf berharakat kasrah atau *yā*’ sukun. Adapun pada selain kedua hal tersebut, huruf *hā*’ harus dibaca dhammah, sukūn, atau kasrah atau *yā*’ sukūn. Adapun pada selain kedua hal tersebut, huruf *mīm* harus dibaca dhammah atau sukūn saja, seperti dalam lafaz منكم . أنتم .

Argumen Ibn Katsīr dan Nāfi’ mengkasrah-kan *hā*’ dan menyambung *mīm* dengan waw adalah karena berat membaca *hā*’ dengan dhammah setelah huruf *yā*’, maka lebih mudah dibaca *hā*’

dengan *kasrah*, karena *kasrah* termasuk jenis *yā'*, dan bunyi *hā'* berdekatan dengan bunyi *yā'*, sehingga membaca *hā'* dengan *kasrah* berarti seiring dengan bunyi *yā'* sebelumnya. Adapun argumen *mīm* disambung dengan *waw* jamak adalah karena merupakan asal kalimat. Sebagaimana halnya dengan bentuk *tatsniyah* yang dibaca dengan *alif* *عليهما*, maka bentuk jamak dibaca dengan *waw* *عليهمو*. Hal ini sepadan dengan lafaz *قام-قاما-قاموا*.

Argumen Imam 'Āshim, Abū 'Amr, Ibn 'Āmir, dan al-Kisā'ī membaca *hā'* dengan *kasrah* dan *mīm* dengan *sukūn* adalah *alif* pada contoh lafaz *عليهما* memang digunakan untuk menunjukkan *mitsannā*. Dengan kata lain, dalam bentuk isim *tatsniyah* keberadaan *alif* mutlak diperlukan. Berbeda halnya dengan keberadaan *waw* yang kurang diperlukan pada contoh lafaz *عليهمو*, karena huruf *mīm* sendiri sudah menunjukkan jamak. Oleh karena itu, mereka membuang *waw* dan men-*takhfif*-kan *mīm* dengan *sukūn*. Sedangkan argumen Imam Hamzah membaca *hā'* dengan *dhammah* pada contoh lafaz *عليهم* adalah karena melihat asal kalimat yaitu lafaz *هم*.

2. *Farsy al-Hurūf*

Farsy al-hurūf adalah aplikasi dari kaidah-kaidah qira'ah dalam bacaan Alquran. Pada bagian ini Ibn Mujāhid hanya mencantumkan ayat-ayat Alquran yang di dalamnya terdapat perbedaan Qira'ah. Perbedaan qira'ah di sini hanya terbatas pada mazhab imam qira'at *al-sab'ah* saja dan para perawinya masing-masing. Jadi dalam satu surat tidak semua ayat dicantumkan secara keseluruhan, akan tetapi ayat-ayat tertentu saja yang memiliki perbedaan bacaan di kalangan imam qira'ah *al-sab'ah*.

Oleh karena itu pada beberapa surat yang di dalamnya tidak terdapat perbedaan qira'ah, Ibn Mujāhid tidak mencantumkan ayatnya sama sekali. Ia hanya mengomentarnya dengan pernyataan 'ليس فيه خلاف'. Surat-surat yang dimaksudkan adalah al-Jumu'ah, al-Insyirāh, al-Tīn, al-'Ādiyāt, al-Fīl, al-Mā'ūn, al-Kawtsar, dan al-Nashr. Khusus pada QS. Al-'Ādiyāt, Ibn Mujāhid tidak

mencantumkan ayatnya walaupun dalam permulaan kitabnya telah disinggung adanya sedikit perbedaan qira'at, yaitu pada ayat *وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا* dan *فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا* yang menurut qira'ah Abū 'Amr dibaca dengan meng-*idhgham*-kan *tā*' kepada huruf *dhād*h dan *shād*.

Ibn Mujāhid dalam menjelaskan bagian *farsy al-hurūf* ini meriwayatkan qira'ah setiap imam yang tujuh dengan sanad yang bermacam-macam. Ia menggunakan *manhaj* yang ketika ia menyepakati riwayat dan *thuruq* pada suatu qira'ah, ia cukup melegitimasinya dengan imam qira'ah yang bersangkutan, seperti *قرأ ابن كثير* atau *قرأ عاصم*. Akan tetapi jika terdapat perbedaan pada riwayat dan *thuruq*-nya, maka ia akan menjelaskan hal ini dengan seksama. Kenyataan ini menunjukkan bahwa ia menguasai semua qira'ah para imam, berikut riwayat dan *thuruq*-nya. Selain itu ia jua senantiasa *mentahqīq* dan merujuk kepada riwayat, menjelaskan qira'ah-qira'ah yang berbeda dengan mushaf Utsmānī, mengemukakan qira'ah yang benar jika ditemukan kesalahan.

Berikut ini adalah dua contoh mengenai *manhaj* Ibn Mujāhid dalam menjelaskan qirā'at para imam yang tujuh:

- QS. Al-Kahfi;76 *قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا*, Ibn Katsīr, Abū 'Amr, Ibn 'Āmir, hamzah, dan al-Kisā'ī membaca *لَدُنِّي* dengan *sukūn* huruf *dāl*. Abū 'Ubayd dari al-Kisā'ī, dari Abū Bakar, dari 'Āshim dalam *Kitāb al-Qirā'āt* membaca *لَدُنِّي* dengan men-*dhommah*-kan *lām* dan men-*sukūn*-kan *dāl*. Ini suatu kesalahan. Dalam kitab *al-Ma'ānī* dari al-Kisā'ī, dari Abū Baar, dari 'Āshim bahwasanya ia membaca *لَدُنِّي* dengan mem-*fathah*-kan *lām* dan men-*sukūn*-kan *dāl*. Imam Hafsh dari Imam 'Āshim membaca *لَدُنِّي*. Sama dengan Abū 'Amr, Hamzah dan lainnya.

- QS. Al-Ikhlāsh;4 *وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ*, Ibn Katsīr, Ibn 'Āmir, al-Kisā'ī, dan Abū 'Amr riwayat al-Yazīdī dan 'Abd al-Wārits membaca *كُفُوًا* dengan dhammah *fā*' dan *hamzah*. 'Abbas bin Fadhal dal a-Qāthi' dari Mahbūb meriwayatkan bacaan *كُفُوًا* dengan sukun *fā*' dan *hamzah*. Imam Hamzah juga membaca *كُفُوًا* dengan sukun *fā*' dan *hamzah*.

Dalam qira'at Nāfi' terdapat perbedaan, menurut riwayat Ibn Jammaz, Khalaf dari al-Musayyib, Ahmad bin Shālih dari Warsy, Abū Amarah dari Ya'qūb, Abū 'Ubayd dari Ismā'īl, dan Khārijah dari Nāfi' membaca كَفُؤًا yaitu dengan dhammah *fā'* dan hamzah. Menurut riwayat al-Kisā'ī dan Sulaymān al-Hāsyimī, dari Ismā'īl, dari Imam Nāfi' membaca كَفُؤًا dengan sukun *fā'* dan hamzah. Terdapat riwayat lain yang sama bacaannya yaitu dari Ismā'īl bin Ishaq dari Qālūn, Abū Bakr bin Uways, Muhammad bin Ishaq dari bapaknya dari Imam Nāfi', Abū 'Ammārah dari Ishaq dari Imam Nāfi', dan riwayat Abū Amr dari Ismā'īl. Adapun riwayat al-Marwazī dari Ibn Sa'dan dari Ishaq dari Imam Nāfi' membaca كَفُؤًا yaitu dengan dhammah *fā'* dan tanpa hamzah. Dalam qira'at 'Āshijm juga terdapat perbedaan bacaan. Riwayat Abū Bakr membaca كَفُؤًا dengan dhammah *fā'* dan hamzah. Sedangkan riwayat Hafsh membaca كَفُؤًا yaitu dengan dhammah *fā'* dan tanpa hamzah.

Pendapat Ulama Mengenai *Qira'at al-Sab'ah*

Makki bin Abū Thālib al-Qaysī dan Ahmad bin 'Āmmār al-Mahdawi menyesalkan konsep *al-Sab'ah* versi Ibn Mujāhid. Konsep ini telah membentuk kesalahan persepsi orang awam bahwa qira'at *al-sab'ah* identik dengan simbol *sab'at ahruf* sebagaimana terdapat dalam hadis

أَنَّ الْمِسُورَ بْنَ مَخْرَمَةَ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَبْدِ الْقَارِيِّ حَدَّثَاهُ أَنَّهُمَا سَمِعَا عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُولُ سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمٍ بْنَ حِزَامٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَمَعْتُ لِقِرَاعَتِهِ فَإِذَا هُوَ يَقْرَأُ عَلَى حُرُوفٍ كَثِيرَةٍ لَمْ يُقْرَأَنَّهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكِدْتُ أُسَاوِرُهُ فِي الصَّلَاةِ فَتَصَبَّرْتُ حَتَّى سَلَّمَ فَلَبِثْتُ بِرِدَائِهِ فَقُلْتُ مَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتُكَ تَقْرَأُ قَالَ أَقْرَأَنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ كَذَبْتَ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أَقْرَأَنِيهَا عَلَى غَيْرِ مَا قَرَأْتَ فَأَنْطَلَقْتُ بِهِ أَقْوَدُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ بِسُورَةِ الْفُرْقَانِ عَلَى حُرُوفٍ لَمْ تُقْرَأَ بِهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْسِلُهُ أَقْرَأُ يَا هِشَامُ فَقَرَأَ عَلَيْهِ الْقِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعْتُهُ يَقْرَأُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَلِكَ أُنزِلَتْ ثُمَّ قَالَ أَقْرَأُ يَا عُمَرُ فَقَرَأْتُ الْقِرَاءَةَ الَّتِي أَقْرَأَنِي فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَلِكَ أُنزِلَتْ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنُ أُنزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ.

“Al-Miswar bin Makhramah dan ‘Abdurrahman bin ‘Abd al-Qariy mengabarkan bahwasanya mereka telah mendengar ‘Umar bin al-Khattab berkata: Aku mendengar Hisyam bin Hakim bin Hizam membaca QS. Al-Furqan pada masa Rasulullah saw. masih hidup. Maka aku dengarkan bacaannya, ternyata ia membaca (Alquran) dengan menambahkan “banyak huruf” yang tidak pernah dibacakan oleh Rasulullah saw. Hampir-hampir aku mendorongnya sementara ia salat. Tetapi aku menunggunya hingga salam. (Ketika salatnya telah selesai) aku tarik kainnya, lalu aku bertanya; siapa yang mengajarkan bacaan surat ini kepadamu seperti yang telah kudengarkan bacaannya? Ia menjawab: Rasulullah saw. telah membacakannya. Lalu aku (‘Umar) mengatakan: Engkau telah berbohong, karena Rasulullah saw. membaca surat tersebut tidak seperti bacaan yang telah engkau baca. Kemudian aku berangkat menuntunnya (Hisyam) kepada Rasulullah saw. Aku katakan: Sesungguhnya aku mendengar sahabat ini membaca surat al-Furqan dengan beberapa tambahan huruf (berbagai dialek) yang belum pernah Engkau bacakan (ya Rasulullah). Maka Rasulullah saw. memerintahkan: Bacalah wahai Hisyam! Lalu Hisyam membacakan bacaan seperti telah kudengar (sebelumnya) kepada Beliau (Rasul). Kemudian Rasulullah saw. bersabda: Seperti demikianlah Alquran diturunkan. Lalu Beliau bersabda: Bacalah wahai ‘Umar, maka aku baca bacaan yang Beliau bacakan kepadaku. Rasulullah saw. bersabda: Demikianlah Alquran diturunkan. Sesungguhnya Alquran ini diturunkan dengan menggunakan berbagai dialek. Maka bacalah Alquran dengan dialek yang mudah bagimu.”

Dengan demikian persepsi di atas menimbulkan pemahaman seakan-akan setiap satu qira’at dalam qira’t *al-sab’ah* adalah satu huruf dalam hadis tersebut. Ahmad bin ‘Ammār al-Mahdawī mengatakan: “Hasil karya Ibn Mujāhid telah memusykilkan orang awam. Karena mereka menduga bahwa qira’at *al-Sab’ah* adalah

qira'at yang telah diisyaratkan di dalam hadis Nabi saw. di atas. Mereka menyalahkan dan menganggap kafir orang yang tidak menggunakan qira'at *al-sab'ah* dalam membaca Alquran.”

Menurut Syawqī Dhayf tuduhan dan anggapan seperti ini tentu tidak benar. Ibn Mujāhid telah menghasilkan karya yang gemilang dan spektakuler dengan seleksi imam qira'at *al-sab'ah*. Karena terlalu banyak periwayatan dalam qira'at dapat menimbulkan kekacauan qira'at. Dengan pertimbangan seperti ini Ibn Mujāhid berusaha keras menginventarisir qira'at yang mutawatir sehingga menghasilkan qira'at *al-sab'ah*. Dia sama sekali tidak memaksudkan bahwa qira'at *al-sab'ah* identik dengan *sab'at ahruf*. Apalagi ia ingin membentuk opini orang awam supaya beranggapan qira'at *al-sab'ah* sama dengan *sab'at ahruf*.

Mengenai tuduhan Ibn Mujāhid telah mendistorsi qira'at lain, Syawqī Dhayf mengatakan: “Yang benar, pemilihan Ibn Mujāhid terhadap qira'at *al-sab'ah* bukan berarti menggugurkan riwayat qira'at yang lain. Tetapi Beliau menganggapnya sebagai qira'at yang *syādz* dan menempatkannya di bawah derajat qira'at *al-sab'ah* dari segi ketinggian atau kualitas sanad dan riwayat. Bukti kongkretnya adalah ketika Beliau mengarang kitab mengenai qira'at *al-sab'ah*. Seandainya Beliau hendak menggugurkan (mendistorsi) qira'at yang lain tentu Beliau tidak akan memosisikannya sebagai qira'at *syādzdzah*, tetapi Beliau membatakannya.

Qira'at *syādzdzah* yang dimaksudkan oleh Ibn Mujāhid bukan berarti qira'at yang tidak sah. Beliau hanya menempatkannya di bawah derajat qira'at *al-sab'ah* dilihat dari lebih banyaknya jumlah orang yang membaca Alquran dengan qira'at *al-sab'ah* yang tentunya memiliki jumlah sanad yang mencapai tingkat mutawatir.

Yang terpenting, menurut Syawqī Dhayf, belum ada seorang pun yang mampu mengkanter konsep qira'at *al-sab'ah*. Bahkan para ulama bersepakat bahwa qira'at *al-sab'ah* adalah qira'at yang mutawatir. Sehingga konsekwensi logisnya, para ulama menyetujui pemilihan Ibn Mujāhid terhadap para Imam qira'at *al-sab'ah*.

Ibn Jinnī menyebutkan bahwa qira'at terbagi dua. *Pertama*, qira'at yang disepakati oleh kebanyakan ahli qira'at, yaitu apa yang dirumuskan oleh Abū Bakr Ahmad bin Musā Ibn Mujāhid dengan nama qira'at *al-sab'ah*. *Kedua*, qira'at yang tidak mencapai derajat qira'at *al-sab'ah* dalam hal banyaknya kesepakatan para ahli qira'at, karena faktor kemiskinan riwayat dan ke-*tsiqah*-an yang masih diperselisihkan. Qira'at disebut dengan *syadzdzah* apabila tidak termasuk dalam qira'at *al-sab'ah*.

Lebih lanjut Syawqī Dhayf mendeskripsikan secara argumentatif penyeleksian Ibn Mujāhid terhadap qira'at *al-sab'ah*: "Jika kita teliti, Abū Ja'far Yazīd bin Qa'qa', seorang muqri' Madinah adalah guru Imam Nāfi'. Tetapi seakan-akan Ibn Mujāhid lebih memilih Nāfi' sebagai murid daripada gurunya, karena qira'at Nāfi' lebih masyhur di kalangan ahli qira'at di kotanya. Hal yang sama juga terjadi ketika Beliau memilih Abū Amr daripada dua orang muridnya, yaitu Ya'qūb al-Hadhramī (salah seorang Imam qira'at *al-'asyr/qira'at* sepuluh) dan Yahya ibn al-Mubarak al-Yazidī (w. 202 H.) (salah seorang Imam qira'at *arba'at 'asyr/qira'at* empat belas). Sedangkan qira'at Khalaf bin Hisyam (w. 229 H.) (salah seorang Imam Qira'at *al-'asyr/qira'at* sepuluh) tidak masuk nominasi, oleh karena qira'atnya tidak berbeda dengan qira'at orang Kufah. Mengenai qira'at Ibn Muhaisin Muhammad ibn 'Abdal-Rahman (w. 202 H.), Beliau mengatakan bahwa penduduk Makkah belum sepakat dengan qira'at Ibn Muhaisin sebagaimana kesepakatan mereka terhadap qira'at Ibn Katsīr. Oleh karena itu, Beliau lebih memilih qira'at Ibn Katsīr.

Penutup

Ibn Mujāhid adalah seorang Imam qira'at terkemuka di Baghdad. Ia telah berjasa besar dalam pengembangan ilmu qira'at, karena Beliau berhasil merumuskan qira'at *al-sab'ah* yang kemudian disepakati oleh jumbuh ulama sebagai qira'at yang mutawatir.

Konsep qira'at *al-sab'ah* versi Ibn Mujāhid ini lahir dalam suatu kondisi dimana perbedaan qira'at yang semestinya sebagai rahmah bagi umat Islam. Namun sebaliknya hal ini justru menjadi faktor kecacauan dalam bacaan Alquran. Oleh karena itu Beliau melakukan penjernihan qira'at dengan cara mengevaluasi periwayatan secara selektif. Yang kemudian hasilnya ditemukan periwayatan yang dilakukan oleh tujuh Imam qira'at. Beliau menginventarisir hal ini dalam karyanya *Kitāb al-Sab'ah fī al-Qirā'ah* yang dikenal dengan *Qirā'ah al-Sab'ah*. Dengan demikian Beliau melakukan penyelamatan qira'at Alquran dari berbagai kerancuan.

MUNÂSABÂT AL-QUR'ÂN

Di antara kritik yang diajukan—khususnya oleh sebagian orientalis—terhadap Alquran adalah berkenaan dengan susunan ayat-ayat dan surat-suratnya yang dianggap tidak sistematis.¹ Tidak jarang ditemukan uraiannya tentang suatu masalah secara serta merta berganti dengan uraian tentang masalah lain, sedangkan masalah sebelumnya belum tuntas diuraikan. Di samping itu, tidak sedikit pula muncul suatu uraian tanpa ada kaitannya dengan uraian yang telah mendahuluinya.

Kenyataan di atas terjadi karena sistematika ayat-ayat dan surat-surat Alquran tidak tersusun secara sistematis dan tidak pula sesuai dengan kronologi turunnya. Alquran diturunkan selama lebih kurang 22 tahun, 2 bulan, dan 22 hari. Kuantitas ayat-ayat setiap kali turun berbeda-beda, namun setiap itu pula Rasul saw. memerintahkan kepada para sahabat penulis wahyu untuk mencatat serta menyusun urutannya sesuai dengan petunjuk Allah yang disampaikan melalui Jibril a.s.

Dari sini dapat dipahami bahwa penyusunan ayat-ayat Alquran sebagaimana terwujud dalam bentuk mushaf Usmani sekarang, tidaklah didasarkan pada tertib turunnya, melainkan disusun oleh Allah berdasarkan “Kemahabijaksanaan-Nya”, yang di dalamnya terdapat keserasian hubungan antara ayat-ayat dan surat-suratnya dalam satu kesatuan. Memang bahwa khusus berkenaan dengan susunan surat-surat, masih terdapat perbedaan di kalangan ulama,² namun keyakinan

¹Antara lain sebagaimana dikutip dalam ‘Abd al-Muta’al al-Sa’diy, *al-Nazm al-Fanniy fi al-Qur’an* (tt.: al-Maktabat al-Adab li al-Juwamiy, tth.), h. 3; M. Quraish Shihab, “Ibrahim bin ‘Umar al-Biq’iy Ahli Tafsir yang Kontroversial” dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, no. 3, vol. 1, 1989/1410 H., h. 20.

²Berbeda dengan masalah susunan ayat-ayat Alquran yang disepakati secara ijmak ke-*tawqifi*-annya, susunan surat-surat Alquran seperti yang terdapat dalam mushaf Usmani ternyata diperselisihkan oleh para ulama, apakah bersifat *tawqifi* (ditentukan oleh Rasul saw. Berdasarkan wahyu) atau secara *ijtihadiy* (berdasarkan ijtihad para sahabat). Masing-masing pendapat memiliki argumen-argumen tersendiri. Kontroversi pendapat dalam soal ini merupakan salah satu perdebatan panjang dalam diskursus *‘ulum al-Qur’an*. Al-Suyuthiy telah membahas secara panjang lebar masalah ini dalam “*al-Itqan*” dan “*Tanasuq al-Durar*”-nya. Ia sendiri cenderung mengatakan bahwa seluruh surat Alquran itu bersifat *tawqifiy*. Untuk menghindari pembicaraan yang berkepanjangan, penulis di sini tidak akan menguraikan lebih jauh kontroversi pendapat ini. Hanya saja ingin ditegaskan, bahwa dalam konteks studi ilmu *munasabat*, sifat *ketawqifiy*-an susunan ayat dan surat Alquran menjadi sangat penting, karena kenyataan itulah yang mendorong para ulama dalam menggali hikmah dan rahasia yang terkandung

akan ke-*tawqifiy*-an sistematika Alquran itulah yang memotivasi para ulama untuk berusaha menangkap hikmah dan rahasia yang ada di balik sistematika susunan tersebut.

. Dalam upaya menangkap hikmah dan rahasia di balik sistematika susunan ayat dan surat Alquran itulah, para ulama kemudian mengembangkan ilmu *munasabat al-Qur'an* (kesesuaian kandungan Alquran) atau yang disebut juga dengan ilmu *tanasub bayn al-ayat wa al-shuwar* (kesesuaian atau korelasi antar ayat dan surat dalam Alquran). Jika ilmu *asbab al-nuzul* berusaha menemukan hubungan suatu ayat dengan konteks historisnya, maka ilmu *munasabat* berupaya mencari hubungan antar ayat atau surat di dalam Alquran sendiri. Dalam menggali sisi-sisi kesesuaian tersebut, para ulama berpijak pada suatu prinsip bahwa kandungan Alquran sesungguhnya memiliki satu kesatuan (*al-wahdat al-mawdhu'iyah*) yang bagian-bagiannya tak dapat dipisahkan secara parsial.³

Sebagai salah satu cabang dari ilmu-ilmu Alquran, ilmu *munasabat* dianggap kurang mendapat perhatian dibanding cabang-cabang ilmu Alquran lainnya. Hal itu dibuktikan oleh sedikitnya kecenderungan para *mufassir* klasik dalam menjelaskan aspek-aspek *munasabat* dalam karya-karya tafsir mereka. Namun betapapun, sebagaimana akan dilihat lebih jauh dalam makalah ini, ilmu *munasabat* sesungguhnya mempunyai kedudukan penting dalam bingkai ilmu-ilmu Alquran karena peranannya yang demikian besar dalam membantu memahami maksud Alquran.

Pengertian Ilmu Munasabat, Kedudukan dan Perkembangannya

Kata *munasabat* secara etimologis terambil dari kata dasar نَسَبَ . Dalam buku *Mu'jam Maqayis al-Lughah* dijelaskan bahwa kata yang berakar pada اتصال شئ بشئ mempunyai makna

di dalam tertib susunannya, yang sekaligus merupakan indikasi kemukjizatan Alquran itu sendiri. Lebih jauh tentang kontroversi pendapat ini lihat Jalal al-Din 'Abd al-Rahman al-Suyuthiy, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), h. 100; 'Abd al-Qadir Ahmad 'Atha, *Asrar Tartib al-Qur'an* (Kairo: Dar al-'I'tisham, 1978), hh. 9-24. Kitab ini merupakan studi dan editing penulisnya terhadap karya al-Suyuthiy dalam ilmu *munasabat* berjudul *Tanasuq al-Durar fi Tanasub al-Shuwar*.

³ Lebih jauh tentang kesatuan pesan Alquran, lihat *ibid.*, hh. 9-24.

(bersambungnya sesuatu dengan sesuatu yang lain).⁴ Kata *النسب* misalnya digunakan karena ia bersambung dengan yang lainnya, atau adanya persambungan yang lain dengannya.⁵

Berdasarkan pengertian kata dasar di atas, maka kata *المناسبة* secara bahasa berarti *المقاربة* (saling berdekatan) dan *المشاكله* (saling bermiripan).⁶ Jika dikatakan *فلان يناسب فلانا*, maka artinya “si fulan berdekatan atau mirip si fulan”. Kata *النسيب* yang diderivasi dari akar kata yang sama mempunyai arti “orang dekat yang mempunyai hubungan”, seperti dua bersaudara, saudara sepupu dan sebagainya. Demikian pula pengertian *المناسبة* untuk ‘*illat* hukum pada pembahasan *qiyas*, yang berarti sifat yang mendekati pada perwujudan hukum. Oleh karena itu, suatu sifat yang telah ditemukan *munasabat* (*muqarabat*)-nya sebagai *illat* suatu hukum, kemudian sifat tersebut ditemukan pada kasus lain, maka pada kasus tersebut dianggap telah ada hukum yang sama.⁷

Adapun pengertian ilmu *munasabat* secara terminologis, antara lain sebagaimana dikemukakan oleh Ibrahim ibn ‘Umar al-Biqā’iy (w. 885 H.) dalam karya monumentalnya tentang *Munasabat al-Qur’an*, “*Nazm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Shuwar*”, yaitu:

فعلم منسبات القرآن علم تعرف منه علل ترتيب أجزاءه⁸

“Ilmu *munasabat* adalah ilmu untuk mengetahui alasan-alasan urutan dari bagian-bagian Alquran”.

Dari ungkapan di atas dapat dipahami bahwa ilmu *munasabat* berbicara tentang hubungan suatu ayat dengan ayat yang lain atau hubungan suatu surat dengan surat yang lain sebagaimana urutannya telah tersusun di dalam mushaf Alquran. Para ulama yang berusaha meneliti aspek-aspek *munasabat*, meyakini sepenuhnya bahwa pasti ada hikmah

⁴ Abu al-Husayn Ahmad ibn Faris ibn Zakariyya, *Mu’jam Maqayis al-Lughah*, juz V (Mesir: Maktabat al-Khanijiy, 1981), hh. 423-424. Cf. Jamal al-Din Muhammad ibn Mukarram ibn Manzhur, *Lisan al-Arab*, jilid I, edisi CDROOM *Ishraf Ibrahim Shadir* (Beirut: Dar Shadir, 1990), entri *نسب*.

⁵ *Ibid.*

⁶ Badr al-Din Muhammad ibn Abdillah al-Zarkasyiy, *al-Burhan fi ‘Ulum al-Qur’an*, juz I (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), h. 61, cf. Al-Suyuthiy, (*al-Itqan*) *op. cit.*, h. 108.

⁷ Al-Zarkasyiy, *loc. cit.*

⁸ Burhan al-Din Ibrahim ibn ‘Umar al-Biqā’iy, *Nazm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Shuwar*, juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995), h. 5.

di balik tertib susunan ayat-ayat dan surat-surat tersebut, meskipun tidak didapatkan teks-teks ataupun penjelasan profetik tentang pertimbangan diletakkannya ayat dan surat itu pada tempatnya.

Menarik bahwa para ulama, meskipun memandang tinggi kedudukan dan urgensi ilmu *munasabat* dalam memahami Alquran, namun sebagaimana telah disinggung sebelumnya, aspek-aspek *munasabat* ternyata kurang mendapat perhatian yang cukup darapi para *mufasssir*.⁹ Hal ini menurut al-Zarkasyiy (745-794 H.) memang disebabkan oleh peliknya ilmu *munasabat* itu sendiri.¹⁰

Adalah al-Imam Abu Bakr al-Naysaburiy (w. 324 H.), yang sebagai orang pertama yang berbicara tentang ilmu *munasabat al-Qur'an* di Baghdad.¹¹ Diriwayatkan, bahwa ketika ia tengah mengajar tafsir dan dibacakan padanya suatu ayat, ia lantas mengangkat persoalan *munasabat* dengan mengatakan:

... لم جعلت هذه الآية الى جنب هذه ؟ وما الحكمة في جعل هذه السورة الى جنب هذه السورة...
هذه السورة...

Bahkan bagi al-Naysaburiy adalah suatu kekurangan bila ulama Baghdad tidak memahami ilmu *munasabat*.¹²

Kecenderungan al-Naysaburiy dalam memperhatikan aspek-aspek *munasabat* dalam menafsirkan Alquran, kemudian diikuti oleh sebagian ulama setelahnya. Di antara mereka ada yang secara khusus menyusun kitab tentang korelasi ayat-ayat dan surat-surat Alquran, seperti Abu Ja'far ibn al-Zubayr al-Saqafiy (627-708 H.) yang menulis "*al-Burhan fi Tartib Shuwar al-Qur'an*", Ibrahim ibn 'Umar al-Biq'a'iy (w. 885 H.) yang menyusun "*Nazm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Shuwar*", dan Jala al-Din al-Suyuthiy yang menulis dua kitab dalam masalah ini; "*Tanasuq al-Durar fi Tanasub al-Shuwar*" dan "*Marasyid al-Mathali' fi al-Maqathi' wa al-Mathali'*".¹³

⁹ Al-Zarkasyiy, (*al-Burhan*), *op. cit.*, h. 62; Muhammad Quraish Shihab, Ibrahim 'Umar al-Biq'a'iy, *op. cit.*, h. 20.

¹⁰ Al-Zarkasyiy, *loc. cit.*

¹¹ Sebagaimana dikutip oleh al-Zarkasyiy, *ibid.*

¹² *Ibid.*; 'Abd al-Qadir Ahmad 'Atha, (*Asrar*) *op. cit.*, h. 40.

¹³ Lihat al-Zarkasyiy, *op. cit.*, h. 61; al-Suyuthiy, (*al-Itqan*) *op. cit.*, h. 108.

Al-Imam Fakhr al-Din al-Razy (w. 606 H.), dipandang oleh al-Zarkasyiy sebagai salah seorang *mufasssir* yang juga banyak menjelaskan aspek-aspek *munasabat* dalam tafsirnya, meski tidak secara khusus memusatkan perhatian pada pendekatan tersebut. Ia antara lain menyatakan bahwa bagian terbesar dari rahasia kehebatan Alquran tersimpan pada tata urutan dan korelasi ayat-ayatnya.¹⁴ Berbeda dengan penilaian al-Zarkasyiy ini, Muhammad Quraish Shihab, ahli tafsir kontemporer Indonesia, mempunyai perspektif yang berbeda dalam memandang al-Razy. Berdasarkan hasil studinya, Quraish antara lain menyatakan:

“Walaupun Fakhr al-Din al-Razy menyadari betapa pentingnya korelasi antar ayat dan mengajak para *mufasssir* untuk mencurahkan perhatian ke sana, namun dia sendiri dalam kedua kitab tafsirnya tidak menyinggung banyak tentang hal ini, karena perhatiannya tercurah kepada pembahasan-pembahasan filsafat dan ilmu falak.”¹⁵

Di kalangan ulama kontemporer, kecenderungan memperhatikan aspek-aspek *munasabat* dalam menafsirkan Alquran dapat dijumpai pada tokoh-tokoh seperti; Muhammad ‘Abduh, Rasyid Ridha dan Mahmud Syalthuth. Sedangkan dari kalangan orientalis dapat disebut nama A. Guillane, yang dinilai sebagai seorang yang memberikan perhatian khusus mengenai sistematika ayat-ayat dan surat-surat Alquran.¹⁶

Di antara karya yang disusun dalam bidang *munasabat al-Qur’an*, karya al-Biqā’iy dipandang oleh banyak pakar sebagai karya terbaik. Hal itu bukan hanya dilihat dari tafsirnya yang meliputi keseluruhan Alquran, tetapi juga karena cakupan pembahasan dan keanekaragaman serta keserasian yang diungkapkannya. Sementara ahli menilai bahwa kitab tafsirnya *Nazhm al-Durar* sebagai ensiklopedi dalam bidang studi keserasian ayat-ayat dan surat-surat Alquran.¹⁷

¹⁴ Sebagaimana dikutip dalam *ibid.*

¹⁵ Muhammad Quraish Shihab, “Tafsir Qur’an dengan Metode Maudhu’i”, dalam Bustami A. Gani dan Cairul Umm ed. *Beberapa Aspek Ilmiah tentang Qur’an*. Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa

¹⁶ Muhammad Quraish Shihab, sebagai dikutip dari Ibrahim bin ‘Umar al-Biqā’iy, *op. cit.*, h. 20.

¹⁷ *Ibid.*; ‘Abd al-Qadir Ahmad ‘Atha’, *loc. cit.*

Macam-macam Munasabat

Penelitian dan pengkajian para ulama terhadap aspek-aspek *munasabat* kandungan Alquran, membuktikan adanya bermacam-macam *munasabat* yang dapat ditangkap dari sistematika susunan ayat-ayat dan surat-surat Alquran tersebut. Dalam makalah ini, meskipun barangkali tidak semua segi dapat dicakup, namun setidaknya gambaran sepintas tentang macam-macam *munasabat* dapat dikemukakan.

Secara garis besar, macam-macam *munasabat* dikelompokkan menjadi dua bagian:

1. *Munasabat* antar ayat (*al-munasabat bayn al-ayat*)

Munasabat antar ayat, di antaranya ada yang bersifat jelas dan ada pula yang bersifat tidak jelas. *Munasabat* yang bersifat jelas terjadi karena adanya hubungan antara kalimat-kalimat, atau karena ada suatu masalah tidak tuntas dijelaskan dalam satu ayat kemudian uraiannya dituntaskan dalam ayat-ayat berikutnya, baik itu dalam bentuk penekanan (*ta'kid*) dan penafsiran (*tafsie*) ataupun keberpalingan (*I'tiradh*) dan penguatan (*tasydid*).¹⁸ Di antara contoh yang dapat dikemukakan di sini adalah ayat 2 dan 3 surat al-Baqarat:

ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين . الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون
الصلاة وما رزقناهم ينفقون

Sedangkan *munasabat* yang bersifat tidak jelas sehingga terkesan seolah ayat tersebut berdiri sendiri, maka dalam hal ini *munasabat* dapat dilihat dari :

a. Keberadaannya sebagai *ma'thuf* (di-*'athaf*-kan) dengan yang sebelumnya, terjadi dalam bentuk-bentuk:

1) *Al-Nazhirayn wa al-Syarikayn* (النظرين والشركين = penyamaan), seperti ayat 4 surat al-Hadid:

هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم
ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما يتزل من السماء وما يعرج فيها وهو
معكم أين ما كنتم والله بما تعملون بصير

¹⁸ Al-Zarkasyiy, (*al-Burhan*) *op. cit.*, h. 67; al-Suyuthiy, (*al-Itqan*), *op. cit.*, h. 108.

2) *Al-Mudhaddat* (المضادة = perlawanan), seperti penyebutan *al-rahmat* setelah *al-'azab*, dan penyebutan *al-rughbat* setelah *al-rahbat*. Contoh:

3) *Al-Istithrad* (الإستطراد = perpindahan dari suatu masalah ke masalah lain), misalnya hubungan kata الأهلة dengan ‘memasuki rumah dari belakang’ dalam ayat 189 surat al-Baqarat:

يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج وليس البر بأن تأتوا
البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله
لعلكم تفلحون

4) *Al-Tamsil* (التمثيل = tamsil dari keadaan), seperti ayat 1, 2, dan 3 surat al-Isra' yang menampakkan hubungan kisah Nabi Muhammad saw. dan Nabi Musa a.s.:

سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى
الذي باركنا حوله لئريه من آياتنا إنه هو السميع البصير. وآتينا موسى
الكتاب وجعلناه هدى لبي إسرائيل ألا تتخذوا من دوني وكيلا. ذرية من
حملنا مع نوح إنه كان عبدا شكورا

5) *Al-Takhallush* (التخلص = pelepasan satu kata ke kata lain, namun masih berkaitan), seperti ayat 35 surat al-Nur:

الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في
زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا
شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور
يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم

B. Keberadaannya sebagai bukan *ma'thuf* dengan yang sebelumnya, dapat dilihat dengan *qara'in ma'nawiyah* (hubungan makna); terjadi dalam bentuk-bentuk:

1) *Al-Tanzhir* (التنظير = perbandingan), seperti ayat 5 surat al-Anfal dengan ayat sebelumnya:

كما أخرجك ربك من بيتك بالحق وإن فريقا من المؤمنين لكارهون

Munasabat antara keduanya terletak pada perbandingan ketidaksenangan para sahabat terhadap pembagian harta rampasan perang yang dilakukan oleh Rasul dan ketidaksenangan mereka keluar rumah untuk berperang, padahal dalam kedua perbuatan itu terdapat kemenangan, pertolongan, harta rampasan, dan kekayaan Islam.¹⁹

2) *Al-Muhddad* (المضادة = perlawanan), seperti hubungan antara ayat 6 surat al-Baqarat dengan ayat sebelumnya:

أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون . إن الذين كفروا سواء
عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون

3) *Al-Istithrad* (الإستطراد = perpindahan dari suatu masalah ke masalah lain), seperti ayat 26 surat al-A'raf:

يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ولباس التقوى
ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون

2. *Munasabat* antar surat (*al-munasabat bayn al-Shuwar*), terdiri dari:

a. *Munasabat* antara satu surat dengan surat lainnya:

Munasabat antara suatu surat dengan surat sebelumnya antara lain berfungsi untuk menjelaskan kandungan surat sebelumnya, baik dalam bentuk merinci apa yang dijelaskan secara global sebelumnya, menjelaskan maksudnya, ataupun menguraikan apa yang secara global sebelumnya. Misalnya hubungan antara surat al-Fatihah dengan surat al-Baqarat; dalam surat al-Fatihah terdapat kalimat الحمد لله. Ungkapan global ini dirinci dalam surat al-Baqarat dengan memerintahkan manusia untuk mengingat Allah dalam beberapa ayat:

- Perintah berdoa yang terdapat pada surat al-Baqarat ayat 186 dan 286:

- وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان
- ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما
حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا
واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين

¹⁹ Al-Suyuthiy, *op. cit.*, h. 109

- Perintah untuk bersyukur yang terdapat pada surat al-Baqarat ayat 152:

فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون

Di samping itu, hubungan antara satu surat dengan surat yang lain juga dapat dilihat dalam bentuk perbandingan, misalnya hubungan antara surat al-Ma'un dengan surat al-Kawsar. Dalam surat al-Ma'un, disebutkan empat sifat orang-orang munafik, yaitu *البخل*, *ترك الصلاة*, *منع الزكاة*, dan *الرياء*. Selanjutnya pada surat al-Kawsar, disebutkan bandingan keempatnya secara berurutan yaitu; *إنا أعطيناك الكوثر*, *فصل*, *وانحر*, dan *لربك*.²⁰

b. *Munasabat* penutup suatu surat dengan pembukaan surat berikutnya

Munasabat dalam bentuk ini antara lain seperti pembukaan surat al-Baqarat dengan akhir surat al-Fatihah. Awal surat al-Baqarat yang berbunyi *ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الم* menunjuk pada kata *اهدنا الصراط المستقيم* dalam kalimat *اهدنا الصراط المستقيم*. Hubungan yang tampak di sini adalah bahwa manakala mereka meminta jalan yang lurus, maka permintaan mereka dijawab dengan memberitahu bahwa jalan yang lurus itu adalah Alquran.²¹

c. *Munasabat* antara awal dan akhir uraian surat

Bentuk seperti ini misalnya yang terdapat dalam surat al-Qashshah yang diawali dengan menjelaskan perjuangan Nabi Musa dan kemenangan yang diperolehnya dalam menghadapi Fir'aun. Atas perintah dan pertolongan Allah, Musa kemudian dapat keluar dari Mesir yang penuh tantangan. Selanjutnya pada akhir surat, Allah menyampaikan kabar gembira kepada Nabi Muhammad saw. yang menghadapi tekanan kaumnya serta janji Allah bahwa ia akan memperoleh kemenangan.

