

Nizām al-Qur'ān: Metodologi Penafsiran Al-Farāhi

Miftahul Jannah

Sekolah Tinggi Agama Islam Bakti Negara

Jl. Jeruk No.9, Kedungcokol, Procot, Slawi, Tegal, Jawa Tengah

Email: miftahuljinan@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini bermaksud mengkaji lebih jauh konsep *Nizām al-Qur'ān* yang diusung al-Farāhi sebagai basis metode penafsirannya. Dengan demikian, tulisan ini menempatkan *Nizām al-Qur'ān* sebagai objek material dan al-Farāhi sebagai objek formalnya. Signifikansi kajian ini tidak hanya untuk melihat kekayaan metode penafsiran al-Qur'an, akan tetapi sebagai wujud pengembangan metode penafsiran itu sendiri. Selain itu, menampakkkan pola perkembangan dalam ranah metode penafsiran yang saling terkait. Dalam hal ini, al-Farāhi mengakui apa yang ia bahas *-nizām al-Qur'an-* bukan sesuatu yang baru, namun ia juga menegaskan orisinalitas konsep *nizām*nya. Konsep *Nizām al-Qur'ān* baginya berbeda dengan konsep *munāsabah*. *Nizām al-Qur'ān* melampaui dan *munāsabah* merupakan bagian darinya, bukan sebaliknya. Dari konsep ini, muncul term *wahdaniyah* dan *'Amud*. Istilah pertama sebagai pembeda dua nomenklatur sebelumnya dan salah satu dari tiga unsur penting dalam konsep *Nizām al-Qur'an*, selain *tartīb* dan *tanāsub*. Adapun istilah kedua sebagai inti atau tema sentral dari setiap surat.

Kata kunci: Al-Farāhi, *Nizām al-Qur'an*, Munasabah, *'Amud*

Abstrack

This paper intends to further examine the concept of *Nizām al-Qur'ān* which is promoted by al-Farāhi as the basis of its interpretation method. Thus, this paper places *Nizām al-Qur'ān* as a material object and al-Farāhi as its formal object. The significance of this study is not only to see the wealth of the method of interpretation of the Qur'an but as a form of the development of the interpretation method itself. In addition, it shows the pattern of development in the realm of interrelated interpretive methods. In this case, al-Farāhi acknowledged what he was discussing - *Nizām al-Qur'ān* - not something new, but he also emphasized the originality of the *nizām* concept. The concept of *Nizām al-Qur'an* for him is different from the concept of *munāsabah*. *Nizām al-Qur'an* surpasses and *munāsabah* is part of it, not vice versa. From this concept, there appear *wahdaniyah* terms and *'Amud*. The first term is the difference between the two previous nomenclature and one of the three important elements in the concept of *Nizām al-Qur'an*, besides *tartīb* and *tanāsub*. The second term is the central or central theme of each letter.

Kata kunci: Al-Farāhi, *Nizām al-Qur'an*, Munasabah, *'Amud*

A. PENDAHULUAN

↳ ecara sederhana, al-Qur'an merupakan sebuah tulisan yang terkumpul dalam mushaf. Ia tidak

berbicara, bermakna dan tidak dapat mengutarakan nilai-nilai yang dikandungnya tanpa ada bantuan seorang penafsir. Kenyataan ini, dapat dirujuk pada pernyataan

sahabat Ali “ ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق ”.¹ Pernyataan tersebut mengisyaratkan perlunya al-Qur’an untuk ditafsirkan. Sehingga pesan dan nilai yang terkandung di dalamnya dapat terjawentahkan dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini juga menjadi suatu keniscayaan, karena al-Qur’an merupakan pedoman dan pegangan hidup umat muslim.

Pada sisi lain, tafsir sebagai produk dan proses kreatifitas akal manusia,² akan memuat sisi subjektif, lokalitas, kecenderungan dan kebutuhan di mana mufassir itu hidup. Dengan kata lain, tidak ada produk atau metode tunggal dalam penafsiran dan meniscayakan adanya keberlanjutan dan perkembangan tanpa henti terhadap penafsiran al-Qur’an. Berawal dari penafsiran yang paling sederhana yakni dengan menafsirkan al-Qur’an dengan al-Qur’an atau hadis, hingga penafsiran yang menekankan peran akal dalam memahami al-Qur’an. Dari sekedar mencari padanan kata untuk memperjelas, menjadi uraian panjang dalam mengurai segala aspek al-Qur’an dan membandingkan banyak pendapat.³

Tafsir sebagai proses kreatifitas akal manusia terhadap teks al-Qur’an, salah satunya terwujud ketika dan bagaimana mengaitkan ayat satu dengan ayat yang lain. Dalam diskursus ulum al-Qur’an disebut *munasabah*. Perhatian lebih terhadap

munāsabah sebagai asas memahami al-Qur’an bukanlah hal baru. Beberapa ulama secara khusus menggunakannya dan menghasilkan karya tafsir yang identik dengan kajian tersebut.⁴ Namun perlu disebutkan pula, bahwa dalam penggunaan *munāsabah* terkait menafsirkan al-Qur’an tidak semua ulama mengiyakan. Dengan kata lain, terdapat ulama yang mengkritik penggunaan *munāsabah* dikarenakan memberatkan bagi para mufassir.⁵

Terlepas dari hal tersebut, kajian *munāsabah* dalam penggunaannya dalam penafsiran tidaklah stagnan dan statis. Pada masa modern, tepatnya awal abad 20, Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, salah satu mufassir kelahiran India, mengembangkan metode penafsiran yang berbasis pada *munāsabah*. Kemudian muncul konsep yang ia sebut dengan *nizām al-Qur’an*. Selain itu, penafsirannya yang berbasis surat (*surat as a unity*), menawarkan konsep ‘*amud*’ yang pada setiap surat memilikinya.

Dari sini, beberapa pertanyaan penting dapat dihadirkan terkait konsep *Nizām al-Qur’ān* yang diusung oleh al-Farāhi. Asumsi dasar dalam konsep tersebut, sejauh mana pengembangan atau perbedaan *munāsabah* dengan *Nizām al-Qur’ān* yang diinisiasi oleh al-Farāhi? Dan bagaimana konsep ‘*amud*’ sebagai perwujudan dari *surat as a unity*?

¹ Ali Bin Abi Thalib, *Nahj al-Balāghah* (Bairut: Dār al-Kitab al-Misri, 2004), h. 223.

² Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 5.

³ Dari perkembangan yang terjadi dalam diskursus metode tafsir, maka banyak istilah yang hadir dewasa ini. Misalnya, *tahlili*, *ijmāli*, *muqārin*, *maudū’i* dalam sekup metode penulisannya, terkait dengan kecenderungan sumber penafsiran, maka ada istilah *bi al-Ra’yi* dan *bi al-Ma’sūr*. Terkait corak penafsiran, maka ada istilah *fiqhi*, *falsafi*, *bayani*, *al-ijtima’i* dan sebagainya.

⁴ As-Suyūṭī, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Saudi: Al-Malakah al-‘Arabiyah al-Su’udiyah, t.th), h. 1836.

