

KONSEP *IJAZ AL-QUR'AN*
DALAM PERSPEKTIF MAZHAB TAFSIR SASTRA
(Studi Komparatif Pemikiran 'Aisyah Abdurrahman Bintu al-Syāṭi'
dan Naṣr Ḥamid Abū-Zayd)



SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuludin
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar
Sarjana Theologi Islam (S. Th. I.)

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
Oleh :
SUNAN KALIJAGA
NURIL HIDAYAH
NIM : 00530085
YOGYAKARTA

JURUSAN TAFSIR HADIS
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2006

Drs. H. M. Yusron, M.A
H. Abdul Mustaqim, M. Ag
Dosen Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri
Sunan Kalijaga Yogyakarta

NOTA DINAS PEMBIMBING

Yogyakarta, 23 Juni 2006

Hal : Skripsi Sdr. Nuril Hidayah
Lamp. : 6 eksemplar

Kepada Yang Terhormat,
Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
di
Yogyakarta

Assalamu'alikum wr. Wb.

Setelah membaca, meneliti, dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan
seperlunya terhadap skripsi saudara:

Nama : Nuril Hidayah
NIM : 00530085
Jurusan : Tafsir Hadis
Fakultas : Ushuluddin
Judul : KONSEP *I'JAZ AL-QUR'AN* DALAM PERSPEKTIF
MAZHAB TAFSIR SASTRA: STUDI KOMPARATIF
PEMIKIRAN 'AISYAH 'ABDURRAHMAN BINTU AL-
SYATI' DAN NASR HAMID ABU-ZAYD

Maka dengan ini, kami dapat menyetujui untuk diajukan ke sidang Munaqasyah
sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar sarjana stara satu dalam ilmu
Tafsir Hadis di Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Wassalamu'alikum Wr. Wb.

Pembimbing



(Drs. H.M. Yusron, M.A)
NIP : 150201899

Pembantu Pembimbing



(H. Abdul Mustaqim, M. Ag)
NIP: 150282514



DEPARTEMEN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS USHULUDDIN

Jl. Marsda Adisucipto Telp/Fax. (0274) 512156 Yogyakarta

PENGESAHAN

Nomor: IN/I/DU/PP.00.9/1427/2006

Skripsi dengan judul: *Konsep I'jāz al-Qur'ān dalam Perspektif Mazhab Tafsir Sastra: Studi Komparatif Pemikiran 'Aisyah 'Abdurrahman Bintu al-Syāfi' dan Naṣr Ḥamid Abū-Zayd*

Diajukan oleh :

1. Nama : Nuril Hidayah
2. NIM : 00530085
3. Program Sarjana Strata I Jurusan: Tafsir Hadis

Telah dimunaqasyahkan pada hari: Senin, tanggal: 10 Juli 2006 dengan nilai: 90/A dan telah dinyatakan syah sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana Strata Satu.

PANITIA UJIAN MUNAQASYAH

Ketua Sidang

Sekretaris Sidang

Drs. M. Yusuf, M. Ag
NIP. 150267224

M. Alfatih Suryadilaga, M. Ag
NIP. 150289206

Pembimbing/merangkap Penguji

Pembantu Pembimbing

Drs. H. M. Yusron, MA
NIP. 150201899

H. Abdul Mustaqim, M. Ag
NIP. 150282514

Penguji I

Penguji II

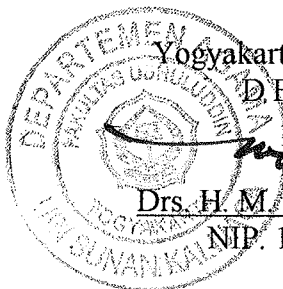
Ahmad Rafiq, M. Ag
NIP. 150293632

Drs. H. M. Yusron, MA
NIP. 150201899

Yogyakarta, 10 Juli 2006

DEKAN

Drs. H. M. Fahmi, M. Hum
NIP. 150088748



MOTTO

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيِرُ مَا بَقُومَ حَتَّى يَغْيِرُوا مَا بَأَنفُسِهِمْ (الرعد: ١١)

Sesungguhnya Allah tidak merubah Keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri (Q.S. al-Ra'd: 11)



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PERSEMBAHAN



*Karya ini kupersembahkan kepada:
Kuncup-kuncup bunga yang akan mekar;
Ginyut, Sofyan, Ayu, Najwa, Opik, Aida*

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

ABSTRAK

Al-Qur'an merupakan kitab yang terus menginspirasi pembacanya, baik yang mengimaninya atau tidak, untuk terus mengkajinya dari berbagai segi dan berbagai perspektif. Berbagai metode kajian kemudian muncul untuk berusaha mencapai pemahaman yang dinilai paling tepat terhadapnya. *Manhaj adabī* yang digagas oleh Mazhab Tafsir Sastra adalah salah satu di antaranya. Mazhab yang dikembangkan Amīn al-Khūfī ini meyakini bahwa al-Qur'an adalah sebuah kitab yang bahasanya berkualitas *i'jāzī* karena mampu mempengaruhi jiwa pembacanya. Maka dari itu mazhab ini menawarkan pendekatan sastra sebagai pendekatan yang harus mendahului pendekatan lain dalam mengkaji al-Qur'an.

Akan tetapi kemudian, para penganut mazhab ini mendapat tuduhan akan mereduksi sakralitas al-Qur'an, padahal *manhaj adabī* yang digagasnya dibangun di atas keyakinan terhadap *i'jāz*, sebuah konsep yang dibangun untuk menegaskan sakralitasnya. Atas dasar itu konsep *i'jāz al-Qur'ān* dalam mazhab ini perlu dikaji.

Di sisi lain, dalam mazhab ini juga terjadi perbedaan. 'Aisyah Abdurrahmān Bintu al-Syāṭi' yang berusaha mengaplikasikan metode Amīn al-Khūfī dalam kajian *i'jāz*-nya dituduh oleh Naṣr Ḥāmid Abū-Zayd tidak benar-benar mengikuti metode al-Khūfī, sehingga Abū-Zayd mengeluarkannya dari mazhab al-Khūfī. Di sisi lain, banyak anggapan bahwa Abū-Zayd adalah wakil terkini mazhab al-Khūfī. Hal ini mengindikasikan bahwa dalam kajian *i'jāz*, kedua pemikir ini mempunyai karakteristik yang berbeda. Maka dari itu tugas kajian ini adalah untuk mengetahui bagaimana sebenarnya konsep *i'jāz* Bintu al-Syāṭi' dan Abū-Zayd, serta untuk menyingkap karakteristik pemikiran *i'jāz* mereka.

