

ARGUMENTASI RASIONALITAS MUKJIZAT DALAM  
PENDEKATAN TAFSIR FALSAFI

DISERTASI

Diajukan Kepada Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
sebagai Salah Satu Persyaratan Penyelesaian Studi Strata Tiga  
untuk Memperoleh Gelar Doktor (Dr.)



Oleh:  
Aktobi Gozali  
NIM: 153530005

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
KONSENTRASI ILMU TAFSIR  
PROGRAM PASCASARJANA  
INSTITUT PTIQ JAKARTA  
2022 M./1443 H.



## ABSTRAK

Kesimpulan disertasi ini adalah konstruksi dialektika argumentasi rasionalitas mukjizat tidak terlepas dari konstruksi landasan teologis sebagai pijakan. Bagi Asy'ariyah konstruksi argumentasi rasionalitas mukjizat didasarkan pada prinsip kekuasaan Tuhan yang tak terbatas. Kekuasaan Tuhanlah yang menjadi basis argumentasinya. Bagi golongan rasionalis Islam seperti Mu'tazilah, bangunan argumentasi rasionalitas mukjizat didasarkan pada prinsip keadilan dan *sunnatullah* sebagai hukum universal yang tetap dan tidak berubah. Sedangkan filosof muslim seperti Ibnu Rusyd membangun argumentasi rasionalitasnya pada prinsip penalaran dan pembuktian logis (*burhani*). Dari diskursus di atas, teori demitologisasi memaknai mukjizat sebagai hal rasional karena mukjizat dipandang sebagai bagian dari cara masyarakat masa lalu memahami dunia. Melalui demitologisasi, argumentasi rasionalitas mukjizat dibangun. Demitologisasi memandang bahwa mukjizat bukanlah hayalan, imaginasi, atau cerita fiktif, melainkan bagian dari cara masyarakat masa lalu memahami realitas sebagaimana masyarakat modern memahami dunia melalui sains dan teknologi. Karena itulah narasi mukjizat dalam al-Quran akan selalu terbuka untuk dimaknai untuk merespon persoalan masa kini dan masa yang akan datang, *al-Qur`ân shâlih likulli zamân wa makân*, sehingga nilai-nilai dan pesan moral sebagai inti dari seluruh risalah kenabian sepanjang masa menjadi sangat relevan untuk terus digali dan diamalkan. Teori demitologisasi ini menggugah kesadaran pembaca untuk tidak terjebak pada perdebatan retorik artifisial tentang objektivikasi mukjizat sebagai mukjizat itu sendiri--persoalan historis-ahistoris, ilmiah-tidak ilmiah, dan rasional-tidak rasional-- melainkan mukjizat sebagai media tersampainya pesan dan risalah dari para nabi untuk kaumnya. Kesimpulan ini semakin menegaskan bahwa pemaknaan terhadap ayat-ayat dan kisah-kisah mukjizat yang bervisi ke depan jauh lebih penting ketimbang menempatkan mukjizat sebagai data historis.

Temuan menarik dalam disertasi ini adalah filsafat sebagai perspektif untuk menangkap pesan metaforik Al-Qur'an. Pendekatan tafsir falsafi bukanlah sebagai corak atau model penafsiran semata, melainkan menjadi kerangka metodologis dalam menafsirkan Al-Qur'an. Dari disertasi ini nampak bahwa pendekatan tafsir falsafi selalu terbuka terhadap berbagai kemungkinan sebuah upaya tafsir. Dengan karakternya yang dinamis dan kritis, pendekatan falsafi mampu berdialektika dengan berbagai temuan ilmiah-empirik mengenai mukjizat maupun temuan makna rasional lainnya. Selain itu, kata "mitos" yang "kadung" dimaknai sebagai "tidak rasional", di sini justru "mitos" dipandang sebagai hal "rasional". Dengan kata lain, mitos dan sains mempunyai rasionalitasnya sendiri-sendiri.

Dalam disertasi ini penulis tidak masuk ke dalam dua kutub pandangan yang berbeda antara kaum tafsir tekstualis di satu sisi maupun tafsir *bi al-ra'y* yang menekankan pada takwil saat menghadapi ayat-ayat mukjizat di sisi lain. Posisi penulis justru masuk kepada persoalan bagaimana proses dialektika epistemik di kalangan penafsir Al-Qur'an. Dalam disertasi ini penulis menempatkan mukjizat sebagai fenomena yang mengandung pesan metaforik yang tetap sejalan dengan rasionalitas manusia, *sunnatullâh*, dan nilai-nilai etis, pesan moral universal kemanusiaan lainnya sebagai titik tolak risalah kenabian dan kerasulan.

**Kata Kunci:**

Argumentasi rasionalitas mukjizat, dialektika, demitologisasi, semangat zaman, tafsir falsafi, objektifikasi, kerangka metodologis, pesan moral universal.

## ABSTRACT

The conclusion of this dissertation is that the dialectical construction of the rationality of miracles cannot be separated from the construction of the theological foundation as a basis. For Asy'ariyah the construction of the rationality argument for miracles is based on the principle of God's limited power. The power of God is the basis of his argument. As for Islamic rationalists such as the Mu'tazilah, the rationality of miracles is based on the principles of justice and sunnatullah as universal laws that remain and do not change. Meanwhile, Muslim philosophers such as Ibn Rushd built his rationality arguments on the principles of logical reasoning and proof (*burhani*). From the above discourse, the theory of demythology defines miracles as rational because miracles are seen as part of the way the past people understood the world. Through demythology, the rationality argument for miracles is built. Demitologization views that miracles are not fantasies, imaginations, or fictional stories, but are part of the way in which past societies understood reality as modern societies understand the world through science and technology. That's why the narrative of miracles in the Koran will always be open to be interpreted in response to current and future problems, *al-Qur`ân shâlih̄ likulli zamân wa makân*, so that values and moral messages are at the core of all prophetic treatises of all time. become very relevant to continue to be explored and practiced. This demythological theory awakens the reader's awareness not to be trapped in an artificial rhetorical debate about the objectification of miracles as miracles themselves--historical-ahistorical, scientific-unscientific, and rational-irrational issues--but miracles as a medium for conveying messages and treatises from the prophets to their people. This conclusion further emphasizes that the meaning of the verses and stories of miracles that have a vision for the future is far more important than placing miracles as historical data.

An interesting finding in this dissertation is philosophy as a perspective to capture the metaphorical message of the Qur'an. The philosophical interpretation approach is not merely a style or model of interpretation, but rather a methodological framework in interpreting the Qur'an. From this dissertation, it appears that the philosophical interpretation approach is always open to various possibilities for an interpretation effort. With its dynamic and critical character, the philosophical approach is able to make dialectics with various empirical-scientific findings regarding miracles and other rational meanings. In addition, the word "myth" which is "overdue" is interpreted as "irrational", here "myth" is seen as "rational". In other words, myth and science have their own rationality.

In this dissertation, the author does not enter into two poles of different views between the textualist commentators on the one hand and the bi ra'y

interpretation which emphasizes takwil when dealing with miraculous verses on the other. The author's position actually enters into the question of how the epistemic dialectic process in the interpreters of the Qur'an. In this dissertation the author places miracles as a phenomenon that contains a metaphorical message that remains in line with human rationality, sunnatullâh, and ethical values, and other universal human moral messages as the starting point for prophetic and apostolic treatises.

Keywords:

Arguments for rationality of miracles, dialectics, demythology, spirit of the times, philosophical interpretation, objectification, methodological framework, universal moral message.

## الملخص

استنتاج هذه الرسالة هو أن البناء الديالكتيكي لعقلانية المعجزات لا يمكن فصله عن المنهج الكلامي أساسا. فيستند الأشاعرة بناء الحجة العقلانية للمعجزات على مبدأ قدرة الله غير المحدودة. قدرة الله هي أساس حجته. أما بالنسبة للعقلانيين الإسلاميين مثل المعتزلة ، فإن عقلانية المعجزات تقوم على مبادئ العدل وسنة الله كقوانين عالمية باقية لا تتغير. أما الفلاسفة المسلمون مثل ابن رشد قد بنى حججه العقلانية على مبادئ التفكير المنطقي والبرهان (البرهاني). في هذا البحث لقد ظهرت أن المعجزة معقولة لأن المعجزات يُنظر إليها على أنها جزء من الطريقة التي فهم بها الناس السابق عن حقيقة العالم. من خلال demythology ، تم بناء حجة العقلانية للمعجزات. يرى إزالة الميثولوجيا أن المعجزات ليست تخيلات أو خيالاً أو قصصاً خيالية ، ولكنها جزء من الطريقة التي فهمت بها المجتمعات السابقة الواقع كما تفهم المجتمعات الحديثة العالم من بوسيلة العلم والتكنولوجيا. هذا هو السبب في أن قصص المعجزات في القرآن سيكون دائما مفتوحا لأنواع التفسير استجابة للمشاكل الحالية والمستقبلية ، القرآن صالح لكل زمان ومكان ، بحيث تكون القيم والرسائل الأخلاقية في صميم جميع الرسالة النبوية في كل العصور. تصبح وثيقة الصلة للغاية لمواصلة استكشافها وممارستها. توظف نظرية إزالة الميثولوجيا القارئ لكشف المعاني الدقيقة ولحفظه عن الجدل الخطابي حول تجسيد المعجزات باعتبارها معجزات بحد ذاتها - قضايا تاريخية كانت أو غير تاريخية ، علمية كانت أو غير علمية ، معقولا كان أو غير معقول - ولكن عبرت المعجزات وسيلة لبلوغ الرسالة النبوية من الأنبياء إلى قومهم. يؤكد هذا الاستنتاج أيضا أن معنى الآيات وقصص المعجزات التي لها رؤية للمستقبل أهم بكثير من وضع المعجزات كبيانات تاريخية.

اكتشاف مثير للاهتمام في هذه الرسالة هو الفلسفة كمنظور لالتقاط الرسالة المجازية للقرآن. نهج التفسير الفلسفي ليس مجرد أسلوب أو نموذج للتفسير ، بل هو إطار

منهجي في تفسير آى القرآن. من هذه الرسالة ، يبدو أن نهج التفسير الفلسفي مفتوح دائماً لإمكانيات مختلفة لجهد التفسير. بفضل طابعه الديناميكي والنقدي ، فإن النهج الفلسفي قادر على صنع ديالكتيك بمختلف الاكتشافات العلمية التجريبية فيما يتعلق بالمعجزات والمعاني العقلانية الأخرى. بالإضافة إلى ذلك ، يتم تفسير كلمة "أسطورة" على أنها "غير معقولة" صارت "معقولة". بعبارة أخرى ، الأساطير والعلم لهما عقلانيتيهما.

في هذه الرسالة ، لا يدخل المؤلف في المذهبين المختلفين بين المعلقين النصيين من جهة والتفسير بالرأى الذي يتمسك بالتأويل عند التعامل مع الآيات الإعجازية من جهة أخرى. يدخل موقف المؤلف في الواقع في مسألة كيفية سيرورة الديالكتيك المعرفي في مفسري القرآن. في هذه الرسالة ، يضع المؤلف المعجزات كظاهرة تحتوي على رسالة مجازية تظل متماشية مع العقلانية البشرية ، وسنة الله ، والقيم الأخلاقية ، وغيرها من الرسائل الأخلاقية الإنسانية العالمية نقطة لانطلاق الرسالة النبوية.

#### الكلمات الدالة

الحجج من أجل عقلانية المعجزات ، الديالكتيك ، إزالة الميثولوجيا ، روح العصر ، التفسير الفلسفي ، تجسيد المعجزات ، الإطار المنهجي ، الرسالة الأخلاقية العالمية.

## PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Aktobi Gozali  
NIM : 153530005  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir  
Judul Disertasi : Argumentasi Rasionalitas Mukjizat dalam Pendekatan Tafsir Falsafi

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 17 Mei 2022  
Yang Membuat Pernyataan



Aktobi Gozali



**TANDA PERSETUJUAN DISERTASI**

**ARGUMNETASI RASIONALITAS MUKJIZAT DALAM  
PENDEKATAN TAFSIR FALSAFI**

**DISERTASI**

Diajukan Kepada Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
sebagai Salah Satu Persyaratan Penyelesaian Studi Strata Tiga  
untuk Memperoleh Gelar Doktor (Dr.)

Disusun oleh:  
Aktobi Gozali  
NIM: 153530005

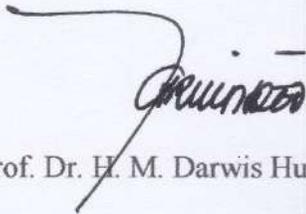
Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat  
diujikan.

Jakarta, 17 Mei 2022

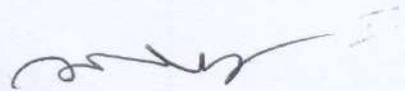
Menyetujui,

Pembimbing I,

Pembimbing II,



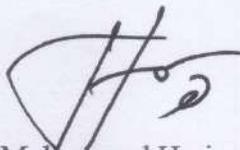
Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.



Dr. Abd Muid N., M.A.

Mengetahui,

Ketua Program Studi



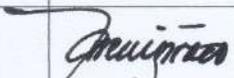
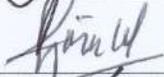
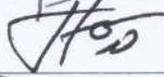
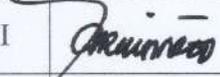
Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.



**LEMBAR PENGESAHAN DISERTASI**  
**ARGUMENTASI RASIONAL MUKJIZAT DALAM PENDEKATAN**  
**TAFSIR FALSAFI**

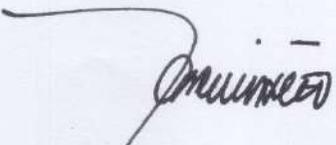
Nama : Aktobi Gozali  
NIM : 153530005  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah Diujikan dalam Sidang Terbuka pada Tanggal: 5 Juli 2022  
TIM PENGUJI

NO	Nama Penguji	Jabatan Dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A.	Penguji I	
3.	Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakih, M.A.	Penguji II	
4.	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Penguji III	
5.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Pembimbing I	
6.	Dr. Abd Muid N., M.A.	Pembimbing II	
7.	Dr. Akhammad Shunhaji, M.Pd.I.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 24 September 2022

Mengetahui,  
Direktur Pascasarjana  
Institut PTIQ Jakarta,

  
Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.



## Pedoman Transliterasi Arab-Latin

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	`	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	ḥ	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	هـ	h
د	d	ع	’	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	–	-

Catatan :

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya : رَبَّّ ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâriah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir. (dalam tulisan ini menggunakan cara yang kedua).

- d. *Ta' marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya : ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya : زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء surat *an-Nisâ*. Penulisan dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair al-râziqîn*.

## KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat Allah Swt. yang dengan qudrah limpahan rahmat-Nya penulis dapat menjalani proses perjalanan studi ini hingga terselesaikannya tugas akhir ini. Shalawat dan salam terlimpah kepada nabi dan rasul-Nya, Muhammad saw. beserta keluarga, para sahabat, dan pengikutnya hingga akhir zaman.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa tanpa dukungan banyak pihak: kolega, teman-teman seangkatan, motivasi dan dorongan penuh dari keluarga dan berbagai pihak yang tidak dapat penulis sebutkan di sini—dengan tugas sehari-hari sebagai dosen dengan tugas tambahan, rasanya sangat berat untuk menyelesaikan tugas akhir ini. Namun, berkat dukungan dan support mereka-lah pada akhirnya penulis dapat menyelesaikan disertasi ini. Secara khusus penulis menyampaikan ucapan terimakasih yang tidak terhingga kepada :

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.
2. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, Bapak Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, Bapak Dr. Muhammad Hariyadi, M.A. dengan masukan, kritik dan arahnya yang sangat berharga.
4. Dosen Pembimbing Disertasi Bapak Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si. dan Dr. Abd Muid N, M.A. yang senantiasa memberikan bimbingan, motivasi, dorongan dan arahan kepada penulis.
5. Dosen konsultasi penulis Dr. Muh. Adlan Nawawi, M.Hum. yang telah membuka horizon perspektif penulis serta banyak memberikan saran, arahan dan masukan.

6. Kepala perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta yang telah menyediakan fasilitas referensi dalam penulisan Disertasi ini.
7. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyusunan Disertasi ini.
8. Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang telah memberikan izin belajar kepada penulis; Dekan Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang selalu mendorong penulis untuk penyelesaian studi ini: Dr. Yusuf Rahman, M.A.(Dekan), Prof. Kusmana Ph.D. (Wadek1), Dr. Lilik Umi Kalsum, M.Ag. (Wadek 2), Dr. Edwin Syarip, M.Ag. (Wadek 3)
9. Kolega di Prodi: Syaiful Azmi, M.A. Lisfa Santosa Aisyah, M.A.,(SAA). Dr. Tien Rohmatin, M.A., Dra. Banun Binaningrum, M.Pd. (AFI) Dr. Eva Nugraha, M.Ag. Fahrizal Mahdi, Lc. MIRKH. (IAT) Ala'i Nadjib, M.A., (IT) Dr. Rifqi Muhammad Fatkhi, M.A., Dr. Abdul Hakim Wahid, M.A., (ILHA) dan Dr. Bustamin, SE. M.Si., Dr. Ahmad Fudhaili, M.Ag. (Program Magister).
10. Mereka yang banyak memotivasi dan mendorong penulis, sekaligus selalu menginspirasi penulis: Bapak Ir. H. Suyadi Cakrawijaya dan keluarga besar Majelis Taklim Raudhotus Sholihin (MTRS), Citapen, Ciawi Bogor.
11. Abah Fatih Ghozali, MM. dan teman-teman komunitas *Suchunt* yang tidak dapat penulis sebut satu persatu.
12. Kedua orang tua penulis KH. Moh. Ghozali Tamim (alm) dan Hj. Haulah (alm), yang telah mendidik dan membesarkan penulis, bapak dan Ibu mertua: Achmad Ismail Ghony dan Erlina Abdullah, BA (alm) yang sangat berbesar hati untuk mendukung penulis.
13. Yang terkasih dan tersayang, Indriani Sulistyowati Ismail, istri yang dengan kebesaran hatinya mengerjakan banyak hal dalam tugas keseharian sehingga penulis dapat lebih leluasa mengerjakan tugas akhir. Siti Fatimah Nafisah dan Fatimah Selma Yuniah, anak yang selalu sabar dan merelakan waktu libur mereka berlalu begitu saja tanpa kebersamaan dengan penulis, terutama enam bulan terakhir ini.

Hanya harapan dan doa penulis untuk mereka, semoga Allah Swt. memberi balasan kebaikan yang berlipat ganda.

Bogor, 11 Juni 2022

Penulis,



Aktobi Gozali

## DAFTAR ISI

Halaman Juduli.....	i
Abstrak .....	iii
Pernyataan Keaslian Disertasi.....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing .....	xi
Halaman Pengesahan Penguji .....	xiii
Pedoman Transliterasi .....	xv
Kata Pengantar .....	xvii
Daftar Isi.....	xix
<b>BAB I PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang .....	1
B. Pembatasan dan Perumusan masalah .....	17
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian .....	20
D. Kerangka Teori .....	20
E. Penelitian Terdahulu yang Relevan .....	26
F. Metode Penelitian .....	27
G. Sisitematika Penulisan .....	33
<b>BAB II DISKURSUS ARGUMENTASI RASIONAL .....</b>	<b>35</b>
A. Manusia MakhluK Rasional .....	35
B. Tafsir Falsafi .....	50
C. Respon dan Dinamika Tafsir Falsafi.....	63
D. Demitologisasi Kisah-kisah dalam Al-Qur'an.....	73
1. Kronologi .....	77
2. Ingatan Historis .....	78

3. Sejarah Biblikal .....	78
4. Sejarah Arab Pra-Islam .....	79
5. Sejarah Kontemporer.....	79
6. Kisah Masa Depan .....	80
<b>BAB III FENOMENA MUKJIZAT .....</b>	<b>95</b>
A. Mukjizat dan Persoalan Historisitas .....	95
B. Perdebatan Ulama tentang Mukjizat .....	116
C. Mukjizat, Sunnatullah dan Takdir .....	129
D. Mukjizat dan Masalah Keimanan .....	134
E. Mukjizat dan Figur Kenabian .....	140
F. Pesan di Balik Peristiwa Mukjizat .....	146
<b>BAB IV TERM-TERM YANG TERKAIT DENGAN MUKJIZAT DALAM AL-QUR'AN .....</b>	<b>153</b>
A. Pelemahan dan Penguatan ( <i>al-I'jâz</i> ) .....	153
B. <i>Al-Jidâl</i> (Argumentasi) .....	179
C. Naturalitas ( <i>Sunnah Allâh</i> ) .....	186
D. Penguasaan/Kekuasaan ( <i>sulthân</i> ) .....	193
E. Akhlak (Figurisasi) .....	199
<b>BAB V ARGUMENTASI RASIONALITAS MUKJIZAT DALAM PENDEKATAN TAFSIR FALSAFI .....</b>	<b>211</b>
A. Pesan Metaforik .....	211
B. Rasionalitas dan <i>Sunnah Allâh</i> .....	224
C. Argumentasi al-Qur'an .....	235
D. Esensi Kemanusiaan .....	243
E. Mukjizat Kontekstual .....	251
<b>BAB VI PENUTUP.....</b>	<b>265</b>
A. Kesimpulan .....	265
B. Saran .....	266
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>269</b>
<b>LAMPIRAN</b>	
<b>DAFTAR RIWAYAT HIDUP</b>	

# **BAB I**

## **PENDAHULUAN**

### **A. Latar Belakang**

Pada masa awal, fenomena alam yang mengaitkan manusia dengan realitas di luar dirinya selalu dimaknai secara objektif sebagai suatu hal yang berlangsung atas kehendak di luar diri manusia. Hujan yang turun, panas yang terik, tumbuhan yang sedang mengembang, hingga suara gemuruh di langit, dipandang sebagai peristiwa-peristiwa yang disebabkan oleh kehendak para dewa. Di sisi lain, peristiwa-peristiwa tersebut juga dipandang bersumber dari kekuatan-kekuatan tertentu yang dimiliki oleh benda-benda langit maupun benda-benda bumi. Dalam konteks itu, manusia sama sekali tidak memiliki jawaban atas peristiwa-peristiwa tersebut di dalam dirinya. Manusia tidak memiliki kesimpulan tentang bagaimana peristiwa-peristiwa itu memiliki keterkaitan satu sama lain melalui hukum-hukum alam.<sup>1</sup>

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi menghadirkan perspektif baru. Fenomena alam dan berbagai hal di luar diri manusia hingga diri manusia itu sendiri dipandang memiliki rumusan tersendiri yang dielaborasi dalam pikiran manusia berdasarkan persepsi dan pengalaman yang ia terima. Dimulai dari Socrates (470-399 SM)<sup>2</sup>, Plato

---

<sup>1</sup>Jostein Gaarder, *Dunia Sophie*, terjemahan: Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 2019, hal. 60-61.

<sup>2</sup>Socrates lahir pada masa pemikiran Sofis Yunani mencapai puncaknya. Ia menentang pandangan kaum Sofis yang menyatakan tidak ada kebenaran umum. Bagi kaum

(427-347 SM)<sup>3</sup> dan Aristoteles (384-322 SM)<sup>4</sup>, fenomena-fenomena alam yang diterima oleh manusia dipandang tidak lagi berdiri sendiri melainkan selalu ada unsur manusiawi yang memaknainya. Dengan demikian, segala peristiwa dan segala eksistensi yang tampak dan bermunculan tidak luput dari pengamatan dan pandangan manusia.<sup>5</sup>

Pada fase berikutnya, lama setelah Aristoteles (384-322 SM), sejarah perkembangan akal budi manusia redup dan ajaran agama yang berbasis kitab suci (kristiani) muncul. Pertentangan akal budi dan agama (dalam hal ini kaum gereja) pun tidak terelakan. Beberapa tokoh kemudian muncul dan berupaya mengkompromikan kontradiksi tersebut. Santo Agustinus (354-430 M) muncul dengan gagasan tentang posisi akal budi dibandingkan agama. Rasio mencoba memahami doktrin kitab suci. Filsafat mengabdikan pada teologi. Masa ini kemudian dikenal dengan sebutan periode abad tengah (periode patristik atau skolastik)<sup>6</sup>. Karena itulah corak filsafat pada masa ini bercorak teologis. Meskipun demikian,

Sofis kebenaran bersifat subyektif tergantung siapa yang memandangnya, Sedangkan bagi Socrates tidak semua kebenaran bersifat subyektif. Baginya ada kebenaran obyektif. Kebenaran ini bersifat umum, universal. Melalui metode “dealektika”, Socrates dapat membuktikan kebenaran umum tersebut. Muhammad Hatta, Alam Pikiran Yunani, Jakarta: UI-Press, 1986, Cet. ke-3, hal.73.

<sup>3</sup>Meninggal pada usia 80 tahun. Gagasannya yang paling terkenal adalah tentang “alam idea” dan kisah misteri goa. Baginya alam terbagi kepada dua bagian: alam idea dan alam materi. Bagi Plato, idea bersifat obyektif. Idea bukanlah ada dalam pikiran melainkan realitas yang berada di luar subjek. Alam ini bersifat abadi. Adapun alam materi atau benda-benda fisik adalah tiruan (copy) dari alam ide. Karenanya alam materi tidaklah sempurna karena ia hanya tiruan dari alam sesungguhnya (alam idea). Muhammad Hatta, Alam Pikiran Yunani, Jakarta: UI-Press, 1986, Cet. ke-3, hal.87.

<sup>4</sup>Ia meninggal pada usia 63 tahun. Aristoteles merupakan tokoh filsafat Yunani yang sangat berpengaruh. Pikiran-pikirannya sangat cemerlang bahkan banyak mempengaruhi pemikiran tokoh-tokoh muslim antara lain Al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Rusyd, dan bahkan para mutakallim Islam seperti Al-Asy’ari. Muhammad Hatta, Alam Pikiran Yunani, Jakarta: UI-Press, 1986, Cet. ke-3, hal.115.

<sup>5</sup>Edward S. Casey, *The Fate of Place: A Philosophical History*, California: University of California Press, 1998, hal. 53-54.

<sup>6</sup>Hadiwiyono, Harun, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, Yogyakarta: Kansius, 1980, hal. 54-108. A. Hanafi, *Filsafat Skolastik*, Jakarta: Pustaka Alhusna, 1983, Cet. ke-2. Hal. 56-130. Abad pertengahan seringkali disebut sebagai abad kegelapan filsafat, terutama bagi bangsa Yunani dan Romawi pada saat itu. Term Patristik diambildari kata Latin *pater* yang artinya bapak. Bapak yang dimaksud di sini adalah bapak gereja. Zaman Patristik meliputi abad pertama hingga abad ke delapan. Beberapa nama penting pada masa ini antara lain Aristides dari Athena, Yustinus Martir dari Sirkem di Palestina, dan Titianus dari Asur. Sedangkan term skolastik menunjukkan bahwa ilmu pengetahuan pada masa itu mulai diajarkan di sekolah-sekolah, termasuk di dalamnya logika dan filsafat, terutama filsafat Aristoteles. Hadiwiyono, Harun, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, Yogyakarta: Kansius, 1980, hal. 70-87.

periode ini menjadi penting untuk masuk kepada periode berikutnya, yakni abad pencerahan.

Abad pencerahan ini kemudian memosisikan supremasi rasio atas agama. Merujuk pada keterlibatan manusia itulah rasionalitas dimaknai. Melalui ungkapannya: *cogito ergo sum* (aku berpikir maka aku ada) menegaskan bahwa manusia adalah sumber kesimpulan sekaligus kebenaran.<sup>7</sup> Sumber kebenaran tidak lagi berada di luar manusia. Sejauh dapat dipikirkan dan relevan dengan kepentingan manusia, sejauh itu pula dimaknai rasional.<sup>8</sup> Lorens Bagus menyebut rasionalitas sebagai berasal dari kata *rational* dan *rationalis*, yang berarti masuk akal. Sementara instrumen rasionalitas adalah *ratio* yang diartikan sebagai akal budi. Rasionalitas dimaknai sebagai suatu hal yang konklusif, logis dan metodik. Juga diartikan sebagai suatu hal yang dapat dipahami, sesuai dengan rasio, dapat dimengerti, ditangkap dan melekat serta berhubungan dengan sifat-sifat konsistensi, koherensi, teratur dan terstruktur.<sup>9</sup>

Rasionalitas memiliki banyak pengertian sesuai dengan varian dan penempatannya. Bukan berarti segala sesuatu yang terkait dengan manusia dipandang rasional, namun sejauh keterkaitan itu bersifat relevan, konsisten, koheren, konklusif dan logis, maka dapat dikatakan rasional. Atas dasar itu, fenomena intuitif tidak serta-merta dipandang rasional, sebab tidak bersifat konsisten, koheren dan relevan dengan berbagai peristiwa dan dinamika kemanusiaan.<sup>10</sup> Christine M. Korsgaard (1952)<sup>11</sup> membedakan rasionalitas yang dipandang dimiliki oleh binatang melalui tindakan-tindakan bergerak, bebas dan melahirkan solusi atas persoalannya. Binatang tidak lebih sekedar menggunakan unsur alamiah dalam dirinya yang disebut sebagai insting yang tidak diperoleh dari proses “pembelajaran”.<sup>12</sup>

---

<sup>7</sup>Ungkapan ini lahir dari seorang tokoh filsafat modern bernama Rene Descartes (1596-1650 M.), Ia meragukan segala sesuatu. Keraguan ini kemudian dipandang sebagai realitas. Sekalipun Dscart meragukan semua hal, ia tidak bisa mnyangkal bahwa dirinya sedang ragu. Harun hadiwiyono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, Yogyakarta: Kansius, 2005, Cet. ke-21, hal 21.

<sup>8</sup>F. Budi Hardiman, *Melampaui Positisme dan Modernitas, Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*, Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 2003, hal. 52.

<sup>9</sup>Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT. Gramedia, 2000, hal. 928.

<sup>10</sup><https://plato.stanford.edu/entries/rationalism-empiricism/#Rati>, diakses pada 18 Januari 2022.

<sup>11</sup>Seorang pakar filsafat kelahiran Amerika pada 9 Aril 1952. saat ini Ia berusia 70 tahun. Selain mengajar di Harvard University Amerika Serikat, Ia pun mengajar di Universitas California dan menulis banyak buku terkait filsafat.

<sup>12</sup>Christine M. Korsgaard, “Rationality”, dalam <http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/CMK.Rationality.pdf>, hal. 2.

Karena itulah pemaknaan tentang rasionalitas senantiasa diikuti oleh berbagai pertimbangan, pemikiran dan kehati-hatian. Atau secara umum dimaknai juga sebagai sesuatu yang dipenuhi dengan tujuan dan kepentingan (intensionalitas).<sup>13</sup>

Jika dibandingkan dengan masa lalu, maka rasionalitas dilawankan dengan mitos. Mitos dipandang sebagai suatu hal yang tidak terjangkau oleh manusia. Tidak bersifat koheren dan konsisten sekaligus tidak melibatkan kepentingan manusia. Manusia tidak sekedar menerima realitas yang diterimanya sebagai suatu kenyataan yang melahirkan kebenaran atau kesimpulan. Sebelum menghasilkan kebenaran, manusia terlebih dahulu melakukan penalaran. Hal itulah yang tidak diperoleh dalam kebenaran yang dihasilkan dengan mitos.

Dalam pemaknaan rasional, manusia memperoleh pengetahuan dengan dua cara. *Pertama*, melalui bahasa yang mengkomunikasikan informasi dan jalan pikiran yang melatarbelakangi informasi yang diperoleh. *Kedua*, alur berpikir yang melibatkan penalaran. Dalam konteks itu manusia dibedakan dengan binatang. Binatang disebut sebagai entitas yang berpikir tapi tidak bernalar. Jujun S. Suriasumantri mencontohkan tentang perbedaan antara seorang professor nuklir dengan anak kecil yang membangun bom atom dari pasir di *playgroup*-nya. Perbedaan keduanya terletak pada kemampuan menalar. Insting binatang mungkin lebih peka dari manusia. Tapi binatang tidak menalar berbagai gejala yang muncul dari realita, termasuk tentang ke-mengapa-an sesuatu, faktor yang melatarbelakangi kemunculan atau bagaimana cara menghindarinya.<sup>14</sup>

Pada titik ini, mitos berada dalam wilayah yang tidak melibatkan penalaran. Dengan kata lain penalaran yang dilakukan atasnya tidak bersifat logis dan analitik. Penalaran logis diartikan sebagai penalaran yang mengikuti pola-pola tertentu dan mengandung konsistensi. Sementara analitik diartikan sebagai penalaran yang menggunakan analisis tertentu. Dalam hal ini, penalaran harus memiliki konsistensi dan sandaran pada logika tertentu.<sup>15</sup>

Mitos dipahami sebagai sesuatu yang tidak disandarkan pada logika dan analisa tertentu. Kesimpulan yang dihasilkan bahkan tidak memerlukan penalaran. Ketiadaan instrumen logika dan analisa cenderung menempatkan mitos pada pemaknaan intuitif. Selain itu,

---

<sup>13</sup>Christine M. Korsgaard, "Rationality"..., hal. 3. F. Budi Hardiman, *Melampaui Positisme dan Modernitas...*, hal. 74.

<sup>14</sup>Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu*, Jakarta: Sinar Harapan, 2009, hal. 40.

<sup>15</sup>Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu...*, hal. 43.

ketiadaan penalaran cenderung menempatkan kesimpulan pengetahuan yang diterima sebagai wahyu.

Aspek intuisi dan wahyu inilah yang secara rigid membedakan tentang sejauhmana manusia memperoleh pengetahuan yang kemudian dipandang sebagai rasional. Rasionalitas yang mengandalkan peran manusia memiliki rentetan usaha dan kreativitas pencapaian. Sementara pengetahuan yang diperoleh dari intuisi dan wahyu tidak sepenuhnya melibatkan usaha dan kreativitas manusia, yang pada gilirannya disebut sebagai tidak rasional.<sup>16</sup>

Pemaknaan mitos yang dikaitkan dengan pengetahuan dan penalaran seperti yang dijelaskan di atas, sesungguhnya menegaskan bahwa pada dasarnya mitos tidak terkait dengan objek, konsep atau ide. Sebagaimana dijelaskan oleh Roland Barthes, mitos adalah cara penandaan (*signification*).<sup>17</sup> Apapun realita yang tampak pada manusia tidak memerlukan penjelasan faktual dan historis. Tapi sejauh memiliki kesulitan untuk dijelaskan secara alamiah sesuai dengan perspektif pengetahuan dan penalaran, maka sejauh itupula realita tersebut dipandang sebagai mitos. Segala sesuatu menjadi mitos ketika disajikan sebagai wacana (*discourse*).<sup>18</sup>

Hal yang sama juga diungkapkan oleh Rudolf Bultmann yang menyebut mitos sebagai cara masyarakat (di masa silam) memahami dunia. Tentu saja, pandangan atau wawasan dunia tersebut berbeda dengan wawasan dunia modern yang dibentuk oleh ilmu-ilmu alam, sehingga bisa disebutkan bahwa mitos pada dasarnya berbicara tentang realitas meski dengan cara yang tidak memadai.<sup>19</sup>

Dengan demikian, mitos merupakan bagian dari cara wicara yang membahas suatu kejadian berdasarkan persepsi yang diterima. Barthes menarasikan ihwal pertandingan dalam olahraga gulat yang dalam pikiran penonton diwanai dengan sentuhan fisik yang acapkali menampakkan kekerasan. Tapi dalam sisi tertentu, sebagai sebuah tontotan tidak lagi berfokus pada realitas. Sebagai sebuah tanda, gulat bergantung pada para penonton yang menandai gulat seperti dalam pikirannya. Namun pada pemaknaannya, gulat bukanlah apa yang dipikirkan, melainkan apa yang dilihat.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup>Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu...*, hal. 44.

<sup>17</sup>Roland Barthes, *Mitologi*, terjemahan: Nurhadi dan A. Sihabul Millah, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006, hal. 152.

<sup>18</sup>Roland Barthes, *Mitologi...*, hal. 152-153.

<sup>19</sup>F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Penertbit Kanisius, 2015, hal. 145.

<sup>20</sup>Roland Barthes, *Mitologi...*, hal. 4-6.

Atas dasar itulah, penejelasan tentang kejadian yang kemudian dimaknai sebagai mitos menjadi bagian penafsiran. Kejadian-kejadian yang tidak cukup dijelaskan dalam penalaran akan dijelaskan sesuai dengan pemaknaan masa-masa setelahnya yang menggabungkan pola pikir pemakna dalam rumusan eksistensial yang menyelimutinya.

Di sisi lain, rasionalitas mengalami perkembangan signifikan sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Realita tidak cukup dipersepsikan melalui sensasi dan persepsi semata. Karena penjelasan terhadapnya sulit dimaknai secara objektif. Kecenderungan ilmu-ilmu alam begitu kuat mengirinya penjelasan tentang rasionalitas. Lingkungan batiniah yang merangkum persepsi, sensasi dan emosi dipisahkan dari subjek yang sedang menghadapi kenyataan lahiriah dan membentuk kesadaran baru sebagai kesadaran modern.<sup>21</sup>

Kesadaran rasionalitas modern itulah yang dijelaskan dengan 2 (dua) hal, yakni manusia sebagai subjek yang berhadapan dan menghadapi alam lahiriah, serta manusia pengetahuan manusia mengenai kenyataan adalah hasil pemikiran dan bukan dari tradisi atau wahyu.<sup>22</sup>

Rasionalisme<sup>23</sup> terkadang bertentangan dengan empirisme<sup>24</sup> sebagai sebetuk paham yang meraih pengetahuan sejauh dapat dicerna oleh indera. Namun dalam pemaknaan tertentu, empirisme tetap meneguhkan anggapan tentang manusia sebagai subjek pengetahuan, meski hanya saja berdasarkan observasi dan pengalaman. Penemuan subjek (*subjectum*) membalikkan pusat kenyataan. Lingkungan batiniah harus menyesuaikan diri dengan lingkungan lahiriah berikut norma-norma yang dikandungnya. Sebagai respons atas mitos, maka kosmosentrisme berubah menjadi antropomorfisme.<sup>25</sup>

<sup>21</sup>F. Budi Hardiman, *Melampaui Positisme dan Modernitas...*, hal. 95.

<sup>22</sup>F. Budi Hardiman, *Melampaui Positisme dan Modernitas...*, hal. 95.

<sup>23</sup>Kata rasionalisme berasal dari Bahasa Inggris *rationalism*, Latin *ratio* (akal). Secara umum rasionalisme berarti pendekatan filosofis yang menekankan akal budi (rasio) sebagai sumber utama pengetahuan, mendahului atau unggul atas, dan bebas (terlepas) dari pengamatan inderawi. Beberapa tokoh aliran ini antara lain Rene Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-1677), dan Leibniz (1646-1716). Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2005, Cet.ke-4, hal. 925. Harun Hadiwiyono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, hal. Yogyakarta: Kansius, 1980, hal. 18-39.

<sup>24</sup>Kata empirisme berasal dari Bahasa Inggris *empiricism*; dari Yunani *empeiria*, *empeiros* (berpengalaman dalam, berkenalan dengan, terampil untuk). Latin: *experientia* (pengalaman); adalah doktrin bahwa sumber seluruh pengetahuan adalah harus dicari dalam pengalaman; biasanya bertolak belakang dengan rasionalisme yang beranggapan bahwa akal merupakan sumber pengetahuan satu-satunya. Tokoh empirisme anatara lain Thomas Hobbes (1588-1679), Roger Bacon, John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753), dan David Hume (1711-1776). Loren Bagus, *Kamus Filsafat*. Hal. 197. Harun Hadiwiyono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2...*, hal. 31-53.

<sup>25</sup>F. Budi Hardiman, *Melampaui Positisme dan Modernitas...*, hal. 96.

Korsgaard mengungkap sisi rasionalitas yang mengandaikan kebebasan subjek dalam memaknai realitas yang berada di luar dirinya. Hal ini tentu berbeda dengan pemaknaan atas tradisi ataupun mitos yang dipandang sebagai sesuatu yang diterima sebagaimana adanya:

*Reasoning is self-conscious, self-directing activity through which we deliberately give shape to the inputs of receptivity. This happens both in the case of theoretical reasoning, when we are constructing a scientific account of the world, and in the case of practical reasoning, where its characteristic manifestation is choice based on deliberation.*<sup>26</sup>

Atas dasar kebebasan itulah, manusia menentukan arah, meraih, mempekerjakan atau secara sederhana menyesuaikan diri dengan berbagai hal yang berbeda dengan sebelumnya yang hanya diterima sebagai apriori. Aprioritas inilah yang bermunculan sebelum ilmu pengetahuan merambah peradaban manusia. Narasi tentang manusia yang tenggelam dalam drama kosmik dan meletakkannya sebagai pihak yang pasif.

Suasana itu berlangsung hingga para pemikir Yunani Klasik pada abad ke-6 SM, semisal Thales (625-545 SM), Anaximander (610-547 SM) dan Anaximenes (585-528 SM) berusaha mencari prinsip dasar di luar uraian mitologis, dan mempersoalkan asal-usul alam semesta. Upaya Thales sesungguhnya menunjukkan bahwa manusia tidak semata bergantung pada alam dan prinsi-prinsip kehidupan. Ukuran kepastian dan kebenaran tidak lagi bergantung di luar hakikat manusia. Thales mengatakan bahwa prinsip pertama adalah air. Anaximander memandang prinsip pertama bersifat *indefinite (to apeiron)*<sup>27</sup>, sementara Anaximenes mengemukakan prinsip utama berupa udara.<sup>28</sup>

Merujuk pada pemikiran-pemikiran tersebut, rasionalitas modern pada dasarnya telah memiliki benih keumunculan jauh sebelum modernitas tiba. Pada abad ke-5 SM, Protagoras menjadi figur penting bagi pemaknaan rasionalitas modern. Ia dipandang sebagai tokoh relativisme awal sekaligus figur penganjur humanisme. Bagi Protagoras (480-411 SM), manusia merupakan ukuran dalam segala-galanya.

---

<sup>26</sup>Christine M. Korsgaard, "Rationality", dalam <http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/CMK.Rationality.pdf>, hal. 6.

<sup>27</sup>Bagi Anaximander atau Anaximandros *to apeiron* inilah yang menjadi sumber asal dari alam raya. *To apeiron* bersifat tak terbatas, tidak berakhir, dan tidak ada persamaannya dengan salah satu barang yang kelihatan di dunia ini. Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, Jakarta: UI-Press, 1986, Cet. ke-3. hal. 9.

<sup>28</sup>Aholiab Watloly, *Tanggung Jawab Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2001, hal. 58.

Manusia masing-masing dapat menentukan sesuka hatinya mengenai hal-hal yang benar dan tidak benar.<sup>29</sup>

Ragam pemikiran pada zaman sebelum berakhirnya era masehi menggiring pada kesimpulan tentang manusia yang menjadi sumber pengetahuan. Suasana pada era tersebut pun cenderung tidak stabil, egosi dan anarkis. Hal itu merupakan dampak daripada perubahan kultural yang begitu massif. Kritik atas eksistensi epistemik yang sudah mapan berkembang pesat. Hingga pada kritik atas realitas atau kekuatan di luar manusia itu sendiri. Skeptisisme, relativisme dan spekulativisme menjadi warna tersendiri yang cenderung anti kemapanan.

Pada abad modern, gaung rasionalitas yang digemakan melalui corong filsafat Cartesian semakin menahbiskan situasi Yunani Klasik yang memang dengan sengaja dibangkitkan kembali. Dimensi perlawanan yang dikandung oleh era itu dirujuk kembali sebagai instrumen epistemik untuk mengajukan kritik atas dominasi kekuasaan agama sekaligus politik. Tidak hanya itu, bahkan merambat pada respons atas persoalan kemasyarakatan, kesenian dan ilmu pengetahuan. Agama yang sebelumnya bertengger di puncak pengetahuan, berangsur sejajar dengan diskursus kemanusiaan lainnya. Kerinduan terhadap kebebasan berpikir era Yunani Klasik hingga menempatkan rasionalitas pada puncaknya. Manusia menjadi pusat dan episentrum pengetahuan.

Arus modernisasi telah membawa suatu keyakinan bahwa lebih sahlah menyelidiki kondisi-kondisi pikiran manusia sendiri (subjek) dari pada memperdebatkan tak habis-habisnya masalah ada tidaknya Allah, kebenaran, kebebasan, kenyataan tertinggi (objek). Seiring dengan gagasan Descartes (1590-1650) itu, muncul pula Immanuel Kant (1724-1804) yang berusaha meneruskan ide Descartes, bahkan bisa dikatakan lebih radikal. Jika Descartes hanya sampai pada kepastian bahwa hanya subjeklah yang ada, maka ia menyatakan bahwa meneliti subjek adalah lebih mungkin. Sebagai subjek, kita tak tahu apa-apa tentang sesuatu di balik tabir kenyataan inderawi, atau apa yang diistilahkan oleh Kant sebagai *das Ding an sich* (kenyataan pada dirinya sendiri).

Di era Kant, ilmu-ilmu alam dan penerapannya dalam teknologi mulai memasuki zaman keemasannya, dan epistemologi Kant melalui konsep *das ding an sich*-nya telah memperkokoh ilmu-ilmu alam secara filosofis sebagai salah satu bentuk pengetahuan yang mungkin tentang kenyataan. Akhirnya, sejak Kant, ilmu-ilmu alam menjadi asumsi normatif implisit dalam epistemologi. Dalam arti bahwa pengetahuan yang dihasilkan lewat eksperimentasi *ala* ilmu-ilmu alam bisa menjadi kebenaran. Meski demikian, Kant masih mengetahui keberadaan bentuk-

---

<sup>29</sup>Aholiab Watloly, *Tanggung Jawab Ilmu Pengetahuan...*, hal. 61.

bentuk pengetahuan lain, seperti etika dan estetika, juga Kant masih merefleksikan subjek dan ini berarti bahwa epistemologi atau penelitian atas subjek masih di lakukan. Kendati begitu, *trend* untuk meletakkan ilmu-ilmu alam sebagai norma dan penelitian empiris sebagai kegiatan pengetahuan yang sah semakin radikal, hal itu nampak dalam positivisme Auguste Comte.

Positivisme yang lahir sebagai imbas modernitas—yang nantinya melahirkan sains sebagai 'anak emas' nya—menjadikan pengetahuan inderawi, khususnya yang terwujud dalam ilmu-ilmu alam, bukan hanya norma, melainkan "satu-satunya" norma bagi kegiatan pengetahuan. Dalam kata 'positif' bukan hanya termuat prinsip normatif "pengetahuan kita hendaknya tidak melampaui fakta objektif", melainkan juga tampak usaha penghancuran subjek yang yang berpikir dengan prinsip keras "pengetahuan kita peroleh dengan menyalin fakta objektif". Dengan demikian dalam positivisme, pendulum epistemologi bergerak ke pihak objek lagi, namun objek yang sekarang muncul dari kegiatan pengetahuan ini adalah objek inderawi (bukan objek spekulatif sebagaimana yang tampil pada Abad Pertengahan).

Pada tataran ini, terlihat batas yang begitu tebal yang memisahkan agama dengan segala kompleksitasnya dengan ilmu pengetahuan dengan landasan tradisi dan transendensialitasnya. Pada saat yang sama muncul berbagai persoalan saat agama dengan dasar ke-wahyu-annya berusaha menjangkau aspek-aspek kemanusiaan. Peradaban manusia yang dilingkupi sejarah dan sosial-kemasyarakatannya terlanjur dipahami sebagai sesuatu yang berdialektika dan mengalami dinamika dari waktu ke waktu. Sementara tradisi harus mampu menekankan aspek originalitas dan otentisitasnya.

Quraish Shihab menjelaskan tentang posisi sentral Al-Qur'an dalam kehidupan manusia. Di satu sisi Al-Qur'an merupakan petunjuk (*hudan*) dan pembeda (*furqân*).<sup>30</sup> Di sisi lain keberadaan Al-Qur'an di tengah-tengah umat Islam dan keinginan mereka memahami petunjuk-petunjuk dan mukjizat-mukjizatnya telah mengantar pada lahirnya disiplin ilmu keislaman serta berkembangnya metode-metode untuk memahaminya. Demikian pula, kaum terpelajar berbagai disiplin ilmu terdorong untuk

---

<sup>30</sup>QS. Al-Baqarah/2: 185.

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى

*Bulan Ramadhan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil...."*

memahami petunjuk-petunjuk tersebut agar mampu berbicara tentang berbagai aspek kehidupan dari berbagai disiplin keilmuan.<sup>31</sup>

Sebagai kitab petunjuk dan pembeda, Al-Qur'an yang memiliki dimensi ke-ilahi-an merupakan pedoman bagi kehidupan. Banyak hal yang dapat muncul dari pemaknaan terhadapnya sebagai pedoman hidup. Dapat dimaknai pula bahwa sejatinya Al-Qur'an atau wahyu memiliki dimensi etika universal yang memungkinkan siapa pun yang membaca, menelaah, mendalami dan menafsirkannya akan mampu menemukan hikmah dari Al-Qur'an. Pada saat yang sama, Al-Qur'an tidak ditegaskan sebagai kitab ilmu pengetahuan yang di dalamnya mengandung kunci jawaban atas berbagai persoalan ilmiah yang senantiasa berkembang.

Pada konteks itulah, perkembangan ilmu pengetahuan yang didasari atas kebutuhan dalam memaknai pesan-pesan Al-Qur'an tumbuh pesat. Diskursus ilmu pengetahuan yang hadir secara mandiri dan tidak terkait dengan usaha pemaknaan atas Al-Qur'an pun dapat dijadikan sebagai instrumen dalam memaknai pesan-pesan qur'anic. Hal itulah yang muncul dalam berbagai metodologi pendekatan terhadap teks Al-Qur'an.

Mukti Ali menegaskan bahwa pendekatan-pendekatan ilmiah atas Al-Qur'an perlu digelorakan, sebab Al-Qur'an atau agama Islam bukanlah agama monodimensi. Satu metode saja tidak dapat dijadikan rujukan, mengingat sisi kemanusiaan bukan hanya sisi mistis dan hubungan antara manusia dengan Tuhan semata.<sup>32</sup>

Hal itulah yang dilakukan dalam pendekatan sosiologis yang tidak semata terfokus pada pemaknaan mistis. Emil Durkheim memandang agama sebagai pembentuk solidaritas yang utuh dalam masyarakat, meski tidak lagi menjadi perhatian utama. Alih-alih memperteguh dan menyusun kekuatan, fenomena keberagamaan justru diwarnai dengan konflik. Ironinya, konflik tidak hanya berlangsung antara satu agama dengan agama lainnya, namun konflik internal dalam satu agama.<sup>33</sup>

Sekilas, kondisi ini memberi implikasi pada dua hal: 1) punahnya agama dalam sandingan modernitas; serta 2) ketidakmampuan agama mengolah entitas luhurnya. Ada yang keliru dalam pemahaman agama atau para penganut agamalah yang kurang memahami makna, peran dan fungsi agamanya.

Seharusnya agama mampu memosisikan dirinya sebagai wadah pembentukan kesadaran masyarakat. Meminjam istilah Clifford Geertz,

---

<sup>31</sup>M. Quraish Shihab, "Posisi Sentral Al-Qur'an dalam Studi Islam", dalam Taufik Abdullah (ed.), *Metodologi Penelitian Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004, hal. 166.

<sup>32</sup>A. Mukti Ali. "Metodologi Ilmu Agama Islam", dalam Taufik Abdullah (ed.) *Metode Penelitian Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004, hal. 57-58.

<sup>33</sup>M. Dawam Rahardjo, "Pendekatan Ilmiah terhadap Fenomena Keagamaan", dalam Taufik Abdullah (ed.) *Metode Penelitian Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004, hal. 29.

agama bisa menjadi kekuatan integrasi dan disintegrasi suatu tatanan masyarakat. Artinya, agama menduduki posisi signifikan dalam kesadaran sosial dan rasional pada masyarakat dalam menentukan pilihan dan tindakan yang akan diambil.<sup>34</sup>

Apapun kondisi yang sedang menimpa masyarakat, agama memiliki posisi penengah. Bukan penonton atau sekedar pemain. Namun berdiri di tengah untuk merangkul semua elemen yang ada dalam setiap gerak laku sejarah kehidupan masyarakat. Demikianlah peran para rasul dan nabi saat berusaha memosisikan agama secara heroik. Kesan utama yang mereka tampilkan menunjukkan bahwa agama itu dekat dengan masyarakat, memiliki ideologi sebagai pembebas dari ketidakadilan dan ketertindasan serta mampu memberikan solusi alternatif yang baik bagi kehidupan mereka. Para rasul dan nabi tidak terburu-buru memperkenalkan dogma dan ajaran partikular tertentu dari sebuah agama, sebelum menata kehidupan yang stabil.

Realitas kehidupan sosial menunjukkan pluralitas di berbagai dimensi. Tidak hanya latar sosial dan budaya, namun juga agama serta keyakinan keagamaan. Realitas ini terkadang kurang dipahami oleh sebagian tokoh agama. Metode keberagamaan lebih dititikberatkan pada dimensi dogmatisme saat setiap masyarakat memiliki dogmanya tersendiri. Padahal realitas plural menegaskan bahwa masyarakat telah “kenyang” dengan dogma. Untuk meneguhkan kondisi sosial yang tertata dengan baik, dibutuhkan pencerahan sosial yang merujuk pada kondisi sosial, bukan latar dogmatisme.<sup>35</sup>

Saat itu, agama harus dibaca dan dituangkan dengan memberi ruang akomodasi dan rekonsiliasi dengan perkembangan masyarakat. Hal ini bisa dilakukan dengan memosisikan agama sebagai seperangkat nilai yang merupakan prinsip dan sumber inspirasi masyarakat. Sebagai tata nilai meliputi tidak hanya doktrin yang mati, tetapi juga prinsip-prinsip yang bisa dibaca dan dilaksanakan secara kontekstual.

Menyangkut persoalan dogma, ketentuan-ketentuan dalam agama bersifat tetap dan universal. Sementara hubungan manusia dengan manusia dan alam bersifat sangat dinamis bergantung pada perkembangan masyarakat.<sup>36</sup> Tata cara kehidupan sosial yang disebutkan dan diceritakan dalam kitab-kitab suci dan sumber ajaran agama yang lain sesungguhnya merujuk pada realitas sosial saat itu. Tentu gambaran itu berbeda dan jauh lebih kompleks karena perkembangan masyarakat.

---

<sup>34</sup>M. Dawam Rahardjo, “Pendekatan Ilmiah terhadap Fenomena Keagamaan”..., hal. 29-30.

<sup>35</sup>A. Mukti Ali. “Metodologi Ilmu Agama Islam”, dalam Taufik Abdullah (ed.) *Metode Penelitian Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004, hal. 57-58.

<sup>36</sup>A. Mukti Ali. “Metodologi Ilmu Agama Islam”..., hal. 58.

Dari konteks inilah, pembahasan tentang argumentasi rasionalitas mukjizat berusaha didekati. Sebagai sebuah rumusan tradisional, mukjizat tentu tidak sekedar memiliki kontekstualitas tersendiri pada saat itu, melainkan mengandung pesan-pesan etis yang hendak diajukan untuk menunjukkan bahwa Al-Qur'an senantiasa relevan untuk diperbincangkan.

Terkait dengan mukjizat, maka argumentasi rasional hendak mengetengahkan tentang pemaknaan mukjizat yang cenderung konsisten, koheren dan relevan dengan dinamika dan perkembangan zaman. Sekaligus menunjukkan bahwa pemaknaan atas mukjizat tersebut memiliki tujuan dan kepentingan tertentu. Sebab berbagai peristiwa dimaknai secara rasional, sejauh peristiwa tersebut muncul dan mengarah (*intend*) kepada manusia. Tidak sekedar hadir di ruang hampa dan paripurna pada saat itu juga. Fenomena mukjizat sebagai suatu hal dialami oleh para nabi dan rasul hilang bersama wafatnya para nabi dan rasul. Sementara relevansi eksistensialnya dapat terus dielaborasi sejalan dengan dinamika dan perkembangan zaman yang menempatkan Al-Qur'an sebagai pedoman dan petunjuk bagi kehidupan umat manusia.

Merujuk pada definsi rasio, rasional dan rasionalitas sebelumnya, maka pemaknaan tentang mukjizat yang rasional pada dasarnya merupakan pemaknaan yang tidak sekedar tekstual. Rasionalitas diartikan sebagai cara berpikir dan memahami realitas, yang di dalamnya terkandung konsistensi, koherensi, kesesuaian dan tujuan (intensionalitas) disertai dengan metode yang komprehensif. Bisa dimaknai bahwa pemaknaan mukjizat dalam pengertian rasional adalah pemaknaan yang tidak sekedar tekstual, melainkan komprehensif, konsistens dan untuk kepentingan dan tujuan tertentu. Peristiwa-peristiwa yang bersifat di luar hukum alam dan jangkauan rasionalitas dan selesai pada saat itu juga sulit untuk disematkan pemaknaan yang konsisten, koheren dan bertujuan masa depan.

Karena itu, banyak anggapan yang menyatakan bahwa mukjizat para nabi dan rasul hilang bersamaan wafatnya, namun Al-Qur'an sebagai mukjizat yang akan eksis hingga hari kiamat. Kemukjizatan Al-Qur'an disebut berbeda dengan kemukjizatan para nabi dan rasul terdahulu dari berbagai aspek kemukjizatannya. Namun eksistensinya dapat dipahami melalui perenungan dan pemikiran mendalam akal untuk mengetahui dan menyingkap hakikat alam semesta dan rahasia-rahasianya. Melalui akal, ayat-ayat Al-Qur'an dapat relevan dengan perkembangan sains, bukan berarti Al-Qur'an kitab sains. Terdapat banyak ayat yang mendukung kebenaran ilmiah yang dijelaskan dalam Al-Qur'an, namun itu bukan tujuan Al-Qur'an melainkan sebagai petunjuk kebesaran dan keesaan

Allah yang mengajak manusia untuk melakukan penelitian agar keimanan dan kepercayaan kepada Allah Swt. semakin kuat.

Banyak keterangan dalam Al-Qur'an yang menegaskan bahwa rasionalitas kemanusiaan sesungguhnya tidak bertentangan dengannya. Menyitir pendapat Abdul Halim Mahmud (1910-1978), Quraish Shihab menyatakan bahwa agama datang membimbing manusia dalam beberapa hal, *pertama*, dalam persoalan-persoalan metafisika yakni akidah yang menyangkut Allah Swt dan rasul-Nya, hari kemudian, serta gaib Ilahi secara umum. *Kedua*, dalam persoalan-persoalan etika, yakni nilai kebaikan dan keburukan. *Ketiga*, dalam masalah *tasyrî'* (ibadah). Al-Qur'an datang dengan petunjuk-petunjuknya yang dipahami oleh akal dalam ayat-ayat yang *muhkam* serta tidak bertentangan dengan ayat-ayat *mutasyâbih*.<sup>37</sup>

Keterangan ini menunjukkan bahwa pada dasarnya rasionalitas itu sendiri memiliki tempat dalam pemaknaan atas pesan-pesan qur'anik. Rasionalitas yang memiliki hukum dan normanya selalu dapat diandalkan sebagai instrumen memahami peristiwa-peristiwa qur'anik. Tentu saja hal ini juga didukung oleh para pemikir Islam yang berusaha untuk membuka diri tentang kenyataan bahwa Al-Qur'an senantiasa relevan untuk dijadikan pedoman bagi kehidupan.

Rasyid Ridha (1865-1935) mengatakan bahwa Al-Qur'an tidak akan pernah bertentangan dengan akal sehingga dengan tegas ia mengingkari semua mukjizat Nabi Muhammad saw. kecuali Al-Qur'an. Ridha menolak hadis-hadis sekalipun shahih yang menjelaskan tentang mukjizat Nabi Muhammad saw. selain Al-Qur'an. Penolakan itu disebabkan karena mukjizat selain Al-Qur'an tidak sesuai dengan akal dan walaupun ia menerima hadis yang menjelaskan tentang mukjizat, maka ia akan menafsirkan melalui takwil sehingga bisa selaras dengan akal.<sup>38</sup>

Peristiwa-peristiwa di luar hukum alam yang terekam dalam Al-Qur'an tidak berdiri sendiri. Pesan-pesan tersebut memerlukan pemaknaan yang lebih relevan. Jika ayat-ayat peristiwa-peristiwa tersebut dikategorikan sebagai bagian dari ayat-ayat yang *mutasyâbih*, maka terdapat dua kelompok yang mengajukan cara; *pertama* mereka yang menafsirkannya dengan cara menakwilkannya sehingga selaras dengan akal (*al-ma'qûl*). Sementara kelompok kedua adalah para ulama yang mendiarkannya (*al-mauqûf*). Figur semisal Muhammad Abduh lebih cenderung memilih pada kelompok yang pertama. Hal ini bisa dilihat dalam pendapatnya tentang malaikat, mukjizat dan kejadian-kejadian

---

<sup>37</sup>Quraish Shihab, "Posisi Sentral Al-Qur'andalam Studi Islam"..., hal. 176-177.

<sup>38</sup>Muhammad Ali 'Iyâzi, *Al-Mufassirîn; Haya'uhum wa Manâhijuhum*, Mesir: Muassisha, t.th., hal. 72.

luar biasa lainnya yang diceritakan dalam Al-Quran.<sup>39</sup> Penggunaan takwil inilah yang cenderung menempatkan peran rasionalitas.

Argumentasi rasional mendiferensiasi pemaknaan atas ayat-ayat yang dipandang sebagai kejadian luar biasa (*khâriq al-‘âdah*) yang hanya dimiliki oleh para nabi dan rasul. Perbandingan pemaknaan tersebut dapat dilihat dari peristiwa yang dialami oleh Nabi Ibrahim a.s. yang disebutkan tidak terbakar oleh api, sebagaimana termaktub dalam Surah Al-Anbiya/21 :69. Penafsiran rasional dari ayat itu menyebutkan bahwa sesungguhnya tidak ada bukti tentang Nabi Ibrahim a.s. yang dibakar. Yang ada adalah bahwa kenyataan Allah Swt. menyelamatkan Nabi Ibrahim a.s. dari makar para penentangannya. Hingga pada akhirnya ia harus berhijrah meninggalkan tempatnya.<sup>40</sup>

At-Taba'taba'i meyakini bahwa peristiwa diselamatkannya Nabi Ibrahim dari panas api benar adanya sebagai mukjizat Allah. Intruksi Tuhan agar api menjadi dingin merupakan bagian dari *khitâb takwîni* (perintah perwujudan), api mengganti dan merubah dirinya yang semula panas membara menjelma dingin menyelamatkan ketika bersentuhan dengan Nabi Ibrahim a.s. Ini adalah peristiwa menakjubkan, keluar dari hukum kebiasaan dan hal ini mustahil diketahui hakekatnya karena pembahasan yang logis hanya berkutat pada peristiwa yang sering terjadi. Sedangkan peristiwa yang luar biasa tidak mungkin menemukan hubungan-hubungan untuk diketahui penyebabnya.<sup>41</sup>

Ayat lain terkait dengan kemampuan Nabi Ibrahim a.s. menghidupkan burung-burung. Berawal dari keraguannya atas keberadaan Allah Swt. Nabi Ibrahim a.s. bermohon kepada Allah Swt. untuk menunjukkan bagaiama Ia menghidupkan burung-burung. Allah Swt. mengabadikan peristiwa ini dalam Surah Al-Baqarah/2: 260.<sup>42</sup>

<sup>39</sup>Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur'an: Studi Kritis terhadap Tafsir al-Manar*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 266.

<sup>40</sup>Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur'an*, USA: AAI, 1991, hal. 637.

<sup>41</sup>At-Tabataba'i, *Al-Mizân fî al-Tafsîr al-Qurân*, Teheran: Dar al Kutub, tt., Juz XIV, hal. 332.

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَرَأَيْتَ إِذَا مَا كُنْتَ نَادِيًا رَبَّكَ قَالَ بَشَرًا مِّثْلَ بَشَرٍ قُلْ إِنَّكَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ  
 وَأِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَرَأَيْتَ إِذَا مَا كُنْتَ نَادِيًا رَبَّكَ قَالَ بَشَرًا مِّثْلَ بَشَرٍ قُلْ إِنَّكَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ  
 أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ  
 عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Dan (ingatlah) ketika Ibrahim berkata, “Ya Tuhanku, perhatikanlah kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang mati.” Allah berfirman, “Belum percayakah engkau?” Dia (Ibrahim) menjawab, “Aku percaya, tetapi agar hatiku tenang (mantap).” Dia (Allah) berfirman, “Kalau begitu ambillah empat ekor burung, lalu cincanglah olehmu kemudian letakkan di atas masing-masing bukit satu bagian, kemudian panggillah mereka,

Menurut Ibn Katsir, kalimat *فَصْرَهُنَّ إِلَيْكَ* dimaknai sebagai “cincanglah olehmu” yang menunjukkan bahwa Nabi Ibrahim a.s. mengetahui tata cara menghidupkan makhluk yang telah mati yang pada gilirannya mampu meyakinkan dirinya akan keberadaan Allah Swt.<sup>43</sup> Sementara itu, argumen rasional dibangun oleh Rasyid Ridha dan Muhammad Abduh yang memandang bahwa kalimat tersebut dimaknai sebagai “jinakkanlah olehmu”. Sebab, persoalan hidup dan mati hanya ada dalam pengetahuan Allah Swt.<sup>44</sup>

Contoh lain adalah spenafsiran QS. Taha/20: 77, Abu Hayyan al-Andalusi dalam *al-Bahr al-Muhîth fî al-Tafsîr*, tidak terlalu tampak ada dramatisasi terbelahnya laut oleh semacam peristiwa di luar kebiasaan manusiawi. Saat itu, Nabi Musa a.s. bersama sekitar 600.000 ribu pengikutnya—Bani Israil—mendekati pantai dalam pelarian meninggalkan Mesir sedangkan Firaun dan pasukannya semakin mendekat dalam pengejaran. Maka lunglailah Bani Israil akibat musuh di belakang mereka dan laut membentang di hadapan.

Kata *dharaba* di dalam ayat tersebut tidak selalu harus diartikan dengan benar-benar ‘memukulkan’, apalagi di dalam QS. Taha/20: 77, *thariq* (jalan) yang menjadi objek pukulan. Dengan perintah Allah Swt. pada ayat itu, Nabi Musa a.s. dan kaumnya lalu masuk ke jalan yang ditunjukkan yang sudah mengering setelah Allah Swt. mengirimkan angin yang membuat jalan tersebut mengering hingga bisa dilewati.

Terkait pemaknaan para pakar terhadap mukjizat, Maulana Muhammad Ali memaknai mukjizat sebagai sebuah realitas ilahiah (*divine*) yang berfungsi untuk meneguhkan dimensi keilahian. Ketika dimensi ilahiah tersebut diturunkan kepada para nabi dan rasul, maka dimensi tersebut menjadi rasional. Sebab tujuan keberadaan nabi dan rasul sesungguhnya adalah untuk mengusung nilai-nilai moralitas. Bagi

---

*niscaya mereka datang kepadamu dengan segera.” Ketahuilah bahwa Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana”.*

<sup>43</sup>Imaduddin Abu al-Fida Ismail Ibn Katsir al-Dimasyqy, *Tafsir al-Qur’anal-Adzhim*, Beirut: Muassasah Qurtubah, t.th., Jilid II, hal. 456. Al-Thabari dan Ibn Katsir mengartikan kata *fa shur hunn* dengan “cincanglah” sedangkan Abu Muslim al-Afahani menjelaskan bahwa dengan ayat tersebut Allah sedang memberi pelajaran kepada Nabi Ibrahim bagaimana cara Allah menghidupkan orang mati dengan menyuruh Nabi Ibrahim untuk mengambil empat ekor burung, memelihara dan menjinakkannya hingga burung tersebut dapat datang saat dipanggil. Kemudian burung-burung itu “diletakkan” di atas tiap-tiap bukit itu satu ekor. Lalu burung-burung itu dipanggil dengan satu tepukan, keempat burung itu datang menghampirinya. Dalam memaknai kata *fa shur hunn*, pandangan Abu Muslim memiliki kesamaan dengan pandangan Abduh dan Rasyid Ridha. Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur’anal-Hakim*, Mesir: Dar Al-Manar, 1974, Jilid III, hal. 56.

<sup>44</sup>Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur’anal-Hakim*, Mesir: Dar Al-Manar, 1974, Jilid III, hal. 56.

Ali, hal itulah yang menyebabkan Al-Qur'an sangat jarang (*rare*) mengungkap pernyataan-pernyataan tentang mukjizat terkait dengan suatu hal di luar jangkauan rasionalitas manusia.<sup>45</sup> Ali juga menyatakan bahwa, pandangan Islam tentang mukjizat tidak seperti halnya pandangan Kristen yang menyebut kata "mukjizat" sebagai suatu hal bersifat semata material sekaligus doktrin keagamaan. Sementara Islam menempatkannya sebagai instrumen argumentatif untuk menunjukkan kebesaran Allah Swt.

*"...it is true that the Quranic conception of miracles is quite different from that of the Christian. In Christianity, miracles are all in all. Not only do they take the place of argument, but the central doctrine of the Christian religion is itself based on an alleged miracle".*<sup>46</sup>

Quraish Shihab membagi dua pemaknaan tentang mukjizat, yakni mukjizat inderawi yang tidak kekal dan mukjizat *immaterial* yang senantiasa logis untuk sepanjang masa. Mukjizat yang ditunjukkan para nabi sebelum Nabi Muhammad saw. adalah mukjizat sebagaimana pemaknaan pertama.<sup>47</sup>

Syekh Mutawalli Asy-Sya'rawi mendefinisikan mukjizat dengan keajaiban bagi kehidupan makhluk semesta alam atau aturan-aturan semesta alam yang diberikan oleh Allah Swt. kepada para utusannya untuk menunjukkan *manhaj*-Nya, menetapkannya dan meyakinkan kepada umat manusia bahwa mereka adalah para utusan-Nya yang dikuatkan dan ditolong oleh langit dan langit ketika dikuatkan dan ditolon, yang berlandaskan pada aturan-aturan umat manusia yang digunakan untuk melemahkannya sehingga tidak mampu untuk melakukan sesuatu apapun.<sup>48</sup>

Sementara itu, Muhammad Syahrur memandang mukjizat dalam arti *hissî* (material-inderawi) merupakan lompatan hukum alam dari kemajuan di bidang inderawi dengan fenomena yang melampaui rasio saat mukjizat tersebut terjadi. Syahrur tidak menjelaskan lebih lanjut tentang dimensi imaterial mukjizat yang sekaligus menunjukkan bahwa peristiwa-peristiwa yang melampaui rasionalitas (hukum alam) merupakan fakta yang tidak bisa dimungkiri. Meski demikian, Syahrur memandang pentingnya memosisikan teks Al-Qur'an dalam situasi dialogis yang memungkinkan pembaca teks berdialog dengan teks tertulis

---

<sup>45</sup>Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam*, New Delhi: S. Chand & Company LTD, 1999, hal. 243.

<sup>46</sup>Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur'an...*, hal. 241.

<sup>47</sup>M. Qurash Shihab, *Mukjizat al-Qur'an; Ditinjau dari Aspek Kebahasan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan yang Ghaib*, Jakarta: Mizan, 1998, hal. 26.

<sup>48</sup>Mutawalli Asy-Sya'rawi, *Mu'jizat al-Qur'an*, Juz I, Dar Akhbar Al-Yaum, Kairo, 1993, hal. 6.

dan teks terbuka (alam). Pada akhirnya tujuan penafsiran terletak pada kesesuaian dan keselarasan antara pembacaan atas teks tertulis dan terbuka tersebut.<sup>49</sup>

Bisa dipahami bahwa untuk tujuan menunjukkan kebesaran Allah Swt. dan meneguhkan keyakinan kepada-Nya, mukjizat bukanlah semata berasal dari nabi atau rasul sebagai manusia biasa, tapi dari Allah Swt. Hal itu termaktub dalam QS. Al-Ankabut/50:

وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ

"Dan orang-orang kafir Mekah berkata: "Mengapa tidak diturunkan kepadanya mukjizat-mukjizat dari Tuhannya?" Katakanlah: "Sesungguhnya mukjizat-mukjizat itu terserah kepada Allah. Dan sesungguhnya aku hanya seorang pemberi peringatan yang nyata".

## B. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Argumen rasionalitas tentang mukjizat diajukan sebagai model pemaknaan yang secara khusus mengkaji tentang ayat-ayat yang mengemukakan peristiwa yang dipandang di luar hukum alamiah. Mukjizat yang merupakan derivasi dari kata kata اعجز - يعجز - اعجازا - عجز (lemah-melemahkan) yang menggambarkan bentuk pembuktian untuk melemahkan. Pelemahan tersebut merupakan upaya tertentu yang diiringi dengan kejadian yang berbeda dari kebiasaan disebabkan adanya tantangan.<sup>50</sup> Kalangan ulama ahli ilmu kalam menyebutnya mukjizat karena orang yang melawan Nabi Muhammad saw. tidak mampu (lemah) untuk mendatangkan hal yang serupa dengan Al-Qur'an.<sup>51</sup>

Namun, kata mukjizat ini tidak ditemui dalam Al-Qur'an yang secara spesifik menunjukkan sebuah peristiwa yang tidak alamiah sebagai mukjizat. Termasuk hal-hal yang dipandang mengandung mukjizat, semisal *i'jaz lughawi* (kebahasaan), *i'jaz ilmi* dan *i'jaz tasyri*.<sup>52</sup> Yang terbaca adalah berbagai peristiwa tersebut merupakan kejadian yang di luar kebiasaan.

Atas dasar itulah, pembahasan ini akan dibatasi pada ayat-ayat yang terkait dengan kejadian luar biasa, di luar hukum alam dan di luar kemampuan manusia pada umumnya. Pertentangan dengan hukum alam

<sup>49</sup>Syahrur, *Kita tidak Memerlukan Hadits* terjemahan. Muhammad Zaki Husein, dalam *Majalah Ummat*, No 4 thn IV, 3 Agustus 1998.

<sup>50</sup>Muhammad As-Safarayini, *Lawâ'ih al-Anwâr al-Bahiyah wa Sawâthi al-Atsariyah*, Juz II, Mathba'ah Al-Manar, tt, hal. 277-278.

<sup>51</sup>M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'an...*, hal. 23.

<sup>52</sup>Mannâ Khalîl al-Qaththân, *Mabâhîts fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Kairo: Muassasah al-Risâlah, 1995, hal. 257-258.

dan realita kejadian tersebut di luar kemampuan manusia pada umumnya, menyiratkan pemaknaan tentang mitos yang merupakan lawan dari rasionalitas.

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, mitos tidaklah terkait dengan kejadian atau peristiwa tertentu, namun pemaknaan dan pembahasan (wacana dan wicara) tentang kejadian tersebut tidak cukup dijelaskan secara rasional. Namun posisi sentral Al-Qur'an sebagai pedoman dan petunjuk bagi kehidupan umat manusia, tentu saja menghendaki keberlangsungan pesan-pesan qur'anic yang diterima sebagai suatu hal yang bermakna.

Masalah utama yang hendak diselesaikan dalam disertasi ini adalah pemaknaan tentang mukjizat yang cenderung tidak lagi relevan dengan kekinian. Secara khusus, hal itu mengisyaratkan Al-Qur'an kehilangan makna dan hanya menjawab persoalan masa lalu saat mukjizat tersebut terjadi. Hal ini juga menjadi masalah tersendiri dalam upaya menghadirkan Al-Qur'an sebagai respons atas persoalan kekinian. Dimensi qur'anic atas berbagai persoalan sosial-kemasyarakatan menjadi sulit untuk diajukan, jika sekedar merujuk pada teks. Ketika mukjizat inderawi-material dipahami hanya berlangsung pada saat itu, maka sulit untuk mengungkap nilai-nilai dan pesan-pesan keagamaan di baliknya. Sebagai sebuah fenomena, maka pada dasarnya teks Al-Qur'an ataupun peristiwa yang terekam dalam Al-Qur'an akan senantiasa melibatkan subjek pembaca sebagai subjek yang sadar akan al-Qur'an dan sadar akan seperti apa Al-Qur'an ditempatkan dan dimaknai.

Pandangan tentang Al-Qur'an sebagai pedoman dan petunjuk bagi umat manusia telah menempatkan pesan-pesan qur'anic sebagai sebuah ihwal etika universal. Hal ini mengisyaratkan tentang keutamaan "hikmah" di baliknya, ketimbang pengaruh utama narasi historis. Peristiwa-peristiwa yang sulit dicerna secara alamiah, seperti peristiwa Nabi Musa yang selamat dari buruan kelompok Fir'aun dengan membelah lautan dan merubah tongkat menjadi sekawan ular, Nabi Ibrahim yang menghidupkan burung-burung dan tidak terbakar api, serta Nabi Isa yang membangkitkan orang yang telah mati, juga terekam dalam kitab-kitab suci sebelumnya yang menunjukkan bahwa Al-Qur'an pada dasarnya mengungkap kembali kisah-kisah masa sebelumnya.

Dalam Al-Qur'an, peristiwa-peristiwa tersebut tidak berdiri sendiri, melainkan diikuti oleh pesan-pesan hikmah agar manusia memiliki kepercayaan atas kebenaran dan kekuasaan Allah Swt. Mun'im Sirry menyatakan bahwa peristiwa masa lampau tampaknya tidak ditujukan untuk mengajarkan cerita demi kepentingan cerita itu sendiri, melainkan agar pembaca atau pendengarnya mengambil pelajaran, baik tentang

ganjaran maupun hukuman.<sup>53</sup> Rekaman sejarah tentang peristiwa-peristiwa masa lalu dengan rentetan para nabi dan rasul yang disebutkan di dalamnya, bahkan lebih banyak terangkum ketimbang penyebutan tentang Nabi Muhammad saw.<sup>54</sup>

Realitas qur'anic dalam konteks itu pada dasarnya menegaskan bahwa peristiwa-peristiwa historis masa lalu tidak akan terhindar dari pemaknaan-pemaknaan kekinian. Diskursus epistemik masa lalu saat peristiwa tersebut disebutkan dalam Al-Qur'an akan selalu mengundang penafsiran-penafsiran baru pula yang berusaha mencerna peristiwa untuk dihadirkan sebagai sajian yang relevan di masa kini.

Kenyataan bahwa Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk dan pedoman memungkinkan para pembaca, pendengar dan penafsir akan selalu mencari asal-usul peristiwa dan mengaitkannya dengan konteks rasionalitas zamannya. Hal inilah yang menjadi inti dari pembahasan disertasi ini, yakni upaya untuk mengetengahkan argumentasi rasional mukjizat dalam Al-Qur'an. Pembahasan dalam disertasi ini tidak ditujukan untuk menguliti lebih jauh tentang kemukjizatan Al-Qur'an sebagaimana disebutkan sebelumnya sebagai kitab yang mengandung keistimewaan dari segi bahasa, keilmuan maupun ajaran. Tapi lebih pada upaya untuk mengurai argumentasi, diskursus serta *episteme* yang dapat diajukan sebagai instrumen dalam mendialogkan sejarah untuk masa kini dan masa depan.

Penekanan pada aspek argumentatif menjadi penting dan bagian yang tidak terpisahkan dari tema pembahasan disertasi ini. Karena, sebagaimana disebutkan sebelumnya, mukjizat yang berupa peristiwa di luar kelaziman kemanusiaan dianalisa sebagai sebuah perspektif. Dengan demikian, pembahasan disertasi ini tidak bertujuan untuk menegaskan dan menyimpulkan tentang peristiwa-peristiwa di luar kelaziman dan hukum alam tersebut sebagai mitos atau fakta historis, tapi seperti apa pandangan-pandangan tentang peristiwa-peristiwa tersebut dikaji dan dianalisa oleh para pemikir Muslim berdasarkan pendekatan dan coraknya masing-masing.

Atas dasar itu, **Argumentasi Rasionalitas Mukjizat dalam Pendekatan Tafsir Falsafi** merupakan judul disertasi yang hendak diurai lebih jauh. Dalam upaya tersebut, permasalahan yang hendak dibahas dalam disertasi ini dirumuskan sebagai berikut:

---

<sup>53</sup>Mun'im Sirry, *Rekonstruksi Islam Historis*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2021, hal. 37.

<sup>54</sup>Al-Qur'an menyebut kata *Muhammad* sebanyak empat kali pada: QS. Ali Imran/3:144; QS. Al-Ahzab/33:40; QS. Muhammad/47:2; dan QS. Al-Fath/48:29. Nabi Musa disebutkan dalam 502 ayat, Nabi Ibrahim 235 ayat, Nabi Nuh 131 ayat, dan Nabi Isa 93 ayat.

1. Bagaimana dialektika konstruksi argumentasi rasionalitas mukjizat dalam Al-Qur'an ?
2. Bagaimana konstelasi epistemik yang terumuskan dalam pandangan tentang peristiwa-peristiwa mukjizat dalam Al-Qur'an ?
3. Apa yang melatarbelakangi narasi tentang peristiwa-peristiwa mukjizat dalam Al-Qur'an ?

### **C. Tujuan dan Manfaat penelitian**

1. Umum
  - a. Mengetahui konstruksi pemaknaan yang melatarbelakangi pandangan tentang peristiwa-peristiwa mukjizat dalam Al-Qur'an.
  - b. Memahami konstelasi epistemik yang terumuskan dalam pandangan tentang peristiwa-peristiwa mukjizat dalam Al-Qur'an.

Mengajukan rumusan argumenasi rasional tentang mukjizat dalam Al-Qur'an yang dapat dijadikan instrumen analisis untuk merelevansikan pesan-pesan qur'anic dalam konteks kehidupan masa kini dan masa yang akan datang.

2. Akademis
 

Memperkaya pemikiran dan wawasan ilmiah seputar kajian tentang mukjizat dalam persepektif Al-Qur'an dengan pendekatan rasional.
3. Sosial
 

Memberi solusi alternatif bagi pembacaan pemaknaan terhadap Al-Qur'an yang sesuai dengan dinamika dan perkembangan zaman.
4. Individual
 

Memenuhi salah satu syarat memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Tafsir pada Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta

### **D. Kerangka Teori**

Dalam usaha mengurai pembahasan tentang argumentasi rasionalitas mukjizat Al-Qur'an dalam pendekatan tafsir falsafi, maka penulis mengajukan pendekatan tafsir falsafi sebagai sebuah pendekatan yang akan mewarnai rumusan argumentasi rasional tentang mukjizat dalam Al-Qur'an.

Pendekatan pada tafsir falsafi, sebagaimana disebutkan sebelumnya oleh Mukti Ali, merupakan pendekatan yang dapat digunakan untuk menjelaskan argumen-argumen rasional tentang pesan-pesan qur'anic. Upaya tersebut dilakukan dengan menggali argumentasi rasionalitas dengan beberapa cara. *Pertama*, dengan pendekatan logis, konklusif dan metodik. Pendekatan metodik merupakan pendekatan yang akan dipakai, sambil mengakui bahwa rasionalitas pada dasarnya terkandung dalam

peristiwa-peristiwa di mana mu'jizat tersebut terjadi. Melalui aspek metodik, peristiwa-peristiwa mukjizat tersebut dimaknai untuk tujuan tertentu, demi pemaknaan yang relevan dan berkesinambungan untuk menunjukkan bahwa Al-Qur'an pada dasarnya *sâlih li kuli zamân wa makân*. Juga untuk menunjukkan bahwa selalu ada pedoman, petunjuk dan nilai moral yang dikandung dalam pesan-pesan Al-Qur'an.

Menurut al-Dzahabi, tafsir falsafi merupakan upaya pentakwilan ayat-ayat Al-Qur'an sejalan dengan pemikiran filsafat atau penafsiran ayat Al-Qur'an dengan menggunakan teori-teori filsafat.<sup>55</sup> Tafsir falsafi juga merupakan pola penafsiran atas ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan pendekatan logika atau pemikiran filsafat yang seringkali disebut bersifat liberal dan radikal.<sup>56</sup>

Muhammad Quraish Shihab mendefinisikan tafsir falsafi sebagai upaya penafsiran Al-Qur'an dikaitkan dengan persoalan-persoalan filsafat.<sup>57</sup> Menurut Aldomi, dari berbagai definisi, tafsir falsafi merupakan upaya pentakwilan ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan teori-teori filsafat.<sup>58</sup>

Tafsir Falsafi lazim disebut sebagai salah corak penafsiran. Berdasarkan corak tersebut, maka penafsiran terhadap teks Al-Qur'an cenderung didekati dengan menggunakan instrumen-instrumen filsafat, baik dari segi teori maupun dari segi cara semacam reflektif (perenungan), radikal, sistematik dan objektif. Tujuannya adalah untuk memperoleh pesan-pesan yang dapat dimaknai secara relevan dengan dinamika kondisi dan zaman. Pencarian relevansi merupakan pendekatan filosofis yang tidak pernah berhenti mengungkap pesan-pesan reflektif.

Hal itu menegaskan bahwa penafsiran terhadap teks tidak berhenti pada satu titik, namun senantiasa hidup dan berkembang, sebagai filsafat yang senantiasa mengajukan hal-hal yang baru dan "menunda" kesimpulan-kesimpulan lama.

Dalam meraih pemaknaan rasional atas teks-teks Al-Qur'an terkait dengan mukjizat, penulis juga mengambil pendekatan atau teori Rudolf Bultmann, yaitu demitologisasi. Dasar pemikiran Bultmann adalah bahwa ada perbedaan antara peristiwa dengan kisah tentang peristiwa tersebut.

<sup>55</sup>Muhammad Husain al-Dzahabî, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2005 M/1426 H. Jilid II, hal. 418.

<sup>56</sup>Aldomi Putra, "Kajian Tafsir Falsafi", dalam *Jurnal Al-Burhan*, Vol. 17 No. 1, 2017, hal. 22.

<sup>57</sup>Muhammad Quraish Shihab dkk, *Sejarah dan Ulum Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999, hal. 182

<sup>58</sup>Aldomi Putra, "Kajian Tafsir Falsafi"... , hal. 22.

Saat menjadi kisah dalam kitab suci, sebuah peristiwa sudah bukan peristiwa lagi tetapi narasi tentang peristiwa tersebut.<sup>59</sup>

Sebuah narasi tentang peristiwa pastilah memiliki tujuannya sendiri. Karena itu, tidak menutup kemungkinan sebuah peristiwa menghasilkan narasi yang banyak dan tidak sama; tergantung tujuan dari narasi tersebut. Saat sebuah narasi tercipta, pada dasarnya, narasi tersebut mengalami penyesuaian dengan tujuannya atau pesannya dan juga penyesuaian dengan pendengarnya. Karena itu, perbedaan pandangan juga mempengaruhi sebuah narasi.

Kitab suci banyak berisi narasi dalam bentuk kisah dengan problematika yang disebutkan di atas. Karena itu, penafsir di masa kini adalah pendengar berbeda dengan pendengar kala peristiwa tersebut dituturkan pertama kali. Kitab suci tidak mungkin lagi berubah karena sudah sedemikian adanya. Tetapi, penafsiran terhadap kitab suci sangat perlu berubah sesuai dengan pendengarnya yang hidup di masa berbeda, yaitu masa kini.

Dalam hal mukjizat yang hadir dalam kitab suci dalam bentuk kisah maupun bukan kisah, pendekatan Rudolf Bultmann ini menarik untuk diajukan. Bultmann tidak sekedar seperti halnya pada pengajar hermenutik lainnya, tapi lebih berorientasi pada kajian hermeneutik berupa penafsiran (*exegesis*) atas teks-teks yang dipandang sakral, semisal Alkitab.

Secara khusus, teori demitologisasi yang diajukan oleh Bultmann sejak awal menganalisa kepentingan-kepentingan objektivitas para penafsir. Demitologisasi sejatinya dapat melepaskan diri dari presuposisi dogmatis dan mengajukan presuposisi epistemis. Dogmatisme melahirkan kesulitan tersendiri bagi upaya untuk mengobjektivisir makna-makna teks suci, yang pada gilirannya hanya mengarahkan teks pada apa yang hendak didengarkan, bukan atas apa yang disampaikan oleh teks itu sendiri.<sup>60</sup>

Dalam konsep demitologisasi, Bultmann menegaskan dalam sebuah alegori:

*“one cannot use an electric light and the radio, or make use of modern medicine and clinical resources in cases of illness, and at the same time believe in the spirit and wonder-world of the New Testament”*<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup>F. Budi Hardiman, *Seni Memahami...*, hal. 144.

<sup>60</sup>F. Budi Hardiman, *Seni Memahami...*, hal. 137.

<sup>61</sup>David W. Congdon, “Demystifying the Program of Demythologizing: Rudolf Bultmann’s Theological Hermeneutics”, dalam *Jurnal Harvard Theological Review*, 2017, hal. 6.

Analisa Bultmann terhadap teks sakral dinarasikan sejak awal sebagai ketidakmungkinan penafsir yang memanfaatkan instrumen-instrumen modern yang pada saat yang sama masih menjadikan kepercayaan pada hal-hal yang ajaib yang terekam dalam kitab suci. Penafsir harus melepaskan diri kepentingan-kepentingan dogmatis. Hal itulah yang menjelaskan bahwa mitos tidak pernah sejalan dengan pemaknaan tentang sains. Yang bisa dihubungkan antara keduanya adalah pemaknaan eksistensial penafsir dan konteks eksistensial teks sendiri. Bahwa apapun yang disampaikan oleh penafsir tidak lepas dari latar sosio-historisnya atas teks yang juga memiliki latar eksistensialnya. Dengan demikian, mitos dan sains tidak dapat dipertentangkan dalam hal merumuskan mana yang benar atau mana yang tidak benar. Keduanya memiliki konteks eksistensialnya masing-masing, berupa eksistensi teks dan eksistensi penafsir. Manusia penafsir tidak dapat mengobjektivisir objek teks sejauh ia berada di luar objek tersebut. Manusia penafsir larut dan menjadi bagian di dalamnya. Dengan cara itu, mitos atau peristiwa luar biasa dapat dimaknai.<sup>62</sup>

Tentu saja pendekatan tafsir konvensional dan tafsir falsafi mengandung kelebihan dan kekurangannya masing-masing. Kelebihan tafsir konvensional adalah upaya meneguhkan dimensi keilahian Allah Swt. yang Maha Kuasa dengan menghubungkannya dengan figur para nabi dan rasul sebagai utusan yang tidak terbantahkan. Sebagaimana disinggung oleh Muhammad Ali, dimensi ilahiah dengan bukti-bukti kebenaran teks Al-Qur'an merupakan dua hal yang tidak terpisahkan. Al-Qur'an menjadi entitas tersendiri yang tinggi (*highest*) dan memungkinkan keyakinan pembaca lebih terjalin dengan baik. Sehingga tidak ada tempat bagi upaya untuk mengerdilkan ataupun meragukan kebenarannya. Figur kenabian dan kerasulan pun pada saat yang sama memperoleh legitimasi dari penafsiran konvensional tersebut. Namun, kelemahannya adalah kesulitan Al-Qur'an untuk berdialog dengan masa-masa setelahnya seiring dengan dinamika perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Teks menjadi kaku dan cenderung sulit untuk dikembangkan, sementara perspektif lain dari pemaknaan konvensional akan cenderung dipandang sebagai menyimpang. Pemaknaan mukjizat pun akan menjadi sulit untuk dimunculkan relevansinya dalam kondisi kekinian.

Sementara itu, kelemahan pendekatan tafsir falsafi akan menghadirkan keraguan pada kebenaran teks, khususnya terkait dengan peristiwa-peristiwa di luar hukum alam. Jika tidak dipahami secara komprehensif, keraguan ini akan menempatkan Al-Qur'an sebagaimana

---

<sup>62</sup>David W. Congdon, "Demystifying the Program of Demythologizing...", hal. 6-7.

halnya teks-teks lainnya yang terlepas dari dimensi ilahiah yang dikandungnya. Tafsir falsafi juga berpotensi disusupi oleh pemikiran-pemikiran yang terlepas dari pakem-pakem keagamaan. Hal itu disebabkan karena pendekatan filosofis tidak memiliki narasi tunggal dan lepas dari fondasi-fondasi keyakinan. Sehingga pemaknaan terhadap mukjizat dilandasi atas kritisisme, bukan semata keyakinan.

Tapi kelebihan dari tafsir falsafi adalah kemampuannya untuk mendialogkan Al-Qur'an dalam berbagai dinamika dan perkembangan zaman. Al-Qur'an akan senantiasa relevan untuk dimaknai dan diterapkan sebagai sebuah nilai dan pedoman hidup. Tafsir falsafi akan meneguhkan Al-Qur'an sebagai sebuah teks yang tidak tertutup, namun terbuka untuk dielaborasi dan digali secara terus-menerus. Teks-teks yang terkait dengan peristiwa-peristiwa mu'jizat atau sesuatu yang tampak melampaui hukum alam akan dimaknai secara berangsur-angsur sesuai dengan kadar nalar kemanusiaan. Nilai kemu'jizatan Al-Qur'an tidak sekedar bersandar pada teks, tapi juga konteks.

Karena itu menganalisa mukjizat dalam pendekatan tafsir falsafi tidak sekedar ditinjau dari tipikal atau tipologi penafsiran para mufasssir. Melainkan lebih pada sejauhmana pandangan mufasssir terkait peristiwa-peristiwa mu'jizat yang tidak sekedar memaknainya sebagai peristiwa semata, melainkan pesan-pesan dan nilai-nilai moralitas yang dikandungnya.

Sementara itu, teori demitologisasi, meski digunakan Bultmann dalam menganalisis Alkitab, namun dapat juga digunakan dalam menganalisis peristiwa-peristiwa dalam Al-Qur'an. Mengingat peristiwa-peristiwa dimaksud juga terekam dalam kitab-kitab sebelum Al-Qur'an. Hal yang sama adalah bahwa demitologisasi merupakan cara pandang terhadap teks suci yang mengandaikan keterhubungan antara pembaca dengan teks. Bahkan secara umum, Bultmann hendak memosisikan secara objektif pandangan tentang mitos itu sendiri yang seringkali tidak diposisikan dengan baik. Letak persoalannya, bukan pada peristiwa-peristiwa, tapi cara pandang penafsir terhadap teks-teks yang mengungkap peristiwa-peristiwa tersebut.

Argumentasi rasional senantiasa membuka diri atas berbagai aspek yang muncul kemudian. Pendekatan tafsir falsafi merangkul perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi (sains) sebagai suatu hal yang tidak terelakkan. Karena itu, pemaknaan atas peristiwa Nabi Musa a.s. yang membelah lautan, sebagaimana terekam dalam Surah Taha/20: 77 dapat dilihat melalui pendekatan ini.

Dalam pendekatan falsafi, terbelahnya lautan bukan sekedar dimaknai sebagai Nabi Musa a.s. yang memukulkan (*dharaba*) tongkatnya melainkan Allah Swt. menunjukkan jalan baginya di mana

saat itu laut sedang mengering. Dalam perspektif falsafi lainnya, pendekatan sains menunjukkan bahwa air laut akan bertemu dengan bulan pada waktu malam hari. Hal ini yang membuat gaya tarik bulan lebih besar dua kali lipat daripada gaya tarik matahari, maka tidak heran apabila banyak air laut mengalami pasang ketika malam hari.

Dalam *Al-Tafsîr al-Akâbir aw Mafâtîh al-Ghaib*, Fakh al-Razi mengungkap perjalanan Nabi Musa a.s. dan pengikutnya dilakukan pada malam hari yang mampu mencegahnya dari kejaran Fir'aun dan bala tentaranya. Sementara dalam perspektif konvensional, peristiwa terbelahnya lautan merupakan peristiwa yang semata menunjukkan peristiwa yang berada di luar jangkauan rasionalitas manusia. Pada titik inilah basis Al-Qur'an sebagai teks tidak cukup menjelaskan kejadian tersebut tanpa melibatkan penjelasan ilmu pengetahuan dan teknologi. Sementara itu terkait dengan peristiwa Nabi Ibrahim a.s. yang selamat dari api, perspektif tafsir falsafi cenderung memandang bahwa tidak ada keterangan secara tegas bahwa Nabi Ibrahim a.s. berada dalam api. Karena jika ada keterangan tersebut, maka api yang membakar akan kehilangan hukum alamiahnya. Tafsir berbasis Qur'anik cenderung memandang kejadian ini sebagai peristiwa sebagaimana disebutkan dalam teks. Api kehilangan hukum alamiahnya yang panas dan membakar, berubah menjadi dingin atas kehendak Allah Swt.

Peristiwa-peristiwa di luar hukum alam yang termaktub dalam Al-Qur'an memiliki penjelasan berbeda-beda di kalangan mufassir, bergantung pada corak dan pendekatan yang dilakukannya. Secara umum, tujuan untuk merelevansikan Al-Qur'an dengan perkembangan dan dinamika zaman membutuhkan pemaknaan terus-menerus, yang salah satunya dapat dilakukan dengan pendekatan corak falsafi. Corak falsafi menghidupkan kesempatan bagi Al-Qur'an untuk terus berdialog dengan zaman melalui persepektif-persepektif ilmu pengetahuan dan teknologi. Tujuannya agar Al-Qur'an akan tetap relevan sebagai pedoman dan petunjuk bagi kehidupan umat manusia di dunia dan di akhirat.

Dalam konteks kehidupan Rasulullah saw., dapat dicontohkan tentang bagaimana sebuah kisah yang menandakan bahwa Rasulullah saw. melakukan sesuatu di luar kebiasaan dan juga di luar nalar umumnya manusia yang berfungsi untuk melemahkan posisi lawannya. Kisah itu adalah Perjanjian Hudaibiyah kala Rasulullah saw. menandatangani sebuah perjanjian yang secara kasat mata merugikan umat Islam dan Rasulullah sendiri, yaitu pada butir perjanjian: "Seorang pemuda yang masih berayah atau berpenjaga, jika mengikuti Muhammad tanpa izin, maka akan dikembalikan lagi ke ayahnya atau penjaganya. Bila seorang mengikuti Quraisy, maka ia tidak akan dikembalikan."

Butir perjanjian tersebut di atas adalah semacam mukjizat karena berada di luar nalar manusia secara umum hingga mendapatkan reaksi dari kalangan umat Islam sendiri dan juga berfungsi untuk melemahkan posisi lawannya. Ternyata, upaya semacam itu malah memperkuat posisi umat Islam karena jika ada orang yang mengikuti Rasulullah saw. dan dipaksa harus kembali ke kalangan Quraisy, maka itu sesungguhnya sama saja dengan memasukkan agen Nabi Muhammad saw. ke dalam tubuh kaum Quraisy sendiri yang bisa menyebarkan Islam secara legal karena adalah bagian dari perjanjian.

Contoh ini dapat dianalogikan sebagai bentuk pendekatan rasionalitas bertujuan, di mana teks-teks suci memiliki dampak masa depan yang boleh jadi tidak terbaca pada saat peristiwa terjadi. Pendekatan rasional yang cenderung menghadirkan relevansi masa depan menempatkan sejarah yang berbicara untuk dirinya sendiri. Dampak historis yang ditunjukkan oleh kedua pendekatan tersebut adalah Al-Qur'an yang tidak menyampaikan kisah untuk kepentingan kisah itu sendiri, tapi untuk kepentingan hikmah yang dapat diperoleh setelahnya.

### **E. Penelitian Terdahulu yang Relevan**

M. Syukri Ismail menulis disertasi pada Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya dengan judul *Penafsiran Ayat-ayat Mukjizat Ulul 'Azmi (Studi Komparatif Tafsir The Holy Qur'an dan Tafsir al-Misbah)*, 2016. Dalam kesimpulannya, Ismail menyatakan bahwa Maulana Muhammad Ali dan Quraish Shihab sama-sama menggunakan metode *bi al-ra'yi* dalam menafsirkan ayat-ayat seputar mukjizat *ulul 'azmi*, meski menghasilkan kesimpulan berbeda. Muhammad Ali cenderung liberal dan rasional dalam melakukan penafsiran. Sementara Shihab cenderung teologis dan dogmatis.

M. Syukri Ismail menulis artikel berjudul "Rasionalisasi Tafsir Ayat-ayat Mukjizat" dalam *Jurnal Nur el-Islam*, Vol. 3, No. 2, September 2016. Ismail menyimpulkan bahwa terdapat perbedaan penafsiran rasional dan klasik atau konvensional dalam memaknai ayat-ayat terkait peristiwa-peristiwa di luar jangkauan hukum alam. Landasan pada nalar dan teks turut mempengaruhi hasil penafsiran tersebut.

Huzaemah Tahido Yango menulis: "Al-Qur'an sebagai Mukjizat Terbesar" dalam *Jurnal Waratsah*, Vol. 1, Nomor 2, Desember 2016. Dalam artikel tersebut, Yango menyimpulkan bahwa banyak peristiwa di luar kebiasaan dan kemampuan manusia biasa tidak lagi dapat disaksikan dan ditunjukkan saat ini. Namun Al-Qur'an merupakan mukjizat yang abadi dan kekal. Melalui penghayatan, pendalaman dan pengamalan atas kandungannya. Kemukjizatan Al-Qur'an lebih bermakna

pada kemampuannya untuk menghadirkan keselamatan dan kebaikan kehidupan di dunia dan di akhirat.

Mahin Moqoddam Assarwani menulis artikel berjudul: “Dimensi Balaghah sebagai Mukjizat Al-Qur’an”, dengan merujuk pada kitab *I’râb al-Qur’ân al-Karîm wa Bayânuh*, karya Muhyiddin al-Darwîsy dalam *Jurnal Al- Dzikra*, Vol. 11, Nomor 2, Desember 2017. Dalam tulisan tersebut. Assarwani membahas tentang perbedaan mukjizat para nabi sebelum Nabi Muhammad saw. Peristiwa-peristiwa yang seringkali dipandang mukjizat yang diceritakan terkait para nabi terdahulu, cenderung bersifat *naqilyyah* (di luar nalar) dan cukup dilihat dengan mata kepala; Sementara mukjizat yang ditampilkan dalam kehidupan Nabi Muhammad saw. cenderung *‘aqliyyah*, yakni tidak sekedar mengandalkan dapat dilihat dengan kasat mata, tapi juga membutuhkan penalaran akal. Kemukjizatan Al-Qur’an menyatu dengan struktur Al-Qur’an itu sendiri (*dalîl wa madlûl*).

Penelitian penulis lebih mengarah pada sejauhmana argumentasi rasional dibangun dalam memaknai ayat-ayat yang terkait dengan peristiwa-peristiwa mukjizat para nabi dan rasul. Dengan menganalisa argumentasi para mufassir, unsur-unsur rasionalitas dengan berbagai pemaknaan, seperti konklusif, komprehensif, radikal, sistematis dan bertujuan (*intend*) untuk merelevansikan pesan-pesan qur’anic, ayat-ayat terkait mukjizat tersebut akan dielaborasi lebih jauh.

## F. Metode Penelitian

Dalam penelitian ini, ada beberapa langkah penting yang dapat di tempuh. Penelitian ini adalah sebagai pengembangan dari penelitian-penelitian yang terdahulu. Karena itu, penelitian ini merupakan jenis penelitian deskriptif analitik (*descriptive research*),<sup>63</sup> yaitu suatu penelitian yang mendeskripsikan data, fakta, dan kecenderungan yang terjadi, yang kemudian dianalisis dan direkomendasikan mengenai apa yang harus dibangun untuk mencapai suatu keadaan. Namun, di lihat dari segi objeknya, penelitian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan

---

<sup>63</sup>*Descriptive research* yakni memusatkan pada gambaran yang akurat dari karakteristik suatu keadaan atau fenomena yang terjadi. Penelitian ini berusaha untuk membuat deskripsi fenomena yang diselidiki dengan cara melukiskan dan mengklasifikasikan fakta dan karakteristik fenomena tersebut secara faktual dan cermat. Jadi penelitian ini digunakan untuk menjawab pertanyaan tentang apa dan bagaimana keadaan sesuatu (fenomena atau kejadian) dan menjelaskan keadaan yang sebenarnya. Dengan demikian, setelah suatu fenomena dideskripsikan, maka jenis penelitian lainnya (korelasional, diferensial, dan kausal) dapat dilakukan. Burke Johson & Larry Christensen, *Educational Research Quantitative, Qualitative, and Mixed Approaches*, Boston: Pearson Education, 2004, hal. 437.

(*library research*).<sup>64</sup> Di tinjau dari tujuannya, penelitian ini termasuk penelitian eksploratif<sup>65</sup> sebagai upaya untuk menemukan secara faktual, akurat dan sistematis terhadap data tentang ayat-ayat mukjizat dengan menghubungkannya dengan diskursus argumentasi rasional.

Kajian disertasi ini menggunakan pendekatan kritik wacana (*discourse analysis*) yang dimaksudkan untuk mengungkap latar belakang yang tersembunyi dibalik pemaknaan terhadap ayat-ayat yang mengandung pemahaman tentang peristiwa di luar kelaziman. Dalam konteks ini, berbagai pemaknaan tentang ayat-ayat tersebut dianalisa lebih lanjut untuk memperoleh persepektif tentang cara pandang dan pendekatan yang dilakukan oleh para pemikir Muslim.

Istilah wacana (*discourse*) memiliki pengertian yang beragam tergantung pada konteks apa yang tengah digunakan untuk memperbincangkannya. Wacana juga mengandung pengertian yang berbeda-beda dalam bidang ilmu yang berbeda. Terdapat beberapa pendekatan yang digunakan dalam membangun teori atau metode analisis wacana yang berkembang. Pendekatan-pendekatan tersebut di antaranya adalah pendekatan filosofis, linguistik, linguistik antropologi, *cultural studies*, postrukturalis, teori sosial, sosiologi.<sup>66</sup>

Wacana memiliki karakteristik-karakteristik sebagai berikut: a) memberi perhatian terhadap penggunaan bahasa (*language use*, bukan *language system*) yang lebih besar daripada kalimat atau ujaran; b) memberi perhatian pada hubungan antara bahasa dengan masyarakat; dan c) memberi perhatian terhadap perangkat interaktif dialogis dari komunikasi sehari-hari. Analisis terhadap wacana tidak memandang secara bias antara bahasa lisan atau tertulis, keduanya dapat dijadikan objek pemeriksaan analisis wacana.

Dalam ranah linguistik, wacana dipahami sebagai unit kebahasaan yang lebih besar daripada kata atau kalimat, yang dapat melibatkan satu atau lebih orang. Jadi sebuah pidato, dialog, polemik, perdebatan, percakapan atau perbincangan dapat dikategorisasikan sebagai sebuah wacana. Wacana sebagai unit bahasa lebih besar daripada kalimat, sering berupa satuan yang runtut/koheren dan memiliki tujuan dan konteks tertentu, seperti ceramah agama, argumen, lelucon atau cerita. Terdapat

---

<sup>64</sup>Sumardi Suryabrata, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006, hal.18. Bahan dan sumber tertulis yang digunakan adalah penelitian yaitu buku, ensiklopedia, jurnal, tesis dan dokumen lainnya yang sesuai dengan prinsip kemutakhiran (*recency*) dan prinsip relevansi (*relevance*). Lihat juga Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003, hal.125.

<sup>65</sup>Muhammad Nazir, *Metode Penelitian*, Jakarta:Ghalia Indonesia, 1998, hal. 66-74.

<sup>66</sup>Stef Slembrouck, *What is Meant by Discourse Analysis*, Belgium: Ghent University, 2006, hal. 1-5.

unsur-unsur keruntutan dan koherensi sebagai hal yang penting untuk menilai sebuah wacana.<sup>67</sup> Alam konteks wacana dimaknai sebagai pernyataan-pernyataan yang tidak hanya mencerminkan atau merepresentasikan melainkan juga mengonstruksi dan membentuk entitas dan relasi sosial.

Dalam ilmu sosial (*cultural studies*), pemahaman tentang wacana mendapat pengaruh sangat kuat dari Michel Foucault. Dalam konteks ini wacana dimaknai sebagai kumpulan ujaran atau tulisan dilihat dari segi kepercayaan dan nilai yang dikandungnya. Kepercayaan-kepercayaan tersebut membangun suatu cara pandang terhadap dunia, pengelolaan atau representasi pengalaman-pengalaman – yang kemudian sering disebut sebagai ideologi. Tata wacana yang berbeda akan menghasilkan representasi pengalaman yang berbeda pula.<sup>68</sup>

Menurut Foucault<sup>69</sup> (1926 – 1984) wacana merupakan segenap pemikiran ataupun tulisan yang menggunakan bahasa yang sama untuk membicarakan suatu topik tertentu. Wacana mencakup konsep yang digunakan untuk memahaminya dan metode yang digunakan untuk memeriksanya. Wacana dapat ditemukan dalam praktik kehidupan sehari-hari tatkala sekelompok masyarakat berbicara tentang topik tersebut, misalnya dalam percakapan, wawancara, komentar, pidato, tulisan-tulisan, artikel, pengumuman, bagian dari buku, dan sebagainya. Tetapi wacana bukanlah sekadar koleksi pernyataan yang tidak dikemukakan secara terbuka, melainkan sekumpulan ujaran-ujaran, kalimat atau pernyataan yang ada atau terjadi dan ditentukan oleh konteks sosial sebagai hal yang memberi sumbangan bagi keberlangsungan konteks sosial tersebut.<sup>70</sup>

Studi wacana Foucault memeriksa pernyataan-pernyataan yang membangun pengetahuan tentang sesuatu hal (misalnya kegilaan), tatanan yang menentukan apa yang bisa dikatakan atau dipikirkan tentang hal-hal tertentu, subjek yang biasa digunakan sebagai contoh dalam wacana tersebut, proses yang dilalui untuk mendapatkan otoritas/kebenaran tentang hal tersebut, praktik-praktik/kegiatan yang dilakukan oleh

---

<sup>67</sup>David Nunan, *Introducing Discourse Analysis*, London: Penguin Book, 1993.

<sup>68</sup>Sara Mills, *Discourse*, London: Routledge, 2004.

<sup>69</sup>Adalah seorang filsuf Prancis, ahli teori sosial, ahli bahasa, dan kritikus sastra. Teori-teorinya membahas hubungan antara kekuasaan dan pengetahuan, dan bagaimana mereka digunakan untuk membentuk kontrol sosial melalui lembaga-lembaga kemasyarakatan, terutama penjara dan rumah sakit. Meskipun sering disebut sebagai pemikir post-strukturalis dan postmodernis, Foucault menolak label-label ini dan lebih memilih untuk menyajikan pemikirannya sebagai sejarah kritis modernitas. Pemikirannya telah sangat berpengaruh bagi kedua kelompok akademik dan aktivis.

<sup>70</sup>Akhyar Yusuf Lubis, *Postmodernisme: Teori dan Metode*, Jakarta: Rajawali Press, 2014, hal. 72-75.

lembaga tentang hal tersebut.<sup>71</sup>

Dalam pendekatan Bultmann (1884-1976) juga dapat dianalisa tentang penafsiran yang sesungguhnya bersumber pada horizon atau wacana penafsir yang melatarbelakangi pemahamannya tentang teks-teks suci. Mitos dan rasionalitas pada gilirannya bukan lagi soal fakta, tapi wacana.

Dalam konteks wacana inilah, kritik dikembangkan sebagai salah satu pisau analitis. Analisa Wacana dioperasionalisasikan dengan kritis sehingga menjadi Analisa Kritis Wacana (*Critical Discourse Analysis*) atau juga disebut secara umum sebagai Kritik Wacana. Atas dasar inilah, objek persoalan dianalisa, dikembangkan dan diberi pandangan yang lebih komprehensif dan holistik.

Kritik wacana mengungkap bagaimana kekuasaan, dominasi dan ketidaksetaraan dipraktikkan, direproduksi atau dilawan oleh teks tertulis maupun perbincangan dalam konteks sosial dan politis. Analisa kritik wacana mengambil posisi non-konformis atau melawan arus dominasi dalam kerangka besar untuk melawan ketidakadilan sosial. Hal ini juga menunjukkan bahwa kritik wacana selalu menyajikan perspektif-perspektif yang “lain” dari yang “lazim”. Bahkan terkadang bertentangan dengan pemahaman yang “mainstream”.

Kritik Wacana mengungkap “mukjizat” dan penafsiran serta motif dan latar belakang yang tersembunyi dalam atau di balik wacana/diskursus yang secara sosial dominan dalam masyarakat, misalnya dalam sistem kepercayaan, agama, peraturan-peraturan adat dan interpretasi atau cara pandang masyarakat tentang dunia. Kritik wacana memungkinkan kita mengungkap motivasi dan kepentingan tertentu yang berada di balik argumen-argumen yang membela atau menentang suatu metode, pengetahuan, nilai, atau ajaran tertentu.

Atas dasar itu, kritik wacana membangun informasi dan kesadaran yang lebih baik akan kualitas atau keterbatasan dari masing-masing metode, pengetahuan, nilai, atau ajaran tersebut. Percaturan atau aktivitas yang dilakukan berdasarkan hasil pengungkapan tersebut diharapkan menjadi lebih bermutu karena lepas dari kekaburan atau pengelabuan. Kritik wacana mengoreksi bias-bias yang terjadi akibat politisasi dan mengikutsertakan minoritas yang biasanya tersingkirkan atau bahkan disingkirkan dari wacana. Kritik wacana tidak berkehendak melahirkan jawaban yang penuh kepastian. Melalui terbangunnya kesadaran akan kelemahan serta motivasi-motivasi terselubung yang diungkap, kritik wacana lebih memperluas cakrawala pandang masyarakat yang selama itu

---

<sup>71</sup> Akhyar Yusuf Lubis, *Postmodernisme...*, hal. 75-78.

“menentukan”, “meninabobokkan” atau bahkan “membodohi” mereka.<sup>72</sup>

Konsepsi kritis (*critical*) membawa konsekuensi yang tidak ringan. Bukan untuk diartikan secara negatif sebagai menentang atau memperlihatkan keburukan-keburukan dari subjek yang diperiksa semata. Kritis dimaknai sebagai sikap tidak menggeneralisir persoalan melainkan memperlihatkan kompleksitasnya, menentang penciptaan, penyempitan atau penyederhanaan, dogmatisme dan dikotomi. Kritis juga mengandung makna refleksi diri melalui proses, dan membuat struktur relasi kekuasaan dan ideologi yang pada mulanya tampak keruh, kabur dan tak jelas menjadi terang. Kritis juga bermakna skeptis dan terbuka pada pikiran-pikiran alternatif.<sup>73</sup>

Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini ada dua macam, yakni sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer adalah buku-buku yang mengkaji pembahasan ini yakni mengenai diskursus deontologi (sebagai *literature review*). Selain itu, sumber primer dalam penelitian ini juga diperluas ke sumber-sumber informasi yang terkait langsung dengan topik penelitian termasuk sumber yang diperoleh dari hasil pengamatan dan wawancara.<sup>74</sup> Tetapi penelitian ini bersifat deskriptif analitis, maka hanya digunakan wawancara sebagai bagian dari tujuan penelitian eksploratif.

Sementara itu, sumber sekunder yaitu sumber data yang diperoleh dari informasi-informasi buku, jurnal, dan internet yang tidak terkait secara langsung tetapi memiliki kaitan pendukung analisis penelitian. Analisis atas sumber-sumber sekunder dilakukan secara deduktif.<sup>75</sup> Pengumpulan data dilakukan dengan menelusuri buku-buku, baik primer maupun sekunder, yang relevan dengan pembahasan tema penelitian. Menurut Hosti dalam Guba dan Lincoln sebagaimana yang disebut oleh Lexy J. Moleong, teknik ini merupakan teknik yang paling tepat untuk mengambil kesimpulan melalui usaha menemukan karakteristik pesan, dengan tiga syarat yaitu: objektivitas, pendekatan sistematis dan generalisasi.<sup>76</sup> Teknik pengumpulan data tersebut dilakukan dengan

<sup>72</sup>Akhyar Yusuf Lubis, *Postmodernisme...*, hal. 80-84.

