

DINAMIKA MUNĀSABAH: PROBLEM TAFSIR AL-QUR'AN BI AL-QUR'ĀN

Syukron Affani

(STAIN Pamekasan, Jl. Raya Panglegur Km. 4, Email:
syukronaffanijaq@stainpamekasan.ac.id)

Abstrak:

Munāsabah al-Qur'an termasuk bagian dari *ulūm al-Qur'ān* yang mengundang pro dan kontra. Ulama yang pro menjadikan *munāsabah* sebagai metode untuk mengungkap *enigma* sistematika ayat dan surat al-Quran. Sepintas susunan ayat dan surat melompat-lompat dan dirasakan tidak saling terhubung. Usaha untuk menunjukkan keterkaitan susunan ayat dan surat, ditunjukkan oleh Fakhr al-Din al-Razi, al-Biqai, al-Suyūṭī, Muhammad Abduh, dan Quraish Shihab. 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-Quran yang dipersoalkan, *munāsabah* telah menjadi metode tafsir *al-Qur'ān bi al-Qur'ān* yang secara hirarkis menempati posisi teratas tafsir *bi al-ma'tsur* dengan status kehujjahan tertinggi. Suatu penafsiran disebut *ma'tsur* bila disandarkan kepada al-Qur'an sendiri, hadits atau sunnah Nabi, qaul Sahabat, dan Ṭābi'īn. Subjek aktif sebagai *atsir* pada tafsir *bil ma'tsur* adalah Nabi pada tafsir al-Quran *bi al-hadits*; Sahabat pada tafsir al-Quran *bi aqwāl al-shahābah*; dan ṭābi'īn pada tafsir al-Quran *bi aqwāl al-ṭabi'īn* yang keterangan atau tindak perilakunya adalah *atsar* yang dijadikan dasar (*ma'tsūr*) penafsiran. Tetapi bagaimana dengan tafsir al-Quran *bi al-Qur'ān*: apakah Allah sebagai subjek aktifnya atau *nash* al-Qur'an? Kalau Allah, tentu melalui Nabi dan itu berarti masuk kategori tafsir al-Quran *bi al-hadīts*. Kalau Allah (secara *majāzī*) melalui *nash* al-Quran secara *haqīqī*, maka apakah *nash* al-Quran ini menjadi dasar penafsiran *nash* al-Quran yang lain dengan sendirinya atau dengan bantuan penafsir? Pertanyaan ini menjadi problem epistemologis tafsir al-Quran *bi al-Qur'an* melalui ilmu bantuannya yaitu *munāsabah* al-Qur'an.

Kata-kata Kunci:

Munāsabah, Tafsir *bi al-Ma'tsūr*, dan Tafsir al-Quran *bi al-Qur'ān*

Abstract:

Munāsabah al-Qur'an is a part of *ulūm al-Qur'an* which presents pros and contras. The pros ulama makes *munāsabah* as a method to reveal *enigma* system of Al-Qur'an verses and chapter. The structure of the Qur'an's verses and chapters seems to leap and are not connected each other. The effort to show the connections between the structure of verses and chapters can be proven through Fakhr al-Din al-Razi, al-Biqai, al-Suyūṭī, Muhammad Abduh, dan Quraish Shihab. But for ulama who are contra to *munāsabah*, this success considered as a subjective product which did not put *munāsabah* tafsir as *hujja* tafsir automatically. As a questionious Qur'an's knowledge, *munāsabah* has become a tafsir method *al-Qur'an bi al-Qur'an* which is in the highest position in the hierarchy of tafsir *bi al-ma'thūr* with the highest *hujja* (a binding proof) status. Qur'anic 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 *athîr* in the tafsir *bil ma'thûr* is the prophet in the tafsir al-Quran *bi al-hadîth*; Companions in the tafsir al-Quran *bi aqwâl al-shahâba*; and Tâbi`în 'the immediate Successors of the Companions' in the tafsir al-Quran *bi aqwâl al-tâbi`în* which the explanation or behavior is *athar* which is made as the base (*ma'thûr*) of the interpretation. But what about tafsir *al-Qur'an bi al-Qur'an*: is Allah as the active subject or al-Qur'an *nash*? If Allah, of course he delivers it through the prophet and it belongs to tafsir al-Quran *bi al-hadits* category. If Allah analogically through al-Quran *nash* truly, so does this al-Quran *nash* automatically become the base of another al-Quran *nash* or it still need the help from a interpreter? This question becomes an epistemological problem of tafsir *al-Qur'an bi al-Qur'an* through the helping knowledge, it is *munāsabah* al-Qur'an.

Key Words:

Munāsabah, Tafsir *bi al-Ma'tsûr*, dan Tafsir al-Quran *bi al-Qur'an*

Pendahuluan

Al-Qur'an terdiri dari 6.236¹ ayat yang tersusun secara *tawqîfî*. Berdasarkan petunjuk Jibril, Rasulullah telah memerintahkan manual penyusunan ayat dan surat al-Qur'an. Para ulama seperti al-Suyûfî bersepakat² bahwa perintah untuk penyusunan ayat dan surat dilakukan secara direktif oleh Rasulullah namun untuk penyusunan sebagian besar surat surat terjadi secara indikatif atau *tawfîqî*.³ Penyusunan beberapa surat sebagaimana kecenderungan pandangan Ibn `Athiyah dan Ibn Hajar al-`Asqalânî, sedikit banyak melibatkan ijtihad generasi setelah Nabi (al-Suyûthî 1986: 57).⁴

Susunan ayat al-Qur'an tidak seperti bacaan pada umumnya yang sistematis dan runtut. Ayat al-Quran tersusun secara *randomness*: acak dan secara kasat mata, tidak terstruktur. Sehingga menurut Quraish Shihab, tak pelak memunculkan dugaan kekacauan sistematika perurutan ayat dan surat.⁵ Bagi umat

¹ Berdasarkan 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-Dîn Muḥammad bin Abd Allah al-Zarkasyî, *al-Burhân fi Ulûm al-Qur'ân*, Juz 1, Tahqiq Muḥammad Abu al-Faḍl Ibrahim (Kairo: Dar al-Turats, tth), hlm. 251; Abd al-Azîm al-Zarqani, *Manâhil al-Irfân fi Ulûm al-Qur'ân*, Juz 1, Tahqiq Fawwaz Ahmad Zamarli, (Beirut: Dar al-Kitab al-`Arabi, 1995), hlm. 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>

² Menurut al-Suyûfî 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 Jalal al-Din al-Suyûfî, *Tanâsuq al-Durar fi Tanâsub al-Suwar*, Ed. Abd al-Qadir Ahmad `Atha, (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1986), 56 dan 61

³ Melalui ijtihad sahabat. Lihat al-Zarqani, *Manâhil al-Irfân fi Ulûm al-Qur'ân*, Juz 1, Tahqiq Fawwaz Ahmad Zamarli, (Beirut: Dar al-Kitab al-`Arabi, 1995), hlm. 281 dan 285. Lihat juga Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥmûl al-Nash: Dirasah fi Ulum al-Quran*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-`Arabi, 2014, hlm. 159

⁴ Jalal al-Din al-Suyûfî, *Tanasuq al-Durar fi Tanasub al-Suwar*, Ed. Abd al-Qadir Ahmad `Atha, (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1986), hlm. 57

⁵ M Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), hlm. 252

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 Muhammad. Sebagai wujud Kalam-Nya, al-Qur'an tersusun dalam susunan yang tidak lazim bagi sistematika ilmiah manusia. Tetapi bagi ulama al-Quran kondisi tersebut merupakan *enigma* (teka-teki) yang semestinya diungkap. Intensitas mereka bergelut dengan al-Quran menangkap indikasi-indikasi enigmatik tersebut. Karena itu sedari masa awal; setidaknya pada abad keempat Hijriyah, melalui Abu Bakar al-Naysaburī, muncul upaya mengungkap rahasia tersebut dengan ilmu *munāsabah*.

