

BAB IV

METODE *TADABBUR AL-QURĀN* DALAM KITAB *QAWĀ'ID AL-TADABBUR AL-AMTHAL LI KITĀB ALLAH 'AZZA WA JALLA* DAN APLIKASINYA DALAM TAFSIR *MA'ĀRIJ AL-TAFAKKUR WA DAQĀ'I AL-TADABBUR*

A. Pengertian Metode *Tadabbur Al-Qur'ān*

Sebelum membahas mengenai metode *tadabbur Al-qur'an* yang dirumuskan oleh Syekh Abd al-Rahman Hasan Habankah, penulis merasa perlu menegaskan tentang apa yang dimaksud dengan metode dalam kajian ini. Secara etimologi berasal dari bahasa Yunani, yaitu "*metha*" dan "*hodos*". Kata *metha* bisa berarti melampaui atau melalui. Sedangkan *hodos* diartikan sebagai jalan atau cara. Sehingga, arti metode yang sering dipakai adalah cara atau jalan tertentu yang ditempuh untuk mencapai tertentu.¹⁸⁴

Berbeda dengan penyebutannya dalam bahasa Yunani, kata tersebut dalam versi Inggris ditulis dengan *method*. Sedangkan dalam bahasa Indonesia disebut dengan metode, yang berarti "cara teratur atau berpikir baik-baik untuk mencapai maksud; cara kerja dengan tersistem guna memudahkan pelaksanaan sesuatu kegiatan guna mencapai suatu tujuan yang ditentukan".¹⁸⁵ Oleh karena itu, metode sering diartikan dengan cara atau jalan untuk mencapai tujuan yang telah direncanakan.

¹⁸⁴ Fuad Hasan dan Koentjaraningrat, *Beberapa Asas Metodologi Ilmiah*, dalam Koentjaraningrat, dkk, *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, (Jakarta: Gramedia, 1977), h. 16.

¹⁸⁵ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/>, diakses pada 6 Januari 2019, pukul 15.00 WIB.

Dengan definisi semacam itu, maka istilah metode dapat disejajarkan dengan istilah *manhaj* dalam bidang studi Alqur'an. Hal ini dapat dilihat dari beberapa pengertian *manhaj* tafsir itu sendiri, semisal pengertian *manhaj* tafsir yang diungkapkan oleh Muhammad Ali Iyazi berikut:

أما المراد من المنهج التفسيري: فهو المسلك الذي يتبعه المفسر في بيان المعاني واستنباطها من الألفاظ، وربط بعضها ببعض، وذكر ما ورد فيها من آثار، وإبراز ما تحمله من دلالات وأحكام ومعطيات دينية وأدبية وغيرها، تبعا لاتجاه المفسر الفكري والمذهبي، ووفق ثقافته وشخصيته.¹⁸⁶

“Jalan yang ditempuh seorang penafsir dalam menjelaskan makna-makna dan istinbathnya dari lafadz, menghubungkan sebagian dengan bagian yang lain, menyebutkan apa yang telah sampai dari atsar, mengeluarkan apa yang dikandungnya dari dalil-dalil, hukum hukum, warisan-warisan agama, adab, dan lain-lain, yang mengikuti pemikiran dan madzhab mufasssir, serta sesuai dengan kebudayaan dan kepribadiannya”.

Senada dengan pengertian tersebut, Abdul Fattāḥ Al-Khālidīy mendefinisikan Manhaj atau Metode Tafsir sebagai berikut:

هو الحُطَّةُ المحدَّدةُ التي وضعها المفسر عند تفسيره للقرآن الكريم، والتي انعكست علي تفسير الذي كتبه، وصارت واضحةً فيه. وهذه الحُطَّةُ تقوم على قواعدٍ وأسس، وتتجلى في أساليب وتطبيقات.¹⁸⁷

“(Manhaj Tafsir) adalah rencana spesifik yang dikembangkan oleh penafsir ketika menafsirkan Alqur'an, yang tercermin pada penafsiran apa yang ia tulis, dan menjadi jelas di dalamnya. Rencana ini didasarkan pada kaidah-kaidah dan asas-asas serta tercermin dalam metode dan aplikasi”.

Dengan begitu, maksud dari metode tadabur yang penulis maksud dalam kajian ini identik dengan istilah *manhaj* tafsir dalam lapangan studi Alqur'an,

¹⁸⁶ Muhammad Ali Iyazi, *Al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*, Vol. I (Wizarah al-Thaqafah Wal Irsyad al-Islami, 1386 H.), h. 32

¹⁸⁷ Abdul Fattāḥ Al-Khālidīy, *Ta'rif Ad-Dārisīn bi Manāhij Al-Mufasssirīn*, Cet. III (Damaskus: Darul Qalam, 2008) h. 17

yaitu cara atau rencana spesifik yang dikembangkan oleh seorang penafsir dalam upayanya untuk menyingkap makna dan menafsirkan ayat-ayat Alqur'an.

Berikutnya, mengenai pengertian *tadabbur Al-Qur'an* itu sendiri. Seperti yang telah penulis paparkan dalam Bab II, kata *tadabbur* sebenarnya memiliki definisi yang beragam. Namun dalam bab ini penulis akan memfokuskan pengertian *tadabbur* dalam pandangan Syekh Abd al-Rahman Hasan Habankah. Alasannya adalah bahwa sedari awal kajian ini diarahkan untuk memotret pemikirannya mengenai mengenai metode *tadabbur Alqur'an* dan aplikasinya dalam tafsir karyanya.

Ketika mendefinisikan *tadabbur Al-Qur'an*, hal pertama kali yang dilakukan oleh Abd al-Rahman Hasan Habankah memaparkan arti kebahasaannya. Menurutnya, selama ini para ahli bahasa seringkali menyamakan arti *tadabbur* dengan *tafakkur*. Menolak pandangan itu, ia menyatakan bahwa kata *tadabbur* tidak persis maknanya dengan kata *tafakkur*. Hal ini dikarenakan *māddah* atau komposisi dari kata *tadabbur* mengindikasikan makna yang lebih dari sekadar berpikir, yaitu akhir dari sesuatu dan akibatnya. Oleh karena itu, arti *tadabbur* bukan sekadar *tafakkur* atau berpikir, melainkan berpikir mengenai sesuatu serta konsekuensi dan akibatnya.¹⁸⁸

Berpijak dari pandangan tersebut, kemudian Abd al-Rahman Hasan Habankah mendefinisikan *tadabbur* sebagaimana berikut:

أن التدبر هو التفكير الشامل الواصل إلى أواخر دلالات الكلم ومراميه البعيدة

¹⁸⁸ Abd al-Rahman Hasan Habankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl li Kitāb Allah 'Azza wa Jalla*, h. 4.

Sesungguhnya yang dimaksud dengan tadabur adalah aktifitas berpikir secara komperhensif yang mengantarkan untuk sampai pada makna-makna yang diimpikasikan oleh kata-kata dan tujuan jauhnya.

Dilihat dari pengertian itu, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa *tadabbur* Alqur'an dalam pandangan Abd al-Rahman Hasan Habankah bukanlah sekedar memikirkan lafadz serta ayat-ayat Alqur'an saja. Lebih dari itu, *tadabbur* merupakan aktifitas berpikir yang menyeluruh (komperhensif) hingga mencapai makna final serta tujuan dari lafadz atau kata dalam Alqur'an.¹⁸⁹

Dengan begitu, maka yang dimaksud dengan “metode *tadabbur Al-Qur'an*” dalam kajian ini adalah rencana spesifik yang dikembangkan oleh penafsir atau pentadabur Alqur'an berdasarkan kaidah-kaidah atau asas-asas spesifik untuk memikirkan secara komprhensif ayat-ayat Alqur'an dengan tujuan mencapai makan akhir serta tujuan tertentu dari ayat-ayat Alqur'an. Metode tersebut oleh Abd al-Rahman Hasan Habankah ia rumuskan dalam beberapa kaidah yang ia tuangkan dalam kitab “*Qawāid al-Tadabbur al-Amthal li katābillah*”.

Sesuai rumusan pertanyaan, keperluan penulis dalam bab ini adalah melihat bagaimana metode tadabur Alqur'an yang dirumuskan oleh Abd al-Rahman Hasan Habankah serta aplikasinya dalam karya tafsirnya. Mengingat hal itu, mau tidak mau penulis harus melakukan dua hal. Pertama, penulis harus membahas kaidah-kaidah pada kitab yang menghimpun kaidah-kaidah tadabur

¹⁸⁹ Jika kita perhatikan, rupanya dalam hal ini Abd Al-Rahman Habankah bersilang pendapat dengan mayoritas ulama di mana mereka seringkali menafsirkan istilah *tadabbur* dengan *tafakkur*. *Selengkapnya lihat...*, Khalid bin 'Uthman as-Sabt, *Al-Khulāṣah fī Tadabbur Al-Qur'ān*, h. 20.

tersebut. Kedua, penulis harus memotret aplikasi kaidah-kaidah tadabur tersebut dalam karya tafsir Abd al-Rahman Hasan Habankah yang berjudul “*Ma’Ārij Al-Tafakkur Wa-Daqā’iq Al-Tadabbur*”. Oleh sebab itu, pembahasan berikutnya akan penulis fokuskan untuk membahas dua hal tersebut.

B. Metode *Tadabbur Al-Qur’an* Abd al-Rahman Hasan Habankah

Sepertihalnya paparan penulis sebelumnya, metode tadabur Abd al-Rahman Hasan Habankah telah dirumuskan dalam seperangkat kaidah-kaidah tadabur yang dituangkan dalam kitab berjudul “*Qawāid al-Tadabbur al-Amthal li katābillah*”. Dari hasil pelacakan penulis, kaidah-kaidah tersebut berjumlah tidak kurang dari dua puluh tujuh kaidah. Tabel kaidah-kaidah tersebut sudah penulis paparkan pada deskripsi kitab tersebut dalam bab II. Oleh karena itu, pada bab ini penulis akan memarkan kaidah-kaidah tersebut beserta penjelasannya. Adapun bentuk dari semua itu adalah sebagai berikut:

1. Jumlah *Qur’āniyyah*, Tema Surat, dan Makna Tematik

Kaidah pertama ini membahas mengenai keterhubungan (*al-irtibāṭ*) antara *al-jumlah*¹⁹⁰ *al-qur’āniyyah* (susunan kalimat Alqur’an), tema surat (*mauḍū’ as-sūrah*) serta hubungan tematiknya dengan makna-makna dalam Alqur’an. Dalam asumsi kaidah ini, setiap makna parsial (*juz’iy*) dari *jumlah*

¹⁹⁰ *Al-Jumlah* dalam gramatika Arab didefinisikan dengan susunan kalimat yang disusun dengan *tarkib isnadiy* baik berfaedah/bermakna maupun tidak. Secara sederhana dalam bahasa Indonesia dapat diartikan sebagai susunan kalimat. Dalam gramatika Arab, jumlah memiliki lima bentuk yaitu: 1) *Jumlah Ismiyyah*, yaitu jumlah yang diawali dengan isim yang disandari perdikat baik terlihat maupun dikira-kirakan tertentu, seperti contoh زيد قائم. 2) *Jumlah Fi’liyyah*, yaitu jumlah yang diawali dengan kalimat *fi’il* baik terlihat maupun dikira-kirakan, contoh زيد قام dan يا عبد الله + ادعو عبد الله. 3) *Jumlah Zarfiyyah*, yaitu jumlah yang diawali dengan *zaraf* atau *majrur* seperti: عندك زيد dan في الدار زيد. 4) *Dhul Wajhain*, yaitu jumlah yang diawali dengan *zaraf* atau *majrur* kemudian setelahnya dikira-kirakan lafadz yang terbaca *rafa’* sebagai *fa’il*. 5) *Jumlah Sharṭiyyah*, yaitu jumlah yang diawali dengan *fi’il Sharṭ*, contoh: ان قام زيد قام عمرو. Lihat, Abdullah Zaini bin Muhammad ‘Azi Al-Jawiy, *Kifāyat Al-Aṣḥāb*, (Surabaya: Al-Haramain, 2006) h. 10

qur'aniyah selalu memiliki keterhubungan (*al-irtibāt*) dengan makna-makna lain dalam Alqur'an.

Pandangan semacam ini, sebenarnya merupakan pendapat yang mewakili pemikiran bahwa setiap keterhubungan (*al-irtibāt*) antara salah satu bagian Alqur'an dengan bagian yang lainnya merupakan salah satu bentuk kemukjizatan (*i'jāz*) Alqur'an. Hal ini sebagaimana pendapat Rif'at Fauzi. Menurutnya setiap bagian Alqur'an saling terhubungn antra satu dengan yang lain. Keterhubungan tersebut terjadi di bebeerapa lapisan atau bagian Alqur'an, semisal keterhubungan antara salah satu surat dengan surat sebelum dan sesudahnya, atau keterhubungan antara ayat satu dengan ayat sebelum dan sesudahnya. Semua jenis keterhubungan tersbut mrupakan salah satu bentk emukjizatan Alqur'an. Namun, keterhubungan tersebut tidak selalu secara fisik, melainkan secara *maknawiy* atau secara tematik.¹⁹¹

Meski begitu, ada sedikit hal yang berbeda dari pendapat Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah tersebut. Perbedaan tersebut terdapat pada unit analisis keterhubngan bagian-bagian Alqur'an. Keterhubungan antara bagian Alqur'an menurut Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah tidak hanya terjadi pada tataran ayat maupun surat saja, melainkan pada unit yang lebih sempit dari itu, yaitu *jumlah* atau susunan kalimat.

Menurut Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *irtibāt* atau keterhubungan antar *jumlah* itu memilki dua bentuk. Pertama, *al-irtibāt* atau keterhubungan

¹⁹¹ Rif'at Fauziy Abdul Muthallib, *Al-Waḥdah Al-Mauḍū'iyah li Al-Sūrah Al-Qur'aniyyah*, (Kairo: Dar Al-Salam, 1986), h. 11.

secara *maknawiy* antara *jumlah* satu dengan *jumlah* lain, dimana keduanya terkumpul dalam satu tema. Kedua, , *al-irtibāt* atau keterhubungan secara *maknawiy* antara *jumlah* satu dengan *jumlah* lain, di mana keduanya terdapat dalam satu ayat atau satu surat.¹⁹² Dengan begitu, dapat dikatakan bahwa kedua bentuk hubungan tersebut memiliki basis yang berbeda. Bentuk *irtibāt* atau keterhubungan berbasis tema, sedangkan *irtibāt* atau keterhubungan berbasis ayat atau surat.

Terkait hubungan pertama, seorang pentadabur dituntut untuk meneliti setiap teks atau *naṣṣ-naṣṣ* Alqur'an yang bersekutu (*isyтираq*) dalam segi *dilālah* atau indikatornya. Hal ini bertujuan agar seorang pentadabur mengetahui bahwa makna parsial (*juz'iy*) sebenarnya merupakan bagian dari makna-makna yang menyusun tema tertentu. Selain itu, ia diharapkan juga akan mengetahui adanya pengulangan (*tikrār*) makna dalam ayat yang ia teliti, namun karena pertimbangan *munasabah* dalam pembahasan tema tertentu, maka makna tersebut diulangi.¹⁹³

Sedangkan terkait bentuk hubungan kedua, seorang pentadabur diharuskan untuk mampu mencari pola (*an-nasq*) yang dapat mengungkap kesesuaian antara makna-makna *jumlah* dari suatu ayat, serta mengungkap kesesuaian antara makna-makna tersebut dengan salah satu tema surat.

¹⁹² Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl li Kitāb Allah 'Azza wa Jalla*, Cet. I, (Beirut: Dār al-Qalam, 1980), h. 9

¹⁹³ يبحث عن النسق التي يكشف عن التلاحم أو التناسب بين معاني جمل الآية وعن التلاحم أو التناسب بين معاني جمل الآية القرآنية ووحدة موضوع السورة, Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*, h. 10

Dalam pandangan kaidah ini, setiap *jumlah qur'aniyah* selau memiliki keterhubungan dengan unsur-unsur *naṣṣ* yang menjadi induknya, kecuali pada kasus semisal memberi keteladana tentang sesuatu yang lain di luar pembahasan tema. Hal ini sebagaimana kasus adanya *jumlah mu'tariḍah* dalam surat Al-Qiyamah ayat 16 sampai 19. Akan tetapi hal semacam ini menurut Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah tetap dikatakan bagus, karena diungkapkan untuk menyatakan suatu tujuan, yaitu keteladanan. Jumlah ini statusnya tetap merupakan bagian Alqur'an yang harus dibaca. Oleh karena itu, kita tak akan menemukan adanya *munasabah fikriyyah* atau kesesuaian ide antara ayat tersebut dengan ayat sebelumnya, maupun sesudahnya.¹⁹⁴

2. Kaidah 2: Kesatuan Tema Surat (*Waḥdatu Mauḍū' Al-Ṣūrah*)

Kaidah kedua membahas mengenai kesatuan tema surat Alqur'an, *waḥdatu mauḍū' as-sūrah al-qur'āniyyah* begitulah redaksi aslinya. Kesatuan Tema sebenarnya merupakan diskursus yang sudah ada sejak era klasik.¹⁹⁵ Topik tersebut, biasanya digolongkan dengan dua topik lain yaitu koherensi dan susunan atau struktur teks Alqur'an. Hal ini dibuktikan dengan adanya beberapa tokoh yang melakukan kajian spesifik mengenai *Naẓm Al-Qur'an*.

Pada akhir abad kedua puluh, diskursus mengenai ketiga topik itu dihidupkan kembali oleh beberapa tokoh di antaranya Mustansir Mir (1986), Neal Robinson (1996), Salwa M.S. El-Awa (2006), Raymond K. Farrin (2010),

¹⁹⁴ Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl li Kitāb Allah 'Azza wa Jalla*, Cet. I, (Beirut: Dār al-Qalam, 1980), h. 14

¹⁹⁵ Berdasarkan klasifikasi Harun Nasution, Periode klasik berada pada rentangan tahun 650-1250 M. Periode pertengahan berada pada rentangan tahun 1250-1500 M, sedangkan periode Modern berada pada rentangan tahun 1500-1800 M. Lihat, Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Beberapa Aspek*, (Jakarta: UI Press), 1985, 56-69.

Michel Cuypers (2011) dan lain lain. Diskurus tersebut pada akhirnya melahirkan dua kelompok yang berseberangan. Pertama kelompok yang tidak mengakui adanya koherensi dan kesatuan tema Alqur'an. Kedua Kelompok yang mengakui koherensi dan kesatuan tema Alqur'an. Kelompok pertama diwakili oleh beberapa nama, semisal 'Izzuddin Ibn Abd al-Salam, Şubhi Şālih, Angelika Neuwirth, dan Salwa M.S. E-Awa, sedangkan kelompok kedua diwakili oleh beberapa nama semisal Muhammad Abduh, Raymond K. Farrin, Nasr Hamid Abu Zaid, dan Sayyid Quṭb.¹⁹⁶

Terkait kaidah kedua ini, seorang pentadabbur ditekankan untuk mengarahkan target studi dan *tadabburnya* untuk menyingkap sebuah tema yang terdapat pada sebuah surat. Selain itu, ia juga harus menyelidiki keterhubungan (relasi/ *irtibāṭ*) antara tema tersebut unsur lain dari surat yang ia teliti. Unsur-unsur tersebut di antaranya adalah ayat-ayat, makna-makna *jumlah*, tema spesifik, hukum-hukum serta dalilnya.¹⁹⁷

Menurut Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, setiap ayat-ayat Alqur'an serta *jumlahnya* bersifat *muta'āniqah* (saling terikat) dalam sebuah tema *kully/general*.¹⁹⁸ Keterikatan semacam ini tidak bisa digambarkan seperti keterikatan mata rantai dengan mata rantai yang lainnya, melainkan seperti

¹⁹⁶ Siti Mulzamah, "Konsep Kesatuan Tema Al-Qur'ān Menurut Sayyid Quṭb", *Journal of Qur'ān and Hadīth Studies* 3. No 2 (2014), h. 205-206

¹⁹⁷ Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl li Kitāb Allah 'Azza wa Jalla*, Cet. I, (Beirut: Dār al-Qalam, 1980), h. 16

¹⁹⁸ Istilah *muta'āniqah* merupakan bentuk kata sifat dari *fi'il madli 'ta'ānaqa'* yang merupakan derifasi dari kata *'aniq*, artinya berleher jenjang. Namun saat dipindah mengikuti *wazan 'tafā'ala'* maknanya berubah menjadi berpelukan atau berangkulan. Lihat Ahmad Warson Munawir, *Kamus Al-Munawir Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1984), h. 978. Namun melihat konteks kalimatnya, penulis mengartikannya dengan saling terikat atau menyatu. Lihat juga Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (New York: Spoken Language Services, Inc, 1976), h. 650.

gelang-gelang kecil yang terpaut pada satu gelang besar. Gelang besar itulah yang merupakan tema general. Hanya saja tema general ini tidak bisa ditemukan dengan pemahaman parsial, melainkan dengan menelaah secara seksama tafsir-tafsir Alqur'an serta indikator atau *dilalahnya*. Hal ini dilakukan baik pada *naṣṣ* yang berupa surat pendek, surat *mufaṣṣal*, maupun surat yang panjang.