⁵ Merujuk pada dua golongan yang mendukung dan memberatkan adanya kajian ini dalam sebuah penafsiran. Golongan pertama, menisbatkan pada ar-Rāzī yang menyatakan bahwa ilmu *munāsabah* merupakan ilmu yang mulia, dan dengannya nilai-nilai al-Qur’an dapat didatangkan. Sedangkan golongan kedua merujuk pada ‘Izzuddin ‘Abdussaalam yang menurutnya keilmuan *munāsabah* menyusahkan dan memberi beban bagi penafsir. As-Suyūṭī, *Al-Itqān*, h. 1838.

Dengan demikian, dalam tulisan ini ingin mengurai dan mengekspos lebih jauh metodologi penafsiran yang al-Farāhi tawarkan.

B. SEKILAS BIOGRAFI AL-FARĀHĪ

Al-Farāhi bernama lengkap Ḥamīd ad-Dīn Abu Aḥmad al-Anṣari al-Farāhi. Panggilan al-Farāhi sendiri, merujuk pada desa di mana ia dilahirkan, yakni Phreha. Ia dilahirkan pada tahun 1863, sebuah daerah di A'zamgarh, India. Ia merupakan sepupu dari sejarawan-teologi terkenal yakni Ṣibli Nu'manī (w. 1914). Beliau, juga menjadi guru bagi al-Farāhi dan darinya ia belajar bahasa dan keilmuan Islam.⁶ Setelah itu, sekitar usia 21 tahun, al-Farāhi melanjutkan pendidikannya di College Aligarh Muslim untuk belajar bahasa Inggris dan disiplin ilmu lainnya. Ia belajar ilmu bahasa dan sastra Arab kepada Faiḍ al-Hasan al-Saharanpuriy (w. 1887). Selain itu ia juga sempat belajar bahasa Ibrani dari orientalis Jerman bernama Josef Horovitz (w. 1931).⁷

Aktivitas mengajarnya diawali dengan mengajar bahasa Arab di madrasah Islam di Karachi pada tahun 1897-1907. Selain itu ia juga mengajar di College Aligarh dan Dār al-Uluūm di Haydarabad. Setelah beberapa tahun, ia kembali di daerah asalnya, A'zamgarh. Di daerah asalnya tersebut, al-Farāhi mengabdikan dirinya untuk mengembangkan pendidikan di Madrasah al-Islah dan secara khusus mengembangkan potensi beberapa anak didiknya, salah satunya

⁶ Mustansir Mir, *Coherence in The Qur'an* (Washington: American Trust Publications, 1986), h. 6.

⁷ Al-Farāhi, *Exordium to the Coherence in the Qur'an*, terj. Tariq Mahmood Hashmi (Lahore: al-Mawrid, 2008), h. 3.

adalah Amin Aḥsan Iṣlahī. Al-Farāhi wafat pada tanggal 12 November 1930 di Mithra, India.⁸

Karya-karya beliau yang terkait dengan kajian al-Qur'an antara lain: *Mufradāt al-Qur'ān*, *Jamharah al-Balāghah*, *'Asālīb al-Qur'ān*, *al-Takmil fi Usul al-Ta'wil*, *Dalā'il al-Nizām* dan *Nizām al-Qur'ān*.⁹ Dua karya terakhir memuat banyak kerangka pemikiran beliau tentang metode penafsiran. Akan tetapi, karya tersebut tidak dapat diselesaikan oleh Farahi secara keseluruhan, karena beliau telah wafat lebih dahulu. Proyek ini, kemudian dilanjutkan kembali oleh muridnya Amin Aḥsan Iṣlahī dengan judul *Tadabbur al-Qur'ān* yang terdiri dari sembilan volume dengan menggunakan bahasa Urdu.¹⁰

Nizām al-Qur'ān versi al-Farāhi hanya memuat 14 surat dan metode penafsirannya, selebihnya disempurnakan oleh Iṣlahī. Dalam konteks ini, karya dan duet antara al-Farāhi dan Iṣlahī dapat diposisikan sama dengan karya al-Manar antara Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Sebagaimana pernyataan Mustansir Mir bahwa apa yang dilakukan oleh Iṣlahī merupakan proyek lanjutan yang sebelumnya telah dilakukan oleh al-Farāhi. Akan tetapi tidak menafikan adanya perbedaan antara kedua tokoh tersebut. Selain itu, Iṣlahī sedikit banyak mengomentari beberapa penafsiran yang dilakukan oleh gurunya. Namun secara prinsip penafsirannya tidak jauh berbeda.¹¹

C. KESEJARAHAN KONSEP *NIZĀM AL-QUR'ĀN*

⁸ *Ibid.*, h. 4.

⁹ Mustansir Mir, *Coherence*, hlm. 8.

¹⁰ *Ibid.*, h. 3.

¹¹ *Ibid.*, h. 5.

Konsep *Nizām al-Qur’ān* sebagai salah satu metode atau konsep penafsiran, sama halnya dengan konsep *munāsabah* yang umumnya dipahami oleh beberapa ulama, dimasukkan dan diposisikan sebagai *i’jāz* al-Qur’an.¹² Dengan acuan tersebut, maka kesejarahan konsep *Nizām al-Qur’ān* dapat dilacak dari kajian *i’jāz* al-Qur’an pada satu sisi dan kajian *munāsabah* al-Qur’an pada sisi lain. Mengacu pada *i’jāz* al-Qur’an, konsep *Nizām al-Qur’ān* secara umum masuk pada wilayah *al-i’jāz al-Bayāni* atau dalam istilah Abdullah al-Darrāz disebut *al-i’jāz al-Lugawi*.¹³ Hal ini dikukuhkan oleh beberapa pendapat ulama klasik yang pada awalnya berselisih tentang aspek-aspek dari kemujizatan al-Qur’an.¹⁴ Misalnya al-Jāhiz (w. 255) salah satu ulama Mu’tazilah, secara khusus mengatakan bahwa salah satu aspek *i’jāz* al-Qur’an adalah *nizām*, selain *al-ṣarfah* yang dicetuskan oleh an-Nizām (w. 220). *Nizām* dan *uslub* al-Qur’an sebagai salah satu aspek kemujizatan al-Qur’an juga diamini oleh beberapa ulama setelahnya, semisal al-Waṣiṭi (w. 306) dan al-Rummānī (w. 384).¹⁵ Akan tetapi, *nizām* dalam pemahaman mereka masih bersifat teoritis. Dengan artian konsep tersebut sebagai sebuah wacana keilmuan al-Qur’an yang tidak sepenuhnya teraplikasikan dalam upaya sebuah penafsiran.

Selain ulama di atas, terdapat ulama lain yang patut untuk disebutkan dalam konsep *nizām* sebagai bentuk *i’jāz* al-Qur’an. Misalnya al-Khaṭṭābi (w. 388), ia mengatakan

¹²As-Suyūṭī, *Al-Itqān*, h. 1836.

¹³Mustafa Muslim, *Mabāhis fī I’jāz al-Qur’ān* (Riyad: Dar al-Muslim, 1996), h.110.

¹⁴Az-Zarkasyī, *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kairo: Maktabah Dar al-Turas, t.th), juz ii, h. 93-102.

