

**KONTEKSTUALISASI MUNĀSABAH PADA TAFSIR
MUṢḤAFI DAN TAFSIR NUZULI:
(Analisis Komparatif antara Tafsir *Tartīb al-Muṣḥaf*
dan Tafsir *Tartīb al-Nuzūl*)**

Abu Bakar dan Ahmad Munir
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Ampel Surabaya dan
Jurusan Ushuluddin dan Dakwah STAIN Ponorogo
Email: ahmadmunirpo68@yahoo.co.id

Abstract: Qur'an has a multi-dimensional, ranging from rational empirical dimension to mystical dimension of spiritual-emotional. One empirical dimension of Qur'an is a form of text that can be seen, read, studied and understood. While mystical and spiritual emotional dimensions are irrational. Empirical studies of Qur'an are often faced with its historical problem self. Because that rational is irrelevance with historical facts. To rationalize the discrepancy between empirical and historical facts, al-munāsabah are conducted. Furthermore, Qur'an also has a historical fact, such historically strategic position in declining Qur'an continuously. In fact, history facts of Qur'an are more strength than empirical ones (manuscripts orderly). According to the fact above, this study focuses on the application of munāsabah towards tartīb al-muṣḥaf and tartīb al-nuzūl in interpreting surah and those results. This study conducted inductive-deductive approach and method. It can be summed up that 1). Interpreting surah in tafsir mushafī by using munāsabah can be done detail and musfassir concerns on munasabah of the whole elements in Qur'an. While, in tafsir nuzūlī, munāsabah could be done though recording the continuum of surah. the aim is to show the whole content of Qur'an in order not to be understood partially. Munāsabah in tafsir mushafī is structural-emotional, while munāsabah in tafsir nuzūlī has rational-cultural pattern 2). Interpreting surah by using munāsabah approach in tafsir mushafī produces rational relation among the elements in Qur'an. While in the tafsir nuzūlī, it emphasizes on the strengthen of history and the records. Even they differ; both perform similar steps such other commentators done. They do not lead unclear and unequivocal interpretation suspicious to the conclusion that a clear and interpretation, except only reinforces the dominant idea in the previous theories

المخلص: للقرآن وجوه متعددة الأبعاد من البعد التجريبي العقلاني حتى إلى البعد الصوفي الروحي والعاطفي. ومن البعد التجريبي أن القرآن له شكل من أشكال النص يمكن رؤيته، وقراءته، وتدريسه، وفهمه. بجانب ذلك، هناك البعد العاطفي والبعد الصوفي والروحي الذي خرج من الفكر الإنساني. وكثيرا ما تواجه الدراسات التجريبية من القرآن الكريم مشكلة تاريخية من القرآن نفسه لأن الواقع التجريبي العقلاني من الممكن لم يكن لديه علاقة تناسب الحقائق التاريخية، ولذا يحتاج إلى النظرية لحلول التناقض بين الحقائق التجريبية والحقائق التاريخية

وهذه تسمى بالمناسبة. من ناحية أخرى، كانت للقرآن حقيقة تاريخية بالنظر إلى ترتيب نزوله وهذا يملك موقف استراتيجي من الناحية التاريخية، لأن القرآن في هذا الجانب يحمل حقائق التاريخ التي لديها قوة واقعية أكثر من قوة الحقيقة التجريبية (الترتيب المصحفي). شرع هذا البحث لوجود التناقض بين الحقائق التجريبية والحقائق التاريخية وتركز البحث على أمرين، وهما تطبيق نظرية المناسبة على تفسير السور التي تستخدم ترتيب المصحف وترتيب النزول ونتيجة تفاسير السور التي تبنى بالترتيب المصحفي والترتيب النزولي. والدراسة المستخدمة دراسة تفسيرية استنتاجية واستقرائية بناء على البيانات المأخوذة. ومن نتائج هذا البحث (1) المناسبة في تفسير السور في التفسير المصحفي بحثها المفسر تفصيليا وهناك ارتكز المفسر في المناسبة على جميع الأبعاد والعناصر في القرآن، وأما المناسبة في التفسير النزولي بحثها المفسر سيرة الرسالة مناسبة بترتيب نزول السورة. وهدف هذين الكتابين ليشرح مضمون القرآن كاملا كيلا يفهم جزئيا. والمناسبة في التفسير المصحفي أشارت إلى المناسبة في الهيكلية العاطفية وأما المناسبة في التفسير النزولي أشارت إلى المناسبة الثقافية عقلانية. (2) ونتائج تفسير السورة التي تبنى بالتفسير المصحفي ارتكز على علاقة عقلانية بين العناصر في القرآن. وأما التفسير النزولي فارتكز على تقوية التاريخ وسيرة الرسالة. ورغم هناك الفرق بين هذين التفسيرين ولكن الخطوات التي يمارسها المفسرون متساوية كما فعلها المفسرون الآخرون. كل من أسلوب وطراز هذا التفسير لا يؤدي إلى الاستنتاج بتفسير واضح لا لبس فيه، ولا يعرض هذان التفسيران إلا لتقوية هاتين نظريتين.

Abstrak: Al-Qur'an memiliki multi dimensional, mulai dari dimensi empirik rasional, hingga dimensi mistik spiritual-emosional. Salah satu dimensi empirik al-Qur'an adalah bentuk teks yang dapat dilihat, dibaca dipelajari dan dipahami, di samping dimensi mistik dan spiritual-emosional yang di luar jangkauan akal rasional. Kajian empiris al-Qur'an sering dihadapkan pada problem historis al-Qur'an itu sendiri. Karena fakta empiris rasional tersebut, kadang kadang tidak memiliki korelasi yang sejalan dengan fakta historisnya. Untuk hal ini dirumuskan teori untuk merasionalkan kesenjangan antara fakta empiris dengan fakta historis, yang disebut dengan *al-munāṣabah*. Di sisi lain, al-Qur'an juga memiliki fakta histories, yaitu al-Qur'an dilihat dari dimensi tertib turunnya yang memiliki posisi historis yang strategis. Karena al-Qur'an dalam sisi ini, terekam fakta sejarah yang memiliki kekuatan faktual yang lebih dibanding dengan kekuatan fakta empiri (tertib mushaf). Dari kesenjangan antara fakta empiris dan fakta historis inilah penelitian ini dilakukan dengan memfokuskan kajian pada dua hal yaitu; penerapan teori *munāṣabah* terhadap penafsiran surat yang berbasis pada *tartīb al-muṣḥaf* dan *tartīb al-nuzūl*, serta hasil penafsiran surat

yang menggunakan pendekatan *munāsabah* antara tafsir yang berbasis pada *tartīb al-muṣḥaf* dan tafsir *tartīb al-nuzūl*. Pendekatan dan metode yang digunakan adalah pendekatan tafsir dengan menggunakan logika deduktif-induktif dari data yang didapat. Hasil penelitian merumuskan beberapa simpulan, 1).

Munāsabah dalam penafsiran surat dalam tafsir *mushafī* dilakukan secara detail, di mana konsentrasi mufassir ditujukan pada *munāsabah* seluruh elemen dalam al-Qur'an. Sementara *munāsabah* dalam tafsir *nuzūlī* dilakukan dengan memotret perjalanan risalah sesuai dengan tertib turun surat. Kedua kitab tersebut bertujuan untuk menunjukkan totalitas kandungan al-Qur'an agar tidak dipahami secara parsial. *Munāsabah* dalam tafsir *mushafī* bercorak *munāsabah* struktural-emosional, sementara *munāsabah* dalam tafsir *nuzūlī* bercorak *munāsabah* kultural-rasional. 2). Hasil penafsiran surat dengan pendekatan *munāsabah* pada tafsir *mushafī* menghasilkan hubungan relasional yang rasional antar elemen dalam al-Qur'an. Sementara dalam tafsir *nuzūlī* lebih mengedepankan pada penguatan sejarah dan perjalanan risalah. Kedua corak dan pola penafsiran meskipun memiliki keberbedaan, namun secara garis besar keduanya melakukan langkah langkah seperti yang dilakukan oleh mufassir lain. Kedua corak dan model tafsir ini, tidak menghasilkan kesimpulan penafsiran yang jelas dan tegas, kecuali hanya dominan dalam menguatkan gagasan teori yang ditawarkan.

Kata Kunci: *Munāsabah, Tafsīr Muṣḥafī, Tafsīr Nuzūlī*

PENDAHULUAN

Salah satu dimensi empirik al-Qur'an adalah bentuk teks yang dapat dilihat, dibaca dan dipahami, di samping dimensi mistik dan spiritual yang diluar jangkauan wilayah empirik. Dimensi empirik al-Qur'an, ¹ ia dapat dibaca, ² dapat diketahui jumlah isinya, ³ dapat didengar suara bacaannya, ⁴ dapat dijadikan sebagai objek pembelajaran atau transformasi pengetahuan, ⁵ dan juga dapat dijadikan objek seni tuturannya. ⁶ Ini menunjukkan bahwa al-Qur'an kental dengan dimensi empirik. Sementara dimensi mistik atau spiritualnya, al-Qur'an mampu memberikan pengaruh jiwa dan spiritual di luar kemampuan nalar dan akal, ⁷ menggugah inspirasi batin atau jiwa, ⁸ serta sebagai mitra dialog batin yang memberi jawaban atas keresahan. ⁹

Para pemerhati teori *munāsabah* ketika menerapkan teori tersebut dalam tafsir, mayoritas mereka mempraktikkan teori tersebut terhadap al-Qur'an yang berbasis pada fakta empiris sesuai dengan susunan tertib *mushaf*. Dalam hal ini

¹ Data ini dapat dilihat dari sebutan kata al-Qur'ān dalam *mushaf* yang disebut sebanyak 50 kali penyebutan. Lihat Muḥammad Fu'ād 'abd al-Bāqā, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāḍ al-Qur'ān al-Karīm*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 685.

