

DISKURSUS *MUNĀSABAH*: Problem *Tafsīr al-Qur'ān bi 'l-Qur'ān*

Syukron Affani

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Pamekasan
e-mail: syukronaffanijaq@stainpamekasan.ac.id

Abstract: *Munāsabah al-Qur'ān* is a part of 'Ulūm al-Qur'ān which presents pros and contrast. The pros ulama makes *munāsabah* as a method to reveal *enigma* system of Quran verses and chapter. The structure of the Quran's verses and chapters seems to leap and are not connected each other. But for ulama who are contra to *munāsabah*, this success considered as a subjective product which did not put *munāsabah tafsīr* as *hujja tafsīr* automatically. As a questioning Quran's knowledge, *munāsabah* has become a *tafsīr* method *al-Qur'ān bi 'l-Qur'ān* (textual relations in the Quran) which is in the highest position in the hierarchy of *tafsīr bi 'l-ma'thūr* with the highest *hujja* (a binding proof) status. Quranic exegesis is called *ma'thūr* if it is based upon the traditions of the Prophet, his Companions, and the immediate Successors of the Companions. The active subject as *athīr* in the *tafsīr bi 'l-ma'thūr* is the prophet in the *tafsīr al-Qur'ān bi 'l-Ḥadīth*; Companions in the *tafsīr al-Qur'ān bi aqwāl al-ṣahāba*; and *tābi'īn* 'the immediate Successors of the Companions' in the *tafsīr al-Qur'ān bi aqwāl al-tābi'īn* which the explanation or behavior is *athar* which is made as the base (*ma'thūr*) of the interpretation. But what about the exegesis of *al-Qur'ān bi 'l-Qur'ān*: is Allah as the active subject or a Quranic *naṣ*? If Allah, of course, he delivers it through the prophet and it belongs to *tafsīr al-Qur'ān bi 'l-Ḥadīth* category. If Allah analogically through al-Qur'ān *naṣ* truly, so does this al-Qur'ān *naṣ* automatically become the base of another al-Qur'ān *naṣ* or it still needs the help of an interpreter? This question becomes an epistemological problem of *tafsīr al-Qur'ān bi 'l-Qur'ān* through the helping knowledge, it is *munāsabah al-Qur'ān*. The formulation of the problem in this paper, *firstly*, how the method of *munāsabah* operates in the *al-Qur'ān bi 'l-Qur'ān* interpretation. Secondly, what is the impact of the *munāsabah* method works on the status of the *al-Qur'ān bi 'l-Qur'ān* interpretation. The result, *firstly*, the method of *munāsabah* used to explain one verse against another, is *ijtihādī*; and *secondly*, it affects to the *ma'thūr* and *hujja* status of the *al-Qur'ān bi 'l-Qur'ān* interpretation which has been getting the top spot in the hierarchy of interpretation *bi 'l-ma'thūr* so that necessary reformulation Quranic interpretation *bi 'l-ma'thūr*.

Abstrak: *Munāsabah al-Qur'ān* termasuk bagian dari 'Ulūm al-Qur'ān yang mengundang pro dan kontra. Ulama yang pro menjadikan *munāsabah* sebagai metode untuk mengungkap *enigma* sistematis ayat dan surat al-Qur'ān. Sepintas susunan ayat dan surat melompat-lompat dan dirasakan tidak saling terhubung. Tetapi bagi ulama yang kontra *munāsabah*, keberhasilan tersebut merupakan produk subjektif yang tidak serta merta menempatkan tafsir-tafsir *munāsabah* sebagai tafsir *hujjah*. Sebagai ilmu al-Qur'ān yang dipersoalkan, *munāsabah* telah menjadi metode *tafsīr al-Qur'ān bi 'l-Qur'ān* yang secara hirarkis menempati posisi

teratas *tafsīr bi ‘l-ma‘thūr* dengan status kehujjahan tertinggi. Suatu penafsiran disebut *ma‘thūr* bila disandarkan kepada al-Qur’an sendiri, hadits atau sunnah Nabi, qaul Sahabat, dan Tabi’in. Subjek aktif sebagai *athīr* pada *tafsīr bi ‘l-ma‘thūr* adalah Nabi pada *tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-Ḥadīth*; Sahabat pada *tafsīr al-Qur’ān bi aqwāl al-ṣahābah*; dan tabi’in pada *tafsīr al-Qur’ān bi aqwāl al-tabi’in* yang keterangan atau tindak perilakunya adalah *atsar* yang dijadikan dasar (*ma‘thūr*) penafsiran. Tetapi bagaimana dengan *tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-Qur’ān*: apakah Allah sebagai subjek aktifnya atau *naṣ* al-Qur’an? Kalau Allah, tentu melalui Nabi dan itu berarti masuk kategori *tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-ḥadīth*. Kalau Allah (secara *majāzī*) melalui *naṣ* al-Qur’an secara *ḥaqīqī*, maka apakah *naṣ* al-Qur’an ini menjadi dasar penafsiran *naṣ* al-Qur’an yang lain dengan sendirinya atau dengan bantuan penafsir? Pertanyaan ini menjadi problem epistemologis *tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-Qur’ān* melalui ilmu bantuannya yaitu *munāsabah* al-Qur’an. Rumusan masalah dalam tulisan ini *pertama*, bagaimanakah metode *munāsabah* beroperasi dalam tafsir al-Qur’an dengan al-Qur’an. *Kedua*, apa dampak cara kerja metode *munāsabah* terhadap status *tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-Qur’ān*. Hasilnya, *pertama*, metode *munāsabah* yang dimanfaatkan untuk menjelaskan satu ayat terhadap ayat yang lain, bersifat *ijtihādī*; dan *kedua*, karena itu berpengaruh terhadap status kema’tsuran dan kehujjahan *tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-Qur’ān* yang selama ini mendapatkan tempat teratas dalam hirarki tafsir *bi ‘l-ma‘thūr* sehingga diperlukan reformulasi tafsir *bi ‘l-ma‘thūr*.

Keywords: *munāsabah; tafsīr bi ‘l-ma‘thūr; tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-Qur’ān*

A. Pendahuluan

Al-Qur’an terdiri dari 6.236¹ ayat yang tersusun secara *tawqīfī*. Berdasarkan petunjuk Jibril, Rasulullah telah memerintahkan manual penyusunan ayat dan surat al-Qur’an. Para ulama seperti al-Suyūṭī bersepakat² bahwa perintah untuk penyusunan ayat dan surat dilakukan secara direktif oleh Rasulullah namun untuk penyusunan sebagian besar surat surat terjadi secara indikatif atau *tawfīqī*.³ Penyusunan beberapa surat menurut pandangan Ibn ‘Athiyah dan Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, sedikit banyak melibatkan ijtihad generasi setelah Nabi.⁴

¹Berdasarkan hitungan penulis sendiri terhadap cetakan al-Qur’an yang beredar di Indonesia dan cetakan King Fahd Madinah. Penjelasan mengenai jumlah ayat dapat dilihat di Badr al-Dīn Muḥammad bin ‘Abd Allah al-Zarkasyī, *al-Burhān fi Ulūm al-Qur’ān*, Juz 1, Tahqīq Muḥammad Abu al-Faḍl Ibrahim (Kairo: Dar al-Turats, t.th.), h. 251; Abd al-Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-Irfān fi Ulūm al-Qur’ān*, Juz 1, Tahqīq Fawwaz Ahmad Zamarli, (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1995), h. 277-278; Juga Zainal Arifin M, *Mengenal Jumlah Hitungan Ayat dalam al-Qur’an*, di <http://lajnah.kemenag.go.id/artikel/134-mengenal-jumlah-hitungan-ayat-dalam-al-quran>

²Menurut al-Suyūṭī kecuali beberapa ulama seperti Malik, al-Qadhi Abu Bakar dalam salah satu pendapatnya dan Ibn Faris mengingat perbedaan perbedaan urutan surat pada dokumen awal al-Quran versi mushaf Ali bin Abi Thalib, Abdullah ibn Mas’ud, dan mushaf Ubay bin Ka’ab. Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tanāsūq al-Durar fi Tanāsūb al-Suwar*, Ed. Abd al-Qadir Ahmad ‘Atha (Libanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1986), h. 56 dan 61.

³Melalui ijtihad sahabat. Lihat al-Zarqānī, *Manāhil al-Irfān fi Ulūm al-Qur’ān*, Juz 1, Tahqīq Fawwaz Ahmad Zamarli (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1995), h. 281 dan 285. Lihat juga Nāsr Hāmīd

Susunan ayat al-Qur’an tidak seperti bacaan pada umumnya yang sistematis dan runtut tema. Ayat al-Qur’an tersusun secara *randomness*: acak dan secara kasat mata, tidak terstruktur. Sehingga menurut Quraish Shihab, memunculkan dugaan kekacauan sistematika dalam perurutan ayat dan suratnya.⁵

Bagi umat Islam, keadaan al-Qur’an yang demikian diimani sebagai kondisi yang terberi yang telah dikehendaki Allah dan sekaligus membuktikan bahwa al-Qur’an otentik dari Allah bukan karangan Nabi Muḥammad. Sebagai wujud Kalam-Nya, al-Qur’an tersusun dalam susunan yang tidak lazim bagi sistematika ilmiah manusia. Tetapi bagi ulama al-Qur’ān kondisi tersebut merupakan *enigma* (teka-teki) yang semestinya diungkap. Intensitas mereka bergelut dengan al-Qur’an menangkap indikasi-indikasi enigmatik tersebut. Karena itu sedari masa awal; setidaknya pada abad ke-4 Hijriyah, melalui pemuka madzhab Syafi’i di Irak yaitu Abū Bakr al-Naysabūrī,⁶ muncul upaya menguak rahasia tersebut dengan ilmu *munāsabah*.

Al-Qur’an yang diturunkan kepada umat manusia oleh Dzat Yang Maha Tunggal, mewakili pokok-pokok kehendak-Nya yang mencitrakan ketunggalan-Nya. Karena itu seluruh ayat al-Qur’an niscaya saling terkait (*tanāsub*) dalam satu organisme (*the organic unity*) makna korelasional yang jalin-jemalin. Al-Qur’an mewadahi pokok-pokok gagasan (*central of idea*) Tuhan dalam uraian-uraian ayat-Nya.⁷

“Ketidakberaturan” tata letak ayat al-Qur’an merupakan ciri ilahiah yang hanya tampak sulit dipahami dari kacamata ilmiah positifistik yang terbatas tetapi mendapatkan tempat dalam kajian *ijāz al-Qur’ān*. Menurut Nasr Hāmid Abū Zayd, *munāsabah* merupakan bagian dari perangkat pembacaan teks yang

Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣ: Dirāsah fi ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 2014), h. 159.

⁴al-Suyūṭī, *Tanāsuq al-Durar fi Tanāsub al-Suwar*, h. 57.

⁵M Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur’an*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), h. 252. Studi tentang tidak koherennya ayat-ayat al-Quran tentu saja getol dilakukan oleh sarjana Barat tradisional, misal Richard Bell. Hassan Khajehei-Alireza Shakarami, “An in-depth Linguistic Analysis of the Thematicconnectivity in the Holy Quran,” *Savap*, Vol. 2, No. 2, March 2012, h. 684.