Di sisi lain, pada awal surat tersebut dijelaskan juga bahwa Nabi Musa tidak akan menolong orang yang berbuat dosa, sedangkan pada akhir surat Nabi Muhammad dilarang menolong orang kafir. Segi

²⁰ Al-Zarkasyiy, (*al-Burhan*) *op. cit.*, h. 65; al-Suyuthiy, (*al-Itqan*) *op. cit.*, h. 158.

²¹ Al-Zarkasyiy, *loc. cit.*

munasabat yang dapat dilihat di sini adalah adanya kesamaan kondisi yang dihadapi oleh Nabi Musa a.s. dan Nabi Muhammad saw.²²

Metode Penelitian Munasabat

Menemukan *munasabat* atau hubungan keserasian ayat-ayat dan surat-surat dalam Alquran, bukanlah merupakan suatu hal yang mudah. Upaya tersebut memerlukan pemikiran yang mendalam dan pengkajian yang serius, di samping membutuhkan metode yang jelas. Pengalaman al-Biq'a'iy misalnya, sedikit banyak dapat menggambarkan hal tersebut. Ia antara lain mengatakan:

... فلا تظنن يا أيها الناظر لكتابي هذا أن المناسبات كانت كذلك قبل الكشف لقناعها والرفع لستورها فرب آية أقيمت في تأملها شهورا²³...

Al-Suyuthiy dalam *al-Itqan*-nya mengemukakan kaedah yang digariskan oleh sebagian ulama *muta'akhkhirin dalam mencari aspek-aspek munasabat dalam Alquran*. Kaedah tersebut meliputi langkah-langkah sebagai berikut.²⁴

1. Memperhatikan tujuan yang dibahas dalam surat.
2. Memperhatikan uraian-uraian dari ayat-ayat sesuai dengan tujuan yang dibahas dalam surat.
3. Menentukan tingkat uraian-uraian itu; apakah ada hubungannya atau tidak.
4. Ketika menarik kesimpulan dari uraian-uraian tersebut harus memperhatikan ungkapan bahasanya dengan benar dan tidak berlebih-lebihan.

• Menurut Quraish Shihab, para ulama tafsir umumnya menempuh satu dari tiga cara berikut dalam menjelaskan hubungan antar ayat, yaitu.²⁵

1. Mengelompokkan sekian banyak ayat dalam satu kelompok tema-tema, kemudian menjelaskan hubungannya dengan kelompok ayat-ayat

²² Al-Suyuthiy, (*al-Itqan*) *op. cit.*, h. 111.

²³ Al-Biq'a'iy, (*Nazhm al-Durar*) *op. cit.*, h. 8.

²⁴ Al-Suyuthiy, (*al-Itqan*) *op. cit.*, h. 110

²⁵ Muhammad Quraish Shihab, (Ibrahim bin 'Umar al-Biq'a'iy) *op. cit.*, h.

berikutnya. Untuk kelompok pertama ini lihat antara lain *Tafsir al-Manar* dan *tafsir al-Maraghiy*.

2. Menemukan tema sentral dari satu surah, kemudian mengembalikan uraian kelompok ayat-ayat kepada tema sentral itu. Untuk cara ini lihat antara lain tafsir Mahmud Syalthuth.
3. Menghubungkan ayat dengan ayat sebelumnya dengan menjelaskan keserasiannya.

Al-Biqā'iy—yang karyanya *Nazm al-Dirar* dianggap sebagai tafsir terbaik dalam mengungkapkan *munasabat*—memilih pola ketiga dalam penelitiannya, namun betapapun ia melakukannya dengan cara yang amat menarik serta jangkauan pembahasannya yang amat luas.²⁶ Betapapun ketiga pola di atas merupakan alternatif kaedah bagi seseorang dalam meneliti keberadaan *munasabat* ayat-ayat dan surat-surat dalam Alquran. Mana di antara ketiga pola tersebut yang lebih baik, tampaknya masih dapat didiskusikan lebih lanjut.

Suatu hal yang penting untuk dikemukakan adalah bahwa bagaimanapun upaya-upaya yang dilakukan para ulama untuk menangkap aspek-aspek *munasabat* Alquran sesungguhnya hanyalah merupakan hasil penalaran (*ijtihad*). Oleh karena itu adalah wajar jika hasil temuan seseorang tidak selalu dapat diterima oleh orang yang lain. Di samping itu, bisa jadi aspek-aspek *munasabat* yang tertangkap oleh seseorang berbeda dengan apa yang ditangkap oleh yang lainnya. Walhasil metode yang dilakukan untuk menangkap *munasabat* tersebut mesti proporsional dan sesuai dengan kaedah-kaedah yang dapat diterima.

Penutup

Ilmu *munasabat* merupakan ilmu yang berusaha mengungkap keserasian hubungan ayat-ayat dan surat-surat dalam Alquran. Setidaknya ada dua hal yang mendorong muncul dan berkembangnya ilmu *munasabat*. Pertama, kenyataan bahwa sistematika ayat dan surat Alquran tersusun secara *tawqifiy* sehingga muncul keyakinan akan adanya hikmah dan rahasia di balik tata urutan yang ditentukan tersebut.

²⁶ *Ibid.*

Kedua, adanya kritikan dari sebagian orang, khususnya orientalis, bahwa susunan ayat-ayat dan surat-surat Alquran terkesan tidak sistematis dan tidak beraturan.

Penelitian para ulama dalam menjelaskan aspek-aspek *munasabat al-Qur'an* membuktikan adanya segi-segi keserasian dari susunan ayat-ayat dan surat-surat dalam Alquran. Macam-macam *munasabat* yang dapat ditangkap oleh para ulama adalah (1) *munasabat* antara kata demi kata dalam suatu ayat, (2) *munasabat* antara kandungan satu ayat dengan penutup ayat, (3) *munasabat* antara ayat dengan ayat sebelumnya, (4) *munasabat* antara awal uraian suatu surat dengan akhir uraiannya, (5) *munasabat* antara akhir uraian satu surat dengan awal uraian surat berikutnya, (6) *munasabat* antara tema sentral tiap surat dengan nama surat tersebut, (7) *munasabat* antara surat dengan surat sebelumnya. Namun bagaimanapun upaya-upaya yang dilakukan para ulama untuk menangkap aspek-aspek *munasabat al-Qur'an* sesungguhnya hanyalah merupakan hasil penalaran (*ijtihad*), dan oleh karenanya bersifat relatif serta terbuka untuk dikaji.

Dengan demikian *al-Munâsabah* berarti kesesuaian atau keserasian. *Ilm al-munâsabah* menekankan pada analisis kesesuaian atau keserasian urutan-urutan ayat atau surat al-Qur'ân yang dengan analisis tersebut dapat diketahui kaitan antar satu dengan yang lainnya sehingga dapat dipahami pula bahwa ayat-ayat dan surat-surat itu tidak diurutkan secara sembarangan. Asumsi dasar dari ilmu adalah gagasan-gagasan. Al-Qur'ân sebagai gagasan Allah yang padu yang tidak mungkin meloncat-loncat sebagaimana halnya gagasan manusia. Di antara ulama yang berupaya menjelaskan *al-munâsabah* antar surat secara eksplisit adalah Jalâhuddîn al-Suyûthî dengan karyanya *al-Asrâr fî Tartîb al-Suwar*. Karya yang cukup penting di bidang ini adalah karya yang dihasilkan oleh 'Umar ibn Ibrahim al-Biqâ'î berjudul *Nuzhum al-Durar fî Tanâsub al-Ayât wa al-Suwar*. Al-Biqâ'î menjelaskan secara detail aspek-aspek keterkaitan antar ayat dan keserasiannya.

Keserasian tersebut secara umum dapat dilihat antara lain; a. kaitan penutup surat dengan pembuka surat berikutnya; b. kaitan antara satu ayat dengan ayat berikutnya, dan c. keterkaitan tema-tema surat dengan surat berikutnya.

Dalam bentuk yang lebih rinci *tanâsub al-ayât* ini dapat dilihat pada segi-segi: 1) *Tanâsub tafshîlî/bayânî*; keserasian yang bersifat menjelaskan atau deduktif, yakni bila satu atau beberapa ayat menjelaskan atau merinci ayat sebelumnya, seperti ayat 2 dari QS. Al-Baqarah dijelaskan oleh ayat atau ayat-ayat berikutnya. 2) *Tanâsub zawjî/mutadhâd*; keserasian yang bersifat berpasangan atau berlawanan, seperti apabila disebut langit, maka disebut pula bumi, bila disebut siang, disebut pula malam, disebut mukmin, disebut pula kafir, dan seterusnya. 3) *Tanâsub bu'dî*; keserasian yang bersifat dimensional, yakni bila satu ayat menyebut satu dimensi, maka ayat berikutnya menyebutkan dimensi lain dari obyek yang dituju yang tidak dapat dipisahkan darinya seperti dimensi jasmaniah dan ruhaniah. 4) *Tanâsub hiwârî*, keserasian dalam bentuk dialog, yakni bila ayat disusun dalam bentuk tanya jawab. 5) *Tanâsub mawdhû'î*, keserasian tematis, yakni keserasian yang dilihat dari susunan tema-tema pokok dari kandungan ayat-ayat. 6) *Tanâsub burhânî/ta'liî*, keserasian argumentatif, yakni bila satu atau beberapa ayat menjadi dalil atau argumen dari ayat sebelumnya. 7) *Tanâsub lafzhî/naghmî*, keserasian lafal dan ritme, yakni keserasian yang dilihat dari keindahan kata yang digunakan dan ritme atau irama yang ditimbulkannya. 8) *Tanâsub istithrâdî*, keserasian hantaran, yakni bila satu ayat didahului oleh suatu penghantaran pemikiran untuk menyebutkan pesan intinya. 9) *Tanâsub istiqrâ'î*, keserasian induktif, yakni bila satu ayat merupakan kesimpulan dari ayat-ayat sebelumnya.

NÂSIKH DAN MANSÛKH DALAM ALQURAN

Para ulama meyakini bahwa tidak ada kontradiksi di antara ayat-ayat Alquran. Namun dalam kenyataannya, mereka menemukan ayat-ayat Alquran yang kelihatannya saling bertentangan. Alquran sendiri terlihat mendukung bahwa isi kandungannya tidak ada yang saling bertentangan sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Nisâ':82 *ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا*. Oleh karena itu, para ulama berupaya untuk mengadakan rekonsiliasi ayat-ayat yang sepiantas lalu bertentangan antara satu dengan lainnya dengan beberapa cara, misalnya melakukan *takhshîsh*, *ta'wîl* dan *naskh*.

Kajian ini membahas masalah *nâsikh* dan *mansûkh* sebagai salah satu cara rekonsiliasi yang dilakukan para ulama terhadap beberapa ayat Alquran yang kelihatan kontradiktif tersebut. Dalam Kajian ini akan dibahas permasalahan; bagaimana pengertian *nâsikh* dan *mansûkh* ? bagaimana perbedaan antara *nâsikh* dan *takhshîsh* ? dan bagaimana fungsi keberadaan *nasikh* dan *mansûkh* dalam Alquran ?

Pengertian *Nâsikh* dan *Mansûkh*

Kata *nasikh* merupakan derivasi dari akar kata *naskh* yang secara etimologis mempunyai beberapa pengertian. Ibn Fâris memberikan pengertian *naskh* *رفع شيء وإثبات غيره مكانه* (menghapus sesuatu dan menetapkan yang lain di tempatnya) dan *تحويل شيء إلى شيء* (memalingkan sesuatu kepada sesuatu yang lain).¹ Lebih lanjut, Ibn Manzhûr mendefinikan *naskh*, yaitu *إبطال الشيء وإقامة آخر مقامه* (membatalkan sesuatu dan menegakkan yang lain pada kedudukannya dan *نقل الشيء من مكان إلى مكان* (memindahkan

¹Abû al-Husain Ahmad ibn Fâris ibn Zakariya, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, di-tahqîq oleh 'Abd al-Salâm Muhammad Hârûn (Mesir: Mushthafâ al-Bâbiy al-Halabiy wa Awlâduh, 1972), h. 424

sesuatu dari suatu tempat ke tempat lainnya).² Al-Ashfahaniy memberi definisi *naskh* ازالة شئ بشئ بتعقبه (menghapuskan sesuatu dengan sesuatu yang lain yang datang kemudian). *Naskh*—menurutnya—adakalanya dipahami sebagai penghapusan, terkadang dipahami dengan makna penetapan (اثبات), dan terkadang juga dipahami dengan kedua makna tersebut. Adapun yang dimaksud dengan *naskh* bukanlah menghapuskan bentuk pertama, tetapi menetapkan yang semisalnya dalam masa yang lain.³

Dalam pada itu, al-Zarqâniy mendefinisikan *naskh* ازالة شئ نقل الشئ واعدامه (menghapuskan sesuatu dan meniadakannya) dan وتحويله مع بقاء في نفسه (memindahkan sesuatu dan memalingkannya serta tetapnya sesuatu (yang dipindahkan) pada dirinya.⁴ Jadi, *naskh* menurut bahasa berarti penghapusan, perubahan, pemalingan, pembatalan, pemindahan, dan pergantian. Dengan demikian, *nâsikh*—yang merupakan *ism fâ'il* dari kata *naskh*—berarti sesuatu yang menghapus, mengubah, memalingkan, membatalkan, memindahkan, dan menggantikan. *Mansûkh*—yang merupakan *ism maf'ûl* dari kata *naskh*—berarti sesuatu yang dihapus, dipalingkan, dan digantikan.

Adanya keragaman pengertian *naskh* menurut bahasa ternyata terjadi pula pada pengertian *naskh* menurut terminologi. Al-Syâthibiy mendefinisikan *naskh* dengan pengertian sebagai berikut: Pertama, pembatalan hukum yang ditetapkan terdahulu oleh hukum yang ditetapkan kemudian. Kedua, pengecualian hukum yang bersifat umum oleh hukum yang bersifat khusus yang datang kemudian. Ketiga, penjelasan yang datang kemudian terhadap

² Abû al-Fadhl Jamâluddîn Muhammd ibn Mukarram ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, jilid III (Beirut: Dâr al-Shadr, tth.), h. 61

³ Al-Râghib al-Ashfahâniy, *Mu'jam Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ditahqiq oleh Nâdim al-Mar'asyliy (Beirut: Dâr al-Fikr, tth.), h. 511

⁴ Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqâniy, *Manâhil al-'Irfân i'*, *Ulûm al-Qur'ân*, jilid II (Mesir: 'Isâ al-Bâbiy al-Halabiy wa Syurakâ'uh), h. 175

hukum yang bersifat samar, dan keempat, penetapan syarat terhadap hukum terdahulu yang belum bersyarat.⁵

Sebagian ulama menggolongkan *khobar* kepada *naskh*, termasuk di dalamnya janji dan ancaman. Padahal menurut al-Suyûthiy, *naskh* hanya terjadi pada perintah dan larangan, meskipun dengan lafadz *khobar* (berita).⁶

Sebagian ulama ada yang berpendapat bahwa suatu hukum yang ditetapkan karena kondisi tertentu menjadi *mansûkh* dengan adanya kondisi lain yang menghendaki ketetapan hukum yang lain. Ayat-ayat yang mereka maksudkan seperti ayat yang memerintahkan umat Islam untuk menahan diri dan bersabar saat mereka masih lemah seperti QS. al-Baqarah:109 فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن mans-*kh* dengan ayat lain yang memerintahkan perang seperti QS. al-Tawbah:5 فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم. Sebagian ulama ada yang beranggapan bahwa pembatasan jumlah isteri maksimal empat orang dalam Islam--yang berarti membatalkan syariat sebelumnya—disebut dengan *mansûkh*. Kemudian mereka berpendapat bahwa *naskh* terjadi pada dua nas yang bertentangan, padahal sebenarnya tidak bertentangan. Hal ini seperti pada QS. al-Baqarah:3 وما أنفقوا من قبلنا من الزكاة وآتوا الزكاة. ⁷ Jadi menurut ulama *mutaqaddimîn* terdapat banyak *naskh* dan *mansûkh* dalam Alquran karena cakupan bahasan yang mereka berikan sangat luas.

Pada dasarnya ulama yang berpendapat adanya *naskh* dalam Alquran sependapat bahwa ada ayat-ayat yang *mansûkh*, seperti

⁵ Abû Ishâq al-Syâthibiy, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, jilid III (Beirut: Dâr al-Ma'ârif, 1975), h. 108

⁶ Jalâluddîn al-Suyûthiy, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid II, juz III (Beirut: Ma'assasat al-Kutub al-Saqâfiyyah, 1996), h. 56

⁷ Al-Zarqâniy, *op. cit.*, h. 176. Lihat pula Badruddîn Muhammad ibn Abdullâh al-Zarkasyiy, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, juz II, di-*ta'liq* oleh Mushthafâ 'Abd al-Qâdir 'Atâ (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), h. 37; al-Suyûthiy, *op. cit.*, h. 57-59

yang diungkapkan ulama *mutaqaddimîn*. Namun para ulama *mutaakhhkirîn* tidak sepakat dengan mereka dalam pengertian *naskh*. Ulama *mutaakhhkirîn* menyatakan tidak seluruh pengertian *naskh* yang diungkapkan oleh ulama *mutaqaddimîn* disebut dengan *naskh*. Sebagian dari butir-butir pengertian yang disebutkan ulama *mutaqaddimîn*, oleh ulama *mutaakhhkirîn* disebut dengan *takhshîsh*. Dengan demikian, pengertian *naskh* menurut ulama *muta'akhhkirîn* menjadi lebih sempit dibandingkan dengan *naskh* menurut ulama *mutaqaddimîn*.

Al-Gazâliy memberikan pengertian *naskh* yaitu suatu ketetapan yang muncul belakangan yang mengakibatkan terhapusnya hukum yang terdahulu, yang bila bukan karena adanya ketetapan hukum yang baru itu, hukum yang lama tetap berlaku.⁸

Ibn Hâjib, sebagaimana yang dikutip oleh al-Zuhailiy, menyatakan *naskh* adalah terhapusnya hukum *syara'* dengan dalil yang datang belakangan.⁹ Dari definisi yang dikemukakan di atas berarti dalil *syara'* yang menghapuskan hukum *syara'* yang telah ada muncul belakangan, dan kedua dalil itu harus bertentangan secara hakiki dan tidak mungkin untuk dikompromikan serta digunakan keduanya. Jadi *naskh* menurut ulama *mutaakhhkirîn* ialah dihapuskannya ketentuan buku yang lama diganti dengan ketentuan hukum yang baru dari Allah swt.

Perbedaan *Naskh* dengan *Takhshîsh*

Uraian terdahulu menjelaskan bahwa pengertian *naskh* hanya diakui ulama *mutaakhhkirîn* hanya pada poin pertama dari pengertian *naskh* yang diberikan ulama *mutaqaddimîn*. Adapun beberapa pengertian *naskh* yang lain dinyatakan ulama *mutaakhhkirîn* sebagai *takhshîsh*. Berikut ini akan dikemukakan

⁸ Abû Hamîd Muhammad ibn Muhammad al-Gazâliy, *al-Mustasyfâ min 'Ilm al-Ushûl*, jilid I (Beirut: Dâr al-Fikr, tth.), h. 107

⁹ Wahbah al-Zuhailiy, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmiy*, juz II (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986), h. 934 Senada dengan pendapat al-Zuhailiy, lihat Subhî al-Shâlih, *Mabâhis fi 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-'ilm li al-Malâyîn, 1983), h. 261

beberapa persamaan dan perbedaan antara *naskh* dan *takhshîsh*. Pengertian *naskh* telah diungkapkan sebelumnya. Adapun pengertian *takhshîsh*; menurut para ulama ialah mengeluarkan sebagian hukum yang dicakup suatu lafadz, atau membatasi lafadz yang bersifat umum terhadap sebagian apa yang terkandung di dalamnya.¹⁰

Ada persamaan antara *naskh* dan *takhshîsh* yang diungkapkan para ulama yaitu keduanya merupakan pembatasan hukum terhadap sebagian yang dikandung lafadz, atau masing-masing menghendaki pengkhususan terhadap sebagian yang dicakup lafadz, dimana *takhshîsh* membatasi sebagian yang terkandung dalam lafadz, sedang *naskh* membatasi sebagian waktunya.¹¹

Perbedaan antara *naskh* dan *takhshîsh* yang dikemukakan para ulama, yaitu:

1. Lafadz '*âm* menjadi majaz setelah adanya *takhshîsh*
2. Hukum yang di-*takhshîsh*; pada dasarnya tidak termasuk ke dalam lafadz '*âm*, sedangkan hukum yang *mansûkh* secara lafadz termasuk ke dalamnya.
3. *Takhshîsh*; tidak muncul pada perintah atau larangan untuk seseorang, sedangkan *naskh* mungkin terjadi dalam hal ini.
4. *Naskh* membatalkan kehujahan hukum yang *mansûkh*, sedangkan *takhshîsh* tidak membatalkan kehujahan lafadz '*âm*.
5. *Naskh* hanya terjadi dengan dalil *naqli*, sementara itu *takhshîsh* dapat terjadi dengan dalil *naqli* dan '*aqli*.
6. *Naskh* terjadi dengan dalil yang muncul belakangan, sedangkan *takhshîsh* tidak harus demikian.
7. *Naskh* tidak terjadi pada *khavar*, sementara itu *takhshîsh* dapat terjadi pada *khavar*.
8. *Naskh* tidak dapat dilakukan dengan *qiyâs*, sedangkan *takhshîsh* dapat terjadi dengan *qiyâs*.

¹⁰ Mushthafâ Muhammad Sulaimân, *al-Naskh fi al-Qur'ân al-Karîm wa al-Radd 'al- Munkirih* (Mesir: Mathba'at al-Amânah, 1991), h. 44

¹¹ Al-Zuhailiy, *op. cit.*, h. 942

9. *Naskh* menghapuskan hukum setelah ditetapkan, sedangkan *takhshîsh* tidak.
10. *Naskh* dapat terjadi antara satu syariat dengan syariat lainnya, sementara itu *takhshîsh* tidak.¹²

Nâsikh dan Mansûkh dalam Alquran

Para ulama berbeda pendapat mengenai terjadi atau tidaknya *naskh* dalam Alquran. Sebelum Abû Muslim al-Ashfahâniy dan pendukungnya, para ulama sepakat mengenai keberadaan *naskh* dalam Alquran, baik berdasarkan alasan-alasan akal maupun Alquran. Di antara alasan yang dikemukakan adalah bahwa apa saja yang ada adalah mungkin menurut akal, begitu pula halnya dengan *naskh*. Seperti diketahui bahwa kemaslahatan itu berbeda menurut orang, waktu, dan kondisi. Al-Zarqâniy memberikan contoh bahwa seorang dokter memberikan obat kepada pasiennya selama pasien itu sakit. Bila pasien tersebut telah sembuh, maka sang dokter tidak boleh lagi memberikan obat.¹³

Al-Marâghiy, dalam menjelaskan hikmah *naskh*, menyamakan fungsi nabi dengan dokter. Ia menyatakan bahwa *naskh* adalah untuk kemaslahatan manusia sesuai dengan diundangkannya suatu hukum. Oleh karena itu, hukum itu dapat berubah akibat perbedaan waktu dan tempat. *Mansûkh*-nya suatu hukum dan digantinya dengan hukum yang lain yang sesuai dengan situasi dan kondisi merupakan suatu tindakan bijaksana.¹⁴

M. Quraish Shihab menyatakan ada dua hal yang harus diperhatikan dari pernyataan al-Marâghiy tersebut. Pertama, ada persamaan antara nabi dan dokter, obat dan hukum, yang mengesankan bahwa nabi dapat mengubah dan mengganti hukum-hukum tersebut seperti halnya dokter mengganti obat-obatnya.

¹² Sya'bân Muhammad Isma'îl, *Nazhariyyat al-Naskh fi al-Syarâi' al-Samâwiyyah* (tt.: Dâr al-Salâm, 1998), h. 13-15

¹³ Al-Zarqâniy, *op. cit.*, h. 188

¹⁴ Ahmad Muthafâ al-Marâghiy, *Tafsîr al-Marâghiy*, jilid I (Mesir: al-Bâbiy al-Halabiy, 1946), h. 187

Kedua, hukum yang ditetapkan dipersamakan dengan obat, meskipun obat itu tidak sesuai untuk pasien tertentu. Namun ada kemungkinan obat itu sesuai untuk pasien lain. Selanjutnya, Quraish menjelaskan bahwa para ulama sepakat mengenai adanya perubahan-perubahan hukum, tetapi yang dimaksud adalah perubahan hukum yang dihasilkan para mujtahid atau perubahan yang dilakukan Allah bagi mereka yang mendukung keberadaan *naskh* dalam Alquran.¹⁵

Para ulama yang mendukung adanya *naskh*¹⁶ dalam Alquran mengemukakan argumen dengan berdasarkan Alquran:

1. QS. al-Baqarah:106

ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير

“Apa saja ayat yang Kami *naskh*-kan, atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik dari padanya atau yang sebanding dengannya. Tidakkah Kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu?”¹⁷

Kata آية yang terdapat dalam ayat ini menurut mereka adalah ayat-ayat yang mengandung hukum. Sedangkan ulama yang menolak adanya *naskh* menafsirkan kata آية tersebut dengan mukjizat.¹⁸

2. QS. al-Nahl:101

¹⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran* (Bandung: Mizan, 1997), h. 145

¹⁶ Kata *naskh* dalam Alquran dan berbagai derivasinya muncul sebanyak empat kali, yaitu QS. al-Baqarah:106, QS. al-A'râf:154, QS. al-Haj:52, dan QS. al-Jâsiyah:29. Dari empat ayat tersebut, hanya dua ayat yang bermakna “menghapuskan” yaitu pada QS. al-Baqarah dan QS. al-Haj. Lihat M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 143

¹⁷ Departemen Agama RI., *Al Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Bumi Restu, 1975), h. 29

¹⁸ Muhammad Rasyid Ridhâ, *Tafsir al-Manâr*, jilid I (Mesir: Dâr al-Manâr, 1367 H.), h. 415-416

وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما يتزل قالوا إنما أنت مفتري بل

أكثرهم لا يعلمون

“Dan apabila Kami letakkan suatu ayat di tempat ayat yang lain sebagai penggantinya padahal Allah lebih mengetahui apa yang diturunkan-Nya, mereka berkata: “Sesungguhnya kamu adalah orang yang mengada-adakan saja. Bahkan kebanyakan mereka tidak mengetahui.”¹⁹

Untuk mendukung penafsiran ini, para ulama yang mendukung *naskh* mengomentari ayat tersebut. Ibn Kasir mengatakan bahwa tidak cukup alasan untuk menyatakan *naskh* mustahil terjadi pada hukum-hukum Allah, karena Tuhan menetapkan hukum sesuai dengan kehendak-Nya dan melakukan apa yang dikehendaki-Nya.²⁰

Para ulama yang menentang adanya *naskh* dalam Alquran dipelopori oleh Abû Muslim al-Ashfahâniy secara mutlak mengakui adanya *naskh*, tetapi ia menolak terjadinya *naskh* dalam Alquran.²¹ Alasan mereka yang menolak adanya *naskh* dalam Alquran adalah QS. Fushshilat:42 لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (yang tidak datang kepadanya (Alquran) kebatilan, baik dari depan maupun dari belakangnya...).²² Ayat ini menurut al-Ashfahâniy ialah bahwa dalam Alquran tidak mungkin terjadi *naskh* karena bila terjadi *naskh* berarti dalam Alquran ada kebatilan. *Naskh* menurutnya berarti menghapuskan hukum yang bersifat batil, yang berarti mendustakan *khabar* Allah dan ini mustahil.²³ Apa yang dimaksud dengan *mâ nansakh min âyatin* dalam ayat 106 QS. Al-Baqarah itu tidak lain adalah penghapusan ayat atau tanda kenabian yang diberikan Allah kepada nabi-nabi terdahulu (akan diganti oleh Allah dengan tanda

¹⁹ Departemen Agama RI., *op. cit.*, h. 417

²⁰ “Imâduddîn Abû al-Fidâ’ Ismâ’il ibn Kasir, *Tafsir al-Qur’ân al-‘Azîm*, jilid I (Singapura: Sulaiman Mar’iy, tth.), h. 151

²¹ Al-Zuhailiy, *op. cit.*, h. 952.

²² Departemen Agama RI., *op. cit.*, h. 779

²³ Al-Zuhailiy, *loc. cit.*

kenabian yang lebih baik untuk nabi Muhammad, yakni berupa al-Qur'ân).

Pendapat al-Ashfahâniy ini ditolak oleh kelompok yang mendukung *naskh*. Menurut mereka *naskh* adalah membatalkan, bukan kebatilan yang berarti lawan kebenaran. Hukum-hukum yang *mansûkh* bukan berarti batil. Hukum tersebut dibatalkan karena adanya perkembangan dan kemaslahatan yang menghendaki adanya perubahan. Oleh karena itu, hukum yang dibatalkan dan yang membatalkan adalah benar.²⁴ Dari keterangan di atas kelihatannya bahwa argumentasi kelompok yang menolak *naskh* dapat dibantah oleh kelompok yang mendukung *naskh* dan menunjukkan kelemahannya.

Meskipun demikian, usaha untuk menghilangkan pertentangan ini belum juga sampai pada tahap yang dapat diterima semua pihak. Menurut al-Zarqâniy, pendukung *naskh* berpendapat bahwa *naskh* baru dapat dilaksanakan bila dipenuhi dua syarat, yaitu pertama, ada dua ayat hukum yang saling bertentangan dan tidak dapat dikompromikan. Kedua, urutan turunnya ayat-ayat tersebut harus diketahui secara pasti, sehingga dapat diketahui mana ayat yang *mansûkh* dan yang *nâsikh*.²⁵

Dalam pada itu kelompok yang menolak *naskh* dalam Alquran—seperti yang diungkapkan Quraish Shihab terdahulu—secara bertahap mampu membuktikan keberhasilan mereka untuk mengkompromikan ayat-ayat yang sebelumnya dianggap bertentangan. Selanjutnya, para ulama yang mendukung *naskh* dapat menerima sebagian dari usaha mereka, sehingga jumlah ayat-ayat yang bertentangan semakin sedikit.²⁶

Berangkat dari kenyataan di atas, tampaknya diperlukan upaya rekonsiliasi antara kedua kelompok pendukung dan penolak *naskh*. Untuk itu, Quraish mengajukan solusi dengan mengadakan

²⁴ Al-Zarqâniy, *op. cit.*, h. 208

²⁵ Al-Zarqâniy, *ibid.*, h. 209

²⁶ M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 147

penelitian ulang terhadap definisi *naskh* yang diajukan kalangan ulama *mutaakhhirin* tersebut.

Muhammad 'Abduh sependapat dengan kelompok yang menolak *naskh* dalam mengartikan آية dengan "mukjizat" pada QS. al-Baqarah:106. Namun ia menyatakan آية dalam QS. al-Nahl:101 mempunyai pengertian ayat-ayat hukum, seperti halnya pendapat pendukung *naskh*.²⁷

Lebih lanjut, Quraish mendukung bahwa ayat 101 surat al-Nahl berarti "ayat" dengan melihat konteks ayat tersebut. Ayat 98-100 mengetengahkan tentang perintah membaca *ta'awwuzh* apabila membaca Alquran serta sebab adanya perintah tersebut. Ayat 101 membicarakan penggantian ayat-ayat, kemudian ayat 102 dan 103 membicarakan siapa yang menurunkannya dan tuduhan kaum musyrik terhadap Alquran. Dalam hal ini, Abduh menolak adanya *naskh* dalam arti pembatalan. Namun, ia mengakui adanya *tabdil* dengan arti pergantian, pengalihan, pemindahan ayat hukum di tempat ayat hukum yang lain.²⁸

Dengan demikian, *naskh* dapat dipahami dengan pengertian pemindahan dari satu tempat ke tempat yang lain sebagaimana tercakup dalam makna kebahasaan. Dengan cara demikian, semua ayat Alquran tetap berlaku. Adanya pergantian hukum bagi satu masyarakat, karena kondisi tertentu, bukan berarti hukum itu tidak berlaku bagi masyarakat lain yang mempunyai kondisi yang sama dengan kondisi semula. Pemahaman seperti ini dapat membantu dakwah Islamiyah, dimana ayat-ayat hukum yang menunjukkan adanya pentahapan dalam menetapkan hukum tetap dapat diberlakukan untuk mereka yang kondisinya sama dengan kondisi umat Islam di masa awal.²⁹

Usaha lain untuk melakukan rekonsiliasi ini ialah dengan memberikan pengertian baru pada kata نسيها yang biasanya diartikan dengan "lupa" dengan pengertian "ditunda". Dengan

²⁷ Muḥammad Rasyīd Ridhā, *op. cit.*, h. 237

²⁸ M. Quraish Shihab, *loc. cit.*

²⁹ M. Quraish Shihab, *Ibid.*, h. 147-148

demikian, ayat-ayat yang belakangan munculnya memang sengaja ditunda turunnya oleh Allah, karena melihat kondisi masyarakat yang belum siap untuk melaksanakan perintah tersebut. Tatkala kondisi masyarakat telah siap untuk melaksanakan hukum yang dimaksud, maka ayat yang berisi hukum yang baru itu diturunkan, karena hukum yang baru itulah sebenarnya yang diinginkan dengan kondisi masyarakat pada waktu itu. Shubhî al-Shâlih memberikan contoh mengenai hal ini. Menurutnya, ayat yang berisikan perintah perang ditangguhkan sampai pada kondisi umat Islam menjadi kuat. Namun pada saat umat Islam masih lemah, mereka diperintahkan supaya bersabar dan tabah dalam menghadapi gangguan.³⁰

Penutup

Pembicaraan mengenai *nâsikh* dan *mansûkh* dalam Alquran merupakan suatu hal yang sangat penting, sehingga 'Alî ibn Abî Thâlib sangat mengkhawatirkan seorang hakim yang tidak mengetahui permasalahan *nâsikh* dan *mansûkh* dalam Alquran. Sejalan dengan itu, para ulama *mutaqaddimîn* memberikan perhatian yang sangat besar mengenai adanya *naskh* dalam Alquran. Namun, para ulama *mutaakhhirîn* mempersempit ruang lingkup *naskh* yang ada dalam Alquran yang sebelumnya mencakup permasalahan yang luas di kalangan ulama *mutaqaddimîn*.

Sekalipun sudah dilakukan pengkajian ulang terhadap pengertian *naskh* dari ulama *mutaqaddimîn* dan semakin sempitnya ruang lingkup *naskh*, ternyata masih ada ulama yang mempermasalahkan adanya *naskh* dalam Alquran. Abû Muslim al-Ashfahâniy menyatakan tidak mungkin ada *naskh* dalam Alquran. Pertentangan antara kedua kubu ini masih terus berlanjut hingga saat ini. Namun dari kajian-kajian yang dilakukan para ulama masa kini usaha untuk menghilangkan pertentangan ini secara bertahap mulai menunjukkan hasil, baik dengan melakukan kompromi terhadap ayat yang dinyatakan bertentangan maupun dengan

³⁰ Shubhî al-Shâlih, *op. cit.*, h. 269

mengkaji ulang pengertian *naskh* itu sendiri. Beberapa pengertian yang sebenarnya sudah tercakup di dalam kata *naskh* itu sendiri dicoba untuk ditawarkan sebagai pengganti dari pengertian *naskh* sebelumnya. Dengan adanya tawaran-tawaran ini diharapkan muncul kajian-kajian baru yang dapat menjembatani kedua kelompok yang berseberangan mengenai masalah ini, sehingga nantinya masalah *naskh* dapat dipahami dengan sebenarnya.