Meskipun ada penentangan, mayoritas ahli al-Quran sulit mengesampingkan secara rasional bahwa ayat-ayat al-Quran 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 makna korelasional yang jalin-jemalin. “Ketidakberaturan” al-Qur'an merupakan ciri ilahiah yang hanya tampak sulit dipahami dari kaca mata ilmiah positivistik yang terbatas tetapi mendapatkan tempat dalam kajian *i`jāz* al-Quran. Menurut Nasr Hamid Abu Zayd, *munāsabah* merupakan bagian dari perangkat pembacaan teks yang spesifik yang membedakan al-Quran dengan teks-teks kemanusiaan pada umumnya (Abu Zayd 2014: 159).⁶

Berpolemik mengenai keterkaitan struktural ayat dan surat al-Quran tersebut pada dasarnya perlu menegaskan konteks historis bahwa al-Qur'an yang pertama dan mula-mula diturunkan dalam genre sastra. Kemasan sastra al-Quran akan selalu dalam sifat kesusastraannya yang arbitrer. Pendekatan dan metode ilmiah yang rigid tidak akan dapat sepenuhnya memahami keseluruhan karakter al-Quran 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-Quran di dalam kajian ulumul Quran 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 dinamis, baik secara epistemologis atau aksiologisnya. 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

⁶ Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥmūd al-Nash: Dirasah fī Ulum al-Quran*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-`Arabi, 2014, hlm. 159

dengan ayat yang lain yang setema. Ayat-ayat al-Qur'an selain memiliki makna dasar juga memiliki jangkauan makna korelasional (*wahdah al-nash binâiyah mutarâbithah al-ajzâ'*). 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 *munâsabah* yaitu terletak pada teknik kerjanya yang tegas diakui oleh Quraish Shihab, "sangat mengandalkan pemikiran bahkan imajinasi." Karena itu, berada dalam suatu kemungkinan yang terbuka luas bila ada banyak ragam *munâsabah* yang dikemukakan oleh para *mufasssir*. Bahkan seorang *mufasssir* dapat mengemukakan dua dan tiga hubungan pada suatu ayat sebagaimana ditunjukkan oleh al-Biqâ'î.⁷

Di sisi lain *munâsabah* al-Qur'an sendiri merupakan ilmu bantu penafsiran al-Qur'an secara *ma'tsûr* pada hirarki tertinggi yaitu *tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân*. Menurut al-Zarqânî (al-Zarqani 1995: 11),⁸ ulama membagi tafsir al-Qur'an menjadi tiga, yaitu *tafsîr bi al-ma'tsûr/tafsîr bi al-riwâyah*; *tafsîr bi al-ra'y/tafsîr bi al-dirâyah*; dan *tafsîr isyârî*. *Tafsîr bi al-ma'tsûr* adalah tafsir al-Qur'an berdasarkan teks-teks atau keterangan resmi yaitu al-Qur'an, Nabi, Sahabat, dan Tâbi'în. Karena itu tafsir al-Qur'an bi al-ma'tsûr dibagi empat: tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an, tafsir al-Qur'an bi al-sunnah, tafsir al-Qur'an *bi aqwâl al-shahâbah*, dan tafsir al-Qur'ân *bi aqwâl al-tâbi'în*. Ahli al-Qur'an dan umat Islam menerima kategorisasi penafsiran tersebut secara hirarkis. Suatu penafsiran dinilai *al-ma'tsûr* bila tafsirnya didasarkan dengan benar kepada al-Qur'an, Nabi, sahabat, dan tâbi'în.

Sedangkan *tafsîr bi al-ra'y* adalah tafsir berdasarkan *exercise* nalar penafsir yang bersifat *ijtihâdî*. 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* (*tafsîr bil al-ma'tsûr*). Akan tetapi dibandingkan *tafsîr bi al-ra'y*, maka tafsir *official bi al-ma'tsûr* dinilai sebagai unsur yang lebih kredibel sebagai dasar tafsir al-Qur'an (*ashîl al-ma'tsûr/ashîl al-naql*). Tafsir al-Qur'an secara *ma'tsûr* dan tervalidasi kema'tsurannya, menempati posisi kehujjahan yang mutlak. Wajib mengambil hujjah tafsir al-Qur'an yang dilakukan dengan benar secara *ma'tsûr*.

Suatu penafsiran disebut *ma'tsûr* bila disandarkan kepada al-Qur'an sendiri, hadits atau sunnah Nabi, qaul Sahabat, dan Tâbi'în. Subjek aktif sebagai *atsîr* pada tafsir bil *ma'tsûr* adalah Nabi, Sahabat, dan Tâbi'în yang keterangan atau tindak perilakunya adalah *atsar* yang dijadikan dasar (*ma'tsûr*) 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'tsûr* sekaligus tanpa keterlibatan penafsir. Secara struktural, potensi

⁷ Ibrahim bin `Umar al-Biqâ'î (1406- 1480 M), pengarang *Nadzm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*. Lihat M Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), hlm. 245

⁸ Muḥammad `Abd al-Adzim al-Zarqani, *Manahil al-`Irfan fi `Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kitab al-`Arabi, 1995, hlm. 11

bahasa al-Quran dengan genre sastra yang kuat (berdaya *i`jaz*), 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 tafsir *bi al-ma'tsur* tetapi justru bagian dari tafsir *bi al-ra'y*.

Berdasarkan pemaparan tersebut, tulisan ini hendak membahas *pertama*, bagaimana sebenarnya kema'tsuran tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an melalui ilmu *munāsabah*. *Kedua*, apa konsekuensi dari corak *munāsabah* yang rasional terhadap status tafsir al-Quran bi al-Quran.

Tafsir bi al-Ma'tsur

Secara teknis, tafsir *bi al-ma'tsur* menurut Ibrahim Khalifah dapat dicermati dalam tujuh bentuk berikut:⁹ *pertama*, penafsiran struktural dan tematikal antara ayat al-Quran dengan dan melalui ayat al-Quran yang lain (*tafsir al-Quran bi al-Quran nafsih*). Termasuk di sini tafsir surat dengan surat dalam konteks urutan penomerannya.

Kedua, penafsiran al-Quran dengan sunnah Nabi yang legalitasnya telah tervalidasi dan bernilai hujjah (*tafsir al-Quran bi al-sunnah al-shâlihah li al-hujjiyah*). Sunnah atau hadits Nabi pada kategori ini tidak boleh berpredikat hadits lemah apalagi palsu. Menafsirkan ayat al-Quran dengan hadits berkualitas dhaif, tidak dapat dilakukan karena tidak setara dalam kedudukan hukumnya.

Ketiga, penafsiran al-Quran dengan qaul marfu' sahabat kepada Nabi SAW (*tafsir al-Quran bi ma lahu hukm al-marfu' ila al-Nabi min aqwal al-shahabah*). Qaul marfu' sahabat ini harus berhubungan dengan kesaksian mereka terhadap peristiwa turunnya al-Qur'an yang juga tervalidasi kualitas periwayatannya.

Keempat, penafsiran al-Quran dengan konsensus sahabat atau tabiin (*tafsir al-Quran bi ijma`i al-shahabah aw tabiin*). 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-Quran dengan dalil sahabat yang paling unggul di antara *qaul-qaul* sahabat yang berbeda-beda (*tafsir al-Quran bi wajh al-shawab min ma khtalafa fih* al-shahabah).

Keenam, penafsiran al-Quran dengan qaul sahabat yang tidak diketahui status *ijmaiyyah* dan *ikhtilafiyyah*-nya (*tafsir al-Quran bi ma'tsur al-shahabah alladzi lam yu'raf ijmauhu wa ikhtilafuhu*).

Ketujuh, penafsiran al-Quran dengan *qaul marfu' mursal* tabiin (*tafsir al-Quran bi ma'tsur al-tabiin alladzi lahu hukm al-marfu' al-mursal*) dan bertentangan dengan hadits mursal yang lain. Untuk tiga bentuk terakhir, menurut

⁹ Ibrahim Abdurrahman Muhammad Khalifah, *al-Dakhil fi al-Tafsir*, Juz I, Mesir: Dar al-Kutub, tth, hlm 32

Ibrahim Khalifah, berlaku syarat verifikasi (*tarjih*) dan tidak bertentangan dengan nalar sehat spekulatif sekalipun.

Tafsir dengan dasar *ma'tsûr* ini dapat disebut juga *al-tafsir al-naqli*. Tafsir *bi al-ma'tsûr* secara garis besar merupakan tafsir yang didasarkan pada *pertama*, *nash* al-Qur'an sendiri (*tafsîr al-Qur'an bi al-Qur'an*) baik berupa ayat atau surat; *kedua*, hadits Nabi (*tafsîr al-Qur'an bi al-sunnah*); *ketiga*, keterangan sahabat (*tafsîr al-Qur'an bi qaul al-shahâbah*), dan *keempat*, keterangan tabiin (*tafsîr al-Qur'an bi qaul al-tâbi`în*).¹⁰

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-Syâfi'î menyatakan bahwa *kullu ma hakama bihi Rasûl Allah fa huwa mimma fahimahu min al-Qur'ân* (Segala hal yang diterangkan oleh Nabi merupakan hasil pemahaman Nabi dari al-Qur'an). Nabi juga bersabda: *alâ innî ûtîtu al-Qur'ân wa mitslahu ma`ahu* (Ingatlah bahwa Aku dianugerahi al-Qur'an dan sejenisnya yang mengiringi al-Qur'an—Sunnah).¹¹ Bahwa tidak semua ayat al-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 berhukum marfu' dan status kehujuhannya setara dengan melengkapi al-Sunnah. Namun bila tidak berhubungan dengan kesaksian pewahyuan maka dihukumi *mauquf* dan bahkan ada ulama yang meragukan status ma'tsurnya dalam tafsir al-Qur'an. Meskipun demikian, al-Zarkasyi (794 H) dan al-Suyûti (911 H) sebagaimana didukung Husayn al-Dzahabi, keterangan *mauquf* kalangan sahabat terutama lingkaran utama Rasulullah tetap dinilai utama.¹² Artinya qaul sahabat yang *mauquf* yang berkaitan dengan ayat al-Qur'an (misal penjelasan kebahasaan) termasuk kategori tafsir *bi al-ma'tsur*.

