

KEUTUHAN SURAH DALAM STRUKTUR AL-QUR'AN: Teori *Naẓm* dalam Tafsir *Niẓām Al-Qur'an wa Ta'wīl al-Furqān bi al-Furqān* Karya Al-Farāhī

The Wholeness of the Sura in the Structure of the Qur'an: the Theory of Nazm in the Exegesis Book of Niẓām Al-Qur'an wa Ta'wīl al-Furqān bi al-Furqān by al-Farāhī

وحدة السورة الموضوعية في نظم القرآن:
نظرية النظم في تفسير «نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان» للفراهي

Ahmad Solahuddin

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
solahuddin.purwodadi@gmail.com

Jamaludin Hadi Kusuma

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
17105030100@student.uin-suka.ac.id

Abstrak

Dalam kitabnya, *Niẓām Al-Qur'an wa Ta'wīl al-Furqān bi al-Furqān*, al-Farāhī (1863-1930), ulama asal India, mendasarkan gagasannya tentang keutuhan surah dalam struktur Al-Qur'an berdasarkan sejumlah asumsi: hubungan koheren antara satu ayat dan ayat-ayat berikutnya serta hubungan interkoneksi antara narasi dalam satu surah menjadi satu kesatuan (*ẓā waḥdāniyyah*). Artikel ini berusaha untuk menganalisis metode interpretasi al-Farāhī berupa *munāsabah al-āyāt*, *naẓm*, dan *'amūd* serta mengevaluasi metodenya. Penulis menyimpulkan bahwa asumsi dasar al-Farāhī adalah surah sebagai suatu keutuhan. Metode analisisnya adalah pendekatan ilmu linguistik yang mencakup: analisis *mufradāt* (leksikologi), *naḥwu* (sintaksis), *uslūb* (stilistika), *mawāqī' at-tadabbur* dan *naẓm* (struktur). Al-Farāhī menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber primer, karena ia saling menafsirkan satu dengan yang lain. Sumber penafsiran di luar Al-Qur'an (hadis, *aṣar* dan kitab samawi) merupakan sumber penafsiran sekunder yang posisinya di bawah Al-Qur'an. Al-Farāhī menyimpulkan bahwa surah memiliki satu amanat, yang kemudian dia sebut sebagai *amūd*.

Kata Kunci

al-Farāhī, munāsabah, naẓm, 'amūd, koherensi.

Abstract

In his book Niẓām Al-Qur'an wa Ta'wīl Al-Furqān bi Al-Furqān, al-Farāhī (1863-1930), an Indian scholar, based his ideas on the wholeness of the surah in the structure of the Qur'an based on a number of assumptions: the coherent relationship between one verse and the next verses as well as the inter-connection relationship between one narrative and another in one surah into the wholeness (zā waḥdāniyyah). This article tries to analyze al-Farāhī's method of interpretation in the form of munāsabah al-āyāt, nazm, 'amūd and to evaluate his method. The author concludes that al-Farāhī's basic assumption is that the sura is a wholeness. The analytical method is a linguistic approach that includes mufradāt (lexicology analysis), naḥw (syntax), uslūb (stylistics), mawāqī 'at-tadabbur (the place of reflection) and nazm (structure). Al-Farāhī made al-Qur'an the primary source, because it interprets one another. Sources of interpretation outside of the Qur'an (hadith, aṣar and divine books) are secondary sources of interpretation which are positioned below the Qur'an. Al-Farāhī concluded that the surah has one mandate, which he later called it as amūd.

Keywords

Al-Farāhī, munāsabah, nazm, 'amūd, coherence.

ملخص

أسس الفراهي، أحد علماء الهند، (١٨٦٣-١٩٣٠م) في كتابه الموسوم بـ «نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان» رأيه عن وحدة موضوع سورة القرآن على عدة افتراضات وهي: العلاقة المتناسكة بين الآية والآيات التي تليها وكذلك العلاقات بين موضوعات السورة الواحدة لتكوّن وحدة الموضوع، أو كما قال عنه: «ذا وحدانية». هذا البحث يحاول تحليل وتقييم منهج تفسيره المتمثل في بيان مناسبات الآيات والنظم والعمود. واستنبط الكاتب في النهاية أن افتراض الفراهي الأساسي هو أن السورة تشكّل وحدة موضوعية. أما عن منهج تحليله فاستعان الفراهي بمقاربة لغوية بما فيها: تحليل المفردات والنحو والأسلوب ومواقع التدبر والنظم. جعل الفراهي القرآن مصدراً أولياً لأنه يفسر بعضه بعضاً. أما المصادر الأخرى خارج القرآن من الحديث والأثر والكتب السماوية للأديان الأخرى فجعلها مصدراً ثانوياً يتربع مكاناً تحت مكان القرآن. واستنبط الفراهي أن السورة لها فكرة عامة أساسية واحدة سماها فيما بعد بالعمود.

الكلمات المفتاحية:

الفراهي، مناسبة، نظم، عمود، علاقة متناسكة

Pendahuluan

Studi koherensi Al-Qur'an atau *munāsabah* adalah sebuah konsep penafsiran Al-Qur'an yang bergantung pada makna di balik interkoneksi ayat yang koheren antara satu ayat dengan ayat lain sesuai dengan susunan mushaf (az-Zarkasyī 2010: 35). Banyak dari ulama klasik hingga kontemporer yang mengembangkan kajian *munāsabah*. Kajian *munāsabah* mencapai kejayaannya pada periode abad pertengahan. Pada masa itu muncul Ibrāhīmal-Biqā'ī (1406-1480) yang menulis tafsir *Naẓm ad-Durar fī Tanāsuh al-Āyāt wa as-Suwar* (al-Biqā'ī 1984). Namun sayangnya, kajian *munāsabah* kemudian berhenti sampai di sini. Kitab-kitab ilmu Al-Qur'an klasik hanya memuji kehebatan pencapaian al-Biqā'ī tanpa mampu mengembangkan konsep *munāsabah* lebih jauh lagi.

Di era modern-kontemporer, muncul 'Abd al-Hamīd al-Farāhī (1863-1930) yang melanjutkan tesis al-Biqā'ī. Menurut al-Farāhī, studi koherensi Al-Qur'an masih bisa dilanjutkan, tidak terbatas pada tesis al-Biqā'ī. Lalu, al-Farāhī berusaha memecah kejumudan teori *munāsabah* ayat setelah sekian lama berhenti (Ghazi et al. 2018: 2). Al-Farāhī mengembangkan *munāsabah* menjadi *naẓm* (struktur). Jikalau *munāsabah* hanya mengasumsikan adanya hubungan yang koheren, antara ayat pertama dengan ayat kedua, ayat ketiga dan keempat, begitu seterusnya, maka teori *naẓm* mengasumsikan hubungan interkoneksi dalam membangun sebuah surah menjadi satu kesatuan, *unity* dan tunggal (*zā waḥdāniyyah*) (al-Farāhī 1991b, 74). Di sinilah letak prestasi al-Farāhī, dia berasumsi bahwa satu surah adalah sebagai satu kesatuan yang utuh dan memiliki satu amanat global (Syamsuddin 2019: 140). Pada akhirnya, al-Farāhī mengaplikasikan teorinya itu dalam kitab tafsir *Niẓām Al-Qur'an wa Ta'wīl al-Furqān bi al-Furqān*.

Temuan al-Farāhī menarik perhatian beberapa peneliti studi tafsir kontemporer. Di antara peneliti tersebut adalah Arif Rijalul Fikry yang meneliti *qasam* menurut al-Farāhī. Penelitian ini menarik karena al-Farāhī memiliki konsentrasi terhadap *qasam* dalam Al-Qur'an. Asumsi al-Farāhī didasarkan kepada *qasam* tidak boleh dijebak dalam cakupan makna leksikalnya, namun ia harus dilihat dari sudut pandang strukturnya (Fikry 2013). Berikutnya, Selvia Wulandari berusaha menguji tesis al-Farāhī melalui keutuhan surah ar-Raḥmān (Wulandari 2016). Adapun menurut Abdul Jalil, al-Farāhī memiliki keunikan dalam hal sumber penafsiran; ia membagi sumber penafsiran ke dalam dua kelompok, primer dan sekunder. Sumber primer adalah Al-Qur'an itu sendiri, sedangkan sekunder adalah kitab suci selain Al-Qur'an (Taurat, Zabur, dan Injil), syair Arab, *asbāb an-nuzūl*, dan kebudayaan Arab abad ke-7 pada umumnya (Jalil 2014). Lebih jauh, Abdul Halim sebenarnya berusaha memberi elaborasi terhadap teori

nazm al-Farāhī, hanya saja, penelitian ini hanya terfokus pada asumsi dasar al-Farāhī, tidak mencakup metode dan sumber data dari teori *nazm* al-Farāhī (Halim 2013).

Pada akhirnya, teori *nazm* al-Farāhī perlu disambut dalam ruang kritik karena suatu teori, sekali pun disandarkan pada Al-Qur'an, memiliki kebenaran *tentative* (sementara), benar selama tidak ada yang menyalahkan. Di sini, meski Al-Qur'an bersifat sakral, namun tafsir Al-Qur'an bukanlah Al-Qur'an itu sendiri. Tafsir Al-Qur'an adalah produk manusia. Tafsir hanyalah sekelumit kecil usaha manusia untuk memahami Al-Qur'an. Penulis sadar dengan kebenaran mutlak Al-Qur'an, tetapi di sisi lain, penulis juga sadar dengan kebenaran relatif tafsir. Inilah yang menjadi latar belakang penulis untuk mengangkat teori *nazm* al-Farāhī dalam sebuah penelitian.

Kiranya penting untuk menyebutkan beberapa alasan akademik, mengapa penulis ingin memberikan ulasan terhadap teori *nazm* al-Farāhī: *pertama*, *nazm* merupakan perkembangan dari teori *munāsabah*. Dalam hal ini, penulis ingin membedah lebih jauh bagaimana teori *nazm* diturunkan ke dalam sebuah metodologi penafsiran. Penulis ingin membedah metodologi penafsiran dari teori *nazm* al-Farāhī dengan memfokuskan kajian pada kitabnya tersebut. Adapun *framework* yang penulis gunakan adalah teori John Losee dalam memberi kritik filsafat bagi teori-teori pengetahuan yang berkembang dari Aristoteles hingga strukturalisme dan post-strukturalisme (Losee 2001). Apa yang dilakukan John Losee sebenarnya bentuk lanjut dari Thomas Kuhn. Perbedaannya, John Losee memberi deskripsi jelas dari asumsi dasar, metode, hingga sumber data yang dibutuhkan oleh teori dalam melakukan riset. Demikian pula penelitian ini. Ia berusaha memberi deskripsi atas asumsi dasar, metode, hingga sumber penafsiran yang dibutuhkan oleh teori *nazm* dalam menafsirkan al-Quran. *Kedua*, penulis ingin memberikan evaluasi terhadap teori *nazm* al-Farāhī. Evaluasi ini bertujuan untuk mengetahui seberapa jauh teori *nazm* bekerja dalam sebuah penafsiran. Penulis ingin melihat hal-hal yang menjadi prinsip dasar dari teori *nazm* al-Farāhī. Selain itu, penulis juga akan memberi apresiasi terhadap prestasi yang dicapai oleh teori *nazm* al-Farāhī dalam peta perkembangan studi koheren Al-Qur'an.

Kajian *Munāsabah* dalam Tradisi Tafsir Al-Qur'an

Pada abad ke-3 H/9 M., penulisan buku tentang *ijāz Al-Qur'ān* (kemukjizatan Al-Qur'an) menjadi kecenderungan pada masa itu. Banyak ulama yang mengkaji kemukjizatan Al-Qur'an dilihat dari sudut pandang koherensi (*munāsabah*) atau struktur (*nazm*) Al-Qur'an. Di antara ulama-

ulama yang memberi perhatian terhadap diskursus *naẓm Al-Qur'an* adalah Abū Ubaydah, al-Jāhīz, Abū Bakar 'Abdullāh as-Sijistānī, Abū Zaid al-Bulkhī, Aḥmad ibn Sulaimān dan Ibn al-Ikhsyīd Abū Bakar Aḥmad ibn 'Alī, Abū Abdillāh ibn Yazīd al-Wāsiṭī (Awani 2018: 9) (Bint Syāṭī' 1991: 19). Kendati demikian, orang hari ini tidak mengenal karya-karya mereka dan hanya mengenal diskursus koherensi (*munāsabah*) atau struktur (*naẓm*) Al-Qur'an melalui buku-buku '*ulūm Al-Qur'an* seperti *al-Burhān fi Ulūm Al-Qur'an* karya az-Zarkasyī, (az-Zarkasyī 2010: 74–100), *al-Itqān* karya as-Suyūṭī (as-Suyūṭī 2010:III/323–328), dan lain-lain. Adapun kitab tafsir yang secara konsisten mengaplikasikan teori *naẓm Al-Qur'an* adalah *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīli Āyi al-Qur'an* karya Ibn Jarīr at-Ṭabarī, *Mafāṭiḥ al-Gaib* karya Fakhruddīn ar-Rāzī, *Naẓm ad-Durar fi Tanāsub al-Āyāt wa as-Suwar* karya al-Biqā'ī. Ini adalah pencapaian ulama klasik dalam diskursus *munāsabah*. Setelah al-Biqā'ī diskursus *munāsabah* ini berhenti (Mir 2013: 17–23; Awani 2018: 10).

Di akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, kajian *munāsabah* mendapat perhatian lagi oleh sarjana Al-Qur'an. Di Mesir, Muḥammad 'Abduh (1849-1905) dan Rasyīd Riḍā (1865-1935) memberi apresiasi terhadap *munāsabah* dan mengaplikasikannya dalam tafsir *al-Manār*. Apa yang dilakukan oleh 'Abduh dan Riḍā kemudian dilanjutkan oleh Mustafā al-Marāgī (1981-9145) dalam tafsir *al-Marāgī*. Pada waktu yang sama, di India, al-Farāhī mengembangkan konsep koherensi Al-Qur'an, dari *munāsabah* menjadi *naẓm*. Hanya saja, al-Farāhī tidak begitu dikenal. Hal ini dikarenakan India bukanlah kiblat pemikiran Islam. Al-Farāhī mengembangkan teori *naẓm* di Sarai Mir, kota kecil di India yang tidak banyak didatangi oleh orang dari manca negara, berbeda dengan Kairo, kota metropolitan yang didatangi oleh banyak orang dari seantero negeri. Selain itu, teknologi informasi di India sangat sederhana dan terbatas. Hal ini mengakibatkan, usaha al-Farāhī kurang terdengar di belahan dunia lain. Ditambah lagi, murid al-Farāhī yang terbatas dari kalangan India saja, berbeda dengan murid 'Abduh dan al-Marāgī yang berasal dari seantero negeri (Solahuddin 2016: 56–58).