3. Kaidah 3: Tujuan *Aujūh Naṣṣ*

Kaidah ini membahas mengenai beberapa aspek yang menjadi target dari *Naṣṣ* Alqur'an, atau dalam redaksi aslinya *Aujūh al-Naṣṣ Allatiy Yahdifu Ilaiḥā*. Mengacu pada kaidah ini, menurut 'Abd Al-Rahman Habankah, setiap teks atau *naṣṣ* selalu menyimpan beberapa tujuan atau target (*ahdāf*). Semua target atau tujuan tersebut merupakan sesuatu yang dituju oleh sebuah *naṣṣ*. Hal ini akan terlihat jelas saat sasaran dari *naṣṣ* tersebut adalah golongan serta unsur-unsur yang beragam.¹⁹⁹

Menurut penulis, pandangan 'Abd Al-Rahman Habankah tersebut mirip dengan pendapat Nasr Hamid Abu Zayd mengenai karakteristik Alqur'an. Menurutnya, salah satu karakteristik dari Alqur'an adalah menyampaikan wacana dan pesannya sesuai dengan realitas objektif dari objek seruannya. Hal ini berlaku baik dalam wilayah yang bisa dinegoisasikan maupun tidak. Hal ini dapat terlihat dari perilaku Nabi Muhammad itu sendiri. Semisal pada wilayah yang bisa dinegoisasikan Aquran pernah menegur Nabi karena mengabaikan Ibn Ummi Maktum yang sangat antusias mendengarkan Alqur'an. Sedangkan pada wilayah yang tidak bisa dinegoisasikan, Alqur'an menginspirasi Nabi

¹⁹⁹ Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*,.... h. 21

Muhammad untuk mengungguli, mendebat dan menolak kaum musyrikin.²⁰⁰

Hal ini membuktikan universalitas Alqur'an itu sendiri.

Lebih lanjut menejelaskan semua itu, 'Abd Al-Rahman Habankah menyatakan bahwa sebuah *naşş* kadang bisa menyimpan tiga tujuan dan pesan, bahkan lebih. Oleh karena itulah, setiap golongan atau kelompok tertentu bisa mengambil kandungan Alqur'an yang sesuai dengan keadannya masing-masing. Sebuah *naşş* kadang berupa peringatan kepada orang-orang kafir, janji penggembira bagi orang-orang beriman, serta keteladanan dan penentram bagi Rasulullah SAW sekaligus. Oleh karena itu, sudah semestinya ketika seorang pentadabbur membahas model-model *naşş* untuk memegangi asumsi bahwa *naşş* tersebut berlaku umum bagi semua manusia, meski berbeda golongan, kelompok, strata sosial dan pemikiran.²⁰¹

4. Kaidah 4: Situasi Turunnya Naşş

Kaidah ini membahas mengenai situasi ketika *naşş* diturunkan yang mencakup aspek kemanusiaan, waktu serta tempat. Dalam redaksi aslinya disebut dengan *Bai'ah an-nuzul an-naşş al-bashariyyah waz zamāniyyah wal makāniyyah*. Dalam pandangan kaidah ini, seorang pentadabbur diharuskan untuk mendukung pertimbangannya atau *tashawwurnya* saat melakukan tadabur untuk meperhatikan beberapa hal.

Pertama, ia harus memvisualisasikan (*taşawwur*) keadaan Islam pada periode awal serta relitas orang-orang di mana ayat diturunkan kepada mereka.

²⁰⁰ Kusmana, "Hermetika Humanistik Nasr Hamid Abu Zayd: Al-Qur'an sebagai Wacana", *Kanz Philosophia*, Vol. 2, No. 2, Desember, 2012, h 284

²⁰¹ Abd al-Rahman Hasan Habankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*,.... h. 22

Dalam melakukan visualisasi tersebut, seorang pentadabbur berupaya menghadirkan situasi umum mereka serta pemahaman-pemahaman yang lazim atau dominan di kalangan mereka saat itu secara umum. Hal ini perlu dilakukan karena dapat memberi pandangan kepada pentadabbur mengenai iklim atau keadaan pada saat diturunkannya *naşş*. Selain itu, juga mengingat banyaknya penstudi yang melakukan kesalahan dalam memahami *Naşş*. Kesalahan itu dikarenakan saat memahami *naşş* mereka memasukkan sesuatu kejadian dalam situasi serta lingkungan yang ia tingali, bukan kejadian dalam situasi dan lingkungan di mana suatu *naşş* diturunkan.²⁰²

Kedua, memvisualisasikan keadaan psikologis (kejiwaan), ide-ide dan lingkungan sosial orang-orang periode awal islam tersebut. Hal ini dilakukan secara spesifik. Termasuk juga dalam hal ini seorang pentadabbur harus secara spesifik memetakan beberapa keadaan, semisal masa damai, peperangan, keadaan aman, keadaan mengkhawatirkan, keadaan melimpahnya rejeki, keadaan kelaparan, adanya pertolongan, keadaan kabur dalam perang, keadaan sedih, gembira, dan dan lain-lain. Begitu juga saat memetakan pemikiran atau ide harus spesifik, semisal keadaan cerdas, tumpul, kestabilan berpikir atau kelabilannya, bodoh atau pandai dan lain sebagainya. Sedangkan dalam memetakan lingkungan sosial, harus mengidentifikasi apakah lingkungan tersebut termasuk badui atau maju, luhur atukah rendah, lingkungan yang kuat atukah lemah, diikuti atau mengikuti, dan lain sebagainya.²⁰³

²⁰² Abd al-Rahman Hasan Ĥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*, ...h. 24

²⁰³ *Ibid...*

Ketiga, menghadirkan atau memvisualisasikan dimensi waktu dan tempat diturunkannya ayat-ayat Alqur'an untuk direnungi dan dipelajari..²⁰⁴ Hal ini perlu dilakukan mengingat sebagian *uslūb- uslūb* atau gaya bahasa dari *naşş* sendiri kadang sesuai dengan dimensi ruang dan waktu tertentu, namun belum, tentu tidak sesuai dengan dimensi ruang dan waktu lainnya. Semisal suatu *uslub* yang sesuai saat digunakan saat hari raya, kadang tidak sesuai saat digunakan saat meyerukan untk berjihad, atau uslub yang sesuai digunakan untuk pada tempat mengerjakan peribadatan, kadang tidak sesuai saat digunakan pada tempat jual-beli, dan seterusnya.²⁰⁵

Pandangan tersebut sekilas mirip dengan model gerakan pertama dari teori *double movemet* Fazlur Rahman. Menurutnya untuk menafsirka Alqur'an perlu dilakukan dua langkah. Langkah pertama bertolak dari situasi kontemporer menuju era di mana Alqur'an diwahyukan untuk memahami arti dan makna suatu pernyataan atau *naşş*. Hal ini dilakukan dengan cara mengkaji situasi dan problem historis dimana Alqur'an tampil sebagai jawabannya. Setelah menemukan prinsip-prinsip umum dari langkah tersebut, langkah selanjutnya adalah bergerak dari masa Alqur'an diturunkan menuju masa sekarang untuk menerapkan prinsip-prinsip tersebut.²⁰⁶ KemiPada langkah pertama tersebutlah, menurut pandangan penulis, kaidah ini sejajar dengan pandangan Fazlur Rahman. Di mana dalam memahami *naşş* perlu diperhatikan

²⁰⁴ Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*,... h. 23

²⁰⁵ *Ibid*,... h. 25.

²⁰⁶ Ahmad Syukri Sholeh, *Metodologi Tafsir Alqur'an ontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, (Jakarta: Gunung Persada Press, 2007), h. 132.

konteks di mana Alqur'an tersebut diturunkan yang meliputi konteks sosiologis, ide-ide dan pemikiran yang berkembang serta dimensi ruang dan waktu.

5. Kaidah Kelima: Makna Parsial (*Juz'iy*) dan Makna Universal (*Kulliy*)

Kaidah ini membahas mengenai *at-tafsīrāt al-juz'iyah wal ma'nā al-kulliy* atau penafsiran-penafsiran parsial dan makna general. Dalam Pandangan Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, ketika ada sebuah *naṣṣ* yang sebenarnya memiliki makna general (*kulliy*),²⁰⁷ namun penafsiran terhadapnya bersifat parsial (*juz'iy*) atau bagian-bagian yang dari makna *kulliy* tersebut, maka yang lebih baik dilakukan adalah mengarahkan *naṣṣ* kepada makna *kulliy* tersebut.²⁰⁸

Hal ini perlu diperhatikan mengingat selama ini banyak sekali penafsiran terhadap maksud dari *kalimah* (kata) dan *jumlah* (kalimat) dari Alqur'an, ketika dianalisis dan dipikirkan ulang, ternyata pemaknaan dalam penafsiran tersebut hanya merupakan salah satu dari makna-makna parsial dari *dalalah* suatu *naṣṣ*. Oleh karena itu, bagi pentadabbur sudah sebaiknya membiarkan lafadz atau *jumlah* (susunan kalimat) semacam itu dalam *dalalah kulliy*nya sehingga dapat

²⁰⁷ Dalam tradisi Ilmu mantiq, lafadz adakalanya disebut *muhmal* dan *musta'mal* (berlaku). Lafadz *musta'mal* diklasifikasikan menjadi dua bentuk, yaitu *murakkab* dan *mufrad*. *Murakkab* adalah lafadz yang bagiannya menunjukkan bagian dari maknanya, sedangkan *mufrad* adalah lafadz yang bagiannya tidak menunjukkan bagiannya dari maknanya. Lafadz *mufrad* terklasifikasi menjadi dua bentuk, yaitu *kulliy* dan *juz'iy*. *Kulliy* adalah lafadz yang *taṣawwur* maknanya tidak mencegah adanya *isytiqāq* (polisemi), sedangkan *juz'iy* adalah sebaliknya. *Selengkapnya lihat...*, Ahmad Ad-Damhuriy, *Iḍāḥ Al-Mubham fī Ma'āniy As-Sulam*, (Beirut: Maktabah Al-Ma'arif, 1996), h. 43-44. Definisi semacam ini juga diakomodir dalam tradisi ushul fikih. Dengan bahasa yang lebih mudah dipahami, Abdul Karim bin Ali mendefinisikan *kulliy* dengan lafadz yang maknanya tidak merujuk pada individu secara spesifik, semisal kata 'manusia' tidak secara spesifik merujuk pada zaid, Umar maupun individu lainnya, sedangkan *kulliy* adalah sebaliknya. *Lihat...*, Abdul Karim bin Ali bin Muhammad Namlah, *Al-Muhadhdhab fī 'Ilm Usūl Al-Fiqhi Al-Muqārin*, Juz. 3 (Riyadl: Maktabah Ar-Rusyd, 1999), h. 1116.

²⁰⁸ Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl...*, h. 26

mencakup semua bagian, *afrād* dan contoh-contohnya. Hal ini berlaku selama tidak ada dalil *qaṭ'iy* yang mengkhususkannya *naṣṣ* tersebut.²⁰⁹

Oleh karena itu, ketika ada beberapa pendapat mufasir yang berselisih maka jalan terbisa yang bisa ditempuh adalah *al-jam'u* (mengakomodir) penafsiran-penafsiran makna tersebut tanpa harus mengkhususkan pada salah satu penafsiran saja. Hal ini semisal seperti pada penafsiran Q.S. Al-Baqarah/2:142 yang berbunyi:

سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمْ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ
يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

Orang-orang yang kurang akalnya diantara manusia akan berkata: "Apakah yang memalingkan mereka (umat Islam) dari kiblatnya (Baitul Maqdis) yang dahulu mereka telah berkiblat kepadanya?" Katakanlah: "Kepunyaan Allah-lah timur dan barat; Dia memberi petunjuk kepada siapa yang dikehendaki-Nya ke jalan yang lurus" (Q.S. Al-Baqarah/2:142).

Pada ayat di atas, terdapat beberapa penafsiran terhadap kata *as-sufahā'* (السُّفَهَاءُ). Menurut Az-Zujāj maksud dari *as-sufahā'* adalah orang-orang kafir Mekah.²¹⁰ Mujahid mengatakan bahwa maksud dari *as-sufahā'* adalah kaum Yahudi.²¹¹ Sedangkan menurut As-Sadīy, maksud dari *as-sufahā'* di situ adalah orang-orang munafiq.²¹² Berbeda dengan ketiga pandangan tersebut, Ibnu Kathīr mencoba mengkompromikan ketiga penafsiran tersebut. Menurutnya, ayat di atas bersifat umum, sehingga kata *as-sufahā'* mencakup semua golongan yang

²⁰⁹ Abd al-Rahman Hasan Habankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthā'....*, h. 25

²¹⁰ Abi Ishaq Ibrahim bin As-Sariy Az-Zujaj, *Ma'āniy Al-Qur'ān wa I'rābuhu*, Cet. IJuz. I, (Beirut: 'Alim AL-Kutub, 1988), H. 218

²¹¹ Mujahid bin Jabar, *Tafsīr Al-Imām Mujāhid*, (Madinah: Dār Al-Kutub Al-Islāmīyah Al-'Ilmiyyah, 1989), h. 215

²¹² Muhammad Isma'il bin Abdurrahman As-Sadiy Al-Kabir, *Tafsīr As-Sadīy Al-Kabīr*, Cet. I. Juz. I, (Dār Al-Wafā', 1993) h. 134.

disebutkan dalam tiga yang disebutkan sebelumnya.²¹³ Menurut Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, dari kesemua penafsiran tersebut yang penafsiran Ibnu Kahir merupakan pendapat yang lebih komperhensif.²¹⁴ Sehingga jika ingin konsiten menerapkan kaidah ini, maka yang harus dipegangi adalah pendapat Ibnu Kathir tersebut.

6. Kaidah 6: Makna-makna Kalimah (Kosakata) Alqur'an

Kaidah ini membahas tentang bagaimana cara mengurai makna kosakata *qur'aniy* atau *al-baḥṡhu fī ma'ānīy al-kalimāt al-Qur'āniyyah*. Kaidah ini mengharuskan seorang pentadabbur untuk memperdalam analisis saat membahas makna-makna dari kosakata (*ma'āniy al-kalimāt*) Alqur'an secara linguistik atau kebahasaan. Hal tersebut bisa dilakukan dengan beberapa cara, diantaranya adalah: 1) Merujuk kitab-kitab induk kamus kebahasaan; 2) Meneliti perbedaan makna atau arti dari kosakata serta penggunaannya dalam bahasa arab selama periode turunnya Alqur'an, baik secara hakikat maupun majaz; 3) Melihat pemaknaan dalam tafsir *bil ma'thur* dan mengacunya, jika benar-benar sahih dari Nabi. 3) Melihat penjelasan para ahli tafsir mengenai makna serta penafsiran kosakata yang dikehendaki.

Berikutnya, seorang pentadabbur harus melihat dengan teliti (*at-tabaṡṡur*) *naṡṡ* Alqur'an secara umum dengan memerhatikan konteksnya dalam sebuah surat. Dalam hal ini, seyogianya seorang pentadabur mempertimbangkan perbedaan wilayah (*mawāṡīn*) dipergunakannya kosakata kata atau *kalimah*

²¹³ Abī Al-Fidā' Ismā'il ibn 'Umar Ibn Kathīr, Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm, Cet. II, Juz 7 (Riyadl: Dār Thaiyyibah, 1999), h..452

²¹⁴ Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*,... h. 29

Alqur'an. Dengan melakukan hal itu, seorang pentadabbur akan mengetahui apakah suatu kosakata Alquraan memiliki indikator (*dalālah*)²¹⁵ yang merujuk pada makna kebahasaan, makna istilah syara', makna hakiki, makna majas, atau secara berbeda-beda.

Selain itu, seorang pentadabbur juga harus menghimpun (memiliki khazanah) pemahaman-pemahaman Islam yang berhubungan dengan tema tertentu dari *naṣṣ* Alqur'an serta dan pemahaman-pemahaman lainnya. Hal ini dilakukan dengan tetap mempertimbangkan perbedaan redaksi *naṣṣ* pada tema-tema tertentu. Pada akhirnya seorang pentadabbur dapat memilih makna dimaksud kosakata (*al-kalimah*) yang sesuai dengan tema suatu *naṣṣ*.

7. Kaidah 7: Intregasi *Naṣṣ-naṣṣ* Alqur'an dalam Sebuah Tema

Kaidah ketujuh ini membahas tentang intregasi teks-teks (*takāmul an-nuṣūṣ*) Alqur'an dalam tema-tema yang dicakup oleh Alqur'an. Dalam redaksi kitab disebut dengan *takāmul an-nuṣūṣ al-Qur'āniyyah fī mauḍū'āt allatī ishtamala 'alaiha al-Qur'ān*. Berdasarkan kaidah ini, teks-teks atau *naṣṣ-naṣṣ* Alqur'an saling terintregasi dalam tema-tema yang dicakup oleh Alqur'an.

²¹⁵ Secara etimologi kata *ad-dalālah* sesuatu yang dijadikan petunjuk atau alasan, sedangkan secara terminologi *ad-dalālah* adalah cara lafadz menunjukkan makna. *Selengkapnya lihat*, Luwis Ma'luf, *Al-Munjid*, Cet. XXV (Beirut: Dar al-Masyriq, 1960), h. 220 dan Muhammad Abdul Qahir Al-Jurjaniy, *Kutub At-Ta'rifāt*, (Singapura: Jeddah Al-Haramain, t.t), h. 104. Kalangan ulama' ushul fikih membagi dalalah menjadi empat bentuk: 1) *dalālah 'ibārah*: yaitu makna yang dipahami dari lafal yang jelas, baik berupa *naṣṣ* atau *dzahir*, baik mafhum maupun tidak; 2) *ishārah an-naṣṣ* yaitu penegertian yang dipahami dari lafal berupa kesimpulan dari *ibarah*, bukan pemahaman dari lafadz itu sendiri; 3) *dalālah an-naṣṣ*, juga disebut sebagai *mafhum muwafaqah* yaitu makna atau kesimpulan implisit yang dipahami dari makna eksplisit; 4) *dalalah iqtidā'* yaitu penunjukan lafal terhadap di mana sesuatu itu tidak memiliki hubungan logis dengan makna lafal tersebut. Abdul Wahhab Khalaf, *Kaidah-kaidah Hukum Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 237. Sedangkan dalam dunia penelitian, *dalalah* juga disebut dengan indicator. Muhammad Ma'shum Zaini, *Zubdatul Mantiqiyah*, Pengantar Memahami Nadzom Sulam Al-Munawraq, (Jombang: Darul Hikmah, 2008), h. 22

Dalam Alqur'an., tidak ada ruang untuk ketidakbergunaan atau ketiadaan faedah sama sekali. Oleh sebab itu, salah satu upaya untuk melakukan pembahasan dan tadabur secara komperhensif adalah mengisi tiap-tiap ruang tersebut dengan *naṣṣ-naṣṣ* yang *ṣarīḥ*, isyarat atau *lafaz* dibuang (*al-mahdhūf*) yang memiliki petunjuk atas pembuangannya.²¹⁶

Oleh karena itu, dalam melakukan penyelidikan pada sebuah tema, seorang pentadabbur diharuskan untuk menyelidiki setiap *naṣṣ* yang berhubungan dengan tema tersebut. Selain itu, ia juga harus mentadabburi setiap *naṣṣ* tersebut berdasarkan unsur integral *dalalah* atau petunjuknya serta menjauhi hal-hal yang mengarah pada asumsi adanya pengulangan (*at-tikrār*). Pijakannya adalah premis “*al-aṣlu at-ta'sīs lā at-ta'kīd*” atau hukum asal ayat-ayat yang serupa adalah pendirian bukan konfirmasi.