⁶al-Zarkasyī, *al-Burhān fi Ulūm al-Qur’ān*, Juz 1, Tahqīq Muḥammad Abū al-Fadl Ibrahim (Kairo: Dar al-Turats, t.th.), h. 36.

⁷Mengutip istilah Neal Robinson dan Abdullah Draz. Lihat Shakarami, “An in-depth Linguistic Analysis of ...,” h. 682.

spesifik yang membedakan al-Qur’an dengan teks-teks kemanusiaan pada umumnya.⁸

Berpolemik mengenai keterkaitan struktural ayat dan surat al-Qur’an tersebut pada dasarnya perlu menegaskan konteks historis bahwa al-Qur’an yang pertama dan mula-mula diturunkan dalam genre sastra. Kemasan sastrawi al-Qur’an akan selalu dalam sifat kesusastraannya yang arbitrer. Pendekatan dan metode ilmiah yang rigid tidak akan dapat sepenuhnya memahami keseluruhan karakter al-Qur’an dan fungsi *i’jāz*-nya yang telah menyita perhatian masyarakat Arab dengan budaya sastra yang kuat kala itu.

Bagaimanapun dinamikanya, dalam perkembangannya, sistematika al-Qur’an yang tidak lazim tersebut ternyata dapat dijelaskan oleh temuan-temuan kesatuan tematis al-Qur’an di dalam kajian *‘Ulūm al-Qur’ān* melalui teori *munāsabah*. Sebagai konsep yang muncul belakangan, pro dan kontra mengenai *munāsabah* justru semakin menunjukkan sisi ilmiah ayat-ayat al-Qur’an dan sistematikanya.

Dalam wacana studi tafsir al-Qur’an, teori *munāsabah* termasuk tema yang sudah mapan, baik secara epistemologis atau aksiologisnya. Namun demikian, masih didapat pandangan pro dan kontra mengenai keterkaitan pengertian suatu ayat atau penggalannya atau makna lafadznya seiring-sejalan dengan perdebatan tentang partikularitas dan universalitas al-Qur’an. Beberapa kelompok ulama meyakini keunikan pengertian masing-masing ayat atau lafadz yang tidak berkaitan dengan ayat lain yang senada. Kelompok ini memandang ayat-ayat al-Qur’an berada dalam konteks-konteks yang khas; konteks atomistik dan mengabaikan keterkaitan universalnya.

Namun tidak sedikit ulama yang berpandangan sebaliknya. Ayat-ayat al-Qur’an secara struktural memiliki keterkaitan komponensial antara satu ayat dengan ayat yang lain yang setema. Ayat-ayat al-Qur’an selain memiliki makna dasar juga memiliki jangkauan makna korelasional (*waḥdah al-naṣ binā’iyah mutarābiṭah al-ajzā’*). Bahkan lebih dari itu, memiliki jangkauan dan keterkaitan kosmik antar seluruh ayat al-Qur’an sebagai wujud kalam Tuhan yang Maha Tunggal.

Salah satu akar permasalahan yang potensial memunculkan perdebatan tentang konsep *munāsabah* yaitu terletak pada teknik kerjanya yang tegas

⁸Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣ: Dirāsah fī Ulīm al-Qur’ān...*, h. 159.

diakui oleh Quraish Shihab, “sangat mengandalkan pemikiran bahkan imajinasi.” Karena itu, berada dalam suatu kemungkinan yang terbuka luas bila ada banyak ragam *munāsabah* yang dikemukakan oleh para *mufassir*. Bahkan seorang *mufassir* dapat mengemukakan dua dan tiga hubungan pada suatu ayat sebagaimana ditunjukkan oleh al-Biqā'ī.⁹

Di sisi lain *munāsabah* al-Qur'an sendiri merupakan ilmu bantu penafsiran al-Qur'an secara *ma'thūr* pada hirarki tertinggi yaitu *tafsīr al-Qur'ān bi 'l-Qur'ān*. Menurut al-Zarqānī (al-Zarqānī 1995: 11),¹⁰ ulama membagi tafsir al-Qur'an menjadi tiga, yaitu *tafsīr bi 'l-ma'thūr/tafsīr bi 'l-riwāyah*; *tafsīr bi 'l-ra'y/tafsīr bi 'l-dirāyah*; dan *tafsīr isyārī*. *Tafsīr bi 'l-ma'thūr* adalah tafsir al-Qur'an berdasarkan teks-teks atau keterangan resmi yaitu al-Qur'an, Nabi, sahabat, dan tabi'in. Karena itu *tafsīr al-Qur'ān bi 'l-ma'thūr* dibagi empat: *tafsīr al-Qur'ān bi 'l-Qur'ān*, *tafsīr al-Qur'ān bi 'l-sunnah*, *tafsīr al-Qur'ān bi aqwāl al-shahābah*, dan *tafsīr al-Qur'ān bi aqwāl al-tābi'in*. Ahli al-Qur'an dan umat Islam menerima kategorisasi penafsiran tersebut secara hirarkis. Suatu penafsiran dinilai *al-ma'thūr* bila tafsirnya didasarkan dengan benar kepada al-Qur'an, Nabi, sahabat, dan tabi'in.

Sedangkan *tafsīr bi 'l-ra'y* adalah tafsir berdasarkan *exercise* nalar penafsir yang bersifat *ijtihādī*. Display lingual ayat-ayat al-Qur'an menantang untuk dinalar bahkan tidak sedikit ayat yang mengundang kita untuk memahaminya dengan penalaran rasional. Karena itu, jenis tafsir rasional terhadap ayat-ayat al-Qur'an, tidak kurang bahkan lebih banyak daripada tafsir *official* (*tafsīr bil al-ma'thūr*). Akan tetapi dibandingkan *tafsīr bi 'l-ra'y*, maka tafsir *official bi 'l-ma'thūr* dinilai sebagai unsur yang lebih kredibel sebagai dasar tafsir al-Qur'an (*ashīl al-ma'tsūr/ashīl al-naql*). Tafsir al-Qur'an secara *ma'thūr* dan tervalidasi kematurlahannya, menempati posisi kehujjahan yang mutlak. Wajib mengambil hujjah tafsir al-Qur'an yang dilakukan dengan benar secara *ma'thūr*.

Suatu penafsiran disebut *ma'thūr* bila disandarkan kepada al-Qur'an sendiri, hadis atau sunnah Nabi, qaul sahabat, dan tabi'in. Subjek aktif sebagai *atsīr* pada tafsir *bi 'l-ma'thūr* adalah Nabi, sahabat, dan tabi'in yang keterangan

⁹Ibrāhīm bin 'Umar al-Biqā'ī (1406- 1480 M), pengarang Nadzm al-Durām fi Tanāsuh al-Āyat wa al-Suwar. Lihat M Quraish Shihab, *Kaidah Tafsīr: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), h. 245.

¹⁰Muḥammad 'Abd al-Adzīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irḥān fi 'Ulīm al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabī, 1995), h. 11.

atau tindak perilakunya adalah *atsar* yang dijadikan dasar (*ma’t’hūr*) penafsiran. Keadaan yang sama sulit dilekatkan kepada al-Qur’an karena al-Qur’an merupakan teks statis. Al-Qur’an tidak dapat menjadi objek sekaligus subjek; menjadi *atsir*, *atsar*, dan *ma’t’hūr* sekaligus tanpa keterlibatan penafsir. Secara struktural, potensi bahasa al-Qur’an dengan genre sastra yang kuat (berdaya *i’jāz*), dapat saling berkorelasi. Namun prosesnya perlu digarisbawahi karena keterkaitan struktural tersebut tidak terjadi secara otomatis atau melalui keterangan otoritatif (Rasulullah). Bahkan secara teoritis, tafsir strukturalisme al-Qur’an memiliki potensi-potensi dinamis yang dapat menyebabkan penafsiran al-Qur’an dengan al-Qur’an bukan lagi tipologi *tafsīr bi ‘l-ma’t’hūr* tetapi justru bagian dari *tafsīr bi ‘l-ra’y*.

Berdasarkan pemaparan tersebut, tulisan ini hendak membahas, *pertama*, bagaimanakah metode *munāsabah* beroperasi dalam tafsir al-Qur’an dengan al-Qur’an. *Kedua*, apa dampak cara kerja metode *munāsabah* terhadap status tafsir al-Qur’an *bi ‘l-Qur’ān*.

B. Tafsīr bi ‘l-Ma’t’hūr

Secara teknis, tafsir *bi ‘l-ma’t’hūr* menurut Ibrāhīm Khalīfah dapat dicermati dalam tujuh bentuk berikut:¹¹ *pertama*, penafsiran struktural dan tematikal antara ayat al-Qur’an dengan dan melalui ayat al-Qur’an yang lain (*tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-Qur’ān nafsihī*). Termasuk di sini tafsir surat dengan surat dalam konteks urutan penomerannya.

Kedua, penafsiran al-Qur’an dengan sunnah Nabi yang legalitasnya telah tervalidasi dan bernilai hujjah (*tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-sunnah al-shālihah li ‘l-hujjiyah*). Sunnah atau hadis Nabi pada kategori ini tidak boleh berpredikat hadits lemah apalagi palsu. Menafsirkan ayat al-Qur’an dengan hadis berkualitas *ḍa’if*, tidak dapat dilakukan karena tidak setara dalam kedudukan hukumnya.

Ketiga, penafsiran al-Qur’an dengan *qaul marfū’* sahabat kepada Nabi (*tafsīr al-Qur’ān bi mā lahu hukm al-marfū’ ilā al-Nabī min aqwāl al-ṣahābah*). *Qaul marfū’* sahabat ini harus berhubungan dengan kesaksian mereka terhadap peristiwa turunnya al-Qur’an yang juga tervalidasi kualitas periwatannya.

¹¹Ibrāhīm ‘Abd al-Rahman Muḥammad Khalīfah, *al-Dakhīl fī al-Tafsīr*, Juz I, (Mesir: Dar al-Kutub, th.), h. 32.

Keempat, penafsiran al-Qur’an dengan konsensus sahabat atau tabi’in (*tafsīr al-Qur’ān bi ijma’i al-shahābah aw al-tābi’in*). Syaratnya, tidak ditemukan perbedaan substansial yang mengingkari konsensus tersebut. Bila didapatkan perbedaan substantif maka tidak dapat dijadikan dasar mutlak penafsiran kecuali dilakukan verifikasi.

Kelima, penafsiran al-Qur’an dengan dalil sahabat yang paling unggul di antara *qaul-qaul* sahabat yang berbeda-beda (*tafsīr al-Qur’ān bi wajh al-ṣawāb min ma khtalafa fih al-ṣahābah*).

Keenam, penafsiran al-Qur’an dengan qaul sahabat yang tidak diketahui status *ijma’iyyah* dan *ikhtilāfiyyah*-nya (*tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-ma’t’hūr al-ṣahābah alladhī lam yu’raf ijma’uhu wa ikhtilāfuhu*).

Ketujuh, penafsiran al-Qur’an dengan *qaul marfū’ mursal* tabi’in (*tafsīr al-Qur’ān bi ma’t’hūr al-tābi’in alladzi lahu hukm al-marfū’ al-mursal*) dan bertentangan dengan hadis mursal yang lain. Untuk tiga bentuk terakhir, menurut Ibrahim Khalifah, berlaku syarat verifikasi (*tarjih*) dan tidak bertentangan dengan nalar sehat spekulatif sekalipun.