AL-QASHASH FÎ AL-QUR'ÂN

Adalah suatu keniscayaan, bila agama Islam sebagai agama samawi terakhir tampil sebagai agama terlengkap dan paripurna. Keniscayaan ini tentunya tidak hanya sebagai kesan psikologis, melainkan keyakinan dogmatis yang rasional. Rasionalitasnya ditentukan oleh unsur dan karakter agama Islam yang memang benar-benar sempurna. Kesempurnaan unsumnya dapat dilihat pada sejauhmana Islam menampilkan ajaran-ajarannya mencakup seluruh aspek kehidupan. Sedangkan kesempurnaan karakternya ditentukan oleh visi eksternalnya yaitu sejauh mana Islam menyikapi ajaran, visi, ideologi dan pandangan hidup di luar Islam.

Realitas dogmatis-tekstualis menunjukkan bahwa kedua hal di atas riil adanya dalam Islam secara tekstual termaktub dalam Alquran sebagai mukjizat kebenaran Islam.¹ Kesempurnaan unsumnya dapat dilihat pada betapa Alquran mengetengahkan informasi secara total tentang kehidupan manusia *ونزلنا عليك الكتاب وتبيننا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين*,² (dan Kami menurunkan (kitab) Alquran kepadamu yang memberikan penjelasan segala sesuatu, pemberi petunjuk dan rahmat serta kabar gembira bagi orang muslim).³ Sedangkan kesempurnaan karakternya ialah visinya yang demokratis dan egaliter terhadap ajaran, visi, ideologi di luar Islam. Salah satu bukti ke arah itu ialah dimuatnya informasi pra Islam di dalam Alquran. Informasi-informasi itu termuat dalam kisah-kisah yang disebut dengan *qashash*.

Apa sesungguhnya yang disebut dengan *qashash* ? Sejauhmana keberadaan dan fungsinya ? Kedua permasalahan ini selanjutnya akan dibahas dalam makalah ini. Oleh karena itu, seiring dengan permasalahan ini, sistematika pembahasannya dibagi

¹ Lihat M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1997), h. iii

² QS. al-Nahl:89

³ Departemen Agama RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Bumi Restu, 1975), h. 415

ke dalam beberapa bagian, yaitu; pengertian, pembagian, peran dan fungsi, koreksi terhadap kisah-kisah dalam Alquran dan penutup.

Pengertian al-Qashash fi al-Qur'ân

Kata kisah berasal dari bahasa Arab قصة, jamaknya قصص. Dalam Alquran, kata kisah dengan segala bentuk derivasinya terdapat tidak kurang dari 30 kali,⁴ dan terdapat satu surat Alquran dengan nama yang sama QS. al-Qashash yang terdiri dari 88 ayat. Selain itu terdapat pula 35 surat yang sebagian besar isinya merupakan kisah. Begitu pula terdapat surat-surat lain dalam Alquran yang memuat kisah, seperti QS. Yusûf, Anbiyâ', dan Nûh. Dengan demikian, Alquran memuat kurang lebih 1600 ayat yang berbicara tentang sejarah.⁵

Kata kisah mengandung banyak pengertian,⁶ antara lain "mengikuti jejak". Hal ini sesuai dengan QS. al-Kahfi:64 فارتدا على آثارهما قصصا, (lalu keduanya mengikuti kembali jejak mereka sendiri).⁷ Kisah juga berarti "mengikuti". Makna ini didasarkan pada QS. al-Qashash:11 وقالت لأختيه قصيه (dan berkatalah ibu Musâ kepada saudari Musâ, ikutilah dia).⁸ Selanjutnya, makna kisah yang lain adalah "cerita". Makna ini sejalan dengan QS. Ali 'Imrân:62 إن هذا هو القصص الحق (sesungguhnya ini adalah cerita yang benar).⁹ Dari beberapa makna *lugawiy*, maka kisah di dalam Alquran dimaknakan sebagai cerita-cerita dan kejadian-kejadian yang termuat dalam Alquran.¹⁰

Dalam pada itu, selain kata قصة—yang digunakan untuk menjelaskan sejarah masa lalu—terdapat juga kata نبأ, dengan

⁴ Faidhullâh Husainiy al-Maqdisiy, *Fath al-Rahmân li Thalab Ayât al-Qur'ân* (Indonesia: Maktabah Dahlan), h. 364

⁵ Syahrin Harahap, *al-Qur'an dan Sekularisasi, Kajian Kritis terhadap Pemikiran Thaha Husein* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), h. 156

⁶ Mannâ' Khalil al-Qaththân, *Mabâhis fi Ulûm- al-Qur'ân* (tt.: Mansyûrat al-'Ashr al-Hadîs, tth.), h. 305-306

⁷ Departemen Agama RI., *op. cit.*, h 454.

⁸ *Ibid.*, h. 610

⁹ *Ibid.*, h. 85

¹⁰ Al-Qaththân, *op. cit.*, h. 306

bentuk jamak **أَنْبَاء**, yang berarti “berita”. Kata ini disebut 75 kali dalam semua bentuk derivasinya,¹¹ dan kata **نَبَأ** juga digunakan sebagai nama salah satu surat dalam Alquran, yaitu QS. al-Nabâ’ yang terdiri dari 40 ayat. Selanjutnya, terdapat beberapa makna kata **أَنْبَاء**, ditinjau dari sisi tingkat kebenarannya. **أَنْبَاء**, juga dimaksudkan sebagai cerita, sebagaimana tercantum pada QS. al-Kahfi:13 **نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ** (Kami ceritakan kepadamu (Muhammad) dengan sebenarnya),¹² QS. al-Qa’aj:3 **تَلَّوْا عَلَیْكَ مِنْ نَبَأِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ** (Kami membacakan kepadamu sebagian dari kisah Musâ dan Fir’au dengan benar untuk orang-orang yang beriman).¹³ Kata **أَنْبَاء** juga dimaksudkan sebagai berita-berita yang belum terjadi dan di luar jangkauan akal manusia, seperti peristiwa hari kiamat yang digambarkan pada QS. al-Nabâ’:1-20.

Kisah menjadi bagian inheren dari Alquran, karena terdapat beberapa surat atau ayat yang memuat kisah tersebut. Bahkan kisah dalam Alquran digandengkan dengan unsur-unsur Alquran lainnya, seperti akidah, ibadah, muamalah.¹⁴

Pembagian Qashash dalam Alquran

Kisah di dalam Alquran secara umum dapat dibagi kepada beberapa bagian, sesuai dengan tinjauannya. Ditinjau dari segi materinya, kisah dapat dibagi kepada tiga bagian,¹⁵ yaitu:

1. Kisah tentang nabi-nabi sejak Nabi Muhammad saw. sampai Nabi ‘Isâ a.s., termasuk kisah Nabi Haidir.

¹¹ Al-Maqdisiy, *op. cit.*, h. 422-423.

¹² Departemen Agama RI., *op. cit.*, h. 444.

¹³ *Ibid.*, h. 609.

¹⁴ Klasifikasi ini diajukan secara varian. Imam al-Gazâliy bahkan membagi kepada enam kelompok, yaitu (1) penjelasan tentang Allah (2) jalan menuju Allah (3) keadaan manusia (4) keadaan orang yang menempuh jalan Allah dan yang mengingkarinya (5) alasan orang kafir mengingkari Allah, dan (6) hal-hal yang dilakukan dalam tahapan perjalanan menuju Allah. Lihat al-Gazâliy, *Jawâhir al-Qur’ân*, terjemahan Saifullah Mahyuddin dengan judul *Permata al-Qur’ân* (Jakarta: Rajawali, 1982), h. 8-21

¹⁵ Al-Qaththân, *loc. cit.*

2. Kisah tentang tokoh-tokoh dalam Alquran selain nabi-nabi yang memiliki nilai sejarah, seperti putra Nabi Adam, Thâkûth, Jâkût, Ashhâb al-Kahfi, Ashhâb al-Ukhdûd, Ashhâb al-Sabîl, Ashhâb al-Fîl, Zû al-Qarnain, Qârûn, Fir'aun, Maryam, Luqmân al-Hakîm.
3. Kisah tentang peristiwa yang terjadi pada zaman Rasul saw., seperti peristiwa perang Badar, Uhud, Hunain, Tabuk, peristiwa Isra' Mi'raj, hijrah.¹⁶

Selanjutnya, kisah ditinjau dari segi sumber sejarah, dapat dibagi kepada dua kelompok, yaitu:

1. Kisah yang bersumber dari sumber lain selain Alquran, seperti kisah Nabi Adam a.s.
2. Kisah yang hanya bersumber dari Alquran, yaitu seluruh kisah selain kisah Adam a.s.¹⁷

Selanjutnya, bila kisah dikaitkan dengan berita gaib, M. Quraish Shihab membaginya kepada tiga bagian, yaitu.¹⁸

1. Kisah yang terjadi pada masa lalu yang belum diketahui sebelum diinformasikan Alquran, seperti kisah Fir'aun dan Ashhâb al-Kahfi. Kedua kisah ini tidak diketahui sebelumnya tanpa informasi Alquran. Bahkan di dalam Perjanjian Lama dan Baru tidak terungkap.
2. Kisah yang terjadi pada masa kini yang sebelumnya Alquran menguraikan akan terjadi, seperti kemenangan bangsa Romawi dari bangsa Persia. Hal ini sesuai dengan QS. al-Rûm:1-6

الم. غلبت الروم. في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون. في
بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون. بنصر

¹⁶ Abdul Jalal, *Ulumul Qur'an* (Surabaya: Dunia Ilmu, 1988), h. 300

¹⁷ Abd al-'Azîm Ibrâhîm Muhammad al-Mu'thiy, *Khashâ'ish al-Ta'bir al-Qur'âniy*, jilid I (Kairo: Maktabat Wahbah, 1992), h. 129

¹⁸ M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 194-196

الله ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم . وعد الله لا يخلف الله وعده

ولكن أكثر الناس لا يعلمون

“Alif lām mīm. Telah dikalahkan bangsa Romawi, di negerri yang terdekat; dan mereka setelah dikalahkan itu akan menang, dalam beberapa tahun (antara tiga sampai sembilan tahun). Bagi Allah ketetapan urusan sebelum dan sesudah (mereka menang) dan di hari (kemenangan itu) orang-orang mukmin bergembira karena pertolongan Allah. Allah menolong siapa yang dikehendaki-Nya, dan Dia Maha Perkasa lagi Maha Penyayang.”¹⁹

Ayat di atas secara gamblang menceritakan masa depan, bahwa di masa depan akan terjadi perubahan sejarah dengan tampilnya bangsa Romawi yang mampu mengalahkan Persia. Ini merupakan kilas balik sejarah yang sebelumnya Persia mengalahkan Romawi.²⁰

Demikian pula, seperti mimpi yang terjadi dan kemudian benar-benar terjadi. Hal ini sesuai dengan QS. al-Fath:27

لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء

الله آمنين مخلقين رؤوسكم ومقصرين لا تخافون فعلم ما لم تعلموا

فجعل من دون ذلك فتحا قريبا

“Dan sesungguhnya Allah akan membuktikan kepada Rasul-Nya tentang kebenaran mimpinya dengan benar, bahwa kalian akan masuk Masjidil Haram, insya Allah dalam keadaan aman, mencukur rambut kepala dan mengguntingnya, sedang kalian tidak merasa takut.”²¹

3. Kisah masa akan datang yang belum terjadi, seperti peristiwa terjadinya hari kiamat²² dan akan datangnya seekor binatang—menjelang hari kiamat—yang mampu berkata-kata. Hal ini sesuai dengan QS. al-Naml:82

¹⁹ Departemen Agama RI., *op. cit.*, h. 641-642

²⁰ M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 213-214

²¹ Departemen Agama RI., *op. cit.*, h. 842

²² QS. al-Qâri’ah

وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم أن الناس
كانوا بآياتنا لا يوقنون

“Dan apabila ketetapan telah jatuh atas mereka (hari kiamat tiba) Kami keluarkan (sejenis) binatang melata dari bumi yang akan berbicara dengan mereka, *sesungguhnya manusia dahulu tidak yakin akan ayat-ayat Kami”.²³

Ketiga peristiwa di atas, sesuai dengan teori tri dimensional sejarah,²⁴ memiliki kaitan yang erat di antara satu dengan lainnya. Jadi kisah (sejarah) tidak hanya berbicara masa depan, tetapi juga masa sekarang dan mampu memprediksi masa depan. Dalam konteks Alquran, prediksi itu cukup akurat dan nyata. Kesemua pembagian di atas dimaksudkan dalam makalah ini sesuai dengan fungsi deskriptifnya.

Peran dan Fungsi Kisah di dalam Alquran

Pertanyaan yang sering muncul ketika memperbincangkan kisah di dalam Alquran ialah mengapa Alquran tidak “konsekuen” di dalam menguraikan kisah. Artinya, Kadangkala Alquran menceritakan penggalan kisah saja, kadangkala menceritakan secara utuh, dan kadangkala cerita tersebut hanya merupakan selipan. Jawaban terhadap problem ini bermula dengan memposisikan peran dan fungsi Alquran yang dapat dijabarkan sebagai berikut.²⁵

1. Alquran adalah pemberi petunjuk bagi umat manusia. Di dalam Alquran terdapat beberapa ayat yang menguraikan bahwa Alquran merupakan petunjuk. Hal ini sesuai dengan QS. al-Baqarah:2 للمتقين لا ريب فيه هدى للمتقين (al-Kitab (Alquran) tidak diragukan lagi sebagai petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa).²⁶ Dalam QS. al-Isrâ':9 juga

²³ Departemen Agama, *op. cit.*, h. 604

²⁴ Yaitu masa lalu (*past*), masa sekarang (*present*) dan masa depan (*future*)

²⁵ Ahmad Ahmad Badawiy, *Min Balâgat al-Qur'ân* (Kairo: Dâr al-Nahdah, tth.), h. 367

²⁶ Departemen Agama RI., *op. cit.*, h. 8

dinyatakan إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم (Sesungguhnya Alquran ini akan memberi petunjuk bagi orang-orang yang lurus),²⁷ dan pada QS. Yun-s:57-58 يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين (Wahai manusia telah datang kepadamu pengajaran dari Tuhanmu, sebagai pengobat hati dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman).²⁸

2. Alquran adalah panutan dan pengajaran bagi setiap muslim kapan dan dimana saja. Hal ini terdapat dalam beberapa ayat, misalnya QS. al-A'râf:176 فاقصص القصص لعلهم يتفكرون (...Ceritakanlah kepada mereka cerita-cerita masa lalu agar mereka memperoleh bahan pelajaran).²⁹ Kemudian pada QS. Yus-f:111 لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب (Sungguh kisah-kisah mereka merupakan bahan pelajaran bagi orang yang memiliki pemikiran).³⁰

Dengan berpijak pada aneka peran dan fungsi kisah di atas, maka kisah Alquran memiliki beberapa fungsi sebagai berikut.³¹

- a. Untuk meneguhkan hati Nabi Muhammad dan para pengikutnya di dalam upaya berdakwah. Dengan meneladani dakwah para nabi sebelum Nabi Muhammad, dapat disimpulkan bahwa kesulitan dan tantangan berdakwah tidak hanya dihadapi oleh Nabi Muhammad dan pengikutnya, melainkan juga para nabi sebelumnya. Hal ini sesuai dengan QS. Hûd:120

وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك وجاءك في

هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين

(Dan semua kisah dari rasul-rasul yang kami ceritakan kepadamu, ialah kisah-kisah yang dengannya dapat Kami teguhkan hatimu, dan pada surat ini telah datang kepadamu kebenaran serta

²⁷ *Ibid.*, h. 425

²⁸ *Ibid.*, h. 315

²⁹ *Ibid.*, h. 251

³⁰ *Ibid.*, h. 366

³¹ Al-Qaththân, *op. cit.*, h. 307

pengajaran dan peringatan bagi orang-orang yang beriman).³²

Oleh karena itu, kisah adalah pelajaran berharga bagi umat kini.³³

b. Untuk menunjukkan kemukjizatan Alquran. Dengan mengkaji kisah di dalam Alquran, paling tidak menimbulkan beberapa kesimpulan baru, yaitu:

* Bahwa Alquran benar-benar bukan ciptaan Nabi Muhammad, karena informasi yang disuguhkan selain yang bersifat rasional, juga supra rasional. Rasional mengandung arti bahwa kisah yang disampaikan mampu dicerna akal pikiran manusia saat itu. Sedangkan supra rasional, yaitu kisah yang disampaikan belum dapat terjangkau akal pikiran masyarakat saat itu, seperti peristiwa *isrâ'* dan *mi'râj* dan peristiwa hari kiamat. Ini tentu hanya mungkin ditampilkan oleh kitab suci yang *par excellence* (luar biasa).

* Informasi yang ditampilkan Alquran riil adanya dalam sejarah kehidupan manusia, seperti cerita Nabi Mûsâ, Fir'aun.³⁴ Kaum 'Âd dan Samûd,³⁵ Ashhâb al-Kahfi. Begitu juga dengan gambaran Alquran terhadap kehidupan masyarakat Jahiliyah.³⁶ Oleh karena itu, kisah Alquran riil adanya dan bukan hayal.³⁷

* Untuk menunjukkan klarifikasi dan ratifikasi informasi-informasi yang banyak diselewengkan oleh tokoh-tokoh agama pra Islam, khususnya Bani Israil. Hal ini sesuai dengan QS. al-Mâ'idah:67

³² Departemen Agama RI., *op. cit.*, h. 345

³³ Muhammad al-Gazâliy, *Nazharah fi al-Qur'ân* (Mesir: Dâr al-Kutub al-Hadîsah, 1961), h. 121. Lihat pula QS. Yusûf:111

³⁴ QS. al-Qashash:3

³⁵ QS. al-Hâqqah:4-7 dan QS. al-Fajr:6-9

³⁶ Seperti tradisi membunuh anak karena takut miskin (QS. al-An'âm:151), tradisi sedih jika memiliki anak perempuan (QS. al-Nahl:58-59. Lihat Muhammad Jawâd al-Muhtashir al-Sa'di al-Najâfiy, *Buhûs haula 'Ulûm al-Qur'ân* (tt.: Maktabat al-A'adab al-Nâ'if al-Asyraf, tth.), h. 36-38

³⁷ Al-Qaththân, *op. cit.*, h. 308-310

يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل
فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس إن الله لا يهدي القوم

الكافرين

“Wahai rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. Jika kamu tidak kerjakan berarti kamu tidak melaksanakan risalah-Nya. Allah akan menjaga kamu dari (penganiayaan) manusia”.³⁸

Tuduhan terhadap Kisah dalam Alquran

Begitulah beberapa fungsi kisah dalam Alquran. Namun keutamaan ini bagaimanapun tidak memuaskan semua pihak. Berikut akan dijelaskan beberapa kasus ketidakpuasan dan apologia yang diajukan.

1. Alquran tidak memuat suatu kisah secara kronologis, sesuai dengan karakter sejarah. Jawaban terhadap tuduhan ini sebagai berikut: Pemuatan sejarah secara utuh, selain tidak relevan dengan peran dan fungsi Alquran, juga akan berakibat pada kesimpulan bahwa Alquran diklaim sebagai buku sejarah. Alquran tidaklah sebagai buku sejarah, tetapi ia merupakan buku petunjuk dan pengajaran. Sebagai buku petunjuk dan pengajaran, Alquran tidaklah sepantasnya menjelaskan suatu sejarah secara utuh dan kronologis. Jadi, Alquran harus ditinjau secara fungsional bukan kronologis dan rinci. Sedangkan sejarah hanyalah sebagai sarana perwujudan fungsi. Fungsional bermakna bahwa Alquran berfungsi sebagai petunjuk dan pemberi pelajaran. Oleh karena itu, kisah dijadikan sebagai sarana perwujudan fungsi, dan ketika fungsi ini telah terwujud, maka kisah tidak perlu dinarasikan secara utuh.³⁹ Dalam kaitan ini, Muhammad Jawad mengatakan:

“Kisah-kisah dalam Alquran berbeda karakteristiknya dari kisah-kisah lainnya. Hal ini disebabkan bahwa

³⁸ Departemen Agama RI., *op. cit.*, h. 172

³⁹ ‘Abd al-‘Azīm Ibrāhīm Muhammad al-Mu’thiy, *op. cit.*, h. 332-333

kisah dalam Alquran tidak sekedar menceritakan orang-orang di masa lalu. Akan tetapi ia mengungkapkan peristiwa yang pernah terjadi pada umat dan generasi terdahulu serta menetapkan kebenarannya.⁴⁰

Pandangan di atas dapat dilihat pada beberapa kasus sejarah (kisah) di dalam Alquran. Kisah Ashhâb al-Kahfi diceritakan di dalam Alquran sebagai bukti bahwa orang yang beriman akan memperoleh perlindungan dari Allah swt. Fungsi itu dapat terungkap hanya dengan mengungkapkan potongan kisahnya.

2. Adanya pengulangan kisah di dalam Alquran. Sebagai konsekuensi logis dari *a histories* dan *a kronologis* Alquran ialah terjadinya pengulangan-pengulangan. Di dalam Alquran ditemukan adanya pengulangan-pengulangan, seperti kisah Nabi Adam dan Nabi Mûsâ disebut sebanyak 126 kali. Kisah Nabi Ismâ'îl sebanyak 12 kali, Nabi Dawûd sebanyak 16 kali, Nabi Ishâq disebut 17 kali, Nabi Lûth disebut 25 kali, dan Nabi Ibrâhîm disebut sebanyak 99 kali.⁴¹

Tuduhan ini dapat diklarifikasi dengan menukik pada aksiologinya. Pengulangan itu dimungkinkan, paling tidak memiliki empat tujuan, yaitu:

- a. Menunjukkan ketinggian *balâgat* Alquran yang mampu mengangkat suatu kisah dengan ungkapan variatif tanpa membosankan.⁴²
- b. Menunjukkan betapa pentingnya kisah tersebut sehingga membutuhkan pengulangan.⁴³ Pengulangan ini diharapkan akan semakin memantapkan kisah tersebut. Hal ini sesuai dengan

⁴⁰ Muḥammad Jawad al-Muhtashar al-Sa'di al-Najâfiy, *op. cit.*, h. 38

⁴¹ Abdul Jalal, *op. cit.*, h. 303

⁴² 'Abd al-'Azîz Ibrâhîm, *op. cit.*, h. 334-335

⁴³ *Ibid.* Dalam tradisi Arab, jika sesuatu dipandang penting, maka penyebutannya diulang berkali-kali (*tikrâr*).

ungkapan ⁴⁴ ان الكلام اذ تكرر تقرر (sesungguhnya pembicaraan bila diulang-ulang pengucapannya akan semakin mantap).

- c. Menunjukkan bahwa suatu kisah tampil sebagai jawaban terhadap masanya sesuai dengan tujuannya.⁴⁵
- d. Sebagai upaya penyebaran informasi masa lalu secara umum, sehingga dapat dinikmati oleh aneka bangsa dan agama.⁴⁶

Selain itu, pengulangan sebenarnya hanya sedikit dan itupun berkisar tentang kasus yang berbeda. Kisah Nabi Ibrâhîm misalnya disebut dalam QS. al-Baqarah:120 yang bertujuan untuk menolak kaum Yahudi dan Nasrani, ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم ر (tidak akan senang kepadamu Yahudi dan Nasrani sampai engkau mengikuti agama mereka).⁴⁷ Kemudian menjelaskan perihal Ke-Esa-an Tuhan pada ayat lain dalam surat yang sama QS. al-Baqarah:255 لا إله إلا الله لا اله الا هو الحي القيوم (Allah tiada Tuhan kecuali Dia yang Hidup dan Terjaga...)⁴⁸ Selanjutnya disebut pada QS. al-An'âm yang menceritakan perihal kerugian orang yang tidak menyembah Allah swt.⁴⁹ Selanjutnya, QS. H-d:76 menceritakan kenikmatan Ibrâhîm dan kesengsaraan kaum yang menolaknya يا ابراهيم أعرض عن هذا إنه قد جاء (hai Ibrâhîm, tinggalkanlah soal jawab ini, sesungguhnya telah datang ketetapan Tuhanmu dan kepada mereka akan diberikan

⁴⁴ Al-Zarkasyiy, *al-Burhân fî 'Ul-m al-Qur'an* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1998), h. 3. Pendapat senada juga disampaikan oleh al-Zarkasyiy, *al-Kasysyâf*, jilid III (Beirut: Dâr al-Fikr, 1999), h. 385

⁴⁵ Al-Zarkasyiy, *ibid.*, h. 304

⁴⁶ Fathî Ahmad Amîr, *Fî Uslûb al-Qur'an* (Iskandariyah: al-Ma'ârif, 1976), h. 430

⁴⁷ Departemen Agama RI., *op. cit.*, h. 120

⁴⁸ *Ibid.*, h. 63

⁴⁹ Ayat-ayat ini berbicara tentang proses keyakinan Nabi Ibrâhîm

azab yang tidak dapat ditolak).⁵⁰ Kemudian pada QS. Ibrâhîm dijelaskan keselamatan Ibrâhîm dari menyembah berhala dan pada QS. Maryam tentang kebenaran Ibrâhîm dan kesalahan kaumnya. Dengan demikian, surat-surat tersebut berbicara dalam konteks yang berbeda dengan keterkaitan (koherensi) dan kesinambungan (kontinuitas).⁵¹

3. Adanya imitasi dalam Alquran. Kalangan orientalis—seperti W. Montgomery Watt—mengatakan bahwa akurasi data Alquran dimungkinkan karena Nabi Muḥammad telah belajar sejarah kepada ahli-ahli sejarah dan agama. Misalnya kepada Waraqah bin Naufal, pendeta Bukhaira, seorang pendeta sekte Arianisme yang dijumpai Nabi di pasar Basrah, Syam, dan kepada seorang bangsa Romawi beragama Kristen yang bekerja di bengkel.

Tuduhan ini sekilas memiliki nilai kebenaran. Namun jika didalami peristiwanya, kesimpulan tersebut berubah menjadi tidak benar. Kemungkinan memperoleh kisah dari Waraqah bin Naufal tidak mungkin karena perjumpaannya hanya sekali. Ini terbukti dengan ungkapan Waraqah bahwa ia akan membela Nabi Muḥammad jika ia memiliki usia yang panjang. Kemungkinannya memperoleh informasi dari pendeta Bukhaira juga tidak mungkin, karena perjumpaannya hanya sekali dan sebentar. Begitu pula dengan pekerja bengkel berbangsa Romawi. Suatu hal yang supra penting ialah bahwa secara umum, kisah versi Islam

⁵⁰ Departemen Agama RI., *op. cit.*, h. 338

⁵¹ Syahrin Harahap, *op. cit.*, h. 157

berbeda dengan versi Kristen,⁵² yang hal ini merupakan bukti tidak adanya pengaruh tersebut.⁵³

4. Informasi Alquran bersifat mitos. Tuduhan lain yang diajukan ialah bahwa informasi yang dinarasikan Alquran bersifat mitologis irasional yang tidak riil dalam sejarah. Ini terbukti dengan banyaknya kisah yang tidak dapat dibuktikan dalam sejarah, seperti Dajjâl, Ya'jûj dan Ma'jûj.

Untuk mencermati tudingan ini, manusia yang berakal harus memulai dari informasi kisah Alquran yang riil dalam sejarah. Padahal sebelumnya informasi tersebut sangat ditentang dan dianggap sebagai mitologi oleh masyarakat Mekkah. Oleh karena itu, sikap yang bijak ialah menerima kisah tersebut secara empati, dan jika belum terbukti dalam sejarah, maka kisah tersebut bukanlah irasional, tetapi supra rasional.⁵⁴

Penutup

Dari gambaran di atas dapat disimpulkan bahwa kisah di dalam Alquran ialah cerita-cerita atau peristiwa masa lalu yang direkonstruksi kembali oleh Alquran, baik masa sebelum diutusnya Nabi Muhammad maupun pada masanya. Kisah berfungsi selain untuk meneguhkan hati Nabi saw. dan pengikutnya, juga sebagai pembuktian kebenaran ajaran Islam dan kemukjizatan Alquran. Oleh karena banyak informasi yang ditampilkan belum terjangkau (supra rasional) oleh akal manusia ketika itu. Adanya tuduhan ketidaksempurnaan Alquran dengan informasi kisah yang tidak utuh dapat ditolak dengan merujuk kepada fungsi Alquran sebagai petunjuk dan bahan pelajaran.

⁵² Sebagai contoh adalah gambaran Perjanjian Lama dan Alquran tentang topan Nabi Nûh. Topan ini mencakup seluruh dunia versi Perjanjian Lama (Kejadian 7:7), sedang menurut Alquran hanya untuk kaum Nuh (QS. al-Furqân:37)

⁵³ Sanggahan lebih lanjut terdapat tuduhan ini. Lihat M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 206-216

⁵⁴ *Ibid.*

AMTSÂL AL-QUR'ÂN

Alquran merupakan sebuah kitab petunjuk bagi akal dan kalbu manusia (هدى للناس), sebagai fokus sentuhannya. Dengan fungsi dasarnya yang demikian ini, Alquran mempergunakan beraneka ragam cara dan redaksi (*uslûb*) untuk mengefektifkan penyampaian pesan-pesan dan ajarannya. Di dalam kaitan ini, amtsâl al-Qur'ân—yang keberadaannya cukup mempunyai relevansi dengan potensi alamiah manusia—merupakan salah satu dari bentuk redaksi yang dipergunakan oleh Alquran.

Kajian tentang amtsâl al-Qur'ân tampaknya kurang begitu semarak, terutama pada dekade belakangan ini, padahal keberadaannya menempati posisi yang cukup penting. Memang telah ada sebagian ahli yang melakukan kajian tentangnya, baik yang dituangkannya ke dalam sebuah kitab khusus sebagaimana yang dilakukan oleh Abû al-Hasan al-Mawardî maupun yang hanya dalam bentuk satu bab khusus seperti yang dilakukan oleh Jalaâluddîn al-Suyûthî dalam *al-Itqân* dan Ibn al-Qayyim dalam *A'lâm al-Muwaqqi'in*.¹ Namun, pada pasca ketiga tokoh tersebut kajian tentang amtsâl al-Qur'ân menjadi kurang begitu semarak dibandingkan dengan cabang ilmu-ilmu Alquran lainnya. Adapun nilai penting kajian *amtsâl al-Qur'ân* antara lain diindikasikan oleh adanya penegasan langsung dari Tuhan dan Rasul tentangnya. Hal ini sebagai dijelaskan dalam QS. Al-Zumar:27 dan QS. Ibrahim:25,² serta sabda Rasul berikut:

إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى خَمْسَةِ أَوْجِهٍ: حَلَالٌ وَحَرَامٌ وَمَحْكَمٌ وَمُتَشَابِهٌ وَأَثَالٌ، فَاعْمَلُوا بِالْحَلَالِ وَاجْتَنِبُوا الْحَرَامَ وَاتَّبِعُوا الْمَحْكَمَ وَامْنُوا بِالْمُتَشَابِهِ وَاعْتَبِرُوا بِالْأَمْثَالِ³

Selain menjelaskan bahwa Tuhan merupakan *Mumatstsil* langsung dalam *amtsâl al-Qur'ân*, dalil-dalil naql tersebut juga

¹ Lihat Mannâ' Khalil al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân* (Riyadh: Mansyûrat al-'Ashr al-Hadits, tth.), h. 281

² (QS. al-Zumar:27); وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (QS. Ibrahim:25) تَوْبِي أَكَلَهَا كُلَّ حِينٍ يُأْذِنُ رَّبُّهَا وَيُضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (QS. Ibrahim:25)

³ Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995), h. 131

menunjukkan posisi penting *amtsâl al-Qur'ân*. Nilai penting *amtsâl al-Qur'ân*—antara lain—tampaknya lebih disebabkan oleh keterkaitannya dengan metode pemahaman—*i'tibâr bi al-amtsâl*—kandungan Alquran secara benar,⁴ yang kemudian berujung pada motivasi penginternalisasian muatan nilai pesan-pesannya.⁵ Dalam kaitan ini, *amtsâl al-Qur'ân* membuat perumpamaan atau penyerupaan tentang sesuatu yang berat lagi sulit dipahami oleh nalar manusia dengan sesuatu yang mudah dipahami olehnya, dengan susunan bahasa yang indah dan atau kadang-kadang singkat-padat. Dari sisi lain, maka tampaknya menjadi cukup beralasan kalau kemudian ada sejumlah ahli yang mengapresiasi *amtsâl al-Qur'ân* sebagai *al-tarbiyat al-Ilahiyyah*,⁶ dengan rujukan sabda Nabi saw., ”أَدَّبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي“.

Berkaitan dengan *amtsâl al-Qur'ân*, kajian ini bermaksud menyajikan bahasan seputar pengertian, pembagian, dan faedah *amtsâl al-Qur'ân*.

Pengertian *Amtsâl al-Qur'ân*

Secara etimologis, kata *amtsâl* merupakan bentuk jamak dari *matsal* atau *mitsl*. Memang di antara pengkaji—Ibn Faris, misalnya—memberi makna kata *matsal* dengan *nazhir* (sebanding),⁷ dan Ibn Qutaibah dengan *syabah* (serupa), baik dalam *lafazh* (baca *wazan*) maupun maknanya—*matsal* (*syabah*), *mitsl* (*syibh*), dan *matsil* (*syabih*),⁸ namun sebenarnya keduanya (*nazhir* dan *syabah*) sama-sama merupakan makna asal dari kata *matsal*.⁹ Dalam konteks inilah relevan

⁴ QS. Al-Zumar. Dalam kaitan ini, Ibn al-Qayyim menggunakan ungkapan ” لا يعقلها إلا العالمون “ Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Alâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamîn* (Beirut: Dâr al-Jail, 1973), h. 150

⁵ QS. Ibrâhîm:25

⁶ Mahmûd bin Syarîf, *al-Amtsâl fi al-Qur'ân* (Mesir: Dâr al-Ma'arif, tth.), h. 10

⁷ Muḥammad Bakr Isma'il, *Dirâsat fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Kairo: Dar al-Manâr, 1991), h. 337

⁸ Ibn al-Jauzî, *Muntakhab Qurraṭ 'Uû-n al-Nawazhir fi al-Wujûh wa al-Nazhâ'ir* (Iskandariyah: Al-Ma'ârif, tth.), h. 219

⁹ Louis Ma'lûf, *al-Munjid fi al-Lughat wa al-A'lâm* (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986), h. 747

untuk diangkat ungkapan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyat, yaitu تشبيه الشيء بنظيره.¹⁰

Dalam Alquran sendiri, kata *matsal* ternyata mempunyai makna yang cukup variatif, sesuai dengan konteks literalnya. Ibn al-Jauzî, misalnya, mengkategorikannya atas empat macam makna, yaitu *al-syabah* (QS. 14:24 dan QS. 22:73), *al-sunnat* (QS. 2:214, QS. 24:34, dan QS. 43:8), *al-'ibrat* (QS. 43:56, dan 59), dan *al-shihat* (QS. 13:35 dan QS. 47:15),¹¹ dan bahkan Bakr Isma'il menyebutkan jumlah yang lebih banyak lagi. Hanya saja menurutnya, semua makna variatif tersebut dapat dirujukkan kepada satu makna inti "*al-musyabahat*" (penyerupaan).¹² Lebih jauh lagi, Bakr menyebutkan empat istilah yang biasa difungsikan untuk penyerupaan: *al-nidd*, *al-musâwî*, *al-syabah*, dan *amtsâl* atau *matsal*, namun istilah terakhir merupakan yang paling umum, dengan obyeknya berupa hal-hal yang bersifat abstrak (*al-umûr al-ma'nawiyah*).¹³

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa *amtsâl al-Qur'ân* adalah istilah khusus yang dipergunakan untuk menunjuk salah satu *uslûb al-Qur'ân*. Dalam kaitan ini, istilah *amtsâl* menunjuk pada makna penyerupaan sesuatu yang masih abstrak, tentu dengan sesuatu yang lebih kongkrit dan lebih mudah dipahami. Hanya saja, kalau dipergunakan kerangka pikir Ibn 'Arabî, seorang tokoh tasawuf falsafi, yang mengkhususkan istilah *matsal* untuk sesuatu yang *ma'qûlat*, sebagai bandingan pada *mitsl* untuk yang *mahsûsat*,¹⁴ maka kata *amtsâl* dalam istilah *amtsâl al-Qur'ân* lebih merupakan bentuk jamak dari kata *matsal*, dan bukan dari *mitsl*.

Selanjutnya, di kalangan para ahli timbul perbedaan pendapat dalam memberikan batasan pengertian istilah *amtsâl*. Al-Qaththân, sebelum mengemukakan batasan *amtsâl al-Qur'ân*, menukil dahulu

¹⁰ Al-Qaththân, *op. cit.*, h. 281

¹¹ Ibn al-Jauzî, *op. cit.*, h. 219

¹² Muḥammad Bakr Isma'îl, *op. cit.*, h. 340

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Imâm al-Zarkasyî, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid I (Kairo: Dâr al-Turats, tth.), h. 490

definisi *amtsâl* oleh ahli sastra yang dikemukakan, sebagai bandingan definisi *amtsâl al-Qur'ân*. Dalam dunia sastra, *matsal* didefinisikan:

قول محكيّ سائر يقصد به تشبيه حال الذي حكي فيه بحال الذي قيل لأجله أي يشبه مضر به. بمورده¹⁵

“Sebuah ungkapan yang sudah populer, yang dimaksudkan dengannya untuk menyerupakan keadaan yang terdapat dalam perkataan itu dengan keadaan sesuatu yang karenanya perkataan itu diungkapkan.”¹⁶

Maksudnya, menyerupakan sesuatu (seseorang, keadaan) dengan apa yang terkandung dalam perkataan itu. Misalnya, ungkapan *رُبُّ رُمِيَةٍ مِنْ غَيْرِ رَامٍ* (betapa banyak lemparan panah yang mengena tanpa sengaja). Artinya, betapa banyak lemparan panah yang mengenai sasaran itu dilakukan oleh pelemparnya. Atas dasar ini, maka *matsal* harus mempunyai *maurid* (sumber) yang kepadanya sesuatu yang lain diserupakan.