8. Kaidah 8: Kesetaraan Naṣṣ-naṣṣ Alqur'an

Kaidah ini membahas mengenai kesetaraan teks-teks Alqur'an, kecuali teks atau *naṣṣ* telah ditetapkan revisinya (*naskh*) secara *qat'iy* dan keharusan untuk menggabungkan (*luzūm al-jam'i*) *naṣṣ-naṣṣ* tersebut. Kaidah ini berpijak pada asumsi bahwa tiap-tiap *naṣṣ* Alqur'an adalah setara. Tidak ada *naṣṣ* yang lebih unggul dibandingkan dengan *naṣṣ* yang lain, selagi tidak ada dalil pasti yang menyatakan bahwa *naṣṣ* yang lebih dahulu diturunkn telah di naskh dengan *naṣṣ* yang menyusulnya.²¹⁷ Dalam pandangan kaidah ini, seorang pentadabbur diharuskan untuk mengumpulkan (*al-jam'i*) antara *naṣṣ-naṣṣ*

²¹⁶ Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*.....h. 38.

²¹⁷ *Ibid*..., h. 50.

Alqur'an yang terlihat kontradiktif atau *ta'arud*, seperti halnya kesan kontradiksi antara *naṣṣ* yang mencakup informasi general (*al'umūmāt*) dengan *naṣṣ* yang menolah informasi general tersebut. Salah satu bentuk mengkompromikan kedua *naṣṣ* tersebut adalah dengan cara men-*takhṣīs naṣṣ-naṣṣ* yang *'ām*.

Kasus ini akan menjadi lebih jelas dengan contoh semisal terdapat dua *naṣṣ* di mana salah satunya bersifat *'ām* sedangkan yang lain bersifat *khāṣṣ*. Jika keduanya memiliki kesesuaian dalam segi hukum, tentu tidak menjadi masalah. Namun jika hukum yang ditunjukkan oleh kedua *naṣṣ* tersebut tidak sesuai, maka ada beberapa hal yang harus diperhatikan. Jika *naṣṣ* yang bersifat *khāṣṣ* jelas dalalah serta batas wilayahnya, maka *naṣṣ* yang bersifat *'ām* tersebut ditakhṣīs dan tidak mencakup wilayah yang dibahas oleh *naṣṣ* yang bersifat *khāṣṣ* tersebut.

Setelah tahapan itu, kemudian seorang pentadabbur melihat apakah sisa (*al-bāqīy*) dari lafal *'ām* tersebut dikehendali semuanya ataukah masih ada hal lain yang mengkhususkannya. Oleh karena itu, dalam setiap keadaan haruslah masih terdapat sisa lafal *'am* yang masih patut disandari hukum. Dalam hal ini, sebenarnya seorangpentadabbur ditekankan untuk membahas dan meneliti *naṣṣ-naṣṣ* Alqur'an sesuai dengan kadar kemampuannya.²¹⁸

9. Kaidah 9: Tahapan Turunnya Alqur'an

Kaidah ini membahas tentang meneliti tahapan turunnya Alqur'an, atau dalam bahasa aslinya disebut dengan *tatabbu' marāḥil at-tanzīl*. Kaidah ini

²¹⁸ Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*...., h. 51

menekankan bahwa seorang pentadabbur untuk bersungguh-sungguh dalam meneliti tahapan turunnya Alqur'an, serta membangun pemahamannya atas dasar *tadarruj at-tashrī'* (*berangsur-angsurnya pengsyariaan*). Harapan dari dilakukannya hal itu adalah seorang pentadabbur tidak melakukan kesalahan semisal berpegang pada ayat yang lebih dahulu diturunkan, padahal setelahnya masih ada ayat susulan yang berfungsi sebagai penyempurna, penjelas serta penyingkap hukum-hukum dalam penyariaan.

Selain itu, dengan melakukan hal tersebut seorang pentadabbur diharapkan juga untuk tidak melakukan kesalahan dengan berasumsi bahwa ayat yang lebih dahulu diturunkan telah berlawanan atau kointradiktif dengan ayat yang diturunkan setelahnya, baik dalam hal *tasyri'*, pendidikan, dakwah dan macam-macam jihad.

Berbeda dengan hal itu, saat menyikapi *an-nuṣūṣ al-khabariyyah* (teks-teks informatif) yang menjelaskan tentang akidah dan dasar-dasar agama (*uṣūluddīn*), maka sebaiknya pentadabbur menggabungkan ayat-ayat susulan kepada ayat yang lebih dahulu diturunkan sehingga memahaminya secara menyeluruh dan integral, seakan-akan *naṣṣ-naṣṣ* tersebut diturunkan dalam satu waktu. Hal ini dikarenakan apa yang dikandung oleh ayat-ayat akidah dan dasar-dasar agama (*uṣūluddīn*) tersebut adalah hakekat-hakekat atau substansi, bukan *taklif*, pendidikan atau penjelasan-penelasan yang bersifat pembelajaran semata.²¹⁹

²¹⁹ Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*...., h. 55

10. Kaidah 10: Pembuangan Lafal Karena Tujuan *Ījāz*²²⁰

Kaidah ini membahas mengenai lafal-lafal yang dibuang karena meringkas atau *al-maḥādhif lil ījāz*. Dalam hal ini, seorang pentadabbur harus membahas dan meneliti bagian *naṣṣ* yang dibuang karena sebuah tujuan, yaitu *ījāz*. Pembuangan tersebut bisa terjadi karena beberapa faktor, semisal karena tuntutan makna, unsur keseimbangan dan dialektika (*tanāzur*) antar *naṣṣ-naṣṣ* Alqur'an, atau karena sudah ada lafal yang menunjukkan atas pembuangan tersebut.

Terkait *ījāz* sendiri, menurut Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah hal itu banyak sekali terapat dalam Alqur'an. Unsur *ījāz* tersebut memang telah banyak disingkap oleh ahli *tadabbur*. Hanya saja, kebanyakan dari mereka tidak sampai meyimngkap makna yang lebih mendalam. Padahal, makna mendalam tersebut sebenarnya bukanlah makna *bāṭin*, melainkan makna *ẓāhir*. Meski begitu, untuk menyingkap makna terebut diperlukan ketelitian analisis, kadar pemahaman yang luas dan perenungan yang lama.²²¹

Pandangan ini secara tidak langsung diarahkan untuk menolak kelompok atau tafsir *bāṭiniyyah*. Menurut Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, selama ini terdapat suatu kelompok yang meyakini bahwa Alqur'an memiliki dua dimensi makna yaitu makna *ẓāhir* dan *bāṭin*, namun mereka cenderung menafsirkan

²²⁰ Dalam disiplin ilmu *balaghah*, dikenal istilah yang menggambarkan hubungan antara ungkapan (*al-lafdz*) dan arti (*al-ma'nā*), yaitu *al-musāwah*, *al-ījāz* dan *al-īṭnāb*. *Al-musāwah* adalah keadaan di mana sebuah ungkapan memiliki kandungan makna yang sama dengannya (presisi), *al-ījāz* adalah keadaan di mana sebuah ungkapan atau lafadz lebih sedikit/ringkas dibanding arti yang dikandungnya, sedangkan dan *al-īṭnāb* adalah sebuah keadaan di mana sebuah lafadz lebih banyak/panjang dibanding arti yang dikandungnya karena faedah tertentu. *Selengkapnya lihat...* Ahmad Damanhuri, *Ḥilyat al-Lubb al-Maṣnūn 'alā Jauhar Al-Maknūn*, (1994), h. 102-103

²²¹ Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*...., h.

Alqur'an dengan makna *bāṭin* saja. Dalam wilayah studi Alqur'an sendiri, kepercayaan terhadap makna batin yang samar tersebut direpresendasikan oleh tiga model penafsiran, yaitu tafsir sufi *naẓariy*, tafsir *isyāri* dan tafsir *bāṭiniy*. Dari ketiga model penafsiran tersebut, praktik penafsiran *bāṭiniy* yang dianggap paling menyimpang karena hanya mengacu pada makna *bāṭini*.²²² Meski begitu juga tidak menutup kemungkinan kritik tersebut diarahkan pada sekte Syi'ah Qarāmiṭah. Sekte ini juga meyakini bahwa teks Alqur'an memiliki dua dimensi makna, yaitu makna *ẓāhir* dan makna *bāṭin*, dan dari kedua makna tersebut makna yang dirioritaskan adalah makna *bāṭin*.²²³

Sedangkan terkait pembuangan lafadz Alqur'an, Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah hal tersebut juga sering terjadi dalam Alqur'an, semisal pembuangan jawab dari lafadz *laulā* (لولا), pembuangan *muḍāf* dan menempatkan *muḍāf ilaih* pada tempatnya, pembuangan sifat karena adanya sesuatu yang menuntut hal itu dan lain-lain. Intinya semua pembuangan tersebut tidak dilakukan begitu saja melainkan karena adanya beberapa hal yang menuntut pembuangan tersebut. Terkait hal-hal tersebut, Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah merekomendasikan seorang pentadabbur untuk merujuk pada karya Izzuddin bin Abdissalam yang berjudul "*Al-Ishārah ila al-Ījāz fi ba'di Anwā'i al-Majāz*".

11. Kaidah 11: Pertentangan dan Kontradiksi Isi Alqur'an

²²² Ṣubḥī Ṣāliḥ, *Mabāḥiṭh fi 'Ulūm Al-Qur'ān*, (Beirut: Dār Al-'Ilm Lilmalayin, 1977) h. 296.

²²³ Moh. Hasim, "Syiah: Sejarah Timbul dan Perkembangannya di Indonesia", *Harmoni: Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol. 11, No. 4, Oktober-Desember, 2012, h. 29

Kaidah ini berbicara tentang karakteristik Alqur'an. Menurut Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, Alqur'an tidak menyimpan unsur perselisihan dan kontradiksi, baik antara *naṣṣ* satu dengan *naṣṣ* yang lain atau maupun antara *naṣṣ* dengan relitas (*al-wāqī'*). Oleh karena itu, saat terdapat sesuatu yang sekilas tampak sebagai perselisihan atau kontradiksi dalam Alqur'an, maka seorang pentadabbur diharuskan untuk memikirkan (*at-tafakkur*) dan mengangan-angan (*at-taammul*) hal tersebut. Hal ini dilakukan dengan cara mempertimbangkan runtutan *naṣṣ* (*an-naṣru fī siyāq al-naṣṣ*) yang ada sebelum dan sesudahnya.²²⁴

Pertimbangan atas runtutan (*siyāq*) tersebut merupakan sesuatu yang urgen. Hal ini dikarenakan 'pertimbangan atas runtutan teks' (*an-naṣru fī siyāq al-naṣṣ*) merupakan syarat yang harus dipenuhi guna memahami makna yang dimaksud oleh Alqur'an. Terkait hal itu, Az-Zarkasi menyatakan bahwa runtutan atau *siyāq al-naṣṣ* bisa memeberikan informasi untuk menjelaskan lafadz yang *mujmal* (*tabyīn al-mujmal*), memastikan tidak adanya kemungkinan makna yang tidak dikehendaki (*al-qaṭ'u bi 'adami ihtimāli ghairi al-murād*), mengspesifikkan sesuatu yang umum (*takhṣīṣ al-'ām*), membatasi lafad yang mutlak dan keberagaman *dilalah* (*taqyīd al-muṭlaq wa tanawwu' al-dilālah*). Oleh karena itu, *an-naṣru fī siyāq al-naṣṣ* merupakan salah satu petunjuk penting untuk mengetahui kehendak dari *mutakallim* (Allah).²²⁵

²²⁴ Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*...., h. 81-82.

²²⁵ Badruddin Muhammad bin Abdullah Az-Zarkashiy, *Al-burhān fī 'ulūm Al-Qur'ān*, Cet. 3, Juz. 2, (Kairo:Dār At-Turāth, 1984), h. 200

Kembali lagi ke permasalahan unsur kontradiksi Alqur'an. Menurut 'Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, tidak adanya kontradiksi antara *naṣṣ* satu dengan *naṣṣ* yang lain tersebut diarenakan makna-makna Alqur'an saling terintregasi. Sebagainnya menyempurnakan dan menjelaskan sebagian yang lain, sehingga tidak mungkin berawanan. Tak hanya itu, bahkan Alqur'an juga tidak mungkin berseberangan dengan realitas. Hal ini dikarenakan Alqur'an sendiri bersifat *haqq* dan tidak adapertentangan di dalamnya, sebagaimana firman Allah dalam Q.S. An-Nisa'/4: 82 yang berbunyi:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

“Maka apakah mereka tidak memperhatikan Alqur'an? Kalau kiranya Alqur'an itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya”

Menurut Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, maksud dari '*pertentangan yang banyak*' (اِخْتِلَافًا كَثِيرًا) dalam di atas adalah suatu pertentangan/kontradiksi dengan kebenaran (*al-haqq*) dan kenyataan (*al-wāqi'*), atau pertentangan serta kontradiksi dalam segi *dalalah* unsur-unsurnya. Semua kontradiksi tersebut mustahil ada dalam Alqur'an, karena *naṣṣ*- *naṣṣ* Alqur'an bersifat intregal.

Intregalitas *naṣṣ*-*naṣṣ* Alqur'an itu dikarenakan setiap tema dalam Alqur'an tersusun dari ide-ide yang terkumpul secara berbeda (*afkār kharīṭah dhāti ab'ād*), batasan-batasan (*al-ḥudūd*) dan silogisme-silogisme (*maqāyis*). Masing-masing ide tersebut memiliki wilayah/bidang (*riq'ah*) yang juga memiliki pembatas sendiri (*al-ḥudūd*). Kesalahan dalam menganalisis *naṣṣ* Alqur'an seringkali terjadi karena memperluas wilayah dari sebuah ide, sehingga mengambil bagian dari wilayah ide lain yang tidak sesuai. Oleh karena

itu, hal yang harus dilakukan oleh seorang pentadabbur adalah menempatkan makna ayat dan *jumlah* Alqur'an sesuai dengan tempatnya.²²⁶

12. Kaidah 12: Tafsir *Al-Ma'thūr* atas *Makna Naṣṣ*

Kaidah ini menekankan tentang pentingnya melacak makna *naṣṣ* melalui Tafsir *Al-Ma'thūr*. Menurut Syekh Abd al-Rahman Hasan Habankah, sangat penting bagi seorang pentadabbur untuk memperhatikan Tafsir *Al-Ma'thūr* yang menjelaskan makna dari *naṣṣ* Alqur'an. Meski mungkin tak sempurna dan tidak mencakup semua maksud dari *naṣṣ* Alqur'an, setidaknya Tafsir *Al-Ma'thūr* telah teruji sebagai pemahaman yang benar dalam rentang sejarah yang lama. Tafsir *Al-Ma'thūr* yang dimaksud dalam hal ini bukanlah sekadar penafsiran yang datang dari Nabi saja, melainkan juga pemahaman para sahabat dan para *tabi'in*.²²⁷

Berkenaan dengan hal tersebut, juga perlu diperhatikan adanya penjelasan dari Nabi mengenai makna *naṣṣ* Alqur'an. Ketika penjelasan tersebut sah, maka wajib untuk dirujuk. Namun, terkadang penjelasan dari Nabi berupa sebagian hal yang dicakup oleh keumuman *naṣṣ* Alqur'an saja atau sebagian hal yang dicakup oleh *dalālāh* (indikator) *naṣṣ* Alqur'an. Jika semacam itu, maka sebenarnya hal yang terdapat dalam penjelasan tersebut merupakan salah satu individu (*afrād*) yang dicakup oleh keumuman *naṣṣ* atau salah satu makna yang dicakup oleh indikator (*dalalah*) *naṣṣ*.

²²⁶ Abd al-Rahman Hasan Habankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*...., h. 82.

²²⁷ Abd al-Rahman Hasan Habankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*...., h. 88

Selain itu, dalam melakukan tadabbur juga harus memperhatikan pendapat dan pemahaman para mufassir yang apat dipercaya serta pendapat dan pemahaman para ahli *ta'wil*. Hal ini bukan berarti menerima secara keseluruhan pendapat dan pemahaman tersebut, melainkan juga harus mengoreksi dan memilah antara pendapat dan pemahaman yang dapat diterima dan yang tidak dapat diterima.

13. Kaidah 13: Perbedaan Ungkapan (*At-Ta'bīr*) pada *Naṣṣ* Alqur'an

Berdasarkan kaidah ini, semua perbedaan dalam hal pengungkapan (*at-ta'bīr*) bukanlah sesuatu yang kebetulan, melainkan karena adanya tujuan dan maksud yang berbeda-beda pula. Hal ini dikarenakan upaya penganekaragaman (*at-tanwī'*/diversifikasi) dalam gaya pengungkapan (*at-ta'bīr*), sebenarnya bukan sekadar penganekaragaman dalam penjelasan, melainkan juga menyimpan maksud dan tujuan yang berbeda-beda pula. Oleh karena itu, sudah semestinya seorang pentadabbur Alqur'an membahas dan menyingkap maksud dan tujuan tersebut, terutama jika ia bersentuhan dengan *naṣṣ-naṣṣ* Alqur'an yang memuat tema-tema yang serupa dan tampak sama.²²⁸

Menurut Abd al-Rahman Hasan Habankah dengan melakukan upaya berpikir secara mendalam dan rinci seringkali menghantarkan pemahaman pada penjelasan indikator (*dalalah*) dari makna yang dikehendaki. Selain itu, hal tersebut juga dapat menghantarkan seseorang untuk bisa sampai pada makna-makna lebih mendalam yang diisaratkan oleh perbedaan-perbedaan ungkapan (*ta'bīr*).

²²⁸ Abd al-Rahman Hasan Habankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*...., h. 90.

14. Kaidah 14: Pertimbangan atas *Asbab An-Nuzūl*

Kaidah ini menekankan tentang pentingnya mempertimbangkan aspek *asbab an-nuzūl*. Menurut Syekh Abd al-Rahman Hasan Habankah, seringkali *sabab an-nuzūl* yang sanadnya sahih menjadi pelita (petunjuk) atas makna yang dekehendaki dari *naṣṣ* Alqur'an. Terkait hal ini, sangat ditekankan kepada seorang pentadabbur untuk berpegang pada kaidah "*Al- 'ibrah bi 'umūm al-lafẓi lā bikhusūṣ as-sabab*".²²⁹ Menurut Syekh Abd al-Rahman, maksud dari kaidah di atas adalah "*Al- 'ibrah bi 'umūm an-naṣṣ bi munāṣabah ḥādthatin mā*" atau berpijak pada keumuman *naṣṣ* dalam segi kesesuaiannya dengan semua kejadian.²³⁰

Dengan begitu, suatu kejadian tertentu (*al-ḥādithah al-khāṣṣah*) yang menjadi sebab turunnya *naṣṣ* maka tidak diperbolehkan dijadikan sebagai *mukhaṣṣis* (dalil yang mengkhususkan) untuk indikaor (*dalalah*) *naṣṣ* yang bersifat umum, tetapi kejadian tersebut merupakan salah satu hal yang tercakup di dalam keumuman hukum yang ada pada sebuah *naṣṣ* (jika *naṣṣ* tersebut bersifat umum atau *'āmmah*). Hal-hal di atas menurut Syekh Abd al-Rahman perlu dicermati lagi, karena selama ini banyak orang salah paham dalam menggunakan kaidah tersebut. Sehingga mereka memotong susunan kalimat (*jumlah*) dari sebuah ayat dan menceraibutnya dari konteksnya.

15. Kaidah 15: Pengulangan (*At-Takrīr*) dan Tujuannya

²²⁹ Menurut As-Suyuthi, para ahli ushul berselisih pendapat mengenai hal ini, apakah berpijak pada antara berpijak pada keumuman *lafaz* atau kekhususan *sabab*. Menurutnya pendapat yang benar adalah berpijak pada keumuman *lafaz*. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭhi, *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. I., h. 73.

²³⁰ Abd al-Rahman Hasan Habankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*., h. 96.

Menurut Syekh Abd al-Rahman, seorang pentadabbur ditekankan untuk lebih cermat dalam meneliti *naṣṣ* Alqur'an yang diulang-ulang (*takrīr*). Tujuannya menemukan maksud dari pengulangan *naṣṣ* itu sendiri, jika *naṣṣ* tersebut termasuk dalam kategori *mukarrar ḥarfīyyan* (pengulangan yang sama persis redaksinya). Sedangkan jika pengulangan *naṣṣ* tersebut tidak menggunakan redaksi yang sama persis, maka tujuan dilakukannya hal itu adalah untuk mengetahui perbedaan makna antara dua redaksi *naṣṣ* yang berbeda tersebut.