Kajian ini dilakukan dengan menggunakan metode deskriptif analitis yang diterapkan dengan mendeskripsikan dan menganalisis beberapa unsur pemikiran *i'jāz al-Qur'ān* Bintu al-Syāṭi' maupun Abū-Zayd seperti, dasar-dasar pemikiran, implikasi praktis dan kontribusi yang diberikan. Namun sebelum itu pemikiran keduanya terlebih dahulu dikaji secara terpisah dan apa adanya dengan melihat latar belakang pemikiran, kerangka metodologi dan kerangka konseptualnya.

Melalui analisis terhadap beberapa aspek dalam konsep *i'jāz* keduanya, terungkap bahwa pemikiran *i'jāz* Bintu al-Syāṭi' merupakan upaya penyingkapan keajaiban retorika al-Qur'an yang menyebabkannya menjadi *mu'jiz*. Sedangkan pemikiran *i'jāz* Abū-Zayd merupakan upaya untuk menjelaskan bahwa ada jejak-jejak proses *tasyakkul* dan *tasykīl* budaya di dalam *i'jāz al-Qur'ān*.

Sedangkan melalui analisis terhadap beberapa aspek pemikiran keduanya, terungkap bahwa Bintu al-Syāṭi' cenderung kepada paradigma mikrosastra, sedangkan Abū-Zayd berada dalam paradigma sastra makro. Namun demikian pada akhirnya, letak kemukjizatan bagi mereka sama, yakni bahasa teks al-Qur'an. Di sisi lain nampak juga bahwa karakter Bintu al-Syāṭi' dalam mengkaji *i'jāz al-Qur'ān* menjadikannya seorang peneliti, sedangkan Abū-Zayd lebih tepat disebut sebagai seorang pemikir.

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء و

المرسلين وعلى آله وأصحابه أجمعين. أشهد أن لا إله إلا الله و أشهد أن محمدا عبده ورسوله

Puji syukur pada-Mu yaa Allah. Syukur segala syukur. Karena sedalam apapun rasa syukurku kepada-Mu, tidak akan pernah sepadan dengan karunia dan kasih sayang yang Engkau berikan. Hanya karena-Mu lah segala harap menjadi nyata. Kalaupun tak terwujud, maka hanya karena kebodohan hamba-Mu inilah sehingga tidak menyadari bahwa itulah yang terbaik, dan itulah pelajaran yang Engkau ingin hamba-Mu ini memahaminya. terimakasih ya Allah, Rabb-ku, Pemelihara-ku, karena proses penyusunan skripsi ini pada dasarnya adalah medanku belajar bahwa Engkau tidak akan merubah -nasib hamba-mu sebelum ia sendiri bersungguh-sungguh melakukannya. Pada akhirnya, dengan rahmat-Mu jugalah skripsi ini terselesaikan, sehingga dapat membawa hamba-Mu ini ke penghujung proses belajar di UIN Sunan Kalijaga.

Terimakasih juga penulis ucapkan pada seluruh seluruh civitas akademika UIN Sunan Kalijaga, khususnya Bapak Dekan beserta para Pembantu Dekan, Bapak Kajur dan Sekjur jurusan Tafsir Hadis, karena berkat kerjasama Anda semua penulis dapat samapai ke tahap ini.

Selain itu penulis juga mengucapkan terimakasih yang sebesar-besarnya kepada Bapak Drs. H.M. Yusron, MA selaku Pembimbing I, yang telah meluangkan banyak waktu agar penulis bisa berkonsultasi dan memperbaiki berbagai kekurangan dalam skripsi ini. Terimakasih juga, Pak, atas segala nasehat dan saran Bapak tentang bagaimana berpikir dan menulis dengan adil, disiplin, dan bertanggungjawab. Insyaallah, penulis akan berusaha mengaplikasikan dengan sebaik-baiknya. Ucapan terimakasih yang tak kalah besarnya juga penulis sampaikan kepada Bapak H. Abdul Mustaqim, M. Ag. selaku Pembimbing II yang sangat berjasa dalam membantu penulis berpikir lebih sistematis. Terimakasih pula atas saran-saran Bapak yang sangat membantu membuat penulis merasa lebih percaya diri.

Tak lupa pula, terimakasih buat Ayah dan Ibuk. *Maturnuwun*, Yah, Buk, *dunganipun*. Dukungan yang Ayah dan Ibuk berikan dalam bentuk apapun, dengan segala keikhlasan dan kasih sayang telah sangat membantu mendorong penulis untuk segera menyelesaikan skripsi ini. Apapun yang penulis lakukan tidak akan sepadan untuk membalas semua yang telah Ayah Ibuk berikan. Penulis menjadi semakin malu jika mengingat bahwa terselesaikannya skripsi ini saja sudah membuat Ayah dan Ibuk gembira. Selain itu kepada Mas Zen, *maturnuwun sanget* atas segala dukungan, bantuan dan perhatiannya. Maslah yang selalu siap membantu penulis, siap diajak berdiskusi, memberi masukan, mengkritik, atau sekadar menjadi baskom tempat menampung ide-ide yang sewaktu-waktu muncul, siap menyediakan transportasi dan lain-lain yang tidak bisa penulis sebutkan satu persatu. (Insyaallah, semua itu akan mendapatkan balasan berupa rahmat dari-Nya). Untuk saudara-saudaraku, Cacak,

Mbak Lina, Eneng, Mas Beb, Ginyut, terimakasih atas dukungan dan perhatiannya kepada penulis dalam proses penyusunan skripsi ini. Untuk Mas Jadul, Imam, Mas Mul, Usman, Aini, Ainur, Badrus, Iroh, Naniq, Ema, terimakasih atas pinjaman buku dan bantuan lain yang diberikan kepada penulis selama ini. Terimakasih juga untuk teman-teman dan semua pihak yang turut membantu, baik dengan meminjamkan buku, menemani begadang, mengantar bimbingan, dan lain-lain. Khusus untuk Mas Jadul, mohon maaf karena terlalu lama meminjam buku. Penulis merasa malu bertemu sebelum dapat membawa satu bendel skripsi yang sudah jadi. Tak lupa pula, terimakasih kepada teman-teman PSM “Gita Savana”, teman-teman PMII, dan teman-teman kelas, karena dengan kebersamaan yang kalian tawarkan, penulis menjadi lebih bersemangat mengerjakan segala sesuatunya.