Adapun menurut ahli *bayân*, *matsal* diartikan sebagai:

استعارة تمثيلية شاع استعمالها كذكرها أو مؤنثا من غير تغيير في العبارة الواردة¹⁷

Sedangkan menyangkut definisi *amtsâl al-Qur'ân*, menurut al-Qaththân,¹⁸ dapat dirujuk kepada sejumlah *matsal* yang diuraikan oleh para pengarang. Dalam kaitan ini, lanjut al-Qaththân, mereka adakalanya mengemukakan ayat-ayat yang berisi penggambaran keadaan suatu hal dengan hal yang lain, baik penggambaran itu dengan cara *isti'ârat* maupun dengan cara *tasybih sharîh*; atau ayat-ayat yang menunjukkan makna menarik dengan redaksi yang ringkas dan padat; atau ayat-ayat yang dapat dipergunakan bagi sesuatu yang menyerupai dengan apa yang berkenaan dengan ayat itu. Sebab, Allah mengungkapkan ayat-ayat itu secara langsung, tanpa sumber yang mendahuluinya.

¹⁵ Al-Qaththân, *op. cit.*, h. 282

¹⁶ Terjemahan penulis.

¹⁷ Bakr Isma'îl, *op. cit.*, h. 344

¹⁸ Al-Qaththân, *op. cit.*, h. 283

Berpijak pada penjelasan di atas, keberadaan *amtsal al-Qur'an*,

menurut al-Qaṭṭhān, tidak dapat diartikan dengan pengertian yang disebutkan oleh ahli sastra, karena *amtsal al-Qur'an* bukanlah ungkapan perkataan yang dipergunakan untuk menyempurnakan keadaan yang terdapat dalam perkataan itu dengan keadaan sesuatu yang karenanya ungkapan itu diucapkan (ada *maurid*). Begitu pula, *amtsal al-Qur'an* tidak dapat dipahami seperti definisi ahli *bayān*, karena di antara *amtsal al-Qur'an* ada yang bukan *isti'arāṭ* dan penggunaannya pun tidak populer. Oleh karena itu, akhirnya Manna' al-Qaṭṭhān memuskan definisi *amtsal al-Qur'an* dengan ungkapan:

فهو انزياح المعنى في صورة راحة موجزة لا وقعها في النفس سواء كان تشبيها أو

قولا مرسل¹⁹

Selanjutnya, al-Qaṭṭhān juga mengemukakan definisi *amtsal al-Qur'an* dari Ibn al-Qayyim sebagai berikut:

تشبيه شيء بشيء في حكمه وتقرير المقول من الجسوس أو احد الجسوس من

الاجز

واختيار اجزاء اجز²⁰

Menyerupakan sesuatu dengan sesuatu yang lain dalam hukumannya, mendekatkan hal-hal yang *ma'qūl* kepada yang dapat diindera (*maḥṣūs*), atau salah satu dari dua yang *maḥṣūs* kepada yang lainnya,²¹ sedangkan salah satunya menjadi perumpamaan terhadap yang lainnya.

Sejalan dengan pendapat al-Qaṭṭhān dan Ibn al-Qayyim di atas, Bakr Isma'īl menegaskan bahwa *amtsal al-Qur'an* adalah perumpamaan atau penyerupaan kondisi suatu hal dengan kondisi hal yang lain, baik menggunakan *isti'arāṭ*, maupun *kināyāt*. Tidak mesti kondisi yang dipernpamakan itu mengandung keunikkan atau kepemilikan. Akan tetapi *amtsal* tersebut benar-benar merupakan gambaran yang bermacam-macam untuk melahitkan makna-makna sebagai pelajaran, nasehat, dan mendekatkan sesuatu yang akal sulit memahaminya, seperti perkara-perkara gaib, sifat-sifat surga, dan sebagainya, baik dengan

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.* Lihat pula Ibn al-Qayyim, *loc. cit.*

²¹ Terjemahan penulis.

menggunakan lafal “*matsal*” maupun tidak, yakni dengan ungkapan-ungkapan lepas yang kemudian manusia menjadikannya sebagai perumpamaan yang mereka perlukan untuk mengambil pelajaran dengannya. Maka, lanjut Bakr Isma’îl, *al-amtsâl al-Qur’âniyyah* merupakan ukuran-ukuran rasional yang bebas dari pembebanan dan penekanan, serta merupakan kaidah-kaidah *kulliyyah* bagi landasan perilaku yang baik pada setiap zaman dan tempat.²²

Dari beberapa definisi *amtsâl al-Qur’ân* terdahulu, ada beberapa poin yang cukup penting untuk dimajukan, dalam kaitannya dengan *amtsâl al-Qur’ân*, yaitu: Pertama, inti *amtsâl* adalah menyerupakan sesuatu dengan sesuatu yang lain, karena adanya unsur-unsur kesamaan antara keduanya. Karena antara yang dimisalkan dengan yang dipergunakan untuk memisalkan merupakan hakikat yang berbeda, maka kesamaan yang dimaksudkan bukan menunjuk pada esensi dan bentuk materi, melainkan hanya pada aspek makna dan sifat-sifat tertentu saja darinya. Inilah tampaknya yang diisyaratkan oleh al-Madani dengan ungkapannya “inti dalam *amtsâl* adalah penyerupaan sesuatu dengan sesuatu lainnya, karena adanya satu atau lebih unsur keserupaan atau kesamaan antara keduanya”.²³

Kedua, metode yang biasa dipergunakan adalah *taqrîb* (mendekatkan) dan *ibrâz* (menonjolkan) sesuatu yang berat dan sulit dipahami oleh nalar ke dalam bentuk yang lebih mudah dipahami. Misalnya, sesuatu yang *ma’qûl* dimisalkan dengan yang *mahsûs*, dan atau sesuatu yang *gaib* dengan yang *hâdlir*. Sebagai konsekuensi logis, sesuatu yang digunakan untuk memisalkan keberadaannya mesti lebih jelas (kongkrit) dan dipahami daripada sesuatu yang dimisalkan. Oleh karena itu, kata *al-Zarkasyî*, siapa yang memahami sesuatu yang digunakan untuk memisalkan tentu akan memahami sesuatu yang dimisalkan dengannya, dan begitu pula sebaliknya.²⁴

Ketiga, dalam konteks yang demikian, maka *amtsâl* lebih dimaksudkan sebagai—meminjam istilah *al-Zarkasyî-ta’lîmal-bayân*,

²² Bakr Isma’îl, *loc. cit.*

²³ ‘Abd al-Rahmân Hasan Hanbakaṭ al-Madani, *al-amtsâl al-Qur’âniyyah* (Beirut: Dâr al-Qalam, 1980), h. 7

²⁴ Al-Zarkasyî, *op. cit.*, h. 487

menjelaskan sesuatu yang berat dan sulit dipahami akal dengan menyerupakannya pada sesuatu yang sudah dipahami oleh akal manusia. Sungguhpun demikian, tegas al-Sya'rawî: "Jangan dikira bahwa *amtsâl* di sana-sini itu sebagai hakikat, melainkan hanya sekedar perumpamaan (*matsal*) dan hanya sekedar mendekati pemahaman".²⁵ Maka ketika Tuhan menyebutkan keadaan surga dalam QS. Al-Sajdat, misalnya, dengan sesuatu yang mahsûs, itu semua hanya merupakan gambaran simbol-simbol untuk mendekati kepada pemahaman, bukan dalam pengertian hakikatnya.

Keempat, karena di dalam *amtsâl* itu terkandung pesan moral,²⁶ maka target pemahaman yang dimaksudkan di atas akan berujung pada motivasi terhadap manusia agar menginternalisasi muatan nilai yang dikandungnya. Hal ini menjadi semakin beralasan ketika diketahui bahwa *amtsâl* itu mengandung pelajaran, nasihat, ancaman, dan pujian, yang biasanya diungkapkan dengan bahasa yang indah dan padat. Karena itu tidaklah begitu salah kalau kemudian muncul sinyalemen bahwa *amtsâl al-Qur'ân* dengan berbagai ragamnya termasuk hidâyat Ilâhiyyah yang memuat dorongan pada jiwa agar menjadi baik, tunduk kepada kebenaran dan menjauhkan kejahatan, mendorong jiwa untuk melakukan penyempurnaan eksistensinya, serta mengembalikan eksistensi dirinya dari sejumlah laku perbuatan yang merusak.²⁷

Selain keempat poin di atas, keberadaan *mumatstsil* dalam *amtsâl al-Qur'ân* juga penting ditegaskan. Sebagaimana telah dijelaskan di atas, *mumatstsil* dalam *amtsâl al-Qur'ân* itu adalah Tuhan sendiri. Karenanya, apabila *mumatstsil* itu bukan Tuhan, tetapi manusia misalnya, maka perumpamaan yang demikian itu biasanya lebih tepat disebut dengan istilah *amtsâl* dalam Alquran (*amtsâl fî al-Qur'ân*), sekalipun *amtsâl al-Qur'ân* itu sendiri sekaligus juga termasuk *amtsâl fî al-Qur'ân*.

²⁵ Muḥammad 'Abd al-Wahhâb al-Lathîf, *Mausû'at al-Amtsâl al-Qur'âniyyah*, jilid I (Kairo: Maktabat al-Aḍab, tth.), h. 199

²⁶ Montgomery Watt, *Pengantar Studi al-Qur'an* (Jakarta: Rajawali Pers, 1991), h. 123

²⁷ Maḥmûd bin Syarîf, *op. cit.*, h. 8

Pembagian *Amtsâl al-Qur'ân*

Tidak ada kesepakatan para ahli tentang jumlah dan macam *amtsâl al-Qur'ân*. Al-Suyûthî dan al-Zarkasyî membaginya dua macam, yaitu *amtsâl musharrahah* dan *amtsâl kâminah*. Sementara itu, ulama lain seperti al-Qaththân dan Bakr Isma'îl membaginya tiga macam, dengan menambahkan pada dua jenis *amtsâl* di atas dengan *amtsâl mursalah*. Secara singkat, ketiga *amtsâl* tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

a. *Amtsâl Musharrahah* atau *Qiyâsiyyah*

Jenis *matsal* ini merupakan perumpamaan kategori paling terang, karena di dalamnya dijelaskan dengan menggunakan lafal *matsal*.²⁸ Berkaitan dengan *amtsâl musharrahah* ini, al-Bâqî telah menghimpun contoh-contohnya yang jumlahnya tidak kurang dari tujuh puluh.²⁹ Di antara contoh yang dikemukakan oleh al-Bâqî, dan juga oleh Ibn al-Qayyim dalam kitabnya *Alâm al-Muwaqqi'in*,³⁰ adalah:

مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون . صم بكم عمي فهم لا يرجعون . أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين . يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير³¹

Pada ayat-ayat di atas, Tuhan mengumpamakan keadaan orang-orang munafik dengan dua misal, yaitu *al-nâr* (api) dan *al-mâ'* (air). *Matsal* yang berkenaan dengan api karena dalam api ada sumber cahaya yang menerangi, sedangkan *matsal* yang berkenaan dengan air karena dalam air terdapat materi kehidupan. Tuhan menurunkan wahyu dan menjadikannya sebagai sesuatu yang dapat menerangi hati bagaikan api dan menghidupkannya bagaikan air, karenanya dalam QS. Al-

²⁸ Muḥammad Bakr Isma'îl, *op. cit.*, h. 345. Lihat pula al-Suyûthî, *op. cit.*, h. 132; al-Qaththân, *op. cit.*, h. 284.

²⁹ Muḥammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *Tafshîl 'al-Qur'ân al-Karîm* (tt.: Dâr al-Fîkr, tth.), hh. 484-491.

³⁰ Ibn al-Qayyim, *op. cit.*, hh. 150-152.

³¹ QS. Al-Baqarâ: 17-20.

Syu'arâ':52, wahyu itu disebutnya dengan istilah "*rûh*" dan "*nûr*". Maka orang yang menerima Alquran (Wahyu) berarti hidup di dalam suatu cahaya, sedangkan orang yang tidak mau menerimanya berarti mati dalam kegelapan. Perumpamaan keadaan orang-orang munafik ini dihubungkan dengan sikapnya terhadap wahyu, yaitu mereka seperti orang yang menyalakan api untuk kepentingan dan manfaat dirinya sendiri, mengingat mereka telah mendapatkan keuntungan materi dengan sebab masuk Islam. Namun *nûr* Islam sama sekali tidak memberikan pengaruh pada hati mereka, karena Allah telah menyelapkan cahaya api itu dari mereka, meskipun Tuhan masih tetap membiarkan unsur "pembakar". Sedang mengenai matsal mereka dengan air, Tuhan menyerupakannya dengan keadaan orang yang ditimpa hujan lebat disertai gelap-gulita, guruh, dan kilat, sehingga terkoyaklah kekuatan orang itu, lalu ia menutup telinga dengan jarinya serta memejamkan matanya karena takut petir menyimpannya. Ini mengingat bahwa Alquran dengan segala peringatan, perintah, ancaman, larangan bagi mereka terasa keras bagaikan petir yang turun sambar-menyambar.

Kemudian contoh-contoh lain tentang *amtsâl musharraḥah* ini dapat dilihat dalam karya Ibn al-Qayyim, yaitu *A'lâm al-Muwaqqi'in* pada halaman 152-174. Selain itu dapat pula dilihat pada karya al-Bâqî, yaitu *Tafshîl Âyât al-Qur'ân al-Hakîm* halaman 484-491, Bakr Ism'îl dalam karyanya *Dirâsat fî 'Ulûm al-Qur'ân* halaman 345, dan sebagainya.

Amtsâl Kâminah

Berbeda dengan *amtsâl musharraḥah* di atas, *amtsâl kâminah* ini merupakan perumpamaan-perumpamaan yang tidak terdapat di dalamnya lafal *matsal* atau *syibh*-nya, tetapi dihukumi sebagai *matsal*.³² Ia menunjukkan makna-makna yang indah lagi menarik dalam bentuk yang ringkas.³³ Dengan kata lain, *amtsâl kâminah* adalah *amtsâl* dalam segi maknanya, sedangkan lafalnya bukan. Menyangkut jenis *amtsâl* ini, ada sejumlah contoh yang dikemukakan oleh ulama, seperti:

³² Al-Zarkasyî, *op. cit.*, h. 486

³³ Al-Qaththân, *op. cit.*, h. 285

Ayat-ayat yang senada dengan ungkapan *خير الأمور اوسطها* (sebaik-baik urusan adalah pertengahannya), misalnya QS. Al-Isrâ':110 dan QS. Al-Furqân:67

قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا

والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما

Ayat yang senada dengan ungkapan *لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين* (orang mukmin tidak akan disengat dua kali dari lubang yang sama), misalnya QS. Yûsuf:64

قال هل آمنكم عليه إلا كما أمتكم على أخيه من قبل فإله خير حافظا وهو أرحم الراحمين

Ayat yang senada dengan ungkapan *ليس الخير كالمعاينة* (kabar itu tidak sama dengan menyaksikan sendiri), misalnya QS. Al-Baqara:260

قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي

Ayat yang senada dengan ungkapan *كما تدين تدان* (sebagaimana kamu telah menghutangkan, maka kamu akan dibayar), misalnya QS. Al-Nisâ':177:123

من يعمل سوءً يجز به

Di samping contoh-contoh di atas, masih banyak contoh lain yang disebutkan ulama. Sejumlah contoh lain dari *amtsâl kâminah* antara lain, dapat ditemukan dalam kitab *al-Itqân* karya al-Suyûthî, Bakr Isma'âl dalam *Dirâsat* dan lain sebagainya.

b. *Amtsâl Mursalah*

Berlainan dengan sejumlah ahli yang mengingkari keberadaan *amtsâl mursalah*, al-Qaththân dan Bakr Isma'îl—karena keduanya mengakui keberadaan *amtsâl mursalah*—maka mereka berdua melakukan pendefinisian tentangnya. Menurut al-Qaththân, *amtsâl mursalah* merupakan kalimat-kalimat lepas, tidak dijelaskan dengan lafal *tasybih* atau *matsal*, tetapi kalimat-kalimat tersebut berlaku sebagai

amtsâl.³⁴ Rumusan itu sesuai benar dengan redaksi yang dikemukakan Bakr Isma'îl, hanya saja tokoh yang disebut belakangan itu memberikan penjelasan tambahan dengan menyatakan bahwa ayat-ayat tersebut banyak dijadikan *matsal* karena mengandung nasehat, pelajaran, pemantapan dan penentruman hati. Bentuk pengumpulan ini diambil setelah turunnya ayat-ayat itu, tidak pada saat turunnya, dan secara global ayat-ayat itu merupakan dasar-dasar dari akhlak dan keagamaan yang tengah dimantapkan.³⁵ Di antara ayat-ayat yang dianggap sebagai contoh *amtsâl mursalah* adalah QS. Thâhâ:40 ; QS. Al-Kâfirûn:6

* ثم حثت على قدر يا موسى

*لكم دينكم ولي دين

Ayat pertama yang diungkapkan di atas, misalnya, oleh seseorang yang ingin berjumpa dengan sahabatnya, karena memang mempunyai kebutuhan yang relatif penting. Namun dengan tanpa diminta dan diundang, sahabatnya tadi datang ke rumah dengan tidak diduga sama sekali. Kemudian orang yang ingin berjumpa tadi berkata, "kamu datang menurut waktu yang ditentukan hai Musa". Sedangkan ayat kedua yang disebutkan, misalnya, oleh seseorang yang menjawab temannya, yang membujuk dirinya untuk berbuat kerusakan atau *maksiat*. Maka kemudian orang yang diajak tadi menjawab dengan mengatakan, "bagimu agamamu dan bagiku agamaku".

Para ulama berbeda pendapat mengenai hukum mempergunakan ayat-ayat sebagai *matsal*, yakni ayat-ayat yang mereka sebut sebagai *amtsâl mursalah*. Dalam al-Burhân, al-Zarkasyî menjelaskan bahwa Abû 'Ubaid, Ibn Syihâb, dan pengarang kitab al-Baghawî tidak membenarkan ayat-ayat Alquran digunakan untuk *matsal* jenis *amtsâl mursalah* ini.³⁶ Kata al-Râzî, salah satu tokoh yang menolak hal ini, "Tuhan menurunkan Alquran bukan untuk dijadikan *matsal*, melainkan untuk direnungkan dan kemudian diamalkan isi kandungannya".³⁷

³⁴ *Ibid.*, h. 286

³⁵ Bakr Isma'îl, *op. cit.*, h. 345

³⁶ Al-Zarkasyî, *op. cit.*, h. 483

³⁷ Al-Qaththân, *op. cit.*, h. 287

Sementara itu, sekelompok ulama lain berpendapat tidak mengapa ayat-ayat Alquran itu dipergunakan sebagai *amtsâl*.³⁸

Jika diperhatikan, perbedaan pendapat ulama tersebut tampaknya lebih disebabkan oleh masalah teknis semata, bukan hal yang substansial. Al-Râzî menolak penggunaan ayat-ayat Alquran sebagai *matsal* karena ia melihat fenomena sosial yang cenderung “mempermainkan” Alquran sebagai alat legitimasi terhadap perilaku korup, karenanya ia mengkualifikasikan *amtsâl mursalah* ini sebagai keluar dari adab Alquran.³⁹ Dalam pada itu al-Zarkasyî menyatakan, “*matsal* ini cenderung meremehkan Alquran”.⁴⁰ Sementara itu, kelompok kedua yang membolehkannya ternyata menetapkan syarat adanya sikap kesungguhan pemakai *amtsâl mursalah* itu, bukan untuk sendau gurau, bahkan lebih jauh lagi mereka juga mensyaratkan adanya pengetahuan mendalam tentangnya dari orang yang menggunakan ayat-ayat Alquran sebagai *amtsâl* itu. Kalau memang demikian, maka sebenarnya dua pendapat tersebut dapat dikompromikan; menggunakan ayat Alquran sebagai *amtsâl* tidaklah dilarang, asalkan dilakukan dengan kesungguhan. Bukan dimaksudkan sebagai sendau gurau yang cenderung meremehkan kemuliaan Alquran, dan lebih dari itu pemakai *amtsâl* harus juga melengkapi dirinya dengan ilmu yang berkaitan dengan *matsal* itu. Jika demikian keadaannya, maka kesan yang ditangkap dari *amtsâl mursalah* bukanlah sendau gurau dan meremehkan Alquran, melainkan justru sikap menjunjung tinggi Alquran dan mengagungkannya.

Faedah *Amtsâl al-Qur’ân*

Ada beberapa faedah yang dapat diambil dari *amtsâl al-Qur’ân*. Al-Zarkasyî menjelaskan bahwa faedah dari *amtsâl mursalah* adalah sebagai *tadzki’r* (peringatan), *wa’zh* (nasehat), *hitsts* (dorongan), *zajr* (celaan atau teguran), *i’tibâr* (pelajaran), menetapkan dan mengurutkan wawasan berpikir, serta menggambarkan sesuatu yang nalar sulit

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Al-Zarkasyî, *op. cit.*, h. 483

memahaminya ke dalam bentuk yang *maḥsūs*, sehingga menjadi mudah dipahami.⁴¹

Sementara itu, dengan makna yang tidak jauh dengan penjelasan di atas, menyebutkan delapan faedah *amtsâl*, yaitu (1) menampilkan yang *ma'qûl* ke dalam bentuk yang *maḥsūs*; (2) mengungkapkan hakekat-hakekat dan yang jauh dari pikiran ke dalam bentuk sesuatu yang seolah-olah dekat dengan pikiran; (3) mengumpulkan makna yang menarik lagi indah dalam suatu ungkapan yang padat dan ringkas; (4) memberikan dorongan kepada yang diberi *matsal* agar meniru nilai moral yang dikandung dalam *matsal* itu, jika isi *matsal* itu merupakan sesuatu yang menyenangkan; (5) sebaliknya menjauhkan diri dari hal-hal yang kurang menyenangkan; (6) sebagai pujian dan sanjungan terhadap si pelaku; (8) *matsal* lebih terkesan dalam jiwa, lebih efektif untuk nasehat dan peringatan, serta lebih memberikan kepuasan pada jiwa manusia.⁴²

P e n u t u p

Amtsâl al-Qur'ân merupakan sebuah istilah khusus yang dipergunakan untuk menunjuk salah satu bentuk *uslûb al-Qur'ân*. Pada prinsipnya, *amtsâl al-Qur'ân* merupakan penyerupaan sesuatu dengan sesuatu yang lain, karena adanya unsur-unsur kesamaan antara keduanya. Penyerupaan ini lebih dimaksudkan agar sesuatu yang berat lagi sulit dipahami menjadi menjadi dapat dipahami oleh akal manusia dengan mudah, yang kemudian berujung pada penginternalisasian muatan nilai moralnya. Dalam hal ini, keberadaan suatu yang dipergunakan untuk memisalkan mesti lebih kongkrit dan lebih mudah dipahami dibandingkan dengan sesuatu yang dimisalkan.

Ada tiga jenis *amtsâl*, yaitu *amtsâl musharraḥah*, *amtsâl kâminah*, dan *amtsâl mursalah*. Jenis *amtsâl* pertama merupakan kategori *amtsâl* paling terang, karena di dalamnya dijelaskan langsung dengan kata *matsal* atau yang serupa dengannya; sedangkan *amtsâl* jenis kedua merupakan *amtsâl* yang tidak dijelaskan dengan lafal *matsal*, tetapi dihukuminya sebagai sebuah *amtsâl*; dan *amtsâl mursalah* adalah

⁴¹ *Ibid.*, hh. 486-487

⁴² *Ibid.*

kalimat-kalimat lepas atau bebas, tetapi kalimat-kalimat tersebut berlaku sebagai *amtsâl*, sekalipun di dalamnya tidak dijelaskan dengan kata *matsal*.

Sejalan dengan pengertian di atas, *amtsâl al-Qur'ân* lebih berfungsi untuk mempermudah pemahaman terhadap sesuatu yang sulit dipahami oleh akal, kemudian berujung pada dorongan pada jiwa manusia untuk menginternalisasikan muatan nilai moralnya.

AQSÂM AL-QUR'ÂN

Aqsâm al-Qur'ân adalah salah satu ilmu yang termasuk dalam kelompok '*ulûm al-Qur'ân*. Dari namanya, dapat ditebak bahwa ilmu ini berbincang tentang sumpah (*qasam*), lebih spesifik lagi tentang sumpah sebagaimana terdapat dalam Alquran. Tepatnya, ilmu *aqsam al-Qur'ân* ialah ilmu yang menerangkan arti dan maksud-maksud sumpah yang terdapat dalam Alquran.¹ Kajian ini membahas beberapa aspek yang paling signifikan dari *qasam* dalam Alquran, mencakup pengertian, jenis-jenis, redaksi, dan tujuan *qasam*.

Pengertian *Qasam*

Kata *qasam* (jamak, *aqsam*) identik dengan kata *ihalaf* dan *yamin*; ketiganya berarti sumpah. Secara istilah, *qasam* berarti "mengikatkan jiwa untuk tidak melakukan sesuatu perbuatan atau untuk melakukannya, yang diperkuat dengan sesuatu yang diagungkan bagi orang yang bersumpah, baik secara nyata ataupun secara keyakinan saja."²

Dengan demikian, maka sumpah di sini relatif sama dengan sumpah yang juga terjadi dalam pembicaraan manusia dalam kehidupan sehari-hari, di mana suatu pembicaraan dikaitkan dengan sesuatu yang dimuliakan untuk lebih menguatkan pembicaraan tersebut.

Qasam biasanya memiliki tiga unsur yang sering disebut sebagai rukun *qasam*.³

1. *Fi'l qasam*, yaitu kata kerja *qasam* yang biasanya di-*muta'addi*-kan dengan huruf *ba'*, seperti *وأقسموا ب...* dalam firman Allah surat al-Nahl ayat 38:

¹ Lihat Hasby Ash-Shiddieqiy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Quran/Tafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), h. 106

² Abdul Djalal, *Ulumul Qur'an* (Surabaya: Bina Ilmu, 1998), h. 346

³ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *al-Tibyân fi Aqsam al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), h. 347

وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن أكثر الناس لا

يعلمون

2. *Muq̣sam bih* (sandaran sumpah), yaitu sesuatu yang agung yang dianggap bisa menjadi faktor penguat bagi pembicaraan, seperti “Allah” dalam ayat di atas.
3. *Muq̣sam ‘alayh*, yaitu informasi atau berita yang dikuatkan oleh sumpah tersebut, seperti لا يبعث الله من يموت dalam ayat di atas.

Untuk lebih jelasnya, ketiga rukun *qasam* di atas akan dijelaskan dalam uraian berikut :

1. *Fi’l qasam*

Dalam kenyataannya ketiga rukun ini tidak selalu ditemukan dalam semua kasus *qasam* yang ada dalam Alquran. Terkadang ada salah satu rukun yang tidak secara eksplisit dicantumkan, tetapi keberadaannya secara maknawi diketahui dari konteks atau alur ayat. *Fi’l qasam* seringkali tidak dicantumkan dan digantikan dengan salah satu huruf *qasam* "ر" atau "ت", seperti dalam contoh berikut:

- QS. al-Layl ayat 1: يغشى إذا واليل
- QS. al-Anbiya’ ayat 57: وتالله لأكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين

Dalam Alquran, huruf *qasam* "ب" tidak pernah digunakan kecuali pada kasus di mana *fi’l qasam* dicantumkan secara eksplisit, sebagaimana dalam ayat 38 surat al-Nahl di atas.

2. *Muq̣sam bih*

Secara umum *muq̣sam bih* dalam Alquran terbagi dua; Dzat Allah sendiri dan makhluk-Nya. Dalam Alquran, Allah bersumpah demi Dzat-Nya sendiri sebanyak tujuh kali:⁴

1. Surat Maryam:68

فوربك لنحشرنهم والشياطين ثم لنحضرنهم حول جهنم حثيا

2. Surat al-Hijr:92

⁴ Jalal al-Din al-Suyuthiy, *al-Itqan fi ‘Ulum al-Qur’an* (Surabaya: Irama Minasari, tt.), h. 133

3. Surat al-Nisa':65

فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما

4. Surat al-Ma'arij:40

فلا أقسم برب المشارق والمغارب إنا لقادرون

5. Surat al-Taghabun:7

• زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم وذلك على الله يسير

6. Surat Saba':3

وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربي لتأتينكم عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين

7. Surat Yunus:53

ويستنبئونك أحق هو قل إي وربي إنه لحق وما أنتم بمعجزين

Di samping *qasam* demi Dzat Allah, di dalam Alquran juga dijumpai sejumlah *qasam* demi berbagai makhluk, seperti:⁵

1. Kehidupan Nabi Muhammad saw. seperti dalam surat al-Hijr:72

لعمرك إنهم لفي سكرتهم يعمهون

2. Hari kiamat, seperti dalam surat al-Qiyamat:1

لا أقسم بيوم القيامة

3. Alquran, seperti dalam surat Yasin:1-3

يس. والقرآن الحكيم. إنك لمن المرسلين

4. Benda-benda angkasa, seperti dalam surat al-Najm:1-2; al-Syams:1-2

والنجم إذا هوى. ما ضل صاحبكم وما غوى

*والشمس وضحاها والقمر إذا تلاها

⁵ Abdul Djalal, *op. cit.*, hh. 351-354

5. Benda-benda bumi, seperti dalam surat al-Thin:1-4

والتين والزيتون . وطور سينين . وهذا البلد الأمين . لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم

6. Waktu, seperti, dalam surat al-Dhuha:1-3; al-‘Ashr:1-2 .

والضحى . والليل إذا سجى . ما ودعك ربك وما قلى

والعصر . إن الإنسان لفي خسر

Kenyataan bahwa Allah bersumpah demi makhluk menimbulkan pertanyaan; bagaimana mungkin Allah bersumpah dengan sesuatu yang ia ciptakan sendiri? Pertanyaan ini biasanya dikaitkan dengan hadis Rasul saw. yang berbunyi:

من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك⁶

Terhadap persoalan ini, al-Suyuthiy mengemukakan tiga kemungkinan jawaban:⁷ Pertama, bahwa dalam setiap kasus *qasam* tersebut terjadi *hazhf* (pembuangan) *mudlaf*, yaitu kata ربّ. Dengan demikian, maka التين وربب والضحى, dan sesungguhnya adalah التين وربب والضحى, dan seterusnya. Kedua, bahwa orang Arab --pada zaman turunnya Alquran—menghormati benda-benda yang dijadikan sebagai *muqsam bih* dalam Alquran. Dalam hal ini, maka Alquran menggunakan benda-benda tersebut untuk menyesuaikan dengan pemahaman dan kebiasaan sasaran audiensinya. Ketiga, bahwa Allah tidak mempunyai sesuatu yang lebih mulia dari diri-Nya, sehingga keharusan bersumpah dengan sesuatu yang dimuliakan sama sekali tidak relevan untuk Allah. Ia dapat bersumpah dengan apa saja yang Ia sukai dari makhluk-Nya. Rasulullah saw. bersabda:

إن الله يقسم بما شاء من خلقه وليس لأحد أن يقسم إلا بالله⁸

3. *Muqsam ‘alayh*

Qasam dalam Alquran melibatkan setidaknya enam kategori *muqsam ‘alayh* (berita atau informasi yang akan ditegaskan), yaitu:

⁶ Al-Tirmizhiy, *Sunan al-Tirmidzi*, Juz VI, h. 13 dalam www. Al-islam.com

⁷ Al-Suyuthiy, *al-Itqan*, jilid II, h. 134

⁸ HR. Ibn Hatim, *Mawsû‘ah al-Hadis al-Syarif* (Mekah: Sakhr, 1995)

1. Penegasan tentang dasar-dasar keimanan, seperti dalam surat al-Shaffat:1-4

والصافات صفا. فالزاجرات زجرا. فالتاليات ذكرا. إن إلهكم لوحد

2. Penegasan tentang kebenaran dan kemuliaan Alquran, seperti dalam surat al-Waqi'at:75-77

فلا أقسم بمواقع النجوم . وإنه لقسيم لو تعلمون عظيم . إنه لقرآن كريم

Secara umum, *qasam* dalam Alquran bertujuan untuk menguatkan kebenaran pesan dan menyempurnakan argumentasi.⁹ Sebagaimana telah disinggung di atas penggunaan *qasam* dalam Alquran ini berkaitan erat dengan kebiasaan manusia, khususnya bangsa Arab, yang gemar bersumpah dalam menekankan kebenaran dan dalam melengkapi argumentasinya. Sementara itu Alquran memang selalu mengkomunikasikan pesan-pesan Ketuhanan dengan bahasa yang dapat dengan mudah dipahami sarannya.

Jenis-jenis Qasam

Berdasarkan tinjauan *fi'l*-nya, *qasam* dalam Alquran dapat dibagi menjadi dua jenis:

1. *Qasam zhahir*, yaitu apabila *fi'l qasam*-nya disebutkan secara lahir bersamaan dengan *muqsam bih*-nya, seperti dalam surat al-Nahl:38 dan al-Ma'arij:40

*وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن أكثر الناس لا يعلمون

*فلا أقسم برب المشارق والمغارب إنا لقادرون

2. *Qasam mudmar*, yaitu apabila *fi'l qasam* dan *muqsam bih*-nya tidak disebutkan, biasanya karena kalimatnya terlalu panjang. Dalam kasus seperti ini, maka *jawab al-qasam (muqsam 'alayh)* diberi tambahan "*lam tawkid* " untuk mengindikasikan bahwa ia adalah bagian dari *qasam*. Ini biasa dilihat dalam surat Ali 'Imran:186

⁹ Al-Suyûthî, *ibid.*, h. 133

لتبلون في أموالكم وأنفسكم ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيرا وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور

Pada hakekatnya ayat di atas berbunyi لأقسم بالله لتبلون في أموالكم وأنفسكم

Redaksi Aqsâm al-Qur'ân

Qasam dalam Alquran muncul dalam berbagai redaksi (*shighat*), yaitu:

1. Redaksi asli. Dalam hal ini, ketiga unsur pokok *qasam* dituliskan secara jelas, seperti dalam surat al-Nahl:38 yang telah dikutipkan terdahulu.
2. Redaksi. Dalam hal ini, terjadi penambahan \sphericalangle di depan *fi'l qasam-nya*, seperti dalam surat al-Ma'arij:40 yang telah disebutkan terdahulu.¹⁰

Setidaknya ada tiga penjelasan tentang tambahan \sphericalangle dalam hal ini:¹¹

- \sphericalangle tersebut bermakna *nafiy* (meniadakan). Yang ditiadakan adalah makna tersembunyi, yaitu pengingkaran terhadap *muqsam 'alayh* yang tertulis. Sehingga setelah \sphericalangle terdapat *taqdir* لا صحة لما تزعمون من انكار ...
- \sphericalangle tersebut dianggap tambahan yang tidak mempunyai arti, dan karenanya sama sekali tidak mengganggu alaur makna ayat.
- \sphericalangle bermakna meniadakan sumpah itu sendiri, sehingga maknanya adalah bahwa Allah tidak bersumpah.

3. Redaksi di mana terjadi penambahan kata *قل بلى*, seperti dalam surat al-Taghabun:7

زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعن ثم لئن لم يأتكم بما عملتم وذلك على الله يسير

Tambahan *قل بلى* berfungsi menegaskan penolakan terhadap ide sebelumnya, yaitu *زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا*

4. Redaksi di mana terjadi penambahan *قل إي*, seperti dalam surat Yunus:53

¹⁰ Contoh yang lain, seperti surat al-Waqi'at:75, فلا أقسم بمواقع النجوم

¹¹ Abdul Djalal, *op. cit.*, h. 36

ويستنبئونك أحق هو قل إي وربي إنه لحق وما أنتم بمعجزين

Tambahan **قل إي** berfungsi menegaskan dan membenarkan pertanyaan yang terdapat sebelum *qasam*, yaitu **ويستنبئونك أحق هو**

Penutup

Adanya *qasam* dalam Alquran merupakan bukti lain bahwa kitab ini secara konsisten berbicara kepada manusia dalam bahasa yang dekat dengan pemahaman masyarakat sasarnya. Sebagai sebuah bagian dari tradisi berbahasa yang terdapat tidak saja di kalangan bangsa Arab, bahkan hampir di semua masyarakat, *qasam* memang sangat efektif dalam upaya menunjukkan keseriusan dan tingkat kepentingan pesan tertentu. Realita menunjukkan bahwa *qasam* tidak saja bisa meyakinkan orang yang ragu, tetapi sering pula dapat membalikkan pendirian orang yang semula menolak berita yang disampaikan. Berbagai bentuk dan sandaran *qasam* yang terdapat dalam Alquran lebih jauh bisa mengakomodasi berbagai kebiasaan dan kecenderungan manusia. Betapapun juga, mereka yang beriman tidak membutuhkan *qasam* untuk mempercayai setiap pesan Alquran.