Hal ini perlu dilakukan karena banyaknya *naṣṣ* Alqur'an yang disalahpahami terdapat pengulangan di dalamnya. Padahal jika dicermati, *naṣṣ-naṣṣ* itu hakekatnya tidaklah diulang-ulang. Masing-masing *naṣṣ* tersebut saling terintegasi antara satu dengan yang lainnya. Sebagiannya menampilkan makna yang tidak ditampilkan oleh sebagian lainnya dengan tambahan informasi atau pemahaman yang bertumpu pada tema tertentu.²³¹

Untuk mengetahui maksud dan tujuan pengulangan redaksional (*ḥarfīyyan*), seorang pentadabbur harus melihat konteks suatu tema tertentu. Kadang suatu *naṣṣ* menyimpan banyak kemungkinan makna yang dikendaki, sedangkan suatu konteks akan memperlihatkan bahwa *naṣṣ* tersebut hanya terfokus pada salah satu maksud atau beberapa saja. Selain itu, kadang dalam suatu *naṣṣ* terdapat berbagai ide parsial di mana sebuah *naṣṣ* tersebut didatangkan di berbagai bagian Alqur'an untuk menjaga keseuaian (*tanāsub*)

²³¹ Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*...., h. 99.

antara tempat *naṣṣ* dan ide di dalamnya, serta keseuaian antara *naṣṣ* dengan ide-ide dalam *naṣṣ* yang diulang-ulang.

Pada akhir pembahasan kaidah ini, akhirnya kita akan mengetahui maksud dari Syekh Abdurahman. Menurutnya, seorang pentadabbur tidak beranggapan bahwa adanya pengulangan *naṣṣ* Alqur'an semata-mata bertujuan untuk penguatan (*at-ta'kīd*).²³² Terkait hal ini, Az-Zarkasyi telah menyebutkan beberapa tujuan dari pengulangan redaksi *naṣṣ* Alqur'an, selain penguatan (*at-ta'kīd*). Di antara tujuan-tujuan pengulangan redaksi itu adalah: 1) menambah perhatian untuk menghilangkan kesalah pahaman, agar kalām diterima secara sempurna; 2) Terdapat ungkapan panjang dan ditakutkan apa yang telah dituturkan sebelumnya dilupakan.; 3) Dalam keadaan penguatan (*ta'dhim*); 4) mengancam dan menakuti-nakuti; 5) Menyatakan keheranan; 6) banyaknya jumlah yang berhubungan dengan redaksi yang diulang (*ta'addud al-muta'alliq*).²³³

16. Kaidah 16: Makna *Kalimah* (Kata) Alqur'an

Kaidah ini membahas mengenai pentingnya bagi pentadabbur Alqur'an untuk memperdalam pembahasannya mengenai makna sebuah kata (*kalimah*) Alqur'an secara ilmiah dan kebahasaan. Hal ini dapat dilakukan dengan merujuk pada kamus-kamus kebahasaan serta mempertimbangkan keragaman makna kata serta penggunaannya baik secara hakiki maupun majazi pada periode diturunkannya Alqur'an. Selain itu pencarian makna tersebut juga dilakukan

²³² Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*...., h. 108

²³³ Badruddin Muhammad bin Abdullah Az-Zarkashiy, *Al-burhān fī 'ulūm Al-Qur'ān*, Cet. 3, Juz. 2, (Kairo:Dār At-Turāth, 1984), h. 11-24

dengan mempertimbangkan penafsiran yang datang dari Nabi SAW. Selain itu juga bisa merujuk pada pendapat para mufasir.

Setelah itu, hal yang harus dilakukan adalah merefleksi secara lebih rinci terhadap makna *naṣṣ* Alqur'an secara umum serta tetap memperhatikan konteksnya dalam sebuah surat. Hal ini akan semakin baik jika dilakukan dengan mempertimbangkan perbedaan wilayah-wilayah di mana kata (*kalimah*) Alqur'an dipakai pada wilayah-wilayah tersebut. Hal ini kadang memberi petunjuk pada seorang pentadabbur untuk melihat lebih jeli apakah indikator (*ad-dalalah*) sebuah kata sesuai dengan makna kebahasaan, makna terminologi syara', makna kakikat, makna majaz ataukah dipergunakan sesuai makna yang beragam.²³⁴

Selain itu, seorang pentadabbur juga diharuskn untuk menghimpun pemahaman-pemahaman keislaman yang berhubungan dengan tema suatu *naṣṣ*, juga pemahaman-pemahaman lainnya dengan selalu memperhatikan perbedaan di antara *naṣṣ-naṣṣ* yang berhubngan dnegan suartu tema. Setelah itu, pada akhirnya seorang pentadabbur cukup untuk memilih makna yang dikehendaki dari sebuah kata (*kalimah*) pada tempoat tertentu sesuai dengan temanya.

17. Kaidah 17: Konektivitas Ayat Alqur'an dan Akhirannya

Dalam pandangan kaidah ini, akhir ayat-ayat Alqur'an juga merupakan sesuatu yang sangat urgen untuk diperhatikan. Hal ini dikarenakan, seringkali bagian akhir atau penutup sebuah ayat memberikan petunjuk terhadap makna yang dikehendaki. Seorang pentadabbur harus menyingkap korelasi (*at-*

²³⁴ Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*...., h. 109-110

tanāsub) antara kandungan ayat dengan proposisi-proposisi universal (*qaḍāyā*²³⁵ *kulliyah*) yang berada di akhir ayat, jika ayat memiliki hal itu.

Berikutnya, 'Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah menampilkan contoh aplikasinya. Terkait hal itu, ia menampilkan Q.S. Al-A'raf/2:200 yang berbunyi:

وَأِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Dan jika kamu ditimpa sesuatu godaan syaitan maka berlindunglah kepada Allah Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui (Q.S. Al-A'raf/2:200).

Ayat tersebut diturunkan kepada Nabi ketika di Mekah. Setelah itu juga turun ayat serupa, yaitu Q.S. Fuṣṣilat/41:36 yang berbunyi:

إِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

Dan jika syetan menggangumu dengan suatu gangguan, maka mohonlah perlindungan kepada Allah. Sesungguhnya Dia-lah yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui (Q.S. Fuṣṣilat/41:36).

Menurut 'Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, akhir dari kedua ayat tersebut menunjukkan bahwa Allah adalah Dzat Yang Maha Mendengar dan Maha Mengetahi. Hal itu juga menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan meminta perlindungan (*isti'ādah*) pada ayat tersebut bukanlah secara lisan, karena meminta perlindungan dengan lisan tidaklah bisa menolak gangguan

²³⁵Dalam ilmu mantiq, kata *qaḍiyyah* didefinisikan hampir sama dengan *kalām*, yaitu ucapan berfaedah dimana isinya mengandung kemungkinan salah atau benar. Setiap *qaḍiyyah* terdiri dari tiga unsur, yaitu *mauḍū'* (subjek), *maḥmul* (predikat) dan *rābiṭ* (penghubung). Berdasarkan *rābiṭ* atau penghubungnya, *qaḍiyyah* dibagi menjadi dua bentuk yaitu *qaḍiyyah ḥamliyyah* (proposisi kategoris) dan *qaḍiyyah syartiyyah* (proposisi hipotetik). *qaḍiyyah ḥamliyyah* terbagi menjadi dua yaitu *qaḍiyyah syaḥsiyyah* dan *qaḍiyyah kulliyah* yang terbagi menjadi dua yaitu *musawaar* dan *ghairu musawwar*. Selengkapnya Lihat..., Muhammad Ma'shum Zaini, Zubdatul Mantiqiyah, Pengantar Memahami Nadzom Sulam Al-Munawraq, (Jombang: Darul Hikmah, 2008), h. 77-90. Bandingkan dengan..., Cholil Bisyr, Ilmu Mantiq, (Rembang: Al-Ma'arif offset, 1893), h. 31 dan Sukriadi Sambas, Mantiq Kaidah Berfikir Islami, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009), h. 69-70

setan. *Isti'ādḥah* yang bermanfaat *isti'ādḥah* dengan lisan beserta dengan hati. Hal ini dikarenakan Allah itu Maha Mendengar (*As-Samī'*) apa yang kalian ucapkan dengan lisan dan Maha Mengetahui (*al-'Alīm*) apa yang ada di hatimu.²³⁶

Sejauh ini menurut penulis, Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah telah memberikan cara pandang baru dalam dalam diskursus *munasabah*. Selama ini kebanyakan para ulama' penstudi Alqur'an hanya berbicara *munasabah* dalam unit-unit Alqur'an secara literal, semisal musahabah antara jumlah yang terdapat dalam suatu ayat, *munasabah* antara ayat dengan ayat dan *munasabah* antara surat dengan surat.²³⁷ Sedangkan dalam kaidah ini Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah membidik unsur lain dari *nāṣṣ* Alqur'an, yaitu kandungan *naṣṣ* (*maḍmūn an-nāṣṣ*) dengan proposisi-proposisi universal (*qaḍāyā kulliyah*) yang berada di akhir ayat.

18. Kaidah 18: Sinonimitas Lafadz

Kaidah ini menekankan untk meneliti lebih lanjut setiap lafal atau kata Alqur'an yang berdekatan makna (*al-alfāz al-mutaqāribah al-ma'na*) atau makna sinonim (*al-mutarādifah*). Oleh karena itu, dalam upaya tadabur seseorang hendaknya menghindari asumsi adanya sinonimitas dalam kata-kata Alqur'an. Dengan melakukan upaya tersebut, maka maka sorang pentadabbur diharapkan dapat menyingkap tingkatan relatif (*al-mustawiyāt an-nisbiyyah*) suatu tema dan derajat atau tingkatan yang dikehendaki oleh isyarat lafadz.

²³⁶ Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*...., h. 113-114.

²³⁷ Manna' Al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), h. 91-92.

Selain itu, dengan menjahui asumsi sinonimitas seorang pentadabbur aka dapat menemukan tujuan-tujuan dari pengulangan ide dalam berbagai tema yang berbeda-beda.

Pencermatan terhadap lafaz *mutarādif* tersebut diperlukan karena kadang Alqur'an menampilkan suatu redaksi lafaz dalam tema tertentu dan menampilkan sinonim atau lafal yang berdekatan makna dengannya dalam tema lainnya. Oleh karena itu, seorang pentadabbur hendaknya untuk berpikir secara mendalam untuk mengungkap rahasia yang ada di balik pemilihan redasi kata-kata yang bersinonim atau berdekatan makna. Setelah itu, meletakkan sesuai tempat pemakaiannya. Pencarian rahasia tersebut harus dilakukan terus-menerus oleh pentadabbur meski harus memakan waktu bertahun-tahun.²³⁸

19. Kaidah 19: Kebimbangan Makna Yang Ditunjukkan Naṣṣ

Kaidah ini memberi arahan tentang bagaimana cara menyikapi *naṣṣ* yang memiliki lebih dari satu petunjuk (*dilālah*). Semisal ada sebuah lafadz atau *naṣṣ* yang menyimpan *dilālah lughawiyah*, *dilālah 'urf al- 'ām*, *dilālah 'urfīyah* yang umum digunakan dalam studi qur'aniy atau penjelasan Rasul SAW atau *dilālah* yang merupakan pengembangan dari *mafhum* semisal berpindah dari pembahasan sesuatu yang empiris menuju sesuatu yang substantif/maknawi, dari makna yang baru datang ke makna azaliy, atau *dilālah* majaziy seperti penggunaan orang Arab.

Jika terjadi hal semacam itu, maka *dilālah* yang diprioritaskan untuk dirujuk adalah *dilālah* yang sesuai keadaan (*al-wāqi'*), *dilālah* yang dikuatkan

²³⁸ Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*...., h. 117

oleh sebuah *al-burhān (dalil rasio)*, *dilālah* yang tidak ada kemusykilan sehingga tak membutuhkan *ta'wil*, *dilālah* yang sesuai dengan sesuatu yang mendahulinya (*sawabiq*) dan penyusul (*lawāḥiq*) dari *naṣṣ*, atau *dilālah* yang sesuai dengan pemahaman dan ide qur'ani dan dasar-dasar keislaman. Namun jika *dilālah-dilālah* tersebut *takafu'* atau sepadan bobotnya, maka yang lebih diunggulkan atau prioritaskan (*al-murajji*) adalah *dilālah lughawiyyah*, sedangkan *dilālah-dilālah* dipahami sebagai kemungkina-kemungkinan yang diungguli (*al-marjūḥah*). Hal ini beralngsung hingga ditemukan dalil-dalil yang menyatakan bahwa *dilālah-dilālah* lainnya (selain *dilālah lughawiyyah*) tersebut memiliki kadar otoritas yang sama atau lebih unggul, sehingga dapat makna *dilālah-dilālah* dapat diakomodir.

Meski begitu, bukan berarti hal itu diperbolehkan sebebas-bebasnya. Perumusan makna *naṣṣ* dari *dilālah-dilālah* lain (selain *dilālah lughawiyyah*) haruslah memprioritaskan makna yang paling berdekatan dengan aslinya (*dilālah lughawiyyah*). Seandainya memungkinkan, akan lebih baik jika jika makna yang diakomodir tersebut merupakan makna yang umum dipakai dalam kebiasaan masyarakat.²³⁹

20. Kaidah 20: Makna Implisit dalam *Zāhirah at-Taḍmīn*

Kaidah ini menjelaskan tentang salah satu bentuk *ījāz* dalam ungkapan qur'aniy, yaitu *zāhirah at-taḍmīn*. Secara definitif, *zāhirah at-taḍmīn* adalah dituturkannya sebuah kata (*kalimah*) yang memiliki makna, namun kata tersebut juga mengandung makna kata lain. Sedangkan dalam konteks

²³⁹ Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*..., h. 122-123

penuturan tersebut, kata tersebut digunakan sesuai makna kata lain yang dikandungnya. Hal ini semisal seperti makna *ta'diyyah* (transitif) dengan menggunakan huruf yang sesuai dengan makna kata (*kalimah*) yang disimpan tersebut.

Terkait *ẓāhirah at-taḍmīn*, Az-Zamakhshari dalam tafsir Al-Kashshaf menggunakan kaidah tersebut saat menafsirkan *naṣṣ- naṣṣ* Alqur'an yang menurutnya di dalam *naṣṣ* tersebut terdapat unsur *ta'diyyah* (transitif) dari sebuah fi'il dengan huruh yang sesuai dengan kata kerja (*fi'il*) lain. Hal ini dapat dilihat saat ia mengurai tafsir Surat At-Taubah ayat 28:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اتَّقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ ۚ
 أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْأَجْرَةِ ۚ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْأَجْرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ

Hai orang-orang yang beriman, apakah sebabnya bila dikatakan kepadamu: "Berangkatlah (untuk berperang) pada jalan Allah" kamu merasa berat dan ingin tinggal di tempatmu? Apakah kamu puas dengan kehidupan di dunia sebagai ganti kehidupan di akhirat? Padahal kenikmatan hidup di dunia ini (dibandingkan dengan kehidupan) di akhirat hanyalah sedikit.²⁴⁰

Kalimat *تَتَّقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ* secara leterlek seharusnya berarti 'kamu merasa berat kepada bumi'. Namun Az-Zamakhshari tidak memaknainya seperti itu, melainkan dengan 'kamu merasa berat dan ingin tinggal atau ingin kekal di tempatmu (bumi)'. Hal ini dikarenakan lafal *تَتَّقَلْتُمْ* menjadi bentuk transitif oleh lafal *إِلَى الْأَرْضِ* yang menyimpan makna ingin atau kekal (الميل والأخلاق) di bumi. Contoh semacam ini menurut Syekh Abd al-Rahman sering berlaku

²⁴⁰ Kementerian Agama RI, *Alquran dan Terjemah*, Cet.I, (Bandung: Syaamil Qur'an, 2012), h. 227

dalam kasus pembuangan (*al-ḥadhf*) dalam Alqur'an, di mana seringkali ditemukan indikator yang menunjukkan pembuangan tersebut.²⁴¹

21. Kaidah 21: Stilistika (*Al-Uslūb Al-Bayāniy*) Alqur'an

Kaidah ini memberi perhatian mengenai pentingnya memperdalam pandangan dalam mencari kesesuaian antara *al-ustūb al-bayāniy* dengan tujuan dari *naṣṣ* yang diturunkan. Dalam pandangan Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, tiap-tiap maksud dan tujuan dari *naṣṣ* atau *kalamullah* selalu memiliki *ustūb* (gaya bahasa) yang sesuai dengannya. Sehingga perlu dilakukan upaya berpikir mendalam (*an-naẓar*) mengenai kesesuaian *al-ustūb al-bayāniy* dengan tujuan dan dari *naṣṣ*, guna mengetahui makna yang dimaksud oleh *naṣṣ* Aquran.

Sebagian *ustūb* atau gaya bahasa sebuah *kalam* (percakapan) memiliki kesesuaian dengan tujuan yang beragam. Adakalanya suatu *ustūb* tepat untuk pidato (*al-khiṭabah*) yang dapat menggerakkan hati. Sebagainya lain ada yang sesuai untuk tujuan menarik antusiasme masyarakat tertentu. Ada yang sesuai untuk tujuan persuasi atau membujuk, ada yang sesuai untuk penetapan perundang-undangan dan *tasyri'*, ada yang sesuai dalam konteks perdebatan dan adu argumen, ada yang sesuai untuk konteks memuji dan lain sebagainya.²⁴²

Meski begitu, dalam keadaan tertentu sebagain *ustūb* yang sebenarnya sesuai dengan tujuan-tujuan tersebut, bisa saja tidak lagi sesuai lagi. Oleh karena itu, seseorang yang bijaksana dan satrawi mampu merasakan adanya ada atau tidaknya kesuaian antara gaya bahasa (*ustūb*) sebuah *kalam* dengan maksud

²⁴¹ Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*...., h. 140-141

²⁴² Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*...., h. 144-145

dari kalam tersebut. Karena Alqur'an telah diyakini sebagai puncak dari semua *kalam* yang satrawi, maka sudah seharusnya gaya bahasa (*uslūb*) Alqur'an memiliki kesesuaian dalam beberapa hal, yaitu: 1) Sesuai dengan maksud general (*al-'ām*) dari kalimat (*al-kalām*); 2) Sesuai dengan karakteristik atau sifat dasar dari *mukhatab*; 3) Sesuai dengan karakter khusus dari *mukhatab*.

Lantas apa yang dimaksud dengan *al-uslūb al-bayāniy*? Terkait hal ini, Syekh Abd al-Rahman Hasan Habankah menyatakan hal itu sulit didefinisikan. Meski begitu, ia memberi sebuah alternatif, bahwa *al-uslub al-bayāniy* tersebut dapat diidentifikasi dengan mengetahui berbagai *al-uslūb al-kalāmiyyah* yang terdiri dari hal-hal berikut:²⁴³

- 1) *Al-'irḍ al-mubāshir li al-fikrah* atau menawarkan ide secara langsung dengan tujuan memberi informasi.
- 2) *Al-'irḍ ghair al-mubāshir* atau penawaran tidak langsung. Model pengungkapan tidak langsung ini juga memasukkan beberapa hal di dalamnya, yaitu: *at-ta'rīd* (sindiran), *at-talmīh* (memberi isyarat), dan *al-ishārah al-khāfiyyah* (isyarat yang samar).
- 3) *Al-iṭnāb wa 'irḍ al-fikrah mubassaṭah muwaḍḍaḥah min kulli jawānibiha* atau memperpanjang ungkapan dan menawarkan ide secara panjang lebar serta menjelaskan ide tersebut dari berbagai aspeknya.
- 4) *Al-ījāz wa al-ikhtiṣār* atau menyingkat dan meringkas percakapan. *Uslub* ini lebih sesuai untuk orang-orang yang cerdas, para pemimpin serta *mukhatab* dalam konteks tertentu.

²⁴³ Abd al-Rahman Hasan Habankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*..., h. 146-148

- 5) *At-targhīb* atau membujuk di mana *uslūb* ini umumnya sesuai dengan keadaan psikologi dan perasaan manusia karena Allah menciptakan harapan dalam diri mereka.
- 6) *At-tarhīb* atau menakut-nakui. *Uslūb* ini juga sesuai dengan keadaan psikologi dan perasaan manusia karena Allah menciptakan kekhawatiran dan ketakutan dalam diri mereka.
- 7) *Al-‘anaf wa al-qaswah* atau begis dan keras. *Uslūb* kadang sesuai untuk sebagian orang dan keadaan tertentu
- 8) *Ar-riqqah wa al-laiyin* atau lembut dan kalem. *Uslūb* ini secara umum merupakan gaya yang efektif serta membuahkan hasil yang manis.
- 9) *Al-ithārah li al-‘awāṭif wa al-infi’ālāt* atau memebangkitkan hati dan keinginan untuk melakukan sesuatu. *Uslūb* ini sangat efektif dalam pidato dan menarik antusiasme pendengar serta menambah keberanian pendengarnya,
- 10) *Iqnā’ al-fikriy al-hād’iy* atau persuasi terhadap pemikiran dengan halus. *Uslūb* cocok untk kontek pendasaran akidah, pemahaman sosial, pendasaran budi pekerti, dasar-dasar pengetahuan dan permasalahan-permasalahan ilmiah.
- 11) *Al-jadl al-manṭiqīy* atau perdebatan logika yang menetapi metode dan etika perdebatan. *Uslūb* merupakan gaya yang efektif saat berhadapan dengan orang-orang yang menolak pandangan serta mahir dalam berebat.