Tafsir *ma'tsûr* ini bersifat gradual dalam penggunaannya. Keterangan sahabat atau tabiin terhadap al-Qur'an yang relevan tetap dinilai berkekuatan hukum (*hujjah*) meskipun keterangan itu dari pendapat pribadi mereka. Artinya tafsir *bi al-ra'y* sahabat dan tabiin bernilai *ma'tsûr*. 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 SAW bersabda: *man qâla fî kitâb Allah*

¹⁰ Posisi tabiin sempat diperdebatkan apakah status keterangannya bernilai hujjah atau bukan. Kebanyakan ulama berpandangan dapat dijadikan hujjah atau bernilai *ma'tsur* dengan alasan mereka bergaul dan berguru kepada Sahabat Nabi. Lihat Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabi, *Ilmu al-Tafsir*, Kairo: Dar al-Ma`arif, tth, hlm. 40 dan Khalid Abdurrahman al-`Akk, *Ushul al-Tafsir wa Qawa'iduhu*, Beirut: Dar al-Nafais, 1986, hlm. 111

¹¹ Khâlid `Abd al-Rahmân al-`Akk, *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâiduhu*, (Beirut: Dar al-Nafais, 1986), hlm. 79

¹² Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz I, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, hlm. 72

ta`ala bi ra`yihî fa `ashâba fa qad akhtha`a (barangsiapa berbicara tentang ayat Allah dengan penalarannya dan benar maka ia tetap salah).¹³

Meskipun demikian Husayn al-Dzahabi mengingatkan untuk memperhatikan syarat validasi tafsir *bi al-ma`tsur* dan menghindari sumber-sumber riwayat yang bermasalah. Ia menyebut tiga faktor kelemahan sumber *ma`tsûr* tafsir al-Qur`an:

- a. Banyak riwayat tafsir populer yang tidak kredibel. Fenomena ini merupakan paket dari banyaknya riwayat hadits palsu di masa awal yang beredar di kalangan umat Islam karena konflik politik dan sektarian. Konflik ini tentu berpengaruh pada dimensi sosial dan budaya umat Islam. Pada tahapannya, pemalsuan menjadi fenomena tidak semata-mata tentang politik tetapi tentang apa saja.¹⁴ Menurut Mustafa al-Siba`i, kemunculan hadits-hadits palsu dimulai pada tahun 40 H/ 660 M bertepatan dengan penahbisan Muawiyah sebagai khalifah dinasti Umayyah. Artinya, bibit hadits palsu mulai tumbuh pada masa sahabat meskipun ditegaskan oleh al-Şibâ`î semarak pada masa tabiin akhir (*shigâr al-tâbi`în*).¹⁵
- b. 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.
- c. Riwayat hadits 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-tafsîr al-ma`qûl* atau *al-`aqliy*. Yaitu menafsirkan al-Qur`an dengan ijhtihad logika. Tafsir *bi al-ra`y* ada dua: yang *madzmûm mamnû`* (tercela dan terlarang) dan *mamdûh jâiz* (terpuji dan diperbolehkan). Tafsir *bi al-ra`y* menjadi *madzmûm mamnû`* bila unsur subjektifitas mufasssirr mencederai unsur-unsur objektif ayat. Mufasssirr mengabaikan aspek kebahasaan, kesejarahan, bingkai-rangkai tekstual, dan indikasi eksplisit makna ayat serta memaksakan kecenderungan nalarnya. Mufasssirr menaklukkan ayat pada kecenderungan pemaknaan subjektifnya. Kepentingan-kepentingan ekstra-Qurani dijejalkan baik secara terbuka ataupun laten ke dalam pengertian ayat.

Adapun tafsir *bi al-ra`y* yang *mamdûh jâiz* (terpuji dan diperbolehkan) adalah tafsir yang subjektifitas mufasssirrnya dikontrol oleh batasan-batasan kebahasaan, kesejarahan, bingkai-rangkai tekstual, indikasi eksplisit makna ayat,

¹³Lihat Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabi, *Ilmu al-Tafsir*, Kairo: Dar al-Ma`arif, tth, hlm. 40 dan Khalid `Abd al-Rahman al-`Akk, *Ushul al-Tafsir wa Qawa`iduhu*, Beirut: Dar al-Nafais, 1986, hlm. 111

¹⁴ Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn...*, Juz I, hlm. 115-145

¹⁵ Musthofa al-Siba`i, *al-Sunnah wa Makânatuha fî al-Tasyrî` al-Islâmiy*, Beirut-Damaskus: al-Maktabah al-Islamiyah, 1978, hlm. 75 dan 78

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, syiir kuno Arab (*al-syi'r al-jâhili*), dan menguasai *ulûm* al-Qur'an serta ilmu kalam dan ushul al-fiqh. Selain kompetensi teknis, menafsirkan al-Qur'an *bi al-ra'y* harus dengan bekal kompetensi moral-spritual, yaitu *ilm al-mûhibah*. Ilmu ini berkaitan dengan hasrat yang dilimpahkan oleh Allah kepada seseorang untuk konsisten di dalam pengetahuan dan perbuatannya (ilmu dan amal).¹⁶ 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 ijthad rasional mereka bernilai *ma'tsûr* karena keutamaan statusnya. Status tafsir *bi al-ra'y* sahabat terutama dalam hal ini sahabat-sahabat utama, menurut al-Zarkasyî dan Ibn Kaşir merupakan hujjah (al-Dzahabi 2000: 72).¹⁷ Problem akan muncul terhadap ijthad tafsir ayat al-Qur'an oleh ulama-ulama masa berikutnya di era pertengahan. Tafsir *ijtihâdî* akan menjadi instrumen bias subjektif bila tidak mengindahkan kaidah-kaidah yang semestinya dalam menafsirkan al-Qur'an.

Tafsir dengan sumber *al-ra'y al-'aqli* bermasalah bila mengacuhkan kaidah-kaidah berikut:¹⁸

- a. Kesesuaian penafsiran dan yang ditafsirkan (*muthâbaqah al-tafsîr li al-mufassar*). Artinya, proporsional dalam menafsirkan; tidak lebih-tidak kurang, tidak menjauh dari makna tekstual, dan tepat menangkap pengertian kontekstualnya.
- b. Memahami dan menguasai penggunaan pemaknaan *haqîqî* (denotatif) dan pemaknaan *majâzî* (konotatif).
- c. Memahami komposisi, sintaktik, diksi, dan paradigma kebahasaan ayat al-Qur'an.
- d. Memahami kesatuan gagasan ayat-ayat al-Qur'an dan keterkaitan antar sel-sel (ayat) nya. Artinya penguasaan terhadap *munâsabah* dan keterkaitan ayat atau surat.
- e. Memperhatikan dengan seksama *asbâb nuzûl*.
- f. Menghindari data bantu yang tidak kredibel: riwayat-riwayat yang lemah, israiliyat, dan kisah-kisah palsu yang justru membuat umat abai untuk *tadabbur* dan *i'tibâr* terhadap esensi ayat al-Qur'an.

Secara umum, ada dua kesalahan yang dilakukan dalam tafsir *bi al-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

¹⁶ Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabiy, *Ilmu al-Tafsîr...*, hlm. 47. Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabiy, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz I..., hlm. 191

¹⁷ Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz I..., hlm. 72

¹⁸ Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz I..., hlm. 198

pada kerangka tekstualnya saja.¹⁹ Hal-hal yang berkaitan dengan tafsir *bi al-ra'y* penting digarisbawahi karena berkenaan dengan potensi subjektifisme di dalam tafsir *bi al-ma'tsur* kategori tafsir al-Quran *bi al-Quran* 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 (*ahsan wa aṣah al-turuq fi al-tafsîr*). 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.²⁰ Muhammad Abduh juga berpandangan bahwa pemahaman terbaik terhadap al-Qur'an adalah melalui al-Qur'an itu sendiri (*wa al-ahsan an yufhama al-lafdz min al-Qur'an nafsîhi*).²¹ Fahd al-Rûmî 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.²²

Demikian juga Quraisy Shihab menyebut bahwa berdasar pendapat ulama terdahulu, tafsir al-Quran *bi al-Quran* 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. 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.*²³

Quraisy Shihab memberikan batasan untuk memastikan tafsir al-Quran dengan al-Quran 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 tafsir al-Quran *bi al-Quran*. 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

¹⁹ Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz I..., hlm. 200

²⁰ Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fi Ushûl al-Tafsîr*, (ed.) Adnan Zarzur, Kuwait: Dar al-Quran al-Karim, 1972, hlm. 93

²¹ Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz I..., hlm. 192

²² *Wa al-tafsîr bi al-ma'tsur afdlal anwâ' al-tafsîr wa a'lâha li annahu immâ an yakûna tafsîran li al-Qur'ân bi kalâm Allah ta'ala fahuwa a'lam bi murâdih*. Fahd bin `Abd al-Rahman bin Sulayman al-Rûmî, *Buhûts fi Ushûl al-Tafsîr*, Riyadh: Maktabah al-Taubah, tth, hlm. 70

²³ M Quraisy Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), hlm. 351

tertinggi tafsir al-Quran bi al-Quran ditentukan oleh subjek yang statusnya relatif, maka kualitas tafsir al-Quran bi al-Quran pada dasarnya juga relatif.