² QS. Al-naḥl: 98; al-Isrā', 17: 45.

³ QS. Al-Furqān: 32.

⁴ QS. Al-A'rāf: 204.

⁵ QS. Al-Rahmān: 2.

⁶ QS. Al-Muzzammil: 4

⁷ QS. Al-Baqarah/2: 185, Al-Isrā', 17: 9.

⁸ QS. Al-Nisā', 4: 5, al-An'am, 6: 19, al-Isrā', 17: 88, 89, al-Kahfi, 18: 54.

⁹ QS. Al-Isrā', 17: 82, al-Qamar: 17, 22, 32, 40.

dapat diambil contoh sebagai tokoh dan pelaku utama penerap teori *munāsabah* dalam penafsiran al-Qur'an secara maksimal adalah al-Biqā'ī dengan karya monumentalnya *Nudzm al-Durar fī Tanāsub al-Ayāt wa al-Suwar*. Hasil yang dilalui oleh al-Biqā'ī sebagai produk teori ilmiah yang secara formal berbeda dengan teori yang digunakan oleh mufassir lain, belum menunjukkan hasil yang memiliki keunikan yang berarti.

Adalah seorang Izzah Darwazah yang lahir tahun 1888 M di kota Nablis Palestina.¹⁰ Dia menulis salah satu karya monumentalnya *al-Tafsīr al-Ḥadīth, al-Suwar Murattabah Ḥasba al-Nuzūl*. Karya ini salah satu karya bidang tafsir yang memiliki keunikan dibanding dengan karya kitab tafsir yang lain. Salah satu keunikannya adalah dia menulisnya berdasar urutan turun surat. Sepintas idealnya karya inilah yang memiliki rekam fakta historis yang maksimal. Dan lazimnya, penafsiran al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan ini berarti telah menyajikan fakta historis dari maksud al-Qur'an secara maksimal, sehingga tidak lagi membutuhkan teori yang membantu sebagai media untuk menghadirkan tafsiran ayat atau surat yang tidak disajikan bersamaan dengan fakta historisnya.

Kedua produk tafsir tersebut yaitu *Nudzm al-Durar* dengan pendekatan *munāsabah* yang disajikan secara mengalir (*tahlīlī*) sesuai dengan tertib mushhaf, dan *al-Tafsīr al-Ḥadīth* yang disajikan secara mengalir (*tahlīlī*) sesuai dengan tertib turun (*tartīb al-nuzūl*), keduanya sama sama ingin menyajikan pesan al-Qur'an secara sempurna. Tipe pertama dengan teori *munāsabah* dia ingin membuktikan totalitas pesan al-Qur'an meskipun secara fakta empiris yang terdokumen dalam mushhaf berbeda dengan fakta historisnya, namun kesenjangan fakta tersebut tidak menghalangi untuk mendapatkan pemahaman dari al-Qur'an.

TERTIB AYAT DAN SURAT DALAM AL-QUR'AN

Para ulama sepakat bahwa tertib ayat-ayat dalam al-Qur'an adalah *tauqīfī*, artinya realitas tersebut merupakan penetapan dari rasul. Sementara tertib surah dalam al-Qur'an masih terjadi perbedaan pendapat. Al-Qurṭubī meriwayatkan pernyataan Ibn al-Ṭibb bahwa tertib surat al-Qur'an ada tiga golongan:

1. Tertib surat berdasarkan ijtihad para sahabat. Pendapat ini didasarkan pada beberapa argument: a. Tidak ada petunjuk langsung dari Rasulullah tentang tertib surah dalam al-Qur'an. b. Sahabat pernah mendengar Rasul membaca al-Qur'an berbeda dengan susunan surah sekarang. Hal ini di buktikan dengan munculnya empat buah mushaf dari kalangan sahabat yang berbeda susunannya antara yang satu dengan yang lainnya. c. Mushaf yang ada pada catatan sahabat berbeda-beda. Ini menunjukkan bahwa susunan surah tidak ada petunjuk resmi dari Rasul. d. Alasan lain adalah riwayat Abu Muhammad al-Quraishī bahwa Umar memerintahkan agar mengurutkan surat *al-tiwal*.¹¹
2. Susunan surat berdasarkan petunjuk Rasulullah (*tauqīfī*), dengan argumen sebagai berikut : a. Ijma' sahabat terhadap mushaf Uthman. Ijma' ini tidak akan mungkin terjadi kecuali kalau tertib surat itu *tauqīfī*. Seandainya bersifat

¹⁰ Muhammad Izah Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth; Al-Suwar Murattabah ḥasba al-Nuzūl* (Beirūt: Dār Ihyā al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1962), Juz, 12, 280.

¹¹ Ahmad Syafi'i, *Pengantar*, 63.

ijtihādī, niscaya pemilik mushaf lainnya akan berpegang teguh pada mushafnya masing masing. b. Hadis tentang *hijzb al-Qur'an* yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Abu Dawud dari Huzaifah al-Syaqāfi. Dengan meneliti pembagian yang dikemukakan hadis tersebut terdapat pembagian al-Qur'an dalam tujuh bagian yang seimbang. c. Hadis yang bersumber dari Ibn 'Abbās tentang alasan penyatuan surat al-Taubah dan al-Anfāl. Ibn Hajar menyatakan bahwa kebijakan tersebut menunjukkan bahwa susunan al-Qur'an *tauqīfī*.¹²

3. Tertib surat sebagian *tauqīfī* dan sebagian *ijtihādī*. Di antara yang berpendapat demikian adalah al-Baihaqi. Menurutnya: seluruh surat al-Qur'an susunannya berdasarkan *tauqīf* dari Rasul, kecuali surat al-Barā'ah dan al-Anfāl. Alasan yang digunakan dalam pendapat ini adalah bahwa ternyata tidak semua nama-nama surah itu diberikan oleh Allah, tapi sebagiannya diberikan oleh Nabi dan bahkan ada yang diberikan oleh para sahabat. Adapun yang diberikan oleh Allah adalah misalnya surat al-Baqarah, al-Taubah, Ali Imrān dan beberapa nama surat yang lain. Nama surah yang diberikan oleh Nabi adalah yang Nabi sendiri menyebutkan surah tersebut, seperti surah Ṭāhā dan Yāsīn.¹³

AL-BIQĀ'Ī DAN METODE PANAFSIRANNYA

'Alī Iyāzī dalam penelitiannya, mendiskripsikan tentang langkah langkah dan metode yang digunakan oleh al-Biqā'ī dalam menafsirkan al-Qur'an. Ada lima langkah yang digunakan oleh al-Biqā'ī dalam menafsirkan al-Qur'an, yaitu: 1.

Memaparkan hubungan dan persesuaian antara nama surat dengan isi pokok kandungan surat. 2. Menguraikan hubungan dan persesuaian antara bagian bagian yang ada dalam surat yang telah dipetakan sebelum memulai penafsiran. Dalam memberikan penjelasan dan penafsiran bagian dari surat yang ditafsirkan, al-Biqā'ī banyak megutip dari karya seniornya yaitu kitab *miftāh al-Bāb al-Muqfal*, karya al-Harālī al-Maghribī. 3. Menyajikan kutipan dari hadits yang berkaitan dengan penafsiran ayat yang sedang ditafsirkan, sekaligus memberikan komentar terhadap riwayat yang dikutip. 4. Menjelaskan dan menguraikan masalah kebahasaan, khususnya yang dikandung oleh ayat. Jika kata tersebut tidak dapat diselesaikan dengan struktur kebahasaan, maka akan dilakukan pentakwilan. 5. Mengungkapkan isyarat kandungan makna batiniyah dari ayat. Dalam hal ini, al-Biqā'ī sering merujuk tafsirannya kepada beberapa tafsir yang bercorak *isyārī* atau tafsir yang memiliki spesifikasi tasawwuf.¹⁴

AL-BIQĀ'Ī DAN URGENSI MUNĀSABAH

Nama lengkap penulis kitab tafsir *Nuḍm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar* adalah Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhīm bin 'Umar al-Biqā'ī, yang lazim dan masyhur disapa al-Biqā'ī. Dia lahir pada tahun 809 H bertepatan dengan 1406 M dan meninggal pada tahun 885 H atau bertepatan dengan 1480 M di desa Kharbah Ruha. Setelah besar di tanah kelahirannya, al-Biqā'ī pindah ke Damaskus,

¹² Muhammad 'Abd al-'Aḍīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), Juz, 2, 119.

¹³ Ibid., 120.

¹⁴ Ibid., 713.

kemudian ke Baitul Makdis lalu ke Kairo. Setelah mengembara ke berbagai daerah, kemudian ia kembali lagi ke Damaskus dan diberi kepercayaan sebagai imam masjid Rahbah di Kairo. Dia belajar berbagai ilmu keagamaan, seperti fiqih, bahasa dan yang paling menonjol adalah dalam bidang sejarah, seni, hadis dan tafsir. Dalam bidang tafsir, al-Biqā'ī berkonsentrasi untuk mengkaji maksud dari surat surat yang ada di dalam al-Qur'an, khususnya keserasian hubungan baik ayat antar ayat, maupun surat antar surat. Dalam beragama, al-Biqā'ī bermadzhab Syāfi'ī dan dalam berteologi dia beraliran Asy'ariyyah.