22. Kaidah 22: *Al-Wujūh Al-Balaghiyah* dari Alqur’an dan Tujuannya

Kaidah ini menekankan tentang pentingnya melacak model-model retorika (*al-wujūh al-balāghiy*) yang terdapat dalam *naṣṣ*. Tujuan pelacakan tersebut bukan sekadar untuk mengetahui keindahan bentuk retorikanya saja, melainkan untuk mengetahui *al-ghard al-fikriy* (tujuan ideal) dari penggunaan bentuk retorika tersebut. Di sisi lain, hal tersebut akan membuka kesempatan lebih luas kepada penstudi untuk mengaplikasikan kaidah-kaidah ilmu *balaghah*.

Semua itu perlu dilakukan mengingat karakteristik studi *naṣṣ* Alqur'an yang menyaratkan adanya keseriusan penstudinya untuk melakukan kajian dengan teliti serta mengerahkan potensi dan cita rasa satrawinya yang tinggi. Di sisi lain, ia harus mampu untuk mengetahui keindahan-keindahan Alqur'an dan juga mampu melakukan kritik (*an-naqd*) secara benar. Di samping itu ia juga dituntut untuk bisa menarasikan semua itu, kemudian juga harus melakukan kreasi (*al-ibdā'*). Maksud dari kreasi atau *al-ibdā'* di sini adalah mengungkapkannya hasil kajian sesuai potensi dan kemampuan yang ia miliki.²⁴⁴

23. Kaidah 23: Pentingnya Penguasaan terhadap Kaidah Bahasa Arab

Pada kaidah ini, Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah menekankan tentang begitu pentingnya bagi seorang penstudi Alqur'an untuk menguasai kaidah-kaidah bahasa Arab, nahwu dan sharaf. Hal ini dikarenakan pemahaman terhadap makna *naṣṣ* tidak akan benar secara sempurna tanpa pengetahuan yang memadai mengenai kaidah-kaidah tersebut. Selain itu, hubungan antara makna dari *naṣṣ* dengan kaidah-kaidah tersebut ibarat soko guru dalam bangunan

²⁴⁴ Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*...., h. 150

susunan kalimat Arab. Sedangkan susunan kalimat arab ibarat bangunan yang berdiri atas empat asas, yaitu:²⁴⁵

- 1) *Māddah* atau bahan dasar dari sebuah kata serta maknanya. Hal ini harus disesuaikan dengan penggunaan orang Arab. Untuk melakukan hal itu maka dapat merujuk pada kamus bahasa atau penggunaan orang Arab baik dalam bentuk syair maupun bentuk biasa.
- 2) *Ṣīghat al-kalimah* (bentuk kata) dan serta *dalālah*-nya. Maksud dari *dalālah* dalam hal ini adalah makna khusus yan melebihi makan umum dari *māddah* sebuah kata. Hal ini dapat iketahui dengan merujuk kaidah-kaidah ilmu nahwu dan sharaf.
- 3) *Tarkīb al-kalām* atau susunan kalimat, khususnya dalam hal mendahulukan dan mengakhirkan bagian tertentu atau *at-taqdim wa at-takkhir*. Hal ini perlu diketahui karena sebagian besar *dalālah* atau indikator susunan kalimat Arab ditunjukkan oleh susunannya.
- 4) *I'rab* dari kalimah serta seluk beluknya. Hal ini perlu diketahui karena *dalālah* makna dari susunan kalimat Arab selalau berubah-ubah seiring dengan perubahab *i'rab* kalimah atau kata. Semua ini padat dilakukan dengan merujuk pada ilmu nahwu.

24. Kaidah 24: Naṣṣ (Teks) Alqur'an dan Tuntutannya

Kaidah ini menjelaskan bahwa sebuah *naṣṣ* memiliki beberapa tuntutan (*requierement/iqtidā'*) dimensi makna. Dalam pandangan kaidah ini, makna

²⁴⁵ *Ibid*...., h. 151-154

suatu *naṣṣ* adakalanya eksplisit dan adakalanya yang implisit, di mana makna tersebut merupakan salah satu tuntutan (*requierement*) dari pemaknaan *naṣṣ* itu sendiri. Khusus makna yang terakhir ini, kita akan mudah mengandaikannya dengan sebuah contoh. Contoh tersebut misalnya, seringkali ditemuka orang-orang fasih (*Al-bulaghā'*) ingin menyampaikan sebuah makna, namun dalam teks yang ia miliki sama skaaai tidak ditemukan redaksi makna yang ingin ia sampaikan itu.²⁴⁶

Melihat keadaan semacam itu, maka sudah seharusnya seorang penstudi teks-teks yang tinggi cita rasa sastrawinya (*naṣṣ balīgh*) mengerahkan kecerdasan dan memperdalam pandangannya untuk mengeluarkan ide-ide implisit dari *naṣṣ*. Ide-ide implisit tersebut ada kalanya diambil dari *naṣṣ* secara *al-luzūm al-fikrīy* (keharusan idealistik) atau *isyārat taḍmīniyah* (isyarat implisit). Pengeluaran ide-ide tersebut dapat merujuk pada apa yang ada dalam *naṣṣ* itu sendiri, semisal berupa *talwīh* (isyarat dari jauh), *talmīh*, *ta'riīd*, *kinayah* dan lain sebagainya.

25. Kaidah 25: *Naṣṣ Muḥkam* dan *Mansūkh*

Kaidah ini berbicara mengenai hukum asal dari sebuah *naṣṣ*. Dalam pandangan kaidah ini, hukum asal dari setiap *naṣṣ* adalah *muḥkam* atau disebut juga *ghairu mansūkh* (tidak direvisi). Status 'muḥkam' tersebut akan terus diberkalukan kepada *naṣṣ* Alqur'an, kecuali tidak mungkin memberikan status *muḥkam* pada *naṣṣ* atau adanya dalil sahih yang menyatakan bahwa *naṣṣ* tersebut telah *dinaskh*.

²⁴⁶ 'Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*...., h. 155

Menurut ‘Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, selama ini telah banyak para mufasir yang memberikan status *naskh* pada ayat-ayat Alqur’an tanpa dalil yang mencukupi. Padahal sebenarnya, hukum asal dari sebuah *naṣṣ* berstatus *muḥkam al-dilālah*. Oleh karena itu, sebenarnya tidak diperbolehkan untuk menempelkan label *naskh* hanya karena sedikit kerancuan/keserupaan (*ash-shubhah*) atau karena adanya dalil lemah (*da’if*) yang tidak cukup untuk menghilangkan status asal tersebut (*muḥkam al-dilālah*).

Unsur *tadarruj* (keberangsur-angsuran) dalam pewahyuan hukum menurut Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah bukanlah termasuk kategori *naskh*. *Tadarruj* sebenarnya merupakan bentuk penjelasan terhadap ayat atau *naṣṣ* yang sebelumnya tidak dirinci. Dengan begitu, penjelasan tersebut tersebut tidak semerta-merta bisa disebut sebagai revisi (*naskh*). Dengan begitu, maksud istilah *naskh* dalam hal ini adalah sebagaimana yang diungkapkan oleh para ahli fikih Islam, yaitu penjelasan terhadap batas keberlakuan waktu yang ada pada hukum yang lebih dahulu.²⁴⁷ Bukan perincian terhadap hukum yang diturunkan lebih dahulu.

26. Kaidah 26: Keterarahan Ungkapan (*Taujīh Al-Khitāb*)

Kaidah ini menyatakan tentang pentingnya bagi seorang pentadabbur untuk melihat unsur keterarahan dari sebuah ungkapan (*taujīh al-khitāb*). Ketika suatu ungkapan atau *al-khitāb* tersebut diarahkan untuk semua manusia, maka sebaiknya ia melihat makna umum yang mencakup semua manusia itu dan tidak diarahkan hanya khusus kepada orang-orang mukmin saja. Sebaliknya, saat

²⁴⁷ Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*..., h. 159

sebuah ungkapan diarahkan pada orang-orang mukmin, sebaiknya ia melihat makna yang terkhusus pada mereka saja dan tidak membebani mereka dengan perbutan dan keyakinan selainnya. Begitu juga saat sebuah ungkapan tertuju pada Ahli Kitab, maka seorang pentadabbur harus melihat makna sesuai dan dikhususkan pada mereka. Seperti itu pula saat ungkapan terkhusus pada Rasul, maka sebaiknya seorang pentadabbur melihat makna yang terkhusus pada Rasul saja, meski kadang juga mencakup para mukminin, dan seterusnya.²⁴⁸

Contoh dari kaidah ini semisal ungkapan ‘*Yā Ayyuhā An-Nās*’ di mana kandungan ungkapan tersebut tertuju kepada semua manusia. Hal ini sebagaimana terdapat dalam Q.S. Al-A’raf:158 yang berbunyi:

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ظَلَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

Katakanlah: “Hai manusia sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu semua, yaitu Allah Yang mempunyai kerajaan langit dan bumi; tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia, Yang menghidupkan dan mematikan, maka berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya, Nabi yang ummi yang beriman kepada Allah dan kepada kalimat-kalimat-Nya (kitab-kitab-Nya) dan ikutilah dia, supaya kamu mendapat petunjuk”.

Ayat di atas menyimpn *khitab* tertuju kepada semua manusia, yaitu perintah utk beriman kepada Rasul yang merupakan tuntutan dalam dakwah Nabi Muhammad.

27. Kaidah 27: Pemberian Alasan (*Ta’lil*) Setelah *Nahiy*, *Nafiy* Dan *Al-Amr*

²⁴⁸ Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*...., h. 160

Kaidah ini menjelaskan mengenai *at-ta'lil* (pemberian alasan) pada redaksi *naṣṣ* Alqur'an. Menurut Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, setiap *at-ta'lil* memiliki maksud dan tujuan tertentu jika posisinya berada setelah larangan (*an-nahiy*), penafian (*an-nafiy*), dan perintah (*al-amr*). Pada posisi tersebut, sebuah alasan (*at-ta'lil*) bisa berfungsi sebagai penjelasan atau alasan untuk melakukan sesuatu, atau juga bisa sebagai alasan untuk meninggalkan sesuatu. Hal ini dikarenakan setiap bentuk larangan (*an-nahiy*), penafian (*an-nafiy*), dan perintah (*al-amr*) selalu menyimpan dua sisi makna, yaitu meninggalkan meninggalkan sesuatu dan mengerjakan sesuatu.

Dengan adanya *ta'lil*, kedua sisi makna tersebut sebenarnya sudah cukup diri jika digunakan untuk menghasilkan status tertentu, semisal baik-buruk atau bagus-jelek. Hal ini bisa dicontohkan dengan semisal ungkapan larangan (*nahiy*) 'Janganlah kau kerjakan sesuatu, karena perkerjaan itu membahayakan atau jelek'. Contoh lainnya adalah ungkapan negative (*nafiy*) 'saya tidak mengerjakan sesuatu, karena hal itu tidak baik atau berbahaya' atau ungkapan perintah (*amr*) 'kerjakanlah sesuatu, karena mengerjakan sesuatu tersebut merupakan bermanfaat dan baik'.²⁴⁹ Semua itu merupakan hukum asal dari *ta'lil* dalam penggunaan kebahasaan.

Sayangnya, *ta'lil* dalam *naṣṣ* Alqur'an tidak selalu bersifat seperti itu. Kadangkala, dalam sebuah *naṣṣ* Alqur'an ada sebuah *at-ta'lil* yang tidak dijelaskan kedudukannya, entah sebagai alasan untuk meninggalkan sesuatu, atau untuk melakukan perbuatan tertentu. Jika terjadi hal seperti ini, maka yang

²⁴⁹ Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*...., h. 171

harus dilakukan adalah memeriksa makna yang dicakup oleh alasan (*at-ta'li*) dan memeriksa kesesuaian antara alasan tersebut dan apa yang diberi alasan (*al-mu'allal*). Maka jika alasan tersebut merupakan alasan untuk meninggalkan perbuatan maka pada sebuah kalam dikira-kirakan sesuatu yang sesuai dengan hal itu, juga sebaliknya.²⁵⁰

C. Aplikasi Kaidah dalam *Tafsir Ma'Ārij Al-Tafakkur Wa-Daqā'iq Al-Tadabbur* (Surat Al-‘Alaq)

1. Alasan Pemilihan Surat Al-‘Alaq

Setelah penulis memaparkan isi kaidah tadabbur pada sub bab sebelumnya, pada sub ini penulis akan melihat bagaimana kaidah-kaidah tersebut diaplikasikan. Penulis akan melihat aplikasi kaidah-kaidah tersebut dalam karya tafsir Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah yang berjudul *Ma'Ārij Al-Tafakkur Wa Daqā'iq Al-Tadabbur*. Menurut pengakuannya, salah satu alasan penulisan tafsir tersebut karena minimnya orang-orang yang mengaplikasikan kaidah-kaidah yang telah ia cetuskan itu. Oleh karena itu, ia merasa perlu untuk memulai upaya aplikasi tersebut dengan sendirinya.²⁵¹

Namun, penulis tidak akan menelusuri aplikasi kaidah tersebut pada keseluruhan, melainkan hanya pada surat Al-‘Alaq. Hal ini penulis lakukan karena beberapa alasan di antaranya:

1. Surat al-‘Alaq merupakan surat yang pertama kali diturunkan. Dengan mengkaji penafsiran tersebut, penulis berharap dapat melihat bagaimana

²⁵⁰ Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthāl*..., h. 171-172

²⁵¹ Abdurrahman Ḥasan Ḥabankah al-Mīdānīy, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqā'iq al-Tadabbur*..., h. 5

kaidah-kaidah tadabur yang digagas oleh Abd al-Rahman Hasan Habankah diaplikasikan dalam periode awal penulisan karya tafsirnya.

2. Penafsiran pada surat Al'alaq dikelompokkan menjadi beberapa sub pembahasan. Menurut Abd al-Rahman Hasan Habankah, pembagian ini didasarkan karena adanya beberapa hal yang ingin ditegaskan oleh ayat-ayat tertentu. Dengan begitu, paparan penafsiran pada surat ini bisa dikatakan lebih komperhensif dibanding surat-surat pendek lainnya.
3. Ayat-ayat Surat Al-'Alaq tidak diturunkan bersamaan. Ayat 6 dan seterusnya sampai masa vakumnya wahyu (*fatratu al-wahyi*), atau setelah surat lain seperti Al-Mudaththir dan yang lainnya. Sehingga Surat Al-Alaq merupakan surat yang memiliki *asbabun nuzul* lebih dari satu. Tentu memicu adanya berbagai tema pembahasan yang beragam karena keberagaman *asbabun nuzul*. Di salah satu kaidahnya, penulis tafsir mengatakan bahwa secara tematik, Alqur'an terdiri dari berbagai sub tema yang saling terintegasi dalam satu tema induk. Oleh karena itu, penafsiran pada Surat Al-'Alaq penting untuk dilihat, guna mengetahui bagaimana si pengarang mengintegasikan berbagai sub tema tersebut.

2. Aplikasi Kaidah Pada Surat Al-'Alaq

Penafsiran paa surat ini terbagi menjadi sepuluh sub pembahasan. Kesepuluh sub pembahasan tersebut adalah: 1) *Baḥṭhun Ḥaula Nuzūlihā* (Pembahasan Mengenai Turunnya Surat); 2) *Naṣṣ As-Sūrah wa Mā Fīhā min Farsh Al-Qirā'āt* (Teks Surat dan Pembacaanya); 3) *Mā Jā'a fī As-Sunnah Ḥaula Sūrah Al-'Alaq* (Informasi dalam Hadits mengenai Surat Al-

‘Alaq); 4) *Maudū’ As-Sūrah* (Tema Surat); 5) *At-Tadabbur At-Taḥlīlīy li Ad-dars Al-Awwal* (Tadabur Analitis Kajian Pertama); 6) *Nadzar Ijmaliyah ‘āmmah li ad-dars al-awwal*; 7) *At-Tadabbur At-Taḥlīlīy li Ad-dars Ath-Thāniy* (Tadabur Analitis Kajian Pertama); 8) *Nadzar Ijmaliyah ‘āmmah li ad-dars Ath-Thāniy*; 9) *At-Tadabbur At-Taḥlīlīy li Ad-dars Ath-Thālith* (Tadabur Analitis Kajian Ketiga); 10) *Nadzar Ijmaliyah ‘āmmah*.

Terkait aplikasi kaidah tadabbur yang digagas oleh Abd al-Rahman Hasan Ḥabankah dalam tafsirnya, penulis akan meruntutkan pembahasan sesuai dengan pembagian sub-sub pembahasan di atas. Hal ini penulis lakukan untuk memudahkan pembahasan serta lebih terstruktur.

a. *Baḥṭhun Ḥaula Nuzūlihā* (Pembahasan Tentang Turunnya Surat)

Pada sub bab ini, terdapat aplikasi kaidah tadabbur, yaitu kaidah nomor empat (4) dan sembilan (9). Wujud aplikasi kaidah nomor empat dalam penafsiran dengan adanya penjelasan mengenai situasi diturunkannya sebuah *naṣṣ* yang mencakup dimensi waktu dan tempat. Bentuk dari aplikasi tersebut adalah penjelasan mengenai diturunkannya lima ayat pertama dari surat Al-‘Alaq, yaitu saat Nabi SAW menyembah Tuhannya di Goa Hira’. Sedangkan kaidah kesembilan termanifestasi dengan adanya penjelasan menegenai tahapan diturunkannya surat tersebut, yaitu bahwa kelima ayat trun pertama kalis, sedangkan sisa keseluruhan ayat dalam surat dituturkan setelah Surat *Al-Mudaththir*.²⁵²

²⁵² Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, *Ma’ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur*, Juz. I (Damaskus; Dār al-Qalam, Cet: I, 2000), h. 31.

b. *Naṣṣ As-Sūrah wa Mā Fīhā min Farsh Al-Qirā'āt* (Teks Surat dan Pembacaanya)

Sub pembahasan ini berisi tentang redaksi surat Al-'Alaq mulai ayat pertama hingga terakhir, disertai dengan ulasan mengenai keragaman pembacaan lafaz-lafz tertentu. Ulasan tersebut diungkapkan dengan metode catatan kaki atau *footnote*. Pada sub pembahasan ini, penulis tidak menemukan adanya aplikasi akidah sama sekali. Hal ini tidaklah aneh, karena dalam kitabnya yang berjudul "*Qawā'id al-Tadabbur al-Amthal li katābillah 'Azza wa Jalla*" sama sekali tidak ada kaidah yang membahas mengenai keragaman bacaan *naṣṣ* Alqur'an.

c. *Mā Jā'a fī As-Sunnah Ḥaula Sūrah Al-'Alaq* (Informasi dalam Hadits mengenai Surat Al-'Alaq)

Pada sub pembahasan ini, penulis menemukan lima (5) aplikasi lima yaitu kaidah ke 4, 14, 6, 26, 27. Aplikasi kaidah keempat (4) empat tercermin dalam penjelasan mengenai situasi ditutunkannya wahyu, sam persis seperti pada sub pembahasan pertama. Hanya saja penjelasan dalam sub pembahasan ini langsung menampilkan redaksi Hadits yang diriwayatkan Al-Bukhari dari 'Aisyah R.A. Penjelasan dengan menggunakan redaksi hadits di atas sekaligus bentuk aplikasi kaidah ke empat belas (14) yang menekankan untuk mengakomodir Hadits ang

menjelaskan *asbabun nuzul*. Adapun redaksi hadits tersebut adalah sebagai berikut.²⁵³