Akhirnya, dengan doa beserta itikad baik jualah penulis mempersembahkan skripsi ini bagi siapapun yang merasa dapat mengambil manfaat darinya. Kelebihan darinya, semoga dapat menjadi inspirasi bagi kita untuk semakin maju. Adapun kekurangan di dalamnya, semoga dapat menjadi pelajaran bagi kita untuk menghasilkan sesuatu yang lebih baik. Amiiin!

Yogyakarta, 24 Juni 2006

T.td.

Penulis

Nuril Hidayah
00530085

PEDOMAN TRASLITERASI ARAB LATIN

Penulisan transliterasi Arab-Latin dalam skripsi ini menggunakan pedoman transliterasi berdasarkan keputusan bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI no. 158 tahun 1987 dan no. 0543 b/U/1987 yang secara garis besar dapat diuraikan sebagai berikut:

1. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	<i>Alif</i>	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	<i>Bā'</i>	B	-
ت	<i>Tā'</i>	T	-
ث	<i>Ṡā'</i>	Ṡ	S (dengan titik di atas)
ج	<i>Jim</i>	J	-
ح	<i>Ḥā'</i>	Ḥ	H (dengan titik di bawah)
خ	<i>Khā'</i>	Kh	-
د	<i>Dāl</i>	D	-
ذ	<i>Ẓāl</i>	Ẓ	Z (dengan titik di atas)
ر	<i>Rā'</i>	R	-
ز	<i>Zai</i>	Z	-
س	<i>Sīn</i>	S	-
ش	<i>Syīn</i>	Sy	-
ص	<i>Ṣād</i>	Ṣ	S (dengan titik di bawah)

ض	<i>Dād</i>	D	D (dengan titik di bawah)
ط	<i>Ṭā'</i>	T	T (dengan titik di bawah)
ظ	<i>Zā'</i>	Z	Z (dengan titik di bawah)
ع	<i>'Ain</i>	'	Koma terbalik di atas
غ	<i>Gain</i>	G	-
ف	<i>Fā'</i>	<i>Fi'l</i>	-
ق	<i>Qāf</i>	Q	-
ك	<i>Kāf</i>	K	-
ل	<i>Lām</i>	L	-
م	<i>Mīm</i>	<i>Ma'ul</i>	-
ن	<i>Nūn</i>	N	-
و	<i>Wāwu</i>	W	-
هـ	<i>Hā'</i>	H	-
ء	<i>Hamzah</i>	'	Apostrof (tetapi tidak dilambangkan apabila terletak di awal kata)
ي	<i>Yā'</i>	Y	-

2. Vokal

Vokal bahasa Arab seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

a. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab lambangnya berupa tanda atau *harakat* yang transliterasinya dapat diuraikan sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
—	<i>Fathah</i>	a	a
—	<i>Kasrah</i>	i	i
—	<i>Dammah</i>	u	u

Contoh:

كتب - *kataba* يذهب - *yaẓhaibu*
سئل - *su'ila* ذكر - *ẓukira*

b. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara *harakat* dan huruf, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ي	<i>Fathah</i> dan <i>ya</i>	ai	a dan i
و	<i>Fathah</i> dan <i>wawu</i>	au	a dan u

Contoh:

كيف - *kaifa* هول - *haula*

3. Māddah

Māddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ا ي Maqsūrah	Fatḥah dan <i>alif</i> atau <i>alif</i>	ā	a dengan garis di atas
ي و Maqsūrah	Kasrah dan <i>yā</i>	ī	i dengan garis di atas
و و Maqsūrah	ḍammah dan <i>wāwu</i>	ū	u dengan garis di atas

Contoh:

قال - qāla قيل - qīla
رما - ramā يقول - yaqūlu

4. Tā' Marbūṭah

Transliterasi untuk *tā' marbūṭah* ada dua:

a. Tā' Marbūṭah hidup

Tā' Marbūṭah yang hidup atau yang mendapat *ḥarakat fatḥah, kasrah* dan *ḍammah*, transliterasinya adalah (t).

b. Tā' Marbūṭah mati

Tā' Marbūṭah yang mati atau mendapat *ḥarakat sukūn*, transliterasinya adalah (h)

Contoh: طلحة - Ṭalḥah

- c. Kalau pada kata yang terakhir dengan *tā' marbūṭah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang “al” serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *ta' marbūṭah* itu ditransliterasikan dengan ḥa /h/

Contoh: رَوْضَةُ الْجَنَّةِ - Rauḍah al-Jannah

5. *Syaddah (Tasydīd)*

Syaddah atau *tasydīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *syaddah*, dalam transliterasi ini tanda *syaddah* tersebut dilambangkan dengan huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda *syaddah* itu.

Contoh: رَبَّنَا - *rabbana*

نَعَمْ - *nu'imma*

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu “ال”. Dalam transliterasi ini kata sandang tersebut tidak dibedakan atas dasar kata sandang yang diikuti oleh huruf *syamsiyyah* dan kata sandang yang diikuti oleh huruf *qamariyyah*.

- a. Kata sandang yang diikuti oleh huruf *syamsiyyah*

Kata sandang yang diikuti oleh huruf *syamsiyyah* semuanya ditransliterasikan dengan bunyi “al” sebagaimana yang dilakukan pada kata sandang yang diikuti oleh huruf *qamariyyah*.

Cotoh : الرَّجُلُ - *al-rajulu*

السَّيِّدَةُ - *al-sayyidatu*

- b. Kata sandang yang diikuti oleh *huruf qamariyyah*.

Kata sandang yang diikuti oleh *huruf qamariyyah* ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai pula dengan bunyinya. Bila diikuti oleh huruf *syamsiyyah* maupun huruf *qamariyyah*, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan tanda sambung (-)

Contoh: القلم - *al-qalamu* الجلال - *al-jalālu*
البدیع - *al-badī'u*

7. *Hamzah*

Sebagaimana dinyatakan di depan, *hamzah* ditransliterasikan dengan apostrof. Namun itu hanya berlaku bagi *hamzah* yang terletak di tengah dan di akhir kata. Bila terletak di awal kata, *hamzah* tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa *alif*.