Menurut al-Biqā'ī, yang terpenting dari teori tentang *munāsabāh* (korelasional) ketika digunakan dalam menafsirkan al-Qur'an adalah upaya untuk mengungkap rahasia susunan al-Qur'an itu sendiri.¹⁵ Baik susunan kalimat, ayat hingga suratnya. Dalam hal ini, secara tidak langsung bahwa al-Biqā'ī adalah orang yang mendukung penuh terhadap teori tertib mushaf yang ada saat ini. Dia sudah tidak memberikan peluang untuk membicarakan kesenjangan antara al-Qur'an dilihat dari sejarah turunnya (*tārikh al-Nuzūl*) dan al-Qur'an dalam tertib mushaf (*al-Qur'ān fī tartīb al-muṣṣhaf*). Sebagai bagian dari dukungan al-Biqā'ī terhadap al-Qur'an berbasis pada tertib mushaf (*al-Qur'ān fī tartīb al-muṣṣhaf*), dia memberikan argumen yang serius terhadap keberadaan teori *munāsabah*. Karena dengan teori ini, keberadaan al-Qur'an yang berbasis pada tertib mushaf (*al-Qur'ān fī tartīb al-muṣṣhaf*) tidak menjakan kegelisahan bagi ummat.

Hasil yang ingin dicapai dari teori *munāsabah* adalah mengetahui hubungan antara satu bagian dari al-Qur'an, baik hubungan dengan sebelumnya maupun dengan sesudahnya. Hal ini dikehendaki bahwa kemukjizatan al-Qur'an adalah secara totalitas. Tidak ada sesuatu yang diluar sekenario ilahiyyah yang tidak memiliki nilai dan keagungan. Dan inilah sebagai bagian rahasia ilahiyyah dari al-Qur'an yang tak terungkap dan terucap oleh al-Qur'an itu sendiri. Dari sekian ungkapan al-Biqā'ī tentang argumentasi urgensi dan keberadaan *munāsabāh*, dapat disederhanakan:

1. Untuk mengetahui rahasia tertib al-Qur'an. Keberadaan al-Qur'an pasca turunnya lebih banyak dibincangkan dari sisi tertib turunnya, dari pada tertib kodifikasinya. Artinya sejarah turun al-Qur'an telah direkam oleh sejarah dengan baik. Sementara tertib mushaf (*al-Qur'ān fī tartīb al-muṣṣhaf*) kurang mendapat perhatian. Padahal satu realitas bahwa al-Qur'an secara faktual dan historis saat ini adalah al-Qur'an berbasis pada tertib mushaf (*al-Qur'ān fī tartīb al-muṣṣhaf*). Sementara al-Qur'an dari sisi tertib turun (*al-Qur'ān 'alā hasb tartīb al-nuzūl*) tidak banyak dilihat dan diketahui oleh ummat. Namun keberadaan al-Qur'an berbasis pada tertib mushaf (*al-Qur'ān fī tartīb al-muṣṣhaf*) tidak banyak yang memperhatikan.
2. Untuk mengetahui korelasional-rasional antara bagian dari al-Qur'an. Upaya al-Biqā'ī untuk menghadirkan rahasia dari fakta historis yang ada dalam al-Qur'an, dikehendaki agar apa yang ada dalam al-Qur'an dipandang sebagai sesuatu yang biasa, bahkan dipandang sesuatu yang tidak lazim. Teori *munāsabāt* untuk menghadirkan makna yang tersirat di balik susunan atau posisi dari sebuah kata dengan kata atau kalimat atau ayat dan bahkan surat

¹⁵ Ibid.,5.

baik sesudah maupun sebelumnya. Dengan demikian, pemaknaan al-Qur'an tidak terlalu berat untuk menghadirkan sebuah konsep besarnya.

3. Untuk mengetahui rahasia yang terkandung di balik nilai sastra. Banyak orang yang mengagumi nilai sastra dari redaksi al-Qur'an. Dan hal tersebut digolongkan sebagai bagian dari kemukjizatan al-Qur'an. Namun rahasia makna di balik nilai sastra tersebut tidak banyak diungkap. Dengan konsep *munāsabāh* keindahan sastra akan menambah kedalaman nilai maknawinya.
4. Untuk mengetahui grand desain makna dari elementasi al-Qur'an. Kembali pada fakta empiris bahwa al-Qur'an terdiri dari kata, kalimat, ayat hingga surat. Fakta empiris tidak boleh berlalu dengan tanpa makna. Tidak lazim orang membaca al-Qur'an lalu mendapat suguhan makna yang membingungkan yang disebabkan karena kesenjangan antara fakta empiris yaitu al-Qur'an dilihat dari aspek tertib kodifikasiannya, dan fakta historis yaitu al-Qur'an dari tertib turunnya. Maka dengan teori *munāsabāh* ini, al-Biqā'ī ingin menghadirkan fakta historis ke dalam fakta empiris, dengan tanpa beralih pada mushaf yang berbasis pada fakta historis.

Upaya tersebut, merupakan tujuan besar yang diupayakan oleh al-Biqā'ī melalui konsep *munāsabah*nya. Seolah olah dia ingin mengharmonikan kegelisahan yang disebabkan oleh kesenjangan antara fakta empiris di mana al-Qur'an yang ada saat ini adalah sebagaimana yang terkodifikasikan dalam mushaf yang telah ada, dan fakta historis bahwa al-Qur'an yang terkodifikasi saat ini sesungguhnya bukanlah al-Qur'an yang tersusun sesuai dengan historis turunnya.

AZZAH DARWAZAH DAN LATAR BELAKANG PENULISAN KITAB TAFSIR

Nama lengkap penulis kitab tafsir *al-Tafsīr al-Hadīth: al-Suwar Murattabah Hasb al-Nuzūl* adalah 'Azzah¹⁶ bin 'Abd. Al-Hādī Darwazah, yang lazim dikenal dengan nama Muḥammad 'Azzah Darwazah. Dia lahir di daerah Nablus pada tanggal 21 Juni 1887, dan meninggal di Damaskus pada tanggal 26 Juli 1984. Dia seorang pemikir dan penulis sebagai seorang yang memiliki nasionalis dan Arab militan.

Dalam penelitian Muhammad 'Ali Iyāzī, dia mencantumkan dua karya kitab tafsir yang berbasis pada *tartīb al-nuzūl*. Yang pertama adalah *Bayān al-Ma'ānī* yang ditulis oleh 'Abd al-Qādir Malāhuwaish al-Ghāzī al-'Anī. Kedua adalah karya 'Azzah Darwazah yang berjudul *al-Tafsīr al-Hadīth. Bayān al-Ma'ānī* pada tahun 1355 H, sementara *al-Tafsīr al-Hadīth* ditulis pada tahun 1380 H. Selisih periode penulisan antara keduanya adalah 35 tahun.¹⁷

¹⁶ Sebagian literature menyebutnya 'Izzah dan sebagian literatur menyebutnya 'Azzah. Ali 'Iyāzī menyebutnya dengan 'Izzah. Lihat Muḥammad 'Ali Iyāzī, Muḥammad 'Ali Iyāzī, *Al-Mufasssīrūn: Ḥayātuhum wa manhajuhum*, (ttp: Muassasah al-Ṭibā'ah wa al-Naṣr wazārah al-Ṭaqāfah wa al-Irshād al-Islāmy, 1414 H), 452.

¹⁷ 'Ali Iyāzī, *Al-Mufasssīrūn: Ḥayātuhum*, 838.

ARGUMEN DARWAZAH DALAM PENULISAN TAFSIR

Kitab tafsir yang lengkap yang metode penulisan mengikuti pola turunya surat (*tartīb nuzūl al-suwar*) memang tidak terlalu populer. Mayoritas penulisan kitab tafsir menggunakan pola pendekatan tertib mushaf, atau pola pendekatan tematik (*maudū'i*), baik surat maupun tema problem. Oleh karenanya, Muhammad 'Azzah Darwazah dalam muqaddimah kitab tafsirnya dia mengungkapkan argumen sebagai penguat pola penulisan tafsir yang dia rencanakan.

Penguatan argumen yang diungkapkan oleh Muhammad 'Azzah Darwazah sebenarnya tidak menyangkut masalah prinsip terhadap substansi al-Qur'an, baik sebagai wahyu maupun sebagai kitab suci yang disakralkan oleh ummat Islam. Namun hal tersebut karena kurang lazimnya pola metode penulisan, yaitu dari penulisan tafsir yang berbasis pada tertib mushhaf kemudian datang penulisan tafsir yang pola penulisannya berbasis pada tertib turun surat. a. Darwazah membedakan antara al-Qur'an sebagai mushaf dan kitab tafsir. b. Jika al-Qur'an merupakan wahyu ilahi yang langsung diperuntukkan kepada sang Rasul yang ditunjuk oleh Allah, sedang tafsir adalah produk manusia dalam merespon dan memahami al-Qur'an. c. al-Qur'an sebagai bacaan ritual yang memiliki tata cara kesakralan sesuai dengan apa yang diriwayatkan dan apa yang dituangkan dalam mushaf, sementara kitab tafsir hanya sebagai bacaan ilmiah yang tidak memiliki konsekuensi kesakralan. d. Keberadaan tafsir yang berbasis pada tertib turun surat, posisinya tidak beda dengan tafsir tematik dan parsial. Seperti menafsirkan surat surat tertentu, tema tema tertentu dan lain lain.