Namun setidaknya melalui pendapat al-Rumi di atas secara tidak langsung menyebut tafsir al-Qur'an bi al-ma'tsur level pertama ini, *ma'tsur* dari Allah sendiri. Melalui indikasi pada ayat-ayat-Nya, Allah menjadi *atsir* melalui ayat-ayat-Nya. Kesimpulan ini mudah dicerna namun pembuktiannya akan memunculkan perdebatan.

Munasabah al-Qur'an dan Polemiknya²⁴

Dengan jumlah ayat sebanyak 6.236 dalam 114 kelas surat, pembacaan terhadap al-Quran tidak dapat dilakukan secara sederhana untuk mendapatkan pemahaman yang holistik. Struktur ayat al-Quran 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-Quran tersusun secara *randomness*: acak dan secara kasat mata, tidak terstruktur.

Kondisi ayat dan surat yang secara *mushafi* tersebut tersusun tidak biasa, mengundang diskusi para ulama. Sebagai kitab suci, tidak ada yang berani menyimpulkan hal tersebut sebagai anomali kecuali sebagai rahasia (*sirr tartib al-Quran*) yang menggugah untuk dipecahkan. Momentum pemecahan rahasia tersebut dinilai mendapatkan titik terang berkat jasa Abu Bakar al-Naysaburi melalui ilmu *munāsabah* al-Quran. Menurut Abu al-Hasan al-Syahrabani, sebagaimana dikutip al-Zarkāsyī, adalah Abu Bakr `Abd Allah bin Ziyad al-Naysābūrī (w. 324 H) yang mencetuskan *munāsabah* al-Quran berupa penjelasan hikmah *positioning* suatu ayat dan surat.²⁵

Abu Bakar al-Naysaburi, konon menunjukkan keprihatinannya terhadap ulama Baghdad karena tidak memahami fenomena strukturalisme al-Quran tersebut. Tidak kurang dari komentar Fakhr al-Rāzī yang menyatakan bahwa mayoritas ulama hanya menampilkan keistimewaan parsial bahasa al-Quran (*lathāif al-Qur'ān*) dan tidak memperhatikan rahasia-rahasia sistematika wacana al-Quran (*asrār al-Qur'ān*).²⁶ Fakhr al-Dīn al-Razī (604 H) yang meyakini bahwa kemukjizatan al-Quran dan rahasia-rahasia makna al-Qur'an (*lathāif al-Qur'an*) tidak semata dari kekuatan diksi dan style bahasa tetapi juga di dalam susunan

²⁴ Tulisan 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>.

²⁵ Badr al-Dīn Muḥammad bin `Abd Allah al-Zarkasyī, *al-Burhān fī Ulūm al-Qur'ān*, Juz 1, Tahqiq Muḥammad Abu al-Fadl Ibrahim (Kairo: Dar al-Turats, tth), hlm. 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, hlm. 1837

²⁶ Abd al-Qadir Ahmad `Atha dalam pengantar Jalal al-Din al-Suyūṭī, *Tanasuq al-Durar fī Tanasub al-Suwar*, Ed. Abd al-Qadir Ahmad `Atha, (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1986), 21-22. Lihat juga Badr al-Din Muḥammad bin Abd Allah al-Zarkasyi, *al-Burhān fī Ulūm al-Qur'ān*, Juz 1, Tahqiq Muḥammad Abu al-Fadl Ibrahim (Kairo: Dar al-Turats, tth), hlm. 37

ayat-surat dan keterkaitan bahasanya.²⁷ Dan pada mulanya *munāsabah* merupakan ilmu bantu untuk memahami al-Quran dari sisi sistematika pengurutan surat dan ayat.²⁸

Catatan tentang pandangan dua tokoh ini terhadap *asrâr al-Quran* ini merupakan jejak awal yang penting dari *munāsabah al-Qur'ân* kemudian diikuti oleh Abu Ja'far bin Zubayr dalam kitab *Tartîb al-Suwar al-Qur'ân*, Burhan al-Din al-Biqâ'i dengan *Nadzm al-Durâr fî Tanâsub al-Âyat wa al-Suwar*, dan al-Suyûfî dengan *Asrâr al-Tartîb al-Qur'ân*. Quraish Shihab belakangan menambahkan Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Muhammad Syalthut dan banyak tokoh lainnya.²⁹

Munasabah al-Quran ditegaskan oleh al-Biqâ'î 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-Quran dalam kemasan bahasa dengan makna-makna yang sesuai. Dengan *munāsabah* diketahui maksud urutan surat dalam suatu ikatan relasional yang menyeluruh. Dari perspektif ini, *munāsabah* dipandang oleh al-Biqai sebagai ilmu yang sangat penting.³⁰

Dalam *munāsabah*, potensi keterkaitan suatu ayat dengan ayat lain didasarkan pada *dlann al-dilalah*. Oleh karena itu memerlukan ijtihad. Badr al-Dîn al-Zarkâsyî menyampaikan bahwa *munāsabah* merupakan kajian rasional-logis (*`amr ma`qûl*). Munasabah bertujuan menjadikan parsial-parsial pembahasan terikat dengan "leher" pembahasan yang lain sehingga pembahasan tersebut menjadi kuat dalam satu struktur yang jelas. Munasabah 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 (*mutâla'im al-ajzâ'*).³¹

Namun demikian `Izz al-Dîn bin `Abd al-Salam (577 H-660 H) dalam kitab *al-Isyarah ila al-Îjaz* 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 (*asbab nuzul*) di antara ayat yang dikaitkan terdapat perbedaan, maka tidak dapat dianggap ada

²⁷ al-Zarkasyî, *al-Burhân fî Ulûm al-Qur'ân*, Juz 1, Tahqiq Muḥammad Abu al-Fadl Ibrahim (Kairo: Dar al-Turats, tth), hlm. 35-36. Lihat al-Suyûfî, *al-Itqân fî Ulûm al-Qur'ân*, Juz V, Madinah: Majamma' al-Malik al-Fahd li Thaba'ah al-Mushaf al-Syarif, 1426 H, hlm. 1836

²⁸ Lihat Abu al-Fadl Jalal al-Dîn `Abd al-Rahman Abu Bakr al-Suyûfî, *al-Itqân fî Ulûm al-Qur'ân*, Juz V, Madinah: Majamma' al-Malik al-Fahd li Thaba'ah al-Mushaf al-Syarif, 1426 H, hlm. 1838. Arti *munāsabah* adalah *al-muqarabah* (berdekatan). Apabila terdapat dua hal yang saling berdekatan dengan makna yang terikat maka disebut *al-qarabah* (kedekatan). Badr al-Dîn Muḥammad bin `Abd Allah al-Zarkasyî, *al-Burhân fî Ulûm al-Qur'ân*, Juz 1, Tahqiq Muḥammad Abu al-Fadl Ibrahim (Kairo: Dar al-Turats, tth), hlm. 35

²⁹ Said, "DISKURSUS MUNÂSABAH AL-QUR'AN," 119.

³⁰ Burhan al-Din Abi al-Hasan Ibrahim bin `Umar al-Biqai, *Nadzm al-Durar fî Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*, Juz 1. Kairo: Dar al-Kitab al-Islami, t.th, hlm. 5-6

³¹ al-Zarkasyî, *al-Burhân fî Ulûm al-Qur'ân*, Juz 1, Tahqiq Muḥammad Abu al-Fadl Ibrahim (Kairo: Dar al-Turats, tth), hlm. 35-36.

keterkaitan di dalamnya.³² 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 Wali al-Din al-Malawi sebagaimana dalam kutipan al-Suyūṭī,³³ dapat dipandang mewakili cara pandang partikularitas al-Quran. Masing-masing ayat diturunkan dalam situasi yang berbeda-beda dan dengan konteks berbeda yang mengiringinya sehingga berimplikasi pada pemaknaan yang juga berbeda-beda.³⁴ Alasan tersebut juga yang diungkapkan oleh al-Syawkani atas ketidaksetujuannya terhadap penggunaan *munāsabah*. Ia heran bagaimana hal yang berbeda-beda *fashl al-khitab*-nya tersebut kemudian dihubung-hubungkan dan hasilnya tidak lain hanya membuka pintu-pintu prasangka (*abwab al-syakk*) bagi orang-orang yang hatinya bermasalah dan memiliki pemahaman yang dangkal.