Contoh :

شعیب - *syai'un* أمرت - *umirtu*
النوء - *an-na'u* تأخذون - *ta'khuzūna*

8. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik *fi'l* (kata kerja), *isim* atau huruf, ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain, karena ada huruf Arab atau harkat yang dihilangkan, maka dalam transliterasi ini penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an, selain diyakini sebagai *kalām* Allah yang diturunkan untuk menjadi petunjuk bagi seluruh umat manusia, juga diyakini sebagai mukjizat Nabi Muhammad. Mukjizat, oleh para cendekiawan muslim didefinisikan sebagai "suatu hal atau peristiwa luar biasa yang terjadi melalui seseorang yang mengaku Nabi, sebagai bukti kenabiannya yang ditantang kepada yang ragu, untuk melakukan atau mendatangkan hal yang serupa namun mereka tidak mampu melayani tantangan itu."¹ Sebagai mukjizat, al-Qur'an mempunyai suatu keistimewaan yang tak dapat ditandingi oleh mereka yang meragukan kenabian Muhammad. Keistimewaan tersebut menjadi bukti kenabian Muhammad. Al-Qur'an sendiri semenjak masa turunnya, telah menantang orang-orang yang meragukan kebenarannya sebagaimana diilustrasikan secara gradual oleh Q.S. al-Tūr: 33-34, Q.S. Hūd: 13, Q.S. Yūnus: 38, QS al-Baqarah: 23.²

Kemukjizatan al-Qur'an ini kemudian mulai didiskusikan secara lebih intens ketika jarak antara kewafatan nabi dan umatnya semakin jauh. Pada perkembangannya, pengetahuan tentang *i'jāz al-Qur'ān* tersistematisasikan dan menjadi bagian dari *ulumul Qur'an*.

¹ Lihat M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 23.

² Tantangan pertama adalah untuk mendatangkan semisal al-Qur'an (QS. Al-Tūr:33-34). Kemudian karena tidak mampu dilayani, Allah meringankan tantangan menjadi sepuluh surat saja semisal al-Qur'an (QS. Hūd:13). Ini juga tak bisa dilayani. Maka tantangan menjadi semakin ringan yakni satu surat saja (QS. Yūnus: 38). Lihat *Ibid.*, hlm. 45.

Dari literatur klasik, secara umum dikatakan bahwa *i'jāz al-Qur'ān* terletak pada:

- a. Segi keindahan bahasanya
- b. Segi *lafaz* dan maknanya
- c. Segi kandungannya yang menyimpan isyarat ilmiah, kisah-kisah futuristik dan ajaran-ajaran syariat.³

Adalah Mazhab Tafsir Sastra yang menolak ketiga pendapat tersebut. Mazhab tafsir Sastra adalah suatu *genre* tafsir yang menggunakan *manhaj adabi* (pendekatan sastra). Mazhab ini lahir dari kritik atas pemahaman *i'jāz* klasik yang meskipun menekankan keistimewaan al-Qur'an dari segi sastra, tetapi berpretensi menjatuhkan *truth claim* teologis. Mazhab ini juga sangat menentang pemahaman *i'jāz ilmi* yang berpretensi membuktikan kesesuaian al-Qur'an dengan ilmu pengetahuan. Dalam perspektif Mazhab Tafsir Sastra, pemahaman *i'jāz* yang demikian itu mengandung bias. Mazhab ini dipelopori oleh Amīn al-Khūfī.⁴

Penolakan Mazhab Tafsir Sastra terhadap pendapat pertama dan kedua lebih karena dua pendapat tersebut dihasilkan dalam diskusi teologis.⁵ Penyingkapan kemukjizatan al-Qur'an yang awalnya bertujuan untuk membuktikan hakekat ilahiah al-Qur'an malah diarahkan pada upaya justifikasi

³ Drs. Moh Cahdziq Charisma, *Tiga Aspek Kemukjizatan al-Qur'an* (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1991), hlm. 14.

⁴ J. M. S. Baljon, *Tafsir Qur'an Muslim Modern*, terj. A. Nizamullah Muiz (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hlm. 189. Lihat juga M. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an* (Bandung: Teraju, 2003), hlm. 43.

⁵ Lihat 'Aisyah Abdurahmān Bintu al-Syātī, *al-I'jāz al-Bayāni li al-Qur'ān wa Masa'il Ibn al-Azraq* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1984), hlm 44-45. lihat juga Naṣr Ḥāmid Abū-Zayd, *Maḥmū al-Naṣṣ: Dirāsah fi Ulūm al-Qur'ān* (Beirūt: Al-Markaz al-Ṣaqafi al-'Arabī, 1994), hlm. 145.

kebenaran aliran-aliran dalam teologi. Karena itu kesadaran akan ketinggian sastra al-Qur'an tidak membawa kepada kesadaran akan perlunya meletakkan al-Qur'an sebagai teks sastra dalam upaya menafsirkannya. Hal ini ditunjukkan oleh kenyataan bahwa awal mula diskusi tentang *i'jāz* adalah konsep *ṣarfah* yang dicetuskan oleh Mu'tazilah.⁶

Pendapat ketiga muncul karena konsep *i'jāz* yang menyatakan bahwa kemukjizatan terletak pada keindahan bahasanya secara tidak langsung menyatakan bahwa *i'jāz* itu hanya bisa ditangkap oleh orang Arab. Maka muncullah pandangan bahwa *i'jāz* terletak pada kandungan al-Qur'an, baik syari'at, kisah masa lampau, kisah futuristik, maupun isyarat ilmiah. Pandangan yang menyatakan bahwa *i'jāz* terletak pada isyarat ilmiah yang ditunjukkannya dilandasi oleh semangat yang menggebu untuk menunjukkan bahwa al-Qur'an tidak bertentangan dengan kemajuan sains dan teknologi atau bahkan membuktikan bahwa sains dapat dideduksi dari al-Qur'an.⁷ Mazhab Tafsir Sastra pun menolak konsep *i'jāz* ini, terutama isyarat ilmiah, karena *pertama*, al-Qur'an diturunkan bukan untuk tujuan itu, dan *kedua*, *i'jāz* yang demikian tidak mencakup seluruh bagian al-Qur'an.⁸

⁶ Lihat Taufik Abdullah (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001), Jld. 4, hlm. 49.

⁷ Amin al-Khūlī, "Tafsir" dalam Amin al-Khūlī dan Naṣr Ḥamid Abū-Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: Adab Press, 2004), hlm 35.