DARWAZAH DAN LANGKAH PENAFSIRAN

Metode dan pendekatan yang digunakan oleh Darwazah dalam menafsirkan al-Qur'an, dituangkan dalam sebuah karya beliau. Karya ini disusun setelah selesai menulis tafsir secara sempurna. Setelah beliau keluar dari tahahan dan berada di Damaskus, di saat itu ia memiliki kesempatan untuk membaca kembali sambil menyempurnakan apa yang telah dia tulis semasa dalam tahahan sambil melengkapi dengan beberapa refrensi dari beberapa kitab tafsir yang ada dalam perpustakaan yang tersedia. Dari hasil pembacaan tersebut, Darwazah sekaligus merumuskan teori yang digunakan dalam menafsirkan al-Qur'an yang tertuang dalam kitab *al-Tafsīr al-Ḥadīth*. Metode dan pendekatan tersebut didokumentasikan dalam sebuah buku yang berjudul *al-Qur'ān al-Majīd*. Di antara metode dan langkah langkah yang digunakan oleh Darwazah dalam menafsirkan al-Qur'ān adalah sebagai berikut:

1. Mengelompokkan beberapa ayat menjadi sebuah paragraf untuk memudahkan mengambil fokus pemahaman. Kumpulan ini bisa jadi terdiri dari satu ayat, du ayat atau bisa jadi terdiri dari beberapa ayat yang dipandang memiliki hubungan.
2. Menjelaskan kalimat yang memiliki kesulitan yang tidak mudah untuk dipahami, khususnya yang berkaitan dengan kesulitan dalam memahami konsepkebahasaan. Upaya ini dengan menggunakan beberapa pendekatan kebahasaan, mulai dari struktur bahasa, sastra dan alat alat yang lain.

3. Setelah menguraikan problem kenahasaan, diuraikan penjelasan dan maksud ayat secara ringkas. Uraian ini dilakukan jika uraian bahasa belum bisa memberikan pemahaman terhadap ayat. Namun jika uraian bahasa telah meberikan pemahaman terhadap ayat, maka penafsiran ayat tidak dilakukan secara detail.
4. Memberikan penjelasan sekilas tentang hubungan (*munāsabah*) antar ayat. Hubungan ini diprioritaskan hubungan antara sebab turun (*asbāb al-Nuzūl*) engan pemahaman ayat. Dari hubungan sebab turun ini pula kemudian dirumuskan isyarat penunjukan hukum hukum syara'nya. Dan biasanya untuk menunjuk pada isyarat hukum, dituangkan juga isyarat dari riwayat, lalu dijelaskan secara singkat.
5. Mengungkap kesimpulan terhadap apa yang dikandung oleh ayat, baik dari aspek hukum, proses tasyri' akhlaq dan tatanan kehidupan lainnya. Dalam konteks ini, Darwazah akan selalu melihat perkembangan sosial sebagai pemandu dalam meberikan kesimpulan dari penafsiran ayat.
6. Mengungkap pesan yang dikandung oleh ayat atau beberapa ayat, yang dicocokkan dengan sejarah kehidupan pada masa Nabi atau pola kehidupan yang berjalan pada masa Nabi. Hal ini dikehendaki agar lebih mudah untuk membantu menghubungkan dengan problem keagamaan dan kemanusiaan yang sedang dihadapi oleh generasi yang sedang dihadapi.¹⁸
7. Memberikan perhatian terhadap redaksi dan susunan kalimat memiliki penegasan penegasan khusus, seperti pola redaksi *taqdīm* dan *ta'khīr*, *ta'qīg* dan *ta'līl*, *targhīb* dan *tarhīb*, dengan tidak menafikan maksud pokok yang dikandung al-Qur'an melalui redaksi ayat maupun kalimat secara normal.
8. Memberikan perhatian hubungan (*munāsabh*) terhadap penjelasan antara ayat yang ada di akhir surat dengan ayat yang ada di awal surat, serta menghubungkan antara kalimat sehingga membentuk suatu tema khusus yang sempurna. Hal ini dikehendaki untuk menghadirkan totalitas pemahaman dari redaksi yang dibawa oleh al-Qur'an secara sempurna.
9. Menjadikan kata maupun redaksi sastra sebagai alat untuk menafsirkan. Khususnya ketika terjadi kontradiksi antara kalimat yang bersifat khusus di datu konteks dan bersifat umum di konteks yang lain. Kemudian setelah itu mencari riwayat maupun pendapat para tokoh yang dapat memberikan dukungan penguatan makna dan maksud yang ditafsiri.
10. Menghubungkan antara satu redaksi dengan redaksi yang lain, termasuk antara redaksi yang panjang dan redaksi yang diulang ulang.
11. Menyajikan makna yang mudah untuk dicerna dan diterima dengan tidak menggunakan kata dan kalimat yang memiliki makna yang multi tafsir.
12. Memberikan penjelasan yang secukupnya terhadap kalimat

¹⁸ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an* (Bandung: Pustaka, 1996), xi

maupun redaksi yang memiliki perulangan, serta menghubungkan antara penjelasan yang telah diuraikan dengan tidak mengulang.¹⁹

Dari langkah langkah penafsiran Darwazah yang paling kontroversial adalah pola penafsiran. Dia memulai penafsirannya dari surat *al-'Alaq* hingga akhir surat makiyyah. Kemudian disambung dengan surat madaniyyah awal hingga akhir. Hal ini dilakukan dengan asumsi bahwa melalui metode ini, pesan al-Qur'an akan dapat diterima secara historis dan utuh sesuai dengan proses perjalanan syari'at.

KOMPARASI MUNĀSABAH DALAM TAFSİR MUŞĤAFĪ DAN TAFSİR NUZŪLĪ

1. Konsep *Munāsabah* Dalam *Tafsīr Muşĥafī*.

Tafsir *tahlīlī* merupakan simbol dari kesadaran intelektual untuk melayani kebutuhan ummat terhadap pemahaman sumber ajaran. Meskipun apa yang dituliskannya belum tentu merupakan kebutuhan ummat saat itu di tempat itu. Namun mufasssirnnya tidak mepedulikan itu semua. Mufasssir berpandangan positif ke depan bahwa suatu saat ummat akan membutuhkan apa yang dia persembahkan dari karya intelektualnya sesuai dengan kondisi yang dihadapi. Dalam menafsiri al-Qur'an, al-Biqā'ī sebagai tokoh sentral mufasssir yang menggunakan pendekatan *munāsabah*, teori ini tidak sekadar digunakan untuk mencari pertautan antara surat atau ayat. Tetapi juga antar kata atau kalimat. Dalam hal ini penafsiran al-Biqā'ī hanya lebih nampak pada penguaraian antar kata atau kalimat. Dan hampir tidak ada penafsiran yang dipaparkan, kecuali penjelasan setiap kata atau kalimat.

Dalam menjelaskan posisi sutau surat, al-Biqā'ī kadang kadang tidak sekadar menghubungkan antara satu surat dengan surat sebelumnya yang ada dalam tertib mushhaf. Akan tetapi juga menghubungkan dengan beberapa surat sebelumnya. Dalam hal ini, konsep *munāsabah* yang bertujuan untuk menjembatani kesenjangan dalam memahami al-Qur'an antara muşĥaf yang berpola tertib muşĥaf dan muşĥaf yang berpola terib turun menjadi kurang tepat sasaran. Karena hal tersebut di luar konteks tertib turun.²⁰

Sebagai tokoh sentral yang memberikan dukungan atas pola mushhaf yang berbasis pada tertib muşĥaf, al-Biqā'ī sangat kebtal sekali dengan tradisi model penafsiran salaf. Dalam artian bahwa prinsip prinsip salaf dalam menafsirkan al-Qur'an dipegangi kuat oleh al-Bi'qā'ī. Sebagai contoh ketika dia menafsirkan kata atau kalimat “مِنْ عَلَقٍ” dalam ayat: “خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ”. Pertama dia hanya memberikan ulasan secara kebahasaan dari kata “عَلَقٍ”, yaitu darah yang berwarna merah pekat yang menggumpal dan mengeras. Kedua, dalam menguraikan *munāsabah* antara kalimat “عَلَقٍ” dengan kata atau kalimat sebelumnya yaitu kata “الْإِنْسَانَ”, al-Biqā'ī menggunakan media sejarah atau peradaban. Dalam hal ini,

¹⁹ Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ĥadīth*, Juz, 1, 8.

²⁰ Sebagai contoh ketika al-Biqā'ī menafsirkan surat al-'Alaq, dia menghubungkan surat tersebut dengan surat sebelumnya yaitu surat al-Ťīn dan juga surat Alam nashrah dan juga surat al-Ĥuhā. Lihat Burhān al-Dīn Abī al-Ĥasan Ibrāhīm bin 'Umar al-Biqā'ī, *Nuḍm al-Durar fī Tanāsuh al-Ayāt wa al-Suwar* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), Juz, 8, 478.

disebutnya kata “عَلَقٌ” sesudah kata “الْإِنْسَانُ” karena pada masa lalu orang Arab memakan darah. Lalu Allah mengharamkannya karena darah tersebut sebagai asal usul wujud manusia dan juga hewan, dan jika darah tersebut dimakan oleh manusia, dikhawatirkan manusia akan mewarisi watak kebinatangannya.²¹

Di tempat lain, al-Biqā'ī dalam menafsirkan ayat yang memiliki keunikan redaksi, dia sering mengutip dan merujuk pada karya karya sebelumnya yang bernuansa kesufian,²² salah satunya tokoh yang sering disebut dalam tafsirnya adalah al-Rāzī.²³ Ketika al-Biqā'ī menafsirkan kata atau kalimat “بِسْمِ اللَّهِ”, dia memberikan ulasan bahwa huruf “ب” dalam kalimat tersebut menunjuk pada hukum kausalitas (*al-tasbīb*). Sementara kata “اسْمٌ” menunjuk pada sesuatu yang tinggi, sesuatu yang asalnya ghaib atau tersembunyi dalam hati yang hanya bisa diketahui melalui wasilah pendengaran. Nama dari sesuatu adalah pengenalan dari sesuatu yang sebelumnya tidak memiliki sebutan, namun sesuatu itu diketui oleh pikiran atau hati si penyebut. Sesuatu yang tidak memiliki sebutan, tidak pernah disebut, dan sesuatu yang tidak pernah disebut berarti sesuatu itu tidak ada.²⁴

Dari penelaahan terhadap yang dilakukan oleh al-Biqā'ī dalam karyanya, dia ingin memberikan suatu makna terhadap kemapanan yang ada. Susunan al-Qur'an yang berbasis pada tertib mushaf, hanya diterima begitu saja tanpa adanya upaya untuk memberikan makna di balik susunan tersebut. Dalam hal ini, al-Biqā'ī menyadari bahwa susunan al-Qur'an berbasis pada tertib mushaf sesungguhnya yang dianggap sudah mapan, sesungguhnya juga menyimpan fakta sejarah yang berbalik dengan kemapanan yang ada. Teori *munāsabah* yang dipopulerkan oleh al-Biqā'ī, untuk menyelamatkan kemapanan pemahaman terhadap mushaf yang ada.