BAGIAN III

TAFSIR ALQURAN: PERSPEKTIF SUMBER

Alquran, sebagai sumber hukum Islam pertama,¹ memberikan kemungkinan-kemungkinan arti yang tak terbatas.² Kesan yang diberikan oleh ayat-ayat Alquran mengenai pemikiran dan penjelasan pada tingkat wujud adalah mutlak.³ Dengan demikian, ayat Alquran selalu terbuka untuk interpretasi baru, tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal. Bahkan menurut Mohanmmad Arkoun, kitab suci Alquran sebabai “*opened Corpus*”, sebagai wacana “sejarah” yang harus tunduk kepada norma-norma kesejarahan manusia.⁴

¹Abd al-Wahhâb Khalâf, *Ilmu Ushul Fiqh* (Mesir: Maktabat Syabab al-Azhar, tt.), h. 23. Lihat pula Mannâ' Khalîl Qaththân, *Mabâhis fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Riyadh: Mansyûrât al-'Ash al-Hadîs, 1973), h. 323; Muhammad Farûq Nabhân, *al-Madkhal li al-Tasyrî' al-Islâmiy: Nasy'atuhu, Adwâruhu al-Ta'khîriyyah wa Mustaqbaluhu* (Beirut: Dâr al-Qalam, 1981), h. 82

²Tak terbatas di sini dalam pengertian bahwa makna-makna redaksional kosa kata ayat Alquran memberikan “pengertian simbolik dan metaforis” dan sudah barang tentu, penafsiran-penafsiran Islam (Alquran) atas simbol-simbol ini akan beraneka ragam. Tentang hal ini dapat dilihat Richard C. Martin, *Structural Analysis and the Qur'an: Newer Approaches to the Study of Islamic Text*, terjemahan Hamid Busyaeri, *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 4, Vol. V, Th. 1994, h. 34-46; M. Quraish Shihab, *Persoalan-persoalan Penafsiran Metaforis atas Fakta-fakta Tekstual*, dan Nurcholish Madjid, *Masalah Ta'wil sebagai Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, dalam Budhy Munawar Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), h. 1-23

³Kata mutlak yang dimaksud adalah bahwa ajaran-ajaran dan kandungan-kandungan ayat Alquran adalah bersifat universal dan komprehensif. Dimana konsep-konsep Alquran bertujuan memberikan gambaran utuh tentang doktrin Islam, dan lebih jauh lagi tentang *wetanschaung* (pandangan dunia)-nya. Karena itu, Alquran menjadi rahmat bagi semua penghuni alam, yang senantiasa menekankan keseimbangan duniawi dan non duniawi, spiritual dan material, ritual dan sosial, dan seterusnya. Lihat Kuntowijaya, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1998), h. 327-336

⁴Hal ini dapat dibaca dalam tulisan Mohammed Arkoun, *Membongkar Wacana Hegemonik dalam Islam dan Post Modernisme*, terjemahan Masyhur Abadi (Surabaya: Al-Fikr, 1999)

Nilai keterbatasan dan keterbukaan Alquran untuk diapresiasi dan ditafsirkan ulang ini dapat dimenegerti dari kandungan isinya yang hanya memuat nila-nilai dan prinsip-prinsip moral bagi kehidupan manusia. Karena itu interpretasi baru terhadap Alquran merupakan kebutuhan dan keniscayaan historis bagaimana memerankan Islam mampu memasuki ruang kultural, teologis, dan filosofis kehidupan manusia. Dengan begitu, para *mufassir* sejak dulu hingga sekarang senantiasa berusaha menguak isi kandungan Alquran dengan berbagai metode dan teknik, mulai dari yang paling tradisional hingga yang paling moderen seperti yang ada sekarang.

Imam al-Zarkasyiy (1344-1391 H.) mengatakan bahwa tafsir adalah termasuk suatu ilmu yang belum matang.⁵ Artinya ilmu tafsir dikatakan belum matang, karena sedikit para ulama yang membahasnya. Dengan demikian, merupakan suatu kemestian bila perbincangan mengenai Alquran tidak pernah berakhir di ujung penyelesaian. Ia senantiasa tumbuh dan berkembang dalam setiap lini dan dimensi serta corak yang berbeda-beda sesuai dengan pluralisasi pemahaman *mufassir* terhadap kandungan Alquran dan wilayah historis kemanusiaan yang mereka jalani. Dalam pada itu, penulis mencoba memperbincangkan kembali tafsir Alquran dalam perpektif sumbernya. Meskipun pisau analisis yang digunakan untuk menguak topik yang disajikan tidak terlalu tajam.

Alquran yang diyakini sebagai firman Allah, merupakan petunjuk yang dikehendaki-Nya. Jadi manusia yang ingin menyesuaikan sikap dan perbuatannya dengan petunjuk yang dikehendaki-Nya itu—demi meraih kebahagiaan dunia dan akhirat—harus dapat memahami maksud petunjuk-petunjuk tersebut. Upaya memahami maksud firman-firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia itulah yang disebut tafsir.

⁵Muhammad al-Gazâliy, *Studi Kritis atas Hadis Nabi saw.*, terjemahan *Muhammad al-Baqir* (Bandung: Mizan, 1993), h. 8

Kemampuan manusia dalam memahami firman-firman Allah tentu dipengaruhi oleh perkembangan akal pikirannya, sebagaimana perkembangan hidup manusia mempunyai pengaruh terhadap perkembangan akal pikirannya. Dalam abad pertama Islam, para ulama sangat berhati-hati dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran. Seseorang pernah bertanya kepada sahabat Ab- Bakr r.a., apakah arti "أَبَا" dalam ayat *وفاكهة وأبا*⁶. Beliau menjawab: "Di bumi apakah aku berpijak, dengan langit apakah aku berteduh bila aku mengatakan sesuatu dalam Alquran menurut pendapatku."⁷ Bahkan sebagian di antara para ulama, bila ditanya mengenai pengertian satu ayat, mereka tidak memberikan jawaban apapun.⁸

Kehati-hatian para ulama abad pertama itu secara tidak langsung melahirkan metode *tafsîr bi al-ma'îsûr*, yang membatasi penggunaan akal secara berlebihan dalam memahami ayat-ayat Alquran dengan riwayat. Kajian ini akan mengangkat permasalahan bagaimana keistimewaan dan kelemahan *tafsîr bi al-ma'îsûr* tersebut? Permasalahan inilah yang selanjutnya akan dicari jawabannya dalam bahasan-bahasan berikut.

Arti Tafsir Alquran

Kata *tafsîr* merupakan kata yang diderivasi dari *abstract noun*. kata *al-fasr*, yang berarti menjelaskan, menyingkap dan menampakkan, atau menerangkan makna yang abstrak",⁹ sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Furqân(25):33

ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا

⁶ QS. 'Abasa:31

⁷ Lihat M. Quraish Shihab, "Membumikan" *Al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1993), h. 46

⁸ *Ibid.*

⁹ Mannâ' Khalîl Qaththân, *op. cit.*, h. 323; al-Dzahabiy, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz I (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turas al-'Arabiy, 1976), h. 13; al-Alûsiy, *Rûh al-Ma'âniy fi Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa Sab' al-Masâniy*, juz I (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turas al-'Arabiy, tth.), h. 4

“Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu sesuatu yang benar dan paling baik penjelasannya.”¹⁰

Maksud dari kata “*tafsîr*” yang terdapat pada ayat di atas adalah “paling baik penjelasan dan perinciannya”. Dalam perspektif studi Alquran, kata tafsir adalah yang paling banyak digunakan daripada kata dasarnya, yaitu *al-fasr*.

Sedangkan menurut istilah, tafsir adalah ilmu yang membahas tentang cara mengucapkan lafal-lafal Alquran, makna-makna yang ditunjukkannya dan hukum-hukumnya, baik ketika berdiri sendiri atau tersusun, serta makna-makna yang dimungkinkannya ketika dalam keadaan tersusun.¹¹ Al-Dzahabiy menyebutkan bahwa perbincangan mengenai definisi tafsir menurut ulama amat beragam, yang bila diamati semua definisi tersebut merujuk pada satu definisi, yaitu menjelaskan atau menerangkan kalam Allah atau menjelaskan lafal-lafal dan makna-makna yang terdapat dalam Alquran.¹²

Dengan kata lain, menafsirkan Alquran berarti berupaya untuk memperjelas dan mengungkapkan makna teks atau maksud dan kandungan Alquran, atau upaya mengadaptasi teks Alquran terhadap situasi temporer penafsir. Karena kehadiran Alquran di tengah umat Islam bagaikan “representasi” dari kehadiran Allah dan Rasul-Nya untuk selalu menyertai mereka dan setiap saat Alquran membuka diri untuk diajak dialog mencari pemecahan atas persoalan hidup yang dihadapi umat Islam.

¹⁰Departemen Agama RI. *Al Quran dan Terjemahnya* (Jakarta: Bumi Restu, 1975), h. 564

¹¹Pengertian “tafsir” dari segi istilah secara lengkap dapat dilihat kembali dalam al-Alûsiy, *ibid.*, h. 14-17; Ali Hasan al-‘Arîdh, *Sejarah dan Metodologi Tafsir.*, terjemahan Ahmad Akrom (Jakarta: Rajawali, 1992), h. 3; Jalaluddin Rahmat, *Menjawab Soal-soal Islam Kontemporer* (Bandung: Mizan, 1999), h. 305-307; Jalaluddin Abdurrahman ibn Abî Bakr al-Suyûthiy, *al-Durr al-Manû-r fî al-Tafsîr al-Ma’sûr* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1411 H.), h. 10

¹²Al-Dzahabiy, *ibid.*, h. 14

Dalam pada itu, para ulama berbeda pendapat tentang perbedaan antara tafsir dan takwil. Abû 'Uбайдah berkata: "Keduanya mempunyai pengertian yang sama". Al-Râgib al-Ashfahâniy menyatakan: "Tafsir mempunyai pengertian lebih umum dan lebih banyak dipergunakan pada kalimat-kalimat dalam kitab-kitab yang diturunkan oleh Allah swt., sedangkan takwil lebih banyak dipergunakan pada makna-makna dan kalimat-kalimat yang diturunkan oleh Allah swt. saja". Sedangkan al-Matûridiy mengatakan: "Tafsir berarti memastikan bahwa yang dikehendaki oleh Allah swt. adalah demikian, sedangkan takwil berarti *men-tarjih-*kan satu di antara makna-makna yang dimungkinkan oleh suatu lafaz dengan tanpa memastikan".¹³

M. Quraish Shihab menyamakan takwil dengan *majaz* dalam ilmu bahasa.¹⁴ *Majaz* ini, menurut Quraish Shihab, dalam perspektif kaidah kebahasaan dapat dilakukan akibat adanya satu dari dua hal berikut; pertama, terdapat persamaan antara makna yang dikandung kosa kata atau ungkapan dalam arti literalnya dengan makna yang dikandung oleh pengertian metaforis yang ditetapkan; kedua, adanya keterkaitan hubungan antara dua hal dalam ungkapan, sehingga

¹³Secara epistemologis, pemahaman terhadap "realitas" akan selalu memunculkan banyak pertanyaan. Seperti yang dikemukakan oleh Immanuel Kant, bisa jadi akan muncul pertanyaan-pertanyaan semacam ini; apakah kita mampu memahami kenyataan hakiki dari realitas? Apakah sesungguhnya realitas itu? Apakah mungkin kita membangun perspektif pemahaman tertentu terhadap realitas obyektif tanpa terjebak pada bias-bias subyektif kita sendiri? Mengikuti logika dari pertanyaan-pertanyaan semacam ini dapat pula diajukan pertanyaan-pertanyaan sebagai berikut; apakah perspektif Alquran yang kita bangun itu—io ipso—betul-betul merupakan perspektif Alquran tanpa tercampur oleh prakonsepsi-prakonsepsi perumusannya? Apakah latar belakang intelektual, latar belakang kultural, atau bahkan latar belakang kelas, tidak akan berpengaruh dalam kegiatan perumusan dari apa yang disebut paradigma itu? Tetapi, bagi kita, tan pa harus terjebak pada perdebatan filosofis mengenai problem-problem epistemologis seperti itu, kita dapat mengatakan bahwa bagaimanapun preposisi-preposisi Alquran tetap merupakan "unsur konstitutif" yang sangat berpengaruh bagi kehidupan umat Islam. Mengenai keterangan ini dapat dilihat kembali Kuntowijoyo, *op. cit.*, h. 330-331.

¹⁴M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 4

mengakibatkan terjadinya penisbatan satu kalimat kepada sesuatu yang seharusnya bukan kepadanya. Ia dinisbatkan, misalnya “langit menurunkan hujan”. Di sini terdapat keterkaitan antara langit dan hujan, karena langit atau awan adalah sumber kedatangannya, dan dengan demikian kepadanya ia dinisbatkan.”

Sejalan dengan pendapat di atas, al-Syâthibiy menyatakan bahwa takwil terhadap ayat-ayat Alquran dapat terjadi apabila terdapat dua syarat pokok padanya, yaitu pertama, makna yang dipilih sesuai dengan hakekat kebenaran yang diakui oleh mereka yang memiliki otoritas dalam bidangnya. Tidak tepat kata al-Syâthibiy, memahami kata *khalîlâ* dalam QS. al-Nisâ’:125 sebagai berikut “Allah menjadikan Ibrâhîm *khalîlâ* sebaai seorang “fakir” karena pengertian tersebut bertentangan dengan dengan nas Alquran yang lain, yaitu bahwa “Ibrahim menjamu tamunya dengan daging sapi yang dipanggang”, sebagaimana dalam QS. Hûd:69, yang menunjukkan beliau bukan seorang fakir, di samping bahwa kenyataan sejarah membuktikan Ibrâhîm bukanlah seorang fakir.

Kedua, arti yang dipilih tersebut telah dikenal oleh bahasa Arab klasik. Dalam syarat ini terbaca syarat “popularitas”, artinya kosa kata yang tak disinggung lagi. Bahkan lebih jauh lagi, al-Syâthibiy menegaskan bahwa satu kosa kata yang bersifat ambigius (mempunyai lebih dari satu makna), maka semua maknanya dapat digunakan bagi pengertian teks tersebut selama tak bertentangan antara satu dengan lainnya. Contoh, kata “hidup” dan “mati”. Alquran menggunakan kata “hidup” dalam arti berpisahanya ruh dari badan dan juga dalam arti kosongnya jiwa dari nilai-nilai agama”.¹⁵ Hal ini sesuai dengan firman Allah swt. dalam QS. al-R-m:19: يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي (Dia (Allah) mengeluarkan yang hidup dari yang mati dan mengeluarkan yang mati dari yang hidup)¹⁶ dapat

¹⁵M. Quraish Shihab, *ibid.*, h. 5

¹⁶ Departemen Agama RI., *Al Quran dan Terjemahnya* (Jakarta: Bumi Restu, 1975), h. 643

diartikan dengan salah satu atau dengan kedua arti tersebut di atas, demikian pula sebaliknya kata “mati”.

Prof Nurcholish Madjid menyebut takwil dengan istilah interpretasi metaforis, yang berarti pemahaman atau pemberian pengertian atas fakta-fakta tekstual dari sumber-sumber suci (Alquran dan Sunnah) sedemikian rupa, sehingga yang diperlihatkan bukanlah makna lahiriyah kata-kata pada sumber suci itu, tetapi pada “makna dalam” (batin, *inward meaning*) yang dikandungnya.¹⁷ Pengungkapan “makna dalam” atau batin, dalam keterangan terpisah, Cak Nur menjelaskan urgensi metaforik (*masal*) dalam penafsiran Alquran.¹⁸ Menurutnya, metaforika tertinggi hanya dipunyai oleh Allah swt., yang dalam Alquran disebutkan dengan istilah *al-masal al-a'lâ*. Sebab Allah swt. adalah kenyataan Maha Tinggi. Dalam kitab suci disebutkan bahwa Allah memiliki *al-masal al-a'lâ* di seluruh langit dan bumi, dan Dia adalah Maha Tinggi dan Maha Bijaksana.¹⁹

Metaforika dalam memahami makna batin tersebut, karena berkenaan dengan suatu kenyataan tinggi, apalagi dengan Tuhan yang merupakan kenyataan mutlak, bahasa manusia tidak akan mampu menggambarkan dan menjelaskan. Setiap penjelasan lisan melalui ungkapan kebhasaan tidak akan dapat menggapai hakekat

¹⁷Nurcholish Madjid, *op. cit.*, h. 11

¹⁸Nurcholish Madjid, *Kebebasan Rugani dan Cinta Ilahi: Sudut Pandang Interpretasi Sufi*. Makalah Klub Kajian Agama Paramadina, Hotel Regent Jakarta, 16 15 September 2000

¹⁹QS. al-Rûm:27. وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم

“Dan Dia ialah yang menciptakan (manusia) dari permulaan, kemudian mengembalikan (menghidupkan)nya kembali dan menghidupkan kembali itu adalah lebih mudah bagi-Nya. Dan bagi-Nyalah sifat yang Maha Tinggi di langit dan bumi; Dan Dia adalah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.” Lihat Departemen Agama RI., *op. cit.*, h. 645

* Maulana Muhammad Ali menerjemahkan dan menafsirkan kata *al-masal* dengan kedudukan, yang berarti sifat, yaitu gambaran, keadaan, kedudukan atau kasus; lalu kata *al-masal* digunakan dalam arti gambaran perbandingan atau persamaan. Lihat Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur'an*, terjemahan H.M. Bachrun (Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah, 1993), h. 1023

kenyataan yang tinggi itu.²⁰ Maka dengan ketidaktercapaian makna hakiki dari realitas kitab suci itulah yang kemudian melahirkan beraneka ragam tafsir. Baik dilihat dari segi bentuk atau sumbernya, dari segi metode maupun dari segi coraknya.²¹ Tetapi, yang menjadi *concern* penulis di sini hanya memuaskan diri dengan tafsir dilihat dari segi sumbernya.

Macam-macam Tafsir: Perpektif Sumber

Dr. Komaruddin Hidayat memberikan suatu justifikasi nilai terhadap eksistensi manusia dalam perspektif kebahasaan dengan “*man is an interpreter being*” (manusia adalah makhluk penafsir).²² Didorong oleh rasa kagum dan sekaligus ketidaktahuan terhadap obyek-obyek di sekitarnya, manusia lalu mengamati dan menafsirkan jagad raya yang luas ini. Oleh karenanya, wahyu pertama yang diterima Muhammad berbunyi *iqra'* (bacalah) sangat mengagumkan! Membaca berarti juga mengamati, menafsirkan, kemudian berusaha membuat kesimpulan dari hasil penafsirannya atas obyek yang diamati. Karena dibaca, dipahami, dan ditafsirkan oleh manusia, maka Alquran lalu berbicara pada manusia dan alamnya. Bukankah Alquran akan “bisu” bagi mereka yang tidak

²⁰A. Yusuf Ali memberikan komentar terhadap keterangan kitab suci itu, sebagai berikut:

“God’s glory and God’s Attribute are above any names we can give to them. Human language is not adequate to express them. We can only form some idea of them at our present stage by means of similitudes and parables. But even so, the highest we can think of falls short of the true reality. For God is Higher and Wiser than the Highest and Wiser we can think of”.

²¹Secara skematik-simplistik, tafsir Alquran dapat dilihat dari beberapa segi. Pertama, dari segi bentuknya, yang terdiri dari tafsir riwayat (*ma’sûr*) dan tafsir pemikiran (*ra’y*). Kedua, dari segi metode, yang meliputi tafsir global (*ijmâliyy*), analitis (*tahlîliyy*), komparatif (*muqâran*), dan tematik (*mawdhû’iyy*). Ketiga, dari segi coraknya, yang meliputi corak tasawuf, fiqh, filsafat, ilmiah, sosial kemasyarakatan, dan lain-lain. Lihat Nashruddin Baidan, *Metodologi penafsiran Al-Qur’an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 9

²²Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 175

mampu membaca dan berpikir? Dan hanya manusia yang mampu membangun korelasi dan interaksi makna antara ayat-ayat Alquran dan ayat-ayat jagad raya ini, khususnya mereka yang mempunyai kekuatan akal dan alat bantu inderawi yang dimilikinya.

Kemudian kalau ditanyakan kapan dimulai adanya “tafsir wahya” oleh manusia? Untuk menjawab pertanyaan ini kiranya memerlukan analisis sejarah (*the historical analysis*) yang panjang dan rumit. Namun demikian, tidak salah bila penulis mencoba memberikan catatan berupa mata rantai penafsiran yang tak pernah putus, mulai dari Jibril, lalu Muhammad saw. dan seterusnya oleh sahabat dan ulama-ulama berikutnya. Kenapa demikian? Karena eksistensial bahasa mutlak Tuhan yang tidak bisa diverifikasi oleh siapa pun, termasuk Jibril, apalagi Muhammad saw. yang tak lepas dari wilayah eksistensial manusia telah membuktikan terjadinya penafsiran terhadap Tuhan, dimana bahasa Tuhan melalui wahyu yang diturunkan kepada Muhammad saw. terbukti telah menjadi sebuah redaksi mushaf bahasa Arab, yang padanya dapat dilekatkan karakter sekaligus kapasitas bahasa manusia.

Jadi kemaksuman Alquran tidak berarti bebas dari penafsiran Muhammad saw., melainkan Muhammad sebagai penerima dan penafsir memang disiapkan secara psikologis, spiritual dan intelektual oleh Tuhan untuk memahami pesan-Nya ketika Jibril datang mengajarnya. Pendapat bahwa para nabi terlibat dalam penafsiran wahyu Tuhan diperkuat, antara lain oleh kisah Nabi Yusuf dalam menafsirkan mimpinya²³ atau Nabi Ibrâhîm ketika akan mengambil keputusan untuk menyembelih Ismâ’îl.²⁴

Meskipun bahasa Alquran memiliki kelekatan terhadap karakter dan kapasitas bahasa manusia, tetapi ia tetap merupakan idealitas rujukan bagi wacana kehidupan dan keberagaman umat

²³QS. Yûsuf:4-6. Bandingkan dengan Kitab Kejadian 37:9, yang berbunyi sebagai berikut: “Bahwasanya aku telah bermimpi; bahwa matahari dan bulan dan sebelas buah bintang menundukkan dirinya kepadaku.”

²⁴QS. al-Shaffât:102-105. Tentang bagaimana mimpi itu diimplementasikan, dapat dilihat Kitab Kejadian 21:8-21

manusia. Sebagaimana dijelaskan oleh Maulana Muhammad Ali, seorang ulama Ahmadiyah dan pemilik *The Holy Qur'an* yang kontroversial, bahwa ciri khas yang tak ada taranya yang dimiliki Alquran adalah pertama, Alquran kaya akan ide, dan kedua, Alquran indah bahasanya.²⁵

Dua ciri khas ini, demikian Maulana Muhammad Ali, yang mengangkat derajat Alquran ke tingkat keluhuran yang belum pernah dicapai oleh Kitab Suci lain, dan yang membuat Alquran tak dapat ditiru oleh siapa pun. Oleh karena kekuatan ide dan kebahasaan itulah barangkali kemudian melahirkan banyak tafsir, yang sebagiannya akan diperbincangkan di bawah ini.

Pada mulanya, para pengkaji membagi tafsir menjadi dua macam, yaitu *tafsîr al-ma'sûr* dan *tafsîr bi al-ra'y*.²⁶ Ahmad Amin menyebut dua macam tafsir tersebut dengan istilah *tafsîr al-manqûl* dan *tafsîr al-ijtihâd*.²⁷ Pembagian yang demikian itu didasarkan pada bentuk atau sumbernya.

Tafsîr bi al-ma'sûr adalah tafsir yang dinukil dari Nabi saw., seperti Nabi mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *al-shalât al-wusthâ* adalah salat 'ashr.²⁸ Sementara Prof. Quraish Shihab mengatakan bahwa *tafsîr bi al-ma'sûr* merupakan gabungan dari tiga sumber, yaitu penafsiran Rasul saw., penafsiran para sahabat, dan penafsiran tabi'in.²⁹ Praktek penafsiran ini adalah ayat yang terdapat di dalam Alquran ditafsirkan dengan ayat-ayat lain, atau

²⁵Maulana Muhammad Ali, *op. cit.*, h. xxii

²⁶Lihat Mannâ' Khalîl Qaththân, *op. cit.*, h. 347; 'Abd al-'Azîm Ma'âniy dan Ahmad Gandûr, *Ahkâm min al-Qur'ân wa al-Sunnah: Lughah, Ijtimâ', Tasyrî'* (Kairo: Maktabah wa Mathba'ah al-Manâr, 1967), h. 11-15; 'Ali al-Usiy, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an Sebuah Tinjauan Awal*, terjemahan Bahruddin Fannani, jurnal al-Hikmah, edisi Nopember 1991-Februari 1992 (Bandung: Yayasan Muthahhariy, 1992), h. 10

²⁷Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm* (tt.: Syirkah al-Thabâ'ah al-Fanniyyah al-Muttahidah, 1994), h. 199-200

²⁸*Ibid.*

²⁹M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1994), h. 71

dengan riwayat dari Rasulullah, para sahabat, dan juga dari para tabi'in.

Mazhab Imâmiyah mendefinisikan *al-ma'sûr* dengan penjelasan dan perincian yang terdapat di dalam Alquran, dan apa-apa yang dinukil dari Rasul saw. yang mulia dan dari para imam *ahl al-bayt*. Syeikh Abû Ja'far al-Thûsiy (w. 460 H.), salah seorang tokoh besar mazhab Imâmiyah, mengatakan: "Sesungguhnya Rasul saw. telah memerintahkan membaca Alquran dan berpegang teguh kepadanya, dan menolak perselisihan yang terjadi antara pelbagai riwayat tentang masalah-masalah *furû'iyah*". Ia menambahkan: "Sesungguhnya para sahabat kami—dari mazhab Imâmiyah—mengatakan bahwa penafsiran Alquran tidak diperbolehkan kecuali dengan hadis sahih dari Nabi saw., atau pendapat para Imam yang juga menjadi hujah sebagaimana sabda para rasul.³⁰

Dalam perpektif ini, perbedaan pendapat terjadi sehubungan dengan apa yang dikutip dari para tabi'in. Sebagaimana orang mengatakan pendapat tabi'in termasuk *al-ma'sûr*, sedangkan sebagian yang lain mengkategorikannya sebagai *ra'y* (pendapat) saja.³¹ Tetapi kebanyakan ahli tafsir cenderung menggunakan pendapat tabi'in di dalam menafsirkan suatu ayat, karena mereka banyak mendapatkan penafsiran ayat dari para sahabat.³²

Sedangkan al-Dzahabiy mempertanyakan adanya tafsir Alquran dengan Sunnah, apakah semua Sunnah itu mampu menjelaskan isi dan makna Alquran secara komprehensif atau tidak?

³⁰ Ahmad Habîb al-'Amily, *al-Tibyân fi al-Tafsîr al-Qur'ân*, juz I (Beirut: Mu'assasah al-'Alamiy, tth.), h. 3-4. Tentang definisi *tafsîr bi al-ma'sûr* secara lengkap dapat dibaca dalam Muhammad Isma'il Ibrahim, *Sisi Mulia al-Qur'an : Agama dan Ilmu*, terjemahan Aly Abu Bakar dan Yadian W. Asmin (Jakarta: Rajawali, 1986), h. 42-44

³¹ Mahmûd Basyûniy Fardah, *al-Tafsîr wa Manâhijuhu fi Dhaw'i al-Madzâhib al-Islâmiyyah* (Mesir: Amanah, 1397 H.), h. 21

³² Para sahabat yang paling banyak memberikan tafsir terhadap ayat-ayat Alquran antara lain adalah Ibn 'Abbâs, 'Umar dan 'Ali ibn Abî Thâlib. Bahkan al-Juwainiy menyebut Ibn 'Abbâs sebagai Bapak Tafsir pertama Alquran. Lihat Mushthafâ al-Shâwiyy al-Juwainiy, *Manâhij fi al-Tafsîr* (Iskandariyyah: al-Ma'arif, tth.), h. 23

Atau keberadaan Sunnah hanya menjelaskan sebagian isi kandungan Alquran dan tidak sebagian yang lain? Dan atas klaim apa Rasul saw. menjelaskan isi Alquran kepada para sahabatnya? Di sini, ulama berbeda pendapat.³³ Tetapi al-Dzahabiy kemudian berkesimpulan bahwa Rasul saw. memang hanya menjelaskan kebanyakan dari makna-makna Alquran, sebagaimana terdapat pada kitab-kitab hadis sahih, dan beliau tidak menjelaskan seluruh makna-makna Alquran. Karena di dalam Alquran terdapat tafsir yang hanya diketahui oleh Allah, ada yang hanya diketahui oleh ulama, ada yang hanya diketahui oleh orang Arab melalui pemahaman kebahasaannya, dan ada pula tafsir yang bisa diketahui oleh semua orang.³⁴

Ada satu kelemahan yang dapat dikemukakan berkenaan dengan *tafsîr bi al-ma'sûr*, yaitu seringnya memakai riwayat yang *mawdhû'* (palsu) dan *isrâ'iliyyat*. Sebab tafsir ini cenderung mengabaikan dan atau bahkan meninggalkan sama sekali aspek-aspek di luar teks, seperti aspek psikologis, historis, sosiologis, dan sebagainya, sedang pemaknaannya kadang mengalami atau terjadi ketegangan (*tension*) dengan realitas wilayah kemanusiaan manusia.

Dalam pada itu menurut al-Farmâwî, kitab-kitab tafsir yang ditulis oleh para ulama terbagi menjadi empat macam metode; (1)

³³ Al-Dzahabiy, *op. cit.*, h. 48-57. Dikatakan bahwa fungsi Sunnah terhadap Alquran itu ada empat. Pertama, menjelaskan sesuatu yang *mujmal* di dalam Alquran, seperti waktu salat. Kedua, menerangkan sesuatu yang *musykil*, seperti waktu-waktu puasa. Ketiga, menentukan sesuatu yang '*am*, seperti kata *zhulm* ditafsirkan dengan "*syirk*", dan keempat, menentukan atau mengikatkan sesuatu yang *muthlaq*, seperti orang-orang yang mencuri harus dipotong tangannya yang kanan.

³⁴ *Ibid.*, h. 53. Sebagaimana dijelaskan oleh Ibn 'Abbâs, bahwa tafsir itu ada empat macam, yaitu pertama, tafsir yang diketahui oleh orang Arab melalui bahasa mereka. Kedua, tafsir yang harus diketahui oleh setiap orang. Ketiga, tafsir yang hanya bisa diketahui oleh para ulama, dan keempat, tafsir yang sama sekali tidak mungkin diketahui oleh siapa pun kecuali Allah swt. Lihat Mannâ' Khalîl Qaththân, *op. cit.*, h. 350; Khalid 'Abdurrahmân al-'Ak, *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduhu* (Beirut: Dâr al-Nafâ', 1986), h. 46-48; al-Zarkasyiy, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid II (Mesir: al-Halabiy, 1957), h. 164

tahliliy, (2) *ijmâliy*, (3) *muqârin*, dan (4) *maudlû 'iy*.³⁵ Selanjutnya, al-Farmâwî membagi metode *tahlâliy* menjadi tujuh macam; a. *tafsîr bi al-ma 'îsûr*, b. *tafsîr bi al-ra 'y*, c. *tafsîr shûfiy*, d. *tafsîr fiqhiy*, e. *tafsîr falsafiy*, f. *tafsîr 'ilmiy*, dan g. *tafsîr adabiy ijtima 'iy*.³⁶

Yang dimaksud dengan *tafsîr bi al-ma 'îsûr* ialah (1) menafsirkan ayat Alquran dengan ayat lain atas petunjuk Nabi Muḥammad saw.; atau menafsirkan ayat Alquran dengan hadis Nabi saw. berdasarkan riwayat sahabat; atau menafsirkan ayat Alquran dengan ucapan sahabat berdasarkan riwayat tabi'in.³⁷

Pengelompokan riwayat tabi'in sebagai bagian dari *tafsîr bi al-ma 'îsûr* menimbulkan kontroversi di kalangan ulama, karena para tabi'in dalam memberikan penafsiran ayat-ayat Alquran tidak hanya berdasarkan riwayat yang mereka kutip dari Nabi lewat sahabat, tetapi juga memasukkan ide dan pemikirannya. Dengan kata lain, tabi'in terkadang melakukan ijtihad dalam memberikan interpretasi terhadap ayat-ayat tertentu.

Dalam hal ijtihad tabi'in, timbul pertanyaan apakah pendapat tabi'in itu layak dikategorikan sebagai bagian dari *tafsîr bi al-ma 'îsûr*? Kalau dapat diterima, maka sampai di mana nilai kekuatan dalilnya, karena tabi'in tentu berbeda dengan para sahabat yang memang diakui memiliki integritas dan kemungkinan yang paling besar untuk mengetahui penafsiran dari suatu ayat berdasarkan petunjuk Nabi saw.³⁸ Oleh karena itu, walaupun ada di antara sahabat yang menafsirkan ayat Alquran berdasarkan ijtihadnya, maka masih dianggap wajar untuk digolongkan dalam deretan *tafsîr bi al-ma 'îsûr*.

³⁵ 'Abd al-Ḥayy al-Farmâwî, *al-Bidâyat fi al-Tafsîr al-Maudlû 'iy* (Mesir: Mathba'at Ḥadlârat al-'Arabiyyah, 1977), h. 22

³⁶ *Ibid.*

³⁷ 'Abd al-Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, juz I (Mesir: 'Isa al-Bâbî al-Ḥalabî, tth.), h. 490

³⁸ Muḥammad Ḥusain al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz I (Mesir: Al-Sa'âdah, 1976), h. 94

Dalam kaitan ijtiḥad tabi'īn, Imām Abū Ḥanīfah menyatakan, apa saja yang berasal dari Rasul saw., maka kita junjung tinggi dan apa saja yang berasal dari sahabat, kita pilah. Sedangkan apa yang berasal dari tabi'īn, maka mereka adalah laki-laki dan kita juga laki-laki.³⁹ Dalam pada itu, 'Abd al-'Azhīm al-Ghabbâsī⁴⁰ memberikan komentar: Sebagian ulama memasukkan ijtiḥad tabi'īn ke dalam *tafsīr bi al-ma'ūsūr*, karena banyak riwayat tabi'īn yang bertentangan dengan riwayat para sahabat atau karena tabi'īn banyak mengambil riwayat dari *ahl al-kitāb* yang telah masuk Islam. Al-Ghabbâsī cenderung pada pendapat yang terakhir, sehingga ia berkesimpulan bahwa sumber *tafsīr bi al-ma'ūsūr* itu (1) Alquran, (2) Sunnah Nabi yang sahih, dan (3) pendapat sahabat.

Menurut hemat penulis, ide dasar *tafsīr bi al-ma'ūsūr* itu memang bersumber dari tiga hal di atas, namun pada perkembangan selanjutnya pada tingkat aplikasinya, mufasssīr memasukkan tidak saja ijtiḥad tabi'īn, tetapi juga memasukkan riwayat *isrâ'iliyyât* dan beberapa legenda *nashrâniyyât* dengan sanad yang *dha'if*, syair-syair Arab pra-Islam (*jâhiliyyat*) sebagai salah satu referensi dalam menetapkan kata-kata dalam Alquran, seperti dalam *al-Tafsīr al-Thabarī*.⁴¹ Uraian lebih lanjut mengenai hal ini akan dibahas dalam subbahasan "tinjauan kitab *tafsīr bi al-ma'ūsūr*".

Adapun contoh penafsiran ayat Alquran dengan ayat Alquran sebagai terdapat dalam penafsiran kata "كلمات" pada QS. Al-Baqara:37

فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم

(kemudian Adam menerima kalimat dari Tuhan-Nya, maka Allah menerima taubatnya), sebagai terdapat pada QS. Al-A'râf:23

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ 'Abd al-'Azhīm Aḥmad al-Ghabbâsī, *Tārīkh al-Tafsīr wa Manâhij al-Mufasssīrīn* (Kairo: Dâr al-Thabâ'at al-Muḥammadiyyah, 1971), h. 9-10

⁴¹ Bakrī Syaikh Amīn, *al-Ta'bīr al-Fanniy fī al-Qur'ân* (Kairo: Dâr al-Syurūq, 1980), h. 110 Lihat juga al-Dzahabī, *op. cit.*, h. 217

قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين
(keduanya berkata: Ya Tuhan kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri, dan bila Engkau tidak mengampuni serta tidak memberi rahmat kami, niscaya pastilah kami termasuk orang-orang yang merugi). Contoh lain, membawa lafal *muthlaq* ke *muqayyad*, seperti firman Allah dalam masalah tayammum pada QS. Al-Mâ'idat:6

فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه

(sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu), tanpa penjelasan batas tangan yang disapu. Ayat tersebut dibawa kepada penjelasan tentang wudlu yang terdapat sebelumnya, yaitu

... فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ...

(maka basuhlah mukamu dan tugasmu sampai siku).

Contoh penafsiran Alquran dengan sunnah yang sah adalah penafsiran Rasul tentang "الظلم" dalam QS. Al-An'âm:82

الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ...

(orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman) dengan "الشرك" yang diambil dari firman Allah dalam QS. Luqmân:13

... إن الشرك لظلم عظيم

(sesungguhnya syirik itu adalah kezaliman yang besar). Contoh penafsiran yang lain adalah penafsiran lafal "القوة" dalam firman Allah pada QS. Al-Anfâl:60

وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة...

(dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi) dengan "الرمى" sebagaimana sabda Rasul saw. ألا إن
القوة الرمي⁴²

⁴² Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Ibn Hanbal*, juz IV (Beirut: Dâr al-Fikr, tth.), h. 423

Contoh penafsiran Alquran dengan pendapat sahabat, seperti diriwayatkan oleh Ibn Jarîr al-Thabarî dan Ibn Abî Hâtîm dengan sanad dari Ikrimat dari Ibn 'Abbâs tentang arti firman Allah dalam QS. Al-Nisâ':2, "انه كان حوبا كبيرا" diartikan dengan "اعظيما" (dosa besar). Contoh lain, diriwayatkan oleh Ibn Jarîr juga dari Sa'ad bin Abî Waqqâsh menyatakan tentang tafsir firman Allah dalam QS. Al-Nisâ':12

...وإن كان رجل يورث كلاله أو امرأة وله أخ أو أخت...

(...Jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki atau seorang saudara perempuan...) ditafsirkan dengan "وله أخ أو أخت من أمه" (saudara laki-laki seibu saja dan saudara perempuan seibu saja).