⁸ Kesimpulan ini didapat dari penolakan Amin al-Khūlī terhadap *tafsir ilmi* dan juga penolakan Bintu al-Syāṭi' dan Abū-Zayd terhadap *i'jāz* yang tidak mencakup seluruh bagian al-Qur'an. Lihat *Ibid.*, hlm. 39-41. Lihat juga Bintu al-Syāṭi', *op. cit.*, hlm 92-93. Dan Abū-Zayd, "Metode Kajian Sastra Terhadap al-Qur'an" dalam Amin al-Khūlī dan Naṣr Ḥamid Abū-Zayd, *op. cit.*, hlm. 145-147.

Jadi dapat disimpulkan bahwa penolakan Mazhab Tafsir Sastra terhadap konsep *i'jāz* klasik adalah karena tidak didasarkan pada kenyataan al-Qur'an itu sendiri. Akan tetapi lebih karena problem dari luar yang kemudian dicarikan solusinya dari al-Qur'an. Mazhab ini kemudian menyatakan bahwa *i'jāz* terletak pada aspek sastra al-Qur'an karena *i'jāz* bersifat psikologis.⁹ Pengaruh psikologis yang ditimbulkan al-Qur'an pada jiwa pendengar dan pembacanya, menurut mazhab ini, disebabkan oleh aspek sastra al-Qur'an yang menyentuh jiwa. Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'an pertama-tama ditangkap dalam kenyataan kebahasaannya. Dan inilah yang dijadikan al-Khūfī sebagai landasan pernyataan bahwa al-Qur'an adalah suatu kitab sastra yang agung sehingga kajian sastra terhadapnya harus mendahului semua kajian lain.¹⁰

Amīn al-Khūfī meletakkan dasar-dasar yang sistematis bagi tafsir yang menggunakan metode yang ia sebut sebagai *manhaj adabī*.¹¹ Di sini perlu diperjelas apa yang dimaksud Amīn al-Khūfī sebagai *manhaj adabī* karena pada dasarnya pendekatan sastra bukan hal baru dalam tafsir al-Qur'an. Teori sastra memang telah ada paling tidak sejak abad kedua Hijriyah ketika konsep *i'jāz al-Qur'an* marak dibicarakan dan digali sehingga muncul teori-teori tentang *nazm*.¹²

⁹ Amīn al-Khūfī, *Manāhij Tajdīd fī al-Nahwi wa al-Balāgh wa al-Tafsīr wa al-Adab* (t. tp.: Dār al-Ma'rifah, t. t.), hlm. 201.

¹⁰ Amīn al-Khūfī, "Tafsir", *op. cit.*, hlm 58.

¹¹ Jansen membagi corak penafsiran modern menjadi tiga tipe; 1) tafsir sejarah alam, 2) *al-tafsīr al-adabī*, dan 3) penafsiran praktis. Amīn al-Khūfī disebut sebagai pelopor mazhab sastra. Lebih lanjut, lihat JJG. Jansen, *Diskursus Tafsir modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah (Jogjakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 105.

¹² Al-Jurjānī mendefinisikan *nazm* sebagai kaidah-kaidah nahwu dalam artian struktur dan *uslub-uslub* yang secara substansial berpengaruh di dalam memproduksi makna seperti *taqdīm*

Namun penggunaan kritik sastra yang disertai dengan kritik historis dalam kesarjanaan Muslim dapat dikatakan sebagai fenomena yang relatif baru. Sebagaimana dinyatakan oleh Baljon, Amīn al-Khūlī-lah orang pertama yang secara sadar menggunakan kritik sastra yang meniscayakan adanya kritik historis dalam mendekati al-Qur'an.¹³ Dalam bukunya *Manāhij Tajdīd*, al-Khūlī menyatakan bahwa secara ideal studi tafsir al-Qur'an harus dibagi dalam dua kajian; 1) Kajian terhadap segala sesuatu di sekitar al-Qur'an. Termasuk di dalamnya kajian teks, kajian filologis dan penjelasan tentang sejarah perkembangannya dan kajian mengenai latar belakang tempat al-Qur'an muncul, sumber dari mana ia lahir, dan bagaimana perkembangan makna-maknanya. 2) Kajian terhadap al-Qur'an itu sendiri. termasuk di dalamnya kajian tentang kosakata dan kajian tentang struktur.¹⁴ Dua kajian ini ia sebut sebagai *manhaj adabi*. *Manhaj* ini diajukan sebagai prosedur atau langkah-langkah yang harus ditempuh untuk memnuhi asumsi pendekatan sastra.

Pendekatan Khulian ini kemudian diadopsi dan dikembangkan oleh Ahmad Khalafullah dalam disertasinya yang kontroversial *al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm*, Syukri Ayyād dalam *Yawm al-Dīn wa al-Ḥisāb fī al-Qur'ān* dan 'Aisyah Abdurrahmān bintu al-Syāṭi' dalam bukunya *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*—dalam bentuknya yang agak konservatif—dan Naṣr Ḥamid

dan *ta'khīr*, *faṣl* dan *waṣl*, *zīkr* dan *ḥaẓf*. Seterusnya lihat 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz fī 'Ilm al-Ma'ānī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), hlm. 44.

¹³ J. M. S. Baljon, *op. cit.*, hlm. 189.

¹⁴ Amīn al-Khūlī, *Manāhij...*, *op. cit.*, hlm. 307-308.

Abu-Zayd dalam sebagian besar karyanya.¹⁵ Namun yang terjadi selanjutnya, tokoh-tokoh yang menanggapi seruan itu, bahkan Amīn al-Khūlī sendiri harus mengalami berbagai nasib buruk. Mereka menerima berbagai tuduhan dan tudingan yang tak jarang membawa dampak besar. Ahmad Khalafullah menerapkan metodologi Amīn al-Khūlī untuk menganalisis kisah-kisah profetik dalam disertasinya *al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm*. Dampak aplikasi metode al-Khūlī ini berupa pendapat bahwa kisah-kisah yang disampaikan al-Qur'an mengenai Nabi-nabi sebelum Muhammad secara historis tidak benar.¹⁶ Nilai dari kisah-kisah ini tidak pada informasinya, melainkan pada pesan religius yang digambarkan oleh kisah-kisah tersebut. Dan kisah hanyalah satu seni penyampaian pesan tersebut. Pandangannya ini menimbulkan perdebatan di Mesir yang berujung pada pencopotan kedudukannya di Universitas Mesir di Giza.¹⁷ Sedangkan Amīn al-Khūlī yang membimbing disertasinya dikeluarkan dari fakultas tafsir, dan tidak diizinkan membimbing tesis lagi.¹⁸ Syukrī Ayyād, meskipun tidak mengalami nasib seburuk Khalafullah harus menunggu tiga puluh tahun untuk menyelesaikan dan mempublikasikan tesis magisternya.¹⁹ Dalam bukunya *Yawm al-Dīn wa al-Hisāb fī al-Qur'ān*, dengan menggunakan kritik sastra, ia beranggapan bahwa eskatologi yang terkandung dalam al-Qur'an

¹⁵ M. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an* (Bandung: Teraju, 2003), hlm. 4.