<sup>73</sup>Widyastuti Purbani, “Analisis Wacana Kritis dan Analisis Wacana Feminis”, dalam *Makalah Seminar Metode Penelitian Berbasis Gender*, Yogyakarta: di Universitas Ahmad Dahlan, 30 Mei 2009.

<sup>74</sup>Nana Syaodih Sukmadinata, *Metode Penelitian Pendidikan*, Bandung: Rosdakarya, 2006, hal.216.

<sup>75</sup>Jujun Suriasumantri, *Filsafat Ilmu*, Jakarta: Gramedia, 1980, hal. 57.

<sup>76</sup>Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007, hal. 220.

melalui proses eksklusi-inklusi (membuang dan memasukkan) dari data yang telah terkumpul.<sup>77</sup>

Berkaitan dengan hal tersebut, data-data dikumpulkan, kemudian membuat suatu ringkasan untuk menentukan batasan yang lebih khusus tentang obyek kajian dari buku-buku, terutama yang ada relevansinya dengan tema pokok yang dibahas melalui proses eksklusi-inklusi tersebut.

Selanjutnya, melalui sumber data sekunder, penulis mengkaji hal-hal yang dinilai relevan dengan implementasi dan realisasi konsep yang dibahas dalam penelitian ini. Akhirnya dilakukan suatu analisis kualitatif yang meliputi, pengolahan data, pengorganisasian data dan penganalisaan data dengan pola pikir deduktif, dan induktif.<sup>78</sup>

Untuk sampai pada kesimpulan yang sah, dalam analisis ini peneliti juga menggunakan *content analysis*.<sup>79</sup> Namun, disamping menggunakan metode analisis isi, peneliti juga menggunakan metode gabungan bila satu metode yang ada dianggap kurang memadai sehingga kesimpulan benar-benar secara objektif (ilmiah).

Selain menggunakan pendekatan analisa kritis, disertasi ini juga menggunakan pendekatan *maudhu'i* (tafsir tematik) dalam mengurai perspektif Al-Qur'an dalam kajian tentang mukjizat. Pendekatan qur'anic dimaksud sebagai pendekatan yang didasarkan pada Al-Qur'an dan hadis yang secara umum menjadi ajaran Islam. Tafsir *maudhu'i* terdiri dari dua kata, yaitu kata tafsir dan kata *maudhu'i*. Kata tafsir termasuk bentuk masdar (kata benda) yang berarti penjelasan, keterangan, uraian.<sup>80</sup> Kata *maudhu'i* dinisbatkan kepada kata *maudhu'*, isim *maf'ul* dari *fi'il* madhi *wadha'a* yang memiliki makna beraneka ragam, yaitu yang diletakkan, yang diantar, yang ditaruh,<sup>81</sup> atau yang dibuat-buat, yang dibicarakan, tema, atau topik.<sup>82</sup> Makna yang terakhir ini (tema atau topik) yang relevan

<sup>77</sup>Nana Syaodih Sukmadinata, *Metode Penelitian Pendidikan...*, hal. 109.

<sup>78</sup>Pola pikir deduktif adalah berpikir dari konsep abstrak yang lebih umum ke berpikir mencari hal yang spesifik atau konkret. Sedangkan pola pikir induktif adalah pola pikir yang berawal dari hal empirik dan mencari abstraksi. Pola pikir komparatif adalah gabungan dari deduktif dan induktif. Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000, hal. 95-96.

<sup>79</sup>*Content analysis* merupakan suatu teknik sistematis untuk menganalisis isi pesan dan mengolah pesan, atau sebagai suatu alat untuk mengobservasi dan menganalisis isi perilaku komunikasi yang terbuka dari komunikator yang dipilih. Henry Subiako, "Analisis Isi, Manfaat dan Metode Penelitiannya", dalam Bagong Suyatno dan Sutisnah (Ed.), *Metode Penelitian Sosial: Berbagai Alternatif Pendekatan*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2005, hal.126.

<sup>80</sup>Louis Ma'luf, *Qamûs al-Munjid fî al-Lughah wa al-A'lâm*, Beirut: Mathba'ah al-Katûlikiyyah, 1927, hal. 613.

<sup>81</sup>Muhammad Idris Al-Marbawi, *Qâmûs al-Marbawî*, Mesir: Mushthafâ al-Bâbi al-Halabî, 1350, hal. 391.

<sup>82</sup>Muhammad Idris Al-Marbawi, *Qâmûs al-Marbawî ...*, hal. 1004.

dengan konteks pembahasan di sini. Secara harfiah tafsir *maudhu'i* dapat diterjemahkan dengan tafsir tematik, yaitu tafsir berdasarkan tema atau topik tertentu.

Pengertian tafsir tematik (*maudhu'i*) secara terminologi banyak dikemukakan oleh para pakar tafsir yang pada prinsipnya bermuara pada makna yang sama. Salah satu definisi *maudhu'i*/tematik yang dapat dipaparkan di sini ialah definisi yang dikemukakan Abdul Hayyi al-Farmawi sebagai berikut, yaitu pola penafsiran dengan cara menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang mempunyai tujuan yang sama dalam arti sama-sama membicarakan satu topik dan menyusun berdasarkan masa turun ayat serta memperhatikan latar belakang sebab-sebab turunnya, kemudian diberi penjelasan, uraian, komentar dan pokok-pokok kandungan hukumnya.<sup>83</sup>

Definisi tafsir *maudhu'i* (tematik) ini memberikan indikasi bahwa penafsir yang menggunakan metode dan pendekatan tematik dituntut harus mampu memahami ayat-ayat yang berkaitan dengan topik yang dibahas, maupun menghadirkan dalam pikiran pengertian kosa kata ayat dan sinonimnya yang berhubungan dengan tema yang ditetapkan. Penafsir menyusun runtutan ayat sesuai dengan masa turunnya dalam upaya mengetahui perkembangan petunjuk Al-Qur'an menyangkut persoalan yang dibahas, menguraikan satu kisah atau kejadian membutuhkan runtutan kronologis peristiwa. Mengetahui dan memahami latar belakang turun ayat (bila ada) tidak dapat diabaikan, karena hal ini sangat besar pengaruhnya dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an secara benar. Untuk mendapatkan keterangan yang lebih luas, penjelasan ayat, dapat ditunjang dari hadis, perkataan para sahabat, dan lain-lain yang ada relevansinya.

## G. Sistematika Penulisan

Disertasi ini dimulai dengan dengan Bab I Pendahuluan yang menyampaikan secara singkat dan jelas tentang latar belakang persoalan pembahasan secara umum. Pembahasan tersebut terkait dengan berbagai wacana dan pandangan tentang pemahaman atas ayat-ayat mukjizat dalam Al-Qur'an. Di dalamnya juga dikemukakan tentang argumentasi rasional dalam pemaknaan Al-Qur'an. Argumentasi rasional merupakan 2 (dua) kata satu makna yang menjadi tawaran bagi tema utama disertasi. Selain itu, pembahasan pada Bab I juga mengurai tentang batasan dan rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian serta pendekatan dan teori yang dipakai dalam menganalisa objek kajian tentang mukjizat dalam Al-

---

<sup>83</sup> Abd al-Hayyi Al-Farmawi, *Al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Maudhû'î*, Kairo: al-Hadhârât al-Gharbiyyah, 1977, hal. 52.

Qur'an. Juga tentang beberapa penelitian sebelumnya yang dijadikan referensi serta metode yang mengurai langkah-langkah yang dilakukan dalam penelitian.

Bab II membahas tentang diskursus tafsir falsafi. Tafsir falsafi merupakan salah satu corak dalam penafsiran yang mengandaikan pendekatan filsafat yang cenderung sejalan dengan argumentasi rasional. Selain itu juga dibahas terkait sejarah dan perkembangan, respons dan dinamika, posisi dan perannya dalam konstalasi metode penafsiran, eksistensi manusia sebagai makhluk rasional sebagai penjelasan yang menegaskan keterkaitan pendekatan dengan mukjizat, serta demitologisasi sebagai teori yang dipadukan dengan diskursus tafsir falsafi.

Bab III mengurai tentang fenomena mukjizat dan pemaknaannya dalam berbagai pandangan pemikir Muslim, khususnya para mufassir. Mukjizat dijelaskan dalam berbagai aspek dan perspektif terkait dengan persoalan historisitas Al-Qur'an, diskursus yang diajukan para ulama tentang mukjizat, persoalan sunnatullah dan keimanan, figur kenabian sebagai pelaku dalam peristiwa hingga pesan-pesan yang hendak diajukan dalam peristiwa-peristiwa tersebut.

Bab IV membahas tentang *term-term* yang terkait dengan mukjizat dalam Al-Qur'an. Bab ini lebih menguraikan pembahasan derivatif atas ungkapan-ungkapan teks Al-Qur'an terkait dengan peristiwa-peristiwa di luar kelaziman serta ungkapan-ungkapan al-Qur'an tentang berbagai hal yang disebut sebagai mukjizat. Atas dasar itu, bab ini akan mengurai tentang term *al-i'jaz*, *al-jidal*, *sunnatullah*, *sulthan* dan *akhlaq*.

Bab V akan membahas tentang argumentasi rasionalitas tafsir falsafi dalam pemaknaan atas ayat-ayat mukjizat. Bab ini merupakan implementasi pendekatan dan teori terkait objek pembahasan. Dalam implementasi tersebut ditemukan adanya kesimpulan pemahaman tentang ayat-ayat mukjizat yang mengandung makna metaforik, dimensi rasionalitas dalam pesan-pesan qur'anic, Al-Qur'an sebagai instrumen argumentatif dalam menyajikan kebenaran, esensi kemanusiaan yang hendak dituju, serta kontekstualisasi mukjizat sebagai suatu hal yang relevan dengan kondisi situasi masa kini dan masa yang akan datang.

Bab VI mengemukakan beberapa kesimpulan yang didasarkan pada pembahasan sebelumnya sekaligus menjawab pokok-pokok masalah yang dirumuskan dalam bagian pendahuluan. Disertasi ini juga akan menyajikan rekomendasi terkait langkah-langkah selanjutnya penting untuk dilakukan dalam memaknai mukjizat dalam Al-Qur'an berupa peristiwa-peristiwa di luar kelaziman, serta penelitian-penelitian lanjutan yang lebih rasional agar tujuan Al-Qur'an sebagai pedoman dan petunjuk bagi umat manusia akan senantiasa dapat dirasakan.

## **BAB II**

### **DISKURSUS ARGUMENTASI RASIONAL**

#### **A. Manusia Makhluk Rasional**

Rasionalitas dan manusia adalah dua hal yang tidak bisa dipisahkan, demikian pula dengan irrasionalitas. Keduanya seperti dua hal yang saling berebut pengaruh pada diri manusia. Terkadang rasionalitas yang menang dan terkadang irrasionalitas yang menang. Namun yang lebih sering adalah rasionalitas dan irrasionalitas bercampur sedemikian rupa sehingga membentuk manusia itu sendiri secara utuh.

Kata rasionalitas diambil dari kata rasio. Rasio (Inggris: *reason*; Latin: *ratio*) yang berarti hubungan, pikiran.<sup>1</sup> Kata rasio adalah bentuk kata benda yang berarti pemikiran menurut akal sehat; akal budi; nalar.<sup>2</sup> Kata rasional adalah bentuk kata sifat yang berarti menurut pikiran dan pertimbangan yang logis; menurut pikiran yang sehat; cocok dengan akal.<sup>3</sup> Adapun kata rasionalitas adalah bentuk kata benda yang berarti kerasionalan.<sup>4</sup> Kata rasionalitas seringkali diperhadapkan dengan kata irrasionalitas yang memiliki arti kebalikan dari rasionalitas.

---

<sup>1</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT. Gramedia Utama, 2005. Cet. ke-4, hal. 925.

<sup>2</sup> Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2001, Edisi ke-3, Cet. ke-1. hal. 933. Selanjutnya ditulis KBBI.

<sup>3</sup> KBBI, hal. 933.

<sup>4</sup> KBBI, hal. 933. Kata rasio dan rasionalitas sekalipun sama-sama kata benda, tetapi memiliki makna berbeda. Perbedaan rasio dan rasionalitas adalah bahwa rasio merujuk kepada akal budi sebagai suatu wujud atau barang, sedangkan rasionalitas merujuk kepada

Meski irrasionalitas ada pada diri manusia dan tidak bisa melepaskan diri darinya, rasionalitas tetaplah sesuatu yang paling dominan. Bahkan ketika manusia memunculkan irrasionalitasnya, ia membutuhkan rasionalitas untuk membenarkan tindakannya tersebut. Misalnya, saat manusia meyakini sesuatu dogma dan tidak hendak menggunakan rasionalitasnya terhadap dogma tersebut karena khawatir menjadi tersesat, maka manusia mencari rasionalisasi untuk membenarkan tindakannya itu.

Dalam konteks keberagaman, misalnya, pada dasarnya manusia lebih mendahulukan keyakinannya daripada rasionalitasnya. Setelah keyakinan itu ada dan teguh, barulah rasionalitas didatangkan untuk melegitimasi keyakinan tersebut. Jadi, yang sesungguhnya terjadi adalah rasionalisasi terhadap keyakinan yang sudah terlanjur dianut, bukan rasionalitas yang murni. Pada kasus ini, irrasionalitas bertaut sedemikian rupa dengan rasionalitas, tetapi membuktikan bahwa manusia tetaplah makhluk rasional karena tetap membutuhkan legitimasi rasional bahkan untuk tindakannya yang irrasional.

Dalam sejarah Abad Tengah, memang rasionalitas pernah dikungkung oleh gereja, tetapi yang sesungguhnya terjadi adalah gereja menawarkan rasionalitasnya sendiri yang mengungkung kebebasan individu. Saat itulah modernitas lahir dengan penghargaan terhadap rasionalitas yang berbuah kepada kemajuan sains dan teknologi, industri, demokrasi, hak asasi manusia, dan sekularitas. Modernitas itu sendiri adalah cara pandang terhadap kenyataan, pengetahuan, dan nilai-nilai dari sudut pandang kemanusiaan. Makanya disebut “antroposentris”. Inilah

---

produk hasil dari upaya memahami atau merasionalisasikan sesuatu. Kata rasionalitas berarti kerasionalan atau “kemasukakalan”. Argumentasi rasional adalah bentuk argumen, dalil, *hujjah* atau alasan yang berpijak pada penalaran akal (rasio). Argumen, *hujjah* dalam istilah ilmu mantiq, mengambil bentuk yang beragam antara lain: 1) Argumen retorik (*hujjah khiyabiyah*). Argumen ini mendasarkan pada buku-buku mu'tabar dan tokoh atau pakar di bidang disiplin ilmu tertentu. 2) Argumen puitis (*hujjah syi'riyyah*). Argumen disusun untuk mempengaruhi perasaan orang lain. 3) Argumen dialektis (*hujjah jadaliyyah*). Argumen ini disusun dengan berpijak pada kebenaran umum. Biasanya argumen ini digunakan untuk menundukkan lawan. 4) Argumen sofistis (*hujjah safsathiyyah*). Argumen yang disusun berdasarkan pernyataan yang tampaknya benar, tetapi sesungguhnya tidak benar. Karena itu argumen ini sangat retorik. 5) Argumen demonstratif (*hujjah burhaniyyah*). Argumen ini disusun atas dasar pernyataan yang kebenarannya (secara rasional) sangat meyakinkan. Baihaqi A.K. Ilmu Mantiq Teknik Dasar Berpikir logik, tt. Darul Ulum Press, 2002, Cet. ke-2. Hal. 198-204. J. Milton Cowan dalam Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* memaknai argumentasi dengan kata *al-istidlâl*, J. Milton Cowan (Ed). Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, London, Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1971, Cet. ke-3, hal.290.

yang membedakan antara modernitas dengan zaman sebelumnya, yaitu antroposentris dan penghargaan terhadap rasionalitas.<sup>5</sup>

Dengan gambaran di atas, maka menjadi jelas mengapa rasionalitas begitu diagungkan dalam peradaban manusia tetapi juga diguncang sepanjang sejarah manusia itu sendiri. Saat irrasionalitas merajai peradaban, manusia memberontak dan memperjuangkan rasionalitas. Sebagai contoh, pada masa sebelum filsafat mengambil alih peradaban, yaitu sekitar abad 700 SM. Kala itu, setiap jawaban atas pertanyaan manusia dijawab dengan cerita-cerita yang belakangan disebut mitos. Misalnya, mengapa kemarau terjadi? Jawabannya adalah karena palu Thor diambil oleh para monster sehingga Thor tidak mampu mengayunkan palunya untuk menciptakan petir, mendung, dan hujan. Lalu, lahirlah orang-orang seperti Thales (624-546 SM) yang mencoba memberikan alternatif jawaban yang dianggapnya logis dan faktual.

Contoh lain ada pada abad pertengahan di Eropa. Kala itu, dogma gereja yang mengungkung rasionalitas mendapatkan perlawanan yang sengit. Secara khusus, rasionalitas yang diperjuangkan kala itu adalah rasionalitas individu atau kebebasan berfikir dan berpendapat yang dikuasai oleh gereja sehingga sama sekali tidak ada kebenaran di luar gereja. Bahkan ilmu pengetahuan pun harus berkembang sesuai dengan dogma-dogma gereja. Ketika ada penemuan yang logis dan faktual, namun bertentangan dengan dogma gereja, maka pastilah akan mendapatkan tantangan keras dari gereja hingga hukuman mati. Contoh yang pertama melahirkan peradaban Yunani dan contoh yang kedua melahirkan peradaban modern.

Di dalam Islam, sejarah rasionalitas tidak sedramatis di Yunani dan Eropa, meski memang tidak bisa dikatakan sama sekali tidak ada tragedi yang juga mengorbankan para cendekiawan Muslim. Pemenjaraan para cendekiawan karena perbedaan pendapat juga pernah ada dalam sejarah Islam, namun tidak bisa disebut dominan. Islam cukup adaptif dengan perubahan dan perkembangan zaman, setidaknya untuk zaman itu. Saat Islam mencapai puncak peradabannya di abad pertengahan, yaitu Kekhalifahan Umayyah<sup>6</sup> dan Kekhalifahan Abbasiyah<sup>7</sup>, drama

---

<sup>5</sup>F. Budi Hardiman, *Pemikiran Modern: Dari Machiavelli Sampai Nietzsche*, Yogyakarta: Kanisius, 2019, 1.

<sup>6</sup> Kekuasaan Bani umayah berlangsung kurang lebih 90 tahun. Ibu kota negara dipindahkan Muawiyah dari Madinah ke Damaskus, tempat ia berkuasa sebagai gubernur sebelumnya. Khalifah-khalifah besar Dinasti Bani Umayyah adalah Muawiyah ibn Abi Sufyan (661-680). Abd al-Malik ibn Marwan (685-705 M), Al-Walid ibn Abd al-Malik (705-715 M), Umar ibn Abd al-Aziz (717-720) dan Hayim ibn Abd al-Malik (724-743). Ekspansi yang terhenti pada masa khalifah Usman dan Ali dilanjutkan kembali oleh dinasti ini. Ekspansi ke Barat secara besar-besaran dilanjutkan di zaman Al-Walid ibn Abd al-Malik. Badri Yatim,

pertentangan antara ilmu pengetahuan dengan agama atau antara akal dengan wahyu atau antara kebebasan manusia dengan kekuasaan Ilahi, hanya memenuhi ruang debat dan polemik yang menghasilkan buku-buku hingga peradaban tidak menghasilkan tragedi.

Meski tidak melahirkan tragedi, perdebatan antara rasionalitas dan irrasionalitas di dalam sejarah Islam sesungguhnya juga sangat sengit, namun relatif terkendali hanya di ruang diskusi dan polemik. Memang pernah terjadi beberapa kali semacam tragedi karena adanya campur tangan kekuasaan politik. Yang terkenal adalah peristiwa mihnah yaitu ketika Muktaẓilah menjadi mazhab resmi pada Kekhalifahan Abbasiyah, terutama pada masa Khalifah al-Ma'mun (813-833 M).<sup>8</sup> Sesungguhnya, tragedi pada abad pertengahan di Eropa juga karena adanya campur tangan politik.

Karena adanya perbedaan antara Islam dengan Eropa Kristen dalam persilangan antara rasionalitas dengan irrasionalitas itu, maka peradaban keduanya pun tidak sama. Peradaban Eropa Kristen yang melahirkan peradaban barat memiliki persoalan yang pelik dengan agama yang dianggap biang irrasionalitas. Akibatnya, peradaban barat sesungguhnya hampa agama atau bahkan memusuhi agama. Adapun peradaban Islam, karena tidak memiliki sejarah panjang pertikaian yang melahirkan tragedi antara rasionalitas dengan irrasionalitas, maka peradaban Islam di abad pertengahan adalah peradaban yang tidak memiliki masalah dengan agama, meskipun jika agama dianggap biang irrasionalitas.

Peliknya persilangan antara rasionalitas dengan irrasionalitas dalam peradaban barat seperti hanya memberikan ruang sedikit untuk tidak

*Sejarah Peradaban Islam Dirasah Islamiyah II*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2004, Cet.ke-16, hal. 43.

<sup>7</sup> Dinamakan khilafah Abasiyah karena para pendiri dan penguasa dinasti ini adalah keturunan Al-Abbas, paman Nabi Muhammad saw. Dinasti ini didirikan oleh Abdullah al-Saffah ibn Muhammad ibn Ali ibn Abdullah ibn al-Abbas. Kekuasaannya merentang dalam waktu yang Panjang, dari tahun 132 H (750 M) s.d. 656 H (1258 M). berdasarkan pola perubahan perubahan dan politik itu, para sejarawan biasanya membagi pemerintahan bani Abbas menjadi lima periode: Periode pertama (132 H/750 M-232 H/847 M), disebut pengaruh periode Persia pertama; Periode kedua (232 H/847 M-334 H/945 M) disebut masa periode pengaruh Turki pertama; Periode ketiga (334 H/945 M-447 H/1055 M) masa kekuasaan dinasti Buwaih. Periode ini disebut juga masa pengaruh Persia kedua; Periode keempat (447 H/1055 M-590 H/1194 M), masa kekuasaan dinasti Bani Saljuk, disebut dengan masa pengaruh Turki kedua; Periode kelima (590 H/1194 M-656 H/1258 M) masa khalifah bebas dari pengaruh dinasti lain, tetapi kekuasaannya hanya efektif di sekitar kota Bagdad. Untuk pembagian menjadi lima periode ini Badri Yatim mengutip Bejona Gajane Stryzewska dari bukunya *Tarikh al-Daulat al-Islamiyah*. Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam Dirasah Islamiyah II*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2004, Cet.ke-16, hal. 49-50.

<sup>8</sup> Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI-Press, 1986, Cet.ke-2, hal.53.

adanya tragedi. Pengungkungan atas kebebasan rasional individu telah melahirkan tragedi. Karena itulah upaya untuk keluar dari kungkungan itu terus-menerus dilakukan hingga akhirnya membuahkan hasil di sekitar abad akhir abad ke-19. Optimisme pun merebak. Masuklah era pencerahan, Renaisans, atau *Aufklärung*.<sup>9</sup> Dimulai dari ditemukannya mesin cetak yang mengakibatkan gereja bukan lagi satu-satunya pusat ilmu pengetahuan karena buku-buku tidak lagi hanya ada di gereja tetapi telah menyebar luas tanpa batas. Tiap individu kemudian jauh lebih berharga daripada sebelumnya yang nantinya melahirkan hak asasi manusia. Pendapat manusia menjadi dihargai dan pemikirannya didengarkan atas nama rasionalitas individu. Kekuasaan tidak lagi bisa mengekang individu atas nama negara maupun atas nama agama. Dampak paling besarnya adalah manusia mulai optimis memandang ke masa depan karena masa depan berada di tangan mereka, bukan berada di tangan kekuasaan yang mengungkung.<sup>10</sup>

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, optimisme tidak berlangsung lama. Tragedi kembali hadir bahkan kini disebabkan oleh rasionalisme itu sendiri atau diakibatkan oleh era pencerahan itu sendiri. Kemajuan ekonomi memang terjadi, tetapi itu berbanding lurus dengan meningkatnya pengangguran. Teknologi memang menemukan berbagai macam obat penyembuh tetapi penyakit baru terus bermunculan. Efisiensi dan efektivitas di bidang pertanian yang melahirkan swasembada pangan memang semakin dirasakan, tetapi pemakaian zat kimia membuat makanan semakin tidak sehat. Kehidupan memang semakin nyaman dengan berbagai alat bantu di berbagai bidang kehidupan seperti mesin cuci, alat pengering, lemari pendingin, alat pengontrol suhu ruangan, dan sebagainya, tetapi semua itu melahirkan limbah yang merusak lingkungan.<sup>11</sup> Tragedi akibat rasionalisme kembali terjadi dan kini mengancam semuanya.

Rasionalitas pun digugat. Individu yang dulunya kokoh pun diguncang. Rasionalitas individu dianggap sudah tidak relevan lagi untuk memberi kebahagiaan dan kemakmuran sebagaimana yang dulu dijanjikan. Berbagai upaya telah dilakukan, tetapi banyak yang pesimis karena laju ilmu pengetahuan dan teknologi yang berdampak buruk bagi lingkungan seperti tidak lagi bisa direm lajunya. Jika di abad pertengahan yang dirusak adalah manusia per individu atau per komunitas, maka kini,

---

<sup>9</sup>Kata ini berasal dari Bahasa Jerman yang berarti pencerahan. Masa *aufklärung* muncul sekitar abad ke-17 di Eropa.

<sup>10</sup>Jostein Gaarder, *Dunia Sophie*, Bandung: Mizan, 2010, 487.

<sup>11</sup>Jostein Gaarder, *Dunia Sophie*....., 317-318.

yang dirusak bukan hanya keduanya tetapi juga alam tempat manusia tinggal dan itu sama saja dengan mengundang kiamat datang lebih cepat.

Rasionalitas pun mendapatkan tantangan yang sangat hebat. Tantangan yang paling kuat adalah kritik bahwa rasionalitas sesungguhnya tidak utuh. Sigmund Freud (1856–1939) menyatakan bahwa tindakan manusia itu sendiri tidak ditentukan sepenuhnya oleh rasionalitasnya, tetapi dibentuk oleh ketegangan terus-menerus antara manusia dengan lingkungannya. Di satu sisi, manusia memiliki kebutuhan-kebutuhan dan di sisi lain ada tuntutan-tuntutan masyarakat yang tidak selalu mengizinkan kebutuhan-kebutuhan itu diwujudkan.<sup>12</sup>

Karl Marx (1818–1883) lain lagi. Menurutnya, bukan rasionalitas yang menentukan bahwa manusia dan peradabannya, tetapi perubahan material. Kalaupun ada yang disebut rasionalitas, maka itu sesungguhnya dipengaruhi oleh perubahan dan kepentingan material.<sup>13</sup> Dengan kata lain, kepentingan ekonomilah yang menggerakkan peradaban, termasuk ilmu pengetahuan dan teknologi. Ilmu pengetahuan dan teknologi disponsori oleh para pemilik modal dan lalu hasil dari perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi itu dipakai kembali untuk kepentingan ekonomi, mengumpulkan modal dan ekspansi kekuasaan ekonomi kembali.

Bahkan ada yang kembali mengajukan irrasionalitas sebagai solusi. Sekolah Frankfurt menyebut mereka sebagai filosof-filosof kemanusiaan. Masalahnya, filosof-filosof kemanusiaan terlalu menekankan kepada sisi subjektif dan mengabaikan sisi objektif sehingga terlepas dari historisitas manusia secara umum. Masalah lainnya adalah filosof-filosof kemanusiaan mengabaikan dimensi material dari realitas padahal bagaimanapun manusia juga adalah makhluk material sehingga tidak bisa lepas dari dimensi material. Masalah terakhir dan paling penting adalah filosof-filosof kemanusiaan mengabaikan akal budi sehingga melumpuhkan kritisisme dan akhirnya bisa melahirkan penindasan-penindasan baru akibat terbungkamnya rasionalitas individu.<sup>14</sup>

Sekali lagi, tragedi yang terjadi pada peradaban Barat tidak terjadi pada peradaban Islam. Keduanya memiliki sejarah yang berbeda pemicu yang berbeda pula. Adapun perdebatan antara rasionalitas dan irrasionalitas yang paling relevan dengan kajian ini adalah relasi akal dan wahyu sebagaimana disebutkan di dalam salah satu karya Harun Nasution,

---

<sup>12</sup>Jostein Gaarder, *Dunia Sophie...*, hal. 663.

<sup>13</sup>Jostein Gaarder, *Dunia Sophie...*, hal. 607.

<sup>14</sup>Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia Rasional: Teori Kritis Sekolah Frankfurt Max Horkheimer & Theodor W. Adorno*, Jakarta: Gramedia, 2019, hal. 97.

*Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*.<sup>15</sup> Di dalam buku tersebut ada bab yang berjudul “akal dan wahyu”. Judul bab itu saja terkesan seperti hendak memetakan perdebatan tentang posisi akal dan wahyu di dalam teologi Islam. Kata “akal” jelas bisa diasosiasikan dengan rasionalitas. Adapun “wahyu”, sangat mungkin diasosiasikan sebagai kebalikan dari rasionalitas, yaitu irrasionalitas.

Di dalam buku *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, karya Harun Nasution, relasi akal dan wahyu dipahami sebagai relasi dua arah, yaitu wahyu sebagai cara ajaran Ilahi turun kepada manusia. Adapun akal adalah sebagai cara manusia untuk memahami ajaran Ilahi. Jadi, wahyu adalah gerak ke bawah dan akal adalah gerak ke atas. Secara ringkas bisa disebutkan bahwa di dalam teologi Islam, menurut Harun Nasution, relasi dua arah itu terjadi karena memang wahyu harus turun karena ada saja hal-hal tidak mampu dipahami oleh akal manusia, terutama pengetahuan maksimal tentang Tuhan dan kewajiban-kewajiban manusia kepada Tuhan. Adapun akal tetap dibutuhkan karena hanya dengan akal, pengetahuan maksimal tentang Tuhan dan kewajiban-kewajiban itu bisa dipahami dan diamalkan.<sup>16</sup>

Dengan penjelasan seperti di atas, memang tampaknya tidak ada persoalan yang begitu runcing antara akal dan wahyu, bahkan akal dan wahyu seperti dua hal yang saling melengkapi. Akal penting karena hanya dengan akal, wahyu bisa dipahami. Adapun wahyu tetap penting karena wahyu adalah tanda kasih sayang Tuhan agar manusia memiliki pedoman di dalam hidupnya demi kebaikan hidupnya. Lagi pula, baik akal maupun wahyu, keduanya berasal dari Allah Swt. jua. Memang dalam beberapa bagian dan oleh beberapa cendekiawan, ada titik-titik yang cukup ekstrim, yaitu di satu sisi ada yang menekankan posisi penting wahyu dan tidak pentingnya akal. Di sisi lain, ada yang menekankan posisi akal dan tidak pentingnya wahyu karena tanpa wahyu pun, akal mampu menemukan kebenaran, bahkan menemukan Tuhan.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup>Bahkan ada karya Harun Nasution yang memang secara khusus berbicara tentang relasi akal dan wahyu yaitu: Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI Press, 1986.

<sup>16</sup>Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 2002, hal. 81-82.

<sup>17</sup>Golongan al-Murdar berpendapat bahwa hanya dengan akal, tanpa wahyu, manusia mampu mengetahui hukum-hukum dan sifat-sifat Tuhan. Konsekuensinya, meski tanpa wahyu, manusia tetap bertanggung jawab apabila tidak mengetahui kewajibannya dan tidak mengenal Tuhannya. Sebaliknya, al-Asy'ari memahami bahwa kewajiban manusia hanya bisa diketahui melalui wahyu. Karena itu, tanpa adanya wahyu, tidak ada kewajiban dan konsekuensinya tidak ada tanggung jawab. Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, hal. 83.

Jika akal sebagai simbol rasionalitas dalam hal ini, maka dari dalam Al-Qur'an, ada beberapa hal yang bisa dijadikan landasan konsepsi rasio atau rasionalitas di dalam Islam. Di dalam Al-Qur'an, kata "akal" berasal dari gabungan huruf 'ain, qaf, dan lam. Ketiga huruf itu lalu membentuk kata 'aqaluh, ta'qilun, na'qilu, ya'qiluhâ, dan ya'qilun.<sup>18</sup> Catatan pertama untuk kenyataan tersebut adalah bahwa semua kata "akal" di dalam Al-Qur'an berbentuk kata kerja. Bisa dimaknai bahwa akal memang adalah aktivitas yang senantiasa aktif dan tidak akan pernah diam meskipun dibungkam. Sebagaimana disebutkan di atas bahwa bahkan ketika irrasionalitas hendak diteguhkan, maka peneguhannya pun memerlukan penjelasan yang rasional.

Catatan kedua adalah bahwa seluruh derivasi kata "akal" di dalam Al-Qur'an yang berbentuk kata kerja tersebut subjeknya (*fâ'il*) adalah manusia atau sekelompok manusia. Itu pertanda bahwa rasionalitas tidak akan pernah bisa dilepaskan dari manusia. Manusia adalah makhluk rasional sehingga melepaskan manusia dari rasionalitasnya sama dengan menghilangkan kemanusiaan itu sendiri dan itu berlaku kapan pun dan di mana pun.

Catatan ketiga adalah bahwa dengan seringnya Al-Qur'an menyebut kata *afalâ* atau *afalam* yang lalu diikuti oleh *ta'qilûn*,<sup>19</sup> maka itu bermakna ada anjuran kuat untuk mempergunakan akal atau mengaktifkan kegiatan "berakal". Sebaliknya (catatan keempat), ada semacam penghinaan kepada mereka yang tidak menggunakan akal mereka, misalnya pada QS. Yunus/10: 100 disebutkan bahwa Allah menimpakan azab kepada mereka yang tidak menggunakan akalnya.

Catatan kelima adalah bahwa objek akal dalam memahami bukan saja bisa dalam bentuk alam raya namun bisa pula dalam bentuk ayat-ayat

<sup>18</sup> *Aqalûh* dalam QS. al-Baqarah/2: 75, *ta'qilûn* dalam QS. al-Baqarah/2: 44; QS. Yâsin/36: 62; QS. al-Shaffât/37: 138; QS. Fâthir/40: 67; QS. al-Zukhruf/43: 3; dan QS. al-Hadîd/57: 17, *na'qilu* dalam QS. al-Mulk/67: 10, *ya'qiluhâ* dalam QS. al-Ankabût/29: 43, dan *ya'qilûn* dalam QS. al-Baqarah/2: 164; QS. al-Baqarah/2: 170; QS. al-Baqarah/2: 171; QS. al-Mâ'idah/5: 58; QS. al-Mâ'idah/5: 103; QS. al-Anfal/8: 22; QS. Yunus/10: 42; QS. Yunus/10: 100; QS. al-Ra'd/13: 4; QS. al-Nahl/16: 12; QS. al-Nahl/16: 67; QS. al-Hajj/22: 46; QS. al-Furqân/25: 44; QS. al-Ankabût/29: 35; QS. al-Ankabut/29: 63; QS. al-Rum/30: 24; QS. al-Rum/30: 28; QS. Yasin/36: 68; QS. al-Zumar/39: 43; QS. al-Jatsiyah/45: 5; QS. al-Hujurat/49: 4; QS. al-Hasyr/59: 14; QS. al-Hajj/22: 55; QS. al-Dzariyat/51: 29; QS. al-Dzariyat/51: 41; dan QS. al-Syûrâ/42: 50. Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazh al-Qur'an*, t.t.: Dar al-Fikr, 1992, hal. 594-595.

<sup>19</sup> Dalam hal ini, bukan hanya kata yang berasal dari huruf 'ain, qâf, lâm saja yang dipakai, tetapi juga kata lain yang artinya tidak jauh berbeda, yaitu huruf *dal*, *ba'*, dan *ra'* yang membentuk kata *yatadabbarûn*, sebagaimana dalam QS. al-Nisâ'/4: 82 dan QS. al-Mu'minun/23: 68. Ada juga kata yang berasal dari huruf *fa'*, *kaf*, dan *ra'* yang membentuk kata *yatafakkarûn*, sebagaimana dalam QS. al-Rûm/30: 8.

di dalam Al-Qur'an. Hal itu sebagaimana disebutkan di dalam dua ayat berikut yaitu QS. al-Hajj/22: 46 dan QS. al-Baqarah/2: 242:<sup>20</sup>

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ

*Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta, ialah hati yang di dalam dada. (QS. al-Hajj/22: 46)*

كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

*Demikianlah Allah menerangkan kepadamu ayat-ayat-Nya (hukum-hukum-Nya) supaya kamu memahaminya. (QS. al-Baqarah/2: 242)*

Lalu, di manakah rasionalitas itu terletak di tubuh manusia? Hal ini ditanyakan juga oleh Harun Nasution di dalam karyanya, *Akal dan Wahyu dalam Islam*.<sup>21</sup> Pertanyaan ini penting untuk dijawab karena di dalam Al-Qur'an ada beberapa pernyataan yang menunjukkan bahwa akal tidak di kepala, sebagaimana umumnya dipahami di dalam kehidupan sehari-hari. Di dalam Al-Qur'an ditegaskan bahwa akal adanya di hati (*qalb*). Hal itu disebutkan pada tiga tempat di dalam Al-Qur'an<sup>22</sup> dan salah satunya adalah QS. al-A'râf/7: 179:

---

<sup>20</sup>Meskipun demikian, kata yang langsung menjadikan Al-Qur'an sebagai objek pemahaman akal bukanlah dari rangkaian huruf 'ain, qaf, dan lam, tetapi huruf dal, ba', dan ra' yang membentuk kata *yatadabbarun* sebagaimana dalam QS. al-Nisâ/4: 82 (*Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al Quran? Kalau kiranya Al Quran itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya*). QS. Muhammad/47: 24 (*Maka tidakkah mereka menghayati Al-Qur'an ataukah hati mereka sudah terkunci?*).

<sup>21</sup>Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam...*, hal. 7.

<sup>22</sup>Dua ayat yang lain adalah: QS. at-Taubah/9: 93 (*Sesungguhnya alasan [untuk menyalahkan] hanyalah terhadap orang-orang yang meminta izin kepadamu [untuk tidak ikut berperang], padahal mereka orang kaya. Mereka rela berada bersama orang-orang yang tidak ikut berperang dan Allah telah mengunci hati mereka, sehingga mereka tidak mengetahui [akibat perbuatan mereka]*). QS. Muhammad/47: 24 (*Maka tidakkah mereka menghayati Al-Qur'an ataukah hati mereka sudah terkunci?*)

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ

*Dan sungguh, akan Kami isi neraka Jahanam banyak dari kalangan jin dan manusia. Mereka memiliki hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka memiliki mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengarkan (ayat-ayat Allah). Mereka seperti hewan ternak, bahkan lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lengah.*

Pernyataan Al-Qur'an bahwa akal berposisi di *qalb* adalah sebuah pernyataan yang bisa membedakan konsep akal dalam Islam dengan konsep akal lainnya dan juga bisa mempengaruhi konsep relasi akal dengan wahyu itu sendiri. Secara umum dipahami bahwa *qalb* bertempat di dada dan di dalam bahasa Arab, dada disebut *shadr* yang juga berarti "pusat".

Jika memang Al-Qur'an menegaskan bahwa akal bertempat di *qalb* dan *qalb* bertempat di dada atau *shadr* yang berarti pusat, maka muncul catatan keenam untuk konsep akal di dalam Islam, yaitu akal adalah pusat aktivitas manusiawi. Segala aktivitas lainnya, terutama tindakan tubuh, hanyalah aktivitas turunan dari aktivitas akal. Karena itu, setiap aktivitas hanya layak mendapatkan nilai baik atau buruk jika yang melakukannya berakal.

Catatan ketujuh untuk akal dan sangat penting dalam kerangka relasi akal dengan wahyu adalah bahwa letak akal dan wahyu sesungguhnya satu, yaitu *qalb*. Bagi manusia biasa dan tidak mendapatkan wahyu, akal bertempat di *qalb* sebagaimana telah disebutkan di atas. Bagi Nabi Muhammad saw. yang adalah bukan manusia biasa karena mendapatkan wahyu, Al-Qur'an juga bertempat di *qalb*, sebagaimana disebutkan di dalam QS. al-Syu'arâ/26: 192-194:

وَإِنَّهُ لَنَزَّلُ رَبِّ الْعَلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾

﴿١٩٤﴾

*Dan sungguh, (Al-Qur'an) ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan seluruh alam, yang dibawa turun oleh ar-Ruh al-Amin (Jibril), ke dalam hatimu (Muhammad) agar engkau termasuk orang yang memberi peringatan.*

Posisi akal dan wahyu di tempat yang sama, yaitu *qalb*, menjadikan keduanya sakral karena *qalb* adalah tempat yang sakral di dalam Islam. Sebuah hadis yang cukup populer menyebutkan bahwa di dalam tubuh manusia ada segumpal daging yang apabila daging tersebut berfungsi baik, maka berfungsi baiklah seluruh tubuh dan apabila tidak berfungsi baik, maka tidak berfungsi baiklah seluruh tubuh. Segumpal daging itu adalah *qalb*.

Catatan kedelapan untuk akal dari Al-Qur'an lebih bersifat moral-etis karena dikaitkan dengan perbuatan baik. Maksudnya, rasionalitas Islam tidak berhenti di wacana, tetapi harus termanifestasi dalam aksi. Selain itu, aksi sebagai konsekuensi dari akal haruslah aksi yang benar dan bisa dipertanggungjawabkan.<sup>23</sup> Hal itu sebagaimana diisyaratkan di dalam QS. al-Baqarah/2: 44:

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾

*Mengapa kamu menyuruh orang lain (mengerjakan) kebajikan, sedangkan kamu melupakan dirimu sendiri, padahal kamu membaca Kitab (Taurat)? Tidakkah kamu mengerti?*

Secara garis besar konsepsi rasionalitas dalam konteks relasi akal dan wahyu dalam Islam adalah: Rasionalitas bersifat aktif kapan dan di manapun yang subjeknya adalah manusia. Bagi manusia, rasionalitas adalah inti kemanusiaan karena hanya itu yang menjadi ukuran validitas dan nilai aktivitas kemanusiaan secara keseluruhan karena posisinya pada *qalb* dan *qalb* adalah pusat. Aktivitas rasio adalah perintah Allah Swt. dan karena itu, berhukum wajib karena itu jalan untuk melakukan tindakan yang benar hingga tidak melakukannya berakibat dosa. Adapun objek rasionalitas adalah alam raya dan ayat-ayat di dalam Al-Qur'an.

Dari paparan di atas, kata *qûlûb* (jamak *qalb*) yang seringkali diterjemahkan dengan kata "hati" mempunyai makna yang sama, yakni alat memahami atau alat berpikir. Artinya, dari ayat di atas dapat dipahami bahwa akal dan hati keduanya berpikir. Dengan kata lain hati dan akal mempunyai fungsi yang sama. Dengan demikian rasionalitas ada pada akal dan hati.<sup>24</sup>

<sup>23</sup>A. Kevin Reinhart, "Ethics and The Qur'an", dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of Qur'an*, Vol. 2, Leiden: Brill, 2002, hal. 67.

<sup>24</sup>Dalam tradisi tasawuf, hati dianggap sebagai alat yang terkait dengan rasa (*dzawq*) yang kerap kali dibedakan dengan akal sebagai alat untuk berpikir. Rabi'ah al-Adawiyah dalam syairnya, sebagaimana dikutip Harun Nasution menyebut Tuhan dengan kata *habib al-qalb* atau kekasih hati karena rasa kedekatan hatinya dengan Allah Swt. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisime dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 2008, Cet. ke-12, hal.58.

Tradisi dan wacana rasionalitas di dalam Islam tidak bisa disebut hanya karena pengaruh pertemuan peradaban Islam dengan peradaban Yunani dan para filosofinya. Islam sendiri memiliki tradisi rasionalitas yang sudah terbukti ada di dalam Al-Qur'an sebagaimana disebutkan sebelumnya. Tradisi ini membuat peradaban Islam terbuka terhadap peradaban lain. Jadi, penerimaan peradaban Islam terhadap peradaban Yunani hanyalah buah dari rasionalitas dan keterbukaan peradaban Islam itu sendiri dan bukan sebaliknya, tradisi rasionalitas Islam hadir akibat pertemuan dengan peradaban Yunani.

Ketika Islam masih berpusat di Madinah di masa *Khulafâ` al-Râsyidîn*, tradisi rasionalitas itu sudah ada. Banyak keputusan strategis dan rasional yang hadir bahkan ketika kepemimpinan masih di tangan Khalifah Pertama, Abu Bakar. Misalnya, usulan Umar bin Khattab untuk mengumpulkan Al-Qur'an sebagai kitab tunggal yang pada awalnya ditolak oleh Abu Bakar karena berkaitan dengan kitab suci dan tidak pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad saw. tetapi belakangan diterima karena pertimbangan-pertimbangan yang strategis dan rasional.<sup>25</sup> Upaya pengumpulan Al-Qur'an pun dilakukan dengan langkah-langkah yang sangat rasional dan terukur agar tidak terjadi kesalahan dalam penulisan ulang dan pengumpulan Al-Qur'an.

Proyek pengumpulan Al-Qur'an boleh disebut sebagai karya keserjanaan paling awal dalam Islam dan juga bisa disebutkan sebagai bukti bahwa denyut rasionalitas sudah hadir bahkan di masa-masa paling dini dalam sejarah Islam. Telah diketahui bersama bahwa saat Al-Qur'an pertama kali turun, Al-Qur'an dicatat oleh para sahabat dalam berbagai media seperti tulang, batu, kulit, pelepah kurma, dan bermacam-macam lainnya. Bagaimana menyeleksi semuanya hingga terkumpul dalam sebuah kitab pastilah merupakan karya keserjanaan yang luar biasa.

Mula-mula, setiap tulisan, dalam bentuk apapun, diperiksa lewat para penghafal Al-Qur'an profesional yang memang di masyarakat sudah terkenal dan diakui kekuatan ingatannya. Setelah terjadi kesepakatan antara tulisan dengan hafalan, maka setiap ayat ditulis di hadapan banyak saksi. Tentu saja prosesnya tidak semulus itu. Ada saja peristiwa yang memaksa lahirnya keputusan yang sulit akibat perbedaan-perbedaan.<sup>26</sup> Salah satu persoalan sulit yang dikisahkan disebutkan di dalam *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân* adalah adanya ayat yang tidak bisa dikonfirmasi kepada dua orang sahabat, tetapi hanya pada seorang sahabat. Padahal syarat sebuah ayat dimasukkan di dalam mushaf adalah dikonfirmasi oleh minimal dua

---

<sup>25</sup>Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, Bandung: Mizan, 2016, hal. 53.

<sup>26</sup>Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, Bandung: Mizan, 2016, hal. 53.

sahabat. Lalu, Zaid bin Tsabit memutuskan bahwa ayat tetap diterima walau hanya dikonfirmasi oleh seorang sahabat, yaitu Khuzaimah al-Anshari.<sup>27</sup>

Karya keserjanaan Islam awal bukan hanya terbentuknya Al-Qur'an dalam bentuk mushaf, tetapi juga kompilasi hukum Islam. Oleh Khalifah Umar bin Khattab, sebuah kelompok cendekiawan yang menjadi cikal bakal ulama dibentuk khusus dan dibiayai negara untuk menjawab persoalan keagamaan yang muncul di dalam masyarakat. Keputusan tersebut tidak hanya dijawab tetapi jawabannya ditulis dan diperbanyak lalu dikirimkan kepada gubernur-gubernur untuk digunakan sebagai dasar pengambilan keputusan.<sup>28</sup> Karena itu, umat Islam tidak perlu datang jauh-jauh ke Madinah hanya untuk mencari jawaban atas pertanyaan mereka. Tentu saja jawaban-jawaban dan tulisan itu terus-menerus diperbaharui sesuai dinamika masyarakat.

Tradisi keserjanaan sebagaimana tersebut di atas terus berlanjut hingga Kekhalifahan Umayyah dan memuncak pada Kekhalifahan Abbasiyah, terutama perkembangan keserjanaan hukum Islam. Kekhalifahan Abbasiyah menganggap Kekhalifahan Umayyah belum menerapkan hukum Islam secara efektif. Karenanya, demi menerapkan hukum Islam yang efektif dan mengalahkan Kekhalifahan Umayyah, maka Kekhalifahan Abbasiyah memberikan dukungan yang cukup besar bagi perkembangan hukum hingga mencapai puncaknya yang pengaruhnya masih terasa hingga saat ini dengan hadirnya Mazhab Maliki, Mazhab Syafii, Mazhab Hanbali, Mazhab Hanafi, dan lain-lain.<sup>29</sup>

Memang Islam tidak memiliki kelas pendeta sebagaimana di dalam tradisi Kristen, namun kelas ulama adalah semacam itu dan mereka memiliki prestise karena reputasi pengetahuan mereka terhadap Al-Qur'an, hadis, dan fiqh.<sup>30</sup> Cendekiawan<sup>31</sup> yang terlibat di dalam proyek di

<sup>27</sup>Badruddin Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 1, Beirut: Dar al-Fikr, 2001, hal. 296.

<sup>28</sup>Tamim Ansary, *Dari Puncak Bagdad: Sejarah Dunia Versi Islam*, Jakarta: Zaman, 2015, hal. 101.

<sup>29</sup>John L. Esposito, *Islam Warna-warni: Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus al-Shirat al-Mustaqim*, Jakarta: Paramadina, 2004, hal. 66-67.

<sup>30</sup>John L. Esposito, *Islam Warna-warni: Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus al-Shirat al-Mustaqim...*, hal. 67.

<sup>31</sup>Adalah orang cerdas pandai; orang intelek; Dalam arti sosiologis, orang yang memiliki sikap hidup yang terus menerus meningkatkan kemampuan berpikirnya untuk dapat mengetahui atau memahami sesuatu. Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2001, Edisi ke-3, Cet. ke-1. Hal. 206.

atas disebut ulama.<sup>32</sup> Karena itulah mengapa, belakangan ulama yang sesungguhnya berarti “orang berilmu” terisolasi hanya kepada mereka yang ahli dalam bidang hukum Islam padahal ilmu pengetahuan di dalam Islam bukan hanya hukum.

Tradisi rasionalitas Islam yang kadang disebut dipengaruhi oleh peradaban Yunani sesungguhnya adalah peristiwa yang terjadi belakangan dalam sejarah, yaitu saat terjadi yang namanya proses Arabisasi. Ada dua bentuk proses Arabisasi.<sup>33</sup> *Pertama*, bahasa dan tradisi Arab merasuk dan memodifikasi kebudayaan dan wilayah-wilayah taklukan hingga bahasa Arab menggantikan bahasa-bahasa lokal seperti bahasa Syiria, bahasa Aram, bahasa Mesir, dan bahasa Yunani. Bahasa Arab menjadi bahasa semua masyarakat di semua urusan hingga bahasa sastra.

Bentuk kedua Proses Arabisasi adalah pembentukan pusat-pusat penerjemahan. Manuskrip-manuskrip yang berbahasa Sansekerta, Yunani, Latin, Syiria, Coptic, dan Persia diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab. Lewat proses penerjemahan ini karya Aristoteles (384-322 SM), Plato (427-347 SM), Galen (129-216 M), Hippokrates (460 SM - 370 SM), Euclid (436-365 SM), dan Ptolemeus (367-283 SM) bisa dipahami dan memengaruhi peradaban Islam di masa setelahnya. Kala itu, tradisi rasionalitas Islam bahkan melampaui agama karena Darul Hikmah yang didirikan oleh Khalifah al-Makmun bahkan pernah dipimpin oleh ilmuwan terkenal bernama Hunain bin Ishaq al-‘Ibadi (809-877 M), seorang Kristiani Nestorian berasal dari Hirah.<sup>34</sup>

Sebagaimana di Yunani dulunya filsafat adalah upaya manusiawi untuk menjawab persoalan seputar alam, manusia, dan Tuhan serta pada gilirannya memicu lahirnya sains-sains besar seperti fisika, etika, matematika, dan metafisika, yang adalah fondasi bagi lahirnya peradaban-peradaban besar,<sup>35</sup> maka di dalam Islam pun demikian.

<sup>32</sup>Orang yang ahli dalam hal atau dalam pengetahuan agama Islam. Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2001, Edisi ke-3, Cet. ke-1, hal, 1239.

<sup>33</sup>John L. Esposito, *Islam Warna-warni: Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus al-Shirat al-Mustaqim...*, hal. 67.

<sup>34</sup>Selain dirinya sendiri sebagai penerjemah buku-buku, ketika itu ia juga juga mengajar dan melatih murid-muridnya untuk menjadi penterjemah; antara lain anaknya sendiri Ishaq ibn Hunain dan keponakannya Hubaisy ibn Hasan. Di antara murid kenamaannya adalah Tsabit ibn Qurra (825-901 M), Qustha ibn Luqa al-Ba’labakki, Abu Bisyr Matta ibn Yunus al-Kunna’i (wafat 940), Abu Zakaria Yahya ibn ‘Adi al-Mantiqi dan Al-Hunain Ibrahim ibn al-Hasan Ibn Kursyud al-Tabari al-Natili (wafat 990). Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam...*, hal. 56.

<sup>35</sup>Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, Bandung: Mizan, 2002, hal. 1.

Memang pertemuan Islam dengan filsafat tidak di Yunani sendiri, tetapi di Mesir, tepatnya di Iskandariah saat takluk di bawah orang-orang Arab pada 641 M. Saat itu, filsafat, kedokteran, dan sains Yunani tetap bertahan di Iskandariah, termasuk teologi Kristen yang Hellenistik. Semua itu menjadi penentu peradaban Islam di masa belakangan dan menjadi pemicunya. Damaskus dan Bagdad adalah tempat-tempat di mana peradaban itu bersemai.<sup>36</sup> Irak adalah wilayah yang memang sejak dahulu menjadi tempat berkecambahnya badai spekulasi-spekulasi filosofis karena keterbukaannya terhadap setiap perkembangan dari luar. Sebelum Islam datang, Irak telah menjadi ajang pertarungan ide-ide dan teori-teori yang datang dari berbagai arah. Hellenisme,<sup>37</sup> agama Kristen, Gnostisisme, Dualisme-Manikean, dan unsur-unsur Budhisme memberikan bahan-bahan ide untuk spekulasi moral, keagamaan, dan filosofis. Demikian disebutkan oleh Fazlur Rahman dalam *Islam*.<sup>38</sup>

Rasionalisme di dalam Islam berkembang bersamaan dengan semangat nasib manusia berada di tangan mereka sendiri dan pemerintah tidak bisa seenaknya menindas rakyat dengan mengatasnamakan Tuhan dan dengan alasan semuanya telah ditentukan oleh Tuhan (Jabariyah). Jadi filsafat bukan hanya tentang rasionalisme dan berfikir bebas, tetapi juga tentang kebebasan manusia itu sendiri di hadapan tirani manusia lain.

Perdebatan tentang hal di atas hingga masuk ke dalam perdebatan tentang bagaimana Tuhan berbuat atas peristiwa-peristiwa di dunia ini. Apakah ada campur tangan Ilahi? Tentu saja tidak ada maksud bahwa campur tangan Ilahi tidak ada di dunia ini. Yang hendak dilawan sesungguhnya adalah ketika campur tangan Ilahi dijadikan sebagai pembenaran atas kesewenang-wenangan yang dilakukan oleh manusia sendiri lalu mengatasnamakan Ilahi.

Saat keadilan Tuhan diperjuangkan di balik kekuasaan-Nya, yang sedang hendak diperjuangkan sesungguhnya adalah keadilan manusia dan pertanggungjawaban manusia atas segala perbuatannya sendiri. Saat keadilan Tuhan diperjuangkan untuk tetap menghukum yang jahat dan memberi pahala kepada yang baik, maka yang sesungguhnya diperjuangkan adalah bahwa manusia harus menjadi baik untuk mendapatkan kebaikan dan jika jahat, maka pasti kejahatan pun yang didapatkannya, termasuk di akhirat kelak.

---

<sup>36</sup>Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis...*, hal. 2-3.

<sup>37</sup>Hellenisme diambil dari kata *hellenizein*, Bahasa Yunani, adalah roh kebudayaan Yunani yang telah memberi ciri Yunani pada bangsa-bangsa yang bukan Yunani di sekitar laut tengah, Harun Hadiwiyono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, Yogyakarta: Kansius, 2005, Cet.ke-23, hal. 54.

<sup>38</sup>Fazlur Rahman, *Islam*, Bandung: Pustaka, 2000, hal. 119.

## B. Tafsir Falsafi

M. Quraish Shihab mengatakan: “Tafsir adalah penjelasan tentang maksud firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia.”<sup>39</sup> Falsafi berarti “bersifat falsafah”.<sup>40</sup> Menurut Harun Nasution: “Falsafat adalah berfikir menurut tata tertib (logika) dengan bebas (tidak terikat pada tradisi, dogma dan agama) dan dengan sedalam dalamnya sehingga sampai ke dasar-dasar persoalan”.<sup>41</sup> Tafsir falsafi adalah penafsiran Al-Qur’an yang dikaitkan dengan persoalan-persoalan filsafat.<sup>42</sup> Tafsir falsafi juga berarti penafsiran Al-Qur’an berdasarkan pendekatan logika atau pemikiran filsafat yang bebas dan mengakar.<sup>43</sup> Contoh tafsir falsafi antara lain (QS. Al-Mujadilah/58:11) orang beriman dan berilmu itu berada pada derajat yang tinggi karena *al-‘alim* adalah sebutan bagi nama Allah itu sendiri. Orang berilmu berarti orang yang jiwanya selalu terkoneksi dengan *al‘alim*, Yang Maha Tinggi dan Maha Mulia. Demikian pula orang beriman. Orang beriman derajatnya menjadi tinggi karena Allah sendiri adalah *al-Mu‘min*. Orang beriman dengan demikian jiwanya selalu terhubung dengan *al-Mu‘min* Yang Maha Tinggi itu. Jika demikian adanya, maka dalam praktik orang berilmu dan orang beriman akan bertindak bijaksana dan menjadi orang yang bijaksana. Sikap bijaksana itulah yang menjadi muara dari filsafat.<sup>44</sup>

Untuk mendekati makna secara falsafi saat menghadapi ayat-ayat yang menarasikan hal-hal yang—seakan-akan “tidak rasional”, maka perlu dikembalikan kepada misi utama dari al-Quran sebagai petunjuk (*hudan*) yang di dalamnya bermuara kepada akhlak bagi sebagai bagian utama dari risalah kenabian. Umpamanya, narasi al-Quran tentang mimpi nabi Ibrahim a.s. untuk menyembelih anaknya Ismail a.s. (QS. Al-Shaffât/37:102) mengandung makna bahwa kecintaan manusia kepada

---

<sup>39</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir Syarat, Aturan dan Ketentuan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Quran*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 366.

<sup>40</sup>Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, Cet. ke-1, Ed.III, 2001 hal.315

<sup>41</sup> Menurut Harun Nasution, orang Arab memindahkan kata Yunani *philosophia* ke dalam bahasa mereka dengan tabiat susunan kata-kata Arab, yaitu falsafa dengan pola *fa‘lala*, *fa‘lalah* dan *fi‘lal*. Harun Nasution, *Falsafat Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1989, Cet. ke-7. hal.3.

<sup>42</sup>M. Quraish Shihab dkk., *Sejarah dan Ulum al-Qur‘an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999, hal. 182.

<sup>43</sup>Muhammad Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu Al-Quran 2*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004, hal. 134.

<sup>44</sup>Sejalan dengan artinya, filsafat berarti mencintai kebijaksanaan (al-hikamah), maka seorang yang berilmu dan berpengetahuan mestilah ia orang yang bijaksana. Pandangan ini sejalan dengan pandangan Socrates (470-399 SM), keutamaan adalah pengetahuan. K. Betens, *Sejarah Filsafat Yunani*, Yogyakarta: 2006, Cet. Ke-22. hal. 111.

selainNya harus diputus. Ini menjadi salah satu misi kenabian yakni mengesakan Allah dengan murni atau ikhlas. Inilah prinsip dari tauhid. Demikian pula saat Nabi Musa a.s. begitu bangga dengan tongkatnya, maka Allah menyuruh melemparkan tongkat tersebut (QS. Thâha/:17-21). Ini dapat dipahami bahwa atribut yang melekat pada diri Nabi Musa sebagai kebanggaan harus dihilangkan karena akan menjadi hijab antara Sang *Khâliq* dengan makhlukNya.<sup>45</sup>

Menafsirkan Al-Qur'an bukan lagi hal yang kontroversial saat ini. Bahkan sepertinya sudah menjadi keharusan karena nyatanya hampir setiap orang seperti memiliki hak untuk memberikan komentar atau sekadar berpendapat tentang ayat Al-Qur'an; "tidak penting" apapun latar belakang pendidikannya, bahkan yang tidak memiliki latar belakang disiplin ilmu keislaman.<sup>46</sup>

Di masa awal Islam, keadaannya lebih rumit. Pada waktu itu, dipahami bahwa di dalam Al-Qur'an tidak ada perintah untuk menafsirkan Al-Qur'an. Karena itu, menafsirkan Al-Qur'an serasa tabu. Al-Qur'an seperti sudah merupakan ajaran yang siap pakai dan tinggal diamalkan. Hal itu bisa dipahami dan wajar karena memang dalam waktu yang lama hak menjelaskan Al-Qur'an diemban oleh Nabi Muhammad saw. sendiri.

Setelah wafatnya Nabi Muhammad saw., tampaknya seperti ada yang hilang dari peradaban Islam. Pada saat itu, nabi senyatanya telah menjadi "rujukan" dan sandaran yang sangat penting ketika ada pertanyaan yang belum diketahui jawabanya di kalangan para sahabat dan kaum muslimin pada masa itu. Kenyataan yang dihadapi kaum muslimin

---

<sup>45</sup>Dasar dari penafsiran di atas adalah terkait dengan ayat lain (QS. al-Ahẓâb/33:4) bahwa dalam diri seseorang itu hanya terdapat satu hati. Karenanya, secara filosofis cinta di dalam hati itu tidak mungkin dibagi menjadi dua (cinta Allah dan cinta makhluk). Ini tidak berarti lalu manusia diperintahkan membenci makhluk lainnya. Karena soal cinta adalah soal rasa yang ada di dalam lubuk hati, maka setiap orang akan dapat merasakannya; Apakah Allah yang hadir dalam hatinya atau makhlukNya; Apakah ia telah membagi cintanya atau tidak. Cerita tentang Rabi'ah al-Adawiyah yang tidak mau menikah dapat dijadikan gambaran tentang cinta (*mahabbah*) seorang manusia kepada Tuhannya. Harun Nasution, *Falasafat dan Misitisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 2008, Cet. ke-12, hal.55-58.

<sup>46</sup> Dalam menyikapi ayat-ayat al-Quran yang mengandung narasi yang terkesan "irrasional", maka pembaca dapat kembali kepada prinsip universal yang menjadi dasar dari seluruh misi dan risalah kenabian. Misi dari seluruh risalah kenabian itu adalah terletak pada persoalan moralitas/etika (akhlak) manusia. Prinsip moral dan etik inilah yang menjadi naungan berbagai nilai-nilai dan prinsip universal lainnya seperti keadilan, kemanusiaan, kedamaian, dan kebaikan bersama (*common good*). Fazlur Rahman mengatakan bahwa kebenaran agama adalah kebenaran filosofis, namun menyatakan dirinya dalam simbol-simbol imajinatif dengan tujuan agar mudah diterima dan bermanfaat bagi masyarakat awam. Fazlur Rahman, *Islam*, terjemahan Ahsin Mohammad, Bandung: Penerbit Pustaka, 2003, Cet. ke-5, hal.170.

yang tersebar di berbagai wilayah di luar Arab seperti Irak atau Persia, menjadi pemicu lahirnya penafsir dan upaya penafsiran ayat al-Quran. Dalam konteks ini kemunculan tafsir menjadi hal niscaya. Untuk itu ditetapkanlah syarat-syarat tertentu yang harus dipenuhi jika memang seseorang akan melakukan penafsiran. Di antara syarat itu adalah keharusan adanya teks rujukan, baik dari nabi maupun dari para sahabat. Tanpa itu, penafsiran dianggap hanya buatan sendiri atau opini penafsir yang diduga kuat sesat akibat tidak adanya rujukan.<sup>47</sup> Popularitas dan legitimasi *tafsir bi al-ma'tsur* bisa dilihat di sini.

Perkembangan zaman menjadikan seseorang merasa perlu untuk menafsirkan Al-Qur'an. Kondisi ini semakin tidak tertahankan. Namun, upaya penjagaan teks tetap masih kuat sehingga tawar-menawar pun terjadi. Penafsiran jadi diperbolehkan tetapi ayat-ayat yang ditafsirkan dibatasi, yaitu pada ayat-ayat yang disebut *mutasyabihat* dan tidak pada ayat-ayat yang disebut *muhkamat*.<sup>48</sup> Karena itu, konteks *muhkamat* dan *mutasyabihat* bisa dilihat di sini. Meski demikian, tidak ada kesepakatan yang pasti yang mana *muhkamat* dan yang mana *mutasyabihat*.

Kesan kuat yang terbawa hingga saat ini adalah siapapun yang tidak mengamalkan *tafsir bi al-ma'tsur* atau tidak memerhatikan *muhkamat* dan *mutasyabihat*, maka bisa digolongkan kepada kelompok yang menafsirkan dengan *ra'y* atau *tafsir bi al-ra'y*. Barangkali di masa itu menafsirkan Al-Qur'an dengan *ra'y* adalah semacam kesesatan tersendiri hingga terancam neraka.<sup>49</sup> Penjelasan seperti ini penting untuk mendudukkan posisi tafsir falsafi yang adalah bagian dari *tafsir bi al-ra'y* yang di dalam banyak rujukan Ulumul Qur'an dianggap terbagi dua, bisa benar (*mahmudah*) dan bisa keliru (*madzmumah*).<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup>Claude Gilliot, "Exegesis of The Qur'an: Classical and Medieval", dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of Qur'an*, Vol. 2, hal. 101.

<sup>48</sup>Claude Gilliot, "Exegesis of The Qur'an: Classical and Medieval", dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of Qur'an*, Vol. 2, hal. 101. Ayat yang dirujuk untuk hal ini adalah QS. al-Baqarah/2: 7 (*Dialah yang menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Muhammad). Di antaranya ada ayat-ayat yang muhkamat, itulah pokok-pokok Kitab (Al-Qur'an) dan yang lain mutasyabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong pada kesesatan, mereka mengikuti yang mutasyabihat untuk mencari-cari fitnah dan untuk mencari-cari takwilnya, padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah. Dan orang-orang yang ilmunya mendalam berkata, "Kami beriman kepadanya (Al-Qur'an), semuanya dari sisi Tuhan kami." Tidak ada yang dapat mengambil pelajaran kecuali orang yang berakal.*)

<sup>49</sup>Sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Jundub: *Siapapun yang berpendapat tentang Kitab Allah dengan akalnyanya dan dia benar, maka tetap saja salah.* Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Buhuts fi Ushul al-Tafsir wa Manahijuh*, t.tp.: Maktabah al-Taubah, t.th., hal. 100.

<sup>50</sup>Nama lain untuk *tafsir bi al-ra'y* adalah *tafsir bi al-ijtihad*, *tafsir bi al-dariyah*, dan *tafsir bi al-'aql*.

Meski mendapatkan tanggapan keras, *tafsir bi al-ra'y* bukan tidak ada pada zaman sahabat karena ada saja sahabat yang menafsirkan Al-Qur'an tanpa merujuk kepada ayat Al-Qur'an atau sunnah. Tabiin pun melakukan hal yang sama.<sup>51</sup> Namun mereka dianggap rujukan di dalam peradaban Islam karena mereka adalah para sahabat dan para tabiin sehingga tidak ada persoalan serius apabila sahabat dan tabiin melakukan penafsiran.

Pandangan yang lebih positif terhadap *tafsir bi al-ra'y* datang dari Muhammad Husain al-Dzhahabi. Meski tetap membuka ruang untuk celaan terhadap *tafsir bi al-ra'y*, definisi al-Dzhahabi untuk *tafsir bi al-ra'y* lebih bersahabat. Menurutnya, *tafsir bi al-ra'y* yaitu tafsir Al-Qur'an yang berpegang pada ijtihad setelah mufassir memahami bahasa Arab serta hukum-hukum di dalamnya, memahami lafaz bahasa Arab dan bentuk-bentuk maknanya, menggunakan syair Arab jahiliyah untuk menafsirkan, merujuk sebab turun ayat, mengetahui nasikh dan nansukh, dan lain-lain dari alat-alat yang dibutuhkan untuk menafsirkan.<sup>52</sup> Meski bersahabat, definisi al-Dzahabi ini ternyata menggolongkan *tafsir bi al-ra'y* pada tafsiran apapun yang tidak menjadikan teks Al-Qur'an itu sendiri sebagai alat menafsirkan. Namun, syarat menafsir yang diajukan oleh al-Dzahabi tetap berat.<sup>53</sup>

Tafsir falsafi adalah nama untuk corak tafsir yang bergandengan dengan corak-corak lain seperti corak fiqh, corak tasawwuf, dan corak ilmi. Upaya penafsiran falsafi bisa dilakukan dengan berbagai metode, seperti metode ijmal, metode tahlili, metode muqaran, dan metode maudhui. Penelitian ini lebih cenderung kepada metode maudhui. Adapun sumber penafsiran ada yaitu *bi al-ma'tsur* dan *bi al-ra'y*. Tafsir falsafi lebih cenderung kepada *bi al-ra'y*. Karena itu, penelitian ini menggunakan tafsir dengan corak falsafi dalam bingkai tafsir maudhui yang cenderung kepada *bi al-ra'y*.

Kata kunci untuk *tafsir bi al-ra'y* adalah ijtihad. Karena itu, *tafsir bi al-ra'y* diperhadapkan dengan *tafsir bi al-ma'tsur* karena sisi ijtihadnya yang kurang, tetapi lebih berat kepada relasi ayat dengan ayat atau relasi ayat dengan teks-teks lainnya. Jadi, pada dasarnya, *tafsir bi al-ra'y* menyandarkan penafsiran kepada akal; sedangkan *tafsir bi al-ma'tsur*

<sup>51</sup>Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Buḥûts fî Ushul al-Tafsir wa Manahijuh*, hal. 100. Manna' al-Qaththan berbeda pendapat dengan itu karena menurutnya, para sahabat dan tabiin tidak pernah melakukan *tafsir bi al-ra'y*. Manna' al-Qaththan, *Mabahits fî 'Ulum al-Qur'an*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 342.

<sup>52</sup>Muhammad Husain al-Dzhahabi, *Ilm al-Tafsir*, Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th., hal. 47.

<sup>53</sup>Pemikiran yang senada dengan Muhammad Husain al-Dzhahabi tentang tafsir falsafi dan juga *tafsir bi al-ra'y*, dikemukakan oleh Muhammad Ali al-Shabuni. Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyun fî 'Ulum al-Qur'an*, t.tt.: Alim al-Kutub, 1985, hal. 155.

menyandarkan penafsiran pada teks. Namun demikian, *tafsir bi al-ra'y* memiliki sisi tekstualnya sendiri dalam takaran meskipun tidak besar dan *tafsir bi al-ma'tsur* memiliki takaran akal nya sendiri meskipun tidak besar.

Dengan penjelasan di atas, *tafsir bi al-ra'y* bukan berarti menggunakan akal semata-mata tanpa penguasaan atas disiplin ilmu tertentu, tetapi *tafsir bi al-ra'y* tidak memfokuskan penafsirannya kepada teks ayat. Namun, *tafsir bi al-ra'y* tetap mempersyaratkan penguasaan disiplin ilmu seperti bahasa Arab dan turunan ilmu bahasa Arab seperti nahwu dan sharaf, balaghah, ushul fiqh, dan asbabun nuzul. Jadi, pandangan bahwa *tafsir bi al-ra'y* semata-mata hanya memakai logika akal dan bahkan hawa nafsu, tidak benar sama sekali.<sup>54</sup>

Menyimak beberapa definisi tafsir falsafi, ada benang merah yang menghubungkan antara satu dengan yang lain. Menurut M. Quraish Shihab, tafsir falsafi adalah penafsiran Al-Qur'an yang dikaitkan dengan persoalan-persoalan filafat.<sup>55</sup> Menurut Muhammad Amin Suma, tafsir falsafi adalah penafsiran Al-Qur'an berdasarkan pendekatan logika atau pemikiran filsafat yang bebas dan mengakar.<sup>56</sup>

Paling tidak, dua definisi di atas menjadikan kata filsafat sebagai benang merah. Namun, keduanya tidak persis sama. M. Quraish Shihab lebih menekankan kepada tema-tema filsafat yang dikaitkan dengan penafsiran Al-Qur'an; sedangkan Muhammad Amin Suma lebih menekankan kepada cara memahami khas filsafat yaitu, logis, bebas, dan mengakar.

Penelitian ini, secara operasional, lebih cenderung kepada definisi Muhammad Amin Suma karena adanya sifat logis, bebas, dan mengakar dalam penafsiran. Hal itulah yang hendak dilakukan di dalam penelitian ini dengan fokus tema mukjizat. Sifat logis dan bebas sangat dekat dengan *tafsir bi al-ra'y*. Tentu saja kata logis sangat dekat hubungannya dengan akal. Sedangkan kata bebas adalah sebagai pembeda mendasar dengan

<sup>54</sup>Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an...*, hal. 155.

<sup>55</sup>M. Quraish Shihab dkk., *Sejarah dan Ulum al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999, hal. 182.

<sup>56</sup>Muhammad Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu Al-Quran 2*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004, hal. 134. Tafsir corak falsafi mempunyai kemiripan dengan tafsir isyari. Keduanya sama-sama mengungkap makna batin dan bukan makna lahir (makna literal). Namun, keduanya menggunakan metode berbeda. Tafsir falsafi menggunakan metode demonstratif (*burhani*) sedangkan tafsir isyari—yang biasa digunakan oleh para sufi—menggunakan metode intuitif yang berpijak pada pengalaman spiritual. Tafsir falsafati menggunakan kekuatan nalar (rasio), sedangkan tafsir isyari menggunakan kekuatan *dzawq* (rasa). Ada pula tafsir yang memadukan kedua corak ini, tafsir sufi-falsafi seperti Tafsir al-Quran karya Sahl Ibn Abdillah al-Tustari (w.283 H.). Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2011, Cet. ke-1. hal. 47.

*tafsir bi al-ma'tsur* karena *tafsir bi al-ma'tsur* terbatas oleh teks-teks lain dalam penafsiran, meskipun pertimbangan logisnya juga ada.

Munculnya tafsir dengan corak fiqh, corak tasawwuf, dan corak ilmi, dan termasuk corak falsafi sesungguhnya tidak lama setelah *tafsir bi al-ma'tsur*. Yang memicu munculnya corak-corak tafsir tersebut adalah dinamika ilmu pengetahuan yang melanda umat Islam pada zaman tertentu. Jadi, ketika ilmu pengetahuan fiqh, tasawwuf, ilmu pengetahuan alam, dan filsafat mencapai puncaknya, maka di situlah corak-corak tafsir tersebut lahir.<sup>57</sup>

Ada perbedaan antara tradisi Kristen dengan tradisi Islam. Di dalam tradisi Kristen, saat secara politis terinstitusionalisasi di Roma pada abad keempat, secara umum dipahami bahwa ukuran kekristenan seseorang adalah pada keyakinannya kepada credo yang telah ditetapkan. Karena itulah, disiplin keilmuan yang berkembang di dalam Kristen kala itu adalah teologi. Adapun Islam, memiliki kemiripan dengan Yahudi, penekanan lebih banyak kepada aksi, perbuatan, bukan kepada keyakinan. Karena itulah, disiplin hukum Islam sangat berkembang pada masa-masa awal peradaban Islam, termasuk Kekhalifahan Umayyah.<sup>58</sup> Dapat diduga bahwa pada masa-masa awal itulah tafsir dengan corak fiqh juga berkembang.

Adapun perkembangan dalam filsafat dan ilmu pengetahuan, terjadi setelah peristiwa di atas. Pemicunya adalah program penerjemahan teks-teks klasik yang tersebar di perpustakaan-perpustakaan Mesir. Dampaknya adalah gelombang artikulasi rasional terhadap prinsip-prinsip agama dan juga wahyu. Puncaknya adalah hadirnya Ibn Rusyd dan Ibn Sina dan juga hadir al-Ghazali yang memberikan kritiknya terhadap filsafat.<sup>59</sup> Kehadiran mereka memicu perdebatan di dalam teologi Islam yang hingga masuk ke dalam penafsiran-penafsiran Al-Qur'an.

Apa yang disebut sebagai perdebatan filsafat di dalam Islam tidak bisa dilepaskan daripada perdebatan dalam Ilmu Kalam. Karena itu, perdebatan paling klasik dalam filsafat juga klasik di dalam Ilmu Kalam. Misalnya, tentang Qadariyah dan Jabariyah. Perdebatan ini juga masuk padanya kepentingan politik. Pada masa Kekhalifahan Umayyah dipahami bahwa semua tindakan, termasuk tindakah para khalifah, merupakan takdir Allah (Jabariyah). Karena itu, mereka tidak bisa dimitai pertanggungjawaban, betapapun zalim dan kejamnya mereka.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup>Muhammad Hadi Makrifah, *al-Taisîr fî al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, t.t.: al-Munazhzhamah al-Alamiyah li al-Hauzat wa al-Madaris al-Islamiyah, 2007, hal. 133.

<sup>58</sup>Tamara Sonn, *Islam: A Brief History*, Oxford: Blackwell, 2010, hal. 43.

<sup>59</sup>Tamara Sonn, *Islam: A Brief History...*, hal. 44-55.

<sup>60</sup>Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis...*, hal. 16.

Tema selanjutnya yang jamak di dalam filsafat adalah tentang keadilan Ilahi. Perdebatannya adalah apakah Allah harus mengikuti definisi adil yang dipahami oleh manusia, misalnya orang yang berbuat baik maka Allah “wajib” memasukkannya ke dalam surga dan sebaliknya orang yang berbuat jahat maka Allah “wajib” memasukkan ke dalam neraka? Atau Allah tidak harus berada di bawah tekanan untuk melakukan apapun yang dianggap rasional oleh manusia?<sup>61</sup>

Di antara kitab tafsir yang disebut sebagai bercorak tafsir falsafi adalah *Tafsir al-Kabîr* atau *Mafâtiḥ al-Ghaib* karya Muhammad Fakhr al-Dîn al-Râzî. Lalu, bagaimana tafsir tersebut berbicara tentang tema-tema filsafat, khususnya tentang Qadariah, Jabarlah, dan keadilan Ilahi?

Terbukanya berbagai pendapat tentang penafsiran ayat-ayat di dalam Al-Qur'an dimungkinkan karena memang ada ayat yang membuka peluang itu, yaitu QS. Ali Imran/3: 7:

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

*Dialah yang menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Muhammad). Di antaranya ada ayat-ayat yang muhkamat, itulah pokok-pokok Kitab (Al-Qur'an) dan yang lain mutasyabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong pada kesesatan, mereka mengikuti yang mutasyabihat untuk mencari-cari fitnah dan untuk mencari-cari takwilnya, padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah. Dan orang-orang yang ilmunya mendalam berkata, “Kami beriman kepadanya (Al-Qur'an), semuanya dari sisi Tuhan kami.” Tidak ada yang dapat mengambil pelajaran kecuali orang yang berakal.*

Muhammad Fakhr al-Dîn al-Râzî menyebutkan bahwa ayat tentang *muhkamat* dan *mutasyabihat* berkaitan dengan ayat sebelumnya bahwa Allah Swt. tidak menyembunyikan apapun (QS. Ali Imrân/3: 5) di langit dan di bumi karena memang manusia adalah khalifah di muka bumi. Semua itu demi kemaslahatan manusia, baik jasmani maupun ruhani. Secara jasmani, manusia telah disempurnakan dengan penciptaan fisik yang terbaik (QS. Ali Imrân/3: 6).<sup>62</sup>

<sup>61</sup>Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis...*, hal. 19.

<sup>62</sup>Muhammad Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsir al-Kabir...*; Jilid 7, t.tp.: Dâr al-Fikr, 1981, hal. 179.

QS. Ali Imran/3: 7 tentang *muhkamat* dan *mutasyabihat* adalah kelanjutan dari ayat sebelumnya yang hendak menekankan bahwa selain kemaslahatan jasmani, Allah Swt. juga menekankan kemaslahatan ruhani bagi manusia. Untuk kemaslahatan ruhani manusia, Allah Swt. membuka peluang bagi manusia untuk mengembangkan ilmu pengetahuan dan karena itulah Allah Swt. menurunkan Al-Qur'an (*al-Kitâb*).

Muhammad al-Razi Fakhr al-Din tidak menyebutkan bahwa *muhkamat* dan *mutasyabihat* adalah tentang ayat yang mungkin dipahami dan yang tidak mungkin dipahami. Baginya, Al-Qur'an memang bisa dalam bentuk *muhkamat* dan *mutasyabihat* atau sebagiannya *muhkamat* dan sebagian lagi *mutasyabihat*. *Muhkamat* maksudnya adalah ayat-ayat Al-Qur'an yang jelas lafaz dan maknanya; karenanya, tidak mungkin ada makhluk yang mampu membuat semacam Al-Qur'an untuk menyamainya. Adapun maksud *mutasyabihat* adalah bahwa ayat-ayat Al-Qur'an saling menyerupai satu sama lain dalam keindahan dan kebenaran.

Keserupaan (*tasyâbuh*) yang dimaksud di dalam ayat ini adalah keindahan yang saling memperkuat dalam maknanya sehingga antara satu ayat dengan ayat lain bisa saling menafsirkan dan juga bisa saling memperkuat posisi kebenarannya. Tafsiran *mutasyabihat*, menurut Muhammad al-Razi Fakhr al-Din, ditunjukkan oleh ayat lain, yaitu QS. al-Nisa/4: 82: *Maka tidakkah mereka menghayati (mendalami) Al-Qur'an? Sekiranya (Al-Qur'an) itu bukan dari Allah, pastilah mereka menemukan banyak hal yang bertentangan di dalamnya.*<sup>63</sup>

Dalam versi berbeda, namun tetap dalam kerangka memahami *muhkamat* dan *mutasyâbihât* dari sudut pandang berbeda, di dalam *Tafsir Al-Mishbâh*, M. Quraish Shihab menyatakan bahwa *muhkamat* dan *mutasyabihat* menunjukkan Al-Qur'an mengakomodasi perbedaan yang ada pada manusia. Karena manusia berbeda-beda, maka Al-Qur'an pun demikian, tegas M. Quraish Shihab. Perbedaan pada manusia ditegaskan pada ayat sebelumnya, yaitu QS. Ali Imrân/3: 6. Contoh perbedaan yang disebutkan oleh M. Quraish Shihab adalah pada diri Nabi Isa a.s. Pada umumnya manusia mengalami kelahiran yang tidak menimbulkan kerancuan, namun pada diri Nabi Isa a.s. ada kesamaran yang menimbulkan berbagai penafsiran tentang dirinya.<sup>64</sup>

Tema-tema seperti Qadariyah, Jabariyah, dan keadilan Ilahi memang berbeda tetapi sesungguhnya berada di dalam satu kesatuan bahasan. Dalam sudut pandangan keadilan Ilahi, maka Qadariyah lebih mungkin dipahami sebagai bentuk keadilan Ilahi daripada Jabariyah. Penjelasannya

<sup>63</sup>Muhammad Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsir al-Kabir*..., Jilid 7, hal. 180.

<sup>64</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Volume 2, Ciputat: Lentera Hati, 2017, hal. 16-17.

seperti ini. Jabariyah adalah paham yang memahami bahwa kehendak Allah Swt. berada di atas kehendak manusia. Jadi, manusia hanya ibarat wayang tak berkehendak sedikit pun di hadapan kehendak Allah Swt. Konsekuensinya adalah bahwa manusia dengan segala daya dan upayanya tidak ada artinya di hadapan kekuasaan Allah Swt. Tentu saja ada rasa ketidakadilan di sana.<sup>65</sup>

Sebaliknya, Qadariyah menyandarkan segala kenyataan kepada kehendak manusia. Konsekuensinya, manusialah yang menentukan takdirnya sendiri. Memang di sana ada rasa keadilan karena yang didapatkan manusia sesuai dengan kehendaknya dan atas segala daya dan upayanya. Namun, terasa ada kekuasaan Allah Swt. yang tidak sempurna di sana karena harus bernegosiasi dengan otonomi kehendak manusia.<sup>66</sup> Di situlah gambaran problemnya.

Salah satu ayat yang sangat masyhur berbicara tentang Jabariyah adalah QS. al-Anfal/8: 17:

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٧﴾

*Maka (sebenarnya) bukan kamu yang membunuh mereka, melainkan Allah yang membunuh mereka, dan bukan engkau yang melempar ketika engkau melempar, tetapi Allah yang melempar. (Allah berbuat demikian untuk membinasakan mereka) dan untuk memberi kemenangan kepada orang-orang mukmin, dengan kemenangan yang baik. Sungguh, Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui.*

Menurut Muhammad Fakh al-Din al-Razi, kisah ini kemungkinan besar terjadi pada Perang Badar. Kala itu, Allah Swt. menurunkan bantuan lewat perantara malaikat Jibril. Jibril berkata kepada Nabi Muhammad: “Ambil segenggam tanah lalu lemparkan kepada pasukan Quraisy Makkah.” Akibatnya, penyebab kematian pasukan Quraisy adalah adanya tanah yang dilemparkan kepada mereka, bukan upaya pembunuhan yang dilakukan oleh pasukan Muslim. Jadi, pasukan Muslim tidak layak bangga karena telah berhasil membunuh musuh, sebab sesungguhnya bantuan Allahlah yang membunuh. Pertanyaannya: Apakah upaya pembunuhan itu benar-benar dilakukan? Iya, benar-benar dilakukan. Apakah upaya pembunuhan itu mengakibatkan terbunuhnya pasukan Quraisy? Tidak. Lemparan tanah itulah yang mengakibatkan mereka terbunuh. Apakah itu

<sup>65</sup>Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan...*, hal. 103-117.

<sup>66</sup>Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan...*, hal. 118-122.

berarti bahwa saat pasukan Muslim melakukan pembunuhan mereka tidak benar-benar melakukannya? Tetap saja mereka benar-benar melakukan pembunuhan, namun dampak kematiannya ditentukan oleh Allah Swt. bukan oleh upaya pembunuhan mereka.<sup>67</sup>

Yang hendak dikatakan oleh Muhammad al-Razi Fakhr al-Din dalam konteks ini adalah pemahaman bahwa upaya pembunuhan itu tidak benar-benar dilakukan oleh pasukan Muslim adalah keliru karena pasukan Muslim benar-benar melakukan upaya pembunuhan. Itu bukan argumen bagi Jabariyah. Yang tidak benar-benar dilakukan oleh pasukan Muslim adalah perbuatan yang mengakibatkan kematian bagi pasukan Quraisy karena Allah Swt. lah yang melakukannya dengan cara mengutus Jibril untuk menyuruh pasukan Muslim untuk melemparkan tanah kepada pasukan Quraisy.

Tentang pelemparan panah juga demikian. Pasukan Muslim memang benar-benar melepaskan lemparan-lemparan dan itu bukan argumen untuk jabariyah yang mengatakan bahwa pasukan Muslim tidak benar-benar melakukan lemparan. Namun, lemparan pasukan Muslim tidak jauh beda dengan lemparan-lemparan yang dilakukan oleh seluruh manusia biasa. Bantuan dari Allah Swt. lah yang mengakibatkan lemparan itu menjadi kekalahan bagi pasukan Quraisy. Lemparan tetap dilakukan oleh pasukan Muslim (dalam ayat disebut dilakukan oleh Nabi Muhammad saw. tetapi dampaknya yang dilakukan oleh Allah Swt.<sup>68</sup>

Dengan pemahaman berbeda, namun tetap menjauh dari perdebatan konsep Jabariyah dan Qadariyah, M. Quraish Shihab memandang bahwa QS. al-Anfâl/8: 17 sesungguhnya ayat yang memahami bahwa Perang Badar adalah perang yang memang berat karena beberapa hal: *Pertama* itu adalah perang resmi pertama di dalam sejarah Islam yang baru saja seumur jagung. *Kedua*, berat karena jumlah pasukan muslim yang tidak sebanding dengan jumlah pasukan musuh. *Ketiga*, bagaimana pun perang tetaplah perang yang selalu berat karena adanya risiko kehilangan jiwa serta pengorbanan yang bukan hanya harta, melainkan juga darah, air mata, dan jiwa.

Karena beratnya perang yang harus dihadapi oleh pasukan Muslim, maka Allah Swt. memberikan keringanan dengan cara membebaskan beban kemenangan perang dari pundak seluruh umat Islam. Beban itu ditanggung oleh Allah Swt. sendiri dengan menegaskan bahwa silahkan membunuh dan melempar dan tidak perlu ada beban bahwa pembunuhan

---

<sup>67</sup>Muhammad Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr*..., Jilid 15, hal. 143-144.

<sup>68</sup>Muhammad Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr*..., Jilid 15, hal. 144.

itu harus berhasil dan lemparan itu harus mengenai. Target pembunuhan dan pelemparan berada di tangan Allah Swt.<sup>69</sup>

Dengan tegas M. Quraish Shihab menekankan bahwa ini bukan argumen untuk Jabariyah karena terbukti bahwa tetap ada penekanan *ketika engkau melempar* pada ayat tersebut. Dampak pelemparan itulah yang ditekankan oleh ayat tersebut yang tidak berada di dalam kekuasaan sang pelempar tetapi berada di dalam kekuasaan Allah Swt. M. Quraish Shihab menegaskan bahwa melempar di dalam ayat itu bukan melempar dalam arti perumpamaan, tetapi benar-benar melempar dalam arti sebenarnya, arti harfiyah.<sup>70</sup>

Tampak pada setiap upaya penafsiran yang dilakukan oleh Muhammad Fakhr al-Dîn al-Râzî adanya upaya untuk tetap memperjuangkan keadilan Ilahi. Setiap upaya untuk memahami Al-Qur'an yang membuka peluang bagi ketidakadilan Ilahi. ditafsirkan oleh Muhammad Fakhr al-Dîn al-Râzî dengan cara mengalihkannya kepada pemahaman berbeda. Cara yang dilakukannya adalah unik karena tetap dalam kerangka kekuasaan mutlak Allah Swt. tanpa “mencederai” kekuasaan mutlakNya. Sebagaimana pada penafsiran QS. al-Anfal/8: 17.<sup>71</sup> Ayat tersebut secara harfiyah tampak menekankan betapa kuasanya Allah Swt. dan betapa tidak berdayanya manusia di hadapan kekuasaan-Nya.<sup>72</sup>

<sup>69</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah...*, Volume 4, hal. 486.

<sup>70</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah...*, Volume 4, hal. 487.

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلَيُبْلِي الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ

سَمِيعٌ عَلِيمٌ

“Maka (sebenarnya) bukan kamu yang membunuh mereka, melainkan Allah yang membunuh mereka, dan bukan engkau yang melempar ketika engkau melempar, tetapi Allah yang melempar. (Allah berbuat demikian untuk membinasakan mereka) dan untuk memberi kemenangan kepada orang-orang mukmin, dengan kemenangan yang baik. Sungguh, Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui.”

<sup>72</sup>Kata “adil” dipahami oleh Asy’ariyah dan Muktazilah secara berbeda. Bagi Asy’ari adil berarti menempatkan sesuatu pada tempatnya (wadh’ al-syai’ fi mahallih). Tuhan dalam Teologi Asy’ariyah harus diposisikan sebagai yang maha memiliki dan maha merajai (al-Malik). Sang pemilik tentu dapat berbuat sekendak hatinya atas segala sesuatu yang menjadi milikNya. Itulah yang disebut adil. Karena itu, pandangan bahwa Allah tidak berkuasa untuk memasukkan orang kafir ke dalam surgaNya dan memasukkan orang mukmin ke dalam neraka adalah tidak adil karena mengandaikan ada yang membatasi kemahakuasaanNya, padahal Ia adalah Sang Pemilik yang mempunyai hak penuh tak terbatas atas apa yang menjadi milikNya. Nalar ini jelas sekali bersebrangan dengan nalar golongan Muktazilah. Bagi Mu’tazilah adil berarti patuh kepada hukum dan undang-undang. Seseorang dikatakan tidak adil manakala ia tidak mematuhi undang-undang dan hukum yang dibuatnya. Dalam konteks ini, Allah tidak mungkin melanggar hukum atau undang-undang yang dibuatNya sendiri. Hukumnya bersifat tetap, pasti dan tidak berubah. Karena itulah ia akan memberi pahala kepada orang mukmin dengan surgaNya dan siksa neraka bagi orang kafir; dan itu pasti. Itulah janjiNya yang merupakan bagian dari hukumNya yang tidak mungkin berubah.

Apa yang dilakukan oleh Muhammad Fakh al-Din al-Razi mengejutkan. Dia tidak menciderai kekuasaan Allah Swt. demi untuk meneguhkan otonomi kebebasan manusia, tetapi meneguhkan keduanya tanpa mempertentangkan antara keduanya. Diketahui secara umum bahwa otonomi kebebasan manusia berasal dari kenyataan manusia memiliki akal. Karena itulah manusia memiliki tujuan dalam setiap perbuatannya. Tujuan tersebut adalah bukti kebebasan manusia karena tidak mungkin ada tujuan yang hendak dicapai jika tidak ada kebebasan untuk mencapainya. Itu pula yang menjadi bukti bahwa manusia adalah makhluk dengan derajat tertinggi karena segala makhluk lain hadir untuk mendukung tercapainya tujuan manusia.<sup>73</sup> Muhammad Fakh al-Din al-Razi berhasil membangun seluruh pemikiran itu tanpa harus menciderai kekuasaan Allah Swt.

Penjagaan terhadap kemahakuasaan Allah Swt. adalah sesuatu yang sangat penting di dalam bangunan teologi Islam. Teologi manapun berkepentingan kepada konsep kemahakuasaan Tuhan karena hanya dengan itulah Tuhan menjadi benar-benar Tuhan. Karena itu, ada saja aliran teologi yang demi untuk meneguhkan kemahakuasaan-Nya, hal-hal lain seperti keadilan-Nya dianggap tidak penting lagi. Teologi yang mencoba memberi jalan tengah bagi semuanya adalah teologi yang menarik. Adakah jalan bagi kekuasaan-Nya yang tidak menciderai keadilan-Nya dan demikian pula sebaliknya?

Ketika Muhammad Fakh al-Din al-Razi seakan-akan memberikan pembenaran atas paham Qadariyah saat menafsirkan ayat-ayat yang secara lahiriah tampak sebagai argumen kuat untuk Jabariyah, maka itu bisa disebut sebagai tafsir falsafi karena jelas ada keberpihakan terhadap salah satu aliran di dalam teologi Islam yang memang juga menjadi perdebatan filsafat yang sangat intensif. Penjelasannya pun bisa disebut masuk akal dan berupaya menaati aturan-aturan logika yang berlaku umum. Meski tanpa menyebutkan secara jelas, itu adalah upaya Muhammad Fakh al-Din al-Razi untuk menunjukkan pemahamannya tentang keadilan Ilahi yang tidak harus menciderai kekuasaan Ilahi.

---

Tuhan tidak mungkin mengingkari janjiNya sendiri karena hal itu membawa konsekuensi "tidak adil". Tuhan adalah Maha Adil. Inilah yang memberikan kepastian kepada perbuatan manusia atas perbuatan yang dilakukannya, baik atau buruk. Keduanya akan membawa konsekuensi pahala dan dosa; dan itu pasti. Al Razi dalam hal ini mengambil jalan tengah dengan mengajukan "tujuan" sebagai poin penting. Karena manusia memiliki tujuan atas setiap perbuatannya, maka di situlah letak kebebasannya. Manusia mempunyai kebebasan untuk menetapkan tujuan dari segala perbuatannya. Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan...*, hal. 118-123.

<sup>73</sup>Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan...*, hal. 118-123.

Bentuk lain dari Muhammad Fakhr al-Din al-Razi adalah penafsiran M. Quraish Shihab yang tampak tidak berupaya untuk membela salah satu aliran dalam teologi Islam tersebut, tetapi tanpa sengaja memberikan jalan tengah bagi perdebatan antara keduanya. Seperti ada upaya M. Quraish Shihab untuk tidak terjebak untuk memilih salah satu dari dua aliran yang sangat terkenal di dalam Islam tersebut. Karena itu, M. Quraish Shihab tidak pula tampak sedang memperjuangkan keadilan Ilahi sebagaimana dilakukan oleh Muhammad Fakhr al-Din al-Razi. Meski demikian, M. Quraish Shihab sendiri tampak sangat falsafi ketika menafsirkan ayat-ayat tentang Jabariyah dan Qadariyah walaupun tidak mengklaim tafsirnya sebagai falsafi.

Secara garis besar, perdebatan tentang persoalan Jabariyah dan Qadariyah di dalam Islam muncul sekitar abad kedua setelah Hijrah atau sekitar abad ke-9. Jadi, sesungguhnya tidak persis jika dikatakan bahwa Al-Qur'an secara persis sedang memperdebatkan antara Jabariyah dan Qadariyah di dalam ayat-ayatnya apalagi jika dikatakan bahwa Al-Qur'an sedang mendukung salah satu aliran teologi tersebut dan menyalahkan yang lain.

Konteks Al-Qur'an sendiri ketika berbicara tentang Jabariyah dan Qadariyah adalah pemahaman-pemahaman yang sudah ada sebelum Al-Qur'an turun, yaitu tentang adanya semacam nasib yang menentukan perjalanan hidup manusia secara keseluruhan dan itu selalu berarti nasib buruk dan tidak ditentukan oleh Allah Swt. Pemahaman seperti itulah yang hendak ditanggapi oleh Al-Qur'an yang sedang hendak memasukkan pesan-pesannya.<sup>74</sup>

Ada kata yang sering disebutkan oleh masyarakat sebelum Al-Qur'an turun untuk menggambarkan tentang nasib manusia yaitu kata *dahr*. Contohnya di dalam QS. al-Jatsiyah/45: 24:<sup>75</sup>

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ  
عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾

*Dan mereka berkata, "Kehidupan ini tidak lain hanyalah kehidupan di dunia saja, kita mati dan kita hidup, dan tidak ada yang membinasakan kita selain masa." Tetapi mereka tidak mempunyai ilmu tentang itu, mereka hanyalah menduga-duga saja.*

<sup>74</sup>Dmitry V. Frolov, "Freedom and Predestination", dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of Qur'an*, Vol. 2, hal. 267.

<sup>75</sup>Ayat lain yang menyebutkan *dahr* adalah QS. al-Insan/76:1: *Bukankah pernah datang kepada manusia waktu dari masa, yang ketika itu belum merupakan sesuatu yang dapat disebut.*

Karena itu, ada tiga kata kunci untuk yang namanya nasib, yaitu, pasti buruk, tak terhindarkan, tidak ada kekuatan manusia sama sekali, dan bukan dari Allah Swt. tetapi berasal dari kekuatan impersonal yang entah apa. Al-Qur'an datang memberikan alternatif pemahaman, yaitu nasib tidak selalu buruk, bukan tidak bisa dihindari, selalu ada kekuatan manusiawi untuk menentukan nasibnya, dan semua itu berasal dari Allah Swt.

Banyak ayat di dalam Al-Qur'an yang mendekatkan antara Allah Swt. dengan waktu, misalnya sumpah-sumpah di dalam Al-Qur'an yang sering menjadikan waktu-waktu sebagai alat sumpah. Pemahaman yang hendak dibangun dari kenyataan itu adalah bahwa yang selama ini dipahami oleh orang-orang sebelum Al-Qur'an turun dengan *dahr*, maka sesungguhnya Allah Swt. itulah *dahr*. Jika sebelumnya *dahr* sebagai penentu segala nasib manusia, maka Allah Swt. adalah penentu nasib manusia.<sup>76</sup>

Meski Allah Swt. penentu nasib manusia, tetapi Al-Qur'an menegaskan bahwa nasib tidak selalu buruk karena Allah Swt. juga menentukan nasib baik. Dalam menentukan nasib manusia pun, Allah Swt. tidak semena-mena tetapi manusia terlibat di dalam penentuan nasibnya sendiri, bukan Allah Swt. semata-mata. Itulah pesan Al-Qur'an.

Di kalangan Sunni, perdebatan tentang Jabariyah dan Qadariyah seperti telah selesai dengan diambilnya jalan tengah. Kejadian dan semua tindakan manusia merupakan akibat dari kehendak Ilahi dan juga kehendak manusia dalam takaran yang seimbang.<sup>77</sup> Memang kesimpulan ini diambil setelah jalan panjang perdebatan yang sesungguhnya jika dilihat terkadang melupakan bagaimana Al-Qur'an itu sendiri dan dalam konteks apa Al-Qur'an berbicara tentang ayat-ayat yang dianggap sebagai ayat Jabariyah dan Qadariyah tersebut.

### C. Respon dan Dinamika Tafsir Falsafi

Tafsir falsafi berhasil membawa elemen rasionalitas di dalam beragama atau di dalam teologi Islam. Memang rasionalitas yang dimaksud di dalam tafsir falsafi sangat terbatas pada teologi dan filsafat dan itu pun hanya beberapa bagian saja yang masuk ke dalam tafsir falsafi. Hal itu di satu sisi harus dimaklumi karena memang demikianlah kenyataan sejarahnya.

---

<sup>76</sup>Dmitry V. Frolov, "Freedom and Predestination", dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of Qur'an*, Vol. 2, hal. 269.

<sup>77</sup>Abdur-Rahman Ibrahim Doi, "Mazhab Sunni", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, Bandung: Mizan, 2002, hal. 208.

Pembahasan tentang tafsir falsafi sebelumnya menandakan ada yang hilang dari tafsir falsafi itu sendiri, yaitu perdebatannya yang berputar pada semata-mata persoalan teologi dan filsafat yang sesungguhnya mengawang-awang. Karena itu, tafsir falsafi tidak hanya mendapatkan kritik dari luar, tetapi juga dari dalam dirinya sendiri.

Telah disebutkan bahwa tafsir falsafi sendiri adalah fenomena yang tak terelakkan di dalam sejarah Islam. Perkembangan ilmu pengetahuan di dalam Islam memang menghendaki lahirnya tafsir falsafi sebagaimana juga terjadi pada corak tafsir lain seperti fiqh dan tasawwuf serta tafsir ilmi. Sebesar apapun tantangan terhadap tafsir falsafi, tidak ada kekuatan yang cukup sanggup menahan lajunya. Al-Ghazali sebagai sosok yang gigih menentang filsafat dan juga para filosof malah menjadi salah satu bukti kesuksesan filsafat menjadi legal di dalam perbendaharaan peradaban Islam.

Al-Ghazali juga turut andil di dalam perkembangan filsafat Islam dengan pemikiran-pemikirannya yang menarik. Misalnya ketika al-Ghazali menanggapi tentang kebangkitan jasad di akhirat. Beberapa teolog berpendapat bahwa jasad yang dibangkitkan kembali itu akan sama dengan jasad yang ada di dunia. Al-Ghazali tidak sepakat dengan itu dan menyatakan bahwa jasad di dunia ini pun tidak selamanya sama karena jasad berubah terus-menerus sepanjang hidupnya.<sup>78</sup> Lalu ketika jasad kembali bangkit sebagaimana bentuknya di dunia, maka jasad pada usia berapa yang menjadi acuan?

Pada tingkat tertentu, tafsir falsafi telah berhasil memenuhi janjinya sebagai alternatif pemikiran bagi dinamika peradaban Islam yang memang membutuhkan kehadirannya. Namun pada tingkat selanjutnya, tafsir falsafi seperti berjalan di tempat. Tidak ada lagi terobosan baru yang bisa dilahirkan oleh tafsir falsafi. Sebagaimana tidak juga lagi ada terobosan baru yang bisa dilahirkan oleh teologi Islam yang sama mengawang-awangannya dengan filsafat. Sebagaimana tafsir falsafi harus hadir karena desakan sejarah, maka kritik terhadap tafsir falsafi juga harus hadir karena desakan sejarah juga.

Pertanyaan yang perlu dijawab adalah telah sampai di mana pembahasan tentang Jabariyah dan Qadariyah setelah sekian abad memenuhi polemik dan melahirkan berjilid-jilid buku? Jawabannya adalah hampir tidak ada perubahan signifikan yang dibawa oleh perdebatan itu. Tidak ada yang berubah dari perdebatan tersebut sejak awal pertama kali perdebatan itu hadir. Argumen yang diajukan tidak berubah secara signifikan dan manfaatnya bagi peradaban Islam juga tidak banyak,

---

<sup>78</sup>William C. Chittick, "Eskatologi", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, Bandung: Mizan, 2002, hal. 547.

terutama jika itu dilihat sejak Islam tidak berdaya di hadapan modernitas. Apa manfaat berdebatan teologi dan filsafat Islam bagi peradaban Islam itu sendiri saat ini?

Lalu, bagaimana dengan keadilan Ilahi? Apakah perdebatan tentang itu telah melangkah walau sejenkal hingga berguna bagi peradaban Islam? Keadilan Ilahi tetap tinggal sebagai polemik akademik dan tidak bagi pergerakan peradaban. Barangkali tema keadilan Ilahi telah berhasil meruntuhkan argumen kesewenang-wenangan Kekhalifahan Umayyah dan juga Abbasiyah terhadap rakyatnya, tetapi itu adalah peristiwa puluhan abad silam. Kini, umat Islam masih tenggelam di dalam tiraninya masing-masing di negaranya masing-masing tanpa ada pertolongan dari teologi dan filsafat Islam.

Kritik terhadap teologi dan filsafat agama sebagaimana disebutkan di atas adalah kritik yang dialami oleh semua agama, bukan hanya agama Islam. Belakangan, kritik terhadap agama bukan hanya tidak memberi sumbangan apa-apa kepada peradaban, tetapi juga menghalangi perkembangan peradaban itu sendiri. Di masa kini, agama adalah salah satu ideologi yang menakutkan. Ada beberapa hal dari agama yang sempat dicatat oleh Bambang Sugiharto. *Pertama*, agama tampil sebagai terror tidak pernah terduga, dengan alasan yang tidak pernah jelas, dengan tingkat kewenangan yang membabi buta serta kekerasan yang semena-mena. *Kedua*, sebagai benteng identitas, agama lebih mengandung ikatan emosional egosentris dan mudah memberangus akal sehat. *Ketiga*, sebagai pegangan hidup, agama adalah ironi. Di satu sisi tertutup, tetapi di sisi lain, dianggap sangat mutlak. *Keempat*, sebagai perlindungan kelompok, agama mudah menciptakan polarisasi atau perpecahan.<sup>79</sup>

Momentum bagi teologi dan filsafat agama tidak pernah kadaluarsa, meskipun banyak pemikir yang meramalkan bahwa teologi dan filsafat agama akan kehabisan daya untuk menentukan peradaban. Abad modern dianggap sebagai masa akhir bagi teologi dan filsafat agama untuk berperan. Nyatanya, teologi dan filsafat agama tetap menemukan sendiri momentumnya. Di era demokrasi, agama bisa menjadi kekuatan kritik terhadap kekuatan tirani dan kesewenang-wenangan. Kekuatan ini sudah menjadi kekuatan laten agama dan pernah dipraktikkan oleh para nabi untuk membangun masyarakat yang adil dan beradab.

Persoalannya, teologi dan filsafat agama juga bisa sebaliknya, menjadi kekuatan dogmatis dan patologis. Kesewenang-wenangan kini mendapatkan legitimasinya atas nama agama dengan menunggangi demokrasi sebagai argumen kebebasan berpendapat. Ruang publik

---

<sup>79</sup>Bambang Sugiharto, "Pendahuluan", dalam Bartolomeus Samho (ed.), *Agama dan Kesadaran Kontemporer*, Yogyakarta: Kanisius, 2019, hal. 11.

menjadi terancam di dalam suasana seperti ini. Kekuatan teologi dan filsafat agama memang menguat tetapi untuk hal-hal yang negatif dan mengancam kemanusiaan.<sup>80</sup>

Teologi dan filsafat Islam harus memiliki sumbangan untuk memecahkan problem sebagai disebutkan di atas. Jika tidak, kebangkitan agama yang belakangan memang tidak terelakkan, bukanlah solusi bagi peradaban yang bangkrut tetapi semakin mempercepat hancurnya peradaban itu sendiri. Landasan teologis yang memang menolak perubahan dan dinamika bisa menjadi pemicu kehancuran peradaban.

Inti Islam memang adalah teologi dan filsafatnya. Itu terjadi pada semua agama lain juga. Tapi teologi dan filsafat itu harus memiliki sumbangan bagi dimensi sosial yang dinamis karena keadilan sosial tidak bisa dirumuskan sekali untuk selamanya, tetapi menjadi nilai yang tumbuh sebagai proses yang berkelanjutan tanpa terputus. Bukan zamannya lagi memahami sosialisme yang ideologis serta dogmatis, melainkan harus ditafsirkan secara dinamis.<sup>81</sup>

Mungkinkah gerak pemahaman keagamaan menjadi berpihak kepada masyarakat setelah sekian lama teologi dan filsafat hanyalah wacana di menara gading para intelektual? Seharusnya mungkin karena Islam sendiri sejak awal adalah agama yang sangat memerhatikan mereka yang tertindas. Islam sejak awal bukanlah kumpulan dogma, teologi, dan filsafat, tetapi sebuah aktivisme sosial atas ketimpangan yang terjadi pada masyarakat Makkah.

Jadi, seharusnya dengan berdasar kepada ayat-ayat suci Al-Qur'an sebuah gerakan peradaban yang membangun peradaban bisa dimulai dan didasarkan. Ini bukan persoalan bisa atau tidak bisa karena pasti bisa. Setiap gerakan pasti mendasarkan kekuatannya kepada sebuah ideologi dan bahkan kitab suci. Islam sudah memiliki Al-Qur'an dan Al-Qur'an adalah kitab suci yang sangat terbuka untuk ditafsirkan sesuai perkembangan zaman. Keuntungannya adalah bahwa pada dasarnya Al-Qur'an memang adalah kitab suci pemihakan terhadap peradaban manusia yang lebih baik, sebagaimana menjadi lokus turunnya Al-Qur'an.

Teologi Islam sudah mulai kehilangan semangat pembebasannya bahkan sejak era Khulafaur Rasyidin. Saat itu, umat Islam lebih sibuk mengonsolidasi kekuatan yang terpecah setelah wafatnya Nabi Muhammad saw. Setelah konsolidasi berhasil dilakukan, umat Islam kemudian sibuk memperluas wilayah kekuasaan melampaui Madinah.

---

<sup>80</sup>Gusti A. B. Menoh, *Agama dalam Ruang Publik*, Yogyakarta: Kanisius, 2019, hal. 211.

<sup>81</sup>Hajriyanto Y. Tohari, "Koherensi Sosialisme dengan Agama", dalam Muhidin M. Dahlan (ed.), *Sosialisme Religius: Suatu Jalan Keempat*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002, hal. 104.

Setelah itu, setelah kekuasaan Islam meluas, maka kekayaan Madinah menjadi tidak terbandung dan urusan selanjutnya adalah merapikan kekayaan Islam dan membangun infrastruktur.

Perhatian terhadap teologi kembali mulai membahana di era Khalifah Keempat, Ali bin Abi Thâlib, namun bukan dalam konteks pembebasan. Teologi pada waktu itu hadir dalam konteks memperkuat atau membangun posisi politik di tengah pertentangan politik yang semakin meruncing. Teologi tidak lebih daripada legitimasi atas setiap pilihan politik.

Pertanyaan-pertanyaan teologi pada waktu itu, misalnya apakah seorang Muslim masih bisa disebut Muslim setelah ia melakukan dosa besar? Pertanyaan itu memang bernuansa teologis tetapi sesungguhnya ada kepentingan politik yang besar berada di baliknya. Khawarij memberikan jawabannya untuk pertanyaan itu dan mereka menegaskan bahwa pendosa besar tidak lagi Muslim. Itu mereka lakukan untuk mendelegitimasi lawan politiknya yang dianggapnya berdosa besar sambil memperkuat posisi politik mereka sendiri.<sup>82</sup>

Lalu ada kelompok yang mengambil keputusan untuk menengguhkan tuduhan berdosa kepada para pendosa karena yang dimaksud pendosa di sana adalah para sahabat nabi. Mereka tidak sampai hati menuduh para sahabat nabi berdosa. Karena itu, banyak yang menyebut kelompok ini sebagai kelompok netral. Namanya adalah Murjiah. Namun bisa pula penengguhan keputusan tersebut dilakukan sebagai sikap politik agar tetap bertahan di tengah kecamuk politik pada saat itu.<sup>83</sup>

Mu'tazilah dan Asy'ariyyah adalah dua aliran yang lebih merupakan gerakan intelektual dari pada gerakan politik, namun belakangan kritik yang layak diajukan kepada keduanya adalah kegagalannya untuk meninggalkan teologi dan filsafat spekulatif lalu beralih kepada teologi dan filsafat yang lebih membangun peradaban atau yang lebih mendukung bagi lahirnya peradaban yang lebih baik. Memang Mu'tazilah dan Asy'ariyyah adalah dua aliran yang membentuk peradaban Islam masa lampau. Hal itu tidak dapat ditolak. Namun, kini zaman terus bergerak maju, sementara keduanya masih seperti dahulu dengan tidak beranjak sedikit pun.

Hassan Hanafi pernah melakukan kritik terhadap tradisi Islam sebagaimana disebut di atas.<sup>84</sup> Menurutnyanya, termasuk teologi dan filsafat adalah milik umat Islam dan tumbuh dari dasar kepentingan kemajuan

---

<sup>82</sup>Fazlur Rahman, *Islam...*, hal. 118.

<sup>83</sup>Fazlur Rahman, *Islam...*, hal. 118.

<sup>84</sup>Hassan Hanafi, *Studi Filsafat 1*, Yogyakarta: LKiS, 2015, hal. 7-10.

peradaban Islam. Setelah sekian lama tradisi tersebut hadir di dalam sejarah Islam, maka umat Islam kemudian menjadikannya hanya sebagai bagian dari sejarah lalu bersikap semata-mata sebagai pengamat terhadap sejarah Islam atau maksimal sebagai konsumen atas produk tradisi Islam tersebut, atau paling tidak mengulanginya kembali dalam bentuk karya tidak kritis.

Bagai Hassan Hanafi, sikap sebagai pengamat sejarah dan juga sebagai konsumen adalah sikap yang keliru karena tradisi Islam adalah milik umat Islam. Sebagai pemilik, umat Islam memiliki tanggung jawab sebagaimana tanggung jawab para pendahulu yang melahirkan tradisi tersebut, yaitu sebagai upaya untuk merespon dinamika zaman. Yang perlu dilakukan oleh umat Islam adalah mengulang alternatif-alternatif klasik dari tradisi Islam tersebut, memahami bagaimana lahirnya dan dalam konteks apa tradisi tersebut dipersembahkan. Dengan cara demikian, sebuah tradisi tetap hidup dan bahkan bisa berkembang sesuai zaman baru yang dihadapinya.

Cara pandang lain yang keliru dari umat Islam terhadap tradisi Islam adalah pandangan bahwa tradisi tidak lebih daripada teks, padahal teks adalah benda mati yang telah mati sejak saat teks itu dibuat berabad-abad lalu. Tradisi Islam bukanlah teks, tetapi relasi dinamis antara teks dengan konteks yang melahirkannya. Itulah tradisi Islam. Karena itu, sebuah teks harus dialiri “darah” konteks di dalamnya. Seharusnya umat Islam tidak menjadi juru bicara terhadap teks-teks yang telah mati tersebut, tetapi menjadi juru bicara bagi konteks yang melahirkannya. Yang sekarang terjadi justru sebaliknya. Ketika sebuah konteks hendak disuarakan, maka teks yang telah mati itu malah dijadikan hakim untuk menentukan benar atau salahnya sebuah konteks. Bukankah sebuah teks adalah sesuatu yang hadir di suatu waktu dan dalam konteks itu? Bagaimana mungkin dia mampu menjadi hakim bagi peristiwa di waktu yang berbeda?