Upaya yang dilakukan oleh al-Biqā'ī dalam menerapkan teori *munāsabah* dalam penafsiran, sebenarnya juga mendapatkan respon di zamannya. Ini terlihat bahwa ketika dia hendak menyusun tafsirnya, terlebih dahulu dia memberikan argumen dengan memberikan paparan lebih dahulu tentang macam macam dan corak tafsir. Hal ini agar apa yang dihasilkan dari karyanya mendapat tempat dalam khazanah kitab tafsir.²⁵

Di samping argumen dari riwayat, al-Biqā'ī juga mengutip beberapa ayat yang dipahami sebagai pendukung terhadap apa yang dilakukan kala itu yang belum dilakukan oleh sebanya. Di antaranya juga bahwa menurut al-Biqā'ī Allah menurunkan al-Qur'an agar ditadabburkan isi dan kandungannya. Dengan demikian, apa yang dilakukan oleh al-Biqā'ī adalah tidak keluar dari usaha

²¹ Ibid, 480.

²² Hal ini seperti yang diungkapkan dalam pengakuannya yang dijadikan latar belakang penulisan kitab tafsirnya. Salah satunya adalah disebabkan karena mimpi melihat rasul bertemu dengan malaikat. Dari sini nampak aura sufiistik menjadi dasar awal sebelum dia menguraikan penafsiran ayat. Lihat al-Biqā'ī, *Nuḍm al-Durar*, Juz, 1, 14

²³ Nama lengkapnya adalah Muhammad bin 'Umar bin al-Ḥusain bin 'Alī al-Faraṣī al-Tamīmī al-Bakrī al-Ṭabarastānī Abu al-Ma'ālī Abu 'Abd Allāh ibn Khathīb al-Aray, yang akrab dengan sapaan al-Rāzī. Dia lahir pada tahun 543 H, sebelum generasi al-Zarkashī. Karya tafsir yang monumental adalah *Mafāṭīḥ al-Ghaib* yang dikenal akrab dengan nama *tafsīr al-Kabīr*. Lihat. Iyāzy, *Al-Mufasssirūn: Ḥayātuhu*, 650.

²⁴ Al-Biqā'ī, *Nuḍm al-Durar*, Juz, 1, 15

²⁵ Ibid., 4

bertadabbur dengan al-Qur'an, dan bertadabbur dengan al-Qur'an adalah suatu kelaziman (لِيَذَكَّرُوا آيَاتِهِ). Bagi orang yang memiliki potensi akal pikir, merupakan suatu kelaziman untuk mengingat dan merenungkan apa yang ada dalam al-Qur'an (وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ).²⁶

Dari paparan analisa di atas, dapat disederhanakan melalui ungkapan bahwa penerapan *munāsabah* yang dilakukan oleh al-Biqā'ī bagian dari struktur al-Qur'an yang tidak dapat dipisahkan, dan juga bagian dari hubungan emosional atas realits yang ada. Dengan demikian, *munāsaba* yang dihasilkan oleh al-Biqā'ī juga bisa disebut dengan *munāsabah* struktural-emosional.

2. Konsep *Munāsabah* Dalam *Tafsīr Nuzūlī*.

Hasil suatu produk ilmiah, dipengaruhi oleh kondisi dan latar belakang subjektifitas si penulisnya. Hal yang perlu dicermati bahwa pendidikan seseorang akan berpengaruh pada karir, dan karir akan berpengaruh dalam perilaku sosialnya. Darwazah sewaktu kecil hidup dalam suasana politik yang kurang stabil. Dunia Arab saat itu sedang dalam penjajahan Barat. Sehingga Darwazah tidak terlaluy maksimal dalam mengenyam pendidikan formal. Pengaruh ekonomi keluarganya juga mempengaruhi karir Darwazah dalam menuntut ilmu.

Pengalaman Darwazah dalam bidang pers dan media mengantarkan dia memiliki skil dalam bidang sejarah. Dalam hal ini, kepakaran Darwazah dalam bidang sejarah, bukan dihasilkan dari proses akademik formal, melainkan hasil dokumentasi dari pengalaman lapangan. Analisa dari pengalaman lapangan dijadikan sebagai problem yang membutuhkan penyelesaiannya. Sebagai muslim sebagaimana yang dia dapat dalam pendidikan dasarnya, kemudian Darwazah mendialogkan dengan al-Qur'an. Dalam konteks inilah Darwazah akhirnya memperoleh keahlian dalam bidang al-Qur'an atau tafsir.

Menurut Darwazah, salah satu hal penting dari al-Qur'an ketika dijadikan sebagai sumber untuk menyelesaikan problem sosial, bahwa al-Qur'an harus dipahami sesuai perjalanan turunnya. Karena perjalanan turun al-Qur'an merupakan rekam jejak dakwah risalah dan nubuwwah secara utuh dan tertib. Penyampaian wahyu yang secara sempurna, baik bentuk empiriknya maupun konsep pemahaman baik secara teks maupun konteks, adalah apa yang dilakukan oleh Nabi dalam perjalanan dakwahnya. Ketika al-Qur'an digunakan untuk memberikan terapi dalam menyelesaikan problem sosial, al-Qur'an harus dipahami sebagaimana langkah langkah yang dilakukan oleh Nabi dalam menyelesaikan dan menghadapi problem sosial saat itu. Dan pemahaman tersebut adalah berbasis pada perjalanan turunnya al-Qur'an atau berbasis pada *tartīb al-nuzūl*.

Dengan demikian, penafsiran berbasis pada tertib turun (*tartīb al-nuzūl*) yang digagas oleh Darwazah, memiliki dua objek strategis. *Pertama*, bahwa diskursus tentang susunan al-Qur'an sebenarnya bukan barang baru. Para senior ahli ilmu al-Qur'an, telah mengemukakan wacana adanya diskursus tersebut. Hanya saja saat itu, keberadaan tertib mushafi lebih awal mendominasi. Dan saat itu, pola tertib turun al-Qur'an (*tartīb al-nuzūl*) belum menyentuh problem sosial

²⁶ Ibid.

yang ada.²⁷ Kedua, melalui wacana tertib turun (*tartīb al-nuzūl*), Darwazah ingin mengkonstruksi perjalanan nubuwah dan risalah secara sempurna. Sementara perjalanan risalah dan nubuwah dapat dipahami secara sempurna harus dipahami disusun berdasarkan perjalanan turunnya wahyu. Kedua hal ini yang dijadikan sebagai pijakan Darwazah dalam merealisasikan gagasan besarnya. Dengan demikian, epistemologi tafsir Darwazah dalam kitab tafsirnya *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, dibangun di atas dua kekuatan. Pertama adalah diskursus tentang tertib turun surat yang telah dijadikan sebagai topik hangat dalam pembahasan ilmu al-Qur'an oleh para seniornya. Dua hal ini merupakan kekuatan epistemologi Darwazah.

PENAFSIRAN DENGAN PENDEKATAN *MUNĀSABAH* PADA *TAFSIR MUṢḤAFI* DAN *TAFSIR NUZULI*

1. Penafsiran Dengan Pendekatan *Munāsabah* Pada *Tafsīr Muṣḥafī*

Suatu pendekatan yang digunakan oleh seorang mufassir, sebagai cermin dan indikator hasil dari penafsirannya. Dalam menafsirkan al-Qur'an, Darwazah melakukan lima langkah atau pendekatan, yaitu;

1. Memaparkan hubungan dan persesuaian antara nama surat dengan isi pokok kandungan surat.
2. Menguraikan hubungan antara bagian bagian yang ada dalam surat yang telah dipetakan sebelum memulai penafsiran.
3. Menyajikan kutipan dari hadits yang berkaitan dengan penafsiran ayat yang sedang ditafsirkan.
4. Menjelaskan masalah kebahasaan, khususnya yang dikandung oleh ayat. Jika kata tersebut tidak dapat diselesaikan dengan struktur kebahasaan, maka akan dilakukan pentakwilan.
5. Mengungkapkan isyarat kandungan makna batiniyah dari ayat.²⁸

Dari lima langkah yang digunakan oleh al-Biqā'ī dalam penafsiran al-Qur'an, dapat diketahui bahwa fokus penafsiran yang diinginkan adalah untuk melihat al-Qur'an dalam posisi yang ada saat itu secara totalitas. Oleh karenanya upaya menghubungkan antara nama surat dengan isi surat, antara elemen satu dengan elemen yang lain menjadi fokus utama oleh al-Biqā'ī. Di samping upaya menghubungkan antara elemen yang ada dalam al-Qur'an, al-Biqā'ī juga melakukan kajian kebahasaan. Hanya saja ketika kajian kebahasaan tidak mencapai pada hasil yang diharapkan, dia melakukan upaya pentakwilan.²⁹ Hanya

²⁷ Aksin Wijaya dalam penelitiannya yang relative baru memberikan istilah baru terhadap tafsir yang digagas oleh Darwazah yaitu *tafsīr nuzulī*. Lihat Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian Dalam Perspektif Tafsīr Nuzulī Muhammad Izzat Darwazah* (Bandung: Mizan, 2016).