Ulama-ulama klasik hingga abad ke-20 hanya berhasil mengetahui koherensi antar ayat seperti yang digagas oleh al-Biqā'ī. al-Biqā'ī mengasumsikan Al-Qur'an seperti lingkaran tasbih (untaian butir manik-manik untuk menghitung ucapan zikir), antara satu ayat dengan ayat lain terhubung, membentuk rantai yang tidak terputus. Sedang al-Farāhī mengasumsikannya di tengah tasbih itu terdapat satu ayat yang menjadi poros untuk ayat-ayat lain. Adapun satu ayat yang menjadi poros untuk ayat-ayat lain disebut oleh al-Farāhī sebagai *amūd* (pilar) (al-Farāhī 2008a: 59). Dalam mengembangkan teorinya, al-Farāhī menulis beberapa buku

metodologi penafsiran: *Fātiḥah an-Niẓām*, *Dalā'il an-Niẓām*, *Mufradāt Al-Qur'ān*, *Asālib Al-Qur'ān*, dan *at-Takmil fī Uṣūl at-Ta'wīl*. *Fātiḥah an-Niẓām* berisi gagasan-gagasan teori *naẓm*; buku ini adalah buku pembuka metodologi penafsiran al-Farāhī. *Dalā'il an-Niẓām* membahas teori *naẓm* secara menyeluruh. *Mufradāt Al-Qur'ān* membahas diksi-diksi yang digunakan oleh Al-Qur'an; buku ini merupakan buku dalam kajian leksikologi Al-Qur'an, seperti halnya buku *Garīb Al-Qur'ān*. *Asālib Al-Qur'ān* membahas gaya bahasa yang digunakan oleh Al-Qur'an. Adapun yang terakhir, *at-Takmil fī Uṣūl at-Ta'wīl* membahas tataran filosofis konsep *tadabbur* menurut al-Farāhī. *Tadabbūr* menurut al-Farāhī adalah metodologi untuk menyingkap makna yang tersirat di balik makna yang tersurat. *Tadabbur* berusaha menggeser makna zahir menuju makna batin. Pada akhirnya, metodologi ini diaplikasikan dalam kitab tafsir *Niẓām Al-Qur'ān wa Ta'wīl al-Furqān bi al-Furqān*. Namun sayangnya, al-Farāhī tidak selesai dalam menulis kitab tafsirnya. Kendati demikian, teori al-Farāhī ini, kemudian selesai diaplikasikan oleh muridnya, Amīn Aḥsan Iṣlāḥī dalam kitab tafsir *Tadabbur Al-Qur'ān*.

Setelah 'Abduh dan al-Farāhī, Sayyid Quṭb (1906-1966) adalah sarjana Islam yang memberikan perhatian mengembangkan kajian koherensi Al-Qur'an. Salwa M.S. el-Awa mengatakan bahwa antara koherensi Al-Qur'an al-Farāhī dengan koherensi Al-Qur'an yang dikembangkan oleh Sayyid Quṭb sama. Namun demikian, menurut Solahuddin, keduanya memiliki perbedaan yang prinsip. Al-Farāhī menyebut spirit surah sebagai *amūd*; sedang Sayyid Quṭb menyebutnya sebagai *miḥwar* (poros). Al-Farāhī tidak melibatkan *asbāb nuzūl* dalam pencarian *amūd*. Ia lebih mengedepankan hubungan kohesif antar ayat yang bisa lacak melalui '*awāṭif*' (konjungsi); sedang Sayyid Quṭb mengatakan bahwa *miḥwar* surah harus diintegrasikan dengan *asbāb an-nuzūl* global surah.

Setelah 'Abduh, koherensi Al-Qur'an berkembang di Mesir. Amīn al-Khullī (1895-1966) melanjutkan tesis 'Abduh. Amīn al-Khullī beranggapan bahwa ilmu tafsir Al-Qur'an yang dimiliki umat Islam adalah ilmu yang mentah dan butuh pematangan. Amīn al-Khullī lalu mensistematisasikan metodologi penafsiran Al-Qur'an, dari yang tercerai berai dalam buku-buku '*ulūm Al-Qur'ān*, menjadi metodologi komprehensif dengan pendekatan sastra (*Al-Qur'ān as a literature*). Dalam mengembangkan pemikirannya, Amīn al-Khullī dibantu oleh istrinya, 'Ā'isyah 'Abd ar-Raḥmān atau Bint Syāṭī' (1913-1998). Fokus kajian Bint Syāṭī' sebenarnya adalah filologi, *I'jāz Al-Qur'ān*, dan tafsir Al-Qur'an. Dalam hal penafsiran, metodologi yang digunakannya adalah pendekatan tematik; ada tematik dengan tema tertentu, ada juga tematik surah (Awani 2018: 11-12). Selain Amīn al-Khullī

dan Bint Syāṭi', Muḥammadal-Gazālī (1917-1996) juga terpengaruh 'Abduh untuk mengembangkan konsep koheren Al-Qur'an. *Naḥw Tafsīr Mauḍū'ī li Suwar al-Qur'ān al-Karīm* karya Muḥammad al-Gazālī adalah tafsir yang memberi analisa surah dalam al-Qur'an dari sudut pandang struktur (al-Gazālī 1992).

Setelah al-Farāhī, koheren Al-Qur'an berkembang di India. Teori *naẓm* Al-Qur'an dikembangkan oleh murid al-Farāhī, Amin Aḥsan Iṣlāḥī (1904-1997). Kitab tafsir Amin Aḥsan berjudul *Tadabbur Al-Qur'an* yang ditulis dengan bahasa Urdu, dengan harapan dapat dibaca oleh masyarakat India-Pakistan secara luas (Rauf 2009) (Amin 2010: 145-50). Setelah Amin Aḥsan, Mustansir Mir adalah orang yang mengenalkan konsep *naẓm* kepada dunia luas melalui tulisannya yang berjudul *Coherence in the Quran: a Study of Iṣlāḥī's Concept of Naẓm in Tadabbur Al-Qur'an* (Mir 1986). Tulisan ini ditulis olehnya dalam rangka menyelesaikan jenjang doktoral-nya. Melalui tulisan Mir, mazhab pemikiran tafsir al-Farāhī dikenal oleh dunia. Selain Mir, Javid Gamidi adalah juru bicara untuk studi koherensi Al-Qur'an. Dia banyak berkampanye mengenai mazhab koherensi Al-Qur'an melalui website dan artikel journal (Rauf 2017).

Setelah al-Farāhī dan 'Abduh, koherensi Al-Qur'an ramai diperbincangkan di Barat oleh orientalis. Angelika Neuwirth adalah orientalis yang menggunakan pendekatan koherensi Al-Qur'an melalui tulisannya yang berjudul *Referentiality and Textuality in Surat al-Hijr* (Neuwirth 2000). Namun, tesis Neuwirth hanya sebatas pada surah-surah pendek saja; Neuwirth meragukan adanya sebuah keutuhan amanat dalam satu surah yang panjang. Sedang dalam hal penafsiran, Neuwirth juga menggunakan pendekatan linguistik. Hal ini terjadi karena pada dasarnya Neuwirth memandang Al-Qur'an sebagai *literature* (Tahry 2010: 45; Syamsuddin 2019: 140). Hanya saja, keraguan Neuwirth pada surah al-Baqarah yang unti sebagai satu surah yang utuh ditampik oleh muridnya, Neal Robinson. Robinson menggunakan pendekatan linguistik Ferdinand de Saussure untuk menunjukkan interkoneksi antar ayat (Awa 2006: 22).

Selanjutnya adalah A.H. Mathias Zahniser. Fokus Zahniser dalam kajian Al-Qur'an (*Quranic studies*) adalah pada diskursus koherensi Al-Qur'an. Tulisan awal Zahniser berjudul *The Dead of Jesus in Āli Imrān*. Tulisannya ini sayangnya tidak diterbitkan; Tulisannya ini hanya dipresentasikan di American Academy of Religion pada tahun 1983. Zahniser mengalami perubahaan secara teoritis setelah ia membaca tulisan Angelika Neuwirth dengan diskursus yang sama namun pisau analisis yang berbeda. Neuwirth menggunakan teori *colometric* untuk tulisannya yang berjudul *Zur Struktur der Yusuf-Sure*. Teori *colometric* fokus pada oral Al-Qur'an. Objek kajian

colometric adalah pembacaan Al-Qur'an dalam satu hempasan nafas, bukan pemisah-misahannya berdasar kalimatnya. Teori ini lebih terfokus kepada ketika Al-Qur'an dibaca dan diperdengarkan. Dalam Al-Qur'an, tidak selamanya satu ayat merupakan satu kalimat, karena ada satu kalimat yang dipisah dalam beberapa ayat; namun, bisa juga terjadi bahwa dalam satu ayat terdiri dalam beberapa kalimat. Setelah mengalami perubahan secara teoritis, lalu, Zahniser menulis *The Word of God and the Apostleship of Isa: a Narrative Analysis of Al Imrān (3) : 33-62* (Zahniser 1991: 83-90).

Selanjutnya adalah Salwa M.S. El-Awa. Salwa dilahirkan di Mesir dan melakoni karir akademik hingga mendapat gelar Bachelor, di Universitas Ain Syams, Kairo, Mesir. Kemudian, Salwa melanjutkan studinya di Universitas Birmingham, Inggris, sampai mendapat gelar doktor. Dari latar belakangnya yang seorang *linguist*, tidak bisa dipungkiri, Salwa memandang Al-Qur'an sebagaimana Neuwirth, Robinson, dan Zahnizer. Pendekatan yang digunakan oleh Salwa adalah teori pragmatik. Teori pragmatik ia peroleh dari temannya yang merupakan pakar pragmatik, Ruth Kempson. Sedang *basic* teori pragmatik Salwa adalah teori pragmatik yang dibangun oleh Diane Blakemore, Nigel Fabb, dan Regina Blass. Salwa mencoba mengaplikasikan pendekatan pragmatik ke dalam surah al-Qiyāmah dan al-Aḥzāb. Lalu, terbitlah bukunya yang berjudul *Textual Relation in The Quran: Relevance, Coherence, and Structure* (Awa 2006). Selanjutnya adalah Nevin Reda el-Tahry. Sama dengan Salwa, Nevin juga besar dari tradisi intelektual Mesir. Nevin mendapat gelar sarjana strata 1 di Cairo University. Berikutnya, Nevin melanjutkan ke Universitas Toronto di Kanada. Karya Nevin dalam diskursus koheren Al-Qur'an berjudul *Textual Integrity and Coherence in the Quran: Repetition and Narrative Structure in Surat al-Baqarah*. Karyanya ini merupakan tugas akhir Nevin dalam menyelesaikan gelar doktornya di Universitas Toronto, Kanada. Melalui karya ini, Nevin menganalisis surah al-Baqarah dan al-Fātiḥah dengan teori *Divine Self-Revelatory and Pedagogical Reading* (Tahry 2010).

Selanjutnya, yang terakhir, adalah Raymond Farrin. Raymond Farrin adalah sarjana Barat yang memiliki fokus pada kajian sastra Arab klasik dan koheren Al-Qur'an. Penelitian Farrin di awal karir akademiknya adalah tentang sastra Arab periode Jahiliyyah. Kecintaannya kepada sastra Arab terbangun ketika dia tinggal di Mesir. Di sana, dia belajar bahasa dan sastra Arab, hingga ketika dia hengkang dari Mesir selama tujuh tahun, dia menaruh kerinduan terhadap Jazirah Arab. Berikutnya, ia memutuskan untuk mencari kerja di Jazirah Arab dan mengajar di Kuwait sebagai dosen di American University of Kuwait. Tulisan Farrin dalam kajian Al-Qur'an adalah *Structure and Quranic Interpretation: a Study of Symmetry and*

Coherence in Islam Holy Text. Pendekatan yang digunakan adalah teori *ring structure* yang dikembangkan oleh Marry Douglas. Dalam penelitiannya, Farrin membagi surah al-Baqarah menjadi 'sembilan' himpunan ayat (*section*). Pada akhirnya, Farrin menemukan, bahwa *Section 1* koheren dengan *section 9*; *section 2* koheren dengan *section 8*; *section 3* koheren dengan *section 7*; *section 4* koheren dengan *section 6*; sedang *section 5* berlaku sebagai *ring*. Dari hasil analisisnya terhadap surah al-Baqarah dengan teori *ring structure*, Farrin menemukan bahwa surah al-Baqarah memiliki susunan yang simetris antara awal dan akhirnya (*the Symmetri of Surah*); sedang bagian tengah surah berlaku sebagai *ring* (Farrin 2014).

Pada akhirnya, studi koherensi Al-Qur'an yang berkembang di Mesir dan India dilanjutkan oleh orientalis dan sarjana Islam pada umumnya. Studi koherensi Al-Qur'an yang digagas 'Abduh, seringkali luput dari perhatian. Hal ini dikarenakan 'Abduh lebih populer dengan wacana modernismenya dan kurang konsisten dalam mengaplikasikan koherensi Al-Qur'an. Berbeda dengan 'Abduh, al-Farāhī sangat konsisten dalam hal koheren Al-Qur'an, mulai dari membangun metodologi hingga mengaplikasikannya dalam kitab tafsir. Berikutnya, kajian koherensi Al-Qur'an akan selalu menyebut nama al-Farāhī karena dia berhasil mendobrak kejumudan studi koherensi Al-Qur'an era klasik dan menyadarkan sarjana modern untuk terus mengembangkan studi koherensi Al-Qur'an.