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ عُقَيْلٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّهَا قَالَتْ: أَوَّلُ مَا بُدِيَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ فِي النَّوْمِ، فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ، ثُمَّ حُبِّبَ إِلَيْهِ الْخَلَاءُ، وَكَانَ يَخْلُو بِعَارِ جِرَاءٍ فَيَتَحَنَّنُ فِيهِ - وَهُوَ التَّعَبُّدُ - اللَّيَالِي دَوَاتِ الْعَدَدِ قَبْلَ أَنْ يَنْزِعَ إِلَى أَهْلِهِ، وَيَتَزَوَّدُ لِذَلِكَ، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى خَدِيجَةَ فَيَتَزَوَّدُ لِمِثْلِهَا، حَتَّى جَاءَهُ الْحَقُّ وَهُوَ فِي عَارِ جِرَاءٍ، فَجَاءَهُ الْمَلَكُ فَقَالَ: اقْرَأْ، قَالَ: «مَا أَنَا بِقَارِيٍّ»، قَالَ: " فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمَّ أُرْسَلَنِي، فَقَالَ: اقْرَأْ، قُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِيٍّ، فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّانِيَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمَّ أُرْسَلَنِي، فَقَالَ: اقْرَأْ، فَقُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِيٍّ، فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّلَاثَةَ ثُمَّ أُرْسَلَنِي، فَقَالَ: { اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ } [العلق: 2] " فَرَجَعَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْجِفُ فُؤَادُهُ، فَدَخَلَ عَلَى خَدِيجَةَ بِنْتِ خُوَيْلِدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، فَقَالَ: «زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي» فَرَمَلُوهُ حَتَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرَّوْعُ، فَقَالَ لَخَدِيجَةَ وَأَخْبَرَهَا الْخَبَرَ: «لَقَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي» فَقَالَتْ خَدِيجَةُ: كَلَّا وَاللَّهِ مَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا، إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّجَمَ، وَتَحْمِلُ الْكَلَّ، وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ، فَانْطَلَقَتْ بِهَا خَدِيجَةُ حَتَّى أَنْتَبَتْ بِهِ وَرَقَةَ بْنَ تَوْفَلِ بْنِ أَسَدِ بْنِ عَبْدِ الْعَزْزِيِّ ابْنِ عَمِّ خَدِيجَةَ وَكَانَ أَمْرًا تَنَصَّرَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَكَانَ يَكْتُبُ الْكِتَابَ الْعِبْرَانِيَّ، فَيَكْتُبُ مِنَ الْإِنْجِيلِ بِالْعِبْرَانِيَّةِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكْتُبَ، وَكَانَ شَيْخًا كَبِيرًا قَدْ عَمِيَ، فَقَالَتْ لَهُ خَدِيجَةُ: يَا ابْنَ عَمِّ، اسْمَعْ مِنْ ابْنِ أَخِيكَ، فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ: يَا ابْنَ أَخِي مَاذَا تَرَى؟ فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَبَرَ مَا رَأَى، فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ: هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي نَزَلَ اللَّهُ عَلَى مُوسَى، يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَدْعًا، لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا إِذْ يُخْرَجُكَ قَوْمُكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَوْ مُخْرَجِي هُمْ»، قَالَ: نَعَمْ، لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمِثْلِ مَا جِئْتُ بِهِ إِلَّا عُودِي، وَإِنْ يُدْرِكُنِي يَوْمَكَ أَنْصُرَكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا. ثُمَّ لَمْ يَنْسَبْ وَرَقَةَ أَنْ تُؤْفَى، وَقَتَرَ الْوَحْيُ.

Riwayat tersebut juga disusun dengan menampilkan keterangan Ibnu Hajar dalam kitab *Fath Al-Bārī* mengenai ayat pertama surat Al-‘alaq. Dalam kitab tersebut Ibnu Hajar menjelaskan adanya sebuah riwayat dari

²⁵³ Muhammad bin Isma‘il Abu ‘Abdillah Al-Bukhari, *Shahih Bukhariy, Juz I* (Maktabah Syamilah: Dar Tauq Najah, 1422 H) h. 7

Ishaq yang tertera dalam kumpulan hadits mursal ‘Ubaid Ibn ‘Umair, bahwa sesungguhnya Nabi bersabda:²⁵⁴

أَتَانِي جِبْرِيْلُ بِنَمَطٍ مِنْ دِيْبَاجٍ فِيْهِ كِتَابٌ قَالَ أَقْرَأْ قُلْتُ مَا أَنَا بِقَارِيٍّ

“Jibril medatangiku dengan membawa wadah dari sutera di dalamnya terdapat buku (kitab). Ia berkata: Bacalah!. Aku menjawab: Saya bukan orang yang bisa membaca.

Maksud dari ungkapan Nabi مَا أَنَا بِقَارِيٍّ, menurut Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah adalah ‘aku tak mengerti pembacaan terhadap sesuatu yang tertulis, karena aku tak pernah mempelajarinya’. Setelah itu, kemudian Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah mengulas arti dari bacaan atau *al-qirā’ah*. Dalam ulasan tersebutlah, pada akhirnya tampak adanya apikasi dari kaidah keenam (6).

Menurut Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, membaca atau *qirā’ah* dalam ayat satu surat Al’alaq telah sepergunkan sesuai makna asli atau makna bahasanya, yaitu: keberlangsungan mengucapkan sebuah ungkapan yang tertulis. Hal ini dibuktikan dengan jawaban Rasul SAW berupa lafaz *mā anā bi qāri’īn* (مَا أَنَا بِقَارِيٍّ), saat diminta oleh Jibril untuk membaca. Jawabn ini menjadi salah satu argumen bahwa lafaz *qira’ah* dipegunakan sesuai makna aslinya tersebut. Seandainya lafadz tersebut dimaknai dengan arti lain, semisal *tilawah*, tentu jawaban yang lebih

²⁵⁴ Ahmad bin ‘Ali bin Hajar Al-‘Asqalaniy, *Fath Al-Barīy Sharḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī, Juz 8* (Beirut: Dar Al-Ma’rifah, tt), h, 718.

sesuai bukanlah lafal *mā anā bi qāri'in*, melainkan lafal *mā dhā Aqra'u* (مَا ذَا أَقْرَأ).²⁵⁵

Selain itu, dalam sub pembahasan ini juga terdapat aplikasi dari kaidah keduapuluh enam (26) dan kaidah keduapuluh tujuh (27). Aplikasi kaidah ke dua puluh enam terlihat dalam pembahasan mengenai keterarahan atau kepada siapa suatu nash ditujukan. Menurut Abd Al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, redaksi kelima yat di atas benarnya merupakan perintah yang ditujukan kepada umat Nabi Muhammad SAW untuk belajar menulis dan membaca. Sedangkan aplikasi kaidah keduapuluh tujuh (27) terlihat pada penjelasan mengenai alasan dari perintah tersebut, bahwa kepenulisan dan kemampuan membaca merupakan sarana yang sangat penting dalam bidang keilmuan, baik ilmu aama maupun ilmu duniawi.²⁵⁶ Hal ini sama seperti peta dalam kaidah keduapuluh tujuh (27), bahwa setelah ungkapan perintah, larangan maupun negasi (*nafi*), sebaiknya seorang pentadabbur mencari alasan dari ketiga ungkapan tersebut.²⁵⁷

d. *Mauḍū' As-Sūrah* (Tema Surat)

Sub pembahasan ini berkuat mengenai tema surat. Pada sub ini, penulis menemukan aplikasi empat kaidah, yaitu kaidah ke-1, 2, 3, dan 21. Aplikasi kaidah kedua terlihat pada adanya perumusan tema dalam

²⁵⁵ Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur*, Juz. I, (Damaskus; Dār al-Qalam, Cet: I, 2000), h. 35

²⁵⁶ *Ibid...*, h. 35-36

²⁵⁷ *Ibid...*, h. 171

surat ini. Tema tersebut terdiri tersusun dari tema-tema kecil (subtema) pembahsan. Subtema pertama terdapat pada ayat 1 sampai 5. Isinya pada subtema pertama ini pada akhirnya menimbulkan sebuah pertanyaan mendasar yang harus dijawab. Jawaban tersebut ada dalam pembahsan subtema kedua yang merupakan pemahaman dari ayat 6 sampai 8. Sama seperti subtema pertama, subtema kedua ini juga menimbulkan pertanyaan yang harus dijawab. Jawaban itu terdapat dalam subtema ketiga yang digali dari ayat 9 sampai 19. Ketiga subtema tersebutlah yang kemudian membentuk satu tema besar yang disimpulkan pada bagian akhir pembahsan.²⁵⁸

Dilihat dari sisi ini, maka jelas sekali bahwa pembahsan tersebut menggunakan kerangka pemikiran dari kaidah kedua (2) yang menekankan seorang pentadbbur untuk meyingkap sebuah tema dari surat Alqur'an. Hal ini membutuhkan upaya lain, yaitu mencari keterhubungan di antara ayat-ayat makna-makna *jumlah* Alqur'an dengan tema tersebut. Itu semua sudah dilakukan secara apik dalam subpmbahsan ini. Hal ini berarti, juga terdapat bentuk aplikasi dari kaidah pertama (1) yang menekankan seorang pentadabbur untuk meyingkap hubungan antara makna dari suatu *jumlah* (susunan kalimat) Alqur'an dengan tema surat, atau dengan makna *jumlah* dari ayat dan surat lain yang memiliki hubungan tematis.

²⁵⁸ Abd al-Rahman Hasan Habankah, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur...*, h. 37-41

Sedangkan aplikasi kaidah ketiga (3) terlihat dari pernyataan Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah al-Mīdānīy yang menyatakan bahwa ayat 9 sampai ayat 19 dalam pembahasan ketiga diarahkan kepada beberapa lapisan masyarakat yang berbeda dengan tujuan tertentu. Tujuan-tujuan tersebut diantaranya memberi peringatan pada orang-orang yang sesat serta menyesatkan serta memberi, memberi janji kepada orang yang memberi petunjuk, serta menguatkan mereka untuk tetap melakukan kebajikan.²⁵⁹ Ungkapan semacam ini jelas dirangkai oleh perspektif dari kaidah ketiga yang menyatakan bahwa sebuah *Naṣṣ* seringkali diungkapkan dengan model yang berbeda-beda sesuai target yang dikehendaki dari *Naṣṣ* tersebut.²⁶⁰

Model-model tersebut diwujudkan dalam gaya bahasa pengkodean (*uṣlūb ar-ramzi*) serta sindiriran (*kinayah*). *Uṣlūb* atau gaya bahasa tersebut merupakan gaya bahasatidak langsung (*uṣlūb ghair al-mubāshir*). Hal ini sekaligus menegaskan adanya aplikasi kaidah kedua puluh satu (21) yang menyinggung tentang kesesuaian gaya bahasa (*uṣlūb*) dengan target yang dituju. *Uṣlūb- uṣlūb* tersebut adakanya yang berbentuk pengungkapansecara langsung atau *uṣlūb al-mubāshir*. Juga ada yang berupa pengungkapan secara tidak langsung atau *uṣlūb ghair al-mubāshir*.²⁶¹

²⁵⁹ Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur...*, h. 39

²⁶⁰ Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah al-Mīdānīy, *Qawāid al-Tadabbur al-Amthal li katābillah 'Azza wa Jalla..*, h. 21

²⁶¹ *Ibid...*, h. 1

e. *At-Tadabbur At-Taḥlīlīy li Ad-dars Al-Awwal (Tadabur Analitis Kajian Pertama)*

Subpembahasan ini berisi analisis mengenai subtema pertama yang berbasis pada ayat 1 sampai 5. Pembahasan dimulai dengan menampilkan lima ayat pertama dari surat Al-‘Alaq. Setelah itu dilanjutkan dengan mengurai asal-usul serta makna dari kosakata tertentu. Selain itu pembahasan dilanjutkan dengan uraian tentang makna yang akan diungkap (dituju) dari sebuah ayat, juga hal-hal lain yang terdapat dalam ayat. Secara spesifik, pembahasan ayat-ayat yang dimaksud adalah sebagaimana berikut:

1) *Ayat 1*

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ

Pada pemafsiran ayat diatas, terdapat aplikasi kaidah tadabur. Dimulai dari uraian kosa kata *iqra'* (اقْرَأْ), di dalamnya terdapat aplikasi dua kaidah, yaitu dan kedua puluh tiga (23) dan kaidah keenam (6). Hal ini terlihat dari paparan Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah yang menyatakan bahwa kata *iqra'* (اقْرَأْ) merupakan bentuk *fi'il amr* dari kata *qirā'ah*. Hal ini berate ia telah mengaplikasikan kaidah kedua puluh tiga yang menekankan tentang pentingnya penguasaan kaidah bahasa Arab, Nahwu dan Sharaf dalam menganalisis sebuah *naṣṣ*. Sedangkan aplikasi kaidah keenam (6) terlihat pada uraian mengenai makna kosakata *iqra'* (اقْرَأْ) itu sendiri. Abd al-Rahman menjelaskan bahwa makna dari kata *iqra'* (اقْرَأْ) dalam ayat pertama ini sama dengan makna asli atau makna

bahasanya, yaitu penyesuaian ucapan dengan apa yang dilihat oleh pembaca berupa sesuatu yang tertulis pada semisal kerta atau yang lainnya.²⁶²

Pemahaman tersebut diperkuat dengan Hadits riwayat mursal ‘Ubaid Ibn ‘Umair, bahwa awa pertama dirurunkannya wahyu, Jibril mendatangi nabi dengan membawa wadah sutra yang di dalamnya terdapat ungkapan tertulis. Lalu Jibril berkata: Bacalah! Perintah tersesbut di jawab oleh Nabi dengan ‘*ma ana bi qāri’in*’ yang artinya adalah saya tidak pernah belajar membaca. Bukan dijawab dengan ‘*ma dha aqra’u*’ (apa yang harus saya baca). Hal ini juga diperkuat oleh makna yang terdapat pada ayat 4 yang menjelaskan bahwa Allah mengajari manusia dengan pena. Hal ini membuktikan bahwa pembacaan yang dimaksud dalam surat ini adalah pembacaan terhadap sesuatu yang ditulis, bukan sekedar tilawah atau mendengarkan apa yang dibacakan.

Analisis kosakata *iqra’* di atas menurut penulis juga merupakan bukti adanya aplikasi kaidah kesembilan belas (19) yang membahas mengenai sebuah redaksi *naṣṣ* yang makna memiliki makna beragam (*taraddud*), semisal disamping memiliki makna kebahasaan, *naṣṣ* tersebut selain memiliki indikator makna asli atau bahasa juga memiliki indikasi makna lain yang umum dipergunakan dalam istilah Alqur’an, syari’at, atau makan perluasan yang timbul dari perlugaan peemahaman

²⁶² Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, *Ma’ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur...*, h. 41

(*tawassu' fi al-mafahim*).²⁶³ Penggunaan kata *qira'ah* dengan makna *tilawah*, menurut Abd al-Rahman Habangkah merupakan bentuk pemaknaan karena perluasan pemahaman (*tawassu' fi al-isti'mal*).²⁶⁴

Berikutnya adalah uraian mengenai lafaz *bi ismi rabbika* (بِاسْمِ رَبِّكَ). Pada uraian pengaliran ayat tersebut penulis menemukan aplikasi kaidah yang sama seperti pada uraian lafadz *iqra'* (اِقْرَأْ), yaitu kaidah kedua puluh tiga (23) dan kaidah ke enam (6). Kesamana tersebut terjadi pada penguraian baik pada lafal *ismi* (اسْمِ) maupun lafal *rabbika* (رَبِّكَ). Satu hal yang sedikit membedakan adalah pernyataan dalam uraian lafal *rabbika* (رَبِّكَ). Menurut Abd al-Rahman Hasan Habangkah, lafal *rabb* (رَبِّ) digunakan dalam dimensi makna majazinya. Dalam bentuk aslinya, kosa kata *raab* (رَبِّ) merupakan bentuk masdar yang makananya samadengan kata *at-tarbiyyah* (التَّرْبِيَّة) dan *at-tarbīb* (التَّرْبِيب). Kemudian kata (رَبِّ) dipinjam untuk menunjukkan makna *isim fā'il-nya*, sehingga bermakna (المُرَبِّي).²⁶⁵

Berikutnya adalah penggalan lafadz *alladhīy khalaqa* (الَّذِي خَلَقَ). Dari uraian pada bagian ini penulis menemukan adanya aplikasi kaidah kesepuluh (10). Dalam keterangan Abd al-Rahman Hasan Habangkah, lafadz *khalaqa* (خَلَقَ) tidak dituturkan objek atau *ma'mūl-nya*.

²⁶³ Abd al-Rahman Hasan Habangkah al-Mīdānīy, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthal li katābillah 'Azza wa Jalla*, Cet: I (Damaskus: Dār al-Qalam, 1980), h. 21

²⁶⁴ Abd al-Rahman Hasan Habangkah, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur...*, h. 42

²⁶⁵ Abd al-Rahman Hasan Habangkah, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur...*, h. 44

Pandangan tersebut juga sekaligus bukti adanya pengaplikasian kaidah kedua puluh tiga (23) yang menekankan pentingnya penguasaan ilmu kebahasaan, nahwu, dan sharaf dalam menganalisis ayat. Dalam kacamata pada ahli ilmu Balaghah, pembuangan atau tidak menuturkan *ma'mul* memiliki bertujuan agar objek kata suatu kerja menencakup semua hal. Model ini termasuk salah satu bentuk *ījāz* yang baik dalam persepektif ilmu balaghah.²⁶⁶ Hal semacam ini dibahas dalam kaidah keepuluh (10) yang menyatakan bahwa kadangada bagian *naṣṣ* yang dibuang (tidak dituturkan) karena tujuan *ījāz* (meringkass), orientasi makna (tujuan) tertentu, atau karena ada hal lain yang menunjukkan pembuangan tersebut.²⁶⁷ Begitu juga saat mengaraikan makna lafadz *khalaqa*, juga terlihat adanya aplikasi kaidah keenam (6) dan kedua puluh tiga (23).

Selain aplikasi kaidah-kaidah tersebut, penulis juga menemukan adanya aplikasi kaidah kedua puluh enam (26) mengenai keterarahan atau sasaran *khitāb* sebuah *naṣṣ*. Aplikasi ini terlihat jelas saat Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah menyatakan bahwa *khitāb* perintah untuk memebaca pada ayat pertama ini awalnya diarahka kepada Nabi, setelah itu *khitāb* terarah pada seluh alam (*al-'alamin*) dan patut disebut sebagai *khitāb taklīfī*.

2) Ayat 2

²⁶⁶ Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur*, (Damaskus; Dār al-Qalam, Cet: I, 2000), h. 46

²⁶⁷ Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah al-Mīdānīy, *Qawāid al-Tadabbur al-Amthal li katābillah 'Azza wa Jalla*, Cet: I (Damaskus: Dār al-Qalam, 1980), h. 1

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ

Sama seperti uraian pada ayat satu, pada uraian ayat ini juga terdapat uraian kosakata atau *mufradāt*. Hanya kosa kata yang diuraikan pada bagian ini hanyalah lafadz *al-‘alaq* (العَلَق). Hal ini berarti dalam uraian koakata aplikasi dari kaidah keenam (6) dan kaidah kedua puluh tiga (23), persis seperti uraian-uraian mengenai kosa kata pada pembahasan sebelumnya. Selain itu, penulis juga menemukan adanya bentuk aplikasi kaidah ketujuh (7) mengenai intregasi *naṣṣ- naṣṣ* yang tersebar dalam Alqur’an pada satu tema tertentu. Aplikasi ini terlihat pada pernyataan Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, bahwa terdapat sembilan belas (19) ayat dalam Alqur’an yang semuanya berbicara tentang tema penciptaan manusia (*khalq al-insān*). Ayat-ayat tersebut adayang berbicara mengenai penciptaan manusia berbagai unsur, semisal dari debu (*turab*), dari lumpur (*ṭīn*), dari *ṣalṣāl* (tanah liat kering), dari *nafs waḥidah*, dari dan seterusnya.²⁶⁸ Sayangnya, ayat-ayat mengenai itu semua tidak dipaparkan dalam penafsiran.

Selain itu, penulis juga menemukan adanya aplikasi kaidah kesebelas (19) (dalam ayat di atas). Kaidah tersebut menekankan tentang untuk menghindari adanya perlawanan antara suatu *naṣṣ* dengan *naṣṣ*. Asumsi semacam itu harus dilakukan dengan cara mencari hubungan intregatif antar ayat dan didasarkan pada asumsi bahwa ayat-

²⁶⁸ Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, *Ma’ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur*, (Damaskus; Dār al-Qalam, Cet: I, 2000), h. 48

ayat Alqur'an saling melengkapi. Aplikasi kaidah ini terlihat langkah yang dilakukan oleh Abd al-Rahman Hasan Habankah dalam mengkompromikan kesembilan belas ayat mengenai penciptaan manusia. Sembilan belas ayat tersebut menurutnya merupakan ayat yang menjelaskan asal-usul manusia bertahap penciptaannya.