Karena itu, menurut Hassan Hanafi, yang perlu dilakukan adalah memahami realitas apa adanya; mengetahui tuntutan-tuntutan dan historisitas pembentuk realitas sehingga memungkinkan untuk menghimpun dan memancarkan kemampuan-kemampuan realitas yang dapat mengambil posisi di hadapan konstruk-konstruk sosial dan sistem-sistem politik yang berdasarkan atas konsep-konsep otoritas masa lalu. Selama ini, gaya berfikir retorik dan berulang-ulang harus ditinggalkan dan beralih kepada gaya berfikir ilmiah dan transformatif. Harapannya, akan hadir sebuah tradisi Islam yang baru dan menjangkau zaman sekarang.<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup>Hassan Hanafi, *Studi Filsafat I ...*, hal. 17.

‘Ulumul Qur’an juga demikian. Meski tafsir falsafi adalah produk dari perkembangan ilmu pengetahuan pada zamannya, tetapi tafsir falsafi mengikuti perkembangan teologi dan filsafat. Saat teologi dan filsafat mandek, maka mandek pula ‘Ulumul Qur’an dan juga tafsir Al-Qur’an karena sesungguhnya semua hanya mengekor kepada perkembangan ilmu pengetahuan. Jadi, satu-satunya cara adalah dengan mengembangkan ilmu pengetahuan itu sendiri agar Ulumul Qur’an dan tafsir kembali ikut berkembang.

‘Ulumul Qur’an sendiri sepertinya sudah sampai pada titik jenuh di mana tidak ada lagi perkembangan. Ada kemungkinan titik jenuh itu sengaja dibuat agar tidak ada inovasi di dalam penafsiran karena dikhawatirkan akan terjadinya pembaharuan besar-besaran di dalam penafsiran Al-Qur’an itu sendiri dan kemudian *status quo* penafsiran menjadi sulit dipertahankan. Karena itu, tidak heran jika penafsiran Al-Qur’an selalu mengulang hal-hal yang sama dengan sangat sedikit adanya dinamika.

Hassan Hanafi menyebut ‘Ulumul Qur’an sebagai ilmu pengetahuan dengan tema-tema yang siklus perputarannya telah terpenuhi, baik dari segi kodifikasi (*tadwîn*) maupun dari segi pembuatan undang-undang (*taqnîn*). Tidak ada lagi ruang bagi aturan penafsiran, aturan bacaan, aturan hafalan, dan aturan penulisan yang masih tersisa bagi perdebatan. Sebuah upaya ekstra keras harus dilakukan jika hendak membangunkan kembali semangat ‘Ulumul Qur’an lama.

Tema-tema seperti makkiyah-aadaniyah, asbabun nuzul, nasikh-mansukh, dan lain-lain bisa saja dengan namanya seperti itu, tetapi pemaknaan harus bisa lebih dikembangkan. Misalnya, asbabun nuzul.<sup>86</sup> Selama ini, asbabun nuzul adalah dokumen tekstual tentang turunnya satu atau beberapa ayat. Karena itu, ketika sebuah teks yang memiliki asbabun nuzul hendak ditafsirkan, maka asbabun nuzul harus disertakan untuk mengintervensi penafsiran yang hendak dilakukan. Problemanya bukan pada asbabun nuzul itu sendiri dan intervensinya terhadap penafsiran, tetapi apakah asbabun nuzul itu juga harus mengintervensi konteks saat penafsir hadir di masa kini? Apakah masa lalu harus mengintervensi masa kini padahal zaman sudah sedemikian berubah?

---

<sup>86</sup>Asbabun nuzul adalah peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa turunnya ayat, baik sebelum maupun sesudah turunnya, di mana kandungan ayat tersebut berkaitan atau dapat dikaitkan dengan peristiwa itu. Kata “sebab” itu sendiri dihindari oleh para ulama karena bisa berkonotasi “sebab-akibat”, padahal Al-Qur’an dipahami sebagai Kitab Suci yang bersifat *qadim* atau tidak didahului oleh sesuatu. Lihat: M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2019, hal. 202.

Karena itu, Hassan Hanafi menegaskan bahwa asbabun nuzul tetap penting, yaitu pada penekanannya sebagai konteks penting untuk memahami teks. Sebagaimana asbabun nuzul penting, maka konteks pun penting. Bukan hanya konteks yang disebut dengan asbabun nuzul itu, tetapi juga konteks kala penafsir melakukan aktivitas menafsirkan. Dengan seperti itu, diharapkan dinamika Ulumul Qur'an tidak berhenti.<sup>87</sup>

Di masa kini, Ulumul Qur'an tidak bisa dilepaskan dari perkembangan konteks peradaban modern karena ada kecenderungan untuk mencari kesesuaian antara Al-Qur'an dengan penemuan-penemuan ilmu pengetahuan modern serta tantangan perkembangan modern dalam sosial dan politik yang hendak dicarikan kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip Al-Qur'an.<sup>88</sup> Tafsir bernuansa kesetaraan gender, demokrasi, serta tafsir ilmi bisa dilihat dalam terang seperti ini.

Rotraud Wielandt menyebutkan beberapa kecenderungan dalam metode penafsiran Al-Qur'an yang masuk ke dalam pengaruh konteks peradaban modern.<sup>89</sup>

#### 1. Penafsiran Al-Qur'an dalam Perspektif Rasionalisme Pencerahan.

Dua pembaharu dalam Islam, yaitu Sayyid Ahmad Khan dan Muhammad Abduh adalah dua pelopor dalam bidang ini. Keduanya terkesan dengan dominasi politik kesejahteraan ekonomi yang dimiliki oleh peradaban modern Barat. Menurut mereka, kemajuan peradaban modern Barat dipicu oleh pencapaian kemajuan ilmu pengetahuan dan filsafat pencerahan. Karena itulah keduanya menawarkan rasionalisme pencerahan sebagai solusi dan memengaruhi pemikiran mereka tentang Al-Qur'an dan tafsir.

#### 2. Tafsir Ilmi

Asumsi yang menarik dari tafsir ilmi adalah bahwa penemuan-penemuan yang dihasilkan oleh peradaban modern Barat sudah pernah diisyaratkan oleh ayat-ayat Al-Qur'an. Di satu sisi, asumsi ini penting sebagai bukti bahwa penafsiran Al-Qur'an tidak terlalu ketinggalan dari kemajuan peradaban modern Barat, tetapi di sisi lain, dipahami bahwa penafsiran seperti itu tidak akan melahirkan peradaban baru karena hanya mengekor pada penemuan-penemuan baru yang lahir di Barat. Posisi Al-Qur'an hanya menjadi legitimasi bagi penemuan-penemuan tersebut. Posisi Al-Qur'an seharusnya berfungsi sebagai inspirasi yang dengannya para ilmuwan Muslim menyuarakan dengungannya. Misalnya, ilmuwan sosial semakin mempertajam keparakannya dengan

---

<sup>87</sup>Hassan Hanafi, *Studi Filsafat 1*, hal. 25.

<sup>88</sup>Rotraud Wielandt, "Exegesis: Modern", dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of Qur'an*, Vol. 2, hal. 124.

<sup>89</sup>Rotraud Wielandt, "Exegesis: Modern", dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of Qur'an*, Vol. 2, hal. 124-139.

mendapatkan inspirasi dari Al-Qur'an atau ilmuwan alam juga demikian. Jadi, Al-Qur'an bukan legitimasi, tetapi sumber inspirasi.

### 3. Penafsiran Al-Qur'an dalam Perspektif Studi Literal

Dalam hal ini, Amin al-Khuli adalah tokoh yang layak disebut. Asumsinya adalah bahwa Al-Qur'an adalah teks sebagaimana teks-teks lain, baik teks suci maupun teks tidak suci. Karena itu, untuk memahami Al-Qur'an diperlukan ilmu pengetahuan mutakhir tentang teks. Namun, memahami Al-Qur'an dengan cara yang dipakai untuk memahami teks lain adalah problem karena hal itu berarti menganggap teks Al-Qur'an sama dengan teks-teks lain, padahal Al-Qur'an adalah teks suci. Tidak mengherankan jika model penafsiran ini cukup kontroversial.

Karena Al-Qur'an juga adalah teks sebagaimana teks lainnya, maka perlu pemahaman terhadap latar belakang sejarah kala Al-Qur'an turun dan juga pemahaman terhadap masyarakat Arab yang menjadi lawan bicara (*mukhatab*) awal Al-Qur'an. Teks Al-Qur'an tentu saja juga menyesuaikan dengan pemahaman masyarakat Arab dan juga tradisi hidup mereka.

### 4. Historisitas Al-Qur'an.

Bentuk keempat ini sesungguhnya adalah lanjutan dari bentuk ketiga. Penekanannya adalah pada historisitas Al-Qur'an yang maksudnya adalah bahwa teks-teks Al-Qur'an itu semata-mata peristiwa historis sehingga untuk memahaminya diperlukan pemahaman historis pula. Lalu, latar belakang historis yang partikular tersebut dicarikan rumusan umumnya untuk dibawa kepada historisitas penafsir di masa kini. Apa yang belakangan disebut sebagai hermeneutika<sup>90</sup> masuk ke dalam bentuk keempat ini. Sebagaimana bentuk ketiga yang kontroversial, maka bentuk keempat ini pun tidak kurang kontroversialnya.

### 5. Pencarian Lebih Lanjut Kedekatan terhadap Al-Qur'an.

Pergulatan dengan berbagai metode penafsiran sepertinya bisa menjenuhkan sehingga menimbulkan kecenderungan lain di dalam penafsiran, yaitu akses langsung kepada Al-Qur'an tanpa diawali oleh metode-metode penafsiran yang rumit dan bisa kontroversial. Sayyid Qutb dengan *Fî Zhilâl Al-Qur`ân*-nya adalah contoh menarik untuk ini.

---

<sup>90</sup>Hermeneutika adalah interpretasi atau penafsiran. Penafsiran terjadi hampir setiap saat di dalam hidup ini. Penonton lakon drama, pembaca novel, penikmat seni abstrak, pendengar musik, hingga penonton film pasti melakukan proses penafsiran kala mereka berusaha memahami apa yang mereka sedang hadapi. Tujuan penafsiran adalah untuk memahami maksudnya. Jens Zimmermann, *Hermeneutika: Sebuah Pengantar Singkat*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2021, hal. 15.

Apapun yang disebutkan secara literal di dalam Al-Qur'an, oleh Sayyid Qutub langsung dikaitkan dengan kenyataan kontemporer hingga membuat Al-Qur'an seperti langsung berbicara dengan masyarakat masa kini dengan segala problematikanya. Jadi, jarak ruang dan waktu beberapa belas abad dipotong langsung hingga saat ini.

#### 6. Tafsir *Maudhû'i*

Masyarakat modern yang semakin praktis menjadi asal mula hadirnya tafsir maudûi. Di satu sisi, Al-Qur'an tetap harus menjadi rujukan di dalam kehidupan sehari-hari dan di sisi lain, kehidupan sehari-hari telah terbagi ke dalam beberapa tema spesifik, sedangkan menafsirkan semua Al-Qur'an menjadi tidak efektif dan efisien untuk masyarakat modern. Selain itu, ada interaksi intensif antara problem kemasyarakatan kontemporer dengan ayat-ayat suci Al-Qur'an sehingga perkembangan baru di dalam penafsiran Al-Qur'an menjadi tampak.

Yang menjadi catatan untuk penelitian ini adalah harus diakui bahwa asal mula penelitian tentang mukjizat adalah tafsir ilmi. Namun ada perbedaan antara tafsir ilmi yang pernah ada dengan yang dilakukan di dalam penelitian ini. Kata kuncinya ada pada modernitas. Tafsir ilmi yang berkembang saat ini berada di dalam terang peradaban modern Barat dengan keterpesonaan kepada kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologinya serta kemakmuran ekonominya. Lalu muncullah pemikiran bahwa dengan melakukan penyesuaian-penyesuaian tertentu dengan peradaban modern barat, maka peradaban Islam juga akan maju sedemikian rupa.

Dengan model seperti di atas, maka tafsir ilmi tidak lebih sebagai legitimasi terhadap peradaban modern barat. Yang lebih penting adalah bahwa elemen inti dari peradaban modern barat juga merasuk ke dalam tafsir ilmi, yaitu positivisme, rasionalisme, dan empirisme. Problemnya, sesungguhnya kitab suci tidak diberi ruang leluasa di dalam positivisme, rasionalisme, dan empirisme. Lalu, bagaimana Al-Qur'an malah melakukan pendekatan kepada tafsir ilmi dengan cara demikian?

Pada titik itulah tafsir ilmi yang dipakai di dalam penelitian ini tidak sama dengan tafsir ilmi yang telah dimulai pada masa lalu dan berkembang pesat di masa kini, meski pintu masuknya sama, yaitu mukjizat. Perbedaannya ada pada cara memandang positivisme, rasionalisme, dan empirisme. Karena itu pula, penelitian ini tidak bisa disebut sebagai tafsir ilmi murni.

Penelitian ini lebih cenderung kepada pemikiran bahwa pendekatan kepada Al-Qur'an harus dilakukan dengan pendekatan ilmu pengetahuan literasi yang mutakhir. Salah satunya adalah hermeneutika. Tentu saja sudah disebutkan pada paragraf sebelumnya bahwa penelitian ini

menentang semangat tafsir ilmiah yang mengeksklusi Al-Qur'an sebagai kitab suci. Bagi penelitian ini, Al-Qur'an tetap kitab suci dan selamanya kitab suci. Hal yang dilakukan dalam penelitian ini bukan untuk menghindari kontroversi tetapi untuk menempatkan Al-Qur'an pada tempat yang semestinya, yaitu Al-Qur'an adalah teks, tetapi bukan teks biasa.

Karena Al-Qur'an adalah teks dan teks pasti hadir dalam sejarah tertentu, maka penelitian ini memandang penting pemahaman terhadap sejarah kala Al-Qur'an turun dan pada masyarakat bagaimana Al-Qur'an pertama kali turun. Hal itu penting dilakukan karena penelitian ini memahami bahwa pasti pesan Al-Qur'an adalah respon terhadap situasi partikular, meski pesannya bisa berlaku universal. Partikularitas situasi penting untuk dipahami karena itulah keaslian Al-Qur'an yang sesungguhnya. Karena itu, kenyataan lawan bicara (*mukhatab*) awal Al-Qur'an adalah data yang penting dan tidak mungkin diabaikan begitu saja.

Penelitian ini tidak setuju kepada pendekatan terhadap Al-Qur'an yang langsung tanpa metodologi. Memang pendekatan itu terasa lebih praktis, tetapi ada elemen penting dari Al-Qur'an yang pasti diabaikan, yaitu elemen keaslian Al-Qur'an itu sendiri. Keaslian Al-Qur'an menjadi hilang karena suasana psikologis, sosial, ekonomi, politik, dan sebagainya yang ada pada saat Al-Qur'an turun menjadi hilang. Itu sama saja mengabaikan asbabun nuzul, padahal dalam Ulumul Qur'an klasik pun asbabun nuzul adalah hal yang penting.

Terakhir, yang menjadi catatan penting bagi penelitian ini terhadap beberapa perkembangan kajian terhadap Al-Qur'an di atas adalah penekanan penelitian ini pada tafsir maudhui. Hal itu penting dilakukan karena tafsir maudhui memudahkan untuk memahami Al-Qur'an secara kontemporer sebagaimana persoalan masa kini umat Islam. Selain itu, tafsir maudhui menjadi sangat praktis bagi masyarakat modern yang menghendaki kehidupannya tetap berada di dalam sinaran Al-Qur'an tetapi juga tetap efektif dan efisien dalam pengamalan Al-Qur'an.

#### **D. Demitologisasi Kisah-kisah dalam Al-Qur'an**

Kisah adalah sebuah bagian yang khas di dalam Al-Qur'an. M. Quraish Shihab menyebutkan bahwa kisah adalah cara Al-Qur'an untuk mengantar manusia menuju arah yang dikehendaki-Nya. Ulama mendefinisikan kisah di dalam Al-Qur'an sebagai menelusuri peristiwa/kejadian dengan jalan menyampaikan atau menceritakannya tahap demi tahap sesuai dengan kronologi kejadiannya. Sederhananya, kisah diceritakan di dalam Al-Qur'an untuk dijadikan pelajaran. Kisah tentang kebaikan agar diikuti dan kisah tentang keburukan agar dihindari.

Karena itu, M. Quraish Shihab mengumpamakan kisah di dalam Al-Qur'an dengan kayu gaharu. Kayu gaharu tidak ubahnya dengan kayu-kayu lainnya, tetapi begitu dibakar, ia mempersembahkan aroma yang sangat harum yang tidak dipersembahkan oleh kayu-kayu yang lain.<sup>91</sup>

Mengikuti Khalaf Allah, penelitian ini melihat Al-Qur'an secara umum dan kisah-kisah di dalam Al-Qur'an secara khusus harus ditempatkan di dalam pemahaman bagaimana orang-orang yang menjadi objek bicara Al-Qur'an pertama memahaminya dalam konteks bahasa dan ungkapan mereka. Harus ada upaya untuk mengakses perasaan dan kondisi mental mereka. Dalam pemahaman seperti itulah harusnya sebuah pemahaman terhadap Al-Qur'an dibangun. Karena itulah, kebenaran historis sebuah kisah bukan menjadi tujuan utama, tetapi yang menjadi tujuan utama adalah kebenaran psikologis karena yang hendak diakses adalah perasaan objek Al-Qur'an dan keyakinan mereka.<sup>92</sup>

Buktinya, kisah-kisah di dalam Al-Qur'an adalah kisah-kisah yang relatif telah dikenali sebelumnya oleh masyarakat Arab secara umum. Bahkan kisah-kisah juga bertujuan psikologis bagi Nabi Muhammad saw. sendiri karena tidak mudah bagi beliau menyampaikan risalah di tengah penentangan umatnya yang sampai tega melukai dan berencana membunuh sang nabi. Dalam beberapa tempat di dalam Al-Qur'an diceritakan betapa Nabi Muhammad saw. sedih karena dakwahnya mendapatkan penentangan. Salah satunya diceritakan di dalam QS. al-Syu'ara/26: 3: *Boleh jadi engkau (Muhammad) akan membinasakan dirimu (dengan kesedihan), karena mereka (penduduk Mekah) tidak beriman.*

Ayat di atas seperti mengingatkan Nabi Muhammad saw. jangan sampai larut di dalam kesedihan akibat pembangkangan penduduk Makkah atas risalah dari Allah Swt. Lalu pada ayat selanjutnya disebutkan QS. al-Syu'ara/26: 4: *Jika Kami menghendaki, niscaya Kami turunkan kepada mereka mukjizat dari langit, yang akan membuat tengkuk mereka tunduk dengan rendah hati kepadanya.* Pada ayat ini adalah semacam penegasan bahwa kesedihan nabi tidak beralasan karena beriman atau tidaknya mereka sesungguhnya bukan urusan nabi tetapi urusan Allah Swt. karena sesungguhnya Allah Swt. bisa saja membuat mereka semuanya beriman jika Allah Swt. menghendaki. Atau sebagaimana ayat selanjutnya, Al-Qur'an ingin menyampaikan bahwa jangankan Nabi Muhammad saw. peringatan dari Allah Swt. pun mereka bisa lalaikan. Sebagaimana QS. al-Syu'ara/26: 5: *Dan setiap kali disampaikan kepada mereka suatu peringatan baru (ayat Al-Qur'an yang diturunkan) dari Tuhan Yang Maha Pengasih, mereka selalu berpaling darinya.*

---

<sup>91</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 273-274.

<sup>92</sup>Rotraud Wielandt, "Exegesis: Modern", dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of Qur'an*, Vol. 2, hal. 133-134.

Lalu, pada QS. al-Syu'ara/26: 5 dimulailah sebuah kisah yang agak panjang tentang Nabi Musa a.s. yang isinya mencitakan bahwa Nabi Musa a.s. harus berhadapan dengan Firaun dalam dakwahnya. Sepertinya itu untuk membesarkan hati Nabi Muhammad saw. bahwa yang dihadapi olehnya tidak sedahsyat Firaun sebagaimana yang dihadapi oleh Nabi Musa a.s. Lalu digambarkanlah bagaimana Nabi Musa a.s. pun ketakutan dan khawatir pada QS. al-Syu'ara/26: 12-13: *Dia (Musa) berkata, "Ya Tuhanku, sungguh, aku takut mereka akan mendustakan aku, sehingga dadaku terasa sempit dan lidahku tidak lancar, maka utuslah Harun (bersamaku).* Bahkan ketakutan dan kekhawatiran Nabi Musa a.s. memaksanya untuk meminta bantuan adiknya, yaitu Nabi Harun a.s.

Kisah Nabi Musa a.s. dan Firaun bukanlah kisah yang asing bagi masyarakat Makkah pada saat itu. Karena itu, bukan kebenaran historis kisah tersebut yang penting tetapi kebenaran dan tujuan psikologisnya. Masyarakat Makkah diberitahu bahwa Nabi Muhammad saw. juga adalah seorang nabi sebagaimana Nabi Musa a.s. Buktinya, risalah yang dibawanya tidak berbeda, terutama pada risalah tentang keesaan Tuhan serta perjuangan untuk kesetaraan sesama umat manusia. Nabi Musa a.s. memperjuangkan kebebasan Bani Israil.

Jika Nabi Muhammad saw. adalah Nabi Musa a.s. jangan-jangan masyarakat Makkah berada pada pihak Firaun yang menindas yang lemah dan menjadi bertindak sewenang-wenang. Memang kisah tersebut tidak serta-merta menyadarkan masyarakat Makkah lalu menjadi beriman kepada Allah Swt. tetapi kisah tersebut telah berhasil menyampaikan pesannya untuk direnungkan oleh siapa pun, baik oleh masyarakat Makkah, maupun oleh Nabi Muhammad saw. sendiri dan tentu saja bagi pengikut Nabi Muhammad saw.

Basis psikologis masyarakat Arab dan psikologis Nabi Muhammad saw. menjadi penting di dalam hal ini. Lebih jelasnya, pengalaman psikologis keduanya penting untuk menangkap makna penting ayat-ayat Al-Qur'an, terutama ayat-ayat kisah. Ini bukan lagi perdebatan apakah Al-Qur'an berasal dari Allah Swt. atau berasal dari Nabi Muhammad saw. Khalaf Allah menegaskan bahwa Al-Qur'an berasal dari Allah Swt. dan hanya Allah Swt. Bahkan secara literal dan secara keseluruhan, Al-Qur'an berasal dari Allah Swt. Nabi Muhammad saw. sama sekali tidak terlibat di dalam setiap teks Al-Qur'an. Penekanannya hanya pada bahwa untuk memahami Al-Qur'an, diperlukan pemahaman terhadap kenyataan psikologis masyarakat Arab dan pengalaman pribadi Nabi Muhammad saw. sendiri. Yang menjadi kontroversi pada diri Khalaf Allah adalah

adanya tuduhan bahwa dia tidak menganggap bahwa keseluruhan kisah di dalam Al-Qur'an adalah benar secara historis.<sup>93</sup>

Penekanan Khalaf Allah tidak pada historisitas Al-Qur'an sesungguhnya cukup bisa diterima oleh akal karena Al-Qur'an adalah dokumen religius dan metafisik dan bukan dokumen sejarah sebagaimana dikenal dalam bentuk buku-buku atau karya sejarah. Tuntutan Al-Qur'an bukan pada data yang disampaikan benar secara historis atau tidak, tetapi bagaimana Al-Qur'an bisa menginspirasi umat manusia lewat pesannya.

Salah satu bukti bahwa Al-Qur'an lebih menekankan pesan daripada historisitasnya adalah tidak jarang Al-Qur'an berkisah tentang suatu kisah secara berulang-ulang di banyak tempat di dalam Al-Qur'an. Redaksi untuk mengisahkan hal itupun tidak sama satu sama lain, padahal berbicara tentang kisah yang sama. Hal tersebut terjadi pada kisah Nabi Musa a.s. dan Nabi Adam a.s. Perbedaan-perbedaan redaksional menandakan adanya penekanan pesan yang hendak disampaikan.

Sesungguhnya desakan untuk menjadikan Al-Qur'an sebagai dokumen historis dan karena itu, harus benar secara historis adalah berasal dari logika positivisme, rasionalisme, dan empirisme. Desakan ini berasal dari merebaknya tafsir ilmi yang semangatnya adalah menjadikan Al-Qur'an sebagai bukti ilmiah sehingga bisa diterima pada peradaban modern yang memang ilmiah.

Desakan logika positivisme, rasionalisme, dan empirisme itu sendiri sesungguhnya hadir karena pembaca modern terhadap kitab suci sangat dipengaruhi oleh wawasan dunia yang dibentuk oleh ilmu-ilmu alam atau sains yang selalu menganggap pandangan yang tidak sesuai dengannya sebagai mitos atau dongeng atau fiksi. Reduksi dan cara pandang yang hanya menghargai ilmu-ilmu alam untuk memahami sehalal tentu saja keliru karena hanya menganggap cara pandangnya yang benar dan menutup kemungkinan cara pandang berbeda juga benar. Realitas kemanusiaan bukan hanya ilmu-ilmu alam tetapi juga ada imajinasi dan keyakinan. Kitab suci adalah cara bertutur yang hendak berbicara kepada semua manusia di segala zaman sejak kitab suci tersebut turun. Kitab suci hendak menginspirasi setiap zaman tetapi logika positivisme, rasionalisme, dan empirisme malah mengerdikannya.

Desakan di atas tentu saja salah kaprah terhadap Al-Qur'an karena Al-Qur'an telah menjadi kitab suci jauh sebelum era modern. Era modern hanyalah salah satu fase dari kehidupan manusia dan barangkali kini sudah hampir lewat. Jika Al-Qur'an harus dipaksakan harus mengikuti semangat

---

<sup>93</sup>Rotraud Wielandt, "Exegesis: Modern", dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of Qur'an*, Vol. 2, hal. 134.

era modern, maka pengarusutamaan itu menjadi parsial di dalam sejarah. Al-Qur'an jadinya bukan untuk segala zaman. Memang Al-Qur'an di satu sisi tidak bisa menjadi dokumen mitos hanya karena tidak adanya tuntutan historisitas, tetapi juga tidak bisa menjadi kitab sejarah. Al-Qur'an adalah dokumen keselamatan umat manusia.

Franz Rosenthal menyebutkan beberapa bentuk kisah di dalam Al-Qur'an:<sup>94</sup>

### 1. Kronologi

Kesan kronologi di dalam kisah-kisah di dalam Al-Qur'an memang ada karena kisah-kisah tersebut tidak jarang disebutkan secara berurut dan sistematis. Misalnya pada kisah Nabi Yusuf a.s. Tetapi kronologi yang dimaksud bukan dalam bentuk kapan terjadinya peristiwa tersebut, namun lebih kepada bagaimana kisah tersebut diceritakan secara sistematis agar mudah dipahami oleh pembacanya. Memang, apa yang disebut dengan kronologi yang menentukan kapan terjadinya suatu peristiwa baru menjadi hal penting di era modern. Bahkan apa yang disebut waktu di dalam Al-Qur'an tidak selalu mirip dengan waktu yang dipahami di era modern dengan pergantian hari. Al-Qur'an juga mengakui waktu yang berbeda seperti yang disebutkan di dalam QS. al-Hajj/22: 47: *Dan mereka meminta kepadamu (Muhammad) agar azab itu disegerakan, padahal Allah tidak akan menyalahi janji-Nya. Dan sesungguhnya sehari di sisi Tuhanmu adalah seperti seribu tahun menurut perhitunganmu.* Atau di dalam QS. al-Sajadah/32: 5: *Dia mengatur segala urusan dari langit ke bumi, kemudian (urusan) itu naik kepada-Nya dalam satu hari yang kadarnya (lamanya) adalah seribu tahun menurut perhitunganmu.* Di dalam kedua ayat tersebut, satu hari di sisi Tuhan berarti seribu tahun pada perhitungan manusiawi.

Bahkan di dalam salah satu kisah di dalam Al-Qur'an, yaitu tentang Ashabul Kahfi, diceritakan tentang terjadinya perbedaan pendapat soal jumlah anggota Ashabul Kahfi sebagaimana disebutkan di dalam QS. al-Kahf/18: 22: *Nanti (ada orang yang akan) mengatakan, "(Jumlah mereka) tiga (orang), yang ke empat adalah anjingnya," dan (yang lain) mengatakan, "(Jumlah mereka) lima*

---

<sup>94</sup>Franz Rosenthal, "History and Tha Qur'an", dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of Qur'an*, Vol. 2, hal. 432-439. Berbeda dengan Franz Rosenthal, M. Quraish Shihab menyimpulkan kisah-kisah di dalam Al-Qur'an sebagai berikut: *Pertama*, berkaitan dengan tokoh-tokoh tertentu yang perlu diteladani, baik kelebihanannya maupun kelemahannya yang dijadikan pelajaran. *Kedua*, berkaitan dengan masyarakat yang menggambarkan jatuh bangunnya yang menjadi pelajaran bagi umat Islam. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 274-275.

*(orang), yang ke enam adalah anjingnya,” sebagai terkaan terhadap yang gaib; dan (yang lain lagi) mengatakan, “(Jumlah mereka) tujuh (orang), yang ke delapan adalah anjingnya.” Katakanlah (Muhammad), “Tuhanku lebih mengetahui jumlah mereka; tidak ada yang mengetahui (bilangan) mereka kecuali sedikit.” Karena itu janganlah engkau (Muhammad) berbantah tentang hal mereka, kecuali perbantahan lahir saja dan jangan engkau menanyakan tentang mereka (pemuda-pemuda itu) kepada siapa pun. Perbedaan jumlah yang disebut sendiri oleh Al-Qur’an adalah tanda bahwa kebenaran historis bukanlah tujuan utama turunnya Al-Qur’an.*

## **2. Ingatan Historis**

Di beberapa tempat di dalam Al-Qur’an ada semacam perintah untuk mengingat peristiwa masa lalu. Sekali lagi, ini untuk menjadi pelajaran bagi manusia yang diperintahkan untuk mengingat. Hal itu sebagaimana disebutkan di dalam banyak ayat di dalam Al-Qur’an. Salah satunya adalah QS. al-Haqqah/69: 12: *agar Kami jadikan (peristiwa itu) sebagai peringatan bagi kamu dan agar diperhatikan oleh telinga yang mau mendengar.* Peringatan yang dimaksud di sana bukan peringatan tentang historisitas peristiwa tersebut, tetapi lebih kepada peringatan tentang pesan yang dikandungnya. Terkadang Al-Qur’an secara tekstual memerintahkan kepada sekelompok orang, tetapi sesungguhnya yang disasar oleh pesannya bukan kelompok tersebut, tetapi umat Islam sendiri, sebagaimana dalam QS. al-Baqarah/2: 47: *Wahai Bani Israil! Ingatlah nikmat-Ku yang telah Aku berikan kepadamu, dan Aku telah melebihkan kamu dari semua umat yang lain di alam ini (pada masa itu).* Secara tekstual ayat ini mengarah kepada Bani Israil, tetapi sesungguhnya pesannya untuk umat Islam.

## **3. Sejarah Biblikal**

Karena berasal dari sumber yang sama, maka sangat banyak kisah di dalam Al-Qur’an yang mirip dengan yang ada di dalam Perjanjian Baru. Nabi-nabi yang dikenal di dalam Al-Qur’an sebagian besar juga ada di dalam Perjanjian Baru. Tentu saja dengan perbedaan di sana sini. Hal itu menandakan bahwa masyarakat Arab tidak asing dengan kisah-kisah tersebut karena agama Yahudi dan Nasrani pun bukan agama yang asing bagi mereka. Arti lain dari pencantuman kisah-kisah yang mirip dengan Perjanjian Baru di dalam Al-Qur’an adalah untuk menyambungkan kisah risalah dengan agama Yahudi dan Nasrani. Selain karena keduanya memang memiliki asal yang sama dengan Islam, juga karena umat keduanya juga adalah umat yang menjadi sasaran risalah Nabi Muhammad saw.

#### 4. Sejarah Arab Pra-Islam

Sejarah Arab pra-Islam juga mendapatkan porsi yang lumayan banyak di dalam Al-Qur'an. Salah satunya adalah kisah Ratu Saba. Tentu saja bisa dikatakan bahwa itu disebutkan di dalam Al-Qur'an karena berkaitan dengan Nabi Sulaiman a.s. tetapi itu tidak cukup. Jika memang hanya berkaitan dengan Nabi Sulaiman a.s. maka sesungguhnya cukup disebut dalam porsi kecil, namun kenyataannya, disebutkan dalam porsi cukup besar, bahkan ada nama surah tersendiri yang memakai nama Saba. Jadi, kisah Ratu Saba dan Saba sendiri bisa ditempatkan di dalam kelompok tersendiri yang berbeda dengan kisah para nabi.

Kisah lain yang sama sekali tidak berkaitan dengan sejarah para nabi, namun penting disebutkan di dalam Al-Qur'an adalah kisah tentang Pasukan Gajah. Sebagaimana dalam QS. al-Fil/105: 1-5: *Wahai Bani Israil! Ingatlah nikmat-Ku yang telah Aku berikan kepadamu, dan Aku telah melebihkan kamu dari semua umat yang lain di alam ini (pada masa itu). Bukankah Dia telah menjadikan tipu daya mereka itu sia-sia? dan Dia mengiriskan kepada mereka burung yang berbondong-bondong, yang melempari mereka dengan batu dari tanah liat yang dibakar, sehingga mereka dijadikan-Nya seperti daun-daun yang dimakan (ulat).* Dalam surah tersebut sama sekali tidak disebutkan tentang siapa, di mana, dan kapan peristiwa itu terjadi. Sekali lagi, itu bukan hal yang hendak disampaikan di dalam pesan-pesan Al-Qur'an. Para penafsir lah yang belakangan memberikan catatan tentang kapan, siapa, dan di mana.

#### 5. Sejarah Kontemporer

Kisah di dalam Al-Qur'an bukan hanya berbicara tentang masa lalu, tetapi juga peristiwa yang terjadi bersamaan dengan turunnya Al-Qur'an. Misalnya, kisah tentang Abu Lahab yang dimuat di dalam QS. al-Lahab/111: 1-5: *Binasalah kedua tangan Abu Lahab dan benar-benar binasa dia! Tidaklah berguna baginya hartanya dan apa yang dia usahakan. Kelak dia akan masuk ke dalam api yang bergejolak (neraka). Dan (begitu pula) istrinya, pembawa kayu bakar (penyebarkan fitnah). Di lehernya ada tali dari sabut yang dipintal.* Salah satu yang penting dari kisah ini adalah kenyataan Al-Qur'an yang menjadikan Nabi Muhammad saw. sebagai figur sentral di dalamnya. Karena itu, kisah Abu Lahab ini juga berkaitan dengan nabi sebagai figur sentral meskipun tidak disebut namanya di dalam kisah. Namun, sesungguhnya kisah itu hadir dalam konteks pembangkangan Abu Lahab kepada risalah Nabi Muhammad saw. atau bahkan penghinaan Abu Lahab beserta istrinya kepada pribadi nabi. Ayat-ayat yang serupa

juga terjadi pada kisah tentang Zainab binti Jahsy yang menikah dengan Zaid dan akhirnya mereka berpisah dan Nabi Muhammad saw. menikahi Zainab. Lagi-lagi, di sini Nabi Muhammad saw. sebagai figur sentral yang berkaitan dengan salah satu ajaran menikah di dalam Islam.

## 6. Kisah Masa Depan

Kisah tentang masa depan tentu saja adalah salah satu hal yang penting di dalam Al-Qur'an. Kisah tersebut bisa dalam bentuk kisah tentang hari pembalasan, dan hari kiamat serta surga dan neraka. Penggambaran masa depan sepertinya jauh lebih dramatis di dalam Al-Qur'an dari pada penggambaran tentang masa lalu dan juga masa saat Al-Qur'an turun. lagi-lagi, tidak ada penyebutan tentang kapan peristiwa masa depan itu akan terjadi karena memang bukan historisitasnya yang penting tetapi pesan yang hendak disampaikan oleh Al-Qur'an. Setidaknya Al-Qur'an menyebutkan bahwa peristiwanya tidak akan lama lagi sebagaimana disebutkan di dalam QS. al-Ahzab/33: 63: *Manusia bertanya kepadamu (Muhammad) tentang hari Kiamat. Katakanlah, "Ilmu tentang hari Kiamat itu hanya di sisi Allah." Dan tahukah engkau, boleh jadi hari Kiamat itu sudah dekat waktunya.* Lalu, disebutkan bahwa hanya Allah Swt. yang mengetahui kapan kejadiannya.

Penelitian ini berfokus kepada kisah-kisah yang dianggap sebagai mukjizat atau kisah-kisah yang menceritakan tentang mukjizat. Mukjizat adalah peristiwa yang diintervensi oleh kekuatan supranatural dalam kehidupan umat manusia.<sup>95</sup> M. Quraish Shihab mendefinisikan berbeda, yaitu sesuatu yang luar biasa yang tampak pada diri seorang yang mengaku nabi/utusan Allah. Sesuatu itu ditentangkan kepada masyarakat yang meragukan kenabian, dan tantangan tersebut tidak dapat mereka tandangi.<sup>96</sup>

Al-Qur'an pada dirinya sendiri adalah mukjizat. Karena itu, tidak ada yang mampu menandingi Al-Qur'an. Di dalam Al-Qur'an ada tantangan untuk membuat yang serupa Al-Qur'an sebagaimana disebutkan di dalam QS. al-Isra/17: 88: *Katakanlah, "Sesungguhnya jika manusia dan jin berkumpul untuk membuat yang serupa (dengan)*

---

<sup>95</sup>Denis Gril, "Miracles", dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of Qur'an*, Vol. 2, hal. 392.

<sup>96</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 286. Dengan definisi tersebut, M. Quraish Shihab memberikan catatan: *pertama*, mukjizat mengandung tantangan dan karena tantangan, maka kelompok yang ditantang tidak asing dengan mukjizat tersebut, namun mereka tidak dapat melawannya. *Kedua*, mukjizat hanya ditujukan kepada yang meragukan kenabian karena tidak berfungsi kepada yang beriman. Bagi yang beriman, peristiwa yang dianggap mukjizat lebih berarti hidayah yang bisa memperkuat iman mereka.

*Al-Qur'an ini, mereka tidak akan dapat membuat yang serupa dengannya, sekalipun mereka saling membantu satu sama lain."*

M. Quraish Shihab merangkum kemukjizatan Al-Qur'an sehingga tidak seorang pun yang meragukannya mampu membuat seperti Al-Qur'an.<sup>97</sup> *Pertama*, keindahan dan ketelitian bahasa Al-Qur'an. Salah satu contohnya adalah keserasian dan keseimbangan Al-Qur'an di dalam kata-katanya. Kata *yaum* dalam bentuk tunggal terulang sebanyak 365 (tiga ratus enam puluh lima) kali. Itu sama banyaknya dengan jumlah hari di dalam setahun. Adapun kata *yaumain* dan *ayyam* yang merupakan bentuk lebih dari satu untuk kata hari ditemukan sebanyak 30 (tiga puluh) kali sesuai dengan rata-rata hari di dalam sebulan. Sedangkan kata *syahr* yang berarti bulan terulang 12 (dua belas) kali di dalam Al-Qur'an yang sama dengan jumlah bulan-bulan di dalam setahun.

*Kedua*, isyarat ilmiah yang diketengahkan Al-Qur'an. Salah satu yang sangat menarik adalah bahasan Al-Qur'an tentang cikal bakal manusia. Bahasan itu sangat berkaitan dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern. Ayat yang menyebutkan itu adalah QS. al-Najm/53: 45-46: *dan sesungguhnya Dialah yang men-ciptakan pasangan laki-laki dan perempuan, dari mani (nuthfah), apabila dipancarkan.* Kata *nuthfah* dalam bahasa Arab berarti "setetes yang dapat membasahi". Pilihan kata *nuthfah* oleh Al-Qur'an tersebut sesuai dengan penemuan ilmiah pada abad ke-20 yang menginformasikan bahwa pencaran mani yang menyembur dari alat kelamin pria mengandung sekitar dua ratus juta benih manusia, sedang yang berhasil bertemu dengan ovum, hanya satu saja. Itulah yang dimaksud Al-Qur'an dengan *nuthfah* dari mani yang memancar.

*Ketiga*, pemberitaan gaib. Gaib bisa berarti bahwa pemberitaan itu belum terjadi saat ayat yang menyebutkannya turun, namun sudah terbukti saat ini. Bisa pula berarti sudah terjadi di masa sebelum Al-Qur'an turun tetapi tertimbun di balik sejarah dan Al-Qur'an mengungkapkannya agar manusia mengetahuinya. Salah satu contoh adalah pemberitaan Al-Qur'an tentang kemenangan Romawi atas Persia. Sejarah menyatakan bahwa pada tahun 615 M Kisra Aboriz, putra Hurmuz Penguasa Persia, menyerang Bizantium, yaitu Heraklius Muda. Selanjutnya, setelah sekian waktu berlalu, Heraklius, Penguasa Bizantium berhasil melakukan perlawanan terhadap Persia di Armenia dan mengalahkannya. Disusul kemudian dengan kemenangan demi kemenangan dan ini berlanjut hingga mereka memperoleh kemenangan

---

<sup>97</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 288-296.

gemilang pada tahun 622 M, yakni sekitar tujuh tahun setelah kekalahannya dan itulah yang diisyaratkan oleh ayat-ayat surah al-Rum dengan kata *bidh'a sinin*.

Penafsiran sesungguhnya upaya mediasi antara kenyataan teks suci dengan kenyataan kehidupan dunia, individu dan masyarakat. Jadi posisi penafsir adalah mediator. Pemahaman itu hadir karena kenyataannya, teks suci adalah benda diam dan hanya bisa berbunyi jika ada yang membacanya atau menafsirkannya. Demikian pula kenyataan kehidupan dunia dan masyarakat juga adalah benda diam apa adanya tanpa relasi khusus dengan teks suci. Penafsirlah yang menjadikan teks suci dan kenyataan dunia, individu, dan masyarakat menjadi terhubung.

Bagi penafsir, jika dibandingkan antara teks suci dengan kenyataan kehidupan dunia, individu dan masyarakat, maka penafsir lebih dekat dengan kenyataan kehidupan dunia, individu dan masyarakat. Teks suci lebih mirip benda asing berada di luar kenyataan. Penafsir meyakini kenyataan kehidupan dunia, individu dan masyarakat karena memang mengalaminya. Berbeda dengan teks suci yang tidak akan diyakini jika memang tidak diyakini.

Dalam posisi antara teks suci dengan kenyataan kehidupan dunia, individu dan masyarakat itulah penafsiran menemukan rumusnya. Ada yang tetap menjaga agar teks suci berada dalam keterasingannya dan berposisi sebagai benda asing yang mendikte begitu saja kenyataan kehidupan dunia, individu dan masyarakat secara tekstual. Di pihak lain, ada yang mencoba teks suci sebagai benda yang tidak benar-benar asing, tetapi adalah teks yang hendak menyampaikan pesan dengan cara bersahabat dengan kenyataan kehidupan dunia, individu dan masyarakat.

Penafsiran tekstual adalah upaya untuk menjaga teks suci tetap asing demi menjaga kewibawaannya dan menjaga dari intervensi manusiawi. Karena itu, yang dilakukan oleh penafsiran tekstual adalah mengulangi kata demi kata, kalimat demi kalimat serta teks demi teks. Pengandaianya adalah teks suci dibaca atau diperdengarkan lalu langsung diterapkan di dalam kehidupan sehari-hari, seakan-akan manusia yang membaca dan memperdengarkan teks suci hanya semacam kaset dan lalu kenyataan kehidupan dunia, individu dan masyarakat langsung menerapkannya.

Argumen dari penafsiran tekstual adalah bahwa teks suci sesungguhnya sudah merupakan penjelasan dan ajaran yang berisikan pesan-pesan dalam bentuk bahasa yang bisa dipahami oleh manusia. Sebelum adanya teks suci, tidak ada penjelasan dan ajaran. Yang ada hanyalah kenyataan. Teks suci lalu hadir untuk menyampaikan ajaran

untuk mengatur kenyataan manusia, baik sebagai individu maupun masyarakat. Karena itu, tidak perlu ada penjelasan lagi atas teks suci. Yang perlu hanyalah pelaksanaan teks suci tersebut.

Konsekuensi dari penafsiran tekstual adalah pengabaian terhadap kenyataan historis, baik kenyataan historis teks suci itu sendiri maupun kenyataan historis penafsir. Hal itu dilakukan karena memang ada keyakinan bahwa teks suci memang bukan dokumen historis dan karena itu, steril dari intervensi historis.

Jika dikaitkan dengan Al-Qur'an, maka penafsiran tekstual memang memahami bahwa tidak ada perbedaan yang mendasar antara Al-Qur'an dengan Allah Swt. itu sendiri. Al-Qur'an hampir-hampir tidak bisa dibedakan dengan Allah Swt. Karena itulah ketika ada perdebatan tentang apakah Al-Qur'an makhluk atau bukan, maka itu menjadi perdebatan yang tidak berkesudahan karena pandangan bahwa Al-Qur'an adalah makhluk telah melakukan perbedaan yang mendasar antara Allah Swt. dengan Al-Qur'an sedangkan ortodoksi Islam tidak mau melakukan perbedaan itu.

Adapun yang memahami bahwa Al-Qur'an adalah makhluk, maka itu sesungguhnya upaya untuk membedakannya secara mendasar dengan Allah Swt. Lalu muncullah kekhawatiran bahwa Al-Qur'an menjadi tidak lagi otoritatif secara tekstual karena Al-Qur'an menjadi sama dengan makhluk-makhluk Allah Swt. lainnya. Barangkali perbedaan secara mendasar itu mulanya tidak disadari sendiri oleh para pengusungnya bahwa nantinya bakal menjadi argumen bagi historisitas Al-Qur'an, tetapi kini, argumen itu menjadi sangat efektif sebagai dasar.

Posisi Al-Qur'an bagi yang hendak menafsirkan Al-Qur'an secara tekstual adalah setara dengan Nabi Isa a.s. dalam tradisi Kristen, yaitu sebagai *Kalamul Lah*. Adapun Perjanjian Baru lebih setara dengan Hadis Nabi Muhammad saw. Dengan kata lain, Al-Qur'an adalah perpanjangan tangan dari Allah Swt. itu sendiri, sebagaimana Nabi Isa a.s. adalah sebagai inkarnasi bagi keberadaan Tuhan di dalam tradisi Kristen.<sup>98</sup> Sebagaimana Nabi Isa a.s. steril dari intervensi sejarah, maka demikian pula Al-Qur'an. Memang di dalam Al-Qur'an Nabi Isa a.s. disebut sebagai *Kalimat-Nya* sebagaimana disebutkan di dalam QS. al-Nisa/4: 171: *Wahai Ahli Kitab! Janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu, dan janganlah kamu mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar. Sungguh, Al-Masih Isa putra Maryam itu adalah utusan Allah dan (yang diciptakan dengan)*

---

<sup>98</sup>Jens Zimmermann, *Hermeneutika: Sebuah Pengantar Singkat...*, hal. 140.

*kalimat-Nya yang disampaikan-Nya kepada Maryam, dan (dengan tiupan) roh dari-Nya. Maka berimanlah kepada Allah dan rasul-rasul-Nya dan janganlah kamu mengatakan, “(Tuhan itu) tiga,” berhentilah (dari ucapan itu). (Itu) lebih baik bagimu. Sesungguhnya Allah Tuhan Yang Maha Esa, Mahasuci Dia dari (anggapan) mempunyai anak. Milik-Nyalah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi. Dan cukuplah Allah sebagai pelindung.*<sup>99</sup>

Lalu di banyak tempat di dalam Al-Qur’an, banyak disebutkan tentang eksternalitas Al-Qur’an, sebagaimana di dalam QS. al-Qiyamah/75: *Jangan engkau (Muhammad) gerakkan lidahmu (untuk membaca Al-Qur’an) karena hendak cepat-cepat (menguasai)nya.* Menurut M. Quraish Shihab, ayat ini menunjukkan bahwa Nabi Muhammad saw. sama sekali tidak memiliki keterlibatan menyangkut Al-Qur’an selain menerima dan menyampaikannya kepada umat manusia. Penjelasan beliau menyangkut Al-Qur’an, baik dengan ucapan maupun pembenaran dan percontohan yang beliau lakukan, semuanya adalah di bawah tuntunan Allah Swt.<sup>100</sup>

Meski kenyataan menggambarkan bahwa betapa Al-Qur’an adalah eksternal itu diyakini oleh hampir semua lapisan umat Islam serta posisi Al-Qur’an yang dijunjung tinggi hingga hampir setara dengan Tuhan sendiri, sebagaimana Nabi Isa a.s tetapi sepanjang sejarah, gerakan untuk menafsirkan Al-Qur’an tidak pernah surut. Sesungguhnya itu adalah dua paradoks yang unik. Bahkan para penafsir tekstual terhadap Al-Qur’an juga tidak henti-hentinya melahirkan karya-karya besar, walaupun itu ada dalam bentuk ketekunan menjelaskan posisi tiap kata dalam Al-Qur’an dalam aturan-aturan tata bahasa Arab (*i’rab*). Ada juga yang memberikan penjelasan dalam bentuk sinonim tiap kata di dalam Al-Qur’an.

Jadi, baik yang menafsirkan secara tekstual, maupun kontekstual; baik yang memahami bahwa ada sisi historis di balik setiap kata dan kalimat di dalam Al-Qur’an, maupun yang memahami bahwa Al-Qur’an adalah ahistoris, semuanya sepakat untuk tetap menafsirkan Al-Qur’an hingga melahirkan peradaban penafsiran yang sangat kaya hingga kini memenuhi perpustakaan-perpustakaan besar. Kenyataan itu menciptakan sebuah akumulasi pemahaman bersama bahwa penafsiran

---

<sup>99</sup>Penafsiran seperti ini tidak disepakati oleh M. Quraish Shihab. Beliau hanya membatasi bahwa memang Nabi Isa a.s. memiliki tiga hal yaitu rasul Allah, kalimah Allah, dan ruh Allah. Ayat di atas pun menyebut demikian. Makna kalimat Allah oleh Shihab lebih dimaknasi sebagai bukti bahwa Nabi Isa a.s. tidak lahir sebagaimana manusia biasa lahir dan tidak lebih daripada itu. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Volume 2, hal. 830-831.

<sup>100</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*..., Volume 14, hal. 540.

tetap harus berjalan dan penafsiran tidak pernah setara dengan Al-Qur'an itu sendiri.

Penafsiran kontekstual yang mengakui historisitas Al-Qur'an membuka pintu bagi penafsiran dan cara pandang modern terhadap Kitab Suci yang belakangan melahirkan masalah baru; sebuah masalah yang jauh sebelumnya telah dikhawatirkan oleh penafsiran, yaitu menjadikan Kitab Suci sama dengan dokumen-dokumen biasa lainnya. Penentang penerapan metode modern dalam menafsirkan Al-Qur'an, seperti hermeneutika, sejak awal dikhawatirkan mengalami keadaan serupa.

Memang ada kesalahpahaman oleh penentang hermeneutika karena tidak semua hermeneutika menganggap kitab suci sama saja dengan dokumen-dokumen biasa. Misalnya, Hans-Georg Gadamer yang menekankan pentingnya tradisi dalam memahami apa saja, termasuk kitab suci. Tradisi adalah pembentuk apapun yang menjadi kesadaran manusia di suatu masa. Tradisi adalah akumulasi kesadaran dan melihat tradisi sebagai kesinambungan, bukan potongan-potongan sejarah.

Jadi, memperhadapkan antara tradisi dengan modernitas adalah kekeliruan yang dialami baik oleh mereka mengusung modernitas, maupun oleh mereka yang mengusung tradisi itu sendiri. Pengusung modernitas memang seperti menghendaki untuk memusuhi tradisi dan menyingkirkannya dari panggung peradaban. Itu terjadi karena modernitas memiliki sejarah panjang yang buruk dengan tradisi yang pernah mengungkungnya sehingga kelahiran modernitas adalah kematian bagi tradisi.

Demikian pula dengan tradisi yang juga memusuhi modernitas. Salah satu yang menjadi kekhawatiran tradisi adalah hilangnya segala yang sakral, termasuk agama dan kitab suci oleh gerak maju modernitas. Belakangan modernitas memang menjadikan rasionalisme dan empirisme sebagai ukuran segala hal. Jika tidak rasional atau tidak bisa dibuktikan dengan data, maka hal itu menjadi tidak benar atau tertolak. Semangat modernitas memang begitu dan melahirkan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang sangat pesat hingga saat ini serta dinikmati oleh semua orang.

Tidak semua upaya untuk modernitas untuk memahami kitab suci dengan cara mengeliminasi. Ada juga yang mencoba memasukkan kitab suci dalam kerangka modernitas yang rasional dan empiris. Namun, itu sama saja menafikan elemen kesucian kitab suci dan menjadikannya tidak lebih daripada dokumen biasa. Kemukjizatan menjadi hilang dengan cara seperti itu. Penelitian ini lebih cenderung untuk menjaga kemukjizatan itu tetap ada. Caranya adalah membuktikan

betapa luar biasanya Al-Qur'an menuturkan kisah-kisah yang mengandung mukjizat itu dan luar biasanya Al-Qur'an dalam menginspirasi setiap generasi untuk tetap memajukan peradabannya dalam kerangka intervensi Ilahi. Memang, sebuah keluarbiasaan menjadi lebih menarik jika sama sekali tidak dipahami, seperti tidak pahamnya penonton sulap terhadap trik sulap yang sedang dijalankan. Namun, bagi penelitian ini, tidak mungkin membiarkan ketidakpahaman itu terjadi. Yang diperlukan untuk teks suci agar tetap menjadi mukjizat, bukan ketidakpahaman, tetapi pemahaman yang membawa kepada keyakinan betapa luar biasanya kitab suci tersebut.

Cara pandang terhadap kitab suci, khususnya kisah-kisah di dalamnya, juga tidak luput dari cara pandang rasionalisme dan empirisme itu. Akibatnya, kisah-kisah di dalam kitab suci tidak lebih daripada mitos di dalam cara pandang modernitas. Semisal peristiwa tidak terbakarnya Nabi Ibrahim a.s. oleh api yang berkobar-kobar kala dilemparkan ke dalamnya. Bagaimana menjelaskannya secara rasional dan data apa yang bisa dipakai untuk membuktikan kebenarannya? Lalu, kisah penciptaan Nabi Adam a.s. dengan drama dialog antara Tuhan, Nabi Adam a.s. para malaikat, dan iblis. Bagaimana membuktikan bahwa peristiwa itu benar-benar historis? Kapan dan di mana kejadiannya?

Cara pandang modernitas terhadap kisah Nabi Adam a.s. misalnya harus melewati seleksi rasionalisme dan empirisme. Karena itu, tidak mengherankan jika ada pandangan modernitas yang menganggapnya tidak terjadi di surga karena surga tidak empiris.<sup>101</sup> Peristiwa tersebut terjadi di bumi. Bagaimana kejadiannya di bumi tidak terlalu penting. Yang penting adalah bahwa tidak mungkin peristiwa tersebut terjadi di surga. Pandangan seperti ini sangat kental nuansa modernitasnya. Lalu, yang dikhawatirkan para penafsir tekstual

---

<sup>101</sup>M. Quraish Shihab mengutip pendapat Muhammad Abduh yang kental nuansa modernitasnya dalam memahami kisah Nabi Adam a.s. Menurut Muhammad Abduh, itu adalah kisah simbolik karena beberapa catatan: a) pemberitaan Allah kepada malaikat tentang rencana-Nya menjadikan khalifah di bumi berarti pemberitahuan bahwa bumi siap dihuni dan disiapkan oleh Allah Swt. untuk manusia; b) sanggahan malaikat bahwa nanti terjadi pertumpahan darah adalah gambaran potensi manusia, tetapi tidak bertentangan dengan potensi kekhalfahannya; c) pengajaran Allah Swt. kepada Nabi Adam a.s. adalah tanda bahwa manusia secara potensial siap menjadi khalifah; d) pertanyaan kepada malaikat yang tidak dijawab bermakna keterbatasan hukum alam yang mengatur alam ini; e) sujudnya malaikat menunjukkan kemampuan manusia memanfaatkan hukum-hukum alam tersebut; dan f) keengganan iblis sujud menunjukkan kelemahan manusia dan ketidakmampuannya menundukkan jiwa kejahatan atau menghilangkan bisikan-bisikan kotor yang mengantarkan kepada perselisihan, perpecahan, agresi, dan permusuhan di persada bumi ini. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 280-281.

terjadi, yaitu bukan hanya kitab suci menjadi dokumen biasa, tetapi juga kisah-kisah yang sebelumnya dianggap luar biasa dan membutuhkan keyakinan untuk memahaminya berubah menjadi kisah-kisah biasa yang bisa terjadi kapan dan di mana saja.

Positivisme pada dasarnya adalah cara kerja ilmu pengetahuan yang berdasar pada data. Sebelum positivisme, cara kerja ilmu pengetahuan adalah sistem yang berdasar pada prinsip dasar yang *a priori*. Kedua hal itu berbeda karena pada yang kedua, kesimpulan ilmiah ditentukan berdasar prinsip-prinsip universal. Sedangkan yang pertama, kesimpulan ilmiah tergantung kepada observasi dan eksperimen.

Pada yang pertama sebagaimana, ilmu pengetahuan dipraktikkan sebagai kegiatan mengumpulkan dan mengklasifikasi data yang dikembangkan bersamaan dengan usaha menginterpretasikannya dalam terang fakta-fakta lain yang sebelumnya sudah dikenal. Praktik tersebut tidak terikat pada teori tertentu. Teori hanya untuk membantu memahami fakta, bukan sebagai faktor utama karena faktor utama tetap adalah data itu sendiri.

Padangan tentang pentingnya data bagi ilmu pengetahuan dimulai ketika adalah gerakan pemikiran yang mengkritisi ilmu pengetahuan yang semata-mata mengacu kepada penjelasan teologis dan atau penjelasan filosofis teoretis dan bukan kepada data. Dampaknya, data lah yang harus mengikuti penjelasan-penjelasan teoretis yang sudah ada, bukan penjelasan-penjelasan itu yang tunduk kepada data.

Pada lanjutan sejarah, pentingnya data yang melahirkan positivisme membedakan dirinya dari semua sistem penjelasan lain seperti filsafat, agama, dan ideologi. Ketiga hal yang disebutkan barusan tidak terlalu menekankan penjelasannya kepada data, sedangkan positivisme hanya mengandalkan data. Apa yang kini terpatir di benak bahwa data itu sangat penting bagi ilmu pengetahuan adalah hasil upaya positivisme yang pengaruhnya hingga kini masih terasa.

Positivisme sendiri adalah istilah yang diperkenalkan pada abad ke-19 di Eropa. Istilah itu lalu dipopulerkan oleh Auguste Comte ketika menjelaskan perkembangan masyarakat. Bagi Comte, fase masyarakat sebelum modern adalah mistis-teologis pada masyarakat tradisional dan fase rasional-filosofis pada masyarakat permulaan ilmu pengetahuan. Masyarakat modern kini memasuki fase positivistik, suatu fase pemikiran yang ditentukan oleh ilmu pengetahuan empiris.

Saat masyarakat telah masuk ke fase positivistik, maka segala pemahaman manusia dan tindakannya harus tunduk pada aturan ilmu

pengetahuan empiris. Teologi, filsafat, dan seni, pun harus tunduk. Jika tidak tunduk, maka ketiganya harus menentukan sendiri posisinya yang tidak harus bertentangan dengan ilmu pengetahuan yang sudah bersifat positivistik. Caranya adalah tetap berdiri tetapi juga tetap mengakui positivisme sebagai salah satu cara memahami alam raya.

Dasar bagi positivisme adalah empirisme, yaitu ilmu pengetahuan adalah apa yang manusia dengar, yang manusia lihat, dan manusia rasakan, bukan apa yang manusia pikirkan. Lebih canggihnya, ilmu pengetahuan adalah sebuah struktur yang dibangun di atas data yang diperoleh melalui pengamatan dan eksperimen.

Positivisme lebih memperjelas bahwa fakta tidak lebih daripada sejumlah pengetahuan indrawi yang berhubungan satu sama lain dan hanya akan menerima yang bisa masuk ke dalam kerangka hubungan antara satu fakta dengan fakta lain tersebut. Dampaknya adalah bahwa ilmu pengetahuan tidak mengenal realitas secara keseluruhan sistem yang komprehensif, yang satu, total, dan integral menurut prinsip sebab-akibat. Yang ada hanyalah elemen-elemennya yang atomistis dan berdiri sendiri.

Positivisme tidak memiliki klaim untuk menjelaskan segala hal dan keseluruhan realitas, tetapi hanya data-data partikular yang saling berhubungan satu sama lain. Empirisme memfokuskan diri pada persoalan bagaimana ilmu pengetahuan bisa lahir. Adapun positivisme menjawab bagaimana ilmu pengetahuan bisa disebut ilmiah.

Jika ada teori yang seakan-akan dijelaskan oleh hadirnya sebuah data atau sebaliknya ada data yang seakan-akan bisa dijelaskan oleh sebuah teori, maka itu hanya disebabkan oleh faktor kebetulan semata yang hubungan keduanya hanyalah sesaat itu saja karena setelah itu, akan hadir data yang lain yang benar-benar baru.

Perkembangan positivisme belakangan kemudian memasuki era baru. Sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa inti dari positivisme adalah data, maka positivisme selanjutnya mulai memasuki pascadata. Tentu saja, setelah data, akan ada pernyataan-pernyataan atau proposisi-proposisi ilmiah yang hadir. Proposisi-proposisi ini dianalisis untuk memastikan apakah pernyataan ilmiah merupakan pernyataan yang jelas dan tidak ambigu. Mengapa proposisi? Hanya di dalam proposisi ada makna logis yang bisa dinilai benar atau tidaknya. Inilah yang disebut dengan positivisme logis.

Proposisi pada positivisme logis ini tidak sama dengan proposisi pada umumnya yang bisa dianalisis secara logis semata dan dibandingkan dengan proposisi logis lainnya. Proposisi pada positivisme logis hanya dapat dinilai berdasarkan hubungannya dengan data atau fakta. Jadi, tidak ada pernyataan ilmiah yang analitis.

Maksudnya, tidak ada kesimpulan ilmiah yang hanya diambil dari kesimpulan yang lain. Pernyataan ilmiah selalu sintesis (berdasarkan fakta).

Di antara yang tidak peduli fakta adalah proposisi-proposisi metafisik seperti proposisi-proposisi tentang Allah, tentang keabadian jiwa, tentang kebebasan manusia, dan sebagainya. Konsekuensinya, semua itu tidak lebih dari proposisi subjektif menurut positivisme, karena tidak lebih dari keyakinan seseorang.

Bagi Hans-Georg Gadamer, permusuhan modernitas terhadap tradisi adalah tidak masuk akal, apalagi harus menggusur kitab suci menjadi dokumen biasa. Modernitas sesungguhnya tidak lebih daripada jenis lain dari tradisi juga. Memang modernitas menganggap tradisi tidak rasional dan tidak bisa dibuktikan secara empiris, tetapi pada masanya di masa lalu, tradisi yang belakangan dianggap bertentangan dengan modernitas juga adalah sesuatu yang bisa dipahami secara rasional dan empiris. Pandangan modernitas yang melihat tradisi sebagai sesuatu yang lebih rendah posisinya adalah pandangan keliru karena yang disebut modernitas saat ini, besar kemungkinan, akan menjadi tradisi di masa mendatang dan akan mendapatkan perlawanan yang serupa mereka lakukan saat ini.

Lagipula pemenggalan fase sejarah menjadi tradisi dan modernitas tidak pas karena semuanya sesungguhnya adalah tradisi dan akan berganti dengan tradisi lain pada waktunya nanti sesuai perkembangan zaman. Sikap memandang rendah tradisi sama dengan memandang rendah bangunan pemikiran manusia sendiri karena pemikiran manusia adalah bangunan besar yang memiliki sejarah panjang yang pada akhirnya membawa manusia sampai ke masa yang disebut modern itu. Jadi, bagi Gadamer, manusia membutuhkan tradisi karena hanya tradisi lah yang membuat manusia mampu memahami dirinya dan modernitasnya sendiri.

Sebagaimana penjelasan di atas, maka permusuhan tradisi terhadap modernitas juga tidak kalah kelirunya. Itu sama saja memusuhi dirinya sendiri karena modernitas pun sudah menjadi tradisi yang otoritatif pada masanya. Peradaban penafsiran Al-Qur'an yang sudah terjadi sejak masa paling dini dalam sejarah Islam hingga saat ini, baik dalam bentuk peneguhan terhadap tradisi maupun dalam bentuk usulan terhadap modernitas adalah sejarah panjang tradisi itu sendiri. Tradisi tersebut bahkan bisa disimpulkan dalam kalimat yang sangat bernuansa tradisional yaitu bahwa sejarah panjang tradisi tersebut (yang kadang bernuansa modern) adalah rentetan panjang

peran para sarjana Muslim dalam rangka pembuktian atas keyakinan bahwa Al-Qur'an adalah Kitab Suci yang berasal dari Allah Swt.

Penelitian ini menjadikan pendekatan modern dalam memahami Al-Qur'an sebagai metode penelitian dengan pertimbangan bahwa tidak mungkin menghindari pendekatan modern karena pendekatan modern adalah bagian dari tradisi Islam itu sendiri sebagai penafsiran dengan bentuk paling sederhana pun adalah bagian dari tradisi. Jadi penggunaan pendekatan modern adalah bagian dari penghargaan terhadap tradisi. Lagipula apapun yang disebut tradisi penafsiran saat ini dulunya juga adalah pendekatan paling mutakhir pada zamannya.

Yang berbeda dari pendekatan modern pada umumnya adalah penelitian ini tidak adanya problem bahwa Al-Qur'an adalah bagian dari keyakinan agama Islam. Tidak pula menganggap bahwa kisah-kisah di dalam Al-Qur'an semata-mata mitos yang tidak rasional dan tidak bisa dibuktikan secara empiris sebagaimana positivisme menganggapnya. Yang dilakukan oleh penelitian ini adalah menempatkan kisah-kisah tersebut dalam konteks sendiri-sendiri tanpa harus dihakimi oleh cara pandang modern yang memang memiliki cara pandang berbeda.

Cara pandang modern bukanlah sesuatu yang buruk. Kekurangan cara pandang modern hanyalah pada pandangannya yang parsial dan menafikan hal-hal seperti imajinasi dan keyakinan, padahal keduanya adalah hal yang tidak kalah pentingnya bagi kehidupan manusia dibandingkan rasionalitas dan pentingnya data empiris. Imajinasi dan keyakinan telah menjadi penggerak semua peradaban manusia seperti seni dan agama serta ilmu pengetahuan.<sup>102</sup>

Imajinasi dan keyakinan tidak lebih subjektif dibandingkan rasio dan pengalaman empiris. Memang ada klaim bahwa rasio dan pengalaman empiris lebih objektif. Namun apa yang dimaksud objektivitas oleh keduanya tetap layak dipertanyakan. Rasio tidak bisa disebut objektif karena sisi subjektivitasnya juga sangat kuat. Rasio cenderung membela kepentingannya yang kadang tidak disadari oleh rasio itu sendiri, misalnya kepentingan ekonomi, hasrat terdalam, maupun kepentingan kekuasaan.<sup>103</sup>

Objektivitas pengalaman empiris juga sering diagung-agungkan, padahal tidak selalu demikian. Saat sebuah penelitian dilakukan, seorang peneliti tidak bisa disebutkan hanya sedang apa yang sedang terjadi secara alamiah sebagaimana dialaminya, tetapi bisa dipastikan dia sedang melakukan interpretasi terhadap apa yang dialaminya secara

---

<sup>102</sup>Karen Armstrong, *The Lost Art of Scripture*, Bandung: Mizan, 2021, hal. 12.

<sup>103</sup>Jens Zimmermann, *Hermeneutika: Sebuah Pengantar Singkat...*, hal. 140.

empiris. Pengalaman empiris seorang peneliti adalah satu hal dan interpretasinya adalah hal yang berbeda. Tidak bisa dikatakan bahwa pengalaman empiris peneliti sama persis dengan interpretasinya.<sup>104</sup>

Dengan menyimak problem objektivitas dan subjektivitas di atas, maka seharusnya keduanya bukan lagi persoalan karena keduanya hadir bersamaan dalam penafsiran apapun, termasuk yang mengaku objektif. Penafsiran pun demikian. Angan-angan untuk menghadirkan kembali maksud pengarang atau pemilik teks selalu terbentur kenyataan bahwa intervensi penafsir tidak mungkin dielakkan. Yang dibutuhkan bukan mengelakkannya tetapi berdamai dengannya. Para penafsir memiliki sudut pandang sendiri, pengalaman hidupnya sendiri, dan juga akumulasi pengetahuannya sendiri yang membuatnya berbeda dengan penafsir lainnya.

Problem yang menghinggapi penafsiran modern terhadap kitab suci adalah pengabaianya terhadap kenyataan bahwa kitab suci adalah buka dokumen biasa, tetapi adalah dokumen yang diyakini kesuciannya oleh pemeluknya. Karena itu, bisa saja sebuah kitab suci dianggap sebagai teks sejarah, tetapi bukan teks sejarah biasa yang mungkin saja diragukan akibat bertentangan dengan rasio dan pengalaman empiris.

Objektivitas penafsiran modern terhadap kitab suci mengandaikan bahwa seorang penafsir benar-benar bebas dari segala pemikiran awalnya terhadap kitab suci tersebut, termasuk keyakinannya. Dengan keterbebasan tersebut, diharapkan hadir penafsiran yang objektif. Persoalannya, pengandaian itu tidak mungkin dilakukan oleh siapapun karena, sudah disebutkan di atas, masing-masing penafsir memiliki sisi subjektivitasnya sendiri. Jika subjektivitas adalah hal yang wajar dan keyakinan termasuk salah satu bentuk subjektivitas, maka seharusnya tidak ada masalah dengan keyakinan umat beragama terhadap kitab suci-Nya. Maksudnya, tidak perlu ada kekhawatiran berlebihan bahwa keyakinan tersebut menghalangi penafsir untuk mencapai makna yang sebenarnya.

Bentuk subjektivitas lain yang tidak mungkin dilepaskan dari penafsir adalah individualitas penafsir itu sendiri seperti kecenderungan-kecenderungannya, minat-minatnya, kebiasaan-kebiasaannya, bakat-bakatnya, hingga kelemahan-kelemahannya yang tentu saja bisa memengaruhi penafsirannya. Untuk mengatasi itu, seorang penafsir cukup memfokuskan diri kepada teks yang

---

<sup>104</sup>Jens Zimmermann, *Hermeneutika: Sebuah Pengantar Singkat...*, hal. 16.

ditafsirkannya, tetapi itupun masih tidak bisa melepaskan penafsir dari subjektivitasnya.<sup>105</sup>

Dengan kenyataan di atas, maka fokus kepada teks suci itu sendiri adalah jalan keluar terbaik. Sebuah teks pasti menggunakan sistem tata bahasa kala teks tersebut hadir pertama kali yang bisa saja berbeda dengan sistem tata bahasa yang berlaku kala penafsir hadir. Karena itu, dibutuhkan pemahaman yang cukup tentang bagaimana teks tersebut hadir dan bagaimana teks tersebut dipahami dalam alam pikiran orang-orang yang menjadi penerimanya pertama kali. Alam pikiran ini sangat berkaitan dengan budaya, adat istiadat, tradisi, hingga aturan umum yang berlaku serta dipahami oleh orang-orang pada masa itu.

Ketika sebuah kisah berbicara tentang mukjizat, maka itu sama sekali tidak bisa didekati dengan pendekatan historis semata atau rasionalitas serta pengumpulan data semata. Kata kunci yang penting untuk memahami mukjizat bukan pada sisi keluarbiasannya hingga mencengangkan manusia, tetapi yang penting adalah intervensi Ilahi dalam peristiwa tersebut. Kedua hal ini berbeda dan memberikan dampak yang berbeda pula.

Jika yang hendak dipahami adalah kata kunci keluarbiasaannya, maka mukjizat adalah peristiwa yang hanya berlaku pada suatu masa dan bisa saja tidak lagi berlaku pada masa yang lain karena dengan penemuan teknologi, peristiwa yang dianggap luar biasa pada suatu masa tidak lagi luar biasa di masa berikutnya. Selain itu, jika keluarbiasaannya menjadi kata kunci lalu tidak bisa diulang pada masa selanjutnya, maka sesungguhnya tidak ada pelajaran yang bisa diambil dari mukjizat tersebut karena mukjizat hanya menjadi peristiwa yang tidak berulang.

Mempertimbangkan hal di atas, maka kata kunci intervensi Ilahi adalah hal penting. Bagi umat beragama, intervensi Ilahi tidak hanya terjadi kala peristiwa mukjizat itu terjadi, tetapi terjadi sepanjang zaman sampai hari ini dan detik ini. Tuhan bukan hanya yang transenden hingga tidak tergapai, tetapi juga adalah imanen hingga menjadi inspirasi setiap saat karena relasi dengan-Nya bisa terjadi setiap waktu. Jika hanya menggunakan pendekatan penafsiran modern, maka intervensi Ilahi tentu saja pasti tertolak dan dianggap sekadar mitos belaka.

Pandangan menarik tentang mukjizat ini disampaikan oleh Rudolf Karl Bultmann (1884-1976). Menurutnya, mukjizat harus

---

<sup>105</sup>F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Kanisius, 2015, hal. 138.

dilihat sebagai peristiwa historis sekaligus peristiwa campur tangan Ilahi. Karena itu, mukjizat yang disebutkan di dalam kitab suci sesungguhnya adalah ungkapan masa silam terhadap sebuah peristiwa untuk menyampaikan pesan. Karena ungkapan tersebut terjadi di masa silam, maka bahasanya menjadi asing bagi masyarakat modern sehingga dianggap mitos. Jadi, ketidaktahuan masyarakat modern lah yang membuatnya menganggap mukjizat sebagai mitos, padahal bukan. Yang perlu dilakukan hanyalah menafsirkan teks-teks tentang mukjizat tersebut agar bisa dipahami oleh masyarakat kontemporer. Tentu saja, menafsirkan tidak bisa dilakukan jika teks itu sendiri sudah dianggap mitos sejak awal.<sup>106</sup>

Satu hal yang penting adalah bahwa kisah-kisah yang mengandung cerita mukjizat di dalam Al-Qur'an adalah penuturan tentang sebuah peristiwa. Adapun peristiwanya sendiri adalah sesuatu yang berbeda. Tidak pernah sama antara peristiwa dengan penuturan tentang peristiwa tersebut. Ketika sebuah peristiwa dituturkan, maka telah terjadi proses seleksi di mana penuturan hanya akan memilih atau menuturkan yang sesuai dengan pesan yang hendak disampaikan. Itulah mengapa penuturan untuk satu peristiwa bisa saja berbeda-beda bahkan di dalam Al-Qur'an itu sendiri. Jadi, peristiwa dan penuturan adalah berbeda.

Ketika Al-Qur'an menuturkan sebuah kisah yang mengandung mukjizat, maka hal itu sangat berelasi dengan masyarakat awal yang menjadi lawan bicara Al-Qur'an atau masyarakat Makkah dan sekitarnya. Relasi tersebut menentukan bagaimana sebuah tuturan terjadi dan pesan apa yang hendak disampaikan. Karena itu, diperlukan pemahaman utuh tentang masyarakat awal tersebut serta alam pemikirannya.

Di sisi lain, penafsir yang hadir di masa kini juga memiliki alam pemikiran yang berbeda dengan masyarakat awal yang disebutkan di atas. Gap inilah yang kadang membuat masyarakat masa kini mengatakan bahwa kisah mukjizat adalah mitos atau kisah mukjizat harus disesuaikan dengan alam pemikiran manusia masa kini. Benar bahwa harus ada penyesuaian dengan alam pemikiran manusia masa kini, tetapi bukan dengan menganggapnya mitos. Yang dilakukan adalah dengan menempatkan makna penuturan itu pada zamannya dahulu lalu dibawa ke masa kini.

Konsekuensinya adalah sebuah kisah menyingkapkan diri dan pesannya bisa saja berbeda antara masa lalu kala pertama kali Al-

---

<sup>106</sup>F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida...*, hal. 140-141.

Qur'an turun dengan masa kini dan juga masa depan. Jadi, Al-Qur'an menyingkapkan diri secara berbeda di setiap zaman akibat perbedaan lawan bicaranya. Yang tidak perlu hilang dari para penafsir adalah keyakinannya terhadap kitab suci itu sendiri. Keyakinan tersebut membuat penafsir berjumpa secara eksistensial dengan kitab Suci karena adanya hubungan yang sangat personal yang bernama keyakinan tersebut.

Kecenderungan penafsiran modern hanya melihat kisah sebagai data historis yang harus dikaji secara rasional membuat pemahaman terhadap kisah adalah lahan kering yang tidak menarik dan juga tidak inspiratif. Modernitas bisa berbicara tentang kitab suci, tetapi kitab suci tidak bisa berbicara tentang modernitas karena dibungkam oleh modernitas itu sendiri dengan menganggapnya mitos.

Yang unik dari Al-Qur'an adalah bahwa teksnya itu sendiri adalah mukjizat. Memang sering disebutkan bahwa para nabi memiliki mukjizat sendiri-sendiri dan itulah yang menjadi pemahaman umumnya umat Islam dan diajarkan sejak dini dalam jenjang pendidikan Islam. Walaupun Al-Qur'an disebut mukjizat, maka itu tidak lebih daripada mukjizat lain yang dimiliki oleh nabi lain, dalam hal ini Nabi Muhammad saw.

Padahal penekanan Al-Qur'an adalah mukjizat seharusnya menjadi catatan tersendiri karena bukan hanya Nabi Muhammad saw. yang mendapatkan Kitab Suci, tetapi mengapa hanya Nabi Muhammad saw. yang kitab suci-nya adalah mukjizat sedangkan di dalam agama Yahudi dan Kristen tidak ada klaim seperti itu?<sup>107</sup> Al-Qur'an itu sendiri adalah penuturan. Jika dihubungkan dengan mukjizat yang hadir di dalam kisah-kisah di dalam Al-Qur'an maka kisah tersebut adalah mukjizat dan tuturan tentang mukjizat tersebut juga adalah mukjizat karena Al-Qur'an adalah mukjizat. Ini yang sering terlewatkan di dalam pemikiran Islam.

Relevansi Al-Qur'an sebagai mukjizat dengan penelitian ini adalah bahwa penuturan Al-Qur'an itu sendiri adalah mukjizat dan penelitian ini hendak memahami mukjizat yang dituturkan oleh Al-Qur'an dalam bentuk kisah-kisah. Karena itu, penuturan Al-Qur'an itu sendiri adalah mukjizat tetapi bukan itu yang menjadi fokus penelitian ini. Fokus penelitian ini adalah kisah yang mengandung mukjizat.

---

<sup>107</sup>Oliver Leaman, *Estetika Islam: Menafsirkan Seni dan Keindahan*, Bandung: Mizan, 2005, hal. 222-223.

### BAB III

## FENOMENA MUKJIZAT

#### A. Mukjizat dan Persoalan Historisitas

Mukjizat secara bahasa adalah bentuk ubahan dari kata *a'jaza* yang mempunyai arti melemahkan atau menjadi tidak mampu. Pelakunya (yang melemahkan) dinamai *mu'jiz*.<sup>1</sup> Bila kemampuannya melemahkan pihak lain amat menonjol, sehingga mampu membungkam lawan maka ia dinamai mukjizat. Tambahan *ta marbuthah* pada akhir kata itu mengandung makna *mubalaghah* (*superlative*). Pihak lawan yang lemah itu karena tidak mampu mendatangkan sesuatu apapun baik dari sisi perbuatan maupun pemikiran.<sup>2</sup>

Mukjizat secara istilah menurut definisi Imam al-Suyûthî adalah suatu hal atau peristiwa agung, yang terjadi di luar kelaziman (*khâriq li al-âdât*), yang dimiliki seorang nabi sebagai bukti kenabiannya. Mukjizat

---

<sup>1</sup> Secara Bahasa kata *al-mu'jiz* berarti kebalikan dari kekuatan atau kemampuan (*naqîdh al-qudhrah*). *Al-Mu'jiz* secara hakiki berarti agen luar, sebab efisien (*al-'illah al-fa'ilah*) yang datang dari luar, yakni Allah swt. Pertama mukjizat berarti menetapkan lemahnya manusia dan menafikan kemampuannya, menetapkan kekuasaan Allah dan menafikan kelemahanNya. Makna kedua, mukjizat bertujuan (*al-illah al-gha'iyah*) untuk menunjukkan dalil atas kebenaran nabi. Makna ketiga Ketika terjadi hal-hal di luar hukum alam yang terkait dengan materi (*al-'illah al-madiyyah*) disertai tantangan kepada lawan untuk menunjukkan hal serupa. Dengan kata lain, dalam mukjizat terjadi tiga sebab: pertama sebab efisien yakni Allah, sebab tujuan yakni nabi, dan sebab materi yakni perubahan pada materi yang keluar dari kebiasaan. Hasan Hanafi, *Min al-'Aqidah ila al-Tsaurah*, Kairo: Maktabah Madbuli, Jilid ke-4, t.th., hal.64.

<sup>2</sup>Ibn Manzhur, *Lisân al-'Arab*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th., hal. 369.

tersebut terselenggara setelah ada tantangan pihak lawan, yang meragukan kenabiannya. Karena ada tantangan itulah, maka para nabi itu dikarunia kemampuan yang melemahkan tantangan itu sehingga pihak lawan tidak sanggup mengalahkannya.<sup>3</sup>

Dalam mendefinisikan kata mukjizat, Imam al-Suyûthi<sup>4</sup> menyebutkan adanya unsur tantangan. Hal ini juga disepakati oleh beberapa ulama yang lain, seperti Abu al-Hasan Ali bin Isa al-Rumani (w. 386 H) yang menyatakan bahwa mukjizat adalah peristiwa yang di luar kelaziman dengan disertai tantangan,<sup>5</sup> al-Baqillâni<sup>6</sup> (w. 403 H), mensyaratkan adanya unsur tantangan di dalam mukjizat dan nampaknya kelemahan di pihak lain.<sup>7</sup> Pendapat serupa diungkapkan Abu Sulaiman al-Khithâbi (w. 388 H)<sup>8</sup> dan al-Jurjânî (w. 471 H).<sup>9</sup>

<sup>3</sup>Jaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 116.

<sup>4</sup>Beliau bernama Abd al-Rahmân bin Kamâl bin Abû Bakr bin Muhammad bin Sabîq al-Dîn bin Fakhr Utmân bin Nadzîr al-Dîn Muhammad bin Saif al-Dîn, Hâdhîr bin Najm al-Dîn, Abi Shalâh Ayûb bin Nashîr al-Dîn, Muhammad Ibn Syaikh Hamam al-Dîn al-Hammâm al-Hudhairî al-Suyûthî al-Syâfi'i. Jalâl al-Dân adalah *laqab* beliau dan Abû Fadhl *kunyah*-nya, lahir di Kairo sesudah maghrib pada malam Ahad bertepatan dengan 849 H/1445 M dari keluarga keturunan seorang pemuka tarekat dan tasawuf. Ia bermazhab Syafi'i. Jalal al-Dîn Suyûthî, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, al-Qâhirah: Maktab al-Tsaqafi, 2007, hal. 15.

<sup>5</sup>Abu al-Hasan Ali bin Isa al-Rumani, *al-Nukat fî I'jâz al-Qur'ân dalam Tsalâtsu Rasâ'il fî I'jâz al-Qur'ân*, ditahqiq oleh Muhammad Khalâfullâh dan Muhammad Zaghlul Salâm, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th., hal. 111.

<sup>6</sup>Nama Asli Al-Baqillânî adalah al-Qâdhî Abû Bakr Muhammad Ibn al-Thayyib Ibn Muhammad Ibn Ja'far Ibn al-Qâsim Abu Bakr al-Baqillâni. Lahir di Bahsrah. Dalam sejarah aliran-aliran dalam tologi islam, Al Baqillani dikenal sebagai salah seorang tokoh pemuka dari golongan Asy'ariyah. Selain karena pengakuannya akan adanya sifat-sifat Allah, pendapat-pendapatnya juga memiliki kesamaan dengan Imam Al Asy'ari. Ia juga banyak menolak ajaran-ajaran yang dibawa oleh golongan Mu'tazilah. Al Baqillani merupakan salah satu pemuka dari golongan Asy'ariyah yang memiliki keilmuan yang luas. Meski demikian, al Baqillani tidak serta merta menganut faham yang telah dirumuskan oleh Al asy'ari. Dengan kemampuannya itu, ia berusaha "memfilter" setiap ajaran Asy'ariyah yang dianggap benar dan menyingkirkan faham Asy'ariyah yang tidak sesuai dengan pemahamannya. Tidak hanya itu, ia juga lawan dari golongan Mu'tazilah yang berkembang pada waktu itu. Mu'tazilah juga merupakan lawan berat dari kaum Asy'ariyah. Paling tidak ada tiga hal yang menjadi pokok pembahasan dalam buku Ilhamudin yang penulis kutip: *pertama*, tentang perbuatan manusia. *Kedua*, Fungsi akal dan wahyu. *Ketiga*, Janji dan ancaman Tuhan. Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam Al-Bâqillânî: Studi tentang Persamaan dan Perbedaannya dengan Al Asy'ari*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1997, hal. 13.

<sup>7</sup>Abû Bakar Muhammad ibn Thayyib al-Bâqillani, *I'jâz al-Qur'ân*, ditahqiq oleh Sayyid Ahmad Saqar, Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th., hal. 230.

<sup>8</sup>Abû Sulaimân al-Khithâbi, *Bayan I'jâz al-Qur'ân dalam Tsalâtsu Rasâ'il fî I'jâz al-Qur'ân*, ditahqiq oleh Muhammad Khalaf Allâh dan Muhammad Zaghlul Salâm, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th., hal. 20.

Mukjizat merupakan suatu peristiwa luar biasa yang diberikan oleh Allah Swt. kepada seorang nabi sebagai bukti kebenarannya.<sup>10</sup> Mukjizat didefinisikan sebagai “suatu hal atau peristiwa luar biasa yang terjadi melalui seorang yang mengaku nabi, sebagai bukti kenabiannya yang ditantang kepada yang ragu, untuk melakukan atau menandatangani hal serupa, namun mereka tidak mampu melayani tantangan itu.”

Jika memperhatikan definisi di atas, terlihat sekian banyak unsur penting yang harus menyertai sesuatu tersebut sehingga dapat dinamakan dengan mukjizat. Unsur-unsur tersebut ada empat, yaitu:<sup>11</sup> *pertama*, hal atau peristiwa yang luar biasa, peristiwa-peristiwa alam, misalnya, yang terlihat sehari-hari, walaupun menakutkan tidak dinamai mukjizat, karena ia telah merupakan sesuatu yang biasa. Yang dimaksud dengan luar biasa adalah sesuatu yang berada di luar jangkauan sebab dan akibat yang diketahui secara umum hukum-hukumnya. Dengan demikian hipnotisme atau sihir, misalnya, walaupun sekilas terlihat ajaib atau luar biasa, namun karena ia dapat dipelajari maka ia tidak termasuk dalam pengertian “luar biasa” dalam definisi di atas.<sup>12</sup>

*Kedua*, terjadi atau dipaparkan oleh seorang yang mengaku nabi, tidak mustahil terjadi hal-hal di luar kebiasaan pada diri siapa pun. Namun apabila bukan dari seorang yang mengaku nabi, maka ia tidak dinamai mukjizat. Boleh jadi sesuatu yang luar biasa tampak pada diri seorang yang kelak bakal menjadi nabi. Ini pun tidak dinamai mukjizat tetapi *irhâsh*. Boleh jadi juga keluarbiasaan itu terjadi pada seseorang yang taat dan “dicintai Allah”, tetapi ini pun tidak dapat disebut mukjizat. Hal seperti ini dinamai karimah atau kekeramatan, yang bahkan tidak mustahil terjadi pada seseorang yang durhaka kepada-Nya. Yang terakhir ini dinamai *ihânah* (penghinaan) atau *istidrâj* (“rangsangan” untuk lebih durhaka).

Bertitik tolak dari keyakinan umat Islam bahwa Nabi Muhammad saw. adalah nabi terakhir, maka tidak mungkin lagi terjadi suatu mukjizat

<sup>9</sup>Abu Bakar Abd al-Qâhir bin Abd al-Rahmân al-Jurjânî, *Al-Risâlah al-Syâfiyah dalam Tsalâtsu Rasâ'il fi I'jâz al-Qur'ân*, ditahqiq oleh Muhammad Khalaf Allâh dan Muhammad Zaghlul Salâm, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th., hal. 123.

<sup>10</sup>Abd al-'Azhîm al-Zarqâni, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz I, Cairo: Dâr al-Ihyâ al-Kutub al-'Arabiyah, t.th., hal. 73.

<sup>11</sup>M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 23-26.

<sup>12</sup>Berbeda dengan pandangan di atas, Ibnu Rusyd berpendapat bahwa mukjizat sebagai dalil kenabian haruslah terkait dengan misi nabi sebagai pembawa syari'at. Adapun hal-hal yang terjadi di luar kebiasaan (*al-khariq*) yang tidak langsung terkait dengan misi syari'at, maka tidak dapat dijadikan landasan utama untuk membenarkan kenabian, seperti terbelahnya laut dan sebagainya. Muhammad 'Athif al'Iraqi, *Al Nuz'ah al-'Aqilyyah fi Falsafah Ibn Rusyd*, kairo: Dar al-Ma'arif, 1979, Cet. ke-2. hal. 354.

sepeninggal beliau. walaupun ini bukan berarti bahwa keluarbiasaan tidak dapat lagi terjadi dewasa ini.

*Ketiga*, mengandung tantangan terhadap yang meragukan kenabian, tentu saja tantangan ini harus berbarengan dengan pengakuannya sebagai nabi, bukan sebelum atau sesudahnya. Di sisi lain, tantangan tersebut harus pula merupakan sesuatu yang sejalan dengan ucapan sang nabi. Kalau misalnya ia berkata, “Batu ini dapat berbicara,” tetapi ketika batu tersebut berbicara, dikatakannya bahwa “Sang penantang berbohong” maka keluarbiasaan ini bukanlah suatu mukjizat tetapi *ihânah* atau *istidrâj*.

*Keempat*, tantangan tersebut tidak mampu atau gagal dilayani, bila yang ditantang berhasil melakukan hal serupa, maka ini berarti bahwa pengakuan sang penantang tidak terbukti. Perlu digarisbawahi di sini bahwa kandungan tantangan harus benar-benar dipahami oleh yang ditantang. Bahkan untuk lebih membuktikan kegagalan mereka, biasanya aspek kemukjizatan masing-masing nabi adalah hal-hal yang sesuai dengan bidang keahlian umatnya.

Jika diperhatikan mukjizat Nabi Musa a.s.<sup>13</sup> yakni beralihnya tongkat menjadi ular yang dihadapkan kepada masyarakat yang amat mengandalkan sihir. Mukjizat yang begitu jelas ini benar-benar membungkamkan para ahli sihir<sup>14</sup> yang ditantang oleh Nabi Musa a.s. sehingga mereka tak kuasa kecuali mengakui kekalahan mereka, walaupun Fir'aun<sup>15</sup> mengancam dengan berbagai ancaman. (QS. Thaha/20: 63-76).<sup>16</sup>

<sup>13</sup>Tongkat Nabi Musa a.s. yang berubah menjadi ular, tangan Nabi Musa yang bersinar, angin topan, belalang, katak, serta darah, kekeringan dan kekurangan buah-buahan, terbelahnya laut, air yang memancar dari batu. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol 9, hal. 559.

<sup>14</sup>Ada dua kelompok tukang sihir (pada zaman Fir'aun). *Pertama*, tukang sihir resmi yang diakui pemerintah dan diizinkan untuk melakukannya. Mereka mejadi nara sumber memecahkan berbagai peristiwa. Mereka mendapatkan kedudukan penting di hadapan rakyat dan dinasti Fir'aun yang menjadikan banyak pejabat mengikuti cara mereka seperti Amnahtab bin Habi, menteri raja Amnois III yang paling terkemuka dalam menggunakan sihir. Di antara raja-raja yang ahli sihir adalah Raja Seizoustres yang mengungguli semua ahli sihir pada masanya. Para ahli sihir diberi gelar sebagai “sekretaris pribadi raja” dan pemegang kendali kehidupan. Mereka selalu ditanya mengenai urusan-urusan pribadi para raja, bahkan tentang tafsiran mimpi. Para raja menyakini bahwa dengan mereka sempurna kemenangan atas musuh dan berjanji kepada mereka melalui nadzar ketika menanti kesuksesan banyak hal sebagaimana Fir'aun dan kaumnya ketika melawan Nabi Musa.

*Kedua* para ahli sihir tidak resmi, mereka belum memenuhi persyaratan sebagian telah disebutkan. Pemerintah tidak mengakui mereka dan menghukum mereka jika mereka menggunakan tanpa izin. Mungkin hukumannya adalah dibunuh. Muhammad Isa Dawud, *Dajjal akan Muncul dari Segi Tiga Bermuda*, Terj. Tarwana Ahmad Qasim, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1997, cet ke-4, hal. 91.

<sup>15</sup>Kata Fir'aun sebenarnya adalah gelar bagi raja-raja Mesir kuno, seperti halnya panggilan kaisar Romawi dan Kisra bagi raja-raja Persi. Pendapat yang kuat menurut ahli

sejarah mengenai sejarah Mesir kuno bahwa Fir'aun yang bermusuhan dengan Nabi Musa a.s. adalah raja Minfatah. Dia juga mendapat gelar keturunan Dewa Ra (matahari). *Al Munjid al-Abjady*, Beirut: al-Masyriq Sarl, 1993, hal. 759.

قَالُوا إِنْ هٰذِن لَسَاحِرِن يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطِرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَّى فَاجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفًا وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنِ اسْتَعْلَى قَالُوا يَمُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقَى وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوْلَ مَنْ أَلْفَى قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى وَالْقَوْمَ مَا فِي بُيُوتِكُمْ تَلْقَفُ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَجِرٌ وَلَا يُفْلِحُ السَّاجِرُ حَيْثُ أَتَى فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سَجْدًا قَالُوا أَمَّا بَرَبٌ هُرُونَ وَمُوسَى قَالَ أَمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ أَدِّنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرِكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السَّحْرَ فَلَا تَطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خَلَاFٍ وَلَا صَلْبَيْتَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمَنَّ آيَاتُنَا أَسَدُ عَذَابًا وَأَبْقَى قَالُوا لَنْ نُؤْتِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ النَّبِيِّتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هٰذِهِ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا إِنَّا أَمْنَا بِرَبِّنَا لِيَعْفَرَ لَنَا خَطِيئَاتِنَا وَمَا كُفِّرْهُنَا عَلَيْهِ مِنَ السَّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى جَدَّتْ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذٰلِكَ جَزَاءُ مَنْ تَزَكَّى

"Mereka (para pesihir) berkata, "Sesungguhnya dua orang ini adalah pesihir yang hendak mengusirmu (Fir'aun) dari negerimu dengan sihir mereka berdua, dan hendak melenyapkan adat kebiasaanmu yang utama. Maka kumpulkanlah segala tipu daya (sihir) kamu, kemudian datanglah dengan berbaris, dan sungguh, beruntung orang yang menang pada hari ini." Mereka berkata, "Wahai Musa! Apakah engkau yang melemparkan (dahulu) atau kami yang lebih dahulu melemparkan?" Dia (Musa) berkata, "Silakan kamu melemparkan!" Maka tiba-tiba tali-tali dan tongkat-tongkat mereka terbangun olehnya (Musa) seakan-akan ia merayap cepat, karena sihir mereka. Maka Musa merasa takut dalam hatinya. Kami berfirman, "Jangan takut! Sungguh, engkaulah yang unggul (menang). Dan lemparkan apa yang ada di tangan kananmu, niscaya ia akan menelan apa yang mereka buat. Apa yang mereka buat itu hanyalah tipu daya pesihir (belaka). Dan tidak akan menang pesihir itu, dari mana pun ia datang." Lalu para pesihir itu merunduk bersujud, seraya berkata, "Kami telah percaya kepada Tuhannya Harun dan Musa." Dia (Fir'aun) berkata, "Apakah kamu telah beriman kepadanya (Musa) sebelum aku memberi izin kepadamu? Sesungguhnya dia itu pemimpinmu yang mengajarkan sihir kepadamu. Maka sungguh, akan kupotong tangan dan kakimu secara bersilang, dan sungguh, akan aku salib kamu pada pangkal pohon kurma dan sungguh, kamu pasti akan mengetahui siapa di antara kita yang lebih pedih dan lebih kekal siksaannya." Mereka (para pesihir) berkata, "Kami tidak akan memilih (tunduk) kepadamu atas bukti-bukti nyata (mukjizat), yang telah datang kepada kami dan atas (Allah) yang telah menciptakan kami. Maka putuskanlah yang hendak engkau putuskan. Sesungguhnya engkau hanya dapat memutuskan pada kehidupan di dunia ini. Kami benar-benar telah beriman kepada Tuhan kami, agar Dia mengampuni kesalahan-kesalahan kami dan sihir yang telah engkau paksakan kepada kami. Dan Allah lebih baik (pahala-Nya) dan lebih kekal (azab-Nya)." Sesungguhnya barang siapa datang kepada Tuhannya dalam keadaan berdosa, maka sungguh, baginya adalah neraka Jahanam. Dia tidak mati (terus merasakan azab) di dalamnya dan tidak (pula) hidup (tidak dapat bertobat). Tetapi barang siapa datang kepada-Nya dalam keadaan beriman, dan telah mengerjakan kebajikan, maka mereka itulah orang yang memperoleh derajat yang tinggi (mulia), (yaitu) surga-surga 'Adn, yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, mereka kekal di dalamnya. Itulah balasan bagi orang yang menyucikan diri. (QS. Thâhâ/20: 63-76).

Perhatikan juga Nabi Shalih a.s., yang menghadapi kaum Tsamud yang amat gandrung melukis dan memahat, sampai-sampai relief-relief indah “*bagaikan sesuatu yang hidup*” menghiasi gunung-gunung tempat tinggal mereka, dalam QS. Al-Araf/7: 74 dan QS. Al-Fajr/89: 9:

وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا  
قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آيَةَ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ

“Dan ingatlah ketika Dia menjadikan kamu khalifah-khalifah setelah kaum ‘Ad dan menempatkan kamu di bumi. Di tempat yang datar kamu dirikan istana-istana dan di bukit-bukit kamu pahat menjadi rumah-rumah. Maka ingatlah nikmat-nikmat Allah dan janganlah kamu membuat kerusakan di bumi.”

وَتَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ

“dan (terhadap) kaum samud yang memotong batu-batu besar di lembah,”

Kepada mereka disodorkan mukjizat yang sesuai dengan “keahlian” itu, yakni keluarnya seekor unta yang benar-benar hidup dari batu karang yang kemudian mereka lihat makan dan minum dan bahkan mereka pun meminum susu unta tersebut. Ketika itu relief-relief yang telah mereka lukis tidak lagi berarti sama sekali dibandingkan dengan unta yang menjadi mukjizat itu. Sayang mereka begitu keras kepala dan kesal sampai mereka tidak mendapat jalan lain kecuali menyembelih unta itu, sehingga Tuhan pun menjatuhkan palu godam terhadap mereka, kisah ini terdapat dalam surat QS. al-A’râf/7: 73 dan QS. al-Syu’arâ/26: 155-156 dan QS. al-Syams/91: 13-15:

وَالِي تَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ  
مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ  
فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

“Dan kepada kaum Samud (Kami utus) saudara mereka Saleh. Dia berkata, “Wahai kaumku! Sembahlah Allah! Tidak ada tuhan (sembahan) bagimu selain Dia. Sesungguhnya telah datang kepadamu bukti yang nyata dari Tuhanmu. Ini (seekor) unta betina dari Allah sebagai tanda untukmu. Biarkanlah ia makan di bumi Allah, janganlah disakiti, nanti akibatnya kamu akan mendapatkan siksaan yang pedih.”

قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ۖ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابُ  
يَوْمٍ عَظِيمٍ

“Dia (Saleh) menjawab, “Ini seekor unta betina, yang berhak mendapatkan (giliran) minum, dan kamu juga berhak mendapatkan minum pada hari yang ditentukan. Dan jangan kamu menyentuhnya (unta itu) dengan sesuatu kejahatan, nanti kamu akan ditimpa azab pada hari yang dahsyat.”

فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدمدمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنبِهِمْ  
فَسَوَّاهَا وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا

“lalu rasul Allah (Saleh) berkata kepada mereka, “(Biarkanlah) unta betina dari Allah ini dengan minumannya.” Namun mereka mendustakannya dan menyembelohnya, karena itu Tuhan membinasakan mereka karena dosanya, lalu diratakan-Nya (dengan tanah), dan Dia tidak takut terhadap akibatnya.”

Demikian juga halnya dengan Nabi Isa a.s.<sup>17</sup> yang umatnya merasa sangat mahir dalam bidang pengobatan, tetapi kemahiran itu tidak ada artinya sama sekali dibandingkan dengan mukjizat Nabi Isa a.s. Mukjizat tersebut adalah mengembalikan penglihatan orang yang buta sejak lahir, menyembuhkan penyakit kusta/sopak, dan bahkan menghidupkan orang mati. Kesemua mukjizat itu terjadi atas izin Allah SWT. (QS. Âli Imrân/3: 49).

وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ ۖ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ إِنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ  
كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَانْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ ۖ وَأُبْرِئِ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِ الْمَوْتَىٰ  
بِإِذْنِ اللَّهِ ۖ وَأَنْبِئْكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ ۖ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن  
كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ

“Dan sebagai rasul kepada Bani Israil (dia berkata), “Aku telah datang kepada kamu dengan sebuah tanda (mukjizat) dari Tuhanmu, yaitu aku membuatkan bagimu (sesuatu) dari tanah berbentuk seperti burung, lalu aku meniupnya, maka ia menjadi seekor burung dengan izin Allah. Dan

<sup>17</sup>Nabi Isa a.s. adalah putra seorang wanita yang terjaga oleh Allah yaitu Maryam. Suatu saat, ketika Maryam berada di rumah suci, malaikat Jibril tiba-tiba muncul dalam bentuk laki-laki, dan menyampaikan bahwa ia akan hamil. S.M Suhufi, *Stories From Qur'an*, Bandung, Al-Bayan: 1994, hal, 149.

*aku menyembuhkan orang yang buta sejak dari lahir dan orang yang berpenyakit kusta. Dan aku menghidupkan orang mati dengan izin Allah, dan aku beritahukan kepadamu apa yang kamu makan dan apa yang kamu simpan di rumahmu. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat suatu tanda (kebenaran kerasulanku) bagimu, jika kamu orang beriman.”*

Dalam Al-Qur'an tidak terdapat kata mukjizat. Akan tetapi, Al-Qur'an selalu menggunakan kata ayat (tanda-tanda), bentuk tunggal atau mufrad (ayah) yang artinya tanda dalam menunjuk fenomena atau peristiwa *khâriq li al-'âdât*, tetapi para ulama memberikan tafsirannya atas peristiwa *khâriq li al-'âdât* tersebut dengan yang melemahkan (mukjizat). Alasan ulama memberi nama peristiwa *khâriq li al-'âdât* itu dengan mukjizat, dikarenakan peristiwa yang di luar kebiasaan berguna untuk melemahkan kemampuan kaum kafir pada masanya dan peristiwa tersebut merupakan kehendak Allah yang mutlak, yang mana apabila Allah sudah berkehendak maka tak ada satupun yang bisa menghalangi-Nya sehingga dengan pasti dapat melemahkan akal manusia.<sup>18</sup>

Untuk mengungkap persoalan nilai historis (historisitas)<sup>19</sup> kejadian-kejadian yang dikisahkan Al-Qur'an, berangkat dari pertanyaan: Apakah peristiwa yang dikisahkan dalam Al-Qur'an itu merupakan bagian dari peristiwa sejarah tertentu? Ataukah ia merupakan hasil imajinasi atau peristiwa fiktif belaka?

Untuk mencari kebenaran jawaban dalam persoalan ini, terlebih dahulu diteliti dan dipelajari pandangan umum penalaran Islam terhadap pokok permasalahan dengan merujuk kepada aliran-aliran penafsiran yang mempunyai andil besar memberikan ide-ide pandangan yang mewarnai penalaran Islam itu sendiri. Pandangan penalaran Islam tersebut secara

---

<sup>18</sup>Fauz Noor, *Berfikir Seperti Nabi, Perjalanan Menuju Kepasrahan*, Yogyakarta: LKiS, 2009, hal. 255.

<sup>19</sup>Historisitas itu sendiri bagi para pemikir liberal memiliki makna yang berbeda-beda, meskipun dalam istilah yang sama. Perbedaan itu bersumber dari cara pandang mereka terhadap Al-Qur'an, baik dari cara turunnya maupun dari konsep Al-Qur'an itu sendiri. Al-Qur'an yang turun dengan cara berangsur-angsur (*tanjim/tanzil*) menjadi argumen utama pemikir liberal mengenai historisitas Al-Qur'an. Ini diperkuat pula dengan adanya perhatian ulama klasik terhadap sebab-sebab historis turunnya ayat Al-Qur'an atau sering disebut *asbab al-Nuzul*. Dengan adanya perhatian terhadap *asbab al-Nuzul* itu kemudian muncul pula klasifikasi seperti *makki, madani, safari, hadhari, laili, nahari* dan beberapa klasifikasi yang berdasarkan waktu turunnya ayat. Dalam hal ini para pemikir liberal mengklaim bahwa Al-Qur'an, kendati memiliki nilai sakral-absolut sebagai wahyu Allah Swt. tetapi ia juga memiliki nilai historis-relatif ketika bersentuhan dengan bahasa manusia (bahasa Arab). Karena itulah ia diturunkan dengan sebab dan ruang waktu-budaya tertentu. Nashr Hamid Abu Zaid, *An-Nash, as-Sulthah al-Hakikah*, Beirut: Markaz as-Shaqafi al-'Arabi, 2001, hal. 86.

umum dapat kita lihat dari ide-ide dan gagasan-gagasan yang muncul dalam beberapa buku tafsir. Langkah ini merupakan jalan keluar satu-satunya untuk dapat menentukan pandangan umum nalar Islam<sup>20</sup> terhadap historisitas kisah-kisah Al-Qur'an.

Persoalan ini sebenarnya telah timbul ke permukaan semenjak zaman Nabi Muhammad saw. dan beberapa waktu sebelum kerasulannya. Tepatnya adalah ketika muncul pandangan agama Yahudi yang diyakini sebagai sebuah kriteria untuk membuktikan kebenaran kenabian seseorang. Ide pokok pandangan Yahudi tersebut ialah: *Pertama*, bahwasanya semua wahyu yang diturunkan kepada mereka itu turun dari langit. *Kedua*, kriteria untuk membedakan seorang nabi dengan orang yang hanya mengaku sebagai nabi adalah bahwa seorang nabi harus mengetahui hal-hal yang bersifat gaib. *Ketiga*, bukti pengetahuan seseorang terhadap hal-hal gaib adalah mengetahui berita-berita para nabi dan rasul terdahulu dan menjelaskan suatu misteri sejarah yang masih belum terungkap.

Sebagaimana disebutkan oleh para ahli *asbâb al-nuzûl* (sebab-musabab turunnya ayat Al-Qur'an), kriteria untuk membuktikan kenabian Muhammad berasal dari peristiwa tadi. Dalam buku *Asbâb al-Nuzûl* karangan al-Nisâbûrî disebutkan:

... Muhammad ibn Ishaq menceritakan *asbâb al-nuzûl* kisah *ashhab al-kahf* demikian: Pada masa Rasul ada seorang kafir Quraisy bernama Nâdhir ibn Hâris. Dia termasuk orang yang paling sering mengejek dan menyakiti Rasulullah. Maka dia digolongkan menjadi salah satu musuh besar Nabi. Nâdhir pernah pergi ke Madinah dan belajar cerita-cerita Persia dari pendongeng Yahudi Madinah. Alkisah, setiap kali Rasulullah saw. duduk dalam satu pertemuan untuk menerangkan ajarannya dengan menceritakan peristiwa-peristiwa yang pernah menimpa nenek moyang mereka, Nâdhir selalu berdiri membelakangi rasul dan berkata, "Demi Tuhan, wahai Bangsa Quraisy, cerita saya lebih menarik, maka marilah ikuti saya dan akan saya ceritakan kepadamu kisah-kisah Raja Persia". Mendengar ajakan itu sebagian hadirin ada yang tertarik. Pada suatu saat orang-orang Quraisy mengutus Nâdhir dan seorang kawannya bernama Uqbah ibn Ubay ke Madinah untuk menemui para Rahib Yahudi. Dua tugas yang diemban mereka berdua adalah: *pertama*, menanyakan kepada para Rahib

---

<sup>20</sup>Nalar islami pada intinya adalah kajian historis dan dekonstruksi petunjuk bahasa bagi semua wacana yang telah selesai diproduksi oleh para ulama. Nalar al-Qur'an adalah sesuatu yang terus berkembang dan terus berubah sesuai klimaks zaman, budaya dan ideology, karenanya hal tersebut harus tunduk pada historisitas. Muhammad Arkoun, *Al-Fikr Al-Islâmy Wa Istihâlat At-Ta'shîl*, Dâr as-Saqi, hal. 44.

tentang Muhammad dan jati dirinya, dan *kedua*, menyampaikan kepada para Rahib Yahudi tentang perkataan Muhammad yang berbunyi bahwa mereka itu (para rahib) adalah *ahl al-kitâb* pertama dan mereka mengetahui apa yang tidak diketahui bangsa Quraisy berkaitan dengan berita-berita para nabi terdahulu. Ketika sampai di Madinah, keduanya langsung menanyakan kepada para rahib tentang jati diri Muhammad. Para rahib tersebut menjawab demikian: “Tanyakanlah kepada Muhammad tiga hal berikut: *Pertama*, sekelompok pemuda yang pergi ke sebuah gua pada zaman dulu dan apa keistimewaan mereka. *Kedua*, tentang kisah seorang pengembara yang berhasil menjumpai ujung barat dan timur bumi. *Ketiga*, tanyakan kepadanya tentang apakah ruh itu. Jika ia bisa menjawab berarti ia adalah benar-benar seorang Nabi, bila tidak berarti ia orang yang mengada-ada (*mutaqawwil*).<sup>21</sup>

Keterangan di atas, sebagaimana di lihat, menjelaskan bahwa ternyata orang Yahudi telah memiliki kriteria sendiri untuk membuktikan kenabian seseorang. Bila diperhatikan, Al-Qur’an ternyata memanfaatkan kriteria Yahudi tersebut untuk membuktikan kenabian dan kebenaran risalah Nabi Muhammad saw. Terbukti, seringkali Al-Qur’an mengakhiri kisah-kisahnyanya dengan beberapa ayat yang intinya menyatakan bahwa berita-berita yang diceritakan dalam kisah tersebut adalah dari berita gaib dan telah diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw. Allah berfirman setelah menceritakan kisah Maryam dalam QS. Âli-Imrân/3: 44:

ذٰلِكَ مِنْ اَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيْهِ اِلَيْكَ ۗ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يُلْقُوْنَ اَقْلَامَهُمْ اَتَيْهُمْ يَكْتُفُلُ مَرْيَمَ  
وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يَخْتَصِمُوْنَ

“Yang demikian itu adalah sebagian dari berita-berita gaib yang Kami wahyukan kepada kamu (ya Muhammad): padahal kamu tidak hadir beserta mereka, ketika mereka melemparkan nak “anak panah mereka (untuk mengundi) Siapa di antara mereka yang akan memelihara Maryam. Dan kamu tidak hadir di sisi mereka ketika mereka bersengketa” (QS. Âli-Imrân/3: 44).

Juga dalam penutup kisah Yusuf dalam QS. Yûsûf/12: 102:

ذٰلِكَ مِنْ اَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيْهِ اِلَيْكَ ۗ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ اَجْمَعُوْا اَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُوْنَ

“Demikian itu (adalah) di antara berita-berita gaib yang Kami wahyukan kepadamu (Muhammad): padahal kamu tidak berada pada sisi mereka,

<sup>21</sup>Al-Wâhidî al-Nisâbûrî, *Asbâb al-Nuzûl*, Beirut, 1991, hal. 318.

*ketika memutuskan rencananya (untuk menceburkan Yusuf ke sumur) dan mereka sedang mengatur tipu daya.”*

Begitu pula dalam penutupan kisah Musa a.s., dalam QS. al-Qashash/28: 44-46:

وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْعَرَبِ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ ۗ وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًّا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِنْ رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ  
مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

*“Dan tidaklah kamu (Muhammad) berada di sisi yang sebelah barat ketika Kami menyampaikan perintah kepada Musa, dan tiada pula kamu termasuk orang-orang yang menyaksikan. Tetapi Kami mengadakan beberapa generasi, dan berlalulah atas mereka masa yang panjang, dan tiadalah kamu tinggal bersama penduduk Madyan dengan membacakan ayat-ayat Kami kepada mereka, tetapi Kami telah mengutus rasul-rasul., Dan tiadalah kamu berada di dekat gunung Thur ketika Kami menyeru (Musa) tetapi (Kami beritahukan kepada kamu) Sebagai rahmat dari Tuhanmu, supaya kamu memberi peringatan kepada kaum (Quraisy) yang sekali-kali belum datang kepada mereka pemberi peringatan sebelum kamu agar mereka ingat”*

Hal senada juga dikatakan oleh Allah dalam bagian akhir kisah nabi Nûh a.s.,<sup>22</sup> dalam QS. Hûd/11:49:

تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ  
إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ

*“Itu adalah di antara berita-berita penting tentang yang gaib yang Kami wahyukan kepadamu (Muhammad): tidak pernah kamu mengetahuinya*

---

<sup>22</sup>Nuh, menurut riwayat, adalah turunan ke sepuluh dari Nabi Adam a.s. Sejarah Nuh dimulai + 6000 tahun yang lalu atau + 4000 tahun SM. Nabi Nuh hidup selama 950 tahun. Secara tidak langsung Al-Qur'an menunjukkan di mana Nabi Nuh melakukan tugasnya. Allah mengisahkan kepada kita bahwa kapal Nabi Nuh terdampar di gunung judi yang terletak di daerah yang meliputi distrik di Turki sekarang Irak dan Syiria. Sampai sekarang para sarjana masih mengharapkan untuk dapat menemukan kapal itu. Ada yang menafsirkan bahwa bukit itu terletak di Turki sekarang, dan konon ada bekas-bekas kapal yang berupa kayu-kayu yang berserakan. Muzafaruddin Nadvi, *Sejarah Geografi Al-Qur'an*, (terj.) Jum'an Basalim, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985, cet 1, hal. 138.