Tinjauan Kitab Tafsîr bi al-Ma'sûr

Menurut al-Ghabbâsî kitab tafsir yang memakai metode *ma'îsûr* antara lain *Jâmi' al-Bayân fî al-Tafsîr al-Qur'ân* karya al-Thabarî, *Ma'âlim al-Tanzîl* karya al-Baghâwî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* karya Ibn Katsîr, dan *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr al-Ma'îsûr* karya al-Suyûthî.⁴³

Metode kitab-kitab tafsir di atas berjalan pada metode yang jelas. Sebagian [metode] telah disebutkan sebelumnya, hanya penyajian materinya yang berbeda antara penulis yang satu dengan penulis lainnya. Dalam kajian ini yang akan ditinjau adalah kitab *Jâmi' al-Bayân fî al-Tafsîr al-Qur'ân*, karya al-Thabarî (251-310 H.) dan kitab *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* karya Ibn Katsîr (w. 774) sebagai bandingannya.

Tafsir metode ini ada dua fase: (1) Fase periwayatan lisan (syafawiyah), yaitu sahabat nabi mengutip penafsiran ayat dari Rasulullah saw., atau tabi'in mengambil penafsiran ayat dari seorang sahabat nabi secara lisan, tetapi hapalan mereka dapat dipercaya. (2)

⁴³ Al-Ghabbâsî, *op. cit.*, h. 40-43

Fase pembukuan tafsir, yaitu ditulisnya berbagai macam riwayat yang sah dari nabi atau dari sahabat nabi dengan mencantumkan sanad (rangkaiannya orang-orang yang menyampaikan berita) sampai kepada orang-orang yang mengucapkannya.⁴⁴

Al-Thabarî dalam menyajikan tafsirnya mula-mula menafsirkan sebuah ayat Alquran disertai ta'wîl terhadap beberapa kata yang ada di dalam ayat itu, ia mengambil kesaksian [terhadap] riwayat (komentar) yang datang dari sahabat nabi atau tabi'in. Kalau dua sumber komentar ini ada dua versi, maka keduanya dicantumkan, bahkan terkadang ia mengambil berbagai macam riwayat yang mempunyai kaitan dengan ayat tersebut.⁴⁵

Meskipun begitu, al-Thabarî mempunyai ukuran yang jelas, yang dimulai dari kritiknya terhadap sanad (*naqd khâriji*) dan berakhir pada kritik matan (*naqd dâkhili*) yang dijadikan sebagai penafsiran suatu ayat. Misalnya tafsir yang sanad-nya sampai kepada Rasulullah saw. (*marfû'*), atau sanad itu terhenti sampai sahabat (*mauqûf*), atau sanad itu berhenti pada tabi'in (*munqathi'*), al-Thabarî menurunkan tolok ukur ulama hadis dalam al-jarh wa al-ta'dîl.⁴⁶

Dari segi lain, al-Thabarî tidak hanya menurunkan riwayat yang ada, tetapi membuat tarjih (memilih yang kuat) untuk beberapa pendapat yang ada. Dalam masalah ini, ia melihat segi-segi *i'râb* dan pengambilan hukum syara' (*istinbâth*) terhadap ayat-ayat yang ditafsirkan.⁴⁷

Al-Thabarî sangat tekun dalam merujuk pendapat para sahabat dan tabi'in dan membuang orang yang menafsirkan Alquran dengan akal pikirannya. Memang, al-Thabarî juga menggunakan pemikiran, tetapi pemikiran itu didasarkan pada arti yang dituju oleh

⁴⁴ Al-Farmâwî, *op. cit.*, h. 25

⁴⁵ Bakrî Syaikh Amîn, *op. cit.*, h. 109

⁴⁶ Mushthafâ al-Shâwî al-Juwainî, *Manâhij fî al-Tafsîr* (Iskandaria: Mansya'at al-Ma'ârif, tth.), h. 363

⁴⁷ Bakrî Syaikh Amîn, *op. cit.*, h. 109

bahasa Arab, yang dikembalikan kepada percakapan orang-orang Arab dan syair-syair mereka. Ia mengambil kesaksian dari itu semua untuk mendukung tafsirnya, jika ia tidak mendapatkan riwayat (*naqal*) yang sah, karena itu di dalam tafsir *al-Thabari* banyak tercantum syair-syair dan kata-kata mutiara lain yang beraneka ragam, baik yang muncul sejak zaman jahiliyah maupun yang berkembang setelah Islam berkembang.⁴⁸

Di sisi lain, *al-Thabari* juga mencantumkan sanad yang berbeda-beda dengan tidak mencantumkan penilaian, apakah sanad itu sah atau tidak. Akan tetapi cara kerja demikian ini tidak tercela bagi tafsir dengan metode ini, karena ulama hadis telah membakukan semacam kaedah, yaitu barangsiapa yang menemukan sebuah sanad, maka ada beban baginya untuk meneliti orang-perorang yang ada pada sanad itu. Bahkan terkadang mendatangkan suatu riwayat dari seseorang yang tidak terpercaya.⁴⁹

Begitu pula *al-Thabari* banyak mendatangkan riwayat-riwayat *isrâ'iliyyât* beberapa legenda *nashrâniyyât* dengan sanad yang *dla'îf* atau riwayat yang terpercaya.⁵⁰ Hanya saja suatu ketika ia mencantumkan catatan kaki atas ke-*dla'îf*-annya itu, atau menilai cukup dengan mencantumkan pembawa berita itu, tanpa diberikan penilaian apakah *isrâ'iliyyât* itu sah atau tidak.

Cara penulisan seperti itu diikuti oleh Ibn Katsîr, tetapi penyajiannya diikuti dengan penilaian atas setiap pendapat yang dikutipnya. Penilaian Ibn Katsîr itu terkadang dilakukan dengan pengambilan tarjih atas suatu pendapat, terkadang dengan pemberian predikat sah atau *dla'îf* atas riwayat yang ada.⁵¹ Demikian ini didasarkan kepada pengetahuan Ibn Katsîr terhadap ilmu hadis dan kemahirannya tentang tingkah laku perawi-perawi hadis. Keistimewaan yang lainnya adalah dalam memberikan peringatan

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, h. 110

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Al-Dzahabî, *op. cit.*, h. 244-245

kisah-kisah *isrâ' iliyât* yang tidak dapat diandalkan eksistensinya (*munkarât*) ke dalam tafsirnya. Suatu ketika ia memperingatkan secara global dan pada saat yang lain ia memberikan keterangan segi-segi ketidakhandalan yang ada pada kisah-kisah itu.

Dari uraian tentang dua kitab di atas, tampak dalam dua kitab tafsir tersebut terdapat riwayat-riwayat *isrâ' iliyât*. Sedang perbedaan antara al-Thabarî dan Ibn Katsîr. Sedang perbedaan antara al-Thabarî dan Ibn Katsîr terdapat pada penilaian terhadap riwayat-riwayat tersebut. Ibn Katsîr memberikan peringatan dan terkadang ia memberikan keterangan segi-segi ketidakhandalannya. Sementara al-Thabarî sering tidak memberikan catatan kaki tentang ketidakhandalannya.

Berbeda dengan *tafsîr bi al-ma'sûr* adalah *tafsîr bi al-ra'y*, disebut juga tafsir ijihad atau pemikiran. Dikatakan demikian karena, model tafsir ini menggunakan akal pikiran dalam menggali atau menguak makna dan isi kandungan kitab suci Alquran.

Al-Dzahabiy mengartikan *tafsîr bi al-ra'y* sebagai penafsiran Alquran dengan ijihad.⁵² Sudah barang tentu perspektif tafsir ini dapat terjadi bila syarat-syaratnya telah terpenuhi, sebagaimana telah banyak dibahas oleh para ulama. Sebagaimana dikatakan bahwa sebuah tafsir akan sempurna bila memenuhi lima macam perkara, yaitu pertama, memahami hakekat kosa kata yang terdapat di dalam Alquran. Kedua, adanya lafadz-lafadz, ketiga, memahami keadaan dan kehidupan manusia, keempat, memahami aspek petunjuk kemanusiaan di dalam Alquran, dan kelima, memiliki pengetahuan akan *sîrah nabawiyah* dan para sahabatnya, baik yang berkenaan dengan dunia maupun akhirat.⁵³ Kelima syarat ini boleh jadi akan mengalami perkembangan sesuai kebutuhan dan tuntutan sosiologis *mufasssir*.

⁵² Al-Dzahabiy, *Ibid.*, h. 225. Bandingkan dengan Ahmad Amîn, *op. cit.*, h. 200

⁵³ Abd al-'Azîm Ma'ânî dan Ahmad al-Gandûr, *op. cit.*, h. 11-15

Ulama berselisih pendapat tentang keberadaan *tafsîr bi al-ra'y* ini. Di antara mereka ada yang melarangnya dan ada pula yang membolehkannya. Bahkan pada masa tertentu dalam sejarah perkembangan pemikiran, sebagian ulama mengharamkan seseorang untuk berijtihad. Tidak perlu diungkapkan di sini dalil-dalil ulama yang membolehkan, atau dalil-dalil mereka yang menolaknya. Tetapi, ulama yang menolak adanya *tafsîr bi al-ra'y* cenderung berpegang teguh pada hadis-hadis Nabi saw. yang melarang menafsirkan Alquran dengan *ra'y* (pendapat), dan ulama yang menerima dan mendorong adanya *tafsîr bi al-ra'y* berdasarkan dalil bahwa apa yang terkandung di dalam Alquran merupakan perintah dan anjuran untuk melihat dan berpikir tentang isi *kitâbullâh* Alquran.⁵⁴

Berdasarkan uraian di atas, *tafsîr bi al-ra'y* dapat dibagi kepada dua bagian, antara yang diperbolehkan atau terpuji (*mahmûdah*) dan yang tercela (*mazmûmah*).⁵⁵ *Tafsîr bi al-ra'y* yang diperbolehkan adalah tafsir yang dilakukan oleh orang-orang yang memenuhi syarat-syarat menjadi ahli tafsir seperti telah disebutkan di atas, dan hasil-hasil penafsirannya tidak boleh bertentangan dengan pelbagai hakekat syariat. Sedangkan yang dimaksud *tafsîr bi al-ra'y* yang dicela adalah tafsir yang dilakukan oleh orang-orang yang tidak memenuhi berbagai persyaratan menjadi ahli tafsir tersebut, sehingga hasil-hasil penafsirannya bertentangan dengan pelbagai hakekat syariat.

Dilihat dari implementasi makna yang dimiliki *tafsîr bi al-ra'y*, maka ia memiliki pelbagai metodologi tergantung kepada warna budaya dan akidah ahli tafsirnya, apakah ia praktisi politik atau praktisi sebuah mazhab, sehingga banyak mempengaruhinya. Pernyataan ini logis, bila kita membaca problematika sejarah dalam perpektif penafsiran yang dikelompokkan kepada dua golongan besar, antara ahli hadis dan ahli *ra'y*. Masing-masing secara

⁵⁴QS. Shad:29 dan QS. Muhammad:24

⁵⁵'Abd al-'Azhîm Ma'âniy dan Ahmad al-Gandûr, *loc. cit.*

konsisten selalu berebut pengaruh, antara tradisional dan modernis, antara tekstualis dan kontekstualis, antara skriptualis dan liberalis, antara kaum ortodoks dan kaum modernis, antara konservatif dan progresif, dan sebagainya.

Lalu, penafsiran model apa yang signifikan bagi idealitas isi kandungan Alquran untuk dewasa ini dan yang akan datang? Untuk menjawab pertanyaan ini kiranya memerlukan bahasan tersendiri yang utuh, seperti yang akan dibahas berikut ini.

Analisis Keistimewaan dan Kelemahan *Tafsîr bi al-Ma'ûsûr*

Bila dinalisis oleh akademisi yang hidup pada saat ini, maka akan ditemukan beberapa kelemahan dari *tafsîr bi al-ma'ûsûr* ini, di samping keistimewaannya. Metode ini istimewa bila ditinjau dari sudut informasi kesejarahannya yang luas, serta obyektivitas mufassir dalam menguraikan riwayat, sehingga ada di antara mufassir itu menyampaikan riwayat tanpa melakukan penyelesaian yang ketat. Agaknya para mufassir itu menekankan bahwa kami hanya menyampaikan dulu dan silahkan meneliti kebenarannya kemudian.

Hal tersebut cukup beralasan bagi generasi yang telah lalu, ketika mengandalkan riwayat dalam penafsiran Alquran, karena masa antara generasi mereka dengan para sahabat dan tabi'in masih cukup dekat dan laju perubahan sosial dan perkembangan ilmu belum sepesat masa kini, sehingga tidak terlalu jauh jurang antara mereka. Di samping itu, sebagai penghormatan mereka kepada sahabat, dalam kedudukannya sebagai murid-murid Nabi saw. dan orang-orang yang berjasa. Begitu juga terhadap tabi'in sebagai generasi peringkat kedua dalam sebaik-baik generasi (*khair al-qurûn*), masih sangat berkesan dalam jiwa mereka. Dengan kata lain, pengakuan akan keistimewaan generasi terdahulu oleh generasi berikutnya masih cukup mantap.

Keistimewaan yang lain dari metode ini bila ditinjau dari segi intervensi akal manusia. Metode ini terhindar dari interpretasi yang berdasarkan akal secara berlebihan, karena intervensi akal

dibatasi oleh riwayat-riwayat yang datang dari Rasulullah saw. dan sahabat untuk menafsirkan suatu ayat, yang tentunya memiliki tingkat validitas yang sangat tinggi, karena yang paling mengetahui maksud suatu ayat adalah Allah sendiri dan sesudah itu Rasul sebagai mufassir utama,⁵⁶ dan berikutnya adalah sahabat yang telah bergaul langsung dengan Rasul dan menyaksikan turunnnya Alquran.

Di samping keistimewaan di atas, terdapat juga beberapa kelemahan yang akan diuraikan di sini, walaupun dewasa ini tidak seorang pakar atau ulama pun mempunyai dasar pendapat yang menyatakan bahwa metode *ma'îsûr*, yakni memahami dan menafsirkan ayat Alquran dengan ayat yang lain, atau dengan hadis-hadis Nabi saw., atau dengan pendapat sahabat sebagai metode tafsir terbaik.

Namun, pertanyaan-pertanyaan yang dapat muncul sehubungan dengan tafsir ini antara lain; siapa yang berwenang menetapkan bahwa ayat A ditafsirkan dengan ayat B? Apakah hanya Rasul saw. sendiri atau para sahabat atau juga ulama yang sesudahnya, misalnya al-Thabari dan Ibn Katsir ? Tentu, mencukupkan riwayat Rasulullah saw. dan sahabat saja tidaklah memadai, karena riwayat tentang penjelasan ayat Alquran sangat terbatas, padahal masalah-masalah yang ada terus berkembang dan perlu mendapat jawaban atau pemecahan. Bukankah kitab-kitab suci yang diturunkan oleh Allah berfungsi memberi jalan keluar bagi perselisihan dan problematika yang dihadapi masyarakat ?⁵⁷ Untuk itu umat Islam, melalui para pakarnya dituntut untuk memfungsikan Alquran sebagai petunjuk pemecahan bagi problematika yang dihadapi masyarakat dan untuk ini tidak mungkin terlaksana tanpa pemahaman ulama yang mendalam tentang hubungan antara ayat yang satu dengan lainnya, sehingga menggunakan metode *ma'îsûr* membutuhkan pengembangan. Pengembangan ini tentunya dengan

⁵⁶ Diambil dari pemahaman terhadap surat al-Nahl:44, bahwa Alquran diturunkan kepada Nabi saw. agar ia menjelaskan kepada umat manusia.

⁵⁷ QS. Al-Baqara:213

menggunakan nalar para mufassir. Oleh karena itu mencukupkan dengan metode *tafsîr bi al-ma'îsûr* tanpa pengembangan, tidak dapat menjawab berbagai permasalahan yang muncul di tengah-tengah masyarakat dari masa ke masa. Hal inilah yang menjadi kelemahan tafsir metode *ma'îsûr*.

Adapun kelemahan yang lain, tampak pada perkembangan selanjutnya tingkat aplikasinya. Para mufassir memasukkan kisah-kisah *isrâ' iliyât* dengan sanad *dla'îf*, bahkan tanpa keterangan apapun, sehingga memerlukan penelitian lebih lanjut.

Kelemahan yang lainnya, sering pesan-pesan Alquran justeru terabaikan, karena para mufassir disibukkan dengan perbedaan riwayat yang ada, bahkan terkadang bertentangan antara satu dengan lainnya.

Ke Arah Rekonstruksi Tafsir Baru: Sebuah Diskusi

Ada ungkapan menarik bahwa orang yang kreatif dan produktif adalah orang yang pandai memahami, menafsirkan, dan merekonstruksi pemikiran yang telah ada untuk dikembangkan lebih jauh lagi. Nabi Muhammad, penerima wahyu Alquran, adalah pribadi yang cerdas dan kreatif. Kalau saja tidak cerdas, pasti Muhammad tidak sanggup menangkap dan menyampaikan wahyu yang diterimanya secara artikulatif. Tanpa mau terlibat dalam perdebatan kualifikasi identitas "*ummi*" yang sering dinisbatkan kepada Muhammad, penulis ingin menegaskan bahwa kritik dan perbaikan metodologis terhadap sistem penafsiran sepanjang sejarah pertautan antara teks dan konteks adalah sesuatu yang urgen.

Sejauh ini kita telah mengenal beberapa pendekatan untuk memahami Alquran, seperti yang telah diuraikan di atas. Mengutip pendapat Dr. Amin Abdullah,⁵⁸ selama ini ada tiga fase pendekatan studi keislaman (termasuk studi ilmu Alquran). Pertama, pendekatan yang bercorak filologis. Pendekatan ini biasa digunakan oleh kaum orientalis abad ke-19-20, yang dimotori oleh pengajar

⁵⁸Mohammed Arkoun, *op. cit.*, h. pengantar

“bahasa” terutama bahasa-bahasa yang digunakan oleh teks-teks keislaman klasik. Kelemahan dari pendekatan ini adalah; (a) pendekatan ini semata-mata hanya menaruh perhatian pada teks, mereka tidak peduli terhadap penelitian langsung terhadap kehidupan muslim yang aktual, melainkan mereka hanya melihatnya lewat lensa pembesar teks, dan (b) mereka tidak hanya memuaskan perhatian luar biasa dan prioritas terhadap pendekatan yang bersifat gramatikal dan etimologis, dimana bagian terpokok dari keunikan suatu masyarakat diketahui lewat bahasa yang digunakannya.

Pendekatan kedua adalah metode *science* “modernisasi”, bahwa studi keislaman (termasuk studi tafsir Alquran) harus dilakukan lewat penggunaan metode ilmu pengetahuan. Pendekatan ini juga memiliki kelemahan-kelemahan; (a) pendekatan ini lebih menekankan sistem sosial (*social system*), yang lebih tertarik pada aspek “fungsi”, tidak pada aspek bentuk (*form*) atau makna (*meaning*), atau lebih-lebih lagi bukan pada kandungan isi muatan lembaga sosial yang dimiliki oleh budaya tertentu.

Mereka yang *concern* terhadap pendekatan ini mengesampingkan dan menganggap tidak relevan dan bahkan cenderung memotong begitu saja semua hal yang bersifat spesifik, unik secara budaya, baik yang ada dalam masyarakat muslim maupun dalam bidang sosial. Masyarakat hanya sekedar menjadi mesin sosial (*social mechine*), bukannya sistem dari makna (*system of meaning*).

Kelemahan selanjutnya, (b) seluruh masyarakat yang ada dapat diatur, ditangani, dan direkayasa, dan memang benar-benar dapat direkayasa secara sama dan sebangun. Dengan kata lain, seluruh masyarakat yang ada dapat digiring dan direkayasa ke arah “modernitas”, yaitu ke arah titik temu masyarakat yang bersifat pragmatis, teknis, rasional, dan sekuler, seperti tafsir mengenai feminisme dan masalah gender yang aktual dewasa ini dibicarakan.

Beberapa kelemahan paradigma modernisasi dapat pula dilihat dari masyarakat Barat yang ditunjuk sebagai model, dan bermuara pada tatanan masyarakat “sekuler”, masyarakat yang tidak

dapat menyesuaikan atau tidak ingin mengikuti alur pemikiran modernitas adalah sebagai sesuatu fakta dan realitas yang tak layak dipertimbangkan.

Selanjutnya, pendekatan ketiga adalah pendekatan akumulatif berbagai sistem pendekatan yang ada dalam dunia akademik yang global. Caranya adalah dengan menggabungkan anantara analisis pandangan dunia (teks dan konteks), karir sosial seseorang atau kelompok dan proses sosial yang mengitarinya. Pendekatan ini kiranya memiliki makna yang cukup signifikan (*the meaning significance*) bagi rekonstruksi tafsir kontemporer.

Sejalan dengan hal di atas, Komaruddin Hidayat menyatakan, bahwa dalam analisis penafsiran wahyu ketika ia berbentuk teks seperti Alquran dapat dilakukan dengan dua pendekatan, yaitu pertama, pendekatan strukturalis linguistik ialah pendekatan melalui analisis struktur dan sistem tanda yang ada. Tetapi, apakah benar sebuah teks setelah tampil lalu berdiri otonom terdepan dari pengarangnya (pemilik teks)? Karena itulah dibutuhkan lahirnya pendekatan kedua, pendekatan historis fenomenologis, ialah menempatkan kitab suci dalam konteks umat beragama tertentu yang meyakinkannya.⁵⁹

Kemudian implikasi konseptual yang muncul dari pendekatan ini ialah pertama, kitab suci akan dipandang sebagai sebuah bentuk visual yang muncul dalam sejarah. Kedua, terjadinya pergeseran relasi antara pembaca dan kitab suci. Kalau dalam sejarah Alquran melalui *asbâb al-nuzûl* hadir sebagai subyek untuk menyapa kehidupan manusia, maka sekarang Alquran menjadi obyek kajian manusia. Karena itu, konsep kitab suci bersifat relasional, keberadaan dan kesuciannya berkaitan dengan sikap manusia yang meresponnya.

Tawaran rekonstruksi tafsir baru ini juga dikemukakan oleh Dr. Kuntowijoyo, dengan metode sintetik-analitik.⁶⁰ Metode sintetik

⁵⁹Komaruddin Hidayat, *op. cit.*, h. 111-120

⁶⁰Kuntowijoyo, *op. cit.*, h. 327-330

lebih menekankan pada pesan-pesan moral Alquran dalam rangka mensintesisasikan penghayatan dan pengalaman subyektif kita dengan ajaran-ajaran normatif. Sedangkan pendekatan analitik lebih memperlakukan Alquran sebagai data, sebagai dokumen mengenai kehidupan yang berasal dari Tuhan. Ini merupakan suatu postulat teologis dan teoritis sekaligus. Kedua pendekatan ini harus dipadukan untuk membangun tafsir Alquran yang utuh, tidak parsial.

Bahkan secara spesifik, Kuntowijoyo menawarkan lima program reinterpretasi bagi tafsir, yaitu pertama, mengubah penafsiran individual menuju penafsiran sosio-struktural. Seperti ketentuan melaksanakan kewajiban haji bagi mereka yang mampu di saat masyarakat sekitarnya dilanda krisis moneter, masalah kekayaan dan kemiskinan. Kedua, mengubah cara berpikir subyektif ke cara berpikir obyektif. Seperti makna dan implementasi kewajiban zakat, yang sisi obyektifnya adalah bertujuan untuk kesejahteraan sosial. Ketiga, mengubah penafsiran yang bersifat normatif menuju penafsiran yang bersifat teoritis. Seperti penafsiran "*fuqarâ'*" dan "*masâkin*", pada kelas ekonomi dan sosial yang dihadapi. Keempat, mengubah penafsiran yang bersifat ahistoris menuju penafsiran yang bersifat historis. Seperti perintah menutupi aurat dengan jilbab. Dan kelima, merumuskan formulasi yang bersifat general menuju formulasi bersifat spesifik dan empirik.⁶¹

Dari beberapa pendekatan yang ditawarkan di atas, barangkali dapat mewakili untuk merumuskan formulasi tafsir yang ideal sebagai alat mencari evidensi hakiki nilai-nilai Islam yang tertuang dalam Alquran. Namun demikian, bukan berarti "fregmentasi" sosio-kultural masyarakat yang pluralistik ini lantas secara serta merta bisa terjawab karenanya. Di era ini dan masa depan, bentuk tafsir yang lebih relevan dengan perkembangan dan perubahan masih sangat dibutuhkan, sehingga nilai-nilai Islam tetap *survive* di tengah percaturan gelombang kehidupan manusia.

⁶¹ *Ibid.*, h. 283-285

Penutup

Dari uraian di atas, tampak adanya keistimewaan metode *tafsîr bi al-ma'sûr* apabila dilihat dari segi informasi kesejarahan yang luas, serta obyektivitas para periwayat dalam menyampaikan riwayat-riwayat tersebut. Di samping itu, keistimewaannya juga dapat dilihat dari segi terhindarnya intervensi akal manusia secara berlebihan dalam memahami atau menafsirkan Alquran.

Sedangkan kelemahannya akan tampak apabila ditinjau oleh orang-orang yang hidup jauh dari masa generasi pertama dan kedua, karena adanya permasalahan yang muncul di tengah-tengah masyarakat, sementara riwayat yang ada tidak dapat ditemukan apabila kita menggunakan kitab *tafsîr bi al-ma'sûr* adalah adanya riwayat-riwayat tentang *isrâ'iliyyât* yang memerlukan penelitian lebih selektif. Di samping itu, sering pesan-pesan dari ayat Alquran yang ditafsirkan terabaikan, karena mufassir disibukkan dengan perbedaan riwayat, bahkan terkadang bertentangan satu sama lainnya.

FENOMENA *AL-MUHKAM* DAN *AL-MUTASYBIH* DALAM ALQURAN

Alquran diturunkan oleh Allah sebagai petunjuk bagi umat manusia ke jalan yang benar. Oleh karena itu, sebagian ayat-ayat Alquran mempunyai kejelasan makna demi menjaga kesatuan umat. Adanya ayat-ayat *muhkamât* yang merupakan *umm al-Kitâb* dalam Alquran adalah wujud nyata kepedulian Alquran atas *wahdat al-ummah* dan sekaligus merupakan pegangan bagi umat Islam dalam memahami ayat-ayat Alquran.

Anehnya Alquran seringkali dipakai sebagai dalih untuk memperkuat pendapat seseorang atau suatu golongan. Adalah kenyataan di dalam Alquran banyak terdapat ayat-ayat yang secara lahirnya dan sepintas lalu memberikan pengertian-pengertian yang saling bertentangan satu sama lain. Sehingga yang satu dapat dipakai untuk dalih bagi suatu paham, dan yang lain untuk paham yang bertentangan dengan itu. Hal ini bukanlah menunjukkan bahwa Alquran secara riil memang benar-benar bertentangan satu sama lainnya. Akan tetapi semua itu kembali kepada pemahaman seseorang atau golongan tentang ayat-ayat *mutasyâbihât*. Persoalannya apakah yang dimaksud dengan ayat-ayat *muhkamât* dan *mutasyâbihât* itu ? bagaimana cara memahami ayat-ayat *mutasyâbihât* ? dan adakah korelasi antara ayat-ayat *muhkamât* dan *mutasyâbihât*?

Berawal dari beberapa persoalan di atas, penulis berusaha memberikan paparan singkat tentang *muhkamât* dan *mutasyâbihât* dalam Alquran, pendapat ulama tentang keduanya dan hikmah adanya ayat-ayat *muhkamât* dan *mutasyâbihât*.

Pengertian *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât*

Sebelum dibahas pengertian keduanya, perlu terlebih dahulu dijelaskan kedua lafal tersebut. Lafal *muhkam* dan *mutasyâbih* adalah bentuk *muzakkar* untuk menyifati kata-kata yang *muzakkar* pula, seperti Alquran yang *muhkam* dan *mutasyâbih*. Demikian pula lafal *muhkamât* dan *mutasyâbihât* adalah bentuk kata *mu'annas*

untuk menyifati kata yang *mu'annas* pula, seperti ayat-ayat *muhkamat* dan *mutasyâbihât*. Kedua lafal tersebut mempunyai banyak arti baik secara etimologis maupun terminologis.

Al-Muhkam menurut bahasa berarti *al-man'u* (larangan), sebagaimana kamu berkata: *ahkamtu* berarti *radadtu wa mana'tu* (aku tolak dan aku larang), disebut "*al-hâkim*" karena ia menolak (mencegah) orang yang zalim dari kezaliman,¹ atau berasal dari '*ahkama al-syay*' yang berarti "*wasaqahu wa aqnahu* (mengikat dan merapikannya).² Menurut istilah, *al-muhkam* berarti "apa yang telah kamu jelaskan (dengan memberikan batasan), baik dengan perintah dan larangan, maupun dengan penjelasan halal dan haramnya".³ Al-Râgib al-Ishfahâniy dalam bukunya *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân* menyatakan: "*Muhkam* adalah yang jelas dengan sendirinya dan menunjukkan maknanya dengan terang, tanpa adanya kesamaran dari segi lafaz dan maknanya".⁴

Adapun *al-mutasyâbih* secara leksikal berasal dari lafal yang secara lahir mirip dengan adanya perbedaan pada makna-maknanya. Hal ini sebagaimana terdapat dalam firman Allah swt. dalam menyifati buah-buahan di Surga وأتوا به متشابهًا.⁵ Secara lahir buah-buahan tersebut sama, tetapi rasanya berbeda-beda.⁶ Sedangkan *al-mutasyâbih*—menurut istilah—adalah sesuatu yang belum jelas makna, dan belum dapat ditangkap maksudnya, disebabkan lafalnya secara lahir bertentangan, begitu juga maknanya.⁷

Selanjutnya, ulama berbeda pendapat dalam memberikan pengertian *muhkam* dan *mutasyâbih*, yaitu:

¹ Badruddîn Muhammad ibn 'Abdillâh al-Zarkasyiy, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, juz II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1998), h. 79

² Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, juz XV (Kairo: al-Mu'assasat al-Miḡriyyah al-'Ammah, tth.), h. 33

³ Al-Zarkasyiy, *loc. cit.*

⁴ Al-Râgib al-Ishfahâniy, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân* (Kairo: Majma' al-Lugat al-'Arabiyyah, tth.), h. 254

⁵ QS. Al-Baqarah:25

⁶ Al-Zarkasyiy, *op. cit.*, h. 80

⁷ Wahbat al-Zuhailiy, *al-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdat wa al-Syari'at wa al-Manhaj* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1991), h. 150

1. Ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah mengatakan, *muhkam* adalah lafal yang telah diketahui maksudnya, baik karena memang sudah jelas artinya maupun karena ditakwilkan. Sedangkan lafal *mutasyâbih* adalah lafal yang pengetahuan artinya hanya diketahui oleh Allah swt., seperti terjadinya hari kiamat, keluarnya Dajjâl, arti huruf-huruf *muqaththa'ah*.
2. Ulama Hanafiah mengatakan, lafal *muhkam* ialah lafal yang jelas petunjuknya, dan tidak mungkin telah dinasakh (dihapuskan hukumnya). Sedangkan lafal *mutasyâbih* adalah lafal yang samar maksud dan petunjuknya, sehingga tidak terjangkau oleh akal pikiran manusia atau tidak tercantum dan dalil-dalil nash, lafal *mutasyâbih* hanya diketahui oleh Allah swt.
3. Mayoritas *fuqahâ'* (ahli feqih) yang berasal dari pendapat Ibn 'Abbâs mengatakan, lafal *muhkam* adalah lafal yang tidak bisa ditakwilkan kecuali satu arah atau satu segi saja. Sedangkan lafal *mutasyâbih* adalah artinya dapat ditakwilkan dalam beberapa segi, karena masih sama. Misalnya berkenaan dengan surga, neraka dan sebagainya.
4. Imam Ahmad dan para pengikutnya mengatakan, lafal *muhkam* adalah lafal yang bisa berdiri sendiri atau telah jelas dengan sendirinya tanpa membutuhkan keterangan yang lain. Sedangkan lafal yang tidak bisa berdiri sendiri adalah lafal yang *mutasyâbih* yang membutuhkan arti maksudnya, dikarenakan adanya bermacam-macam takwil terhadap lafal tersebut. Contoh, lafal yang bermakna ganda (*musytarak*), lafal yang asing (*garîb*), lafal yang berarti lain (*majaz*), dan sebagainya.
5. Imam al-Haramain mengatakan, bahwa lafal *muhkam* ialah lafal yang tetap susunan dan tertibnya secara biasa, sehingga mudah dipahami arti dan maksudnya. Sedangkan lafal *mutasyâbih* adalah lafal yang maknanya tidak terjangkau oleh ilmu bahasa manusia, kecuali jika disertai dengan adanya tanda-tanda atau isyarat yang menjelaskannya.

Contoh, lafal yang *musytarak*, *muthlaq*, *khafiy* (samar), dan sebagainya.

6. Imam Fakhruddin al-Raziy berpendapat, lafal *muhkam* ialah lafal yang petunjuknya kepada suatu makna itu *râjih* (kuat), seperti lafal yang jelas (*nash*). Sedangkan lafal *mutasyâbih* ialah lafal yang petunjuknya *marjuh* (tidak kuat), seperti *mujmal*, *musykil*, *mu'awwal*, dan sebagainya.⁸

Dari beberapa definisi di atas, terlihat tidak ada perbedaan yang signifikan di antara ulama, bahkan kita mendapatkan pengertian-pengertian yang berdekatan. Walaupun menurut keabsahan suatu definisi, al-Zarqâniy memilih pendapat al-Râziy, yang menurutnya dengan merujuk kepada perbedaan antara *râjih* dan *marjuh* menjadikan definisi tersebut lebih *jâmi'* dan *mâni'* serta lebih jelas. Al-Râziy tidak memasukkan dalam pengertian *muhkam* sesuatu yang jelas dan tidak memasukkan dalam pengertian *mutasyâbih* sesuatu yang samar.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, bahwa *muhkam* adalah lafal yang artinya dapat diketahui dengan jelas dan kuat, dapat berdiri sendiri tanpa perlu kepada takwil dikarenakan susunannya yang tertib dan tidak *musykil* serta pengertiannya masuk akal. Sedangkan *mutasyâbih* ialah lafal yang artinya samar dan mempunyai banyak penakwilan sehingga tidak dapat berdiri sendiri dikarenakan susunan dan penunjukan artinya tidak kuat.

Contoh ayat-ayat *muhkamât* antara lain ليس كمثلہ شيء وهو⁹ ¹¹هل تعلم له سميا¹⁰، ولم يكن له كفوا أحد⁹، السميع البصير¹² Sedangkan contoh ayat-ayat *mutasyâbihât* antara lain الرحمن على العرش استوى¹²

⁸ 'Abd. Jalal, *Ulumul Qur'an* (Surabaya: Dunia Ilmu, 1998), h. 240-243; lihat pula al-Zaqâniy, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ul-m al-Qur'an*, juz II (Beirut: Dar al-Fikr, tth.), h. 272-274

⁹ QS. Al-Syûra:11

¹⁰ QS. Al-Ikhlâsh:4

¹¹ QS. Maryam:65

¹² QS. Thâhâ:5

إني متوفيك ورافعك إلي¹³ dan juga huruf-huruf *muqaththa'ah* pada awal surat.¹⁴

Muhkam dan Mutasyâbih dalam Alquran

Alquran secara keseluruhan dapat dikatakan *muhkam*, sebagaimana yang telah ditegaskan oleh Alquran sendiri كتاب أحكمت آياته¹⁵. Yang dimaksud dengan kata *uhkimat* di sini adalah kesempurnaan Alquran dan tidak adanya kekurangan dan kesimpangsiuran di dalamnya.

Alquran merupakan kebenaran yang disusun dengan sistematis, sehingga mencapai puncak kerapian dan kebijaksanaan. Di dalamnya tidak dijumpai pertentangan dan perselisihan. Semua perintah yang terdapat di dalamnya berisi kebaikan, petunjuk, keberkahan dan kemaslahatan. Sedangkan larangannya berangkat dari semua yang mengandung keburukan, kemadaratan, perilaku tercela dan perbuatan jahat manusia.¹⁶

Alquran seluruhnya juga disifati *mutasyâbih*, sebagaimana termaktub dalam firman Allah swt. الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها¹⁷. Makna *mutasyâbih*-nya adalah ia mirip satu sama lain dalam kebenaran berita-beritanya, keadilan hukumnya, ketinggian *balagah*-nya, keindahan redaksinya, kejelasan hakekatnya, dan satu sama lain saling membenarkan tanpa pertentangan dan benturan.

Lebih lanjut, surat Ali 'Imrân:7 yang berbunyi :

هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما

¹³ QS. Ali 'Imrân:55

¹⁴ Berbeda dengan pendapat ini, al-Thabâthabâ'iy tidak memasukkan huruf-huruf *muqaththa'ah* dalam kategori ayat-ayat *mutasyâbihât* disebabkan tidak terdapat *madlûl lafzhiy*. Berbeda dengan ayat-ayat *mutasyâbihât* yang mempunyai *madlûl lafzhiy*, hanya saja ia samar dalam *madlûl Haqîqiy*. Lihat Muhammad Husayn al-Thabâthabâ'iy, *Memahami Esensi al-Qur'an*, terjemahan Idrus al-Kaf (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), h. 44

¹⁵ QS. Hûd:1

¹⁶ 'Abd al-Rahmân bin Nâshir al-Sa'diy, *al-Qawâ'id al-Hisân li al-Tafsîr al-Qur'ân* (Riyâdh: Maktabat al-Ma'ârif, 1980), h. 69

¹⁷ QS. Al-Zumar:23

تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله
والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر
إلا أولو الألباب

Ayat ini memberi kesan bahwa sebagian ayat Alquran ada yang *muhkam* dan sebagian yang lain *mutasyâbih*. *Muhkam* dan *mutasyâbih* dalam hal ini merujuk maknanya kepada pengertian *muhkam* dan *mutasyâbih* secara istilah. Untuk membedakan antara *muhkam* dan *mutasyâbih* menurut ayat tersebut haruslah berpedoman pada makna leksikalnya dan pemahaman kita tentang lahir ayat tersebut.