3) Ayat 3

إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ

Saat melihat paparan yata ketiga ini, penulis segera mendeteksi apadanya aplikasi kaidah kelima belas (15) mengenai pengulangan reaksi *naṣṣ* serta tujuan pengulangan tersebut. Unsur tersebut sangat jelas terlihat dalam pandangan Abd al-Rahman Hasan Habankah yang menyatakan bahwa dalam ayat ketiga ada pengulangan redaksi lafadz *iqra'* (إِقْرَأْ). Pengulangan tersebut bertujuan untuk memberi perhatian (*warning*) informasi tentang kebutuhan manusia untuk selalu membaca selama masa hidupnya. Hal ini perlu dilakukan dalam rangka memberi asupan pengetahuan bagi pikiran, hati dan diri manusia itu sendiri. Selain itu, pada pembahasan ayat ketiga ini terdapat aplikasi kaidah keenam (6) dan keduapuluh tiga. Aplikasi tersebut terdapat pada sesi penguraian kosakata *al-akram* (الْأَكْرَمُ).²⁶⁹

Tak hanya itu, pada pembahasan ini juga terdapat aplikasi kaidah kedua puluh empat (24). Kaidah ini membahas mengenai *naṣṣ* Alqur'an

²⁶⁹ Abd al-Rahman Hasan Habankah, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur*, (Damaskus; Dār al-Qalam, Cet: I, 2000), h. 48

dan tuntutananya (*requierement/iqtidā'*). Aplikasi tersebut terlihat saat Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah memaparkan bahwa ungkapan *warabbuk al-akram* (وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ) disebutkan sebagai peringatan kepada sasaran *naṣṣ*, bahwa Tuhan mereka telah memberinya anugerah ilahiyah berupa pengetahuan yang tidak hanya didapatkannya dari hasil membaca.²⁷⁰ Makna semacam ini bukan pemaknaan yang tertaung secara eksplisit pada *naṣṣ*, melainkan diperoleh secara implisit berdasarkan *requierement* atau *iqtidā'*.

4) Ayat 4

الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ

Berbeda dengan sebelumnya, pada penafsiran ayat ini tidak dimulai dengan uraian mengenai kosakata, melainkan langsung memaparkan makna dari ayat tersebut, yaitu 'Dzat Yang mengajari sarana untuk menghasilkan pengetahuan dan ilmu berupa pena atau *al-qalam*. Pada penafsiran ini penulis menemukan adanya aplikasi kaidah pertama (1) mengenai keterhubungan antara *jumlah* dalam surat dengan *jumlah* lainnya dalam pembahasan tema tertentu. Hal ini terlihat paparan penafsiran selanjutnya mengenai hubungan pena (*al-qalam*) dengan pembacaan (*qirā'ah*). Keberadaan hubungan tersebut dikarenakan pena (*al-qalam*) merupakan sarana untuk menulis segala jenis pengetahuan sehingga memungkinkan adanya pembacaan (*qirā'ah*).²⁷¹

49 ²⁷⁰ Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur*, h. 48-

²⁷¹ *Ibid*, h. 49

5) Ayat 5

عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

Paparan penafsiran pada ayat ini hampir sama dengan paparan penafsiran ayat sebelumnya. Pada penafsiran ini tidak terdapat uraian atau analisis kosakata, melainkan langsung menampilkan makna ayat bahwa (*Rabb*) menyediakan sarana lain bagi manusia untuk menghasilkan ilmu. Sarana tersebut bisa pengetahuan indrawi (empiris), pengetahuan rasional, nalar akal, serta pengetahuan yang dihasilkan dari gejala dan tanda-tanda tertentu, semisal pengetahuan tentang keberadaan api yang ditandai dengan adanya kepulan asap di angkasa.²⁷²

Melihat paparan tersebut, penulis menemukan adanya aplikasi kaidah keenam belas (16) yang menekankan pentingnya bagi seorang pentadabur untuk melengkapi khazanah keilmuannya, terutama keilmuan humaniora. Hal ini terlihat pada paparan Abd al-Rahman di atas mengenai bagaimana seorang manusia menghasilkan pengetahuan. Dalam paparan tersebut jelas sekali bahwa pendekatan yang dipakai adalah pendataan epistemologi pengetahuan, sehingga ia menyebut beberapa perangkat menghasilkan pengetahuan, mulai dari pendekatan empiris-indrawi, hingga nalar rasional.

²⁷² Abd al-Rahman Hasan Habankah, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur*,... h. 50

f. Nadzar Ijmaliyah ‘āmmah li ad-dars al-awwal (Pandangan Umum Studi Pertama)

Subpembahasan ini berisi tentang pandangan umum pada studi pertama (*ad-dars al-awwal*). Pada sub pembahasan ini, apa yang sebelumnya telah diurai panjang lebar dalam studi pertama (*ad-dars al-awwal*) direview ulang. Review itu berupa paparan naratif mengenai isi dan kandungan ayat satu dalam surat Al-‘Alaq.²⁷³ Penulis sendiri tidak menemukan adanya aplikasi kaidah tadabur dalam subpembahasan ini.

g. At-Tadabbur At-Taḥlīlī li Ad-dars Ath-Thāniy (Tadabur Analitis Kajian Kedua)

Sub pembahasan ini berisi mengenai uraian ayat 6 sampai 8 dari surat Al-‘Alaq. Sama sepertihalnya pembahasan pada *At-Tadabbur At-Taḥlīlī li Ad-dars Al-Awwal*, pembahasan pada sub ini dimulai dengan menampilkan redaksi ayat 6 sampai 8. Setelah itu dilanjutkan dengan sedikit paparan *review* ulang pembahsan ayat sebelumnya. Isi review tersebut adalah bahwa pembahasan pada ayat 1 sampai lima menyimpan (*taḍammun*) pesan tuntutan kepada manusia untuk menghampiri risalah rabbaniyyah yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW, membaca kitab-Nya setelah tertulis dengan pena, dalam perjalanan ilmiah mereka.

Menurut Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, kesimpulan semacam itu justeru menambah keberatan orang-orang yang menolak kenabian,

²⁷³ Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, *Ma’ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur*, (Damaskus; Dār al-Qalam, Cet: I, 2000), h. 51-55

menolak iman serta orang yang menolak mengikuti rasul. Penolakan tersebut, salah satunya dilandasi atas pendirian tentang tidak dibutuhkannya risalah ilahiyyah, karena manusia bisa mengatasi segala masalah kehidupan dengan akal dan pengalamannya. Oleh karena itulah, kemudian kelima yata tersebut disusul dengan tiga ayat berikutnya yaitu ayat 6, 7 dan 8 dari surat Al-‘Alaq di mana ayat tersebut dimulai dengan kata *kallā* (كَلَّا) yang berfungsi untuk *zajr* atau menghina.²⁷⁴

Dari paparan tersebut, penulis menemukan adanya aplikasi kaidah tadabbur, yaitu kaidah kesatu (1) yang menjelaskan tentang keterhubungan antara *jumlah* satu dengan *jumlah* yang lainnya. Hal ini terlihat jelas paparan di atas, di mana ayat 6,7 dan 8 memiliki hubungan secara maknawi dengan rangkaian ayat sebelumnya, yaitu ayat 1 sampai 5. Setelah paparan di atas, pembahasan pada bagian ini dilanjutkan dengan menguarai tiap-tiap ayat, sama seperti pada pembahasan ayat-ayat sebelumnya. Oleh karena itu, penulis akan turut pula melihat aplikasi metode dalam uraian ayat-ayat itu. Ayat-ayat yang penulis maksud pada pembahasan ini adalah ayat 6, 7 dan 8 surat Al-‘alaq.

1) Ayat 6

كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّا

²⁷⁴ Abd al-Rahman Hasan Habankah, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur*, (Damaskus; Dār al-Qalam, Cet: I, 2000), h. 51-55

Pembahasan penafsiran ayat ke-6 dimulai dengan uraian mengenai lafadz *kallā* (كَلَّا). Lafasz tersebut menurut Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah merupakan *ādah rad'in wa zajrin*, sebuah alat atau instrument kebahasaan Arab yang berfaedah menjujukkan makna mencegah serta melecehkan.²⁷⁵ Dari sini, penulis menemukan adanya aplikasi dari kaidah kedua puluh tiga (23) yang menekankan tentang pentingnya penguasaan terhadap kaidah bahasa, nahwu dan sharaf.

Berikutnya, Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah melanjutkan paparannya mengenai penjelasan maksud dari ayat 6. Menurutnya, ayat tersebut ibarat sebuah jawaban atas orang-orang yang menolak risalah ilahiah, seperti yang diapaparkan pada penjelasan ayat sebelumnya. Hal ini berarti dalam penafsiran ayat ke-6 di atas terdapat bentuk pengaplikasian kaidah kesatu (1) tentang adanya keterhubungan antara *jumlah/naṣṣ* yang satu dengan yang lainnya dalam satu tema atau topik pembahasan tertentu.

2) Ayat 7

أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْنَىٰ

Penafsiran pada ayat 7 ini dimulai dengan penjelasan lafadz *Ra'āhu* (رَأَاهُ), bahwa lafadz tersebut memiliki subjek dan objek (*al-fa'il wa al-maf'ul*) yang sama. Hal seperti ini diperbolehkan dalam tata gramatika bahasa Arab karena lafadz *Ra'ā* (رَأَى) dalam ayat tersebut

²⁷⁵ Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur*, (Damaskus; Dār al-Qalam, Cet: I, 2000), h. 56

merupakan salah satu *af'āl al-qulub* (pekerjaan hati), seperti halnya lafadz *Ḥasibtuniy* (حَسِبْتُني) dan *Zanantuniy* (ظَنَنْتُني). Ayat di atas menyimpan makna dan maksud tentang rumus perjalanan hidup manusia, bahwa orang tirani adalah mereka yang merasa cukup. Hal ini merupakan kejadian yang terjadi pada realita kehidupan manusia pada umumnya.²⁷⁶

Pada penafsiran ayat 7 tersebut, penulis menemukan adanya aplikasi dua kaidah tadabbur kedua puluh tiga (23) dan keenam belas (16). Aplikasi kaidah kedua puluh tiga terlihat dalam penelasan mengenai lafadz *Ra'āhu* (رَأَاهُ) yang banyak menggunakan persepektif gramatika dan tata bahasa Arab. Urgensi ilmu nahwu dan ilmu kebahasaan lainnya, telah disinggung dalam kaidah ke dua puluh tiga. Hal ini juga terjadi pada bagian lain, seperti dalam penjelasan mengenai lafadz *istaghānā* (اسْتَغْنَى).

Sedangkan aplikasi kaidah keenam belas terlihat pada paparan mengenai tirani atau kesesatan orang-orang yang merasa cukup diri. Hal tersebut menurut penafsir merupakan kesimpulan yang merupakan hasil refleksi dari realita kehidupan pada umumnya. Hal ini sejalan dengan norma kaidah ke-16 yang menekankan tentang perlunya mempertimbangkan aspek realisa historis dalam mencari makna atau menafsirkan *naṣṣ*, bukan sekedar mencari makna dari segi bahasa saja.

Ayat 8

إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ

²⁷⁶ Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur*, (Damaskus; Dār al-Qalam, Cet: I, 2000), h. 57

Pada penafsiran ayat kedelapan ini, penulis hanya menemukan aplikasi satu kaidah, yaitu kaidah kedua puluh tiga (23). Aplikasi kaidah tersebut terlihat pada uraian mengenai makna kebahasaan lafadz *ar-ruj'ā* (الرُّجْعَى). Menurut penafsir, kata *ar-ruj'ā* (الرُّجْعَى) merupakan bentuk *maṣdar*, seperti halnya kata *ar-rujū'* (الرُّجُوع). Analisis semacam ini tentu tidak mungkin dilakukan oleh orang yang tidak memahami kaidah kebahasaan Arab. Tekanan bagi pentadabur atau penafsir Alqur'an untuk menguasai ilmu bahasa, nahwu dan sharaf semacam ini merupakan salah satu norma yang ditekankan dalam kaidah kedua puluh tiga/

h. Nadzar Ijmaliyah 'āmmah li ad-dars Ath-Thāniy (Pandangan Umum Studi Pertama)

Sepertihalnya sub pembahasan sebelumnya, sub pembahasan ini berisi tentang pandangan umum pada studi kedua (*ad-dars ath-thāniy*). Pada sub pembahasan ini, apa yang sebelumnya telah diurai panjang lebar dalam studi pertama (*ad-dars al-awwal*) direview ulang. Review itu berupa paparan naratif mengenai isi dan kandungan ayat satu dalam Surat Al-'Alaq.²⁷⁷ Karena itu, tidaklah mengherankan jika tidak ditemukan adanya penggunaan kaidah tadabur dalam bagian ini.

i. At-Tadabbur At-Taḥlīlīy li Ad-dars Ath-Thālīth (Tadabur Analitis Kajian Ketiga)

²⁷⁷ Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur*, (Damaskus; Dār al-Qalam, Cet: I, 2000), h. 51-55

Sama seperti sub pembahasan At-Tadabbur At-Taḥlīlīy sebelumnya, sub pembahasan ini dimulai dengan menampilkan redaksi surat Al'Alaq ayat 9 sampai ayat 19. Kemudian disusul dengan *tamhīd* atau pengantar. Bagian pengantar tersebut menjelaskan pembagian empat golongan manusia saat dihadapkan kepada risalah rabbaniyyah, yaitu:

- 1) Orang yang menerima dan mengikuti risalah, serta memiliki kesadaran untuk mendakwahnya kepada orang lain.
- 2) Orang yang menerima dan mengikuti risalah, namun tidak berinisiatif untuk mendakwahnya kepada orang lain.
- 3) Orang yang mendustakan risalah dan rasul, serta berpaling dan menolak risalah tersebut, namun ia tak sampai memerangi dan menyerukan penolakan tersebut ia serukan kepada orang lain.
- 4) Orang yang mendustakan risalah dan rasul, serta berpaling dan menolak risalah tersebut. Tak hanya itu ia menyerukan dan mengajak orang lain untuk menolak risalah tersebut.

Dari semua golongan tersebut, golongan keempatlah yang paling buruk. Namun, *naṣṣ* tidak menampilkan semua itu pada pembahasan terakhir (ayat 9 sampai 19), melainkan memulai paparan mengenai keadaan menakutkan dari golongan keempat tersebut. Keadaan itu diungkapkan dengan pertanyaan takjub (*al-istifhām at-ta'jībīy*) diarahkan pada semua orang yang menolak risalah.

Berikutnya pembahasan beralih pada uraian mengenai *asbāb an-nuzūl* ayat 9 sampai ayat 19. Pembahasan mengenai *asbāb an-nuzūl* pada bagian ini ini merujuk tiga hadits berikut:

- 1) Hadits pertama dikeluarkan oleh Abi Syaibah, Ahmad, Tirmidzi, Ibnu Jarir, Ibnu Mundzir, At-Tabraniy, Ibnu Mardawiyah, Abu Nu'aim, dan Al-Baihaqi dari Ibnu 'Abbas Berkata:

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي فَجَاءَ أَبُو جَهْلٍ فَقَالَ: أَلَمْ أَنْهَكَ عَنْ هَذَا؟ أَلَمْ أَنْهَكَ عَنْ هَذَا؟ أَلَمْ أَنْهَكَ عَنْ هَذَا؟ فَانصَرَفت النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَبَّرَهُ، فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ: إِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا بِهَا نَادٍ أَكْثَرُ مِنِّي، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: {فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ سَدْعُ الزَّبَانِيَةِ} فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: وَاللَّهِ لَوْ دَعَا نَادِيَهُ لَأَخَذْتُهُ زَبَانِيَةَ اللَّهِ.²⁷⁸

- 2) Hadits kedua diriwayatkan dari Al-Bukhari dan selainnya dari Ibnu 'Abbas berkata:

قَالَ أَبُو جَهْلٍ، لَئِنْ رَأَيْتُ مُحَمَّدًا يُصَلِّي لِأَطَّانٍ عَلَى عُنُقِهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَوْ فَعَلَ لَأَخَذْتُهُ الْمَلَائِكَةُ عِيَانًا.²⁷⁹

- 3) Hadits ketiga dikeluarkan oleh Imam Ahmad, Muslim, An-Nasa'i dan selainnya dari Abu Hurairah berkata:

²⁷⁸ Dalam kitab *Sunan At-Tirmidziy*, hadits tersebut menggunakan redaksi sebagai berikut:
 حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْأَشْجَعِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو خَالِدٍ الْأَحْمَرِيُّ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي هِنْدٍ، عَنْ عِكْرَمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي فَجَاءَ أَبُو جَهْلٍ فَقَالَ: أَلَمْ أَنْهَكَ عَنْ هَذَا؟ أَلَمْ أَنْهَكَ عَنْ هَذَا؟ أَلَمْ أَنْهَكَ عَنْ هَذَا؟ فَانصَرَفت النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَبَّرَهُ، فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ: إِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا بِهَا نَادٍ أَكْثَرُ مِنِّي، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: {فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ سَدْعُ الزَّبَانِيَةِ} فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: وَاللَّهِ لَوْ دَعَا نَادِيَهُ لَأَخَذْتُهُ زَبَانِيَةَ اللَّهِ.

Lihat... Muhammad 'Isa Bin Saurah Bin Musa Bin Dlahak At-Tirmidziy, *Al-Jāmi' Al-Kabīr-Sunan At-Tirmidziy*, juz V (Beirut: Dar Al-Garbi Al-Islamiy, Maktabah Syamilah, 1998), h. 301.

²⁷⁹ Periwatyan hadits ini menurut penulis perlu dijanggalkan. Penafsir dalam paparannya menyebut redasi hadits tersebut diriwayatkan oleh Al-Bukhri, amun poenulis tidak menemukan redaksi semacam itu pada kitab Shahih Al-Bukhari, melainkan pada kitab Sunan At-Tirmidziy. Lihat... Muhammad 'Isa Bin Saurah Bin Musa Bin Dlahak At-Tirmidziy, *Al-Jāmi' Al-Kabīr-Sunan At-Tirmidziy*, juz V (Beirut: Dar Al-Garbi Al-Islamiy, Maktabah Syamilah, 1998), h. 300.