Al-Syawkani dengan keras menyinggung sebagian besar mufassir yang berupaya menjelaskan keterkaitan ayat-ayat al-Quran dalam konteks urutan-urutannya. Al-Biqai disebut oleh al-Syawkani dalam kritiknya ini. Menurutnya hal tersebut hanya membuang waktu dan tidak menghasilkan apa-apa (*wa staghraqu fi fann la ya`ûdu alayhim bi fâidah*) alih-alih terjebak pada pembahasan dengan penalaran murni yang terlarang di dalam urusan yang berhubungan dengan al-Quran. Sarjana yang membahas *munāsabah* al-Quran tidak akan melihat kemukjizatan al-Quran kecuali nampak baginya bentuk keterkaitan antar ayat dan surat al-Quran.³⁵

Solusi ideal memahami al-Quran menurut al-Syawkani adalah dengan memahami asbab nuzul ayat dan sejarah Nabi. Al-Quran dapat dipahami dari perspektif tartib nuzuli bukan dari aspek tartib mushafi. Munasabah yang digunakan untuk mengungkap pengertian ayat dari berdasar "rahasia" urutan mushaf, mereduksi kekhasan wacana al-Quran (*khitabah al-Quran*) yang diturunkan dalam konteks tertentu yang mengiringi perjalanan dakwah Nabi.³⁶

Al-Syawkani berkeberatan dengan pendekatan sinkronisme struktural terhadap ayat dan surat al-Quran. Pola diakronik-kronologikal baginya relevan untuk menangkap signifikansi makna ayat dan surat. Kritik al-Syawkani dapat dipahami dalam konteks mengendalikan bias subjektif dalam kerja *munāsabah*. Namun yang tetap penting digarisbawahi mengenai fakta keterbatasan sumber dan validitas riwayat asbab nuzul. Ayat al-Quran yang *asbâb nuzûl*-nya dapat

³² al-Suyūṭī, *al-Itqân fi Ulûm al-Qur'ân*, Juz V, Madinah: Majamma' al-Malik al-Fahd li Thaba`ah al-Mushaf al-Syarif, 1426 H, hlm. 1838

³³ al-Suyūṭī, *al-Itqân fi Ulûm al-Qur'ân*, Juz V, Madinah: Majamma' al-Malik al-Fahd li Thaba`ah al-Mushaf al-Syarif, 1426 H, hlm. 1838

³⁴ Hal ini di antaranya adalah pandangan dari Izz al-Din bin Abd al-Salam. Pengantar Abd al-Qadir Ahmad `Atha dalam Jalal al-Din al-Suyūṭī, *Tanasuq al-Durar fi Tanasub al-Suwar*, Ed. Abd al-Qadir Ahmad `Atha, (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1986), 9. Lihat al-Zarkasyi, *al-Burhân fi Ulûm al-Qur'ân*, Juz 1, Tahqiq Muḥammad Abu al-Fadl Ibrahim (Kairo: Dar al-Turats, tth), hlm. 37

³⁵ Muḥammad bin Ali bin Muḥammad al-Syawkani, *Fath al-Qadiry al-Jami` bayn Faniyy al-Riwayah wa al-Dirayah min Ilm al-Tafsir*, Lebanon: Dar al-Ma`rifah, 2007, 50

³⁶ al-Syawkani, *Fath al-Qadiry al-Jami` bayn Faniyy al-Riwayah wa al-Dirayah min Ilm al-Tafsir*, Lebanon: Dar al-Ma`rifah, 2007, 51

diketahui, misal Q.S al-Baqarah (2) dengan jumlah ayat 286, yang ber-*asbab nuzul* kurang lebih 70 ayat. Abu al-Hasan al-Wahidi melalui karyanya *Asbâb al-Nuzûl*, melansir “hanya” kurang lebih 511 hadits *asbab nuzul*.³⁷

Tidak banyak ulama yang menaruh perhatian terhadap *munâsabah* karena kerumitan-kerumitannya³⁸ atau, dalam istilah Nasr Hamid Abu Zayd, faktor kemungkinan-kemungkinan hubungan (*ihimâlât 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`thiyât al-nash*) dengan segenap potensi maknanya dan ketajaman pandangan penafsir dalam menangkap cakrawala al-Quran (*nafâdz bashîrah al-mufasssir fi qtiham âfâq al-nash*).³⁹

Karena itu, Ali bin Abi Thalib, misalnya. Ia mewanti-wanti untuk menghindari al-Qur’an sebagai sarana argumentasi terutama saat berhadapan dengan kelompok yang berbeda kepentingan. Ali bin Abi Thalib mengingatkan Ibn Abbas, yang diutus untuk melakukan tekanan diplomatis terhadap kelompok Khawarij, agar menghindari al-Qur’an sebagai pijakan argumentasi. Khalifah Ali meminta Ibn Abbas agar menggunakan dalil-dalil sunnah. Ibn Abbas sempat membantah perintah Abu Thalib 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:⁴⁰

أذهب إليهم فخاصمهم ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه 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

³⁷ Lihat, Abu al-Hasan Ali bin Ahmad bin Muḥammad bin Ali al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul*, Riyadh: Dar al-Maiman, 2005, hlm. 122-213. Lihat juga Muḥammad Umar al-Hâji, *Mausu`ah al-Tafsîr Qabla `Ahdî al-Tadwîn*, Damaskus: Dar al-Maktabiy, 2007, hlm. 59.

³⁸ al-Zarkasyi, *al-Burhân fi Ulûm al-Qur`ân*, Juz 1, Tahqiq Muḥammad Abu al-Fadl Ibrahim (Kairo: Dar al-Turats, tth), hlm. 36

³⁹ juga Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nash: Dirasah fi Ulum al-Quran*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-`Arabi, 2014, hlm. 160-161

⁴⁰ Ibn 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 *tahkîm* pada perang Shiffin. Mereka menolak inisiasi perundingan dan hasilnya yang dilakukan melalui Abu Musa al-Asy`ari dan Amr bin Ash. Bagi Khawarij, seharusnya hukum yang eksis adalah hukum Allah: *ini al-hukmu illa lillah* (Q.S 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.⁴⁰ Ibn Abbas memberi contoh *tahkim* dalam perselisihan rumah tangga dalam Q.S al-Nisa’ 4:35. Demikian juga *tahkîm* tentang denda melanggar larangan berburu bagi Jemaah haji pada Q.S al-Maidah 5:95. Cerita ini oleh Ibn Sa`id 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-Suyûṭî, *al-Itqân fi Ulûm al-Qur`ân*, jilid III, Madinah: Majamma`al-Malik Fahd, 1426 H, hlm. 977

Dijawab oleh Ibn Abbas r.a:

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 r.a:

صدقت ولكن القرآن حمال ذو وجوه, تقول ويقولون, ولكن حاجتهم

بالسنن فإنهم لن يجدوا عنها محيصا⁴¹

Engkau benar namun al-Qur'an memiliki banyak kandungan dan banyak makna. Engkau berpendapat dan merekapun juga akan berpendapat. Berargumenlah 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.⁴²

Munasabah, Status Ma'tsur dan Persoalannya

Penafsiran satu ayat al-Qur'an dengan ayat yang lain merupakan penafsiran koherensi (*munāsabah*) dengan mengaitkan ayat yang ditafsiri dengan ayat lain sebagai tafsirnya. Kait-hubungannya dapat berupa hubungan ayat yang umum dengan ayat yang khusus (*amm-khash*) dalam satu tema; hubungan menurut penalaran logika (*aqli*), hubungan menurut pencerapan inderawi (*hissî*), hubungan berdasarkan kontemplasi (*khayyâlî*). Atau juga *munāsabah* dalam kerangka hubungan laten internal (*al-talâzum al-dzihni*), seperti sebab dan akibatnya (*illah-ma`lûl/sabab-musabbab*); perbandingan (*tandzir*) dan hubungan berlawanan (*madlâddah*). Atau kerangka hubungan laten eksternal (*al-talâzum al-khârijî*) semisal hubungan dalam kerangka urutan ayat atau surat.⁴³

Penggunaan *munāsabah* di dalam al-Quran 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 (*fashilah*)
4. Keterkaitan suatu surat dengan surat berikutnya
5. Keterkaitan nama surat dengan tema surat

⁴¹ Redaksi dalam kitab Nahj al-Balaghah adalah: *La tukhâshimhum bi al-Qur`ân fa inna al-Qur`ân hammâl dzû wujûh taqûl wa yaqûlûn wa lakin hâjijhum bi al-sunnah fainnahum lan yajidû `anhâ mahîshan*. Ali bin Abi Thalib, *Nahj al-Balâghah*, Juz. III, (Beirut: Dar al-Ma`rifah, tth), hlm. 136