¹⁶ Nur Kholis Setiawan, *Amīn al-Khūlī and Qur'anic Studies: An Analysis of The Literary Exegesis in Modern Egypt, tesis* (Netherlands: Leiden University, 1996), hlm. 25.

¹⁷ J.G. Jansen, *op. cit.*, hlm. 110.

¹⁸ Nur Kholis Setiawan, *op. cit.*, hlm. 27.

¹⁹ M. Nur Ichwan, *op. cit.*, hlm 10.

merupakan suatu simbolisme keagamaan yang dituangkan dalam bingkai sastra.²⁰ Sementara itu, 'Aisyah Abdurrahmān, istri al-Khulī sekaligus muridnya, mengingat apa yang terjadi pada Khalafullah dan suaminya, terkesan amat berhati-hati dan sangat selektif dalam memilih bahan-bahan penafsiran. Meskipun demikian, ia telah mengaplikasikan gagasan suaminya dalam bentuk tafsir dan memunculkan karya yang amat kontroversial. Dalam karya tafsirnya *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*, ia menggunakan metode yang dilandaskan pada beberapa prinsip dasar. Yang pertama adalah *diktum* yang telah dikemukakan oleh para mufassir klasik bahwa al-Qur'an dapat menjelaskan dirinya sendiri (*al-Qur'ān yufassiru ba'duhū ba'dan*). Selain itu juga pada prinsip bahwa al-Qur'an harus dipahami dalam keseluruhannya sebagai suatu kesatuan dengan karakteristik-karakteristik ungkapan dan gaya bahasa yang khas. Dan terakhir, penerimaan atas keterangan sejarah mengenai kandungan al-Qur'an tanpa menghilangkan keabadian nilainya.²¹ Posisinya ini kemudian mengundang kontroversi baik di kalangan mazhab Khulian sendiri maupun di kalangan Muslim konservatif. Bagi kalangan konservatif, kontroversialitasnya terletak pada keberaniannya menyentuh bagian ayat-ayat yang selama ini dihindari oleh kebanyakan *mufasssir*. Sedang di kalangan pengikut mazhab sastra, Bintu al-Syāṭi' dipandang telah membawa metode hermeneutika Amīn al-Khulī ke jalur

²⁰ Nur Kholis Setiawan, *op. cit.*, hlm. 31.

²¹ Issa J. Boullata, artikel yang diletakkan sebagai pengantar dalam 'Aisyah 'Abd al-Rahmān Bint al-Syāṭi', *Tafsir Bintu al-Syati'*, terj. Mudzakkir Abdussalami (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 13-14.

"neo-tradisionalisme."²² Sedang Naṣr Ḥamid Abū-Zayd yang dalam bukunya yang monumental *Maḥmūd al-Naṣṣ: Dirāsah fī Ulūm al-Qur'ān* menyatakan bahwa Al-Qur'an sebagai teks sastra adalah produk budaya (*muntaj al-ṣaqāfī*),²³ menerima tuduhan murtad, kafir, sampai dipaksa bercerai dengan istrinya sehingga ia terpaksa keluar dari negaranya.²⁴

Secara umum, dapat dikatakan bahwa tuduhan dan tuding yang dilontarkan kepada penggagas tafsir sastra berasal dari kekhawatiran bahwa mazhab tafsir ini akan menodai dan mereduksi sakralitas al-Qur'an. Hal ini menunjukkan adanya persoalan yang cukup problematis dalam kosep *i'jāz al-Qur'ān* Mazhab Tafsir Sastra, karena di satu sisi, *manhaj adabi* yang digagasnya justru dibangun di atas konsep *i'jāz al-Qur'ān* yang *notabene* merupakan konsep yang dilekatkan pada al-Qur'an untuk menegaskan sakralitasnya.²⁵ Maka muncullah pertanyaan-pertanyaan seputar bagaimana sebenarnya konsep *i'jāz al-Qur'ān* dalam Mazhab Tafsir Sastra dan pendekatan sastra yang bagaimana yang ditawarkan untuk mengkaji al-Qur'an sehingga muncul kekhawatiran bahwa

²² M. Jad al-Mawlā, pengantar dalam Bintu al-Syāṭi', *Manusia: Sensitivitas Hermeneutika al-Qur'an*, terj. M. Adib al-Arief (Jogjakarta: LKPSM, 1997), hlm. v.

²³ Yang dimaksud dengan al-Qur'an sebagai produk budaya adalah bahwa al-Qur'an, terlepas dari hakikatnya sebagai *kalam* Tuhan, ia menggunakan bahasa Arab sebagai media penyampaian pesannya. Sedangkan bahasa Arab itu sendiri merupakan kristalisasi dari dunia konsep-konsep yang terdapat dalam budaya Arab saat itu. Jadi secara tidak langsung, al-Qur'an adalah juga bagian dari budaya Arab abad ke VII. Lihat Abū-Zayd, *Maḥmūd...*, *op. cit.*, hlm. 24.

²⁴ M. Nur Ichwan, *op. cit.*, hlm. 25.

²⁵ Ada dua konsep yang dilekatkan pada al-Qur'an untuk menegaskan sakralitasnya, yakni konsep ke-*qadīm*-an al-Qur'an (*Qur'an's eternalness*) dan konsep *i'jāz* (*Qur'an's inimitability*). Lihat Farid Esack, *The Qur'an: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld Publication, 2002), hlm. 101.

manhaj ini akan menodai sakralitas al-Qur'an? Untuk itulah konsep *i'jāz al-Qur'ān* dalam perspektif tafsir sastra perlu dikaji.