Tafsir dengan dasar *ma’t’hūr* ini dapat disebut juga *al-tafsīr al-naqlī*. Tafsir *bi ‘l-ma’t’hūr* secara garis besar merupakan tafsir yang didasarkan pada *pertama*, *naṣ* al-Qur’an sendiri (*tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-Qur’ān*) baik berupa ayat atau surat; *kedua*, hadis Nabi (*tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-sunnah*); *ketiga*, keterangan sahabat (*tafsīr al-Qur’ān bi qaul al-ṣahābah*), dan *keempat*, keterangan tabi’in (*tafsīr al-Qur’ān bi qaul al-tābi’in*).¹²

Bila tidak ditemukan tafsir antar ayat, maka tafsir atas suatu ayat dapat dicarikan dalam al-Sunnah. Sunnah Nabi merupakan penjelas dan penerang al-Qur’an. Al-Syāfi’ī menyatakan bahwa *kullu ma ḥakama bihi Rasūlullāh fa huwa mimmā fahimahu min ‘l-Qur’ān* (segala hal yang diterangkan oleh Nabi merupakan hasil pemahaman Nabi dari al-Qur’an). Nabi juga bersabda: *alā innī ūtītu al-Qur’ān wa mithlahu ma’ahu* (Ingatlah bahwa Aku dianugerahi al-Qur’an dan sejenisnya yang mengiringi al-Qur’an—Sunnah).¹³ Bahwa tidak semua ayat al-

¹²Posisi tabi’in sempat diperdebatkan apakah status keterangannya bernilai *hujjah* atau bukan. Kebanyakan ulama berpandangan dapat dijadikan hujjah atau bernilai *ma’t’hūr* dengan alasan mereka bergaul dan berguru kepada sahabat Nabi. Lihat Muhammad Ḥusayn al-Dzahabi, *‘Ilm al-Tafsīr*, (Kairo: Dar al-Ma’ārif, t.th.), h. 40 dan Khālid ‘Abd al-Rahman al-‘Akk, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduhu*, Beirut: Dar al-Nafā’is, 1986, h. 111

¹³al-‘Akk, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduhu*, h. 79

Qur'an dapat ditemukan penjelasannya dari al-Sunnah maka qaul sahabat dapat dijadikan dasar berikutnya.

Qaul sahabat yang bisa bahkan wajib dijadikan hujjah dan dasar penafsiran adalah keterangan yang berhubungan dengan kesaksian pewahyuan dan latarbelakang turun ayat yang mereka saksikan sendiri. Qaul sahabat ini ber-hukum *marfū'* dan status kehujjahannya setara dengan melengkapi al-Sunnah. Namun bila tidak berhubungan dengan kesaksian pewahyuan maka dihukumi *mauqūf* dan bahkan ada ulama yang meragukan status *ma'thūr*-nya dalam tafsir al-Qur'an. Meskipun demikian, al-Zarkasyī (794 H) dan al-Suyūṭī (911 H) sebagaimana didukung Husayn al-Dzahabī, keterangan *mauqūf* kalangan sahabat terutama lingkaran utama Rasulullah tetap dinilai utama.¹⁴ Artinya qaul sahabat yang *mauqūf* yang berkaitan dengan ayat al-Qur'an (misal penjelasan ke-bahasaannya) termasuk kategori tafsir *bi 'l-ma'thūr*.

Tafsir *ma'thūr* ini bersifat gradual dalam penggunaannya. Keterangan sahabat atau tabi'in terhadap al-Qur'an yang relevan tetap dinilai berkekuatan hukum (*hujjah*) meskipun keterangan itu dari pendapat pribadi mereka. Artinya *tafsīr bi 'l-ra'y* sahabat dan tabi'in bernilai *ma'thūr*. Inilah keistimewaan generasi yang hidup dan dekat bersama dengan Nabi.

Mengabaikan graduasi ini, dengan langsung menggunakan penalaran akal, merupakan sesuatu yang keliru meskipun dengan penalaran yang benar karena menyalahi prosedur penafsiran. Nabi bersabda: *man qāla fī kitāb Allah ta'ala bi ra'yihī fa 'ashāba fa qad akhtha'a* (barangsiapa berbicara tentang ayat Allah dengan penalarannya dan benar maka ia tetap salah).¹⁵

Meskipun demikian Husayn al-Dzahabī mengingatkan untuk memperhatikan syarat validasi *tafsīr bi 'l-ma'thūr* dan menghindari sumber-sumber riwayat yang bermasalah. Ia menyebut tiga faktor kelemahan sumber *ma'thūr* tafsir al-Qur'an:

1. Banyak riwayat tafsir populer yang tidak kredibel. Fenomena ini merupakan paket dari banyaknya riwayat hadis palsu di masa awal yang beredar di kalangan umat Islam karena konflik politik dan sektarian. Konflik ini tentu

¹⁴Muhammad Husayn al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz I, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), h. 72.

¹⁵al-Dzahabī, *Ilm al-Tafsīr*, h. 40 dan al-'Akk, *Ushūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu*, h. 111

berpengaruh pada dimensi sosial dan budaya umat Islam. Pada tahapannya, pemalsuan menjadi fenomena tidak semata-mata tentang politik tetapi tentang apa saja.¹⁶ Menurut Mustafa al-Ṣibā’ī, kemunculan hadis-hadis palsu dimulai pada tahun 40 H/ 660 M bertepatan dengan penahbisan Muawiyah sebagai khalifah dinasti Umayyah. Artinya, bibit hadis palsu mulai tumbuh pada masa sahabat meskipun ditegaskan oleh al-Ṣibā’ī semarak pada masa tabi’in akhir (*ṣiḡḡār al-tābi’īn*).¹⁷

2. Filtrasi narasi-narasi israiliyat dalam riwayat-riwayat yang digunakan dalam tafsir al-Qur’an. Hal ini selain termasuk konsekuensi dari poin pertama juga karena kebutuhan menjawab keingintahuan terhadap ayat-ayat tentang kisah di masa lalu yang banyak di antaranya berkenaan dengan para Nabi dan tokoh-tokoh saleh dari tradisi Yahudi.
3. Riwayat hadis tanpa sanad. Riwayat-riwayat tanpa sanad banyak bertebaran dan digunakan. Bisa jadi dengan pertimbangan praktis, mata rantai informan dari riwayat-riwayat tersebut tidak disebutkan namun dampaknya tidak ada pertanggungjawaban sumber sehingga menghadirkan kesulitan untuk verifikasi sumber. Padahal bisa jadi riwayat yang beredar, sejatinya palsu dan tidak memenuhi syarat legitimasi berupa sanad.

Sedangkan untuk tafsir dengan sumber *ra’y* (tafsir rasional) ini dapat disebut juga *al-tafsīr al-ma’qūl* atau *al-’aqlī*. Yaitu menafsirkan al-Qur’an dengan ijtihad logika. *Tafsīr bi ‘l-ra’y* ada dua: yang *madzmūm mamnū’* (tercela dan terlarang) dan *mamdūh jāiz* (terpuji dan diperbolehkan). *Tafsīr bi ‘l-ra’y* menjadi *madhmūm mamnū’* bila unsur subjektifas mufassir mencederai unsur-unsur objektif ayat. Mufassir mengabaikan aspek kebahasaan, kesejarahan, bingkai-rangkaian tekstual, dan indikasi eksplisit makna ayat serta memaksakan kecenderungan nalarnya. Mufassir menaklukkan ayat pada kecenderungan pemaknaan subjektifnya. Kepentingan-kepentingan ekstra-Qurani dijejalkan baik secara terbuka ataupun laten ke dalam pengertian ayat.

Adapun *tafsīr bi ‘l-ra’y* yang *mamdūh jā’iz* (terpuji dan diperbolehkan) adalah tafsir yang subjektifitas mufassirnya dikontrol oleh batasan-batasan

¹⁶ al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn...*, Juz I, h. 115-145

¹⁷Mustafa al-Ṣibā’ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fi ‘l-Tashrī’ al-Islāmī* (Beirut-Damaskus: al-Maktabah al-Islāmīyah, 1978), h. 75 dan 78.

kebahasaan, kesejarahan, bingkai-rangkaian tekstual, indikasi eksplisit makna ayat, dan keinsafan diri atas keterbatasan pikiran manusia. Untuk hal ini, seorang mufassir harus memiliki dan menguasai kompetensi-kompetensi teknis, yaitu pemahaman dan penguasaan terhadap bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur’an dan seluruh aspek retorika, paradigma, sintaktika, dan semantika, syair kuno Arab (*al-shi’r al-jāhili*), dan menguasai ‘*Ulūm al-Qur’ān* serta ilmu kalam dan ushul al-fiqh. Selain kompetensi teknis, menafsirkan al-Qur’an *bi ‘l-ra’y* harus dengan bekal kompetensi moral-spiritual, yaitu ‘*ilm al-mūhibah*. Ilmu ini berkaitan dengan hasrat yang dilimpahkan oleh Allah kepada seseorang untuk konsisten di dalam pengetahuan dan perbuatannya (ilmu dan amal).¹⁸ Kompetensi terakhir ini akan menjaga mufassir dari akalunya untuk bertindak keluar dari prinsip-prinsip moralitas al-Qur’an.

Tafsir yang sumbernya opini dan penalaran, memang sudah muncul sedari masa sahabat. Namun ijtihad rasional mereka bernilai *ma’thūr* karena ketutamaan statusnya. Status *tafsīr bi ‘l-ra’y* sahabat terutama dalam hal ini sahabat-sahabat utama, menurut al-Zarkasyī dan Ibn Kathīr merupakan *hujjah*.¹⁹ Problem akan muncul terhadap ijtihad tafsir ayat al-Qur’an oleh ulama-ulama masa berikutnya di era pertengahan. Tafsir *ijtihādī* akan menjadi instrumen bias subjektif bila tidak mengindahkan kaidah-kaidah yang semestinya dalam menafsirkan al-Qur’an.

Tafsir dengan sumber *al-ra’y al-‘aqlī* bermasalah bila mengacuhkan kaidah-kaidah berikut:²⁰

1. Kesesuaian penafsiran dan yang ditafsirkan (*munāsabah al-tafsīr li al-mufassar*). Artinya, proporsional dalam menafsirkan; tidak lebih-tidak kurang, tidak menjauh dari makna tekstual, dan tepat menangkap pengertian kontekstualnya.
2. Memahami dan menguasai penggunaan pemaknaan *ḥaqīqī* (denotatif) dan pemaknaan *majāzī* (konotatif).
3. Memahami komposisi, sintaktik, diksi, dan paradigma kebahasaan ayat al-Qur’an.

¹⁸ al-Dzahabī, *Ilm al-Tafsīr...*, h. 47. al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz I..., h. 191.

¹⁹ *Ibid*, h. 72.

²⁰ *Ibid*, h. 198.