⁴² Abdullah Abd al-Saud Badr, *Tafsir al-Shahâbah*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2000, hlm. 55

⁴³ al-Zarkasyî, *al-Burhân fi Ulûm al-Qur`ân*, Juz 1, Tahqiq Muḥammad Abu al-Fadl Ibrahim (Kairo: Dar al-Turats, tth), hlm. 35

6. Hubungan uraian akhir surat dengan uraian awal surat berikutnya.

Kedua, hubungan pengertian satu ayat dengan ayat yang lain, misal pengkhususan, penatapan syarat terhadap ayat lain yang tidak menyebutkan syarat seperti Q.S al-Maidah 5:3 (*hurrimat `alaykum al-maytah wa al-dam wa lahm al-khinzîr...*) tentang darah (*al-dam*) secara umum yang diharamkan untuk dijadikan makanan namun pada Q.S al-An`am 6:145 yang diharamkan adalah darah yang mengalir (*dam masfûh*).⁴⁴ Keterkaitan fungsional keduanya tampak jelas karena temanya sama. Keterkaitan yang kedua ini tidak banyak ulama yang menilainya terjadi karena *munāsabah* karena memang memiliki hubungan tematis. Karena itu beralasan bila menurut Quraish Shihab banyak ulama memberikan batasan kerja *munāsabah* hanya pada bentuk pertama di atas.⁴⁵

Praktek *munāsabah* sendiri tidak dilakukan terhadap seluruh ayat. Berdasarkan pemaparan Quraish Shihab, setidaknya ada empat kondisi ayat yang tidak perlu dicari *munāsabahnya*:

1. Suatu ayat yang disusul oleh ayat pengecualian, tidak perlu dicari *munāsabah*. Misal Q.S al-`Ashr 103:2-3 .
2. Juga, ayat yang kandungannya menguatkan (*ta`kid*) kandungan ayat sebelumnya seperti Q.S al-Qiyamah 75:32 yang menguatkan ayat 31. Dalam keterangan al-Suyūṭī⁴⁶ dijelaskan juga termasuk ayat kedua yang menjelaskan (*tafsir*), membelokkan (*i`tiradh*), dan mengganti (*badal*) terhadap ayat yang pertama, maka tidak perlu dibahas keterkaitannya karena sudah terang.
3. Penggalan ayat berupa *jumlah mu`taridhah* yang berfungsi *istithrâd* (sisipan) seperti pada penggalan *wa lan tafalû* dalam Q.S 2:24 yang berada di dalam ayat tentang himbauan al-Quran terhadap penantang-penantangnya
4. Suatu ayat atau kumpulan ayat *mu`taridhah* yang berfungsi *istithrâd* (sisipan) seperti pada Q.S al-Qiyamah 75:16-19 (*la tuharrik bihî lisânaka lita`jala bih...*) yang muncul di tengah-tengah ayat tentang hari Qiyamat.

Ayat-ayat dengan jenis di atas tidak perlu dicarikan *munāsabahnya* karena keterkaitannya dinilai sudah jelas. Munasabah dibutuhkan untuk memahami penggalan ayat, suatu ayat, atau kumpulan ayat yang belum jelas posisi sintakmatik-paradigmatiknya.⁴⁷

Sejauh yang dapat dipahami, *kema`tsur*-an pada tafsir al-Qur`an tersebut terletak pada subjeknya. Tafsir al-Qur`an dengan sunnah, *ma`tsûr* dari hadits (*atsar*) Nabi. Tafsir al-Qur`an dengan keterangan sahabat, *ma`tsur* dari pandangan (*atsar*) sahabat. Sedangkan tafsir al-Qur`an dengan keterangan (*atsar*) tabiin,

⁴⁴ M Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), hlm. 244

⁴⁵ Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), hlm. 244

⁴⁶ al-Suyūṭī, *al-Itqân fi Ulûm al-Qur`ân*, Juz V, Madinah: Majamma' al-Malik al-Fahd li Thaba`ah al-Mushaf al-Syarif, 1426 H, hlm. 1840

⁴⁷ Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), hlm. 246-247

ma'tsur dari tabiin. Lalu bagaimana dengan tafsir struktural: al-Qur'an dengan al-Qur'an? Menyebutnya *ma'tsûr* dari al-Qur'an itu sendiri akan memunculkan problem teknis *munâsabah* ayat tidak dengan sendirinya bekerja melainkan melalui kerja intelektual (akal rasional/*al-ra'y*) mufassir. *Munâsabah* merupakan teknik yang digunakan untuk memastikan keterkaitan *tafsiriyah* antar ayat yang beroperasi melalui prosedur-prosedur *ijtihadiyah*.

Menyimpulkan bahwa suatu ayat al-Qur'an dapat dipahami dengan ayat al-Qur'an lain karena *ma'tsûr* 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'tsûr* berasal dari Allah di mana hal semacam ini merupakan cakupan dari pengertian tafsir al-Qur'an dengan sunnah (*tafsîr al-Qur'an bi al-sunnah*).

Oleh karena itu, Musa'id bin Sulaiman al-Thayyar memilih berpendapat bahwa tafsir *bi al-ma'tsûr* yang wajib dijadikan pegangan karena *kema'tsurannya* hanya mencakup tiga macam:

- a. Tafsir *al-manqûl/bi al-ma'tsûr* dari Rasulullah.
- b. Tafsir *al-manqûl/bi al-ma'tsûr al-marfû'* dari sahabat, seperti tentang asbab al-nuzul.
- c. Tafsir *al-manqûl/bi al-ma'tsûr al-ma'qûl al-mujma`alaih* dari sahabat dan tabiin.

Adapun tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an bila sumbernya Rasulullah, masuk kategori tafsir *bi al-ma'tsûr* 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-Thayyar tidak dapat begitu saja diterima melainkan harus melalui proses *tarjîh* (validasi).

Proses ini dilakukan karena tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an tersebut menggunakan teknik *munâsabah*. Analisis rasional (*lianna tharîq al-wushûl ila tafsîr hadzihi al-âyah bi hadzihi al-âyah huwa al-ra'y wa al-ijtihâd*) menjadi penggerak teknik *munâsabah*.⁴⁸ Dengan demikian bila kemudian tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an tersebut lebih-lebih hasil dari analisis otentik generasi berikutnya, jelas tidak dapat lagi disebut tafsir *bi al-ma'tsûr* tetapi tafsir *bi ijtihâd al-ra'y*.

Proses tafsir menggunakan dasar *ma'tsûr* berlangsung melalui dua cara, yaitu riwayat (*fi al-shudûr*) dan catatan (*fi al-sutûr*). Melalui proses riwayat ini, artinya dalam memahami al-Qur'an dengan dasar *ma'tsur* diperoleh melalui keterangan lisan (*riwâyah-talaqqiy*). Proses ini terjadi pada masa awal (sahabat dan tabiin). Sedangkan proses catatan, lebih-lebih terjadi pada masa *tadwîn-tashnîf* (pembukuan tafsir menjadi kitab) pasca tabiin.⁴⁹

⁴⁸ Musa'id bin Sulayman al-Thayyar, *Fushûl fi Ushûl al-Tafsîr*, Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 1999, hlm. 53

⁴⁹ Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabiy, *Ilmu al-Tafsîr...*, hlm. 40 dan Khalid Abdurrahman al-`Akk, *Ushul al-Tafsîr wa Qawa'iduhu...*, hlm. 120

Sebagian besar atau kebanyakan kitab-kitab tafsir *bi al-ma'tsur* dalam pandangan Abduh justru hadir sebagai penghalang bagi al-Quran (*hijab `ala al-Quran*); penghalang bagi maksud-maksud *adiluhung* al-Quran. Penggiat tafsir *bi al-ma'tsur* sibuk dengan rimbunan riwayat daripada memperhatikan maksud-maksud *sublime* al-Quran.⁵⁰ Namun dalam informasi Ibrahim bin Muhammad al-`Adawiy, sebagaimana dikutip Quraisy Shihab, Abduh mengecualikan beberapa kitab tafsir seperti karya al-Tbahari, al-Asfahani, al-Qurthubi, dan terutama al-Zamakhshari, sebagai kitab yang dapat dijadikan rujukan.⁵¹

Contoh Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an dan Analisisnya

Salah satu contoh tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an adalah tafsir Q.S al-Fatihah 1:6 *ihdina al-shirath al-mustaqim* dengan Q.S al-Baqarah 2:1 *alif lam mim dzalik al-kitab la rayba fih*. Yaitu tafsir lafadz *al-shirath* dengan *dzâlik al-kitâb*. Logika pengaitannya dijelaskan secara arbiter. Walaupun dijelaskan bahwa keterkaitan tersebut diindikasikan dari hadits marfu` Ali bin Abi Thalib dan hadits mauquf Ibn Mas`ud: *al-shirath al-mustaqim kitab Allah* (al-shirath al-mustaqim adalah al-Quran).⁵²

Melalui pembacaan secara induksional terhadap surat al-Fatihah, al-Suyūṭī menyimpulkan bahwa *pertama*, tiap surat menjadi perincian dan penjabaran 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 Q.S al-Baqarah 2: 186: *ujibu da`wah al-dâ'i idzâ da`âni* dan Q.S al-Baqarah 2:286: *Rabbâna lâ tu`âkhiðznâ in nasînâ...* dan ayat syukur pada Q.S al-Baqarah 2:152 *fa dzkurûni adzkurukum wa sykurû lâ wa la takfurûn*.