Al-Farāhī: Pakar Linguistik Yang Menafsirkan Al-Qur'an

Selama delapan setengah abad Islam menguasai India, namun mereka tetap minoritas. Umat Islam di India menduduki posisi penting dalam kontes politik; mereka terdiri dari raja dan kaum bangsawan. Adapun umat Hindu adalah kelompok mayoritas dari kalangan bawah yang tertindas (Mandailing 2013: 17). Islam di India akhirnya roboh di tangan Inggris. Ketika Inggris berkuasa, Hindu berafiliasi dengan Inggris dan menjadi anak emas. Berikutnya, Islam mendapat dua tekanan: dari Inggris dan dari Hindu yang ingin balas dendam. Segera Islam menjadi kalangan minoritas yang terbelakang, berpendidikan rendah, dan miskin. Akhirnya, Islam terbagi menjadi dua: gerakan Sir Sayyid Aḥmad Khan dan gerakan Dioband. Sir Sayyid Aḥmad Khan memilih berafiliasi dengan Inggris demi memajukan Islam. Setelah umat Islam maju, mereka bisa melepaskan diri dari ketertindasan. Sebaliknya, gerakan Dioband memilih melawan Inggris dan dianggap sebagai pemberontak (Mandailing 2013: 31–32).

Dalam kondisi sosial seperti ini, lahirlah Abū Aḥmad 'Abd al-Ḥamīd ibn 'Abd al-Karīm ibn Qurbān ibn Qanbār ibn Tāj ibn 'Alī al-Farāhī al-Anṣarī, atau yang biasa dikenal dengan al-Farāhī. Nama al-Farāhī sebenarnya

diambil dari kota kelahirannya, Phreha, Azamgrah, Uttar Pradesh. Al-Farāhī lahir pada hari Rabū, 6 Jumadil Akhir 1280 H/ 18 November 1863 M. Dari desanya sendiri, Phreha, al-Farāhī belajar seperti anak-anak orang terpendang. Di usia 12 tahun, al-Farāhī telah menghatamkan Al-Qur'an di bawah bimbingan Syeh Aḥmad Ali, seorang sastrawan. Selain itu, al-Farāhī juga belajar bahasa Persia kepada Syeh Muḥammad Mahdi, belajar bahasa Arab kepada putra pamannya, al-'Allāmah Syubli al-Nu'māni (w. 1332 H) (Amin 2010: 145).

Berikutnya, al-Farāhī pergi menuju ke Azamgrah untuk melakoni lawatan akademisnya pertama kali. Dari Azamgrah, lalu al-Farāhī singgah di Lucknow untuk belajar kepada al-Faqih Syahir 'Abdul Ḥay al-Anṣari (w. 1304 H.) dan Syeh Abdullah ibn Ni'matillah al-Anṣari. Guru-guru al-Farāhī tersebut adalah para imam yang menjadi rujukan utama dalam tradisi Islam India (Mujab 2001: 144-54). Dari Lucknow, kemudian ia berhijrah ke Lahore untuk belajar bahasa Arab di Fakultas Orientalis kepada al-'Allāmah Faiḍ al-Ḥasan al-Saharanfuri (w. 1304 H.). Syekh Faiḍ al-Ḥasan menganakemaskan al-Farāhī dengan mengajarnya secara privat hingga mendapat hadiah berupa syarah kitab *Mu'allaqat 'Asyrah* dalam tiga bahasa: Arab, Persi, dan Urdu (Ayyūb 2002: 18-19).

Di usia 20 tahun, al-Farāhī melanjutkan studinya di *Sanāwīyyah* Karnalganj, Allahabad. Di sini, al-Farāhī mulai belajar ilmu-ilmu modern seperti bahasa Inggris dan lain sebagainya. Setelah tamat, kemudian al-Farāhī melanjutkan studinya di Universitas Alegrah dengan mengambil jurusan filsafat modern. Di Universitas Alegrah, mata kuliah bahasa Arab dan bahasa Persia adalah mata kuliah wajib. Namun demikian, al-Farāhī mendapat dispensasi. Sebagai gantinya, dia mendapat kehormatan untuk menerjemahkan *Ṭabaqāt Ibn Sa'di* dan *Risālah Bad'u al-Islām* karya Syubli an-Nu'māni yang ditulis dengan bahasa Arab. Di sini al-Farāhī belajar kepada seorang orientalis yang mengajar di universitas ini selama sepuluh tahun. Orientalis itu bernama Thomas Arnold.

Ketika menjadi mahasiswa, al-Farāhī menulis buku yang berjudul *ad-Da'wah ilā al-Islām*. Buku ini berisi tentang kegelisahan al-Farāhī terhadap kurangnya minat berjihad yang dimiliki umat Islam. Selain itu, al-Farāhī juga diminta untuk menerjemahkan tafsir Sir Sayyid Aḥmad Khan, pendiri Universitas Alegrah, ke dalam bahasa Arab. Akan tetapi, al-Farāhī menolaknya seraya berkata, "Aku tidak ingin meniti jejakmu dalam dosa ini." Berikutnya, setelah selesai dari Universitas Alegrah dengan predikat *cumlaude* (dengan pujian), dua tahun kemudian al-Farāhī belajar hukum bisnis. Namun demikian, al-Farāhī tidak menyukainya dan tidak menyelesaikannya (Ayyūb 2002: 18).

Pada tahun 1314 H., al-Farāhī mengajar bahasa Arab dan Persia di Karachi. Lalu, di tahun 1324 H., al-Farāhī menjadi dosen bantu di Universitas Alegrah. Di sini, ia bertemu dengan Josef Horovidz. Dari Josef Horovidz, ia belajar bahasa Ibrani; sedang dari al-Farāhī, Horovidz belajar bahasa Arab (Qudsia 2019: 36). Tahun 1326 H., al-Farāhī menjadi dosen bahasa Arab di Universitas Allahabad hingga enam tahun dan termasuk anggota *Lajnah Arābiyyah* di Oriental Studies. Pada tahun 1332 H., al-Farāhī dipilih oleh pemerintah untuk menjadi Dekan Fakultas Oriental Studies, Universitas Hedarabad.

Berikutnya, di Hedarabad al-Farāhī ikut mendirikan Universitas Usmāniyyah. Al-Farāhī mengusulkan adanya Fakultas Syariah yang menggunakan pengantar bahasa Arab dan fakultas ilmu-ilmu modern yang menggunakan pengantar bahasa Urdu. Namun, untuk usulan yang pertamanya tidak terlaksana. Di Hedaraba dal-Farāhī memiliki rutinitas mingguan mengajar tafsir Al-Qur'an. Kajian ini dihadiri oleh ulama, peneliti, dan mahasiswa ilmu Al-Qur'an. al-Farāhī sering dihujani pertanyaan dari mereka dan bisa menjawabnya (Ayyūb 2002: 19–20).

Al-Farāhī tinggal di Hedarabad selama lima tahun, dari 1332 hingga 1337 H. Setelah itu, ia berhenti dari jabatannya dan pulang ke kampung halamannya, Sarai Mir, Azamgrah. Di Sarai Mir, al-Farāhī diminta untuk menjadi direktur di sekolah Iṣlāḥ al-Muslimīn yang didirikan oleh Jam'iyah Iṣlāḥ al-Muslimīn. Madrasah Iṣlāḥ al-Muslimīn didirikan dengan tujuan mampu meleraikan bidah-bidah yang bertebaran dan percekocokan di antara umat Islam. Kedatangan al-Farāhī di Madrasah al-Iṣlāḥ menjadi angin segar. Lalu, al-Farāhī merumuskan kurikulum yang berbeda (Ghazi et al. 2018: 2). Al-Farāhī sangat serius mengembangkan madrasah ini hingga di usianya yang mencapai senja. Bahkan, lima tahun sebelum al-Farāhī tutup usia, al-Farāhī memiliki rutinitas kajian tafsir selama seminggu tiga kali di Madrasah al-Iṣlāḥ (Ayyūb 2002: 21). Al-Farāhī meninggal pada tanggal 19 Jumadil Awal 1349 H. (1930 M.) di Misuro, Lucknow, Uttar Pradesh, di usia 69 tahun. Al-Farāhī meninggal setelah dioperasi oleh dokter pribadinya. Saat kematiannya, banyak sekali sambutan haru yang berdatangan, baik dari kalangan sastrawan, mufasir, pakar bahasa, dan lain-lain, bahkan sampai diberitakan di majalah al-Ma'ārif, majalah al-Iṣlāḥ, dan majalah al-Manār yang ditulis sendiri oleh Rasyīd Riḍā di Mesir (Ayyūb 2002: 40).

Dari rekam jejak intelektualnya, terlihat bahwa al-Farāhī adalah seorang pakar linguistik. Masa mudanya ia habiskan untuk belajar linguistik dan di usia matangnya ia habiskan untuk mengajar linguistik. Selain seorang pakar linguistik, al-Farāhī juga akrab dengan Al-Qur'an. Dua faktor ini menjadikan al-Farāhī seorang penafsir Al-Qur'an yang sangat

kental dengan tradisi linguistik Arab. Di bidang tafsir, al-Farāhī banyak terpengaruh oleh az-Zamakhsharī (1075-1144 M.), Fakhruddīn ar-Rāzī (1149-1210 M.), dan as-Suyūṭī (1445-1505 M.). Al-Farāhī memberi apresiasi kepada as-Suyūṭī yang menjelaskan bahwa ilmu *munāsabah* adalah ilmu yang mulia; sedikit mufasir yang menggunakannya dan mengembangkannya. Menurut al-Farāhī, ar-Rāzī adalah salah satu mufasir yang sedikit itu yang mengaplikasikan ilmu *munāsabah* untuk menafsirkan Al-Qur'an (al-Farāhī 1991c, 16). Begitu juga az-Zamakhsharī, sekali pun dia adalah Muktaẓilah, namun az-Zamakhsharī berhasil mengaplikasikan pendekatan ilmu bahasa, baik kajian leksikologi, sintaksis hingga *munāsabah* untuk menafsirkan Al-Qur'an (al-Farāhī 2011: 15).

Selain karena terpengaruh oleh sarjana Islam terdahulu, al-Farāhī mengembangkan teori *naẓm* karena alasan banyak umat Islam India waktu itu yang mulai pudar imannya karena Al-Qur'an dianggap berantakan dan tidak terstruktur. Oleh karenanya, kemudian al-Farāhī merasa tertantang untuk menjawab tesis tersebut. Al-Farāhī ingin menghadirkan tesis baru bahwa Al-Qur'an memiliki susunan yang terstruktur, rapi, dan menyimpan banyak makna (Mir 1986, 19).

Pada akhirnya, al-Farāhī banyak menulis karya di bidang metodologi penafsiran Al-Qur'an, tafsir Al-Qur'an, bahkan antologi puisi. Sampai saat ini, ditemukan 51 karya yang ditulis oleh al-Farāhī. Di antaranya terdapat 20 karya yang sudah dicetak dan diterbitkan; selebihnya sebanyak 31 karya masih berupa manuskrip. Adapun karya yang sudah diterbitkan adalah: (1) *Asbaq an-Naḥw*, (2) *Asālib Al-Qur'an*, (3) *Amṣal Aṣif al-Ḥakīm*, (4) *Al-Imān fi Aqṣām Al-Qur'an*, (5) *Tuḥfah al-Prāb*, (6) Terjemah *ṭabaqāt Ibn Sadī* dalam bahasa Persia, (7) Terjemah *Bad' al-Islām* karya Syubli al-Nu'māni dalam bahasa Persia, (8) *At-Takmil fi Uṣūl at-Ta'wīl*, (9) *Jumhurah al-Balāghah*, (10) Terjemah kata-kata bijak Nabi Sulaiman dalam bahasa Persi, (11) *Dalā'il an-Niẓām*, (12) *Diwān al-Farāhī*, (13) *Ar-Ra'y aṣ-Ṣaḥīḥ fi Man Huwa aḍ-Ḍabīḥ*, (14) *Risālah fi Aqīdah asy-Syafā'ah wa al-Kafārāh*. Berbahasa Inggris: (15) *Fātiḥah an-Niẓām*, (16) *Fi Malakūt Allah*, (17) *Al-Qā'id ila Uyūn al-Aqā'id*, (18) *Mufradāt Al-Qur'an*, (19) *Diwān Abū Aḥmad*. Berbahasa Urdu: (20) *Niẓām Al-Qur'an wa Ta'wīl al-Furqān bi al-Furqān*. Sedangkan karya yang masih berbentuk manuskrip dan belum terbit : (21) *Ihkām al-Uṣūl fi Aḥkām ar-Rasūl*, (22) *Al-Azmān wa al-Adyān*, (23) *Asbāb an-Nuzūl*, (24) *Al-Isyrāq fi al-Hikmah al-Ūla fi Haqā'iq al-Umūr wa Makārim al-Akhlāq*, (25) *Aṣl al-Funūn*, (26) *Al-Iklīl fi Syarkh al-Injīl*, (27) *Auṣāf Al-Qur'an*, (28) *Tāriḫ Al-Qur'an*, (29) *Tazkiyyah ar-Rūh*, (30) *Ta'liqāt fi at-Tafsīr*, (31) *Hujaj Al-Qur'an*, (32) *Hikmah Al-Qur'an*, (33) *Al-Durr an-Naẓīd fi Naḥw al-Jadīd*, (34) *Al-Dalā'il ila an-Naḥwi al-Jadīd wa al-Mā'āni wa al-'Arūḍ wa al-Balāghah*, (35) *Ad-Dumḍumah wa asy-Syamqamah*,

(36) *Ar-Ra'ī' fi Uṣūl asy-Syārī'* (37) *Risālah fi Iṣlāh an-Nās*, (38) *Ar-Rusūkh fi Ma'rīfah an-Nāsikh wa al-Mansūkh*, (39) *Salīqah al-Arūdl*, (40) *Aṭ-Ṭarīq wa al-Bāriq*, (41) *Al-Aql wa ma Fauqa al-Aql*, (42) *Fiqh Al-Qur'an*, (43) *Falsafah al-Balāghah*, (44) *Al-Qistās*, (45) *Qayyid al-Awābid*, (46) *Lawāmi' al-Afkār*, (47) *Mas'īl an-Naḥw*, (48) *Al-Mantīq al-Jadīd*, (49) *An-Nizām fi ad-Diyānah al-Islāmiyyah*, (50) *An-Naẓr al-Fikri Hasba Ṭarīq al-Fiṭri* (Ayyūb 2002: 39).