²⁸ Iyāzī, *Al-Mufasssirūn, Hayātuhum*, 713

²⁹ Sebagian ahli ilmu al-Qur'an senior, tidak memberikan definisi yang konkret terhadap istilah *ta'wīl*. Mereka hanya memberikan penegasan dari sisi kebahasaan. Lihat Badr al-Dīn Muḥammad bin 'Abd Allāh al-Zarkashī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), juz, 2. Demikian juga al-Zarqānī, dia tidak memberikan definisi yang konkret terhadap *ta'wīl*, dia hanya memberikan ulasan secara kebahasaan, di mana *ta'wīl* disinonimkan dengan *tafsīr*. Lihat Muḥammad 'Abd. Al- 'Aḍīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, tt), Juz, 2, 4.

saja takwil yang dilakukan oleh al-Biqā'ī lebih cenderung pada nuansa tasawwuf yang sering merujuk pada kitab-kitab tafsir yang bernuansa *isyārī*.

Sebagai contoh, ketika al-Biqā'ī menafsirkan surat al-Fātiḥah, beliau terlebih dahulu memberikan tafsiran kalimat atau ayat *basmalah* yang ada di awal surat tersebut yang menggiring pada pemahaman surat yang akan ditafsirkan. Kemudian al-Biqā'ī menguraikan nama-nama *al-Fātiḥah*. Dalam hal ini, ada dua sudut pandang, apakah nama-nama tersebut merupakan sesuatu yang mandiri atau nama-nama tersebut hanya sebagai padanan makna kata dari nama dasarnya. Menurut al-Biqā'ī, dari nama-nama tersebut menunjuk pada makna filosofinya yaitu *al-murāqabah*. Hal ini karena segala tindakan tidak dipertintahkan untuk memulainya kecuali dengan membaca *basmalah*. Sementara surat al-Fātiḥah dengan berbagai nama tersebut sebagai dasar, yaitu induk dari segala kebajikan, dasar dari segala kelaziman. Oleh karenanya, pembacaan surat tersebut tidak mengenal jumlah bilangan, selalu diulang-ulang.³⁰ Dalam menafsirkan *basmalah*, al-Biqā'ī menguraikan setiap kata yang ada dalam kalimat tersebut. Menurut al-Biqā'ī, Allah ingin menunjukkan bahwa di alam ini semua ada hukum sebab akibat. Hanya saja hukum tersebut ada yang bersifat *ẓāhir* dan ada yang bersifat *batin*.

Ketika Allah menyampaikan kalimat “الْحَمْدُ” Dia ingin mengajari kepada manusia bahwa Dialah yang memiliki segala pujian, bukan yang lain. Karena Dialah yang memiliki sifat kesempurnaan. Dalam menafsirkan ayat ini, al-Biqā'ī tidak memberikan ulsan kebahasaan, dia hanya mengkaitkan antara pemaknaan ayat ini dengan ayat yang sebelumnya.

Tafsiran ayat الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ untuk mengenalkan eksistensi ke-Tuhanan yang menunjukkan martabat yang paling tinggi. Yaitu kemurahan keberpihakan Tuhan terhadap kecukupun atas segala kebutuhan makhluk yang disebut dengan *rahmah*. Untuk hal ini, maka setelah Allah memaklumkan sifat ketuhanan-Nya dengan indikator yang diketahui oleh manusia melalui hasil kreasi-Nya di alam ini, kemudian Allah kembali mengulang kalimat “الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ” sebagai ungkapan untuk meluluhkan rasa keyakinan manusia atas keberadaan sifat keterpujian Allah.

Allah menampakkan eksistensinya ketika Dia memiliki sifat keterpujian secara totalitas, dan totalitas sifat keterpujian tidak akan nampak jika tidak ditunjuki dengan totalitas kepedulian Tuhan terhadap makhluk-Nya yang disebut dengan *rahmah*. Namun sifat ke-rahmatan sebagai bukti eksistensi Tuhan belum dianggap cukup, kalau Tuhan tidak mensifati dirinya sebagai raja atau penguasa. Sebab pelimpahan sesuatu dari satu pihak kepada pihak lain, harus didasarkan atas kekuasaan. Tanpa adanya kekuasaan, maka tidak akan dapat melimpahkan sesuatu apa pun. Dalam hal ini, Allah mensifati diri-Nya sebagai raja dan penguasa.³¹

Ketika manusia sampai pada pemahaman akan kekuasaan dan sifat Allah, maka akan tumbuh kesadaran akan kekurangan dan kelemahan diri makhluk. Dan ketika kesadaran akan kelemahan itu muncul, maka akan tumbuh kesadaran

³⁰ Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhīm bin 'Umar al-Biqā'ī, *Nuḍ al-Durar Fī Tanāsub al-Ayāt wa al-Suwar* (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmīyah, 2006), cet. 3, Juz, 1, 13.

³¹ Ibid, 15.

harapan yang dalam akan terkabulnya segala pinta untuk pemenuhan kebutuhan dan pelengkap segala kekurangan dan kelemahan. 32 Permintaan yang diajarkan oleh Allah adalah jalan untuk sampai kepada sesuatu yang diharapkan bersama. Kata “الصِّرَاطُ” yang diberi imbuhan “ال” menunjukkan bahwa jalan yang dilalui adalah jalan yang tidak akan menyesatkan bagi si pejalannya. Karena jalan tersebut selalu diiringi dan diperhatikan akan jaminan ketercapaiannya oleh Dzat yang memiliki segala sifat keterpujian.³³

Setelah manusia meminta jalan yang diharapkan dapat mengantarkan pada tujuan keselamatan dan kesentosaan, jalan tersebut diikuti dan disifati dengan kata ni'mat yaitu kata “أَنْعَمْتَ”. Kata ini memberikan keistimewaan jalan yang diminta oleh manusia, yaitu jalan yang dipenuhi nikmat oleh Sang pemberinya. Kata “أَنْعَمْتَ” yang disandingkan dengan kata *ṣirāṭ* memberikan gambaran bahwa jalan yang diminta oleh manusia jalan yang telah diberikan kepada hamba Allah yang telah diberikan karunia yaitu para Nabi dan Rasul.

Kalimat “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ” memberikan kejelasan bahwa jalan yang diajarkan dan dianjurkan oleh Allah yaitu jalan bukan dilakui oleh mereka yang mendapat murka dari Allah. Kata “غَيْرِ” yang dijadikan penciri bagi kalimat kedua ini agar dipahami bahwa jalan yang menuju keselamatan tersebut bukan jalan orang yang mendapat kemurkaan. Kata “وَلَا الضَّالِّينَ” yang diawali dengan huruf “لَا” menunjuk kepastian bahwa nikmat Tuhan disamping tidak diberikan kepada mereka yang dimurkai, juga dipastikan tidak akan diberikan pada mereka yang dengan sengaja melanggar dan menunjukkan perlawanan kepada ketetapan-Nya.³⁴

2. Penafsiran Dengan Pendekatan *Munāsabah* Pada *Tafsīr Nuzūlī*

Gagasan besar Darwazah dengan meletakkan surat sesuai urutan waktu turunnya, secara otomatis mampu memberikan potret pemahaman dan makna sebagaimana proses risalah dan nubuwah yang dijalani oleh Rasulullah. Dan seolah olah tafsiran yang berbasis pada urutan turun surat, bagian tak terpisahkan dari *tafsīr bi al-ma'tsūr* atau *tafsīr bi al-naql*.

Di dalam praktik, Darwazah sebelum menafsirkan surat *al-Fātiḥah*, ia memberikan abstraksi singkat terhadap surat tersebut yang diarahkan pada tiga poin penting yaitu; 1) penjelasan tentang kandungan global surat *al-Fātiḥah* yang berkaitan dengan penegasan bahwa pujian hanyalah milik mutlak Allah secara totalitas, eksistensi ketuhanan Allah, kerahmatan Allah meliputi seluruh kehidupan makhluk, pengajaran kepada manusia agar ibadah, permintaan pertolongan serta permohonan petunjuk hanya kepada Allah, serta pembentengan diri dari terperangkap kepada jalan orang sesat dan jalan orang yang dilaknat oleh Allah. 2) Penjelasan bahwa surat *al-Fātiḥah* adalah salah satu surat yang pertama turun secara sempurna. 3) Penjelasan tentang hikmah dan rahasia di balik surat *al-Fātiḥah* yang di antaranya adalah ditaruh di awal mushhaf, sebagai bacaan yang harus dibaca pada setiap rakaat dalam shalat, ayat pembukanya diulang dalam beberapa surat yang lain.³⁵

³² Ibid, 16.

³³ Ibid, 18.

³⁴ Ibid, 19.

³⁵ Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, Juz, 1, 17.