Ayat *Rabb al-`alâmîn* dirinci oleh Q.S al-Baqarah 2:21-22 *u`budû rabbakum alladzî khalaqakum...* dan Q.S al-Baqarah 2:29 *huwa alladzî khalaqa lakum mâ fi al-ardhi jamî`an...* Karena itu menurut al-Suyūṭī, al-Baqarah dibuka dengan kisah Nabi Adam sebagai manusia pertama (*mubdi' al-basyar*) untuk menunjukkan penjelasan estetis terhadap ayat al-Fatihah *Rabb al-`alâmîn*.

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

Kedua, redaksi ayat *ghair al-maghdubi `alaih* yang disebut dalam hadits dan *ijma`* berhubungan dengan orang yahudi dan *wa la al-dhallin* yang disebutkan berhubungan dengan orang Nasrani terkonfirmasi secara berurutan pada surat-surat berikutnya. Pada surat al-Baqarah, orang-orang Yahudi menjadi topik khusus.

⁵⁰ Muḥammad Abduh, *Tafsir al-Quran al-Hakim al-Musyṭahar bi Ism Tafsir al-Manar*, Juz 1..., hlm. 10

⁵¹ Lihat Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muḥammad Abduh dan M. Rasyid Ridha*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994, hlm. 22

⁵² al-Suyūṭī, *Tanasuq al-Durar fi Tanasub al-Suwar*, Ed. Abd al-Qadir Ahmad `Atha, (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1986), 68

Yang berkaitan dengan orang Nasrani tidak disebut (sebagai khitob) secara spesifik kecuali dalam bentuk informasi. Giliran mengenai orang-orang Nasrani (Najran dan Najsyi), menjadi khitab khusus pada surat Ali Imron. 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 (*amtsal*). Maka layak bila keberadaan al-Baqarah mendahului surat yang lain dalam al-Quran.

Keempat, al-Baqarah merupakan surat terpanjang dalam al-Quran. Surat-surat panjang yang tujuh: al-Baqarah, Ali Imron, al-Nisa', al-Maidah, al-An'am, al-A'raf, dan Yunus (*al-sab`u al-thuwal*) merupakan surat-surat pembuka al-Quran. Maka selayaknya al-Baqarah sebagai yang paling panjang menjadi surat paling awal.

Kelima, al-Baqarah adalah surat Madaniyah yang paling awal. Pantas bila 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.⁵³

Keenam hal di atas merupakan bentuk keterkaitan struktural dan keteraturan wacana (*wujuh al-munāsabah fi al-tatâli wa al-tanâsuq*) 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-Quran yang sebenarnya adalah Allah (*fa hadza ma dhahara li wa Allah a`lamu bi asrâr kitâbih*).⁵⁴

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

Contoh kata *al-huda* dan derivasinya yang bertebaran di dalam al-Quran secara deduktif memiliki keterkaitan makna sintagmatik antara yang satu dengan yang lainnya. Akan tetapi secara induktif, maknanya dijelaskan berbeda-beda dalam susunan paradigmatis ayat. Al-Suyūṭī, jelas sekali menegaskan multi makna ayat al-Quran yang disampaikan Sayyidina Ali, menyebutkan (dengan mengutip dari al-Zarkasyi) bahwa kata *al-hudā* memiliki tujuh belas pengertian,

⁵³ al-Suyūṭī, *Tanasuq al-Durar fi Tanasub al-Suwar*, Ed. Abd al-Qadir Ahmad `Atha, (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1986), 66-69

⁵⁴ al-Suyūṭī, *Tanasuq al-Durar fi Tanasub al-Suwar*, Ed. Abd al-Qadir Ahmad `Atha, (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1986), 65

yaitu penetapan (Q.S al-Fatihah 1:6), penjelasan (Q.S al-Baqarah 2:5); agama (Q.S Ali Imron 3:73), iman (Q.S Maryam 19:76), doa (Q.S al-Ra`d 13:7 dan Q.S al-Anbiya' 21:73), utusan-utusan dan kitab-kitab (Q.S al-Baqarah 2:38), pengetahuan (Q.S al-Nahl 16:16), Nabi Muhammad (Q.S Baqarah 2:159), al-Quran (Q.S al-Najm 53:23), Taurat (Q.S Ghafir 40:53), dikembalikan/*istirjā`* (Q.S al-Baqarah 2:157), hujjah (Q.S al-Baqarah 2:258), pengesaan (al-Qashash 57), kebiasaan/sunnah (Q.S al-An`am 6:90 – Q.S al-Zukhruf 43:22), memperbaiki (Q.S Yusuf 12:52), ilham (Q.S Thaha 20:50) dan taubat (Q.S al-A`raf 156).⁵⁵

Darimana beragam makna itu muncul? Dari rangkaian proses *munāsabah* antar ayat. Derivasi kata *al-huda* pada Q.S al-Baqarah 2:157 berupa kata *al-muhtadûn* diberi pengertian *orang-orang yang dikembalikan: ulâ`ika `alaihim shalawât min rabbihim wa ulâ`ika hum al-muhtadûn*⁵⁶ karena dikaitkan dengan ayat sebelumnya Q.S al-Baqarah 2:156 *alladzîna idzâ ashabathum mushîbah qâlû inna lillâh wa innâ ilaih raji`ûn*. Pengaitan ini bersifat arbitrer namun dapat diterima penalaran rasional. Tafsir al-ayat bi al-ayat terhadap Q.S al-Baqarah 2:157 sudah terkait secara rasional namun Fakhr Al-Razi tetap memaknai *al-muhtadun* dengan makna dasar “orang-orang yang diberi petunjuk” ke semua jalan kebaikan; ke syurga dan mendapatkan pahala; dan ke semua hal yang semestinya bagi mereka.⁵⁷ 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 tafsir *bi al-ra`y*.

Penutup

Ibarat bintang di langit yang keanggunan cahayanya tidak kunjung kehilangan daya pukaunya, demikian pula ayat-ayat al-Quran. Padahal keanggunan cahaya bintang langit bukan karena susunannya yang berbaris rapi, akan tetapi justru karena posisinya yang teracak, demikian halnya dengan al-Quran. Meski demikian, ketidakberaturan bintang-bintang tersebut bukan tidak memiliki pola yang dapat menunjukkan suatu petunjuk. Ketidakberaturan tersebut memiliki pola meskipun hanya dapat dipahami oleh orang-orang tertentu seperti para nelayan di tengah laut untuk menentukan arah mata angin. Demikian pula al-Quran yang secara *de facto* susunannya dalam mushaf (*tartib mushafi*) tidak didasarkan pada susunan kronologis (*tartib nuzuli*) sehingga disimpulkan tidak sistematis, pada dasarnya memiliki pola rahasia yang hanya dapat dimengerti oleh pakar tafsir yang intens dan ekstens mengkaji al-Quran.

Munasabah sebagai alat bantu mufassir dalam model tafsir al-Quran bi al-Quran, telah menunjukkan kontribusi yang nyata dalam mengungkapkan relasi makna dan wacana antar ayat/surat al-Quran. Kontribusi tersebut merupakan hasil

⁵⁵ al-Suyûṭī, *al-Itqân fi Ulûm al-Quran*, jilid III, Madinah: Majamma`al-Malik Fahd, 1426 H, hlm. 978

⁵⁶ Di dalam aplikasi al-Quran terjemah Kemenag RI: *Qur'an Kemenag*, kata *al-muhtadûn* tetap diartikan secara sintaktis *orang-orang yang mendapatkan petunjuk* Kemenag RI, LPMQ, *Qur'an Kemenag (OS Android)*, Jakarta: LPMQ, 2016 hlm. 24 juga pada *al-Quran: Tafsir Perkata Tajwid*, Depok: YBM BRI/Riels Grafika, 2015, hlm. 24

⁵⁷ Muhammad al-Razi Fakh al-Din, *Mafatih al-Ghayb*, Juz IV, Beirut: Dar al-Fikr, 1981, hlm 172

dari usaha mufassir yang memiliki kapasitas dan pengalaman dalam bergumul dengan al-Quran. Ketajaman bahasa dan kemampuan keilmuan mufassir berperan besar dalam menentukan *munāsabah* ayat dan surat. Pada posisi ini, kita perlu dengan jernih mendudukkan posisi tafsir al-Quran bi al-Quran secara tepat.