قَالَ أَبُو جَهْلٍ: هَلْ يُعَفِّرُ مُحَمَّدٌ وَجْهَهُ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ؟ قَالَ فَقِيلَ: نَعَمْ، فَقَالَ: وَاللَّاتِ وَالْعُرَى لَئِنْ رَأَيْتُهُ يَفْعَلُ ذَلِكَ لَأَطَّأَنَّ عَلَى رَقَبَتِهِ، أَوْ لَأَعْوَرَنَّ وَجْهَهُ فِي التُّرَابِ، قَالَ: فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يُصَلِّي، زَعَمَ لَيْطًا عَلَى رَقَبَتِهِ، قَالَ: فَمَا فَجِنْتُمْ مِنْهُ إِلَّا وَهُوَ يَنْكُصُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَيَتَّقِي بِيَدَيْهِ، قَالَ: فَقِيلَ لَهُ: مَا لَكَ؟ فَقَالَ: إِنَّ بَيْنِي وَبَيْنَهُ لَخَنْدَقًا مِنْ نَارٍ وَهُوَ لَا وَأَجْنَحَةٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَوْ دَنَا مِنِّي لَأَخْتَطَفْتُهُ الْمَلَائِكَةُ غَضُوعًا غَضُوعًا» قَالَ: فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَاجٍ، أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْنَى إِلَى آخِرِ السُّورَةِ. 280

Dengan begitu, pada bagian pembahasan mengenai *asbāb an-nuzūl* ini terdapat pengaplikasian kaidah keempat belas (14) yang menekankan pentingnya bagi seorang penafsir untuk selalu merujuk pada hadits yang wurud mengenai *asbāb an-nuzūl* dari sebuah *naṣṣ*. Tak hanya itu, adanya aplikasi kaidah keempat belas (14) tersebut, semakain dipertegas oleh paparan si penafsir, bahwa hadits-hadits yang datang tersebut tidak sampai mengeluarkan *naṣṣ* (ayat 9 sampai 19) dari indikator universalnya (*dilalah 'ammah*). Hal tersebut dikarenakan sesuatu yang dijadikan pijakan

²⁸⁰ Hadits ini menurut penulis perlu dipertanyakan ulang, karena redaksi hadits tersebut tidak penulis temukan dalam kitab *Shahih Bukhari*, melainkan dalam kitab *Shahih Muslim* dengan redaksi sebagai berikut:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ، وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى الْقَيْسِيُّ، قَالَا: حَدَّثَنَا الْمُعْتَمِرُ، عَنْ أَبِيهِ، حَدَّثَنِي نَعِيمُ بْنُ أَبِي هُدَيْدٍ، عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ أَبُو جَهْلٍ: هَلْ يُعَفِّرُ مُحَمَّدٌ وَجْهَهُ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ؟ قَالَ فَقِيلَ: نَعَمْ، فَقَالَ: وَاللَّاتِ وَالْعُرَى لَئِنْ رَأَيْتُهُ يَفْعَلُ ذَلِكَ لَأَطَّأَنَّ عَلَى رَقَبَتِهِ، أَوْ لَأَعْوَرَنَّ وَجْهَهُ فِي التُّرَابِ، قَالَ: فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يُصَلِّي، زَعَمَ لَيْطًا عَلَى رَقَبَتِهِ، قَالَ: فَمَا فَجِنْتُمْ مِنْهُ إِلَّا وَهُوَ يَنْكُصُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَيَتَّقِي بِيَدَيْهِ، قَالَ: فَقِيلَ لَهُ: مَا لَكَ؟ فَقَالَ: إِنَّ بَيْنِي وَبَيْنَهُ لَخَنْدَقًا مِنْ نَارٍ وَهُوَ لَا وَأَجْنَحَةٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَوْ دَنَا مِنِّي لَأَخْتَطَفْتُهُ الْمَلَائِكَةُ غَضُوعًا غَضُوعًا» قَالَ: فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ - لَا نَدْرِي فِي حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَوْ شَيْءٍ بَلَّغَهُ -: {كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَاجٍ، أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْنَى إِلَى آخِرِ السُّورَةِ، إِذَا صَلَّى، أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى، أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَى، أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى} [العلق: 7] - يَعْنِي أَبُو جَهْلٍ - {أَلَمْ يَعْلَمِ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى، كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهَ لَسَفْعًا بِالنَّاصِبَةِ، نَاصِبَةٍ كَازِبَةٍ خَاطِبَةٍ، فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ، كَلَّا لَا تُطْعَمُهُ} [العلق: 14]، زَادَ عَبْدُ اللَّهِ فِي حَدِيثِهِ قَالَ: وَأَمْرَهُ بِمَا أَمَرَهُ بِهِ. وَزَادَ ابْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى {فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ} [العلق: 17]، يَعْنِي قَوْمَهُ

Lihat, Muslim bin Hajjaj Abu Al-Hasan Al-Qusyairiy An-Naisaburi, *Al-Musnad As-ṣaḥīḥ Al-Mukhtaṣar Bi Naql Al-'Adl Ilā Rsulullh (Shahih Muslim)*, Juz IV (Beirut: Darul Ihya' At-Turats Al-'Arabi, Maktabh Syamilah, tt), h. 2154.

hkumnya adalah universalitas dari *naṣṣ*, bukan sebab spesifiknya (*al-‘ibrah bi ‘umūm an-naṣṣ, lā bi khusūṣ as-sabab*).²⁸¹

Berikutnya, penafsir kemudian melanjutkan uraiannya mengenai ayat-ayat yang terdapat pada bagian sub-bab ini, dengan runtutan sebagaimana berikut:

1) Ayat 9-10:

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُنْهَىٰ (۞) عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰ

Penafsiran pada ayat ini dimulai dengan pernyataan bahwa ungkapan di atas (ayat 9 dan 9) menyimpan sebuah makna implisit. Makna itu adalah sesungguhnya kemerdekaan berkeyakinan dan peribadatan harus di jaga daam kehidupan bermasyarakat, sehingga tidaklah dibenarkan adanya unsur pemaksaan, baik untuk melakukan maupun meninggalkannya. Dari paparan ini, penulis tidak menemukan adanya aplikasi kaidah tadabbur. Setelah itu, mealanjutkan paparan menegani penafsiran ayat 11 dan 12 dari Surat Al-‘Alaq.

2) Ayat 11-12

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُنْهَىٰ (۞) عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰ

Penafsiran pada ayat 11 dan 12 di atas dimulai dengan paparan mengenai maksud atau makna dari kedua ayat tersebut. *Mukhatab* dari ayat tersbebut adalah orang-orang yang berpikir mengenai kemelencengan orang-orang yang mencegah shalat. Selanjutnya,

²⁸¹ Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, *Ma‘ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur*, (Damaskus; Dār al-Qalam, Cet: I, 2000), h. 64

menurut Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, seseorang yang mentadaburi kedua ayat di atas akan menemukan adanya dua jenis golongan. Pertama, adalah orang-orang yang mendapat hidayah dan tidak menanggung hidayah orang lain. Kedua, orang-orang yang mendapat hidayah dan menanggung hidayah oranglain (mendakwahkan). Hanya saja, kedua ayat tersebut tidak menunjukkan kedua golongan tersebut secara eksplisit, tetapi melalui pencarian seorang pentadabbur.

Pada di atas, penulis menemukan adanya aplikasi kaidah kesepuluh (10) yang menjelaskan tentang adanya pembuangan bagian *naṣṣ*. Hal ini terbukti pemaknaan Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah mengenai kedua ayat tersebut yaitu:

أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْمُنْهَىٰ عَنِ الصَّلَاةِ الَّتِي يَصَلِّيْهَا، الَّذِي يَتَّعَرِّضُ لِاضْطِهَادِ الْجَبَّارِ الطَّاعِي، عَلَى الْهَدَىٰ عَقِيدَةً وَعِبَادَةً، فَهُوَ مُتَمَكِّنٌ مِنَ الْهَدَىٰ.

Apakah kau melihat bahwa oraang yang dilarang melakukan shalat yang ia kerjakan serta menjadi sasaran penindasan tiran yang sombong itu menetapi petunjuk (hidayah) baik secara akidah maupun ibadah, dialah orang yang mampu membimbing.

Setelah itu, ayat berikutnya menjelaskan golongan berikutnya, yaitu orang yang sesat dan tidak menerima risalah. Namun ia mengajak orang lain untuk menolak risalah tersebut. Golongan tersebut menurut penafsir dijelaskan pada ayat selanjutnya, yaitu ayat 13 dari Surat Al-‘Alaq.²⁸²

3) Ayat 13

أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ

²⁸² Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur*, (Damaskus; Dār al-Qalam, Cet: I, 2000), h. 66

Saat menafsirkan ayat di atas, Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah mengurai makna kebahasaan dari lafadz *tawallā* (وَتَوَلَّى). Merutnya, lafadz tersebut memiliki dua makna yaitu *na'ā* (نَأَى) yang berarti menjauhi, dan *adbara* (أَدْبَرَ) yang berarti membelakangi. Kedua makna tersebut menurut penafsir kesuamnya merupakan makna yang dikehendaki oleh ayat di atas. Argumennya adalah, bahwa setiap orang yang memebelakangi (tidak menerima) risalah, sudah barang tentu ia memebelakangi (meninggalkannya).²⁸³

Dari paparan di atas, penulis menemukan adanya aplikasi kaidah kedua puluh tiga (23) yang menyatakan tentang pentingnya bagi seorang pentadabbur untuk menguasai khazanah ilmu bahasa, nahwu dan sharaf. Selain itu, penulis juga menemukan adanya aplikasi kaidah kesembilan belas (19) mengenai *al-jam'u* (mengkompromikan) makna *naṣṣ* yang memiliki lebih dari satu indikator (*dilalah*) makna.

4) Ayat 14

أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ

Menurut penafsir, *istifhām* (pertanyaan) pada ayat di atas berfaedah makna *ta'ajjub* (keheranan). Keheranan itu mengarah pada perilaku orang-orang yang tidak menerima risalah, seperti halnya yang di paparkan pada ayat sebelumnya. Hal ini dikarenakan mereka mengetahui bahwa Allah adalah tuhan mereka adalah Tuhan Yang Maha melihat. Sedangkan

²⁸³ Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur*, (Damaskus; Dār al-Qalam, Cet: I, 2000), h. 66

Tuhan yang Maha Melihat itu, sudah barang tentu memebalas pendustaan mereka itu. Namun, balasan tersebut tidak langsung dijelaskan dan dirinci dalam ayat-ayat sebelumnya, namun pada ayat berikutnya, yaitu pada ayat 15 sampai 18. Hal ini dilakukan untuk memenuhi hikmah *tadarruj* (keberansur-angsuran) dari pensyariaan.

Dari paparan di atas penulis menemukan adanya aplikasi dua kaidah, yaitu kaidah kedua puluh tiga (23) dan kaidah kesembilan (9). Kaidah kedua puluh tiga terlihat pada paparan menengai *istifham* yang terdapat pada ayat di atas. Sedangkan aplikasi kaidah kesembilan terdapat pada paparan mengenai *tadarruj*. Dalam kaidah kesembilan telah dijelaskn pentingnya untuk melihat tahapan diturunkannya *naşş* dengan berpegang pada asumsi *tadarruj at-tasyri'*.

5) Ayat 15-18:

كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنْتَهَ أَنْسَفَعْنَا بِالنَّاصِيَةِ ﴿٦﴾ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ ۗ

Penafsiran ayat di atas dimulai dengan uraian lafadz *kalla* (كَلَّا). Lafadz tersebut menurut Abd al-Rahman Hasan Habankah merupakan *ādah rad'in wa zajrin* atau alat (dalam penggunaan bahasa Arab) yang berfungsi untuk mencegah serta melecehkan. Secara kebahasaan, uraian makna lafadz *kalla* (كَلَّا) ini tidak berbeda dengan uraian makna lafadz *kalla* (كَلَّا) pada ayat enam (6). Namun jika dilihat objeknya tentu ada perbedaan. Objek lafadz *kalla* (كَلَّا) pada ayat 6 adalah orang-orang yang menolak risalah, sedangkan pada ayat ini objeknya adalah orang tidak menerima risalah sekaligus melarang orang lain untuk shalat dan beriman.

Kemudian penafsir menjelaskan bahwa susunan kalimat *لَيْنَ لَمْ يَنْتَه لَنْسَفَعًا* *بِالنَّاصِيَةِ* berisi ancaman untuk orang yang sesat dan menyesatkan.²⁸⁴

Pada bagian ini, penulis menemukan adanya aplikasi dua kaidah, yaitu kaidah kedua puluh tiga (23) dan kaidah kedua puluh satu (21). Aplikasi kaidah pertama terlihat dalam paparan mengenai lafadz *kalla* (كَلًّا). Sedangkan kaidah berikutnya terlihat pada paparan bahwa ayat tersebut menyimpan makna ancaman bagi orang yang sesat serta menyesatkan yang disebutkan pada ayat-ayat sebelumnya. Ancaman itu disampaikan dengan gaya bahasa (*uslub*) yang sesuai dengan makna lafadz *kalla* (كَلًّا) yang diletakkan pada bagian awal ayat.

Beralih dari pembahasan sebelumnya, Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah membahas lafadz *Lanasfa'an(m)* (لَنْسَفَعًا). Menurutnya, huruf *lam* (ل) pada lafadz tersebut menduduki (menempati) posisi dari sumpah yang dibuang. Sedangkan huruf *lam* (ل) pada lafadz *la'in* (لَيْنَ) merupakan huruf *al-muwatta'ah li al-qasam* dari sumpah tersebut. Selain itu, lafadz *nasfa'an* (نَسَفَعًا) merupakan bentuk *fi'il muḍāri'* yang dikuatkan dengan *nun taukīd khafifah*. Sedangkan makna dari lafadz *nasfa'an* (نَسَفَعًا) menurut penafsir beragam.

Pada bagian ini penulis menemukan adanya aplikasi kaidah kedua puluh tiga (23). Hal ini terlihat jelas karena uraian Abd al-Rahman Ḥasan

²⁸⁴ Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur*, (Damaskus; Dār al-Qalam, Cet: I, 2000), h. 67

Ḥabankah mengenai asal pembentukan kata lafadz-lafadz tersebut sangat mencerminkan adanya analisis secara nahwu & sharaf. Kedua ilmu itu dalam pandangan kaidah kedua puluh tiga dijelaskan sebagai ilmu-ilmu yang wajib dikuasai dalam rangka mentadaburi *naṣṣ* Alqur'an. Tak hanya itu, paparan mengenai adanya sumpah atau *qasam* yang dibuang dalam rangka meringkas (*ijāz*), juga menunjukkan adanya aplikasi kaidah kesepuluh (10). Kaidah tersebut menjelaskan bahwa pada sebagian kasus terdapat pembuangan lafadz dengan tujuan meringkas (*ijāz*). Hal ini sekaligus menegaskan adanya aplikasi kaidah kedua puluh (20) mengenai *zāhiratu at-daḍmin*. Kaidah ini membenarkan adanya penyimpanan atau pembuangan yang diperbolehkan karena adanya petunjuk. Hal ini terlihat dalam analisis penafsir yang menyatakan bahwa *la'in* (لَئِنْ) merupakan huruf *al-muwatṭa'ah li al-qasam*.²⁸⁵

Berikutnya penafsir memaparkan penafsiran ayat 16, namun sebelum itu ia mengurai makna lafadz *an-nāṣiyyah* (النَّاصِيَةِ). Menurut penafsir, lafadz tersebut memiliki dua makna yaitu bagian depan dari kepala dan rambut bagian depan kepala (jambul). Lafadz dijamakkan menggunakan dua bentuk yaitu, *nawāṣin* (نَوَاصِرٍ) dan *nāṣiyātin* (نَاصِيَاتٍ). Sedangkan pada ayat 16, lafadz *nāṣiyyah* (نَّاصِيَةٍ) dari orang yang melenceng disifati dengan *kādzibah* (كَاذِبَةٍ) dan *khāṭi'ah* (خَاطِئَةٍ). Hal ini bukan berarti rambul atau *nāṣiyyah* tersebut bersifat demikian, melainkan

²⁸⁵ Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur*, (Damaskus; Dār al-Qalam, Cet: I, 2000), h. 67

sifat batiniyah orang-orang tersebutlah yang bersifat *kādzibah* (كَاذِبَةٌ) dan *khāṭi'ah* (خَاطِئَةٌ). Hal ini merupakan bentuk *majāz mursal*, di mana disebutkan sebagian anggota tubuh lahiriyah namun yang dikehendaki adalah anggota tubuh bathiniyyah.²⁸⁶

Pada bagian ini, penulis menemukan adanya aplikasi kaidah keenam (6) yang menjelaskan mengenai bagaimana yang seharusnya dilakukan oleh seorang pentadabur/penafsir dalam mencari makna kosakata/lafadz-lafadz Alqur'an. Sehingga akhirnya seorang pentadabur menemukan status makna kosa kata tersebut. Apakah kosakata tersebut sesuai dengan makna asli atau bahasa, makna hakiki atau majaziya. Dan lain-lain. Kerangka semacam ini terlihat jelas saat Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah menjelaskan bahwa *nāṣiyyah* (نَّاصِيَةٌ) dalam ayat tersebut (ayat 16) digunakan secara majaziy.

Selanjutnya menurut Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, ayat-ayat di atas di turunkan untuk mengimbangi ucapan Abu Jahal kepada Nabi yang sedang melaksanakan shalat, bahkan menyatakan kalau ia merupakan orang yang memilikikeluarga serta kerabat. Oleh karena itu sudah selayaknya *naṣṣ* menantanginya untuk memanggil semua penolongnya. Tantangan itu ada pada ayat berikutnya, yaitu ayat 17 dan 18.

6) Ayat 17-18

فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ ۗ (۞) سَنَدْعُ رَبَّنَا ۗ (۞)

²⁸⁶ Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur*, (Damaskus; Dār al-Qalam, Cet: I, 2000), h. 68

Menurut Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, lafadz *falyad'u* (فَلْيَدْعُ) bentuk perintah untuk melangar (*amr taḥaddin*) dengan menggunakan *uslūb khitāb al-ghāib* atau mengkhitabi orang ketiga. Penggunaan gaya bahasa semacam itu bertujuan untuk *iḥtiqāran lah* dan *iẓdirā'an bih*. Sedangkan lafadz *nādiy* (نَادِي) tak hanya memiliki satu makna. *Pertama*, *nādiy* diucapkan untuk menunjukkan tempat berkumpulnya kaum. *Kedua*, *nādiy* diucapkan untuk menunjukkan makna penduduk tempat tersebut. *Ketiga*, *nādiy* diucapkan untuk menunjukkan arti sanak saudara dan kerabat dari seseorang. Makna terakhir inilah yang menurut penafsir sesuai dengan keadaan Abu Jahal.

Pada bagian ini penulis menemukan adanya aplikasi dua kaidah, yaiyu kaidah keenam (6). Aplikasi kaidah keenam terlihat dalam paparan penafsir yang menampilkan beberapa makna lafadz *nādiy*. Tak hanya itu bahkan si penafsir juga menegaskan adanya pnggunaan lafadz tersebut merupakan bentuk *majāz mursal*. Di mana lafadz *nādiy* yang awalnya berarti sebah tempat, digunakan untuk menunjukkan arti lain yaitu penduduk suatu tempat.

Sedangkan terkait makna lafadz *az-zabāniyyah* (الزَّبَانِيَّة) penafsir mengutip pendapat Qatadah, menurutnya lafadz *az-zabāniyyah* menurut pemakaian orang Arab berarti *asy-syuraṭ* (الشُّرَط)²⁸⁷ yang berarti penjaga

²⁸⁷ Abd al-Rahman Ḥasan Ḥabankah, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur*, (Damaskus; Dār al-Qalam, Cet: I, 2000), h. 69

atau polisi.²⁸⁸ Meski begitu, menurut penafsir lafadz tersesebut dalam beberap kitab kebahasan juga diartikan dengan oarang-orang yang menolak manusia. Oleh karena itu Allah menamakan sebagian malaikatnya dengan *az-zabāniyyah* (الزَّبَانِيَّةُ) karena mereka menolak ahli kufur, pendusta risalah dan ornag yang mnolak risala dari para kekasih Allah dan melemparkannya ke siksa neraka pada hari akhir.

7) *Ayat 19*

كَأَلَّا لَا تُطِيعُهُ وَاسْجُدَّ وَاقْتَرِبْ

Pada ayat di atas, *khitab* beralih (*iltifāt*)²⁸⁹ kepada Nabi SAW. Meski begitu, menurut penafsir *khitab* tersebut tidak hanya ditujukan kepada Nabi saja melainkan juga kepada orang-orang beriman yang beribadah kepada Tuhannya, namun mereka berhadapan dengan orang-orang yang melarang semua itu. Sehingga maksud dari yat tersebut adalah: Janganlah kau taati orang yang melarangmu untuk beriman, untuk melakukan shat, serta orang yang memaksamu untuk mengikuti semuai iitu. Tetapi bersujudlah kepada Allah dan bersandarlah dengan sujudmu.

Pada bagian ini penulis menemukan adanya aplikasi kaidah ke dua puluh enam (26). Kaidah tersebut menjelaska tentang pentingnya bagi

²⁸⁸ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (New York: Spoken Language Services, Inc, 1976), h. 465

²⁸⁹ Menurut pendapat masyhūr dalam disiplin ilmu balaghah, *iltifāt* didefinisikan dengan perpindahan/perubahan dari bentuk salah satu *dāmir mutakalim*, *mukhātab* atau *ghaib* menuju bentuk *dāmir* lainnya. Meski begitu tetap ada yang mendefinisikan *iltifāt* sebagai perpindahan secara mutlak, atau perpindahan/perubahan penggunaan fi'il, dan lain-lain. *Selengkapnya lihat...*, Ahmad bin 'Ali bin Abdul Kafi, '*Urūs Al-Afrāh fī Sharḥ Talkhīṣ al-Miftāh*, Juz. II, (Beirut: Al-Maktabah Al-'Ushriyyah, 2003), h. 272

seorang pentadabur untuk melihat kepada siapakah *khitab* dari *naṣṣ* diarahkan.

j. Nadzar Ijmaliyah ‘āmmah (Pandangan Umum)

Pada sub pembahasan ini, apa yang sebelumnya telah diurai panjang lebar oleh mufassir dalam sub-sub sebelumnya. Kesimpulan ini ditulis dalam bentuk rangkuman dengan menampilkan beberapa unsur unsur *kebalhaghahannya*. Meski begitu, penulis tidak menemukan adanya bentuk pengaplikasian 27 kaidah-kaidah *tadabbur* dalam subpembahasan ini.