Teori Nazm dan Karakteristik Kitab Nizām Al-Qur'an Wa Ta'wīl Al-Furqān Bi Al-Furqān

Munāsabah adalah sebuah pendekatan dalam penafsiran Al-Qur'an yang terfokus pada kajian makna dibalik inter-koneksi antar ayat dalam Al-Qur'an sesuai dengan urutan ayat dan surah dalam mushaf (*tartīb muṣḥaf*) (az-Zarkasyī 2010: 35). Pendekatan *munāsabah* mengasumsikan adanya hubungan koheren antar ayat dalam Al-Qur'an. Hanya saja, banyak sarjana Islam yang tidak sependapat dengan hal ini. Alasannya, Al-Qur'an tidak diturunkan secara utuh dari ayat pertama sampai terakhir, tapi tercerai berai secara periodik sesuai kebutuhan umat. Oleh karenanya, bagaimana mungkin Al-Qur'an dimaknai berdasar *tartīb muṣḥaf*-nya? Bukankah Al-Qur'an yang diturunkan secara periodik adalah takdir? (Heriyanto 2017: 118) Bagaimana dengan paradoks ini?

Di abad pertama Islam, mereka menafsirkan Al-Qur'an berdasar peristiwa yang melatarbelakangi turunnya Al-Qur'an. Pendekatan *munāsabah* berlawanan dengan hal itu. Para sarjana Islam yang datang kemudian berasumsi bahwa susunan Al-Qur'an dari *al-Fātiḥah* sampai *an-Nās* itu *tauqīfi* (berhenti pada ketentuan mutlak Allah); ada intervensi wahyu di sana. Jibril mendiktekan kepada Nabi setiap bulan Ramadan terkait dengan susunan Al-Qur'an. Artinya, kewahyuan Al-Qur'an juga bisa dilihat dari sudut pandang *tartīb muṣḥaf*-nya. Oleh karena, *tauqīfi* adalah wahyu dan tugas muslim adalah mencari dan menggali makna di balik susunan Al-Qur'an yang rapi ini, bukan mempersanyakannya. Dari sini kita bisa tahu bahwasanya *munāsabah* adalah sebuah kajian dalam *Ulūm Al-Qur'an* yang terfokus dalam pembahasan makna di balik inter-koneksi ayat (Solahuddin 2016: 56–58).

Lalu, apa kaitannya antara *munāsabah* dengan *nazm*? *Nazm* adalah bentuk lanjut dari *munāsabah*. Kalau *munāsabah* hanya mengasumsikan adanya interkoneksi dalam setiap ayat, *nazm* mengasumsikan interkoneksi-interkoneksi tersebut akan membentuk sebuah struktur surah. Misalnya, ada interkoneksi antara ayat pertama hingga ke-5, begitu juga ada interkoneksi antara ayat ke-6 hingga ke-10, begitu seterusnya, sehingga dalam satu surah memiliki struktur tertentu. Di sinilah letak prestasi *nazm* Al-Qur'an; *nazm*

mengasumsikan satu surat sebagai satu kesatuan yang utuh (*the unity of surat atau waḥdāniyyah as-sūrah*) (Awani 2018: 6–8; Mir 1986: 10–15).

Nazm adalah teori yang dibangun oleh al-Farāhī di era modern. Al-Farāhī menulis:

Banyak ulama yang mengarang kitab dalam diskursus *munāsabah* ayat dan surah, tetapi saya belum pernah menemukan diskusi tentang *nizām* Al-Qur'an sebelumnya. Perbedaan antara keduanya adalah *munāsabah* ayat merupakan bagian dari *nizām*. *Munāsabah* ayat tidak berhasil menyingkap *kalam* (Al-Qur'an) sebagai satu kesatuan yang utuh dan independen. Seringkali *munāsabah* ayat terpotong. Seringkali mereka (sarjana ilmu Al-Qur'an) lupa dengan interkoneksi antar ayat yang membangun satu kesatuan utuh. Seringkali mereka tidak menggali interkoneksi antar ayat yang berdekatan, padahal antara ayat sebelum dan sesudahnya saling berkorelasi (al-Farāhī 1991b: 74)

Uraian di atas menjelaskan bahwa banyak ulama yang menulis tentang *munāsabah* ayat, tetapi mereka tidak berhasil merumuskan *munāsabah* ini sampai ke dalam teori *nazm*. Sekali pun para sarjana Islam berhasil mencari makna di balik interkoneksi ayat, namun mereka tidak berhasil mencari kesimpulan dari satu surah tersebut. Bagi al-Farāhī, satu surah adalah satu kesatuan (*zātu waḥdāniyyah*). Satu surah adalah sebuah *unity* yang tidak bisa dimaknai secara parsial (Ghazi et al. 2018: 2–3). Oleh karenanya, *nazm* adalah sebuah pendekatan mutlak bagi al-Farāhī karena dia bertolak dari susunan Al-Qur'an. Itu artinya, metodologi *nazm* mencukupkan dirinya dengan Al-Qur'an itu sendiri, bukan dari instrument-instrument lain di luar Al-Qur'an. Kalau pun ada instrument-instrumen lain di luar Al-Qur'an, sifatnya hanyalah sebagai instrument sekunder (Jalil 2014: 276).

Lalu, bagaimana dengan *amūd* (poros, pilar)? Apa hubungannya dengan *nazm*? *Amūd* adalah makna yang tersimpan dari interkoneksi antar ayat. Satu surah yang *unity* (*zātu waḥdāniyyah*) memiliki satu makna global. Kalaulah al-Farāhī menyebut struktur dengan *nazm*, maka *amūd* adalah makna tersirat di balik struktur itu (al-Farāhī 1991b: 75–77). Atau, *amūd* bisa juga disebut sebagai spirit yang tersimpan dari suatu surah berdasar strukturnya (Qudsi 2019: 17–19). Sebagai contoh dari aplikasi tafsir keutuhan surah adalah tafsir al-Farāhī dalam surah *az-Ẓāriyāt/51*. Dalam menafsirkannya, al-Farāhī membagi surah *az-Ẓāriyāt/51* dalam beberapa fragmen. Fragmen 1 (ayat 1-7) berbicara mengenai sumpah Al-Qur'an dengan angin, awan, sampan, malaikat pembawa rezeki, dan seterusnya. Pada dasarnya fragmen ini berbicara mengenai daur hujan. Di balik daur hujan, Tuhan menitipkan rezeki yang tak terhingga agar manusia mampu melanjutkan kehidupan. Apabila Tuhan mampu menjamin kehidupan di dunia ini, maka Dia juga mampu menjamin kehidupan setelah kehidupan

ini. Berikutnya, apabila fragmen pertama adalah mengenai sumpah dan kehidupan, maka fragmen 2 (ayat 8-19) adalah mengenai perangai manusia yang beriman dan tidak beriman, sebagai orang yang percaya dan tidak percaya atas kehidupan setelah kehidupan.

Fragmen 3 berbicara mengenai tanda-tanda di langit, bumi, dan alam raya seutuhnya bahwa Tuhan mampu menghidupkan segala dan memastikan mereka melangsungkan kehidupan. Setelah selesai mengenai keadaan alam raya ini, difragmen 4 (ayat 24-46) ia bercerita mengenai nabi-nabi dan kaum mereka yang dibinasakan sebagai representasi nyata dari orang yang beriman dan tidak beriman. Nabi-nabi tersebut adalah Ibrahim, Lut, Musa, Saleh, Hud, dan Nuh. Semua kaum mereka dibinasakan dengan angin, tema sentral surah *az-Zāriyāt/51*. Berikutnya, di fragmen ke-5 (ayat 47-51) kembali lagi berbicara mengenai tanda-tanda di alam semesta ini yang menunjukkan bahwa Allah kuasa atas segala yang di dunia ini. Setelah menjelaskan semuanya, Fragmen 6 (ayat 52-60) menjelaskan bahwa Al-Qur'an menjadi penghibur Nabi Muhammad bahwa ia tidak sendiri. Banyak nabi sebelumnya yang didustakan oleh kaumnya. Pada akhirnya, *amūd* dari *az-Zāriyāt/51* adalah hakikat hari akhir (al-Farāhī 2008a: 119-78).

Dalam memberi analisa keutuhan surah, bagi al-Farāhī, satu surah memiliki satu amanah global. Amanah global surah al-Baqarah adalah hakikat keimanan (al-Farāhī 2008a: 29). Amanah global surah *Āli'Imrān* adalah hakikat Islam. Amanah global surah *az-Zāriyāt/51* adalah hakikat kiamat (al-Farāhī 2008a: 278). Amanah global surah al-Qiyāmah adalah hakikat kiamat untuk melawan dakwaan orang-orang yang memungkirinya (al-Farāhī 2008b: 6). Bahkan, setelah berusaha mengumpulkan semua *amūd* dari seluruh surah Al-Qur'an, bagi al-Farāhī, *amūd* Al-Qur'an dari al-Fātiḥah hingga an-Nās/114 adalah: keesaan Allah, risalah Nabi Muhammad, dan hakikat hari akhir (al-Farāhī 2009: 140).

Tafsir *Nizām al-Qurān wa Ta'wil al-Furqān bi al-Furqān* tidaklah selesai ditulis oleh Al-Farāhī. Al-Farāhī hanya menulis tafsir dari beberapa surah saja. Sedang dalam penerbitannya pun diterbitkan secara terpisah bahkan berjarak waktu yang lama antara satu surah dengan surah yang lain; ada yang diterbitkan semasa hidupnya, ada juga yang baru dicetak setelah ia wafat. Penerbitannya pun diterbitkan oleh penerbit yang berbeda. Tabel 1 menggambarkan daftar surah yang telah ditafsirkan oleh al-Farāhī.

Tabel 1. Struktur Kitab

No	Nama surat	Tahun terbit	Kota terbit	Penerbit	Keterangan
1	Basmalah dan al-Fātiḥah	1357 H	Sarai Mir	Dār al-Hamīdiyyah	diterbitkan bersama kitab <i>Fātiḥah an-Niẓām</i>
2	az-Ẓāriyāt	*	Azamgrah	Al-Ma'arif	*
3	at-Taḥrīm	1326 H	Alegrah	Faiḍ al-'Am	*
4	al-Qiyāmah	*	Alegrah	Faiḍ al-'Am	terbitan pertama
		1403 H	Sarai Mir	Dār al-Hamīdiyyah	terbitan kedua
5	al-Mursalāt	*	Azamgrah	Al-Ma'arif	*
6	'Abasa	*	Azamgrah	Al-Ma'arif	*
7	al-Syams	1326 H	Alegrah	Faiḍ al-'Am	*
8	at-Tīn	*	Azamgrah	Al-Ma'arif	*
9	al-'Aşr	1326 H	Alegrah	Faiḍ al-'Am	*
10	al-Fil	1354 H	Azamgrah	Al-Ma'arif	*
11	al-Kauşar	*	Azamgrah	Al-Ma'arif	*
12	al-Kāfirūn	1326 H	Alegrah	Faiḍ al-'Am	*
13	al-Lahab	*	Azamgrah	Al-Ma'arif	*
14	al-Ikhlāş	1378 H	Sarai Mir	Dār al-Hamīdiyyah	Menggunakan bahasa Urdu. Ditulis saat di Karachi untuk peserta didik yang diajar oleh al-Farāhī
15	al-Baqarah	2000 M/1420 H	Sarai Mir	Dār al-Hamīdiyyah	karya terakhir al-Farāhī
16	Āli 'Imrān				Belum terbit

Al-Farāhī menyusun sistematika kitab tafsirnya sebagai berikut: *Pertama* adalah *al-Muqaddimah* (pembukaan). Bagian ini menjelaskan korelasi antara surah yang dikaji dengan surah sebelum dan sesudahnya. Bagian ini memberi gambaran umum tentang isi surah. Kemudian, di bagian akhir diuraikan mengenai struktur global surah (*tartibajzā'*). Pada akhirnya, bagian *muqaddimah* adalah bagian yang menjelaskan *naẓm* dan *amūd* dari surat (al-Farāhī 2008a: 28). *Kedua* adalah *al-Kalim*. Bagian ini adalah untuk memberi analisis leksikologi ayat Al-Qur'an. *Ketiga* adalah *Naḥwu*. Bagian ini adalah untuk memberi analisis sintaksis dalam Al-Qur'an (al-Farāhī 2008a: 28).

Keempat adalah *balāghah*. Dalam bagian *balāghah* ini, al-Farāhī mencoba mencari interkoneksi yang ada dalam suatu ayat pada konteks kumpulan ayat (al-Farāhī 2008a: 28). Dalam hal ini, dia menggali indikator-indikator yang ada pada suatu kumpulan ayat yang menjadi penghubung antar kumpulan ayat dalam satu surah. Indikator-indikator yang ada pada suatu ayat akan membangun suatu surah menjadi satu kesatuan yang utuh (al-Farāhī 2008a: 28). *Kelima* adalah *ta'wil*. Di bagian ini, Al-Farāhī membedah makna di balik indikator yang ada dalam Al-Qur'an. Dalam menggali makna dari sebuah indikator, al-Farāhī bertolak berdasar konteksnya dalam *tartib muṣḥaf*. Lalu, *al-Farāhī* mencarikan dalil untuk makna-makna itu dari ayat lain dalam Al-Qur'an atau hadis (al-Farāhī 2008a: 28).

Keenam adalah *tadabbur*. Di bagian ini, al-Farāhī mengambil beberapa *inner-meaning* yang terkandung dari himpunan ayat yang dianalisisnya (*amūd*). *Inner-meaning* ini kemudian ia jelaskan secara rasional dan dicarikan dalil dari ayat lain (al-Farāhī 2008a: 28). *Ketujuh* adalah *nazm*. Bagian ini adalah untuk menjelaskan struktur surah (al-Farāhī 2008a: 28).

Sistematika ini tidak selamanya dilakukan oleh al-Farāhī dalam kitab tafsirnya. Hal yang penulis deskripsikan di atas adalah gambaran sistematika dari surah yang ditafsirkan oleh al-Farāhī secara komprehensif. Dari beberapa surah yang ditafsirkan oleh al-Farāhī, sistematikanya kebanyakan lebih sederhana daripada sistematika di atas (Solahuddin 2016: 58).