¹⁵Na’īm al-Hamsi, *Fikrah I’jāz al-Qur’an* (Bairut: Muassasah al-Risalah, 1980), h. 55-62.

bahwa *i’jāz* al-Qur’an dalam wilayah Balaghahnya, yang terdiri dari tiga elemen penting yakni lafad, makna dan *nizāmnya*. Tidak jauh berbeda dengan al-Baqilani (w. 403), terdapat tiga segi *i’jāz* al-Qur’an yang salah satunya adalah *nizām* al-Qur’an. *Nizām al-Qur’ān* dalam pandangannya dapat berupa bentuk kalimatnya, susunan, sistematika, *faṣāḥah* dan juga unsur-unsur Balaghahnya.¹⁶ Sedangkan al-Jurjāni (w. 471) mengatakan al-Qur’an memiliki kemukjizatan dari aspek Balaghahnya dan aspek Balaghah tersebut terletak pada *nizāmnya*. Dalam pandangan al-Jurjāni, konsep *nizām* tidak sekedar penggabungan unsur yang sesuai dengan fungsi masing-masing, akan tetapi juga sebuah relasi dan hubungan, baik itu pada tingkatan lafad atau kalimat. Oleh karena itu, *nizām* terbagi menjadi dua bagian, yakni *naẓm al-harf* dan *naẓm al-kalimah*. Selain itu, dalam *nizām* terdapat *ma’āni al-naḥwi*, yakni kepatuhan dan keteraturan dalam hukum gramatikal.¹⁷ Mengutip pendapat Mustansir Mir, bahwa kajian *Nizām al-Qur’ān* yang dilakukan oleh para ulama di atas, masih dalam wilayah pemahaman sebuah relasi antara kata dan makna. Tidak sampai pada konsep pemahaman sebuah relasi dan hubungan yang linier, yakni antar ayat, antar surat atau ayat dan surat.¹⁸

Sementara itu, konsep *Nizām al-Qur’ān* bila dikaitkan dengan konsep *munāsabah*, maka dapat disamakan dengan pendapat kedua Mustansir Mir di atas. Dengan artian, bahwa konsep *nizām* secara aplikatif merupakan sebuah metode penafsiran yang

¹⁶Al-Bāqilānī, *I’jāz al-Qur’ān* (Mesir: Dar al-Ma’arif, 1971), h. 35-36.

¹⁷Al-Jurjāni, *Dalāil al-I’jāz* (Kairo: Maktabah al-Khanji, t.th), h. 49-55

¹⁸Mustansir Mir, *Coherence*, h. 11.

berupa relasi antar ayat dan antar surat. Secara historis, konsep *munāsabah* tidak dapat dilepaskan dari peran an-Naisābūri (w. 324) yang dikatakan sebagai pencetus dan pengukuh keilmuan *munāsabah*.¹⁹ Dalam perkembangannya, ilmu *munāsabah* menjadi salah satu metode penting dalam penafsiran. Para mufassir seperti ar-Rāzī, Abu Ḥayyān atau al-Alūsī juga menggunakan *munāsabah* dalam penafsirannya, walau dengan istilah yang berbeda-beda.²⁰

Para mufassir di atas, memang tidak membedakan secara definitif antara *munāsabah* dengan *nizām* atau bagaimana posisi kedua terma tersebut, apakah sebagai sebuah bagian yang integral atau sebagai oposisi yang saling melengkapi. Namun dapat diambil benang merah bahwa antara keduanya merupakan salah satu bentuk metode penafsiran dengan menghubungkan relasi-relasi antar ayat atau kalimat, bahkan dalam kesatuan surat.²¹ Ar-Rāzī misalnya, sering mengatakan bahwa “نَظْمُ الْآيَةِ”, “وَجْهُ النَّظْمِ”, “تَعَلُّقٌ” untuk menunjukkan relasi dan hubungan antar lafad atau ayat, atau “نَظْمُ هَذِهِ السُّورَةِ” merujuk pada kesatuan ayat dalam surat yang menunjukkan keindahan dan *latāif* yang pada akhirnya menyimpulkan bahwa hal tersebut merupakan kemukjizatan al-Qur’an.²²

Selain itu, keterkaitan antara *Nizām al-Qur’ān* dengan *munāsabah* dapat dilihat dari aspek-aspek *munāsabah* itu sendiri. Berangkat dari definisi *munāsabah* yang dapat dipahami sebagai kedekatan atau kemiripan, baik dari makna dan kepastian

hubungan dalam analogi,²³ maka terdapat aspek dan bagian dari kedekatan tersebut yang termasuk dari konsep *nizām al-Qur’an*. Setidaknya hubungan antar ayat dalam surat, hubungan antar kelompok ayat dengan kelompok ayat berikutnya dan kandungan surat dengan surat berikutnya,²⁴ mendekati konsep *Nizām al-Qur’ān* sebagai wujud kesatuan al-Qur’an. Hal ini juga diperkuat dengan pendapat Salwa El-Awa, bahwa keilmuan *munāsabah* sebelum abad ke-20, dalam karya-karya tafsir telah mengupas keterkaitan ayat-ayat al-Qur’an secara linear (*explanation of linear connectivity*) dan penyandaran rasional antara ayat (*logical dependency between the verses*). Akan tetapi pada abad ke-20, para mufassir cenderung pada menganalisis kaitan antara ayat-ayat dalam surat-surat al-Qur’an dari konteks yang lebih luas yaitu menemukan ayat-ayat al-Qur’an terdiri dari susunan topik-topik kecil yang menyokong sesuatu tema besar bagi sebuah surat.²⁵ Dengan demikian, secara tidak langsung *munāsabah* dan *nazm* merupakan metode untuk melihat kesatuan al-Qur’an, dan ada keterkaitan antara *munāsabah* dan *nazm* itu sendiri.

D. NIZĀM AL-QUR’ĀN ALA AL-FARĀHI

Ada beberapa argumen yang mendasari al-Farāhi berasumsi menjadikan *Nizām al-Qur’ān* sebagai prinsip atau asas penafsiran yang ia lakukan. *Pertama*, banyak ulama yang

²³ As-Suyūṭī, *Al-Itqān*, h. 1840.

²⁴ Ada delapan segi *tanāsuh* dalam al-Qur’an menurut as-Suyūṭī, lihat as-Suyūṭī, *Tanāsuh al-Durar fī Tanāsuh al-Suwār* (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1986), h. 54

²⁵ Salwa M. S. El-Awa, *Textual Relations in the Qur’an: Relevance, Coherence and Structure* (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006), h. 24.

¹⁹ Az-Zarkasyī, *Al-Burhān*, juz i, h. 36

²⁰ M. Nor Ichwan, *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an* (Semarang: Rasail, 2008), h. 143.

²¹ Mustansir Mir, *Coherence*, h. 18-19.