*dan tidak (pula) kaummu sebelum ini. Maka bersabarlah, sesungguhnya kesudahan yang baik adalah bagi orang-orang yang bertakwa".*<sup>23</sup>

Kesimpulan yang dapat ditarik dari ayat-ayat tadi adalah bahwa ketika Al-Qur'an menjadikan berita-berita para nabi, rasul dan umat terdahulu sebagai tanda-tanda kebenaran akan kerasulan Muhammad, Al-Qur'an menyamakannya dengan apa yang telah ahli kitab ketahui dari kitab-kitab suci terdahulu. Maka dapat dikatakan bahwa kebenaran dan keabsahan historisitas kisah dan kemampuan pembuktiannya terhadap kebenaran kerasulan Muhammad dapat dinilai dari kesesuaiannya dengan apa yang diketahui oleh para Ahli Kitab. Kesimpulan ini dapat diperkuat dengan firman Allah setelah menceritakan kisah Yusuf dalam QS. Yûsûf/12: 111:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي  
بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

*“Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pelajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal. Al-Qur'an itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, akan tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman.”*

Ungkapan serupa juga difirmankan Allah dalam mengakhiri kisah Nabi Musa a.s. dengan Fir'aun dalam QS. Yûnûs/10: 94:

فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْأَلِ الَّذِينَ يَفْرءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَاءَكَ  
الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ۙ

*“Maka jika kamu (Muhammad) berada dalam keragu-raguan tentang apa yang Kami turunkan kepadamu, maka tanyakanlah kepada orang-orang yang membaca kitab sebelum kamu. Sesungguhnya telah datang kebenaran kepadamu dari Tuhanmu, maka itu janganlah kamu sekali-kali termasuk orang-orang yang ragu”.*

Pemanfaatan Al-Qur'an atas pandangan Yahudi sebagai kriteria untuk membuttikan kebenaran kerasulan nabi Muhammad Saw. tersebut membawa implikasi munculnya dua pendapat yang berseberangan atas

---

<sup>23</sup>Muhammad A. Khalâfullâh, *Al-Qur'an bukan Kitab Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 2002, hal.26.

kebenaran-kebenaran kriteria itu pada zaman Muhammad hingga sekarang. Dua pandangan itu adalah:<sup>24</sup>

*Pertama*, pendapat orang musyrik dan orang kafir Makkah. Bahwa sesungguhnya mereka mengetahui kriteria tersebut dari orang Yahudi Madinah. Sehingga meskipun berita-berita yang diceritakan dalam kisah-kisah Al-Qur'an bertepatan dengan pengetahuan mereka sejak awal, mereka pun tetap tidak percaya dengan kebenaran kerasulan Muhammad Saw. dan kebenaran ajarannya. Artinya, kerasnya sikap mereka dalam menolak kebenaran kenabian Muhammad bukan karena berita-berita tersebut tidak sesuai dengan pengetahuan sejarah mereka, karena ternyata kisah-kisah tersebut sesuai dengan apa yang mereka ketahui. Maka, benarlah gambaran Al-Qur'an tentang sikap orang-orang musyrik yang menganggap bahwa untuk mengetahui berita-berita yang dikisahkan dalam Al-Qur'an adalah hal mudah dan tidak perlu satu kemukjizatan. Berawal dari keyakinan demikian, mereka menuduh Muhammad telah memperoleh berita-berita tersebut dari seseorang, dan apa yang diceritakannya adalah bukan wahyu. Gambaran itu dapat dilihat dari âyat berikut QS. al-Furqân/25: 5 dan QS. al-Nahl/16: 103:

وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا

*“Dan mereka berkata: Dongeng-dongengan orang-orang dahulu, dimuntanya supaya dituliskan, maka dibacakanlah dongengan itu kepadanya setiap pagi dan petang.”*

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ  
وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ

*“Dan sesungguhnya Kami mengetahui bahwa mereka berkata: “Sesungguhnya Al-Qur'an itu diajarkan oleh seorang manusia kepadanya (Muhammad). Padahal bahasa orang yang mereka tuduhkan (bahwa) Muhammad belajar kepadanya adalah bahasa asing, sedang Al-Qur'an adalah dalam bahasa Arab yang terang”.*

Ternyata tidak cukup sampai di situ sikap meremehkan Orang-orang musyrik. Mereka menilai kisah-kisah itu cerita fiktif, sehingga berani menantang dengan sesumbar bahwa mereka juga dapat membuat cerita-cerita seperti itu. Sikap ini digambarkan oleh Allah dalam firman-Nya QS. al-Anfâl/8: 31:

<sup>24</sup>Muhammad A. Khalâfullâh, *Al-Qur'an bukan Kitab Sejarah...*, hal. 27.

وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ

“Dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Kami, mereka berkata: Sesungguhnya kami telah mendengar (ayat-ayat yang seperti ini), kalau kami mnenghendaki niscaya kami dapat membacakan yang seperti ini (Al-Qur'an), ini tidak lain hanyalah dongeng-dongengan orang purbakala”.

Melihat sikap orang-orang yang menentang nabi Muhammad Saw. dan Al-Qur'an, Allah berfirman dalam QS. al-An'âm/6: 93:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنفُسَكُمْ أَلَيَْوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ

Seraya mengancam mereka,

“Dan siapakah yang lebih zalim dari orang yang membuat kedustaan terhadap Allah atau yang berkata: telah diwahyukan kepada saya, padahal tidak ada diwahyukan sesuatu pun kepadanya, dan orang yang berkata, saya akan menurunkan seperti apa yang diturunkan Allah”.

Berikutnya Allah menambahkan, dalam firman-Nya QS. al-Lukman/31: 6-7:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا ۗ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا وَرَأَوْا مِثْلَ بَعْثِ النَّبِيِّينَ قَالُوا أُولَٰئِكَ لَمَّا كُنتُمْ تُجْرَبُونَ وَفَرَّأَ فَبَشَّرَهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

“Dan di antara manusia ada orang yang mempergunakan perkataan yang tidak berguna untuk menyesatkan (manusia) dari jalan Allah tanpa pengetahuan dan menjadikan jalan Allah itu olok-olokan. Mereka itu akan memperoleh azab yang menghinakan. Dan apabila dibacakan kepadanya ayat-ayat Kami, dia berpaling dan dengan menyombongkan diri seolah-olah dia belum mendengarnya, seakan-akan ada sumbat di kedua telinganya: maka beri kabar gembiralah dia dengan azab yang pedih”.

Dari keterangan ayat-ayat di atas, para mufasir mengatakan, sikap ingkar kaum musyrik tersebutlah yang membuat mereka tertarik dengan

cerita-cerita Nadhir ibn Haris sehingga mereka lari dari Muhammad Saw. Berkenaan dengan ayat di atas, dalam *Tafsîr al-Kasysyâf*<sup>25</sup> dikatakan:

“... ayat di atas diwahyukan ketika Nadhir ibn Hâris berdagang ke Parsi sambil membeli buku-buku asing untuk diceritakan isinya kepada bangsa Quraisy. Waktu itu dia berani sesumbar dengan mengatakan: “Bila Muhammad menceritakan kepada kalian kisah "Âd dan Tsamûd, maka aku akan menceritakan kepada kalian kisah Rustum, Isfandiar, Bahram, para kaisar Romawi dan raja-raja dalam dunia dongeng. "Mendengar tawaran Nâdhir itu, kaum Quraisy terpesona dan lari meninggalkan Al-Qur'an ...”<sup>26</sup>

Sebagaimana dijelaskan dalam ayat-ayat tadi, orang-orang musyrik masih belum bisa meyakini bahwa apa yang disampaikan Muhammad adalah wahyu dan datang dari Allah. Maka dari itulah mereka bersikap keras dan sombong dengan mengingkari kebenaran Al-Qur'an. Dalam QS. Al-Nahl/16: 24:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَآذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ

“Dan apabila dikatakan kepada mereka, Apakah yang telah diturunkan Tuhanmu, mereka menjawab, Dongeng-dongengan orang terdahulu”

Karena merasa benar dengan keyakinannya, mereka meminta kepada Tuhan untuk menurunkan azab kepada mereka bila yang disampaikan oleh Muhammad adalah wahyu dan kebenaran (*al-haqq*) yang mana dapat di lihat dalam QS. al-Anfâl/8: 32:

وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاءِ أَوْ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

“Dan (ingatlah), ketika mereka (orang-orang musyrik) berkata: ya Allah, jika betul (aldur'an) ini, dialah yang benar dari sisi Engkau, maka hujanilah kami dengan batu dari langit, atau datangkanlah kepada kami azab yang pedih”

<sup>25</sup>Kitab tafsir *al-Kasysyâf* ini, menurut sejarahnya, di susun oleh al-Zamakhsharî selama tiga tahun, mulai dari tahun 526 H sampai dengan 528 H, di Makkah, ketika ia berada di sana untuk menunaikan ibadah haji yang kedua kalinya. Waktu dan tempat penyusunan tafsir itu diketahui melalui pengakuannya dalam muqaddimah tafsirnya. Ia menyatakan bahwa tafsirnya itu disusunnya selama tiga tahun, dan lama masa penyusunannya itu sama dengan lama masa pemerintah Abu Bakr al-Shiddiq. Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa Al-Qur'an*, Jakarta: Fikra, 2006, hal. 173.

<sup>26</sup>Al-Zamakhsharî, Abu al-Qâsim Jarullâhi Mahmûd ibn Umar ibn Muhammad, *Tafsîr al-Kasysyâf*, Jilid II, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1995, hal. 193.

Menurut orang-orang musyrik, berita-berita yang dikisahkan Al-Qur'an tidak lebih dari sekadar dongeng kuno, maka dari itu mereka tidak percaya. Bahkan kriteria yang mereka pegang untuk membuktikan kebenaran kerasulan Muhammad pun tidak berarti sama sekali.

Dernikian salah satu sikap orang-orang musyrik dalam menerima ajakan ke jalan Allah. Kini kita akan beralih kepada segolongan orang kafir yang lebih keras sikapnya dalam menentang ayat-ayat Al-Qur'an. Golongan ini mencoba merongrong Al-Qur'an dan mencemooh Nabi Muhammad dengan menggunakan pengetahuan mereka atas sejarah. Mereka menjadikan sejarah sebagai alat untuk mencari kelemahan kisah-kisah Al-Qur'an, Berikut ini merupakan beberapa masalah penting berkaitan dengan sikap golongan ini yang terdiri dari orang-orang Yahudi, Nasrani, misionaris dan orientalis:

Dalam Tafsir Al-Razi<sup>27</sup> atas firman Allah yang berbunyi “*dan dia berbicara dengan manusia dalam buaian*” (QS. Ali-Imrân/3: 46) berkata,

“...ketahuilah bahwa orang Yahudi dan Nasrani itu mengingkari bahwa Nabi Isa dapat berbicara pada saat ia masih bayi. Alasan mereka, karena hal tersebut merupakan satu keanehan dan tidak masuk akal. Dan menurut mereka kalau peristiwa itu memang benar-benar terjadi, seharusnya sampai kepada mereka bukti-bukti yang kuat tentang peristiwa tersebut. Tetapi kenapa mereka tidak mengetahuinya? Padahal mereka adalah orang-orang yang sangat berlebihan dalam mengkultuskan Isa, sampai menganggapnya Tuhan. Dengan kecintaanya itu, seharusnya mereka mengetahui keajaiban

---

<sup>27</sup>Ia terkenal dengan nama Fakhr al-Dîn al-Râzi dan Ibn al-Khâthib. Nama lengkapnya ialah Abu ‘Abd Allah Muhammad ibn ‘Umar ibn al-Husain ibn al-Hasan ibn ‘Ali al-Taimi, al-Bakri al-Thibrastani. Ia seorang fakih Syafi’i yang berasal dari Rayy, sebuah kota kecil di wilayah Rusia. Ia adalah ulama yang menguasai beberapa bidang ilmu, seperti tafsir, fikih, ilmu kalam, kedokteran, dan kimia. Karena kedalaman ilmu dan kemampuannya, ia telah menulis banyak karya dalam berbagai bidang ilmu tersebut. Di antara karyanya itu ialah *Nihâyah al-Ijâz fi Dirâyah al-I’jaz*, *Al-Mathâlib al-‘Aliyyah*, *Al-Bayân wa al-Burhân fi al-Radd ‘Alâ Ahl al-Za’îgh wa al-Thughyân*, *Al-Mahshûl*, *Al-Ma’âlim*, dan *Al-sirr al-Maktûm*. Karyanya yang paling terkenal di bidang tafsir adalah tafsir *Mafâtiḥ al-Ghâib* yang lebih dikenal dengan nama *al-Tafsîr al-Kabîr* atau *Tafsîr al-Râzi*. Kitab tafsir ini dipandang sebagai kitab *tafsîr bi al-ra’yi*. Di samping diungkapkan penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur’an, di dalam tafsir ini diungkapkan pula secara panjang lebar berbagai pembahasan yang berkaitan ilmu-ilmu kelslaman, seperti Ilmu Kalam, pendapat-pendapat para filosof dan *hukamâ`*, mazhab-mazhab fikih, dan mazhab kalam. Karena pembahasannya sangat banyak berkaitan dengan kalam, hingga Al-Dzahabî berkata bahwa kitab tafsir ini serupa dengan ensiklopedi ilmu kalam dan ilmu alam. Al-Râzî, hingga wafat tidak merampungkan tafsirnya. Yang melanjutkan penyusunannya ialah Syihâb al-Dîn al-Khâtibî al-Dimasyqî (w. 639 H) dan Najm al-Dîn al-Qamili (w. 727 H). Ibn Khallikan, *Wafayât al-A’yân wa Anbâ’ Abnâ’ al-Zamân*, jilid IV, hal. 248-252 dan Wahbah al-Zuhailî, *Al-Tafsîr al-Munîr*, juz 27-28, hal. 212.

orang yang dicintainya. Apalagi, peristiwa seperti itu adalah peristiwa bersejarah dan satu kemukjizatan. Namun sekali lagi kenapa mereka tidak tahu? Kemudian, orang-orang Yahudi juga bersikap demikian. Mereka sejak awal tidak mempercayai hal itu dan tidak mempercayai bahwa Isa adalah Nabi, maka mereka berusaha keras untuk membunuhnya. Karena semua hal tersebut saat ini tidak bisa dibuktikan, maka mereka pun mengatakan bahwa peristiwa tersebut sama sekali tidak pernah terjadi ....”<sup>28</sup>

Kemudian dalam memberikan penafsiran terhadap satu ayat Al-Qur'an Al-Razi mengatakan,

“... Menurut orang Yahudi setelah mereka meneliti sejarah Bani Israel dan Fir'aun ternyata orang yang bernama Haman tidak pernah ada pada zaman Musa<sup>29</sup> ataupun Fir'aun. Justru nama Haman muncul berabad-abad setelah zaman Musa dan Fir'aun. Maka anggapan yang mengatakan bahwa Haman hidup pada masa Musa atau Fir'aun adalah salah. Memang benar, jika ada orang bernama Haman setelah zaman Fir'aun, pasti ada orang yang bernama Haman juga pada masa Fir'aun. Namun, kata para ahli sejarah Yahudi, adalah mustahil jika Haman pada masa Fir'aun itu tidak dikenal. Pasalnya, Haman dalam kisah tersebut bukan orang biasa, tapi dikisahkan sebagai salah seorang menteri Fir'aun. Setelah melakukan penyelidikan sejarah tersebut, para ahli sejarah Yahudi berkesimpulan bahwa orang yang bernama Haman sama sekali tidak pernah ada pada masa Fir'aun, tetapi ada beberapa abad setelahnya. Jadi kisah tersebut, tidak pernah terjadi dalam sejarah. Berangkat dari kesimpulan ini, mereka menyamakannya dengan kesalahan sejarah Islam dalam biografi Abu Hanifah. Menurut mereka, Abu Hanifah hidup pada masa setelah Muhammad saw., maka jika ada yang mengatakan bahwa orang yang bernama Abu Hanifah juga ada pada masa Muhammad dan dia menganggap orang lain selain Abu Hanifah yang terkenal itu, adalah kesalahan besar ....”<sup>30</sup>

*Kedua*, pandangan orang Islam itu sendiri di mana mereka meyakini sepenuhnya kebenaran kriteria Yahudi tersebut. Sehingga mereka melihat

---

<sup>28</sup>Al-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtîh al-Ghâib*, jilid 5, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th, hal. 35.

<sup>29</sup>Nabi Musa a.s. adalah putra Imran yang lahir pada masa Fir'aun. Ibu Musa bernama Yukabad. Beliau menjadi Rasul selama 120 tahun mulai dari tahun 1500 SM sampai 1380 SM. Beliau hidup pada masa Nabi Syu'aib pada waktu tinggal di Madyan. *Ensiklopedi Indonesia*, Edisi Khusus, Jakarta: PT. Ichtiar Van Hoeve, 1997, hal. 2289.

<sup>30</sup>Al-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtîh al-Ghâib*, jilid 7, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th, hal. 277.

bahwa isah-kisah yang diceritakan Al-Qur'an merupakan bukti serta tanda kenabian Muhammad, karena tanpa melalui wahyu Allah sangat mustahil bagi Muhammad mengetahui berita-berita yang telah disebutkan dalam kisah-kisah tadi. Karena Muhammad adalah *ummî* (tidak bisa membaca dan menulis) dan tidak pernah belajar pada siapa pun yang pernah membaca kitab terdahulu.

Pandangan umat Islam seperti itu tidak berhenti di zaman nabi saja, akan tetapi berlanjut dan bertahan hingga saat ini. Yang mana pandangan ini akhirnya menjadi unsur terpenting yang membentuk penalaran Islam yang mewarnai pemikiran aliran-aliran pemikiran Islam selama berabad-abad.

Pada proses selanjutnya, pandangan Islam ini ikut mempengaruhi cara berpikir para penafsir Al-Qur'an. Sehingga pemahaman dan penafsiran yang berkembang atas kisah-kisah Al-Qur'an banyak yang berangkat dari pendekatan sejarah dan bukan dari pendekatan sastra. Metode pendekatan semacam itu merupakan satu kesalahan fatal yang akibatnya membuat para penafsir kesulitan mencari jalan keluar ketika menghadapi masalah-masalah penafsiran. Seharusnya metode yang tepat untuk menafsirkan<sup>31</sup> kisah-kisah Al-Qur'an adalah metode pendekatan sastra. Dengan pendekatan sastralah, kisah-kisah tersebut akan dapat menemukan posisinya yang tepat sebagai mediator Al-Qur'an untuk menyampaikan pesan-pesan khususnya, bukan sebagai cerita sejarah yang harus diketahui.

Sayangnya, para penafsir tersebut jarang yang mau menyentuh metode pendekatan sastra. Mereka justru mencari alternatif lain yang kurang tepat. Dan bisa ditebak, penafsiran-penafsirannya pun belum bisa menyingkap tabir kisah tersebut. Bahkan kadangkala menemui jalan buntu ketika berhadapan dengan beberapa hal berikut ini:

#### 1. Unsur-Unsur Sejarah

Unsur-unsur sejarah yang dijadikan Al-Qur'an sebagai materi sastra untuk mengkontruksi kisah-kisah tersebut, yang sengaja di samarkan dan tidak disebutkan secara jelas. Berkaitan dengan materi sastra untuk mengkonstruksi kisah-kisah tersebut kadangkala sengaja disamarkan dan tidak disebutkan dengan gamblang. Berkaitan dengan kesengajaan Al-Qur'an menyembunyikan unsur-unsur tersebut, muncul dua pendapat. *Pertama*, disamarkannya unsur sejarah dalam kisah,

---

<sup>31</sup>Menafsirkan atau dikenal dengan istilah *al-tafsîr*, menurut pengertian Bahasa Indonesia bersinonim dengan kata-kata *al-idhâh* dan *al-tabyîn* yang berarti "menjelaskan dan menerangkan". Menurut istilah, *al-tafsîr* didefinisikan untuk memahami kitab suci Al-Qur'an yang diturunkan kepada NabiNya, Muhammad saw., menjelaskan makna-maknanya dan menginstinbatkan hukum-hukum dan hikmah-hikmah yang terkandung di dalamnya. Al-Zarkasyî, *Al-Burhân fi 'Ulûm Al-Qur'ân*, 4 jilid, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988, jilid 1, hal. 13.

karena orang-orang yang hidup pada masa Nabi Muhammad dan saat diturunkannya ayat-ayat telah mengetahui unsur-unsur sejarah yang tidak disebut dalam kisah tadi. *Kedua*, maksud disamarkannya unsur-unsur tersebut adalah supaya pendengarnya memahami bahwa tujuan diceritakannya kisah adalah untuk menjadi perbandingan, pelajaran, petunjuk dan peringatan.

Dalam menceritakan sebuah kisah, Al-Qur'an sering dengan sengaja menyamarkan waktu dan tempat kejadian, serta keistimewaan para pelakunya. Kadangkala, Al-Qur'an hanya menyebut sebagian kecil dari suatu peristiwa, dan tidak menceritakannya dengan lengkap. Namun, dalam kisah-kisah tertentu Al-Qur'an juga menyebut tempat kejadian. Fenomena ini dirasakan oleh para penafsir sebagai misteri yang harus dijawab untuk mendapatkan pemahaman sejarah yang benar terhadap kisah-kisah tersebut. Dan untuk mendapatkan pemahaman tersebut mereka harus membuka tabir yang menyelimutinya. Atas dasar pandangan inilah akhirnya mereka menjadikan sumber-sumber sejarah dan israiliat sebagai bahan rujukan untuk menelusuri unsur-unsur sejarah kisah tersebut, dan tidak jarang mereka hanya memperkirakan saja unsur-unsur yang disamarkan dalam kisah. Semua itu dilakukan oleh para penafsir untuk menerangkan sisi gelap kisah yang memang disengaja oleh Allah.

Langkah-langkah para penafsir dalam menyikapi unsur-unsur sejarah dalam sebuah kisah, ini mengakibatkan munculnya fenomena-fenomena penafsiran yang beragam dan tidak jarang menemukan kejanggalan-kejanggalan penafsiran. Untuk itu ada baiknya fenomena tersebut dikemukakan sebagai bahan pemikiran.

- a. Para penafsir yang menggunakan pendekatan historis semacam ini sering berpanjang-lebar membahas persoalan-persoalan sejarah. Sehingga kita sering temukan dalam buku tafsir, kisah-kisah Al-Qur'an tersebut dijadikan tema pokok dan dibahas sebagaimana dilakukan dalam buku-buku sejarah. Bahkan ada yang membahas kepribadian Nabi serta kejadian-kejadian dalam kisah itu sebagaimana yang dilakukan oleh ahli sejarah.
- b. Lamanya metode pendekatan historis ini diyakini oleh para penafsir sebagai sebuah cara yang tepat untuk menafsirkan kisah-kisah Al-Qur'an membuat mereka fanatik. Maka mereka pun menolak penggunaan metode pendekatan sastra, kecuali dalam keadaan terpaksa. Penerimaan seperti ini pun paling hanya dalam pendapat saja, dan tetap tidak mau menerapkannya seperti yang dilakukan al-

Zamakhshari<sup>32</sup> ketika menafsirkan ayat, “*Dan adakah sampai kepadamu berita orang-orang yang berperkara ketika mereka memanjat pagar*” (QS. Shâd/38: 21) sampai akhir surat Shâd. Tindakan demikian juga pernah dilakukan al-Thabari melalui salah satu pendapatnya yang berkaitan dengan kisah-kisah Nabi Adam dalam surat Shâd dan surat al-Baqarah. Dari sikap mereka ini kita bisa simpulkan bahwa mereka menganggap metode pendekatan sastra sangat tidak relevan untuk diterapkan.

- c. Ketergantungan mufasir kepada pengetahuan sejarah, *israiliyyat*, dan perkiraan analisa, ternyata tidak dapat membantu mereka memecahkan misteri dan menyingkap tabir kisah. Justru sebaliknya mereka sampai kepada ruangan hampa dan tidak menemukan kebenaran yang diinginkan. Sehingga dalam beberapa hal, penafsiran mereka sangat paradoks. Hal ini dapat dibuktikan dari penafsiran mereka atas kisah seseorang yang melewati sebuah desa yang tidak berpenduduk dan dalam penafsiran mereka tentang masuknya iblis ke surga untuk menggoda Adam agar makan buah khuldi. Banyak contoh yang mendukung kelemahan metode ini.

---

<sup>32</sup>Nama lengkap al-Zamakhshari adalah Abî al-Qâsim Mahmud ibn 'Umar ibn Muhammad ibn Ahmad ibn 'Umar al-Khawârizmî al-Zamakhsharî. Ia lahir pada hari Rabu tanggal 27 Rajab 467 H, bertepatan dengan tahun 1074 M di Zamakhsyar, suatu desa yang terdapat di dalam wilayah Khuwarizm, terletak dalam wilayah Turkistan, Rusia. Al-Zamakhshari hidup di tengah-tengah lingkungan sosial yang penuh dengan semangat kemakmuran dan keilmuan.

Tidak banyak yang diketahui tentang latar belakang keluarga Al-Zamakhshari. Yang jelas bahwa lingkungan keluarganya adalah keluarga yang berilmu dan taat beribadah. Ayahnya adalah seorang imam masjid di Desa Zamakhsyar. Walaupun ayahnya seorang miskin dan tidak memiliki banyak harta, tetapi ia adalah seorang alim, memiliki sifat *wara'* dan *zuhud*. Hal ini disebutkan oleh al-Zamakhshari sendiri dalam beberapa ungkapan syairnya. Nama ibu dan silsilahnya tidak disebutkan oleh al-Zamakhshari. Walaupun begitu, al-Zamakhshari menggambarkan bahwa ibunya adalah seorang yang memiliki watak dan pribadi yang halus. Hal ini ditunjukkan ibunya ketika al-Zamakhsharî masih berusia kanak-kanak. Pada waktu itu, al-Zamakhsharî menangkap seekor burung, lalu diikatkannya dengan sehelai benang. Tiba-tiba burung itu terlepas dari tangannya dan didapatinya burung itu masuk ke dalam suatu lubang, lalu menariknya keluar dan dalam keadaan itulah kaki burung itu terpotong. Melihat keadaan demikian ibunya sangat merasa kasihan terhadap burung itu dan mengatakan kepada al-Zamakhshari: “Nanti Allah memotong kakimu sebagaimana engkau telah memotong kaki burung itu.” *Rabî al-Abrir li al-Zamakhshari* yang ditahqîq oleh 'Abd al-Majîd Dayyâb, jilid I, Markaz Tahqîq al-Turâts, Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah li al-Kitâb, 1992, hal. 11. Riwayat hidup al-Zamakhshari juga diungkapkan dalam berbagai literatur, seperti 1) *Isyârah al-Ta'yîn*, hal. 345, 2) *A'lâm al-Zarkasyî*, jilid 8, hal. 55, 3) *Inbâh al-Ruwâh*, jilid 3, hal. 265-272, 4) *Al-Ansâb* oleh Al-Sam'ani, hal. 277-277 b, 5) *Al-Bidâyah*, jilid 2, hal. 219.

2. Menemukan kisah-kisah Al-Qur'an yang di ulang-ulang, menggunakan metodologi pendekatan sejarah tidak dapat membantu para penafsir dalam memahami rahasia-rahasia pengulangan kisah.
3. Materi kisah dan kebenarannya, karena menggunakan metode pendekatan historis, kebanyakan penafsir salah dalam menyikapi materi kisah dan kebenarannya, yang akhirnya sering ditemukan kesulitan saat menafsirkan, dikarenakan terlalu banyak materi kisah atau peristiwa yang diceritakan itu tidak sesuai dengan apa yang mereka ketahui dari fakta historis.
4. Antara berita dan mukjizat, yang mana nalar Islam menemukan jawaban bahwa digunakannya kisah-kisah untuk membuktikan kebenaran ajaran Muhammad dan berta-berita umat terdahulu yang dikisahkan itu merupakan salah satu mukjizat Al-Qur'an.<sup>33</sup>

Makna-makna sejarah yang dimaksud Al-Qur'an adalah pelajaran dan contoh, artinya makna-makna tersebut harus dikeluarkan dari ranah sejarah menuju ranah agama, Jadi, makna-makna sejarah dalam kapasitasnya sebagai sebuah makna sejarah tidak dapat ditempatkan sebagai bagian dari agama atau salah satu elemen yang membentuk agama. Oleh karena itu, nilai sejarah (historisitas) pun tidak dipentingkan Al-Qur'an selama tidak menjadi tujuannya.

Bila nalar Islam telah sampai kepada pemikiran di atas, berarti ia telah sampai kepada kebenaran, karena pemikiran tersebut telah dapat membebaskannya dari belenggu tafsir pendekatan historis dalam memahami kisah-kisah Al-Qur'an. Dengan demikian, nalar Islam akan dapat memetik beberapa hal yang bermanfaat, yaitu: Lepas dari *israiliyyat* dan bebas dari perkiraan-perkiraan yang menyesatkan, dapat memberikan pengertian yang benar tentang tujuan kisah-kisah Al-Qur'an, yaitu nasehat, contoh, dan pelajaran yang sarat dengan nilai moral dan sosial. Lepas dari pemahaman yang salah terhadap pengulangan kisah-kisah tertentu yang dilakukan Al-Qur'an, sehingga menyebabkan timbulnya klaim bahwa ayat-ayat itu adalah *mutasyâbihât*. Dalam konteks ini, nalar Islam bebas untuk tidak mempercayai penafsiran tertentu tentang berita-berita sejarah yang dikisahkan Al-Qur'an, karena sejarah bukan sesuatu yang harus diyakini. Berita-berita tersebut diceritakan untuk diambil pelajaran yang tersirat dari kejadian-kejadian itu. Dari pemikiran ini, akal manusia boleh meremehkan, bersikap masa bodoh, atau menentang bahkan menolak berita-berita tersebut. Artinya boleh percaya bahwa berita-berita tersebut tidak pernah terjadi.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup>Muhammad A. Khalafullâh, *Al-Qur'an bukan Kitab Sejarah...*, hal. 30.

<sup>34</sup>Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2005, hal. 11.

Jika diperhatikan, historisitas di sini sebenarnya bertujuan ingin melihat keseluruhan fenomena dan faktualitas keadaan sosial-budaya lewat pendekatan historis. Asumsinya, karena semua hal dari masa lalu memiliki strata historikalnya. Mencari historisitas harus dibatasi menurut runtutan kronologis dan fakta-fakta nyata. Maka, fungsi historisisme sebagai metode rekonstruksi makna lewat penghapusan relevansi antara bukti teks dengan keadaan konteks.<sup>35</sup>

## B. Perdebatan Ulama tentang Mukjizat

Di antara wacana keislaman yang tidak jarang diperdebatkan adalah wacana mukjizat. Mukjizat merupakan topik yang cukup paradoksal. Mukjizat sering diklaim tidak mungkin terjadi, namun tetap saja dipercayai kebanyakan orang. Dalam khazanah pemikiran Islam, mukjizat hangat diperdebatkan merentang dari para teolog, filosof sampai para mufassir. Mukjizat dipandang sebagai peristiwa adi-alami yang dimiliki seorang nabi dan dijadikan sebagai *hujjah* bagi risalah kenabiannya. Peristiwa mukjizat terjadi karena adanya tantangan pihak lawan yang meragukan kenabian. Para nabi diberi kemampuan melakukan peristiwa adi-alami tersebut, guna melemahkan (*mu'jiz*) tantangan itu sehingga pihak lawan tidak sanggup mengalahkannya.<sup>36</sup>

Sudut pandang tokoh-tokoh ilmu kalam yang berpengaruh menginterpretasi mengenai mukjizat muncul ketika membicarakan tentang kemakhlukan Al-Qur'an. Maka pendapat dan pandangan mereka mengenai mukjizat Al-Qur'an pun berbeda-beda.

Abû Ishâq Ibrahim al-Nizhâm (w.231 H) dan pengikutnya dari kaum Syiah seperti al-Murtadâ berpendapat, kemukjizatan Al-Qur'an adalah dengan cara *shirfah* (pemalingan). Arti *shirfah* dalam pandangan al-Nizhâm ialah bahwa Allah memalingkan orang-orang Arab untuk menantang Al-Qur'an, padahal sebenarnya, mereka mampu menghadapinya. Maka pemalingan inilah yang luar biasa (mukjizat). Sedang *shirfah* menurut pandangan Al-Murtadhâ mengandung arti bahwa Allah telah mencabut ilmu yang dibutuhkan dalam bertanding.<sup>37</sup> Pandangan seperti ini mendapat dukungan pula dari tokoh Mu'tazilah<sup>38</sup>

<sup>35</sup>Muhammad Arkoun, *Al-Fikr al-Islâmy wa Istihâlat al-Ta'shîl*, Dar al-Saqi: 1998, hal. 44.

<sup>36</sup>Jalaluddîn al-Suyûthi, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, tt, hal. 116.

<sup>37</sup>Mannâ' Khalîl al-Qattân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Riyâdh: Mansyûrât al-'Asr al-Hadîts, 1990, hal. 261.

<sup>38</sup>Mu'tazilah adalah golongan yang membawa persoalan-persoalan teologi yang lebih mendalam dan bersifat filofofis. Dalam pembahasan-pembahasan teologi, mereka banyak menggunakan akal sehingga mereka mendapat nama "kaum rasionalis Islam". Selain nama Mu'tazilah golongan ini juga dikenal dengan nama *ahl al-'adl* yaitu golongan yang mempertahankan keesaan murni dan keadilan Tuhan. Harun Nasution, *Teologi Islam*:

lainnya seperti, Hisyâm al-Fuwaîti (w.218 H), Abû Hasan ‘Ali bin Îsâ al-Rummânî (w.384). Al-Rummânî melihat lebih jauh lagi, yaitu bahwa Allah telah mengalihkan perhatian umat manusia sehingga mereka tidak mempunyai keinginan untuk menyusun suatu karya yang menandingi Al-Qur’an.<sup>39</sup> Namun, pendapat tentang *shirfah* ini bathil dan ditolak oleh Al-Qur’an sendiri dalam firman-Nya QS. al-Isrâ/17:88:

قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ  
بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا

“Katakanlah, “*Sesungguhnya jika manusia dan jin berkumpul untuk membuat yang serupa (dengan) Al-Qur’an ini, mereka tidak akan dapat membuat yang serupa dengannya, sekalipun mereka saling membantu satu sama lain.*”

Ayat ini menunjukkan kelemahan mereka meskipun mereka masih mempunyai kemampuan, dan seandainya kemampuan mereka telah dicabut, maka berkumpulnya jin dan manusia seperti halnya dengan berkumpulnya orang-orang mati. Sedangkan kelemahan orang mati tidak pantas untuk disebut lagi.<sup>40</sup>

Golongan lain berpendapat, kemukjizatan Al-Qur’an itu terletak pada pemberitaannya tentang hal-hal gaib yang akan datang yang tak dapat diketahui kecuali dengan wahyu, dan pada pemberitaannya tentang hal-hal yang sudah terjadi sejak masa penciptaan makhluk, yang tidak mungkin dapat diterangkan oleh seorang ummi yang tidak pernah berhubungan dengan ahli kitab. Misalnya firman Allah tentang perang Badar dan perang antara Persia dan Romawi yang mana tercantum dalam QS. al-Qamar/54: 45 dan QS. ar-Rûm/30: 1-3.<sup>41</sup>

سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ

*Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*, Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, t.th., cet. Ke-2, hal. 38 dan 42.

<sup>39</sup> Rosihon Anwar dan Asep Muharom, *Ilmu Tafsir*, Bandung: Pustaka Setia, 2015, cet. 1 hal. 63.

<sup>40</sup> Mannâ‘ Khalil al-Qattân, *Mabâhith fî ‘Ulûm al-Qur’ân...*, hal. 261.

<sup>41</sup> Golongan lain berpendapat, kemukjizatan al-Qur’an itu terletak pada pemberitaannya tentang hal-hal gaib yang akan datang yang tak dapat diketahui kecuali dengan wahyu dan pada pemberitaannya tentang hal-hal yang sudah terjadi sejak masa penciptaan makhluk, yang tidak mungkin dapat diterangkan oleh seorang ummi yang tidak pernah berhubungan dengan ahli kitab. Misalnya firman Allah tentang perang badar dan perang antara Persia dan Romawi tercantum dalam QS. Al-Qamar/54: 45 dan QS. Al-Rûm/30: 1-3.

“Golongan itu pasti akan dikalahkan dan mereka akan mundur ke belakang.”

الم ﴿١﴾ غَلَبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾

“Alif Lam Mim, Bangsa Romawi telah dikalahkan, di negeri yang terdekat dan mereka setelah kekalahannya itu akan menang,”

Satu golongan ulama berpendapat, Al-Qur’an mukjizat dengan *balâghah*-nya yang mencapai tingkat tinggi dan tidak ada bandingnya. Ini adalah pendapat ahli bahasa Arab yang gemar akan bentuk-bentuk makna hidup dalam untaian kata-kata yang terjalin kokoh dan retorika yang menarik.<sup>42</sup>

Selain Mannâ‘ Khalîl al-Qattân, Rosihon Anwar menambahkan aspek mukjizat menurut Ibnu Athiyah adalah aspek kemukjizatan Al-Qur’an yang benar dan yang dianut oleh mayoritas ulama salah satunya al-Haddad terletak pada runtutannya, yang apabila ayat-ayat Al-Qur’an itu dicermati tampak keserasian antara satu ayat dan ayat yang mengiringinya, akan serasi antara makna satu ayat dan ayat yang mengiringinya. Al-Qur’an merupakan mukjizat ia mengandung bermacam-macam ilmu dan hikmah yang sangat dalam. serta masih banyak lagi aspek-aspek kemukjizatan lainnya yang berkisar pada sekitar tema-tema di atas, sebagaimana telah dihimpun oleh sebagian ulama, mencapai sepuluh aspek atau lebih.<sup>43</sup>

Pendapat ulama’ yang mengatakan bahwa kemukjizatan Al-Qur’an terletak pada kandungan kabar tentang kejadian-kejadian yang akan datang. Kabar-kabar lain yang kebenarannya dibuktikan oleh waktu, tempat, dan kejadiannya. Saya berpendapat: “Tidak diragukan bahwa kabar demikian dan kabar-kabar yang serupa termasuk jenis mukjizat, akan tetapi mukjizat tersebut tidak berlaku umum pada setiap surah sebagai mukjizat yang tidak bisa ditandingi oleh seorang makhluk pun.”

Menurut Issa J. Boullata,<sup>44</sup> mukjizat Al-Qur’an ada tiga segi yaitu yang *pertama*; terkandungnya kabar hal-hal gaib yang tidak mampu

<sup>42</sup>Mannâ‘ Khalîl al-Qattân, *Mabâhith fî ‘Ulûm al-Qur’ân...*, hal. 262.

<sup>43</sup>Rosihon Anwar dan Asep Muharom, *Ilmu Tafsir...*, hal. 65.

<sup>44</sup>Issa J. Boullata dilahirkan di Palestina pada tanggal 25 Februari 1929 pada masa Mandat Inggris atas Palestina. Ia memperoleh *First Class BA (Honours)* dalam studi Arab dan Islam pada tahun 1964 diikuti oleh gelar Ph.D dalam sastra Arab pada tahun 1969, keduanya dari University of London. Dia mengajar studi Bahasa Arab selama tujuh tahun di Hartford Seminary, Connecticut, sebelum pindah ke McGill University, Montreal, pada tahun 1975. Dia mengajar kursus pascasarjana dalam Sastra Arab, Pemikiran Arab Modern, dan Studi Al-Qur’an di Institut Studi Islam McGill sampai pensiun pada tahun 2004, dan gelar kehormatan Professor Emeritus dianugerahkan kepadanya pada tanggal satu September 2009. Dalam karir akademisnya di Hartford dan Montreal, dia adalah pengawas sepuluh

dilakukan oleh manusia dan tidak ada yang bisa menandinginya. Penjelasan aspek-aspek mukjizat Al-Qur'an mengenai persoalan gaib dan dari kabar tersebut. Dalam firman Allah QS. al-Taubah/9: 33:

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ

“Dialah yang telah mengutus Rasul-Nya dengan petunjuk (Al-Qur'an) dan agama yang benar untuk diunggulkan atas segala agama, walaupun orang-orang musyrik tidak menyukai.”

Begitu juga dengan kisah nabi-nabi sebelumnya yang tertulis dalam Al-Qur'an juga para raja yang hidup semasa nabi, mendapat pengetahuan tentang risalah sebelumnya sewajarnya mendapatkan dari proses belajar-mengajar; akan tetapi berbeda dengan beliau, Rasulullah tidak pernah belajar bahkan bergaul dengan kalangan ahli kitab secara lebih akrab, beliau tidak mungkin memperoleh pengetahuan seperti itu jika bukan melalui wahyu karena itu, Allah berfirman:

“Dan kamu tidak pernah membaca sebelumnya (Al-Qur'an) sesuatu Kitabpun dan kamu tidak (pernah) menulis suatu kitab dengan tangan kananmu; andaikata (kamu pernah membaca dan menulis), benar-benar ragulah orang yang mengingkari(mu)”<sup>45</sup>

Kedua, pemberitahuan tentang kondisi Nabi Saw. sebagai seorang yang tidak dapat membaca dan menulis.

mahasiswa pascasarjana yang menulis disertasi Ph.D mereka di bawah nasihatnya juga sebanyak tiga puluh delapan mahasiswa yang menulis tesis MA mereka. Beberapa karya mahasiswa pascasarjana ini kemudian diterbitkan. Boullata tinggal di Montreal selama 41 tahun dan sejak tiga Desember 2016 ia tinggal di sebuah panti jompo di Pointe-Claire, Quebec, Kanada. Boullata adalah penulis beberapa buku tentang sastra, puisi Arab, dan tentang Al-Qur'an. Selain itu, Ia juga telah menulis banyak artikel dan resensi buku untuk jurnal ilmiah, serta entri untuk beberapa ensiklopedia. Dia juga penerjemah terkenal di bidang Sastra Arab dan merupakan pemenang dua kali dari Arkansas Arabic Translation Award. Dia adalah editor kontributor Banipal majalah London. Terjemahan sastranya telah muncul di beberapa edisi majalah. Boullata menjabat sebagai konsultan untuk "The Blue Metropolis Al-Majidi Ibn Dhaher Arab Literary Prize" yang ditawarkan oleh Blue Metropolis Foundation pada festival sastra internasional tahunan di Montreal. Dinamakan menurut penyair Al-Majidi Ibn Dhaher, hadiah senilai CAD \$5.000, dimulai pada tahun 2007 oleh usahanya dengan para donor. Hadiah tersebut disponsori oleh Otoritas Kebudayaan dan Warisan Abu Dhabi, dan diberikan setiap tahun kepada seorang penulis Arab yang kreatif atas rekomendasi juri yang terdiri dari daftar penyair, novelis, dan profesional sastra internasional. Issa J. Boullata, *Al-Qur'an yang Menakjubkan*, Ciputat: Lentera Hati, 2008, hal. i.

وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّوا بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ<sup>٤٥</sup>

‘Ankabut/29: 48)

*Ketiga*, Kemukjizatan aspek balâghah yang indah, menakjubkan dan struktur yang sangat indah. Dari segi *fasâhah*<sup>46</sup> kalimat yang halus, keselarasaan dalam balâghah sehingga manusia tidak ada satupun yang dapat menandinginya. Jumhur Ulama' menyatakan bahwa kemukjizatan Al-Qur'an terletak pada sejumlah kelebihan tersebut.<sup>47</sup>

Kaum teolog (*Asy'ariyah*), semisal al-Juwaini, mengharuskan mukjizat berupa peristiwa *adi-alami* atau *khâriq li al-'âdât*, di luar kelaziman. Jika tidak demikian, maka masyarakat tidak bisa membedakan mana yang nabi dan mana yang bukan nabi. Karena dengan mampu melakukan peristiwa yang *khâriq li al-'âdât*, tentu akan menimbulkan keyakinan bahwa seseorang yang mengaku nabi itu adalah benar utusan Allah, karena hanya Allah yang mampu melakukan mukjizat tersebut.<sup>48</sup>

Apakah mungkin mukjizat sebagai peristiwa 'adi-alami' itu terjadi, sedangkan di alam ini terdapat hukum kausalitas yang bersifat teratur dan tetap? Apa yang disebut keteraturan alam, bagi kaum Asy'ariyah, tidak lebih dari kebiasaan Tuhan. Atas dasar inilah, mukjizat merupakan perubahan kehendak ilahi pada sebagian hukum yang dibuat oleh diri-Nya sendiri. Mukjizat yang dianggap bertentangan dengan hukum alam adalah sebuah hukum yang akal tidak mampu menyingkapnya. Artinya, keharusan ada dan tidak adanya mukjizat bukanlah urusan akal manusia. Kepercayaan adanya keniscayaan hukum kausalitas (keteraturan yang pasti) pada alam semesta tidak ubahnya dengan membatasi kekuasaan Allah SWT.<sup>49</sup>

Salah satu tokoh teolog Asy'ariyah yaitu al-Ghazali (505 H), yang mengemukakan bahwa untuk menerima mukjizat sebagai peristiwa adi-alami, kemahakuasaan Tuhan harus diterima secara mutlak dan, pada saat yang sama, harus menolak keniscayaan hukum sebab akibat. Tanpa menolaknya, mukjizat tidak mungkin terjadi, karena mukjizat adalah peristiwa di luar kelaziman (*khâriq li al-'âdat*), yang terjadi di luar ketentuan hukum sebab akibat.<sup>50</sup>

Pendirian Al-Ghazali yang menyatakan bahwa hukum kausalitas bukanlah keniscayaan, mendapat tanggapan serius dari Ibn Rusyd (595 H). Ibn Rusyd menolak pernyataan Al-Ghazali bahwa hubungan sebab akibat

<sup>46</sup>Misalnya kisah al-Walid bin al-Mughirah dalam *As-Sîrah an-Nabawiyyah* karya Ibn Hisyam, tahkik Musthofa al-Saqqa, Ibrahim al-Ibyari dan Abdul Hafizh Syalabi, Kairo: 1995, cet. II, hal. 270-271.

<sup>47</sup>Issa J. Boulatta, *Al-Qur'an yang Menakjubkan...*, hal. 115-116.

<sup>48</sup>Al-Imam al-Haramain al-Juwaini, *Kitâb al-Irsyâd*, Kairo: Mathba'ah al-Sa'âdah, 1950, hal.331.

<sup>49</sup>Muhammad Baqiri Saidi Rousyan, *Menguak Tabir Mukjizat*, diterjemahkan oleh Ammar Fauzi Heryadi, Jakarta: Sadra Press, 2012, hal. 60-62.

<sup>50</sup>Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, ditahqiq oleh: Sulayman Dunya, cet. 5, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1972, hal. 235.

adalah sebuah kemungkinan. Bagi Ibn Rusyd, hukum kausalitas adalah suatu hal yang pasti. Karena setiap benda mempunyai esensi-esensi dan sifat-sifat yang menentukan perbuatan-perbuatan khusus masing-masing benda tersebut, dan dengan esensi dan sifat tersebut, dapatlah dibedakan setiap esensi, nama dan definisi sesuatu. Peningkaran hukum kausalitas meniscayakan tiadanya sesuatu yang dapat diketahui secara pasti.<sup>51</sup>

Menurut Ibn Rusyd, persoalan mukjizat hanya layak diimani, perkara yang tidak wajib diteliti dan dipertanyakan. Kebenaran seorang Nabi yang mampu melakukan di luar kelaziman tidak bisa dilakukan oleh manusia (padahal termasuk perkara) yang mungkin ada pada dirinya. Ibn Rusyd hanya berkesimpulan bahwa Al-Qur'anlah mukjizat yang paling utama, karena ia tidak menyalahi hukum dan prosedur alam tetapi justru sesuai dengan prinsip-prinsip alam yang rasional.<sup>52</sup>

Ibn Rusyd juga mengkritik Asy'ariyah tentang mukjizat sebagai bukti kebenaran nabi. Bagi Ibn Rusyd argument-argumen Asy'ariyah tentang mukjizat hanya cocok dan memuaskan untuk masyarakat umum, namun mengandung banyak persoalan di dalamnya. Katanya:

"أن طريقة الأشاعرة هذه تكون مقنعة ولائقة للجمهور، ولكنها لا تخلو من بعض أوجه الاختلال. ومنها على سبيل المثال أنه لا يصح تصديقنا للذي الدعى الرسالة عن الملك إلا متى علمنا أن تلك العلاقة التي ظهرت عليه هي علامة المرسل للملك، بمعنى أن الفرد يتبادر إلى ذهنه هذا السؤال: من أين ندرك أن ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسول؟... إلا إذا كان قد أدرك وجودها عدة مرات لهؤلاء الذين يعترفون برسالتهم، وبحيث لا تظهر على أيدي سواهم."<sup>53</sup>

<sup>51</sup>Abul Walid Muhammad Ibnu Ahmad Ibnu Muhammad Ibnu Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, ditahqiq oleh: Sulayman Dunya, cet. 2, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1964, hal. 785.

<sup>52</sup>Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*..., hal. 776.

<sup>53</sup>“Sesungguhnya cara yang ditempuh kaum Asy'ariyah dapat memuaskan dan cocok untuk orang umum mengandung banyak masalah. Di antaranya hanya sekedar contoh, bahwa pengakuan kita terhadap orang yang mengaku sebagai utusan tidaklah benar kecuali jika kita mengetahui terdapat tanda baginya yang menandakan sebagai utusan. Dalam arti bahwa seseorang cepat memahami pertanyaan ini: “Dari mana kita tahu bahwa kemunculan mukjizat-mukjizat sebagian manusia merupakan tanda-tanda khusus bagi utusan?...kecual jika kita telah mnegtahui adanya hubungan itu berkali-kali terjadi pada mereka yang mengaku sebagai utusan, di mana hal itu tidak terjadi pada selain mereka. Muhammad ‘Athif al-‘Irâqi, *al-Manhaj al-Naqdî fî Falsafati Ibn Rusyd*, Mesir: Dâr al-Mâ’arif, 1980, hal. 155.

Di sini tampak perbedaan Ibn Rusyd dengan para teolog muslim dalam memahami mukjizat. Ia juga berpendapat bahwa rasul tidak menyeru manusia untuk beriman kepada risalah yang dibawanya dengan cara melakukan hal-hal yang menyalahi hukum alam, akan tetapi yang ditunjukkannya adalah tantangan bagi manusia dan sebagai dalil atas kebenaran risalanya adalah kitab yang mulia.<sup>54</sup>

Keragaman pemaknaan tentang mukjizat juga menghinggapi para mufassir. Contoh perbedaan pemahaman dalam tafsir QS. al-Baqarah/2:260:

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۗ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ ۗ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ۗ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ۖ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ۖ ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

*“Dan (ingatlah) ketika Ibrahim berkata, “Ya Tuhanku, perhatikanlah kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang mati.” Allah berfirman, “Belum percayakah engkau?” Dia (Ibrahim) menjawab, “Aku percaya, tetapi agar hatiku tenang (mantap).” Dia (Allah) berfirman, “Kalau begitu ambillah empat ekor burung, lalu cincanglah olehmu kemudian letakkan di atas masing-masing bukit satu bagian, kemudian panggillah mereka, niscaya mereka datang kepadamu dengan segera.” Ketahuilah bahwa Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana.”*

Ulama menamakan peristiwa adi-alami dengan mukjizat? *Pertama*, karena peristiwa di luar kebiasaan itu berfungsi melemahkan kemampuan kaum kafir pada masanya, terutama yang menantang. *Kedua*, kejadian tersebut merupakan kehendak Tuhan yang mutlak, yang bila Tuhan sudah berkehendak maka tidak ada sesuatu pun yang bisa menghalangi-Nya sehingga secara pasti melemahkan akal manusia.<sup>55</sup>

Selain perdebatan ulama-ulama di atas seputar mukjizat, pendapat ulama Sunni menjadikan mukjizat sebagai level teratas dalam membuktikan kebenaran kenabian. Seperti halnya ungkapan Abul Hasan Asy'ari yang menyatakan bahwa pembuktian kenabian Nabi Muhammad saw. sudah jelas di dalam Al-Qur'an. Abdul Malik Juwaini, Imam Haramain juga menyatakan bahwa argumen kebenaran atas Nabi kita adalah mukjizat. Imam Fakhr al-Dîn Al-Râzî juga mengakui jika mukjizat merupakan sesuatu yang sangat penting yang digunakan para teolog untuk

<sup>54</sup>Muhammad ‘Athif al-‘Irâqi, *al-Manhaj al-Naqdî fi Falsafati Ibn Rusyd*, Mesir: Dâr al-Mâ’arif, 1980, hal. 155.

<sup>55</sup>Fauz Noor, *Berfikir Seperti Nabi, Perjalanan Menuju Kepasrahan*, Yogyakarta: LKiS, 2009, hal. 255.

membuktikan kenabian. Namun jika melihat dari banyaknya karya tulisnya, Muhammad Baqiri Saidi Rousyan menyimpulkan bahwa jalan manusia mencari kesempurnaan dan pengobatan seorang Nabi lebih unggul dari pada mukjizat itu sendiri. Nabi adalah seorang dokter ruh, karena dengan segala ajarannya ia mengobati batin manusia. Jalan “ilmu” ini lebih baik daripada jalan mukjizat yang bersifat *inniy* (sebab-akibat) dan mampu menghilangkan keraguan kepada kenabian.<sup>56</sup>

Berbeda dengan para kalangan ulama teolog muktazilah biasanya menempatkan posisi ajaran hidup nabi, pola hidup nabi dan moralitasnya sebagai argumen yang paling kuat dalam membuktikan kenabian suatu nabi, kemudian baru meletakkan mukjizat pada urutan kedua setelah itu. Seperti halnya pendapat Qâdli Abdul Jabbar Muktazili<sup>57</sup> yang menyatakan

---

<sup>56</sup>Muhammad Baqir Saidi Rausyan, *Menguk Tabir Mukjizat Membongkar Peristiwa Luar Biasa Secara Ilmiah*. Penerjemah Ammar Fauzi Heryadi, Jakarta: Sadra Press, 2012, hal. 122-123.

<sup>57</sup>Al-Qâdî ‘Abd al-Jabbâr dalam sumber-sumber Mu‘tazilah dikenal dengan nama ‘Imâd al-Dîn Abû al-Hasan Qâdhî al-Qudhâh al-Jabbâr bin Aḥmad bin ‘Abd al-Jabbâr aal-Hamadzânî.

Ada juga yang mengatakan bahwa nama lengkapnya adalah Qâdhî al-Qudhâh Abû al-Hasan ‘Abd al-Jabbâr bin Aḥmad bin al-Khalîl bin ‘Abd al-Hamadzânî al-Asadî Abâdî atau ‘Abd al-Jabbâr bin Aḥmad bin al-Khalîl bin ‘Abd Allâh saja. Tidak ada kesepakatan mengenai nama lengkapnya. Di kalangan Mu‘tazilah jika nama Al-Qâdhi disebut maka yang dimaksud tidak lain adalah Al-Qâdhî ‘Abd al-Jabbâr. al-Qâdhî lahir pada sekitar tahun 320 H./ 932 M. Tidak ada juga keterangan yang pasti mengenai tahun kelahirannya. Perkiraan tersebut didasarkan pada keterangan yang mengatakan bahwa ia meninggal pada tahun 415 H./ 1025 M. di usianya yang sudah lebih dari 90 tahun. Qâdhî al-Qudhâh ‘Abd al-Jabbâr bin Aḥmad, *Syarḥ al-Ushûl al Khamsah*, ditahqiq oleh Abd al-Karîm Utsmân, t.tp: Maktabah Wahbah, 1965, Cet.ke-1, hal.13.

Keterangan yang lain juga menyebutkan bahwa ia mengaku sudah belajar hadis dari Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Umar al-Zi’baqi, seorang ulama hadits dari Basrah yang meninggal pada tahun 333 H. Diperkirakan ia meninggal pada usia 95 Qamariyah atau 93 Syamsiyah. Al-Qâdhî ‘Abd al-Jabbâr lahir di Asad Abâdî, sebuah kota kecil yang termasuk daerah pegunungan Hamadzân di wilayah Khurasan. Oleh karena itu, ia dinisbahi dengan al-Hamadzânî dan al-Asad Abâdî. Al-Qâdhî mempunyai semangat yang cukup tinggi meskipun ia lahir dari keluarga yang miskin. Machasin dalam bukunya menyebutkan tidak kurang dari sepuluh nama guru Al-Qâdhî ‘Abd al-Jabbâr. Al-Qâdhî memulai pendidikan pertamanya di kota kelahirannya, kemudian ia juga belajar di Qazwin, sebuah kota kecil yang terletak di dekat kota Asad Abâd. Beberapa gurunya adalah seorang penghafal Hadis, al-Zubair bin ‘Abd al-Wâhîd (w. 347 H./ 958 M.) dan Abûal-Hasan bin Salâmah al-Qaththân (w. 345 H./ 956 M.).

Al-Qâdhî kemudian belajar ke Hamadzân yang merupakan kota terbesar di wilayah itu. Di sana ia belajar kepada beberapa gurunya, diantaranya adalah Abu Muḥammad ‘Abd al-Rahmân bin Hamdzân al-Jallâb dan Abû Bakr Muḥammad bin Zakariyyâ. Keduanya adalah seorang ahli hadis. Setelah itu, ia melanjutkan belajarnya ke Isfahan. Sejauh ini diketahui bahwa dalam bidang fikih Al-Qâdhî menganut mazhab Syafî’i, sedangkan dalam bidang akidah ia menganut mazhab Asy’ari. Sekitar tahun 346 H./ 957 M. Al-Qâdhî pergi ke Basrah. Saat itu Basrah merupakan salah satu pusat pengkajian keislaman yang besar,

bahwa mukjizat bisa dijadikan bukti atas kebenaran klaim kenabian, namun kemudian ia merevisinya dan mengatakan lagi bahwa para guru kami tidak berpegangan kepada mukjizat yang dipastikan validitasnya setelah dipastikan kenabian beliau, adanya mukjizat tersebut sebagai bukti validitas kenabian. Lalu bagaimana mungkin mukjizat menjadi klaim kenabian setelah kenabian itu sendiri terbukti. Maka yang menjadi klaim atas kebenaran kenabian adalah bukan mukjizat melainkan nabi (pola hidup, moral, kehidupan) itu sendiri. Jadi dengan ini, mereka hanya memandang mukjizat sebagai penegasan dan pematapan bagi jiwa saja.<sup>58</sup>

Kemudian Rasyîd Ridâ tidak mengakui mukjizat selain mukjizat terbesar, yaitu Al-Qur'an.<sup>59</sup> Hal ini dikarenakan Ia berpendapat demikian berdasarkan ayat Al-Qur'an yang menjelaskan permintaan kaum musyrikin agar memperlihatkan mukjizat (indrawi). Namun hal itu tidak diperkenankan oleh Allah dan menyuruh Nabi Muhammad Saw. untuk menjawab: "Mahasuci Tuhanku, bukankah aku hanya manusia biasa yang manjadi Rasul?". Rasyîd Ridâ menafsirkan ayat tersebut bahwa permintaan orang-orang musyrik tersebut tidak dikabulkan oleh Allah, karena melihat pada nabi-nabi terdahulu ketika kaumnya meminta hal yang sama (mukjizat indrawi) dikabulkan oleh Allah namun mereka tetap saja ingkar dan akhirnya dibinasakan. Karena Allah tidak menginginkan hal yang sama terjadi pada umat Nabi Muhammad Saw. akhirnya permintaan dengan model tersebut tidak diperkenankan.<sup>60</sup> Jika ia menemukan di dalam hadis tentang mukjizat maka ia akan menolaknya dan menakwilkannya agar sesuai dengan pendapatnya.

Ia menolak hadis-hadis yang menerangkan adanya mukjizat selain Al-Qur'an, atau ia akan mencoba untuk mentakwilkannya agar sesuai dengan pendapatnya yang diambil dari ayat Al-Qur'an atau hadis. Dengan

---

dengan aliran Mu'tazilah yang cukup dominan. Di situlah Al-Qâdhî berpindah mazhab dari Asy'ari ke Mu'tazilah. Pergantian madzhab ini turut dipengaruhi oleh kedekatannya dengan gurunya yang bernama Abu Ishâq 'Alî bin 'Ayyasy, seorang murid sekaligus penerus tokoh Mu'tazilah aliran Basrah yang cukup terkenal, yaitu Abu Hâsyim 'Abd al-Salâm bin Muḥammad bin 'Abd al-Wahhâb Muḥammad al-Jubbâ'î. Setelah itu, Al-Qâdhî pergi ke Bagdad untuk belajar kepada Abu 'Abd Allâh al-Bashri, salah seorang murid Abû Hâsyim. Ia adalah tokoh Mu'tazilah yang digelar "al-Mursyid" yang terkenal dengan kezuhudannya. Machasin, *Al-Qadi 'Abd Al-Jabbar: Mutasyabih al-Qur'an: Dalih Rasionalitas Al-Qur'an*, Yogyakarta: LkiS, 2000, hal. 9.

<sup>58</sup>Muhammad Baqir Saidi Rausyan, *Menguak Tabir Mukjizat Membongkar Peristiwa Luar Biasa Secara Ilmiah*. Penerjemah Ammar Fauzi Heryadi, hal. 122.

<sup>59</sup>Abd al-Qâdir Muḥammad Shâlih, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî al-'Ashr al-Hadîts*, Beirut: Dâr-Ma'rîfah, 2003, hal. 323.

<sup>60</sup>M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis atas Tafsir al-Manar*, Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2006, hal. 99.

demikian, maka Rasyid Ridha tidak mengakui sisi luar biasa yang terjadi di dalam mukjizat.<sup>61</sup>

Rasyid Ridha mengatakan bahwa mukjizat-mukjizat tersebut tidaklah digunakan untuk membuktikan kebenaran ajaran yang dibawanya, dan juga tidak diajarkan kepada mereka. Adapun yang menjadi bukti akan kebenaran ajaran yang dibawa Nabi Muhammad saw. adalah Al-Qur'an itu sendiri. Selain kandungannya yang mengandung mukjizat, juga umat Nabi Muhammad saw. telah mengalami perkembangan akal dan kebebasan berpikir, sehingga tidak akan tunduk terhadap orang yang mengeluarkan sesuatu yang aneh, ajaib dan gaib, malah menurut Rasyid Ridha dianggap tidak sempurna kemajuan akal manusia kalau masih percaya dengan hal-hal tersebut.

Kemudian nasib mukjizat kauniyah adalah bukan untuk membuktikan kebenaran risalah yang dibawa oleh nabi, melainkan hanya berfungsi sebagai rahmat dan pertolongan Allah kepada umat Nabi Muhammad Saw. di saat dalam situasi yang genting dan berbahaya; Seperti ketika perang Badar dan perang *Aḥzâb*.

Salah satu mukjizat kauniyah yang dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw. adalah menyembuhkan orang yang buta, memberi makan dan minum banyak orang dengan makanan yang sedikit, saat Perang Badar di mana Allah telah menjadikan awan yang berada di atas kaum muslimin menurunkan hujan, kemudian turunlah hujan deras sampai kaum muslimin harus mengokohkan kakinya ke tanah dengan kuat, karena pasirnya menjadi licin akibat banyaknya air yang mengalir. Begitu juga yang terjadi saat Perang Tabuk di mana pada saat itu matahari begitu terik sedangkan kaum muslimin telah kehabisan persediaan minuman dan sebagainya, sehingga mereka terpaksa menyembelih unta mereka dan mengeluarkan kotoran dari perut besarnya, kemudian memeras untuk mengambil airnya hanya sekedar untuk membasahi lidah mereka. Pada saat itu, Abu Bakar r.a. meminta nabi Muhammad untuk berdo'a kepada Allah. Seketika itu Nabi langsung mengangkat tangannya, sebelum tangannya turun seketika itu turun langsung hujan lebat.

Para ulama sepakat bahwa hakikat mukjizat Al-Qur'an adalah karena zatnya, serta tidak seorang pun yang sanggup mendatangkan sesamanya.<sup>62</sup> Sebagaimana penjelasan di atas, beberapa pandangan ulama klasik dalam menyikapi persoalan kemukjizatan Al-Qur'an adalah sebagai berikut: *pertama*, sebagian ulama berpendapat bahwa segi mukjizat Al-Qur'an adalah sesuatu yang terkandung dalam Al-Qur'an itu sendiri yaitu

---

<sup>61</sup> Abd al-Qâdir Muhammad Shâlih, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî al-'Ashr al-Hadîts*, hal. 323.

<sup>62</sup> Muhammad Ali Sabuni, *Al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Alim al Kutub, 1986, hal. 104.

susunan prosanya yang asing dan berbeda dengan susunan prosa orang-orang Arab, baik dalam permulaan, suku kata maupun tanda baca titik dan komanya. *Kedua*, sebagian yang lain berpendapat bahwa segi kemukjizatan al-Qur`an adalah terkandung dalam lafaz-lafaznya yang jelas, redaksinya yang bersastra dan susunannya yang indah, karena Al-Qur`an mengandung sastra tingkat tinggi yang tidak ada bandingannya. *Ketiga*, ulama lain berpendapat bahwa kemukjizatan itu karena Al-Qur`an terhindar dari pertentangan serta mengandung arti yang lembut dan hal-hal gaib di luar kemampuan manusia dan di luar kekuasaan mereka untuk mengetahuinya sebagaimana Al-Qur`an juga selamat dari pertentangan pendapat. Pendapat yang lain adalah bahwa segi kemukjizatan Al-Qur`an adalah karena berbagai keistimewaan yang nampak dan keindahan yang menarik, yang terkandung dalam Al-Qur`an, seperti: jelas dalam lafaznya, bersastra dalam arti maupun bentuk susunannya yang indah yang mana terkodifikasi dalam konteks lingkaran ilmu bayan.<sup>63</sup> Perkembangan ilmu al-bayan ini kemudian dibagi atas tiga fase, yaitu 1) fase pertumbuhan, 2) fase perkembangan, dan 3) fase kemunduran.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup>Ilmu al-bayan merupakan salah satu bagian yang tidak terlepas dari ilmu retorika bahasa (ilmu *balâghah*). Ilmu al-bayan itu sendiri menurut para ulama balaghah dapat mengandung tiga pengertian, yang satu sama lain mengandung cakupan yang berbeda-beda. Pengertian ilmu al-Bayan yang pertama mengandung pengertian, yang satu sama lain mengandung cakupan yang berbeda-beda. Pengertian ilmu al-bayan yang pertama mengandung pengertian yang sangat luas yang cakupannya jauh lebih besar dari pengertian yang kedua dan yang ketiga. Dalam pengertian itu, ilmu al-bayan mencakup ilmu *ilmu ma`ani*, *ilmu al-bayan*, dan *ilmu al-badi`*. Ini berarti bahwa ilmu al-bayan dalam pengertian ini sama dengan ilmu al-balaghah.

Ilmu al-bayan dalam pengertian kedua mencakup pembahasan-pembahasan mengenai ilmu al-bayan dan ilmu al-badi` saja, tanpa membahas ilmu al-ma`ani. Sedangkan pengertian ilmu al-bayan yang ketiga yaitu pengertian yang lebih khusus lagi yang secara spesifik membahas persoalan-persoalan al-bayan saja, yang hanya mencakup pembahasan mengenai at-tasybih, al-kinayah, dan al-majaz. Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa Al-Qur`an*, hal. 7-8.

<sup>64</sup>Terdapat perbedaan periodisasi yang dilakukan oleh para ulama Balaghah tentang sejarah perkembangan ilmu ini. Syaugi Dhaif, seorang ulama Balaghah Mesir, dalam bukunya *Al-Balâghah, Tathawwur wa Târikh*, misalnya, membagi perodisasi itu atas empat fase, yaitu 1) Fase pertumbuhan (*al-nasy'ah*) yang mencakup masa jahiliah dan permulaan Islam, masa Abbasiyah, kegiatan-kegiatan para mutakallim dan ahli bahasa dalam mengkaji ilmu al-balaghah, 2) Fase kajian-kajian sistematis/metodologis (*dirasah manhajiyah*) yang dilakukan oleh sebagian para filosof dan mutakallim, dan kajian-kajian kritis terhadap kaidah-kaidah balaghah, serta kajian-kajian yang dilakukan para sastrawan, 3) Fase kemunduran yang disebutnya dengan fase *al-ta'qid wa al-jumûd*. Badawi Thabanah, yang juga pakar balaghah Mesir dalam bukunya *al-Bayân al-'Arabî* tidak membagi perkembangan balaghah atas periodisasi seperti yang dilakukan oleh Syaugi Dhaif tetapi dari uraiannya ia lebih condong melihat perkembangan ilmu al-balaghah dalam kaitannya dengan perkembangan disiplin ilmu lain. Thabanah memulai pembahasan dengan pertumbuhan *al-bayan* pada masa-masa awal, lalu berikutnya ia mengaitkan antara perkembangan *al-bayan*

### 1. Mukjizat menurut pandangan Syi'ah

Syi'ah memberikan batas perbedaan antara mukjizat dengan perbuatan luar biasa lainnya. *Pertama*, tidak dapat diajarkan. Orang yang mempraktikkan mukjizat akan melakukannya tanpa latihan terlebih dahulu, sedangkan perbuatan luar biasa lainnya merupakan hasil dari praktik dan intruksi metodis. Seperti contoh Nabi Musa a.s. yang melemparkan tongkatnya kemudian menjadi ular, kemudian Allah memerintahkan kepada Nabi Musa a.s. untuk mengeluarkan tangannya dari dada lalu terpancarlah sinar dari tangannya beliau sehingga menyilaukan siapapun yang melihatnya. *Kedua*, tidak dapat ditangkal. Hal ini di karenakan mukjizat murni dari Allah sehingga tidak ada yang bisa menandinginya karena Allah mempunyai kekuatan yang tak terbatas. Sedangkan sihir, tenung serta praktik- praktik klenik lainnya masih dapat ditangkal karena itu merupakan perbuatan manusia. *Ketiga*, tidak terbatas. Mukjizat para Nabi tidak terbatas dengan satu atau dua jenis mukjizat saja. Seperti halnya tongkat Nabi musa yang bisa digunakan untuk membelah laut, melawan para penyihir dengan merubahnya menjadi ular dan memunculkan mata air dari tanah. *Keempat*, spiritualitas. Perbedaan ini sangatlah mencolok karena para penyihir tidak mempunyai spiritualitas sehingga tidak bisa dikategorikan sebagai mukjizat.<sup>65</sup>

### 2. Mukjizat menurut Ahlu Sunnah

Muhammad Tolhah Hasan mengutip definisi ahlussunnah dalam kitab *al-Mausû'ah al-'Arabiyyah al-Muyâsarah* bahwa ahlussunnah adalah mereka yang konsisten mengikuti jejak Nabi Muhammad Saw. Mereka mempunyai pandangan agama baik yang 'usûl maupun yang furû' sebagai bandingan dari kelompok Syi'ah. Di antara mereka ada yang disebut "Salaf" yang dimulai dari periode tiga generasi muslim pertama, dan ada yang disebut sebagai "Khalaf", yaitu generasi yang datang setelahnya. Di antara mereka juga ada yang ketat dalam membatasi akal dan juga ada yang toleran terhadapnya. Ada juga yang

---

dengan kemukjizatan Al-Qur'an, yang disusul dengan uraian mengenai perkembangan *al-bayan* dengan sastra, kemudian diikuti oleh uraian yang khusus mengenai perkembangan *al-bayan* dalam balaghah itu sendiri dan diakhiri dengan uraian mengenai perkembangan *al-bayan* pada masa modern. Sedangkan 'Abd al-'Aziz 'Atiq, dalam bukunya "Ilmu al-Bayan menggunakan istilah pertumbuhan ilmu *al-bayan* dan perkembangannya. Uraianya didasarkan urutan kehidupan para tokoh dan karya-karya mereka yang dihasilkan berkenaan dengan Ilmu *al-bayan* ini, yang dimulai pada masa jahiliah sampai dengan pada abad ke-8 hijrah. Syauqi Dhaif, *Al-Balâgh, Tathawwur wa Târikh*, Kairo: Dar al-Ma'ârif, t.th. cet. Ke-6 dan 'Abd al-Aziz Atiq, *Fi al Balâgh al-Arabiyyah, 'Ilm al-Bayan*, Beirut: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1985.

<sup>65</sup>Ja'far Subhâni, *Syi'ah Ajaran dan Praktiknya*. Penerjemah Reza Shah-Kazemi, Jakarta: Nur Al-Huda, 2012, hal. 108-110.

bersikap reformatif (*mujaddidûn*) dan juga konservatif (*muhâfizûn*). Golongan ini adalah golongan mayoritas muslim.

Melihat ragam jenis dan karakter golongan Ahlussunah dalam hal ini Jalal M. Musa mengatakan bahwa banyak kelompok-kelompok Islam yang berebut klaim atas golongan ini. Kemudian label “wal-Jama’ah” di akhir kalimat menurut Abul Mudaffar al-Isfarayini adalah karena golongan ini mengambil “Ijma’ dan “Qiyas” sebagai dasar hukum selain Al-Qur’an dan hadits.<sup>66</sup>

Sedangkan definisi yang ditawarkan oleh Sirodjuddin Abbas sedikit berbeda dengan definisi di atas. Arti dari Ahlussunah adalah penganut sunnah nabi dan arti wal Jama’ah adalah penganut i’tiqad sebagai i’tiqad jama’ah sahabat-sahabat nabi. jadi definisi utuhnya adalah kaum yang mengikuti i’tiqad yang dianut oleh Nabi Muhammad Saw. dan sahabat-sahabatnya.

I’tiqad Nabi Muhammad Saw. dan para sahabat-sahabatnya sudah termaktub dalam Al-Qur’an dan hadits, namun masih terpecah dan tersebar di beberapa tempat. Kemudian lahirlah ulama besar Ushuluddin yang berusaha mengumpulkan dan merapikan i’tiqad-i’tiqad itu semua, dialah Syaikh Abu Hasan ‘Ali al-Asy’ari yang lahir di Basrah tahun 260 H dan wafat ditempat yang sama pada tahun 324 H. Oleh karena itu ada orang yang menamakan kelompok Ahlussunah wal Jama’ah dengan kaum Asya’irah yang merupakan jama’ dari Asy’ari yang dikaitkan kepada Imam Abu Hasan al-Asy’ari. Di dalam kitab-kitab ushuluddin juga sering ditemukan istilah “Sunni” yang merupakan kependekan dari Ahlussunah wal Jama’ah, dan orang-orangnya dinamakan “Sunniyun”.

Ahlussunah wal Jama’ah meyakini bahwa semua peristiwa dan kejadian yang ada di dunia ini merupakan Kehendak dan Kekuasaan Allah. Namun berjalannya peristiwa-peristiwa tersebut ada yang secara konvensional, yang biasa berjalan sesuai dengan “Sunnatullah”, dimana berlaku kapan saja dan dimana saja. Ada juga yang berlaku inkonvensional (tidak biasa/luar biasa) yang menyimpang dari kebiasaan (*khawâriq al-’Adâh*) berdasarkan dekrit Allah, atau bisa juga disebut dengan “Amrullah”. Seperti contoh api yang mempunyai sifat asal panas dan membakar kemudian bisa menjadi dingin ketika Nabi Ibrahim dibakar oleh Raja Namrud. Hal itu karena dekrit Allah. Pada peristiwa tersebut berlangsung yang berlaku adalah “Amrullah” bukan “Sunnatullah”. Sifat api yang tadinya panas kemudian berubah menjadi dingin, hal ini tentu saja tidak bisa berlaku kepada kejadian yang lain, hanya kejadian tertentu

---

<sup>66</sup>Muhammad Thalhah Hasan, *Ahlussunah wal Jamâ’ah Dalam Persepsi dan Tradisi NU*, Jakarta: Lantabora Press, 2005, hal. 3-4.

yang dikehendaki oleh Allah karena ada tujuan-tujuan khusus seperti untuk menunjukkan kebenaran ajaran yang dibawa oleh Nabi Ibrahim a.s.<sup>67</sup>

### C. Mukjizat, Sunnatullah dan Takdir

Allah SWT. menggunakan kata pencipta dengan kata *khalaaqa* dan kata-kata jadinya. Dalam kamus disebutkan bahwa kata *khalaaqa* mempunyai pengertian dasar yaitu memberikan ukuran kepada sesuatu (*taqdir al-syay*) dan melicinkan sesuatu (*malasah al-syay*)<sup>68</sup>. Kata tersebut digunakan juga untuk menunjukkan penciptaan tanpa asal, atau contoh sesuai dengan QS. al-An'am/6: 73:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْحَكِيمُ

“Dialah yang menciptakan langit dan bumi dengan hak (benar), ketika Dia berkata, “Jadilah!” Maka jadilah sesuatu itu. Firman-Nya adalah benar, dan milik-Nyalah segala kekuasaan pada waktu sangkakala ditiup. Dia mengetahui yang gaib dan yang nyata. Dialah Yang Mahabijaksana, Mahateliti.”

Diartikan demikian itu karena sesuai dengan QS. al-Baqarah/2: 117:

بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

“(Allah) pencipta langit dan bumi. Apabila Dia hendak menetapkan sesuatu, Dia hanya berkata kepadanya, “Jadilah!” Maka jadilah sesuatu itu.”

Pemakaian kata *khalaaqa* dalam pengertian menciptakan hanya dimiliki oleh Allah SWT. hal ini dipertegas agar dapat membedakan antara Allah dengan selain-Nya. *Sunnatullah fi khaliqatihi* (sistem Allah dalam mengelola penciptaan-Nya) sebagaimana Al-Qur'an adalah bersifat konstan, tidak pernah mengalami pergantian dan tidak mengenal perubahan. Sebagaimana dijelaskan oleh Allah dalam QS. Fâthîr/35: 43:

اِسْتِكْبَارًا فِي الْاَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئِ اِلَّا بِاَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ اِلَّا سُنَّتَ الْاَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّٰهِ تَحْوِيْلًا

<sup>67</sup>Muhammad Thalhan Hasan, *Ahlussunnah wal Jamâ'ah dalam Persepsi dan Tradisi NU*, hal. 49-50.

<sup>68</sup>Zakariya, *Mu'jam Muqayyis al-Lugawî*, Vol. II. Mushthafâ al-Bâbi al-Halabî, 1969, hal. 213.

*“karena kesombongan (mereka) di bumi dan karena rencana (mereka) yang jahat. Rencana yang jahat itu hanya akan menimpa orang yang merencanakannya sendiri. Mereka hanyalah menunggu (berlakunya) ketentuan kepada orang-orang yang terdahulu. Maka kamu tidak akan mendapatkan perubahan bagi Allah, dan tidak (pula) akan menemui penyimpangan bagi ketentuan Allah itu.”*

Sunnatullah tidak akan berubah sebagaimana berubahnya hukum-hukum yang relatif yang dapat ditambahkan atau dikurangi, kemudian bagian tersebut direvisi tanpa harus menghapus prinsip tersebut.<sup>69</sup> Dengan sistem pengolahan yang konstan, maka segenap alam ciptaan ini berproses dengan berjalan secara rutin, obyektif dan eksak, dengan sistem demikian sifatnya berproses, pergeseran atau interaksi yang terjadi adalah bersifat otonom. Allah menegaskan bahwa perjalanan segenap alam ciptaan ini bersifat otonom sehingga tidak akan ada siksa atau bencana yang diturunkan tiba-tiba. Lantaran dosa-dosa yang diperbuat manusia. Kalau dosa-dosa yang diperbuat manusia itu menjadi sebab turunnya bencana, maka tidak akan ada makhluk yang selamat dari bencana. Karena terlalu banyak dosa-dosa yang diperbuat manusia. Demikian bahwa Allah menciptakan segala sesuatu, kemudian pada setiap penciptaan-Nya diletakkan dengan qadar (ukuran) yang bersifat eksak yang dikaitkan dalam hubungan sebab akibat. Hubungan atau interaksi antar sesuatu dengan sesuatu yang lain dengan kadarnya masing-masing yang kemudian melahirkan kualitas atau kejadian tertentu dengan berjalan dan berproses secara otonom. Semua maujud akan mampu dan dapat berjalan secara pasti, obyektif dan terus menerus, di mana satu jenis ciptaan dengan jenis ciptaan yang lain akan saling terkait, saling ketergantungan, sehingga seluruh isi alam ini merupakan satu kesatuan. Maka alam bisa berkemabang secara seimbang.<sup>70</sup>

Senada dengan pendapat di atas M. Quraish Shihab, mengatakan bahwa peristiwa-peristiwa yang terjadi di alam raya ini, dari sisi kejadiannya, dalam kadar atau ukuran tertentu, pada tempat dan waktu tertentu, dan itulah yang disebut takdir.<sup>71</sup> Tidak ada sesuatu yang terjadi tanpa takdir, termasuk manusia. Peristiwa-peristiwa tersebut berada dalam pengetahuan dan ketentuan Allah, yang keduanya menurut sementara ulama dapat disimpulkan dalam istilah sunatullah, atau sering salah

---

<sup>69</sup>Muthahhari, *Al-Adl al-Ilâhî*, al-Dâr al-Islâmiyyah li al-Nasyr, 1401, hal. 22.

<sup>70</sup>Subhi, *Fi 'Ilm al-Kalâm Dirâsah Falsafah, al-Mu'tazilah al-Asya'irah al-Syia'h*, Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1969, hal. 113.

<sup>71</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Mizan, 1997, hal. 63.

disebut dengan istilah “hukum-hukum alam”.<sup>72</sup> Allah SWT. dalam mengelola alam ciptaan-Nya bersifat konstan, tidak mengenal perubahan dan tidak pernah mengalami pergantian. Karena sunnatullah bersifat konstan, maka manusia mampu dan dapat melakukan pengamatan atau penelitian, sehingga adanya yang namanya “ilmu pengetahuan”. Ilmu pengetahuan dalam konteks ini, tidak lain adalah upaya manusia untuk memahami hukum Allah (hukum kausalitas) yang diletakkan pada alam ciptaan-Nya. Oleh karena itu ilmu pengetahuan akan memiliki nilai-nilai kebenaran secara representatif mewakili kepastian hukum-Nya. Sedangkan ilmu pengetahuan yang benar akan sangat bermanfaat bagi kehidupan. Apabila kita memperhatikan perubahan pada hukum alam, maka perubahan tersebut benar-benar merupakan akibat yang ditimbulkan oleh berubahnya syarat-syarat. Jelas bahwa suatu hukum alam akan berlaku pada lingkungan syarat tertentu, dan apabila syarat tersebut berubah, maka yang akan berlaku adalah sunatullah yang lain, dan perubahan itu terkait pula oleh syarat-syarat tertentu.<sup>73</sup>

Dengan demikian, hukum alam itu berubah menurut hukum itu sendiri, tidak dalam pengertian bahwa suatu hukum itu dihapuskan begitu saja lantas diganti dengan hukum tertentu, begitu terjadi perubahan dalam syarat-syarat hukum tertentu, maka muncullah syarat-syarat yang baru yang memberikan jalan bagi munculnya hukum baru, sehingga yang berlaku adalah hukum alam yang baru itu. Atas dasar itulah, maka alam tidak diatur kecuali oleh hukum yang tetap dan tidak berubah.

Apabila kita melihat orang mati bisa hidup kembali karena mukjizat, maka kejadian tersebut, pada dasarnya memiliki hukum yang mengatur. Seorang manusia yang dilahirkan tanpa ayah, sebagaimana yang terjadi pada Nabi Isa a.s., maka kejadian tersebut pada dasarnya, tidaklah membatalkan sunnatullah, juga tidak membatalkan hukum alam. Perlu diketahui bahwa manusia tidaklah mengetahui seluruh hukum alam. Karena itu ia tidak berhak, apabila melihat suatu kejadian yang tampaknya bertentangan dengan hukum yang ia ketahui, untuk menganggapnya sebagai kejadian yang bertentangan dengan hukum alam, serta membatalkan hukum sebab akibat.<sup>74</sup>

. Suatu yang dipandang sbagai hukum tersebut, dan bukan hukum tersebut itu sendiri. Minsalnya, bahwa hukum wujud itu mengharuskan lahirnya manusia itu selalu dari campuran antara seorang ayah dan ibu. Padahal pada hakikatnya ia hanya merupakan sisi luar dari hukum alam itu, dan bukan hukum alam sebenarnya. Dengan begitu kelahiran Nabi Isa

---

<sup>72</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat...*, hal. 63.

<sup>73</sup>Muthahhari, *Al- 'Adl al-Ilâhî...*, hal. 110.

<sup>74</sup>Muthahhari, *Al- 'Adl al-Ilâhî...*, hal. 110.

a.s. tidaklah membatalkan sunatullah, melainkan membatalkan pandangan sisi luar mengenai sunatullah. Sebagian orang menganalogikan sunnatullah di alam semesta, proses penciptaan, balasan, pahala, kebahagiaan dan penderitaan dengan hukum sosial manusia. Padahal, kenyataan sunnatullah itu mengikuti serangkaian syarat-syarat *takwiniyah* dan *haqiqiyah*, dan dipandang sebagai bagian darinya. Adapaun kondisi-kondisi sosial tidak lain hanyalah persoalan-persoalan relatif (*i'tibariyah*) yang nilainya dibatasi oleh konvensi sosial manusia. Dengan demikian maka hukum-hukum sosia dapat dipandang mengikuti syarat-syarat relatif dan konvensional. Adapun mengenai persoalan penciptaan, kejadian, balasan, pahala, dan sangsi Allah, tidak mungkin mengikuti syarat-syarat tersebut, tetapi mengikuti syarat-syarat *takwiniyah*.

Sunatullah atau kebiasaan Allah yang diberlakukan oleh-Nya kepada para nabi terdahulu, juga diberlakukan terhadap nabi Muhammad Saw. Ada beberapa orang meragukan kemungkinan terjadinya “keluarbiasaan”. Sesungguhnya keluarbiasaan itu tidak mustahil menurut pandangan akal yang sehat dan tidak pula bertentangan dengannya. Yang sebenarnya terjadi adalah bahwa keluarbiasaan itu hanya sukar, tidak atau belum dapat, dijangkau hakikat atau cara kejadiannya oleh akal. Kemustahilan dapat dibagi menjadi mustahil menurut akal dan mustahil menurut kebiasaan. Misalnya, jika 10 lebih banyak dari 100, maka pernyataan ini mustahil menurut pandangan akal. Tetapi, jika mengatakan bahwa “matahari terbit dari sebelah Barat”, maka tidak juga dapat berkata bahwa “ini merupakan sesuatu yang mustahil”, tetapi kemustahilannya hanya dari sudut pandang kebiasaan. Di mana, seringnya menilai sesuatu itu mustahil karena akal kita telah terpaku dengan kebiasaan atau dengan hukum-hukum alam atau hukum sebab dan akibat yang kita ketahui, sehingga bila ada sesuatu yang tidak sejalan dengan hukum-hukum itu, kita segera menolak dan menyatakannya mustahil.<sup>75</sup>

Dalam kehidupan ini, ada yang dinamai hukum, hukum alam atau yang dalam bahasa agamawan sering dinamai *Sunnatullâh*,<sup>76</sup> yakni ketetapan-ketetapan Tuhan yang lazim berlaku dalam kehidupan nyata seperti hukum-hukum sebab dan akibat. Manu sia mengetahui sebagian dari hukum-hukum tersebut, tetapi belum lagi mengetahui seluruhnya.

Tentang hukum-hukum Allah yang berlaku di alam, seperti hukum sebab-akibat, ada pertanyaan yang menyatakan, “Siapakah yang mengaturnya?” “Siapakah yang menjadikan atau mewujudkan akibatnya?” Kesembuhan seorang penderita, apakah disebabkan oleh obat yang

---

<sup>75</sup>M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an...*, hal. 27-28.

<sup>76</sup>Kata *sunnatullâh*, dalam tulisan ini sesekali ditulis *sunnah Allâh* dengan maksud dan arti yang sama, yakni ketetapan hukum-hukum Allah baik pada benda-benda mati maupun pada benda hidup (biologi).

diminum atau oleh petunjuk dokter yang ditaatinya? Di mana keduanya tidak! Itulah jawab agamawan, antara lain, berdasarkan ucapan Nabi Ibrahim a.s. yang diabadikan oleh Al-Qur'an QS. Asy-Syu'arâ/26: 80:

وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ<sup>77</sup>

“Kalau aku sakit, maka Dia (Allah) yang menyembuhkan aku”.

Ilmuwan pun akan menjawab demikian, karena menurut mereka hukum-hukum alam tidak lain kecuali “ikhtisar dari pukul rata statistik”. Setiap saat kita melihat air mengalir menuju tempat yang rendah, matahari terbit dari sebelah timur, si sakit sembuh karena meminum obat tertentu, dan hal-hal lain yang lazim dilihat dan telah diketahui. Berdasarkan hal-hal ini maka muncullah apa yang dinamakan “hukum-hukum alam”. Tetapi patut dikritisi kembali “dugaan” bahwa “sebab” itulah yang mewujudkan akibat.

Para ilmuwan sendiri mengakui bahwa mereka tidak tahu secara pasti faktor apa dari sekian banyak faktor yang mengantarkannya ke sana. Hakikat “sebab” yang diketahui hanyalah bahwa ia terjadi sebelum terjadi akibatnya. Tidak ada suatu bukti yang dapat menunjukkan bahwa “sebab” itulah yang mewujudkan “akibat”. Sebaliknya, sekian banyak keberatan ilmiah yang menghadang pendapat yang menyatakan bahwa “sebab” mewujudkan “akibat”. “Cahaya yang terlihat sebelum terdengarnya suara letusan meriam tidak dapat dianggap sebagai yang menjadikan letusan,” kata David Hume, filosof Inggris (1711-1776 M). Sebelumnya Imam Al-Ghazali (1059-1111 M) menulis, “Ayam yang selalu berkokok sebelum terbitnya fajar, bukan lantas ia yang menerbitkan fajar itu.” Kata sebagian ahli pikir, “Apa yang kita namakan kebetulan hari ini, mungkin merupakan proses dari terjadinya suatu kebiasaan atau hukum alam.”<sup>77</sup>

Demikian beberapa contoh yang dikemukakan oleh ilmuwan menyangkut apa yang disebutnya sebagai “sebab”. Bahkan ilmuwan masa kini menyadari khususnya setelah ditemukannya elektron-elektron bahwa kepastian tidak lagi sepenuhnya dapat dipertahankan. Kini probabilitas (aneka kemungkinan) merupakan suatu hakikat ilmiah yang tidak dapat dipungkiri.

Sesuatu yang pada masa silam mustahil menurut kebiasaan kini dapat saja menjadi kenyataan. Mukjizat para nabi boleh jadi juga mempunyai hukum-hukumnya tersendiri yang bila faktor-faktor penyebabnya terhimpun lahirlah apa yang disebut suatu hal yang “luar biasa”. Pada akhirnya kita dapat mengulang-ulang ucapan Einstein, “Apa

---

<sup>77</sup>M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an...*, hal. 29.

yang terjadi, semuanya diwujudkan oleh suatu kekuatan Yang Maha Dahsyat lagi Maha Mengetahui (*Superior Reasoning Power*),” atau dalam istilah Al-Qur’an: “*Allâhul qawwiyûl ‘alîm*”.

Dengan demikian, apakah kejadian yang “luar biasa” atau mukjizat itu dapat dikatakan bertentangan dengan akal, tentu tidak, hanya saja keterbatasan akal atau pengetahuan manusialah yang menjadikannya sulit dijangkau atau dipahami. dikarenakan pengetahuan manusia tentang hukum-hukum alam masih sangat terbatas.

#### D. Mukjizat dan Masalah Keimanan

Jiwa seseorang yang memiliki keyakinan yang berbeda akan cenderung membenci lawan pendapatnya. Ini adalah ketentuan universal psikologis yang digambarkan oleh Al-Qur’an dalam QS. al-Baqarah/2: 253:

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ ۗ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ۗ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ ۗ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ

“*Rasul-rasul itu Kami lebihkan sebagian mereka dari sebagian yang lain. Di antara mereka ada yang (langsung) Allah berfirman dengannya dan sebagian lagi ada yang ditinggikan-Nya beberapa derajat. Dan Kami beri Isa putra Maryam beberapa mukjizat dan Kami perkuat dia dengan Rohulkudus. Kalau Allah menghendaki, niscaya orang-orang setelah mereka tidak akan berbunuh-bunuhan, setelah bukti-bukti sampai kepada mereka. Tetapi mereka berselisih, maka ada di antara mereka yang beriman dan ada (pula) yang kafir. Kalau Allah menghendaki, tidaklah mereka berbunuh-bunuhan. Tetapi Allah berbuat menurut kehendak-Nya.*”

Kondisi semacam ini menurut Al-Qur’an juga bisa lebih parah dan buruk lagi. Allah berfirman dalam QS. Ali-Imran/3: 21:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

“*Sesungguhnya orang-orang yang mengingkari ayat-ayat Allah dan membunuh para nabi tanpa hak (alasan yang benar) dan membunuh orang-orang yang menyuruh manusia berbuat adil, sampaikanlah kepada mereka kabar gembira yaitu azab yang pedih.*”

Rahasia yang bisa kita tangkap dari hal ini adalah bahwasanya keimanan manusia akan menanamkan emosionalisme sentimental dalam jiwanya terhadap pelbagai dapat yang diyakininya. Oleh Al-Qur'an digambarkan tentang unsur yang menghubungkan manusia dengan Tuhannya adalah perasaan cinta yang diakibatkan dari emosi sentimental tadi. Allah berfirman dalam QS. al-Baqarah/2: 165:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ أٰمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا  
لِّلَّهِ

*“Dan di antara manusia ada orang yang menyembah tuhan selain Allah sebagai tandingan, yang mereka cintai seperti mencintai Allah. Adapun orang-orang yang beriman sangat besar cintanya kepada Allah.”*

Emosi sentimental ini mengandung daya pengaruh yang kuat dalam diri setiap individu dan sosial, karena dialah yang menjadikannya membenci dan merasa terancam oleh orang lain yang berseberangan dengannya. Bila emosi ini memuncak akan meletuplah satu pergolakan dan pertikaian. Di sini perlu kita lihat fenomena-fenomena keimanan yang muncul karena adanya emosi sentimental ini.

Jika ditinjau dari sudut pandang maksud dan tujuan, dari pembicaraan pada penjelasan di atas, maka sampailah pada kesimpulan bahwa makna-makna historis tidak menjadi agenda maksud dan tujuan Al-Qur'an. Kesimpulan ini telah dipahami oleh para penafsir dan ditegaskan oleh Al-Qur'an sendiri. Oleh karena itu, kisah-kisah Al-Qur'an tidak relevan untuk dijadikan referensi historis, karena pada hakekatnya historis tidak menjadi bagian dan unsur ajaran agama. Dan selanjutnya, yang harus kita yakini kebenaran dari kisah-kisah tersebut adalah nilai-nilai yang terkandung di dalamnya.

Adapun makna-makna sosial dan psikologis yang akan kita ungkap dalam bahasan ini sudah dengan tegas dikatakan oleh Al-Qur'an sebagai salah satu pesan langit untuk manusia yang disampaikan melalui kisah-kisah dan ayat-ayat lainnya. Kisah-kisah Al-Qur'an pada suatu saat juga difungsikan sebagai media untuk melindungi Muhammad Saw. dan ajarannya dari serangan orang-orang musyrik yang meragukan validitas wahyu Ilahi yang turun kepadanya. Makna-makna sosial dan psikologis tersebut oleh Al-Qur'an dijadikan sebagai ketentuan-ketentuan universal yang digambarkan dalam setiap kisah yang menceritakan pertentangan antara para rasul dengan umatnya pada saat itu. Ketentuan-ketentuan universal tersebut bila di perhatikan, pada akhirnya menjelma menjadi bagian dari sunatullah yang selalu relevan untuk setiap tempat dan waktu. Contohnya, seorang rasul selalu diutus kepada suatu kaum dengan bahasa

kaum tersebut, pada setiap umat diutus seorang rasul atau nabi, dan setiap umat akan menemui kematian dan masih banyak lagi.<sup>78</sup>

Berkaitan dengan spesifikasi hasil akhir dari setiap maksud dan tujuan, telah kita ketahui bahwa ternyata makna-makna sejarah adalah lahan emas para orientalis, misionaris dan orang-orang kafir untuk mencari-cari kesalahan dan kelemahan ajaran Muhammad Saw. Sementara itu, maknamakna sosial dan psikologis yang akan kita pelajari kali ini adalah kebanggaan setiap Muslim yang mempercayai dan meyakini Al-Qur'an sebagai pegangan hidupnya, karena makna-makna inilah yang menjadikan dakwah Islam mengakar pada fitrah manusia. Selain itu, makna-makna ini bila kita hayati akan menjadi pijakan dasar untuk melangkah menuju kemajuan berpikir dan pembangunan masyarakat dalam hidup ini.<sup>79</sup>

Untuk menguatkan pendapat di atas dapat di lihat dari Al-Qur'an ketika menjelaskan mukjizat. Dahulu, para ahli kitab dan umat lainnya tidak mempercayai kerasulan Muhammad Saw. dan ajarannya kecuali bila telah datang kepada mereka mukjizat Allah.

Maka dari sinilah Allah menurunkan Al-Qur'an, sehingga akal manusia meningkat setahap demi setahap. Akal mereka mulai berfikir ketika Al-Qur'an membedakan antara mukjizat dan iman dengan mengemukakan satu pandang sebagaimana firman Allah Q.S. al-An'am/6: 111:

وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا  
لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ

*“Dan sekalipun Kami benar-benar menurunkan malaikat kepada mereka, dan orang yang telah mati berbicara dengan mereka dan Kami kumpulkan (pula) di hadapan mereka segala sesuatu (yang mereka inginkan), mereka tidak juga akan beriman, kecuali jika Allah menghendaki. Tapi kebanyakan mereka tidak mengetahui (arti kebenaran).”*

Pada tahap berikutnya Al-Qur'an mengajak orang-orang kafir berpikir lagi supaya akal mereka meningkat. Al-Qur'an mengancam mereka dengan mengatakan bahwa mukjizat itu akan turun sebagaimana ditunjukkan dalam firman Allah dalam QS. al-Isra'/17: 59”:

<sup>78</sup>Muhammad A. Khalafullah, *Al-Qur'an bukan Kitab Sejarah...*, hal. 55.

<sup>79</sup>Ahmad al-Syirbasi, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Bandung: Pustaka Firdaus, 1994.

وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ<sup>٥٤</sup> وَأَتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا<sup>٥٥</sup>  
بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا<sup>٥٦</sup>

“Dan tidak ada yang menghalangi Kami untuk mengirimkan (kepadamu) tanda-tanda (kekuasaan Kami), melainkan karena (tanda-tanda) itu telah didustakan oleh orang terdahulu. Dan telah Kami berikan kepada kaum samud unta betina (sebagai mukjizat) yang dapat dilihat, tetapi mereka menganiaya (unta betina itu). Dan Kami tidak mengirimkan tanda-tanda itu melainkan untuk menakut-nakuti.”

Kemudian, Al-Qur'an mengajak akal manusia berpikir lagi, yaitu ketika Allah mengembalikan masalah iman dan kafirnya seseorang kepada pelbagai faktor dan kebiasaan yang berlaku dalam kehidupan mereka saat itu. Allah berfirman dalam QS. Yâsin/36: 1-11:

يٰۤسٓ- وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ ۚ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ۚ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۖ تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ ۖ  
لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غٰفِلُونَ ۚ لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۚ إِنَّا  
جَعَلْنَا فِيْٓ أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُّقْمَحُونَ ۚ وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا  
وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ۚ وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا  
يُؤْمِنُونَ ۚ إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمٰنََ الْغَيْبَ ۚ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ

"Yâ Sîn. Demi Al-Qur'an yang penuh hikmah, sesungguhnya kamu salah seorang dari rasul-rasul (yang berada) di atas jalan yang lurus, (sebagai wahyu) yang diturunkan oleh Yang Maha Perkasa lagi Maha Penyayang agar kamu memberi peringatan kepada kaum yang bapak-bapak mereka belum pera diberi peringatan, karena itu mereka lalai, Sesungguhnya telah pasti berlaku perkataan (ketentuan Allah) terhadap kebanyakan mereka, karena mereka tidak beriman. Sesungguhnya Kami telah memasang belenggu di leher mereka, lalu tangan mereka (diangkat) ke dagu, maka karena itu mereka tertengadah. Dan Kami adakan di hadapan mereka dinding (pula), dan Kami tutup (mata) mereka sehingga mereka tidak dapat melihat. Sama saja bagi mereka apakah kamu memberi peringatan kepada mereka ataukah kamu tidak memberi peringatan kepada mereka, Mereka tidak akan beriman. Sesungguhnya kamu hanya memberi peringatan kepada orang-orang yang mau mengikuti peringatan dan yang takut kepada Tuhan Yang Pemurah walaupun dia tidak melihatnya. Maka berilah mereka kabar gembira dengan ampunan dan pahala yang mulia”.

Bila kita hayati, ayat-ayat di atas dan ayat-ayat lain yang serupa adalah sebuah deskripsi sastra untuk menggambarkan kondisi mereka yang saat itu dibebani oleh tradisi-tradisi nenek moyang yang telah mengakar sehingga hati mereka jadi beku, ini kaitannya dengan masalah keimanan. Di situ juga dideskripsikan gambaran mereka yang saat itu masih berpegang pada kepercayaan yang sesat dan menilai segala persoalan dengan kepercayaannya itu. Pada akhir ayat di atas, dengan gamblang Al-Qur'an menjelaskan fenomena-fenomena tersebut dan fenomena-fenomena sosial kemasyarakatan yang akan dihadapi oleh setiap usaha dakwah di mana pun dan kapan pun. Di situ dijelaskan bahwa jiwa manusia dan kesiapannya menerima sebuah ajakan kebaikan sangat beragam dan kemampuan manusia untuk melepaskan diri dari tirani sebuah tradisi dan respons terhadap sesuatu yang baru sangat bergantung kepada kondisi sosial dan psikologi mereka.

Tak ketinggalan, Al-Qur'an juga menggambarkan respons mereka terhadap seorang pemimpin yang selalu mengobarkan semangat pembaruan untuk mendobrak tradisi tersebut dalam rangka menyongsong masa depan yang lebih cerah dan maju. Berdasarkan deskripsi tadi, maka kemudian Al-Qur'an mengkategorikan manusia ke dalam dua golongan ketika berhadapan dengan usaha pembaharuan.

*Pertama*, golongan yang telah kehilangan jangkar sehingga masih tetap berpegangan pada tradisi, kolot, konservatif dan anti kemajuan, mereka inilah yang disebut oleh Al-Qur'an sesuai dengan QS. Yâsin/36: 6:

لِيُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غٰفِلُونَ

*“Agar engkau memberi peringatan kepada suatu kaum yang nenek moyangnya belum pernah diberi peringatan, karena itu mereka lalai.”*

*Kedua*, golongan yang jiwa dan akal nya siap menerima pembaruan, mereka inilah yang disebut dalam Al-Qur'an QS. Yâsin/36: 11:

إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمٰنَ الْعَلِيْمَ

*“Sesungguhnya engkau hanya memberi peringatan kepada orang-orang yang mau mengikuti peringatan dan yang takut kepada Tuhan Yang Maha Pengasih, walaupun mereka tidak melihat-Nya.”*

Sekarang, pokok persoalannya menjadi jelas. Nilai-nilai keimanan, sosial kemasyarakatan dan psikologis (kepribadian) yang dipesankan oleh Al-Qur'an melalui ayat-ayatnya adalah sebuah keniscayaan yang harus dibanggakan oleh kaum Muslim. Tidak cukup sampai di situ, seorang Muslim juga berkewajiban menghayati dan menerapkannya dalam realitas

kehidupan supaya terbukti bahwa kaidah-kaidah tersebut adalah bagian dari kemukjizatan Al-Qur'an.

Adapun beberapa kondisi khusus suatu umat yang digambarkan Al-Qur'an seperti dalam kisah kaum Ad, penduduk Madyan<sup>80</sup> dan kaum Nabi Syu'eb di mana mereka mempunyai kondisi-kondisi khusus yang tidak dimiliki umat lainnya, karena hal itu akan masuk ke dalam pembicaraan tentang nilai-nilai keimanan dan moral. Begitu juga dengan kondisi-kondisi personal khusus seperti mimpinya Ibrahim dan cepatnya emosi Musa, karena hal ini lebih layak dibahas dalam unsur karakteristik tokoh.

*Pertama*, yang dimaksud dengan ketentuan-ketentuan sosial di sini adalah gagasan-gagasan yang disampaikan Al-Qur'an tentang nilai-nilai tertentu yang berfungsi sebagai lokomotif kemajuan dan dinamisator suatu umat (bangsa). Gagasan-gagasan tersebut bersifat universal sebagai gambaran dari sunatullah yang akan selalu relevan pada kondisi, waktu dan tempat yang berbeda dan kapan saja.

Sebagai contoh dapat kita perhatikan firman Allah dalam QS. al-Bayyinah/98: 1-5 berikut:

لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ رَسُولٌ  
مِّنَ اللَّهِ يَتْلُوا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً فِيهَا كُتِبَ قَيِّمَةٌ وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ  
مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ  
وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ

*“Orang-orang kafir yang ahli kitab dan orang-orang musyrik Menyatakan bahwa mereka) tidak akan meninggalkan! (agamanya) sebelum datang kepada mereka bukti yang nyata, (yaitu) seorang rasul dari Allah (Muhammad) yang membacakan lembaran-lembaran yang disucikan (Al-Qur'an) di dalamnya terdapat (isi) Kitab-kitab yang Jurus. Dan tidaklah berpecah-belah orang-orang. yang didatangkan Kitab (kepada mereka) melainkan sesudah datang kepada mereka bukti yang nyata. Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan*

---

<sup>80</sup>Madyan pada mulanya adalah nama putra Nabi Ibrahim a.s. dan istrinya bernama Qutaibah yang beliau kawini pada akhir usia beliau. Madyan kawin dengan putri nabi Luth a.s. Selanjutnya kata Madyan dipahami dalam arti suatu suku keturunan Madyan putra Nabi Ibrahim a.s. yang berlokasi di pantai Laut Merah sebelah tenggara gurun Sinai, yakni antara Hijaz (tepatnya) di Tabuk Saudi Arabia dan teluk Aqabah. Menurut sementara sejarawan populasi mereka sekitar 25.000 orang. Sementara ulama menunjuk Desa al-Haikal sebagai lokasi pemisahan mereka. Ada yang berpendapat bahwa Al-Haikal adalah nama lain dari Tabuk. Kota Tabuk pernah menjadi ajang perang antara Nabi Muhammad dan kaum Musyrikin pada tahun sembilan hijriyah atau 1630. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol 8, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 303.

*memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama dengan lurus, dan supaya mereka mendirikan salat dan menunaikan zakat: dan yang demikian itulah agama yang lurus".*

Beberapa gagasan ayat ini yang dapat ditarik sebagai sebuah ketentuan universal (*sunatullâh*) adalah: *pertama*, sebuah bangsa atau masyarakat selalu membutuhkan seorang pembaharu atau pemimpin yang mampu menerangkan kepada mereka satu jalan kemajuan. orang-orang yang dapat memahami tekad, cita-cita, dan aspirasi rakyatnya; orang-orang yang mampu mengapresiasi kebutuhan rakyat dan merealisasikannya dalam tataran realita; Orang-orang yang dapat membebaskan rakyat dari kungkungan tradisi yang menyesatkan sehingga mereka menjadi bangsa yang progresif, tidak eksklusif dan konservatif. *Kedua*, ayat tersebut menjelaskan bahwa para pemimpin harus menyadari posisi mereka sebagai titik temu semua kepentingan dan golongan yang plural, karena setiap pribadi atau golongan memiliki perbedaan visi dan prinsip. Sehingga perbedaan gagasan, ide atau pemikiran konstruktif lainnya adalah satu keniscayaan.<sup>81</sup>

## **E. Mukjizat dan Figur Kenabian**

Para nabi atau rasul adalah orang-orang yang dipilih oleh Tuhan, karena mereka memiliki kesucian jiwa dan kecerdasan pikiran untuk menyampaikan informasi yang berupa ajaran-ajaran Tuhan kepada manusia. Namun demikian, manusia yang bersifat egois itu tidak mempercayai informasi-informasi Tuhan yang disampaikan oleh para rasul, bahkan mereka tidak percaya bahwa para nabi atau rasul itu mendapat tugas khusus dari Tuhan. Untuk meyakinkan kepada manusia, maka para nabi dan rasul itu diberi bukti-bukti yang pasti dan terjangkau. Bukti-bukti itu merupakan hal tertentu yang tidak mungkin dapat mereka lakukan (sebagai manusia biasa yang bukan pilihan Tuhan). Bukti-bukti itulah yang menurut bahasa agama disebut dengan mukjizat atau dalam pengertian yang masyhur, nabi adalah seseorang yang dianugerahi wahyu Allah (ajaran-ajaran-Nya), melalui malaikat Jibril sebagai perantara untuk disampaikan kepada ummat manusia. Sebagai bukti bahwa seorang itu adalah rasul, ia harus membawa tanda yang berasal dari-Nya, dan tanda ini disebut mukjizat.<sup>82</sup>

Mukjizat nabi-nabi terjadi pada zaman dan situasi tertentu sesuai dengan kebutuhan kaumnya, sehingga apa yang mereka sampaikan akan

---

<sup>81</sup>Nasarudin Baidan, *Tafsir Maudhû'i, Solusi Qur'ani atas Masalah Sosial Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hal. 23.

<sup>82</sup>Husain Ibn Abdul Wahab, *'Uyûn al-Mu'jizât*, Iran: Muassasah al-Mushthafa, 2000, hal. 5.

lebih tertanam, dan tegaknya dalil kerasulan mereka. Jika tidak maka kejadian itu disebut sebagai sihir atau hipnotis, karena mukjizat tersebut tidak dapat dipercaya apabila tidak mencapai derajat “*tahaddi*” (kejadian yang ada di luar kemampuan alam yang dipicu adanya penentangan dari umat saat itu). Keluarbiasaannya itu tidak dapat dijadikan bukti bagi suatu umat yang tidak mengenalnya.<sup>83</sup> Para nabi atau rasul terdahulu (sebelum nabi Muhammad) memiliki mukjizat-mukjizat yang bersifat temporal, lokal dan material. Ini disebabkan karena misi mereka terbatas pada daerah tertentu dan waktu tertentu.<sup>84</sup> Berbeda dengan Nabi Muhammad, ia diutus untuk seluruh umat manusia (*rahmatan lil al-‘âlamîn*), di mana dan kapan pun hingga akhir zaman, sehingga sifat misinya pun berlaku secara universal, kekal, dapat dipikirkan dan dibuktikan kebenarannya oleh akal manusia di mana dan kapan pun. Di sinilah terletak fungsi Al-Qur’an sebagai mukjizat Nabi Muhammad saw.<sup>85</sup>

Ada dua poin perbedaan pendapat yang mengemuka terkait dengan wacana mukjizat dan kenabian *Pertama*, eksistensi mukjizat *hissiyah*,<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup>Muhaimin et. al., *Dimensi-Dimensi Islam...*, hal. 94-95.

<sup>84</sup>Ilustrasi nabi Isa yang dapat berbicara sejak dalam buaian menjadi bagian dari kejadian di luar kebiasaan. Dalam QS. Ali Imran/3:46 dan QS. Al-Ma’idah/5:110, disebutkan *fi al-mahd wa kahla*, dalam buaian dan ketika sudah dewasa. Kata *al-Kahl* secara etimologi berarti terkumpulnya potensi kekuatan dan matangnya masa remaja seseorang (*ma ijtama’a quwwatuh wa kamula syabâbuh*). Menurut Al-Razi, kata *kahla disandingkan* dengan kata *fi al-mahd* (dalam buaian) untuk menunjukkan bahwa ada perubahan pada diri Isa a.s. yang awalnya bayi, kemudian tumbuh menjadi dewasa. Ini menjadi penting untuk menunjukkan bahwa Isa adalah manusia, bukan Tuhan seperti anggapan kaum Najran saat itu yang menganggap Isa sebagai Tuhan. Kata “*kahla*” juga menunjukkan tahap kematangan seseorang yang saat itu Isa berusia kira-kira 35 tahun 6 bulan. Pada usia itulah puncak kematangan kedewasaan seseorang. Fakhr al-Din al-Razi, *Al-Tafsir al-Kabir aw Mafatih al-Ghaib*, Kairo: Dar al-Hadits, 2012, Juz 4, h. 265-266.

<sup>85</sup>Bagi Ibnu Rusyd dalil yang pasti untuk menunjukkan kenabian adalah pengetahuan dan perbuatan. Al-Quran menjadi dalil yang pasti bagi kenabian karena karena ketidakkumumannya (*al-khâriq*) namun mengandung sifat relevan dengan kenabian sebagai pembawa petunjuk sebagaimana halnya seorang dokter yang dapat mengobati suatu penyakit. Syari’at yang mengandung pengetahuan dan perbuatan yang terdapat pada nabi bukanlah diperoleh lewat proses usaha melainkan lewat pewahyuan. Muhammad ‘Atif al-‘Iraqi, *Al-Nuz’ah al-‘Aqliyyah fiFalsafah Ibn Rusyd*, Kairo: Dâr al-Ma’ârif, 1979, Cet. ke-2. hal.354-355.

<sup>86</sup>Mukjizat jenis ini diderivasikan pada kekuatan yang muncul dari segi fisik yang mengisyaratkan adanya kesaktian seorang nabi. Secara umum dapat diambil contoh adalah mukjizat Nabi Musa dapat membelah lautan, mukjizat Nabi Daud dapat melunakkan besi serta mukjizat nabi-nabi dari Bani Israil yang lain. Pembagian mukjizat *hissiyah* (bersifat fisik) dan *‘aqliyyah* (rasional) disebut Al-Suyûthi untuk menunjukkan bahwa umat-umat nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad Saw. pola pikir dan penalarannya masih sederhana (*li balâdatihim wa qillati bashîratihim*). Sedangkan pada masa Nabi Muhammad saw. cara berpikir masyarakat dan daya penalarannya sudah semakin maju, Karena itu, al-Quran

sebagai bukti hakiki kenabian seseorang, terutama bagi nabi Muhammad Saw. *Kedua*, subjek yang menggerakkan mukjizat, terutama pendapat mengenai kemungkinan potensi jiwa nabi yang bisa menggerakkan mukjizat.

Perdebatan pertama, eksistensi mukjizat *hissiyah*. Para teolog Asy'ariyyah, di antaranya al-Juwaini meyakini mukjizat *hissiyah* termasuk bukti hakiki kenabian. Tidak ada bukti lain yang menunjukkan kebenaran kenabian selain mukjizat (*hissiyah*). Mukjizat itu harus berupa kejadian atau peristiwa yang bersifat adi-alami (*khâriq li al-'âdat*). Jika tidak, maka tidak bisa membedakan mana yang nabi, mana yang bukan nabi. Karena dengan *khâriq li al-'âdat* maka yakin bahwa seorang yang mengaku nabi itu adalah benar utusan Allah, karena hanya Allah yang mampu melakukan mukjizat tersebut.<sup>87</sup>

Pendapat al-Juwaini<sup>88</sup> berbeda dengan Ibn Rusyd. Ibn Rusyd berpendapat hanya Al-Qur'an lah sebagai bukti hakiki kenabian seseorang (mukjizat *'aqliyyah adabiyyah*). Bagi Ibn Rusyd, tugas seorang harus tampak jelas dan sesuai dengan namanya, arti nabi yakni sebagai pembawa berita (wahyu), bukan pada berbagai kejadian mukjizat *hissiyah* itu. Dengan demikian, yang disebut nabi yaitu memberi "kabar langit" kepada ummat manusia, mengajak untuk menaati perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya, memberitahu peristiwa-peristiwa masa lalu sebagai pelajaran,ewartakan hal-hal yang gaib dan sebagainya. Ibn Rusyd tegas menyatakan bahwa tidak menjadikan mukjizat *hissiyah* sebagai bukti hakiki kenabian, mukjizat *hissiyah* tidak bisa berdiri

merupakan salah satu bentuk mukjizat *'aqliyah* (mukjizat yang bersifat rasional). Jalal al-Din al-Suyûti, *Al-itqân fi 'Ulum al-Qurân*, Kairo: Darul Fikr, t.th. J.2, hal. 116.

<sup>87</sup>Al-Juwaini, *Kitâb al-Irsyâd*, Kairo: Mathba'ah al-Sa'âdah, 1950, hal. 331.