Epistemologi Penafsiran Al-Farāhī

Asumsi Dasar

Al-Qur'an mengalami tiga kali fase penurunan. *Pertama*, penurunan Al-Qur'an ke *Lauh Mahfūz*. *Kedua*, penurunan Al-Qur'an dari *Lauh Mahfūz* ke langit dunia. *Ketiga*, penurunan Al-Qur'an dari langit dunia ke bumi di masa periode Nabi Muhammad secara periodik, terpisah-pisah, dan tidak secara utuh. Hal ini menjelaskan bahwa Al-Qur'an telah selesai semenjak sebelum Nabi Muhammad diutus.

Kemudian yang menjadi pertanyaan: Bagaimana *asbāb an-nuzūl*? Bukankah Al-Qur'an diturunkan disebabkan oleh peristiwa tertentu? Padahal, berdasar kronologi periodik, Al-Qur'an telah selesai sebelum peristiwa terjadi? Ini kontradiksi. Berlatar belakang dari kontradiksi ini, al-Farāhī menolak istilah *asbāb an-nuzūl*. Menurutnya terminologi *asbāb an-nuzūl* mengasumsikan diturunkannya Al-Qur'an merupakan respons dari suatu peristiwa. Al-Qur'an ada setelah peristiwa itu terjadi. Padahal

tidak demikian, Al-Qur'an lebih dulu ada sebelum peristiwa itu terjadi. Sebagai oposisi untuk terminologi *asbāb an-nuzūl*, al-Farāhī menawarkan terminologi *syā'nān-nuzūl*. *Syā'nān-nuzūl* mengasumsikan kondisi sosial di periode Nabi yang memiliki kesesuaian dengan ayat yang diturunkan, bukan 'sebab' diturunkannya Al-Quran (al-Farāhī 1991c, 25).

Untuk mendukung pendapatnya ini, al-Farāhī membuat analogi: Tuhan adalah dokter yang memiliki perbendaharaan obat. Perbendaharaan obat ini diibaratkan dengan Al-Qur'an. Kemudian, datanglah orang yang sakit untuk berobat ke dokter. Lalu, dokter mengambil obat yang tepat untuk mengobati si sakit tersebut dari perbendaharaan obat yang dimilikinya. Dokter di sini, sudah memiliki obat sebelum si sakit datang dan obat dibuat sebelum si sakit datang, bukan saat setelah si sakit itu datang. Begitulah Al-Qur'an yang diturunkan oleh Tuhan kepada kaum Nabi Muhammad. Al-Qur'an sudah selesai sebelum Nabi Muhammad diutus. Saat Nabi Muhammad diutus, Al-Qur'an diturunkan sesuai kebutuhan atau sesuai problematika yang dihadapi oleh Nabi dan umatnya (al-Farāhī 1991c: 25).

Lebih jauh, al-Farāhī menjelaskan bahwa suatu ayat akan diturunkan ketika aspek-aspek yang ada di realitas telah memenuhi syarat-syarat seperti yang tergambar dalam ayat yang akan diturunkan tersebut. Akan tetapi, apabila ternyata cakupan ayat lebih sempit dari realitas, atau dengan kata lain, ada sisi-sisi realitas yang tidak terjangkau oleh ayat, maka kemudian akan diturunkan ayat-ayat yang lain dengan gaya bahasa yang berbeda dengan ayat sebelumnya (al-Farāhī 1991c: 25).

Dari asumsi dasar demikian, hal yang fundamental dalam menafsirkan Al-Qur'an bagi al-Farāhī adalah memahami hubungan antar ayat, bukan memahami konteks diturunkannya ayat. Atas dasar asumsi ini, al-Farāhī mengembangkan teorinya, yaitu teori *naẓm*. Teori *naẓm* berusaha mencari koherensi antara ayat dalam satu surah secara holistik. Ada kesesuaian antara ayat pertama, kedua, ketiga, keempat dan kelima sampai ayat terakhir. Satu surah pastilah memiliki struktur tertentu. Dibalik struktur tersebut terdapat satu amanat global (al-Farāhī 1991c: 25).

Metode

Al-Farāhī mendekati Al-Qur'an dengan pendekatan bahasa. Pendekatan bahasa yang ditempuh oleh al-Farāhī, terbagi dalam lima langkah kajian, yaitu (1) *mufradāt*, (2) *naḥwu*, (3) *uṣlūb*, (4) *at-tadabbur* dan (5) *naẓm*. Lima macam pendekatan ini kemudian digunakan untuk menafsirkan Al-Qur'an secara operasional dan runtut. Berikut adalah penjelasan dari lima kajian dalam pendekatan bahasa al-Farāhī.

1. Kajian *Mufradāt*

Buruknya kata bukanlah perkara remeh karena berimbas kepada buruknya pemahaman kalimat dan semua yang menunjukkan kepada ilmu dan hikmah. Semua unsur-unsur kalimat pada dasarnya saling menjelaskan antara satu sama lain yang mewajibkan pada kohesifitas antar unsur kalimat (al-Farāhī 1991d: 95).

Dari kutipan di atas, al-Farāhī menjelaskan bahwa memahami satu kata dari Al-Qur'an tidak bisa mencukupkannya dengan kamus saja karena kamus tidak memberi batasan-batasan makna yang komprehensif dari suatu kata. Seseorang juga tidak bisa —dalam membedah makna kata dari Al-Qur'an— mencukupkannya dengan kitab tafsir atau sejarah karena kitab-kitab ini tidak memberi gambaran makna yang menyeluruh. Sedangkan buku-buku lain seperti buku logika, etika, dan lain-lain tidak menjangkau makna-makna yang tersembunyi (*al-hikam wa al-asrār*) dari Al-Qur'an.

Oleh karena itu, seseorang minimal membutuhkan tiga hal dalam membedah makna dari suatu kata dalam Al-Qur'an, yaitu (1) kajian leksikal, (2) kajian sejarah, dan (3) kajian hikmah (*inner-meaning*) (al-Farāhī 1991d, 98). Dari latar belakang yang demikian, kemudian al-Farāhī mengembangkan kajian leksikologi Al-Qur'an secara mandiri dalam buku yang berjudul '*mufradāt Al-Qur'an*'. Selain buku tersebut, perumusan al-Farāhī dalam kajian leksikologi dapat ditemukan pada bagian *kalim* dalam kitab tafsir *Niẓām Al-Qur'an wa Ta'wīl al-Furqān bi al-Furqān*.

Hal-hal yang menjadi prinsip dari kajian *mufradāt* al-Farāhī adalah: *pertama*, mengurai varian makna dari suatu kata. Setelah al-Farāhī mengurai varian makna ini, kemudian al-Farāhī memberi 'dalil' untuk setiap maknanya. Dalil ini digunakan oleh al-Farāhī untuk memverifikasi makna dari suatu kata. Sumber dalil-dalil ini diambil oleh al-Farāhī dari Al-Qur'an, hadis, dan syair-syair Arab. *Kedua*, hal yang menjadi prinsip di sini adalah mempertimbangkan struktur ayat. Dari makna yang bervariasi, berikutnya al-Farāhī akan memilih satu makna yang dianggap sesuai dengan *syiaq* (sintakmatik).

Masalah berikutnya adalah mengenai bahasa yang mengalami pergeseran seiring bergulirnya waktu. Dilihat dari sudut pandang pergeserannya, kata terbagi menjadi dua: yakni kata yang tidak mengalami perubahan makna (*ṣābit*) dan kata yang berubah maknanya (*mutagayyir*). Menyikapi masalah ini, bagi al-Farāhī, kata dalam Al-Qur'an dijaga oleh Tuhan. Tuhan menjaga pergeseran makna dalam Al-Qur'an. Hal-hal yang berkenaan dengan *al-muṣṭalahāt al-Islāmiyyah* (seperti *ṣalāt*, *zakāh*, *ṣaum*, dst) memanglah mengalami pergeseran secara diakronik, sebelum dan saat

Al-Qur'an turun, tetapi *al-muṣṭalahāt al-Islāmiyyah* tidak akan bergeser lagi pasca Al-Qur'an. Sebelum Al-Qur'an turun, kata *ṣalāt* bermakna doa; adapun setelah Al-Qur'an turun, *ṣalāt* menjadi nomen klatur ibadah yang kita kenal sekarang.

Untuk mengetahui makna-makna ini, al-Farāhī mencukupkan dengan melihat perumusan-perumusan ulama terdahulu. Bagi dia, ritual-ritual keagamaan umat Islam tidak tereduksi oleh pengaruh zaman. *al-muṣṭalahāt al-Islāmiyyah* disampaikan secara *mutawātir*. Validitasnya teruji oleh waktu. Dengan begini, dapat disimpulkan: ada kata dalam Al-Qur'an yang dia tidak menerima perubahan sekalipun zaman berubah, yaitu *Al-Muṣṭalahāt al-Islāmiyyah*; ada kata dalam Al-Qur'an yang berubah seiring dengan zaman (*mutagayyir*). Berikutnya, khusus untuk kajian leksikologi ini, al-Farāhī mengembangkan kaidah-kaidah: *al-musykilah*, *al-musytarakah* (homonimitas), *jāmi' al-ma'ānī*, dan *al-mutaradifah* (sinonimitas). Kaidah dapat digunakan untuk membedah kata dalam al-Quran.

Hal yang menarik berikutnya dalam kajian leksikologi Al-Qur'an adalah pendapat al-Farāhī mengenai kata asing dalam Al-Qur'an (*garīb Al-Qur'an*) dan kata yang bukan bahasa Arab dalam Al-Qur'an. Pendapat al-Farāhī mengenai masalah ini adalah: *Pertama*, mengenai kata di luar bahasa Arab dalam Al-Qur'an, al-Farāhī menjawab bahwa semua kata yang ada dalam Al-Qur'an adalah bahasa Arab. Hal tersebut didasarkan kepada surah Fuṣṣilat/41: 44. Ketika ada orang yang mengatakan ada kata yang tidak bahasa Arab dalam Al-Qur'an, itu artinya ia menentang ayat ini. Mengenai kata *sijjīl*, *qistās*, *qintār*, dll., kata-kata tersebut benar bukan dari kata Arab, namun karena sudah diserap ke dalam bahasa Arab, maka kata-kata tersebut sudah masuk dalam perbendaharaan kosa kata Arab dan menjadi bahasa Arab (al-Farāhī 1991d: 108–110).

Kedua, mengenai *garīb Al-Qur'an* menurut al-Farāhī, ini tidak mungkin terjadi. Berdasarkan surah Fuṣṣilat/41: 44, Al-Qur'an sudah mengklaim dirinya sebagai kitab yang jelas dan terperinci. Al-Farāhī sangat yakin bahwa orang-orang pada masa Rasul, tidak terkecuali orang-orang kafir, mampu memahami Al-Qur'an dengan jelas. Oleh karena semua yang disampaikan oleh al-Quran sudah jelas, tidak mungkin ada kata asing dalam al-Quran.

2. Kajian *Naḥwu* (Sintaksis).

Sebuah kalimat tersusun dari beberapa kata. Kata disusun dengan aturan tertentu. Sekumpulan kata yang tidak tersusun tidak bisa disebut sebagai kalimat, tapi hanya sekumpulan kata. Oleh karenanya, dibutuhkan disiplin ilmu khusus yang membahas aturan-aturan dalam susunan kata. Ilmu yang

khusus membahas tentang aturan-aturan dalam menyusun kata dalam sebuah kalimat disebut dengan *naḥwu* (sintaksis). *Naḥwu* memberikan sebuah analisis detail yang terkait dengan kedudukan kata dalam sebuah kalimat, apakah kata ini menjadi subjek, predikat, objek, dll. Ketika analisis ini diterapkan kepada Al-Qur'an, ayat akan dipilah-pilah antara satu kata dengan kata yang lain. *Naḥwu* adalah kajian yang vital dalam penafsiran Al-Qur'an. Tugas *naḥwu* adalah menentukan kedudukan kata dalam sebuah ayat. Tidak jarang sarjana muslim yang memiliki pandangan berbeda terhadap sebuah 'kedudukan kata' dari sebuah ayat. Pemahaman yang berbeda akan memberikan implikasi tafsir yang berbeda pula. Untuk itu, permasalahan kedudukan kata dari sebuah ayat harus benar-benar selesai.

3. Kajian *Uslūb* atau Gaya Bahasa.

Uslūb adalah suatu yang berkenaan langsung dengan hati. Suasana hati bisa disampaikan melalui gaya bahasa. Sebaliknya, gaya bahasa menjadi indikasi yang kuat untuk membaca suasana hati tertentu. Dari sinilah letak tataran mendasar ilmu *asālib Al-Qur'ān*. *Asālib Al-Qur'ān* adalah analisis kepada ayat Al-Qur'an melalui gaya bahasa. Al-Farāhī ingin merasakan dimensi rasa dari Al-Qur'an melalui gaya bahasanya. Al-Farāhī berkata:

Seperti halnya bahwa setiap kata memiliki makna hakiki yang melekat padanya dan makna majasi yang berpotensi lebih banyak, begitu juga dengan gaya bahasa, bisa jadi dia dalam bentuk hakiki, bisa jadi juga dia dalam bentuk majasi. Banyak sekali *dilālah* yang menggunakan bentuk ini. Maka, haruslah sebuah kalimat menggunakan gaya bahasa yang bervariasi. Dalam berpidato, seorang haruslah mengeluarkan gelora yang ada dalam jiwa, baik itu berbentuk perasaan kasih, marah, kasihan, menggebu-gebu, dan lembut. Untuk bisa mengekspresikan ini semua haruslah dengan menyusun kalimat berdasarkan retorikanya. Oleh karenanya, dibutuhkan ilmu gaya bahasa ini (al-Farāhī 1991a: 157–58).

Dari kutipan di atas, al-Farāhī menjelaskan bahwa suatu kata memiliki makna hakiki dan majasi. Begitu juga dengan suatu kalimat dengan gaya bahasanya, dia juga memiliki dua kutub makna ini, yaitu makna hakiki dan makna majasi. Makna majasi lebih banyak daripada makna hakiki. Oleh karenanya, suatu kalimat haruslah dibedah berdasar indikasi-indikasi yang diperoleh melalui gaya bahasanya yang beraneka ragam. Lebih jauh al-Farāhī menjelaskan bahwa dalam pidato kalimat disusun untuk memperlihatkan perasaan kasih-sayang, marah, kasihan, dan lembut. Semua hal itu bisa disampaikan melalui gaya bahasa tertentu. Oleh karena itu, dibutuhkan sekali sebuah ilmu yang mengkaji gaya bahasa guna memahami perasaan dari suatu kalimat. Dari latar belakang yang demikian, kemudian al-Farāhī

mengembangkan sebuah disiplin ilmu yang mengkaji gaya bahasa al-Quran, yaitu: *asālib Al-Qur'ān* (Farāhi 1991a: 157–58).