²² Ar-Rāzī, *Mafātih al-Ghaib* (Bairut: Dar Ihya al-Turas al-‘Arabi, 2000), Juz xii, h. 106.

menggunakan kajian tersebut untuk menggali pemahaman dan makna al-Qur'an, sebut saja ar-Razi. Oleh karenanya, secara tidak langsung menandakan adanya *nizām al-Qur'an*. Kedua, beberapa ulama yang meniadakan atau menafikan kajian tersebut dalam proses memahami al-Qur'an, tidak serta-merta menafikan keberadaan *nizām* dalam al-Qur'an. Ketiga, susunan al-Qur'an bukan berdasarkan *tartīb al-nuzūl* yang membuktikan bahwa hal tersebut menyimpan sebuah hikmah yang tersembunyi. Keempat, penyusunan surat tidak berdasarkan yang terpanjang kemudian surat yang pendek. Akan tetapi terkadang surat yang pendek mendahului surat yang lebih panjang. Semua itu merupakan kesatuan *-coherence-* yang perlu dijelaskan lebih jauh.²⁶

Dengan demikian adanya konsep *nizam* al-Qur'an, tentunya tidak bisa lepas dari unsur materil, dengan artian wujud dari teks al-Qur'an itu sendiri. Al-Qur'an bila dipahami sebagai teks, memiliki unit-unit yang menjadikannya sebuah teks, dari sebuah huruf, lafad, hingga surat. Semua itu tersusun secara rapi dan indah yang tidak dapat ditandingi dalam bentuk karya apapun. Keteraturan susunan tersebut, baik dalam wilayah kalimat, ayat atau surat merupakan bagian dari wilayah *i'jāz* dan mengandung *nizām*.²⁷ Al-Zamaksyari menyatakan bahwa Allah menurunkan al-Qur'an dengan kalam yang tersusun rapih (كلاماً مؤلفاً منظماً) dan merupakan salah satu wujud dari mukjizatnya.²⁸

Argumen yang diajukan dapat dipilah berupa faktor eksternal dan internal. Sisi eksternal menunjukkan bahwa al-Farāhi terinspirasi oleh ulama-ulama yang sebelumnya telah mengungkapkan konsep *nizām* dan menempatkannya sebagai kalangan yang pro kajian *munāsabah* dalam memahami al-Qur'an. Selain itu, dalam konteks ini, al-Farāhi juga ingin mengkritik pendapat yang menyatakan bahwa susunan ayat al-Qur'an tidaklah tersusun rapi. Oleh karena itu pula, ia mengakui apa yang ia bahas (*nizām al-Qur'an*) pada dasarnya bukan sesuatu yang baru. Namun ia juga menegaskan orisinalitas konsep *nizāmnya* yang tidak mengikuti pendapat ulama lain.²⁹ Faktor internal merepresentasikan pemikiran beliau tentang ulum al-Qur'an yakni susunan al-Qur'an berdasarkan *rasm usmani* merupakan *tauqīfī* dan hal itu pula merupakan mukjizat al-Qur'an.³⁰

Dalam proses memahami al-Qur'an setidaknya harus mengetahui *nizām al-Qur'an*, al-Qur'an pada dasarnya menunjukkan *nizāmnya* dan sumber *nizām* itu sendiri.³¹ Hal ini senada dan sesuai dengan argumen sebelumnya, keberadaan *nizām* merupakan konsekuensi dari perwujudan teks al-Qur'an, sehingga sumber dari *nizām* adalah al-Qur'an itu sendiri. Selain itu, yang dimaksud dengan mengetahui *nizām* adalah *tadabbur*, dengan *tadabbur* al-Qur'an merupakan sarana untuk mendapatkan *al-huda*, *at-taqwa* dan *al-hikmah*. Dengan kata lain, proses untuk mengetahui *nizām* dapat dikatakan *tadabbur*

²⁶ Al-Farāhi, *Tafsīr Nizām al-Qur'ān* (Hindi: al-Dairah al-Hamidiyah, 2008), h. 17-19.

²⁷ Al-Farāhi, *Dalā'il Nizām* (Hindi: al-Dairah al-Hamidiyah, 1388 H), h. 54

²⁸ Al-Zamaksyari, *Al-Kasysyaf* (Riyad: Maktabah al-'Abiqah, 1998), h. 95.

²⁹ Al-Farāhi, *Tafsīr Nizām al-Qur'ān*, h. 15.

³⁰ Terkait susunan surat-surat al-Qur'an, setidaknya ada tiga pendapat yakni; susunan surat bersifat *tauqīfī*, bersifat *taufiqī* dan pendapat terakhir mengatakan ijthad dan *tauqīfī*. Lihat As-Suyūti, *Al-Itqān*, h. 405.

³¹ Al-Farāhi, *Dalā'il Nizām*, hlm. 27-28.

atau *nizām* merupakan wahana untuk bertadabbur.³² Dengan demikian, semua penafsir akan membawa nilai-nilai subyektifnya dalam menemukan dan menentukan sisi-sisi *nizām* al-Qur'an, walaupun al-Qur'an sudah menunjukkannya. Hal ini berkaitan pula dengan pendapat al-Farāhi sendiri bahwa al-Qur'an memiliki dimensi atau lapisan makna antara *zāhir* dan *bāṭin*. Bagaimana seseorang mendapatkan tingkatan makna tersebut, tergantung dari usaha masing-masing dalam memahami dan merenungi al-Qur'an.³³

Terkait al-Qur'an menunjukkan *nizāmnya* pada semua orang yang membaca dan bertafakur atasnya, tidak lah secara teratur dan sistematis. Terkadang satu ayat tertentu mengakomodir beberapa hal dan terkadang beberapa kalimat, maka tidak harus memutuskan bahwa ayat tersebut tidak bernizām. Yang harus dilakukan dalam tahap ini mengaitkan hal atau kalimat tersebut dengan dengan kalimat lainnya. Terkadang pula, hubungan yang ditemukan dalam konteks tertentu, kemudian ditemukan pula dalam konteks-konteks lainnya, maka harus menghubungkan keterkaitan yang ada dalam konteks-konteks tersebut. Misalnya, kata salat dengan zakat, namun dalam tempat yang lain salat disebutkan dengan sabar dan jihad, maka harus mampu mengaitkannya semua hal tersebut. Dengan demikian, memahami *nizām* berawal dari lafad, struktur kalimat, hubungan antar kalimat, ayat, sehingga menemukan sebuah *nizām*.³⁴

Pendapat di atas, mengindikasikan bahwa *Nizām al-Qur'ān* selain dikatakan

sebagai konsep atau prinsip dalam penafsiran, juga menempati wilayah sumber penafsiran. Dalam arti bahwa al-Qur'an cukup dengan al-Qur'an itu sendiri yang disepadankan dengan *tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an* atau sumber penafsiran primer. Terkait hal ini, *nizām al-Qur'an* ditempatkan sebagai sumber internal penafsiran al-Qur'an, berposisi dengan prinsip eksternal penafsiran. *Nizām al-Qur'ān* bergandengan dengan *Qur'anic language* dan *Qur'anic nazā'ir* sebagai sumber internal penafsiran. Sedangkan prinsip eksternal penafsiran, merujuk salah satu dari enam hal, antara lain; *sunnah mutawātirah*, *hadis*, *asbāb an-nuzūl*, pendapat para sahabat, kitab-kitab samawi.³⁵

Nizām al-Qur'ān mempunyai beberapa bagian yang disesuaikan dengan komposisi al-Qur'an, yakni *nizām* dalam bagian-bagian suatu ayat, *nizām* ayat-ayat dalam satu surat, *nizām* surat dengan surat yang lain.³⁶ Pembagian tersebut mengindikasikan bahwa cara mengetahui *nizām* secara keseluruhan berangkat dari *nizām* bagian-bagian suatu ayat, kemudian akan mengetahui *nizām* sebuah ayat dan akhirnya sebuah surat. Dari sudut lain juga dapat dipahami bahwa dalam suatu surat atau kelompok surat memiliki tema besar yang disokong oleh beberapa tema-tema kecil.