<sup>88</sup>Nama lengkap al-Juwaini adalah Abd al-Malik ibn 'Abdullah ibn Yusuf ibn Muhammad ibn Abdullah ibn Hayyuwiyah al-Juwaini al-Nais Aburi Imam al-Haramain Abu al-Ma'ali. Ayahnya Abdullah ibn Yusuf ibn Muhammad ibn 'Abdullah ibn Hayyuwiyah berasal dari daerah Juwain, sebuah tempat yang terletak di Bustam di antara Najaran dan Baihaq.

Ayahnya dijuluki Syaikh al-Islam karena ilmunya yang mendalam, pandangan yang kritis, kefasihan bersastra Arab, dan kelihaihan beretorika dalam ilmu kalam yang tidak ada duanya—setidaknya pada saat itu. Al-Juwaini menimba ilmu kepada ayahnya sendiri dan Sang Ayah sangat bangga dengan kemajuan putranya di bidang ilmu. Selain menimba ilmu kepada ayahnya, ia juga menimba ilmu dan mengenyam pendidikan kepada para alim ulama. Di Nisyapur, ia belajar fikih mazhab Syafi'iyah dan teologi pada Qifal Marwazi. Di Isfahan, ia belajar pada 'Abd Rahman Sulami dan Muhammad ibn Babawaih. Di Baghdad, ia belajar pada Abu al-Hasan Muhammad ibn Husein ibn Nazif al-Farra'. Setelah puas merantau di luar negeri al-Juwaini kembali ke Nisyapur dan menetap di sana sampai akhir hayatnya. Ia kembali ke Nisyapur sekitar 470 H dan wafat di sana sekitar 438 H. Fauqiyah Husein Mahmud, *A'lâm al-'Arab al-Juwaini Imâm al-Haramain*, Kairo: Al-Mu'assasah al-Mishriyyah al-'Âmmah li al-Ta'lîf wa al-Anbâ' wa al-Nasyr, 1964, hal. 16.

sendiri, dia bisa eksis saat dia bersamaan dengan mukjizat yang hakiki, yakni ajaran (wahyu) Allah.<sup>89</sup>

Nabi dalam pengertian para teolog adalah seorang manusia yang diberi wahyu oleh Allah Swt. melalui malaikat Jibril, yang ajarannya mengajak umat manusia untuk beribadah kepada-Nya, dan melakukan perbaikan akhlak. Nabi sebagai pribadi yang dipilih oleh Allah mempunyai derajat berbeda dengan manusia lainnya. Status nabi tidak didapatkan lewat latihan-latihan diri, baik melalui belajar maupun penyucian jiwa, namun adalah dari anugerah ilahi. Dengan meyakini bahwa kenabian adalah anugerah dan pilihan Tuhan, para teolog tidak jauh berbeda dengan pandangannya mengenai siapa yang menjadi subjek hakiki mukjizat yakni menisbatkan mukjizat sebagai peristiwa dialami yang sepenuhnya berasal dari kekuasaan Allah, bukan dari potensi jiwa nabi. Seperti yang dikemukakan oleh al-Baqillani<sup>90</sup>: “*Mukjizat tidaklah merujuk pada kekuatan tertentu yang tersembunyi dalam jiwa nabi, tetapi bersumber dari Allah yang mahakuasa terhadap segala sesuatu*”.<sup>91</sup>

Pendapat para teolog tentang kenabian dan mukjizat berbeda dengan apa yang dikemukakan oleh para filosof. Para filosof ingin menunjukkan bagaimana kenabian mungkin secara filosofis, yakni mengaitkan konsep kenabian dengan daya-daya jiwa yang dimiliki manusia. Konsep kenabian mereka bukan didukung oleh dalil-dalil skriptural, melainkan oleh teori-teori ilmiah<sup>92</sup> yang berkembang pada saat itu. Konsep kenabian para

<sup>89</sup>Muhammad ‘Athif al-‘Irâqi, *Al-Manhaj al-Naqdî fi Falsafah Ibn Rusyd*, Mesir: Dâr al-Ma’arif, 1984, hal. 155.

<sup>90</sup>Nama lengkap Baqillaânî adalah Abû Bakr Muhammad Ibnu al-Thayyib ibn Muhammad ibn Ja’fâr ibn al-Qâsim Abû Bakar al-Baqillâni. Ia lahir di Basrah pada tahun 950 (338 H) dan wafat pada abad ke-10 (4 H). Ia mendalami ilmu -ilmu keislaman dari banyak ulama, Qadhi Iyadh menceritakan, bahwa al-Khatib al-Baghdadi menyebutkan bahwa al-Baqillani juga belajar kepada Abu Bakar al-Abhari (w. 986/375 H) di bidang fikih yang juga pemuka dalam mazhab Maliki. Yusuf Ibish, *The Political Doctrine of al-Baqillani*, Beirut, 1996, hal. 6.

<sup>91</sup>Muhammad Shalih al-Zarkan, *Fakhruddin al-Razi wa Ara’uhu al-Kalamiyyah wa al-Falsafiyah*, Kairo: Dar al-Fikr, 1963, hal. 559.

<sup>92</sup>Beberapa dorongan untuk bersikap dan memiliki kesadaran ilmiah yang diungkapkan Al-Qur’an, antara lain ialah: Al-Qur’an mendorong kaum muslimin agar memikirkan makhluk-makhluk Allah yang ada di langit dan di bumi (QS. An: 190- 191); Al-Qur’an mendorong umat Islam agar memikirkan dirinya sendiri, bumi yang ditempatinya dan alam yang mengitarinya (QS. ar-Rum/30: 8, QS. al-Dhariyât/51: 20-21, QS. al-Ghâshiyah/88: 17-20); Al-Qur’an membangkitkan pada diri setiap muslim kesadaran ilmiah untuk memikirkan, memahami dan menggunakan akal (QS. al-Baqarah/2: 219, QS. al-Hashr/59: 21, QS. Yûnûs/10: 24, QS. al-Ra’d/13: 3, QS. al-A’râf/7: 32, QS. al-An’am/6: 65,97, dan 98); Al-Qur’an mengangkat kedudukan orang muslim karena ilmu (QS. al-Mujadalah/58: 11), Al-Qur’an tidak menyamakan antara orang berilmu dengan orang yang tidak berilmu atau jahil (QS. al-Zumar/39: 9); Al-Qur’an memerintahkan umat Islam agar meminta nikmat ilmu pengetahuan kepada Tuhannya (QS. Taha/20: 114); dan dalam ayat

filosof tersebut terkait erat dengan ajarannya tentang hirarki daya-daya jiwa manusia. Al-Farabi dan Ibn Sina melihat kemungkinan mukjizat terjadi, dilihat dari aspek psikologis (potensi jiwa) Nabi.<sup>93</sup>

Mukjizat yang hakiki yang diterima Nabi, menurut gagasan ini, bersumber dari Allah, mukjizat hakiki tersebut, sebagaimana dengan mukjizat-mukjizat lain yang diterima nabi-nabi sebelum Muhammad, terpancar dari “Luh yang Terpelihara” (*lawh mahfûzh*), Q.S. al-Buruj/85: 22:

فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ

“yang (tersimpan) dalam (tempat) yang terjaga (*Lauh Mahfuzh*).”

Yang hanya dapat disentuh oleh yang disucikan, QS. al-Wâqî’ah/56: 79:

لَا يَمَسُّهَا إِلَّا الْمَطَهَّرُونَ

“tidak ada yang menyentuhnya selain hamba-hamba yang disucikan.”

Luh ini juga disebut sebagai “kitab yang tersembunyi” (*kitab maknûn*), QS. al-Wâqî’ah/56: 78:

فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ

“dalam Kitab yang terpelihara (*Lauh Mahfuzh*)”

atau “Induk Segala Kitab (*umm al-kitab*), QS. al-Ra’ad/13: 39, QS. al-Zukhrûf/43: 4:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ۖ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

“Allah menghapus dan menetapkan apa yang Dia kehendaki. Dan di sisi-Nya terdapat Ummul-Kitab (*Lauh Mahfuzh*).”

berikut Allah mengumpulkan ilmu falak, botani, geologi dan zoologi, serta menjadikan semuanya sebagai pendorong rasa takut kepada-Nya, sebagaimana firman-Nya yang maksudnya; “*Tidakkah kamu melihat bahwasanya Allah menurunkan hujan dari langit, lalu Kami hasilkan dengan hujan itu buah-buahan yang beraneka ragam jenisnya. Dan di antara gunung-gunung itu ada garis-garis putih dan merah yang beraneka macam warnanya, dan ada (pula) di antara manusia, binatang-binatang melata dan binatang-binatang ternak ada yang bermacam-macam warnanya (jenisnya). Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hambaNya hanyalah ulama*” (QS. Fâthir/35: 27-28). Berkenaan dengan embriologi, Allah berfirman dalam QS. al-Thâriq/86: 5-7, al-‘Alaq/96: 2, al-Hajj/22: 5, al-Mu‘minûn/23: 12-14 dan lain-lain. Dan tentang kesatuan kosmos serta butuhnya kehidupan akan air, Allah berfirman dalam QS. al-Anbiya’/21: 30.

<sup>93</sup>Fuad Mahbub Siraj, *Prinsip Kausalitas Muhammad Baqir al-Shadr*, [www.scribd.com/doc/74583298/Prinsip-Kausalitas-Baqir-Sadr](http://www.scribd.com/doc/74583298/Prinsip-Kausalitas-Baqir-Sadr). Diakses tanggal 15 Februari 2022.

وَإِنَّ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ

“Dan sesungguhnya Al-Qur'an itu dalam Ummul Kitab (Lauh Mahfûzh) di sisi Kami, benar-benar (bernilai) tinggi dan penuh hikmah.”

Sebagaimana lazimnya ditafsirkan demikian âyat-âyat di atas di kalangan sarjana Muslim. Dari esensi kitab primordial inilah Jibril datang dan menyampaikan wahyu ilahi kepada Nabi.

Al-Qur'an diwahyukan dalam situasi kesejarahan yang kongkret dan sebagian besar kandungannya merupakan respon (penerimaan) masyarakat terhadap situasi kesejarahan tersebut.<sup>94</sup> Dalam sistem teologi Al-Qur'an, Nabi Saw. tiada lain adalah manusia yang membawa mukjizat berupa Al-Qur'an, tapi dalam sejumlah riwayat, kisah dan keyakinan pengikutnya, beliau dianggap memiliki ruh Tuhan.<sup>95</sup> Sistem teologi Al-Qur'an tersebut dijadikan sebagian komunitas Muslim dalam meresepsi figur Nabi SAW. sebagai seorang yang *ma'shûm* yang pada tatanan pragmatismenya senantiasa bergesekan dengan wujud dan sosok Nabi saw. sebagaimana manusia pada umumnya. Berbagai fenomena penerimaan Al-Qur'an dalam berbagai dialog keilmuan di masyarakat Muslim khususnya maupun umat manusia pada umumnya, tantangan dan temuan sains dan teknologi melalui penelitian ilmiah mampu dibuktikan secara dalil teks (*naqli*) dalam Al-Qur'an.

Meminjam istilah Thomas Kuhn<sup>96</sup> lonjakan paradigma pendekatan Al-Qur'an dalam bentuk kemukjizatan mengalami pergeseran dari paradigma kemukjizatan untuk menjawab tantangan ilmu-ilmu klasik menuju kemukjizatan untuk menjawab tantangan sains modern. Menurut Alî Sâbuni bila mukjizat para nabi dan rasul terdahulu berupa mukjizat materi yang bersifat indrawi maka mukjizat Nabi Muhammad saw. adalah berupa mukjizat ruhiyah yang bersifat rasional, agar dapat diperhatikan oleh orang yang mempunyai hati dan pemikiran sehingga bisa diambil esensinya sebagai kitab petunjuk (*hidâyah*). Mukjizat para nabi untuk umat terdahulu mayoritas bersifat *hissiyah* (inderawi) karena tuntutan dan tantangan umat pada saat itu adalah dengan bentuk dan wujud materi yang bisa ditangkap indera, sedangkan Nabi Muhammad saw. dihadapkan dengan umat modern sebagai nabi akhir zaman yang memerlukan rasionalitas dan akal sehingga mukjizat terbesarnya adalah media bahasa

<sup>94</sup>Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an...*, hal. 367.

<sup>95</sup>Phillip K. Hitti, *History of The Arabs; From the Earliest Times to the Present*, terjemahan oleh R.Cecep Lukman Yasin & Dedi Slamet Riyadi, 2013, *History of the Arabs*, Jakarta: Serambi, 2002, hal. 162.

<sup>96</sup>Thomas S. Khun, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970, hal. 10.

Al-Qur'an yang tinggi yang senantiasa bisa mengimbangi perkembangan zaman umatnya di masa mendatang (*shâlih li kulli zamân wa makân*).<sup>97</sup>

Dalam firman Allah swt. QS. al-Nisâ/4: 82:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۗ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

“Maka tidakkah mereka menghayati (mendalami) Al-Qur'an? Sekiranya (Al-Qur'an) itu bukan dari Allah, pastilah mereka menemukan banyak hal yang bertentangan di dalamnya.”

Ayat di atas menunjukkan tidak adanya perubahan selama dua puluh tiga tahun pada gaya ungkapan, istilah dan maknanya. Jika Al-Qur'an ini adalah kata-kata manusia, tentu saja ia akan mengalami perubahan. Jelaslah bahwa Al-Qur'an adalah firman Allah swt. di samping itu, ada beratus-ratus ayat; Al-Qur'an menyebutkan mukjizat-mukjizat, atau hal-hal yang menyalahi kebiasaan alam yang ditunjukkan oleh para nabi. Dengan mukjizat-mukjizat itu mereka membuktikan kenabian mereka. Seandainya kenabian itu merupakan panggilan suara hati, dan wahyu merupakan gagasan-gagasan suci manusia sebagaimana dikatakan oleh pandangan di atas niscaya Al-Qur'an tidak perlu menunjukkan bukti kenabian para Nabi dengan memaparkan kisah-kisah tentang mukjizat dan kekeramatan.<sup>98</sup>

## F. Pesan di Balik Peristiwa Mukjizat

Dibalik peristiwa mukjizat yang telah di bahas di atas, sebenarnya ada beberapa tujuan dari peristiwa mukjizat itu sendiri, yaitu:<sup>99</sup> pertama, sebagai pembuktian bahwa Nabi Muhammad saw. yang membawa kitab Al-Qur'an itu adalah benar-benar seorang nabi dan rasul Allah. Al-Qur'an merupakan kitab suci sekaligus mukjizat, dan mukjizat tidak akan diberikan kepada orang yang mengaku selain nabi dan rasul Allah. Oleh karena itu mustahil Allah swt. menurunkan Al-Qur'an kepada orang selain Nabi dan rasul-Nya. Dalam hal ini Nabi Muhammad saw. lah yang menerima kitab tersebut. Beliau diutus untuk menyampaikan ajaran-ajaran Allah Swt. kepada seluruh umat manusia. Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an itu sendiri yaitu QS. As-Syu'ara/26: 7:

أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ

<sup>97</sup>Muhammad Ali Shabuni, *Al-Tibyân fi 'Ulûm Al-Qur`ân...*, hal. 90-91.

<sup>98</sup>M. Quraish Shihab, *Mengungkap Rahasia Al-Qur'an...*, hal. 87.

<sup>99</sup>A. Hermawan, 'I'jaz Al-Qur'an dalam Pemikiran Yusuf Al-Qardhawi," *Madaniyah*, 6 (2), hal. 201-220.

“Dan apakah mereka tidak memperhatikan bumi, betapa banyak Kami tumbuhkan di bumi itu berbagai macam pasangan (tumbuh-tumbuhan) yang baik?”

Menurut Ibnu Katsîr bahwa kata “*ilaika*” pada ayat tersebut adalah tertuju pada Nabi Muhammad saw. yaitu nabi yang ummi,<sup>100</sup> yang menyampaikan risalah Ilahi yang tidak hanya pada penduduk kota Mekah saja namun kepada seluruh umat di penjuru dunia.<sup>101</sup> Kedua, Sebagai pembuktian bahwa kitab Al-Qur’an itu adalah benar-benar wahyu Allah Swt.<sup>102</sup> bukan buatan Nabi Muhammad Saw. sebagaimana yang telah diketahui bahwa Nabi Muhammad Saw. itu adalah seorang *ummi*. Sosok individu yang sama sekali tidak mampu membaca dan menulis. Sebelumnya ia hidup empat puluh tahun di tengah-tengah masyarakatnya tetapi selama kurun itu ia tidak pernah mendapat pengaruh pengetahuan sastra apapun. Ketiga, Menunjukkan kelemahan mutu sastra dan balaghah<sup>103</sup>

---

<sup>100</sup>Ummi secara bahasa berarti tidak dapat membaca dan menulis. Az-Zujaj berkata: “Ummi adalah orang yang tidak mempelajari al-kitab.” Abu Ishak berkata, “Ummi adalah suatu keadaan yang diwariskan ibu, yakni tidak dapat menulis. Orang-orang Arab dipanggil ummiyun karena di antara mereka jarang ditemui orang yang dapat menulis. Makna bahasa inilah yang masyhur dikalangan orang Arab, dan makna ini pulalah yang dimaksudkan Al-Qur’an. Abdul Hayy Al-Farmawiy, *Al-Bidâyah fi at-Tafsir Al-Maudhu’iy*: Penrj. Rosihon Anwar, *Metode Tafsir Maudhu’i dan Cara Penerapannya*, Bandung: Pustaka Setia, 2002, hal. 86.

<sup>101</sup>Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid. II, Beirut: Dar al-Fikr, tt.

<sup>102</sup>Berbicara menyangkut mukjizat dalam kaitannya dengan Al-Qur’an, sementara pakar berpendapat bahwa sebenarnya tidak diperlukan adanya bukti yang menunjukkan bahwa Al-Qur’an bersumber dari Allah Swt. Ini antara lain disebabkan karena Nabi Muhammad saw. yang menyampaikannya sendiri tidak mengakui bahwa ayat-ayat kitab suci itu adalah karyanya. Al-Qur’an begitu istimewa, sehingga mestinya seorang pembohong akan mengakuinya sebagai karya pribadi karena pengakuan itu akan memberinya popularitas dan keistimewaan di kalangan masyarakat. Memang, boleh jadi ada yang berkata bahwa Nabi Muhammad saw. sengaja menyatakan bahwa Al-Qur’an adalah firman Allah guna memberi dirinya wewenang agar ditaati dan ditakuti oleh masyarakatnya. Dugaan ini tidak benar, karena Nabi Muhammad saw. sendiri tidak membedakan antara kewajiban memerkenankan tuntunan Allah dan tuntunan beliau sebagai Nabi. Sementara itu, dapat juga dikatakan bahwa seandainya Nabi Muhammad saw. yang menyusun ayat-ayat Al-Qur’an, tentulah tidak akan ada ayat-ayatnya yang mengecam beliau, seperti QS. Ali Imran/3: 128, QS. al-Tawbah/9: 43, tidak juga ia harus menanti berhari-hari untuk turunnya penjelasan-penjelasan yang sangat ia butuhkan. Misalnya, penjelasan tentang ruh yang beliau janjikan untuk menyampaikannya esok hari kepada para penanya, tetapi ternyata wahyu tidak turun (QS. al-Kahfi/18: 23), atau penjelasan tentang sampai di mana kebenaran isu yang menimpa istrinya, Aisyah (QS. al-Nur/24: 11). M. Quraish Shihab, *Kaidah tafsir: syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Katahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur’an*, Jakarta: Lentera hati, 2013, hal. 336-337.

<sup>103</sup>Terdapat perbedaan periodisasi yang dilakukan oleh para ulama balaghah tentang sejarah perkembangan ilmu ini. Syaqui Dhaif, seorang ulama Balaghah Mesir, dalam bukunya *al-Balaghah, Tathawwur wa tarikh* misalnya, membagi perodisasi itu atas empat

bahasa manusia, karena terbukti pakar-pakar pujangga sastra seni bahasa Arab tidak ada yang mampu menandatangani tandingan yang sama seperti Al-Qur'an. Menurut Said Agil Husin Al-Munawar, keindahan *uslûb*<sup>104</sup> Al-Qur'an benar-benar membuat orang-orang Arab kagum dan terpesona. Kehalusan bahasa, ciri-ciri khas *balâghah* dan *fashâhah*<sup>105</sup> baik yang abstrak maupun yang konkrit, dapat mengungkapkan rahasia keindahan

---

fase, yaitu 1) Fase pertumbuhan hiliah dan permulaan Islam, masa (*al-nasy'ah*) yang mencakup masa jahiliah dan permulaan Islam, masa Abbasiyah, kegiatan-kegiatan para mutakallim dan ahli bahasa dalam mengkaji ilmu al-Balaghah; 2) Fase kajian-kajian sistematis/metodologis (*dirasah manhajiyah*) yang dilakukan oleh sebagian para filosof dan mutakallim, dan kajian-kajian kritis terhadap kaidah-kaidah balaghah, serta kajian-kajian yang dilakukan para sastrawan, 3) Fase kemunduran yang disebutnya dengan fase *al-ta'qid wa al-jumud*. Badawi Thabanah, yang juga pakar balaghah Mesir, dalam bukunya *al-Bayan al-'Arabi*, tidak membagi perkembangan balaghah atas periodisasi seperti yang dilakukan oleh Sya'iqi Dhaif, tetapi dari uraiannya ia lebih condong melihat perkembangan ilmu al-balaghah dalam kaitannya dengan perkembangan disiplin ilmu lain. Ia memulai pembahasan dengan pertumbuhan al-bayan pada masa-masa awal. Lalu, berikutnya ia mengaitkan antara perkembangan al-bayan dengan kemukjizatan Al-Qur'an, yang disusul dengan uraian mengenai perkembangan al-bayan dengan sastra, kemudian diikuti oleh uraian yang khusus mengenai perkembangan al-bayan dalam balaghah itu sendiri, dan diakhiri dengan uraian mengenai perkembangan al-bayan pada masa modern. Sedangkan Abd al-'Aziz Atiq, dalam bukunya "*Ilmu al-Bayan* menggunakan istilah pertumbuhan ilmu al-bayan dan perkembangannya. Uraiannya didasarkan urutan kehidupan para tokoh dan karya-karya yang dihasilkan berkenaan dengan Ilmu al-bayan ini, yang dimulai pada masa jahiliyah sampai dengan abad ke delapan Hijriyah. Untuk memudahkan pembahasan dalam buku ini, periodisasi yang digunakan adalah periode yang merujuk kepada aspek pertumbuhan ilmu al-bayan, perkembangannya, dan kemundurannya. Sya'iqi Dhaif, *al-Balaghah, Tathawwur wa Tarikh*, Kairo: Dar al-Ma'arif, Kairo, t.th., cet. ke-6 dan 'Abd al-Aziz 'Atiq, *Fi al-Balâghah al-'Arabiyah, 'Ilm al-Bayân*, Beirut: Dar al-Nahdhah al-Arabiyyah, 1985.

<sup>104</sup>Kata *uslûb* (bentuk jamaknya adalah *asâlîb*) secara sederhana dapat diartikan sebagai "cara, jalan", atau "jalan yang terbentang". Kata ini dipadankan dengan kata *style* dalam bahasa Inggris. Menurut pengertian istilah, *uslûb* berarti cara yang ditempuh oleh seseorang untuk mengungkapkan ide dan pikirannya yang dituangkan baik dalam bentuk tulisan maupun lisan. Dalam ilmu bahasa istilah ini dikenal dengan sebutan "gaya bahasa". Muhammad Hasan 'Abd. Allah, *Muqaddimah fî al-Naqd al-Adabî*, Kuwait: Dâr al Buûts al'Ilmiyyah, 1975, cet. Ke-1, hal. 230.

<sup>105</sup>Menurut bahasa, *fashâhah* berarti al-bayân dan al-zhuhr (terang dan jelas), Jadi lafazh yang *fashîh* adalah lafazh yang jelas pengertiannya, karena banyak berlaku. Ia banyak berlaku karena keindahannya, yang hanya dapat dinikmati oleh pendengaran. Karenanya, sesuatu yang dirasa enak oleh pendengaran adalah sesuatu yang indah (*fashâhah*). Sebaliknya sesuatu yang tidak dirasa enak oleh pendengaran adalah sesuatu yang tidak indah (tidak *fashâhah*). *Fashâhah* digunakan pada tiga tempat, yaitu pada kata (*kalimah*), kalimat (*kalâm/jumlah*) dan pembicara (*mutakallim*), dengan pengertian masing-masing sebagai berikut: *Fashâhah al-Kalimah* (kata-kata yang *fashîh*) adalah kata yang terhindar dari: 1) *tanâfur al-hurûf*, yaitu kata yang terdiri dari huruf-huruf yang sulit diucapkan, karena dekat atau sama makhrjanya. 2) *Mukhâlifah al-Qiyâs*, yaitu kata yang bertentangan dengan aturan *sharf* yang berlaku. Khamim Ahmad Subakir, *Ilmu Balaghah*, Kediri: IAIN Kediri Press, 2018, hal. 2-3.

dan kedudukan Al-Qur'an. Bahkan beliau menambahkan bahwa keindahan sajian Al-Qur'an serta susunan bahasanya, seolah-olah merupakan bingkai yang dapat memukau akal dan memusatkan tanggapan perhatian.<sup>106</sup>

Tujuan mukjizat Al-Qur'an bukan hanya untuk melemahkan manusia maupun untuk menunjukkan agar mereka tahu kelemahan mereka untuk mendatangkan sesuatu seperti Al-Qur'an tapi tujuan utamanya adalah untuk menjelaskan realitas Al-Qur'an dan Rasulullah serta bahwa ia hanya sebagai pembawa risalah dan pesan kepada umat manusia. Apa yang disampaikannya adalah wahyu Allah.

Selain penjelasan di atas, tentang pesan di balik peristiwa-peristiwa mukjizat, ada tujuan terpenting dari peristiwa atau kisah di mana tujuan terpenting dari kisah dan bahkan menduduki sebagai tujuan utama menurut Al-Qur'an adalah meringankan beban jiwa atau tekanan jiwa para nabi dan orang-orang beriman. Adakalanya beban tersebut sangat berat dan sebabnya sudah dapat dibaca yaitu perkataan orang-orang musyrik dan perilaku serta sikap mereka yang suka mendustakan Nabi Muhammad Saw. dan Al-Qur'an sendiri. Ini berarti juga mendustakan ajaran Islam. Itulah tadi faktor utama yang membuat hati Nabi Muhammad merasa sempit dan penuh beban. Allah berfirman dalam QS. al-Hijr/15: 97:

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ<sup>١</sup>

*“Dan sungguh, Kami mengetahui bahwa dadamu menjadi sempit disebabkan apa yang mereka ucapkan,”*

Allah juga berfirman dalam QS. al-An'am/6: 33:

قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزَنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ  
بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ

*“Sungguh, Kami mengetahui bahwa apa yang mereka katakan itu menyedihkan hatimu (Muhammad), (janganlah bersedih hati) karena sebenarnya mereka bukan mendustakan engkau, tetapi orang yang zalim itu mengingkari ayat-ayat Allah.”*

Pengaruh perkataan orang-orang musyrik seperti yang telah di kisahkan di atas, ternyata begitu kuat dalam jiwa nabi Muhammad saw, sebab ancaman orang-orang kafir sering melampaui batas dan anarkis. Sepertinya ancaman inilah yang membuat hati Nabi saw. dan para

<sup>106</sup>Al-Munawar dan al-Hakim, *I'jaz Al-Qur'an dan Metodologi Tafsir*, Sinar Utama, 2000, hal. 56.

pengikutnya waktu itu menjadi gundah gulana. Maka Allah pun berfirman dalam QS. Yûnûs/10: 94:

فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ  
لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ

*“Maka jika engkau (Muhammad) berada dalam keragu-raguan tentang apa yang Kami turunkan kepadamu, maka tanyakanlah kepada orang yang membaca kitab sebelummu. Sungguh, telah datang kebenaran kepadamu dari Tuhanmu, maka janganlah sekali-kali engkau termasuk orang yang ragu.”*

Tekanan batin tersebut tidak sekedar melampaui batas-batas kemanusiaan, bahkan lebih jauh dari itu. Maka kita pun melihat Muhammad saw. selalu berdo'a kepada Allah Swt. dalam keadaan tertekan batinnya, dan perasaannya tidak tenang sampai kadangkala muncul rasa frustrasi dan membuatnya pesimis untuk terus maju. Maka Allah pun berfirman dalam QS. al-Qalam/68: 48-49:

فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ لَوْلَا أَنْ تَدْرَكَهُ  
نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ

*“Maka bersabarlah engkau (Muhammad) terhadap ketetapan Tuhanmu, dan janganlah engkau seperti (Yunus) orang yang berada dalam (perut) ikan ketika dia berdoa dengan hati sedih. Sekiranya dia tidak segera mendapat nikmat dari Tuhannya, pastilah dia dicampakkan ke tanah tandus dalam keadaan tercela.”*

Ayat-ayat tersebut memperlihatkan kepada kita bahwa meringankan tekanan batin Nabi Muhammad Saw. dan para pengikutnya adalah salah satu maksud di turunkannya kisah-kisah Al-Qur'an. Dengan kisah-kisah demikian diharapkan agar jiwa-jiwa mereka tenang dan tetap tegar sehingga tidak meninggalkan dakwah Islam walaupun menghadapi banyak rintangan dan cobaan.

Historis seperti ini adalah salah satu bentuk usaha yang di maksudkan Al-Qur'an untuk menentramkan hati nabi Muhammad Saw. dan hati-hati orang-orang yang beriman.

Kisah mukjizat ditujukan pula untuk menguatkan keimanan dan keyakinan jiwa terhadap akidah Islam dan mengobarkan semangat berkorban baik jiwa maupun raga di jalan Allah. Tujuan terakhir dari maksud dan tujuan mukjizat kisah-kisah Al-Qur'an adalah untuk

membuktikan kerasulan Muhammad dari wahyu yang di turunkan Allah kepadanya.<sup>107</sup>

Setiap mukjizat mengandung tantangan. Tantangan tersebut tentu saja harus dipahami benar oleh yang ditantang, bahkan harus dalam bidang yang diakui sebagai keahlian siapa yang ditantang, karena kalau tidak demikian, maka ia tidak akan membawa hasil yang diharapkan. Perhatikan mukjizat Nabi Shalih a.s. Musa a.s., dan Muhammad saw., semuanya merupakan keahlian dari masyarakat nabi-nabi tersebut. Dalam konteks memahami/memaparkan mukjizat Al-Qur'an dewasa ini, hal tersebut harus menjadi perhatian, sehingga aspek kebahasaannya tidak lagi dapat ditonjolkan kepada mereka yang tidak memahami bahasa Arab. Mukjizat hanya ditujukan kepada yang ragu. Atas dasar itu, bagi kaum Muslim Al-Qur'an tidak berfungsi sebagai mukjizat, tetapi ia adalah ayat/tanda kebenaran Nabi Muhammad saw. dari sini, kaum Muslim hendaknya tidak menitikberatkan pandangan mereka kepada kemukjizatan Al-Qur'an, tetapi perhatian hendaknya lebih banyak tertuju kepada hidayahnya.<sup>108</sup>

---

<sup>107</sup>M. Al-Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah...*, hal. 175.

<sup>108</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Katahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2013, hal. 335-336.



## BAB IV TERM-TERM YANG TERKAIT DENGAN MUKJIZAT DALAM AL-QUR'AN

### A. Pelemahan dan Penguatan (*al-I'jâz*)

*I'jâz* adalah salah satu bentuk mukjizat yang menjadi bukti kenabian Muhammad saw. Kata إعجاز merupakan bentuk masdar dari kata kerja *a'jaza* yang artinya melemahkan. *I'jâz* adalah melemahkan atau menjadikan tidak mampu. Dengan kata *i'jâz* lahir kata mukjizat yang diartikan oleh banyak pakar sebagai sesuatu yang luar biasa yang dihadirkan oleh seorang nabi untuk menantang siapa yang tidak mempercayainya sebagai nabi dan tantangan itu tidak dapat dihadapi oleh penantang. Pelakunya (yang melemahkan) dinamakan *mu'jiz* dan apabila ia mampu melemahkan pihak lain dengan setara sehingga mampu melemahkan lawan, ia dinamakan sebagai mukjizat. Kemudian kata ini dapat berkembang menjadi kata kerja aktif supaya dengan wazan (*af'ala*) أعجز يعجز (*a'jaza-yu'jizu*) berarti melemahkan. Dengan demikian Al-Qur'an sebagai mukjizat bermakna bahwa Al-Qur'an merupakan sesuatu yang mampu melemahkan tentang menciptakan karya yang serupa dengannya.<sup>1</sup>

Manna Khalil al-Qatthan menjelaskan bahwa *i'jâz* itu menampakkan kebenaran Nabi saw. dalam pengakuan orang lain sebagai rasul utusan

---

<sup>1</sup>M. Quraish Shihab, *Sejarah dan Uhum Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999, hal. 106.

Allah Swt. dengan menampakkan kelemahan orang-orang Arab untuk menandinginya atau menghadapi mukjizat yang abadi yakni Al-Qur'an dan kelemahan-kelemahan sesudah mereka.<sup>2</sup>

*I'jâz* sesungguhnya menetapkan kelemahan ketika mukjizat telah terbukti, maka yang nampak kemudian adalah kemampuan atau “*mu'jiz*” (yang melemahkan). Oleh sebab itu *i'jâz Al-Qur'an* menampakkan kebenaran Muhammad saw. dalam pengakuannya sebagai rasul yang memperlihatkan kelemahan manusia dalam menandingi mukjizatnya.<sup>3</sup>

*I'jâz* atau mukjizat itu bukanlah semata-mata bertujuan untuk menampakkan kelemahan manusia yang menandinginya tetapi untuk menyakinkan mereka bahwa Nabi Muhammad saw. adalah benar-benar utusan Allah. Al-Qur'an itu benar-benar diturunkan dari Allah Swt. kepada Nabi Muhammad saw. Isi kandungan Al-Qur'an itu sama sekali bukanlah perkataan manusia atau perkataan lainnya. Dengan kata lain, *i'jâz* bukan untuk melemahkan, tetapi untuk menampakkan atau membuktikan ketidakmampuan siapa pun yang menyusun kalimat-kalimat serupa, bahkan satu surah dari Al-Qur'an sekalipun. Kehadiran mukjizat untuk meyakinkan bahwa Al-Qur'an adalah firman Allah Swt.

Sejak abad III H/IX M, fenomena ketidakmampuan menandingi Al-Qur'an, baik dari segi makna maupun struktur muncul dalam literatur Islam dengan istilah *i'jâz*. Kemudian, berkembang lagi. Hingga ketika abad ini (abad ketiga hijriyah) hampir mencapai ujungnya, kata *i'jâz* menjadi terminologi ilmiah yang mengandung pengertian bahwa secara keimanan, fenomena ini memang mukjizat dari Allah Swt. yakni bukti kenabian Muhammad saw. dan kewahyuan Al-Qur'an. Jadi, manusia memang benar-benar tidak akan pernah memiliki kemampuan untuk menandinginya, jangankan yang semisal dengan Al-Qur'an, yang semisal dengan satu surahnya pun tidak akan mampu.<sup>4</sup>

Dari sini dapat dipahami antara *i'jâz* dan mukjizat itu dapat di katakan melemahkan. Hanya saja pengertian *i'jâz* di atas mengesankan batasan yang lebih spesifik, yaitu Al-Qur'an. Sedangkan pengertian mukjizat itu “dapat melemahkan”, menegaskan batasan yang lebih luas, yakni bukan hanya berupa Al-Qur'an, tetapi juga perkara-perkara lain yang tidak mampu di jangkau manusia secara keseluruhan. Dengan demikian dalam konteks ini antara pengertian *i'jâz* dan mukjizat itu saling

<sup>2</sup>Manna Khalli al-Qhattan, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an* (Terjemahan dari *Mubahits Fiulumil Qur'an*), Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa, 2004, hal.371.

<sup>3</sup>M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an dan Aspek Kebahasaan Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan yang Ghaib*, Bandung: Mizan 1998, cet. IV, hal. 23.

<sup>4</sup>Issa J. Boullata, *Al-Qur'an yang Menakjubkan: Bacaan Terpilih dalam Tafsir Klasik hingga Modern dari Seorang Ilmuan Katolik*, terj. Bachrum, dkk, Jakarta: Lentera Hati, 2008, hal. 5-6.

melengkapi, sehingga nampak jelas keistimewaan dari ketetapan-ketetapan Allah yang khusus diberikan kepada rasul-rasul pilihan-Nya sebagai salah satu bukti kebenaran misi kerasulan yang dibawanya.<sup>5</sup>

Ulama sepakat, *i'jâz Al-Qur'an* dari segi *bayani* dan *adabi* adalah *i'jâz* yang utama dan pertama. Hal ini dapat dilihat dalam konteks di mana Al-Qur'an diturunkan, yaitu pada zaman Arab jahiliyah yang maju dan berkembang pesat serta tak tertandingi dalam sejarah sastra dunia dari dulu sampai sekarang, khususnya sastra Arab. Dalam karya-karya ulama klasik, apabila mereka menulis tentang *i'jâz Al-Qur'an*, mayoritas mereka membahas aspek-aspek *i'jâz Al-Qur'an* dari segi *adabi* dan *bayani*-nya. Bangsa Arab pada waktu Al-Qur'an diturunkan dapat mengetahui kemukjizatan Al-Qur'an melalui fitrah (kemampuan yang dibawa sejak lahir) yang mereka miliki, tanpa melalui penelitian terlebih dahulu. Hal ini dapat dimaklumi karena rasa kebahasaan mereka sangat tinggi.

Sebagian ulama menyebutkan *i'jâz* bayani dengan istilah lain yaitu *i'jâz* adabi, karena aspek sastra merupakan bagian dari estetika *bayan* (penjelasan) Al-Qur'an. Di samping itu, antara ilmu *bayan* dalam ilmu balaghah tidak dapat dipisahkan dari adab (sastra). Pembahasan *i'jâz* bayani selalu menjadi diskursus-diskursus yang menarik dalam kajian *i'jâz Al-Qur'an* karena memang aspek ini yang ditantang oleh Al-Qur'an, agar Arab jahiliyah membuat semisal Al-Qur'an, di mana realitas Arab waktu turunnya Al-Qur'an merupakan puncak keemasan sastra Arab. Dapat dimaklumi bahwa mukjizat turun kepada seorang rasul disesuaikan dengan fenomena yang berkembang di kalangan umatnya.

*I'jâz Al-Qur'an* memiliki peran penting dalam membuktikan sumber keaslian Al-Qur'an dan pengaruhnya bagi jiwa manusia, khususnya bagi kaum Yahudi yang dikenal sebagai kaum yang selalu menentang kebenaran Al-Qur'an dan ajaran Nabi Muhammad saw. Di dalam Al-Qur'an, Yahudi dijelaskan dengan beberapa kata yang berbeda di antaranya kata *Ahl al-Kitâb* terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak tiga puluh satu kali, *Ûtû Al-Kitâb* delapan belas kali, *Ûtû nashîban min al-kitâb* tiga kali, *Al-Yahûd* delapan kali, *Al-Ladzîna Hâdû* sepuluh kali, *An-Nashârâ* empat belas kali dan *Banî/Banû Isrâ'îl* empat puluh satu kali.

Kajian terhadap masalah *I'jâz* pada hakikatnya merupakan kajian akan ciri-ciri teks (Al-Qur'an) yang khas dan yang membedakannya dari teks-teks lain dalam sebuah peradaban serta yang menjadikannya lebih unggul jika dibandingkan dengan teks tersebut. Tidak diragukan lagi bahwa teks Al-Qur'an dalam hubungannya dengan teks-teks yang lain itu, mengandung tanda-tanda yang menegaskan kemiripannya dengan teks-teks itu. Selain itu, ia juga mengandung tanda-tanda lain yang menegaskan

---

<sup>5</sup>Usman, *Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Teras, 2009, hal.287.

perbedaannya dengan teks-teks itu. Secara singkat, telah disinggung adanya kemiripan antara “*fasilah âyât*” dengan fenomena sajak. Hanya saja, para ulama menolak bentuk kemiripan apa pun antara teks dengan yang lainnya. Teks dipahami sebagai sebuah mukjizat yang berada di luar kebiasaan. Al-Qur’an sebagai mukjizat pada Nabi Muhammad saw. sama halnya dengan mukjizat-mukjizat yang dimiliki oleh para nabi sebelumnya, seperti menghidupkan orang yang telah meninggal dunia. Bahkan, teks Al-Qur’an dianggap sebagai mukjizat yang paling agung bila dibandingkan dengan mukjizat-mukjizat yang pernah ada sebelumnya.<sup>6</sup>

Pada umumnya, peristiwa-peristiwa yang menyalahi adat kebiasaan berbeda dengan wahyu yang diterima oleh nabi. Ia (Muhammad) pembawa mukjizat yang menjadi saksi akan kebenarannya. Al-Qur’an adalah wahyu. Ia merupakan sesuatu yang menyalahi kebiasaan dan menjadi saksi bagi dirinya sendiri. Dengan demikian, ia (Al-Qur’an) tidak membutuhkan bukti di luar dirinya, seperti mukjizat-mukjizat yang lain.<sup>7</sup> Oleh karena itu, Al-Qur’an merupakan bukti yang paling jelas mengenai menyatunya antara *dalil* dan *madlûl*-nya. Inilah pengertian dari sabda Nabi Saw.: “Setiap nabi diberi tanda-tanda yang dipercayai manusia. Sementara yang diberikan kepadaku adalah wahyu. Oleh karena itu, saya berharap bahwa saya memiliki pengikut yang paling banyak di hari kiamat nanti”. Sabda tersebut menunjukkan bahwa apabila kedudukan mukjizat sedemikian jelas dan kuat, maka kebenarannya adalah lebih banyak sehingga sangat banyaklah yang membenarkan dan mempercayainya, yaitu para pengikut dan masyarakat (nya).<sup>8</sup>

Apa yang dikemukakan oleh Ibnu Khaldun tentang “kesatuan *dalil* dan *madlûl*-nya” di atas, dalam bahasa yang lain dapat dikatakan bahwa kebenaran wahyu tidak memerlukan bukti lain di luar dirinya, tetapi ia sendirilah yang memuat bukti kebenarannya itu. Jika dakwah dan risalah sebelum Islam memerlukan sebuah bukti yang menegaskan kebenaran wahyu, yaitu bukti eksternal yang mencerminkan terjadinya aksi di luar kebiasaan pada diri nabi, maka dakwah dan risalah dalam kasus Islam tidak memerlukan bukti eksternal semacam itu. Tentunya, konsep “kebenaran inheren” bagi wahyu merupakan konsep yang diberikan kebudayaan terhadap teks setelah diterima dan diubah menjadi “Teks” (dengan T besar). Yang perlu ditegaskan di sini adalah bahwa menyatunya

---

<sup>6</sup>Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur’an, Kritik terhadap Ulumul Qur’an*, Yogyakarta: LkiS, 2001, hal. 183.

<sup>7</sup>Salah satu keunikan Al-Qur’an yang menunjukkan kemandiriannya adalah bahwa ia menyatakan langsung tantangan kepada masyarakat Arab waktu itu akan kebenaran Al-Qur’an itu sendiri. Jadi dia (Al-Qur’an) mengandung bukti kebenaran-kebenaran pada dirinya (self eviden) yang langsung dinyatakannya sendiri.

<sup>8</sup>Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004, hal. 95.

*dalil* dan *madlûl* dalam konsep wahyu merupakan konsep yang pada gilirannya perlu diinterpretasikan kembali.

Hal unik dan menarik karena wahyu dalam Islam menempati kedudukan seperti itu, sementara wahyu-wahyu sebelumnya, antara *dalil* dan *madlûl*-nya terpisah sehingga memerlukan dalil eksternal untuk menegaskan kebenarannya. Oleh karena itu, untuk menjelaskan hal tersebut, perlu kembali pada hubungan teks dengan kebudayaan, bukan dalam konteks wahyu Islam saja, tetapi juga dalam konteks wahyu-wahyu sebelumnya. Mukjizat, yang merupakan bukti wahyu, tentunya tidak dapat keluar dari kerangka yang membedakannya dari peradaban tempat di mana wahyu tersebut diturunkan. Mukjizat Nabi Isa a.s. adalah menyembuhkan penyakit dan menghidupkan kembali orang yang telah meninggal, karena kebudayaannya memiliki keunggulan dalam ilmu kedokteran. Oleh karena kaum Nabi Musa a.s. memiliki keunggulan dalam masalah sihir, maka mukjizat Musa sejenis dengan kepandaian kaumnya. Bangsa Arab, suatu lingkungan tempat diturunkannya Al-Qur'an, di mana puisi merupakan bidang keahliannya, diberi mukjizat berupa teks bahasa yang merupakan teks wahyu itu sendiri.<sup>9</sup>

Alasan para ulama dalam memahami ini adalah bahwa masyarakat Arab merupakan masyarakat yang pandai berbahasa dan bersilat lidah, seperti alasan bagi munculnya mukjizat Nabi Isa a.s. dengan adanya para ahli kedokteran dan bagi Nabi Musa a.s. dengan adanya tukang sihir. Sebab, Allah Swt. menciptakan mukjizat-mukjizat dengan cara yang populer, seperti bentuk keahlian yang paling diunggulkan pada zaman di mana seorang nabi akan diutus. Ilmu sihir pada masa Nabi Musa a.s. tengah mencapai puncaknya. Demikian pula ilmu kedokteran pada Nabi Isa a.s. dan kemampuan berbahasa pada masa Nabi Muhammad saw.<sup>10</sup>

Upaya para ulama Al-Qur'an untuk membedakan teks dari teks-teks lain dalam suatu kebudayaan merupakan konsekuensi dari data-data teks itu sendiri setelah diinterpretasikan kembali sesuai dengan konteks perkembangan realitas zamannya. Bangsa Arab yang hidup semasa dengan pembentukan teks itu, pada hakikatnya, tidaklah dapat memahami "perbedaan" antara teks dengan teks-teks lain yang ada dalam kehidupan mereka. Oleh karena itu, mereka berusaha membawa teks "baru" tersebut ke dalam pemikiran teks-teks yang mereka kenal. Mereka menyebut Muhammad saw. sebagai penyair dan tukang ramal. Atribut-atribut ini bagi mereka didasarkan pada adanya "persamaan" yang mereka tangkap antara teks Al-Qur'an dan puisi para penyair dan tukang ramal. Jika

---

<sup>9</sup>Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an, Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, hal. 184.

<sup>10</sup>Az-Zarkasyi, *Al-Burhan fi Ulum Al-Qur'an*, Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, t.th, Juz II, hal. 58.

konsep mengenai “wahyu” tersebut terkait dengan konsep komunikasi dalam fenomena puisi dan praktik perdukunan, maka tentu ada keterkaitan antara teks-teks yang muncul dari wahyu dengan jiwa dan pikiran masyarakatnya.

Penolakan Al-Qur’an terhadap atribut “puisi” yang dilekatkan padanya, dan penolakannya terhadap atribut “penyair” yang dikenakan kepada nabi harus dipahami atas dasar pertentangan antara “ideologi baru” dan “ideologi lama”. Bagi ulama kuno, puisi merupakan “ontologi Bangsa Arab”, yaitu pengetahuan masyarakat yang tidak memiliki pengetahuan lain kecuali pengetahuan akan puisi itu. Ini berarti bahwa puisi merupakan “teks” dalam suatu kebudayaan tertentu sebelum datangnya Islam. Jika teks Al-Qur’an memiliki kemiripan dengan puisi, yaitu dari segi hakikatnya sebagai alat komunikasi, maka dalam beberapa segi ia berbeda dengan puisi. “Perbedaan” ini tampak jelas dalam menentukan aspek-aspek yang terlibat dalam proses dan hubungan komunikasi. Hubungan dalam wahyu agama bersifat vertikal sehingga teks “diturunkan”, sementara hubungan dalam puisi bersifat horizontal, karena Bangsa Arab mengasumsikan bahwa jin adalah suatu komunitas yang hidup dalam kawasan tertentu di Padang Sahara. Di sisi lain, wahyu agama sangat berbeda dengan wahyu puisi. Dalam wahyu agama terdapat perantara antara pembicara wahyu dengan para penerimanya, sementara komunikasi yang terjadi dalam puisi berjalan tanpa perantara, yaitu langsung antara penyair dengan temannya dari kalangan jin.<sup>11</sup>

Perbedaan antara Al-Qur’an dan puisi melampaui batas tepian proses komunikasi dan hubungannya dengan struktur teks itu sendiri. Al-Qur’an adalah sebuah teks yang tidak dapat dimasukkan ke dalam kategori “puisi”. Begitu pula ia tidak dapat dimasukkan dalam kategori “prosa” yang dikenal oleh bangsa Arab sebelum Islam. Al-Qur’an, Seperti yang dikatakan oleh Taha Husein, bukanlah puisi dan bukan pula prosa, tetapi ia adalah Al-Qur’an. Oleh karena itu, umat Islam secara sistematis berusaha membedakan antara istilah-istilah yang menunjuk pada teks Al-Qur’an dengan istilah-istilah yang menunjuk pada puisi. *Qâfiyah*<sup>12</sup> dalam

---

<sup>11</sup>Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur’an, Kritik terhadap Ulumul Qur’an*, hal. 185-186.

<sup>12</sup>Ma’ruf dan Al-As’ad dalam bukunya *Ilmu al-‘Arudi al-Taṭbîqî*, memberi pengertian *al-qâfiyatu* sebagai berikut: *al-qâfiyâtu hiya al-muqâti’ al-lâti takûnu fi awâkhiri abyâti al-qaṣîdati, wa yalzimu tikrârûnâ fi kulli baitin min abyâtihâ* “al-qafiyah adalah potongan bunyi pada akhir bait sya’ir dan biasanya di ulang pada setiap bait-bait sya’ir”.

Ia juga menambahkan bahwa yang dimaksud dengan al-Qafiyah yaitu: *al-qâfiyah hiya harfâni al-sâkinâni al-lazâni fi âkhiri al-baiti, ma’a mâ bainahumâ min al-hurûfi al-mutaḥarrikati, wa ma’a al-harfi al-mutaḥarriki allazî qabla al-sâkini al-awwali*. “Al-Qafiyah adalah dua huruf sukun (baris mati) yang terletak di akhir bait pada syair serta

puisi berubah menjadi *fasilah* dalam Al-Qur'an, bait menjadi ayat, dan kasidah menjadi surat. Ketika pengumpulan Al-Qur'an sampai pada tahap paripurna, umat Islam kemudian memilih nama bagi kitab tersebut.

As-Suyuti menyatakan bahwa:

“Kemudian mereka sepakat untuk memberikannya nama. Sebagian di antara mereka menamakannya dengan *as-sifr*. Sebagian dari mereka mengatakan: Nama seperti itu adalah nama yang diberikan oleh orang Yahudi (terhadap kitabnya), karenanya mereka tidak menyetujuinya. Kemudian yang lain mengatakan: Saya pernah melihat hal yang sama di Habasyah, dinamakan dengan *mushaf*. Mereka kemudian bersatu pendapat untuk menamakannya dengan *mushaf*.”<sup>13</sup>

Hubungan antara Al-Qur'an dengan puisi, di satu sisi, berdasarkan atas “kesamaan”, sedangkan pada sisi lain, berdasarkan pada “perbedaan”. Hubungan tersebut merupakan dialektika yang berangkat dari konsepsi-konsepsi yang mendasar dalam kebudayaan. Usaha Al-Qur'an untuk menolak atribut puisi pada dirinya, dan menolak atribut kepenyairan pada diri Muhammad, membawa pada sebuah kesimpulan puisi diharamkan, atau minimal tidak disukai. Kesimpulan itu hanya memandang dari satu sisi hubungan Al-Qur'an dan puisi saja sementara mengabaikan sisi lain. Teks berusaha menolak atribut puisi pada dirinya karena alasan-alasan yang berkaitan dengan konsepsi bangsa Arab mengenai hakikat puisi dari segi sumber dan fungsinya. Teks juga menolak atribut kepenyairan Muhammad, sebab fungsi penyair dalam masyarakat tersebut berbeda dari fungsi yang dikaitkan teks terhadap Muhammad. Penyair menjadi corong kabilah, sedangkan Muhammad adalah penyampai risalah. Puisi merupakan teks yang menyuarakan kepentingan kelompok dalam menghujat musuh dan membantu sekutunya, atau dalam memuji tokoh dan para pemimpinnya. Al-Qur'an adalah teks yang bertujuan merekonstruksi realitas ke kondisi yang lebih baik. Dari sinilah muncul penegasan bahwa Muhammad bukanlah seorang penyair, atau seorang dukun, atau penyihir, dan bahwa Al-Qur'an bukanlah sekumpulan puisi.<sup>14</sup>

Penolakan teks (Al-Qur'an) terhadap atribut yang diberikan padanya dan kepada Muhammad tidak berarti bahwa teks itu merendahkan puisi sebagai puisi, seperti yang dipahami di kemudian hari. Akan tetapi, teks hanya merendahkan puisi yang oleh orang-orang yang hidup sezaman dengan Muhammad digunakan untuk memasukkan teks ke dalam

---

beberapa huruf berharakat (baris hidup) yang terletak sebelum huruf sukun yang pertama”. Ma'ruf dan Al-As'ad, *Ilmu al-'Arudi al-Taṭbīqī*,

<sup>13</sup>As-Suyuthi, *Darul Ihya Kutub al Arabiyyah*, Indonesia, t.t. Juz I, hal. 58.

<sup>14</sup>Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an, Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, hal. 188.

cakrawala puisi dengan jalan memasukkan fenomena wahyu semuanya ke dalam sistem peradaban yang dominan dan mengekspresikan kepentingan minoritas dengan mengorbankan kepentingan mayoritas. Oleh karena itu teks mendukung sisi positif puisi yang membantu mewujudkan fungsi teks dan menyerang puisi yang berusaha merintangi terlaksananya fungsi tersebut. Dengan kata lain sikap Islam terhadap puisi merupakan sikap “ideologis” yang harus dipahami jauh dari konsep halal dan haram. Al-Qur’an membedakan antara puisi yang memiliki sumber yang sama dengan wahyu agama dengan puisi yang berasal dari sumber-sumber lain. Oleh karena itu, ucapan-ucapan “Hasan bin Tsabit” dan “Abdullah bin Rawahah” didukung oleh “Ruh al-Ouds” Jibril yang mewahyukan Al-Qur’an. Sumber inspirasi puisi adalah kebalikannya, “puisi musuh”, yaitu setan. Puisi dengan sumber semacam ini di hati orang mukmin lebih menjijikkan daripada “nanah”:

“Diriwayatkan dari Sa'ad bin Abi Waqqas r.a., dari Nabi saw., ia berkata: “Lebih baik perut salah seorang di antara kamu penuh dengan nanah hingga ia sendiri melihatnya, daripada perutnya penuh dengan puisi.”<sup>15</sup>

Jadi tidak ada kontradiksi mengenai sikap Islam terhadap puisi, Sikap Islam adalah sikap ideologis yang menerima apa yang sesuai dengannya, dan menolak apa saja yang bertentangan dengan prinsip-prinsipnya. Sikap seperti ini lebih penting daripada sekadar halal dan haram. Di sini, sangat wajar apabila teks Al-Qur’an menolak teks-teks yang bertentangan dengannya dan menyerangnya. Bukankah dalam setiap teks dalam kaitannya dengan teks-teks lain yang mendahuluinya terdapat tanda-tanda yang menguatkan, menerima, dan mendukung sebagian teks dan tanda-tanda yang menolak dan menundukkan sebagian yang lainnya? demikianlah hubungan teks dan puisi didasarkan pada proses pemilihan, penerimaan, dan penolakan.

Hubungan antara teks dengan realitas dan dialektika antara keduanya, baik menerima ataupun menolak, berangkat dari konsepsi dan batasan hubungannya dengan teks-teks lain. Ini terjadi pada fase yang paling awal, yaitu fase pembentukan teks dalam peradaban. Tampaknya, bangsa Arab jahiliah lebih memahami watak, fungsi, dan tujuan teks dibandingkan tokoh-tokoh agama kontemporer yang justru memilah-milah teks. Perang yang dikobarkan bangsa Arab melawan teks sebenarnya adalah perang melawan realitas baru yang diciptakan teks dalam struktur bahasanya kemudian diwujudkan melalui manusia (Muhammad). Ketika bangsa Arab menyifati Muhammad sebagai seorang penyair,

---

<sup>15</sup>Mukhtasar Shahih Muslim, Juz II, hal. 157. mengenai dorongan nabi terhadap Hasan bin Sabit untuk mengubah puisi dan menghujat musuh, hal. 218-219.

penyihir, dan peramal, di satu sisi, sebenarnya mereka sedang berusaha mengembalikan teks ke dalam kerangka teks-teks yang mereka kenal, dan di sisi lain, berusaha “memasukkan” dakwah dan risalah ke dalam kerangka fungsi-fungsi sosial yang ada, seperti praktik perdukunan, sihir, dan puisi. Ini memberikan interpretasi bahwa keberatan mereka terhadap wahyu bukanlah keberatan terhadap proses komunikasi antara manusia dengan malaikat itu sendiri, tetapi mungkin merupakan sebuah penolakan terhadap isi wahyu atau terhadap pribadi yang diberi wahyu.<sup>16</sup>

Kaum muslimin awal mengetahui bahwa teks tidaklah terlepas dari realitas, dan karenanya mereka tidak segan-segan memahami teks atas dasar teks-teks lain, khususnya puisi. Prinsip dasar sejak dilakukannya usaha-usaha awal penafsiran adalah "apabila kamu mengalami kesulitan dengan Al-Qur'an, maka berpeganglah pada puisi", sebab puisi merupakan “ontologi Arab”, sebuah prinsip yang dianjurkan oleh Ibnu Abbas:

“Abu Bakar bin al-Anbari mengatakan: “Dari para sahabat dan tabi'in diriwayatkan bahwa puisi banyak dipergunakan sebagai buku pintar untuk memecahkan kata-kata langka dan sulit dalam Al-Qur'an.” Sekelompok orang yang tak berilmu menolak ulama nahwu yang melakukan semacam itu. Mereka mengatakan: Apabila kalian melakukan hal demikian berarti kalian menjadikan puisi sebagai sumber bagi Al-Qur'an. Mereka mengatakan: Bagaimana mungkin diperkenankan mempergunakan puisi sebagai buku pintar Al-Qur'an, sementara puisi itu sendiri dicela dalam Al-Qur'an dan hadits. Abu Bakar berkata: “Masalahnya tidaklah seperti yang mereka perkirakan bahwa kami menjadikan puisi sebagai sumber Al-Qur'an, tetapi kami hanya ingin menjelaskan kata yang langka dalam Al-Qur'an dengan puisi, sebab Allah berfirman: Sesungguhnya, Kami telah menjadikannya sebagai bacaan (*qur'an*) yang berbahasa Arab, dan ia mengatakan dengan Bahasa Arab yang jelas.” Ibnu Abbas mengatakan: “Puisi merupakan ontologi Arab, apabila ada kata dalam Al-Qur'an yang samar maknanya, Al-Qur'an yang diturunkan Allah dengan bahasa Arab, maka kita kembali ke ontologi Arab, kemudian kami mencari pengetahuan tentang hal itu (kata yang sulit) dari puisi. Kemudian, ia meriwayatkan melalui Ikrimah, dari Ibnu Abbas, ia mengatakan: “Apabila kamu bertanya kepadaku tentang kata langka dalam Al-Qur'an maka carilah dalam puisi, sebab puisi merupakan ontologi Arab'. Abu Ubaidah dalam kitab *Fadhâ'il*-nya mengatakan: “... dari Ibnu Abbas bahwa ia pernah ditanya tentang Al-Qur'an,

---

<sup>16</sup>Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an, Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, hal. 188.

kemudian ia menembangkan puisi. Abu Ubaidah mengatakan: “Maksudnya, ia menjadikannya sebagai dalil dalam menafsirkan Al-Qur’an.”<sup>17</sup>

Demikianlah, puisi berubah menjadi kerangka referensi bagi interpretasi Al-Qur’an. Ini berarti bahwa hubungan Al-Qur’an dengan puisi tidak boleh dilihat dari satu dimensi saja, tetapi harus dilihat dari sisi hubungan antar teks dalam suatu peradaban. Memahami teks dengan bantuan teks-teks lain yang mendahuluinya secara intertekstual menunjukkan adanya kesadaran para ulama kuno akan adanya “kemiripan” antar teks, dan juga pemahaman mereka terhadap adanya “perbedaannya”.

Mengubah puisi menjadi sekadar saksi bagi makna teks dari sudut pandang kajian ini, paling tidak, merupakan perubahan dalam orientasi kebudayaan dari teks ke teks lain. Atau, katakanlah dari tipe teks yang lalu ke tipe teks yang lain, dari puisi ke Al-Qur’an. Setelah puisi menjadi teks yang dominan, dan Al-Qur’an menjadi teks sebaliknya, situasinya menjadi berubah, dan Al-Qur’an menjadi teks yang dominan. Ketika teks yang dominan ini membutuhkan puisi untuk mengungkapkan maknanya, berarti teks telah mengubah puisi menjadi teks yang tidak berposisi terhadapnya, tetapi menjadi teks yang siap mengabdikan padanya (Al-Qur’an). Barangkali, perubahan orientasi kebudayaan ini dapat memberikan interpretasi pada kita tentang melemahnya puisi pada masa awal Islam, serta tentang berhentinya banyak penyair yang masuk Islam dari aktifitas penciptaan puisi. Kontradiksi antara memeluk Islam dan menembangkan puisi tidak bersumber dari diharamkannya puisi, tetapi bersumber dari perasaan adanya sisi-sisi perbedaan antara kedua teks tersebut. Barangkali, perasaan inilah yang menjadi faktor pendorong di balik ucapan al-Asmu’i ketika ia melihat melemahnya puisi pasca-Islam. “Puisi merupakan sesuatu yang tidak banyak memiliki kebaikan, yang pintu gerbangnya adalah kejelasan, namun apabila ia dimasuki kebaikan, ia akan menjadi lunak”.<sup>18</sup>

Perubahan orientasi kebudayaan dari puisi ke Al-Qur’an dan berubahnya puisi menjadi teks yang siap mengabdikan, sangat mendominasi sejarah peradaban Arab-Islam. Pada masa bani Umayyah puisi berkembang kembali sebagai akibat dari banyak faktor, di mana yang paling penting adalah perpecahan yang menimbulkan pertentangan sosial politik. Akan tetapi, puisi sama sekali tidak berusaha mengembalikan kedudukannya semula dengan mengorbankan Al-Qur’an. Al-Qur’an, dalam perspektif kebudayaan dan peradaban, tetap merupakan teks yang

---

<sup>17</sup>As-Suyuthi, *Darul Ihya Kutub al-Arabiyyah*, Indonesia, t.t. Juz I, hal. 119-120.

<sup>18</sup>Hassan Abbas, *Tarikh an-Naqd al-Adabi Inda al-’Arab*, hal. 49-50.

dominan, dan puisi tetap menjalankan peranan marjinalnya sebagai penjelas dan penafsir, selain tentunya menjalankan fungsi dan lainnya.

Salah satu perbedaan gaya bahasa (*uslub*) yang paling penting antara Al-Qur'an yang makki dan Al-Qur'an yang madani adalah pertimbangan fasilah antar ayat, yaitu suatu pertimbangan yang menegaskan kemiripan teks dengan teks-teks lain dalam kebudayaan. Ketika para ulama kuno mendiskusikan hubungan Al-Qur'an dengan puisi dari sudut pandang halal dan haram, sebenarnya mereka juga mendiskusikan antara Al-Qur'an dengan sajak dari sudut pandang halal dan haram. Al-Baqillani (w. 403 H.) dengan mudah menolak kesamaan antara Al-Qur'an dengan puisi. Akan tetapi, penolakannya terhadap kemiripan antara Al-Qur'an dan sajak tidak didasarkan pada analisis terhadap data-data teks dari sisi bentuknya, seperti yang dilakukannya dalam konteks puisi, tetapi ia mendasarkan analisisnya pada sejumlah argumentasi yang logis:

“Andaikata Al-Qur'an merupakan sajak, maka berarti ia tidak menyalahi *uslub* (gaya bahasa) kalam mereka (Arab). Dan, andaikata ia termasuk di dalam *uslub*-nya, dengan demikian tidaklah terjadi *i'jâz*. Jika boleh dikatakan bahwa Al-Qur'an merupakan sajak yang mempunyai *i'jâz* niscaya mereka mengatakan bahwa ia merupakan puisi yang mempunyai I'jaz. Mengapa tidak boleh? Karena sajak termasuk praktik yang biasa dilakukan oleh para dukun Arab. Menolak sajak dari Al-Qur'an lebih pas untuk dijadikan alasan daripada menolak puisi, sebab praktik perdukunan bertentangan dengan kenabian, namun tidak demikian halnya dengan puisi. Telah diriwayatkan bahwa Nabi saw., berkata kepada orang-orang yang datang, dan berbicara dengan mereka mengenai janin: "Bagaimana anak yang tidak makan, tidak minum, dan tidak berteriak, tetapi kemudian ia bergerak-gerak, dapat berbicara? Bukankah ia dilumuri darah? Apakah bicaranya itu bersajak seperti sajak jahiliah?" Dalam sebagian riwayat, apakah bicaranya bersajak seperti sajak peramal? Kemudian, Beliau memandang itu (sajak) tercela sehingga tidak patut kalau sajak termasuk *dalâlah*-nya (Al-Qur'an).”<sup>19</sup>

Semua upaya al-Baqillani (w. 403 H) dalam menetapkan I'jaz Al-Qur'an didasarkan pada konsep keterpisahan Al-Qur'an secara total dari teks-teks lain dalam kebudayaan, baik puisi maupun prosa. Dalam rangka menetapkan I'jaz, ia berusaha memperburuk retorika puisi jahiliah dengan cara menghancurkan kasidah-kasidah puisi yang utama dan terpenting, dan menjelaskan kerendahannya, kelemahan strukturnya serta kejelekan *uslub*-nya. Akan tetapi, ketika ia berusaha menegaskan bahwa Al-Qur'an

---

<sup>19</sup>Al-Baqillani, *i'jâz z Al-Qur'an...*, Juz 1, hal. 87-88.

bebas dari sajak, ia membuat definisi yang justru mengurangi nilai sajak, sebab ia berpendapat:

“Unsur makna sajak dalam suatu kalam mengikuti makna kata yang mempengaruhi sajak. Akan tetapi, tidaklah demikian yang terjadi dalam Al-Qur’an yang kebetulan dapat diperkirakan sebagai sajak, sebab kata di sini mengikuti makna, dan harus dibedakan antara kalam yang tersusun dengan kata-katanya yang dapat mengungkapkan makna yang dimaksud dengan makna yang tersusun tanpa kata. Apabila makna terkait dengan sajak, maka kegunaan sajak seperti kegunaan lainnya, dan apabila makna terkait dengan dirinya tanpa sajak, maka makna akan menyebabkan terjadinya pen-genre-an kalam tanpa mempertimbangkan kebenaran makna.”<sup>20</sup>

Al-Baqillani (w. 403 H) mengasumsikan bahwa sajak hanyalah sekadar eksterior yang dipaksakan. Melalui dualisme kata dan makna, yang mendominasi budaya kritik di kalangan kita. Ia berusaha menegaskan bahwa makna dalam sajak mengikuti kata, sementara fasilah-fasilah Al-Qur’an, dalam hal ini kata, mengikuti makna. Oleh karena itu, fasilah-fasilah tersebut merupakan pen-genre-an (*tajnis*), bukan merupakan sajak. Jika berbagai bukti Al-Qur’an seandainya kita menerima adanya dualisme kata dan makna menunjukkan bahwa makna dalam contoh-contoh tersebut mengikuti kata untuk mewujudkan kesamaan fasilah, maka konsep al-Baqillani (w. 403 H) yang memisahkan antara fasilah dan sajak benar-benar kacau.<sup>21</sup> Tampak bahwa Al-Baqillani (w. 403 H) semata-mata hanya ingin menghindari pemakaian kata “sajak” terhadap fasilah ayat Al-Qur’an dengan dalih bahwa ia akan menerima kembali adanya fenomena tersebut meskipun disebut dengan nama *tajnis*. Cara pemecahan semacam ini tidak jauh berbeda dari cara pemecahannya ketika ia berusaha menafikan unsur puisi dalam Al-Qur’an. Hal itu karena pengertian bangsa Arab memberikan atribut puisi pada Al-Qur’an adalah:

“Menurut apa yang dikatakan oleh para filosof tentang para cerdik pandai di antara mereka dalam mengatributkan diri mereka dengan puisi lantaran kecermatan pandangan mereka mengenai aspek-aspek kalam, maka apa yang mereka katakan adalah benar. Hal itu karena penyair mengetahui apa yang tidak diketahui oleh yang lain. Apabila ia mampu membuat puisi, maka untuk membuat yang lebih rendah,

---

<sup>20</sup>Al-Baqillani, *i’jâz Al-Qur’an...*, Juz 1, hal. 88.

<sup>21</sup>Contoh-contohnya az-Zarkasyi, Juz I, hal. 60-67, dan as-Suyuthi, Juz II, hal. 99-101.

dalam pandangan dan bagi mereka, tentunya lebih mudah. Oleh karena itu, mereka menisbatkannya ke sini karena alasan tersebut.”<sup>22</sup>

Pada hakikatnya, upaya ulama kuno melepaskan atribut sajak dari Al-Qur’an bertujuan untuk membedakan kalam Ilahi dan kata manusia. Upaya ini dilakukan oleh kalangan Asy’ariah dengan menggunakan sudut pandang mereka mengenai kalam sebagai salah satu sifat dari zat Tuhan, bukan sebagai perbuatan Tuhan seperti yang dikembangkan oleh Mu’tazilah. Dari sudut pandang ini, usaha memisahkan Al-Qur’an dari teks-teks lain muncul. Pemisahan total ini pada akhirnya menyebabkan perubahan teks menjadi sesuatu yang disakralkan dalam dirinya. Yang menjadi perhatian kami di sini adalah usaha “membedakan” antara istilah-istilah yang menunjuk pada teks dengan istilah-istilah yang menunjuk pada teks-teks lain yang berasal dari basis dan akar pemikiran dan kultural yang sama:

“Disepakati bahwa tidak diperkenankan menamakan *fasilah* dengan *qâfiyah*. Ketika Allah membebaskan Al-Qur’an dari sebutan puisi maka sebutan *qâfiyah* juga harus dilepaskan dari Al-Qur’an, sebab *qâfiyah* termasuk puisi, dan khususnya dalam istilah. Sebagaimana tidak diperkenankan memakai kata *qâfiyah* dalam Al-Qur’an, tidak diperkenankan pula memakai istilah *fasilah* dalam puisi, sebab *fasilah* merupakan atribut bagi Kitab Allah dan untuk memberikan kemuliaan padanya (Kitab Allah) dengan tidak memasukkan kalam lain yang baru dalam sebutannya, dan karena Al-Qur’an merupakan salah satu sifat-Nya, maka tidak diperkenankan memberi atribut dengan atribut yang tidak diizinkan.”<sup>23</sup>

Penolakan Islam terhadap praktik perdukunan dan segala hal yang berkaitan dengannya, seperti segala ritual dan praktiknya, termasuk di dalamnya sajak, tidaklah menafikan bahwa perdukunan itu sendiri merupakan perangkat kebudayaan yang penting dalam meramalkan wahyu, sebab:

“Jika para peramal mengalami zaman kenabian, tentu mereka mengetahui adanya kebenaran nabi dan makna mukjizatnya, sebab mereka memiliki sedikit “emosi” mengenai urusan kenabian, seperti setiap manusia memiliki hal serupa terhadap mimpi. Pengaruh dari hubungan tersebut bagi seorang peramal lebih kuat daripada seorang yang tidur, Untuk membenarkan nabi, mereka tidak enggan untuk melakukan itu dan mereka tidak akan bersikap mendustakan kecuali

---

<sup>22</sup>Al-Baqillani, *i’jâz Al-Qur’an...*, Juz I, hal. 77.

<sup>23</sup>As-Suyuthi, Juz II, hal. 97.

apabila ada potensi ketamakan bahwa ramalan tersebut adalah ramalan mereka sehingga mereka masuk dalam pengingkaran.”<sup>24</sup>

Selama praktik perdukunan merupakan sarana untuk menentukan kebenaran wahyu maka tidak dapat disangkal bahwa *fasilah* yang sangat diperhatikan oleh teks, terutama dalam fase Makah, mencerminkan adanya “kesamaan” antara teks dengan teks-teks lain dalam kebudayaan. Teks-teks *madaniyyah* pada umumnya keluar dari sistem yang berpegang pada fasilah. Hal itu menunjukkan bahwa ada “perbedaan” yang terdapat dalam teks. Sikap Islam terhadap praktik perdukunan sepadan dengan sikap teks terhadap sajak atau fasilah, yaitu menerima dan kemudian menolak. Itulah dialektika Al-Qur'an dengan realitas dan dialektika teks dengan teks-teks lain dalam sebuah kebudayaan.<sup>25</sup>

Jika interpretasi terhadap fenomena *I'jâz* berakhir dengan menyatunya tanda (*dalâlah*) dengan denotatumnya (*madlûl*) dalam Al-Qur'an, maka ada interpretasi-interpretasi lain yang memandang adanya keterpisahan tanda dari denotatumnya dalam kemukjizatan wahyu. Para penganjur interpretasi ini memandang bahwa mukjizat yang menunjukkan kebenaran wahyu berkaitan erat dengan Al-Qur'an. Akan tetapi, mukjizat tersebut tidak berasal dari watak khas Al-Qur'an sebagai teks yang berbahasa. Ia (mukjizat) berasal dari “ketidakmampuan” bangsa Arab yang hidup semasa dengan turunnya teks dalam membuat satu surat yang sepadan dengannya. Ketidakmampuan ini merupakan hal yang aksidental lantaran adanya intervensi kehendak Tuhan dan keengganan para penyair untuk menerima tantangan tersebut. Ibrahim bin Sayyar an-Nazzam, seorang pengikut Mu'tazilah, dan penganjur utama pandangan di atas, mengatakan bahwa *I'jâz Al-Qur'an* terjadi pada aspek:

“Berita tentang peristiwa masa lampau dan yang akan datang, dan aspek dipalingkannya dorongan-dorongan untuk mengadakan perlawanan, dan dihilangkannya secara paksa perhatian bangsa Arab terhadap hal itu sehingga apabila mereka dibebaskan dari semua itu, niscaya mereka mampu membuat satu surat yang sepadan, dalam segi balaghah, ketinggian bahasa, dan susunannya.”<sup>26</sup>

Para lawan Mu'tazilah menolak pandangan an-Nazzam<sup>27</sup> dan mengabaikan kaitan antara *I'jâz* dengan pemberitaan mengenai masalah-

<sup>24</sup>Ibnu Khaldun, hal. 102.

<sup>25</sup>Nasr Hamid Abu Zaid, *As-Sirah an-Nabawiyah Sirah Sya'biyah...*, hal. 13-14.

<sup>26</sup>Asy-Syahrastani, *Al-Milâl wa al-Nihal*, Juz I, hal. 64. Ibnu Hazm sepakat dengan an-Nazzam dalam menginterpretasi I'jaz. *Al-Fisal fi al-Milâl wa an-Nihâl*, Juz III, hal. 10.

<sup>27</sup>Nama lengkap An-Nazhzhâm adalah Ibrahim ibn Siyâr ibn Hâni' al-Bashri Abu Ishâq an-Nazhzhâm. Salah seorang ulama Mu'tazilah. Beliau menekuni filsafat dan mempunyai paham tersendiri dalam bidang ilmu kalam sehingga ia dan pengikutnya terkenal

masalah yang telah terjadi di masa lampau, dan prediksi di masa mendatang. Mereka melakukan hal itu untuk mendapatkan suatu kesimpulan yang pada intinya menyebutkan bahwa an-Nazzam dan juga alirannya menolak kemukjizatan Al-Qur'an. Padahal, pendapat an-Nazzam tersebut sama sekali tidak mengingkari *i'jâz*

Jika kita mencoba memahami konsepsi pandangan (*sirfah*), sebuah istilah yang populer di kemudian hari sebagai atribut dalam interpretasi an-Nazzam, maka kita akan menyimpulkan bahwa an-Nazzam tengah menjadikan mukjizat sebagai suatu hal yang terjadi di luar teks dan terkait dengan salah satu sifat pembicara teks, yaitu Allah. Berangkat dari prinsip tauhid yang ingin ditegaskan oleh Mu'tazilah, kita dapat mengatakan bahwa konsepsi an-Nazzam, dan karenanya juga Mu'tazilah mengenai teks adalah bahwa teks merupakan kalam, dan merupakan salah satu tindakan Allah yang berkaitan dengan adanya alam, dan pandangan mereka yang muncul sebagai konsekuensinya adalah bahwa kebaruan teks menyebabkan pemisahan dan pembedaan kalam Tuhan dengan kalam manusia. Akan tetapi, konsepsi mereka mengenai kalam itu sendiri membedakan antara dua kalam tersebut dari sisi pembicara, bukan dari sisi kalam itu sendiri. Oleh karena itu, persoalan *i'jâz* bergeser dari wilayah "keadilan" wilayah perbuatan ke wilayah "tauhid", dan memisahkan sifat-sifat ketuhanan dari sifat-sifat manusia dalam segala aspeknya.<sup>28</sup>

Kekuasaan Allah tidak dapat ditaklukkan oleh kekuasaan manusia. Ketidakmampuan yang disinggung oleh teks ketika menantang bangsa Arab untuk membuat satu surat yang sepadan dengannya merupakan ketidakmampuan yang muncul dari intervensi kekuasaan Tuhan untuk menghalangi bangsa Arab menerima tantangan dan berusaha menghadapi tantangan tersebut. Pandangan ini sama sekali tidak menolak *I'jaz*, tetapi merupakan interpretasi terhadap *I'jaz* di luar kerangka intertekstualitas. Ketidakmampuan tersebut merupakan "ketidakmampuan" manusiawi yang disebabkan oleh kekuasaan Allah, dan kemukjizatan di sini bukanlah "kemukjizatan" atau keunggulan yang terdapat dalam struktur teks jika dibandingkan dengan teks-teks lain.

Dalam pandangan Mu'tazilah, hal yang dapat menunjukkan kebenaran nabi adalah adanya sesuatu yang melemahkan (*mu'jiz*) pada

---

dengan sebutan an-Nazhzhâmiyah. Dijuluki dengan an-Nazhzhâm dikarenakan kemahirannya dalam *nazham* kalam (menyusun kata-kata). Sebagian lainnya menyebutkan bahwa julukan tersebut dikarenakan profesinya adalah merapikan (*nazhama-yunazhzhimu*) kancing baju di pasar Bashrah. Semasa mudanya Al-Nazhzhâm banyak bergaul dengan golongan al-Tsanawiyah, al-Samniyah dan para filosof sehingga pemikirannya banyak dipengaruhi oleh golongan-golongan tersebut. Abû Mansûr al-Baghdâdi, *al-Farq Bayn al-Firaq*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th., hal. 93-110.

<sup>28</sup>Id, Rajâ', *Falsafah al-Balâghah: Baina al-Tiqniyyah wa al-Tathawwur*, Alexandria: Munsya'at al-Ma'ârif, Cet. II, 1988, hal. 96.

dirinya, baik melemahkan perbuatan-perbuatan yang menyalahi aturan kebiasaan dan alam ataupun perbuatan-perbuatan biasa alamiah yang dapat dilakukan oleh manusia:

“Ketahuilah, bahwa sesuatu yang melemahkan (*mu'jiz*) harus berasal dari Allah, secara langsung atau tidak langsung. Ia juga harus berupa sesuatu yang menyalahi aturan kebiasaan yang khusus dimiliki oleh orang yang memperlihatkan sesuatu yang melemahkan itu, dan harus sulit dilakukan manusia untuk melakukan hal yang sama, baik jenis ataupun sifatnya serta harus dimiliki oleh orang yang mengaku mendapatkan kenabian untuk membenarkannya. Maka, siapa dan apa saja yang memiliki sifat-sifat ini kami mengatakannya sebagai sesuatu yang melemahkan (*mu'jizat*) dari segi istilah.”<sup>29</sup>

Jika yang melemahkan itu adalah kekuasaan Tuhan yang melakukan intervensi untuk menghalangi bangsa Arab membuat yang semacamnya, maka teks itu sendiri sebagai teks bahasa dapat dibuat oleh manusia andaikata antara mereka dengan kemampuan biasa mereka dibiarkan. Akan tetapi, al-Nazzam dalam menafsirkan I'jaz tidak berhenti hanya pada konsep “*sirfah*” yang selalu menjadi pusat perhatian lawan Mu'tazilah, tetapi selain itu ia juga menambahkan apa yang ada di dalam teks, yaitu pemberitaan tentang yang gaib dan hal-hal yang akan terjadi di masa mendatang.

“Ketahuilah bahwa Al-Qur'an merupakan bukti bagi Nabi saw. akan kenabiannya. Salah satunya adalah berita-berita gaib yang dikandungnya, seperti firman Allah: “Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan yang berbuat kebajikan bahwa Ia niscaya akan menjadikan mereka khalifah di bumi ...”, dan seterusnya, dan seperti firman Allah: “Katakanlah kepada orang-orang Badui yang tidak mengikuti perang ..., dan seterusnya, seperti firman Allah: *Alif, Lam, Mim*, bangsa Rum telah dikalahkan di negeri yang terdekat, dan setelah dikalahkan mereka akan mendapatkan kemenangan, seperti firman Allah: Bahwa kalian itu kekasih-kekasih Allah, manusia lainnya tidak, maka berharaplah kamu akan kematian jika memang kamu benar: tak seorang pun di antara mereka yang mengharapkannya, dan seperti firman Allah: "Maka katakanlah, marilah kita menyeru anak-anak kami, anak-anak kamu, istri-istri kami dan istri-istri kamu, diri kami dan diri kamu ...", dan seterusnya. Atau, seperti berita Al-Qur'an mengenai apa yang tersimpan dalam hati kelompok manusia dan apa yang mereka katakan. Hal semacam ini banyak sekali dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an, menurut Ibrahim (bin

---

<sup>29</sup>Al-Qadhi Abdul Jabbar, *Al-Mugni fi Abwâb at-Tauhid wa al-'Adl...*, Juz IV, hal. 99.

Sayyar), merupakan *hujjah* bagi Nabi saw., ditinjau dari segi-segi tersebut, dan semacamnya. Inilah yang dimaksud dengan firman Allah: “Katakanlah, seandainya manusia dan jin berkumpul untuk membuat semacam Al-Qur'an, tentu mereka tidak akan dapat membuatnya.”<sup>30</sup>

Jika pendapat mengenai “sifah” mengembalikan I'jaz pada sifat kekuasaan Allah maka interpretasi I'jaz melalui berita-berita Al-Qur'an perihal yang gaib dan yang akan terjadi di masa mendatang merupakan interpretasi yang dapat dikembalikan ke dalam “isi atau kandungan” teks. Tentunya bahwa “isi atau kandungan” teks dalam pandangan Mu'tazilah dan sekte-sekte lainnya merupakan kandungan yang mengungkapkan sifat “ilmu Tuhan”. Dari pandangan ini, interpretasi I'jaz, atas dasar kandungan teks, merupakan interpretasi yang memisahkan teks dari teks-teks lain dari sisi struktur bahasa, bahkan memisahkan watak “risalah” yang terkandung dalam teks. Hubungan antara teks dengan teks-teks lainnya dalam interpretasi semacam ini merupakan hubungan yang didasarkan hanya pada kesamaan medium bahasa. Perselisihan antara Mu'tazilah dan Asy'ari seputar masalah kekadiman dan kebaruan Al-Qur'an hanya berkisar pada masalah medium teks. Akan tetapi, perselisihan tersebut bukan saja perselisihan yang sama sekali formal, sebab memandang bahasa dari sudut kekadiman dan penetapan Tuhan dapat membawa pada pemisahan teks secara total dari konteks kebudayaan yang terkait dengannya. Di sinilah letak sikap kelompok Asy'ari dalam perselisihan tersebut.

Kalangan Mu'tazilah berusaha mengaitkan teks dengan pemahaman manusia, dan mendekatkan wahyu pada kemampuan manusia untuk menjelaskan dan menganalisis. Tampak bahwa pemikiran I'jaz dengan segala kandungannya akan arti mukjizat dapat membawa konsekuensi pada pemisahan teks dari kemampuan manusia untuk memahami, dan karenanya membawa konsekuensi pada perubahan wahyu menjadi teks yang “tertutup” yang sulit dipahami dan dianalisis. Menerima kemampuan manusia untuk memahami wahyu mendorong upaya menafsirkan I'jaz melalui konsep “tauhid”, dan khususnya, melalui dua sifat “kuasa” dan “mengetahui”. Ketidakmampuan manusia membuat apa yang semisal dengan wahyu muncul dari intervensi Tuhan yang mencabut kemampuan manusia, dan muncul dari “sifat Maha Mengetahui” masa lalu dan masa mendatang yang tidak diberikan pada manusia.<sup>31</sup>

Akan tetapi, sikap kalangan Mu'tazilah yang diungkapkan oleh an-Nazzam ini mengalami sedikit perkembangan di tangan al-Qâdhî Abdul al-Jabbar. Perkembangan ini merupakan hal yang wajar karena

---

<sup>30</sup> Al-Khayyat, *Al-Intisâr*..., hal. 28-29.

<sup>31</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *As-Sirah an-Nabawiyah Sirah Sya'biyah*..., hal. 56.

perdebatan antar madzhab yang terus menerus seputar masalah teks pada umumnya, dan masalah I'jaz pada khususnya.

Al-Baqillani menegaskan bahwa I'jaz Al-Qur'an terkandung di dalamnya, bahwa I'jaz tersebut bukanlah I'jaz yang muncul dari intervensi eksternal untuk menghalangi bangsa Arab membuat yang semisal dengan Al-Qur'an. Meskipun Al-Baqillani mengakui bahwa pemberitaan perihal yang gaib dan masalah-masalah yang akan terjadi di masa mendatang merupakan salah satu aspek kemukjizatan teks, namun ia tidak menafsirkan fenomena I'jaz atas dasar norma tersebut. Jika kemukjizatan dikembalikan pada kemukjizatan di luar teks atau hanya terbatas pada pemberitaan masalah-masalah gaib dan yang akan datang, maka teks sama dengan teks-teks keagamaan lain sebelumnya, seperti Taurat dan Injil:

“Maka, apabila ditanya: "Apakah Anda berpendapat bahwa kalam Allah selain Al-Qur'an merupakan mukjizat, seperti Taurat, Injil, dan Suhuf?" Jawabannya: “Tak sedikit pun dari semua itu yang merupakan mukjizat dalam susunannya, meskipun ia merupakan mukjizat sebagaimana Al-Qur'an dalam kaitannya dengan pemberitaan masalah gaib yang dikandungnya. Semua itu bukanlah mukjizat (dalam susunannya), karena Allah tidak menyebutnya dengan sebutan yang diberikan pada Al-Qur'an, dan karena kita tidak mengetahui bahwa tidak ada tantangan, tidak seperti yang terjadi pada Al-Qur'an.”<sup>32</sup>

Akan tetapi, jika ke-I'jazan teks terdapat dalam susunan dan penyusunannya maka susunan dan penyusunan yang bagaimanakah yang membedakannya dari teks-teks yang lain? Di sini, Al-Baqillani membedakan teks Al-Qur'an dengan teks-teks yang lain dari dua sisi. Sisi pertama adalah bentuk eksterior umum, struktur universal, atau “genre” sastra. Akan tetapi, yang jelas bahwa Al-Qur'an bukanlah puisi, dan karenanya ia tidak tunduk pada aturan-aturan prosa yang berlaku dalam ujaran biasa. Al-Baqillani berusaha menegaskan sajak dari Al-Qur'an. Sisi umum yang lain adalah *nizhâm* (susunan) dan gaya bahasa, dan inilah yang membedakan Al-Qur'an dari teks-teks lainnya. Yang dimaksud dengan susunan dan gaya bahasa di sini adalah bentuk sastra:

“Hal itu karena susunan Al-Qur'an memiliki pola yang beragam dan variatif, menyimpang dari sistem semua bentuk kalam (ujaran) yang dikenal, berbeda dari semua ujaran yang biasa dipakai. Ia memiliki gaya yang khas, dan dalam penataannya berbeda dengan gaya-gaya bahasa yang biasa. Hal itu karena pola-pola yang mengikat ujaran indah yang terstruktur terbagi menjadi: puisi yang mengikuti pola puitik (*arudh*) dengan segala bentuknya macamnya (*bahar*), jenis-

---

<sup>32</sup>Al-Baqillani, Juz I, hal. 43-44.

jenis ujaran yang ber-wazan tapi tidak ber-*qafiyah*, jenis-jenis ujaran bebas (prosa) yang bersajak, kemudian prosa ber-wazan yang tidak bersajak, serta ujaran bebas. Dalam jenis yang terakhir ini dituntut akurasi, kegunaan, memaparkan pesan dengan baik dan sangat teratur meskipun wazannya tidak ketat. Ini mirip dengan susunan ujaran yang tidak mengandung unsur pemaksaan dan yang dibuat-buat. Kita mengetahui bahwa Al-Qur'an tidak memiliki aspek-aspek seperti itu, dan menyimpang dari pola-pola tersebut. Demikianlah, bila seseorang ingin merenung, maka ia akan melihat secara jelas penyimpangannya dari jenis-jenis dan gaya-gaya ujaran bangsa Arab. Al-Qur'an menyimpang dari adat kebiasaan, dan ia merupakan mukjizat. Ini merupakan keistimewaan yang berasal dari seluruh susunan Al-Qur'an dan kekhasan yang muncul dalam semua susunan Al-Qur'an."<sup>33</sup>

Salah satu karakteristik yang terkait dengan ciri-ciri “perbedaan” yang umum antara teks Al-Qur'an dengan teks-teks yang lain adalah karakteristik “ukuran” dan “panjang” nya. Al-Qur'an memiliki keistimewaan dalam panjangnya yang tidak biasa terdapat dalam teks-teks Arab. Dalam konteks ini, kita tidak dapat membantah pandangan Al-Baqillani bahwa bentuknya yang panjang hanya karena Al-Qur'an di turunkan secara bertahap, hampir mencapai 20 tahun lebih lamanya. Al-Baqillani yang merupakan pengikut Asy'ari paling fanatik mempercayai wujud imanen yang sudah ada pada diri teks (Al-Qur'an sebagai sifat kadim yang melekat pada zat Ilahi. Penurunan secara bertahap di sini dalam konsepnya berkaitan dengan imitasi teks terhadap kalam Ilahi yang gadim. Kemukjizatan yang terdapat dalam “imitasi” tersebutlah yang membuatnya berbeda dari teks-teks lain baik dari sisi yang umum ataupun sisi panjangnya:

“Di antaranya bahwa bangsa Arab tidak memiliki kalam (ujaran) yang mengandung keindahan bahasa, keanehan, penataan yang indah, makna-makna yang lembut, faedah-faedah yang mengalir, kata-kata mutiara yang banyak, keserasian retorika, dan kemiripan dalam ketrampilan yang sedemikian panjang dan dalam kadar seperti itu. Sementara yang dinisbatkan pada orang bijak di kalangan bangsa Arab hanyalah kata-kata yang dapat dihitung dan kata-kata yang sedikit sekali, maka yang dinisbatkan pada penyair-penyair mereka hanyalah kasidah-kasidah yang terbatas jumlahnya, di mana di dalamnya terdapat kontradiksi, seperti yang akan kami ungkapkan setelah ini. Terdapat juga di dalamnya kesan-kesan yang dibuat-buat,

---

<sup>33</sup>Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an...*, hal. 198.

dipaksakan, melampaui batas dan serampangan. Meskipun banyak dan panjang, Al-Qur'an dapat menyelaraskan keindahan bahasanya, seperti yang digambarkan oleh Allah.”<sup>34</sup>

Sisi I'jaz Qur'ani sungguh sangat banyak, dan di antara yang menakjubkan adalah bahwa Rasulullah saw. sebelum turunnya Al-Qur'an tidak mengetahui sedikitpun tentang kitab-kitab para pendahulunya, kisah-kisah, berita dan sejarah mereka. Meskipun demikian Rasulullah saw. menceritakan kejadian-kejadian yang nyata dalam sejarah mulai dari terciptanya Nabi Adam a.s. hingga diutusnya Rasulullah saw. Sebagaimana ketahui bahwa ilmu semacam ini tidak bisa didapatkan oleh seseorang melainkan dengan cara belajar. Nampaknya sudah menjadi pengetahuan dan terjadi semacam konvensi bahwa Rasulullah saw. tidak pernah berinteraksi dengan sejarawan atau belajar kepada mereka. Ia pun sama sekali tidak pernah membaca kitab-kitab sejarah.

Dengan demikian dapat penulis cermati jika seandainya Rasulullah saw. adalah orang yang pernah belajar kepada seorang ulama niscaya orang kafir Quraisy pasti mengetahui hal tersebut. Akan tetapi sejarah tidak pernah mencatat bahwa Rasulullah saw. pernah belajar agama pada seorang guru. Hal ini merupakan bukti bahwa Al-Qur'an bukanlah karya manusia, akan tetapi merupakan wahyu dari Allah Swt. Berita tentang perkara-perkara yang ghaib juga merupakan sisi penting dari pembahasan I'jaz Qur'ani. Al-Qur'an memuat perkara ghaib yang terjadi pada masa silam, masa ketika nabi diutus dan masa yang akan datang. Adapun perkara ghaib yang terjadi pada masa silam tercermin pada kisah-kisah para nabi yang terdahulu, kisah-kisah umat dan orang-orang sebelumnya. Rasulullah saw. Sama sekali tidak mengetahui perkara tersebut sebelum diturunkan wahyu kepadanya. Allah Swt. berfirman: *"Itu adalah di antara berita-berita penting tentang yang gaib yang kami wahyukan kepadamu (Muhammad); tidak pernah kamu mengetahuinya dan tidak (pula) kaummu sebelum ini. Maka bersabarlah; Sesungguhnya kesudahan yang baik adalah bagi orang-orang yang bertakwa"*. (Q.S. Hud/11: 49).

Ada tiga segi I'jaz Al-Qur'an yaitu: *Pertama*, terkandungnya penggambaran tentang hal-hal gaib yang tidak mampu dilakukan oleh manusia dan tidak bisa ditandinginya misalnya, janji Allah kepada Nabi Muhammad saw. bahwa Dia akan mengunggulkan agama-Nya atas agama-agama lain. Abu Bakar Ash-Shiddiq r.a. setiap kali memberangkatkan pasukannya selalu memberi tahu janji Allah itu, yakni mengunggulkan agama-Nya, agar mereka berteguh hati dengan pertolongan dan yakin dengan kemenangan. Begitu pula Umar bin Khattab

---

<sup>34</sup>Al-Baqillani, Juz I, hal. 52-53.

r.a., Ia berbuat serupa setiap kali para panglima perangnya menghadap kepadanya, seperti Sa'ad bin Abi Waqash dan para panglima yang lain.

Selanjutnya, apa yang disampaikan Umar itu diteruskannya kepada anak buahnya guna membangkitkan semangat dan meneguhkan hati mereka. Setelah itu mereka memekikkan semangat keberanian dalam mengarungi peperangan. Kemenangan pun tercapai di akhir masa kekhalifahannya. Balkan ditaklukkan, demikian pula Hindia, Marwa Syahijan, Marwa Rudz, dan Jehun di sisi lain. Selain itu pasukannya juga berhasil menaklukkan negeri Persia hingga Ishtakhar, Kirman, Makran, Sijistan, dan semua wilayah kekuasaan Kisra beserta seluruh kekuasaannya yang membentang antara sungai Eufrat dan sungai Jehun, hingga lenyaplah kekuasaan raja Persia itu dan tidak kunjung kembali hingga hari ini, bahkan untuk selama-lamanya. Penaklukan tersebut sudah menyentuh perbatasan Armenia, selanjutnya dia juga membuka pintu-pintu penaklukan yang lain, seperti bagian wilayah Syam, Yordania, Palestina, Fusthat, Mesir, hingga lenyaplah bekas-bekas wilayah kekuasaan Firaun dari Eufrat hingga sungai Mesir, yang pada saat itu berada di bawah kekuasaan Kaisar. Pada masanya pula para pasukan berkuda mencapai Amoriya dan berhasil merebut semua lini kekuasaannya tanpa tersisa sedikit pun, kecuali wilayah lautan, pegunungan, tanah yang gersang atau suku pedalaman yang sulit terjangkau.

Sehubungan dengan ini Allah Swt. berfirman: dalam Q.S. Ali Imran/3: 12:

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَعْتٌ لَّيْسَ لَهُمْ شُرَكَاءُ فِيهِمْ وَيَأْتِيهِمْ الْعَذَابُ لَبِئْسَ الْمِهَادُ

*Katakanlah (Muhammad) kepada orang-orang yang kafir, "Kamu (pasti) akan dikalahkan dan digiring ke dalam neraka Jahanam. Dan itulah seburuk-buruk tempat tinggal."*

Adapun penjelasan yang mula-mula kita sebut di sini adalah penggambaran mengenai persoalan gaib dan kebenaran dari kabar tersebut yaitu seperti firman Allah di dalam surah al-Fath/48: 16:

إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيمًا هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا

*Sungguh, Kami telah memberikan kepadamu kemenangan yang nyata. Agar Allah memberikan ampunan kepadamu (Muhammad) atas dosamu yang lalu dan yang akan datang serta menyempurnakan nikmat-Nya atasmu dan menunjukimu ke jalan yang lurus, dan agar Allah menolongmu dengan pertolongan yang kuat (banyak). Dialah yang telah menurunkan ketenangan ke dalam hati orang-orang mukmin untuk menambah keimanan atas keimanan mereka (yang telah ada). Dan milik Allah-lah bala tentara langit dan bumi, dan Allah Maha Mengetahui, Maha bijaksana.*

Abu Bakar dan Umar selalu mengutip janji ini untuk membakar semangat pasukannya saat berperang melawan orang Arab, Persia dan Romawi. Firman Allah di dalam surah ar-Rûm/30: 1-4:

الم ۚ غَلَبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۚ فِي بَضْعِ  
سِنِينَ ۗ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدِ وَيَوْمَئِذٍ يَفِرُّ الْمُؤْمِنُونَ ۚ

*Alif Lam Mim. Bangsa Romawi telah dikalahkan, di negeri yang terdekat dan mereka setelah kekalahannya itu akan menang, dalam beberapa tahun (lagi). Bagi Allah-lah urusan sebelum dan setelah (mereka menang). Dan pada hari (kemenangan bangsa Romawi) itu bergembiralah orang-orang yang beriman.*

Janji ini dipegang kuat oleh Abu Bakar, dan Allah pun memenuhinya. Juga firman-Nya tentang para pahlawan perang badar, surah al-Anfal/8: 7:

وَأذْ يَعِدُّكُمْ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ  
تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكٰفِرِينَ ۚ

*Dan (ingatlah) ketika Allah menjanjikan kepadamu bahwa salah satu dari dua golongan (yang kamu hadapi) adalah untukmu, sedang kamu menginginkan bahwa yang tidak mempunyai kekuatan senjatalah untukmu. Tetapi Allah hendak membenarkan yang benar dengan ayat-ayat-Nya dan memusnahkan orang-orang kafir sampai ke akar-akarnya.*

*Kedua*, pemberitahuan tentang kondisi Nabi saw. sebagai seorang yang *ummiy*. Begitu pula pemberitahuan mengenai kondisi beliau yang sama sekali tidak tahu kitab-kitab suci terdahulu, baik tentang kisah, berita, maupun riwayat mereka. Dalam keadaan seperti itu, tiba-tiba menyampaikan kepada beliau ringkasan peristiwa yang pernah terjadi yakni persoalan besar dan sejarah yang sangat penting, dimulai sejak

Allah Swt. menciptakan Adam a.s. hingga mengutusny menjadi rasul. Sehubungan dengan itu, disebutkanlah dalam Al-Qur'an yang menjadi bukti mukjizatnya kisah tentang Adam a.s. yang mencakup permulaan penciptaannya, persoalan yang dihadapinya hingga perbuatan yang mengakibatkannya terusir dari surga. Berikutnya diterangkan secara ringkas persoalan anak-anaknya, kondisi, dan pertaubatannya. Juga kisah Nuh a.s. yang mencakup apa yang terjadi antara dirinya dengan kaumnya dan bagaimana nasib akhir mereka. Begitu pula, dengan kisah Ibrahim a.s. dan nabi-nabi yang tertulis dalam Al-Qur'an. Juga para raja dan Firaun yang hidup semasa dengan para nabi.

Padahal sudah diketahui secara umum bahwa beliau tidak pernah bergaul dengan kalangan ahli kitab atau para penyimpan kabar-kabar kenabian lain. Seandainya pernah, maka tidak menutup kemungkinan beliau pernah belajar dari mereka atau, paling tidak, pernah membaca satu kitab yang bisa dijadikan bahan rujukan. Namun yang terjadi adalah sebaliknya, beliau tidak mungkin memperoleh pengetahuan seperti itu jika bukan melalui wahyu. Oleh karena itu, Allah Swt. berfirman dalam Q.S. Al-Ankabût/29: 48 dan Q.S. al-An'âm/6: 105:

وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّوا بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ

*Dan engkau (Muhammad) tidak pernah membaca suatu kitab sebelum (Al-Qur'an) dan engkau tidak (pernah) menulis suatu kitab dengan tangan kananmu; sekiranya (engkau pernah membaca dan menulis), niscaya orang-orang yang mengingkarinya akan ragu.*

وَكَذَلِكَ نُنْصِرُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

*Dan demikianlah Kami menjelaskan berulang-ulang ayat-ayat Kami agar orang-orang musyrik mengatakan, "Engkau telah mempelajari ayat-ayat itu (dari ahli kitab)," dan agar Kami menjelaskan Al-Qur'an itu kepada orang-orang yang mengetahui.*

Di samping itu, sudah jelas bahwa barangsiapa yang bergaul dan belajar kepada para ahli, tentu sedikit banyak akan terpengaruh dan memiliki pola pikir yang tidak jauh berbeda dengan mereka. Sementara itu, sudah diketahui siapa yang terbaik pengetahuannya di bidang itu, dan bagaimana sifat-sifatnya jika dibandingkan dengan sifat-sifat Nabi a.s.

Adapun segi kedua yang telah disebutkan, yaitu kabar tentang kisah-kisah dan sejarah-sejarah orang-orang terdahulu yang menakjubkan bahwa hal itu berasal dari orang-orang yang menggeluti persoalan tersebut sedangkan Nabi saw. tidak pernah bergumul dengan dunia periwayatan. Al-Qur'an menyebut hal itu sebagai cerita dari orang yang menyaksikan

dan hadir ketika peristiwa itu terjadi, sebagian dengan ini Allah berfirman di dalam Al-Qur'an surah al-Qashash/28: 44:

وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْعَرَبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ<sup>٧</sup>

*Dan engkau (Muhammad) tidak berada di sebelah barat (lembah suci Tuwa) ketika Kami menyampaikan perintah kepada Musa, dan engkau tidak (pula) termasuk orang-orang yang menyaksikan (kejadian itu).*

Allah Swt. juga berfirman dalam Q.S. al-Qashash/28: 46:

وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِنْ رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ  
مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

*Dan engkau (Muhammad) tidak berada di dekat tur (gunung) ketika Kami menyeru (Musa), tetapi (Kami utus engkau) sebagai rahmat dari Tuhanmu, agar engkau memberi peringatan kepada kaum (Quraisy) yang tidak didatangi oleh pemberi peringatan sebelum engkau agar mereka mendapat pelajaran.*

Segi ketiga, I'jaz adalah struktur yang indah, menakjubkan, dan luar biasa dalam aspek *balaghah*. Sangat indah hingga menjelaskan bahwa manusia tidak mampu menandinginya. Para ulama menyatakan bahwa kemukjizatan Al-Qur'an terletak pada sejumlah kelebihan tersebut.

Struktur indah yang mengandung mukjizat terdapat pada berbagai segi, yaitu: Di antaranya ada yang bertumpu pada bentuk global, yakni struktur Al-Qur'an dilihat dari berbagai aspek dan penjelasan modelnya yang berada di luar struktur kalimat yang biasa digunakan oleh orang Arab. Al-Qur'an mempunyai gaya bahasa yang istimewa, sangat berbeda dengan gaya bahasa percakapan yang dilakukan seperti biasanya. Hal itu karena cara-cara yang digunakan kalimat yang indah strukturnya terbagi menjadi mantra-mantra syair dengan berbagai perbedaannya; aneka kalimat berirama tak bersajak, kalimat berirama dan bersajak serta kalimat bebas. Melalui cara-cara ini, ketepatan dan manfaat diusahakan, begitu pula dengan pemahaman makna yang dikemukakan dengan indah, gaya bahasa yang tertib dan lembut. Di sini tampak bahwa Al-Qur'an tidak patuh pada aturan dan cara-cara tersebut. Dijelaskan pula bahwa semua aspek itu tidak termasuk dalam kategori sajak atau sesuatu yang mirip dengannya; Juga bukan aspek puitiknya karena di antara manusia ada yang beranggapan bahwa Al-Qur'an merupakan kalimat yang bersajak dan ada pula yang menganggapnya sebagai syair. Bantahan atas anggapan mereka ini akan dibahas kemudian. Dengan demikian, apabila seseorang

merenungkan secara mendalam akan jelas dengan keberadaannya di luar jenis kalimat dan gaya bahasa bahwa Al-Qur'an bukan susastra umum, tetapi sebuah mukjizat.

Orang Arab secara umum tidak memiliki *fasahah* kalimat yang demikian halus, aneh, dan mengemukakan daya kreatif, makna-makna yang lembut, faedah yang melimpah ruah, hikmah yang luar biasa, keselarasan dalam balaghah, penggunaan istilah yang samar dan mahir yang demikian panjang dan mencukupi. Orang-orang bijak di kalangan mereka biasanya hanya mampu membuat kata-kata yang beragam dan sedikit lafalnya, sedang kepada penyair disandangkan kasidah yang sangat ringkas. Sementara dalam Al-Qur'an, pembicaraan yang panjang telah berhasil mengorelasikan keseluruhannya seraya tetap menjaga *fasâhah*. Hal ini sebagaimana disifatkan oleh Allah Swt. Dalam Q.S. az-Zumar/39: 23:

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَنْشَعُرُ مِنْهُ جُلُودَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكِ هَدَىٰ اللَّهُ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ

*Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik (yaitu) Al-Qur'an yang serupa (ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang, gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhannya, kemudian menjadi tenang kulit dan hati mereka ketika mengingat Allah. Itulah petunjuk Allah, dengan Kitab itu Dia memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan barangsiapa dibiarkan sesat oleh Allah, maka tidak seorang pun yang dapat memberi petunjuk.*

Adapun kalimat dalam segi ketiga adalah yang di jelaskan dari bentuk mukjizat yang terjadi dalam struktur syair, karangan, dan tulisan. Di antaranya dikatakan bahwa Al-Qur'an merupakan struktur yang berada di luar segi-segi struktur kalimat biasa dan bertentangan dengan gaya bahasa orasi mereka. Orang yang beranggapan demikian sama sekali tidak membenarkan jika dirinya menerima aspek syair tidak bersajak. Juga tidak menerima kalimat yang teratur tanpa *qafiyah*. Hal ini karena sekelompok orang Quraisy menganggap sebagai syair.

Orang-orang *mulhid* (ateis) juga menganggap sebagai syair. Sekelompok penganut mazhab pemikiran mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah kalimat bersajak. Bedanya hanya lebih fasih dari sajak-sajak yang

biasa digunakan oleh orang-orang Arab. Kelompok lain lagi menyebutnya sebagai kalimat yang berwazan (berirama; mantra).<sup>35</sup>

Arah pengkajian I'jaz Al-Qur'an, tidak selayaknya ada yang berprasangka macam-macam ketika dikatakan bahwa Al-Qur'an merupakan mukjizat dan menantang manusia untuk membuat yang semisalnya yang dikehendaki bukan tafsir tentang ungkapan dalam kalam kadim yang berdiri pada zat-Nya. Kalam kadim tersebut bukan mukjizat karena keberadaanya sebagai kalam kadim. Taurat dan Injil sebenarnya juga ungkapan dari kalam kadim. Semua ini bukan bentuk mukjizat dalam susunan dan perangkaian. Begitu pula yang lebih kecil dari ayat seperti lafal sebagai ungkapan-ungkapan firman-Nya dan bukan mukjizat jika berdiri sendiri, tanpa melihat isi yang terkandung di dalamnya. Beberapa sahabat berpendapat bahwa tantangan berlaku pada kalam kadim yang berdiri pada zat, oleh karena itu banyak sekali mazhab yang lahir.

Mukjizat terjadi dalam susunan huruf yang merupakan bukti dan ungkapan dari kalimatnya; pada susunan itu terjadilah tantangan; telah dijelaskan sisi dan tata cara bagaimana menggambarkan pendapat mengenai persoalan tersebut; Dan telah menghilangkan prasangka bahwa kalam kadim tersebut adalah huruf-huruf yang tersusun atau huruf-huruf yang tidak tersusun atau sesuatu yang dikarang atau yang lain yang lebih tepat untuk disebutkan.<sup>36</sup>

Saat ini banyak para ilmuwan yang membicarakan mengenai ilmu pengetahuan (sains) dan teknologi, sama halnya dengan Al-Qur'an juga membicarakan perkembangan kehidupan manusia secara ilmiah. Allah Swt. dengan kekuasaan-Nya bisa menciptakan makhluk cukup dengan cara "*kun fayakun*". Namun sebagai pembelajaran kepada manusia, Allah Swt. menciptakan sesuatu juga dijelaskan proses-prosesnya. Seharusnya, manusia harus sadar bahwa segala sesuatu ada proses-proses perkembangannya dan tidak sekaligus jadi.

Dapat diambil kesimpulan bahwa secara garis besar ada dua tujuan I'jaz Al-Qur'an yaitu diantaranya; *Pertama*, bagi yang telah percaya pada nabi, maka ia tidak lagi membutuhkan mukjizat. Ia tidak lagi ditantang untuk melakukan hal yang sama. Mukjizat yang dilihat atau dialaminya hanya berfungsi memperkuat keimanan, serta menambah keyakinannya akan kekuasaan Allah Swt. *Kedua*, tetapi tentu saja ada di antara anggota masyarakat yang meragukan sang nabi sebagai utusan Tuhan, antara lain dengan dalih bahwa "dia adalah manusia biasa seperti kita". Dari sini dibutuhkan khususnya bagi mereka yang ragu atau tidak percaya bukti

---

<sup>35</sup>Issa J. Boullata, *Al-Qur'an yang Menakjubkan*. Ciputat: Lentera Hati, 2008, hal. 119-124.

<sup>36</sup>Issa J. Boullata, *Al-Qur'an yang Menakjubkan...*, hal. 134-135.

kenabian langsung dari Allah Swt. yang mengutusnyanya. Bukti tersebut tidak lain kecuali apa yang dinamai mukjizat.<sup>37</sup>

## B. *Al-Jidâl* (Argumentasi)

Kata ini berasal dari akar kata *جدل* yang terdiri dari tiga huruf kata, yaitu: *ja da* dan *la*. Dalam kamus bahasa Arab, *al-Jadal/al-Jidâl* berarti perdebatan, perbantahan, dan melempar. Kata *al-jadal/al-jidâl* sama dengan kata *al-ĥiĥj* yang memiliki arti berdebat, dan bertengkar.<sup>38</sup>

Sedangkan, menurut salah satu pakar bahasa, Ibnu Faris, mengartikan *al-jidâl* berkisar pada menguasai sesuatu dengan segala yang terurai darinya, memperpanjang permusuhan, dan berdialog atau mendebat pembicaraan.<sup>39</sup> Al-Jurjani seorang pakar keilmuan Islam, ia menjelaskan:

“*Al-Jadal/al-jidâl* adalah penggunaan nalar dan analogi yang berasal dari beberapa ketetapan, yang bertujuan mengalahkan lawan bicara atau orang yang belum mengerti premis pembicaraan. Dengan kata lain, *al-Jidâl* adalah upaya seseorang untuk mematahkan dan mementahkan argumentasi lawan bicaranya, atau dengan tujuan meluruskan ungkapannya. Ada unsur permusuhan di dalamnya.”<sup>40</sup>

Dalam sejarah keilmuan Islam, *al-Jadal* menjadi disiplin ilmu tersendiri yang didefinisikan oleh *Al-Qanuji* dengan ilmu yang membahas berbagai cara untuk menetapkan atau membatalkan sebuah sikap atau pandangan. Tujuannya adalah memperkuat kemampuan untuk meruntuhkan dan mematahkan argumentasi lawan bicara. Definisi tersebut menunjukkan *al-jadal* berangkat dari prinsip-prinsip yang telah diyakini kebenarannya dan dipegang teguh, tanpa ada keinginan untuk mundur darinya. Berbeda dengan kata *ĥiwâr* yang mengesankan adanya keinginan untuk meninjau ulang pandangan-pandangan yang sebelumnya dipegang. *Al-Jadal* biasanya dilakukan dalam hal perbedaan pemikiran dan keyakinan, sedangkan kata *al-ĥiwâr* cakupannya lebih luas dari itu, yakni meliputi berbagai aspek kehidupan.<sup>41</sup>

Dalam Al-Qur'an, kata *al-Jadal* dengan berbagai derivasinya disebut sebanyak dua puluh sembilan kali. Mencermati ayat-ayat yang memuat kata *al-jadal* dapat disimpulkan bahwa kata ini digunakan untuk

<sup>37</sup>M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an...*, hal. 15.

<sup>38</sup>Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997, hal. 175.

<sup>39</sup>Maqayis fil-Lughah, hal. 1/387.

<sup>40</sup>Ali M. Syarif al-Jurjani, *at-Ta'rifat*, Beirut: Darun Nafa'is, 1424 H/2003 M, cet. 1, hal. 137.

<sup>41</sup>As-Sayyid Muhammad Husein Fadlullah, *al-Hiwar fi Qur'an*, Beirut: Darut Ta'aruf, 1407 M/1987 M, cet. 1, hal. 15.

banyak hal di dunia dan di akhirat (an-Nisa'/4: 109); kadangkala dengan menggunakan kebenaran untuk mengalahkan kebathilan (al-Ankabut/29: 46); dan di lain kali menggunakan sarana kebathilan untuk menolak kebenaran (Ghafir/40: 5); kadangkala menggunakan cara-cara yang terpuji (an-Nahl/16: 129); dan kadangkala menggunakan cara-cara kotor (al-Hajj/22: 3). Dalam surah al-Kahfi/18: 54 disebutkan bahwa salah satu watak atau tabiat dasar manusia adalah menyukai jadal (suka membantah). Menurut pakar tafsir Ibnu 'Asyur, setiap manusia berkecenderungan untuk meyakinkan orang yang berbeda dengannya bahwa keyakinan dan perbuatannya adalah yang paling benar.<sup>42</sup>

Dalam Kitab *Mu'jam al-Munfahras li Al-Fazh Al-Qur'an al-Karim*, 20 kata al-jidal terdapat dalam 16 surah, yaitu: Q.S. An-Nisa'/4: 107 dan 109, Q. S. Hud/11: 32 dan 74, Q. S. Ghafir/40: 4, 5, 35, 56, dan 69, Q. S. A-Hajj/22: 3, 8 dan 68, Q. S. An-Nahl/16: 111 dan 125, Q. S. Al-Mujadalah/58: 1, Q. S. Al-Ankabut/29: 46, Q. S. Al-A'raf/7: 71, Q. S. Al-Kahfi/18: 54 dan 56, Q. S. Luqman/31: 20, Q. S. Al-An'am/6: 25 dan 121, Q. S. Ar-Ra'd/13: 13, Q. S. Asy-Syura/42: 35, Q. S. Al-Anfal/8: 6, Q. S. Az-Zuhurf/43: 58, dan Q. S. Al-Baqarah/2: 197.