4. Memahami kesatuan gagasan ayat-ayat al-Qur’an dan keterkaitan antar sel-sel (ayat)nya (*organic unity*). Artinya penguasaan terhadap *munāsabah* dan keterkaitan ayat atau surat.
5. Memperhatikan dengan seksama *asbāb nuzūl*.
6. Menghindari data bantu yang tidak kredibel seperti riwayat-riwayat yang lemah, israiliyat, dan kisah-kisah palsu yang justru mengaburkan esensi ayat al-Qur’an.

Secara umum, ada dua kesalahan yang dilakukan dalam tafsir *bi ‘l-ra’y*, *pertama*, penafsir mengakomodir makna yang diyakininya dan mengabaikan makna lainnya. *Kedua*, penafsir meninggalkan konteks ayat: siapa yang berfirman, kepada siapa difirmankan, tentang apa firman itu, dan berpegangan pada kerangka tekstualnya saja.²¹ Hal-hal yang berkaitan dengan tafsir *bi ‘l-ra’y* penting digarisbawahi karena berkenaan dengan potensi subjektifisme di dalam tafsir *bi ‘l-ma‘thūr* kategori *tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-Qur’ān* dengan ilmu bantu *munāsabah*.

Beberapa ulama menyampaikan bahwa memahami al-Qur’an harus dimulai dari al-Qur’an itu sendiri. Melalui statemen yang sangat ringkas, Ibn Taimiyah menyatakan bahwa tafsir al-Qur’an dengan bersumber dari al-Qur’an sendiri merupakan cara menafsiri al-Qur’an yang paling baik dan paling benar (*aḥsan wa aṣaḥ al-ṭuruq fi ‘l-tafsīr*). Dengan asumsi, ayat yang global di satu tempat, dijelaskan oleh ayat yang lain yang lebih spesifik di tempat yang lain; ayat yang ringkas di satu tempat, dijabarkan oleh ayat yang menguraikan di tempat yang lain.²² Muḥammad Abduh juga berpandangan bahwa pemahaman terbaik terhadap al-Qur’an adalah melalui al-Qur’an itu sendiri (*wa al-aḥsan an yufhama al-laḥẓ min al-Qur’ān nafsīhi*).²³ Fahd al-Rūmī menyebutkan, dengan alasan yang berbeda, bahwa ayat al-Qur’an paling layak ditafsiri dengan ayat al-Qur’an yang lain karena Allah yang paling mengetahui pemahaman dari ayat-ayat al-Qur’an tersebut.²⁴

²¹*Ibid.*, h. 200.

²²Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr*, (ed.) Adnan Zarzur (Kuwait: Dar al-Quran al-Karim, 1972), h. 93.

²³al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa ‘l-Mufasssīrūn*, Juz I., h. 192.

²⁴Wa al-tafsīr bi ‘l-ma‘thūr afdlal anwā’ al-tafsīr wa a’lāha li annahu immā an yakūna tafsīran li al-Qur’ān bi kalām Allah ta’ala fahuwa a’lam bi murādih. Fahd bin ‘Abd al-Rahman bin Sulayman al-Rūmī, *Buhūth fi Uṣūl al-Tafsīr*, (Riyadh: Maktabah al-Taubah, t.th.), h. 70.

Demikian juga Quraisy Shihab menyebut bahwa berdasar pendapat ulama terdahulu, *tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-Qur’ān* menempati posisi tertinggi dalam legalitasnya. Namun Quraisy Shihab memberikan catatan penting sebagaimana berikut:

“Penafsiran ayat dengan ayat yang dimaksud menduduki peringkat pertama itu adalah yang memang dapat diduga keras bahwa ayat tersebutlah yang menafsirkan berdasar indikator yang ada. Ini perlu didudukkan karena sekian banyak penafsiran yang dianggap sebagai tafsir ayat dengan ayat yang ternyata ia adalah penafsiran ulama melalui pengamatan sang penafsir terhadap ayat tersebut dengan membandingkannya dengan ayat lain.”²⁵

Quraish Shihab memberikan batasan untuk memastikan tafsir al-Qur’an dengan al-Qur’an dilakukan dengan benar, yang meskipun dapat diterima namun secara keseluruhan masih menimbulkan pertanyaan. Klausula “dapat diduga keras” dan “berdasarkan indikator”, pada pernyataannya tersebut tetap menunjukkan kenisbian *tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-Qur’ān*. Pertanyaannya, siapa yang dapat menduga dengan keras? Jawabannya penafsir itu sendiri. Dengan indikator apa? Indikator kebahasaan yang diyakini penafsir. Kapasitas penafsir menempati posisi sentral dalam pertanyaan-pertanyaan tersebut. Padahal dalam pandangan konvensional, selain Nabi dan sahabat, penafsir seperti apapun tetap relatif statusnya. Bila status tertinggi *tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-Qur’ān* ditentukan oleh subjek yang statusnya relatif, maka kualitas *tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-Qur’ān* pada dasarnya juga relatif.

Namun setidaknya melalui pendapat al-Rumi di atas secara tidak langsung menyebut *tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-ma’thūr* level pertama ini, *ma’thūr* dari Allah sendiri. Melalui indikasi pada ayat-ayat-Nya, Allah menjadi *athīr* melalui ayat-ayat-Nya. Kesimpulan ini mudah dicerna namun pembuktiannya akan memunculkan perdebatan.

C. *Munāsabah al-Qur’an dan Polemiknya*²⁶

Dengan jumlah ayat sebanyak 6.236 dalam 114 kelas surat, pembacaan terhadap al-Qur’an tidak dapat dilakukan secara sederhana untuk mendapatkan

²⁵M Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir...*, h. 351.

²⁶Tulisan yang lebih luas tentang polemik munāsabah di kalangan sarjana dan ulama Islam dapat dibaca dalam artikel Hasani Ahmad Said, “Diskursus Munāsabah al-Qur’an: Menyoal Perdebatan Otentisitas al-Qur’an,” *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur’an dan al-Hadits* 5, no. 9 (2011), <http://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/adzikra/article/view/346>.

pemahaman yang holistik. Struktur ayat al-Qur’an bercorak susastra. Susunan antar ayatnya tidak membentuk suatu transmisi gagasan yang mengalir. Bahkan dalam satu ayat, pokok bahasan bisa berbeda. Susunan ayat al-Qur’an tidak seperti bacaan pada umumnya yang sistematis dan runtut. Ayat al-Qur’an tersusun secara *randomness*: acak dan secara kasat mata, tidak terstruktur (*incoherent*).

Kondisi ayat dan surat yang secara *muṣḥafī* tersebut tersusun tidak biasa, mengundang diskusi para ulama. Dalam statusnya sebagai kitab Tuhan, tidak tepat menyimpulkan hal tersebut sebagai anomali. Karena itu Amer Gheitury dan Arsalan Golfam, memilih menyebut fenomena susunan ayat dengan: *a non-linear text* (kitab suci yang tidak biasa) daripada menggunakan istilah tidak koheren (*incoherent*). Pandangan yang menyimpulkan al-Quran tidak koheren merupakan hasil dari pendekatan antropomorfisme yang keliru terhadap kitab suci.²⁷

Di masa yang awal, Abū Bakr al-Naysabūrī melalui ilmu *munāsabah al-Qur’ān* terlibat dalam kajian intertekstualitas al-Quran. Menurut Abū al-Hasan al-Syahrabānī, sebagaimana dikutip al-Zarkasyī, adalah Abū Bakr ‘Abd Allah bin Ziyād al-Naysabūrī (w. 324 H) yang mencetuskan *munāsabah al-Qur’ān* yang berguna menjelaskan *positioning* suatu ayat dan surat.²⁸ Abū Bakr al-Naysabūrī, konon menunjukkan keprihatinannya terhadap ulama Baghdad karena tidak memahami fenomena strukturalisme al-Qur’an. Tidak kurang komentar Fakhr al-Rāzī yang menyatakan bahwa mayoritas ulama hanya menampilkan keistimewaan parsial bahasa al-Qur’an (*lathāif al-Qur’ān*) dan tidak memperhatikan rahasia-rahasia sistematika wacana al-Qur’an (*asrār al-Qur’ān*).²⁹ Fakhr al-Dīn al-Razī (604 H) yang meyakini bahwa kemukjizatan al-Qur’an dan rahasia-rahasia makna al-Qur’an (*lathā’if al-Qur’ān*) tidak semata dari kekuatan diksi dan *style* bahasa tetapi juga di dalam susunan ayat-surat dan keterkaitan

²⁷Amer Gheitury-Arsalan Golfam, “The Qur’an as a non-linear text: Rethinking Coherence,” *Jurnal Humanities*, Vol. 15, No. 1, 2008, h. 119 dan 126

²⁸Badr al-Dīn Muḥammad bin ‘Abd Allah al-Zarkasyī, *al-Burhān fī Ulūm al-Qur’ān*, Juz 1, Tahqīq Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Kairo: Dar al-Turats, tth.), h. 35-36. Lihat al-Suyūṭī, *al-Itqān fī Ulūm al-Qur’ān*, Juz V, Madinah: Majamma’ al-Malik al-Fahd li Thaba’ah al-Mushaf al-Syarif, 1426 H, h. 1837

²⁹Abd al-Qadir Ahmad ‘Atha dalam pengantar Jalal al-Dīn al-Suyūṭī, *Tanāsūq al-Durar fī Tanāsūb al-Suwar*, Ed. Abd al-Qadir Ahmad ‘Atha, (Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1986), 21-22. Lihat juga al-Zarkasyī, *al-Burhān fī Ulūm al-Qur’ān*, Juz 1, Tahqīq Muḥammad Abu al-Faḍl Ibrahim (Kairo: Dar al-Turats, tth), h. 37

bahasanya.³⁰ Dan pada mulanya *munāsabah* memang merupakan ilmu bantu untuk memahami sistematika pengurutan surat dan ayat al-Qur’an.³¹

Catatan tentang pandangan dua tokoh ini terhadap *asrār al-Qur’ān* ini merupakan jejak awal yang penting dari *munāsabah al-Qur’ān* kemudian diikuti oleh Abū Ja’far bin Zubayr dalam kitab *Tartīb al-Suwar al-Qur’ān*, Burhān al-Dīn al-Biqā’ī dengan *Nadhm al-Durar fī Tanāsuh al-Āyat wa al-Suwar*, dan al-Suyūṭī dengan *Asrār al-Tartīb al-Qur’ān*. Quraish Shihab belakangan menambahkan Muḥammad Abduh, Rasyid Ridha, Muḥammad Syalthūt dan banyak tokoh lainnya.³²

Munāsabah al-Qur’ān ditegaskan oleh al-Biqā’ī berguna untuk mengetahui alasan-alasan penomoran ayat dan surat; untuk memahami sebab keterkaitan dan koherensi ayat sebelum dan sesudahnya. Dengan *munāsabah* akan diketahui rahasia adiluhung pesan-pesan al-Qur’an dalam kemasan bahasa dengan makna-makna yang sesuai. Dengan *munāsabah*, akan diketahui maksud urutan surat dalam suatu ikatan relasional yang menyeluruh. Oleh karena itu, al-Biqā’ī memandang *munāsabah* sebagai ilmu yang sangat penting.³³

Dalam *munāsabah*, potensi keterkaitan suatu ayat dengan ayat lain didasarkan pada *dlann al-dilālah* yang memerlukan rasionalitas untuk mengkonstruksinya. Al-Zarkasyī menyampaikan bahwa *munāsabah* merupakan kajian rasional-logis (*‘amr ma’qūl*). *Munāsabah* bertujuan menjadikan pembahasan parsial-parsial terikat dengan “leher” pembahasan yang lain sehingga pembahasan tersebut menjadi kuat dalam satu struktur yang jelas. *Munāsabah* berguna untuk melengkapi pengertian suatu teks dengan teks yang lain sehingga nampak keterkaitannya dan menjadi satu struktur yang kokoh yang unsur di dalamnya jalin-jemalin (*mutāla’im al-ajzā*).³⁴

³⁰al-Zarkasyī, *al-Burhān fī Ulūm al-Qur’ān...*, h. 35-36. Lihat al-Suyūṭī, *al-Itqān fī Ulūm al-Qur’ān*, Juz V (Madinah: Majamma’ al-Malik al-Fahd li Thaba’ah al-Mushaf al-Syarif, 1426 H), h. 1836.