Ayat-ayat *muhkamât*, jika menurut dasar pembentukan bahasa (*mawdhû' al-lugah*) atau kedudukannya dalam konteks pembicaraan hanya mengandung satu kemungkinan arti. Siapa pun yang mendengarnya akan langsung mengambalnya sebagai petunjuk atas hal yang ditunjukkannya, asalkan ia mengerti cara bicara dan memahami konteksnya. Tidak demikian halnya dengan ayat-ayat *mutasyâbihât*. Orang-orang yang mendengar ayat-ayat ini, walaupun ia ahli bahasa dan memahami konteksnya, membutuhkan pemikiran permulaan (*fikr muftada'*) dan penalaran ulang (*nazhar mujaddad*) untuk dapat membawanya kepada pengertian yang sesuai dengan ayat-ayat *muhkamât*.¹⁸

Surat 'Ali 'Imrân:7 di atas menyiratkan suatu prinsip dan aturan yang harus diperhatikan agar mencapai pemahaman yang baik. Dengan demikian, kembali kepada nash-nash yang *muhkamât* merupakan keharusan dan menjadikan ayat-ayat tersebut sebagai dasar rujukan, serta mengkonfirmasi yang *mutasyâbihât* kepadanya, sehingga diharapkan dapat ditemukan pemahaman yang tepat.

Al-'Allâmah Ibn Hishâr—sebagaimana dinukil oleh al-Suyûthiy dalam *al-Itqân*—mengatakan: "Allah membagi Alquran

¹⁸ 'Al-Qâdhîy 'Abd al-Jabbâr, *Mutasyâbih al-Qur'ân*, ed. Adnan Mhammad Zarzur (Kairo: Dâr al-Turâs, 1969), h. 19

menjadi *muhkam* dan *mutasyâbih*. Dia memberitahukan tentang *muhkamât* adalah *umm al-kitâb*, karena kepadanya ayat-ayat *mutasyâbihât* dikonfirmasi. Ia adalah bagian dari rujukan dalam memahami perkara-perkara yang sulit. Oleh karena itu ia adalah *ummahât*. Kemudian ia menyebutkan orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan bahwa mereka adalah orang-orang yang mengetahui sebagian ayat-ayat *mutasyâbihât*. Makna hal ini adalah mereka yang tidak meyakini yang *muhkamât* dan dalam hatinya terdapat keraguan, maka yang ia kerjakan hanyalah mencari-cari masalah yang *mutasyâbih*. Kehendak Allah swt. ialah mendahulukan untuk memahami *muhkamât* dan mengedepankan *ummahât*, sehingga jika telah tercapai keyakinan dan ilmunya sudah mantap, engkau tidak akan mempermasalahakan yang sulit bagimu. Yang dimaksud dengan orang yang dalam hatinya terdapat kesesatan adalah yang mendahulukan diri memperhatikan yang *musykilât* dan memahami yang *mutasyâbihât* sebelum memahami *ummahât*. Ini bertentangan dengan akal sehat, kebiasaan, dan syariat.¹⁹

Akan tetapi sebagian ulama ada yang mengatakan, bahwa QS. 'Ali 'Imrân:7 tersebut tidak menunjukkan bahwa Alquran itu terbatas pada *muhkam* dan *mutasyâbih* saja. Sebab, tidak tampak di sana adanya ujung pemisah antara keduanya. Oleh karena Allah swt. sengaja mengutus rasul-rasul-Nya untuk memberi penjelasan kepada umat mereka, sebagaimana firman Allah وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ.²⁰

Pendapat Ulama Mengenai Ayat *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât*

Tujuan firman Allah swt. adalah memberikan sesuatu yang bermanfaat bagi *mukallaf*, bukan bagi diri-Nya sendiri, karena mustahil bagi-Nya kemanfaatan dan kemudharatan. Kemanfaatan suatu ayat terkadang berasal dari sesuatu yang mengacu kepada maknaanya. Persoalannya, bisakah manusia mengetahui makna ayat-

¹⁹ Jalâluddîn al-Suyûthiy, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, juz III dengan *taḥqîq* Muhammad Abû Fadhl Ibrâhîm (Kairo: al-Masyâd al-Husainiy, tth.), h. 9-10

²⁰ QS. Al-Nahl:44

ayat *mutasyâbihât* dengan jelas ? Dalam menjawab pertanyaan ini sedikitnya ada dua pendapat yang berbeda. Perbedaan mereka bersumber pada potongan kalimat *والراسخون في العلم*, apakah ia disambungkan (di-*athaf*-kan) dengan kalimat yang sebelumnya atau tidak, sedangkan term *يقولون* itu menjadi *hal* (keterangan) dari *الراسخون* ? Ataukah kalimat *والراسخون في العلم* menjadi subyek (*mubtada'*), sedangkan kalimat *يقولون* menjadi predikat (*khabar*)-nya, sedangkan huruf "و" adalah *isti'nâf* (tanda permulaan).

Al-Qâdhiy 'Abd al-Jabbâr memberikan keterangan tentang bentuk lahiriyah ayat 7 surat 'Ali 'Imrân di atas dengan mengatakan bahwa ungkapan *وما يعلم تأويله إلا الله* (tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah) ditakwilkan ulama dengan dua cara. Pertama, frase *والراسخون في العلم* dihukumi '*athf*' (bersandar) kepada ungkapan ini. Jadi yang mengetahui takwil ayat *mutasyâbihât* itu hanya Allah swt. dan orang-orang yang sangat mendalam pengetahuannya. Meskipun demikian, mereka menyatakan *آمنّا به* (kami beriman kepadanya). Pernyataan ini menambah sempurna keterpujian mereka. Kalau seseorang mengetahui sesuatu lalu menampakkan membenaran terhadap yang diketahuinya itu, maka ia telah melakukan sesuatu yang lebih baik. Kedua, ungkapan *وما يعلم والراسخون في العلم* itu berdiri sendiri, dan karenanya ungkapan *في العلم* merupakan kalimat baru. Dengan cara membaca seperti ini, kata *تأويل* dipahami sebagai yang ditakwilkan, dengan alasan kadang-kadang memang dinyatakan dengan yang satu untuk yang lain. Misal, firman Allah swt. *هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله*.²¹ Yang dimaksud di sini pun ialah sesuatu yang ditakwilkan. Sementara sudah diketahui bahwa *التأويل* adalah hari kiamat. Hanya Allahlah yang mengetahui hakekat yang terjadi. Perincian mengenai hal ini tidak diketahui oleh seorang hambapun.²²

Dengan demikian, apa yang dinyatakan oleh al-Qâdhiy 'Abd al-Jabbâr dapat mewakili pendapat golongan yang pertama, karena ia menjadikan *mutasyâbih* sebagai dalih rasionalitas Alquran. Pendapat

²¹ QS. Al-A'raf:53

²² Al-Qâdhiy 'Abd al-Jabbâr, *op. cit.*, h. 15

ini berasal dari Ibn 'Abbâs, Mujâhid, dan mayoritas sahabat serta diikuti oleh kebanyakan ahli tafsir sebagaimana dikatakan oleh Ibn Kasîr. Hal ini berbeda dengan al-Qurthubiy yang mengatakan bahwa pendapat kedualah yang diikuti oleh mayoritas sahabat dan ahli tafsir.

Salah seorang yang memegang pendapat di atas ? menurut Shubhi al-Shâlih adalah Abû al-Hasan al-Asy'ariy. Menurutnya, ayat-ayat *mutasyâbihât* mengenai sifat Allah termasuk yang ditakwil. Abû Ishaq al-Syiraziy berkata: "Sekiranya mereka—ulama, termasuk *الراسخون في العلم*—tidak mengetahui maknanya, tentu mereka tak ubahnya dengan orang awam. *الراسخون في العلم* sebagai pujian terhadap mereka yang tidak sama dengan kebanyakan orang, termasuk di dalam memahami *Kitâbullâh*.²³

Golongan lain mengatakan bahwa "و" yang termaktub sebelum kata *الراسخون* adalah *واو استئناف* (*waw* permulaan kalimat). Dengan demikian, mereka membaca ayat ini menjadi *وما يعلم تأويله إلا والراسخون في العلم*, setelah itu kalimat dimulai lagi dengan *الراسخون في العلم*. Bila ditangkap secara utuh pengertiannya, bahwa hanya Allahlah yang mengetahui takwilnya, sehingga mereka yang mendalam ilmunya sekalipun tidak dapat mengetahui takwil ayat-ayat *mutasyâbihât*.²⁴

Untuk menjembatani antara dua pendapat di atas, al-Qaththân merujuk kepada pemahaman makna takwil. Lebih lanjut beliau mengatakan bahwa takwil mempunyai tiga makna:

1. Takwil berarti memalingkan lafal dari kemungkinan makna yang *râjih* (kuat) kepada makna *marjuh* disebabkan adanya *qarînah*. Ini adalah definisi takwil menurut kebanyakan ulama *muta'akhhirîn*.
2. Takwil berarti tafsir, yakni perkataan yang menafsirkan lafalnya, sehingga dapat dipahami maknanya.
3. Takwil berarti hakekat yang ditakwilkan oleh perkataan. Menurutnya takwilan yang telah dikabarkan oleh Allah

²³ Shubhi al-Shâlih, *Mabâhis fi 'Ulûm al-Qurân* (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâiyîn, 1988), h. 282

²⁴ Kamaluddin Marzuki, *'Ulûm al-Qur'ân* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1994), h. 116

mengenai Dzat dan sifat-sifat-Nya adalah hakekat Dzat dan sifat-sifat-Nya itu sendiri.

Dengan demikian, mereka yang membaca *waqf* (berhenti) pada kalimat *الراسخون في العلم وما يعلم تأويله إلا الله* *isti'nâf*, sesungguhnya yang dimaksudkan adalah pengertian takwil yang ketiga, yaitu hakekat yang ditakwilkan oleh perkataan. Hakekat Dzat Allah swt. dan hakekat hari akhir hanya diketahui oleh Allah. Sedangkan mereka yang menjadikan “و” berfungsi sebagai *waw 'athf* menggunakan makna takwil yang kedua.²⁵

Macam-macam Ayat *Mutasyâbihât*

Terlepas dari perbedaan pendapat tentang ayat *الراسخون في العلم* و العلم, al-Ashfahâniy mengambil jalan tengah dengan melacak sebab adanya *tasyâbuh* (kesamaran) dalam Alquran, ia katakan bahwa adanya *tasyâbuh* berdasarkan tiga hal; pertama, kesamaran dari segi aspek saja. Kedua, kesamaran dari aspek maknanya, dan ketiga, kesamaran dari aspek kedua-duanya.²⁶

Dari sebab-sebab di atas, maka ayat-ayat *mutasyâbihât* dapat digolongkan menjadi tiga macam:

1. Ayat-ayat *mutasyâbihât* yang tidak dapat diketahui oleh seluruh umat manusia, ia hanya diketahui oleh Allah. Contoh Dzat Allah, hakekat sifat-sifat-Nya, datangnya hari kiamat. Para *mufasssir* berpendapat bahwa huruf-huruf *muqaththa'ah* termasuk dalam bagian ini.
2. Ayat-ayat *mutasyâbihât* yang dapat diketahui oleh semua orang dengan jalan pembahasan dan pengkajian yang mendalam. Contoh merinci yang *mujmal*, menentukan yang *muthlaq*.
3. Ayat-ayat *mutasyâbihât* yang dapat diketahui oleh Allah dan orang-orang yang berilmu saja, seperti ayat-ayat sifat.²⁷

²⁵ Mannâ' Khalîl al-Qaththân, *Mabâhis fi 'Ulûm al-Qur'ân* (Riyad: Mansyûrat al-'Ashr al-Hadîs, tth.), h. 217

²⁶ Al-Ashfahâniy, *op. cit.*, h. 255

²⁷ Al-Zarqâniy, *op. cit.*, h. 281

Hikmah Adanya Ayat-ayat *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât*

Dari uraian terdahulu, penulis dapat mengangkat beberapa hikmah adanya ayat-ayat *muhkamât* dan *mutasyâbihât* :

1. Adanya ayat *muhkamât* merupakan rahmat bagi umat Islam, karena dengannya mereka mudah mengetahui maksud suatu ayat dan ini akan mendorong mereka untuk lebih giat memahami, menghayati dan mengamalkan isi dan kandungan Alquran.
2. Diturunkannya Alquran dengan berbagai macam bentuk dan susunan kalimat merupakan ujian bagi orang-orang yang beriman. Hal ini sebagaimana dikatakan oleh 'Umar Ibn Khaththâb.²⁸ Sebagai konsekwensinya, semakin seseorang tabah dalam menghadapi ujian, maka semakin sempurna imannya.
3. Allah merahasiakan kedatangan hari kiamat merupakan motivasi bagi umat manusia untuk terus giat beribadah, begitu pula adanya ayat-ayat *mutasyâbihât* akan mendorong umat untuk giat belajar, tekun menalar dan meneliti agar dapat memahami Alquran secara menyeluruh dan mengamalkan ajaran-ajarannya.
4. Ayat-ayat yang hanya diketahui oleh Allah swt. menunjukkan kekuasaan-Nya di atas segala sesuatu dan merupakan dalil atas kekurangmampuan manusia, meskipun ia memiliki ilmu setinggi apapun.
5. Ayat-ayat *mutasyâbihât* adalah perlambang *i'jâz al-Qur'ân*, karena setiap *tasyâbuh* (keserupaan) yang tersembunyi bila terus digali akan membawa kita pada keagunan *balâgh al-Qur'ân* yang mencapai taraf paling tinggi dalam ilmu *bayân*, tanpa ada yang dapat menandinginya.

Penutup

²⁸ Sâmi al-Qâdhîy, *Mursyi al-Khayr fî Hall Risâlat Ibn 'Asâkir* (Beirut: Dâr al-Masyâri', 1995), h. 14

Uraian di atas menjelaskan bahwa permasalahan *muhkam* dan *mutasyâbih* yang merupakan diskursus Ulumul Quran bukanlah merupakan monopoli ahli tafsir dan mereka yang berkompeten di dalamnya. Akan tetapi kajian ini juga merupakan pembahasan para *ushûliyyîn* dan *mutakallimîn*, meskipun dengan variabel-variabel yang berbeda. Adanya ayat *mutasyâbih* sangat membantu kita dalam memahami studi keislaman, karena kita dituntut untuk mempelajari dan memahami ilmu-ilmu pendukung yang lain. Dengan begitu, kita akan mendapat pemahaman islam yang *kâffah*.

ISRÂILIYYÂT

Alquran diturunkan sebagai petunjuk bagi umat manusia, serta pemisah antara yang hak dan yang batil demi kebahagiaan hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Realitas sejarah memaparkan bahwa sampai hari ini urgensi Alquran masih menempati posisi sentral dalam kehidupan manusia, bahkan tidak henti-hentinya menjadi inspirator, pemandu dan pepadu berbagai gerakan umat Islam sepanjang empat belas abad sejarah pergerakan umat ini.¹

Sebagai petunjuk, tentunya Alquran harus dipahami, dihayati, dan diamalkan oleh manusia yang beriman kepada petunjuk itu. Namun, dalam kenyataannya, tidak semua orang dapat dengan mudah memahami Alquran, bahkan sahabat-sahabat Nabi sekalipun yang secara umum menyaksikan turunnya wahyu, mengetahui konteksnya, serta memahami secara alamiah struktur bahasa dan makna kosakatanya. Tidak jarang, mereka berbeda pendapat atau bahkan keliru memahami maksud firman Allah yang mereka dengar atau baca itu.² Karena itu, Rasulullah saw. mengemban tugas untuk menjelaskan (*mubayyin*) maksud firman Allah itu.

Di zaman Rasulullah masih hidup, umat Islam tidak banyak menemukan kesulitan dalam memahami petunjuk guna mengarungi kehidupannya, sebab—manakala mereka menemukan kesulitan dalam satu ayat, misalnya—mereka akan langsung bertanya kepada Rasul, kemudian beliau menjelaskan kandungan maksud ayat tersebut.³ Akan tetapi, sepeninggal Rasul, umat Islam banyak menemukan kesulitan, karena Alquran terkadang mengandung isyarat-isyarat yang belum bisa dijangkau oleh pikiran orang-orang Arab. Oleh sebab itu, mereka pun membutuhkan tafsir yang bisa membimbing dan menghantarkan mereka untuk memahami isyarat-isyarat seperti itu.⁴

¹Lihat Hasan Hanafiy, *al-Yamin wa al-Yasar fi al-Fikr al-Diniy* (Mesir: Madbuli, 1989), h. 3

²Muhammad Husayn al-Dzahabiy, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, jilid I (Mesir: Dar al-Kutub al-Hadis, 1976), h. 59

³*Ibid.*, h. 45

⁴S. Ahmad Khalil, *Dirasat fi al-Qur'an* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1972), h. 111

Langkah pertama yang mereka ambil ialah menengok pada hadis Nabi saw., karena mereka berkeyakinan bahwa beliau adalah satu-satunya orang yang paling banyak mengetahui makna-makna wahyu Allah.⁵ Di samping itu, mereka mengambil langkah dengan cara menafsirkan suatu ayat dengan ayat lainnya dan gaya penafsiran seperti ini kemudian dikenal dengan nama *tafsîr bi al-ma'tsûr*.⁶ Langkah selanjutnya yang mereka tempuh ialah menanyakannya kepada sahabat yang terlibat langsung serta memahami konteks posisi ayat tersebut.⁷ Dan manakala mereka tidak menemukan jawaban dalam keterangan Nabi saw. atau sahabat, yang memahami betul konteks posisi ayat itu, mereka terpaksa melakukan ijtihad dan lantas berpegang pada pendapatnya sendiri,⁸ khususnya mereka yang mempunyai kapasitas intelektual mumpuni seperti 'Aliy ibn Abî Thâlib, Ibn 'Abbâs, 'Ubai ibn Ka'b, dan Ibn Mas'ûd.⁹

Selain bertanya kepada para sahabat senior sebagai sumber informasi bagi penafsiran Alquran, mereka juga bertanya kepada orang-orang Ahli Kitab, yaitu kaum Yahudi dan Nasrani. Hal itu mereka lakukan lantaran sebagian masalah dalam Alquran memiliki persamaan dengan yang ada dalam kitab suci mereka, terutama berbagai tema yang menyangkut umat-umat terdahulu.¹⁰ Penafsiran seperti itu terus berkembang sejalan dengan perkembangan pemikiran manusia dan kebutuhannya akan urgensi Alquran sebagai petunjuk bagi kehidupannya sedemikian sampai-sampai—tanpa disadari—bercampurlah hadis-hadis sahih dengan *Isrâ'iliyyât*.¹¹ Kehadiran *Isrâ'iliyyât* dalam penafsiran Alquran itulah yang menjadi ajang polemik di kalangan para ahli tafsir Alquran. Karenanya, tulisan ini akan membahas terma *Isrâ'iliyyât*, perkembangan dan keberadaannya dalam tafsir, pengaruh dan alternatif jalan keluarnya yang mungkin bisa dikemukakan, serta beberapa kesimpulan yang akan mengakhiri tulisan ini.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.* Lihat juga al-Dzahabî, *op. cit.*, h. 52

⁸ Al-Dzahabî, *ibid.*, h. 45

⁹ M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 61

¹⁰ Al-Dzahabî, *op. cit.*, h. 61

¹¹ M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 46

Pengertian *Isrâ'iliyyât*

Secara etimologis, *Isrâ'iliyyât* adalah bentuk jamak dari kata tunggal *Isrâ'iliyyat*, yakni bentuk kata yang dinisbatkan¹² pada kata *Isrâ'il* yang berasal dari bahasa Ibrani,¹³ "*Isrâ'*" yang berarti hamba, dan "*Il*" yang bermakna Tuhan.¹⁴ Dalam perspektif historis, *Isrâ'il* berkaitan erat dengan Nabi Ya'qûb ibn Ishâq ibn Ibrâhîm a.s. di mana keturunan beliau yang berjumlah dua belas itu disebut Bani Israil.¹⁵

Secara etimologis, *Isrâ'iliyyât* merupakan sesuatu yang menyerap ke dalam tafsir dan hadis di mana periwayatannya berkaitan dengan sumber dari Yahudi dan Nasrani,¹⁶ baik menyangkut agama mereka atau tidak.¹⁷ Dan kenyataannya kisah-kisah tersebut merupakan pembauran dari berbagai agama dan kepercayaan yang masuk ke jazirah Arab yang dibawa oleh orang-orang Yahudi setelah kembali dari "luar negeri"¹⁸ pada masa jahiliyah.

Formulasi tentang *Isrâ'iliyyât* terus berkembang di kalangan para pakar tafsir Alquran dan hadis sesuai dengan perkembangan pemikiran manusia. Bahkan, di kalangan mereka ada yang berpendapat bahwa *Isrâ'iliyyât* mencakup informasi-informasi yang tidak ada dasarnya sama-sekali dalam "manuskrip" kuno dan hanya sekadar sebuah manipulasi yang dilancarkan oleh musuh Islam yang diselundupkan pada tafsir dan hadis untuk merusak akidah umat Islam dari dalam.¹⁹

Meskipun *Isrâ'iliyyât* banyak diwarnai oleh kalangan Yahudi, kaum Nasrani juga turut ambil bagian dalam konstelasi penafsiran versi *Isrâ'iliyyât* ini. Hanya saja, dalam hal ini, kaum Yahudi lebih populer

¹² Untuk mengetahui lebih rinci cara menisbatkan kata, lihat Mushthafâ al-Ghalâyain³, *Jâmi' al-Durûs al-'Arabiyyah*, juz II (Beirut: Maktabat 'Ashriyyah, 1989), h. 71

¹³ Khalaf Muḥammad al-Ḥusainî, *al-Yahûdiyyat bain al-Masîhiyyat wa al-Islâm* (Mesir: al-Mu'assasat al-Mishriyyah, 1964)

¹⁴ Muḥammad Far'd Wajdî, *Dâ'ira al-Ma'arif*, jilid I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1964), h. 14

¹⁵ Al-Dzahabî, *Isrâ'iliyyât fî al-Tafsîr wa al-Ḥadîs* (Kairo: Majma' al-Buḥûs al-Islâmiyyah, 1971), h. 19

¹⁶ *Ibid.*, h. 20

¹⁷ S. Aḥmad Khalîl, *op. cit.*, h. 113

¹⁸ Amîn Khulî, *Manâhij al-Tajdîd* (Kairo: Dâr al-Ma'rîfah, 1961), h. 177

¹⁹ Al-Dzahabî, *al-Isrâ'iliyyât*, h. 20

dan lebih dominan. Karenanya, kata Yahudi lebih “dimenangkan”²⁰ (dalam kajian semantik bahasa Arab dikenal sebagai *taghl³b*) lantaran—selain kaum Yahudi lebih lama berinteraksi dengan umat Islam²¹—di kalangan mereka banyak juga yang masuk Islam.

Latar Belakang Muncul dan Berkembangnya *Isrâ'iliyyât*

Infiltrasi kisah *Isrâ'iliyyât* dalam tafsir Alquran dan juga dalam hadis tidak lepas dari kondisi sosio-kultural masyarakat Arab pada zaman jahiliyah. Pengetahuan mereka tentang *Isrâ'iliyyât* telah lama masuk ke dalam benak pikiran keseharian mereka sehingga tidak bisa dihindari adanya interaksi kebudayaan Yahudi dan Nasrani dengan kebudayaan Arab yang kemudian menjadi jazirah Islam itu.²²

Sejak tahun 70 M., kaum Ahli Kitab yang mayoritas orang-orang Yahudi telah bermigrasi secara besar-besaran ke jazirah Arab untuk menghindari tekanan dan penindasan yang dilakukan oleh Nitus,²³ seorang panglima Romawi. Dan mereka juga sering mengadakan perjalanan, baik ke arah barat maupun timur. Dengan demikian, peradaban mereka banyak mempengaruhi orang-orang Timur dan begitu pula sebaliknya.²⁴

Sementara itu, bangsa Arab di zaman jahiliyah juga banyak melancong ke negeri lain. Alquran menginformasikan bahwa orang-orang Quraisy mempunyai dua waktu perjalanan—musim dingin ke Yaman dan musim panas ke negeri syam—yang kebetulan kedua negeri itu banyak didiami oleh kaum Ahli Kitab, terutama orang-orang Yahudi. Kondisi seperti ini terus berlanjut hingga lahir dan berkembang di jazirah Arab.²⁵

Kondisi dua kebudayaan—Yahudi dan Muslim—melahirkan pemikiran-pemikiran yang berbeda hingga tidak jarang terjadi dialog antara keduanya. Mereka saling bertukar pikiran ihwal masalah-masalah keagamaan. Bahkan, Rasul saw. sendiri sering dihujani pertanyaan oleh kaum Yahudi, terutama menyangkut keabsahan beliau sebagai nabi dan

²⁰ Al-Dzahabi, *al-Tafsir*, h. 165

²¹ Al-Dzahabi, *al-Isrâ'iliyyât*, h. 25

²² *Ibid.* Bandingkan dengan Ibn Khaldun, *Muqaddimat* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1966), hh. 490-491

²³ Al-Dzahabi, *al-Isrâ'iliyyât*, h. 24

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

utusan.²⁶ Akan tetapi, karena keabsahan *nubuwwat* dan *risalat* agama Islam berikut Alquran sebagai petunjuk hidupnya dan dibuktikan secara kongkrit, maka Rasul dapat menarik mereka masuk ke dalam Islam, semisal Ka'b al-Akhbâr, 'Abdullah ibn Shûriyyâ, dan 'Abdullâh ibn Salam. Nama yang disebut terakhir ini adalah "nabi" kaum Yahudi yang telah banyak menangkap adanya indikasi kenabian Muhammad dalam kitab Taurat. Pengetahuannya yang mendalam tentang agama Yahudi menjadikan dirinya menduduki posisi penting dan terpendang, baik di kalangan kaum Yahudi maupun—sesudah masuk Islam—di kalangan kaum Muslim.²⁷

Pada masa Rasulullah, informasi dari kaum Yahudi—yang dikenal sebagai *Isrâ'iliyyât*—tidak banyak berkembang dalam penafsiran Alquran, sebab hanya beliaulah satu-satunya penjelas berbagai masalah atau pengertian yang berkaitan dengan ayat-ayat Alquran. Misalnya, apabila para sahabat menemukan kesulitan mengenai pengertian sebuah ayat Alquran, baik makna atau kandungannya, mereka pun langsung bertanya kepada Rasul saw.

Kendatipun demikian, Rasul juga telah memberikan semacam *green light* pada umat Islam untuk menerima informasi atau menyebarkan informasi dari Bani Israil. Hal ini tampak dari hadis beliau: "Sampaikanlah apa yang datang dariku walaupun satu ayat. Dan ceritakanlah (apa yang kamu dengar) dari Bani Isra'il dan (hal itu) tidak ada salahnya. Dan barangsiapa berdusta atasku, maka bersiaplah untuk menempati tempatnya di neraka."²⁸ Demikian juga dalam hadis lain, beliau bersabda: "Janganlah kamu benarkan Ahli Kitab dan janganlah pula kamu dustakan mereka. Berkatalah kamu sekalian, 'Kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami ...'"²⁹

Dari keterangan hadis di atas, Rasul juga memberikan peluang atau kebebasan pada umatnya untuk mengambil riwayat dari kaum Ahli Kitab. Hadis pertama boleh jadi mengandung petuah atau suri teladan, sedangkan hadis kedua merupakan penangguhan pengakuan maupun

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Al-Dzahabi, *al-Tafsîr ...*, h. 171

²⁹ *Ibid.*

penolakan atas cerita kaum Ahli Kitab untuk tidak diterima begitu saja sebelum diteliti.

Dari abstraksi di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa *Isrâ'iliyyât* sebenarnya telah muncul lama dan berkembang di kalangan bangsa Arab jauh sebelum Rasul saw, lahir, yang kemudian terus bertahan pada masa Rasul. Hanya saja pada waktu itu, ia belum menjadi khazanah—apalagi merembes—dalam penafsiran Alquran.

Permasalahan yang kemudian muncul adalah bahwa sepeninggal Rasul, tidak seorang pun berhak menjadi penjelas wahyu Allah. Karena itu, jalan yang ditempuh sahabat—dengan ekstra hati-hati—melakukan ijtihad sendiri,³⁰ manakala kemudian mereka menjumpai masalah tersebut, seperti kisah-kisah nabi dan umat terdahulu. Hal ini terjadi mengingat kadang-kadang ada persamaan antara Alquran, Taurat, dan Injil. Hanya saja, Alquran terkadang berbicara secara ringkas dan padat (*I'jâz*), sementara Taurat dan Injil berbicara secara panjang lebar (*ithnâb*).³¹

Sumber-sumber *Isrâ'iliyyât* yang terkenal di kalangan Yahudi adalah 'Abdullâh ibn Salam, Ka'b al-Akhbâr, Wahb ibn Munabbih, 'Abd al-Mâlik ibn 'Abd al-'Azîz ibn Jurajj. Sementara di kalangan para sahabat adalah Abû Hurairah, Ibn 'Abbâs, dan 'Abdullâh ibn 'Amr ibn 'Ash. Mereka ini adalah nara sumber kedua.³²

Pada masa sahabat inilah kisah *Isrâ'iliyyât* mulai berkembang dan tumbuh subur. Hanya saja, dalam menerima riwayat dari kalangan Yahudi dan Nasrani, pada umumnya mereka amat ketat. Mereka hanya membatasi pada sekitar kisah-kisah dalam Alquran yang diterangkan secara global, dan nabi sendiri tidak menerangkan kepada mereka mengenai kisah-kisah tersebut.³³ Di samping itu, mereka terkenal sebagai orang-orang yang konsisten dan konsekwen pada ajaran yang diterima dari Rasul saw., sehingga—ketika mereka langsung menentangnya. Sebaliknya, apabila kisah-kisah *isrâ'iliyyât* itu benar, maka mereka pun

³⁰ *Ibid.*, h. 51

³¹ *Ibid.*, h. 169

³² *Ibid.*, h. 183

³³ Al-Dzahabi, *al-Isrâ'iliyyât*, h. 92-93

menerimanya. Dan apabila kisah-kisah itu diperselisihkan keberadaannya, mereka menanggukannya.³⁴

Para sahabat menerima kisah-kisah *Isrâ'iliyyât*, karena adanya legitimasi dari Alquran maupun hadis nabi, di samping keinginan mereka untuk mengetahui dan memperluas nuansanya dalam menafsirkan Alquran. Dan lagi pula, *rûh* Alquran itu sendiri mempunyai kesamaan dengan kitab-kitab samawi sebelumnya. Oleh karena itu, Alquran tidak menghapus secara total ajaran kitab-kitab samawi yang ada, melainkan hanya meluruskan kembali kitab-kitab tersebut yang banyak diselewengkan oleh pengikut-pengikutnya, sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Nisâ':46 dan al-Baqarat:75.

Dari sini dapat kita nyatakan bahwa tidak semua kisah *Isrâ'iliyyât* itu ditolak mentah-mentah tanpa alasan, asalkan sudah memenuhi kriteria yang telah disepakati oleh ulama di bidang tafsir Alquran—paling tidak—sesuai dengan *rûh* Alquran, jalur periwayatan (*sanad*)-nya sahah serta diterima oleh akal sehat secara obyektif dan rasional.³⁵

Namun, yang paling disayangkan adalah periode *tâbi'în*, di mana seringkali penafsiran atau periwayatan yang tidak selektif dalam artian bahwa banyak periwayatan hadis tidak melalui jalur “kode etik metodologi penelitian” ilmu-ilmu hadis, dengan tanpa menuliskan *sanad*-nya secara lengkap.³⁶ Akibatnya, banyak muncul periwayatan dalam penafsiran Alquran terkena infiltrasi (*tasarrub*) *Isrâ'iliyyât*.³⁷ Tokoh penting yang banyak meriwayatkan *Isrâ'iliyyât* pada periode ini, di antaranya, adalah Ka'b al-Akhbâr dan Wahb ibn Munabbih.³⁸

***Isrâ'iliyyât* dalam Kitab Tafsir**

Pada perkembangan selanjutnya, masa pasca *tâbi'în* merupakan masa pen-*tadwîn*-an tafsir Alquran dalam suatu edisi khusus (tanpa dikaitkan dengan pembukuan hadis Nabi saw. yang dipelopori Khalifah

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, h. 81

³⁶ *Ibid.*, h. 31

³⁷ *Ibid.*, h. 124

³⁸ *Ibid.*, h. 125

'Umar ibn 'Abd al-'Azîz).³⁹ Banyak karya tafsir dihasilkan oleh para ulama dalam periode ini. Di antaranya adalah *Tafsîr al-Muqâtil* (w. 150 H.), *Tafsîr al-Farrâ'* (w. 207 H.), *Tafsîr al-Thabarî* (w. 310 H.), *Tafsîr al-Tsa'labî* (w. 427 H.), *Tafsîr Ibn Katsîr* (w. 774 H.), dan lain-lain. Namun, karena tafsir-tafsir itu tidak mencantumkan *sanad* secara tegas, maka bercampur-baur lah antara riwayat yang sah dan yang tidak sah.⁴⁰ Dalam kondisi seperti inilah akhirnya banyak kitab tafsir yang memuat kisah-kisah *Isrâ'iliyyât* itu.

Keberagaman kitab tafsir yang memuat *Isrâ'iliyyât* berbeda kuantitas dan kualitasnya antara satu kitab dengan kitab lainnya. Ada yang memberikan komentar dan ada juga yang tidak memberikan komentar.⁴¹ Dalam hal ini, al-Dzahabî⁴² telah mengklasifikasikan kitab tafsir yang "memunculkan" kisah-kisah *Isrâ'iliyyât* itu sebagai berikut:

1. Kitab yang meriwayatkan *Isrâ'iliyyât* lengkap dengan *sanad*, tapi ada sedikit kritikan terhadapnya. Kitab yang termasuk dalam klasifikasi ini adalah *Tafsîr al-Thabarî* (w. 310 H.) yang berjudul *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*.
2. Kitab yang meriwayatkan *Isrâ'iliyyât* lengkap dengan *sanad*, tetapi kemudian menjelaskan kebatilan yang ada dalam *sanad* tersebut. Termasuk dalam klasifikasi ini adalah *Tafsîr Ibn Katsîr* (w. 774 H.) yang bernama *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*.
3. Kitab yang meriwayatkan *Isrâ'iliyyât*, dengan menghidangkannya begitu saja, tanpa menyebut *sanad* ataupun memberikan komentar dan tidak mengkritiknya, atau tidak menjelaskan mana riwayat yang benar dan mana yang salah. Kitab yang termasuk dalam klasifikasi ini adalah *Tafsîr Muqâtil ibn Sulaimân* (w. 150 H.).
4. Kitab yang meriwayatkan *Isrâ'iliyyât* tanpa *sanad*, dan kadang-kadang menunjukkan kelemahannya atau menyatakan dengan tegas ketidaksahihannya, tapi dalam meriwayatkan, terkadang tidak memberikan kritik sama sekali, kendati riwayat yang dibawakannya itu bertentangan dengan syariat Islam. Kitab yang termasuk dalam

³⁹ *Ibid.*, h. 33

⁴⁰ *Ibid.*, h. 34

⁴¹ *Ibid.*, h. 149

⁴² *Ibid.*

klasifikasi ini adalah Tafsîr al-Khâzin (w. 741·H.) yang berjudul *Lubab al-Ta'wîl fî Ma'âni al-Tanzîl*.

5. Kitab yang meriwayatkan *Isrâ'iliyyât* tanpa *sanad* dan bertujuan menjelaskan kepalsuan atau kebatilan. Tafsir ini sangat pedas mengkritik *Isrâ'iliyyât*. Kitab yang termasuk dalam klasifikasi ini adalah *Tafsîr al-Âlûsî* (w. 1270 H.) yang bernama *Ruh al-Ma'âni fî Tafsîr al-Qur'ân wa al-Sab' al-Masâni*.
6. Kitab tafsir yang menyerang dengan pedas para *mufasssir* yang menyajikan *Isrâ'iliyyât* dalam tafsirnya. Dari pedasnya serangan mereka, pengarang kitab ini berani melontarkan tuduhan yang tidak selayaknya kepada pembawa kisah *Isrâ'iliyyât* ini, walaupun mereka terdiri dari sahabat-sahabat Nabi saw. terpilih dan *tâbi'in*. Meskipun demikian, pengarang kitab ini juga terperangkap dalam situasi serupa, dalam artian bahwa—tanpa disadari—ia juga menampilkan kisah *Isrâ'iliyyât* dalam tafsirnya. Termasuk dalam klasifikasi ini adalah tafsir susunan Rasyîd Ridlâ (w. 1354 H.) yang bernama *Tafsîr al-Manâr*.

Demikianlah keberadaan *Isrâ'iliyyât*⁴³ serta klasifikasi tafsir yang memuatnya. Klasifikasi ini diambil dari hasil penelitian al-Dzahabî yang selayaknya mengundang para pakar tafsir untuk mengkajinya lebih mendalam. Hal ini perlu dilakukan mengingat pengaruh yang ditimbulkan oleh masuknya kisah-kisah *Isrâ'iliyyât* ini besar sekali.