Kema'tsuran tafsir al-Quran dengan al-Quran tidak terjadi secara *by design* dari Allah melainkan melalui hubungan dua aspek, yaitu:

Pertama, potensi kebahasaan al-Quran

Kedua, ketajaman penafsir menangkap potensi kebahasaan tersebut

Tanpa dua hal tersebut, tidak akan terjadi tafsir al-Quran *bi al-Qur'ān*. Bila hanya faktor pertama saja, `Alī bin Abī Ṭalib telah menegaskan bahwa al-Quran itu tidak dapat menjelaskan dirinya sendiri kecuali disuarakan oleh penafsirnya.⁵⁸ Bila hanya faktor kedua, maka akan terjadi pemaksaan (*takalluf*) pemaknaan terhadap al-Quran. Dengan dua hal tersebut saja sebenarnya, tafsir al-Quran bi al-Quran produk *munāsabah*, tidak sekuat legitimasi tafsir al-Quran dengan hadits Nabi dan Sahabat tetapi pasti lebih kuat daripada tafsir al-Quran bi qaul al-*tabi'in*.

Untuk menegasikan kerancuan dapat dilakukan reformulasi kategori tafsir *bi al-ma'sūr* seperti yang digagas oleh al-Ṭayyār. Tafsir al-Quran *bi al-Quran* tidak berdiri dalam tafsir *bi al-ma'sūr*. Tafsir al-Quran *bi al-Quran* diformulasi sendiri dalam empat macam bentuk berikut:

1. Tafsir al-Quran *bi al-Qur'ān li al-Nabī* (Tafsir al-Quran dengan al-Quran oleh Nabi)
2. Tafsir al-Quran *bi al-Qur'ān li al-shahābah* (tafsir al-Quran dengan al-Quran oleh sahabat)
3. Tafsir al-Quran *bi al-Qur'ān li al-mufassirīn* (tafsir al-Quran dengan al-Quran oleh ulama tafsir)

Reformulasi di atas dapat dipertimbangkan karena bagaimanapun dan dengan teknik apapun, tafsir al-Quran *bi al-Quran* dengan bantuan *munāsabah* tetap merupakan kemungkinan-kemungkinan epistemologis. Karena itu tafsir al-

⁵⁸ *Innā lam nuhakkim al-rijāl wa innā hakkamnā al-Qur'ān. Wa hadza al-Qur'ān khathth mastūr bayn al-daffatayn lā yanṭiq bi lisān wa la budda lahū min tarjumān wa innamā yanṭiq `anhu al-rijāl* ("Kami tidak berhukum kepada manusia. Kami berhukum pada al-Quran. Dan al-Quran ini adalah tulisan yang disimpan di antara dua lembar mushaf yang tidak berbicara dengan lisan melainkan niscaya dari penafsirnya. Manusalah yang mem-bicara-kan al-Quran"). Kalimat-kalimat tersebut disampaikan oleh Ali berkenaan dengan peristiwa tahkim dalam perang Shiffin. Ali segera menanggapi ajakan tahkim kubu Muawiyah dan hal itu mengecewakan sekelompok pendukungnya yang kemudian dikenal sebagai kelompok Khawarij. Ali beralasan bahwa tindakannya segera menerima usulan tahkim adalah agar orang yang tidak mengerti mendapatkan penjelasan dan orang-orang yang mengerti mendapatkan pemantapan (*wa ammā qaulukum limā ja`alta baynaka wa baynahum ajalān fi al-tahkīm fainnamā fa`altu dzālika li yatabayyana al-jāhil wa yataṣabbata al-`ālim*). Kelompok Khawarij bekas pendukung Khalifah Ali menyalahkan Ali karena menerima usulan arbitrase kelompok Muawiyah. Seharusnya menurut Khawarij yang semestinya dijadikan dasar adalah al-Quran. Sayyidina Ali menegaskan bahwa tentu saja dasar arbitrase adalah al-Quran namun al-Quran tidak dengan sendirinya menjawab kepelikan konflik saat itu sebagaimana tampak sederhana yang dibayangkan bekas-bekas pendukungnya dalam menjadikan al-Quran sebagai juru hakim. Lihat `Alī bin Abī Ṭalib, *Nahj al-Balāghah*, Juz. II, (Beirut: Dar al-Ma`rifah, tth), hlm. 5

Quran *bi al-Quran* absah dalam kerangka tafsir *bi al-ra'y* namun dilematis dalam kerangka tafsir *bi al-ma'sūr* dan implikasi kehujujahannya. *Wallahu a'lam...*

Daftar Pustaka

- al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad bin `Abd Allah. T.th. *al-Burhān fī Ulūm al-Qur'ān*. Juz 1. Tahqiq Muḥammad Abu al-Faḍl Ibrahim. Kairo: Dar al-Turats.
- al-Zarqāni, Abd al-Azīm. 1995. *Manāhil al-Irfān fī Ulūm al-Qur'ān*. Juz 1. Tahqiq Fawwaz Aḥmad Zamarli. Beirut: Dār al-Kitāb al-`Arabī.
- al-Suyūthī, Abu al-Faḍl Jalāl al-Dīn `Abd al-Raḥman Abū Bakr. 1986. *Tanāsūq al-Durar fī Tanāsub al-Suwar*. Ed. `Abd al-Qādir Aḥmad `Aṭa. Lebanon: Dār al-Kutub al-`Ilmiyah.
- 1426 H. *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*. Juz V. Madinah: Majamma' al-Malik al-Faḥd li Ṭabā`ah al-Mushaf al-Syarīf.
- Shihab, M Quraish. 2013. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati.
- Khalīfah, Ibrāhīm `Abd al-Raḥman Muḥammad. T.th. *al-Dakhīl fī al-Tafsīr*. Juz I. Mesir: Dār al-Kutub.
- al-`Akk, Khālīd `Abd al-Raḥman. 1986. *Ushūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*. Beirut: Dar al-Nafāis.
- Ibn Taymiyah. 1972. *Muqaddimah fī Ushūl al-Tafsīr*. (ed.) Adnan Zarzur. Kuwait: Dār al-Qur'ān al-Karīm.
- al-Razi, Muhammad Fakhr al-Din. 1981. *Mafatih al-Ghayb*, Juz IV. Beirut: Dar al-Fikr.
- al-Rūmī, Fahd bin `Abd al-Raḥman bin Sulaymān. T.th. *Buhūts fī Ushūl al-Tafsīr*, Riyadh: Maktabah al-Tawbah.
- al-Biqā`ī, Burhān al-Dīn Abi al-Hasan Ibrāhīm bin `Umar. T.th. *Nadzm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*. Juz 1. Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- al-Ṭayyār, Musā`id bin Sulayman. 1999. *Fushūl fī Ushūl al-Tafsīr*. Riyādh: Dar Ibn al-Jawzī.
- Abduh, Muḥammad. 1947. *Tafsir al-Quran al-Hakim al-Musyatar bi Ism Tafsir al-Manar*. Juz 1. Kairo: Dar al-Manar.

- Shihab, M Quraish. 1994. *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- . 2013. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati.
- al-Dzahabī, Muḥammad Husayn. 2000. *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Juz I. Kairo: Maktabah Wahbah.
- . T.th. *Ilm al-Tafsīr*. Kairo: Dār al-Ma`ārif.
- al-Ṣibā`ī, Musthofa. 1978. *al-Sunnah wa Makānatuha fī al-Tasyrī' al-Islāmiy*, Beirut-Damaskus: al-Maktabah al-Islamiyah.
- Zayd, Nasr Ḥamid Abu. 2014. *Maḥmū al-Nash: Dirasah fī Ulum al-Quran*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-`Arabi.
- Ṭālib, `Alī bin Abi. T.th. *Nahj al-Balāghah*. Juz. II. Beirut: Dar al-Ma`rifah.
- al-Wahidi, Abu al-Hasan Ali bin Ahmad bin Muḥammad bin Ali. 2005. *Asbab al-Nuzul*, Riyadh: Dar al-Maiman.
- al-Hāji, Muḥammad Umar. 2007. *Mausu`ah al-Tafsīr Qabla `Ahdī al-Tadwīn*, Damaskus: Dar al-Maktabiy.
- Badr, `Abd Allah Abd al-Saud. 2000. *Tafsir al-Shahābah*, Beirut: Dar Ibn Hazm.
- Kemenag RI, LPMQ. 2016. *Qur'an Kemenag (OS Android)*. Jakarta: LPMQ.
- YBM-BRI. 2015. *al-Quran: Tafsir Perkata Tajwid*, Depok: Riels Grafika.
- 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>