³¹Lihat al-Suyūṭī, *al-Itqān fī Ulūm al-Qur’ān...*, h. 1838. Arti *munāsabah* adalah *al-muqārabah* (berdekatan). Apabila terdapat dua hal yang saling berdekatan dengan makna yang terikat maka disebut *al-qarabah* (kedekatan). Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī Ulūm al-Qur’ān...*, h. 35

³²Hasani Ahmad Said, “Diskursus Munāsabah al-Qur’an: Menyoal Perdebatan Otentisitas al-Qur’an,” *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur’an dan al-Hadīts* Vol. 5, No. 9 (2011), h. 119

³³Burhān al-Dīn Abī al-Hasan Ibrāhīm bin ‘Umar al-Biqā’ī, *Nadhm al-Durar fī Tanāsuh al-Āyat wa al-Suwar*, Juz 1 (Kairo: Dar al-Kitāb al-Islāmī, t.th.), h. 5-6.

³⁴al-Zarkasyī, *al-Burhān fī Ulūm al-Qur’ān...*, h. 35-36.

Namun demikian ‘Izz al-Dīn bin ‘Abd al-Salām (577 H-660 H) dalam kitab *al-Isyārah ilā al-Ījaz* mengingatkan bahwa walaupun *munāsabah* merupakan ilmu yang positif akan tetapi pengaitan suatu ayat dengan ayat yang lain harus dalam suatu masalah yang holistik. Jika sebab atau latarbelakang (*asbāb nuzūl*) di antara ayat yang dikaitkan terdapat perbedaan, maka tidak dapat dianggap ada keterkaitan di dalamnya.³⁵ Artinya tidak bisa menafsirkan suatu ayat dengan ayat yang lain, yang penyebab dan peruntukannya tidak sama.

Kalangan ulama yang tidak setuju mencari keterkaitan antar ayat dalam al-Qur’an, seperti Walī al-Dīn al-Malawī sebagaimana dalam kutipan al-Suyūṭī,³⁶ dapat dipandang mewakili cara pandang partikularitas al-Qur’an. Masing-masing ayat diturunkan dalam situasi yang berbeda-beda dan dengan konteks berbeda yang mengiringinya sehingga berimplikasi pada pemaknaan yang juga berbeda-beda.³⁷ Alasan tersebut juga yang diungkapkan oleh al-Shawkanī atas ketidaksetujuannya terhadap penggunaan *munāsabah*. Ia heran bagaimana hal yang berbeda-beda *faṣl al-khitāb*-nya tersebut kemudian dihubung-hubungkan dan hasilnya tidak lain hanya membuka pintu-pintu prasangka (*abwāb al-shakk*) bagi orang-orang yang hatinya bermasalah dan memiliki pemahaman yang dangkal.

Al-Shawkanī dengan keras menyinggung sebagian besar mufassir yang berupaya menjelaskan keterkaitan ayat-ayat al-Qur’an dalam konteks urutan-urutannya. Al-Biqā’ī disebut oleh al-Shawkanī dalam kritiknya ini. Menurutnya hal tersebut hanya membuang waktu dan tidak menghasilkan apa-apa (*wa-staghraqū fi fann lā ya’ūdu alayhim bi fā’idah*) alih-alih terjebak pada pembahasan dengan penalaran murni yang terlarang di dalam urusan yang berhubungan dengan al-Qur’an. Sarjana yang membahas *munāsabah al-Qur’ān* tidak akan melihat kemukjizatan al-Qur’an kecuali nampak baginya bentuk keterkaitan antar ayat dan surat al-Qur’an.³⁸

³⁵al-Suyūṭī, *al-Itqān fi Ulūm al-Qur’ān*, Juz V, h. 1838.

³⁶*Ibid.*

³⁷Hal ini di antaranya adalah pandangan dari Izz al-Dīn bin Abd al-Salām. Pengantar Abd al-Qadir Ahmad ‘Atha dalam al-Suyūṭī, *Tanāsūq al-Durar fi Tanāsūb al-Suwar*, h. 9. Lihat al-Zarkasyī, *al-Burhān fi Ulūm al-Qur’ān*, Juz 1, h. 37.

³⁸Muḥammad bin Ali bin Muḥammad al-Shawkanī, *Fath al-Qadīr al-Jamī’ bayn Fanī al-Riwāyah wa al-Dirāyah min ‘Ilm al-Tafsīr*, (Libanon: Dar al-Ma’rifah, 2007), h. 50.

Solusi ideal memahami al-Qur’an menurut al-Shawkanī adalah dengan memahami *asbāb nuzūl* ayat dan sejarah Nabi. Al-Qur’an dapat dipahami dari perspektif *tartīb nuzūlī* bukan dari aspek *tartīb muṣḥafī*. Munāsabah yang digunakan untuk mengungkap pengertian ayat dari berdasar “rahasia” urutan mushaf, mereduksi kekhasan wacana al-Qur’an (*khitābah al-Qur’ān*) yang diturunkan dalam konteks tertentu yang mengiringi perjalanan dakwah Nabi.³⁹

Al-Shawkanī berkeberatan dengan pendekatan sinkronisme struktural terhadap ayat dan surat al-Qur’an. Pola diakronik-kronologikal baginya relevan untuk menangkap signifikansi makna ayat dan surat. Kritik al-Shawkanī dapat dipahami dalam konteks mengendalikan bias subjektif dalam kerja *munāsabah*. Namun yang tetap penting digarisbawahi mengenai fakta keterbatasan sumber dan validitas riwayat *asbāb nuzūl*. Ayat al-Qur’an yang *asbāb nuzūl*-nya dapat diketahui, misal QS. al-Baqarah (2) dengan jumlah ayat 286, yang ber-*asbāb nuzūl* kurang lebih 70 ayat. Abū al-Hasan al-Wāhidī melalui karyanya *Asbāb al-Nuzūl*, melansir “hanya” kurang lebih 511 hadis *asbāb nuzūl*.⁴⁰

Tidak banyak ulama yang menaruh perhatian terhadap *munāsabah* karena kerumitan-kerumitannya⁴¹ atau, dalam istilah Nasr Hāmid Abū Zayd, faktor kemungkinan-kemungkinan hubungan (*ihimālāt mumkinah*), yang bukan terjadi secara inheren di dalam teks tetapi “dugaan” mufassir terhadap makna antar teks. Ketidakpastian ini tetap merupakan kemungkinan meskipun telah didukung oleh indikasi kebahasaan (*mu’ṭiyāt al-naṣ*) dengan segenap potensi maknanya dan ketajaman pandangan penafsir dalam menangkap cakrawala al-Qur’an (*naḥdh baṣīrah al-mufassir fī qtiḥām āfāq al-naṣ*).⁴²

Karena itu, Ali bin Abi Ṭālib, misalnya ia mewanti-wanti untuk menghindari al-Qur’an sebagai sarana argumentasi terutama saat berhadapan dengan kelompok yang berbeda kepentingan. Ali bin Abi Ṭālib mengingatkan Ibn ‘Abbas, yang diutus untuk melakukan tekanan diplomatis terhadap kelompok Khawarij, agar menghindari al-Qur’an sebagai pijakan argumentasi. Khalifah Ali meminta

³⁹ *Ibid*, h. 51.

⁴⁰ Lihat, Abu al-Hasan Ali bin Ahmad bin Muḥammad bin Ali al-Wāhidī, *Asbāb al-Nuzūl*, Riyadh: Dar al-Maiman, 2005, h. 122-213. Lihat juga Muḥammad ‘Umar al-Hājī, *Mausu’ah al-Tafsīr Qabla ‘Ahdī al-Tadwīn*, Damaskus: Dar al-Maktabiy, 2007, h. 59.

⁴¹ al-Zarkasyi, *al-Burhān fī Ulūm al-Qur’ān*, Juz 1, h. 36.

⁴² Juga Abu Zayd, *Mafhūm al-Nash: Dirāsah fī Ulūm al-Qur’ān...*, h. 160-161.

Ibn 'Abbas agar menggunakan dalil-dalil sunnah. Ibn 'Abbas sempat membantah perintah Ali bin Abi Tālib karena percaya diri dengan penguasaannya terhadap al-Qur'an. Namun Khalifah Ali tetap pada perintahnya dengan alasan ayat-ayat al-Qur'an multi-makna dan multi-perspektif.

Khalifah Ali berpesan kepada Ibn 'Abbas:⁴³

أذهب إليهم فخاصمهم ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجه ولكن خاصمهم بالسنة

Pergilah menemui mereka dan tekanlah mereka. Jangan engkau berargumentasi dengan al-Qur'an karena al-Qur'an memiliki banyak makna namun, tekanlah mereka dengan sunnah Nabi

Dijawab oleh Ibn 'Abbas:

يا أمير المؤمنين فأنا أعلم بكتاب الله منهم في بيوتنا نزل

Wahai Amir al-Mukminin, saya lebih tahu al-Qur'an daripada mereka di mana al-Qur'an diturunkan

Ditukas oleh Khalifah Ali:

صدقت ولكن القرآن حمال ذو وجه. تقول ويقولون. ولكن حاجهم بالسنة فإنهم لن يجدوا عنها محيصا⁴⁴

Engkau benar namun al-Qur'an memiliki banyak kandungan dan banyak makna. Engkau berpendapat dan merekapun juga akan berpendapat.

⁴³Ibn 'Abbas sempat mendebat kelompok Khawarij tentang alasan penentangan mereka terhadap Ali bin Abi Thalib. Salah satu jawaban yang disampaikan adalah mereka tidak setuju tindakan Khalifah Ali dan menolak penentuan hukum oleh manusia (wakil runding) dalam urusan agama saat peristiwa *tahkīm* pada perang Shiffin. Mereka menolak inisiasi perundingan dan hasilnya yang dilakukan melalui Abū Mūsā al-Asy'arī dan 'Amr bin Āsh. Bagi Khawarij, seharusnya hukum yang eksis adalah hukum Allah: *ini al-hukmu illa li Allah* (QS. al-An'am [6]: 57; Yusuf [12]: 40 dan 67). Ibn 'Abbas menjawab bahwa tindakan Khalifah Ali sudah benar karena hukum-hukum Allah dapat juga diputuskan dan diterapkan melalui manusia.⁴³ Ibn 'Abbas memberi contoh *tahkīm* dalam perselisihan rumah tangga dalam QS. al-Nisa' [4]: 35. Demikian juga *tahkīm* tentang denda melanggar larangan berburu bagi Jemaah haji pada QS. al-Maidah [5]: 95. Cerita ini oleh Ibn Sa'īd melalui jalur Ikrimah dari Ibn 'Abbas sendiri. Dengan modal sunnah Nabi, kelompok Khawarij dapat dikalahkan secara diplomatik. Barangkali akan berbeda hasilnya bila menggunakan al-Quran. Al-Suyūṭī, *al-Itqān fi Ulūm al-Qurʾān*, jilid III, h. 977.