Setelah memberikan abstraksi secara global, kemudian mengungkap makna dari kata kata yang dijadikan sebagai kata kunci. Dalam surat ini ada lima kata yang dijadikan sebagai kunci, yaitu kata الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ, الرَّبِّ, الْعَالَمِينَ, الدِّينِ, وَالصِّرَاطِ. Kata kata kunci tersebut sekadar penjelasan tentang kebahasaan sebagaimana kebanyakan musassir lain. Setelah membahas konsep kata kunci, kemudian dilanjutkan dengan merumuskan pokok pokok yang dikandung oleh surat. Pokok kandungan surat ini seperti yang dituangkan dalam abstraksi awal surat.³⁶

Setelah menjelaskan pokok kandungan surat, Darwazzah baru menjelaskan tentang nama surat yang dibahas. Menurut Darwazzah bahwa penamaan surat biasanya diambil dari kata atau kalimat yang ada dalam surat tersebut. Namun nama yang masyhur yang dipakai dalam surat ini yaitu “*al-Fātihah*”, bukan dari kata atau kalimat yang dikandung dalam surat ini. Namun kemasyhuran nama tersebut disebabkan karena posisi surat dalam mushhaf.³⁷ Namun. Apa yang dilakukan oleh Darwazah, tidak keluar dari gagasan besarnya.³⁸ Setelah membahas nama surat, Kemudian Darwazzah membahas masalah status atau kedudukan *basmalah* yang berposisi di awal setiap surat. Dalam hal ini, Darwazzah mengutip beberapa pendapat ulama’ tentang posisi *basmalah* yang terletak di setiap awal surat.

Kemudian Darwazah menjelaskan prinsip pokok yang dikandung oleh al-Qur’an dituangkan dalam *al-Fātihah*. Kemudian surat ini nantinya akan dijelaskan dan dijabarkan di beberapa surat berikutnya. Di prinsip prinsip tersebut adalah tauhid, cara memuji, eksistensi ketuhanan Allah, prinsip ibadah dan meminta pertolongan, isyarat akan hari kiamat, informasi tentang ummat masa lalu, serta iasyarat terhadap kekuasaan Allah yang mencakup seluruh sekalian alam. Dari rahasia dan prinsip prinsip inilah akhirnya surat *al-Fātihah* dijadikan sebagai pembuka isi mushaf. Oleh karenanya, surat ini dikategorikan sebagai surat yang pertama turun secara sempurna.

Setelah menjelaskan urgensi posisi surat *al-Fātihah*, Darwazzah menjelaskan tentang makna dan maksud kalimat “الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ”. Dalam menjelaskan kalimat tersebut, Darwazzah merasa gelisah ketika kalimat “الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ” dimaknai kelompok Yahudi dan Nasrani sebagaimana kebanyakan pendapat mufassir. Menurutnya, surat *al-Fātihah* ini merupakan salah satu surat yang turun di masa awal periode Makkah kalau tidak dianggap sebagai surat yang pertama turun. Sementara itu, al-Qur’an ketika menyebut komunitas baik Yahudi maupun Nasrani setelah Nabi berinteraksi dengan mereka di Madinah. Karena di Makkah tidak nampak kedua komunitas tersebut. Jika riwayat yang mendukung pemahaman tersebut memiliki kebenaran, berarti idealnya surat ini adalah surat

³⁶ Ibid.

³⁷ Menurut Darwazah, hal inilah yang menjadikan surat ini masyhur dengan nama “*al-Fātihah*”. Dengan demikian, kemasyhuran nama “*al-Fātihah*” sebagai nama surat ini, bukan karena pencantumannya kata tersebut dalam surat, tetapi karena posisinya yang diletakkan di awal mushaf.

³⁸ Darwazah mengutip pendapat jumhur bahwa surat ini adalah *makiyyah*. Kemudian Darwazah menguatkan lagi dengan argument rasionalnya bahwa jika shalat disyariatkan di Makkah. Sedangkan shalata tidak sempurna tanpa bacaan *al-Fātihah*. Lihat Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, Juz, 1, 19.

Madaniyyah. Padahal mereka yang berpendapat seperti di atas itu juga menganggap bahwa surat *al-Fātiḥah* adalah surat Makiyyah.³⁹

Inilah salah satu kritik Darwazzah terhadap beberapa penafsiran dari para seniorinya. Namun setelah Darwazzah mengemukakan kritik terhadap produk tafsir sebelumnya, dia juga tidak memberikan opini atau pendapatnya terhadap hal tersebut. Dia hanya menyodorkan beberapa ayat untuk melemahkan penafsiran terhadap kalimat “الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ”, di mana ketika al-Qur’an berdialog dengan kedua komunitas ini, rata-rata menggunakan media surat Madaniyah.⁴⁰

Dari penafsiran surat *al-Fātiḥah*, tidak ada sesuatu yang baru dan urgen yang ditawarkan oleh Darwazah dari teori besarnya yang ditawarkan. Hanya ada dua hal yang menjadi catatan *pertama* berkaitan dengan posisi surat *al-Fātiḥah*, bahwa dia menguatkan pendapat jumbuh bahwa *al-Fātiḥah* adalah surat Makiyyah yang didukung teori tasyri’ atau periode risalah. *Kedua* dia memberi catatan ketidaksetujuan terhadap penafsiran “الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ” yang ditafsiri dengan kelompok Yahudi dan Nasrani. Menurutnya kedua kelompok tersebut berada di Madinah. Sementara surat *al-Fātiḥah* adalah fase Makkah. Hal ini tidak sebanding lurus dengan periodisasi risalah. Apa yang dilakukan oleh Darwazah dalam menafsirkan surat *al-Fātiḥah*, tidak berbeda dengan mufassir lain. Kecuali hanya untuk menguatkan gagasan besarnya terhadap posisi al-Qur’an berbasis pada tertib turun (*tartīb al-Nuzūl*). Namun di balik itu, langkah-langkah dan pembahasannya justru menunjukkan ketidakteraturan.

ANALISIS KOMPARATIF TAFSIR MUṢḤAFI DAN TAFSIR NUZULI.

Pertama, Kedua kitab memiliki karakter dan ciri khasnya masing-masing. Meskipun sebenarnya ciri dan karakter yang ada pada kedua kitab tersebut juga ada dan dimaklumi oleh mufassir lain. Hanya saja kedua mufassir tersebut lebih mengokohkan dan mematenkan kekhasan tersebut sebagai corak dan kekhususan jati dirinya. Al-Biqā’ī dengan teori *munāsabah*-nya bukanlah hal baru dalam dunia tafsir. Akan tetapi kesungguhan dia dalam menerapkan teori *munāsabah* dalam setiap langkah penafsiran, menjadikan usaha ini sebagai penciri khusus.

Kekhususan al-Biqā’ī dengan *munāsabah*-nya, bukan berarti meniadakan mufassir lain yang mungkin ada yang lebih awal menggunakan dan mempraktikkannya. Hal ini diakui langsung oleh al-Biqā’ī terhadap senior seniorinya yang lebih awal telah membicarakan teori *munāsabah*. Hanya saja para seniorinya tidak melakukan secara detail dan gigih seperti yang dilakukan al-Biqā’ī.

Demikian Darwazah, kekhususan produk tafsirnya, sebenarnya bukan hal yang sangat dan paling baru. Apa yang dilakukan oleh Darwazah dalam membuktikan gagasan besarnya, sebenarnya juga telah menjadi perbincangan para mufassir dan ahli ilmu al-Qur’an sebelumnya. Hanya saja keseriusan Darwazah dalam membuktikan dan mempraktikkan terhadap teori tertib turun (*tartīb al-nuzūl*) tidak ada yang menandingi keseriusan darwazah yang dibuktikan dengan karya monumentalnya dalam kitab *al-Tafsīr al-ḥadīth*.

³⁹ Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, Juz, 1, 19.

⁴⁰ Q.S. Al-Mā'idah, 5: 72.

Kedua, kedua kitab, penulisnya sama sama memiliki sejarah dan sebab penulisan yang menjadi karakter dan penciri bagi kedua kitab tersebut. Hanya saja jika dicermati bahwa dorongan untuk menulis kitab tafsir seperti yang dihasilkan oleh kedua penulis tersebut, terlihat subyektivitasnya. Artinya argumen yang melatarbelakangi penulisan kitab keduanya sama sama untuk membuktikan gagasan besarnya. Al-Biqā'ī melalui mimpinya terhadap tentang proses nubuwah yang disampaikan oleh Jibril kepada Nabi dan beberapa argumen yang diungkapkan oleh mufassir seniornya, memberikan kepercayaan dirinya untuk melakukan sesuatu yang mungkin berbeda dengan apa yang telah dilakukan oleh al-Biqā'ī.

Demikian juga Darwazah, dengan permintaan fatwa kepada beberapa tokoh terpendang saat itu terhadap apa yang akan dilakukan dalam kitab tafsirnya, adalah untuk memberikan kepercayaan dirinya bahwa apa yang dilakukan adalah dalam koredor kelaziman. Meskipun sepintas dia menyadari bahwa karyanya berbeda dengan kebanyakan karya tafsir saat itu.

Ketiga, langkah langkah dan metode pembahasan yang diungkapkan oleh kedua penulis memiliki kekhususan masing masing, namun hal tersebut sebenarnya tidak terlalu asing bagi sebuah langkah yang dilakukan oleh kebanyakan para mufassir. Hanya saja penyederhanaan suatu langkah yang dilakukan oleh kedua penulis, tidak keluar dari strategi dalam membumikan dan menawarkan gagasan besar yang menjadi penciri khas tafsir yang ditulis.

Al-Biqā'ī dengan *munāsabahnya*, dia melakukan analisis terhadap setiap elemen yang ada dalam struktur tek. Dalam hal ini penafsiran yang dilakukan oleh al-Biqā'ī hampir hampir identik dengan pemaparan konsep kata yang dikaitkan antara satu kata bahkan suku kata dengan kata dan suku kata yang lain. Hampir tidak dijumpai sebuah kesimpulan yang berbentuk naratif yang diungkapkan oleh mufassir yang menunjukkan simpulan dari ayat atau surat yang ditafsiri.