Berikut beberapa ayat etika dialog yang menunjukkan term *al-jidâl*. Ayat-ayat tersebut terdapat perintah untuk berdialog maupun berdebat dengan cara yang terbaik (*wajadilhum billati hiya akhsan*). Yaitu terdapat pada Q.S. An-Nahl/16: 125:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ  
رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

*Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik, dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu, Dialah yang lebih mengetahui siapa yang sesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui siapa yang mendapat petunjuk.*

Para *mufasssir* berbeda pendapat seputar *sabab an-nuzul* (latar belakang turunnya) ayat ini, Al-Wahidi<sup>43</sup> (w. 1076 M) menerangkan

<sup>42</sup>At-Tahrir wa Tanwir, hal. 8/ 392.

<sup>43</sup>Nama lengkap Imam Al-Wahidi adalah Ali Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ali Ibn Mattuyah yang dikenal dengan nama Imam Abu Hasan Al-Wahidi an-Nisabury. Bapaknya bernama Ahmad Ibn Muhammad dari golongan pedagang, dari kota Sawah yaitu sebuah kota di antara kota Arroy dan Hamdzan di Wasith. Di kota tersebut terdapat sungai kecil yang dikenal sejak zaman dahulu, yang airnya itu berubah kering pada saat kelahiran nabi. Di dekat kota Sawah terdapat sebuah kota yang bernama Awat. Al-wahidi adalah seorang murid dari Tsa'labi, yakni pengarang Tafsir. Darinyalah beliau belajar dan menimba ilmu Tafsir

bahwa ayat ini turun setelah Rasulullah saw. menyaksikan jenazah 70 sahabat yang syahid dalam perang Uhud,<sup>44</sup> termasuk Hamzah, paman Rasulullah.<sup>45</sup> Al-Qurthubi menyatakan bahwa ayat ini turun di Makkah ketika adanya perintah kepada Rasulullah saw. untuk melakukan genjatan senjata (*muhadanah*) dengan pihak Quraisy, akan tetapi Ibnu Katsir tidak menjelaskan adanya riwayat yang menjadi sebab turunnya tersebut.

Menurut M. Quraish Shihab, ayat ini dipahami oleh sementara ulama sebagai penjelasan terhadap tiga macam metode dalam berdialog maupun berdebat supaya dialog tersebut bisa tepat sasaran. Terhadap

untuk bekal ilmu yang luas. Kemudian Al-Wahidi belajar bahasa Arab dari Abul Hasan Al-Qahandazi, belajar ilmu Lughah dari Abu alFadhl Ahmad Ibn Muhammad Yusuf al-A'rudhi salah satu teman Abu Mansur al-Azhari. Beliau lahir dan juga wafat di Naisabur. beliau wafat disebabkan karena sakit yang berkepanjangan tepatnya pada Jumadil Akhir pada abad ke-5 tahun 468 H/1076 M.

Al-Wahidi merupakan ahli Fiqh pada Madzhab Syafi'i sebagaimana telah disebutkan dalam golongan ulama-ulama Fiqh Syafi'iyah pada beberapa kitab, seperti kitab Ibn Subki, AlAsnawi, dan lainnya. Ibnu Qadhi Syuhbab telah mencatat di dalam kitab *Thabaqat Al-Syafi'iyah* (257/1), bahwa Imam Nawawi mengutip dalam kitab *Ar-Raudhah dari Kitab Al-Siru fil kalam ala al-salam* (rahasia berbicara tentang Islam). Mani Abdul Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir (Kajian Kompherensif Metode Para Ahli Tafsir)*, Jakarta:PT Raja Grafindo, 2006, hal. 213; Siti Muslimah dkk, "Urgensi Asbab Al-Nuzul Menurut Al-Wahidi", Fakultas Ushuludin UIN Sunan Gunung Djati Bandung, *Al-bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 2,1 Juni 2017, hal. 3.

<sup>44</sup>Setelah orang-orang kafir Quraisy mengalami kekalahan telak di Perang Badar, kekalahan ini benar-benar menjatuhkan harkat dan martabat mereka sehingga sebagian besar pimpinan, pembesar, pemuka serta tokoh-tokoh mereka merasa lebih baik mati dari hidup terhina menanggung malu karena kekalahan melawan kaum Muslimin yang pada saat perang jumlahnya jauh dibanding dengan jumlah pasukan mereka. Terlebih lagi setelah kafilah terjadinya Perang Badar kaum kafir Quraisy dapat dikejar dan dirampas harta perdagangan mereka yang oleh tentara Muslimin, bertambahlah dendam mereka kepada tentara Muslimin. Hal ini membuat api dendam di dada mereka terus berkobar yang menyulut mereka untuk berupaya keras membalas kekalahan tersebut. Abdullah bin Abu Rabi'ah, Ikrimah bin Abu Jahal, dan Shafwan bin Umaiyah bersama dengan orang-orang Quraisy yang kehilangan ayah, anak dan saudara di Perang Badar menemui Abu Sufyan Bin Harb untuk meminta bantuan menuntut balas kematian keluarga-keluarga mereka. Abu Sufyan bin Harb dan para saudagar Quraisy mengabdikan permintaan orang-orang Quraisy yang mendatangnya dan kemudian mengadakan pertemuan dengan tokoh-tokoh Quraisy lainnya untuk mempersiapkan rencana penyerangan. Dalam persiapan ini mereka mengumpulkan 3.000 tentara, yang di antaranya 200 orang berkuda dengan persenjataan lengkap dan semua berkendaraan unta, dan di antaranya 700 orang memakai baju besi. Dalam Pasukan kaum Quraisy yang dipimpin Abu Sufyan bin Harb tersebut tersebut termasuk pula seluruh pemimpin-pemimpin suku Begitu juga dengan 15 wanita Quraisy yang dipimpin Hindun istri Abu Sufyan bin Harb bahkan budak-budak merekapun diperintahkan supaya ikut serta menjadi anggota pasukan. Chalil, Moenawar, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad saw. II*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hal. 99; Hisyam Ibnu, *Sirah Nabaiyah*, Terj. Fadhl Bahri, Jakarta: Darul Falah, 2000, hal. 596-597.

<sup>45</sup>Al-Wahidi, *Al Wajid fi Tafsir Kitab Al Ajizi, Mawaqi At-Tafasir*, Mesir, tt, hal. 440/1. Al-Wahidi An- Nasyabury, *Asbâb an-Nuzul*, Mawaqiu' Sy'ab, t-tp, tt, hal. 191/1.

cendekiawan yang memiliki pengetahuan tinggi diperintahkan menyampaikan dialog maupun berdebat dengan cara hikmah, yakni berdialog dengan kata-kata bijak sesuai dengan tingkat kepandaian mereka. Terhadap kaum awam diperintahkan untuk menerapkan *mau'izhah*, yakni memberikan nasihat dan perumpamaan yang menyentuh jiwa yang sesuai dengan taraf pengetahuan mereka yang sederhana. Sedang terhadap *Ahl-al-Kitab* dan penganut agama-agama lain yang diperintahkan adalah *jidâl/perdebatan* dengan cara yang terbaik, yaitu dengan logika dan retorika yang halus, lepas dari kekerasan dan umpatan.

Kata *hikmah* antara lain berarti yang paling utama dari segala sesuatu, baik pengetahuan maupun perbuatan. Ia adalah pengetahuan atau tindakan yang bebas dari kesalahan dan kekeliruan. *Hikmah* juga diartikan sebagai sesuatu yang bila digunakan/diperhatikan akan mendatangkan kemaslahatan dan kemudahan yang besar atau lebih besar serta menghalangi terjadinya mudharat atau kesulitan yang besar atau lebih besar. Makna ini ditarik dari kata *hakamah*, yang berarti kendali, karena kendali menghalangi hewan/kendaraan mengarah kearah yang tidak diinginkan atau menjadi liar. Memilih perbuatan yang terbaik dan sesuai adalah perwujudan dari hikmah. Memilih yang terbaik dan sesuai dari dua hal yang buruk pun dinamai hikmah, dan pelakunya dinamai *hakim* (bijaksana).

Pakar Tafsir Al-Biqa'i menggarisbawahi bahwa *al-hakim*, yakni yang memiliki hikmah harus memiliki sepenuhnya tentang pengetahuan dan tindakan yang diambilnya sehingga dia tampil dengan penuh percaya diri, tidak berbicara dengan ragu atau kira-kira, dan tidak pula melakukan sesuatu dengan coba-coba.

Kata *al-mauidzah*, terambil dari kata *wa'adza*, yang berarti nasihat. *Mauidzah* adalah uraian yang menyentuh hati yang mengantarkan kepada kebaikan. Demikian dikemukakan oleh banyak ulama. Sedang kata *jâdilhum* terambil dari kata *jidâl* yang bermakna diskusi atau bukti-bukti yang mematahkan alasan atau dalih mitra diskusi dan menjadikannya tidak dapat bertahan, baik yang dipaparkan itu diterima oleh semua orang maupun hanya oleh mitra bicara.

M. Quraish Shihab mengemukakan *jidâl* ada tiga macam: *Yang buruk* adalah yang disampaikan yang kasar, yang mengundang kemarahan lawan, serta yang menggunakan dalih-dalih yang tidak benar. *Yang baik* adalah yang disampaikan dengan sopan serta menggunakan dalil-dalil atau dalih walau hanya yang diakui oleh lawan dan *yang terbaik* adalah yang disampaikan dengan baik dan dengan argumen yang benar lagi membangunkan lawan.

Penyebutan ketiga macam metode itu sungguh serasi. Ia dimulai dengan *hikmah*, yang dapat disampaikan tanpa syarat, disusul dengan

*mauizhah* dengan syarat hasanah karena memang ia hanya terdiri dari satu macam; yang ketiga adalah *jidâl* yang dapat terdiri dari tiga macam buruk, baik, dan terbaik, sedang yang dianjurkan adalah yang terbaik. Thahir Ibnu ‘Asyur berpendapat serupa dan menyatakan bahwa *jidâl* adalah bagian dari *hikmah* dan *mauizhah*. Hanya saja, karena tujuan *jidâl* adalah meluruskan tingkah laku atau pendapat, sehingga sasaran yang dihadapi menerima kebenaran, kendati ia tidak terlepas dari *hikmah* atau *mauizhah*. Ayat ini menyebutnya secara tersendiri berdampingan dengan keduanya guna mengingatkan tujuan dari *jidâl* itu.<sup>46</sup>

Menurut Al-Maraghi dalam kitab tafsirnya, ayat ini menjelaskan tentang seruan Allah kepada Nabi Muhammad saw. agar beliau menyeru kepada umatnya. Bahwasannya, Nabi Muhammad menyeru kepada mereka dengan cara menyeru mereka kepada syari’at yang telah digariskan Allah bagi makhluk-Nya, melalui wahyu yang diberikan kepadanya dan memberi mereka pelajaran dan peringatan yang diletakkan di dalam kitab-Nya sebagai *hujjah* atas mereka. Hal ini selalu diingatkan kepada mereka dan diulang-ulang di dalam surat ini: membantah mereka dengan perbantahan yang lebih baik dari bantahan lainnya, memberi maaf jika mereka mengotori kehormatanmu, serta bersikap lemah lembut terhadap mereka dengan menyampaikan kata-kata yang baik. Jadi dapat disimpulkan bahwasannya, ayat ini menyeru kepada orang mukmin untuk menggunakan cara terbaik di dalam melakukan suatu dialog maupun berdebat.<sup>47</sup>

Menurut Ibnu Katsir, dalam kitab tafsirnya, ayat ini menjelaskan bahwasannya Allah berfirman menyuruh Rasul-Nya menyeru kepada manusia dan mengajak mereka ke jalan Allah dengan hikmah kebijaksanaan disertai nasihat serta anjuran yang baik. Jika orang-orang itu mengajak berdebat, maka bantahlah mereka dengan cara yang terbaik. Allah lebih mengetahui siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan siapa yang bahagia berada di dalam jalan yang lurus yang ditunjukkan-Nya. Maka, janganlah menjadi kecil hatimu, hai Muhammad, bila ada orang-orang yang tidak mau mengikutimu dan tetap berada dalam jalan yang sesat. Tugasmu hanyalah menyampaikan apa yang diwahyukan oleh Allah kepadamu dan memberi peringatan kepada mereka, sedang Allah-lah yang akan menentukan dan memberi petunjuk, serta Dia-lah yang akan meminta pertanggungjawaban hamba-hambanya dihari kiamat.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan keserasian Al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, 2001, hal. 774-775.

<sup>47</sup>Ahmad Musthafa Al-Maraghi, terj. *Tafsir Al-Maraghi*, Semarang: CV. Toha Putra, 1974, hal. 291.

<sup>48</sup>Salim Bahreisy dan H. Said Bahreisy terj, *Singkat Tafsir Ibnu Katsir*, Surabaya: PT. Bina Imu Offset, 1988, hal. 610.

Selain itu, Allah juga berfirman di Q.S. Al-Ankabut/29: 46:

﴿ وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا  
 آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَالْهُنَا وَالْهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾

*Dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli Kitab, melainkan dengan cara yang baik, kecuali dengan orang-orang yang zalim di antara mereka, dan katakanlah, "Kami telah beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepadamu; Tuhan kami dan Tuhan kamu satu; dan hanya kepada-Nya kami berserah diri.*

Menurut M. Quraish Shihab, dalam kitab tafsirnya ayat yang lalu memerintahkan agar membaca Al-Qur'an dan melaksanakan shalat dengan baik dan benar. Al-Qur'an mengandung banyak prinsip dan informasi dan berbeda dengan kepercayaan orang Yahudi dan Nasrani, padahal mereka juga mengaku memiliki kitab suci yang disampaikan kepada Nabi Musa a.s. dan Isa a.s. Untuk itu, ayat di atas memerintahkan kaum muslimin agar jika berdiskusi dengan mereka agar dilaksanakan dalam bentuk dan cara yang sebaik-baiknya.

Ayat di atas menyatakan agar kaum muslimin tidak membantah dan berdiskusi dengan Ahli Kitab dari kalangan Yahudi dan Nasrani menyangkut ajaran yang perselisihkan kecuali dengan cara berdiskusi serta ucapan yang terbaik. Kecuali kepada orang-orang yang berbuat zalim di antara mereka, misalnya melampaui batas kewajaran dalam berdiskusi, maka kaum muslimin cukup mengatakan bahwa mereka beriman kepada wahyu yang diturunkan dari Allah (al-Qur'an, Taurat, Injil) yang mengajarkan bahwa Tuhan kaum Muslimin dan Ahli kitab adalah satu.

Kata *tujadilu* terambil dari kata *jadala* yang berarti berdiskusi, yakni berupaya untuk meyakinkan pihak lain tentang kebenaran sikap masing-masing dengan menampilkan argumentasinya. Ayat di atas menggunakan bentuk jamak, *tujadilu*. Karena itu, lebih banyak ditujukan kepada kaum muslimin, sebab kemungkinan terjadinya *mujadalah* tidak dengan cara yang terbaik hanya dapat diduga dari mereka, bukan dari Nabi saw. Redaksi ayat ini berbeda dengan redaksi perintah membaca Al-Qur'an seperti pada surah al-'Alaq. Di sana, perintah tersebut ditujukan kepada Nabi saw. karena siapa pun dan betapa pun tinggi dan luas pengetahuannya, tetap membutuhkan Al-Qur'an dan dapat meraih manfaat yang tidak habis-habisnya dari kitab suci itu.

Sayyid Quthub memahami kalimat di atas dalam arti Ahl al-Kitab yang mengubah kitab suci mereka berpaling dari Tauhid kepada kemusyrikan karena syirik adalah kedzaliman yang paling besar. Terhadap mereka menurut Sayyid Quthub tidak perlu ada jidal atau diskusi, tidak

juga ada sisi kebaikan buat mereka. Walaupun kecaman Sayyid Quthub di atas sungguh pada tempatnya, pemahamannya tentang kalimat yang dibahas ini tidak mendapat dukungan banyak ulama. Kita bahkan menemukan sekian banyak ayat Al-Qur'an yang memerintahkan *bermujadalah* dengan baik. Bahkan banyak contoh dari *jidal* Al-Qur'an yang begitu halus dan baik, yang justru ditujukan kepada kaum musyrikin di Makkah sehingga tentu lebih-lebih lagi Ahl al-Kitab yang dalam pandangan Al-Qur'an jauh lebih baik dari kaum musyrikin.<sup>49</sup>

Menurut Al-Maraghi, dalam kitab tafsirnya, ayat ini melarang untuk memperdebatkan orang-orang yang ingin mengetahui agama Islam dari kalangan orang-orang Yahudi dan Nasrani, kecuali dengan cara yang lembut dan halus. Dan imbangilah kemarahan mereka dengan menekan amarah, sikap urakan mereka dengan nasehat, dan kebiasaan mereka dengan sikap yang tenang dan hati-hati.<sup>50</sup>

Demikian pula menurut Ibnu Katsir dalam kitab tafsirnya, ayat tersebut menjelaskan tentang anjuran untuk berdialog maupun berdebat dengan cara yang lembut. Menurut Qatadah dan lebih dan lebih dari satu ahli tafsir, bahwa ayat di atas ini adalah mansukh dengan "Assaif (pedang)" dan tidak ada pilihan lain bagi mereka (ahli kitab) masuk Islam, atau membayar *jizyah* atau berperang. Akan tetapi, ada beberapa ahli tafsir yang berpendapat bahwa ayat di atas adalah *muhkamah* (tidak mansukh) sehingga bagi Ahli Kitab masih terbuka kesempatan untuk diajak berdebat tentang agama dengan cara yang terbaik. Pendapat kedua itupun berlaku terhadap orang-orang dari Ahli Kitab yang jujur yang mau menerima kebenaran dan tidak berkepala batu mengikuti hawa nafsu dengan mempertahankan pendapatnya sendiri secara buta-tuli. Dalam keadaan yang demikian, maka hendaklah perdebatan dihentikan dan beralih kejalan kekerasan, dan itulah yang dimaksud dengan firman Allah: "*Kecuali orang-orang yang dzalim*".<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan keserasian Al-Qur'an...*, hal. 103.

<sup>50</sup>Ahmad Musthafa Al-Maraghi, *Terjemah Tafsir Al-Maraghi*, hal. 4.

<sup>51</sup>Salim Bahreisy dan H. Said Bahreisy, *Terjemah Singkat Tafsir Ibnu Katsir*, hal. 212. Dalam konteks ini penulis tidak sejalan dengan jalan kekerasan sebagai metode jidal, sebab jalan kekerasan bukanlah cara terbaik untuk menyelesaikan suatu perselisihan. Yang hendak ditegaskan di sini adalah bahwa sedemikian terbukanya sebuah ayat dipahami oleh penafsir. Karena itu, keberagaman tafsir menjadi niscaya. Perbedaan penafsiran satu dengan lainnya adalah bagian dari kekayaan pemikiran dan khazanah intelektual kaum muslimin dan bagian dinamika kehidupan yang menjadi sunnah-Nya.

### C. Naturalitas (*Sunnah Allah*)

Terjadinya ketentuan sunah Allah sebelumnya ada dua pilihan, yaitu:<sup>52</sup> *pertama*, Seorang tokoh (dalam hal ini rasul) akan menjadi korban keyakinan dan prinsipnya. Dan yang terjadi adalah antara mati dan meninggalkan kaumnya untuk berhijrah ke negeri lain. Akibat seperti ini nyaris tidak terjadi dalam kisah-kisah Al-Qur'an. Al-Qur'an pada babak ini selalu mengilustrasikannya secara global dan sedikit samar. Contoh ayat yang berkaitan dengan kebanggaan bangsa Israel atas apa yang pernah mereka perbuat. “... *Apakah setiap datang kepadamu seorang rasul membawa suatu pelajaran yang tidak sesuai dengan keinginanmu lalu kamu angkuh. maka beberapa orang (di antara mereka, kamu dustakan dan beberapa orang yang lain kamu bunuh?)* (Q.S Al-Baqarah/2: 87).

Para ahli tafsir sepakat bahwa nabi yang berhasil dibunuh oleh orang-orang Israel itu adalah Nabi Yahya.

Sebagaimana dilihat, Nabi Ibrahim pernah berhijrah dan meninggalkan kaumnya dalam jeda waktu yang tidak diketahui, akan tetapi pada akhirnya kembali lagi menemui kaumnya dan meneruskan dakwahnya. Al-Qur'an mengisahkan peristiwa ini sebagai berikut, “*Dan (ingatlah) Ibrahim, ketika ia berkata kepada kaumnya, sembahlah olehmu Allah dan bertakwalah kepada-Nya. Yang demikian itu adalah lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui. Sesungguhnya apa yang kamu sembah selain Allah itu adalah berhala, dan kamu membuat dusta. Sesungguhnya yang kamu sembah selain Allah itu Tidak mampu memberikan rezeki kepadamu, maka mintalah rezeki itu di sisi Allah dan sembahlah Dia dan bersyukurlah kepada-Nya. Hanya kepada-Nyalah kamu akan dikembalikan. Dan Jika kamu (orang kafir) mendustakan, maka umat yang sebelum kamu juga telah mendustakan. Dan kewajiban rasul itu. tidak lain hanyalah menyampaikan (agama Allah) dengan seterang-terangnya. Dan apakah mereka tidak memperhatikan bagaimana Allah: menciptakan (manusia) dari permulaannya, kemudian mengulanginya kembali. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mudah bagi Allah. Katakanlah, berjalanlah di (muka) bumi, maka perhatikanlah bagaimana Allah menciptakan (manusia) dari permulaannya, kemudian Allah menjadikannya sekali lagi. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu. Allah mengazab siapa saja yang dikehendaki-Nya dan memberi rahmat kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya, dan hanya kepada-Nyalah kamu akan dikembalikan. Dan kamu sekali-kali tidak dapat melepaskan diri (dari azab Allah) di bumi dan tidak pula di langit dan sekali-kali tiadalah bagimu pelindung dan penolong selain Allah. Dan*

---

<sup>52</sup>Muhammad A. Khalafullah, *Al-Qur'an bukan Kitab Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 2002, hal. 79-83.

*orang-orang yang kafir kepada ayat-ayat Allah dan pertemuan dengan Dia, mereka putus asa dari rahmat-Ku dan mereka itu mendapat azab yang pedih. Maka tidak adalah jawaban kaum Ibrahim, selain mengatakan, 'Bunuhlah atau bakarlah dia' lalu Allah menyelamatkannya dari api. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda kebesaran Allah bagi orang-orang yang beriman. Dan berkata Ibrahim, "Sesungguhnya berhala-hala yang kamu sembah selain Allah adalah untuk menciptakan perasaan kasih sayang di dalam kehidupan dunia ini kemudian di hari kiamat sebagian mengingkari sebagian yang lain dan sebagian kamu melaknati sebagian yang lain dan tempat kembalimu adalah neraka, dan sekali-kali tak ada bagimu seorang penolong pun. Maka Luth membenarkan (kenabian-nya. Dan berkatalah Ibrahim, 'Sesungguhnya aku akan berpindah ke (tempat yang diperintahkan) Tuhanku (kepadaku), sesungguhnya Dialah yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. Dan Kami anugerahkan kepada Ibrahim, Ishak dan Ya'kub dan Kami jadikan kenabian dan kitab pada keturunannya, dan Kami berikan kepadanya balasannya di dunia dan sesungguhnya dia di akhirat benar-benar termasuk orang-orang yang saleh" (Q.S. al-Ankabut/29: 16-27).*

Kesimpulan dari kisah Ibrahim ini, ternyata hijrah justru menjadi bukti kemenangan bagi agama baru dan para rasul. Hal ini bisa diperkuat dengan kisah Nabi Musa a.s. dan Muhammad saw. Bagi orang-orang kafir atau yang menolak agama baru ini, oleh Al-Qur'an digambarkan sebagai sebuah kekalahan untuk mereka. Karena, ternyata di balik hijrahnya para rasul itu akan datang bukti kebesaran Tuhan. Sehingga ketika sudah ditinggalkan oleh para rasul tersebut, negeri orang-orang kafir mengalami satu degradasi dan kadangkala kebinasaan. Kisah-kisah yang menggambarkan hal ini sangat banyak seperti kisah kaum Nuh, Luth, Saleh dan Hud. Begitu pula dapat kita saksikan dari kisah Nabi Syu'eb dalam Al-Qur'an berikut, "*Hai kaumku, janganlah hendaknya pertentangan antara aku (dengan kamu) menyebabkan kamu menjadi jahat hingga kamu ditimpa azab seperti yang menimpa kaum Nuh atau kaum Hud atau kaum Saleh, sedang kaum Luth tidak (pula) jauh (tempatny) dari kami? (Q.S. Hud/11: 89).*

*Kedua*, kemenangan berpihak kepada tokoh utama (para rasul dan pengikutnya). Bila hal ini terjadi, keyakinan baru yang diajarkan oleh para rasul akan berkembang pesat dan kuantitas pengikutnya pun semakin banyak, Situasi sosiologis ini banyak dideskripsikan Al-Qur'an dalam kisah-kisahny dan ayat-ayatnya yang berhubungan dengan kemenangan sebuah kebenaran (tauhid). Contohnya adalah firman Allah, "*Dan sesungguhnya telah tetap janji Kami kepada hamba-hamba Kami yang menjadi rasul, (yaitu) sesungguhnya mereka itulah yang pasti mendapat*

*pertolongan. Dan sesungguhnya tentara Kami itulah yang pasti menang. Maka berpalinglah kamu (Muhammad) dari mereka sampai suatu ketika. Dan lihatlah mereka, maka kelak mereka akan melihat azab itu”* (Q.S. As-syafa’at/37: 171-175): *“Kemudian Kami selamatkan rasul-rasul Kami dan orang-orang yang beriman, demikianlah menjadi kewajiban atas Kami menyelamatkan orang-orang yang beriman”* (Q.S. Yunus/10: 103).

Namun perlu diketahui, kemenangan tersebut juga tidak dengan mudah diraih oleh para rasul. Banyak rintangan yang harus dihadapi dan krisis psikologis yang harus diatasi. Model cobaannya pun sangat beragam, misalnya ada yang disebut dengan cobaan internal sebagaimana sering diceritakan dalam Al-Qur'an. Adapun faktor-faktor yang menyebabkan munculnya model rintangan internal seperti ini kadangkala adalah: (1) Tabiat manusia dan keadaannya yang kadangkala lemah semangat dan tidak bisa membawa dirinya. Fenomena psikologis seperti ini dapat kita lihat dengan jelas dalam kisah Adam ketika dilarang Allah memakan buah khuldi. Kala itu Adam tidak mentaati dan memakan buah itu karena lupa dan tidak punya keinginan kuat untuk menahan diri. *“Dan sesungguhnya telah Kami perintahkan kepada Adam dahulu, maka ia lupa (akan perintah itu) dan tidak Kami dapati pada nya kemauan yang kuat”* (Q.S. Taha/20: 115): *“... dan durhakalah Adam kepada Tuhan dan sesatlah ia. Kemudian Tuhannya memilihnya maka Dia menerima taubatnya dan memberinya petunjuk’* (Q.S. Taha/20: 121-122).

(2) Krisis kepercayaan diri dalam mengerjakan suatu pekerjaan. Faktor ini sangat berperan dalam membentuk kemampuan dan kekuatan seseorang dalam menjalankan suatu pekerjaan. Untuk faktor ini, Al-Qur'an dengan jelas menggambarannya dalam kisah Musa. Pada waktu Musa dipilih oleh Allah Swt. dan dijadikan rasul untuk berdakwah kepada Fir'aun dan kaumnya, Musa minder dan tidak percaya diri atas kemampuannya, maka Dia memohon kepada Allah Swt. menjadikan saudaranya Harun sebagai kawan yang dapat membantunya mengemban amanat-Nya tersebut. Allah Swt. mengabulkan permohonannya, dan diangkatlah Harun sebagai nabi Allah untuk membantu Musa. Dalam kisah tersebut juga dijelaskan penyebab munculnya ketidakpercayaan diri Musa menghadapi Fir'aun dan kaumnya. Ternyata, sebelumnya Musa pernah membunuh salah seorang pengikut Fir'aun kemudian lari meninggalkan istana Fir'aun dengan terengah-engah. Kemudian tidak beberapa lama salah seorang sahabatnya mengejar Musa untuk memberitahukan bahwa kaum Fir'aun tengah berkumpul di kota untuk membunuh dia. Karena ingat dua hal ini, secara psikologis batin Musa terbebani, sehingga muncullah rasa tidak percaya diri dan memohon dengan sangat kepada Tuhannya.

Dalam surat al-Qashash dapat diceritakan yaitu: *“Musa berkata, “Ya Tuhanku sesungguhnya aku, telah membunuh seorang manusia dari golongan mereka, maka aku takut mereka akan membunuhku. Dan saudaraku Harun dia lebih fasih lidahnya daripadaku, maka utuslah dia bersamaku sebagai pembantuku untuk membenarkan (perkataan-ku, sesungguhnya aku khawatir mereka akan mendustakan. 'Allah berfirman, 'Kami akan membantumu dengan saudaramu, dan Kami berikan kepadamu berdua kekuasaan yang besar, maka mereka tidak dapat mencapaimu, (berangkatlah kamu berdua) dengan membawa mukjizat Kami, kamu berdua dan orang yang mengikuti kamulah yang menang (Q.S. Al-Qashash/28: 33-35): "Pergilah kamu beserta saudaramu dengan membawa ayat-ayat-Ku, dan janganlah kamu berdua lalai dalam mengingat-Ku. Pergilah kamu berdua kepada Firaun, sesungguhnya dia telah melampui batas, maka berbicaralah kamu berdua kepadanya dengan kata-kata yang lemah lembut, mudah-mudahan ia ingat atau takut. 'Berkatalah mereka berdua, "Ya Tuhan kami, sesungguhnya kami khawatir bahwa ia segera menyiksa kami atau akan bertambah melampui batas” (Q.S. Taha/20: 42-45). Namun, ternyata Musa dan Harun tidak langsung berangkat sampai hati mereka tenang karena Allah menumbuhkan kepercayaan diri Musa dan Harun dengan firman-Nya, Janganlah kamu berdua khawatir sesungguhnya Aku beserta kamu berdua, Aku mendengar dan melihat (Q.S. Taha/20: 46).*

(3) Rintangan internal ini kadangkala juga muncul dari beragam keinginan terpendam yang masih kuat dalam diri seseorang. Contoh kondisi semacam ini dapat kita lihat keadaan psikologi Nabi Muhammad saw. ketika ia masih ingin menjalin hubungan baik dengan kaumnya seperti yang diceritakan dalam riwayat berikut *“... Qatadah berkata, “diceritakan kepada kami bahwa suatu malam sampai pagi kaum Quraisy bermaksud menipu Rasulullah saw. dengan perkataan bagus, pujian dan pengagungan seolah mereka telah ikut bergabung dengan orang-orang beriman.' Mereka berkata, 'Wahai Muhammad sesungguhnya engkau adalah orang yang membawa ajaran yang tidak pernah dibawa oleh seorang manusia pun. Engkau adalah pemimpin kami, pahlawan kami': akhirnya hampir saja kala itu Rasulullah terjebak oleh pujian mereka sehingga nyaris mendekati mereka dan mengikuti apa yang mereka mau, namun Allah segera mengingatkannya, “Dan sesungguhnya mereka hampir memalingkan kamu dari apa yang telah Kami wahyukan kepadamu, agar kamu membuat yang lain secara bohong terhadap Kami, dan kalau sudah begitu tentulah mereka mengambil kamu jadi sahabat yang setia. Dan kalau Kami tidak memperkuat (hati mu, niscaya kamu hampir-hampir condong sedikit kepada mereka. Kalau terjadi demikian, benar-benarlah Kami akan rasakan kepadamu (siksaan) berlipat-ganda di*

*dunia ini dan begitu pula sesudah mati, dan kamu tidak akan mendapat seorang penolong pun terhadap Kami" (Q.S. Al-Isra'/17: 73-75).*

Selain sebab internal tadi, di sini juga dapat kita sebutkan beberapa faktor eksternal yang menghambat dan menjadi aral bagi usaha dakwah para nabi. Faktor-faktor ini banyak kita dapatkan dalam kisah-kisah Al-Qur'an. Oleh Al-Qur'an, faktor-faktor eksternal secara global digambarkan melalui sikap-sikap orang-orang kafir dan para penentang rasul baik melalui perkataan maupun perilaku mereka. Misalnya, tuduhan mereka atas kebohongan, kebodohan dan ketersesatan para nabi. Kadangkala juga berupa cacian, cercaan, dan tidak jarang mereka mengatakan bahwa ajaran nabi itu adalah dari setan. Tidak puas dengan kata-kata, mereka berani berbuat lebih dengan tindakan anarkis dan melarang orang-orang mengikuti ajaran para rasul. Bahkan ada yang sampai mengancam dan ingin membunuh. Untuk membuktikan hal ini terdapat dalam ayat berikut, *"Dan (Kami telah mengutus) kepada kaum Ad saudara mereka, Hud. Ia berkata Hai kaumku, sembahilah Allah, sekali-kali tidak ada Tuhan bagimu selain dari-Nya. Maka mengapa kamu tidak bertakwa kepada-Nya. 'Pemuka-pemuka yang kafir dari kaumnya berkata, Sesungguhnya kami benar-benar memandang kamu dalam keadaan kurang akal dan sesungguhnya kami menganggap kamu termasuk orang-orang yang berdusta. ' Hud berkata, Hai kaumku, tidak ada padaku kekurangan akal sedikit pun, tetapi aku ini adalah utusan dari Tuhan semesta alam. Aku menyampaikan amanat-amanat Tuhanku kepadamu dan aku hanyalah pemberi nasehat yang terpercaya bagimu. Apakah kamu (tidak percaya) dan heran bahwa datang kepadamu peringatan dari Tuhanmu yang dibawa seorang laki-laki di antara kamu untuk memberi peringatan kepadamu ?Dan ingatlah oleh kamu sekalian di waktu Allah menjadikan kamu sebagai pengganti-pengganti (yang berkuasa) sesudah lenyapnya kaum Nuh, dan Tuhan telah melebihkan kekuatan tubuh dan perawakan (dari kaum Nuh itu), maka ingatlah nikmat-nikmat Allah Supaya kamu dapat keberuntungan. 'Mereka berkata, Apakah kamu datang kepada kami, agar kami hanya menyembah Allah saja dan meninggalkan apa yang biasa disembah oleh bapak-bapak kami? Maka datangkanlah azab yang kamu ancamkan kepada kami jika kamu termasuk orang-orang yang benar: Ia berkata, Sungguh sudah pasti kamu akan ditimpa azab dan kemarahan dari Tuhanmu. Apakah kamu sekalian hendak berbantah dengan aku tentang nama-nama (berhala) yang kamu dan nenek moyangmu menamakannya, padahal Allah sekali-kali tidak menurunkan hujjah untuk itu? Maka tunggulah (azab itu), sesungguhnya aku juga termasuk orang yang menunggu bersama kamu. 'Maka Kami selamatkan Hud beserta orang-orang yang bersamanya dengan rahmat yang besar dari Kami, dan Kami tumpas orang: orang yang mendustakan ayat-ayat*

*Kami dan tiadalah mereka orang-orang yang beriman" (Q.S. Al-A'raf/7: 65-72).*

Cobaan dan rintangan semacam tadi secara logis dan manusiawi akan melahirkan keluhan-keluhan yang berbeda-beda sesuai dengan faktor penyebabnya. Kadangkala keluhan para rasul juga dapat melampaui batas sehingga hatinya goncang dan jiwanya putus semangat. Kondisi jiwa seperti ini digambarkan Al-Qur'an dalam kisah Nabi Yunus ketika ia meninggalkan kaumnya dengan membawa marah yang besar, "*Dan (ingatlah kisah) Dzun Nun (Yunus) ketika ia pergi dalam keadaan marah, lalu ia menyangka bahwa Kami tidak akan mempersempitnya (menyulitkannya), maka ia menyeru dalam keadaan yang sangat gelap, Bahwa tidak ada Tuhan selain Engkau, Maha Suci Engkau, sesungguhnya aku adalah termasuk orang-orang yang zalim. ' Maka Kami telah memperkenankan doanya dan menyelamatkannya dari pada kedukaan. Dan demikianlah Kami selamatkan orang-orang yang beriman" (Q.S. Al-Anbiya/21: 87-88).* Keluhan seperti ini pada saat-saat tertentu mempengaruhi arah kehidupan seorang rasul dan ajarannya, sehingga kadangkala berniat meninggalkan dakwahnya, hal ini dengan jelas disebutkan dalam Al-Qur'an. "*Maka boleh jadi kamu hendak meninggalkan sebagian dari apa yang diwahyukan kepadamu dan sempit karenanya dadamu, karena khawatir bahwa mereka akan mengatakan, mengapa tidak diturunkan kepadanya perbendaharaan (kekayaan) atau datang bersama-sama dengan dia seorang malaikat?' Sesungguhnya kamu hanyalah seorang pemberi peringatan dan Allah Pemelihara segala sesuatu" (Q.S. Hud/11: 12).*

Suatu saat pula, keluhan-keluhan tersebut menimbulkan keraguan dan keputusasaan pada diri rasul. Untuk keadaan pertama dikatakan Al-Qur'an, "*Maka jika kamu (Muhammad) berada dalam keragu-raguan tentang apa yang Kami turunkan kepadamu, maka tanyakanlah kepada orang-orang yang membaca Kitab sebelum kamu. Sesungguhnya telah datang kebenaran kepadamu dari Tuhanmu, sebab itu janganlah sekali-kali kamu termasuk orang yang ragu-ragu" (Q.S. Yunus/10: 94).* Dan yang kedua digambarkan oleh Allah sebagai berikut, "*Sehingga apabila para rasul tidak mempunyai harapan lagi (tentang keimanan mereka) dan telah meyakini bahwa mereka telah didustakan, datanglah kepada para rasul itu pertolongan Kami, lalu diselamatkan orang-orang yang Kami kehendaki. Dan tidak dapat ditolak siksa Kami daripada orang-orang yang berdosa" (Q.S. Yusuf/12: 110).*

Namun, apapun yang dihadapi oleh setiap rasul, mereka pada akhirnya menemukan kemenangan karena mereka pada umumnya dapat mengatasi rintangan-rintangan tersebut atas pertolongan dari Allah dan usaha keras mereka. Jadi pada dasarnya rintangan dan cobaan itu hanyalah

ujian bagi para rasul supaya bermental baja dan berjiwa militan dalam menghadapi ujian. Itu semua adalah pelajaran bagi semua manusia dalam menghadapi cobaan.

Pelajaran dari kemenangan yang digambarkan dalam kisah-kisah tersebut adalah sebagai berikut:

*Pertama*, keyakinan agama memberikan pengaruh psikologis kepada semua orang yang beriman dan berpegang teguh kepadanya. Sebab, akidah tersebut mengajarkan bahwa Allah Swt. akan selalu menjaga, mengawasi dan melihat semua perbuatannya dan Allah Swt. juga memberikan anugerah berupa petunjuk untuk meluruskan perbuatannya. Pengaruh psikologis dari keteguhan dalam memegang akidah ini adalah membuat hidup manusia selalu optimis, bersemangat dan tak kenal putus asa. Allah berfirman, "*Musa berkata kepada kaumnya, Mohonlah pertolongan kepada Allah dan bersabarlah, sesungguhnya bumi (ini) kepunyaan Allah dipusakakan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya dari hamba-hamba-Nya. Dan kesudahan yang baik adalah bagi orang-orang yang bertakwa*" (Q.S. Al-A'raf/7: 128).

*Kedua*, penggunaan sastra yang indah dalam menghidupkan kisah-kisah Al-Qur'an ketika menceritakan berita-berita umat terdahulu berkaitan dengan semangat juang dan kemenangan yang diperolehnya memiliki pengaruh psikologis yang hebat pada pendengarnya. Terbukti, kisah-kisah Al-Qur'an ikut berperan dalam meringankan tekanan batin dan krisis mental para nabi dan rasul sehingga mereka mendapatkan kemenangan tadi. "*Thâhâ. Kami tidak menurunkan Al-Qur'an ini kepadamu agar kamu menjadi susah*" (Q.S. Taha/20: 1-2). Tak ada salahnya kita kutip juga keterangan singkat dalam kitab *al-Kasysyaf* ketika mengulas kisah Nabi Musa berikut, "... kisah Nabi Musa ini diceritakan kepada Muhammad saw. agar beliau tetap tegar mengemban amanat Allah dan segala cobaannya serta sabar menghadapinya sehingga akan mendapatkan kemenangan yang luar biasa dari Allah Swt".<sup>53</sup>

Terakhir, Maha Benar Allah dalam firman-Nya, "*Dan semua kisah dari para rasul Kami ceritakan kepadamu, ialah kisah-kisah yang dengannya Kami teguhkan hatimu, dan dalam surat ini telah datang kepadamu kebenaran....*" (Q.S. Hud/11: 120): "*Dan Kami hendak memberi karunia kepada orang-orang yang tertindas di bumi (Mesir) itu dan hendak menjadikan mereka pemimpin dan menjadikan mereka orang-orang yang mewarisi bumi, dan akan Kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi ....*" (Q.S. Al-Qashas/28: 5-6).

---

<sup>53</sup> Al-Kasysyaf, Juz II, hal. 25.

#### D. Penguasaan/Kekuasaan (sultan)

Kata “*Sultan*” yang digunakan dalam Al-Qur’an, kata ini dapat *dibilang* istimewa, karena kata tersebut sangat erat hubungannya dengan realitas manusia dalam konteks kekuasaan secara umum. Sebagian negara-pun, dalam sejarah pemerintahan Kerajaan Islam, sering menggunakan kata ini untuk gelar raja-raja, seperti di Turki, di India dan sebagainya dalam sejarah Islam.

Dalam Al-Qur’an, terdapat ayat-ayat yang berkaitan dengan kata *Sultan* yang jika dikaji lebih jauh memiliki pesan-pesan yang bervariasi berdasarkan persepektif linguistik. Sebagai contoh, dalam beberapa ayat, kata *Sultan* berkaitan dan berhubungan dengan kata-kata khusus (*nasîran*) yang jika didalami akan memberi pengaruh besar terhadap konsep kata *Sultan* tersebut. Disebutkan dalam (Q.S. Al-Isra’/17: 80) sebagai berikut:

وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِيْ مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِيْ مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِيْ مِنْ لَّدُنْكَ  
سُلْطٰنًا تَصِيْرًا

*Dan katakanlah (Muhammad), ya Tuhanku, masukkan aku ke tempat masuk yang benar dan keluarkan (pula) aku ke tempat keluar yang benar dan berikanlah kepadaku dari sisi-Mu kekuasaan yang dapat menolong(ku).*

Sementara itu kata *Sultan* pada ayat lain memiliki hubungan yang berbeda dengan leksem yang lain dan memiliki makna yang berbeda pula (*mubin*), sebagaimana firman Allah Swt. Dalam Q.S. al-Mu’minun/23: 45, sebagai berikut:

ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطٰنٍ مُّبِيْنٍ

*Kemudian Kami utus Musa dan saudaranya Harun dengan membawa tanda-tanda (kebesaran) Kami, dan bukti yang nyata.*

Artinya, bahwa kata *Sultan* ketika berhubungan dengan beberapa leksem dan *keyword* pendukung, ia dapat memberi pemahaman baru tentang konsep kata dan pemaknaannya dari sisi semantis. Hal tersebut juga menunjukkan bahwa *keyword* beserta pemahaman makna yang mengelilinginya merupakan inti dari sebuah hubungan sistem kata yang terangkai dalam kalimat ataupun wacana yang lebih besar. Singkatnya, kata kunci mampu mengungkap inti pesan yang ingin disampaikan teks.

Akan tetapi *Sultan* kaitannya dalam pembahasan ini yaitu kekuasaan Allah dalam mukjizat Al-Qur’an. Al-Qur’an diturunkan ke muka bumi ini, bukanlah rekaman fotografi dari gambar mati atau peristiwa sejarah.

Namun, ia menyuguhkan kehidupan kisah masa lalu di hadapan setiap orang yang membacanya dengan teliti dan mendengarkannya, seolah-olah kehidupan masa lampau benar-benar hadir dan disaksikan dalam kehidupannya. Mahmud Hijazi memberikan sebuah perumpamaan, seperti bunga. Bila dilihat dengan indera mata dan jiwa secara bersamaan, maka akan nampak fenomena keindahan, paduan warna dan bentuk yang elok, laksana bau semerbak. Bahkan akan terlihat hidup. Ia melihat dan berdialog dengan kita, bertasbih, tersenyum dan mengajarkan kelembutan. Hal inilah yang akan menghalangi kita untuk berlaku kasar dengan mematahkan atau merusaknya. Nilai seni ini adalah nilai sejujurnya, bukan sekadar fenomena bentuk bunga yang mati, kering dari pewarnaan kejiwaan.<sup>54</sup>

Perkembangan ilmu pengetahuan semakin pesat. Hal ini ditandai oleh semakin banyaknya penemuan-penemuan dalam bidang pengetahuan yang implikasinya dapat membantu memberi solusi atas berbagai persoalan manusia. Namun, di sisi lain perkembangan pengetahuan dan penemuan tersebut justru belum mampu mengatasi sisi terdalam manusia. Seiring dengan kesadaran manusia modern, bahwa pengetahuan modern belum mampu menjawab persoalan manusia secara utuh, oleh karena itu, perlu kiranya untuk merenungkan dan memahami kembali nilai-nilai teks agama. Jika ditelaah lebih lanjut, teks-teks agama (Al-Qur'an dan hadis), merupakan institusi tertinggi sumber ilmu pengetahuan. Teks-teks agama yang merupakan wahyu Tuhan, jika dioperasionalkan dengan alat berupa akal pikiran dan hati, maka akan menghasilkan ilmu pengetahuan. Agama mempunyai peran sentral dalam menentukan dan membentuk perilaku manusia. Albert Einstein mengatakan, agama memberikan tongkat kepada sains, agar ia tidak berkuat hanya pada pengamatan empiris, supaya menjelajah dunia yang lebih luas. Adapun sains, memberikan lampu kepada agama, agar agama melihat cahaya dalam kegelapan, supaya tidak tenggelam dalam tahayul dan kepercayaan palsu.<sup>55</sup>

Jadi teks-teks agama membawa kepada jalan keutuhan dalam kehidupan manusia, sehingga Islam yang selalu digaungkan dengan *rahmatan li al-'alamin*, benar-benar terwujud dalam kehidupan nyata. Objektifikasi tersebut dimaknai sebagai perbuatan rasional, sehingga "orang luar" pun dapat menikmati tanpa harus menyetujui nilai asal. Kuntowijoyo mengatakan, sumber dari segala ilmu adalah agama. Jika dalam Islam, maka sumber pengetahuan adalah wahyu Tuhan yang dikemas dalam Al-Qur'an, kemudian dijabarkan dalam sunnah Nabi saw. Dua sumber Islam itu, memuat seluruh petunjuk, termasuk ilmu

---

<sup>54</sup>Muhammad Mahmud Hijazi, *al-Wihdah al-Mauduiyah fi al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Maktabah Iman-Dar Kutub al Hadithah, 1970, hal. 282.

<sup>55</sup>Jalaluddin Rahmat, *Psikologi Agama...*, hal. 50.

pengetahuan. Kedua sumber tersebut, setidaknya sudah berbentuk *grand theory*; Namun, masih tetap perlu dioperasionalkan lagi. Agama memang tidak pernah menjadikan wahyu Tuhan sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan kecerdasan akal manusia, atau sebaliknya, menjadikan akal pikiran manusia, sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan wahyu Tuhan. Jadi, sumber pengetahuan bisa berasal dari Tuhan dan juga manusia.<sup>56</sup>

Al-Qur'an sebagai sebuah ilmu,<sup>57</sup> bukan hanya sebagai sebuah prinsip-prinsip etis yang bersifat umum, namun, ditujukan juga untuk membuktikan validitas Al-Qur'an secara ilmiah dan menghidupkan potensi internal al-Qur'an itu sendiri, dalam menghadapi perkembangan realitas. Dalam sebuah diskusi tentang aspek-aspek keajaiban dalam Al-Qur'an yang ditayangkan Arkoun<sup>58</sup> dalam bukunya *'al-Fikr al-Islami*

---

<sup>56</sup>Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006, hal. 53-55.

<sup>57</sup>Dalam konteks akademik kata "ilmu" mempunyai arti yang berbeda dengan kata "pengetahuan". Segala sesuatu yang diketahui manusia dapat disebut pengetahuan tetapi belum tentu dapat disebut ilmu. Ilmu adalah jenis pengetahuan yang diperoleh dengan cara dan metode tertentu, secara sistematis, obyektif, dan kebenarannya dapat diuji di laboratorium. Karena itu, dalam konteks Filsafat Ilmu, term "ilmu" semakna dengan "sains" (*science* dalam Bahasa Inggris). Sedangkan yang tidak memenuhi kriteria ilmu disebut pengetahuan (*knowledge*). Dalam Islam, pengertian ilmu dapat diambil dari banyak kata: *al-'ilm*, *al-ma'rifah*, *al-idrak* dan lain-lain yang sering dipertukarkan dalam konteks pembicaraan sehari-hari. Adapun LIPI (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia) menggunakan istilah "ilmu pengetahuan". Istilah "ilmu pengetahuan" yang dimaksud adalah sains. Singkatnya, pengetahuan yang diperoleh dengan menggunakan perangkat metode ilmiah disebut pengetahuan ilmiah atau ilmu. Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2001, Cet. ke-14. hal.141.

<sup>58</sup>Mohammed Arkoun lahir pada tanggal 2 Januari 1928 dalam keluarga biasa di perkampungan Berber yang berada di sebuah desa di kaki gunung Taorirt Mimoun, Kabilia, sebelah timur Aljir, Aljazair. Keluarganya berada pada strata fisik dan sosial yang rendah (ibunya buta huruf) dengan Bahasa Kabilia Berber sebagai bahasa ibu dan bahasa Arab sebagai bahasa nasional Aljazair. Pendidikan dasar Arkoun ditempuh di desa asalnya, dan kemudian melanjutkan sekolah menengah di kota pelabuhan Oran, sebuah kota utama di Aljazair bagian barat yang jauh dari Kabilia. Kemudian, Arkoun melanjutkan studi bahasa dan sastra Arab di Universitas Aljir (1950-1954), sambil mengajar bahasa Arab pada sebuah Sekolah Menengah Atas di al-Harach, yang berlokasi di daerah pinggiran ibukota Aljazair. Pada saat perang kemerdekaan Aljazair dari Perancis (1954-1962), Arkoun melanjutkan studi tentang bahasa dan sastra Arab di Universitas Sorbonne, Paris. Ketika itu, dia sempat bekerja sebagai agrege bahasa dan kesusastraan Arab di Paris serta mengajar di sebuah SMA (Lycee) di Strasbourg (daerah Perancis sebelah timur laut) dan diminta memberi kuliah di Fakultas Sastra Universitas Strasbourg (1956-1959). Pada tahun 1961, Arkoun diangkat sebagai dosen di Universitas Sorbonne, Paris, sampai tahun 1969, sesaat ketika ia menyelesaikan pendidikan doktor di bidang sastra pada Universitas tersebut. Arkoun menulis disertasi doktor mengenai humanisme dalam pemikiran etis Miskawaih (w. 1030 M), seorang pemikir Arab di Persia pada abad 10 M, yang menekuni ilmu kedokteran dan filsafat. Miskawaih dikenal sebagai tokoh yang

*Qirâ'ah 'Ilmiyah'*, ia menampilkan seorang orientalis kontemporer, Maxim Rodinson yang mengatakan, Al-Qur'an adalah kitab suci yang mengandung rasionalisme yang demikian tinggi. Dalam Al-Qur'an Tuhan selalu menerapkan rasionalisme dalam berdialog dan menunjukkan bukti-bukti. Bagaimanapun juga, Al-Qur'an tidak pernah mengajak kepada bentuk keimanan buta, keimanan yang berlawanan dengan segala sesuatu yang diketahui sebagai kebenaran aksiomatis dan rasionalitas.<sup>59</sup>

Dalam pandangan Al-Qur'an, tidak ada peristiwa yang terjadi secara kebetulan, semua terjadi dengan 'hitungan' baik dengan hukum-hukum alam yang telah dikenal manusia maupun belum dikenal. Al-Qur'an adalah teks suci yang diturunkan Allah Swt. kepada Nabi Muhammad saw. sebagai pedoman umat manusia berlaku hingga alam semesta runtuh. Ia menggambarkan masa lalu, sekarang dan masa depan yang menakjubkan. Al-Qur'an selalu mendesak pembacanya, agar menggunakan kemampuan intelektualnya, mengenali isyarat-isyarat ilmiah dan mengenali tanda-tanda kebesaran-Nya melalui alam semesta.

Kebenaran Al-Qur'an sebagai sumber ilmu pengetahuan tak terbantahkan. Hal ini, terbukti dari beberapa ayat Al-Qur'an berbicara tentang hakikat-hakikat ilmiah, seperti; teori '*big bang*' sebagai awal mula terbentuknya alam semesta. Al-Qur'an menyebutkan secara lugas; "*Dan apakah Orang-orang kafir tidak mengetahui bahwasanya langit dan bumi keduanya dahulu adalah suatu yang padu, kemudian Kami pisahkan antara keduanya. Dan dari air, Kami jadikan segala sesuatu yang hidup, mengapa mereka tidak beriman*" (QS. Al-Anbiya'/21: 30)

Pada ayat tersebut, Tantawi Jauhari,<sup>60</sup> seorang pakar tafsir saintis, meyakini bahwa pada awalnya, semua adalah satu, langit dan bumi bersatu

menguasai berbagai bidang ilmu dan menekuni persamaan dan perbedaan antara Islam dengan tradisi pemikiran Yunani. Semenjak menjadi dosen di Universitas Sorbonne tersebut, Arkoun menetap di Perancis dan menghasilkan banyak karya yang dipengaruhi oleh perkembangan mutakhir tentang islamologi, filsafat, ilmu bahasa, dan ilmu-ilmu sosial di dunia barat, terutama di dunia tradisi keilmuan Perancis.

<sup>59</sup>Muhammad Arkoun, *al-Fikr al-Islami: Qira'ah 'Ilmiyah*, terj. Hasyim Shalih, Beirut: Markas al-Inma' al-Qaumi, 1996, hal. 216-217.

<sup>60</sup>Tantawi Jauhari bernama Tantawi Ibn Jauhar al-Misry lahir pada tahun 1287 H/ 1862 M, di desa Iwadhillah Hijazi bagian Timur Mesir. Ia lahir dari keluarga sederhana, ayahnya seorang petani. Ia tumbuh sebagai seorang yang cinta agama, semangat untuk memotivasi umat Islam agar senantiasa mengokohkan iman melalui perenungan terhadap alam. Tantawi bermazhab Syafi'i al-Asy'ary. Syaikh Tantawi dikenal dengan semangat keterbukaan yang ia dakwahkan, ketika itu pada tahun 1930-an ia sempat sebagai penyokong gerakan Ikhwanul Muslimin yang ketika itu baru lahir. Sebelum ia menjabat sebagai kepala redaksi di surat kabarnya. Salah satu yang merepresentasikan dari semangat keterbukaannya adalah karya tafsirnya, *al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*, melalui karya inilah ia banyak membicarakan soal hal-hal yang berkaitan dengan ilmu-ilmu alam seperti serangga, tumbuhan, semut, dan ilmu-ilmu lain. Syekh Tantawi mengatakan "kebanyakan kaum

sebelum adanya kehidupan. Kemudian, pada suatu waktu, Allah memecah kesatuan itu sehingga terpisah menjadi langit yang dipenuhi oleh galaksi, tata surya, hingga planet bumi ini. Tantawi mensinyalir bahwa kejadian ini, merupakan salah satu mukjizat Allah yang paling mendalam dan penuh makna.<sup>61</sup>

Istilah *big bang*, pertama kali dikemukakan oleh Fred Hoyle<sup>62</sup> pada tahun 1950. Penelitian ini terus dikembangkan oleh fisikawan Amerika, Erno Panzias dan Robert Wilson, pada tahun 1965, dengan menggunakan detektor gelombang mikro yang sangat sensitif. Mereka akhirnya berkesimpulan, alam semesta bermula dari satu titik yang tidak tampak, sangat kecil, sangat panas dan sangat padat, dengan tekanan energi yang sangat tinggi di dalamnya, kemudian satu titik yang tidak tampak tersebut meledak dengan dahsyat dan kemudian dikenal dengan istilah 'big bang'.<sup>63</sup>

Dalam Al-Qur'an disebutkan, "*Dan langit itu Kami bangun dengan kekuasaan (Kami) dan Kami benar-benar meluaskannya*" (Q.S. Al-Dhariyat/51: 47). Pada tahun 1915 M, Albert Einstein mengemukakan teori relativitas umum (*general relativity*), bahwa alam semesta tidak statis, tetapi mengembang atau mengerut. Pada tahun 1922, George Lemaitre, seorang ilmuwan Belgia menyatakan, alam semesta ini terus mengembang, dibuktikan dengan semakin jauhnya jarak antar galaksi yang semula saling berdekatan. Pada tahun 1929 Edwin Hubble, seorang astronom Amerika, mengamati alam semesta dengan teleskop memperlihatkan bukti terjadinya pengembangan alam semesta, dibuktikan

rasionalis dan figure-figur penting ilmuwan mengingkari pernyataan itu". Gamal al-Banna, *Evolusi Tafssir: Dari Jaman Klasik Hingga Jaman Kontemporer*, terj. Novriantoni Kahar, Jakarta Timur; Qisthi Press 2000, hal. 176.

<sup>61</sup>Muhammad Husein al-Dhahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Vol. II., hal. 417.

<sup>62</sup>Sir Fred Hoyle FRS (24 Juni 1915 – 20 Agustus 2001) adalah seorang astronom Inggris terkenal, terutama untuk kontribusinya pada teori nukleosintesis bintang dan pendapat kontroversialnya mengenai hal-hal kosmologi dan ilmiah lainnya, secara khusus terutama penolakannya terhadap teori "Big Bang", sebuah istilah yang awalnya diciptakannya sebagai gurauan, yang mungkin sedikit meremehkan, atas suatu teori yang merupakan saingan utama dari teori miliknya sendiri. Selain pekerjaannya sebagai seorang astronom, Hoyle adalah seorang penulis fiksi ilmiah, termasuk sejumlah buku yang ditulisnya bersama putranya Geoffrey Hoyle. Hoyle menghabiskan sebagian besar hidup bekerja di Institut Astronomi di Universitas Cambridge, dan menjabat sebagai direktornya selama beberapa tahun. Ia meninggal di Bournemouth, Inggris, setelah mengalami serangkaian stroke.

<sup>63</sup>Umar Juoro, *Kebenaran al-Qur'an dalam Sains: Persandingan Wahyu dan Teori Fisika tentang Alam Semesta*, Jakarta: PT. Pustaka Cidesindo, 2011, hal. 11-13.

oleh kecenderungan galaksi yang semakin menjauh satu dengan yang lainnya, berarti alam semesta tersebut, terus-menerus mengembang.<sup>64</sup>

Al-Qur'an menyebutkan secara lugas, "*Dia meletakkan gunung-gunung (di permukaan) bumi supaya bumi itu tidak menggoyangkan kamu*". (QS. Lukman/31: 10). "*Bukankah Kami menjadikan bumi itu sebagai hamparan? Dan gunung-gunung sebagai pasak?*"(QS. Al-Naba'/78: 6-7). Kedua Ayat ini mengisyaratkan bumi sebagai pasak atau paku bumi, yang dapat menjaga keseimbangan bumi, agar tidak goncang dan telah dibuktikan secara ilmiah terdapat kesesuaian distribusi dan penyebaran gunung secara merata di muka bumi ini.<sup>65</sup>

Selain yang telah disebutkan di atas, masih banyak isyarat ilmiah yang menunjukkan Al-Qur'an sebagai sumber ilmu pengetahuan, seperti dalam surah Al-Ghashiah/88: 17-20: "*Maka tidakkah mereka memperhatikan unta, bagaimana diciptakan? dan langit, bagaimana ditinggikan? Dan gunung-gunung bagaimana ditegakkan? Dan bumi bagaimana dihamparkan?*

Secara historis, kumpulan ayat di atas turun sebagai respon Allah terhadap orang-orang kafir yang tidak mempercayai kekuasaan Allah, Sang Pencipta jagad raya ini. Unta, langit, gunung, dan bumi merupakan tanda-tanda dari keagungan Allah Swt. Di tangan para mufassir konvensional, Allah menunjuk kepada hewan unta, karena merupakan hewan yang mengakomodir seluruh manfaat hewan. Imam al-Mawardi (w. 1058 M)<sup>66</sup> seperti dikutip oleh Imam Al-Qurtubi (w. 1272 M)<sup>67</sup>

<sup>64</sup>Umar Juoro, *Kebenaran al-Qur'an dalam Sains: Persandingan Wahyu dan Teori Fisika tentang Alam Semesta*, hal. 10-11.

<sup>65</sup>Athif Maliji, *Min rawai' al- i'jâz al- 'Ilmi fi al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dar al-Manar alHadithah, 2004, hal. 71-72.

<sup>66</sup>Nama lengkapnya ialah Ali bin Muhammad bin Habib Al-Mawardi Al-Basri, Al-Syafie. Para ahli sejarah dan tabaqat memberi gelar kepada beliau dengan sebutan Al-Mawardi, Qadi al-Qudhat, Al-Basri dan Al-Syafi'i. (Abu Hasan Ali bin Muhammad bin Habib Al-Mawardi, *Adab Ad-dunya Wa Ad-din*, tahqiq, Libanon: Dar Al-Fikr, 1994, hal. 4 ; Taj Ad-din Abi Nasir Abdul Wahab bin Ali bin Abdi Alkafi As-Subki, *Thabaqat As-syafiiyah Al-Kubro*, Cet I, Mesir: Matbaah Isa Al-babi Al-halabi Wa Syirkahu, t.t, V, hal. 267; Abu Bakar Ahmad bin Ali Al-Khatib Al-baghdadi, *Tarikh Baghdad au Madinah As-salam*, Libanon: Dar Al-Fikr, t.t, XII, hal. 102; Abi Al- Abbas Syamsuddin Ahmad bin Muhammad bin Abi Bakar bin Khalikan, *Wafayat Al-A'yan Wa Anbau Abna'I Az-Zaman*, Libanon: Dar AsSaqofah, 1997, III, hal. 282).

Nama Al-Mawardi dinisbahkan kepada air mawar (*ma'ul wardi*) karena bapak dan datuknya adalah penjual air mawar. Gelar Qadi Al-Qudhat disebabkan beliau seorang ketua kadi yang alim dalam bidang fiqih. Gelar ini diterima pada tahun 429 hijrah. Gelar Al-Basri ialah karena beliau lahir di Basrah. Sementara nama penggantinya (nama kinayah) ialah Abu Hassan. (Ibn Khalikan, *Wafayat Al-a'yan*, III, hal. 284; Abu Al-Hasan Ali bin Muhammad bi Habib *Al-Mawardi Al-Basyri Asy'Syafi'i, An-Nukat Wa Al-Uyun fi Tafsir Al-Qur'an Al-Karim, tahqiq oleh Sayyid Abd Al-Maqsud bin Abd Rohim*, Libanon: Dar Al-Kutub Al-Islamiah, t.t, I, hal. 93. Ibn Khalikan, *Wafayat Al-A'yan*, III, hal. 284; Al-Khatib Al-

mengatakan, penyebutan hewan unta dalam ayat itu, karena unta secara fungsi dapat dilihat dari empat dimensi; pertama, dapat digunakan sebagai media transportasi (*rakubah*), kedua, dapat dimanfaatkan air susunya (*halubah*), ketiga, dapat digunakan sebagai pengganti truk kontainer (*hamulah*) dan keempat, dagingnya dapat dijadikan sumber konsumsi manusia (*akulah*).<sup>68</sup>

### E. Akhlak (Figurisasi)

Untuk membuktikan kebenaran seorang nabi tidak harus melalui mukjizat yang dipaparkannya, tetapi juga dapat dibuktikan dengan mengenal kepribadian atau figur, kehidupan keseharian, akhlak, dan budi pekertinya bahkan juga air mukanya. Imam Al- Ghazali dalam konteks ini

Baghdadi, *Tarikh Al-Baghdad*, XII, hal. 102; As-Subki, *Tabaqat As-Syafi'iyah*, V, hal. 269; Abi Al-Fida' Al-Hafiz Ibn Katsir, *Al-Bidayah Wa An-Nihayah*, Libanon: Dar Al-Fikr, t.t, XII,hal. 80).

Al-Mawardi hidup pada masa kejayaan Islam, yaitu masa dimana ilmu pengetahuan yang dikembangkan umat Islam mengalami puncak kejayaannya. Dari keadaan demikian ini, tidaklah mengherankan jika Al-Mawardi tumbuh sebagai pemikir Islam yang ahli dalam bidang fiqh dan sastra dan disamping juga sebagai politikus yang piawai. Abudin Nata, *Pemikiran Para Tokoh Pendidikan Islam: Seri Kajian Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Perkasa, 2001, hal. 43.

<sup>67</sup>Imam al-Qurthubi memiliki nama lengkap, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farh Al-Anshari al-Khazraji al-Qurthubi. Informasi tentang kehidupannya sedikit sekali diketahui. Tentang kelahirannya, hanya diketahui bahwa ia lahir di Spanyol tahun 580 H bertepatan dengan tahun 1184 M. Imam al-Qurthubi adalah ulama' besar yang terkenal shaleh dan Warak. Ia termasuk ulama fikih besar yang memiliki kearifan dan wawasan luas. Ia berperilaku zuhud, hal ini tercermin dalam kepribadiannya yang senantiasa meninggalkan atau menghindari kesenangan dunia ini. Ketika berjalan, ia merasa cukup dengan hanya mengenakan sehelai kain dan memakai kopiah. Selain sebagai faqih, Imam al-Qurthubi juga dikenal sebagai mufassir yang andal. Bahkan tafsir merupakan karyanya yang terbesar. Dari buku tafsirnya banyak diketahui pemikirannya tentang hukum. Sebagai seorang ulama al-Qurthubi termasuk faqih dari kalangan mazhab Maliki, Imam al-Qurthubi meninggalkan fanatisme jauh-jauh serta menghargai setinggi-tingginya perbedaan pendapat. Imam al-Qurthubi tidak senantiasa sependapat dengan Imam Mazhabnya dan ulama' lain, baik di dalam maupun di luar mazhabnya, namun tidak mengundang polemik. Tafsirnya, al-Jami' fi Ahkam al-Quran, merupakan suatu karya Ensiklopedis yang menyatukan hadits dengan masalah-masalah ibadah, hukum dan linguistik.

Dalam beberapa catatan biografinya, nama guru-gurunya antara lain; Abu al-Abbas bin Umar al-Qurthubi (578 H/1 173h-656 H/1259 M), seorang ahli fikih, dan Abu Ali al-Hasan bin Muhammad al-Bakri, ahli hadis. Imam al-Qurthubi wafat pada hari senin tanggal 9 Syawal 671 H/1272 M di Kaira, Mesir. Kemudian pada tahun 1971 M, dibangun masjid besar yang diberikan nama al-Qurthuba. Fatchur Rahman, *Ikhtisar Mushthalah al-Hadits*, Bandung: PT al-Ma'arif, 1991. Muhmud Ayub, *Qur'an dan Penafsirnya 1*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992. Ahmad al-Anshori al-Qurtubi, *Tafsir al-Jami li ahkam al-Qur'an*, Beirut, Libanon, Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1993.

<sup>68</sup>Al-Qurtubi, *al-Jami' li al-Ahkam al-Qur'an*, Vol. XXII, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2006, hal. 251.

menekankan bahwa apabila merasa ragu terhadap seseorang apakah dia nabi atau bukan, maka tidak mungkin keraguan itu berubah menjadi keyakinan, kecuali jika telah mengetahui keadaannya, baik dengan melihat secara langsung maupun mendengar beritanya melalui penyampaian dari sejumlah orang yang menurut adat mustahil mereka berbohong. Atau, bila itu tidak dapat, maka bisa juga dengan mempelajari ucapan-ucapannya. Selanjutnya Imam Al-Ghazali menulis:<sup>69</sup>

“Kalian dapat mengetahui dengan pengetahuan yang menyakinkan dan bukan sekadar *taqlid* (ikut-ikutan) bahwa Imam Syafi’i adalah seorang ulama ahli fiqih (hukum Islam) atau Galen<sup>70</sup> (131-201 M) adalah seorang dokter bila kalian memiliki pengetahuan tentang

---

<sup>69</sup>Al-Ghazali, *Al-Mungidz min Adh-Dhalâl*, Pengantar dan Pembahasan oleh Prof. Dr. Abdul Halim Mahmud, Kairo: Al-Mishriyah, 1964. hal. 69.

<sup>70</sup>Galenos (bahasa Yunani: Γαληνός) atau Galenus (bahasa Latin: *Claudius Galenus*), juga dikenal sebagai Galenus dari Pergamon (129-199), adalah seorang dokter (atau tabib) Yunani pada zaman Kekaisaran Romawi. Ia memiliki pengaruh besar dalam kedokteran Eropa. Galenus dilahirkan di Pergamum (kini: Beragama, Turki), putra dari Nicon seorang arsitek kaya. Ada perbedaan pendapat mengenai masa hidupnya, pendapat pertama mengatakan Galenus hidup tahun 129-199, sementara pendapat kedua mengatakan tahun 130-200. Ia memiliki ketertarikan pada bidang pertanian, arsitektur, astronomi, astrologi, filsafat, hingga akhirnya ia memilih untuk berkonsentrasi pada kedokteran. Pada usia 20 tahun ia telah menjadi seorang tabib pada kuil Asclepius selama 4 tahun. Setelah kematian ayahnya pada 148 atau 149, ia merantau untuk belajar di Smyrna, Korintus dan Alexandria selama 12 tahun. Ketika ia kembali ke Pergamum pada 157, ia bekerja sebagai seorang dokter di sekolah gladiator selama 3 sampai 4 tahun. Selama masa itu, ia banyak belajar mengenai perawatan dan penyembuhan trauma dan luka. Kemudian ia mengistilahkan luka sebagai "jendela untuk masuk ke tubuh".

Galenus melakukan operasi yang berbahaya yang tidak pernah dilakukan lagi hampir selama 2 milenium terakhir termasuk pembedahan otak dan mata. Untuk mengoperasi katarak, ia menyelipkan sebuah alat seperti benang ke mata hingga di belakang lensa mata. Ia kemudian menariknya untuk mengangkat katarak. Kesalahan sedikit dapat menyebabkan buta permanen. Selain itu ia juga meletakkan dasar standar untuk kedokteran modern. Pada 162, ia pindah ke Roma di mana ia banyak menyebarkan ilmu anatomi. Reputasinya kian naik dan dikenal sebagai ahli kedokteran yang berpengalaman dan memiliki klien yang tersebar luas. Salah satunya adalah konsul Flavius Boethius yang akhirnya memperkenalkan ia menjadi tabib kerajaan. Ia turut merawat Lucius Verus, Commodus dan Spetimus Severus. Ia sempat kembali ke tanah airnya, Pergamum selama 166 hingga 169.

Galenus meneruskan kedokteran Hippokrates pada zaman Renaisans. Ia pun mengemukakan empat humor (cairan) tubuh yaitu darah, empedu kuning, empedu hitam, dan mukus. Empat hal ini akan berputar sesuai dengan empat musim. Ia menyusun teorinya sendiri dari prinsip tersebut dan banyak karyanya didasarkan pada prinsip Hippokrates. Karya terbesarnya adalah tujuh belas buku dari *Tentang Kegunaan Bagian Tubuh Manusia*. Ia juga menulis tentang filsafat dan anatomi. Teori yang dikemukakan oleh Galenus didasarkan dari penciptaan oleh Pencipta ("Alam" atau *phusis*). Alasan utama mengapa kelak para sarjana Islam dan Kristen dapat menerima pandangannya. Asdi dan Aksa, *Filsuf-Filsuf Dunia dalam Gambar*, Yogyakarta: Surya Kencana, 1982, hal. 16.

hukum Islam atau kedokteran kemudian mempelajari buku-bukunya. Demikian juga halnya bila kalian mengetahui tentang arti kenabian dan kalian membaca ayat-ayat Al-Qur'an serta hadits-hadits nabi, kalian akan mengetahui bahwa Nabi Muhammad saw. berada pada puncak tertinggi dari kenabian. Kemudian keyakinan itu diperkokoh dengan mengamalkan anjurannya dalam bidang ibadah dan penyucian jiwa. Maka kalau kalian melakukan itu seribu atau dua ribu kali, pasti Anda akan yakin sepenuhnya keyakinan yang tidak disertai oleh sedikit keraguan pun.

Dari jalur inilah seharusnya kalian mencari bukti kenabian, bukan melalui peristiwa "tongkat beralih menjadi ular" (mukjizat indrawi) karena bila peristiwa itu kalian lihat secara berdiri sendiri tanpa mengaitkannya dengan indikator-indikator lain, boleh jadi kalian menduganya sihir atau ilusi.

Sangat populer tawaran tokoh-tokoh kaum musyrik Makkah kepada beliau, untuk memperoleh kedudukan, harta, dan wanita dengan syarat beliau bersedia menghentikan dakwahnya, namun itu semua ditolaknya. Bahkan "*Walau matahari diletakkan di tangan kananku, dan bulan di tangan kiriku, tidak akan kutinggalkan misiku sampai berhasil atau aku gugur mempertahankanya,*" jawab beliau.

Abdullah bin Abi As-Sarh<sup>71</sup> (w. 37 H) adalah salah seorang yang sangat tajam lidahnya dan besar gangguannya terhadap nabi dan kaum

---

<sup>71</sup>Abdullah bin Sa'ad bin Abi Sarh (bahasa Arab: عبد الله بن سعد بن أبي السرح) adalah salah seorang sahabat nabi. Ia termasuk salah satu penulis wahyu yang kemudian murtad setelah merasa ragu dengan kenabian Muhammad. Abdullah bin Sa'ad berasal dari kabilah Bani Amir bin Lu'ay dan merupakan saudara sepersusuan dari khalifah Utsman bin Affan. Saudara kandungannya, Wahab bin Sa'ad adalah syuhada Pertempuran Mu'tah. Ibunya, Muhanah binti Jabir berasal dari kabilah al-Asy'ari.

Abdullah bin Sa'd adalah salah seorang di zaman nabi yang dapat menulis. Maka ketika ia masuk Islam, Rasulullah mengundangnya untuk menjadi juru tulis beliau. Nabi menyuruhnya untuk menulis beberapa ayat dari Surat Al-Mu'minin yang saat itu baru diturunkan oleh Allah kepada beliau. Ketika ayat ke-14 didiktekan kepada Abdullah pada bagian "*Kemudian, Kami menjadikannya makhluk yang (berbentuk) lain*", Abdullah pun mengucapkan rasa takjubnya dengan berkata "*Mahasuci Allah, Pencipta yang paling baik.*" Rasulullah pun berkata, "*Benar, seperti yang kau bilang itulah ayat tersebut diturunkan kepadaku.*" Maka Abdullah pun meragukan kenabian beliau, dan berkata, "Jika Muhammad jujur, maka berarti Allah menurunkan ayatnya kepadaku sebagaimana Allah menurunkan ayat-Nya kepada Muhammad. Dan jika Muhammad berbohong, maka berarti dia mengambil perkataanku sebagai wahyu. Abdullah pun pergi ke Makkah yang saat itu masih belum berhasil dikuasai Nabi Muhammad.

Ketika Nabi Muhammad telah mengumpulkan cukup banyak pasukan untuk mengepung Makkah, beliau pun memerintahkan supaya Abdullah bin Sa'd menjadi salah satu orang yang harus dibunuh walaupun dirinya sembunyi di bawah tirai Ka'bah. Namun Abdullah pun mendatangi saudara angkatnya yaitu Utsman bin Affan untuk meminta

Muslim, sehingga ia merupakan salah seorang yang tidak diberi perlindungan oleh nabi saat beliau dan kaum Muslim berhasil membebaskan kota Makkah. Yang disebut namanya ini datang kepada Nabi saw. dengan diantar oleh Utsman bin Affan untuk memohon pengampunan dan perlindungan. Tiga kali Utsman r.a. bermohon, barulah nabi memperkenankan, dan sesaat setelah Abdullah bin Abi As-Sarh meninggalkan tempat, Nabi saw. bersabda, *“Tidak adakah di antara kalian seorang yang paham, sehingga bangkit membunuh orang itu (Abdullah bin Abi As-Sarh), setelah melihat aku enggan memberinya pengampunan?”* Mereka menjawab: *“Kami tidak mengerti maksudmu, mengapa tidak engkau isyaratkan kepada kami dengan matamu?”* kemudian nabi pun menjawab: *“tidak wajar bagi seorang nabi memiliki isyarat (buruk) dengan mata.”*<sup>72</sup> (riwayat Abu Dawud dan An-Nasa’i).

Ketika salah seorang sahabatnya yaitu “Utsman bin Mazh’un”<sup>73</sup> (w. 624 M) wafat, Ummu ‘Ala (seorang wanita dari penduduk Madinah)

pertolongan, lalu bersamanya mendatangi Rasulullah untuk memohon ampun. Ketika bertemu dengan mereka berdua, Rasulullah yang ditemani beberapa sahabatnya hanya diam dalam waktu yang lama. Namun setelah keduanya pergi, Rasulullah pun berkata, "Aku diam supaya salah satu dari kalian berdiri dan memenggal kepalanya!" Salah satu orang Anshar lalu berkata, "Lalu mengapa anda tidak memberikan kami kode, wahai Rasulullah?" Beliau pun menjawab bahwa seorang nabi tidak membunuh dengan memberikan kode.

Setelah nabi wafat, Abdullah bin Sa'ad ikut serta dalam perang melawan kaum murtad. Kemudian ia ikut dalam pasukan yang dipimpin Amr bin Ash dan ia menjadi pemimpin sayap kanan pasukan dalam rangka menaklukkan Palestina dan Mesir. Ahmad Abu Haura Romli, *Super Hero Islam*, Jakarta: Perisai Qur'an, 2016, hal. 1-44.

<sup>72</sup>M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an, Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 65.

<sup>73</sup>Utsman bin Mazh'un (w. 2 H/624 M) (bahasa Arab: عثمان بن مظعون) merupakan salah seorang sahabat Nabi Muhammad saw. Ia semenjak awal memeluk Islam dan bersama saudaranya Abdullah dan putranya Saib ikut dalam peristiwa hijrah ke Habasyah, ke Madinah dan juga dalam perang Badar. Usman merupakan seorang yang banyak menghabiskan waktunya untuk beribadah. Ia memiliki kedudukan istimewa di mata Rasulullah saw. dan Imam Ali a.s. Imam Ali a.s. menjadikan nama Usman sebagai nama salah seorang putranya untuk mengenang Utsman bin Mazh'un. Utsman bin Mazh'un adalah muhajir pertama yang dikuburkan di Baqi. Rasulullah saw. yang menentukan kuburannya dengan batu nisan khusus dan berziarah ke pusaranya. Di samping kuburan Utsman bin Mazh'un, Rasulullah saw. menguburkan putra-putrinya, Ibrahim, Ruqayyah dan Zainab. Ayahnya bernama Mazh'un bin Habib bin Wahab Jumahi dan ibunya, Sukhailah binti 'Anbas bin Ahban bin Hudzaifah bin Jumah. Kunyahnya (istilah dalam budaya Arab yang digunakan sebagai nama panggilan pengganti nama asli yang diawali dengan "Abu" atau "Ibnu" untuk laki-laki dan "Ummu" untuk perempuan. Pada umumnya yang digunakan adalah nama putra tertua yang digabungkan dengan Abu atau Ummu yang berarti ayah dari atau ibu dari seseorang. Penggunaan kunyah sebagai pengganti nama asli lebih sering digunakan sebagai bentuk penghormatan dan pemuliaan atau pun digunakan dengan alasan lainnya. Dalam riwayat dianjurkan penggunaan kunyah sebagai nama atau gelar yang layak

berkata, “*Berbahagialah engkau wahai Abu As-Saib (gelar “Utsman bin Mazh’un). Kesaksiaanku atasmu adalah bahwa Allah telah menganugerahimu (surga).”*

Mendengar itu, kemudian Nabi Muhammad saw. berkomentar, “*Dari mana anda tahu bahwa Allah telah memberinya anugerah?”*

Sang wanita menjawab, “*Demi Tuhan, wahai rasul, siapa lagi yang dianugerahi Allah kalau bukan yang semacamnya?”*

Nabi saw. pun menjawab, “*Memang telah datang kepadanya kematian, dan saya mengharap kebaikan untuknya. Tetapi, demi Allah saya (sendiri pun) tidak tahu walaupun saya pesuruh Allah bagaimana saya diperlakukan kelak.”*

Dalam Al-Qur’an juga dijelaskan dalam Q.S. Al-Ahqâf/46: 9: *Katakanlah, “Aku bukanlah orang pertama dari rasul-rasul dan aku tidak mengetahui apa yang akan dilakukan terhadapku. Aku tidak lain kecuali mengikuti apa yang diwahyukan kepadaku, dan aku tidak lain kecuali seorang pemberi peringatan yang jelas!”*

Dalam surah Q.S. Al-A’râf/7: 188: Allah memerintahkan kepadanya untuk menyampaikan: *Katakanlah, “Aku tidak kuasa menarik manfaat bagi diriku dan tidak (pula) menolak kemudharatan kecuali yang dikehendaki Allah. Sekiranya aku mengetahui yang gaib, tentulah aku membuat kebajikan sebanyak-banyaknya dan aku tidak akan ditimpa kemudharatan. Aku tidak lain kecuali pemberi peringatan dan pembawa berita gembira bagi orang-orang yang beriman.”*

Demikianlah sekelumit dari samudera keagungan-Nya, sehingga pada akhirnya kita dapat berkata, “Siapa pun yang mempelajari sejarah hidup tokoh ini dan mengetahui kesederhanaannya, pastilah ia tidak hanya akan menafikan segala macam tuduhan negatif yang ditujukan kepadanya. Ia akan merasa kagum, bahkan yakin, bahwa beliau walaupun secara fisik dan nalurinya sama dengan manusia biasa tetapi dalam kepribadian dan mentalnya bukanlah seperti manusia pada umumnya. Beliau adalah rasul yang diutus Tuhan menjadi pemandu dan teladan bagi umat manusia seluruhnya.<sup>74</sup>

---

dan bentuk penghormatan namun terdapat pula sejumlah kunyah yang dilarang untuk digunakan adalah Abu Saib. Istrinya bernama Ummu Hakim, Khulah binti Haim Anshari. Setelah wafatnya Khadijah Kubra, Khulah mengusulkan supaya Rasulullah saw. menikah dengan Aisyah dan Saudah. Kemudian ia menyerahkan dirinya kepada Rasulullah saw. Abdurrahman dan Saib adalah putra dari Khulah. Saudarinya, Zainab istri Umar bin Khattab. Karena itu, Abdullah bin Umar, Hafshah dan Abdurrahman bin Umar adalah kemenakan dari Khulah. Muhammad bin Jarir Thabari, *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*, Beirut, Dar al-Turats, 1387/1967, hal. 134.

<sup>74</sup>M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur’an, Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib*, hal. 68.

Yang perlu digarisbawahi dari kepribadian itu, ketika berbicara tentang kemukjizatan Al-Qur'an, adalah sisi keadaan beliau sebagai seorang *ummiy*, yakni tidak pandai membaca dan menulis dan tidak pernah belajar pada suatu satuan pendidikan. Akan tetapi beliau mampu menyampaikan melalui ayat-ayat Al-Qur'an aneka informasi sejarah dan hal-hal ilmiah yang tidak diketahui oleh masyarakatnya bahkan oleh masyarakat ilmiah kecuali berabad-abad sesudahnya.

Dalam konteks ini, Al-Qur'an menjelaskan mengapa Nabi Muhammad saw. tidak pandai membaca dan menulis, hal ini terdapat dalam Q.S. Al-Ankabut/29: 48: *“Engkau tidak pernah membaca (sebelum Al-Qur'an) satu kitab pun, tidak juga pernah menulis sesuatu (kitab atau tulisan) dengan tangan kananmu. Andaikata (engkau pernah membaca dan menulis) maka pasti benar-benar ragu orang-orang yang mengingkarimu.”*

Dalam ayat lain setelah menceritakan peristiwa Maryam ibu Isa a.s. Allah mengingatkan Nabi Muhammad saw. guna didengar oleh mereka yang ragu, yaitu dalam surat Q.S. Ali-Imrân/3: 44: *“Yang demikian itu adalah sebagian dari berita-berita gaib yang Kami wahyukan kepadamu (hai Muhammad) padahal engkau tidak hadir bersama mereka ketika mereka melempar anak-anak panah mereka (untuk mengundi) siapa di antara mereka yang akan memelihara Maryam, dan engkau tidak hadir di sisi mereka ketika mereka bersengketa.”*

Atas dasar itu Allah Swt. menyeru seluruh manusia, *“Hai manusia, telah datang kepada kamu bukti yang sangat jelas dari Tuhan (yakni Muhammad saw.), dan Kami telah menurunkan kepada kamu cahaya yang benderang (yakni Al-Qur'an).”* Q.S. An-Nisa/4: 174.

Dari beberapa fakta dan teks-teks Al-Qur'an yang telah di kaji diatas, dapat direkam beberapa kenyataan untuk dijadikan pembahasan dalam hal figurisasi rasulullah atau akhlaq tentang kepribadian Rasulullah saw. Beberapa hal tersebut ialah:<sup>75</sup>

*Pertama*, adanya kesatuan atau kesamaan antara semua agama samawi dalam beberapa hal yang berhubungan dengan unsur-unsur dakwah, khususnya yang berkenaan dengan persoalan ketauhidan dan pembersihan unsur-unsur syirik seperti penyembahan berhala-berhala. Atau secara global berkaitan dengan persoalan-persoalan keyakinan. Hal ini telah jelas dikatakan dalam Al-Qur'an, *“Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa, yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah-belah tentangnya. Amat berat bagi orang-*

---

<sup>75</sup>Muhammad A. Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah...*, hal. 268.

*orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama-Nya) orang yang kembali (kepada-Nya),* (Q.S. As-Syura/42: 13).

*Kedua*, adanya kesamaan yang utuh antara kondisi Nabi Muhammad saw. dengan kondisi para rasul sebelumnya ditinjau dari segi proses pemilihan dan pengangkatan mereka menjadi nabi dan bila ditinjau dari sudut universalitas kerasulan pada setiap umat sebelum Islam. Allah berfirman, *"Dan tidak suatu umat pun melainkan telah ada padanya seorang pemberi peringatan,"* (Q.S. Fatir/35: 24).

*Ketiga*, adanya kesamaan universalitas teks dalam beberapa ayat yang melukiskan pandangan serta sikap umat yang berbeda-beda terhadap para rasulnya masing-masing. Misalnya, *"Alangkah besarnya penyesalan terhadap hamba-hamba itu, tiada datang seorang rasul pun kepada mereka melainkan mereka selalu memperolok-olokkannya,"* (Q.S. Yasin/36: 30), semisal dengan ayat ini adalah firman Allah, *"Demikianlah tidak seorang rasul pun yang datang kepada orang-orang yang sebelum mereka, melainkan mereka mengatakan, Ia adalah seorang tukang sihir atau orang gila. Apakah mereka saling berpesan tentang apa yang dikatakan itu. Sebenarnya mereka adalah kaum yang melampaui batas"* (Q.S. Az-Zariyat/51: 52-53).

Selain ketiga hal tadi, beberapa kesamaan yang dapat diambil dalam pembahasan sebelumnya tentang norma-norma sosial dalam kisah-kisah Al-Qur'an juga dapat dijadikan bahan untuk masuk dalam pembahasan ini.

Arti dari semua fenomena di atas adalah bahwa nuansa kisah yang mencerminkan berbagai kenyataan tadi secara otomatis juga menggambarkan kepribadian setiap rasul di setiap zaman ditinjau dari sudut pemikiran yang dapat dilihat dari berbagai pandangan dan keyakinan yang diajarkan kepada umatnya. Fenomena tadi, bila kita perhatikan dengan cermat juga akan memberikan gambaran kondisi sosial umat para rasul seperti kebutuhan mereka akan seorang pemimpin, pengingat atau tokoh yang mampu mengubah kondisi mereka menjadi lebih cemerlang.

Nabi Muhammad saw. adalah salah satu dari para rasul tersebut. Maka secara otomatis nuansa pemikiran dan sosial yang tampak dari kisah-kisah Al-Qur'an itu pun melukiskan kepribadiannya sebagaimana lukisan kisah-kisah tadi menggambarkan para rasul sebelumnya. Sebenarnya Al-Qur'an telah menunjukkan sendiri faktor-faktor tadi dalam firman Allah Swt., *"Dan semua kisah dari rasul-rasul Kami ceritakan kepadamu, ialah kisah-kisah yang dengannya Kami teguhkan hatimu, dan dalam surat ini telah datang kepadamu kebenaran serta pengajaran dan peringatan bagi orang-orang yang beriman"* (Q.S. Hud/11: 120): *"Maka*

*ceritakanlah (kepada mereka) kisah-kisah itu agar mereka berpikir" (Q.S. Al-A'raf/7: 186): dan " Kami menceritakan kepadamu kisah yang paling baik dengan mewahyukan Al-Qur'an ini kepadamu... (Q.S. Yusuf/12: 3).*

Makna yang dapat kita tangkap dari teks-teks tadi adalah bahwa pemilihan beberapa peristiwa tertentu dari sejarah kehidupan para rasul atau kisah-kisahannya mempunyai maksud khusus. Adapun maksud tersebut tak lain adalah untuk memberikan sugesti kepada Nabi Muhammad saw. dan kaum Muslimin dan untuk menjadi salah satu elemen pendukung dakwah Islam. Maka, bila dilihat dari sisi ini, kisah-kisah Al-Qur'an yang mengisahkan beragam fenomena kehidupan dan beberapa peristiwa para rasul terdahulu tersebut sesuai dengan kondisi Muhammad saw. dan sejalan dengan situasi dakwah. Adapun situasi serta kondisi "lingkungan yang terlukis dalam kisah-kisah Al-Qur'an dalam kapasitasnya sebagai faktor utama dipilihnya seorang rasul, secara tidak langsung pula mencerminkan kepribadian Nabi Muhammad saw.

Namun di sini harus ingat tentang perbedaan mendasar antara karakter atau watak setiap rasul dalam Al-Qur'an hanya dapat disimpulkan dari berbagai kejadian atau peristiwa setiap rasul yang dikisahkan. Artinya, kita hanya akan dapat menyimpulkan berbagai karakter tersebut melalui peristiwa dimasukkannya Ibrahim oleh kaumnya ke dalam kubangan api yang menjilat-jilat, peristiwa dihidupkannya seorang yang telah mati oleh Isa atas izin Allah, dipisahkannya Laut Merah<sup>76</sup> oleh Musa dan peristiwa angin topan yang menimpa kaum Nuh dan masih banyak lagi yang tidak bisa disebutkan di sini. Termasuk arti dari kesimpulan tadi juga bahwa kita harus memisahkan kisah-kisah Al-Qur'an dari kejadian-kejadian khusus tadi bila kita ingin mengetahui kejadian-kejadian umum yang sering terulang dalam beberapa kisah dan konteks yang berbeda. Karena kisah-kisah seperti ini dipilih dan dimunculkan lebih dari sekali maka tentunya memiliki rahasia tersendiri.

Dari kisah-kisah yang sering muncul inilah, pemahaman tentang kepribadian Nabi Muhammad saw. dibangun dan menjadi fokus dalam pembahasan ini. Akan tetapi, hal ini tidak berarti bahwa kejadian-kejadian khusus tadi tidak memiliki arti penting, sebab bagaimanapun penulis tidak mengingkari bahwa beberapa kejadian tersebut juga sangat efektif untuk memberikan sugesti, motivasi dan menumbuhkan semangat. Di samping

---

<sup>76</sup>Laut Merah adalah sebuah teluk di Lautan Hindi, di antara benua Afrika dan Asia. Ia hampir bercantum di Teluk Aden dengan Bab-el-Mandeb. Di utaranya ialah Semenanjung Sinai, Teluk Aqabah, Terusan Suez. Laut Merah bertemu dengan Mesir, Sudan dan Eritrea di sebelah barat, manakala di sebelah timurnya ialah Arab Saudi dan Yaman. Luasnya sekitar 450.000 meter persegi. Panjangnya 1900 km dan lebarnya lebih 300 meter. Kedalaman laut mencapai 2500 meter di bagian tengah. Ayat yang berkaitan dengan Laut Merah yaitu: Q.S. al-Baqarah/2: 50; Q.S. Yunus/10: 92.

itu, kekhususan tersebut menunjukkan kepada manusia apa yang dirasakan oleh seorang rasul. Penulis memahami arti penting kekhususan tersebut nampaknya hanya sampai pada batas ini. Dalam kisah perjalanan hidup, ketika lukisan kejadian itu ditampilkan kadangkala dapat menghibur hati dan jiwa Nabi Muhammad saw.

Setelah melewati proses pemisahan fenomena-fenomena khusus kisah-kisah Al-Qur'an dan penjaualan beberapa fenomena umum yang melukiskan kepribadian semua rasul dengan melihat unsur kesamaan yang muncul, dalam hal ini dapat ditemukan hal-hal berikut: *Pertama*, beberapa unsur dakwah Islam disebarkan dan diajarkan melalui berbagai macam kisah. Maka ada beberapa unsur dakwah yang ditetapkan untuk diri pribadi rasul-rasul itu sendiri. Sebagian lainnya ditetapkan untuk lebih dari satu orang rasul ketika tanpa unsur ini disebut padanya dia tetap terlihat perbedaannya dengan rasul yang lain. Misalnya, bahwa kisah-kisah Nabi Syu'aeb a.s. di setiap tempat yang berbeda, pembicaraannya tidak akan pernah lepas dari sifat menggugah, pengurangan ukuran dan berat timbangan. Begitu juga dengan kisah Luth, di situ pasti akan disebutkan azab yang menimpa kaumnya.<sup>77</sup>

Satu kisah lagi untuk menguatkan, kisah Nabi Saleh a.s. dalam surat an-Naml mencerminkan tentang adanya rencana konspirasi pembunuhan Nabi Muhammad saat itu. Allah berfirman, *"Dan sesungguhnya Kami telah mengutus kepada (kaum) Tsamud saudara mereka Saleh yang berseru), 'Sembahlah Allah. Tetapi tiba-tiba mereka (jadi) dua golongan yang bermusuhan. Dia berkata, Hai kaumku mengapa kamu minta disegerakan keburukan sebelum (kamu minta) kebaikan? hendaklah kamu meminta ampun kepada Allah, agar kamu mendapat rahmat. "Mereka menjawab, 'kami mendapat nasib yang malang, disebabkan karena kamu dan orang-orang yang besertamu. 'Saleh berkata, Nasibmu ada pada sisi Allah, (bukan kami yang menjadi sebab) tetapi kamu kaum yang diuji.' Dan adalah di kota itu, sembilan orang laki-laki yang membuat kerusakan di muka bumi, dan mereka tidak berbuat kebaikan. Mereka berkata, 'Bersumpahlah kamu dengan nama Allah, bahwa kita sungguh-sungguh akan menyerangnya dengan tiba-tiba beserta keluarganya di malam hari, kemudian kita katakan kepada warisnya, bahwa kita tidak menyaksikan kematian keluarganya itu, dan Sesungguhnya kita adalah orang-orang yang benar. Dan mereka pun merencanakan makar dengan sungguh-sungguh dan Kami merencanakan makar (pula) sedang mereka tidak menyadari. Maka perhatikanlah betapa sesungguhnya akibat makar mereka itu, bahwasanya Kami membinasakan mereka dan kaum mereka Semuanya. Maka itulah rumah-rumah mereka dalam keadaan runtuh*

---

<sup>77</sup>Muhammad A. Khalafullah, *Al-Qur'an bukan Kitab Sejarah...*, hal. 270.

*disebabkan kezaliman mereka. Sesungguhnya pada yang demikian itu (terdapat) pelajaran bagi kaum yang mengetahui. Dan telah Kami selamatkan orang-orang yang beriman dan mereka itu selalu bertakwa (Q.S. An-Naml/27: 45-53).*

Ada juga ayat serupa yang dapat dikatakan mencerminkan kepribadian Muhammad saw. dan keadaannya di tengah-tengah kaumnya. Allah berfirman, *“Dan sesungguhnya benar-benar mereka hampir membuatmu gelisah di negeri (Makkah) untuk mengusirmu daripadanya dan kalau terjadi demikian, niscaya sepeninggalmu mereka tidak tinggal, melainkan sebentar saja. (Kami menetapkan yang demikian) sebagai suatu ketetapan terhadap rasul-rasul Kami yang Kami utus sebelum kamu dan tidak akan kamu dapati perubahan bagi ketetapan Kami itu” (Q.S. Al-Isra’/17: 76-77).* Allah juga berfirman, *“Dan (ingatlah) ketika orang-orang kafir (Quraisy) memikirkan daya upaya terhadapmu untuk menangkap dan memenjarakanmu atau membunuhmu, atau mengusirmu. Mereka memikirkan tipu daya dan Allah menggagalkan tipu daya itu. Dan Allah sebaik-baik pembalas tipu daya” (Q.S. Al-Anfal/8: 30).*

Ayat terakhir di atas dapat disimpulkan mencerminkan kondisi Makkah saat itu, sebab kondisi dan situasi yang dikisahkan, yaitu sebuah usaha balas dendam dan konspirasi pembunuhan, waktu itu juga dialami oleh Rasulullah saw. Kisah Nabi Saleh a.s. tadi dapat diperkuat dengan beberapa kejadian yang diceritakan dalam kisah-kisah Musa. Dari kisah Musa ini nanti, akan semakin yakin bahwa beberapa situasi yang dibidik kisah untuk diceritakan terjadi juga pada diri nabi dan dakwah Islam Muhammad saw.

Situasi *pertama*, adalah usaha sebagian manusia membela Musa dan sebagian lain ingin membunuhnya, Hal ini dapat dilihat dari salah satu bagian kisah Musa di surat al-Mu'min. Situasi *kedua*, datang seseorang yang memberi tahu Musa tentang adanya konspirasi pembunuhan terhadapnya. Situasi ini persis dengan yang dialami nabi, di mana kala itu telah diberi tahu oleh seseorang bahwa orang-orang kafir Makkah telah bermusyawarah untuk membunuhnya. Karena berita itulah kemudian Rasulullah dan kaumnya hijrah ke Madinah. Situasi yang dialami Musa ini dikisahkan di surat al-Qashash. Allah berfirman, *“Dan datanglah seorang laki-laki dari ujung kota bergegas seraya berkata, Hai Musa, sesungguhnya pembesar negeri sedang berunding tentang kamu untuk membunuhmu, sebab itu keluarlah (dari kota ini) sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang memberi nasehat kepadamu. Maka keluarlah Musa dari kota itu dengan rasa takut menunggu-nunggu dengan khawatir, Ia berdoa, 'Ya Tuhanku, selamatkanlah aku dari orang-orang yang zalim itu” (Q.S. Al-Qashash/28: 20-21).*

Ayat Al-Qur'an dengan jelas mengatakan bahwa Nabi Muhammad saw. telah mengetahui rahasia usaha pembunuhan terhadapnya yang direncanakan orang-orang kafir. Kesimpulan ini, tentunya semakin jelas setelah kita membaca ayat-ayat yang kita nukilkan setelah kisah Saleh tadi. ayat-ayat tersebut adalah termasuk dalam kategori ayat-ayat Makkiyah (turun di Makkah) sampai ayat terakhir tadi, yaitu ayat yang termaktub dalam surat al-Anfal dikatakan sebagai ayat Makkiyah walaupun sebenarnya termasuk kategori ayat Madaniyah (turun di Madinah). Maka, kisah-kisah Saleh dan Musa tersebut dapat dikatakan secara tidak langsung merupakan potret peristiwa perencanaan atau konspirasi pembunuhan Muhammad saw. dan potret situasi dan kondisi di Makkah kala itu yang dialami oleh para pengikut nabi dan musuh-musuhnya. Kala itu juga ada beberapa sahabat yang berusaha menggagalkan konspirasi tersebut untuk menyelamatkan Nabi saw.

Adapun beberapa fenomena kisah yang sering muncul dan ditampilkan Al-Qur'an, walaupun fenomena-fenomena tersebut dapat dikatakan sebagai ciri khas atau karakter khusus setiap rasul tertentu adalah seperti hal-hal berikut:

1. Fenomena penyembahan Tuhan selain Allah (kemusyrikan) yang meliputi penyembahan bintang, matahari, bulan, berhala, makhluk halus dan beberapa tokoh manusia sendiri. Fenomena semacam ini memang sering kita jumpai dalam beberapa kisah, bahkan sering diulang-ulang. Akan tetapi antara satu rasul dengan lainnya memiliki ciri khusus berkaitan dengan fenomena ini yang dapat membedakan dengan rasul lainnya. Misalnya, Ibrahim dapat dibedakan dengan para rasul lainnya sebab dia lebih terkenal dengan peristiwa pengingkarannya atas penyembahan bintang-bintang dan penghancuran berhala. Ciri khusus Ibrahim ini dapat kita saksikan dari sikapnya terhadap penyembahan bintang, bulan dan matahari yang dikisahkan dalam surat al-An'am. Kemudian, berkaitan dengan pemujaan berhala, dapat kita lihat sikapnya di surat al-Anbiya'.
2. Fenomena sikap orang-orang yang menyombongkan diri dan sikap-sikap kaum lemah serta miskin terhadap para rasul. Fenomena ini akan sering kita jumpai di kisah-kisah Al-Qur'an. Misalnya, di dalam kisah-kisah Syu'eb dan Saleh. Akan tetapi, dua tokoh terkenal yang sangat berperan dan menonjol dalam dua kasus ini adalah iblis dan Fir'aun. Untuk ciri khusus iblis dapat kita saksikan di beberapa kisah Nabi Adam, sedangkan Fir'aun dalam kisah-kisah Musa. Karakteristik khusus Fir'aun dalam kapasitasnya sebagai pemeran orang yang sombong dalam kisah-kisah Al-Qur'an adalah keberaniannya sebagai sosok manusia mengaku sebagai tuhan yang harus ditakuti dan dihormati oleh para rasul dan nabi. Allah berfirman, "*Sesungguhnya*

*Fir'aun itu berbuat sewenang-wenang di muka bumi. Dan sesungguhnya dia termasuk orang-orang yang melampaui batas" (Q.S. Yunus/10: 83).*

*Kedua*, setelah mengelompokkan fenomena-fenomena khusus kisah-kisah Al-Qur'an ke dalam satu tempat tersendiri, maka akan didapatkan bahwa semua karakter para rasul selain karakteristik nabi tertentu yang telah disebutkan di atas merupakan gambaran kepribadian Muhammad saw.

Perlu digarisbawahi bahwa untuk mengetahui kepribadian Muhammad saw. melalui kisah-kisah Al-Qur'an adalah tidak salah. Metodenya sudah di ketahui, yaitu dengan menyingkirkan terlebih dulu hal-hal khusus yang dimiliki oleh para rasul tertentu, dan baru sisanya yang menjadi fenomena umum itulah cermin dari kepribadian Muhammad saw.

Ada pemikiran lain yang belum sempat terlontarkan, yaitu bahwa antara kisah-kisah Al-Qur'an dengan kepribadian Nabi Muhammad saw. terdapat satu hubungan yang tidak dapat dipisahkan. Mengapa? Karena Muhammad saw. sendiri adalah yang menyampaikan kisah-kisah Al-Qur'an ini kepada umatnya. Dari sini, tentunya sangat tidak diragukan lagi, beliau secara otomatis akan menyampaikan berbagai makna, perasaan lahir dan batin yang terbingkai dalam lukisan kisah tersebut dengan suaranya. Sehingga tidak diragukan lagi: kisah-kisah Al-Qur'an selalu mencerminkan kepribadian/figurisasi nabi Muhammad saw.

## **BAB V**

### **ARGUMENTASI RASIONALITAS MUKJIZAT DALAM PENDEKATAN TAFSIR FALSAFI**

#### **A. Pesan Metaforik**

Pendekatan tafsir falsafi dapat menambah khazanah pemikiran atau sumbangan pada perkembangan ilmu pengetahuan Islam, khususnya dalam bidang ilmu tafsir dan filsafat. Di samping itu, penafsiran dengan menggunakan pendekatan filsafat terbilang rumit, karena membutuhkan penjelasan yang lebih mendalam karena tidak semua orang mempunyai kemampuan dalam bidang tersebut. Karenanya, memperdalam tafsir falsafi akan menjadikan Al-Qur'an seperti cakrawala yang mampu didekati dengan pendekatan apa pun.<sup>1</sup>

Seorang mufassir yang mendekati Al-Qur'an secara mistis melihat ayat-ayat Al-Qur'an sebagai simbol atau isyarat, merujuk pada perkara yang melampaui makna kebahasaannya. Dengan kata lain, menurut para pengguna pendekatan ini, Al-Qur'an memiliki dua tingkat makna, yakni makna lahir dan makna batin.<sup>2</sup> Makna lahir Al-Qur'an adalah makna kebahasaan yang dibahas oleh para mufassir pada umumnya, sedangkan makna batin adalah pesan tersembunyi di balik kata-kata. Makna ini hanya

---

<sup>1</sup>Yuyun Zunairoh, "Penafsiran Al-Qur'an dengan Filsafat," *Jurnal Empirisma* Vol. 24 No. 1 Januari 2015, hal. 121-130.

<sup>2</sup>Muhammad Husain al-Dzahabi, *Ilm al-Tafsir*, t.tp: Dâr al-Ma'ârif, t.th., hal. 72.

bisa ditangkap melalui penyingkapan (*kasyf*)<sup>3</sup> yang dialami oleh mereka yang melakukan latihan mental sampai tingkat tertentu hingga Allah memberinya pengetahuan yang bersifat intuitif.<sup>4</sup> Contoh praktiknya, terkait dengan firman Allah إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ, menurut Sahl al-Tustari<sup>5</sup>, makna lahir dari “*awwala bait*” adalah bangunan pertama yang didirikan untuk beribadah, yakni Ka’bah. Sedangkan makna batinnya adalah Rasulullah saw. Siapa saja yang Allah telah tetapkan tauhid di dalam hatinya akan beriman kepada beliau. Adapun kecenderungan teoritis dalam tafsir-tafsir kaum sufi termasuk kategori ra’yu/ra’yi. Nabi adalah seorang yang dianugrahi bakat intelektual luar biasa sehingga dengan bakat tersebut ia mampu mengetahui sendiri semua hal tanpa melalui pengajaran oleh sumber-sumber eksternal.

Al-Tahabari memberikan pandangan yang berbeda terkait makna ayat إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ. Ia berpendapat bahwa rumah yang pertama yang dibangun oleh Allah untuk orang-orang adalah rumah yang dibangun

---

<sup>3</sup>*Kasyf* secara bahasa adalah hilangnya hijab (penghalang). Sedangkan secara istilah adalah tampaknya makna-makna gaib dan hal-hal yang bersifat hakekat yang berada di balik tirai. Dalam konteks penilaian hadis, metode *kasyf* berarti metode yang dipakai oleh para tokoh sufi di mana mereka tidak memerlukan lagi kaidah-kaidah penilaian hadis yang telah dibangun oleh para ulama ahli hadis dalam menilai kualitas hadis. Pembahasan tentang *kasyf* sebenarnya telah disinggung oleh tokoh-tokoh sufi terkemuka, seperti Al-Junayd al-Baghdadi (221-297 H.) dan Al-Qusyairi (346-465 H.). Dalam Al-Risalah al-Qushayriyyah, Al-Qushayri menuliskan sebuah bab yang berjudul *Al-Muhâdharah wa al-Mukasyafah wa al-Musyahadah*. Menurutnya tingkatan yang bertahap dimulai dari *al-Muhadarah*, lalu *al-Mukasyafah*, kemudian *al-Musyahadah*. Al-Qusyairi mendefinisikan *al-Muhadarah* sebagai hadirnya hati. Sedangkan *al-Mukâsyafah* adalah hadirnya hati dengan sifat penjelasan yang tidak memerlukan perenungan terhadap dalil. Adapun *al-Musyâhadah* menurutnya adalah hadirnya Allah yang Maha *Haq* tanpa adanya keraguan sedikit pun. Ali bin Muhammad al-Jurjani, *al-Ta’rifat*, Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1405 H., hal. 237.; al-Murtada al-Zayn Ahmad, *Manahij al-Muhaadditsin*, hal. 29-30.; ‘Abd al-Akrim al-Qushayri, *al-Risalah al-Qusyairiyyah*, Vol.1, (t.t.: t.p., t.th.), hal. 39.

<sup>4</sup>Muhammad Husain al-Dhahabi, *Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran Al-Qur’an*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993, hal. 92.

<sup>5</sup>Sahl ibn ‘Abdullah At-Tustari dengan nama Abu Muhammad Sahl ibn Abdullah ibn Yunus ibn Isa ibn Abdullah ibn Rafi’ Al-Tustari. Ia juga biasa dipanggil dengan nama julukan kunyah Abu Muhammad atau nama samarannya (nisbah) At-Tustari. Sahl ibn ‘Abdullah At-Tustari merupakan salah satu ulama sufi dan ahli mutakallimin (teolog) dalam ilmu riyadah (melatih jiwa), ikhlas, dan ahli wira’i. Abu Muhammad Sahl ibn Abdullah ibn Yunus ibn Isa ibn Abdullah ibn Rafi’ Al-Tustari, ia dilahirkan di kota Tustar pada tahun 200 H/816 M.; ada juga yang mengatakan 201 H/817 M. dan 203 H/818 M. Ia meninggal di Basrah pada tahun 282 H./ 896 M. Dan ada yang mengatakan pada tahun 293 H. Sahl bin Abd Allah At-Tustari, *Tafsir At-Tustari*, terj. Annabel Keeler & Ali Keeler, *Great Commentaries on the Holy Quran*, Yordania: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2011, hal. XV. 5.

oleh Adam a.s., kemudian Allah menjadikannya tempat untuk Ibrahim setelah peristiwa banjir bah pada masa Nabi Nuh.a.s. Lalu, Ibrahim dan Ismail membangunnya.<sup>6</sup> Karena itu, kata *awwal bait* bisa dimaknai secara harfiah dalam arti fisik material atau mau dimaknainya secara metafor dikembalikan kepada sang pembaca atau mufasir.

Metafor adalah pengalihan makna karena kesamaan bentuk maupun kegunaan. Pengalihan tersebut merupakan wujud dari perbandingan dua hal secara implisit.<sup>7</sup> Metafor juga dapat berarti pemakaian kata atau kelompok kata bukan dengan arti sebenarnya, melainkan sebagai lukisan yang berdasarkan persamaan atau perbandingan, misalnya kata “tulang punggung” dalam kalimat “Pemuda adalah tulang punggung negara”.<sup>8</sup> Selain itu, definisi metafora adalah perlambangan atau “atropologi” (kiasan) wacana “tidak langsung” yang berbicara dengan bahasa metonimia dan metafora yang membandingkan dua dunia dan menyampaikan tema melalui pemindahan dari satu idiom ke idiom yang lain.<sup>9</sup>

Al-Qur’an merupakan bentuk mashdar dari *fi’il madhi qara’a*, yang berarti pembacaan, bacaan.<sup>10</sup> Al-Qur’an pula terdefiniskan bacaan yang sempurna lagi mulia.<sup>11</sup> Selain itu Al-Qur’an bermakna mengumpulkan, menghimpun; Yakni menghimpun antara satu huruf dengan yang lainnya dan sebuah ucapan yang semuanya tertata baik.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> Al-Thabari, *Jami’ al-Bayan*, J.18, hal.615, Muhammad Abd.Aziz al Râjihi, *al-Maktabah Syamilah*. Tampaknya rasionalitas sufi dan filsuf berbeda. Rasionalitas sufi berpijak pada pengalaman spiritual. Adapun rasionalitas filsuf berpijak pada dalil-dalil demonstratif (*burhâni*). Umpamanya jika diyakini seluruh kejadian alam semesta berasal dari nur Muhammad, maka segala sesuatu yang dijadikan Allah bersumber padanya. Dari gagasan tadi maka dapat disusun pembuktian silogisme sebagai berikut: Semua kejadian alam semesta bersumber pada nur Muhammad. Rumah adam termasuk rumah pertama yang didirikan, tentulah ia bersumber pada nur Muhammad, manusia pertama yang dijadikan bersumber pada nur Muhammad, mineral pertama bersumber pada nur Muhammad, tumbuh-tumbuhan pertama dan hewan pertama yang diciptakan, semuanya bersumber pada nur tersebut. Dengan demikian rumah pertama pun bersumber pada Nur Muhammad. Dengan kata lain, tak satu pun sesuatu yang Allah jadikan yang tidak bersumber dari nur Muhammad.

<sup>7</sup>Lewandowski, *Linguistische Worterbuch*, Wiesbaden: Quelle und Meyer, 1985, hal. 708.

<sup>8</sup>Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan, Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, KBBI V 0.4.0 Beta (40), 2016-2020.

<sup>9</sup>Alice S Brandenburg, *The Dynamic Image in Metaphysical Poetry*, PMLA: LV11, 1942, hal. 45, 1039.

<sup>10</sup>Achmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997, hal. 1102.

<sup>11</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 3.

<sup>12</sup>Manna Khalil Al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu Qur’an*, Bogor: Pustaka Litera Antara Nusa, 2000, hal. 15.

Jika melihat definisi metafora dan Al-Qur'an di atas, maka metafora dalam Al-Qur'an dapat didefinisikan sebagai bentuk komunikasi dan gaya bahasa pada Al-Qur'an dalam bentuk pengalihan makna yang memiliki keserupaan. Dalam ilmu bayan, ia disebut majaz. Majaz merupakan lawan hakikat.<sup>13</sup> Makna majaz adalah makna yang bukan sebenarnya, dan makna hakikat adalah makna yang sesungguhnya. Analisis terhadap retorika bahasa Al-Qur'an, seharusnya berfokus pada karya sastranya, yakni anatomi dan susunan kebahasaan Al-Qur'an itu sendiri, bukan lebih banyak pada latar belakang sejarah sastra. Diakui bahwa konsentrasi studi sastra yang pertama dan paling utama harus ditujukan terhadap karya sastra. Metode lama seperti retorika klasik etika dan matra harus dipelajari kembali dan dijabarkan ulang dalam istilah-istilah modern. Sedangkan metode-metode baru berdasarkan survei bentuk-bentuk sastra modern sudah banyak diperkenalkan. Di Prancis ada metode *explication de textes*.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup>Hakikat secara etimologi merupakan derivasi kata haqqa yang bermakna sesungguhnya, sebenarnya, atau senyatanya. Robit Hasymi Yasin, *Al-Jauhar Al-Maknûn fî Jadwâl wa Lauhât* (Skema dan Tabel Al-Jauhar Al-Maknun), Cirebon: Yayasan Tunas Pertiwi Kebon Jambu, 2020, hal. 117.

<sup>14</sup>Metode '*explication de texte*' merupakan gabungan penelitian ilmiah dan kritik yang seasli-aslinya. Ruang lingkupnya meliputi tiga hal yang secara hakiki berkenaan dengan sebuah karya, yakni: Pengarang: bagaimana hubungan karya ini dengan karya-karyanya yang lain, dengan hidup pengarang sendiri, dan dengan zaman kehidupan pengarang itu; Pengamatan yang teliti dan terperinci tentang naskah karya: bentuk susunan karya ini, gagasan atau pemikiran pokoknya, pandangan dan penjelasan tentang persoalan-persoalan bahasa yang di pergunakan, sindiran-sindiran, gambaran-gambaran, luapan hati, teknik penulisan, dan sebagainya; Pengelompokan dan penggabungan pengamatan-pengamatan secara terperinci lengkap dengan penafsirannya. Di sini kiranya perlu dicatat bahwa pengertian pandangan yang analitik dan sintetik atau penggabungan berbagai penafsiran tidaklah terpisah satu sama lain. Metode '*explication de texte*' atau metode pengudaran naskah karya dapat di pandang menjadi dua tingkatan, yakni: Pengarang: hubungan karya ini dengan karya-karya yang lain dengan hidup pengarang sendiri dengan zaman kehidupan pengarang itu sendiri. Pengamatan: yang teliti dan terperinci tentang naskah karya, bentuk susunan karya ini atau pemikiran pokoknya. Pengelompokan: penggabungan pengamatan-pengamatan secara terperinci lengkap dengan penafsirannya.