⁴⁴Redaksi dalam kitab *Nahj al-Balāghah* adalah: *Lā tukhāshimhum bi 'l-Qurʾān fa inna al-Qurʾān hammāl dhū wujūh taqūlu wa yaqūlūna wa lakin hājijhum bi 'l-sunnah fainnahum lan yajidū 'anhā mahīshan*. Ali bin Abi Thalib, *Nahj al-Balāghah*, Juz. III (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), h. 136.

Berargumentalah dengan sunnah-sunnah Nabi, mereka tidak akan mendapatkan jalan keluar darinya.

Kandungan makna yang variatif di dalam lafadz ayat akan memunculkan varian penafsiran (*interpretable*) termasuk dalam usaha tafsir korelatif melalui *munāsabah*. Dalam konstelasi perbedaan kepentingan, perbedaan madzhab, dan perbedaan pandangan politik, keadaan tersebut akan dimanfaatkan baik secara pasif ataupun pro-aktif untuk menjustifikasi pemahamannya.⁴⁵

D. *Munāsabah*: Status *Ma'thūr* dan Persoalannya

Penafsiran satu ayat al-Qur'an dengan ayat yang lain merupakan penafsiran koherensi (*munāsabah*) dengan mengaitkan ayat yang ditafsirkan dengan ayat lain sebagai tafsirnya. Kait-hubungnya dapat berupa hubungan ayat yang umum dengan ayat yang khusus (*āmm-khash*) dalam satu tema; hubungan menurut penalaran logika (*'aqlī*), hubungan menurut pencerapan inderawi (*ḥissī*), hubungan berdasarkan kontemplasi (*khayyālī*). Atau juga *munāsabah* dalam kerangka hubungan laten internal (*al-talāzum al-dhihnī*), seperti sebab dan akibatnya (*illah-ma'lūl/sabab-musabbab*); perbandingan (*tandhīr*) dan hubungan berlawanan (*madlāddah*). Atau kerangka hubungan laten eksternal (*al-talāzum al-khārijī*) semisal hubungan dalam kerangka urutan ayat atau surat.⁴⁶

Penggunaan *munāsabah* di dalam al-Qur'an menurut Quraish Shihab, ada dua macam: *pertama*, hubungan kedekatan antara suatu ayat atau kumpulan ayat dengan yang lainnya. Cakupannya meliputi: 1) Keterkaitan antar kata dalam satu ayat, 2) Keterkaitan suatu ayat dengan ayat sesudahnya, 3) Keterkaitan kandungan suatu ayat dengan penutupnya (*faṣīlah*), 4) Keterkaitan suatu surat dengan surat berikutnya, 5) Keterkaitan nama surat dengan tema surat, 6) Hubungan uraian akhir surat dengan uraian awal surat berikutnya.

Kedua, hubungan pengertian satu ayat dengan ayat yang lain, misal pengkhususan, penetapan syarat terhadap ayat lain yang tidak menyebutkan syarat seperti QS al-Maidah 5:3 (*ḥurrimat 'alaykum al-maytah wa 'd-dam wa lahm al-khinzīr...*) tentang darah (*al-dam*) secara umum yang diharamkan untuk dijadikan

⁴⁵Abd Allah Abd al-Sa'ūd Badr, *Tafsīr al-Ṣaḥābah*, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2000), h. 55.

⁴⁶al-Zarkasyī, *al-Burhān fī Ulūm al-Qur'ān*, Juz 1, h. 35

makanan namun pada QS. al-An’am 6:145 yang diharamkan adalah darah yang mengalir (*dam masfūh*).⁴⁷ Keterkaitan fungsional keduanya tampak jelas karena temanya sama. Karena itu beralasan bila menurut Quraish Shihab banyak ulama memberikan batasan kerja *munāsabah* hanya pada bentuk pertama di atas.⁴⁸

Praktek *munāsabah* sendiri tidak dilakukan terhadap seluruh ayat. Keterkaitan antar ayat dapat dilakukan berdasarkan “temuan” yang tidak dapat dipaksakan.⁴⁹ Berdasarkan pemaparan Quraish Shihab, setidaknya ada empat kondisi ayat yang tidak perlu dicari *munāsabah*-nya:

1. Suatu ayat yang disusul oleh ayat pengecualian, tidak perlu dicari *munāsabah*. Misal QS. al-‘Ashr 103:2-3.
2. Juga, ayat yang kandungannya menguatkan (*ta’kid*) kandungan ayat sebelumnya seperti QS. al-Qiyamah [75]: 32 yang menguatkan ayat 31. Dalam keterangan al-Suyūṭī⁵⁰ dijelaskan juga termasuk ayat kedua yang menjelaskan (*tafsīr*), membelokkan (*i’tirāḍ*), dan mengganti (*badal*) terhadap ayat yang pertama, maka tidak perlu dibahas keterkaitannya karena sudah terang.
3. Penggalan ayat berupa *jumlah mu’tariḍah* yang berfungsi *istiṭrād* (sisipan) seperti pada penggalan *wa lan tafalū* dalam QS al-Baqarah [2]: 24 yang berada di dalam ayat tentang himbauan al-Qur’an terhadap penantang-penantangnya
4. Suatu ayat atau kumpulan ayat *mu’tariḍah* yang berfungsi *istiṭrād* (sisipan) seperti pada QS. al-Qiyamah [75]: 16-19 (*lā tuḥarrik bihī lisānaka lita’jala bih...*) yang muncul di tengah-tengah ayat tentang hari kiamat.

Ayat-ayat dengan jenis di atas tidak perlu dicarikan *munāsabah*nya karena keterkaitannya dinilai sudah jelas. *Munāsabah* dibutuhkan untuk memahami penggalan ayat, suatu ayat, atau kumpulan ayat yang belum jelas posisi sintakmatik-paradigmatiknya.⁵¹

⁴⁷M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsīr ...*, h. 244.

⁴⁸*Ibid.*

⁴⁹Mohd. Yusuf H.M, “Munasabah dalam al-Quran (Suatu Kajian tentang I’jaz al-Quran)”, *Jurnal Tajdid*, Vol. XI, No. 2, Tahun 2012, h. 228.

⁵⁰al-Suyūṭī, *al-Itqān fi Ulūm al-Qur’ān*, Juz V, h. 1840.

⁵¹Shihab, *Kaidah Tafsīr ...*, h. 246-247.

Sejauh yang dapat dipahami, ke-*ma’thūr*-an pada tafsir al-Qur’an tersebut terletak pada subjeknya. Tafsir al-Qur’an dengan sunnah, *ma’thūr* dari hadis (*athar*) Nabi. Tafsir al-Qur’an dengan keterangan sahabat, *ma’thūr* dari pandangan (*athar*) sahabat. Sedangkan tafsir al-Qur’an dengan keterangan (*atsar*) tabi’in, *ma’thūr* dari tabi’in. Lalu bagaimana dengan tafsir struktural: al-Qur’an dengan al-Qur’an? Menyebutnya *ma’thūr* dari al-Qur’an itu sendiri akan memunculkan problem teknis *munāsabah* ayat tidak dengan sendirinya bekerja melainkan melalui kerja intelektual (akal rasional/*al-ra’y*) mufassir. *Munāsabah* merupakan teknik yang digunakan untuk memastikan keterkaitan *tafsīriyah* antar ayat yang beroperasi melalui prosedur-prosedur *ijtihādiyyah*.

Menyimpulkan bahwa suatu ayat al-Qur’an dapat dipahami dengan ayat al-Qur’an lain karena *ma’thūr* dari Allah tentunya harus berdasar keterangan resmi dari Rasulullah bukan opini mufassir sekalipun diperoleh melalui tahapan ilmiah penafsiran. Hulu seluruh hal yang berhubungan dengan al-Qur’an, referensi resmi tertingginya berasal dari Rasulullah. Hanya Rasul yang memiliki hak menyampaikan tafsir yang secara *ma’thūr* berasal dari Allah dimana hal semacam ini merupakan cakupan dari pengertian tafsir al-Qur’an dengan sunnah (*tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-sunnah*).

Oleh karena itu, Musā’id bin Sulayman al-Ṭayyār memilih berpendapat bahwa tafsir *bi ‘l-ma’thūr* yang wajib dijadikan pegangan karena kema’tsurannya hanya mencakup tiga macam: 1) Tafsir *al-manqūl/bi ‘l-ma’thūr* dari Rasulullah. 2) Tafsir *al-manqūl/bi ‘l-ma’tsūr al-marfū’* dari sahabat, seperti tentang asbab al-nuzul. 3) Tafsir *al-manqūl/bi ‘l-ma’thūr al-ma’qūl al-mujma’ ‘alaih* dari sahabat dan tabiin.

Adapun tafsir al-Qur’an dengan al-Qur’an bila sumbernya Rasulullah, masuk kategori tafsir *bi ‘l-ma’thūr* dari Nabi; bila sumbernya sahabat, disebut tafsir sahabat; dan bila sumbernya tabiin, disebut tafsir tabiin. Kecuali yang berasal dari Rasulullah, tafsir al-Qur’an dengan al-Qur’an yang dilakukan sahabat dan tabiin, menurut al-Ṭayyār tidak dapat begitu saja diterima melainkan harus melalui proses *tarjih* (validasi).

Proses ini dilakukan karena tafsir al-Qur’an dengan al-Qur’an tersebut menggunakan teknik *munāsabah*. Analisis rasional (*lianna ṭarīq al-wuṣūl ilā tafsīr hādhihi al-āyah bi hādhihi al-āyah huwa al-ra’y wa ‘l-ijtihād*) menjadi penggerak teknik *munāsabah*.⁵² Dengan demikian bila kemudian tafsir al-Qur’an

⁵²Musā’id bin Sulayman al-Ṭayyār, *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr* (Riyadh: Dar Ibn al-Jawzi, 1999), h. 53.

dengan al-Qur’an tersebut lebih-lebih hasil dari analisis otentik generasi berikutnya, jelas tidak dapat lagi disebut *tafsīr bi ‘l-ma’t’hūr* tetapi *tafsīr bi ijtihād al-ra’y*.