Pengaruh *Isrâ'iliyyât*

Sudah barang tentu, infiltrasi *Isrâ'iliyyât* ke dalam penafsiran Alquran—terutama yang bertentangan dengan prinsip asasinya—banyak menimbulkan pengaruh negatif pada Islam. Di antaranya adalah:

1. Merusak akidah umat Islam, seperti yang dikemukakan oleh Muqâtil ataupun Ibn Jarîr tentang kisah Nabi Dawûd a.s. dengan istri panglima (Uria) dan kisah Nabi Muḥammad dengan Zainan binti Jahsyî, yang

⁴³ Untuk mengetahui lebih banyak mengenai contoh *Isrâ'iliyyât*, lihat Muḥammad Abû Syuhbah, *al-Isrâ'iliyyât wa al-Maudlû'ât fî Kutub al-Tafsîr* (Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1408 H.)

keduanya mendiskreditkan pribadi Nabi saw. yang *ma'shûm* serta menggambarkan Nabi saw. sebagai pemburu nafsu seksual.⁴⁴

2. Memberi kesan bahwa Islam itu agama khurafat, takhayul, dan menyesatkan.⁴⁵ Hal ini tampak pada riwayat al-Qurthubî ketika menafsirkan QS. Mu'min:7, dengan mengatakan "kaki malaikat pemikul 'arsy itu berada di bumi paling bawah, sedangkan kepalanya menjulang ke arsy."⁴⁶
3. Riwayat-riwayat tersebut hampir-hampir menghilangkan kepercayaan pada sebagian ulama salaf, baik di kalangan sahabat maupun *tâbi'în*, seperti Abû Hurairah, 'Abdullâh ibn Salam dan Wahb ibn Munabbih.⁴⁷
4. Memalingkan perhatian umat Islam dalam mengkaji soal-soal keilmuan Islam. Dengan larutnya umat Islam ke dalam keasyikan menikmati kisah-kisah *Isrâ'iliyyât*, mereka tidak lagi antusias memikirkan hal-hal yang makro, seperti sibuk dengan nama anjing *Ashhâb al-Kahf*, jenis kayu dari tongkat Nabi Musa a.s., nama binatang yang diikutsertakan dalam perahu Nabi Nûh a.s., dan sebagainya⁴⁸ di mana perincian itu tidak diutamakan dalam Alquran karena memang tidak bermanfaat. Sekiranya bermanfaat, Alquran tentu akan menjelaskannya.⁴⁹

Dan yang paling memprihatinkan ialah bahwa pengaruh *Isrâ'iliyyât* dalam penafsiran Alquran menimbulkan sikap apriori peminat ilmu tafsir pada kitab tafsir, lantaran khawatir bahwa semua kitab itu berasal dari sumber yang sama.⁵⁰

⁴⁴ Al-Dzahabî, *al-Isrâ'iliyyât*, h. 48

⁴⁵ *Ibid.*, h. 53

⁴⁶ Al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, jilid I (Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabiyyah, 1967), h. 217

⁴⁷ Al-Dzahabî, *al-Isrâ'iliyyât*, h. 54. Lihat pula Ignaz Goldziher, *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmi* (tt.: Maktabaṭ al-Khanjî, 1955), h. 87

⁴⁸ Al-Dzahabî, *al-Isrâ'iliyyât*, h. 55

⁴⁹ Ahmad Syâkir, *'Umdat al-Tafsîr 'an al-Hâfizh Ibn Katsîr* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1956), hh. 15-16

⁵⁰ Al-Dzahabî, *al-Tafsîr*, juz I, h. 178-179

Alternatif Pemecahan Masalah

Untuk menghilangkan sikap apriori tersebut, maka dirasa perlu adanya langkah-langkah alternatif pemecahan masalah dalam menghadapi realitas di atas. Paling tidak, pemecahan masalah tersebut mencakup pada dua masalah:

1. Untuk orang yang menafsirkan Alquran

Bagi orang yang hendak menafsirkan Alquran, maka yang harus diperhatikan ialah:

- a. Kritis dan selektif terhadap riwayat *Isrâ'iliyyât*, sehingga dapat mengkategorikan mana riwayat yang sesuai dengan *rûh* Alquran, dan mana yang sesuai dengan kriteria periwayatan yang sah dan diterima oleh akal sehat.⁵¹
- b. Riwayat yang sesuai dengan *rûh* Alquran itu boleh diambil sekadarnya sesuai dengan kebutuhan, atau bisa dipakai sebagai argumen dalam menghadapi polemik yang dilancarkan kaum Yahudi dan Nasrani.⁵²
- c. Ke-*mujmal*-an Alquran yang telah dijelaskan oleh Nabi saw. (berdasarkan hadis sahih) seperti putera yang dikorbankan oleh Nabi Ibrâhîm a.s. adalah Nabi Ismâ'îl a.s., maka tidak boleh bagi *mufassir* mencarinya lagi dari sumber Yahudi atau sumber lain yang pro Yahudi yang mengatakan bahwa putera Nabi Ibrâhîm yang dikorbankan adalah Nabi Ishâq a.s.⁵³
- d. Terhadap riwayat *Isrâ'iliyyât* yang oleh Ibn Taimiyyah⁵⁴ dan Ibn Katsîr termasuk dalam kategori *maskût 'anhu*,⁵⁵ sebaiknya dihindari, karena akan menimbulkan kesan seakan-akan riwayat

⁵¹ Al-Dzahab³, *al-Isrâ'iliyyât*, h. 277

⁵² *Ibid.*, h. 278

⁵³ *Ibid.*, h. 277-278

⁵⁴ Beliau adalah guru Ibn Katsîr. Nama lengkapnya adalah Ahmad bin 'Abd al-Halîm bin 'Abd al-Salam bin 'Abdillâh bin Qâsim al-Haranî al-Dimasyqî al-Hanbalî, Ab- al-'Abbâs Taqiyuddîn ibn Taimiyyah (661-728 H.). Lihat Khairuddîn, *al-A'lâm Qâmûs Tarâjim*, juz I (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1967), h. 144

⁵⁵ Keduanya mengklasifikasikan kisah *Isrâ'iliyyât* menjadi tiga: Pertama, yang sesuai dengan *rûh* Alquran. Kedua, yang bertentangan dengan *rûh* Alquran. Ketiga, yang *maskût 'anhu* (tidak dikomentari) atau hukumnya masih ditangguhkan. Lihat Ahmad Khalîl, *op. cit.*, h. 116

tersebut merupakan penjelas terhadap makna firman Allah swt., atau merupakan pemerinci terhadap *ke-mujmal*-annya.⁵⁶

2. Menyeleksi kitab-kitab tafsir dari pengaruh atau susupan kisah *Isrâ'iliyyât*

Langkah ini sebenarnya berat sekali untuk kita kerjakan. Oleh karena itu penulis mencoba menyederhanakan permasalahan bahwa langkah ini bukan bermaksud melenyapkan atau mengecilkan arti kitab-kitab tafsir yang ada, apalagi kitab tafsir tersebut merupakan khazanah intelektual ulama yang mengangkat harga diri Islam dalam pentas sejarah. Dan sampai sekarang, kitab tersebut terus menjadi rujukan ulama dan pemikir Islam tatkala menghadapi kemusykilan tentang arti ayat dan kandungannya. Bahkan belum dijumpai seorang ulama, pun yang mampu menulis sebuah tafsir Alquran tanpa merujuk kepada pendapat para ulama terdahulu.

Namun, Kita juga harus menyadari bahwa apa yang terdapat dalam kitab tafsir itu bukan sesuatu yang sakral, yang luput dari kesalahan sesuai dengan sifat lemah yang dimiliki manusia. Mereka adalah manusia biasa, tidak *ma'shûm*, dan berkemungkinan berbuat kesalahan juga. Hanya mereka telah mengerahkan segala kemampuan lahir batin berijtihad terhadap disiplin ilmu yang digelutinya. Hal senada juga diungkapkan oleh Muḥammad 'Abdullâh al-Saman dalam buku *Nahnu wa al-Qur'ân*.⁵⁷

Memang benar bahwa tafsir-tafsir itu telah memberikan sumbangan yang banyak sekali terhadap ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu bahasa Arab, yang paling utama di antaranya adalah tauhid, fikih, hadis, dan bahasa. Memang benar pula bahwa mereka yang tampil dan terjun menafsirkan Alquran adalah orang-orang yang alim yang mempunyai kedudukan terpandang pada masanya. Namun demikian, hal ini tidaklah menghalangi kemungkinan diperbaharuinya penelitian terhadap pendapat mereka pada masa yang mana pun, untuk diambil pendapat yang memang perlu diambil, dan untuk menolak pendapat yang memang perlu ditolak.

⁵⁶ Al-Dzahabi, *op. cit.*, h. 281

⁵⁷ 'Abdullâh al-Saman, *Nahnu wa al-Qur'ân* (Kairo: Silsilat al-Tsaqâfat al-Islâmiyyah, 1964), h. 44-45

Kalau kita sudah merasa mantap mempunyai celah-celah untuk menyeleksi kitab-kitab tafsir yang tersusupi kisah-kisah *Isrâ'iliyyât* yang berbahaya itu, pertanyaan selanjutnya adalah mampukah kita melakukan hal tersebut? Sebab paling tidak, kita harus memiliki hal-hal sebagai berikut: Pertama, kita memiliki kemauan yang kuat, keinsafan, kesadaran, itikad yang baik untuk melangkah pada yang terbaik. Kedua, kita mempunyai kemampuan yang tinggi, baik intelektualitas—dalam arti mampu berjihad dengan persyaratan yang telah disepakati ulam salaf atau khalaf—maupun finansial yang tidak sedikit jumlahnya. Ketiga, kita memiliki kesempatan, dalam arti perlu waktu yang relatif lama dan ketekunan yang tinggi. Di samping itu, harus ada pengakuan dari dunia Islam.

Menurut hemat penulis, langkah-langkah inovatif di atas bisa dilakukan dengan cara *ijtihâd jama'iy* (ijihad kolektif) cendekiawan amuslim seluruh dunia. Oleh karena itu, perlu koordinasi dan kerja sama dengan lembaga-lembaga yang bertaraf internasional seperti *Majlis A'lâ 'Alam Islâmiy* (MAI), *Râbithat 'Alam Islâmiy* (RAI), Organisasi Konferensi Islam (OKI) dan lain-lain. Di antaranya dengan langkah berikut:

- a. Masing-masing negeri disertai sejumlah kitab tafsir dengan menugaskan para ahlinya untuk mensterilkan tafsir tersebut dari kisah-kisah *Isrâ'iliyyât* yang batil, kemudian kitab yang telah disteril tersebut dicetak dengan biaya negeri itu sendiri atau bekerja sama dengan Badan Internasional Islam yang ada.⁵⁸
- b. Para ahli di masing-masing negeri Islam disertai tugas untuk memberi komentar dan penilaian terhadap berbagai kitab tafsir dengan memberikan penilaian terhadap riwayat *Isrâ'iliyyât* yang ada dalam kitab tersebut, kemudian hasilnya diseminarkan di *majma' al-buhûs* pada waktu yang telah ditentukan.

⁵⁸ Kelemahannya adalah akan membuang sebagian isinya yang akan mengurangi prestise kitab tafsir sebagai khazanah intelektual Muslim dan dokumen historis.

Kemudian hasil seminar tersebut dicetak dengan pembiayaan seperti cara yang disebutkan di atas.⁵⁹

- c. Menyerahkan kepada sekelompok ulama yang pakar dalam bidang tafsir untuk menulis tafsir Alquran yang bersih dari *Isrâ'iliyyât* atau riwayat yang batil, kemudian mempublikasikannya ke seluruh dunia (Islam).
- d. Membentuk komite khusus yang terdiri atas para ahli yang handal dalam bidang tafsir dan ilmu tafsir untuk mengadakan studi secara intensif dan komprehensif terhadap kitab-kitab tafsir dengan menyingkap riwayat-riwayat *Isrâ'iliyyât* secara obyektif, argumentatif, kemudian hasil studi tersebut diterbitkan dalam suatu edisi khusus, dengan pembiayaan seperti di atas. Kemudian kitab tersebut dipublikasikan ke seluruh dunia. Langkah ini tampaknya agak praktis dan lebih memungkinkan untuk dilaksanakan.

P e n u t u p

Kajian ini memberikan kesimpulan sebagai berikut:

Pertama, *Isrâ'iliyyât* adalah riwayat yang menyerap ke dalam tafsir atau hadis yang bersumber dari Yahudi atau Nasrani, baik menyangkut agama mereka atau tidak.

Kedua, munculnya *Isrâ'iliyyât* tidak lepas dari kondisi sosio-kultural masyarakat Arab pra Islam yang telah lama berinteraksi dengan budaya Yahudi. Selanjutnya, Nabi saw. sendiri memberi lampu hijau untuk meriwayatkan sesuatu dari Ahli Kitab. Oleh karena itu, tidak semua *Isrâ'iliyyât* mengandung hal yang batil.

Ketiga, berkembangnya *Isrâ'iliyyât* mulai pada masa sahabat dan *tâbi'in*. Namun disayangkan, pada masa ini banyak periwayatan yang tidak dibarengi dengan aspek metodologisnya, sehingga tidak jarang terjadi penyerapan *Isrâ'iliyyât* yang berbahaya (batil). Oleh karena itu, perlu dicarikan langkah-langkah pemecahan yang mungkin dapat dilaksanakan.

⁵⁹ Langkah ini tidak mengurangi nilai-nilai historis, namun memerlukan waktu, tenaga, dan dana yang tidak sedikit.

Keempat, langkah alternatif bagi pemecahan di atas, dilaksanakan oleh orang yang hendak menafsirkan Alquran, atau dengan cara menyeleksi kitab-kitab tafsir dari pengaruh *Isrâ'iliyyât* yang berbahaya itu.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Qur'an al-Karim*
 Abidin, Daniel Zainal, 2008, *Al-Qur'an For Life Excellence*, Jakarta: Mizan
- 'Abd al-Bâqî, Muḥammad Fu'âd. *Tafshîl Ayât al-Qur'ân al-Hakîm*. Beirut: Dâr al-Fikr, tth.
- Abdurrahman, Hafidz. *Ulumul Qur'an Praktis*. Bogor: Idea Pustaka Utama, 2003
- Abû Hamdah, Muḥammad 'Aliy. *Min Asâlib al-Bayân fî al-Qur'ân al-Karîm*. Ammân: Maktabat al-Risâlat al-Ḥadîsah, 1983.
- Abû Syuhbah, Muḥammad. *al-Isrâ'iliyyât wa al-Maudlû'ât fî Kutub al-Tafsîr*. Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1408 H.
- Ahmad Badawî, Ahmad, 1950, *Min Balaghât al-Qur'ân*, Kairo: Dâr Nahdhah Mishr, tth.
- Amîn, Bakrî Syaikh. *al-Ta bîr al-Fanniy fî al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 1980.
- 'Atha, Abd al-Qadir Ahmad. *Asrar Tartib al-Qur'an* . Kairo: Dar al-I'tisham, 1978.
- Al-Biqâ'iy, Burhan al-Din Ibrahim ibn 'Umar. *Nazm al-Durar fî Tanasub al-Ayat wa al-Shuwar*. Juz I . Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.
- Al-Dzahabiy, Muhammad Husayn. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, jilid I. Mesir: Dar al-Kutub al-Hadis, 1976.
- _____, *Isrâ'iliyyât fî al-Tafsîr wa al-Ḥadîs* . Kairo: Majma' al-Buḥûs al-Islâmiyyah, 1971.
- Djalal, Abdul. *Ulumul Qur'an*. Surabaya: Bina Ilmu, 1998.
- Faudat, 'Abd al-Rahâm. *Min Ma'ânî al-Qur'ân*. Tt.: Dâr al-Kutub al-'Arabiyyah, tth.
- Farîd, Futhî 'Abd al-Qâdir. *Al-Takhbîr fî 'Ilm al-Tafsîr al-Suyûthî*. Kairo: Dâr al-Manâr, tth.
- Al-Farmâwî, 'Abd al-Ḥayy. *Al-Bidâyat fî al-Tafsîr al-Maudlûiy*. Mesir: Mathba at Ḥadlârat al-Arabiyyah, 1977.
- Fath, Ahmad 'Amir. *Al-Ma'aniy al-Tsaniyah fî Uslub al-Alqur'aniy*. Iskandariyah: Al-Ma'arif, tt.
- Fath, Amir Faishol. *Hakikat Al-Makkiyah – Al-Madaniyah dan Validitas kekiniannya*, Jurnal Al-Insan Vol 1, No. 1. Depok: Gema Insani, 2005
- Al-Ghalâyainî, Mushthafâ. *Jâmi' al-Durûs al-'Arabiyyah*, juz II. Beirut: Maktabat 'Ashriyyah, 1989.
- Al-Ghabbâsî, 'Abd al-Azhîm Ahmad. *Târîkh al-Tafsîr wa Manâhij al-Mufasssirîn*. Kairo: Dâr al-Thabâ at al-Muḥammadiyyah, 1971.

- Goldziher, Ignaz. *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmî*. Tt.: Maktabat al-Khanjî, 1955.
- Hanafiy, Hasan. *Al-Yamin wa al-Yasar fi al-Fikr al-Diniy*. Mesir: Madbuli, 1998
- Hanbal, Ahmad. *Musnad Ibn Hanbal*. Juz IV. Beirut: Dâr al-Fikr, tth.
- Al-Hasanî, Muḥammad bin 'Alwî al-Mâlikî. *Zubdat al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Syurûq, 1983.
- Al-Husainî, Khalaf Muḥammad. *Al-Yahûdiyyat bain al-Masihîyyat wa al-Islâm*. Mesir: al-Mu'assasat al-Mishriyyah, 1964.
- Al-Husain, 'Abd al-Qadr. *Al-Qur'ân wa Shîrat al-Bayâniyyah*. Mesir: Dâr al-Nahdlah, tth.
- Ibn Faris, Abu al-Husayn Ahmad ibn Zakariyya. *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Juz V. Mesir: Maktabat al-Khanjiy, 1981.
- Ibn al-Jazari, *Ghayah an-Nihâyah fi Thabaqât al-Qurrâ'*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1972)
- , *Al-Nasyr fi al-Qirâ'at al-'Asy*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998)
- Ibn al-Jauzî. *Muntakhab Qurra'at al-'Uyûn al-Nawâzhir fi al-Wujûh wa al-Nazhâ'ir fi al-Qur'ân al-Karîm*. Iskandariah: Al-Ma'ârif, tth.
- Ibn Kasîr, 1999, *Tafsir al-Qur'ân al-'Adzîm*, Juz II, t.t.: Dâr Thayyibah
- Ibn Khaldun, *Muqaddimat*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1966.
- Ibn Manzḥur, Jamal al-Din Muḥammad ibn Mukarram. *Lisan al-'Arab*. Jilid I, edisi CDROOM *Isyraf Ibrahim Shadir*. Beirut: Dar Shadir, 1990. Entri نسب.
- Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'ah fi al-Qirâ'ah*, di-tahqîq oleh Syawqî Dhayf, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1972)
- Ibn Syarif, Maḥmûd. *Al-Amtâl fi al-Qur'ân*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1965.
- Isma'il, Muḥammad Bakr. *Dirâsât fi 'Ulûm al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Manâr, 1991.
- Al-Jawziyyah, Ibn al-Qayyim. *Al-Tibyan fi Aqşam al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- , Ibn al-Qayyim. *A'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Âlamîn*. Beirut: Dâr al-Jail, 1973.
- , *Tamsîl al-Qur'ân*. Terjemahan Anwar Wahdiy Hasiy. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993.
- Al-Juwainî, Muḥthafâ al-Shâwî. *Manâhij fi al-Tafsîr*. Iskandaria: Mansya at al-Ma'ârif, tth.
- Khairuddîn, *al-A'lâm Qâmûs Tarâjîm*. Juz I. Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1967.
- Khalîl, S. Ahmad. *Dirasat fi al-Qur'an*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1972.

- Khulī, Amīn. *Manâhij al-Tajdid*. Kairo: Dâr al-Ma'rifah, 1961.
- Al-Maidânî, 'Abd al-Rahmân Hasan Hanbakah. *Al-Amtsâl al-Qur'âniyyah*. Beirut: Dâr al-Qalam, 1980.
- Ma'lûf, Louis. *Al-Munjid fî al-Lughat wa al-A'lâm*. Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986.
- Mawsu'ah al-Hadis al-Syarif, hadis nomor 4608, versi 2.0, CD Rom, (Mesir: Syirkah Sakhr li Baramij al-Hasub, 1991)
- Nashr, Sayyed Hossein, 1972, *Ideals and Realities of Islam*, London: Georger Allen and Unwin Ltd.
- Al-Qaththân, Mannâ' Khalîl. *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Riyadh: Mansy-rât al-'Ashr al-Hadis, tth.
- Quthb, Sayyid, 2004, *Tafsir Fi Zhilali Qur'an*, Jilid IX, Jakarta: Gema Insani
- Al-Qurthubî. *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*. Jilid I. Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabiyyah, 1967.
- Rasyîd Ridhâ, Muhammad, 1960, *al-Wahy al-Muhammadi*, Kairo: Maktabat al-Qâhirah
- Al-Rumi, Fahd bin Abdurrahman. *Ulumul Qur'an* (Studi kompleksitas Al-Qur'an). Terj. Amirul Hasan dan Muhammad Halabi. Yogyakarta: Titian Ilahi, 1996
- Syâkir, Ahmad. *Umdat al-Tafsîr 'an al-Hâfizh Ibn Katsîr*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1956.
- Al-Sa'diy, 'Abd al-Muta'al. *Al-Nazm al-Fanniy fî al-Qur'an*. Tt.: al-Maktabat al-Adab li al-Juwamiy, tth.
- Al-Saman, Abdullâh. *Nahnu wa al-Qur'ân*. Kairo: Silsilat al-Tsaqâfat al-Islâmiyyah, 1964.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1993.
- , M. Quraish, 2002, *Tafsir Al Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid XII, XIV, XV, Jakarta: Lentera Hati
- , Muhammad Quraish. "Tafsir Qur'an dengan Metode Maudhu'i", dalam Bustami A. Gani dan Cairul Umm ed. *Beberapa Aspek Ilmiah tentang Qur'an*. Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa
- Ash-Shiddieqy, Hasby. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an/Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- Al-Suyuthiy, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman. *Al-Itqan fî 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1979.
- Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *Mengenal Qira'at al-Qur'an*, Terjemahan Sayyid Agil Husin al-Munawwar, et. AL, (Semarang: Dimas, 1993)
- Al-Syawkanî, t.th., *Fath al-Qadîr*, Juz V, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- , "Ibrahim bin 'Umar al-Biqâ'iy Ahli Tafsir yang Kontroversial" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, no. 3, vol. 1, 1989/1410 H., h. 20.

- Wajdî, Muḥammad Farîd. *Dâ'irat al-Ma'ârif*. Jilid I . Beirut: Dâr al-Fîkr, 1964.
- Watt, Montgomery. *Pengantar Studi al-Qur'an*. Jakarta: Rajawali Pers, 1991.
- Yahya, Harun, 2005, *Hakikat di Balik Materi*, Surabaya: Risalah Gusti
- Al-Zamakhsyarî, Umar, t.th., *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzil wa 'uyûn al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wîl*, Juz IV, Beirut, Dâr Ihyâ' al-Turas
- Al-Zarkalî, Khayruddîn, *al-A'lâm Qāmūs Tarājim li 'Asyar al-Rijāl wa al-Nisā' min al-'Arab wa al-Musta'ribîn wa al-Mustasyriqîn*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malāyîn, 1989)
- Al-Zarkasyiy, Badr al-Din Muhammad ibn Abdillah. *Al-Burhan fi 'Ulûm al-Qur'an*. Juz I. Beirut: Dar al-Fîkr, 1988.
- Al-Zarqānî, Muhammad 'Abd al-'Azhîm, *Manāhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid I dan II, (Beirut: Dâr al-Fîkr, 1994)

KEPUTUSAN DEKAN FAKULTAS TARBIYAH IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA

Nomor : In.02.1/PP.00.9/9 ~~SK~~XII/2012

TENTANG

BANTUAN PENULISAN/PENERBITAN BUKU AJAR DAN PENELITIAN
INDIVIDUAL DOSEN FAKULTAS TARBIYAH IAIN SUNAN AMPEL TAHUN 2012
DEKAN FAKULTAS TARBIYAH IAIN SUNAN AMPEL

- Menimbang : a. bahwa dalam Rencana Kerja dan Anggaran Negara/Lembaga (RKAKL) Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Tahun 2012, diprogramkan bantuan penerbitan/penulisan buku ajar dan bantuan penelitian individual bagi dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel;
- b. bahwa mereka yang namanya tercantum dalam Lampiran Keputusan ini dinyatakan lolos seleksi proposal dan berhak menerima bantuan penerbitan/penulisan buku ajar dan bantuan penelitian individual sebagaimana dimaksud pd point a.
- Mengingat : 1. Undang-undang RI No.20 tahun 2003 ttang Sistem Pendidikan Nasional;
2. Keputusan Menteri Agama RI No. 29 tahun 2008 tentang STATUTA IAIN Sunan Ampel;
3. Keputusan Rektor IAIN Sunan Ampel Nomor In.02/1/PP. 00.9/1198/P/2011, tentang Panduan Penyelenggaraan Pendidikan IAIN Sunan Ampel;
4. Keputusan Rektor IAIN Sunan Ampel Nomor: In.02.1/KU.00.1/1064 /P/2010, tentang Petunjuk Operasional dan Standart Biaya Penggunaan Dana DIPA IAIN Sunan Ampel Tahun Anggaran 2012;
5. Keputusan Dekan Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel No: In.02.1/HK.00.5 /SK/8870/XII/2011 tentang Pembentukan Tim Seleksi Proposal Penerbitan Buku Ajar Dan Proposal Penelitian Individual Fakultas Tarbiyah Tahun 2011.
- Memperhatikan : Hasil Seleksi Proposal Penerbitan Buku Ajar dan Proposal Penelitian Individual pada tanggal 8 Mei 2012 oleh Tim seleksi yang dibentuk Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Surabaya.

MEMUTUSKAN

- Menetapkan : KEPUTUSAN DEKAN TENTANG BANTUAN PENULISAN/PENERBITAN BUKU AJAR DAN PENELITIAN INDIVIDUAL DOSEN FAKULTAS TARBIYAH IAIN SUNAN AMPEL TAHUN 2012
- Pertama : Menetapkan 30 proposal Buku Ajar dan 18 proposal Penelitian individual yang telah lolos seleksi untuk mendapat bantuan pada tahun anggaran 2012.
- Kedua : - Penulisan buku ajar harus memenuhi ketentuan sebagai berikut:
1. Relevansi dengan mata kuliah /vak wajib
 2. Kedalaman isi
 3. Belum pernah diterbitkan dan harus dicetak di penerbit yang memiliki ISBN
 4. Ukuran buku sesudah dicetak 15,5 x 23 cm standart untuk kenaikan pangkat dengan ketebalan minimal 150 halaman (bila kurang dari ketentuan akan dikembalikan).
 5. Diserahkan ke Fakultas sebanyak 2 eksemplar dengan shoft copynya paling lambat tanggal 25 September 2012.
- Penelitian individual harus memenuhi ketentuan sebagai berikut:
1. Hasil penelitian belum pernah dipublikasikan.
 2. Hasil penelitian diketik dengan huruf Time new roman 12, spasi ganda, dan dicetak dengan kertas A4, caver warna kuning tanpa lakban (terusan), ketebalan minimal 70-80 halaman (dilampiri SK Dekan)
 3. Diserahkan ke Fakultas sebanyak 2 eksemplar dengan shoft copynya paling lambat tanggal 25 September 2012.
- Ketiga : Besar bantuan:
1. Penulisan/Penerbitan buku ajar tiap judul Rp. 6.000.000,- (Enam Juta Rupiah)
 2. Penelitian individual tiap judul Rp. 2.000.000,- (Dua Juta Rupiah)
- Bantuan tersebut akan diterimakan kepada yang bersangkutan setelah buku ajar/hasil penelitian selesai dicetak/dijilid dan telah diserahkan ke Fakultas.
- Keempat : Surat Keputusan ini berlaku sejak tanggal ditetapkan dengan ketentuan apabila dikemudian hari terdapat kekeliruan dalam penetapan ini, akan diadakan pembetulan sebagaimana mestinya.

Ditetapkan di Surabaya
Pada tanggal 10 Mei 2012
Dekan, Pejabat Pembuat Komitmen



M. HAMIM #
NIP. 196203121991031002

TEMBUSAN :

1. Rektor IAIN Sunan Ampel di Surabaya;
2. Yang bersangkutan untuk diindahkan dan dilaksanakan

Lampiran I : KEPUTUSAN DEKAN FAKULTAS TARBIYAH IAIN SUNAN AMPEL
 Nomor : In.02.1/PP.00.9/950/XII/2012
 Tanggal : 10 Mei 2012
 Tentang : BANTUAN PENULISAN/PENERBITAN BUKU AJAR DAN PENELITIAN
 INDIVIDUAL DOSEN FAKULTAS TARBIYAH IAIN SUNAN AMPEL TAHUN
 2012

A. BUKU AJAR

| NO | NAMA | NIP | JUDUL |
|----|----------------------------------|--------------------|--|
| 1 | Lisanul Uswah Sadieda,S.Si,M.Pd. | 198309262006042002 | Aljabar Linear dan Aplikasi |
| 2 | Dr.Mohammad Salik,M.Ag | 196712121994031002 | Sejarah Pertumbuhan Dan Perkembangan Pendidikan Islam. |
| 3 | Rizka Safriyani,M.Pd. | 198409142009122005 | MK Introduction to Literature |
| 4 | Drs. Suparto,M.Pd.I | 196904021995031002 | Statistik Dalam Pendidikan |
| 5 | Drs.H.Nur Khois,M.Ed.Amin | 194605091980031001 | Kiat Praktis Memimpin Lembaga Pendidikan |
| 6 | Siti Lailiyah,M.Si | 198409282009122007 | Geometri Analitik dan Aplikasinya |
| 7 | Afida Safriani,S.Ag,M.A | 197509162009122003 | MK Instructional Materials For Secondary Schools (IMSS) |
| 8 | Yuni Arrifadah,M.Pd. | 197306052007012048 | Telaah Kurikulum Matematika SMP/MTs dan SMA/MA |
| 9 | Dra.Arba'iyah YS,MA | 196405031991032002 | Filsafat Pendidikan Islam (Dimensi Filsafat dalam Pendidikan Islam Modern) |
| 10 | Dr.Evi Fatimatur Rusydiyah,M.Ag | 197312272005012003 | Model dan strategi Kognitif dalam Pembelajaran |
| 11 | Zudan Rosyidi,M.A | 198103232009121004 | Studi Sosial Budaya |
| 12 | Nur Wahidah,M.Si | 197212152002122002 | Konsep Dasar Biologi |
| 13 | Rakhhmawati,M.Pd | 197803172009122002 | Get The Better Of Basic English Grammar (Grammar Series 1) |
| 14 | Ni'matus Shilihah,M.Ag | 197308022009012003 | Materi Pendidikan Agama Islam (PAI) |
| 15 | Ainun Syarifah,M.Pd.I | 197806122007102010 | Nahwu I (Nahwu Aplikatif) |
| 16 | Dra.Liliek Channa AW,M.Ag | 195712181982032002 | Ulummul Al Qur'an |
| 17 | Drs.Usman Yudi,M.Pd.I | 196501241991031002 | Ilmu Pendidikan Islam |
| 18 | Dra.Lilik Nofjiantie, M.Pd.I | 196811051995032001 | Evaluasi Progrm Pembelajaran |
| 19 | Jauharoti Alfin,S.Pd,M.Si | 197306062003121001 | Analisis kesalahan Berbahasa |
| 20 | Drs. Samsul Ma'arif,M.Pd. | 196404071998031003 | Manajemen Pendidikan Islam |
| 21 | Dra.Irma soraya,M.Pd | 196709301993032004 | Belajar Mengajar buku Referensi Untuk PPL |
| 22 | Moh.Faizin,M.Pd.I | 197208152005011004 | Dasar-dasar Logika Implementatif |
| 23 | Dr.H.Achmad Muhibin Zuhri,M.Ag | 197207111996031000 | Aqida Ilmu Kalam |
| 24 | Dr.H.Ah.Zakki Fuad,M.Ag | 197404242000031001 | Sejarah Peradaban Islam |
| 25 | Drs.H.Ibnu Anshori,SH,MA | 195704091989031002 | Sejarah Peradaban Islam (Studi Pengantar) |
| 26 | Dr. Ahmad Yusam Thobroni,M.Ag | 197107221996031001 | Metode Studi Al Qur'an |
| 27 | Dra. Mukhlisah.A.M,M.Pd | 196805051994032001 | Manajemen dan Administrasi Bimbingan Konseling di Sekolah. |
| 28 | DR. Muhammad Baihaqi,MA | 197402202003121004 | Taqwim Tadris Al Arabiyah |

| | | | |
|----|---------------------------|---------------------|---|
| 29 | Drs. Nadlir ,M.Pd.I | 196807221996031002 | Perencanaan Pembelajaran Berbasis Karakter |
| 30 | Prof.H.Dr.Abd.Haris,M.Ag. | 196210211992031003. | Pendidikan Karakter Berbasis Tauhid Sebuah Pendekatan Filosofis |

B. PENELITIAN INDIVIDUAL

| NO | NAMA | NIP | JUDUL |
|----|-----------------------------|--------------------|---|
| 1 | Drs. Damanhuri,MA | 195304101988031001 | Hadis tentang ajuran memakai penutup ketika bersenggama |
| 2 | Umi Hanifah, M.Pd.I | 197809282005012002 | Profesionalisme Dosen Bahasa Arab dalam Penggunaan media pembelajaran |
| 3 | H.Muhammad Thohir,M.Pd. | 197407251998031001 | Motivasi Pembelajaran Bahasa Arab dengan Menggunakan Pendekatan NeuroLinguistic Programming (studi Kasus Dalam Pembelajaran Intensif Bahasa arabdi Fakultas Tarbiyah) |
| 4 | Mukhoiyaroh,M.Ag | 197304092005012002 | Perkembangan Moral Mahasiswa IAIN Sunan Ampel Surabaya |
| 5 | Drs. Badaruddin,M.Pd.I | 195304011981031002 | Manajemen Berbasis Sekolah (Study Kasus di MTs N I Bojonegoro) |
| 6 | Siti Asmiyah | 197704142006042003 | The Use Of Reflective Learning Journal To Improve The Students English Writing Skills |
| 7 | Maunah Setyawati,M.Si | 197411042008012008 | Kinerja Dosen Bersertifikasi di Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Surabaya. |
| 8 | Taufik, M.Pd.I | 197302022007011040 | Masyarakat Muslim Pesisir Potret Solidaritas dan Implementasinya dalam Pendidikan Karakter pada Masyarakat Desa Gersik Putih Kecamatan Gapura Kabupaten Sumenep. |
| 9 | Kusaeri, M.Pd. | 197206071997031001 | Mendeteksi Miskonsepsi Anak Kelas VII MTs Pada Materi Bentuk Aljabar dan Persamaan Linier Satu Variabel |
| 10 | Drs.H.Masyhudi Ahmad,M.Pd.I | 195606221986031002 | Problematika Mahasiswa Menikah dalam Penyelesaian Studi di Fakultas Tarbiyah Jurusan Kependidikan Islam IAIN Sunan Ampel Surabaya. |
| 11 | Sihabudin,M.Pd.I | 197702202005011003 | Persepsi Mahasiswa Fakultas Tarbiyah terhadap Kinerja Dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Surabaya. |
| 12 | Drs. Aliwafa, M.Ag | 196801291993031002 | Asas Penyusunan Buku Bahasa Arab di IAIN Sunan Ampel. |
| 13 | Dr.H.Ali Mas'ud,M.Ag | 196301231993031002 | KontribusiTasawuf Dalam Pendidikan Karakter. |
| 14 | Drs.H.M.Mustofa H,SH.AM.Ag. | 195702121986031004 | Konsep Pendidikan Pranatal Perspektif Ibnu Al Qoyyim Al Jauiyyah. |

| | | | |
|----|-------------------------|--------------------|---|
| 15 | Drs. Junaedi, M.Ag. | 196512241997031001 | Ayat - ayat Ahkam dalam perspektif Muhammad Syahrur. |
| 16 | Dr.H.Abd.Kadir, M.Ag | 195308031989031001 | Apresiasi Mahasiswa terhadap mata kuliah Matematika pada Program Studi PGMI Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel. |
| 17 | Dr.H.Ali Mudlofir, M.Ag | 196311161989031003 | Nilai-nilai soft skills dalam teks ayat-ayat Al Qur'an : Kajian Perspektif Ilmu Pendidikan Islam. |
| 18 | Drs.H. Sholehan, M.Ag. | 195911041991031002 | Dauru Qismi Mahkamati Al Lughoh fi Tarqiyati Muhadatsari Al Thullabi Al Lughoh Al Arabiyah Bijami'ati Ali bin Tholib Bi Surabaya. |



Rembuat Komitmen

NUR HAMIM
NIP. 196203121991031002



METODE STUDI ALQURAN

Alhamdulillah, penyusunan buku ajar berjudul "Metode Studi al-Qur'ân" telah diselsaikan dengan baik. Dalam menyelesaikan penyusunan buku ini, penyusun banyak mendapatkan bantuan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, penyusun ingin berterima kasih atas semua bantuan, baik yang bersifat moril maupun materil.

Terima kasih diucapkan kepada yang terhormat Dekan Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Surabaya yang telah memberi kepercayaan kepada penyusun untuk menyusun buku ajar matakuliah Studi al-Qur'ân ini.

Akhirnya, sebagai karya ilmiah; buku ajar ini tentu tidak terlepas dari berbagai kekurangan, dan hal ini menjadi tanggung jawab penulis. Kritik dan komentar yang konstruktif terhadap isi buku ajar ini akan diterima penulis dengan senang hati. Wallâhu A'lam bi al-Shawâb

Surabaya, 25 September 2012
Penyusun,
AHMAD YUSAM THOBRONI

ISBN 978-602-7508-36-1



9 786027 508361

Penerbit & Percetakan:



Putra Media Nusantara

Griya Kebraon Tengah XVII Blok FI-10 Surabaya
Telp: 031-92161344 Fax: 031-7664673
E-mail: putramedia_nusantara@yahoo.co.id