Metode '*explication de text*' atau metode pengudaran naskah karya dapat di pandang menjadi dua tingkatan , yakni :

1. Tingkat analitik dan pandangan
2. Tingkat sintetik dan penafsirannya

Bagian ini memberikan keleluasaan dan kesempatan bagi setiap peneliti karya sastra untuk mengemukakan pandangan dan pendapat yang seasli-aslinya maupun sebaru-barunya. Mortimer Adler, *Art and Prudence*, New York: Longmans, Green and Company, 1937, hal. 35.

Di Jerman dikembangkan analisis formal berdasarkan kesejajaran antara cara karya seni dan sejarah yang dipelopori oleh Walzel.<sup>15</sup> Al-Qur'an adalah kitab suci yang diturunkan dengan gaya bahasa indah, fasih dan tertata rapi.<sup>16</sup> Selain itu, ia merupakan kitab suci yang menggunakan tutur bahasa Arab yang jelas sebagai sebuah teks yang komunikatif dan dapat dipahami setiap individu yang membacanya, terutama umat Islam.<sup>17</sup>

Mukjizat Al-Qur'an yang paling utama adalah dari segi bahasa. Sebagai mukjizat,<sup>18</sup> ia merupakan kitab suci yang melebihi sempurnanya sebuah karya sastra. Bahasa yang digunakan pada setiap konstruksi kalimat di dalamnya merupakan tingkat kesusastraan yang paling tinggi. Meliputi struktur kalimat (kajian *ma'ani*), gaya bahasa (kajian *bayan*), keserasian pola bunyi pada sajak (*fonologi*) dan bersesuaian rangkaian lafaz di dalamnya (kajian *badi'*).

Al-Qur'an merupakan kitab suci dengan bahasa yang fasih dalam susunan perkataannya. Menurut Jalaluddin Al-Suyuthi, kefasihan dalam sebuah kata harus terlepas dari tiga unsur, *pertama*, pertentangan maupun perselisihan terkait huruf. *Kedua*, tidak menyalahi kaidah-kaidah dalam bahasa Arab. *Ketiga*, *garabah*, yaitu kalimat yang asing yang tidak memiliki makna yang jelas, dan tidak mudah dipakai.

Meskipun tokoh falsafi yaitu Al-Farabi<sup>19</sup> (w. 950 M) dan Ibnu Sina<sup>20</sup> (w. 980 M.) sepakat dalam hal ini, nampaknya Al-Farabi (w. 950 M)

<sup>15</sup>Oscar Walzel, *Wechselseitige Erhellung der Künste*, Berlin: Reuther & Richard, 1917.

<sup>16</sup>QS. Al-Zumar/39: 28.

<sup>17</sup>QS. Yusuf/12: 2.

<sup>18</sup>Definisi mukjizat menurut Abdurrahman Al-Akhdhari adalah *amrun khariqun li al-'adah maqrunun bi al-tahaddi*. Yaitu perkara atau sesuatu yang luar biasa (keluar dari batas kewajaran) yang disertai dengan tindakan tantangan (bagi mereka yang menentang kebenaran Al-Qur'an sebagai mukjizat dan mengatakannya sebagai sesuatu yang dibuat-buat. Abdurrahman Al-Akhdhari, *Syarh Hilyah al-Lubb al-Masûn 'ala ar-Risâlah Mawsumah bi al Jawhar al-Maknun fi al-Ma'anî wa al-Bayan wa al-Badi'*, Indonesia: Al-Haramain, 2009, hal. 11.

<sup>19</sup>Abu Nasr Muhammad al-Farabi lahir di Wasij, suatu desa di Farab (Transoxania) pada tahun 257 H / 870 M. 1 Di Eropa ia lebih dikenal dengan nama Alfarabius 2 Ayahnya seorang jenderal berkebangsaan Persia dan ibunya berkebangsaan Turki. Oleh sebab itu, terkadang ia dikatakan keturunan Persia dan terkadang ia disebut keturunan Turki. Akan tetapi, sesuai ajaran Islam, yang mendasarkan keturunan pada pihak ayah, lebih tepat ia disebut keturunan Persia. Kendatipun Al-Farabi merupakan bintang terkemuka di kalangan filosof Muslim, ternyata informasi tentang dirinya sangat terbatas. Ia tidak merekam lika-liku kehidupannya, begitu juga murid-muridnya. Menurut beberapa literatur, Al-Farabi dalam usia empat puluh tahun pergi ke Baghdad, sebagai pusat kebudayaan dan ilmu pengetahuan dunia di kala itu. Ia belajar kaidah-kaidah bahasa Arab kepada Abu Bakar al-Saraj dan belajar logika serta filsafat kepada seorang Kristen, Abu Bisyr Mattius ibnu Yunus. Kemudian, ia pindah ke Harran, pusat kebudayaan Yunani di Asia Kecil dan berguru kepada Yuhanna ibnu Jailan. Akan tetapi, tidak berapa lama ia kembali ke Baghdad untuk

menganggap perlu adanya pemikiran filosofis yang biasa sebelum datangnya wahyu kenabian. Akal<sup>21</sup> kenabian harus bergerak melalui tahap-tahap perkembangan yang dilewati oleh pikiran biasa, baru setelah itu wahyu datang. Satu-satunya perbedaan antara kualitas kenabian dan manusia biasa adalah kualitas kenabian bersifat mandiri atau diajari oleh dirinya sendiri.<sup>22</sup>

---

memperdalam ilmu filsafat. Selama di Baghdad ia banyak menggunakan waktunya untuk berdiskusi, mengajar, mengarang, dan mengulas buku-buku filsafat. Di antara muridnya yang terkenal adalah Yahya ibn ‘Adi, filosof Kristen. Pada tahun 330 H/945 M, ia pindah ke Damaskus dan berkenalan dengan Saif al-Daulah al-Hamdani, Sultan Dinasti Hamdan di Aleppo. Sultan tampaknya amat terkesan dengan kealiman dan keintelektualan Al-Farabi, lalu diajaknya pindah ke Aleppo, dan diberinya kedudukan yang baik. Sultan memberinya kedudukan sebagai seorang ulama istana dengan tunjangan yang besar sekali, tetapi Al-Farabi lebih memilih hidup sederhana (zuhud) dan tidak tertarik dengan kemewahan dan kekayaan. Ia hanya memerlukan empat dirham sehari untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari. Selanjutnya, sisa tunjangan jabatan yang diterimanya dibagi-bagikan kepada fakir miskin dan amal sosial di Aleppo dan Damaskus. Mustofa Hasan, *Sejarah Filsafat Islam, Geneologis dan Transmisi Filsafat Timur ke Barat*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2015, hal. 194.

<sup>20</sup>Ibnu Sina mempunyai nama lengkap Abu al-Ali Husein ibn Abdullah ibn al-Hasan ibn Ali Ibnu Sina atau di dunia Barat dikenal dengan nama Avicenna. Ia dilahirkan pada bulan Safar di Desa Afsana, pada tahun (370-428 H/980-1037 M) sebuah desa dekat dengan Bukhara (kini termasuk wilayah Uzbekistan) pada masa sebuah dinasti Persia di Asia Tengah. Ibunya yang bernama Setareh yang berasal dari Bukhara. Ayahnya bernama Abdullah. Ia (Abdullah) adalah seorang sarjana yang dihormati berasal dari Baklan (kini menjadi wilayah Afganistan), yaitu sebuah kota penting di masa pemerintahan Dinasti Samaniyah. Abdullah sangat berhati-hati dalam mendidik anaknya Ibnu Sina di (Bukhara). Ketenaran Ibnu Sina sebagai dokter muda segera menyebar dengan cepat. Terlebih, ia merawat banyak pasien tanpa membayar sedikit pun. Mendengar ketenarannya, pada tahun 997, penguasa Samaniyah yang bernama Nuh II memanggil Ibnu Sina untuk mengobati penyakitnya. Kemudian, Ibnu Sina berhasil menyembuhkannya. Sebagai hadiah, Ibnu Sina diberi akses untuk membaca buku-buku di perpustakaan Dinasti Samaniyah. Ketika itu, selain belajar otodidak Ibnu Sina pun menulis, dan ia juga membantu ayahnya sebagai pengelola keuangan. Yun Yun Yunadi, Mokhammad Amin Tohari, Siti Nadroh, *Sejarah Kebudayaan Islam*, Indonesia: Kementrian Agama, 2015, hal. 35.

<sup>21</sup>Pengertian kosa kata yang dikembangkan oleh kamus-kamus bahasa Arab *al-‘aql* yang artinya mengikat dan menahan. Lisan al-‘Arab, contohnya menjelaskan bahwa kata *al-‘Aql* memiliki banyak pengertian seperti arti *hijr*, *al-nuhâ* dan *al-qalb* yaitu bijaksana dan hati dalam pengertian bahasa Indonesia. Kosa kata *al-‘Aql* di zaman Jahiliyyah dipergunakan dalam arti kecerdasan praktis (*practical intelligence*) dalam istilah psikologi modern dengan kecakapan untuk memecahkan masalah (*problem solving capacity*). Orang yang berakal adalah orang yang mempunyai kemampuan untuk menyelesaikan persoalan setiap kali dihadapkan kepadanya. Kebijaksanaan suatu perkara yang sangat dihargai pada zaman Jahiliyyah. Oleh karena itu, kosa kata “*a-qa-la*” mengandung arti memahami dan berfikir dan pengertian semacam ini dikembangkan oleh al-Qur’an. Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI-Press, 1982, hal. 7-8.

<sup>22</sup>Fazlur Rahman, *Kontroversi kenabian dalam Islam: Antara filsafat dan ortodoksi*, Bandung: Mizan, 2003, hal. 49.

Kenabian dalam berbagai manifestasinya merupakan hasil interaksi antara akal dan kemampuan meniru (*mimetik*) dari daya imajinasi. Apa yang membuat pengetahuan kenabian unik, menurutnya bukanlah isi intelektualnya, karena seperti telah disinggung bahwa baik nabi maupun filosof dapat meraih pengetahuan dari sumber yang sama, yaitu akal aktif, atau malaikat Jibril. Apa yang membuatnya unik adalah karena kenabian (*nubuwwah*) yang sejati merupakan simbolisasi atau imitasi dari kebenaran yang sama, yang diketahui secara demonstratif dari intelektual dalam filsafat. Nabi merupakan suatu keharusan bagi kehidupan negeri utama, dari aspek politik dan moral, karena kedudukannya tidak direfresensikan kepada ketinggiannya sebagai individu semata, tetapi juga direfresensikan kepada pengaruh yang ia miliki di dalam masyarakat.<sup>23</sup>

Hal ini dikarenakan berhubungan dengan akal *fa'al*, akan mudah diraih melalui dua jalur, yaitu jalur akal dan imajinasi atau jalur analisa dan ilham. karena melalui penalaran atau analisa manusia akan mampu naik pada level akal kesepuluh serta dengan studi dan kajian jiwanya akan meningkat ke derajat akal *mustafad*<sup>24</sup> yang akan menerima cahaya-cahaya ilahi.<sup>25</sup>

Meskipun begitu, dibanding dengan filosof, para nabi memiliki daya imajinasi yang sangat sensitif, di samping kapasitas intelektual mereka yang memungkinkan imajinasi mereka menerima arus atas emanasi entitas-entitas abstrak (*ma'qûlât*)<sup>26</sup> dari akal aktif sebuah emanasi yang

---

<sup>23</sup>Ibrahim Madkour, *Aliran dan teori filsafat Islam / Ibrahim Madkour*, cet. 2, Jakarta: Bumi Aksara, 2002, hal. 86.

<sup>24</sup>Adalah kemampuan menangkap makna dan bentuk-bentuk murni yang berada di luar manusia. Hubungan dengan alam spiritual, yang disebut dengan akal aktif, menggunakan daya akal *mustafad* ini. Kalau akal aktualnya dapat menangkap arti-arti terlepas dari materi, akal *mustafad* sanggup menangkap bentuk semata-mata. Bentuk semata-mata ini berlainan dengan materi, tidak pernah berada dalam materi untuk dapat dilepaskan dari materi. Bentuk semata-mata ini berada tanpa materi seperti akal yang kesepuluh dan Tuhan. Akal *mustafad* mempunyai kesanggupan untuk menangkap inspirasi dari akal yang di atas dan yang di luar diri manusia yang di dalamnya terdapat bentuk-bentuk segala yang ada sejak azali. Hubungan akal manusia dengan akal aktif sama dengan melihat cahaya matahari. Akal manusia dapat menangkap arti-arti dan bentuk-bentuk karena mendapat cahaya dari akal aktif. Harun Nasution, *Filsafat dan Mitisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 2007, hal. 16.

<sup>25</sup>Al-Farabi, *Kitâb Arâ' Ahl al-Madînah al-Fadîlah*, Beirut: Dâr wa Maktabah Al-Hilal, t.th., hal. 46.

<sup>26</sup>*Ma'qûlât* merupakan konsep-konsep universal yang telah diperoleh oleh akal. Akal kemudian membagi konsep-konsep universal yang diperoleh darinya dalam pengetahuan akal yang dibagi menjadi tiga bagian: *Pertama*, konsep-konsep yang bersifat esensial (*ma'qûlât awwalî*), seperti konsep manusia dan konsep putih. *Kedua*, konsep-konsep filosofis (*ma'qûlât tsâni falsafi*), seperti konsep sebab dan konsep akibat. *Ketiga*, konsep-konsep logis (*ma'qûlât tsâni mantiqiyah*), seperti konsep *al-'aks al-mustawî* dan konsep *al-'aks al-nâqidh*, terkait hubungan di antara proposisi yang ada dalam logika. Ada

biasanya hanya dicadangkan pada daya intelektual. Namun, perlu kemudian diketahui, karena imajinasi sesuai dengan tabiatnya tidak bisa menerima *ma'qûlât* yang abstrak sebagai abstrak, nabi memanfaatkan kemampuan meniru atau *mimetik* tadi untuk merepresentasikan *ma'qûlât* tersebut ke dalam simbol-simbol yang konkret (tak ubahnya seperti mimpi yang harus merepresentasikan ide keagungan ke dalam bentuk simbol yang konkret, misalnya laut). Dengan cara itu, apa yang biasanya diperoleh hanya oleh sebagian kecil manusia terpilih (yaitu para filosof) yang telah mencapai akal *mustafad*, tidak dikomunikasikan oleh nabi melalui samaran citra inderawi kepada publik non-filosofis yang lebih luas.

Secara umum teori tentang kenabian ini bersifat mendukung dan positif terhadap kepercayaan kita pada kenabian atau wahyu sebagai salah satu pilar kepercayaan agama Islam karena setidaknya ia telah membuktikan kemungkinan tersebut secara filosofis. Akan tetapi, harus diingat bahwa Al-Farabi (w. 950 M) menulis teori kenabian tersebut untuk para filosof dan ilmuwan, dan bukan masyarakat awam. Dalam telaahnya ia tidak terlalu tertarik dengan ortodoksi, seperti yang diharapkan oleh sebagian kalangan. Dalam hal ini, pemikirannya lebih terfokus pada bagaimana mengemukakan argumen-argumen filosofis tentang kenabian tersebut secara ilmiah sehingga mereka dapat diterima oleh kalangan intelektual.

Oleh karena itu, mungkin benar kritikan Ibnu Tamiyah bahwa teori Al-Farabi (w. 950 M) terlalu humanistik, dan tidak memberi posisi yang unik dan istimewa kepada nabi. Namun teori kenabian Al-Farabi (w. 950 M) sebagai teori filosofis, memang harus bersifat humanistik. Artinya bahwa kenabian atau perwahyuan harus didiskusikan dalam konteks kemanusiaan. Nabi harus dipandang sebagai manusia biasa atau normal, bukan sebagai super human atau spesies lain dari manusia, sebagaimana

---

dua tahapan *ma'qûlât*, yakni *pertama*, *ma'qûl awwâlî*, merupakan proses kehadiran pengetahuan yang diperoleh pertama kali melalui indra. Artinya, dalam pengetahuan ini, indra menangkap berbagai *maujûd-maujûd* yang beragam secara langsung tanpa ada perantara apa pun. *Kedua*, *ma'qûl tsanawî*, yang merupakan tahapan abstraksi pengetahuan yang sebelumnya telah melalui *ma'qûl awwâlî*. Pada pengetahuan ini, subjek tidak lagi berhubungan langsung dengan *maujûd-maujûd* eksternal yang beragam, akan tetapi telah menjadi forma-forma dalam mental yang memiliki kesesuaian dengan realitas konkret di luar. Sementara itu, dalam tahapan kedua ini (*ma'qûl tsanawî*), dibagi lagi menjadi dua berdasarkan pada karakteristik keberadaannya yang mengacu pada realitas konkret sepenuhnya atau tidak, dan keduanya adalah *ma'qûl tsanî falsafî* yang merupakan pengetahuan yang memiliki korespondensi dengan pengetahuan konkret di alam eksternal dan *ma'qûl tsanî mantiqî* yang merupakan pengetahuan yang tidak lagi memiliki representasi objek di alam eksternal. Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Manhâj al-Jadid*, Beirut: Dar al-Ta'arif Li al-Matbu'at, 2007, Jilid, 1, hal. 185.

dikemukakan oleh Ibnu Taimiyah dan pendahulunya, Al-Ghazali. Sebab kalau tidak, berarti kenabian tidak mungkin dicapai atau dilakukan oleh manusia, dan ini pada akhirnya akan membatalkan tujuan utama para filosof tersebut untuk menunjukkan kemungkinan kenabian itu.

Akan tetapi teori kenabian (filsafat kenabian)<sup>27</sup> Al-Farabi (w. 950 M) erat kaitannya antara nabi dan filosof dalam kesanggupannya untuk mengadakan komunikasi dengan ‘*Aql Fa’al*.<sup>28</sup> Motif lahirnya filsafat al-Farabi ini disebabkan adanya pengingkaran terhadap eksistensi kenabian secara filosofis oleh Ahmad ibn Ishaq Al-Ruwandi (w. akhir abad III H) dan Abu Bakr Muhammad ibn Zakariya Al-Razi (865-925 M). Menurut mereka, para filosof berkemampuan untuk mengadakan komunikasi dengan ‘*Aql Fa’al*.<sup>29</sup> Ahmad ibn Al-Rawandi, tokoh yang berkebangsaan Yahudi ini menurunkan beberapa karya tulis yang isinya mengingkari kenabian pada umumnya dan kenabian Nabi Muhammad saw. khususnya. Kritiknya yaitu: *pertama*, nabi sebenarnya tidak diperlukan manusia karena Tuhan telah mengaruniakan akal kepada manusia tanpa terkecuali. Akal manusia dapat mengetahui Tuhan beserta segala nikmat-Nya dan dapat pula mengetahui perbuatan baik dan buruk, menerima suruhan dan larangan-Nya. *Kedua*, ajaran agama meracuni prinsip akal. Secara logika tidak ada bedanya tawaf di Ka’bah dan sa’i di Bukit Shafa dan Marwa dengan tempat-tempat lain. *Ketiga*, mukjizat hanya semacam cerita khayal belaka yang hanya menyesatkan manusia. Siapa yang dapat menerima batu dapat bertasbih dan serigala dapat berbicara.<sup>30</sup>

Kalau sekiranya Allah membantu umat Islam dalam Perang Badar mengapa dalam Perang Uhud tidak? dan *keempat*, Al-Qur’an bukanlah mukjizat dan bukan persoalan yang luar biasa (*khâriq al-‘âdah*). Orang

---

<sup>27</sup>Menurut Fazlur Rahman, doktrin para filosof Muslim mengenai *nubuwwat* (kenabian), sejauh menyangkut dasar-dasar psikologis-metafisisnya, didasarkan pada teori-teori Yunani tentang jiwa dan kekuatan-kekuatan kognisinya. Fazlur Rahman, *Kenabian dalam Islam: Menurut Filosof dan Ortodoksi*, Terj. Rahmani Astuti, Bandung: Penerbit Pustaka, 1434 H/2003 M, hal. 1.

<sup>28</sup>Istilah al-‘*Aql al-Fa’al* (*Active Intellect*) merupakan konsep “aktif” (*active*) atau “intelekt agen” (*agent intellect*) memainkan peranan yang amat penting (*pivotal role*) dalam metafisika Islam dan psikologi, utamanya dalam tradisi peripatetik (*peripatetic tradition*). Peters S. Groff, *Islamic Philosophy A-Z*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, hal. 4-5.

<sup>29</sup>Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam*, hal. 44. Sejatinya, terdapat satu tokoh lagi yang menolak kenabian, yaitu: Abu ‘Isa ibn Harun al-Warraq. Di mana menurut Imam ibn al-Jauzi, ia mengklaim telah menulis buku yang menghujat Rasulullah saw. dan mencaci makinya, serta menghujat Al-Qur’an.

<sup>30</sup>Ibnu Rawandi nampaknya menolak kemukjizatan Al-Qur’an karena baginya akal mampu menjangkau pengetahuan tentang Allah dan membedakan baik-buruk. Muhammad Taqi al-Mudarrisi, *Al-‘Irfân al-Islâmî bain Nazhariyyât al-Basyar wa Bashâ’ir al-Wahy*, Beirut: Dâr al-Bayân al-‘Irâqî, 1992 M/1412 H. Cet. ke-2., hal. 97-98.

non-Arab jelas heran dengan balaghah Al-Qur'an, karena mereka kenal dan mengerti bahasa Arab dan Muhammad adalah orang yang paling fasih di kalangan orang Arab. Justru karena hal-hal di atas, daripada membaca kitab suci, lebih berguna membaca buku *filsafat Epicurus, Plato, Aristoteles*, dan buku *astronomi, logika, serta obat-obatan*.<sup>31</sup> Tentu pandangan Ibn Al-Ruwandi di atas tidak dapat dibenarkan, khususnya dari sisi akidah Islam. Dari sisi pemikiran, arahnya sangat liberal dan destruktif. Hal ini sangat berbeda dengan pandangan Al-Farabi (w. 950 M) tentang kenabian (*al-nubuwwah*) yang menjadi dasar dari filsafat kenabiannya.

Oleh karenanya, kebenaran wahyu tidak bertentangan dengan pengetahuan filsafat, akan tetapi jika hanya mempelajari filsafat semata tanpa mempelajari wahyu (Al-Qur'an) ia akan tersesat, karena antara keduanya sama-sama mendapatkan dari sumber yang sama, yakni Akal *Fa'al* (Jibril). Begitu pula mengenai mukjizat yang menjadi bukti kenabian. Pendapat al-Farabi, kehadiran mukjizat itu tetap perlu diterima karena pada hakikatnya wahyu bukan hal mustahil kalau dilihat dari segi kejiwaan atau imajinasi. Nabi mempunyai potensi untuk berhubungan dengan Akal *Fa'al*, baik kondisinya dalam keadaan terjaga maupun tertidur. Mukjizat itu tetap diterimanya karena pada hakikatnya wahyu bukanlah sebuah argumen dari nabi ataupun karangan sebuah cerita dan kebohongan yang di buat oleh nabi. Wahyu berisikan firman-firman Allah, datangnya langsung dari Allah, melalui perantara Jibril dan melalui tabir mimpi. Inilah sebuah potensi para nabi yang tidak dimiliki oleh manusia lainnya. Ada sebagian manusia yang mempunyai imajinasi kuat, tetapi bukan para nabi, maka mereka tidak bisa berhubungan dengan Akal *Fa'al*, tetapi terkadang mereka mengalaminya ketika tidur, mereka ini di sebut para *wali* (jamak: *auliyâ*). Ada lagi lebih ke bawah yakni, manusia yang awam, maka imajinasinya sangat lemah sekali sehingga tidak bisa berhubungan dengan Akal *Fa'al*, baik waktu tidur maupun saat terjaga.

Berdasarkan pandangan salah satu tokoh falsafi seperti yang sudah dijelaskan di atas, bahwa tidak ada sesuatupun dalam Al-Qur'an sebagai firman Tuhan (*saying of God*) yang bertentangan dengan ciptaan Tuhan (*creation of God*). Karena Al-Qur'an sebagai firman Tuhan tidak mungkin menyalahi hukum alam sebagai ciptaan-Nya. Keselarasan keduanya bersifat esensial. Jika firman Tuhan bertentangan dengan ciptaan-Nya, maka Al-Qur'an tidak layak disebut firman Tuhan yang suci. Prinsip penafsiran ini dapat menghantarkan pada satu kesimpulan bahwa tidak satupun dalam Al-Qur'an yang bertentangan dengan hukum alam dan

---

<sup>31</sup>Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, Cet. I, 2009, hal. 78-79.

akal. Dengan prinsip ini, Ahmad Khan telah menolak hal-hal yang bersifat supranatural dalam Al-Qur'an seperti penjelasan mengenai mukjizat para nabi tidak terkecuali mukjizat Nabi Muhammad saw., di mana kebenaran menurut akal (*al-ma'qûl*) tidak boleh bertentangan dengan kebenaran menurut wahyu (*al-manqul*). Jika keduanya terjadi kontradiksi, maka wahyu harus dipahami secara metaforis.<sup>32</sup>

Al-Qur'an tidak akan pernah bertentangan dengan akal sehingga dengan tegas ia mengingkari semua mukjizat Nabi Muhammad saw. kecuali Al-Qur'an.<sup>33</sup> Ia menolak hadis-hadis sekalipun shahih yang menjelaskan tentang mukjizat Nabi Muhammad saw. selain Al-Qur'an. Penolakan itu disebabkan karena mukjizat selain Al-Qur'an tidak sesuai dengan akal dan kalaupun ia menerima hadis yang menjelaskan tentang mukjizat, maka ia akan menafsirkan melalui takwil<sup>34</sup> sehingga bisa selaras dengan akal.<sup>35</sup>

Kajian mukjizat dengan menggunakan akal (*al-ra'yu*) dalam menafsirkan teks (*al-wahy*) menjadi penting sesuai kadar kemampuan dan dorongan kuriusitas yang berbeda-beda pada setiap individu. Dalam menyikapi ayat-ayat yang mutasyabih, umpamanya, ulama tafsir terbagi menjadi dua kelompok; pertama adalah mereka yang menafsirkan ayat dengan cara menakwilkannya sehingga selaras dengan akal (*al-ma'qûl*). Sementara kelompok kedua adalah para ulama yang mendiampkannya (*al-mauqûf*). Dengan kata lain, kelompok pertama, nampaknya memberikan ruang gerak yang luas terhadap akal dalam memahami dan menangkap pesan dari wahyu.

Bagi kelompok ini, mukjizat yang terjadi pada para nabi bukanlah sesuatu yang luar biasa dan suprasional akan tetapi merupakan hal yang

---

<sup>32</sup>Taufik Adnan Amal, *Sir Ahmad Khan Bapak Tafsir Modernis*, Jakarta: Teraju, 2004, hal. 97.

<sup>33</sup>Muhammad Ali 'Iyâzi, *Al-Mufasssîrîn; Hayâtuhum wa Manâhijuhum*, Mesir: muassisha, t.th., hal. 72.

<sup>34</sup>Penggunaan kata takwil sudah dikenal sejak masa Nabi Muhammad saw. Hal ini biasa dilihat ketika beliau mendoakan Ibnu Abbas agar diberikan pemahaman dalam urusan agama. Al-Bukhari, *al-Jâmi' al-Sahîh al-Bukhâri, tahqiq al-Musthafa Dib*, Beirut; Dar Ibnu Kathir, 1987, Cet. III, Juz I, hal. 66. Sementara pemaknaan takwil, pada era klasik masih sama dengan makna tafsir, misalnya dalam tafsir Ibnu Jarîr Al-Tabari, kemudian kedua istilah yaitu takwil dan tafsir pada perkembangan selanjutnya mempunyai makna yang berbeda. Al-Raghib Al-Asfahani berpandangan bahwa tafsir lebih umum daripada takwil, yaitu tafsir lebih menitik beratkan pada lahiriah lafazh dan mufradatny, sementara takwil adalah lebih menekankan pada sisi batiniyah; makna dan kalimatnya. Al-Zarqani, *Al-Burhân fi 'Ulûm Al-Qur'ân*, Beirut: al-Maktabah al-'Asriyah, 1972, Jilid II, hal. 167.

<sup>35</sup>Abdul Qadir Muhammad Shalih, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fi al-'Asr al-Hadîts*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2003, hal. 323.

rasional. Mukjizat dalam pengertian sesuatu yang luar biasa adalah bertentangan dengan akal manusia sehingga mustahil terjadi.<sup>36</sup>

Penafsiran tokoh falsafi berbeda jauh dengan pendapat M. Quraish Shihab tentang mukjizat, ia mengatakan bahwa mukjizat sebagaimana yang didefinisikan oleh para ulama, ialah peristiwa “luar biasa” yang terjadi dari seseorang yang mengaku nabi sebagai bukti kenabiannya, sebagai tantangan terhadap orang yang meragukannya, dan orang yang ditantang tidak mampu untuk menandingi kehebatan mukjizat tersebut. Pengertian peristiwa yang luar biasa adalah sesuatu yang berada di luar jangkauan sebab dan akibat yang lumrah terjadi atau yang umum dalam pandangan manusia.<sup>37</sup>

Menurutnya, kemustahilan terbagi menjadi dua, yaitu mustahil dalam pandangan akal dan mustahil dalam pandangan kebiasaan. Bila dikatakan bahwa  $1+1=11$  atau 1 lebih banyak dari 11 maka pernyataan ini mustahil dalam pandangan akal. Namun, bilamana dikatakan bahwa matahari terbit dari sebelah barat, maka pernyataan ini mustahil dalam pandangan kebiasaan.

Lebih jauh M. Quraish Shihab berpendapat bahwa secara garis besar mukjizat dapat dibagi menjadi dua bagian pokok, yaitu mukjizat yang bersifat material inderawi lagi tidak kekal, dan mukjizat immaterial, logis lagi bisa dibuktikan sepanjang masa. mukjizat nabi-nabi terdahulu kesemuanya merupakan jenis mukjizat pertama. Mukjizat mereka bersifat

---

<sup>36</sup>Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam* (USA: Ahmadiyah Anjuman Ish'at Islam Lahore inc. 1990, hal. 181. Posisi penulis dalam konteks ini tidak berpretensi untuk menilai “benar-salah” pada kedua kelompok di atas, karena memang keduanya berangkat dari asumsi dan keyakinan berbeda. Karenanya, keduanya tidak mungkin dipersatukan. Yang justru lebih penting dalam penelitian ini bagi penulis adalah bukan persoalan historis atau a-historisnya mukjizat melainkan justru bagaimana persoalan mukjizat dipahami dan dimaknai sehingga pembaca teks dapat menangkap pesan dari teks Al-Qur'an tersebut dalam konteks masa kini. Bagi penulis, menangkap pesan dan memaknai mukjizat jauh lebih penting ketimbang membincang apakah mukjizat yang terjadi pada masa para nabi itu hidup benar-benar terjadi atau hanya kisah metaforik. Bagi penulis poin ini sudah selesai karena mukjizat adalah persoalan keyakinan (keimanan). Dalam hal ini, alur nalar penulis menjangkarkan pada suatu asumsi bahwa Al-Qur'an adalah wahyu Allah yang akan selalu relevan kapan saja dan di mana saja (*shâlih li kull zamân wa makân*). Poin inilah yang menjadi fokus dari keseluruhan disertasi ini.

<sup>37</sup>M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an; Ditinjau dari Aspek Kebahasan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan yang Ghaib*, Jakarta: Mizan, 1998, hal. 26. Harold H. Titus dalam bukunya berpendapat bahwa para filosof sejak bertahun-tahun telah menyelidiki teori dalam mendefinisikan akal (*mind*), yaitu; pertama akal sebagai substansi immaterial yang berdiri sendiri dari materi. Pendapat ini diwakili oleh Plato dan Descartes. Kedua Aristoteles dan Immanuel Kant berprinsip bahwa akal adalah pengatur. Ketiga adalah David Hume yang mengatakan bahwa akal adalah sekumpulan keseluruhan pengalaman. Dan keempat akal diposisikan sebagai sebagai bentuk perilaku (*Psikologikal Behaviorisme*). Harold H. Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat* terjem. H.M. Rosyidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, hal. 94.

material dan inderawi dalam arti keluarbiasaan tersebut dapat disaksikan atau dijangkau langsung lewat indera oleh masyarakat setempat nabi tersebut menyampaikan.<sup>38</sup>

Hal senada juga diungkapkan oleh Said Aqil Al-Munawar, bahwa mukjizat terbagi dua yaitu mukjizat *hissi*<sup>39</sup> (material dan inderawi) dan mukjizat *ma'nawi*<sup>40</sup> (immateral dan logis), karakteristik mukjizat yang kedua ini bersifat immortal, sementara mukjizat yang pertama bersifat temporal. Ia mengutip pendapat ulama bahwa ada lima syarat yang harus dipenuhi untuk hal dikatakan mukjizat, bila salah satu dari kelima itu tidak terpenuhi, maka itu bukanlah mukjizat: *Pertama* mukjizat ialah sesuatu yang tidak sanggup dilakukan oleh siapapun selain Allah, Tuhan Yang Maha Kuasa. *Kedua*, tidak sesuai dengan kebiasaan dan berlawanan dengan hukum alam. *Ketiga*, mukjizat harus menjadi saksi terhadap risalah ilahiyah yang dibawa oleh orang yang mengaku nabi, sebagai bukti akan kebenarannya. *Keempat*, terjadi bertepatan dengan pengakuan nabi yang mengajak bertanding menggunakan mukjizat tersebut. *Kelima*, tidak ada seorangpun yang dapat membuktikan dan membandingkan dalam pertandingan tersebut.<sup>41</sup>

Mukjizat para nabi sebelum Rasulullah seperti pembakaran Nabi Ibrahim adalah fakta yang tidak bisa dipungkiri. Menurutnya, mukjizat para nabi sama sekali tidak bertentangan dengan rasio dan hukum alam, akan tetapi ia adalah lompatan hukum alam dari kemajuan dibidang inderawi, fenomena alam yang melampaui rasio ketika mukjizat itu diturunkan.

Keengganan Maulana Muhammad Ali mengakui terjadinya mukjizat yang bersifat material inderawi dapat dibuktikan dalam menafsirkan Al-Qur'an surah Al-Anbiya/21: 69:

---

<sup>38</sup>M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an; Ditinjau dari Aspek Kebahasan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan yang Ghaib*, hal. 27.

<sup>39</sup>Mukjizat "hissi", ialah yang dapat dilihat oleh mata, didengar oleh telinga, dicium oleh hidung, diraba oleh tangan, dirasa oleh lidah, yang lebih tegas dapat dicapai oleh pancaindera. Mukjizat ini sengaja ditunjukkan atau diperlihatkan pada manusia biasa, yakni mereka yang tidak biasa menggunakan kecerdasan pikirannya, yang tidak cakap pandangan hatinya dan yang rendah budi dan perasaannya.

<sup>40</sup>Mukjizat "ma'nawi", ialah mukjizat yang tidak mungkin dapat dicapai dengan kekuatan panca indera, tetapi harus dicapai dengan kekuatan "aqli" atau dengan kecerdasan pikiran. Karena orang tidak akan mungkin mengenal mukjizat ini melainkan yang berpikir sehat, bermata hati yang nyalang, berbudi luhur dan yang suka mempergunakan kecerdasan pikirannya dengan jernih dan jujur. Muhammad Amin, *Mengungkap Siso Kemukjizatan Al-Qur'an*, Jurnal At-Tibyan Vol. II No.2 Juli-Desember 2017, hal. 181.

<sup>41</sup>Said Aqil Husin Al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Press, 2002, hal. 31.

فُلْنَا يَنَارَ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ۖ

*"Kami berfirman: "Hai api menjadi dinginlah, dan menjadi keselamatanlah bagi Ibrahim".*

Menurut Muhammad Ali, Al-Qur'an sama sekali tidak menyebutkan secara konkrit bahwa Nabi Ibrahim a.s. dilempar dan dibakar dalam kobaran api, sehingga Allah mengintruksikan kepada api agar tidak membakar Nabi Ibrahim. Dalam Al-Qur'an surah Al-Ankabut/29: 24 :

فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا اقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ فَأَنْجَاهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

*Maka tidak ada jawaban kaumnya (Ibrahim), selain mengatakan, "Bunuhlah atau bakarlah dia," lalu Allah menyelamatkannya dari api. Sungguh, pada yang demikian itu pasti terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang beriman.*

Ayat ini menjelaskan bahwa kaum Nabi Ibrahim memvonis untuk membunuhnya atau membakarnya, dan Allah menyelamatkan dari kobaran api itu. Akan tetapi dalam ayat tersebut, tidak terdapat redaksi ayat yang secara konkrit menjelaskan bahwa Nabi Ibrahim dibakar. Dalam Al-Qur'an Surah Al-Anbiya/21: 70.

وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ ۚ

Dinyatakan bahwa mereka hendak berbuat makar terhadap Ibrahim, maka Kami menjadikan mereka itu orang-orang yang paling merugi.

Diceritakan bahwa kaum Nabi Ibrahim a.s. hendak memperdaya Nabi Ibrahim akan tetapi Allah menggagalkannya, dan Maulana Muhammad Ali melanjutkan pada Al-Qur'an surah Al-Shaffaat/37: 98:

فَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ

*"Mereka hendak melakukan tipu muslihat kepadanya, Maka Kami jadikan mereka orang-orang yang hina." Mengacu pada Al-Qur'an surah Al-Anbiya/21: 71:*

وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَرَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ

*"Dan Kami selamatkan Ibrahim dan Luth ke sebuah negeri yang Kami telah memberkahinya untuk sekalian manusia."*

Dijelaskan bahwa Allah Swt. menyelamatkan Nabi Ibrahim dari makar mereka dan merekapun mengalami kehinaan, sedangkan Nabi Ibrahim dan anak saudaranya, Luth hijrah ke negara yang aman yaitu Pelestina atau Syam<sup>42</sup> Empat ayat di atas merupakan data otoritatif dan argumentatif bahwa Nabi Ibrahim a.s. tidak dibakar seperti dalam pemahaman mayoritas penafsir dan kalangan umat Islam lainnya.

Menurutnya, pengertian ayat yang menjelaskan bahwa Allah Swt. menyelamatkan Nabi Ibrahim a.s. dari api adalah menyelamatkan dari kejahatan kaumnya dengan memerintahkan hijrah ke negara lain sebagaimana Allah menyelamatkan Nabi Muhammad saw. dari kejahatan kaum musyrik Makkah dengan memerintahkan hijrah ke Ethiopia dan Yatsrib.<sup>43</sup>

Ini berbeda jauh dengan penafsiran M. Quraish Shihab yang menafsirkan ayat-ayat mukjizat dengan jelas dan lugas. Penafsirannya terhadap ayat-ayat mukjizat berangkat dari prinsip-prinsip penafsiran yang ia bangun, yaitu ketertundukan akal pada wahyu, menurutnya akal dan wahyu mempunyai wilayah masing-masing. Ia meyakini bahwa peristiwa pembakaran yang dialami oleh Nabi Ibrahim itu merupakan suatu peristiwa “keluarbiasan”, yakni di luar hukum alam yang kita kenal yaitu yang menganut hukum kebiasaan yang sering terjadi di sekitar kita, karena itu kita tidak mengetahui hakikat dari pada peristiwa itu. Objek akal adalah sesuatu yang terjadi dan sering berulang-ulang kemudian

---

<sup>42</sup>Mengutip pendapat Dawam Raharjo yang juga mengutip dari buku Ensiklopedi Islam Indonesia, diedit oleh Harun Nasution (1992) mengatakan bahwa menurut tradisi Israiliyat, Ibrahim bersama keponakannya Luth dan ayahnya Terah berhijrah dari Urr ke Harran, Syiria Utara. Setelah ayahnya meninggal, maka Ibrahim pindah lagi ke Kan’an. Pada waktu itu, Ibrahim telah berusia 75 tahun. Sementara Luth diangkat pula menjadi nabi. Ia memiliki kisah sendiri dengan bangsa Sodom. Dawam Raharjo, *Ensiklopedi Alquran Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramdina, 1996, hal. 96.

<sup>43</sup>Mengutip pendapat Maulana Muhammad Ali demikian; The fire was turned into coolness and peace for Abraham. There many stories related in the commentaries as to the size of this fire and time Abraham remained there in. Reliabels commentators, do not accept them as they are baseless” There many versions of this story but according to Bahr al-Muhith many stories have been fabricated in relating what happened to Abraham, while the truth is only what Allah has stated (Ruhul Ma’ani). The Holy Al-Qur’an does not stated anywhere that Abraham was actually cast into a fire. His opponents had no doubt decided to burn him, as stated here, or to kill him or to burn him (29: 24). But here, in verses 70 as well as in (37: 98), we are told in clear words that they intended a plan against him but We made them the greater losers (v. 70), or We brought them low (37: 98). This show that thier plain was ineffective. According to 29: 24, Allah delivered him from the fire before being thrown into or after being thrown into it, it does not say. V. 71 states the delivery was brought about by means of a journey to another land. It was thus a flight to another place like the Prophets flight to Madinah, and in the history of Abraham there is a deeper reference to the history of the Prophet him self. Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur’an Arabic Text, English Translation and Commentary*, Seventh Edition, USA: AAIL, 1991, hal. 637.

melahirkan hukum alam atau sunnatullah, misalnya air yang mengalir ke tempat yang rendah dan api yang mempunyai daya bakar serta matahari terbit dari timur. Semua itu telah memunculkan teori tentang hukum alam dan sebab akibat; dan ini tentu berseberangan dengan pemaknaan mukjizat.<sup>44</sup>

Pesan metaforik atas mukjizat Al-Qur'an yang diperoleh dari kajian falsafi ini yaitu, barang siapa menginginkan ilmu pengetahuan klasik dan modern, maka selamilah Al-Qur'an. Al-Qur'an tidak hanya mendorong studi ilmiah, tapi juga menjadikan riset ilmiah konklusif dan tepat guna, karena Al-Qur'an adalah sumber tunggal yang menyediakan jawaban yang pasti dan akurat. Al-Qur'an telah menambah dimensi baru terhadap studi tentang fenomena alam semesta dan membantu pikiran manusia melakukan terobosan terhadap batas penghalang dari alam materi. Al-Qur'an membawa manusia menuju Allah Swt. melalui ciptaan-Nya berupa realitas alam semesta. Hal inilah yang dilakukan ilmu pengetahuan, yaitu melakukan observasi, kemudian menarik hukum-hukum alam berdasarkan observasi dan eksperimen. Jadi agama dan ilmu pengetahuan selalu bersinergi, meminjam istilah Albert Einstein, agama memberikan tongkat kepada sains, agar ia tidak berkuat hanya pada pengamatan empiris, supaya menjelajah dunia yang lebih luas. Adapun sains memberikan lampu kepada agama, agar agama melihat cahaya dalam kegelapan, supaya tidak tenggelam dalam tahayul dan kepercayaan palsu.

## **B. Rasionalitas dan Sunnah Allah.**

Di dalam agama Islam, peran akal dinilai mendapat kedudukan yang tinggi sebagai penjaga wahyu. Dalam memandang kedudukan akal, mazhab rasional adalah salah satu kelompok dalam Islam yang menganggap bahwa akal adalah alat yang kokoh dalam mencari kebenaran dan sumber epistemologis untuk mendapatkan pengetahuan. Akal mendapat posisi yang istimewa karena Allah sendiri yang menganugerahkannya kepada manusia sebagai jalan kepada-Nya, bahkan dalam sebuah hadis masyhur dari Rasulullah saw. tentang keutamaan akal, Rasulullah bersabda: "Tidak ada agama bagi orang yang tidak memiliki akal".

Dari Musa bin Ja'far (al-Kazim)<sup>45</sup>: "*Sesungguhnya Allah menurunkan 2 hujjah, yaitu hujjah lahir dan hujjah batin. Hujjah lahir adalah para rasul, nabi dan imam, dan hujjah batin adalah akal*".

---

<sup>44</sup>Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 8, Jakarta: Lentera Hati, 2006, hal. 477.

<sup>45</sup>Adalah Imam Ketujuh umat Muslim Syiah. Ia lahir pada tahun 128 H di Qariyah [Abwa'] suatu daerah yang terletak antara Mekah dan Madinah. Sepeninggal ayahnya, Imam Ja'far Shadiq a.s. dari tahun 148 H sampai 183 H yaitu sekitar 35 tahun mengemban

Rasulullah bersabda: “Yang pertama kali diciptakan Allah adalah akal, kemudian Allah berfirman, “Datanglah kemari!” maka akal itupun datang. Kemudian Allah berfirman kepadanya, “Pergilah” maka akal itu pergi. Allah berfirman: “Demi kemuliaan dan keagunganKu, tidaklah Kuciptakan makhluk yang lebih mulia bagiKu dari pada kamu. Dengan engkau Aku mengambil dan dengan engkau Aku memberi. Dengan engkau Aku mengganjar pahala dan dengan engkau Aku menghukum.”

Rasulullah bersabda: Aku bertanya kepada Jibril, “apakah kepemimpinan itu?” Jibril menjawab “akal”<sup>46</sup>

Merujuk dalil nash tersebut, akal dalam Islam mendapat kedudukan yang tinggi dan Allah meninggikan derajat orang-orang yang menggunakan akalnya untuk menuntut ilmu. Riwayat diatas menunjukkan bahwa akal adalah makhluk ciptaan Allah yang mampu menunjukkan kebenaran dan kebatilan. Dari riwayat inilah para filosof dan juga *mutakallimûn* sangat menghargai dan menjadikan akal sebagai sumber pengetahuan yang terpercaya.

Sedangkan dalam pandangan tafsir falsafi, akal bukan hanya sekedar alat untuk mendapat pengetahuan, namun para filosof meyakini bahwa akal merupakan wujud metafisik yang memiliki daya luar biasa sehingga ia berpotensi untuk mengetahui kebenaran sejati. Para filosof Muslim, terpengaruh oleh pandangan dari para bijaksana Yunani, khususnya Plato dan Plotinus, bahwa akal tidak hanya sebuah entitas metafisik yang berada dalam diri manusia, tetapi ada sebuah akal tunggal dan universal (*al-‘aql al-kulli*) yang menggerakkan semesta. Akal yang ada dalam diri manusia adalah akal partikular atau bagian terkecil yang juga mendapat pancaran emanasi dari akal universal tersebut.

Kelompok Isma‘iliyyah merupakan salah satu kelompok rasionalis yang meyakini bahwa kewajiban beragama tertinggi adalah pengetahuan dan pengetahuan tertinggi hanya didapat dengan iluminasi dari akal universal yang termanifestasi dalam diri imam.<sup>47</sup> Dalam doktrin Ismailiyah, yang dibawakan oleh Mu‘ayyad Fid Din al-Shirazi dan oleh

kepemimpinan umat sebagai Imam Mazhab Syi‘ah. Ia meninggal dunia pada tanggal 25 Rajab tahun 183 H di Kota Baghdad, dalam keadaan terpenjara. Penyebab kesyahidannya adalah racun yang dibubuhkan oleh Sanadi bin Syahak. Disebutkan Imam Kazhim a.s. memiliki 37 anak. Yang paling terkenal dari putranya adalah Imam Ridha a.s. Ahmad bin Musa, Hamzah bin Musa, dan Muhammad bin Musa. Sementara yang paling terkenal dari kalangan putrinya bernama Sayidah Maksumah. Muhammad bin Nu‘man, *Al-Irsyad fi Ma‘rifati Hujajillâh ‘alâ al-‘Ibâd*, Beirut: Dar al-Mufid, 1414 H.

<sup>46</sup>Imam Gazali, *Ringkasan Ihyâ Ulûmuddîn*, terj. Labib, Surabaya: Bintang Usaha Jaya, 2007, hal. 21.

<sup>47</sup>Bernard Lewis, *Assasin: Sejarah Sebuah Sekte Radikal dalam Islam*, terj. Irfan Zakki Ibrahim, Yogyakarta: Ircisod, 2018, hal. 59.

muridnya, Nasir Khusraw,<sup>48</sup> akal universal (*al-'aql kullî*) bersumber dari Allah dan akal universal dapat berhubungan dengan Allah tanpa perantara (selain akal universal, semua makhluk harus melalui medium untuk berhubungan dengan Tuhan). Dari akal universal, muncul jiwa universal (*al-nafs al-kulliyah*) dan dari jiwa universal muncul materi universal (*al-hayulâ al-kulliyah*). Akal memerankan peran penting dalam doktrin Isma'iliyah karena akal universal adalah sumber dari semesta dan akal universal mewujudkan dalam diri para Imam Syi'ah.

Akal bukan hanya sekedar alat dan sumber pengetahuan. Akal juga menjadi pembimbing manusia ke jalan yang benar dan menuntun manusia kepada kebahagiaan. Sedangkan nafsu selalu menggiring manusia untuk mengalihkan dari kebaikan. Shahbuddin Shah, salah satu filosof Isma'ili,

---

<sup>48</sup>Nasir Khusraw (1004-1088) yang nama lengkapnya Mu'in Abu Hamiduddin bin Nashir al-Qubadiyani Khusraw adalah penyair sekaligus filsuf terkemuka Iran abad kelima Hijriah. Beberapa tahun di penghujung akhir hayatnya, ia menuju Yamghan, Badakhsan untuk menyendiri di kaki gunung. Di sana, Nasir Khusraw hidup seorang diri dan terus berkarya dengan menulis buku. Kebanyakan karyanya ditulis selama lima belas tahun tinggal di pegunungan Badakhsan. Nasir Khusraw meninggalkan karya monumental yang masih bisa kita nikmati hingga kini. Di antara karyanya antara lain: *Safar Nameh*, *Khan Ikhwan*, *Gashayesh Rahai*, *Jâmi' al-Hikmatain*, *Zâd a-Musâfirîn*, dan *Wajh Dîn*. Nasir Khusraw dalam penulisan karya sastranya secara umum sangat sistematis, baik dalam struktur maupun metode penyampaiannya. Dari sisi isi, karya Nasir Khusraw juga menunjukkan kemahirannya sebagai seorang sastrawan kawakan yang inovatif. Oleh karena itu, syairnya hingga kini tetap hidup dan dikenal luas. Nasir Khusraw meneriakkan panggilan batin zamannya.

Ia termasuk penyair paling berani dalam menyampaikan pandangannya mewakili generasi intelektual yang kritis terhadap situasi dan kondisi di masa itu. Nasir Khusraw juga termasuk kritikus sastra Farsi. Selain itu, ia dikenal sebagai lokomotif syair ilmiah-irfani dalam sastra Persia. Nasir Khusraw termasuk salah satu tokoh sastra yang merekonstruksi khazanah sastra Persia ribuan tahun silam, dan memasukan nilai-nilai moralitas sufistik seperti perang melawan riya, kelicikan dan kesombongan.

Karakteristik syair Nasir Khusraw adalah penggunaan nasihat dan aturan. Pengaruh Kasai Marvizi yang lebih dahulu darinya sangat kentara dalam berbagai karya Nasir Khusraw. Di akhir usia Kasai bertepatan dengan periode awal perkembangan sastra Nasir Khusraw. Ketika Nasir Khusraw berada di Marv dan bekerja di pemerintahan, nama Kasai sangat dikenal sebagai penyair terkemuka saat itu. Karya Kasai menjadi acuan bagi para penyair setelahnya. Nasir Khusraw tidak diragukan lagi merupakan salah satu penyair terkemuka dalam literatur sastra Persia di era Islam. Ia sangat fasih dan konsisten dengan metode yang dipegangnya. Diksi yang dipilihnya sangat kuat, tapi juga menawan. Menurut para ahli bahasa, sastra yang dipergunakan oleh Nasir Khusraw sangat dekat dengan bahasa para penyair era akhir Dinasti Samanid. Bahkan bahasa yang dipergunakannya lebih klasik dari generasi awal dinasti Gaznavid. Setelah memeluk mazhab Ismailiah, ia menjadi pendakwah ajaran ini di Khurasan. Hal ini mempengaruhi karya syairnya yang memicu reaksi dari berbagai kalangan, terutama ulama Khurasan ketika itu. Nasir Khusraw, *The Book of Enlightenment*, terj. W. Ivanov, Bombay: Ismaili Society, 1949, hal. 14-18.

mengajak agar manusia terus melakukan perenungan falsafi dan kontinyu pada jalan agama agar manusia tidak tersesat.<sup>49</sup>

Pembahasan akal secara ontologis juga dijabarkan oleh al-Farabi dan Ibn Sina mengenai teori emanasi.<sup>50</sup> Dalam teori al-Farabi dan Ibn Sina, Allah digambarkan sebagai akal murni dan alam semesta ini muncul karena aktivitas berpikir Allah.<sup>51</sup> Ketika Allah berpikir tentang dirinya (*ta' aqqul*) sebagai Sang Maha Pencipta, maka lahirlah akal pertama (*Nous*), ketika akal pertama berpikir tentang dirinya dan berpikir tentang Allah, maka lahirlah akal kedua. Akal kedua berpikir dirinya dan berpikir tentang Allah serta akal sebelumnya maka lahirlah akal ketiga, proses ini terus terjadi hingga akal ke 10, karena daya akal 10 sudah melemah dan jauh dari Tuhan, maka terciptalah materi dan unsur-unsurnya sehingga terbentuklah bumi.<sup>52</sup>

Dari sini para filosof muslim menggambarkan bahwa akal bukan hanya sekedar alat berpikir dalam diri manusia, namun akal adalah suatu daya metafisis di luar manusia yang memiliki kekuasaan luar biasa.<sup>53</sup> Dan akal universal memiliki hubungan dengan akal partikular yang ada dimiliki oleh manusia.

Ketika akal yang selalu aktual memberikan ide-ide kepada jiwa manusia, ia disebut *mufidh* (yang memberi), sedangkan jiwa yang mendapat pancaran ide-ide dari akal aktual disebut *mustafid* (yang terperoleh) sedangkan akal (ide-ide) yang menghubungkan antara akal aktual dan jiwa manusia disebut akal *mustafad* (akal perolehan). Jika manusia telah mendapat akal *mustafad* secara sempurna, maka ia akan menjadi insan al-kamil.<sup>54</sup> Penjelasan para filosof muslim yang membahas akal secara ontologis mungkin sebagai bentuk pembelaan sekaligus perlawanan terhadap kaum tradisional yang kerap menyepelkan akal dan menganggap akal pikiran manusia itu lemah sehingga tak mampu menggapai kebenaran wahyu Ilahi. Para filosof berusaha untuk

<sup>49</sup>Shahbuddin Shah Al-Husaini, *Risâla Dâr Haqîqati Dîn*, terj. W. Ivanov, Bombay: Ismaili Society, 1946, hal. 11-12.

<sup>50</sup>Emanasi atau *ematio*, berarti suatu teori falsafat tentang kejadian penciptaan alam semesta yang terjadi melalui pancaran dari yang satu (Tuhan). Ide ini awalnya terinspirasi dari Plato kemudian dikembangkan oleh Plotinus dan diadopsi oleh para filosof Muslim sebagai teori yang menjelaskan tentang “bagaimana yang satu melahirkan yang banyak.”

<sup>51</sup>Hadi Suprpto, “Al-Farabi dan Ibn Sina: Kajian Filsafat Emanasi dan Jiwa dengan Pendekatan Psikologi,” *Jurnal Al-Hadi* 2, no. 2 Tahun 2017, hal. 447.

<sup>52</sup>Fuad Mahbub Siraj, “Kosmologi dalam Tinjauan Failasuf Islam,” *Jurnal Ilmu Ushuluddin* 2, no. 2 Tahun 2014.

<sup>53</sup>Astuti Budi Handayani dan Suyadi, “Relevansi Konsep Akal Bertingkat Ibnu Sina dalam Menunjang Pendidikan Islam di Era Milenial,” *Jurnal Ta'dibuna* 8, no. 2 Tahun 2019: hal. 222- 240.

<sup>54</sup>Abdul Aziz Dahlan, *Pemikiran Falsafi dalam Islam*, Jakarta: Djambatan, 2003, hal. 52.

mengumpulkan hujjah secara rasional bahwa akal bukan hanya mampu mengenal kebenaran, tetapi akal itu sendiri secara metafisis adalah sumber dari pengetahuan dan juga suatu wujud terpenting dalam proses penciptaan. Bahkan al-Farabi lebih jauh mengatakan bahwa kenabian itu sendiri merupakan proses sempurnanya akal manusia dalam menerima informasi dari akal aktif. Seorang nabi berarti orang yang akalnya telah sampai pada akal *mustafâd* sehingga ia dapat menangkap ide-ide abstrak. Ide-ide itu disebut wahyu.<sup>55</sup>

Sunnatullah merupakan suatu istilah dalam bahasa Arab, terdiri dari dua kata, yakni sunnah dan Allah. Dalam bahasa Arab, bentuk *fi'il madhi* dari kata *sunnah* adalah *sanna* yang memiliki beberapa makna. Antara lain ialah, *tharîqah* (jalan, metode, sistem), *al-sirat* (peri kehidupan, tingkah laku), *thabiat* (watak, karakter), *asy-syri'at* (syariat, ketentuan, hukum) atau juga bisa bermakna pekerjaan yang menjadi kebiasaan (tradisi).<sup>56</sup> Adapun bentuk masdarnya, yaitu *sunnah*. Pada periode Arab pra-Islam, kata *sunnah* memiliki arti *tharîqah* (jalan) dan *sirah* (perilaku).<sup>57</sup> Bahkan, term *sunnah*, di kelompok bangsa Arab, dari dulu dikenal sebagai perilaku yang menjadi tradisi, baik terpuji atau tercela yang diwariskan secara turun-temurun dari leluhurnya untuk generasi berikutnya.<sup>58</sup>

Selanjutnya kata *sunnah* mengalami perubahan arti, dari sisi kedua pengertian tersebut, seperti thabiah (perilaku atau karakter), dan syari'ah (jalan atau ketentuan).<sup>59</sup> Kata *sunnah* dapat disandarkan pada Allah, nabi, sahabat, dan manusia pada umumnya, yang masing-masing mempunyai pengertian sendiri yang berbeda-beda. Kata *sunnah* jika dirangkai dengan kata *Allah* menjadi *sunnah Allah* atau *sunnatullah*.<sup>60</sup> karena itu kata *sunnah Allah* memiliki beberapa pengertian, di antaranya, *manhaj*, *syari'* (ketentuan), *din* (agama), *iradah* (kehendak), dan *hukm* (ketetapan).<sup>61</sup> Atau *sunnatullah* memiliki arti ketentuan-ketentuan Allah untuk semua ciptaan-Nya. Sementara menurut Al-Isfahani, *sunnatullah* bermakna langkah atau

---

<sup>55</sup> Ahmad Badawi, "Filsafat Al-Nafs, Filsafat Kenabian, Filsafat Madinah, Filsafat Al-Fadhillah dalam Pandangan Al-Farabi," *Jurnal As-Shahabah* 5, no. 2 2019: hal. 239.

<sup>56</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif, 2002, hal. 669.

<sup>57</sup> Pemaknaan kata *sunnah* dengan surah, adalah karena perilaku tersebut seakan-akan berjalan dan berlaku terus dalam kehidupannya, lihat Ahmad bin Faris bin Ahmad bin Zakaria, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, Lebanon: Dar Al Fikr, 1979, jilid 3, hal. 60.

<sup>58</sup> Mahmud Syaltut, *Al-Islâm 'Aqîdah wa Syarî'ah*, Kairo: Dar al-Suruq, cet. ke-18, 2001, hal. 490.

<sup>59</sup> Ibn Al-Manzhûr, *Lisân al-'Arab...*, hal. 90.

<sup>60</sup> Penulis menyebut atau menuliskan kata *sunnah Allâh* atau *sunnatullâh* dengan maksud dan arti yang sama.

<sup>61</sup> Ibn Al-Manzhur, *Lisân al-'Arab...*, hal. 90.

jalan yang ditentukan oleh Allah, karena peraturan-Nya juga untuk mewujudkan ketaatan kepada-Nya.

Tetapi, pada perjalanannya kata *sunnah* semakin berkembang dan menjadi istilah yang lebih spesifik, yaitu menyangkut apa yang diperintah, dilarang, atau disarankan oleh Nabi saw., baik ucapan atau tindakan maupun sikap diamnya nabi, yang tidak diterangkan oleh Al-Qur'an. Pemahaman *sunnah* seperti ini, bisa jadi, berlaku pada kelompok bangsa Arab. Namun, argumentasi yang lumayan kuat ialah bahwa istilah yang spesifik tersebut baru ada sesudah turunnya Al-Qur'an. Yang pasti, kata *sunnah*, saat ini, seringkali dipahami sebagai sesuatu yang 'hanya' berasal dari nabi.<sup>62</sup>

Dari penjelasan tersebut *sunnatullah* dapat disebut sebagai langkah Allah dalam memberlakukan hukumnya kepada manusia. dalam arti yang lebih luas, *sunnatullah* memiliki makna ketetapan-ketetapan Allah yang berlangsung untuk semesta alam.<sup>63</sup> Secara terminologis, Beberapa ulama pada umumnya membedakan istilah *sunnatullah* ke dalam dua bentuk, yakni *sunnah kauniyyah* (hukum alam) dan *sunnah ijtimâ'iyah* (hukum kemasyarakatan). *Sunnah kauniyyah* merupakan hukum-hukum Allah yang berjalan di semesta alam. Sedang *sunnah ijtimâ'iyah* ialah hukum-hukum Allah yang berjalan untuk manusia dalam kehidupan sosialnya. Kedua *sunnah* tersebut, baik yang berkaitan dengan alam atau manusia, mempunyai kemiripan karakter yakni selalu berlaku stabil dan tidak pernah mengalami perubahan, baik pada waktu lalu, saat ini, atau waktu mendatang. Dia berlaku untuk semua manusia, baik mukmin atau pun kafir, sebab manusia dalam kerangka ini dilihat sebagai figur yang utuh, yang terus terikat oleh hukum-hukum itu.<sup>64</sup>

Nurcholish Madjid<sup>65</sup>, guru besar filsafat Islam yang juga fokus pada studi kealquran, mengatakan jika *sunnatullah* ialah hukum sejarah yang

<sup>62</sup>Audah Khalil Abu Audah, *al-Tatawwur al-Dal âli bain Lugah al-Syi'r al-Jâhili wa Lugah Al-Qur'ân al-Karim*, Urdun: Maktabah al-Mannâr, 1985, hal.170.

<sup>63</sup>Dalam kaitannya dengan perilaku alam semesta, Al-Qur'an selalu menggunakan term *qaddara* atau *taqdir* (QS. Yunus/10: 5, QS. al-An`âm/6: 96, QS. Yasin/36: 38-39, QS. Al-Muzzammil/73: 20). Dalam hal ini, Al-Isfahânî menjelaskan bahwa takdir Allah itu mengandung dua pengertian, 1) memberi kemampuan, 2) menetapkannya dalam kuantitas dan kualitas tertentu sesuai dengan kebijakan Tuhan, (lihat Al-Isfahâni, *Al-Mufradât* tt., hal. 395). Di sini ada unsur "keterpaksaan" bagi alam semesta agar senantiasa tunduk terhadap kehendak dan *qudrah* Allah, (perhatikan QS. Fushshilat/41: 11.

<sup>64</sup>Yusuf Al-Qardhâwi, *al-Sunnah Masdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadârah*, Kairo: Dâr al-Syurûq, cet. ke-3, 2002, hal. 206.

<sup>65</sup>Pemikir, tokoh modernis, cendekiawan dan budayawan Indonesia, yang lebih akrab dipanggil Cak Nur ini lahir di Jombang, Jawa Timur, 17 Maret 1939 dari keluarga kalangan pesantren. Karier pendidikannya ia tempuh sebagai berikut: setelah menamatkan Sekolah Rakyat (pagi) dan Madrasah Ibtidaiyah (sore) Ia melanjutkan ke Pesantren Darul Ulum Jombang, kemudian pindah ke KMI (*Kuliyatul Mu'allimin al-Islamiyah*) Gontor. Ia

berkaitan dengan kehidupan sosial umat manusia yang tidak berubah. Dia mengistilahkannya dengan "*soft science*" (ilmu lunak), berlainan dengan ilmu eksakta yang dikatakan sebagai "*hard science*" (ilmu keras). Letak perbedaannya ialah pada *persentase* ketetapannya. Oleh karenanya, siapa saja akan berasa kesukaran untuk membuat suatu teori yang merupakan hasil dari generalisasi atas dasar variabel-variabel tersebut. Maknanya, kendati *sunnatullah* itu jelas serta tidak berubah, namun tidak dapat ditelaah dalam laboratorium seperti ilmu eksakta.<sup>66</sup>

Muhammad Taqi Misbah Yazdi,<sup>67</sup> filosof juga Guru Besar pada Pusat Studi Islam di Iran, mengatakan lebih rinci tentang *sunnatullah* bahwa *sunnatullah* pada hakekatnya adalah hukuman Allah yang diterapkan terhadap masyarakat atau kaum yang bathil (rusak).<sup>68</sup>

melanjutkan kuliah di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (UIN sekarang) jurusan Sastra Arab dan Kebudayaan Islam. Selain pernah menjadi aktifis pergerakan mahasiswa dan menjadi ketua HMI dua periode (1966-1969 dan 1969-1971), Cak Nur menyelesaikan karier akademiknya di Universitas Chicago, Amerika 1978 dalam bidang kalam dan falsafah. Banyak karya ilmiah baik buku maupun dalam berbagai artikel di media massa. Pendiri Lembaga Kajian Paramadina (sekarang sudah tidak ada) dan Universitas Paramadina yang kini masih berdiri. Ia wafat pada 29 Agustus 2005 dalam usia 66 tahun dengan meninggalkan istri dan dua orang anak. Nurcholis Madjid (Ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

<sup>66</sup>Nurcholish Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, Jakarta: Paramadina, 2002, cet. ke-4, hal. 46-47.

<sup>67</sup>Muhammad Taqi Misbah Yazdi yang dilahirkan di kota Yazd, Iran pada tanggal 11 Brahman tahun 1313 H, bertepatan dengan 17 Rabiul Awwal 1353 H /1934 M, dalam lingkungan keluarga yang taat beragama. Ayah dan ibunya berada dalam kondisi ekonomi yang sangat memprihatinkan, mereka mendiami rumah warisan dari neneknya. Demi kelangsungan hidup keluarga, maka setiap hari ibunya menyulam kaus kaki kemudian dijual oleh ayahnya disebuah toko yang kecil. Usaha ini tentu tidak memberikan pemasukan yang sangat berarti. Kerena itulah, ayahnya terpaksa meminjam sejumlah uang agar bisa melanjutkan roda pekerjaannya kembali dan membiayai pendidikan Misbah Yazdi. Dalam kondisi seperti itu keluarga Misbah Yazdi tetap memprioritaskan pendidikan anaknya. Misbah Yazdi menyelesaikan pendidikan dasar di kota kelahirannya, kemudian beliau melanjutkan pendidikannya di Hawzah-hawzah Ilmiah, Yazdi berada di bawah bimbingan Syeikh Muhammad Ali Nahwi. Sejak awal Misbah Yazdi merupakan produk orisinal dari sistem pendidikan tradisional Hawzah Ilmiah Qum. Ia adalah hasil dari didikan dua tokoh terkemuka Hawzah, yaitu Thabathaba'i dan Ruhullah Khomeini. Kecenderungannya pada ilmu-ilmu rasional, seperti filsafat, teologi, logika, dan matematika serta irfan telah menjadikannya sebagai salah satu ikon ilmu-ilmu rasional. Muhammad Taqi Islami, *Zendegi Nameh Muhammad Taqi Misbah Yazdi*, Qom: Istisyarat Partu Wilayah, 1382 HS/2000 M), hal. 20. Dikutip dari, Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat*, hal. 64.

<sup>68</sup>Abi Al-Qasim Al-Husain bin Muhammad Al-Ma'ruf bi Al-Ragib Al-Asfahani, *Al-Mufradat fi Garib Al-Qur'an*, yang di-raji' oleh Wa'il Ahmad 'Abd al-Rahman, al-Qahirah-Misr: al-Maktabat al-Tawfiqiyyat, 2003, hal. 254.

Selanjutnya menurut Taqi Misbah,<sup>69</sup> *sunnah ilâhiyyah* terbagi menjadi dua bagian, pertama *sunnah-sunnah akhirat (al-Sunan al-Ukhrâwiyyah)*, yaitu ketetapan Allah yang berkaitan dengan kehidupan manusia kelak di akhirat, baik berkaitan dengan pahala atau siksa, kedua *al-Sunan al-Dunyâwiyyah*, ketetapan Allah yang berkaitan dengan kehidupan manusia di dunia ini. Kategori kedua ini dikelompokkan ke dalam dua hal juga, pertama berkaitan secara spesifik dengan perilaku pribadi, kedua tidak sekedar berkaitan dengan perilaku pribadi. Artinya, ada yang secara spesifik berlaku untuk kehidupan sosial; ada pula yang berkaitan dengan individu serta sosial. Dengan begitu, dalam kerangka kajian *sunnatullâh* ini, nampaknya *sunnah* Allah yang berkaitan dengan perilaku pribadi tidak terhitung jumlahnya.<sup>70</sup>

Dari uraian *sunnatullâh* yang dipahami oleh beberapa ulama dan cendekiawan muslim tersebut, maka sebetulnya ketidaksamaan pendapat tersebut hanya pada narasinya, sedang dari sisi substansinya semua pendapat mereka ialah sama, yaitu berkaitan dengan perilaku manusia di kehidupan sosialnya. Beberapa pendapat tersebut dapat berlainan dengan pengertian yang dibuat oleh para ahli ilmu pengetahuan alam dan fisikawan.<sup>71</sup>

Sebagaimana pada pembahasan sebelumnya, kita ketahui bahwa "Mukjizat adalah sesuatu yang merubah dan merombak aturan-aturan alam dan dapat didefinisikan sebagai berikut: Sesuatu yang bertolak belakang dengan hukum-hukum alam dengan kehendak khusus atau pengaruh dari faktor yang tersembunyi".<sup>72</sup>

Yang dimaksud dengan hukum alam adalah penjelasan-penjelasan universal yang memuat kondisi dan syarat tertentu yang berkaitan dengan kejadian yang mesti, pasti berlaku dan sesuatu yang mustahil tidak terjadi. Hukum dan aturan universal tersebut dijabarkan dalam bentuk seperti X mesti menjadi Y atau X yang mencipta Y. Bentuk penjabaran aturan

<sup>69</sup>Audah Khalil Abu Audah, *al-Tatawwur al-Dalâli bain Lughah al-Syi'r al-Jâhilî wa Lughah Al-Qur'ân al-Karim*, Urdun: Maktabah al-Mannar, 1985, hal. 170. Dalam kaitannya dengan perilaku alam semesta, Al-Qur'an selalu menggunakan term *qaddara* atau *taqdir* (QS. Yunus/10:5), (QS. Al-An`âm/6:96), (QS. Yasin/36:38-39), (QS. Al-Muzzammil/73:20). Dalam hal ini, al-Isfahani menjelaskan bahwa *taqdir* Allah itu mengandung dua pengertian, 1) memberi kemampuan, 2) menetapkannya dalam kuantitas dan kualitas tertentu sesuai dengan kebijakan Tuhan, (lihat al-Isfahani, *al-Mufradat*, hal. 395). Di sini ada unsur "keterpaksaan" bagi alam semesta agar senantiasa tunduk terhadap kehendak dan *qudrah* Allah, (perhatikan QS. Fushshilat/41:11)

<sup>70</sup>Yusuf Al-Qardhawi, *al-Sunnah Masdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadârah*, Kairo: Dâr al-Syurûq, cet. ke-3, 2002, hal. 206.

<sup>71</sup>Nurcholish Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, Jakarta: Paramadina, 2002, cet. ke-4, hal. 46-47.

<sup>72</sup>David Hume, *Darbore-ye Mu'jizat*, penerjemah: Muhammad Amin Ahmadi, hal. 410.

tersebut dimulai dari abad 18 hingga awal abad 20 dan segala sesuatu dihukumi berdasarkan aturan tersebut. Realitas yang terjadi di dunia mengikuti secara pasti hukum-hukum alam yang mereka sebut dengan “kemestian hukum-hukum fisika”. Tetapi dengan hadirnya teori Kuantum pada abad 20 M, sebagian ahli berkeyakinan bahwa hukum-hukum yang mendasari kejadian alam atau sebagian dari hukum-hukum tersebut bersifat tak pasti, maka dari itu kondisi dan syarat dalam hukum alam yang dikatakan pasti tersebut lantas berubah menjadi sesuatu yang bersifat mungkin, jadi kandungan hukum alam memuat berbagai aturan yang mungkin terjadi dan mungkin tak terjadi.<sup>73</sup>

Pengertian tentang “perubahan dan pembalikan hukum alam” dijelaskan dengan baik oleh Richard Swinburne.<sup>74</sup> Pertama-tama ia memperkenalkan delapan hukum universal yang berlaku di alam dan di pikiran manusia. Hukum tersebut memiliki sisi “yang tak pasti” artinya hukum itu sendiri menjelaskan sesuatu yang tak pasti terjadi di alam. Dia berkata tentang makna “perubahan hukum alam” dalam konteks mukjizat bahwa secara hakiki peristiwa itu mustahil terjadi karena alasan dari salah satu hukum-hukum tersebut. Misalnya, mustahil bagi manusia memiliki pengetahuan yang tak empiris berkaitan dengan peristiwa-peristiwa yang belum terjadi dan jika manusia secara pasti mengetahui akan terjadinya suatu peristiwa, maka dia harus menyimpulkan hal itu berdasarkan ilmu tentang hukum-hukum universal dan ilmu tentang peristiwa khusus yang terjadi pada masa lalu dan yang akan datang atau dia terpaksa menerima suatu hasil analisa peristiwa, rekaman peristiwa dan informasi tentang perbuatan yang dikerjakan orang lain.

Sementara perbedaan pandangan antara David Hume dan Aquinas<sup>75</sup> karena perbedaan perspektif dalam masalah substansi alam, Aquinas

<sup>73</sup>Richard Swinburne, *Miracles*, penerjemah: Muhammad Amin Ahmadi, hal. 1-9.

<sup>74</sup>Adalah seorang ahli filsafat Inggris. Beliau adalah Profesor Filsafat Emeritus di University of Oxford. Selama 50 tahun terakhir, Swinburne telah menjadi penyokong “hujah falsafah” yang berpengaruh untuk keberadaan Tuhan. Sumbangan filsafatnya terutama dalam filsafat agama dan filsafat sains. Dia membangkitkan banyak perbincangan dengan karya awalnya dalam filsafat agama, sebuah trilogi buku yang terdiri dari koherensi teisme, Keberadaan Tuhan, dan iman dan akal. Swinburne dilahirkan di Smethwick, Staffordshire, England, pada 26 Desember 1934. Ayahnya adalah seorang guru musik sekolah, yang merupakan anak lelaki pemilik lesen di Shoreditch. Ibunya adalah anak perempuan ahli optik. Dia adalah anak tunggal. Swinburne menghadiri sekolah persediaan dan kemudian Charterhouse.

<sup>75</sup>Thomas kemungkinan besar lahir di Roccasecca, yang terletak di Aquino, suatu *contea* tua Kerajaan Sisilia (*regione Lazio* masa kini di Italia), ca. 1225. Menurut beberapa penulis, ia dilahirkan di kastel ayahnya, Landolfo dari Aquino. Kendati tidak berasal dari cabang yang paling berkuasa di dalam keluarganya, Landolfo tergolong orang kaya. Sebagai seorang kesatria yang mengabdikan kepada Raja Ruggero II, ia menyandang gelar *miles*. Ibu Thomas, Teodora, termasuk dalam cabang Rossi dari keluarga Caracciolo

berpandangan tentang forma-forma spesies (*as-shuwar an-nau'i*) meliputi segala sesuatu dan David Hume<sup>76</sup> mengikuti pandangan Newton tentang

asal Napoli. Sinibaldo, saudara laki-laki Landolfo, adalah seorang abbas dari biara Benediktin yang pertama di Monte Cassino. Sementara semua anak laki-laki yang lain dalam keluarganya mengejar karier militer. Keluarganya mengarahkan Thomas untuk mengikuti jejak pamannya memasuki keabasan;<sup>[14]</sup> hal itu merupakan jalur karier yang normal bagi seorang anak laki-laki yang lebih muda di dalam keluarga bangsawan Italia selatan. Kaedah falsafah Swinburne mencerminkan pengaruh Thomas Aquinas. Dia mengakui bahawa dia menarik dari Aquinas pendekatan sistematis untuk teologi falsafah. Swinburne, seperti Aquinas, bergerak dari isu-isu dasar falsafah (contohnya, persoalan kemungkinan Tuhan wujud di Swinburne Koherensi Teisme), kepada kepercayaan Kristian yang lebih spesifik (misalnya, tuntutan dalam kepercayaan Swinburne Wahyu bahwa Tuhan telah menyampaikan kepada manusia secara proposisi dalam Yesus Kristus). Swinburne bergerak dalam program penulisannya dari falsafah ke teologi, membangun kasusnya dengan ketat, dan bergantung pada hujah-hujah sebelumnya karena dia mempertahankan kepercayaan Kristian tertentu. Dia telah berusaha untuk menegaskan kembali kepercayaan Kristian klasik dengan kaedah meminta maaf yang menurutnya sesuai dengan sains kontemporari. Kaedah itu sangat bergantung pada logik induktif, berusaha untuk menunjukkan bahwa kepercayaan Kristianinya sesuai dengan bukti

Thomas mengawali pendidikan awalnya di Monte Cassino pada usia lima tahun. Namun, setelah konflik militer antara Kaisar Federico II dan Paus Gregorius IX menyeruak ke dalam biara pada tahun 1239 awal, Landolfo dan Teodora memasukkan Thomas ke *studium generale* (universitas) yang baru saja didirikan oleh sang kaisar di Napoli. Thomas kemungkinan berkenalan dengan Aristoteles, Averroes (Ibnu Rusyd), dan Maimonides ketika berkuliah di sana; mereka semua kelak mempengaruhi filsafat teologisnya. Selama masa studinya di Napoli itu Thomas juga terpengaruh oleh Giovanni di S. Giuliano, seorang pengkhotbah Dominikan di Napoli, yang tergabung dalam upaya aktif tarekat Dominikan untuk merekrut anggota-anggota saleh. Di sana, gurunya dalam ilmu aritmetika, astronomi, dan musik adalah Petrus de Ibernica. Thomas Aquinas adalah seorang teolog dan juga seorang filsuf Skolastik. Bagaimanapun, ia sendiri tidak pernah menganggap dirinya filosof, dan mengkritik para filsuf yang dalam pandangannya adalah kaum pagan karena selalu "gagal memahami hikmat yang benar dan patut yang dapat ditemukan dalam wahyu Kristiani." Dengan pemikiran ini, Thomas memang menghormati Aristoteles, bahkan dalam *Summa* ia sering menyitir Aristoteles hanya dengan sebutan "sang Filsuf". Banyak karyanya yang didasarkan pada topik-topik filosofis, dan dalam pengertian ini dapat dicirikan sebagai filosofis. Pemikiran filosofis Thomas memberi pengaruh yang sangat besar pada teologi Kristen setelahnya, terutama dalam Gereja Katolik, meluas ke filsafat barat pada umumnya. Thomas bertindak sebagai semacam kendaraan dan pemodifikasi Aristotelianisme dan Neoplatonisme. Dikatakan bahwa ia memodifikasi Aristotelianisme maupun Neoplatonisme dengan ketergantungan kuat pada Pseudo-Dionisius. Thomas Aquinas menulis sejumlah tafsir penting seputar karya-karya Aristoteles seperti *Tentang Jiwa, Etika Nikomachea*, dan *Metafisika*. Hasil karyanya dikaitkan dengan terjemahan semua karya Aristoteles yang dilakukan William dari Moerbeke dari bahasa Yunani Kuno ke dalam bahasa Latin. Thomas Aquinas, Mary Mary T. Clark, ed. *An Aquinas Reader: Selections from the Writings of Thomas Aquinas*, Fordham University Press, 2000, hal. 9-17.

<sup>76</sup>Adalah filsuf Skotlandia, ekonom, dan sejarawan. Dia dimasukkan sebagai salah satu figur paling penting dalam filosofi barat dan Pencerahan Skotlandia. Walaupun kebanyakan ketertarikan karya Hume berpusat pada tulisan filosofi, sebagai sejarawanlah dia mendapat

hakikat alam di mana dia menggunakan konsep-konsep teoritis tentang materi dan kekuatan dalam menganalisa fenomena-fenomena alam yang terjadi. Di samping itu, perbedaan mereka juga karena Thomas Aquinas menggagas tentang keteraturan mutlak Ilahi dan sebab-sebab pertama serta menganggap keteraturan alam materi ini merupakan perpanjangan dari keteraturan mutlak Ilahi tersebut. Sebenarnya, segala fenomena dan peristiwa yang terjadi di alam materi ini merupakan pengaruh dari yang ilahi dan terkadang disebut juga sebagai sebab-sebab kedua yang bersesuaian dengan kehendak dan *irâdah* Tuhan. Maka dari itu, setiap kali Tuhan berkehendak maka seketika tercipta lagi sebab-sebab lain (baca: sebab-sebab kedua) dan mengganti sebab-sebab yang telah lalu atau Tuhan yang langsung menghadirkan fenomena-fenomena di alam ini tanpa

---

pengakuan dan penghormatan. Karyanya *The History of England* merupakan karya dasar dari sejarah Inggris untuk 60 atau 70 tahun sampai Karya Macaulay. David Hume lahir di Edinburgh, Skotlandia, pada 26 April 1711 sebagai anak kedua dari seorang tuan tanah di daerah utara Skotlandia. Ia diharapkan keluarganya kelak menjadi seorang ahli hukum, namun ketertarikan Hume hanya pada filsafat dan pengetahuan. Sejak muda ia meyakini bahwa ia akan menemukan cara berpikir baru (suatu pemikiran universal yang baru), ia menyadari bahwa kerap kali cara berpikir dapat bertentangan dengan kehidupan sehari-hari yang lebih praktis. Setelah beberapa waktu bergulat dengan pemikirannya, ia kemudian berhenti dan melanjutkan pekerjaannya sebagai saudagar. Dasar pemikiran empirisme dari Hume adalah sebuah pernyataan bahwa tiap pengalamannya memiliki persepsi. Dari gagasan dasar ini, ia mengembangkan prinsip bahwa serangkaian kesan merupakan pembentuk dari pemikiran dan pengalaman. Bagi Hume, suatu pengetahuan berasal dari pengalaman yang berbentuk kesan yang telah tersusun secara sistematis di dalam diri manusia. Pemikiran Hume berusaha menggabungkan rasionalisme dengan empirisme, khususnya yang berkaitan dengan pengamatan dan percobaan. Hasil dari kedua sarana memperoleh pengetahuan ini kemudian menghasilkan kesan-kesan yang memberikan pengertian yang membentuk pengetahuan. Hume merupakan pemikir yang menolak bahwa sumber pengetahuan ada dua. Ia meyakini bahwa sumber pengetahuan hanya ada satu yaitu persepsi dari indra. Penetapan tunggal untuk sumber ilmu pengetahuan ini merupakan bentuk penolakan terhadap pendukung empirisme maupun rasionalisme yang meyakini tidak tunggalnya sumber pengetahuan.

Hume merupakan filsuf besar pertama dari era modern yang membuat filosofi naturalis. Filosofi ini sebagian mengandung penolakan atas prevalensi dalam konsepsi dari pikiran manusia merupakan miniatur dari kesadaran suci; sebuah pernyataan Edward Craig yang dimasukkan dalam doktrin *'Image of God'*. Karya-karya David Hume didominasi oleh tema-tema politik, agama, moral, dan filsafat pengetahuan yang tersebar dalam buku-buku maupun surat-suratnya, diantara karyanya yang terkenal adalah:

- *Treatise of Human Nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subject* (1737)
- *Essay on Miracles* (1748)
- *An Inquiry Concerning Human Understanding* (1749)
- *The Natural History of Religion* (1755)
- *Inquiry Concerning the Principles of Morals* (1751).

(Thomas Babington Macaulay, *The History of England from the Accession of James II*, 5 vols. London: Longman, Brown, Green and Longmans, 1849-1861).

menggunakan perantara sebab-sebab kedua tersebut. Tapi karena David Hume, mengikuti paham rasionalitas empiris, sangat sulit dia menerima pandangan Aquinas tentang keteraturan mutlak Tuhan. Oleh karena itu mukjizat dianggap sebagai suatu fenomena yang merubah dan merombak hukum alam serta tidak dipengaruhi oleh faktor yang tersembunyi.

Pasca David Hume, hampir semua filosof dan teolog barat menerima gagasan dan pandangannya mengenai definisi mukjizat. Di antara pengikut setia teori Hume adalah Richard Swinburne seorang guru filsafat Universitas Oxford Inggris yang sangat menekankan pengertian mukjizat sebagai sesuatu yang berlawanan dan bertolak belakang dengan hukum alam. Ia berkata tentang perkara mukjizat, “Suatu peristiwa yang merubah hukum alam, kalau kejadian tersebut semakin ajaib, aneh, istimewa dan luar biasa maka semakin terhitung sebagai perbuatan langsung Tuhan.”<sup>77</sup>

Swinburne juga menambahkan konsep lain tentang definisi mukjizat di samping pengertian di atas sebagai berikut: *pertama* adalah faktor yang menyebabkan perubahan dan penghapusan hukum-hukum alam adalah juga perbuatan Tuhan; *kedua* ialah memiliki kandungan dan warna keagamaan. Dalam pandangannya, dengan menggabungkan tiga unsur pengertian di atas maka diperoleh definisi mukjizat yang bersifat menyeluruh yang dapat diterima oleh masyarakat *Theism*<sup>78</sup> (Islam, Kristen dan Yahudi).<sup>79</sup>

### C. Argumentasi Al-Qur’an

Jika kita berkata “mukjizat Al-Qur’an” maka ini berarti bahwa mukjizat (bukti kebenaran) tersebut adalah mukjizat yang dimiliki atau

---

<sup>77</sup>Swinburne, Richard, *The possibility of Miracles*, penerjemah: Muhammad Amin Ahmadi, hal 276.

<sup>78</sup>*Theism* atau teisme adalah paham yang mengakui Tuhan sebagai ada yang personal dan transenden dan berpartisipasi secara imanen dalam penciptaan dunia dari ketiadaan melalui aktus pencipta-Nya yang bebas. Arqom Kuswanjono, *Ketuhanan dalam Telah Filsafat Perennial Refleksi Pluralisme Agama di Indonesia*, Yogyakarta, Filsafat UGM, hlm 29. Dalam paham Teisme, alam ini tidak beredar menurut hukum-hukum dan peraturan-peraturan yang tak berubah, tetapi beredar menurut kehendak mutlak Tuhan. Oleh karena itu teisme mengakui adanya mu’jizat. Dalam theisme doa juga mempunyai tempat. Lihat Harun Nasution, *Falsafat Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1979, hal. 43. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) disebutkan bahwa teisme adalah ilmu yang mengajarkan adanya Tuhan. Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *KBBI*, Jakarta: Balai Pustaka, 2001, Edisi ke-3, Cet.ke-1., hal. 1156. Selanjutnya disingkat KBBI. Kata *theism* (Inggris) diambil dari Bahasa Yunani, *theos* (Allah). Istilah ini bersama dengan “teis” muncul pertama kali di Inggris abad ke-17. Kala itu dipakai sebagai lawan dari istilah “ateisme” dan “ateis”. Tetapi, istilah “ateisme” dan “ateis” mempunyai usia lebih tua yang sebenarnya dapat dilacak mundur sampai ke Plato. Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005, Cet. ke-4, hal.1082.

<sup>79</sup>Swinburne, Richard, *Miracles...*, hal. 1-9.

yang terdapat di dalam Al-Qur'an, bukannya bukti kebenaran yang datang dari luar Al-Qur'an atau faktor luar. Pada bab sebelum ini telah dikemukakan tentang apa yang dimaksud dengan "mukjizat", Al-Qur'an biasa didefinisikan sebagai "firman-firman Allah yang disampaikan oleh malaikat Jibril sesuai redaksi-Nya kepada Nabi Muhammad saw., dan diterima oleh umat Islam secara tawatur."

Para ulama menegaskan bahwa "Al-Qur'an" dapat dipahami sebagai nama dari keseluruhan firman Allah tersebut, tetapi juga dapat bermakna "sepenggal dari ayat-ayat-Nya". Karena itu, kata mereka, "Jika anda berkata, saya hafal Al-Qur'an' padahal yang hanya di hafal satu ayat, maka ucapan itu tidak salah, kecuali jika berkata, saya hafal seluruh Al-Qur'an."

Dalam konteks uraian tentang argumentasi kemukjizatan Al-Qur'an, maka yang dimaksud dengan "Al-Qur'an" adalah minimal satu surah walau pendek, atau tiga ayat atau satu ayat yang panjang seperti ayat "Kursi" (Q.S Al-Baqarah/2: 255). Pembatasan minimal ini di pahami dari tahapan-tahapan tantangan Allah kepada setiap orang yang meragukan kebenaran Al-Qur'an sebagai firman-Nya.

Pertama kali Allah menantang untuk membuat semacam "keseluruhan Al-Qur'an", sebagaimana dipahami dari Q.S. Ath-Thûr/52: 33-34

أَمْ يَقُولُونَ تَقْوَلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ فَلْيَأْنُوا بِحَدِيثِ مَثَلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ ۗ

*Ataukah mereka menyatakan bahwa dia (Muhammad) membuat-buatnya. Sebenarnya mereka tidak beriman, maka hendaklah mereka mendatangkan ucapan semisal Al-Qur'an jika mereka orang-orang yang benar (dalam tuduhan mereka).*

Selanjutnya, karena tantangan tersebut tidak dapat dilayani, antara lain dengan dalih bahwa "kami tidak mengetahui sejarah umat terdahulu" (yang merupakan sebagian kandungan Al-Qur'an) maka untuk tahap kedua Allah meringankan tantangan itu dengan firman-Nya, Q.S. Hud/11: 13:

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۗ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيْتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَضَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللّٰهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

*Bahkan mereka mengatakan, "Dia (Muhammad) telah membuat-buat Al-Qur'an (lalu dikatakannya bahwa itu dari Tuhan)." Katakanlah, "(Kalau demikian) maka datangkanlah sepuluh surah saja yang dibuat-buat yang menyamainya dan panggillah orang-orang yang kamu sanggup memanggilnya selain Allah jika kamu memang benar (dalam tuduhan kamu)."*

Kata *muftarayat* yang diterjemahkan dengan “dibuat-buat” bukan saja dalam arti ayat-ayat tersebut dinisbahkan kepada Allah secara bohong, tetapi juga dalam arti walaupun kandungannya salah, atau bohong asal saja redaksinya tersusun seindah dan seteliti Al-Qur’an, maka hal yang demikian sudah cukup untuk mengakui kebenaran dugaan kalian. Dalam satu riwayat dinyatakan bahwa ayat ini turun dikarenakan ketika mereka ditantang untuk membuat semacam Al-Qur’an pada tahap pertama, ada di antara mereka yang berkata, “Bagaimana mungkin kami membuat semacam Al-Qur’an padahal kami tidak mengetahui sejarah umat terdahulu yang dipaparkan oleh Al-Qur’an?”<sup>80</sup>

Setelah tantangan tahap kedua ini pun tak mampu mereka layani sedangkan mereka tetap berkeras untuk tidak mengakui kebenaran Al-Qur’an, maka untuk ketiga kalinya datang tantangan yang kali ini lebih ringan daripada tantangan-tantangan sebelumnya. Allah Swt. Berfirman dalam Q.S. Yunus/10: 38:

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَضَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Atau patutkah mereka berkata, “Dia Muhammad membuat-buatnya?” Katakanlah (kalau benar tuduhan kamu itu), maka buatlah satu surah semacamnya dan panggillah siapa pun yang dapat kamu panggil selain Allah, jika kamu benar (dalam tuduhanmu).

Tiga tahapan tantangan di atas, yang keseluruhannya disampaikan ketika Nabi saw. masih berada di Makkah, masih ditambah lagi dengan tantangan tahap keempat yang kali ini dikemukakan ketika Nabi saw. telah berhijrah ke Madinah, yaitu yang diabadikan dalam Surah Al-Baqarah/2: 23: “Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang Al-Qur’an yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad saw.) maka buatlah walau satu surah yang lebih kurang semisal Al-Qur’an. Ajaklah penolong-penolongmu selain Allah jika kamu memang orang-orang yang benar (dalam keraguan kamu).

Sejak semula Al-Qur’an telah menegaskan dalam Q.S. Al-Isra’/17: 88:

قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا

<sup>80</sup>M. Quraish Shihab, *Mukjizat Ak-Qu’an*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 45.

“Katakanlah (hai Muhammad)“*Sesungguhnya jika manusia dan jin berkumpul untuk membuat yang serupa Al-Qur’an ini, niscaya mereka tidak akan dapat membuat yang serupa dengannya sekalipun sebagian mereka menjadi pembantu sebagian yang lain.*”.

Karena itu pula, tantangan tahap terakhir ditutup dengan pernyataan yang sangat jelas dan tegas serta tidak hanya ditujukan kepada mereka yang hidup pada masa turunnya Al-Qur’an, tetapi juga ditujukan kepada setiap orang yang ragu, kapan dan di mana pun mereka berada.

فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ۗ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

“*Maka jika tidak dapat membuat (semacam Al-Qur’an) dan pasti kamu tidak akan mampu, maka peliharalah dirimu dari neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu yang disediakan bagi orang-orang kafir.*” Q.S Al-Baqarah/2: 24

Pernyataan di atas tidak dapat disampaikan kecuali oleh seorang yang amat yakin akan kebenaran Al-Qur’an atau kalau tidak, maka dia adalah seorang gila. Betapa tidak demikian; Pernyataan di atas bukan saja menantang mereka yang hidup semasanya tetapi menantang dan menegaskan bahwa manusia sepanjang masa tidak mungkin akan mampu membuat semacam Al-Qur’an, walaupun mereka bantu-membantu dengan makhluk lain.

Kemukjizatan Al-Qur’an perlu dibuktikan, hal ini tidak dapat disangkal oleh siapa pun yang memiliki objektivitas bahwa Kitab Suci Al-Qur’an memiliki keistimewaan-keistimewaan. Keistimewaan tersebut diakui oleh kawan dan lawan sejak dahulu, hingga yang tidak mempercayainya sebagai firman Allah pun sejak masa Nabi Muhammad saw. mengakui keistimewaannya, tetapi mereka tidak tahu persis apa yang harus mereka katakan tentang Al-Qur’an setelah mereka enggan mengakuinya sebagai firman Allah. Berbagai macam pendapat yang kesemuanya walaupun mengingkarinya sebagai wahyu namun tetap menyadari keistimewaannya. Hal ini dapat ditepis bahwa dengan pengetahuan semua orang terpelajar bahwa kehadiran Al-Qur’an di tengah-tengah masyarakat Arab pada lima belas abad yang lalu, telah menimbulkan pengaruh yang sedemikian besar dalam kehidupan umat manusia.

Keagungan dan kesempurnaan Al-Qur’an bukan hanya diketahui atau dirasakan oleh mereka yang mempercayai dan mengharapkan petunjuk-petunjuknya, tetapi juga oleh semua orang yang mengenal secara dekat Al-Qur’an. Karena, tiada suatu bacaan pun sejak manusia mengenal tulis baca sekitar lima ribu tahun yang lalu yang keadaannya sama dengan Al-Qur’an. Bacaan yang amat sempurna lagi mulia itu.

Tidak ada satu bacaan pun yang dibaca oleh ratusan juta orang baik mereka yang mengerti artinya maupun yang tidak mengerti bahkan dihafal redaksinya, huruf demi huruf seperti halnya Al-Qur'an. Tidak ada satu bacaan pun yang mendapat perhatian sedemikian serius melebihi Al-Qur'an; perhatian yang tidak hanya tertuju kepada sejarahnya secara umum, tetapi sejarahnya ayat demi ayat, baik dari masa, musim, dan waktu turunnya sampai kepada sebab-sebab turunnya. Tidak ada satu bacaan pun seperti Al-Qur'an yang dipelajari redaksinya, bukan hanya dari segi penempatan kata demi kata, serta pemilihan kata tersebut, tetapi juga arti kandungannya yang tersurat, tersirat, bahkan sampai kepada kesan-kesan yang ditimbulkan oleh jiwa pembacanya dan yang kemudian dari Al-Qur'an ditulis ratusan ribu jilid tafsirnya generasi demi generasi hingga saat ini.<sup>81</sup>

Tidak ada satu bacaan pun seperti Al-Qur'an yang dipelajari, dibaca, dan dipelihara aneka macam riwayat cara membacanya yang jumlahnya lebih dari sepuluh serta disampaikan oleh sedemikian banyak orang yang menurut adat, mustahil mereka sepakat berbohong.

Tiada satu bacaan pun seperti halnya Al-Qur'an yang diatur tata cara membacanya, mana yang harus dipanjangkan, dipendekkan, dipertebal atau diperhalus ucapannya. Di mana tempat yang terlarang, boleh, atau harus bermula dan berhenti, bahkan diatur lagu dan irama yang diperkenankan atau tidak, sampai kepada etika membacanya.

Tidak ada satu bacaan pun yang dihitung jumlahnya, bukan hanya bagian terbesarnya (surah-surahnya), tetapi sampai kepada ayat, kalimat, kata, dan hurufnya sekalipun, dan kemudian ditemukan rahasia-rahasia yang sangat mengagumkan dari perimbangan jumlah bilangan kata-katanya.

Tiada satu bacaan pun yang diatur dan dipelajari tata cara penulisannya baik dari segi persesuaian dan perbedaannya dengan penulisan masa kini, sampai kepada mencari rahasia mengapa ada kata yang sama tapi ditulis berbeda seperti kata (*bismi*) yang pada wahyu pertama ditulis dengan menggunakan huruf *alif* setelah huruf *ba'* sedangkan dalam tulisan *bismillah* ditulis tanpa alif.

Gibb,<sup>82</sup> dalam bukunya *Mohammedinism*, menulis:

<sup>81</sup>M. Quraish Shihab, *Mukjizat Ak-Qu'an*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 48.

<sup>82</sup>Sir Hamilton Alexander Rosskeen Gibb dikenal dengan singkatan H. A. R. Gibb (1895-1971) adalah salah satu peneliti dan orientalis terbesar yang menjadi pakar di bidang bahasa dan sastra Arab, sejarah Islam, serta budaya dan peradaban Islam. Untuk itu, ia aktif melakukan penelitian di bidang sejarah Islam dan meninggalkan banyak karya di bidang ini. Buku *Mohammedanism: An Historical Survey* diterbitkan di London pada 1949 dan menjelaskan berbagai aspek Islam berdasarkan perkembangan sejarah. Di salah satu bab bukunya, H. A. R. Gibb menulis tentang Nabi Muhammad saw. dan berkata, "Harus diakui

*Tidak seorang pun dalam seribu lima ratus tahun ini, telah memainkan alat bernada nyaring yang demikian mampu dan berani dan demikian luas getaran jiwa yang diakibatkannya, seperti apa yang dilakukan oleh Muhammad (melalui Al-Qur'an).*

“Bagaimana biasanya sikap manusia menyangkut satu keistimewaan?”. Kenyataan menunjukkan bahwa jangankan hasil karya istimewa yang diciptakan seseorang, hasil karya orang lain pun tidak jarang diakui oleh pihak lain demi popularitas. Memang plagiat tidak jarang dilakukan., “Apa kata Muhammad menyangkut Al-Qur'an yang disampaikannya? Apakah dia mengklaim bahwa itu hasil karyanya?” Secara tegas dan pasti, jawabannya adalah “Tidak!” Yunus /10: 15-16:

*“Apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Kami yang nyata, berkatalah orang-orang yang tidak mengharapkan pertemuan dengan Kami (tidak percaya hari kemudian), “Kemukakanlah Qur'an (bacaan) selain ini, atau gantilah ia.” Katakanlah, “Tidak ada wewenang bagiku untuk menggantinya atas kehendak sendiri, tidak lain yang diikuti kecuali apa yang diwahyukan atasku, sesungguhnya aku takut jika aku membangkang perintah Tuhanku siksaan pada hari yang amat agung. Jikalau Allah menghendaki, niscaya aku tidak membacakannya kepada kamu dan Allah tidak (pula) memberitahukannya kepadamu. Bukankah aku telah berada dalam waktu yang lama di tengah. tengah kalian sebelum ini? Apakah kalian tidak berakal (berpikir)?”*

Dalam ayat lain ditegaskan oleh Allah:

*“Seandainya dia (Muhammad) mengada-ada (walau) sebagian ucapan (wahyu) atas nama Kami, maka pasti Kami akan pegang dia pada tangan kanannya (tindak dia dengan tegas), kemudian Kami potong urat tali jantungnya, maka sekali-kali tidak seorang pun dari kamu yang dapat menghalangi Kami (dari tindakan tersebut)” (QS. Al-Haqqah/69: 44-47).*

Setelah mendengar pernyataan berulang-ulang di atas, masih perlukah dibuktikan bahwa Al-Qur'an bukan karya Muhammad saw.?

bahwa kepribadian Muhammad sangat menderita akibat kata-kata vulgar dan awam yang dialamatkan kepadanya oleh generasi baru dari pengikutnya."

Mengenai akhlak Nabi Muhammad saw., H. A. R. Gibb menulis, "Seluruh konsentrasinya tertuju pada masalah pendidikan, pengajaran, dan penegakan disiplin di tengah masyarakat. Kepribadian Muhammad memiliki pengaruh di tengah para sahabatnya dan jika kepribadian ini tidak dimiliki, tentu mereka tidak akan peduli dengan klaimnya sebagai seorang pembawa risalah."

H. A. R. Gibb memiliki pandangan skeptis terhadap beberapa persoalan dalam sejarah Islam, yang merupakan karakteristik umum dari para orientalis, tetapi perlu diketahui bahwa pengenalannya tentang Muslim dan hidup bersama mereka, berpengaruh besar dalam pemahamannya tentang sejarah dan sirah Rasulullah saw.

Perluah membuktikan pengakuan yang tidak berkaitan dengan tuntutan. Boleh jadi ada yang berdalih bahwa Nabi Muhammad saw. mempunyai kepentingan pribadi ketika mengakui karyanya sebagai firman Allah. Adanya pertanyaan, “Apa kepentingan pribadi itu?” agar petunjuk dan perintah pribadinya dilaksanakan dengan penuh ketaatan.”

Menjawab kemungkinan ini terlebih dahulu perlu diketahui bahwa sabda-sabda Nabi Muhammad saw. secara garis besar dapat dibagi dalam dua kategori. Kategori pertama berkaitan dengan ajaran agama, di mana secara pribadi beliau tidak memiliki kepentingan sedikit pun, justru sebaliknya, bagi yang mengikuti petunjuk itulah yang berkepentingan dan memperoleh manfaatnya. Nah, di sini kita ingatkan yang mengemukakan kemungkinan di atas bahwa jangankan sabdanya, wahyu Al-Qur’an pun tidak dipaksakan untuk mengikutinya. Berulang-ulang ditemukan pernyataan Allah yang menyatakan,

... فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ... ﴿١٩﴾

“Siapa yang ingin beriman maka silakan beriman dan siapa yang bermaksud kufur (menolak kebenaran) maka silakan pula menolaknya” (QS. Al-Kahf/18: 29).

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ

Tiada paksaan dalam beragama, telah jelas (mana) petunjuk dan (mana) kesesatan (QS. Al-Baqarah/21: 256).

Bagi kaum beriman, sabda-sabda beliau yang berkaitan dengan ajaran agama tidak berbeda sedikit pun dari segi kewajiban mengikutinya dengan firman-firman Allah yang disampaikannya.

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾

“Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakikatnya) tidak beriman sehingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka suatu keberatan atas putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya (QS. An-Nisa/4: 65).

Sekali lagi harus diingat bahwa kewajiban ini berkaitan dengan sabda-sabda beliau yang menyangkut ajaran agama, di mana sedikit pun beliau tidak memiliki kepentingan pribadi.

Kategori *kedua* adalah sabda-sabda beliau yang tidak berkaitan dengan ajaran agama. Di sinilah kemungkinan yang dikemukakan di atas boleh jadi muncul. Namun demikian, kemungkinan tersebut tetap tidak dapat diterima, karena ternyata perintah atau saran pribadi beliau tidak sepenuhnya selalu diikuti, bahkan beliau sendiri tidak memaksakannya kepada umatnya.

Ketika beliau memilih suatu lokasi yang jauh dari air untuk bermarkas dalam peperangan Badr, sahabatnya “Al-Khubbâb ibn Al-Mundzir” bertanya, “*Wahai pesuruh Allah, apakah pilihanmu ini berdasarkan wahyu, atau berdasarkan pendapat-(mu)?*” *Nabi Muhammad saw. menjawab: “(Ini berdasarkan) nalar wahai Khubbab.”* Khubbab tidak setuju dengan pilihan tempat itu dan menyarankan tempat lain yang akhirnya disetujui oleh Nabi. Demikian diriwayatkan oleh Al-Hakim.

Bahkan, secara tegas beliau memberi peluang kepada umatnya untuk berbeda pendapat dalam hal-hal yang mereka lebih ketahui, yakni dalam hal-hal yang tidak berkaitan dengan urusan agama. “*Kalian lebih mengetahui urusan dunia kalian (daripadaku)*” (H.R. Muslim dan Imam Ahmad melalui Anas bin Malik).

Begitu sabda beliau ketika sarannya untuk tidak mengawinkan pohon kurma dinilai oleh sementara sahabatnya keliru. Marilah kembali kepada dalih dan kemungkinan yang dikemukakan di atas. Sebenarnya ia harus tertolak pada dasarnya, karena kemungkinan tersebut tidak sejalan dengan kepribadian Nabi Muhammad saw. Gelar *Al-Amîn* (yang tepercaya) telah beliau sandang jauh sebelum kenabiannya. Ketika Heraclius,<sup>83</sup> penguasa Romawi bertanya kepada pimpinan delegasi kaum

---

<sup>83</sup> Adalah Kaisar Romawi Timur dari tahun 610 sampai tahun 641 M. Heraklius pertama kali tampil di panggung politik pada tahun 617 M, saat memimpin pemberontakan untuk menggulingkan Kaisar Fokas bersama-sama ayahnya, Heraklius Tua.

Pada masa pemerintahannya, Kekaisaran Romawi Timur melancarkan sejumlah kampanye militer. Heraklius naik tahta pada saat perbatasan-perbatasan negaranya dirongrong pihak asing. Ia segera melancarkan perang melawan Kekaisaran Persia Sasani yang berlangsung dari tahun 602 sampai 628. Pertempuran-pertempuran pertama dari perang ini dimenangkan pihak Persia. Angkatan bersenjata Persia menerjang sampai ke Selat Bosforus, tetapi Konstantinopel dilindungi tembok-tembok yang kukuh dan angkatan laut yang tangguh sehingga Heraklius luput dari kekalahan telak. Tidak lama kemudian, ia memprakarsai usaha-usaha untuk menata ulang dan memperkuat militer Kekaisaran Romawi Timur. Heraklius akhirnya mampu mengusir bangsa Persia dari Asia kecil, bahkan menerjang masuk ke wilayah kedaulatan Persia dan mengalahkan angkatan bersenjata negara itu secara telak dalam Pertempuran Niniwe pada tahun 627. Syah Khosrau II digulingkan dan dihukum mati putranya sendiri, Syah Kawad II. Kaisar Persia yang baru ini segera mengupayakan kesepakatan damai dengan menawarkan pengembalian semua daerah yang sudah dicaplok Persia dari Romawi Timur. Lewat cara ini, hubungan damai di antara kedua negara kembali terjalin.

musyrik (Abu Sufyan), “Apakah Muhammad dikenal pernah berbohong atau menipu?” Maka ketua delegasi yang musyrik itu pun menjawab, “Kami tidak pernah menemukan kebohongan dan tidak juga penipuannya.” (Diriwayatkan oleh Bukhari).<sup>84</sup>

Contoh lain lagi akan dikemukakan pada saat kita berbicara tentang kepribadian beliau. Dalam contoh tersebut dapat di lihat bagaimana kejujuran Nabi Muhammad saw. menyangkut wahyu.

#### D. Esensi Kemanusiaan

Pencarian akan esensi segala sesuatu dan proses pemahaman diri (*self understanding*) berdasarkan totalitas aspek dan gejala manusia yang sedang direnungkan. Dalam sistem ini perenungan yang dilakukan oleh filosof tafsir falsafi bukan sekedar upaya memahami esensi manusia baik secara universal maupun individual. Pada saat yang sama filosof yang melakukan perenungan juga berupaya memahami dirinya sendiri di dalam pemahaman tentang esensi manusia itu. Hal ini memberi ruang pada kemungkinan melibatkan pribadi dan pengalaman subjektif dalam refleksi pemikiran filosof-filosof tertentu.<sup>85</sup>

Substansi manusia bersifat spiritual atau ilahiah. Seperti yang dikutip oleh Ismail Yakut, Al-Kindi menggambarkan bahwa “substansi manusia keluar dari Tuhan sebagaimana cahaya keluar dari matahari.” Al-Farabi (872-950 M.), yang dikenal sebagai pakar pengulas pemikiran Aristoteles, memandang manusia sebagai makhluk *micro cosmic* (alam semesta yang lebih kecil) dan menekankan pentingnya akal dalam struktur keberadaan manusia. Menurutnya, “*man is nothing other than reason*” (manusia tidak lain adalah akal). Karena keutamaan akalnya ini, manusia dalam pandangan Al-Farabi merupakan satu-satunya makhluk yang mampu melepaskan diri dari kesenangan-kesenangan sensual untuk meraih kebahagiaan spiritual. Ibn Sina (980-1037 M.) yang sudah populer dengan prestasi medisnya sejak usia belia, menekankan struktur dualisme

Banyak daerah yang baru direbut kembali dari Persia akhirnya jatuh ke tangan pasukan Muslim-Arab. Dari Jazirah Arab, pasukan Muslim menyerbu Kekaisaran Persia Sasani dan berhasil menundukkannya dalam waktu singkat. Pada tahun 634, pasukan Muslim menyerbu Suriah dan mengalahkan Teodorus, adik Kaisar Heraklius. Dalam rentang waktu yang cukup singkat, pasukan Muslim-Arab mendaulat Mesopotamia, Armenia, dan Mesir.

Heraklius memprakarsai hubungan diplomatik dengan bangsa Kroasia dan bangsa Serbia di Jazirah Balkan. Ia berusaha mengakhiri skisma antarumat Kristen akibat bidat Monofisit dengan merumuskan sebuah doktrin kompromi yang disebut Monotelitisme. Gereja di Timur (lazim disebut Gereja Nestorian) turut dilibatkan. Pada akhirnya usaha pemulihan kesatuan ini ditolak semua pihak yang bertikai.

<sup>84</sup>M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an...*, hal. 63.

<sup>85</sup>Zainal Abidin, *Filsafat Manusia Memahami Manusia Melalui Filsafat*, Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2006, hal. 8.

dalam teorinya tentang hakikat manusia dan mempertahankan bahwa jiwa adalah substansi yang terpisah dari jasad. Dalam pandangan Ibn Sina, psikologi merupakan bagian terpenting dari filsafat dan jiwa merupakan elemen terpenting dari psikologi.<sup>86</sup>

Formulasi pengertian manusia dalam pemikiran beberapa filosof Muslim di atas menunjukkan adanya titik berat pertimbangan pada konsep spirit dan akal. Dengan kata lain, definisi-definisi dalam rumusan tersebut mengindikasikan struktur manusia sebagai makhluk dua dimensi, yaitu sebagai makhluk fisik dan sekaligus metafisik. Lebih spesifik lagi, konsep dasar pemikiran Islam tentang manusia diwarnai dengan tiga aspek yang merupakan manifestasi utama esensi kemanusiaan: akal, jiwa dan ruh. Manusia dengan esensi berpikirnya direpresentasikan dengan akal; dengan esensi dan fungsi metafisiknya direpresentasikan dengan ruh; dan dengan esensinya yang dapat tumbuh, berkembang serta bergerak sebagaimana halnya tumbuhan dan hewan, esensi manusia direpresentasikan dengan jiwa.

Selain itu, pemikiran Islam tentang manusia juga diwarnai dengan konsep insan kamil atau *perfect man* atau *the ideal man*, yang pada dasarnya bermakna manusia sempurna atau matang. Konsep ini bertujuan untuk menekankan adanya aspek keagungan yang sangat tinggi dalam esensi kemanusiaan.

Ibn Arabi (1162-1240 M.), dalam skala mikro kosmos, menyatakan bahwa manusia adalah makhluk yang diciptakan Tuhan dengan esensirealitas seluruh alam. Dengan perangkat dua dimensi yang dimilikinya, yaitu perangkat fisik dan spiritual, manusia dipandang sebagai elemen yang menyatukan alam fisik dan alam ide.<sup>87</sup> Terkait dengan dimensi keagungan manusia, Ibn Arabi juga mengajarkan bahwa Tuhan menyingkap tabir diri-Nya melalui penciptaan manusia.<sup>88</sup>

<sup>86</sup>Ismail Yakıt, "Universality of Man According to Rumi (Mevlana)" dalam *Mevlanaeds*. Osman Horata dan Adnan Karaismailoglu, Ankara: Ministry of Culture and Tourism of the Republic of Turkey Publications: 2007, hal. 182.

<sup>87</sup>Kategori biner yang dibuat Ibn Arabi ini nampaknya segaris dengan gagasan dualisme Plato. Realitas bendawi bagi Plato (427-347 SM) adalah bayangan atau *copy* dari realitas "idea". Bagi Plato "idea" bersifat obyektif dan merupakan realitas sesungguhnya yang tetap dan tidak berubah. Sedangkan realitas material, atau katakana saja realitas fisik adalah realitas semu, tidak tetap dan selalu berubah. Perlu dicatat bahwa "idea" dalam pemikiran Plato tidaklah sama seperti yang dipahami orang modern dengan sebutan "ide" atau "gagasan". Bagi Plato justru karena "idea" itulah "ide" atau "gagasan" itu muncul. Baginya, Ide atau gagasan ada di dalam diri (subyek), sedang "idea" adalah realitas obyektif di luar subyek. Muhammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, Jakarta: UI-Press, cet. ke-3, 1996, hal. 97-106.

<sup>88</sup>Ismail Yakıt, "Universality of Man According to Rumi (Mevlana)" dalam *Mevlanaeds*, hal. 182.

Ketinggian dan keluasan pemikiran serta karya Ibn Arabi tercermin dalam metafora yang disandangkan oleh pemikir-pemikir barat pada karya-karyanya sebagai “*The Shore of an Endless sea*,”(tepiian dari laut yang tak berujung) atau “*The Foot of a Mountain whose summit is lost in the clouds*” (kaki dari gunung yang puncaknya lenyap dibalik awan).<sup>89</sup> Ibn Arabi menilai hakikat manusia dalam skema *wahdat al wujud* (kesatuan wujud), di mana sang “Harta Terpendam” ingin memperkenalkan diri dengan menciptakan makhluk dan menjadikan diri-Nya sebagai objek pemikiran dalam keberadaan ciptaan-Nya. Dengan kata lain, keberadaan manusia pada esensinya adalah manifestasi atau cerminan wujud keberadaan Ilahi Yang Maha Agung, yang terungkap dalam nama-nama indah yang sekaligus merupakan atribut-Nya. Akan tetapi nama dan atribut-atribut ini tidak identik dengan esensi ilahiah, sekalipun keduanya juga dikatakan tidak berbeda.<sup>90</sup>

Dalam pandangan Ibn Arabi, pada tahap pengalaman aktualnya manusia mendapatkan pemahaman tentang nama-nama Ilahiah melalui pengetahuan tentang dirinya sendiri, karena pada intinya Tuhan menggambarkan diri-Nya kepada manusia melalui manusia itu sendiri. Penjelasan lanjutan yang dapat dikemukakan adalah bahwa pada esensinya nama-nama ilahiah mempunyai relasi dengan wujud yang menamai karena mereka menemukan dan mengalami manifestasi dari nama-nama tersebut melalui dan dalam struktur keberadaan mereka sendiri.