Proses tafsir menggunakan dasar *ma’t’hūr* berlangsung melalui dua cara, yaitu riwayat (*fi al-ṣudūr*) dan catatan (*fi al-sutūr*). Melalui proses riwayat ini, artinya dalam memahami al-Qur’an dengan dasar *ma’t’hūr* diperoleh melalui keterangan lisan (*riwāyah-talaqqī*). Proses ini terjadi pada masa awal (sahabat dan tabi’in). Sedangkan proses catatan, lebih-lebih terjadi pada masa *tadwīn-taṣnīf* (pembukuan tafsir menjadi kitab) pasca tabi’in.⁵³

Sebagian besar atau kebanyakan kitab-kitab *tafsīr bi ‘l-ma’t’hūr* dalam pandangan Abduh justru hadir sebagai penghalang bagi al-Qur’an (*hijāb ‘alā ‘l-Qur’ān*); penghalang bagi maksud-maksud “adiluhung” al-Qur’an. Penggiat tafsir *bi ‘l-ma’t’hūr* sibuk dengan rimbunan riwayat daripada memperhatikan maksud-maksud *sublime* al-Qur’an.⁵⁴ Namun dalam informasi Ibrahim bin Muḥammad al-‘Adawī, sebagaimana dikutip Quraisy Shihab, Abduh mengecualikan beberapa kitab tafsir seperti karya al-Thabarī, al-Asfahānī, al-Qurtubī, dan terutama al-Zamakhsharī, sebagai kitab yang dapat dijadikan rujukan.⁵⁵

E. Contoh Tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-Qur’ān dan Analisisnya

Salah satu contoh tafsir al-Qur’an dengan al-Qur’an adalah tafsir Q.S al-Fatihah 1:6 *ihdīnā al-ṣirāṭ al-mustaqīm* dengan Q.S al-Baqarah 2:1 *alif lām mīm dhālik al-kitāb lā rayba fīhi*. Yaitu tafsir lafadz *al-ṣirāṭ* dengan *dhālik al-kitāb*. Logika pengaitannya dijelaskan secara arbiter. Walaupun dijelaskan bahwa keterkaitan tersebut diindikasikan dari hadis *marfū’* Ali bin Abi Thalib dan hadis *mauqūf* Ibn Mas’ūd: *al-ṣirāṭ al-mustaqīm kitāb Allah (al-ṣirāṭ al-mustaqīm adalah al-Qur’an)*.⁵⁶

Melalui pembacaan secara induksional terhadap surat al-Fatihah, al-Suyūṭī menyimpulkan bahwa *pertama*, tiap surat menjadi perincian dan penjabaran

⁵³al-Dzahabī, *Ilm al-Tafsīr...*, h. 40 dan al-‘Akk, *Ushūl al-Tafsīr wa Qawā’iduhu...*, h. 120

⁵⁴Muḥammad Abduh, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm al-Mushtahar bi Ism Tafsīr al-Manār*, Juz 1., h. 10.

⁵⁵Lihat Quraisy Shihab, *Studi Kritis Tafsīr al-Manar Karya Muḥammad Abduh dan M. Rasyid Ridha* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), h. 22.

⁵⁶al-Suyūṭī, *Tanāsūq al-Durar fi Tanāsūb al-Suwar*, h. 68

dari surat sebelumnya. Hal ini terjadi pada sebagian besar surat seperti surat al-Baqarah yang menjelaskan rincian kandungan surat al-Fatihah. Ayat *al-hamd li Allah* dirinci oleh beberapa ayat doa pada QS al-Baqarah 2: 186: *ujību da’wah al-dā’i idhā da’āni* dan QS. al-Baqarah [2]: 286: *Rabbāna lā tu’ākhidhnā in nasīnā...* dan ayat syukur pada QS. al-Baqarah [2]: 152 *fa dhkurūni adhkurukum wa-shkurū lī wa lā takfurūn*.

Ayat *Rabb al-‘alāmīn* dirinci oleh QS. al-Baqarah [2]: 21-22 *u’budū rabbakum alladhī khalaqakum...* dan QS. al-Baqarah [2]: 29 *huwa alladhī khalaqa lakum mā fi al-arḍi jamī’an...* Karena itu menurut al-Suyūṭī, al-Baqarah dibuka dengan kisah Nabi Adam sebagai manusia pertama (*mubdī’ al-basyar*) untuk menunjukkan penjelasan estetis terhadap ayat al-Fatihah *Rabb al-‘alāmīn*.

Pada ayat *iyyāka na’budu*, menurut al-Suyūṭī memiliki makna peribadatan yang luas yang korelasi penjelasannya berkaitan dengan bersuci (*thahārah*), sholat, zakat, haji, umroh, jual-beli, waris-wasiat, nikah, *jināyāt*, perang, sumpah dan lainnya di dalam surat al-Baqarah. Sedangkan *iyyāka nasta’in* menyangkut ayat tentang tata laku dalam surat al-Baqarah yang membahas tentang taubat, sabar, syukur, ridha, dan lainnya.

Kedua, redaksi ayat *ghayr al-maghḍūbi ‘alayhim* yang disebut dalam hadis dan ijma’ berhubungan dengan orang yahudi dan *wa lā ‘l-ḍāllīn* yang disebutkan berhubungan dengan orang Nasrani terkonfirmasi secara berurut pada surat-surat berikutnya. Pada surat al-Baqarah, orang-orang Yahudi menjadi topik khusus. Yang berkaitan dengan orang Nasrani tidak disebut (sebagai *khithāb*) secara spesifik kecuali dalam bentuk informasi. Giliran mengenai orang-orang Nasrani (Najran dan Najsyi), menjadi khithab khusus pada surat Ali Imran. Pada surat al-Nisa’, tentang orang Yahudi disebut diawal surat dan orang Nasrani disebut di akhir surat.

Ketiga, surat al-Baqarah adalah surat yang paling mencakup dalam pembahasan tentang hukum dan perumpamaan (*amthāl*). Maka layak bila keberadaan al-Baqarah mendahului surat yang lain dalam al-Qur’an.

Keempat, al-Baqarah merupakan surat terpanjang dalam al-Qur’an. Surat-surat panjang yang tujuh: al-Baqarah, Ali Imran, al-Nisa’, al-Maidah, al-An’am, al-A’raf, dan Yunus (*al-sab’u al-tuwāl*) merupakan surat-surat pembuka al-Qur’an. Maka selayaknya al-Baqarah sebagai yang paling panjang menjadi surat paling awal.

Kelima, surat al-Baqarah adalah surat Madaniyah yang paling awal. Pantas apabila al-Baqarah mendahului yang lain mengingat yang awal semestinya diprioritaskan.

Keenam, surat al-Fatihah diakhiri dengan doa untuk orang-orang beriman agar tidak tergelincir ke jalan yang dimurkai Allah dan jalan kesesatan secara umum. Maka pada surat al-Baqarah juga dengan doa yang lebih terperinci yang menjelaskan doa di akhir surat al-Fatihah yang global. Doa untuk tidak dihukum karena lalai sehingga dimurkai Allah dan karena salah sehingga berada dalam kesesatan.⁵⁷

Keenam hal di atas merupakan bentuk keterkaitan struktural dan keteraturan wacana (*wujūh al-munāsabah fi ‘l-tatālī wa al-tanāsuq*) yang diungkapkan al-Suyūṭī dalam pembahasan surat al-Fatihah dan al-Baqarah. Tetapi al-Suyūṭī tidak menyembunyikan subjektifitasnya dan menyampaikan bahwa pemilik rahasia paradigmatis al-Qur’an yang sebenarnya adalah Allah (*fa hādha mā zahara lī wa Allāh a‘lamu bi asrār kitābih*).⁵⁸

Apa yang diungkapkan oleh al-Suyūṭī merupakan paparan khas para mufassir yang membahas keterkaitan struktural al-Qur’an dalam urutan ayat dan surat secara paradigmatis dengan paparan yang meluas. *Munāsabah* digunakan untuk mengungkap rahasia keteraturan penempatan ayat dan surat dalam tradisi tafsir *tartīb mushafī*. Ketajaman penafsir menangkap signifikansi atau cakrawala ayat dan surat, menentukan relasi-korelasional antar bagian dalam al-Qur’an. Hal ini pastinya tidak mudah karena membutuhkan penguasaan sintagmatik dan kekuatan inspiratif-aspiratif yang mendalam terhadap kata-kata kunci di dalam al-Qur’an.

Contoh kata *al-hudā* dan derivasinya yang bertebaran di dalam al-Qur’an secara deduktif memiliki keterkaitan makna sintagmatik antara yang satu dengan yang lainnya. Akan tetapi secara induktif, maknanya dijelaskan berbedabeda dalam susunan paradigmatis ayat. Al-Suyūṭī, jelas sekali menegaskan multi makna ayat al-Qur’an yang disampaikan Sayyidina Ali, menyebutkan (dengan mengutip dari al-Zarkasyī) bahwa kata *al-hudā* memiliki tujuh belas pengertian, yaitu penetapan (QS. al-Fatihah [1]: 6), penjelasan (QS. al-Baqarah [2]: 5); agama

⁵⁷ al-Suyūṭī, *Tanāsuq al-Durar fi Tanāsub al-Suwar*, h. 66-69.

⁵⁸ *Ibid*, h. 65.

(QS Ali Imran [3]: 73), iman (QS. Maryam [19]: 76), doa (QS. al-Ra'd [13]: 7 dan QS. al-Anbiya' [21]: 73), utusan-utusan dan kitab-kitab (QS. al-Baqarah [2]: 38), pengetahuan (QS. al-Nahl [16]: 16), Nabi Muḥammad (QS. Baqarah [2]:159), al-Qurʾān (QS. al-Najm [53]:23), Taurat (QS. Ghafir [40]: 53), dikembalikan/*istirjā'* (QS. Baqarah [2]: 157), hujjah (QS. Baqarah [2]: 258), pengesaaan (al-Qashash [28]: 57), kebiasaan/sunnah (QS. al-An'am [6]: 90; QS al-Zukhruf [43]: 22), memperbaiki (QS. Yusuf [12]: 52), ilham (QS Thaha [20]: 50) dan taubat (QS. al-A'raf [7]: 156).⁵⁹

Darimana beragam makna itu muncul? Dari rangkaian proses *munāsabah* antar ayat. Derivasi kata *al-hudā* pada QS al-Baqarah [2]: 157 berupa kata *al-muhtadūn* diberi pengertian *orang-orang yang dikembalikan: ulā'ika 'alaihīm shalawāt min rabbihim wa ulā'ika hum al-muhtadūn*⁶⁰ karena dikaitkan dengan ayat sebelumnya QS. al-Baqarah [2]: 156 *alladhīna idhā aṣābathum muṣībah qālū inna lillāh wa innā ilaih raji'ūn*. Pengaitan ini bersifat arbitrer namun dapat diterima penalaran rasional. *Tafsīr al-āyat bi 'l-āyat* terhadap QS. al-Baqarah [2]: 157 sudah terkait secara rasional, namun Fakhr al-Rāzī tetap memaknai *al-muhtadūn* dengan makna dasar “orang-orang yang diberi petunjuk” ke semua jalan kebaikan; ke surga dan mendapatkan pahala; dan ke semua hal yang semestinya bagi mereka.⁶¹ Artinya, pengertian suatu ayat yang tampak terkait dengan ayat yang lain, berlaku personal. Hal ini memang tidak mengakibatkan perbedaan penafsiran yang tajam namun jelas menunjukkan eksistensi penafsir. Sesuatu yang khas *tafsīr bi 'l-ra'y*.