Objek kajian *ilmu Asālib Al-Qur'ān* adalah gaya bahasa Al-Qur'an. Sedang tujuan mempelajari *ilmu Asālib Al-Qur'ān* adalah untuk mengetahui makna-makna yang terkandung dibalik gaya bahasa suatu ayat berdasar strukturnya. Posisi struktur adalah sebagai indikasi untuk makna yang tersimpan dari Al-Qur'an. Adapun langkah metodis dalam memberi analisa terhadap gaya bahasa Al-Qur'an adalah sebagai berikut: (1) melihat struktur gaya bahasa, (2) lalu memecah struktur tersebut dalam beberapa variabel, (3) berikutnya, cermatilah unsur kohesif yang digunakan oleh ayat untuk menghubungkan antar variabel (4) kemudian, carilah makna dibalik hubungan variabel-variabel tersebut.

Selain menggunakan langkah metodis di atas, memberi analisa terhadap gaya bahasa al-Quran juga dapat ditempuh melalui kaidah yang telah dikembangkan oleh al-Farāhi sebagai berikut: (1) *al-qirān wa al-waṣl*, (2) *al-khitāb wa al-iltifāt*, (3) *al-ḥaẓf*, (4) *al-'aud alā al-bud'i*, (5) *at-tafṣil ba'da ijmal*, (6) *al-iqtisār alā ba'di asy-syai*, (7) *zīkr al-aṣār limā yukhfa*, (8) *wujūh al-waṣl wa al-faṣl*, (9) *ikhtilāf al-asālib fi atf wa gairih*, (10) *al-'tirāḍ*, (11) *isti'māl al-uslub iwad al-uslub*, (12) *az-ziyādah*, (13) *al-istifhām*, (14) *asy-syarṭ*, (15) *al-faṣl baina al-muttaṣilain*, (16) *isti'māl al-ḥāl*, (17) *al-iṣbāt*, (18) *an-nafy*, (19) *al-tikrār*, (20) *al-badal*, (21) *al-waṣf*, (22) *at-tankīr wa at-ta'rif*, (23) *al-atfi bi al-waw*, (24) *at-tardīd*, (25) *at-taqdīm wa at-ta'khīr*, (26) *at-takhlīs*, (27) *at-ta'mīm wa at-takhṣīs*, (28) *ikhtilāf aṣ-ṣilah wa al-fi'l* (29) *al-muqābalah wa at-tafṣil*, (30) *ikhtilāf al-waḍāḥah alā at-taqābul*, (31) *al-ibhām ṣumma al-idāh* dan (32) *taḍāmmun qaul dilālah*.

Pada dasarnya, *Asālib Al-Qur'ān* yang dikembangkan oleh al-Farāhī merupakan bentuk lanjut dari kajian *ma'āni* dalam *ilmu balāghah*. Bagi al-Farāhī, dalam kajian *balāghah*, ilmu *ma'āni* secara filosofis berbeda dengan *bayān* dan *bādi'*. Oleh karenanya, perlu kajian secara *independent* terhadap kajian *ma'āni* yang terpisah dari *bayān* dan *bādi'*. Jauh dari pada itu, usaha memisahkan ilmu *ma'āni* dari *ilmu balāghah* secara embrionik sudah diasumsikan oleh al-Jurjānī dalam *Dalā'il al-I'jāz*. Dalam beberapa kesempatan, al-Farāhī mengakui bahwa usahanya ini merupakan untuk mengelaborasi usaha al-Jurjānī (al-Farāhī 1991a: 154). Dari uraian di atas kita bisa menarik kesimpulan bahwa hal yang ingin dicapai dari kajian *Asālib Al-Qur'ān* adalah mencari makna di balik hubungan kohesi antar variabel dalam satu ayat atau antar ayat berdasar gaya bahasanya. Setelah ditemukan makna dibalik hubungan kohesif tersebut, kemudian makna yang dihasilkan didialogkan dengan ayat Al-Qur'an atau hadis Nabi. Oleh

karena itulah, posisi kajian *uslub* berada di bawah kajian *naḥwu* (sintaksis) dan kajian *mufradāt* (leksikal).

4. Kajian *Tadabbur*.

Setelah mendapatkan makna dari kajian *uslub*, analisis yang berikutnya dalam metode penafsiran al-Farāhī adalah *tadabbur*. *Tadabbur* diambil dari kata *tadabbara-yatadabbaru-tadabburan* yang berarti memikirkan sesuatu (Yunus 1973: 124). *Tadabbur* meminta seseorang mufasir untuk memikirkan suatu ayat secara mendalam. *Tadabbur* mengasumsikan suatu ayat selain menunjukkan makna pada dirinya sendiri, juga menunjukkan makna pada yang lainnya. Makna yang lainnya inilah yang ingin dicapai dalam proses *tadabbur*. Singkat kata, *tadabbur* meminta pada kita untuk ‘membongkar makna yang tersirat’ di balik makna yang tersurat (*al-ḥikmah/asrār*). Bagi al-Farāhī, *tadabbur* ayat bisa dilakukan dengan piranti *naql* yang berupa Al-Qur'an dan hadis, atau dengan *aql* yang berupa logika. *Tadabbur* ayat dengan bantuan *naql* adalah cara terbaik untuk mencapai makna tersirat (*al-ḥikmah/asrār*). Hal ini dikarenakan pada dasarnya ayat Al-Qur'an saling menafsirkan antara satu dengan yang lainnya (Farāhī 2011: 11).

Tadabbur terhadap susunan *tartib muṣḥaf*, menurut al-Farāhī, termasuk ke dalam golongan menafsirkan Al-Qur'an yang menggunakan *naql*. Hal ini dikarenakan metode ini masih dalam koridor asumsi dasarnya, yaitu ayat Al-Qur'an saling menafsirkan antara satu dengan yang lainnya. Oleh karena itu, al-Farāhī berpendapat ‘menafsirkan Al-Qur'an dengan berdasar susunan *tartib muṣḥaf*’ (struktur surat) tergolong dalam terminologi tafsir *bi al-ma'sūr* (al-Farāhī 2011: 11–18).

Tadabbur terhadap struktur Al-Qur'an bagi al-Farāhī adalah cara yang paling baik untuk ditempuh dalam menggali makna dibanding cara lain, bahkan lebih baik ketimbang menggunakan hadis Nabi atau tafsir sahabat. Alasannya, jumlah hadis Nabi sangat sedikit dan banyak sekali pemalsuan hadis. Bagaimana mungkin hadis berkemungkinan tidak valid digunakan untuk menafsirkan Al-Qur'an? Al-Farāhī menambahkan bahwa Al-Qur'an lebih valid dibanding hadis; Al-Qur'an juga memiliki kedudukan yang lebih tinggi dibanding hadis. Bagaimana mungkin hadis yang berada di bawah Al-Qur'an digunakan sebagai parameter validitas makna dari Al-Qur'an. Harusnya sebaliknya, Al-Qur'anlah yang digunakan sebagai parameter validitas makna dari hadis. Tidak bisa Al-Qur'an dikohersikan dengan hadis, harusnya hadislah yang dikohersikan dengan Al-Qur'an (Farāhī 1991c: 70–72).

Al-Farāhī melanjutkan pendapatnya bahwa hadis sangat bervariasi. Dari varian hadis yang banyak itu, antara satu hadis dengan lainnya saling

bertentangan. Bagaimana mungkin Al-Qur'an ditafsirkan dengan hadis-hadis yang banyak dan bertentangan. Sekalipun hadis tersebut adalah hadis yang paling kredibel yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dan Muslim. Menurut al-Farāhī, mensakralkan periwayatan hadis Imam al-Bukhārī dan Muslim sebagai periwayatan yang paling sah dan tidak ada yang bisa menandinginya lagi tidak lebih dari memberhalakan Imam al-Bukhārī dan Muslim (al-Farāhī 1991c: 70). Kemudian al-Farāhī melanjutkan bahwa menyadari hal di atas, *mentadaburi* struktur Al-Qur'an, adalah hal yang mampu menyelamatkan makna Al-Qur'an dari pendapat-pendapat yang simpang siur dan timpang tindih (al-Farāhī 1991c: 72).

Hal yang ingin dicapai pada bagian ini adalah meluaskan cakupan ayat dengan jalan mendialogkannya dengan ayat lain yang memiliki kesamaan tema. Dengan jalan pendialogan tersebut, makna akan meluas karena masing-masing ayat saling menafsirkan. Ayat-ayat yang saling berdialog tersebut akan memberikan keutuhan konsep dari suatu tema. Dengan jalan seperti ini, mufasir akan masuk ke dalam samudra rahasia-rahasia Al-Qur'an. Antara kajian ini dengan kajian sebelumnya (kajian *uslub*) pada dasarnya sama-sama mengantarkan mufasir ke dalam *inner-meaning* Al-Qur'an (*al-hikmah/asrār*). Sedang perbedaannya adalah kajian *uslub* hanya mengantarkan mufasir pada makna sesuai konteks ayat dari sisi strukturnya; sedang pada bagian *tadabbur*, mengantarkan mufasir pada makna yang lebih luas dan komprehensif karena melibatkan ayat lain yang saling menafsirkan (*cross-reference*).

5. Kajian *Nazm*.

Setelah melakukan semua analisis, bagian terakhir dari analisis al-Farāhī adalah menyimpulkan analisis tersebut dalam sebuah struktur (*nazm*). Struktur (*nazm*) pada analisis al-Farāhī memiliki peran sentral. Di sisi lain, dia sebagai indikasi dalam pencarian makna, di sisi lain juga dia berada di bagian terakhir, yaitu merajut makna-makna itu menjadi sebuah struktur. Kajian struktur al-Farāhī dilakukan dua kali, pertama adalah di bagian *muqaddimah*. Pada bagian *muqaddimah*, struktur global surah dipaparkan. Hal ini dia lakukan guna mendapatkan gambaran umum surah. Struktur ini akan mengantarkan pada spirit global surah. Sehingga, pada bagian *muqaddimah*, kita bisa dengan jelas dan mudah menerima kesimpulan sementara dari al-Farāhī dari suatu surah. Kajian struktur *kedua* adalah pada bagian terakhir dari analisis pada setiap himpunan ayat. Seperti yang dilakukan oleh mufasir sebelum-sebelumnya, hal ini dilakukan guna menyimpulkan hubungan koherensi antar himpunan ayat, sebelum dan sesudahnya. Setelah itu, himpunan ayat ini dilihat posisinya dalam struktur global surah.

Objek kajian dari analisis struktur adalah surah secara utuh. Hal yang harus dilakukan oleh mufasir adalah membaca secara berulang-ulang satu surah secara utuh. Setelah dibaca berulang-ulang, selanjutnya adalah menyimpulkannya dalam beberapa himpunan ayat dan membangun strukturnya. Indikasi-indikasi yang dapat digunakan dalam menelaah struktur adalah kata penghubung (*al-awāṭif*) pada setiap ayat. Kata penghubung (*al-awāṭif*) inilah yang pada dasarnya menjadi unsur kohesif surah. Ketika sudah ditemukan hubungan kohesif antar ayat, barulah ditarik benang merah yang merajut semua himpunan ayat tersebut ke dalam sebuah kesimpulan.

Banyak orang yang menyangsikan tentang hubungan kohesif antar ayat ini karena mereka beranggapan bahwa Al-Qur'an ini tidak diturunkan secara utuh namun tercerai berai. Satu surah terdiri dari banyak tema. Al-Farāhī menampik hal itu. Baginya, Al-Qur'an terstruktur rapi. Seharusnya orang-orang melakukan *tadabbur* terhadap struktur Al-Qur'an. Al-Farāhī meyakini ada hubungan kohesif antara pembahasan yang sekilas terlihat tidak koheren. Hubungan kohesif ini akan mengantarkan mufasir pada satu makna. Makna yang didapat di balik koherensi ayat inilah yang disebut sebagai *amūd*. Tugas utama mufasir adalah mencari *amūd* surah dibalik interkoneksi ayat. Bagi al-Farāhī, *amūd* inilah makna sebenarnya yang dikatakan oleh Al-Qur'an.

Pada dasarnya, yang ingin dicapai adalah struktur surah dan makna globalnya. Struktur akan mengantarkan mufasir pada makna global. Bagi al-Farāhī, antara struktur dan makna global tidak dapat dipisahkan. Makna global surah pada dasarnya tergambar pada satu ayat yang menjadi tema sentral surah. Setelah mendapat struktur dan makna global surah, langkah terakhir adalah mendialogkan struktur itu dengan satu ayat yang memiliki tema sama dengan struktur dan makna global surah. Dalam pendialogan ini, makna yang dihasilkan melalui struktur surah tidaklah bersifat *aqli*, tapi *naqli*. Pasalnya, dia sudah melibatkan ayat dalam penggalian maknanya.

Sumber penafsiran

Sumber penafsiran bagi al-Farāhī ada dua, yaitu sumber penafsiran primer (*al-aṣl/al-imām*) dan sekunder (*al-far'u*). Sumber penafsiran primer adalah Al-Qur'an itu sendiri. Sedangkan sumber sekunder adalah segala yang di luar Al-Qur'an. Al-Farāhī menjelaskan, sumber sekunder tidak bisa mengalahkan sumber primer. Keberadaan sumber penafsiran yang ada di luar Al-Qur'an, haruslah diuji validitasnya dengan Al-Qur'an. Adapun uji validitas yang dimaksud adalah sumber penafsiran yang di luar Al-Qur'an harus berada di bawah atau tidak melampaui *naẓm Al-Qur'an*. Semua

sumber yang berada di luar Al-Qur'an, haruslah 'dikompromikan' dengan makna yang ada di balik struktur Al-Qur'an. Ketika ada pertentangan antara makna struktur Al-Qur'an dengan sumber penafsiran yang ada di luar Al-Qur'an, maka sumber penafsiran tersebut tidak boleh dipakai sebagai sumber penafsiran (al-Farāhī 1991c: 28).