Esensi kemanusiaan Al-Qur’an kaitannya dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, pembacaan terhadap bahasa agama (teks Al-Qur’an) mengalami banyak perkembangan. Al-Qur’an kini tidak lagi dipahami sebagai teks mati. Al-Qur’an menjadi sebuah teks multitafsir. Tidak banyak buku yang pengaruhnya terhadap jiwa manusia lebih luas dan lebih dalam dari pada Al-Qur’an.<sup>91</sup> Al-Qur’an menjadi sebuah kitab yang paling banyak dibaca dan diperbincangkan oleh umat manusia, khususnya umat muslim.<sup>92</sup> Hal ini dikarenakan, Al-Qur’an adalah kitab suci yang menggunakan bahasa, yang mana dapat memberikan peluang

---

<sup>89</sup>Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*trans. Liadain Sherrard, London and New York: Kegan Paul International, 1996, hal.291.

<sup>90</sup>Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*trans, Liadain Sherrard, hal. 293. Dalam konsep Teologi Asy’ariyah dikatakan bahwa sifat Tuhan bukanlah Tuhan, tetapi tidak selain Tuhan (ولا: لاغيره لا يقال: هي هو و لا هي غيره, ولا: لا هو).Abi al-Fath Muhammad ‘Abd al-Karim ibn Abi Bakr Ahmad al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihhl*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th. hal. 95. Tahqiq Ahmad Fahmi Muhammad, Beirut: Dar al-Surūr, 1948, Juz I, hal. 129.

<sup>91</sup>W. Watt Montgemery. Richard Bell: *Pengantar Qur’an*, Lillian D. Tedjasudhana (penerjemah), Jakarta: INIS, 1998, hal. 1.

<sup>92</sup>W. Watt Montgemery. Richard Bell: *Pengantar Qur’an*, Lillian D. Tedjasudhana (penerjemah), hal. 143.

untuk melakukan komunikasi baik dengan teks itu sendiri maupun dengan pesan di balik teks tersebut. Oleh karena itu, upaya untuk mengintensifkan komunikasi antara pembaca (*readers*) dengan teks merupakan sesuatu yang niscaya.<sup>93</sup> Dengan segala keterbatasan bacaan, penulis memberanikan diri untuk menulis bahasan mengenai Al-Qur'an sebagai sebuah teks terbuka. Sebagaimana diungkapkan oleh Paul Ricoeur, bahwa setiap diskursus yang disusun atau disempurnakan dalam bentuk tulisan disebut teks.<sup>94</sup> Mengikuti analisis semiotik, Mohammed Arkoun menekankan bahwa teks yang ada di tengah-tengah kita adalah hasil dari pengujaran (*enonciation*). Dengan kata lain, teks ini berasal dari bahasa lisan yang kemudian ditranskripsi ke dalam bentuk teks (tulisan). Tidak terkecuali teks-teks kitab suci, termasuk Al-Qur'an. Al-Qur'an adalah kalam Allah yang diterima dan disampaikan Nabi Muhammad saw. kepada umat manusia selama tidak kurang dari dua dasawarsa. Terhadap keyakinannya ini, dalam berbagai kesempatan Arkoun selalu menegaskannya; baik yang bersifat spontan dari keimanannya sebagai seorang muslim maupun dari pernyataan-pernyataannya yang ingin "membuktikan" keniscayaan petanda terakhir (*signifie dernier*).<sup>95</sup>

Dalam bahasa yang familier, bahwa Al-Qur'an yang awalnya merupakan bacaan yang dihafal dan dibaca dengan merdu, lalu ditulis dan dikodifikasi menjadi mushaf. Menurut Nasr Hamid Abu Zaid,<sup>96</sup> Tekstualitas Al-Qur'an dapat dipahami dari berbagai dimensi, pertama, Al-Qur'an disusun dalam bentuk ayat dan surat. Bahkan susunan Al-

---

<sup>93</sup>Zuhairi Miawari, *Al-Qur'an Kitab Toleransi, Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme*, Jakarta: Fitrach, 2007, hal. 65-66.

<sup>94</sup>Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences, Essays on language, action and Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, hal. 145.

<sup>95</sup>Benni Setiawan, 2006. "Pengaruh Perubahan Sosial terhadap Penafsiran Al-Qur'an", dalam Suara Muhammadiyah, No. 11/Th. ke-91/1-15 Juni 2006 M.

<sup>96</sup>Nasr Hamid Abu Zayd dilahirkan pada tanggal 10 Juli 1943 di Desa Qahafah dekat Kota Thontha ibukota Propinsi al-Gharbiyah Mesir. Orang tuanya memberikan nama Nasr dengan harapan agar ia selalu membawa kemenangan atas lawan-lawannya, mengingat kelahirannya bertepatan dengan Perang Dunia II. Religiositas dalam lingkungan keluarganya terbangun, karena bapaknya adalah seorang aktivis Al-Ikhwan al-Muslim dan pernah dipenjara menyusul dieksekusinya Sayyid Quthb. Sebagaimana kebiasaan di Mesir, anak-anak kecil sudah mulai belajar menulis, kemudian Nasr Hamid Abu Zayd turut serta belajar menulis. Kelak ia menjadi seorang pemikir besar Muslim. Nama lengkapnya adalah Nasr Hamid Rizk Abu Zaid. Sebagai seorang pemikir kontemporer sudah barang tentu ia mempunyai latar belakang hidup dan gaya pikir tersendiri, dan tentunya paradigma atau persepsi tersebut tak lepas dari kultur lingkungan dan pendidikan serta karakter dari leluhur Nasr Hamid Abu Zayd yang telah membentuk corak pemikirannya. Moch. Taufiq Ridho, Analisis Metode Kontekstual Nasr Hamid Abu Zayd, "Re-interpretasi Atas Konsep Asbab An-Nuzul," *Jurnal Rasali*, Vol. 1 No. 4 Tahun 2015, hal. 3-6. Biografi dan karya intelektual Nasr hamid Abu Zayd juga dapat dilihat pada, Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an*, Teraju: Jakarta, 2003, hal. 18-25.

Qur'an tidak mengacu pada urutan waktu turunnya, melainkan berdasarkan ijtihad para sahabat yang tentunya diinspirasi oleh Rasulullah, saw. *Kedua*, dalam Al-Qur'an terdapat kategori ayat-ayat yang jelas (*ayatun muhkamat*) dan ayat-ayat yang perlu penafsiran (*ayatun mutasyabihât*). Karenanya, Al-Qur'an meniscayakan penafsiran yang relevan dengan kondisi ruang dan zamannya, terutama pada ayat-ayat yang memang perlu penafsiran. Konsekuensi dari pemilihan seperti itu, Al-Qur'an merupakan teks yang perlu penafsiran yang lebih luas dan terbuka.

Ada tiga tipologi pembacaan Al-Qur'an pada masa kontemporer, *pertama*, pandangan quasi-obyektivis tradisional. Artinya, suatu pandangan bahwa ajaran-ajaran Al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada masa kini, sebagaimana ia dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada situasi, di mana Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. dan disampaikan pada generasi muslim awal. Umat Islam yang mengikuti pandangan ini, seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir dan kaum salafi di beberapa negara Islam, berusaha menafsirkan Al-Qur'an dengan bantuan berbagai perangkat metodis ilmu tafsir klasik, seperti ilmu *asbâb al nuzul*, ilmu *munasabat al-ayat*, ilmu tentang *muhkam* dan *mutashabih*, ilmu-ilmu lainnya. Dengan tujuan dapat menguak kembali makna obyektif atau makna asal (*objective meaning/original meaning*) ayat tertentu.

Pandangan ini mempunyai tendensi utama memegang pandangan literal terhadap Al-Qur'an. Ketetapan-ketetapan hukum (juga ketetapan-ketetapan yang lain) yang tertera secara tersurat di dalam Al-Qur'an dipandang sebagai esensi pesan Tuhan, yang harus diaplikasikan oleh umat Islam di mana pun dan kapan pun. Hal ini mengarah pada suatu kenyataan, bahwa tujuan-tujuan pokok atau alasan-alasan yang melatarbelakangi penetapan hukum (*maqâshid al-syar'iiyyah*) tidak diperlihatkan secara prinsipil.

Para ulama yang memegang teguh pandangan ini memang menjelaskan beberapa tujuan hukum yang mungkin merupakan dasar ketetapan-ketetapan hukum Al-Qur'an; namun, penjelasan mereka itu tidak dimaksudkan untuk memberikan penekanan pada tujuan-tujuan penetapan hukum itu sendiri, melainkan bertujuan untuk menunjukkan bahwa ketetapan-ketetapan dalam Al-Qur'an itu rasional dan sebaiknya atau seharusnya diaplikasikan dalam kehidupan umat Islam sepanjang masa. Singkat kata, apa yang dimaksud dengan moto Al-Qur'an *shalih li kulli zaman wa makan* adalah arti literal dari apa yang tersurat secara jelas dalam Al-Qur'an.

*Kedua*, pandangan subyektivis. Berbeda dengan pandangan-pandangan tersebut di atas, aliran subyektivis menegaskan bahwa setiap

penafsiran sepenuhnya merupakan subyektivitas penafsir; Dan oleh karena itu, kebenaran interpretatif bersifat relatif. Atas dasar ini, setiap generasi mempunyai hak untuk menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat Al-Qur'an ditafsirkan. Pandangan seperti ini antara lain dianut oleh Muhammad Shahrur (Syahrur; Shahrour).<sup>97</sup> Dia tidak lagi tertarik untuk menelaah makna asal dari sebuah ayat atau kumpulan ayat-ayat. Mufassir modern, menurutnya, seharusnya menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu modern, baik ilmu eksakta maupun non-eksakta. Shahrur menegaskan bahwa kebenaran interpretatif terletak pada kesesuaian sebuah penafsiran dengan kebutuhan dan situasi serta perkembangan ilmu pada saat Al-Qur'an ditafsirkan.

*Ketiga*, pandangan quasi-obyektivis modernis. Pandangan ini memiliki persamaan dengan pandangan quasi obyektivis tradisional dalam hal mufasir di masa kini tetap berkewajiban untuk menggali makna asal dengan menggunakan, di samping perangkat metodis ilmu tafsir juga perangkat metodis lain. Seperti informasi tentang konteks sejarah makro dunia Arab saat penurunan wahyu, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern serta hermeneutika. Hanya saja, aliran quasi subyektivis modern

---

<sup>97</sup>Muhammad Syahrur dilahirkan pada tanggal 11 April 1938 M di perempatan Salihiyah Damaskus. Seorang anak laki-laki yang kelak akan dicatat dalam dunia pemikiran Islam sebagai seorang figur pemikir yang fenomenal sekaligus kontroversial, mulai "menyejarah", sebagai buah perkawinan dari seorang ayah yang bernama Deib Ibn Deib Syahrur dan Ibu yang bernama Siddiqah bint Salih Filyun. Muhammad Syahrur al-Dayyub, demikian nama yang disematkan kepadanya. Dalam kehidupan pribadinya, Shahrur dapat dinilai telah berhasil membentuk sebuah keluarga yang bahagia (*sakinah*). Dari istri tercintanya, Azizah ia memperoleh lima anak dan dua cucu. Tiga anaknya yang telah menikah adalah Tariq (beristrikan Rihab), Lays (beristrikan Olga), dan Rima (bersuamikan Luis), sedangkan dua lainnya adalah Basil dan Masun. Adapun dua cucunya bernama Muhammad dan Kinan. Kasih sayang Syahrur terhadap keluarganya, paling tidak diindikasikan dengan selalu melibatkan mereka dalam lembaran persembahan karya-karyanya. Selain itu, juga tampak dalam penyelenggaraan pernikahan anak perempuannya, Rima, yang dirayakan dengan mengundang para tokoh agama dan bahkan tokoh politik dari partai al-Bath, partai paling berpengaruh di Shiria saat ini. Muhammad Syahrur mengawali karier intelektualnya pada pendidikan dasar dan menengah di tanah kelahirannya, tepatnya di lembaga pendidikan Abdurrahman al-Kawakibi, Damaskus. Pendidikan menengahnya ia rampungkan pada tahun 1957. Setelah menyelesaikan sekolah dasar dan menengahnya di lembaga pendidikan 'Abd. Al-Rahman al-Kawakibi di Damaskus tahun 1957 M dalam usia 19 tahun berangkat ke Saratow, dekat Moscow untuk mempelajari ilmu tehnik. Di sinilah ia berkenalan dengan Marksisme yang kemudian mempengaruhi beberapa tulisannya tentang Islam. Dale F. Eickelman, *Inside The Islamic Reformatioan*, Wilson Quarterly: 1998; M. Aunul 'Abied Shah dan Hakim Taufik, *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001, hal. 237; Rumadi, "Menafsirkan al-Qur'an: Eksperimen Muhammad Shahrur", *Jurnal al-Burhan*, No. 6, Jakarta: 2005, hal. xx.

yang di antaranya dianut oleh Fazlur Rahman<sup>98</sup> dengan konsep *double movement*, Muhammad at-Thalibi<sup>99</sup> dengan konsepnya *al-tafsir al-maqashidi* dan Nasr Hamid Abu Zaid dengan konsepnya *al-tafsir al-siyaqi*, memandang makna asal (bersifat historis) hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan Al-Qur'an di masa kini; makna asal literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama Al-Qur'an. Bagi mereka, sarjana-sarjana muslim saat ini harus juga memahami makna di balik pesan literal, yang disebut 33 oleh Rahman sebagai rasio logis, dinamakan oleh at-Thalibi dengan *maqâshid* (tujuan-tujuan ayat) atau disebut oleh Abu Zaid dengan *maghza* (signifikansi ayat). Makna di balik pesan literal inilah yang harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang.

Sebuah teks bisa melahirkan berbagai makna yang tidak hanya mengacu pada unsur kebahasaan melainkan juga mengacu pada konteks pembaca dan disiplin ilmu tertentu. Karena itu, Al-Qur'an sebagai teks mempunyai karakteristik yang sangat menonjol yaitu, kemungkinan munculnya aneka ragam makna, baik dilihat dari sudut pandang linguistik maupun sudut pandang sosiologi dan *phenomenology*.<sup>100</sup> Senada dengan hal tersebut, Nasr Hamid Abu Zaid, menyatakan bahwa teks Al-Qur'an bisa ditafsirkan secara kaya dan luas atau tidak, sangat tergantung pada konteks sosial-budaya dan "hermeneutika dalam" (struktur nilai dan kesadaran) para pembacanya. Jadi, dalam penafsiran Al-Qur'an sangat dituntut kecerdasan dan pencapaian yang serius dari para pembacanya

---

<sup>98</sup>Fazlur Rahman lahir pada tanggal 21 September 1919 di Hazara, sebuah tempat yang menjadi bagian dari negara India, yang kini menjadi bagian dari Negara Pakistan. Fazlur Rahman dilahirkan dalam keluarga Muslim yang sangat religius. Kerelegiusan keluarganya bisa ditelusuri pada pengajaran di Deoband Semenary (sekolah menengah Deoband) yang sangat berpengaruh pada dunia pendidikan di wilayah anak benua India. Ayahnya yg bernama Maulana Shihabuddin adalah alumni dari sekolah menengah terkemuka di India, yaitu Darul Ulum Deoband. Di sana Shihabuddin belajar dengan beberapa tokoh terkemuka, diantaranya adalah Maulana Mahmud Hasan (w. 1920) yang dikenal dengan Syaikh Al-Hind, dan fakih ternama Maulana Rasyid Ahmad Gangohi (w. 1905). Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam*. Terj. Ibrahim Moosa, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2001, hal. 1.

<sup>99</sup>Muhammad al-Thalibi (yang selanjutnya Talibi) merupakan seorang pemikir muslim dan sejarawan asal Afrika Utara. Ia dilahirkan di Tunisia pada tanggal 13 Muharram 1340 H, bertepatan dengan tanggal 16 September 1921. Ia mendapatkan pendidikan linguistik Arab di Universitas Tunisia (*al-Jami'ah al-a-Tunisiyah*). Selanjutnya ia mengawali karir sebagai *mu'allim* (guru) di sebuah Madrasah Tsanawiyah pada penghujung tahun 1945. Profesi ini diakuinya sendiri merupakan suatu pekerjaan yang amat mulia (*'amalun 'adzhimun*). Talibi merupakan seorang penulis profilik tentang persoalan Islam kontemporer dan relasi antar agama. Talibi menulis dalam bahasa Arab, Perancis dan Inggris. Muhammad al-Thalibi *'Iyâl Allâh, Afkâr Jadîdah fi 'Alâqah al-Muslim bi Nafsîh wa bi al-Âkharin*, Tunis: *Dâr Saras al-Muntasyir*, 1992, hal. 7-40.

<sup>100</sup>Zuhairi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi, Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme*, Jakarta: Fitrah, hal. 62.

dalam menggali pesan-pesan atau ilmu yang sangat luas dalam Al-Qur'an. Dalam penafsiran Al-Qur'an, sesungguhnya sering terjadi persentuhan dinamis, bahkan sering tak terduga, antara teks dan pembacanya.<sup>101</sup>

Al-Qur'an sebagai sebuah teks, lanjut Nasr Hamid Abu Zayd, pada dasarnya adalah produk budaya. Hal ini dapat dibuktikan dengan rentang waktu terkumpulnya teks Al-Qur'an dalam dua puluh tahun lebih yang terbentuk dalam realitas sosial dan budaya. Oleh karena itu, perlu adanya dialektika yang terus menerus antara teks (Al-Qur'an) dan kebudayaan manusia yang senantiasa berkembang secara pesat. Jika hal ini tidak dilakukan, maka teks Al-Qur'an akan hanya menjadi benda atau teks mati yang tidak berarti apa-apa dalam kancah fenomena kemanusiaan. Teks Al-Qur'an masih sangat mungkin menjadi obat mujarab, bacaan shalat, atau perhiasaan bacaan yang dikumandangkan setiap waktu. Akan tetapi, visi transformatif dan kemanusiaan Al-Qur'an akan bisa hilang begitu saja.

Lebih lanjut, Mohammed Arkoun, menegaskan, bahwa sebuah tradisi akan kering, mati, dan mandeg jika tidak dihidupkan secara terus menerus melalui penafsiran ulang sejalan dengan dinamika sosial. Al-Qur'an sebagai teks yang telah melahirkan tradisi pemikiran, pergerakan, bahkan perilaku keagamaan yang sangat luas dalam rentang waktu panjang, tentu saja tidak bisa mengabaikan hal ini. Oleh karena berbagai macam metode penafsiran dan model tafsir dalam kurun waktu sejarah Islam adalah upaya yang patut dibanggakan sebagai usaha mendinamiskan Al-Qur'an yang sangat universal itu. Senada dengan Nasr Hamid Abu Zaid dan Mohammed Arkoun, M. Amin Abdullah<sup>102</sup> menyatakan bahwa

---

<sup>101</sup>Benni Setiawan, *Pengaruh Perubahan Sosial terhadap Penafsiran al-Qur'an*, hal. 31.

<sup>102</sup>Amin Abdullah atau biasa dipanggil Pak Amin lahir di Margomulyo, Tayu, Pati, Jawa Tengah pada tanggal 28 Juli 1953. Ia anak tertua dari delapan bersaudara dari pasangan seorang "santri" didikan pondok pesantren bernama H. Ahmad Abdullah, yang aslinya berasal dari Pati, Jawa Tengah dan "priyai" yang bernama Siti 'Aisyah, yang sempat mendapatkan didikan ala Belanda, berasal dari Madiun, Jawa Timur. Dari delapan bersaudara tersebut, pria yang bernama lengkap Muhammad Amin Abdullah, terlihat paling menonjol, baik dari sisi intelektual maupun spiritualnya. Amin ternyata tidak hanya mewarisi gen intelektualitas orang tuanya saja, namun Ia juga mewarisi gen spiritualitas, terutama dari ibunya yang di masanya, Ia hanya mengenyam pendidikan di HIS dan kemudian melanjutkan ke Mu'allimat Yogyakarta. Hal ini menjadikan ibunya terlihat lebih "modernis" dibandingkan dengan bapaknya yang lulusan pondok pesantren tradisional namun sempat mukim selama delapan belas tahun di Makkah. Pola pemikiran Amin Abdullah juga sangat dipengaruhi oleh studinya di Turki. Amin melihat penilaian orang-orang terhadap negara Turki yang terkenal sekuler ternyata tidak seperti realitanya. Warna keislaman berkembang juga berdasarkan syari'at. Setidaknya ada dua kelompok besar yang mewarnai keislaman Turki ketika itu, pertama kelompok tarekat Naksyabandiyah yang mempunyai basis yang sangat kuat di Turki, terutama di wilayah Anatolia. Kelompok ini juga aktif dalam penerbitan tulisan-tulisan, di antaranya: *Islam Ilim Ve Sanat* (Ilmu Pengetahuan dan Kesenian), *Kadin Ve Aile* (Wanita dan Keluarga), dan *Mektub* (Surat). Kedua, kelompok Fundamentalis,

Al-Qur'an sebagai sebuah teks, dalam hal ini, berhadapan-hadapan dengan realitas umat Islam kontemporer yang penuh persoalan sosial dan kemanusiaan. Untuk itu diperlukan sebuah hermeneutika yang melampaui penafsiran-penafsiran klasik terhadap teks Al-Qur'an. Tidak saja karena tafsiran semacam itu telah kehilangan konteks eksistensialnya, tapi juga perkembangan metodologis dalam teori-teori penafsiran kontemporer diyakini lebih mampu menyajikan dimensi-dimensi humanistik dari Al-Qur'an yang selama ini tidak jarang bersembunyi di balik kekakuan teks-teks yang bernuansa religius.<sup>103</sup>

### E. Mukjizat Kontekstual<sup>104</sup>

Sebagaimana diketahui bahwa Al-Qur'an merupakan mukjizat yang diturunkan lima belas abad yang lalu itu persis di tengah-tengah masyarakat Arab jahiliyah. Karena itu, misi suci wahyu ini adalah ingin memperbaiki moralitas masyarakatnya yang rusak itu dengan berdialog secara argumentatif ('*aqliyah*) dan bijak (*hikmah*), seraya mengajak umat yang "tak beradab" (*jâhiliyyah*) ini ke jalan yang berkeadaban (*madaniyyah*).<sup>105</sup>

Dalam membahas mukjizat tafsir falsafi lebih cenderung membangun proporsi universal hanya berdasarkan logika dan karena peran

berbeda dari kelompok tarekat, kelompok fundamentalis menolak seluruh tradisi yang tidak Islami. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hal. 110.

<sup>103</sup>M. Amin Abdullah, dalam Pengantar, Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan, Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*, Jakarta: Teraju, 2002, hal. xxv.

<sup>104</sup>Istilah mukjizat kontekstual dalam sub-judul ini yang dimaksud adalah upaya sungguh-sungguh, kritis, dan dinamis dari pembaca (*qari'*) untuk "menangkap pesan tersirat" dibalik narasi kisah-kisah para nabi dalam al-Quran yang mengandung makna--setidaknya secara harfiah, "tidak biasa" atau "luar biasa". Asumsi dasarnya adalah bahwa al-Quran merupakan petunjuk manusia sepanjang zaman, *shalih li kull zaman wa makan*. Untuk itu, upaya ini membuka seluas-luasnya penafsiran secara kreatif, terbuka, lagi kontekstual sesuai dengan kondisi zaman saat ini sesuai dengan problematika yang dihadapi saat ini juga. Modernitas yang menjanjikan kebahagiaan dan kesejahteraan bagi manusia, ternyata tidak sepenuhnya dapat dipenuhi. Fenomena peperangan, penindasan, krisis ekologi, pemanasan global (*global warming*) dan dehumanisasi nyatanya masih terjadi di berbagai belahan dunia. Kemajuan teknologi selain telah membawa kemajuan yang pesat peradaban manusia di satu sisi, pada saat bersamaan juga tidak steril dari dampak negatif yang menyertainya. Secara substansi istilah mukjizat kontekstual sesungguhnya mengamini membuka beragam pendekatan dan model tafsir yang dikembangkan oleh banyak orang seperti Syahrour, Muhammad Nasr Abu Zaid, Khalid Abu Fadl, Jaseer Audah, Abdullah Saeed, Fazlur Rahman dan lain-lain. Abdul Mustaqim, *Epidtemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010, Cet.ke-1, hal. 63-64

<sup>105</sup>Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Qur'an; Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum dalam Al-Qur'an...*, hal. 23.

logika begitu mendominasi, maka metode ini kurang memperhatikan aspek historisitas kitab suci. Namun begitu, tetap ada sisi positifnya yaitu kemampuannya membangun abstraksi dan proposisi makna-makna laten (tersembunyi)<sup>106</sup> yang diangkat dari teks kitab suci untuk dikomunikasikan lebih luas lagi kepada masyarakat dunia tanpa hambatan budaya dan bahasa.<sup>107</sup>

Lalu apakah pemahaman terhadap Al-Qur'an pada zaman sekarang masih harus mengikuti pola pemahaman dan penalaran seperti dilakukan oleh para intelektual di zaman salaf, apalagi, seperti sering ditegaskan oleh berbagai pakar, termasuk Al-Qur'an sendiri bahwa, kendatipun Al-Qur'an diturunkan di tanah Arab dan berbahasa Arab (QS. Al-Syu'ara/26: 195) tidaklah serta merta *content* (kandungan) Al-Qur'an dimaksudkan hanya untuk orang Arab (*parsialis*), melainkan untuk seluruh umat manusia di muka bumi (*universalis*) (QS. Al-Nisa'/4: 79). Karena itu, sifat kontekstualitas Al-Qur'an menjadi mengental manakala ia dimaksudkan sebagai respons intelektual atas prinsip universalismenya itu, agar segala hal tidak jatuh menjadi serba kemutlak-mutlakan (*absolutisme*).

Oleh karena itu, untuk memahami mukjizat Al-Qur'an, seseorang tidak hanya terpaku semata-mata pada teks ayat, tetapi juga konteks sosial di mana masyarakat berada. Perkembangan masyarakat yang positif dan penemuan-penemuan ilmiah yang telah mapan, merupakan dasar pertimbangan yang sangat penting dalam menafsirkan Al-Qur'an, asalkan penafsiran tersebut memenuhi kaidah-kaidah yang telah disepakati oleh para mufassir.<sup>108</sup>

Untuk menghindari salah persepsi, maka sebelum melangkah lebih jauh pada pembahasan kontekstual Al-Qur'an, terlebih dahulu penulis akan bahas mengenai orientasi tekstual dalam penafsiran Al-Qur'an. Penulis ingin menegaskan maksud kalimat "tekstual" dalam bahasan ini.

<sup>106</sup> "Laten" mengandung arti "tersembunyi", "terpendam", dan "tidak kelihatan". KBB, hal. 643.

<sup>107</sup> Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadna, 1996, hal. 215.

<sup>108</sup> Kriteria penafsiran yang dapat diterima dan memenuhi kaidah-kaidah penafsiran ialah penafsiran orang-orang yang: (a) Menguasai bahasa Arab dengan segala cabangnya, (b) Menguasai ilmu *Ushulul Fiqhi* dengan segala seginya, (c) Mengetahui ilmu Hadis, (d) Mengetahui ilmu *Asbab al-Nuzul*, dan (e) Mengetahui ilmu-ilmu pembantu lainnya sesuai dengan maksud-maksud ayat yang ditafsirkan. Lihat selengkapnya pada Jalalud Din Abdurrahman As-Sayuthi, *al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an*. Mustafa Al-Babil-Halabi wa Auladuh, Mesir, tth. Juz II, hal. 169-180.

Ricoeur memberikan definisi teks sebagai wacana (*discourse*)<sup>109</sup> yang telah ditetapkan dengan bentuk tulisan.<sup>110</sup> Komaruddin Hidayat mendefinisikan Teks sebagai fiksasi atau pelebagaan sebuah peristiwa wacana lisan dalam bentuk tulisan,<sup>111</sup> yang bertujuan untuk melindunginya dari kehancuran.<sup>112</sup> Fiksasi itu bisa saja dalam bentuk goresan pada batu, kulit hewan, tulang, pelepah atau lainnya.<sup>113</sup>

Dalam teori bahasa, apa yang dinamakan teks tidak lebih dari himpunan huruf yang membentuk kata atau kalimat yang dirangkai dengan sistem tanda yang disepakati oleh masyarakat, sehingga sebuah teks ketika dibaca bisa mengungkapkan makna yang dikandungnya.<sup>114</sup>

Adapun maksud kalimat “tekstual” dalam pembahasan ini adalah sebuah kecenderungan dari sekelompok umat Islam, yang dalam menafsirkan Al-Qur’an bertumpu pada makna lahir teks (secara literal) tanpa melihat aspek sosio-historis di mana, kapan dan mengapa teks tersebut lahir. Kelompok ini sering disebut dengan istilah *skripturalis* dan *tekstualis*.

Kaidah yang sering diketengahkan oleh kelompok ini adalah bahwa *al-‘ibrah bi ‘umûm al-lafz la bi khusus al-sabab* (ungkapan itu didasarkan pada universalitas (keumuman) teks, bukan pada partikularitas (kekhususan sebab). Di sisi lain, diktum yang diyakini umat Islam bahwa Al-Qur’an adalah sebuah kitab suci yang *Salih li kulli zaman wa makan* (selalu *up to date* sepanjang masa), seringkali dimaknai oleh kelompok ini sebagai “pemaksaan” makna literal ke berbagai konteks situasi dan kondisi manusia.<sup>115</sup>

Dari keterangan di atas, jelaslah bahwa pengertian “tekstual” yang penulis maksudkan di sini lebih ditujukan kepada kelompok *skripturalis*

<sup>109</sup>Wacana merupakan medium bagi proses dialog antara berbagai individu untuk memperkaya wawasan dan pemikiran dalam rangka mencari kebenaran yang lebih tinggi. Lihat Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Jakarta: Teraju: 2004, Cet II, hal. 142.

<sup>110</sup>Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences*, John B. Thomson (ed), New York: Cambridge University Press: 1981, hal. 145.

<sup>111</sup>Komaruddin, *Menafsirkan Kehendak Tuhan...*, hal. 42.

<sup>112</sup>Dalam tradisi Islam, penjagaan dari kemusnahan peristiwa lisan tidak hanya dengan cara melebagaikan ke dalam bentuk tulisan, tetapi juga didukung kuat dengan hafalan. Muhammad bin Muhammad Abu Shuhbah, *Al-Madkhal li Dirâsât Al-Qur’ân al-Karîm*, Beirut: Dar al-Jail: 1992, Cet. I, hal. 236-253.

<sup>113</sup>Contoh fiksasi tersebut misalkan tradisi penulisan di Indonesia, lihat Ann Kumar and John H. McGlynn, *Illuminations; the Writing Tradition of Indonesia*, Jakarta: Lontar Fondation: 1996, cet I.

<sup>114</sup>Hugh J. Silverman, *Textualities, Between Hermeneutics and Deconstruction*, London: Routledge, 1994, hal. 73.

<sup>115</sup>Fahd bin Abd. Al-Rahman bin Sulaiman al-Rumi, *Buhuth fi Usul al-Tafsir wa manahijuh*, Maktabah al-Taubah: ttp, tth, hal. 19.

dan *tekstualis*, yaitu mereka yang menafsirkan teks Al-Qur'an hanya berdasarkan makna harfiah (secara tekstual) semata dan mengabaikan sisi konteks yang mengitarinya.

Istilah *skripturalisme* atau *tekstualisme* di mana para penganut paham tersebut kemudian dikenal dengan istilah *skripturalis* atau *tekstualis*, pada mulanya lebih dikenal dalam dunia fiqh (hukum Islam).<sup>116</sup> Dalam mazhab fikih, kelompok ini merupakan kelompok yang sedikit sekali--untuk tidak mengatakan menafikan sama sekali-- menggunakan *ra'yu*-nya. Prinsip mereka dalam pengambilan hukum, tidak memperkenankan penggunaan akal. Kaidah mereka adalah: *La ra'ya fi al-din* (rasio tidak ada tempat dalam agama). Madzhab yang menggunakan kaidah semacam ini kemudian pada gilirannya disebut madzhab al-Zahiri<sup>117</sup> Karena diprakarsai oleh Dawud Al-Zahiri (w. 270 H.) yang dilanjutkan oleh Ibn Hazm (w. 456 H.), dalam kitabnya *Al-Muhalla*.<sup>118</sup> Kelompok ini juga menerapkan tekstualisme yang ketat dan cenderung menampilkan permusuhan yang ekstrem kepada intelektualisme, mistisisme, dan semua perbedaan sektarian yang ada dalam Islam.<sup>119</sup>

Dari keterangan di atas dapat dipahami bahwa istilah *skripturalis* atau *tekstualis* dalam mazhab fikih adalah mereka yang menjadikan *nass* (teks) baik Al-Qur'an maupun hadis sebagai satu-satunya sumber otoritas yang sah.

<sup>116</sup>Seperti diketahui dalam Fikih tabi'in, ada dua aliran besar dalam fikih Islam, yaitu: *ahl al-ra'y* dan *ahl al-hadits*. Yang pertama mengedepankan rasio dalam pengambilan keputusan (baca: penetapan hukum). Sedangkan yang kedua berdasarkan fikih (baca: pemahaman) pada hadis meskipun lemah (*dha'if*) dan menolak rasio. Mazhab-mazhab fikih terletak di antara kedua ekstrim itu. Kelompok pertama, yang mendasarkan pada *ra'y* (akal) dalam memahami *nass* (teks) al-Qur'an maupun hadis disebut dengan istilah *rasionalis*, atau belakangan disebut dengan kelompok *liberal*. Sedangkan kelompok kedua, yang menganggap bahwa *nass* (teks) adalah segalanya dan merupakan satu-satunya sumber otoritas yang sah, disebut dengan istilah *skripturalis* atau *tekstualis*. Lihat Jalaluddin Rahmat, "Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh; dari Fiqh al-Khulafa' al-Rashidin hingga madzhab Liberalisme".

<sup>117</sup>Kelompok yang dikenal dengan "al-Zhâhiriyyah" yaitu pengikut-pengikut Dawud al-Zahiri (w. 270 H) tak membenarkan adanya penta'wilan atau pengertian metaforis dalam teks-teks keagamaan, kecuali bila pengertian yang ditetapkan itu telah populer di kalangan orang-orang Arab pada masa turunnya Al-Qur'an, serta terdapat petunjuk yang jelas yang mendukung pengalihan makna atau penta'wilan tersebut. Abu Zahrah, *Ibn Hazm Hayâtuhu Wa 'Atsaruh*, Cairo: Dâr al-Fikr, tth., hal. 226.

<sup>118</sup>Makalah Ali Yafie, "Sistem Pengambilan Hukum oleh A'Immatu al-Madhahib", disampaikan pada Pusat Pengkajian Islam PPI-LPM UNINUS, 8 Februari 1988, sebagaimana dikutip oleh Jalaluddin Rahmat dalam Kata Pengantar buku Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas; Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1990, cet II, hal. 20.

<sup>119</sup>Khaled Abu El- Fadl, *Cita dan Fakta Toleransi dalam Islam; Puritanisme Versus Pluralisme*, Bandung: Arrasy, 2003, hal. 24.

Merujuk pada pengertian *Skripturalis* atau *Tekstualis* di atas, maka penulis menganalogikan bahwa dalam konteks penafsiran Al-Qur'an, kelompok *Skripturalis* atau *Tekstualis* adalah mereka yang menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dari sudut pandang harfiah semata. Dengan kata lain penafsiran mereka bertumpu pada makna tekstual-normatif dan menafikan sisi kontekstual-substantif dari ayat-ayat yang ditafsirkan tersebut.

Penyematan kata *skripturalis* atau *tekstualis* ini berlaku secara umum. Tidak terbatas pada masa atau kelompok tertentu saja dalam sejarah penafsiran Al-Qur'an. Tegasnya, siapa saja, sejak masa klasik hingga kontemporer dewasa ini yang menafsirkan Al-Qur'an dengan hanya melihat sisi tekstual semata tanpa mengindahkan sisi konteks yang melingkupinya.

Secara psikologis, untuk bisa menangkap apa yang diinginkan oleh "penulis" tidaklah mudah, karena berbeda dari forum dialog langsung, sebuah teks hadir tanpa selalu disertai penulisnya; Dan jika pun penulisnya hadir, maka situasi psikologis sewaktu menulis akan berbeda ketika bertemu langsung dengan pembacanya.<sup>120</sup>

Oleh sebab itu beberapa filsuf seperti Socrates, Rousseau dan Bergson berpendapat bahwa budaya tulis yang telah merubah budaya lisan ke budaya baca dianggap telah mengakibatkan berbagai kemunafikan dan hilangnya keintiman hubungan antar manusia.<sup>121</sup>

Lewat tulisan, sang penulis bisa saja bersembunyi dan mengelak dari pertanyaan pembaca. Bahkan tidak jarang penulis secara sengaja memalsukan identitas diri agar tidak diketahui oleh pembaca, sehingga kehadiran seseorang melalui medium tulisan telah mempersulit pembaca untuk bisa mengenal situasi dan ekspresi psikologisnya. Akibatnya sangatlah mungkin pembaca salah dalam menafsirkan pikiran penulisnya. Problem distansi (jarak) ini juga muncul dan telah mengakibatkan perbedaan penafsiran; artinya kesulitan, perbedaan dan kesalahan dalam memahami teks juga menimpa pada teks-teks kitab suci, bahkan implikasi sosial-politiknya bisa serius, di mana antara pengarang (Tuhan) dan manusia terdapat jarak yang jauh.<sup>122</sup>

---

<sup>120</sup>Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina: 1996, hal. 130.

<sup>121</sup>Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama...*, hal. 131.

<sup>122</sup>Dalam sejarah Islam tercatat adanya mazhab teologi yang masing-masing menganggap dirinya paling benar dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an sebagai basis ideologi perjuangannya. Di antaranya yang populer adalah mazhab Mu'tazilah, Asy'ariyah, Maturidiyah, dan Khawarij. Kesemuanya sepakat akan otentisitas wahyu Al-Qur'an, namun ternyata berbeda-beda dalam memahami beberapa ayat yang berkenaan, misalnya, tentang paham kebebasan manusia dan keabsahan ataupun cerita seseorang sebagai pemegang kekuasaan negara.

Dasar ajaran salafi adalah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Yaitu ajaran yang bermaksud mengikuti jejak langkah para *salaf al-salih* yang diklaim sebagai *al-Thâifah al-Athâriyah* atau *al-Thâifah al-Nâjiyah*. Yakni kelompok yang berpegang dengan pemahaman Rasulullah saw. atau kelompok yang terselamatkan.<sup>123</sup>

Alasan mendasar mengapa kaum salafi mengikuti mazhab *salaf al-shâlih* adalah karena mereka berkeyakinan bahwa *manhaj salaf al-shâlih* tidak bisa dimasuki oleh kebatilan dari mana pun datangnya. Hal ini dapat dilihat setidaknya dari dua sisi; 1) berkembangnya berbagai pemahaman *firqah* dalam Islam terjadi setelah masa kenabian dan *Khulafâ al-Râsyidîn*, 2) tidak akan kita temukan dalam berbagai kelompok pemahaman yang sesuai dengan pemahaman sahabat r.a. kecuali *ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* dari para pengikut *salaf al-shâlih* dan *Ahl al-Hadîts*.<sup>124</sup>

Dengan demikian kelompok ini hendak menghidupkan kembali ajaran-ajaran Islam yang bersumberkan Al-Qur'an dan Al-Hadits, serta mengamalkannya sesuai dengan pemahaman Nabi saw. dan para sahabatnya. Jadi, yang diterima mereka adalah tafsir sebagai produk, bukan tafsir sebagai proses. Akibatnya adalah penafsiran mereka sangat bergantung kepada alat bantu metodis ilmu-ilmu tafsir klasik; misalnya *asbâb al-Nuzûl* dan *nâskh-mansukh* yang keduanya terkait erat dengan periwayatan perangkat metodis itu semaksimal mungkin digunakan untuk mengetahui makna obyektif atau makna asli dari suatu ayat, dan dianggap itulah yang benar. Akibatnya, pemahaman secara literal terhadap Al-Qur'an akan dijadikan sebagai pegangan. Apa yang tertera secara tersurat di dalam Al-Qur'an itulah esensi dari pesan Tuhan dan harus diaplikasikan oleh umat Islam di mana dan kapan pun. Pada akhirnya, secara prinsipil pemahaman ini mengabaikan tujuan-tujuan pokok yang melatarbelakangi penetapan sebuah hukum atau *Maqâshid al-Syarî'ah*.

Menurut Sahiron, ulama golongan ini sebenarnya telah berusaha menjelaskan beberapa tujuan hukum yang mungkin merupakan dasar ketetapan-ketetapan hukum Al-Qur'an. Namun penjelasan mereka tidak dimaksudkan untuk memberikan penekanan pada tujuan-tujuan penetapan hukum itu sendiri, melainkan bertujuan untuk menunjukkan bahwa ketetapan-ketetapan dalam Al-Qur'an itu rasional dan sebaiknya atau seharusnya diaplikasikan dalam kehidupan umat Islam sepanjang masa. Kelemahan pandangan ini adalah tidak diperhatikannya fakta bahwa sebagian ketetapan hukum tersurat, seperti hukum perbudakan, tidak lagi diaplikasikan dalam kehidupan saat ini. Kelemahan lainnya adalah bahwa

---

<sup>123</sup>Salim Al-Hilali, *Mengapa Harus Manhaj Salafy*, Edisi I/ 1416H; Yogyakarta: Yayasan As-Sunnah, 1995, hal. 3.

<sup>124</sup>Ja'far Umar Thalib, *Membela Sunnah Nabawiyah*, Salafy, Edisi XIII/ 1417 H, Yogyakarta: Yayasan As-Sunnah, 1997, hal. 7.

para Ulama yang memiliki pandangan ini tidak tertarik untuk memperbarui pemahaman mereka terhadap Al-Qur'an untuk menjawab tantangan modern dengan cara mempertimbangkan adanya perbedaan yang sangat mencolok antara situasi pada saat-saat diturunkannya wahyu dan situasi yang ada pada masa kini.<sup>125</sup>

Teori sejarah menyatakan, sebuah peristiwa hanya sekali terjadi dan kemudian menghilang, sejarawan tidak bisa menghadirkan masa lalu kecuali sebuah konstruksi yang terdiri dari peninggalan fakta yang diyakini dan diinterpretasikan dengan menggunakan teori yang dipilih dan diterapkan secara konsisten berdasarkan keyakinan dan pengetahuannya.<sup>126</sup>

Dalam perspektif Al-Qur'an, yang perlu dipertegas nantinya adalah apakah landasan akhir dari sebuah nilai kebenaran, penafsiran atas sebuah kebenaran sejarah yang dialokasikan hanya pada masa lalu adalah sebuah kebenaran yang steril, yang mengkhianati spirit sejarah itu sendiri. Jika ditempatkan dalam perspektif Al-Qur'an, yang paling penting dari sejarah adalah nilai *i'tibarnya*, bukan narasi kronologi peristiwanya.

Abudin Nata menegaskan bahwa yang dimaksud dengan pemahaman kontekstual adalah upaya memahami ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan konteks dan aspek sejarah ayat itu, sehingga nampak gagasan atau maksud yang sesungguhnya dari setiap yang dikemukakan oleh Al-Qur'an.<sup>127</sup>

Adapun yang dimaksud penulis dengan kalimat "*kontekstual*" dalam inti pembahasan ini adalah sebuah kecenderungan dari sekelompok umat Islam, yang dalam menafsirkan Al-Qur'an tidak hanya bertumpu pada makna lahir teks (secara literal), tetapi juga melihat aspek sosio-historis di mana, kapan dan mengapa teks tersebut lahir. Kelompok ini sering disebut dengan istilah *kontekstualis* dan *substansialis*.

Sejauh pengamatan penulis, meskipun tidak secara tegas disebutkan, kaidah yang sering mereka ketengahkan berkenaan dengan hal ini adalah bahwa *al-'ibrah bi khusus al-sabab la bi 'umum al-lafzh* (ungkapan itu didasarkan pada partikularitas (kekhususan) sebab, bukan pada universalitas (keumuman) teks).<sup>128</sup> Di sisi lain, jargon yang diyakini umat Islam bahwa Al-Qur'an adalah sebuah kitab suci yang *Salih li kulli zaman*

<sup>125</sup>Sahiron Shamsuddin, "Integrasi Hermeneutika Hans George Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir?" hal. 198-199.

<sup>126</sup>Penjelasan lebih luas tentang persoalan ini, lihat Alex Callinicos, *Theories and Narratives, Reflections on the Philosophy of History* (Durham: Duke University Press, 1995), 44-76.

<sup>127</sup>Abudin Nata, *Al-Qur'an dan Hadis (Dirasah Islamiyah I)*, Jakarta: Rajawali Press, 1993, hal. 146.

<sup>128</sup>Fahd bin Abd al-Rahman bin Sulaiman al-Rumi, *Buhûts fi Ushûl al-Tafsîr wa Manahijuh*, Maktabah al-Taubah: ttp, t.th, hal. 19.

*wa makan* (selalu *up to date* sepanjang masa), harus dimaknai dengan semangat progresifitas dan kontekstualitas. Dalam artian bahwa ayat-ayat Al-Qur'an harus selalu tanggap dengan realitas kekinian, sehingga mampu menghadirkan solusi terhadap berbagai problematika kemanusiaan. Dengan kata lain, Al-Qur'an harus selalu membumi dan menjadi "mitra dialog" serta "kawan diskusi" yang mencerahkan.

Dari keterangan di atas, jelaslah bahwa pengertian "kontekstual" yang penulis maksudkan di sini lebih ditujukan kepada kelompok kontekstualis dan substansialis, yaitu mereka yang menafsirkan teks Al-Qur'an tidak hanya berdasar makna harfiah (secara tekstual) semata, tetapi juga menekankan sisi konteks yang mengitarinya.

Berbeda dengan penafsiran tekstual, model penafsiran secara kontekstual justru sangat mempertimbangkan *present context* sebagai pijakan untuk mendialogkan dengan teks. Setidaknya ada dua model penafsiran ini, yaitu yang mempertimbangkan *Asbab al-Nuzul*, baik mikro maupun makro dan yang mengabaikannya.

Penafsiran kontekstual dengan pertimbangan *historical context* ini berpandangan bahwa perangkat metodologis ilmu tafsir klasik masih perlu dilengkapi. Sebut saja misalnya ilmu sejarah makro Arab; yang meliputi adat kebiasaan, gaya bicara sebelum dan saat Al-Qur'an diturunkan, termasuk perang Persia-Byzantium.<sup>129</sup> Juga ilmu bahasa dan sastra modern, serta hermeneutika yang dewasa ini juga banyak diminati oleh para intelektual muslim. Dengan kata lain, meminjam bahasa Amin Abdullah, paradigma integrasi-interkoneksi<sup>130</sup> antar disiplin ilmu dalam penafsiran merupakan sebuah keniscayaan.

Meskipun Al-Qur'an diturunkan di kawasan Arabia pada abad ke-7 Masehi dan menggunakan bahasa Arab pula, namun ia tetap berlaku secara universal, tidak terbatas oleh ruang dan waktu. Oleh karena itu, model penafsiran ini berusaha melibatkan *socio-historical context* dalam proses penafsiran dan *present context* yang mengitari pembaca teks. Menafsirkan Al-Qur'an adalah upaya melihat apa sebenarnya yang menjadi maksud dan tujuan di balik teks ayat-ayat Al-Qur'an, dan selanjutnya makna-makna kontekstual dapat diperoleh.

Adalah bukan tidak mungkin di saat ini muncul sebuah kaedah *ushûliyyah* yang lahir dari dua kaedah klasik yang (tampak) bertentangan; yaitu *Al-'ibrah bi 'umûm al-lafzh lâ bi khushûsh al-sabab* dan *al-'ibrah bi khushûsh al sabab lâ bi 'umûm al-lafzh*. Kaedah itu adalah *al-'ibrah bi*

---

<sup>129</sup>Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998, hal. 21-22.

<sup>130</sup>Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi; Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hal. 361.

*maqâshid al-Sharî'ah*.<sup>131</sup> Implikasi teoritis dari “kaidah”<sup>132</sup> ini adalah menjadikan tujuan syari’at sebagai pegangan dalam *istinbat* hukum.

Kajian tematik kontekstual pesan yang hendak disampaikan Al-Qur’an bukanlah makna yang ditunjukkan oleh ungkapan literalnya, melainkan ideal moral yang ada di balik ungkapan literal tersebut. Dengan demikian, ayat-ayat Al-Qur’an hendaknya dipahami dalam rangka mendapatkan pesan moral tersebut. Untuk itu, pentingnya memahami situasi dan kondisi historis yang melatarbelakangi proses turunnya ayat-ayat Al-Qur’an. Situasi dan kondisi historis dimaksud bukanlah terbatas hanya pada apa yang dikenal dalam ilmu tafsir dengan *asbâb al-nuzûl*, melainkan lebih luas dari itu, yakni sejarah makro yang menyebabkan turunnya Al-Qur’an.<sup>133</sup> Bagi Rahman, ayat-ayat Al-Qur’an adalah pernyataan moral, religius dan sosial untuk merespon apa yang terjadi dalam masyarakat. Ayat-ayat tersebut memiliki apa yang disebutnya pesan “ideal-moral” yang harus dijadikan acuan untuk memahami ayat-ayat Al-Qur’an.<sup>134</sup>

Pembedaan antara makna dan signifikansi dalam proses interpretasi teks bagaikan dua sisi mata uang yang tak terpisahkan. Sebab, signifikansi tak bisa lepas dari sentuhan makna, sebagaimana signifikansi mengarah pada dimensi makna. Signifikansi mencerminkan tujuan dan sasaran dari tindakan pembacaan, maka tujuan tersebut dapat dicapai hanya melalui penyingkapan makna. Sehingga *takwil*<sup>135</sup> merupakan gerak bolak-balik

<sup>131</sup>Sebenarnya istilah *Maqasid al-Shari'ah* awalnya dipopulerkan oleh al-Syatibi. Pada akhirnya penafsiran ini dikenal dengan “*Tafsîr al-Maqâshidi*”, yakni model penafsiran dengan menggunakan pendekatan *Maqâshid al-Sharî'ah*. Ide penguliran tafsir ini, sebenarnya dikembalikan kepada mereka yang bersemangat melakukan kajian *maqâshid al-syarî'ah* seperti Imam Al-‘Izz al Din bin ‘Abd Al-Salam (w: 660 H), Al-Qarrafi (w: 684 H), Najm al-Din Al-Tufi (w: 717 H), Al-Shatibi (w: 790 H), Al-Tahir Ibn ‘Ashur (w. 1973 M). ‘Alal Al-Fasi (w. 1973 M). Ibn ‘Asyur sendiri secara tegas menyatakan bahwa dalam memahami teks-teks syari’at (Al-Qur’an dan Al-Sunnah) mutlak membutuhkan pengetahuan seputar *Maqâshid al-Sharî'ah*. Arwani Shaerozi, *memperkenalkan “Tafsîr Maqâshidi”*.

<sup>132</sup>Tanda kutip dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa kaedah tersebut tidak dikenal selama ini dalam ilmu *Ushûl Al-Fiqh*, dan hanya muncul dari pendapat individual, bukan dari kesepakatan ulama; atau bisa saja *Al-‘ibrah bi Mashalih Al-‘Ibad, ummah, insaniyyah mujtama’* dan lain-lain

<sup>133</sup>Fazlur Rahman, “Menafsirkan Al-Qur’an”, terj. Taufik Adnan Amal, dari edisi Inggris “*Interpreting the Qur’an*”, dalam buku *Metode dan Alternatif: Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan: 1994, cet VI, hal. 55-57.

<sup>134</sup>Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hal. 5.

<sup>135</sup>Kata *takwil* merupakan bentuk derivasi dari *a-w-l* yang memiliki kandungan dua arti yang berlawanan. Kalimat “*awwal al-amr*” (hal pertama) berarti kebalikan dari kalimat “*akhiru al-amr*” (hal terakhir). Pengertian pertama merujuk pada QS. Al-Hadîd/57:2, “*Huwa al-awwalu wa al-âkhiru*”<sup>135</sup>. Sedangkan pengertian sebaliknya, yaitu “*akhiru al-amr*” dapat dipahami dari kalimat: “*Inna al-Sâriqata Tu’awwalu bi Sahibihâ ilâ al-Sijni*” (sesungguhnya tindak pencurian itu *telah berakhir* dengan dimasukkannya pelaku pencurian ke dalam

antara dua dimensi asal dan tujuan atau antara makna dan signifikansi seperti gerak bandul yang tidak hanya bergerak satu arah. Gerakan ini merupakan gerakan yang berawal dari realitas (signifikansi) untuk menyingkapkan makna teks (masa lalu), kemudian makna tersebut kembali lagi untuk menetapkan signifikansi dan mengubah titik permulaan.<sup>136</sup>

Penafsiran kontekstual tanpa pertimbangan *historical context* akan memandang bahwa Al-Qur'an seakan-akan diturunkan semalam kepada manusia saat ini dan saat yang akan datang. Hal ini berimplikasi pada pandangan bahwa sebuah teks dianggap tidak mempunyai konteks historis atau *Asbâb al-Nuzûl*. Jikapun ada, hal itu hanyalah bersifat temporal yang hanya berlaku di saat itu. *Asbâb al-Nuzûl* atau penafsiran Nabi saw. hanyalah bentuk penafsiran awal yang terpagari oleh ruang, waktu dan personal saat itu.<sup>137</sup> Dengan demikian, peluang pembaca di saat ini menjadi sangat luas sesuai dengan *back ground* dan pengalaman mentalnya. Dengan kata lain model penafsiran ini dilakukan berdasarkan *present context*, namun mengabaikan konteks historis.

Dalam kajian kontekstual memahami ayat-ayat Al-Qur'an ada dua metode yang dapat di usung yaitu: *pertama*, metode Takwil<sup>138</sup> Kata *ta'wil* merupakan bentuk derivasi dari *a-w-l* yang memiliki kandungan dua arti

penjara). Dengan demikian, *takwil* diartikan sebagai makna akhir dari suatu ayat, baik berupa hukum rasio-teoritis maupun hakekat objektif-empiris. Penakwilan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang tersusun dalam redaksi teoritis, akan menghasilkan sebuah hukum yang sesuai dengan akal dan realitas. Muhammad Shahrur, *al-Kitab wa Al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, Damaskus: al-Ahali: 1992, hal. 194.

<sup>136</sup> Abu Zaid, *Naqd al- Khitâb al- Dîni...*, hal. 144.

<sup>137</sup> Muhammad Syahrur, *Nahw Usûl Jadidah li al-Fiqh al-Islâmî*, Damaskus: al-Ahali, 2000, hal. 99.

<sup>138</sup> Secara historis kata *Takwil* sudah ada pada zaman nabi, yakni ketika mendo'akan Ibnu 'Abbas agar dikaruniai pemahaman dalam urusan agama. Lihat Al-Buhari, *al-Jami' al-Sahih al-Bukhari*, tahqiq Mustafa Dib (Beirut: Dar Ibni Kathir: 1987), 66. Istilah *Takwil* dahulu masih dianggap sama dengan istilah *tafsir*, lihat misalnya tafsir karya Ibnu Jarir al-Tabari, *Tafsîr al-Thabari*, (t.tp.; t.th.). Kemudian kedua istilah tersebut menjadi kata yang berbeda. Al-Raghib al-Isfahani berpandangan bahwa *tafsir* lebih umum daripada *takwil*. Jika *tafsir* lebih menitik beratkan pada sisi lahiriyah lafaz dan mufradatnya, maka *takwil* lebih menekankan pada sisi batiniyah; makna dan kalimatnya. Al-Zarkasyi, *al-Burhân Fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: al-Maktabat al-'Asriyyah: 1972, hal. 167.

Pemikir kontemporer Nasr Hamid Abu Zaid juga membedakan kedua istilah itu. Menurutnya terma *tafsir* lebih bertumpu pada *naql* atau riwayat dan pengungkapannya hanya dari aspek eksternal teks, dan selalu membutuhkan mediator untuk memahaminya, sementara *takwil* lebih menekankan peran pembaca dalam mengungkap makna internal teks dan tidak selalu membutuhkan mediator, tetapi lebih bergantung kepada gerak nalar si penakwil. Dengan kata lain, *takwil* berkaitan dengan *istinbat*, sementara *tafsir* didominasi oleh *naql* dan riwayat. Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhûm al-Nash; Dirâsah fi 'Ulûm Al-Qur'ân*, Beirut: Markaz al-Thaqafah al-'Arabi: 1998, hal. 236.

yang berlawanan. Kalimat “*awwalu al-amri*” (hal pertama) berarti kebalikan dari kalimat “*akhiru al-amri*” (hal terakhir). Pengertian pertama merujuk pada Q.S: Al-Hadid/57: 2: “*huwa al-awwalu wa al-âkhiru*”.<sup>139</sup> Sedangkan pengertian sebaliknya, yaitu “*akhiru al-amri*” dapat dipahami dari kalimat: “*Inna al-Sarîqata Tu’awwalu bi Shâhibihâ ila al-Sijni*” (sesungguhnya tindak pencurian itu telah berakhir dengan dimasukkannya pelaku pencurian ke dalam penjara). Dengan demikian, *takwil* diartikan sebagai makna akhir dari suatu ayat, baik berupa hukum rasio-teoritis maupun hakikat objektif-empiris. Penakwilan terhadap ayat-ayat Al-Qur’an yang tersusun dalam redaksi teoritis, akan menghasilkan sebuah hukum yang sesuai dengan akal dan realitas.<sup>140</sup> Jadi, metode *takwil* yang ditawarkan Muhammad Syahrur, misalnya, hendak merasionalkan atau membuktikan bahwa informasi berupa petunjuk-petunjuk ilmiah yang terkandung dalam ayat-ayat *Mutashabihat* sesuai dengan realitas empiris dan ilmu pengetahuan.<sup>141</sup>

Setidaknya ada dua prinsip dasar yang harus dipahami ketika menggunakan metode *takwil* dalam sebuah pembacaan. *Pertama*, wahyu tidak bertentangan dengan akal (*revelation does not contradict with reason*), dan *kedua* wahyu tidak bertentangan dengan realitas (*revelation does not contradict with reality*).<sup>142</sup> Dengan memahami kedua prinsip ini, maka informasi berupa petunjuk-petunjuk ilmiah yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur’an berbanding lurus dengan realitas empiris dan teori ilmu pengetahuan.

Jadi, *takwil* merupakan proses pengalihan teks kitab suci ke dalam bentuk yang bisa dijangkau kesadaran manusia baik secara teoritis maupun realitas empiris. Mena’wilkan ayat Al-Qur’an artinya menjadikan ayat yang sebelumnya berupa teks ke dalam bentuk konkrit di alam realitas.

Inilah salah satu implikasi nyata dari prinsip diferensiasi antara *al-Risalah* dan *al-Nubuwwah*, yang berlanjut pada dikotomi antar ilmuwan; bidang agama dan ilmu umum atau eksakta dalam proses penafsiran. Dalam kehidupan, manusia membutuhkan akumulasi pengetahuan hingga menjadi loncatan *tasyri’*. *Nubuwwah* adalah loncatan ilmu pengetahuan, ketika pengetahuan semakin berakumulasi, maka timbul tuntutan untuk

<sup>139</sup>Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur’ân...*, hal. 194.

<sup>140</sup>Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur’ân...*, hal. 194.

<sup>141</sup>Bandingkan dengan pengertian *ta’wil* yang dijelaskan oleh Jalal Al-Din Al-Suyuti yang menyatakan bahwa *ta’wil* merupakan penjelasan makna yang terkandung dalam susunan kalimat menurut kesimpulan para Ulama yang memiliki ilmu pengetahuan untuk dapat menafsirkannya. Jalal al-Din al-Suyûthi, *al-Itqân fi Ulûm Al-Qur’ân*, Beirut: Dâr Ihyâ’ al-‘Ulûm: tth.

<sup>142</sup>Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur’ân...*, hal. 194.

menyusun undang-undang yang sesuai.<sup>143</sup> Dengan kata lain, loncatan ilmu pengetahuan memicu loncatan penetapan hukum, sehingga posisi ayat-ayat *Umm al-Kitab* sebagai *al-Risalah* akan selalu mengiringi ayat-ayat Al-Qur'an sebagai *al-Nubuwwah*.

Seharusnya ayat-ayat *al-Kitab* dipandang sebagai suatu kesatuan yang utuh, sehingga dalam mengkajinya tidak perlu memisahkan antara ilmuwan yang satu dengan yang lainnya. Dengan menyatukan mereka duduk dalam "satu bangku", maka hasil kajian-- meminjam istilah Amin Abdullah diharapkan lebih "integrative-interkoneksi", tidak sempit dan kerdil. Dengan demikian, prinsip *tartil* dan '*adam al-ta'diyyah* tidak mengabaikan unsur eksternal Al-Qur'an; yakni berbagai disiplin keilmuan.

Proses takwil dan ilmu pengetahuan akan bertambah maju seiring perkembangan zaman hingga hari kiamat. Pada saat itulah proses takwil terhadap setiap ayat yang terkait dengan alam semesta dan kehidupan ini akan mencapai garis finishnya, yaitu ketika ayat-ayat tersebut menjelma fenomena empiris yang dapat dipahami oleh akal.

Hendaknya penafsiran ilmiah ini tidak mengabaikan nuansa teologis dari teks suci yang ditafsirkan. Asumsinya, secara hakiki "*al-Ra'd*" merupakan salah satu malaikat yang diberi tugas untuk menggiring mendung, namun di saat yang sama, secara teoritis-ilmiah ia adalah suara yang berasal dari awan yang disebabkan adanya benturan antar awan karena pengaruh angin yang membuat awan saling berbenturan. Sedangkan sebab terjadinya suara adalah api yang bersentuhan dengan awan yang basah, sehingga menimbulkan guncangan hebat yang menyebabkan munculnya suara. Seperti halnya ketika api dipadamkan dengan air, maka akan terdengar suara yang menghentak, akibat adanya gerakan yang mendadak yang amat cepat dan keras, yang mengakibatkan sebagian ruang menjadi hampa udara. Gesekan yang amat dahsyat dan cepat tersebut mengakibatkan tabrakan yang luar biasa, sehingga muncullah suara.<sup>144</sup> Namun juga tidak menutup kemungkinan bila malaikat ditafsirkan sebagai energi alam.

*Kedua, takwil nazari* (teoritis), yaitu *takwil* dengan cara melakukan penarikan kesimpulan atau perumusan teori filosofis-ilmiah secara deduktif terhadap ayat-ayat *Al-Qur'an*, berdasarkan latar belakang dan kapasitas keilmuan masing-masing penakwil. Dalam hal ini Muhammad Shahrur mengutip QS. Fussilat/41: 53 sebagai justifikasi bentuk takwil ini. Dalam ayat itu terdapat redaksi "*sanurihim*" yang berasal dari *isim masdar* "*al-ru'ya*". Dari sini takwil bisa dipahami sebagai pengalihan objek abstrak ke dalam objek konkrit yang bisa ditangkap melalui salah satu

<sup>143</sup>Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân...*, hal. 81.

<sup>144</sup>Bandingkan dengan penafsiran *al-Ra'd* oleh Muhammad 'Abdullah Shahatah, *Tafsîr al-Âyât al-Kauniyyah*, Kairo: Dar al-I'tishâm: 1980, hal. 115-118.

aktivitas kognitif (*fu'ad*) manusia yaitu pengetahuan terhadap objek konkrit melalui indera.<sup>145</sup> Jadi, metode *takwil* kedua ini bersifat deduktif; dari teks menuju realitas.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa secara substansial, pembacaan tekstual hanya berkuat dengan makna *dohir* teks/ayat Al-Qur'an, sehingga penafsiran yang didapat akan berwawasan sempit, sedangkan pembacaan kontekstual terkait erat dengan hermeneutika. Yakni bagaimana teks Al-Qur'an hadir di tengah masyarakat, kemudian dipahami, ditafsirkan dan didialogkan dalam rangka menghadapi realitas sosial yang semakin kompleks yang sedang dihadapi.

---

<sup>145</sup>Shahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*, hal. 194. Bandingkan dengan penafsiran tentang *ta'wil* oleh Nasr Hamid Abu Zaid, *Falsafat al-Ta'wil*.



## **BAB VI PENUTUP**

### **A. Kesimpulan**

Dari uraian di atas penulis dapat menarik tiga kesimpulan:

Pertama, dialektika kontruksi argumentasi rasionalitas mukjizat dibangun di atas prinsip nalar tertentu. Teologi Asy'ariyah menjadikan "kekuasaan Tuhan" sebagai pijakan untuk menjelaskan berbagai persoalan, termasuk persoalan mukjizat. Mu'tazilah berpegang pada prinsip "keadilan Tuhan" dan hukum kausalitas sebagai pijakan. Sedangkan para filosof muslim mendasarkan pada prinsip penalaran logis (*burhani*). Hukum kausalitas bersifat pasti dan tidak berubah karena merupakan bagian dari *sunnatullah*. Dalam konteks ini, demitologisasi memandang bahwa narasi kitab suci tentang mukjizat sebagai cara pandang masyarakat masa lalu terhadap dunia. Mitos bukanlah hayalan, imaginasi, atau cerita fiktif, melainkan dimaknai sebagai bagian dari cara masyarakat masa lalu memahami realita sebagaimana orang modern memahami dunia melalui sains dan teknologi. Di sinilah konsep demitologisasi Bultmann dan pendekatan tafsir falsafi menjadi relevan. Pendekatan tafsir falsafi mencoba menangkap pesan di balik narasi Al-Qur'an tentang mukjizat (*hudan*) sehingga adagium "*Al-Qur'ân shâlh li kull al zamân makân*" menjadi tetap "aktual". Pendekatan falsafi dalam konteks ini menjadi niscaya, karena jika tidak, maka narasi mukjizat dalam Al-Qur'an akan hanya menjadi potret sejarah masa silam yang kehilangan relevansinya di masa kini. Ini menjadi salah satu implikasi negatif dari pemaknaan harfiyah terhadap ayat-ayat yang menarasikan

fenomena mukjizat, karena gagal menangkap pesan moral sebagai inti dari risalah kenabian. Temuan penulis pada poin ini mengafirmasi bahwa penggunaan “teori baru”—demitologisasi dan pendekatan tafsir falsafi dalam konteks ini menjadi penting untuk menangkap pesan terdalam dibalik teks-teks yang menarasikan tentang mukjizat.

Kedua, Konstelasi epistemik mengenai mukjizat dapat dilihat dalam berbagai pendekatan yang diajukan para mufassir. Dari pendekatan kebahasaan (sastra), pendekatan kesejarahan, pendekatan sosial kemasyarakatan, pendekatan tematik, pendekatan saintifik, pendekatan teologis, sufistik hingga pendekatan falsafi. Dari ragam pendekatan yang ada, argumentasi rasionalitas mukjizat dalam pendekatan tafsir falsafi menunjukkan dinamikanya dari zaman ke zaman. Tema mukjizat dicoba dipahami sebagai *tamtsil* yang maknanya sangat dinamis dan selalu terbuka terhadap ragam interpretasi aktual progresif. Nyatanya, sudah sejak empat belas abad silam Al-Qur’an mengafirmasi rasionalitas manusia sebagai unsur penting dari esensi dan eksistensinya. Dengan inilah rasionalitas mukjizat semakin memperkokoh bangunan epistemiknya. Figur sentral kenabian sebagai manifestasi qur’anic--dengan demikian-- menjadi sangat penting dan relevan sepanjang zaman.

Ked tiga, gambaran latar belakang ini bahkan dinarasikan oleh Al-Qur’an sendiri. Kegelisahan intelektual dan spiritual Nabi Ibrahim dijawab dengan peristiwa empat ekor burung. Perdebatannya (*jidal*) dengan sosok Namruj dan hukuman bakar—melalui kemukjizatnya—ia tetap selamat. Nabi Musa a.s. yang menghadapi para penyihir (*kahin*) dan masyarakat yang kental dengan kesaktian berbau mistis melalui penciptaan ular-ular, memaksa Nabi Musa a.s. melemparkan tongkatnya yang kemudian berakhir dengan kemenangan. Demikian pula saat ia (Musa) dan kaum Yahudi yang selamat dari kejaran Fir’aun serta Nabi Isa a.s. yang berhadapan dengan kaumnya yang dilanda wabah penyakit. Keseluruhan pesan yang menjadi latar belakang kemunculan mukjizat lagi-lagi pendekatan tafsir falsafi menjadi relevan untuk meneguhkan pesan moral Qur’ani melampaui zaman dan situasi ayat itu diturunkan untuk tetap menjadi petunjuk dan panduan moral (etika) yang selalu relevan di zaman ini dan zaman yang akan datang. Inilah implikasi positif dari pendekatan tafsir falsafi.

## B. Saran

1. Dalam konteks akademik, kajian mukjizat dalam Al-Qur’an sebagai bagian dari kajian tematik masih sangat terbuka untuk diteliti dan diperlukan, baik dari aspek pendekatan (metodologi) yang digunakan maupun penggalian makna-makna mukjizat itu sendiri atau tema lainnya dalam kerangka mewujudkan nilai-nilai Qur’ani (*shâlih li kull*

*zamân wa makân*). Al-Qur'an sebagai petunjuk perlu terus digali dalam rangka memberi tawaran solutif terhadap berbagai persoalan dalam kehidupan dan dinamika kemanusiaan sepanjang zaman.

2. Dalam konteks institusi, sebagai lokomotif dan gerbong kajian kealqura'nan, PTIQ dapat terus mengembangkan dirinya, selain pada aspek metodologi di atas, juga pengembangan kelembagaan melalui kerjasama dengan istitusi lain yang secara disiplin keilmuan “berbeda”. Hal ini akan sangat berguna untuk mempercepat laju perkembangan PTIQ ke depan. Keterbukaan PTIQ dan sikap responsip demi pengembangan kelembagaan--dalam konteks masa kini--menjadi niscaya, sehingga kehadiran PTIQ dalam konteks pembangunan negeri ini semakin nyata dan semakin dirasakan manfaatnya oleh masyarakat secara keseluruhan.



## DAFTAR PUSTAKA

### A. Buku

- Abd. Allâh, Muhammad Hasan, *Muqaddimah fî al-Naqd al-Adabî*, Kuwait: Dâr al Buhûts al’Ilmiyyah, 1975.
- Abdullah, Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi; Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Abdullah, Taufik (ed.) *Metode Penelitian Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.
- Abidin, Zainal, *Filsafat Manusia Memahami Manusia Melalui Filsafat*, Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2006.
- Adler, Mortimer, *Art and Prudence*, New York: Longmans, Green and Company, 1937.
- al-Akhdhari, Abdurrahman, *Syarh Hilyah al-Lubb al-Masûn ‘alâ al-Risâlah Mawsûmah bi al Jawhar al-Maknûn fî al-Ma’ânî wa al-Bayân wa al-Badî’*, Indonesia: Al-Haramain, 2009.
- Ali, A. Mukti, “Metodologi Ilmu Agama Islam”, dalam Taufik Abdullah (ed.) *Metode Penelitian Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.

Ali, Maulana Muhammad, *The Holy Qur'an Arabic Text, English Translation and Commentary*, Seventh Edition, USA: AAIL, 1991.

-----, *The Religion of Islam*, USA: Ahmadiyah Anjuman Ish'at Islam Lahore inc. 1990.

-----, *The Religion of Islam*, New Delhi: S. Chand & Company LTD, 1999.

Amal, Taufik Adnan, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2005.

-----, *Islam dan Tantangan Modernitas; Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1990.

-----, *Sir Ahmad Khan Bapak Tafsir Modernis*, Jakarta: Teraju, 2004.

-----, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan: 1994, cet. VI.

Ann Kumar and John H. McGlynn, *Illuminations; the Writing Tradition of Indonesia*, Jakarta: Lontar Foundation: 1996, cet I.

Ansary, Tamim, *Dari Puncak Bagdad: Sejarah Dunia Versi Islam*, Jakarta: Zaman, 2015.

Anwar, Rosihon dan Asep Muharom, *Ilmu Tafsir*, Bandung: Pustaka Setia, 2015.

Arkoun, Muhammad, *Al-Fikr al-Islâmî waa Istihâlât al-Ta'shîl*, Dâr as-Saqi, 1998.

-----, *Al-Fikr al-Islâmî: Qirâ'ah 'Ilmiyyah*, diterjemahkan oleh Hâsyim Shâlih, Beirut: Markas al-Inmâ' al-Qaumi, 1996.

Armstrong, Karen, *The Lost Art of Scripture*, Bandung: Mizan, 2021.

Asdi dan Aksa, *Filsuf-Filsuf Dunia dalam Gambar*, Yogyakarta: Surya Kencana, 1982.

al- Asfahânî, Abi al-Qâsim al-Husain bin Muhammad al-Ma'rûf bi al-Râgib, *Al-Mufradât fî Garîb al-Qur'ân*, yang di-raji' oleh Wa'il Ahmad

- 'Abd al-Raḥmân, al-Qâhirah-Misr: al-Maktabat al-Tawfiqiyyat, 2003.
- Atiq, Abd al-Aziz, *Fi al Balâghah al-'Arabiyyah 'Ilm al-Bayân*, Beirut: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1985.
- Audah, Khalil Abu, *Al-Tatawwur al-Dalâli bain Lughah al-Syi'r al-Jâhili wa Lughah al-Qur'ân al-Karîm*, Urdun: Maktabah al-Mannâr, 1985.
- Ayub, Muhmud, *Qur'an dan Penafsirnya 1*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992.
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2001, Edisi ke-3, Cet. ke-1.
- al-Baghdâdî, Abû Mansûr, *Al-Farq Bayn al-Firâq*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, tt.
- al-Baghdâdî, Abu Bakar Ahmad bin Ali Al-Khatib, *Târîkh Baghdâd aw Madînah al-Salâm*, Libanon: Dar Al-Fikr, t.t, XII
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT. Gramedia, 2000.
- Bahreisy, Salim dan H. Said Bahreisy, *Terjemah Singkat Tafsir Ibnu Katsir*, Surabaya: PT. Bina Imu Offset, 1988.
- Baidan, Nasarudin, *Tafsîr Maudhû'i Solusi Qur'ani atas Masalah Sosial Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Baihaqi A.K. Ilmu Mantiq Teknik Dasar Berpikir logik, tt. Darul Ulum Press, 2002, Cet. ke-2.
- al-Banna, Gamal, *Evolusi Tafssir dari Jaman Klasik Hingga Jaman Kontemporer*, diterjemahkan oleh Novriantoni Kahar, Jakarta Timur; Qisthi Press 2000.
- Baqi, Fuad Abdul, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân*, t.tt.: Dar al-Fikr, 1992
- al-Baqillânî, Abu Bakar Muhammad ibn Thayyib, *I'jâz al-Qur'ân*, tahqiq Sayyid Ahmad Saqar, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, tt.
- Barthes, Roland, *Mythologies*, diterjemahkan oleh Nurhadi dan A. Sihabul Millah dengan Judul *Mitologi*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006.

- Bertens, K., *Filsafat Barat Kontemporer Inggris Jerman*, Jakarta: Gramedia, 2002.
- Boullata, Issa J., *Al-Qur'an yang Menakjubkan*, Ciputat: Lentera Hati, 2008.
- Brandenburg, Alice S., *The Dynamic Image in Metaphysical Poetry*, PMLA: LV11, 1942.
- al-Bukhari, *al-Jâmi' al-Sahîh al-Bukhârî, tahqîq al-Musthafâ Dib*, Beirut; Dar Ibnu Kathir, 1987, cet. III, Juz I.
- Callinicos, Alex, *Theories and Naratives, Reflections on the Philosophy of History*, Durham: Duke University Press, 1995.
- Casey, Edward S., *The Fate of Place: A Philosophical History*, California: University of California Press, 1998.
- Chittick, William C., "Eskatologi", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, Bandung: Mizan, 2002.
- Clark, Mary Mary T. (Ed.), *An Aquinas Reader: Selections from the Writings of Thomas Aquinas*, Fordham University Press, 2000.
- Cowan, J. Milton (Ed.) *Hans Where A Dictionary of Modern Written Arabic*, London, Weisbaden: Ottoharrassowitz, 1971, Cet. ke-3.
- Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*trans. Liadain Sherrard, London and New York: Kegan Paul International, 1996.
- Dahlan, Abdul Aziz, *Pemikiran Falsafi dalam Islam*, Jakarta: Djambatan, 2003.
- Dawud, Muhammad Isa, *Dajjal Akan Muncul dari Segi Tiga Bermuda*, Terj. Tarwana Ahmad Qasim, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1997.
- Dhaif, Syauqi, *Al-Balâghah, Tathawwur wa Târîkh*, Kairo: Dar al-Ma'ârif, t.t
- Doi, Abd. al-Rahman Ibrahim, "Mazhab Sunni", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, Bandung: Mizan, 2002.

- al-Dimasyqy, Imaduddin Abu al-Fida Ismail Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzhîm*, Beirut: Muassasah Qurthubah, tt.
- Eickelman, Dale., *Inside The Islamic Reformatioan*, Wilson Quarterly: 1998.
- Esposito, John L. *Islam Warna-warni: Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus al-Shirat al-Mustaqim*, Jakarta: Paramadina, 2004.
- al- Fadl, Khaled Abu, *Cita dan Fakta Toleransi dalam Islam; Puritanisme Versus Pluralisme*, Bandung: Arrasy, 2003.
- Fadllullah, al-Sayyid Muhammad Husein, *Al-Hiwâr fi Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Ta'âruf, 1407 M/1987 M, cet. 1.
- Fakhry, Majid, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, Bandung: Mizan, 2002.
- Al-Farabi, *Kitab Arâ' Ahl al-Madînah al-Fadîlah*, Beirut: Dar wa Maktabah al-Hilal, t.th.
- al-Farmawi, Abd al-Hayyi, *Al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Maudhû'i*, Kairo: al-Hadhârât al-Gharbiyyah, 1977.
- Gaarder, Jostein, *Dunia Sophie*, terjemahan: Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 2019.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad, *Tahâfut al-Falâsifah*, ditahqiq oleh: Sulayman Dunya, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1972, Cet. Ke-5.
- , *Al-Munqidz min al-Dhalâl*, Pengantar dan Pembahasan oleh Abdul Halim Mahmûd, Kairo: Al-Mishriyah, 1964.
- , *Ringkasan Ihyâ` Ulumuddin*, terj. Labib, Surabaya: Bintang Usaha Jaya, 2007.
- Gibson, Peter, *Segala Sesuatu yang Perlu Diketahui tentang Filsafat*, (Terjemahan A.Puspo Kuntjoro), Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2021.
- Gilliot, Claude, "Exegesis of The Qur'an: Classical and Medieval", dalam Jane dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of Qur'an*, Vol. 2, Leiden: Brill, 2002.

- Gril, Denis, "Miracles", dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of Qur'an*, Vol. 2.
- Groff, Peters S., *Islamic Philosophy A-Z*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Hadiwiyono, Harun, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1-2*, Yogyakarta: Kansius, 1980,
- Hanafi, A, *Filsafat Skolastik*, Jakarta: Pustaka Alhusna, 1983, Cet. ke-2.
- Hanafi, Hassan, *Min al 'Aqîdah Ilâl al-Tsaurah, Jilid 1: Al-Nibuwwah – Al-Ma'âd*, Kairo: Dar al-Kutub, 1988.
- , *Studi Filsafat 1*, Yogyakarta: LKiS, 2015.
- Hardiman, F. Budi, *Melampaui Positisme dan Modernitas, Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*, Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 2003.
- , *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Penertbit Kanisius, 2015.
- , *Pemikiran Modern: Dari Machiavelli Sampai Nietzsche*, Yogyakarta: Kanisius, 2019.
- Hasan, Muhammad Tholhah, *Ahlussunnah wal Jama'ah Dalam Persepsi dan Tradisi NU*, Jakarta: Lantabora Press, 2005.
- Hasan, Mustofa, *Sejarah Filsafat Islam, Geneologis dan Transmisi Filsafat Timur ke Barat*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2015.
- Hatta, Muhammad, *Alam Pikiran Yunani*, Jakarta: UI-Press, 1996, cet. ke-3.
- Hidayat, Asep Ahmad, *Filsafat Bahasa Mengungkap Hakikat Bahasa. Tanda dan Makna*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2016, Cet. ke-4.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadna, 1996.
- , *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Jakarta: Teraju: 2004, Cet II.

- Hijazi, Muhammad Mahmud, *Al-Wiḥdah al-Maudhû'iyah fi al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Maktabah Iman-Dar al-Kutub al Haditsah, 1970.
- Hisyam, Ibn, *Al-Sîrah al-Nabawiyyah* tahkik Musthofa as-Saqqa, Ibrahim al-Ibyari dan Abdul Hafizh Syalabi, Kairo: 1995, cet. II.
- , *Sirah Nabawiyah*, Terj. Fadhli Bahri, Jakarta: Darul Falah, 2000.
- Hitti, Phillip K , *History of The Arabs; From the Earliest Times to the Present*, terjemah R.Cecep Lukman Yasin & Dedi Slamet Riyadi, 2013, *History of the Arabs*, Jakarta: Serambi, 2002.
- al-Husaini, Shahbuddin shah, *Risalah Dar Haqiqati Din*, terj. W. Ivanov, Bombay: Ismaili Society, 1946.
- Ibish, Yusuf, *The Political Doctrine of al-Baqillani*, Beirut, 1996.
- Ichwan, Moch. Nur, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an*, Jakarta: Teraju, 2003.
- Îd, Rajâ', *Falsafah al-Balâghah: Baina al-Tiqniyyah wa al-Tathawwur*, Alexandria: Munsya'at al-Ma'ârif, Cet. II, 1988.
- Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam Al-Baqillani: Studi tentang Persamaan dan Perbedaannya dengan Al Asy'ari*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1997.
- al-'Irâqi, Muhammad 'Âthif, *al-Manhaj al-Naqdî fi Falsafati Ibn Rusyd*, Mesir: Dâr al-Mâ'arif, 1980
- , *Al-Nuz'ah al-'Aqliyyah fi Falsafah Ibn Rusyd*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1979, Cet. ke-2.
- Iyâzi, Muhammad Ali, *Al-Mufasssirîn; Hayaâuhum wa Manâhijuhum*, Mesir: Muassisha, tt.
- al-Jabbâr, Qâdhî al-Qudhâh 'Abd, bin Aḥmad, *Syarḥ al-Ushûl al-Khamsah*, ditahqiq oleh Abd al-Karîm Utsmân, t.tp: Maktabah Wahbah, 1965, Cet.ke-1.
- , *Mutasyâbih al-Qur'ân: Dalih Rasionalitas Al-Qur'an*, Yogyakarta: LkiS, 2000.

-----. *Al-Mughnî fî Abwâb al-Tauhîd wa al- 'Adl*, Juz IV.

Juoro, Umar, *Kebenaran al-Qur'an dalam Sains: Persandingan Wahyu dan Teori Fisika tentang Alam Semesta*, Jakarta: PT. Pustaka Cidesindo, 2011.

al-Jurjâni, Abu Bakar Abdul Qahir bin Abdurrahman, *Al-Risâlah al-Syâfiyah dalam Tsalâtsu Rasâ'il fî I'jâz al-Qur'ân*, tahqiq oleh Muhammad Khalafullah dan Muhammad Zaghlul Salam, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.

al-Jurjâni, al Syarif Ali bin Muhammad, *Kitâb al-Ta'rifât*, Beirut: Dâr al-Nafâ'is, 1424 H/2003 M, cet. 1

al-Juwaini, al-Imam al-Haramain, *Kitâb al-Irsyâd*, Kairo: Mathba'ah al-Sa'âdah, 1950.

Katsir, Abi al-Fida' al-Hafizh Ibn, *Al-Bidâyah wa Al-Nihâyah*, Libanon: Dâr al-Fikr, t.th., XII.

Khalafullah, Muhammad A., *Al-Qur'an bukan Kitab Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 2002.

Khaldun, Ibnu, *Muqaddimah*, (Terj), Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.

Khalikan, al- Abbas Syamsuddin Ahmad bin Muhammad bin Abi Bakr bin Wafayât al-A'yân wa Anbâ'u Abnâ'i al-Zamân, Libanon: Dâr al Tsaqâfah, 1997. III.

al-Khithâbi, Abu Sulaiman, *Bayân I'jâz al-Qur'ân dalam Tsalâtsu Rasâ'il fî I'jâz al-Qur'ân*, tahqiq Muhammad Khalâfullâh dan Muhammad Zaghlul Salâm, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, tt,

Korsgaard, Christine M., "Rationality", dalam <http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/CMK.Rationality.pdf>.

Khun, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.

- Khusraw, Nasir, *The Book of Enlightenment*, (terj). W. Ivanov, Bombay: Ismaili Society, 1949.
- Leaman, Oliver, *Estetika Islam: Menafsirkan Seni dan Keindahan*, Bandung: Mizan, 2005.
- Lewis, Bernard, *Assasin Sejarah sebuah Sekte Radikal dalam Islam*, (Terj.) Irfan Zakki Ibrahim, Yogyakarta: Ircisod, 2018.
- Lubis, Akhyar Yusuf, *Postmodernisme: Teori dan Metode*, Jakarta: Rajawali Press, 2014.
- Mabruk, Ali, *Al-Nubuwwah min 'Ilm al-'Aqâ'id ilâ Falsafah al-Târikh Muhâwalah fi I'âdati Bina al-'Aâ'id*, Beirut: Dar al-Tanwir wa al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 1992, Cet. ke-1.
- Madjid, Nurcholis, (Ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- , *Pintu-Pintu menuju Tuhan*, Jakarta: Paramadina, 2002, cet. ke-4.
- M. Aunul 'Abied Shah dan Hakim Taufik, *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001.
- Madkour, Ibrahim, *Aliran dan teori filsafat Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 2002, cet. 2.
- Mahmud, Fauqiyah Husein, *A'lâm al-'Arab al-Juwainî Imâm al-Haramain*, Kairo: Al-Mu'assasah al-Mishriyyah al-'Âmmah li al-Ta'lîf wa al-Anbâ' wa al-Nasyr, 1964.
- Mahmud, Mani Abdul Halim, *Metodologi Tafsir Kajian Kompherensif Metode para Ahli Tafsir*, Jakarta:PT Raja Grafindo, 2006.
- Maliji, Athif, *Min rawâ'î al-I'jâz al-'Ilmî fi al-Qur`ân al-Karim*, Kairo: Dar al-Manâr al-Hadîtsah, 2004.
- Ma'lûf, Louis *Qâmûs al-Munjîd fi al-Lughah wa al-A'lâm*, Beirut: Mathba'ah al-Katulikiyyah, 1927.
- Ma'ruf dan Al-As'ad, *Ilmu al-'Arud al-Taṭbîqî*, t.th. t.p

Makrifah, Muhammad Hadi, *al-Taisîr fî al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, t.tt.: al-Munazhzhamah al-‘Alamiyah li al-Hauzat wa al-Madâris al-Islâmiyyah, 2007.

Manzhûr, Ibn, *Lisân al-‘Arab*, Mesir: Dar Al-Ma’arif, t.th.

al-Marbawi, Muhammad Idris, *Qâmûs al-Marbawî*, Mesir: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1350 H.

al-Mawardi, Abu Hasan Ali bin Muhammmad bin Habib, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn*, tahqiq, Libanon: Dar Al-Fikr, 1994.

Menoh, Gusti A. B., *Agama dalam Ruang Publik*, Yogyakarta: Kanisius, 2019.

al-Misry, Muhammad bin Mukrim bin Ali Abu al-Fadhl Jamaluddin Ibnu Manzhur al-Anshari al-Afriqi, *Lisânul ‘Arab*, Beirut: Dar Sadr, tt, Jilid II.

Mills, Sara, *Discourse*, London: Routledge, 2004.

Misrawi, Zuhairi, *Al-Qur’an Kitab Toleransi, Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme*, Jakarta: Fitrah, 2007.

Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007.

Moenawar, Chalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammmad saw. II*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001.

al-Mudarrisî, Muhammad Taqi, *Al-‘Irfân al-Islâmî bain Nazhariyyât al-Basyar wa Bashâ`ir al-Wahy*, Beirut: Dâr al-Bayân al-‘Irâqî, 1992 M/1412 H. Cet. ke-2.

al-Munawar dan al-Hakim, *I’jâz Al-Qur’ân dan Metodologi Tafsir*, Sinar Utama, 2000.

al-Munawar, Said Aqil Husin, *Al-Qur’an Membangun Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Press.

Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997.

Muslimah, Siti, dkk, "Urgensi Asbab Al-Nuzul Menurut Al-Wahidi", Fakultas Ushuludin UIN Sunan Gunung Djati Bandung, *Al-bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 2,1 Juni 2017,

Muthahhari, Murtadha, *Al- 'Adl al-Ilâhî*, Al-Dâr al-Islâmiyyah li al-Nasyr, 1401 H.

*Mukhtasar Shahih Muslim, Juz II.*

Nadvi, Muzafaruddin, *Sejarah Geografi Al-Qur'an*, terj. Jum'an Basalim, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985.

Nasution, Harun, *Falsafat Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1989, Cet. ke-7.

al-Naisabûri, Al-Wahidi, *Asbâbun Nuzûl*, Beirut, 1991.

----- . *Al Wajîz fi Tafsi'r Kitâb al- 'Ajîz, Mawâqi' al-Tafasîr*, Mesir, tt.

----- . *Mawâqi' Sya 'b*, t.tp., t.th.

Nasution, Harun, *Falsafat Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1979.

----- . *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI Press, 1986.

----- . *Filsafat dan Mitisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 2007.

----- . *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 2002.

Nasution, Hasyimsah, *Filsafat Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2003, Cet. ke-3.

Nata, Abuddin, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003.

----- . *Pemikiran Para Tokoh Pendidikan Islam: Seri Kajian Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Perkasa, 2001.

----- . *Al-Qur'an dan Hadis (Dirasah Islamiyah I)*, Jakarta: Rajawali Press, 1993.

Nazir, Muhammad, *Metode Penelitian*, Jakarta:Ghalia Indonesia, 1998.

Noor, Fauz, *Berfikir Seperti Nabi, Perjalanan Menuju Kepasrahan*,

Yogyakarta: LKiS, 2009.

Nu'man, Muhammad bin, *Al-Irsyâd fi Ma'rifati Hujajillâh 'alâ al-'Ibâd*, Beirut: Dâr al-Mufîd, 1414 H.

Nunan, David, *Introducing Discourse Analysis*, London: Penguin Book, 1993.

Purbani, Widyastuti, "Analisis Wacana Kritis dan Analisis Wacana Feminis", dalm *Makalah Seminar Metode Penelitian Berbasis Gender*, Yogyakarta: di Universitas Ahmad Dahlan, 30 Mei 2009.

al-Qardhâwi, Yusuf, *Al-Sunnah Mashdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadârah*, Kairo: Dâr al-Syurûq, cet. ke-3, 2002.

al-Qaththan, Manna', *Mabâhîts fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Riyâdh: Mansyûrât al-'Asr al-Hadîts, 1990.

al-Qurthubi, Ahmad al-Anshori, *Tafsir al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Beirut, Lebanon, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.

al-Qushayri, Abd al-Akrim, *Al-Risâlah al-Qusyairiyyah*, Vol.1, tt. tp., tth.

-----, *Ensiklopedi Al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramdina, 1996.

Rahman, Fazlur, *Islam*, Bandung: Pustaka, 2000.

-----, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998.

-----, *Kenabian dalam Islam Menurut Filosof dan Ortodoksi*, Terj. Rahmani Astuti, Bandung: Penerbit Pustaka, 1434 H/2003 M.

-----, *Gelombang Perubahan dalam Islam*. Terj. Ibrahim Moosa, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 2001.

Rahman, Fathur, *Ikhtisar Mushthalah al-Hadits*, Bandung: PT. al-Ma'ârif, 1991.

- Rausyan, Muhammad Baqiri Saidi, *Menguak Tabir Mukjizat Membongkar Peristiwa Luar Biasa Secara Ilmiah*, terjemahan Ammar Fauzi Heryadi, Jakarta: Sadra Press, 2012.
- Raya, Ahmad Thib, *Rasionalitas Bahasa Al-Qur'an*, Jakarta: Fikra, 2006,
- al-Razi, Fakhrudin, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghaib*, Bairut: Dâr al-Fikr, 1414 H/ 1994 M.
- Reinhart, A. Kevin, "Ethics and The Qur'an", dalam Jane dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of Qur'an*, Vol. 2, Leiden: Brill, 2002.
- Riceur, Paul, *Hermeneutics and the Human Sciences, Essays on language, action and Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Ridha, Rasyid, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakim*, Mesir: Dâr al-Manâr, 1974, Jilid III.
- Romli, Ahmad Abu Haura, *Super Hero Islam*, Jakarta: Perisai Qur'an, 2016.
- Rosenthal, Franz, "History and Tha Qur'an", dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of Qur'an*, Vol. 2, Leiden: Brill, 2002.
- al-Rumâni, Abu al-Hasan Ali bin Isa, *Al-Nukât fî I'jâz al-Qur'ân*, tahqiq Muhammad Khalafullah dan Muhammad Zaghlul Salam, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, tt,
- al-Rumi, Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman, *Buhûts fî Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijuh*, t.tp.: Maktabah al-Taubah, t.th.
- Rusyd, Abul Walid Muhammad Ibnu Ahmad Ibnu Muhammad Ibnu, *Tahâfut al-Tahâfut*, ditahqiq oleh: Sulayman Dunya, cet. 2, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1964.
- al-Shâbûnî, Muhammad Alî, *Al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: 'Alim al Kutub, 1986
- , *Al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, t.tp. Alim al-Kutub, 1985.
- Saeed, Abdullah, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, Bandung: Mizan, 2016.

- Saenong, Ilham B., *Hermeneutika Pembebasan, Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*, Jakarta: Teraju, 2002.
- al-Safarayini, Muhammad, *Lawâ'ih al-Anwâr al-Bâhiyah wa Sawâthi al-Atsariyyah*, Juz II, Mathba'ah Al-Manar, tt.
- Shalih, Abd al-Qadir Muhammad, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn fî al'Ashr al-Hadîts*, Beirut: Dâr-Ma'rifah, 2003.
- Shahrur, Muhammad, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân Qirâ'ah Mu'âshirah*, Damaskus: Al-Ahâlî: 1992.
- , *Nahw Usûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmi*, Damasku; al-Ahali, 2000.
- Shihab, M. Qurash, *Mukjizat al-Quran; Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan yang Ghaib*, Jakarta: Mizan, 1998.
- , *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2019.
- , *Sejarah dan Ulum Al Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.
- , *Rasionalitas al-Quran: Studi Kritis terhadap Tafsir al-Manar*, Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- , *Tafsîr Al-Mishbah Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Ciputat: Lentera Hati, Vol.2 2017, Vol. 8 2006.
- , *Wawasan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1997.
- Silverman, Hugh J., *Textualities, between Hermeneutics and Deconstruction*, London: Routledge, 1994.
- Shahatah, Muhammad 'Abdullah, *Tafsîr al-Âyât al-Kauniyyah*, Kairo: Dâr al-I'tishâm: 1980.
- Shuhbah, Muhammad bin Muhammad Abu, *Al-Madkhal li Dirâsât al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dâr al-Jail: 1992, cet I.
- Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia Rasional: Teori Kritis Sekolah Frankfurt Max Horkheimer & Theodor W. Adorno*, Jakarta: Gramedia, 2019.

- Sirry, Mun'im, *Rekonstruksi Islam Historis*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2021.
- Slembrouck, Stef, *What is Meant by Discourse Analysis*, Belgium: Ghent University, 2006.
- Sonn, Tamara, *Islam: A Brief History*, Oxford: Blackwell, 2010.
- Subakir, Khamim Ahmad, *Ilmu Balâghah*, Kediri: IAIN Kediri Press, 2018.
- Subhani, Ja'far, *Syi'ah Ajaran dan Praktiknya*, terjemah Reza Shah-Kazemi, Jakarta: Nur Al-Huda, 2012.
- Subhi, *Fi 'Ilm al-Kalâm Dirâsah Falsafah, al-Mu'tazilah al-Asyâ'irah al-Syi'ah*, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1969.
- Subiakto, Henry, "Analisis Isi, Manfaat dan Metode Penelitiannya", dalam Bagong Suyatno dan Sutisnah (Ed.), *Metode Penelitian Sosial: Berbagai Alternatif Pendekatan*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2005.
- Al-Subki, Taj al-Din Abi Nasir Abd al-Wahhab bin Ali bin Abd al-Kafi, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah al-Kubrâ*, Cet. ke-1, Mesir: Matba'ah Isa al-Bâb al-Halabî wa Syirkahu, t.t.
- Sugiharto, Bambang, "Pendahuluan", dalam Bartolomeus Samho (ed.), *Agama dan Kesadaran Kontemporer*, Yogyakarta: Kanisius, 2019.
- Suhufi, S.M., *Stories From Qur'an*, Bandung: Al-Bayan: 1994.
- Sukmadinata, Nana Syaodih, *Metode Penelitian Pendidikan*, Bandung: Rosdakarya, 2006.
- Suma, Muhammad Amin, *Studi Ilmu-ilmu Al-Quran 2*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004.
- al-Syahrastani, Abi al-Fath Muhammad 'Abd al-Karim ibn Abi Bakr Ahmad, *Al-Milal wa al-Niḥal*, Tahqiq Abd al-Aziz Muhammad al-Wakil, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., Tahqiq Ahmad Fami Muhammad, Beirut: Dâr al-Surûr, 1948, Juz I dan III Cet. Ke-1.
- al-Suyûthi, Jalaluddîn, *Al-Itqân fî Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, tt.

- , *Al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, Al-Qâhirah: Maktab al-Tsaqafi, 2007.
- Suriasumantri, Jujun S., *Filsafat Ilmu*, Jakarta: Sinar Harapan, 2009.
- Suryabrata, Sumardi, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006.
- Syaltut, Mahmud, *Al-Islâm 'Aqîdah wa Syarî'ah*, Kairo: Dâr al-Syurûq, cet. ke-18, 2001.
- al-Sya'rawi, Mutawalli, *Mu'jizat al-Qur'ân*, Juz I, Dâr Akhbâr al-Yaum, Kairo, 1993.
- al-Syirbasi, Ahmad, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Bandung: Pustaka Firdaus, 1994.
- al-Tabataba'i, Muhammad Husain, *Al-Mîzân fi al-Tafsîr al-Qurân*, Teheran: Dar alKutub, tt, Juz XIV.
- al-Thabarî, Muhammad bin Jarir, *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*, Beirut, Dar al-Turats, 1387/1967.
- al-Thâlibi, Muhammad, *Iyal Allâh, Afkâr Jadîdah fi 'Alaqah al-Muslim bi Nafsih wa bi al-Akharîn*, Tunis: Dâr Saras al-Muntasyir, 1992.
- Tohari, Hajriyanto Y., "Koherensi Sosialisme dengan Agama", dalam Muhidin M. Dahlan (ed.), *Sosialisme Religius: Suatu Jalan Keempat?*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002.
- Titus, Harold H., *Persoalan-persoalan Filsafat*, terjemah H.M. Rosyidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Al-Tustari, Sahl bin Abd Allah, *Tafsir At-Tustari*, terj. Annabel Keeler & Ali Keeler, *Great Commentaries on the Holy Quran*, Yordania: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2011.
- Usman, *Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Teras, 2009
- Wahab, Husain Ibn Abdul, *Uyûn al-Mu'jizât*, Iran: Muassasah al-Mushthafa, 2000.
- al-Wâhidi, *Al-Wajîz fi Tafsîr Kitâb al-'Ajîz, Mawâqi' al-Tafasîr*, Mesir, t.th.,

-----. *Asbâb an-Nuzûl Mawâqî'u' Sy'ab*, t.tp. t.th.

Watloly, Aholiab, *Tanggung Jawab Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2001.

Watt, Montgemery W. Richard Bell: *Pengantar Qur'an*, Lillian D. Tedjasudhana (penerjemah), Jakarta: INIS, 1998.

Wijaya, Aksin (Terj.), *Metode Kritik Filsafat Ibnu Rusyd Peletak Dasar-dasar Filsafat Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003, Cet. ke-1.

Yasin, Robit Hasymi, *Al-Jauhar al-Maknûn fî Jadwâl wa Lauhât* (Skema dan Tabel Al-Jauhar Al-Maknun), Cirebon: Yayasan Tunas Pertiwi Kebon Jambu, 2020.

Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam Dirasah Islamiyah II*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2004, Cet.ke-16.

Yazdi, Muhammad Taqi Mishbah, *Manhāj al-Jadîd*, Beirut: Dar al-Ta'arîf li al-Mathbû'at, 2007, Jilid, 1.

Yun yun Yunadi dkk., *Sejarah Kebudayaan Islam*, Indonesia: Kementerian Agama, 2015.

al-Dzahabî, Muhammad Husain, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Dar al-Hadîs, 2005 M/ 1426 H Jilid II.

-----. *Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran al-Qur'an*, (terj.) Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993

-----. *'Ilm al-Tafsîr*, Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.

Zahrah, Abu, *Ibn Hazm Hayâtuh wa 'Atsaruh*, Kairo: Dâr al-Fikr, t.th.

Zaid, Nashr Hamid Abu, *Al-Nash, as-Sulthah al-Haqîqah*, Beirut: Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2001.

-----. *Mafhûm al-Nâsh Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Markaz al-Tsaqafah al-'Arabi: 1998, diterjemhkan oleh Khoiron Nahdhiyyin dengan judul *Tekstualitas Al-Qur'an, Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: LkiS, 2001

Zakariya, Ahmad bin Faris bin Ahmad bin, *Mu'jam Maqâ'yîs al-Lughah*, Lebanon: Dâr al Fikr, 1979, jilid 3.

Zar, Sirajuddin, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, Cet. I, 2009.

Zakariya, *Mu'jam Muqâyyis al-Lughawî*, Vol. II. Mushthafâ al-Bâbi al-Halabî, 1969.

al-Zamakhsyarî, Abu al-Qâsim Jarullâhi Mahmûd ibn Umar ibn Muhammad, *Tafsîr al-Kasysyâf*, Beirut: Dar al-Kutub al-ilmiah, 1995.

al-Zarkan, Muhammad Shalih *Fakhruddin al-Râzî wa Ara'uh al-Kalâmiyyah wa al-Falsafiyah*, Kairo: Dar al-Fikr, 1963.

al-Zarkasyî, Badruddin Muhammad bin Abdullah, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 1-II, Beirut: Dar al-Fikr, 2001.

al-Zarqâni, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: al-Maktabah alAshriyah, 1972.

Zimmermann, Jens, *Hermeneutika: Sebuah Pengantar Singkat*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2021.

## **B. Jurnal dan Artikel:**

Ahmad Badawi, "Filsafat Al-Nafs, Filsafat Kenabian, Filsafat Madinah, Filsafat AlFadhilah dalam Pandangan Al-Farabi," *Jurnal As-Shahabah* 5, no. 2 2019.

Aldomi Pura, "Kajian Tafsir Falsafi", dalam *Jurnal Al-Burhan*, Vol. 17 No. 1, 2017.

Ali Yafie, "Sistem Pengambilan Hukum oleh A'Immatu al-Madhahib", makalah disampaikan pada Pusat Pengkajian Islam PPI-LPM UNINUS, 8 Februari 1988.

Astuti Budi Handayani dan Suyadi, "Relevansi Konsep Akal Bertingkat Ibnu Sina dalam Menunjang Pendidikan Islam di Era Milenial," *Jurnal Ta'dibuna* 8, no. 2 Tahun 2019.

Benni Setiawan, "Pengaruh Perubahan Sosial terhadap Penafsiran al-Qur'an", dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 11/Th. ke-91/1-15 Juni 2006 M.

- Syahrur, *Kita tidak Memerlukan Hadits* terjemahan Muhammad Zaki Husein, dalam *Majalah Ummat*, No 4 thn IV, 3 Agustus 1998.
- Yuyun Zunairoh, “Penafsiran al-Qur’an dengan Filsafat,” *Jurnal Empirisma* Vol. 24 No. 1 Januari 2015, hal. 121-130.
- Amin, Muhammad , *Mengungkap Siso Kemukjizatan Al-Qur’an*, Jurnal At-Tibyan Vol. II No.2 Juli–Desember 2017.
- Hadi Suprpto, “Al-Farabi dan Ibn Sina:Kajian Filsafat Emanasi dan Jiwa denganPendekatan Psikologi,” *Jurnal Al-Hadi* 2, no. 2 Tahun 2017.
- Congdon, David W., “Demystifying the Program of Demythologizing: Rudolf Bultmann’s Theological Hermeneutics”, dalam *Jurnal Harvard Theological Review*, 2017.
- Fuad Mahbub Siraj, “Kosmologi dalam Tinjauan Failasuf Islam,” *Jurnal Ilmu Ushuluddin* 2, no. 2 Tahun 2014.
- Ismail Yakıt, “Universality of Man According to Rumi (Mevlana)” dalam *Mevlanaeds. Osman Horata dan Adnan Karaismailoglu*, Ankara: Ministry of Culture and Tourism of the Republic of Turkey Publications: 2007.
- Moch. Taufiq Ridho, Analisis Metode Kontekstual Nasr Hamid Abu Zayd, “Re-interpretasi Atas Konsep Asbab An-Nuzul,” *Jurnal Rasali*, Vol. 1 No. 4 Tahun 2015.
- Quraish Shihab, “Posisi Sentral Al-Qur’an dalam Studi Islam”, dalam Taufik Abdullah (ed.), *Metodologi Penelitian Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.
- Wielandt, Rotraud, “Exegesis: Modern”, dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of Qur’an*, Vol. 2.
- Rumadi, “Menafsirkan al-Qur’an: Eksperimen Muhammad Shahrur”, *Jurnal al-Burhan*, No. 6, Jakarta: 2005.
- Salim al-Hilali, *Mengapa Harus Manhaj Salafy*, Edisi I/ 1416 H., Yogyakarta: Yayasan As-Sunnah, 1995.
- Ja’far Umar Thalib, *Membela Sunnah Nabawiyah*, Salafy, Edisi XIII/ 1417 H., Yogyakarta: Yayasan As-Sunnah, 1997.

Frolov, Dmitry V., "Freedom and Predestination", dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of Qur'an*, Vol. 2, Leiden: Brill, 2002.

Rahardjo, M. Dawam, "Pendekatan Ilmiah terhadap Fenomena Keagamaan", dalam Taufik Abdullah (ed.) *Metode Penelitian Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.

### **C. Website:**

<https://plato.stanford.edu/entries/rationalism-empiricism/#Rati>, diakses pada 18 Januari 2022.

Fuad Mahbub Siraj, *Prinsip Kausalitas Muhammad Baqir al-Shadr*, [www.scribd.com/doc/74583298/](http://www.scribd.com/doc/74583298/), diakses tanggal 15 Februari 2022.

## DAFTAR RIWAYAT HIDUP

### A. Identitas

Nama Lengkap : Aktobi Gozali  
 Tempat Lahir/Tgl. Lahir : Bogor, 20 Mei 1973  
 NIP : 19730520 200501 1 003  
 NIDN : 2020057301  
 Pangkat/Gol : Penata Tk I (III/d)  
 Jabatan Akademik : Lektor  
 Agama : Islam  
 Alamat : Jl. Gotong Royong 2 RT 04/06 Desa  
 Cogreg Kec. Parung, Kab. Bogor (16331 )  
 Telp. : 082112016126  
 E-mail : [aktobi.ghozali@uinjkt.ac.id](mailto:aktobi.ghozali@uinjkt.ac.id)  
 Alamat Kantor : Fakultas Ushuluddin UIN Syarif  
 Hidayatullah Jakarta Jl. Ir. H. Juanda No.95  
 Ciputat, Tangerang Selatan 15412

### B. Riwayat Pendidikan

#### 1. Formal

- a. SDN Tamansari II dan Madrasah Ibtidaiyah Raudhatus Sa'adah Bogor 1987
- b. SMPI Al-Mukhlisin Bogor dan Madrasah Diniyatul Wustha lulus 1990
- c. MA Al-Mukhlisin dan Madrasah Diniyatul 'Ulya Bogor lulus 1993
- d. IAIN Jakarta Jurusan Akidah dan Filsafat Lulus 1998
- e. Program Pascasarjana IAIN Jakarta Jurusan Pemikiran Islam lulus 2002

#### 2. Kursus/pelatihan

- a. Training Pers dan Jurnalistik Se-Jabotabek, Jakarta 1994
- b. Training Penerjemahan Arab Indonesia 1996
- c. Pembekalan Calon Tenaga Kependidikan UIN Jakarta, 2005
- d. Diklat Prajabatan, Serang 2006
- e. Pelatihan penghitungan Angka Kredit bagi dosen DPK, 2006
- f. Pelatihan Penulisan Artikel Ilmiah bagi Dosen DPK, 2006

### C. Riwayat Pekerjaan

1. Dosen honorer Fakultas Ushuluddin ININ Syarif Hidayatullah Jakarta 2002-2004
2. Dosen Fisip UIN Jakarta 2009 - 2021

3. Dosen DPK Institut PTIQ Jakarta 2005 - 2017
4. Ketua Prodi Manajemen Dakwah PTIQ Jakarta 2014 -2017
5. Dosen STAI AL-MUKHLISHIN Bogor 2003 - sekarang
6. Dosen Sekolah Tinggi Agama Islam Terpadu (STAIT) Syahid Tahun 2008-2009
7. Pengurus *Labfit* Devisi Kalam (ketua) Fakultas Ushuluddin UIN Jakarta 2009-2010
8. Pengajar Bahasa Arab pada Majelis Ta'lim Raudhotus Sholihin Bogor sejak 1997- sekarang
9. Dewan Redaksi Jurnal 'Koridor' 2007-2009
10. Pengurus Masjid Jami' Majelis Ta'lim Raudhotus Sholihin Bogor Tahun 2007- sekarang
11. Dosen STAI Al-Karimiyah Depok 2022
12. Sekretaris Program Studi Ilmu Tasawuf Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Periode 2019-2023

#### **D. Karya Ilmiah**

1. Hukum Sebab Akibat: Polemik Filosofis Antara Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd (skripsi)
2. Hubungan Ilmu Dengan Amal Menurut Al-Ghazali (tesis)
3. Fazlur Rahman: Upaya Rekonstruksi Pemikiran (Jurnal Koordinat 2007)
4. Konsepsi Ketuhanan: Kritik atas Konsep Ketuhanan (Jurnal Koridor 2007)
5. Hukum Kausalitas Antara Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd (Mimbar Agama dan Budaya 2007)
6. Al-Kindi: Sebuah Analisis Interpretatif atas beberapa Pandangan Al-Kindi (Jurnal Koridor 2008)
7. Tim Penulis Pedoman Penulisan Skripsi dan Tesis Institut PTIQ Jakarta
8. Berdialog Dengan al-Qur`an: Perspektif Rasional-Filosofis (Refleksi 2009)
9. Konsep Ilmu dalam Pandangan al-Ghazali (Aqlania: 2010)
10. Free Will dan Free Act versus Predestination: Sebuah Kritik atas Pandangan Mu'atzilah dan Asy'ariyah (Mumtaz 2015)
11. Proses Kejadian Manusia dalam Perspektif al-Quran dan Sains (Ushuluna:2016)
12. Buku Ajar Praktikum Qiraah, Jakarta: Salemba Empat, 2019.

#### **E. Seminar yang Pernah Diikuti:**

1. 1994 Seminar Sehari Kepesantrenan Ikatan Keluarga Pesantren Darunnajah (IKPDN)

2. 1994 Seminar Sehari Pokok-Pokok Pikiran Mohammed Arkoun Senat Mahasiswa Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta
3. 1994 Seminar dan Dialog Nasional Mahasiswa Sejarah Islam Se-Indonesia
4. 1996 Seminar Sehari Kontribusi Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution Terhadap Pembaruan Pendidikan Islam di Indonesia.
5. 1996 Seminar Sehari Pemikiran Prof. Dr. H.M. Quraish Shihab, MA
6. 2003 Seminar Nasional “Menakar Kinerja dan Visi Partai-partai Politik Menjelang Pemilu 2004”
7. 2005 Seminar Sehari tentang “Pemberdayaan Pesantren Untuk Transformasi Masyarakat”
8. 2006 Seminar Nasional Al-Qur`an dan Terorisme: Memahami Ayat-ayat Jihad dan Istisyhad serta Modus Operandi Terorisme.
9. 2007 Seminar Nasional Pemikiran Sayid Nursi
10. 2007 Pelatihan Penelitian Tingkat Lanjut
11. 2007 Seminar dan Lokakarya Fakultas Dakwah PTIQ Jakarta
12. 2008 Sarasehan dan Temu Kaji Da’i
13. 2008 Seminar Sehari Tentang Pendidikan
14. 2008 Workshop & Pelatihan Portofolio Perkuliahan
15. 2008 Seminar Sehari “Meningkatkan Profesionalisme Guru Melalui Sertifikasi”.
16. 2009 Workshop Penyusunan Bahan Ajar Berbasis Multimedia
17. 2009 Workshop Penulisan Artikel Ilmiah
18. 2010 Dialog Terbuka tentang Filsafat Islam: “*The Urgency of Islamic Philosophy towards Modern Social Life*”
19. 2010 Lokakarya Penulisan Artikel Jurnal Ilmiah Terakreditasi
20. 2010 Lokakarya Penulisan, Bimbingan, dan Penilaian Skripsi
21. 2010 Workshop Metodologi Strategi Sistem Pembelajaran Bagi Dosen FISIP UIN Jakarta
22. 2011 Seminar Internasional: Meretas Pemikiran Islam Post-Sectarian”(*Breeding Post-Sectarian Islamic Thinking*)
23. 2011 Seminar Nasional: “Warning NII & Radikalisme Beragama”
24. 2011 Seminar Nasional: “Tradisi Ziarah dalam Masyarakat Indonesia”
25. 2013 Workshop BKD *on line*
26. 2014 Workshop Kurikulum PTIQ
27. 2014 Workshop Penyusunan Kurikulum Ilmu Pengetahuan Umum dan Agama Terintegrasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
28. 2014 Seminar Internasional Menangkal Faham Radikalisme keagamaan
29. 2015 Workshop Praktikum Ibadah -Qira’at dan Pembinaan Keagamaan Mahasiswa UIN Jakarta
30. 2015 Seminar Internasional “*Prophet Muhammad (SAW) as Manifestation of The Insan Kamil*”

31. 2016 Lokakarya Urgensi Integrasi Gender
32. 2016 Seminar Internasional “ *The Map of Terrorist Networks in Southeast Asia after Jakarta Attack*”
33. 2016 Wokrksop Pemetaan Mata Kuliah Potensial Integrasi Gender
34. 2016 Pelatihan Sistem Penjaminan Mutu/Akreditasi pendidikan Tinggi BAN- PT
35. 2016 Workshop Kurikulum Berbasis KKNI
36. 2017 Pelatihan Intensif Jurnal Internasional Angkatan ke-8
37. 2017 Seminar Nasional Fakultas Ekonomi dan Bisnis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menuju *International Recognition*
38. 2017 Workshop Penelitian Kualitatif

#### **F. Penghargaan**

1. Lulusan terbaik Jurusan Aqidah dan Filsafat IAIN Jakarta 1997/1998
2. Wisudawan Terbaik IAIN Jakarta 1998

Jakarta, 24 September 2022

Aktobi Gozali