Di sisi lain, Darwazah dengan *tartīb nuzul*-nya, juga tidak jauh dengan al-Biqā'ī. Dia juga melakukan pembahasan kata kata kunci untuk memberikan dukungan gagasan besarnya taitu al-Qur'an yang dipahami berbasis pada tertib turunnya. Jika al-Biqā'ī terlihat upaya *munāsabah*-nya pada setiap kata dan ayat, Darwazah tidak menyebut teori *tartīb nuzul*-nya. Kecuali dia hanay memberikan analisis hal hal yang disebut melalui kata kunci dengan menggunakan pendekatan historis risalah atau kenabian yang dipandu oleh urutan turun ayat atau surat.

Keempat, pembahasan tentang penafsiran terhadap ayat atau surat, kedua mufassir tidak mampu menunjukkan pemahaman ayat atau surat secara total. Kecuali hanya memberikan analisis setiap kata atau kalimat yang dijadikan kata kunci. Kedua kitab tafsir jarang dijumpai pemahaman dari sebuah ayat secara maksimal. Dengan kata lain, pembacaan dari kedua kitab tafsir tersebut berakhir dengan tanpa kesimpulan. Hal ini bukan berarti kedua tokoh tersebut tidak memiliki gagasan yang ingin disampaikan, tetapi gagasan yang ingin disampaikan bukan masalah hasil sebuah telaah penafsiran ayat atau surat, melainkan epistemologi sebuah gagasan yang berkaitan dengan al-Qur'an yang telah berwujud, baik berwujud *mushafī* maupun *nuzulī*.

Kelima, secara lahir, kedua kitab tafsir ini memiliki perbedaan yang sangat kontras. Namun hakekatnya keduanya memiliki kesamaan tujuan yang sama sama

mulia. Keduanya sama sama ingin menunjukkan dan membuktikan akan kemukjizatan dan keagungan al-Qur'an. Keduanya ingin menunjukan totalitas al-Qur'an. Al-Biqā'ī ingin menunjukkan totalitas pemahaman al-Qur'an melalui konsep *munāsabah* yang dibaca melalui *tartīb muṣḥafī*, sementara Darwazah juga ingin menunjukkan keutuhan pemahaman al-Qur'an melalui fakta historisnya.

Melalui teori *munāsabah*, al-Biqā'ī ingin meyakinkan dan merasionalkan totalitas keutuhan petunjuk yang dapat dipahami dari al-Qur'an berbasis pada tertib mushhaf (*tartīb muṣḥafī*). Dalam konteks ini *munāsabah* yang menjadi gagasan utama al-Biqā'ī dalam menafsirkan al-Qur'an adalah dalam rangka ingin menghadirkan pemahaman terhadap al-Qur'an secara totalitas. Sementara Darwazah dengan konsep tertib turun surat (*tartīb al-nuzūl*) juga ingin menunjukkan totalitas petunjuk dan kandungan al-Qur'an yang pemahamannya dilakukan melalui pembacaan al-Qur'an berbasis pada historis turunnya al-Qur'an. Menurutnya bahwa pembacaan al-Qur'an melalui pola tertib turun (*tartīb al-nuzūl*), akan menghadirkan pemahaman al-Qur'an secara totalitas dan kontekstual. Dengan demikian, antara konsep *munāsabah* terhadap al-Qur'an berbasis pada tertib mushhaf (*tartīb muṣḥafī*) dan pembacaan al-Qur'an berbasis pada tertib turun (*tartīb al-nuzūl*) keduanya memiliki perspektif yang sama. Dari hasil analisis ini, peneliti dapat menyederhanakan bahwa *munāsabah* yang dijadikan acuan oleh al-Biqā'ī adalah *munāsabah* struktur-emosional, sementara pembacaan al-Qur'an berbasis pada konsep tertib turun (*tartīb al-nuzūl*) dapat dikategorikan sebagai *munāsabah* kultural-rasional.

KESIMPULAN

Setelah menetapkan kerangka teori, pemaparan data dan analisisnya, peneliti merumuskan kesimpulan sebagai berikut:

Pertama, *Munāsabah* dalam penafsiran surat yang berbasis *tartīb al-muṣḥaf* dilakukan secara detil. Konsentrasi musfasser ditujukan pada *munāsabah* seluruh elemen yang ada dalam al-Qur'an. Sementara *munāsabah* dalam tafsir yang berbasis pada *tartīb al-nuzūl* dilakukan dengan memotret perjalanan risalah atau nubuwah sesuai dengan tertib turun surat. Kedua corak tafsir ini sama sama bertujuan untuk menunjukkan totalitas kandungan al-Qur'an agar tidak dipahami secara parsial. Hanya saja tafsir yang berbasis pada tertib mushhaf berusaha dengan menghubungkan antar elemen yang ada dalam al-Qur'an. Sementara tafsir yang berbasis pada tertib turun dalam menunjukkan totalitas kandungan al-Qur'an dengan memotret melalui perjalanan turunnya surat. *Munāsabah* dalam tafsir yang berbasis pada tertib mushhaf disebut dengan *munāsabah* struktural-emosional, sementara *munāsabah* dalam tafsir yang berbasis pada tertib turun disebut dengan *munāsabah* kultural-rasional.

Kedua, Hasil penafsiran surat yang menggunakan pendekatan *munāsabah* yang berbasis pada *tartīb al-muṣḥaf* menghasilkan hubungan relasional yang rasional antar elemen dalam al-Qur'an. Sementara penafsiran yang berbasis pada *tartīb al-nuzūl* lebih mengedepankan pada penguatan sejarah dan perjalanan risalah. Kedua corak dan pola penafsiran meskipun memiliki keberbedaan, namun secara garis besar keduanya melakukan langkah langkah seperti yang dilakukan oleh mufasser lain. Hanya saja kedua corak dan model tafsir ini, tidak

menghasilkan kesimpulan penafsiran yang jelas dan tegas. Keduanya hanya dominan dalam menguatkan gagasan teori yang ditawarkan. Pemahaman ayat atau surat hanya didapat dari uraian kata atau kalimat yang diuraikan yang berbasis pada kata kunci.

DAFTAR RUJUKAN

- ‘Ashūr, Muhammad al-Ṭāhir ibn. *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: Dār Sahnūn, tt.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur’an*. Ciputat: Pustaka Alvabet, 2013.
- Asfahānī (al), Al-Rāghib. *Mu’jam Mufradāt li al-fāḍ al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- Bāqī (al), Muhammad Fu’ād ‘Abd. *Al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāḍ al-Qur’ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- Biqā’ī (al), Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhīm bin ‘Umar, *Nuḍm al-Durar fī Tanāsub al-Ayāt wa al-Suwar*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006.
- Darwazah, Muhammad ‘Azzah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth: Al-Suwar Murattabah Hasb al-Nuzūl*. TKP: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1962.
- Farmawī (al), ‘Abd. al-Hāyī. *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū‘ī*. Mesir: Al-Maktabah al-Jumhūriyyah, 1992.
- Ghalāyanī (al), Al-Shaikh Muṣṭafā. *Jāmi’ al-Durūs al-‘Arabiyyah*. Beirut: Al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1987.
- Iyāzī, Muhammad ‘Alī. *Al-Mufasssīrūn, Hayātuhum wa Manhajuhum*. TTP: Muassasah al-Ṭibā’ah wa al-Nashrah, tt.
- Khatib (al), Abd. Al-Karim. *Al-Tafsīr al-Qur’ānī li al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, tt.
- Maḥmūd, Abd al-Ḥalīm. *Al-Taḥkīr al-Falsafy fī al-Islām*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, tt.
- Mandzūr, Abī al-Faḍ Jamāl al-Dīn, Muhammad bin Mukarram bin. *Lisān al-‘Arab* Beirut: Dār al-Ṣādir, 1999.
- Muhsin, Muḥammad Sa’īm. *Tārikh al-Qur’ān al-Karīm*. Iskandariyah: Muassasah Shabāb al-Jāmi’ah, tt.
- Muhtasib, Abdul Majid Abd. Salam. *Visi dan Paradigma Tafsir al-Qur’an Kontemporer*, Bandung: Mizan, 1997.
- Munir, Ahmad. *Al-Fatihah: Media Komunikasi Antara manusia Dan Tuhan Berbasis Pada Kesadaran Terhadap Realitas*. Yogyakarta: Bina Charfa, 2008.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Jogjakarta: LKis, 2010.
- Qaṭ-ṭān (al), Mannā’, *Mabāhith fī ‘Uḥm al-Qur’ān*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1999.
- Rahman, Fazlur. *Tema Pokok Al-Qur’an*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1996.
- Riḍā, Muḥammad Rasyīd. *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm*. Beirut: Dār al-Ma’rifat, tt.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah*. Ciputat: Lentera Hati, 2000.
- _____. *Kaidah Tafsir*. Ciputat: Lentera Hati, 2013.
- _____. *Membumikan al-Qur’an*. Bandung: Mizan, 1993.

- _____. *Wawasan Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1996.
- Suyūfī (al), Jalāl al-Dīn bin ‘Abd al-Rahmān bin Abi Bakr. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. TKP: Dār al-‘It iṣām, 1978.
- Syukri, Ahmad, *Metodologi Tafsir al-Qur’an Kontemporer Dalam Pemikiran Fazlur Rahman*. Jakarta: Balitbang Depag RI, tt.
- Wijaya, Aksin. *Sejarah Kenabian Dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*. Bandung: Mizan, 2016.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Tekstualitas al-Qur’an : Ktitik Terhadap Ulumul Qur’an*, Yogyakarta : LkiS. 2001.
- Zarkashī (al), Al-Imām Badr al-Dūn Muḥammad bin ‘Abd Allāh, *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 2001.
- Zarqānī (al), Muhammad ‘Abd al-‘Adzīm. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Fikr, 1988.