Nizām berbeda dengan *munāsabah*. Bagi al-Farāhi bahwa *munāsabah* merupakan bagian dari *nizām*. *Munāsabah* antar sebagian ayat dengan ayat lain tidak bisa mengungkapkan wacana al-Quran sebagai satu kesatuan yang utuh. Sebab dapat dimungkinkan adanya *munāsabah* ayat dengan ayat namun sebenarnya tidak ada

³² *Ibid.*, h. 9. 33. 41.

³³ *Ibid.*, h. 43-45.

³⁴ *Ibid.*, h. 29.

³⁵ Mustansir Mir, *Coherence*, h. 25-26.

³⁶ Al-Farahi, *Dalā'il Nizām*, h. 49.

tanāsub dalam ayat tersebut. *Nizām* adalah “sesuatu yang lebih” dari sekedar *munāsabah* dan *tartīb*. Sementara “sesuatu yang lebih” itu adalah *waḥdaniyah*. Menganalogikan pada sebuah *kalam* –ucapan-, terkadang sebuah *kalam* itu memiliki sifat *waḥdaniyah*, namun tidak memiliki, *tartīb* dan *tanāsub*. Dan ada pula yang bersifat *tanāsub* dan *tartīb* tapi tidak *waḥdaniyah*, sedangkan *nizām* memiliki tiga unsur tersebut secara bersamaan. Sehingga ada tiga elemen penting dalam *nizām* menurut al-Farāhi, yakni *tartīb*, *tanāsub* dan *waḥdaniyah*. Perbedaan lain adalah bahwa *munāsabah* memfokuskan pada relasi antara ayat satu dengan yang lainnya, tidak sampai pada surat sebagai satu kesatuan.³⁷

Secara implisit, al-Farāhi membagi *Nizām al-Qur’ān* menjadi dua, *Nizām al-Qur’ān* umum dan khusus. Bagian pertama yakni hubungan antar satu surat dengan surat yang lain dan dalam hal ini membagi surat-surat dalam al-Qur’an menjadi sembilan bagian, berbeda dengan muridnya yang membagi menjadi tujuh bagian.³⁸ Pembagian ini berdasarkan setiap kelompok surat biasanya diawali oleh surat *makkiyah* dan diakhiri dengan *madaniyyah* atau bisa saja sebuah surat diawali *makkiyah* dan didalamnya disisipkan satu atau beberapa surat *madaniyah*. Kenyataan tersebut berdasarkan bahwa pokok atau asal al-Qur’an adalah yang diturunkan di Makkah, sedangkan yang diturunkan di Madinah

³⁷ *Ibid.*, h. 74-76

³⁸ Bagian I yaitu Surat Fātihah (1) - Surat Maidah (5) Bagian II Surat An’am (6) - Surat Tawbah (9) Bagian III Surat Yunus (10) - Surat Nur (24) Bagian IV Surat Furqan (25) - Surat Ahzab (33). Bagian V Surat Sabā (34) - Surat Hujurat (49) bagian VI Surat Qaf (50) - Surat Tahrim (66) bagian VII Surat Mulk (67) - Surat Nās (114). Lihat Mustansir Mir, *Coherence*, h. 85-94.

adalah pelengkap yang menyempurnakan ayat yang ada di Makkah.³⁹ Sembilan bagian tersebut adalah;

1. Bagian I: surat al-Fātihah (1) sampai surat al-Māidah (5) yang terdiri dari satu surat makkiyah dan empat lainnya adalah madaniyyah.
2. Bagian II: surat al-An’ām (6) sampai surat at-Taubah (9), dua surat makkiyah dan dua surat madaniyyah.
3. Bagian III: surat Yunus (10) sampai surat al-Anbiyā (22), semuanya surat makkiyah, kecuali surat al-Hajj.
4. Bagian IV: surat al-Mu’minūn (23) dan surat an-Nūr (24), satu surat makkiyah dan satu surat madaniyyah.
5. Bagian V: surat al-Furqān (25) sampai surat as-Sajadah (33). Delapan surat makkiyah dan satu surat madaniyyah yakni al-Aḥzāb.
6. Bagian VI: surat Saba’ (34) sampai surat al-Aḥqāf (49). 13 surat makkiyah dan tiga surat madaniyyah.
7. Bagian VII: surat Qaf (50) sampai surat al-Wāqī’ah (66). Tujuh surat makkiyah dan 10 surat madaniyyah.
8. Bagian VIII: surat al-Mulk (67) sampai surat al-Ikhlās (112) kebanyakan berupa surat makkiyah, kecuali beberapa surat madaniyyah, seperti an-Nasr.
9. Bagian IX: al-Falaq (113) dan an-Nas (114), keduanya surat makkiyah.⁴⁰

Pembagian surat yang dilakukan oleh al-Farāhi yang berdasarkan konsep *nizām*, dapat disamakan dengan pembagian yang dilakukan Sa’id Hawwa dibawah konsep

³⁹ Al-Farāhi, *Dalāil Nizām*, h. 91.

⁴⁰ *Ibid.*, h. 91-93.

waḥdaniyah al-qur'aniyyah. Konsep *waḥdaniyah al-qur'aniyyah* secara sederhana bukanlah sekedar sebuah pertalian antar satu ayat dalam satu surat atau akhir surat dengan awal surat lain, melainkan pertalian ayat dengan ayat lain dengan memepertimbangkan pembagian surat antara *at-Ṭiwāl*, *al-Mi'ūn*, *al-Maṣāni*, dan *al-Mufaṣṣal*.⁴¹ Walau mempunyai tujuan untuk menunjukkan konsep kesatuan al-Qur'an, namun ada perbedaan dalam pembagian surat tersebut. al-Farāhi berangkat berdasarkan logika kesatuan tema yang akhirnya membagi beberapa surat al-Qur'an, sedangkan Sai'd melanjutkan pembagian yang sudah ditetapkan oleh ulama sebelumnya.

E. SURAT AS A UNITY: 'AMŪD

Bila pembagian beberapa surat di atas merepresentasikan *nizām* secara umum, maka *nizām* khusus merujuk pada surat tertentu. Al-Farāhi juga menegaskan bahwa setiap surat tidaklah membahas tema spesial yang surat lain tidak menyentuhnya sama sekali. Oleh karenanya, dua surat atau beberapa surat walaupun mirip tidak bisa dianggap satu surat dan tetap memiliki independen topik yang khusus.⁴² Pernyataan tersebut mengisyartkan pembagian di atas dan *nizām* yang menjadi point penting adalah *nizām* surat. Al-Farāhi mengatakan setiap surat memiliki *nizām*, *nizām* yang dimaksudkan al-Farāhi adalah surat menjadi sebuah totalitas yang satu dan juga berhubungan dengan surat yang mendahuluinya atau yang setelahnya atau salah satunya.