F. Penutup

Rumusan masalah dalam tulisan ini *pertama*, bagaimanakah metode *munāsabah* beroperasi dalam tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an. *Kedua*, apa dampak cara kerja metode *munāsabah* terhadap status tafsir al-Qur'an bi 'l-Qur'an. Hasilnya, *pertama*, metode *munāsabah* yang dimanfaatkan untuk menjelaskan satu ayat terhadap ayat yang lain, bersifat *ijtihādī*; dan *kedua*,

⁵⁹al-Suyūṭī, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qurʾān*, jilid III, h. 978

⁶⁰Di dalam aplikasi al-Quran terjemah Kemenag RI: *Qur'an Kemenag*, kata *al-muhtadūn* tetap diartikan secara sintaktis *orang-orang yang mendapatkan petunjuk* Kemenag RI, LPMQ, *Qur'an Kemenag (OS Android)*, Jakarta: LPMQ, 2016 h. 24 juga pada *al-Quran: Tafsir Perkata Tajwid*, Depok: YBM BRI/Riels Grafika, 2015, h. 24

⁶¹Muhammad al-Rāzī Fakh al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz IV (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), h 172.

karena itu berpengaruh terhadap status kema'tsuran dan kehujjahan *tafsīr al-Qurʾān bi ʾl-Qurʾān* yang selama ini mendapatkan tempat teratas dalam hirarki *tafsīr bi ʾl-ma'thūr* sehingga diperlukan reformulasi tafsir *bi ʾl-ma'thūr*.

Sebagai penutup, kesimpulan tulisan ini *pertama*, metode munasabah yang dimanfaatkan untuk menjelaskan satu ayat terhadap ayat yang lain, bersifat *ijtihādī* melalui relasi dua faktor, yaitu relasi kebahasaan (*mabnā-ma'nā*) al-Qurʾān dan ketajaman penafsir menangkap hubungan tersebut. Tanpa dua hal tersebut, tidak akan terjadi *tafsīr al-Qurʾān bi ʾl-Qurʾān*. Bila hanya faktor pertama saja, 'Alī bin Abī Ṭalib telah menegaskan bahwa al-Qurʾān itu tidak dapat menjelaskan dirinya sendiri kecuali disuarakan oleh penafsirnya: *Innā lam nuḥakkim al-rijāl wa innā ḥakkamnā al-Qurʾān. Wa hādha al-Qurʾān khaṭṭ mastūr bayn al-daffatayn lā yanṭiq bi lisān wa lā budda lahū min tarjumān wa innamā yanṭiq ʾanhu al-rijāl*.⁶² Bila hanya faktor kedua, maka akan terjadi pemaksaan (*takalluf*) pemaknaan terhadap al-Qurʾān.

Kesimpulan *kedua*, karakter *ijtihādī* di dalam *munāsabah* tersebut berpengaruh terhadap status kema'tsuran dan kehujjahan *tafsīr al-Qurʾān bi ʾl-Qurʾān* yang selama ini mendapatkan tempat teratas dalam hirarki tafsir *bi ʾl-ma'thūr* sehingga diperlukan reformulasi tafsir *bi ʾl-ma'thūr*. Status *tafsīr al-Qurʾān bi ʾl-Qurʾān* tafsir produk *munāsabah*, tidak sekuat legitimasi kehujjahan tafsir al-Qurʾān dengan hadis Nabi, Sahabat, dan Tabi'in, karena berdasarkan pendapat para ulama sekalipun didasarkan pada hubungan logis bahasa al-Qurʾān.

⁶²*Innā lam nuḥakkim al-rijāl wa innā ḥakkamnā al-Qurʾān. Wa hādha al-Qurʾān khaṭṭ mastūr bayn al-daffatayn lā yanṭiq bi lisān wa lā budda lahū min tarjumān wa innamā yanṭiq ʾanhu al-rijāl.* ("Kami tidak berhukum kepada manusia. Kami berhukum pada al-Qurʾān. Dan al-Quran ini adalah tulisan yang disimpan di antara dua lembar mushaf yang tidak berbicara dengan lisan melainkan niscaya dari penafsirnya. Manusalah yang membicarakan al-Quran"). Kalimat-kalimat tersebut disampaikan oleh Ali berkenaan dengan peristiwa *tahkīm* dalam perang Shiffin. Ali segera menanggapi ajakan *tahkīm* kubu Muawiyah dan hal itu mengecewakan sekelompok pendukungnya yang kemudian dikenal sebagai kelompok Khawarij. Ali beralasan bahwa tindakannya segera menerima usulan *tahkīm* adalah agar orang yang tidak mengerti mendapatkan penjelasan dan orang-orang yang mengerti mendapatkan pemantapan (*wa ammā qaulukum limā ja'alta baynaka wa baynahum ajalan fi al-tahkīm fa'innamā fa'altu dhālika li yatabayyana al-jāhil wa yatathabbata al-ʿālim*). Kelompok Khawarij bekas pendukung Khalifah Ali menyalahkan Ali karena menerima usulan arbitrase kelompok Muawiyah. Seharusnya menurut Khawarij yang semestinya dijadikan dasar adalah al-Qurʾān. Ali menegaskan bahwa tentu saja dasar arbitrase adalah al-Qurʾān namun al-Qurʾān tidak dengan sendirinya menjawab kepelikan konflik saat itu sebagaimana tampak sesederhana yang dibayangkan bekas-bekas pendukungnya dalam menjadikan al-Qurʾān sebagai juru hakim. Lihat 'Alī bin Abī Ṭalib, *Nahj al-Balāghah*, Juz. II, h. 5.

Untuk menegaskan persoalan ini maka dapat dilakukan reformulasi kategori *tafsīr bi ‘l-ma’sūr* seperti yang digagas oleh al-Ṭayyār. *Tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-Qur’ān* tidak berdiri dalam *tafsīr bi ‘l-ma’sūr*. *Tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-Qur’ān* diformulasi sendiri dalam empat macam bentuk berikut: 1) *Tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-Qur’ān li al-Nabī* (tafsir al-Qur’an dengan al-Qur’an oleh Nabi, 2) *Tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-Qur’ān li al-ṣahābah* (tafsir al-Qur’an dengan al-Qur’an oleh sahabat), 3) *Tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-Qur’ān li al-tābi‘īn* (tafsir al-Qur’an dengan al-Qur’an oleh tabi‘in), 4) *Tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-Qur’ān li al-mufasssīrīn* (tafsir al-Qur’an dengan al-Qur’an oleh ulama tafsir).

Reformulasi di atas dapat dipertimbangkan karena bagaimanapun dan dengan teknik apapun, *tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-Qur’ān* dengan bantuan *munāsabah* tetap merupakan kemungkinan-kemungkinan epistemologis rasional. Karena itu *tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-Qur’ān* absah dalam kerangka *tafsīr bi ‘l-ra’y* namun dilematis dalam kerangka *tafsīr bi ‘l-ma’sūr*. □

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muḥammad, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm al-Mushtahar bi Ism Tafsīr al-Manār*, Kairo: Dar al-Manar, 1947.
- al-‘Akk, Khālīd ‘Abd al-Raḥman, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*, Beirut: Dar al-Nafāis, 1986.
- al-Biqā‘ī, Burhān al-Dīn Abi al-Hasan Ibrāhīm bin ‘Umar, *Nadhm al-Durar fi Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*, Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, . t.th.
- Badr, ‘Abd Allah Abd al-Saud, *Tafsīr al-Ṣahābah*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2000.
- al-Dzahabī, Muḥammad Husayn, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- _____, *‘Ilm al-Tafsīr*. Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.th.
- Gheity, Amer dan Arsalan Golfam, “The Qur’an as a Non-Linear Text: Rethinking Coherence,” *Jurnal Humanities*, Vol. 15, No. 1 (2008).
- al-Hāji, Muḥammad Umar, *Mausū‘ah al-Tafsīr qabla ‘Ahd al-Tadwīn*, Damaskus: Dar al-Maktabi, 2007.

- Kemenag RI, LPMQ, “Qur’an Kemenag” (OS Android), Jakarta: LPMQ, 2016.
- Khajehei, Hassan, dan Alireza Shakarami, “An In-depth Linguistic Analysis of the Thematicconnectivity in the Holy Quran,” *Savap*, Vol. 2, No. 2, March 2012.
- Khalifah, Ibrāhīm ‘Abd al-Raḥman Muḥammad, *al-Dakhīl fi ‘l-Tafsīr*. Mesir: Dār al-Kutub, t.th.
- al-Rāzī, Muḥammad Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- al-Rūmī, Fahd bin ‘Abd al-Raḥman bin Sulaymān, *Buhūth fi Uṣūl al-Tafsīr*, Riyadh: Maktabah al-Tawbah, t.th.
- al-Suyūthī, Abu al-Faḍl Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥman Abū Bakr, *Tanāsūq al-Durar fi Tanāsūb al-Suwar*, ed. ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Aṭa, Libanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1986.
- _____, *al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, Madinah: Majamma’ al-Malik al-Faḥd li Ṭabā’ah al-Mushaf al-Syarīf, 1426 H.
- Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur’an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- _____, *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muḥammad Abduh dan M. Rasyid Ridha*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- al-Ṣībā’ī, Musthofa, *al-Sunnah wa Makānatuha fi al-Tasyrī’ al-Islāmī*, Beirut-Damaskus: al-Maktabah al-Islamiyah, 1978.
- Said, Hasani Ahmad, “Diskursus Munāsabah al-Qur’ān: Menyoal Perdebatan Otentisitas al-Qur’ān,” *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur’ān dan al-Hadits*, Vol. 5, No. 9 (2011).
- Taymiyah, Ibn, *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr*, ed. ‘Adnān Zarzūr, Kuwait: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1972.
- Yusuf H.M, Mohd., “Munasabah dalam al-Qur’an: Suatu Kajian tentang I’jaz al-Qur’ān,” *Jurnal Tajdid*, Vol. XI, No. 2 (2012).
- Ṭālib, ‘Alī bin Abi, *Nahj al-Balāghah*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, t.th.
- al-Ṭayyār, Musā’id bin Sulayman, *Fuṣūl fi Ushūl al-Tafsīr*, Riyādh: Dar Ibn al-Jawzī, 1999.

- al-Wāhidī, Abu al-Hasan Ali bin Ahmad bin Muḥammad bin Ali, *Asbāb al-Nuzūl*, Riyadh: Dar al-Maiman, 2005.
- YBM-BRI, *Al-Qurʿān: Tafṣīr Perkata Tajwid*, Depok: Riels Grafika, 2015.
- al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad bin 'Abd Allah, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qurʿān*. Juz 1. Tahqiq Muḥammad Abu al-Faḍl Ibrahim. Kairo: Dar al-Turats, t.th.
- al-Zarqāni, Abd al-Azīm, *Manāhil al-Irfān fi 'Ulūm al-Qurʿān*, tahqiq Fawwaz Aḥmad Zamarli, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995.
- Zayd, Nasr Ḥamid Abu, *Mafhūm al-Naṣ: Dirasah fi 'Ulūm al-Qurʿān*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 2014.
- Zainal Arifin M. "Mengenal Jumlah Hitungan Ayat dalam al-Qur'an", <http://lajnah.kemenag.go.id/artikel/134-mengenal-jumlah-hitungan-ayat-dalam-al-Qurʿān>