Lebih jauh, mengenai sumber primer, kesadaran atas 'ayat Al-Qur'an yang saling menafsirkan antara satu dengan yang lainnya' (*fassara ba'duhum ba'dan*) digunakan oleh banyak mufasir, termasuk dalam hal ini adalah al-Farāhī. Sedang dalam hal penggunaannya, al-Farāhī menggunakan ayat Al-Qur'an adalah: *pertama*, untuk mengukuhkan makna suatu ayat dalam Al-Qur'an. Artinya, ada ayat pada surah lain yang memiliki tema yang sama namun dengan diksi atau gaya bahasa yang berbeda. Oleh karenanya, kedua ayat tersebut saling mengukuhkan. Contohnya surah *az-Zāriyāt/51: 38-40* dengan *asy-Syu'arā'/26: 65-67*.

Kedua, untuk menjelaskan suatu ayat dalam Al-Qur'an. Pada dasarnya, ini merupakan bentuk yang sama dari poin yang pertama. Karena kedua ayat memiliki makna yang sama, namun menggunakan gaya bahasa dan diksi yang berbeda, keduanya saling menafsirkan dan menjelaskan. Contoh surah *az-Zāriyāt/51: 44* dengan *al-Qamar/54: 31*.

Ketiga, untuk dijadikan suatu sumber guna menentukan makna *harfiah* (leksikal) suatu kata dari suatu ayat dalam Al-Qur'an. Dalam kajian ini, tidak bisa dimungkiri para sarjana bahasa Arab menggunakan Al-Qur'an sebagai sumber primer dalam menentukan makna dari suatu kata. Sedangkan metode penggalan makna tersebut adalah mengumpulkan semua kata dari semua ayat yang menggunakan kata tersebut, lalu mengelompokkan dalam varian makna. Oleh karenanya, al-Farāhī, sebagai seorang sarjana bahasa Arab yang menafsirkan, menempuh cara ini dalam menentukan makna suatu kata dari suatu ayat.

Keempat, untuk mengukuhkan 'amūd atau makna di balik interkoneksi ayat. Contoh: surah *az-Zāriyāt/51: 1-7*, 'amūd dari himpunan ayat ini adalah perihal angin yang bisa saja menjadi rahmat ketika ia menggerakkan awan yang menurunkan hujan. Akan tetapi, bisa juga menjadi azab ketika ia berupa angin kencang yang diiringi petir dan kilat yang menyambar. Oleh karena 'amūd dari himpunan ayat ini adalah perihal angin dan hujan, maka hal ini seiring dengan surah *al-Baqarah/2: 164* (al-Farāhī 2008: 128-29).

Adapun mengenai sumber sekunder, al-Farāhī membaginya menjadi dua macam: yaitu (1) *al-ma'ākhiz al-khabariyyah* dan (2) *al-ma'ākhiz al-lisāniyyah*. *Al-Ma'ākhiz al-khabariyyah* adalah sumber-sumber penafsiran yang didapatkan dari : (1) hadis Nabi, (2) konsensus umat atau yang biasa disebut sebagai ijmak, dan (3) kitab-kitab samawi sebelum Al-Qur'an.

Berikut adalah uraian dari *al-ma'ākhiz al-khabariyyah* yang dimaksud oleh al-Farāhī.

Pertama, hadis Nabi. Al-Farāhī sebenarnya keberatan pada ulama hadis yang menjadikan hadis sebagai sumber tafsir yang paling valid. Menurutinya, banyak sekali kejanggalan yang ada dalam hadis. Kejanggalan-kejanggalan yang ditemukan oleh al-Farāhī adalah banyaknya tafsir yang dinisbahkan kepada sahabat-sahabat yang kredibel bahkan Nabi yang variatif dan saling bertentangan. Sekalipun riwayat-riwayat tersebut memiliki sanad sahih, namun karena jumlahnya yang banyak dan saling bertentangan, hal ini membuat kita menjadi ragu. Ketika seorang mufasir dalam menafsirkan berpegang pada hadis saja — yang variatif tersebut — tentu varian tafsir ini malah membuat rancu makna Al-Qur'an.

Inilah kejanggalan menurut al-Farāhī ketika seorang berpegang pada riwayat saja. Dalam menyelesaikan masalah satu ayat yang memiliki varian tafsir yang beragam dan bertentangan padahal riwayat tafsir-tafsir tersebut yang disandarkan pada Nabi atau sahabat yang kredibel, al-Farāhī memilih jalan '*tadabbur*' Al-Qur'an. Menurutinya, ini adalah jalan yang paling benar dalam menyikapi varian sanad yang beragam tersebut (al-Farāhī 1991c: 72). Riwayat boleh diterima sebagai penguat dari suatu ayat, namun posisi riwayat tersebut hanyalah sebagai penguat untuk makna *zāhir* ayat dan 'makna-makna' yang tersimpan di balik interkoneksi antara ayat (al-Farāhī 1991c: 28).

Kedua, konsensus umat atau ijmak. Bagi al-Farāhī, ijmak adalah kesepakatan-kesepakatan yang turun-temurun dan diriwayatkan oleh orang banyak. Kesimpulan hukum ini boleh digunakan sebagai penafsiran. Bahkan, lebih jauh al-Farāhī menjelaskan bahwa keutamaan ijmak ini dibanding hadis ahad (al-Farāhī 1991c: 32).

Ketiga, kitab-kitab samawi sebelum Al-Qur'an. Dalam menyikapi masalah kitab-kitab samawi sebelum Al-Qur'an, al-Farāhī memberi uraian sebagai berikut:

Bahasa Arab dan bahasa Ibrani adalah satu rumpun. Keduanya saling menjelaskan antara satu dengan yang lain. Antara Al-Qur'an dan kitab samawi yang lainnya menyeru pada tujuan yang sama. Keduanya merupakan wahyu yang diturunkan. Turunnya Al-Qur'an tidak lain adalah untuk memberi *tafsīl* atau memerinci perkara yang terintervensi oleh tangan profan manusia. Apabila ada kesamaan antara Al-Qur'an dengan kitab samawi yang lain, itu akan menambah rasa keimanan kita. Al-Qur'an adalah penjelas, *qoul faṣl*, sedang kitab samawi yang lainnya tidak lebih dari syair dan rekayasa imajiner. Oleh karenanya, Al-Qur'an harus dikedepankan ketimbang kitab samawi yang lainnya. Telah terjadi perubahan dalam kitab perjanjian, sastra hilang. Oleh sebab itu, kita wajib memahaminya dari bahasa Al-Qur'an (Farāhī 1991c: 35).

Al-Farāhī terlihat amat apologetik. Al-Farāhī hampir-hampir tidak percaya dengan validitas kitab samawi selain Al-Qur'an. Oleh sebab itu, keberadaan kitab samawi yang lain hanyalah sekedar 'data sekunder' yang gunanya hanya untuk mengukuhkan kesimpulan-kesimpulan dari Al-Qur'an. Dia berargumen bahwa Al-Qur'an merupakan kitab yang diturunkan oleh Allah dan akan menyingkap penyelewengan-penyelewengan tangan jahil ahli kitab (al-Farāhī 1991c: 37)

Al-Farāhī memberi catatan dalam penggunaan *al-ma'ākhizal-khabariyyah* sebagai berikut:

Pada dasarnya penggunaan kitab-kitab samawi tidak dibutuhkan dalam menyingkap makna Al-Qur'an. Kitab-kitab samawi tersebut telah mengalami perubahan. Sedang Al-Qur'an datang untuk meluruskan dan menjelaskan penyelewengan-penyelewengan yang ada pada kitab samawi oleh tangan-tangan jahil ahli kitab. Bagaimana mungkin, Al-Qur'an yang lurus harus ditafsirkan dengan kitab-kitab yang terselewengkan? Bagaimana mungkin kitab yang terselewengkan lebih dipercaya ketimbang kitab yang lurus? Oleh karena itu, penggunaan kitab samawi sebelum Al-Qur'an hanya untuk 'mempertegas makna' Al-Qur'an. Sedangkan 'makna' itu, dapat ditemukan melalui interkoneksi antar ayat.

Mufasir harus memberi catatan ketika ia menafsirkan Al-Qur'an dengan kitab-kitab samawi sebelum Al-Qur'an: 'yang ini dari Al-Qur'an dan yang ini bukan dari Al-Qur'an. Hal ini dilakukan guna menghindari terjadinya percampuran antara Al-Qur'an dan yang bukan Al-Qur'an. Dengan kata lain, hal ini dilakukan guna menjaga kesucian Al-Qur'an.

Sekalipun *khabar* (hadis) memiliki kredibilitas kesahihan yang begitu valid sampai tataran *mutawātir*, perlu disadari bahwa hadis tersebut tidak akan mampu *me-nasakh* dan mengguguli Al-Qur'an. Sehingga, hadis tersebut haruslah ditakwilkan ketika hendak digunakan untuk menafsirkan. Atau, ketika terjadi pertentangan, maka hadis tersebut haruslah di-*tawaqquf*-kan (al-Farāhī 1991c: 29-30)

Terkait *al-ma'ākhiz al-lisāniyyah*, al-Farāhī menjelaskan bahwa Allah telah menurunkan Al-Qur'an dan akan senantiasa menjaganya dari intervensi apa pun (al-Hijr/15: 9). Selain menjaga Al-Qur'an, Allah juga menjaga terminologi-terminologi syariat yang dibawa oleh Al-Qur'an dari ketergeseran makna. Bahkan, lebih jauh Allah akan menjaga bahasa Arab dari ketergeseran makna. Sehingga, Al-Qur'an tampil sebagai kitab yang jelas sebagai dirinya sendiri dan menjelaskan perkara-perkara yang absurd, ambigu, dan samar (al-Farāhī 1991c: 31).

Terhadap perkara-perkara yang apabila Al-Qur'an tidak menjelaskan dengan jelas dan mudah atau terlalu sempit, misal saja perihal salat yang

perintahnya memang ditemukan di Al-Qur'an, namun secara praktik tidak terdapat di Al-Qur'an, al-Farāhī dalam hal ini mengedepankan amalan-amalan atau praktik-praktik ibadah yang sifatnya *mutawātir*. Bahkan, al-Farāhī lebih mengedepankan praktik ibadah yang sifatnya *mutawātir* ini ketimbang hadis ahad. Baginya, praktik ibadah yang *mutawātir* termasuk dalam katagori rekayasa Tuhan dalam menjaga Al-Qur'an dari perubahan (al-Farāhī 1991c: 31)

Lalu, terhadap retorika (*uslub*), metafora (*majaz*), dll., yang berkenaan dengan kesusastraan Al-Qur'an, al-Farāhī menjelaskan bahwa untuk menggali makna tersebut kita cukupkan dengan menggali Al-Qur'an itu sendiri dan syair-syair Arab *jāhili* karena ayat Al-Qur'an yang saling menafsirkan. Al-Farāhī tidak sepakat dengan penggunaan kamus karena menurutnya, kamus seringkali gagal menangkap kedalaman makna dari suatu kata. Oleh karena ketidakpuasan al-Farāhī dengan kamus yang ada, al-Farāhī kemudian menulis buku yang khusus membahas kajian *vocabulary* atau kosa kata dalam Al-Qur'an. Buku tersebut berjudul *Mufradāt Al-Qur'ān*. Al-Farāhī menambahkan bahwa khazanah kesusastraan Arab pra-Al-Qur'an yang sampai pada kita ada yang valid dan ada juga yang tidak valid. Membedakan antara yang valid dengan tidak valid adalah hal yang mudah menurut al-Farāhī, sehingga hal ini tidak begitu menjadi masalah (al-Farāhī 1991c: 32).

Lebih jauh lagi al-Farāhī menjelaskan bahwa memiliki kemampuan dalam linguistik Arab, seperti menguasai ilmu *naḥwu*, *balāghah*, dll., merupakan sebuah kecakapan (*skill*) yang harus dimiliki oleh seorang mufasir. Mufasir tidak bisa menafikan hal ini. Argumentasi al-Farāhī seperti yang penulis ungkapkan di depan karena kamus selalu gagal menangkap kedalaman dan keluasan cakupan makna dari suatu kata. Oleh sebab itu, dalam menggali makna dari suatu kata seorang harus benar-benar paham dan mampu menggali sendiri dari tumpukan makna yang ada, tidak bisa mencukupkan dengan hasil temuan orang lain. Sedangkan ilmu-ilmu linguistik yang dikembangkan oleh para sarjana bahasa Arab akan sangat membantu dalam memahami makna yang ingin disampaikan oleh ayat (al-Farāhī 1991c: 32–33).

Catatan Kritis

Ada tiga hal yang prinsip dalam teori *nazm* al-Farāhī. *Pertama*, perihal struktur yang lebih utama daripada konteks historis. Al-Farāhī berasumsi bahwa Al-Qur'an telah selesai sebagai kalam Allah sebelum turun dan menyebar di bumi. Oleh karenanya, penafsiran seharusnya bertolak dari sudut pandang struktur, bukan konteks historis. Dari sudut pandang

ini, al-Farāhī memiliki kemajuan tersendiri dalam hal penafsiran dengan pendekatan linguistiknya. Akan tetapi, karena dia mengesampingkan konteks historis, pemahaman al-Farāhī hanya bertolak dari sisi semantisnya saja. Di satu sisi al-Farāhī memiliki prestasinya, di sisi lain ini adalah kelemahannya. Segala teks, tidak bisa dicukupkan hanya berdasar sudut pandang semantisnya saja karena teks tentu saja memiliki nilai pragmatik. Dengan kata lain, ada tujuan tertentu yang memiliki nilai universal yang melatarbelakangi teks itu muncul. Seharusnya, sudut pandang historislah yang akan mengantarkan mufasir pada nilai-nilai yang sifatnya universal. Sebab, sudut pandang historis merekam jejak-jejak bagaimana teks ada, atas tujuan apa ia menjadi ada, dan bagaimana teks tersebut dipahami dan diaplikasikan oleh orang-orang yang menerima teks pada periode awal. Singkatnya, sudut pandang historis mampu menjadi panduan praktis dalam penafsiran.