⁴¹ *at-Ṭiwāl* diakhiri surat *al-Bara'ah*, *al-Mi'ūn* diakhiri surat *al-Qasas*, *al-Maṣāni* diakhiri surat *Qaf*, sedangkan *al-Mufaṣṣal* sampai akhir surat. Sa'id Hawwa, *Al-Asās fī Tafsīr* (t.tp: Dar al-Salam, t.th), h. 21. 31.

⁴² Al-Farāhi, *Tafsīr Nizām al-Qur'ān*, h. 46.

Dengan adanya prinsip di atas, lebih jauh akan terlihat bahwa al-Qur'an secara keseluruhan merupakan wacana yang tunggal (*single discourse* atau *kalaman wāḥidan*). Hal ini berdasarkan pembagian al-Qur'an ke dalam beberapa surat sudah mengindikasikan bahwa setiap surat memiliki tema-tema yang berbeda. Setiap surat menanamkan pesan tertentu sebagai tema sentral atau utama. Sempurnanya satu tema berarti menandai berakhirnya suatu surat. Apabila tidak ada maksud tertentu yang dituju dan dimaksud dalam suatu surat, tentunya tidak ada kepentingan dan kebutuhan al-Qur'an terbagi-bagi menjadi banyak surat.⁴³

Berangkat dari konsep *nizām*, maka setiap setiap surat memiliki sebuah tema sentral yang disebutnya sebagai 'amūd. Kenyataan ini menganalogikan pada sebuah pernyataan (*kalam*) yang baik dan rapi tentunya memiliki 'amūd (pokok inti) di mana setiap lafad-lafadnya mesti berhubungan dengan 'amūd tersebut. Oleh karena itu, seorang yang berusaha mengungkap *naẓm* harus mengerti bagaimana jalannya pembicaraan serta hubungannya antar kalimat. Adapun 'amūd sebuah kalam itu berupa sesuatu yang umum, tidak terkait dengan waktu atau tempat dan 'amūd bukanlah hal-hal yang penting dalam suatu surat, namun terkadang hal tersebut bisa menentukan 'amūd.⁴⁴ Al-Qur'an merupakan *kalam* yang indah dan tersusun rapi, sehingga semua ayat-ayat yang terdapat dalam sebuah surat itu tersambung secara integral dengan 'amūdnya.

Padanan 'amūd adalah *miḥwar*, istilah yang digunakan oleh Sayyid Qutb, *nutshell*

⁴³ Al-Farāhi, *Dalā'il Nizām*, h. 74-75.

⁴⁴ *Ibid.*. 62. 81.

dalam istilah Dawam Rahrjo atau *gharaḍ* nomenklatur yang digunakan at-Ṭabā'ṭabā'i. Sayyid Qutb di awal surat al-Baqarah mengatakan:

“هذه السورة تضم عدة موضوعات. ولكن المحور الذي يجمعها كلها محور واحد مزدوج يترابط الخطان الرئيسيان فيه ترابطا شديدا...^{٤٥}”

Pernyataan tersebut mengindikasikan bahwa dalam surat al-Baqarah mempunyai beberapa tema pokok, namun ada satu ide sentral atau inti –*miḥwar*- yang menyatukan dua tema tersebut yang saling terikat dengan kuat. Tema yang saling berkait adalah sikap Bani Israil terkait dakwah Islam di Madinah pada sisi dan sikap masyarakat muslim pada awal perkembangannya. Selain itu, penafsiran yang menandakan kesatuan sebuah surat tercermin dalam karya at-Ṭabā'ṭabā'i, dengan istilah *gharaḍ*. Misalnya dalam penafsiran surat Ali Imran, at-Ṭabā'ṭabā'i mengatakan *gharaḍ* dalam surat ini adalah ajakan orang mukmin untuk bertauhid dalam beragama. Sabar dan teguh ketika berhadapan dengan kaum Yahudi, Nasrani atau Musyrik.⁴⁶ Sedangkan dalam Dawam Rahrjo istilah *nutshell* hanya merujuk pada surat al-Fatiḥah sebagai inti dari semua surat lainnya atau surat-surat diluar al-Fatiḥah sebenarnya hanya keterangan dari surat ini.⁴⁷

Istilah yang digunakan tokoh-tokoh di atas, walau berbeda baik dalam wilayah konseptual atau praktis namun mempunyai kecenderungan dan maksud yang sama, yakni

⁴⁵ Sayyid Qutb, *Fī Dīlāl al-Qur'ān* (Bairut: Dar al-Suruq, 2003), h. 28.

⁴⁶ Aṭ-Ṭabā'Ṭabā'i, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Bairut: Muasasah al-'Alamī, 1997), Juz iii, h. 5

⁴⁷ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedia Al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 2002), h. 23.

al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang utuh, tercermin dalam kesatuan tema dalam sebuah surat tertentu. Dari hal ini pula, banyak cara atau ragam yang ditempuh mufasir dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an berbasis pada surat sebagai satu kesatuan. Terkadang dengan cara menafsirkan suatu surat dari ayat awal sampai akhir ayat dan menghubungkan ayat-ayat dalam surat tersebut, kemudian mufasir dapat menyimpulkan tema atau gambaran umum tentang surat tersebut. Dalam kasus ini dapat merujuk tafsir *I'jāz al-Bayān fī Suwar al-Qur'ān* karya 'Ali as-Sābuni. Cara lain dengan menafsirkan dan mengaitkan ayat-ayat dalam satu surat dengan tema sentral. Bila ada riwayat atau pendapat penafsiran yang bertentangan dengan tema sentral surat tersebut, maka akan ditolak atau mengoreksi penafsiran lainnya. Model seperti ini dapat merujuk pada karya Muhammad al-Ghazali dengan judul *Naḥwa Tafsīr Mauḍū'i li Suwar al-Qur'ān*.

Menemukan sebuah *'amūd* dalam sebuah surat sebagai tema sentral tidaklah mudah. Hal ini dikarenakan al-Qur'an diturunkan dengan karakter *mutasyābih maṣānī*. Al-Qur'an selain diturunkan untuk hukum dan akidah, juga mengajarkan hikmah. Hikmah tersebut didapat tidak dengan mudah atau otomatis, namun melalui penalaran dan pemahaman yang mendalam. Oleh karena itu, sulit memahami al-Qur'an yang memiliki lapisan makna -*ẓāhir* dan *bāṭin*-. Terakhir karena bahasa al-Qur'an itu sendiri yang pada dasarnya memuat *i'jaz*.⁴⁸

Kendati demikian, al-Farāhi dalam beberapa tempat menunjukkan cara untuk menemukan dan menentukan *'amūd*.

⁴⁸ Al-Farāhi, *Dalāil Niẓām*, h. 79.