Kedua, satu surah merupakan satu kesatuan yang utuh. Dalam hal ini, al-Farāhī menolak dakwaan bahwa satu surah dalam Al-Qur'an terdiri dari berbagai tema yang disusun secara abstrak serta tidak runtut dan teratur. Sebaliknya, dia ingin menunjukkan bahwa Al-Qur'an adalah teks yang tersusun rapi. Prinsip ini mensyaratkan ketika seorang mufasir hendak menafsirkan, maka yang seharusnya dilakukan adalah melihat hubungan antar ayat dalam surah. Prinsip ini, menurut penulis, memiliki kelebihan tertentu, yaitu membatasi penafsiran dari suatu ayat sehingga ayat tidak ditafsirkan secara parsial dan melihat ayat secara global. Namun demikian, di sisi lain model penafsiran ini membuat tafsir tidak bisa menjawab permasalahan zaman yang berubah setiap waktunya. Model penafsiran seperti ini sebenarnya model penafsiran klasik. Oleh karenanya, banyak dari pemikir kontemporer yang menawarkan model baru dalam penafsiran, yaitu dengan model tafsir tematik. Harapannya, model tafsir tematik ini bisa menjawab problem yang sedang aktual.

Ketiga, Al-Qur'an sudah cukup dengan dirinya sendiri (Al-Qur'an sebagai sumber primer dalam penafsiran), sedang sumber lain sebagai sumber sekunder. Dalam proses penafsiran, yang seharusnya dilakukan oleh seorang mufasir adalah mencukupkan diri dengan melihat posisi ayat sebelum dan sesudahnya, lalu, menakwilkan atau mendialogkan ayat dengan ayat-ayat yang satu tema. Ini adalah prinsip utama dalam teori *nazm* yang berkenaan dengan sumber penafsiran; mufasir bertolak dari Al-Qur'an itu sendiri menjadikannya sebagai sumber primer. Sedang sumber penafsiran lain, baik hadis, *asār* sahabat, dan kitab samawi hanyalah sebatas penguat saja setelah *amūd* diketemukan. Berdasar model penafsiran yang seperti ini banyak sekali penemuan-penemuan baru yang dihasilkan oleh al-Farāhī.

Dalam konteks ini, penulis memiliki keberatan tersendiri dari prinsip ini, khususnya dalam penggunaan hadis. Hadis, menurut al-Farāhī, banyak sekali yang bernilai daif, sehingga seharusnya mufasir melakukan klarifikasi terhadap hadis tersebut kepada *amūd* Al-Qur'an. Al-Farāhī, dalam hal ini, menawarkan pendekatan baru dalam hal uji validitas hadis. Kalau biasanya uji validitas hadis didasarkan pada kredibilitas rawi, namun menurut al-Farāhī, uji validitas hadis seharusnya didasarkan kepada *amūd* Al-Qur'an. Oleh karenanya, posisi hadis hanya sebatas pelengkap atau penguat dari *amūd*. Ini adalah keunikan dan prestasi tersendiri dari al-Farāhī, hanya saja penulis keberatan dengan cara pandang ini. Penulis memiliki cara pandang yang terbalik dari cara pandang al-Farāhī. Bagi penulis, hadis bukanlah sebagai penguat *amūd*, akan tetapi hadis sebagai pembatas *amūd*. Pasalnya, ketika *amūd* didasarkan hanya kepada interkoneksi antar ayat, hal ini berpotensi untuk menghasilkan produk tafsir yang ekstra-eksegesis. Oleh karenanya, model penafsiran yang seperti ini harus dibatasi dengan hadis.

Kesimpulan

Teori *naẓm* merupakan bentuk lanjut dari *munāsabah* ayat. *Munāsabah* ayat mengasumsikan adanya makna di balik hubungan interkoneksi ayat yang koheren satu sama lain. Dari asumsi itu, al-Farāhī menarik sebuah teori bahwa makna-makna yang tersimpan di balik interkoneksi ini akan membangun satu makna dalam satu surah. Satu surah menjadi satu keutuhan yang utuh; satu surah harus dipandang sebagai satu keutuhannya; penafsiran ayat Al-Qur'an tidak bisa dipisahkan dari keutuhan surah tersebut. Surah yang satu unit sebagai satu keutuhan tersebut menjadi hal yang prinsip bagi al-Farāhī. Inilah yang menjadi fondasi al-Farāhī dalam membangun konstruksi teori *naẓm*. Yang penulis maksud dalam konstruksi teori di sini adalah suatu pendekatan metodologis dalam menafsirkan Al-Qur'an. Pendekatan metodologis ini mencakup asumsi dasar, sumber data, metode analisis data, dan hasil analisis.

Teori *naẓm* adalah teori yang bertolak dari rasionalitas mufasir karena mensyaratkan kepada pentingnya *tadabbur*. Oleh karenanya, produk tafsir yang dihasilkan oleh teori *naẓm* adalah tafsir *biar-ra'y* (tafsir dengan akal), bukan *bi al-ma'sūr* (tafsir dengan riwayat). Sedang secara khusus, karena *naẓm* merupakan bentuk integral dari *munasabah*, *naẓm* berada di dalam diskursus koheren Al-Qur'an. Sedang dalam diskursus koheren Al-Qur'an ini, prestasi al-Farāhī di sini adalah berhasil memecah kebuntuan teori *munasabah* ayat yang terhenti di tangan al-Biqā'ī. Ini adalah warna baru dalam disiplin ilmu Al-Qur'an secara umum, dan diskursus ilmu koheren Al-Qur'an secara khusus di zamannya. Sedang pasca abad ke-20serta di

awal abad 21 ini banyak sarjana ilmu Al-Qur'an yang melanjutkan dari diskursus koheren Al-Qur'an yang dikembangkan oleh al-Farāhī.

Asumsi dasar al-Farāhī dalam penafsiran adalah bagaimana al-Farāhī melihat surah sebagai suatu keutuhan. Dalam hal metode analisis al-Farāhī menggunakan metode analisis dalam pendekatan ilmu linguistik yang mencakup: analisis *mufradāt* (leksikologi), analisis *naḥwu* (sintaksis), analisis *uṣlūb/ma'āni* (stilistika), analisis *mawāqī' at-tadabbur*, dan analisis *naẓm* (struktur). Dalam hal sumber data penafsiran, al-Farāhī menjadikan Al-Qur'an itu sendiri sebagai sumber data primer. Alasannya, karena Al-Qur'an saling menafsirkan antara satu ayat dengan ayat yang lain. Sumber penafsiran di luar Al-Qur'an (hadis, *aṣar*, dan kitab samawi) merupakan sumber penafsiran sekunder yang posisinya di bawah Al-Qur'an. Sumber sekunder hanya berfungsi sekadar menjadi penguat atau meluaskan makna tafsir. Dalam hal hasil penafsiran, al-Farāhī menyimpulkan satu amanat dari satu surah yang kemudian disebutnya sebagai *amūd*. *Amūd* bagi al-Farāhī adalah makna batin atau spirit (*inner-meaning*) yang ingin disampaikan oleh Al-Qur'an.

Dari sini kita tahu bahwa konstruksi teori *naẓm* al-Farāhī merupakan pengejawantahan dari ilmu linguistik Arab. Al-Farāhī menggunakan ilmu linguistik Arab untuk menafsirkan Al-Qur'an. Hanya saja, yang harus disadari dari konstruksi *naẓm* al-Farāhī adalah ilmu linguistik Arab ini harus distrukturkan berdasarkan kesadaran-kesadaran tertentu. Kesadaran-kesadaran inilah yang menjadi prinsip dalam teori *naẓm* al-Farāhī. Dalam kesimpulan penulis, prinsip-prinsip yang fundamental dalam teori *naẓm* al-Farāhī adalah *pertama*, struktur lebih utama dari pada konteks historis; *kedua*, satu surah sebagai satu kesatuan yang holistik; dan *ketiga*, Al-Qur'an sudah cukup dengan dirinya sendiri atau Al-Qur'an itu sendiri menjadi sumber primer dalam penafsiran, sedang sumber lain sebagai sumber sekunder.

Daftar Pustaka

- Amin, Husnul. 2010. 'From Islamism To Post-Islamism A Study of a New Intellectual Discourse on Islam and Modernity in Pakistan'. Rotterdam: Erasmus University Rotterdam.
- el-Awa, Salwa M.S.. 2006. *Tekstual Relation in the Quran: Relevance, Coherence and Structure*. New York: Roudledge Taylor & Francis Group.
- al-Awani, Zainab. 2018. 'Al-Waḥda al-Binā'iyya Li-l-Qur'an: A Methodology for Understanding the Qur'an in the Modern Day'. *The Journal of Islamic Faith and Practice* 1 (1).
- Ayyūb, Ajal. 2002. 'Tarjamat al-Muallif'. In *Mufradāt al-Qurān*. Sarai Mir: Dairah al-hamidiyyah.
- Bint Syāti', Aisyah Abdurrahman. 1991. *I'jaz al-Bayan*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Biqā'ī, Ibrāhīm al-. 1984. *Naẓm Al-Durar Fī Tanāsub al-Āyāti Wa al-Suwar*. Cairo: Dār al-kitāb al-Islāmī.
- al-Farāhi, 'Abd al-Ḥamid. 1991a. *Asālib Al-Qur'an*. Sarai Mir: Dairah al-Hamidiyyah.
- _____. 1991b. *Dalā'il al-Nizām*. Sarai Mir: Dāirah al-Ḥumaidiyyah.
- _____. 1991c. *Fatihah al-Nizam*. Sarai Mir: Dāirah al-hamidiyyah.
- _____. 1991d. *Mufradāt al-Qur'an*. Sarai Mir: Dairah al-Hamidiyyah.
- _____. 2008a. *Nizām Al-Qur'an Wa Ta'wil al-Furqān Bi al-Furqān*. Sarai Mir: Dairah al-Hamidiyyah.
- _____. 2008b. *tafsir surat al-Qiyamah*. Sarai Mir: Dairah al-Hamidiyyah.
- _____. 2009. *Ḥujaj al-Qur'an: al-Ḥikmah al-Bāzghah wa al-Ḥujjah al-Bālighah*. Sarai Mir: Dairah al-Hamidiyyah.
- _____. 2011. *Al-Takmil fi Uṣūl al-Ta'wil*. Sarai Mir: Dāirah al-hamidiyyah.
- Farrin, Raymond. 2014. *Structure and Quranic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam Holy Text*. Ashland: White Cloud.
- Fikry, Arif Rijalul. 2013. 'Qasam Menurut Hamid Al-Din Al-Farahi (Studi Atas Kitab Im'an Fi Aqşam AlQur'an)'. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- al-Gazali, Muhammad. 1992. *Naḥw Tafsir Mauḍū'ī li Suwar al-Qur'an al-Karīm*. Kairo: Dar al-Syuruq.
- Ghazi, Muhiuddin, Mohammed Farid Ali, Zulqernain Haider, dan Fathiyatunnur Idris. 2018. 'Imam Farahi's View on Rationality: A Framework for Modernity Discourse'. *Journal of Qur'an and Sunnah Studies* 3 (1).
- Halim, Abdul. 2013. 'Konsep Nazm Hamiduddin Al-Farahi Dan Implikasinya Terhadap Penafsiran Al-Qur'an'. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Heriyanto. 2017. 'Asbāb An-Nuzūl Dalam Wacana Teologi Asy'ariyyah Relasi Pemikiran al-Gazālī Dan Konsep Asbāb an-Nuzūl'. *Suhuf* 10 (1).
- Jalil, Abdul. 2014. 'Abd Al-Hamid Al-Farahi Dan Sumber-Sumber Sekunder Dalam Tafsir Berbasis Surat'. *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an Dan Hadis* 15 (2).
- Losee, John. 2001. *A Historical Introduction To The Philosophy Of Science*. New York: Oxford University Press.
- Mandailing, Taufik. 2013. *Maulana Abul Kalam Azad Muslim Nasionalis India*. Yogyakarta: Goen's Media.
- Mir, Mustansir. 1986. *Coherence in the Qur'an: A study of Islahi's Concept of nazm In*

- Tadabbur-i al-Qur'an*. Indianapolis: American Trust Publication.
- _____. 2013. 'Continuity, Context, and Coherence in the Qur'an: A Brief Review of the Idea of Nazm in Tafsir Literature'. *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies* 11 (2). <https://doi.org/10.11136/jqh.1311.02.02>.
- Mujab, Muhammad. 2001. 'Islamic Sciences in India and Indonesia: A Comparative Study'. Aligarh: Aligarh Muslim University.
- Neuwirth, Angelika. 2000. 'Referentiality and Textuality in Surat Al-Hijr'. In *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*. Richmond: Curzon Press.
- Qudisia, Miatul. 2019. 'Konseptualisasi Dan Implementasi 'Amud Pada Penafsiran Hamid Al-Din Al-Farahi'. Surabaya: UIN Sunan Ampel.
- Rauf, Abdul. 2009. 'Life and Works of Mawlana Amin Ahsan Islahi (1904-1997)'. *Pakistan Journal of History and Culture* XXX (1).
- _____. 2017. 'Jihadist Ideology in Pakistan and Javed Ahmad Ghamidi's Counter Narrative'. *Journal of Social Sciences* 11 (1).
- Solahuddin, Ahmad. 2016. 'Kritik Teori Nazm Hamiduddin al-Farahi'. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- as-Suyūṭī, Jalaluddin. 2010. *Al-Itqān*. Vol. jilid 3. Saudi Arabia: Wizārah al-Syu'ūn al-Islāmiyah wa al-Auqāf wa al-Da'wah wa al-Irsyād.
- Syamsuddin, Sahiron. 2019. 'Pendekatan Dan Analisis Dalam Penelitian Teks Tafsir Sebuah Overview'. *Suhuf* 12 (1).
- el-Tahry, Nevin Reda. 2010. *Textual Integrity and Coherence in the Quran: Repetition and Narrative Structure in Surat al-Baqara*. Toronto: Departemen of Near and Middle Eastern Civilization.
- Wulandari, Selvia. 2016. 'Kesatuan Tematik Surat Al-Rahman (Analisis Struktural (Nazm) Perspektif Al-Farahi)'. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Yunus, Mahmud. 1973. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: PT Mahmud Yunus Wadzuriyyah.
- Zahniser, Mathias. 1991. 'The Word of God and the Apostleship of Isa: a Narrative Analysis of Al Imran (3) : 33-62'. *Jurnal of Semitic Studies* 36.
- az-Zarkasyi, Muhammad. 2010. *al-Burhān fi Ulum al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Dār al-Turās.