Pertama, menentukan terlebih dahulu kepada siapa pesan sebuah surat itu ditujukan. *Kedua*, seseorang harus memahami metode atau cara penyampaian al-Qur'an, karena hal tersebut sangat penting kaitannya dengan memahami sudut pandang *naẓm*. *Ketiga*, terkadang al-Qur'an mengungkapkan tema-tema dan kondisi-kondisi yang sama atau kontras dalam ayat yang sejajar. *Terakhir* mufassir juga harus mempertimbangkan dan memahami standar sastra al-Qur'an.⁴⁹

'*Amūd* surat-surat al-Qur'an misalnya, al-Fātiḥah; '*amūdnya* muqaddimah yang memuat apa yang akan disampaikan dalam keseluruhan al-Qur'an. Al-Baqarah, '*amūdnya* iman yang dikehendaki al-Qur'an yakni iman kepada diutusnyanya nabi Muhammad. An-Nisā, '*amūdnya* Islam yang ramah yakni syari'at Islam itu rahmat bagi semua manusia. Al-An'ām, '*amūdnya* memposisikan hukum sebagai pesan tauhid agar jalan-jalan kemusyrikan tertutup.⁵⁰

F. CONTOH PENAFSIRAN

Contoh penafsiran dalam memahami satu lafad atau ayat dan mengkaitkan dengan lafad atau ayat lain, misalnya pada QS. An-Najm (53): 32.

فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى

Menurut penafsiran al-Farahi, kalimat tersebut berarti jangan mengaku bahwa diri kamu adalah suci, karena Allah lebih tau seseorang yang suci dan yang bertaqwa kepada Allah akan menjauhi hal buruk, oleh karena itu suci adalah taqwa. Ditegaskan dalam ayat "فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى" menunjukkan bahwa berinfaq adalah mensucikan. Berinfaq

menunjukkan tidak terbelenggu pada keinginan dan tidak kikir diteguhkan dengan "وَمَنْ يُوقِ شُحَّ" "نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" dan orang yang berinfaq dan mensucikan diri adalah orang yang beruntung diteguhkan dengan ayat "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ" "زَكَاهَا".⁵¹ Dari penafsiran ini, al-Farāhi ingin menghubungkan kata "تَزَكُّوا" dan "اتَّقَى", karena kesucian berarti meninggalkan hal buruk dan pada dasarnya adalah ketaqwaan. Di lain tempat, kata "تَزَكُّوا" yang berarti suci juga menunjukkan pada kata zakat –memberi-, maka dikaitkan dengan kata "أَعْطَى" karena itu, memberi atau berinfaq itu mensucikan. Di tempat lain berinfaq atau suka memberi adalah lawan dari kikir, oleh karenanya dikaitkan dengan kata "شُحَّ" dan pada ayat tersebut orang yang tidak kikir adalah orang yang beruntung. Di tempat lain ditegaskan pula bahwa orang yang beruntung adalah orang mensucikan diri pada ayat "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ" "زَكَاهَا".

Contoh penafsiran suatu surat dan dikaitkan dengan surat sebelum dan setelahnya. Misalnya dalam memahami QS. al-Kauṣar (108):1-3. Bagi al-Farāhi surat ini merupakan isyarat akan terjadinya *Fath al-Makkah*. Untuk memahaminya harus mengaitkan dengan tafsir surat sebelumnya – al-Fil- yang menjelaskan orang melakukan khianat atau kekerasan disekitar Ka'bah, merusak peribadatan haji, shalat dan berkorban dengan merusak ketauhidan dan kebahagiaan orang miskin, maka mereka akan dilaknat dan ditempatkan pada neraka. Allah merampas kebaikan itu dan memberikannya pada orang yang berhak dan pantas sebagaimana dalam QS. Muhahamad (47):38 "وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا" "أَمْثَلَكُمْ" Dengan demikian, Allah melepaskan

⁴⁹ Al-Farāhi, *Tafsīr Niẓām al-Qur'ān*, h. 42.

⁵⁰ Al-Farāhi, *Dalāil Niẓām*, h. 93-94.

⁵¹ *Ibid.*, h. 106.

kekuasaan atas wilayah Ka'bah dari orang yang tidak dapat dipercaya dan khianat. Dalam surat ini –al-Kausar- Allah memilih Nabi dan umatnya untuk menguasai wilayah Ka'bah. Oleh karena itu, Allah menamai dengan “bait” sebagaimana dalam QS. Ali imran (3): 96 “ إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ ” “مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ”.

Pengalihan kekuasaan Ka'bah kepada Nabi merupakan pemberian kebahagiaan dan kebaikan yang sangat banyak. Bila dikaitkan dengan susunan sebuah surat, maka surat ini dengan surat sebelumnya seperti menyebutkan nikmat setelah murka dan amarah, pemberian setelah merampas, seorang pengganti setelah binasanya orang lain. Adapaun surat setelahnya –al-Kafirun- yang tersirat memeberitakan hijrah dalam wilayah Ka'bah itu merupakan kesatuan *kalam* yang mendahulukan penyampaian kabar gembira dan hiburan. Semua itu menunjukkan *nazm* al-Qur'an, bahwa Allah menetapkan kemudahan sebelum kesulitan.

Pemberitaan hijrah yang terkandung dalam QS. al-Kafirun dan diletakan pada dua surat yang memberitakan kebahagiaan, yakni QS. al-Kausar dan QS. an-Nasr. Bila surat ini merupakan kabar gembira pada nabi, dengan banyaknya orang-orang yang mencintai beliau dan pemutusan hubungan musuh beliau yang merupakan keberkahan Ka'bah, maka QS. al-Kafirun merupakan penjelasan pokok dari pemutusan tersebut, yakni tauhid yang merupakan dasar dari adanya Ka'bah. Semua itu merupakan penjelasan 'amud dan relasi antar surat.⁵²

Ayat pertama “ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ”. Lafad “الْكَوْثَرَ” secara bahasa adalah *mubalaghah* kata *al-kasīr* yang berarti sangat banyak,

kesejahteraan atau kemakmuran. Menurut al-Farāhi ada tiga pendapat dalam memahami kata *al-kausar* yakni sungai di surga, kebaikan yang banyak dan taman surga. Namun setelah membandingkan dan mengkritisi pendapat tersebut, bagi al-Farāhi makna *al-kausar* adalah Ka'bah dan sekitarnya. Oleh karena itu, ayat pertama surat ini pahami pemeberian Allah atas wilayah Ka'bah dan umat yang banyak. Dalam konteks ini, umat nabi Muhammad memiliki jumlah yang banyak yang mendirikan salat, berkorban dan haji di Baitullah. Sebagaimana disebutkan juga dalam QS. al-Hajj (22): 26 “ وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ ” “بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ”.

Ayat kedua “ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ ”. Menurut al-Farāhi ayat ini menunjukkan tiga hal yakni; *pertama*, antara salat dan *nahr* berkaitan dengan pemberian Allah. Pemberian dalam hal ini berkaitan dengan QS. al-Hajj (22): 41 “ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ ” “وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ”. Dalam arti, bahwa manusia bila telah diberikan kedudukanya dalam dunia –menguasai Ka'bah- maka diwajibkannya untuknya untuk beribadah. *Kedua*, dalam ayat ini ada perintah dan kewajiban untuk melaksanakan salat dan *naṣr* yang bisa bersifat umum dengan dilaksanakan secara sendiri-sendiri dan bersifat khusus yang dilakasakan secara bersamaan. Maksudnya perintah salat dan berkorban secara umum dilaksanakan sendiri-sendiri bagi umat manusia, namun keduanya juga harus dilaksanakan secara bersamaan ketika Hajji. *Ketiga*, ada keterkaitan antara salat dan *nahr*. Dalam al-Qur'an banyak disebutkan hal yang menunjukkan pertalian antar keduanya. Keduanya memiliki pertalian sebagaimana hubungan Iman dan Islam atau bisa diibaratkan hidup dan mati. Bila Salat

⁵² Al-Farāhi, *Tafsīr Nizām al-Qur'ān*, h. 484-490.

adalah ucapan dan tindakan sebagaimana iman yang manifestasi dari tauhid atau syukur kepada Allah. Sedangkan *nahr* menggambarkan Islam, Islam sendiri adalah ta'at, pasrah kepada Allah.

Ayat ketiga “ إِنَّ شَانِيكَ هُوَ الْأَبْتَرُ ”. Kata “شَانِيكَ” dimuḍafkan pada isim *makrifat*, sehingga menjadi *makrifat*, namun menurut al-Farāhi tidak harus menunjukkan pada seseorang tertentu. Bagi al-Farāhi untuk memahami subjek dalam kalimat tersebut dikaitkan surat sebelumnya –al-Fil- di mana orang-orang Quraisy menjadi penguasa Ka’bah. Oleh karena itu, sudah jelas bahwa orang yang mencela dan menghina Nabi merujuk pada kaum Quraisy. Sedangkan kata “الأبْتَرُ” merupakan sifat dari *al-batr* yang berarti *al-Qaṭ’* yakni terputus atau terpotong. Dengan demikian ayat ini adalah jawaban yang diperuntukan bagi orang-orang –Quraisy- yang membenci dan mencela Nabi Muhammad bahwa mereka semua terputus dari rahmat Allah.⁵³

G. KESIMPULAN

Konsep *nizām al-Qur’an*, tidak bisa dilepaskan dari perkembangan keilmuan al-Qur’an, khususnya kajian tentang *i’jāz al-Qur’an* dan *munāsabah*. Dari aspek *i’jāz* berkaitan dan mengambil bentuk sebagai “sumber” yakni sisi kebahasaan al-Qur’an. Adapun dari sisi *munāsabah* terwujud dalam pengembangan relasi dan keterkaitan antar pembahasan al-Qur’an.

Asumsi dasar al-Farāhi terkait konsep *nizām* berasal dari faktor eksternal dan internal. Internal merujuk pada tekstualitas al-Qur’an yakni susunan ayat atau surat. Adapun eksternal yakni mengacu digunakannya konsep

tersebut oleh para ulama dalam memahami al-Qur’an. Dalam pandangan al-Farāhi, *nizām* bersumber dari al-Qur’an sendiri dan *munāsabah* merupakan bagian dari *nizām*, karena ada tiga elemen penting dalam *nizām*, yakni *tartīb*, *tanāsub* dan *waḥdaniyah*.

Al-Farāhi membagi *Nizām al-Qur’ān* menjadi dua, *Nizām al-Qur’ān* umum dan khusus. Istilah pertama yakni hubungan antar satu surat dengan surat yang lain dan dalam hal ini membagi surat-surat dalam al-Qur’an menjadi sembilan bagian. Sedangkan tipologi kedua merujuk pada surat tertentu, sehingga sebuah surat menjadi totalitas yang satu (*surah as a unity*) yang memiliki ‘*amūd*. ‘*Amud* sendiri merupakan tema sentral yang lafad-lafadnya akan berhubungan dengannya dan berupa sesuatu yang umum, tidak terkait dengan waktu atau tempat dan ‘*amud* bukanlah hal-hal yang penting dalam suatu surat, walaupun terkadang hal tersebut dapat menetapkan sebuah ‘*amūd*.

Perbedaan atau pengembangan yang dilakukan adalah menjadikan keteraturan dan pertalian antar ayat menjadi tema pokok, di mana akan menjadi ‘*amud* dan menampilkan kesatuan surat. Hal ini lah yang disebut *waḥdaniyah*. Pada sisi lain, tema sentral dari sebuah surat akan berkaitan dengan tema pokok surat lainnya. Dari sini akan menjadikan sembilan bagian kelompok surat. Tentunya untuk menemukan *Nizām al-Qur’ān* atau ‘*amūd* dari sebuah surat, berangkat dari struktur atau bagian terkecil, berawal dari pertautan antar lafad, kalimat, ayat dan surat.

H. DAFTAR PUSTAKA

Abi Thalib, Ali. *Nahj al-Balāghah*. Bairut: Dār al-Kitab al-Misri, 2004.

⁵³ *Ibid.*, h. 483-490.

- Bāqilāni (al-). *I'jāz al-Qur'ān*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1971.
- El-Awa, Salwa M. S. *Textual Relations in the Qur'an: Relevance, Coherence and Structure*. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006
- Farāhi, Ḥamīd ad-Din>. *Exordium to the Coherence in the Qur'an*, terj. Tariq Mahmood Hashmi. Lahore: al-Mawrid, 2008.
- Farāhi, Ḥamīd ad-Din. *Dalāil Niẓām*. Hindi: al-Dairah al-Hamidiyah, 1388 H.
- Farāhi, Ḥamīd ad-Din>. *Tafsīr Niẓām al-Qur'ān*. Hindi: al-Dairah al-Hamidiyah, 2008.
- Hamsi (al-), Nā'im. *Fikrah I'jāz al-Qur'ān*. Bairut: Muassasah al-Risalah, 1980.
- Hawwa, Sa'id. *Al-Asās fī Tafsīr*. t.tp: Dar al-Salam, t.th.
- Ichwan, M. Nor. *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an*. Semarang: Rasail, 2008.
- Jurjāni (al-). *Dalāil al-I'jāz* Kairo: Maktabah al-Khanji, t.th.
- Mir, Mustansir. *Coherence in the Qur'an*. Washington: American Trust Publications, 1986.
- Muslim, Mustafa. *Mabāḥis fī I'jāz al-Qur'ān*. Riyad: Dar al-Muslim, 1996.
- Mustaqim, Abdul *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Qutb, Sayyid. *Fī Dilāl al-Qur'ān*. Bairut: Dar al-Suruq, 2003.
- Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedia Al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Rāzi (al-). *Mafātiḥ al-Gaib*. Bairut: Dar Ihya al-Turas al-'Arabi, 2000.
- Ṣuyūti (al-). *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Saudi: Al-Malakah al-'Arabiyah al-Su'udiyah, t.th.
- Ṣuyūti (al-). *Tanasūq al-Durar fī Tanāsub al-Suwar* (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1986.
- Ṭabaṭṭabāi aṭ-, Ḥusain, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Bairut: Muassasah al-A'lamī, 1997.
- Zamakhsyari (al-). *Al-Kasyaf*. Riyad: Maktabah al-'Abiqah, 1998.
- Zarkasyi (al-). *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Dar al-Turas, t.th.