Untuk lebih ringkas dan jelasnya, dapat dikatakan bahwa urgensi pembahasan tentang *i'jāz al-Qur'ān* dalam tafsir sastra terletak pada:

- a. Pentingnya posisi konsep *i'jāz al-Qur'ān* dalam menggagas tafsir ber-*manhaj adabī*, padahal sebelumnya konsep *i'jāz al-Qur'ān* berkembang dalam diskusi teologis dan bukan menyangkut persoalan penafsiran.
- b. Kenyataan bahwa tafsir ber-*manhaj adabī* disertai dengan berbagai kontroversi hingga tuduhan bahwa beberapa aplikasi terhadap *manhaj* ini telah mereduksi nilai sakralitas al-Qur'an.

'Aisyah Abdurrahman—yang lebih dikenal dengan nama Bintu al-Syāṭi', dan Naṣr Ḥamid Abū-Zayd adalah dua tokoh dalam Mazhab Tafsir Sastra yang mengelaborasi konsep *i'jāz al-Qur'ān*. Namun alasan untuk membandingkan kedua tokoh ini bukan hanya karena keduanya menjelaskan panjang lebar mengenai konsep *i'jāz al-Qur'ān*. Ada beberapa kesamaan dan perbedaan di antara keduanya.

Dari segi latar belakang, Bintu al-Syāṭi' maupun Abū-Zayd menghadapi konteks sosial Mesir yang plural dan dinamis sekitar tahun 40-90 an. Beberapa peristiwa monumental dalam dunia politik Islam antara tahun 1940-1990-an sangat mempengaruhi suhu politik di Mesir yang diwarnai tarik menarik antara dua *trend* utama kelompok Islam di Mesir; Islamis, baik yang radikal maupun moderat, dan sekularis, juga yang radikal maupun moderat. Pergolakan politik ini juga dengan serta merta berdampak pada pemikiran intelektual. Semenjak

revolusi Mesir pada tahun 1952 yang memberi angin bagi nasionalisme sekular dan sosialisme Arab, kelompok Islamis masih sangat lemah dan terpecah-pecah. Adalah Sayyid Qutb yang berusaha membangkitkan kembali *al-Ikhwan al-Muslimun* setelah wafatnya Hasan al-Banna, sang pendiri. Namun kebangkitan Islam secara umum menguat setelah revolusi Iran 1979.²⁶

Bintu al-Syāṭi' hidup dari tahun 1913 M dan secara aktif menyumbangkan pikiran dan karya-karyanya sejak tahun 1936.²⁷ Sedangkan Abū-Zayd hidup dari tahun 1943 M sampai sekarang dan secara aktif memunculkan pikiran-pikirannya sejak tahun 80-an.²⁸ Namun meski jarak antara masa Bintu al-Syāṭi' dan Abū-Zayd tidak terpaut jauh, bahkan dapat dikatakan semasa, dari segi pemikiran keduanya sering diklasifikasikan pada periode yang berbeda.²⁹ Bintu al-Syāṭi' termasuk dalam kelompok pemikir modern³⁰ sedangkan Abū-Zayd dalam barisan pemikir kontemporer.³¹ Ini karena pemikiran-pemikiran Bintu al-Syāṭi' dinilai mengandung karakter khas pemikiran modern yaitu semangat untuk memurnikan ajaran Islam dari segala hal yang

²⁶ John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of Moslem World* (Oxford: Oxford University Press, 1995), Jld. 1, hlm. 433.

²⁷ Muhammad Arrin, "A Study of Bint al-Shati's Exegesis," *tesis* (Montreal: McGill University, 1992), hlm. 15.

²⁸ M. Nur Ichwan, *op. cit.*, hlm. 20.

²⁹ Klasifikasi ini mengacu pada periodisasi yang dipakai Fahrur Rozi dalam skripsinya "Komparasi Hermeneutis Konsep Ta'wil menurut Muhammad Syahrur dan Nasr Hamid Abu-Zayd dalam Perspektif *al-Ta'wil al-'Ilmi*" (IAIN Sunan Kalijaga, 2003), hlm. 32.

³⁰ JJG. Jansen, *op. cit.*, hlm. 111

³¹ Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir* (Jogjakarta: Nun Pustaka, 2003), hlm. 110.

mengandung bias ideologis dan sektarian.³² Bintu al-Syāṭi' yang dengan mengadopsi secara penuh metodologi suaminya menyatakan bahwa kata-kata al-Qur'an harus didefinisikan atas dasar apa yang dipahami oleh Nabi dan orang-orang semasanya. Dan kata-kata itu haruslah diasumsikan dan dipergunakan secara konsisten dalam keseluruhan teks al-Qur'an di samping itu, ia juga berpegang pada aturan lama bahwa al-Qur'an bisa menjelaskan dirinya. Untuk melaksanakan misinya itu Bintu al-Syāṭi' mengembangkan konsep *al-baḍī'*, *al-bayān* dan *al-ma'āni* dalam *al-balāghah*. Namun ini justru dipandang Abū-Zayd sebagai alasan untuk mengeksklusifkan Bintu al-Syāṭi' dari mazhab Khulian karena ia tidak mengikuti al-Khulī yang menggunakan kritik sastra modern.³³

Sebaliknya, Abū-Zayd dengan pandangannya bahwa al-Qur'an meskipun berasal dari sumber ilahiah merupakan produk kultural, menyusun hermeneutika kritis dan menggunakan kritik sastra modern sebagai salah satu tahap di dalam hermeneutika al-Qur'an. Alih-alih mengadopsi teori-teori klasik sebagaimana Bintu al-Syāṭi', Abū-Zayd mengajukan kritik mendalam terhadap *ulūm al-Qur'ān* klasik dan berusaha merekonstruksinya dengan upaya pembongkaran teks.³⁴

Atas dasar persamaan dan perbedaan bahkan pertentangan inilah penulis memandang perlu untuk membandingkan gagasan keduanya mengenai *i'jāz al-Qur'ān* untuk mendapatkan pengetahuan yang memadai tentang bagaimana konsep *i'jāz al-Qur'ān* dalam tafsir sastra dan yang tak kalah penting, untuk

³² JMS. Baljon, *op. cit.*, hlm. 2.

³³ M. Nur Ichwan, *op. cit.*, hlm. 57.

³⁴ Ada dua tujuan utama dalam proyek rekonstruksi *ulūm al-Qur'ān* Abū-Zayd yakni; 1) Mengaitkan kembali studi al-Qur'an dengan kajian sastra, 2) Mengkaji Islam secara obyektif. Lihat Naṣr Ḥamid Abū-Zayd, *Mathūm...*, *op. cit.* hlm. 18-19.

mendapatkan gambaran mengenai karakteristik pemikiran keduanya dalam tafsir sastra.

B. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Mengingat luasnya pembahasan tentang *i'jāz al-Qur'ān*, dengan alasan-alasan yang telah diuraikan di atas, penulis membatasi penelitian untuk menjawab masalah-masalah berikut:

1. Bagaimana pandangan Bintu al-Syāṭi' dan Naṣr Ḥamid Abū-Zayd mengenai konsep *i'jāz al-Qur'ān* ditinjau dari segi latar belakang, kerangka metodologis dan kerangka konseptual?
2. Bagaimana karakteristik pemikiran *i'jāz al-Qur'ān* Bintu al-Syāṭi' dan Naṣr Ḥamid Abū-Zayd ditinjau dari sisi implikasi praktis konsep *i'jāz al-Qur'ān* dan kontribusinya dalam wacana *i'jāz* serta tafsir?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Penelitian yang dikonsentrasikan untuk menjawab rumusan masalah di atas bertujuan:

1. Untuk mengetahui bagaimana pandangan Bintu al-Syāṭi' dan Naṣr Ḥamid Abū-Zayd mengenai *i'jāz al-Qur'ān* ditinjau dari segi latar belakang, kerangka metodologis serta kerangka konseptualnya.
2. Untuk mengetahui karakteristik pemikiran *i'jāz al-Qur'ān* Bintu al-Syāṭi' dan Naṣr Ḥamid Abū-Zayd, ditinjau dari sisi implikasi praktis konsep *i'jāz al-Qur'ān* keduanya dan kontribusinya dalam wacana *i'jāz* serta tafsir

Sedangkan kegunaan penelitian ini antara lain:

1. Untuk memenuhi salah satu syarat bagi penulis untuk memperoleh gelar kesarjanaan di Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadis di UIN Sunan Kalijaga Jogjakarta.
2. Untuk memberikan arti akademis yang berupa sumbangan kepada wacana tafsir al-Qur'an bagi siapapun yang membutuhkannya.

D. Kajian Pustaka

Menimbang beberapa permasalahan di atas, maka dalam studi pendahuluan, kajian pustaka menyangkut empat hal:

Konsep *i'jāz al-Qur'ān*

Dinamika perkembangan konsep *i'jāz al-Qur'ān* yang disarikan dan diringkas dari karya-karya klasik cukup banyak dibahas dalam karya Mannā' al-Qaṭṭān, *al-Mabāhīs fī Ulūm al-Qur'ān*. Karya ini mengkategorisasikan pendapat-pendapat tentang *i'jāz al-Qur'ān* menjadi tiga, yakni dari segi keindahan bahasanya, dari segi lafaz dan maknanya dan dari segi kandungannya. Senada dengan karya ini adalah karya Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'an*. Namun karya ini sedikit berbeda karena bukannya meringkas melainkan menunjukkan sisi kemukjizatan yang mencakup tiga hal tersebut.

Akan tetapi ketidaksetujuan terhadap konsep *i'jāz* klasik yang terangkum di atas—paling tidak terhadap beberapa aspeknya—, menjadi ciri khas karya Amīn al-Khulī, 'Aisyah Abdurrahmān Bintu al-Syāṭi' dan Naṣr Ḥamid Abū-Zayd. Dalam bukunya *Manāhij al-Tajdīd fī al-Naḥwi wa al-Balāgh wa al-Tafsīr wa al-Adab*, al-Khulī menyatakan bahwa *i'jāz al-Qur'ān* bersifat psikologis. Ini

berarti bahwa *i'jāz* terletak pada aspek sastrawinya karena jiwa dapat dipengaruhi oleh teks karena keajaiban sastranya yang sungguh menyentuh. Sedangkan Bintu al-Syāṭi' menyatakan ketidakpuasannya pada konsep *i'jāz* klasik karena menurutnya proyek mereka belum selesai. Semua berspekulasi tentang aspek yang rasional di mana terletak *i'jāz*, tapi tidak ada yang menunjukkan secara jelas apa yang menjadikan aspek tersebut mengandung *i'jāz*. Adapun Abū-Zayd dalam tulisannya pada majalah *al-Nahj* edisi 56 tahun 1999 mencoba menunjukkan bahwa konsep *i'jāz al-Qur'ān* sebelumnya berkembang dalam diskusi teologis, karenanya faktor historisitas menjadi terabaikan.

Mazhab Tafsir Sastra

Adapun mazhab Tafsir Sastra yang dipopulerkan oleh Amīn al-Khūlī telah menjadi salah satu bahasan pada *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt* oleh J. J. G. Jansen³⁵ serta *Modern Moslem Koran Interpretation* karya J. M. S. Baljon.³⁶ Namun dua karya ini berusaha memetakan corak-corak penafsiran al-Qur'an di mana mazhab sastra adalah salah satu di antaranya. Di samping itu ada juga karya dalam bentuk disertasi yang mengambil model yang sama yakni *Ittijāhat al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm fī Miṣr* karya Dr. Ibrahim Syarif.³⁷ Dalam disertasinya, Dr. Ibrahim juga mengadakan pembagian terhadap corak tafsir yakni '*ilmī, adabī dan hidāfī*'.

³⁵ J.J.G. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt* (Leiden; E. J. Brill, 1974).

³⁶ J.M.S. Baljon, *Modern moslem Koran Interpretation (1880-1960)* (Leiden: E. J. Brill, 1968).

³⁷ Ibrahim Syarif, *Ittijāhat al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm fī Miṣr* (Kairo: Dār al-Turas, 1982).

Karya yang khusus membahas metode sastra di antaranya *Metode Tafsir Sastra* oleh Naṣr Ḥamid Abū-Zayd dan Amīn al-Khulī. Buku ini diterbitkan fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga sebagai pengantar terhadap tafsir sastra dan sebenarnya merupakan terjemahan dari dua tulisan yang terpisah dan kemudian dikompilasi. Tulisan Amīn al-Khulī diambil dari *Manāḥij Tajdīd* sedangkan Abū-Zayd diambil dari majalah *al-Nahj* edisi 56.³⁸ Metode sastra ini kemudian diulas secara singkat oleh Stefan Wild dalam pengantar buku yang disuntingnya *Al-Qur'an as Text*.³⁹

Pemikiran 'Aisyah Abdurrahmān Bintu al-Syāṭi'

Tahun 1977 Bintu al-Syāṭi' menerbitkan karya tafsir yang mengaplikasikan metode Amīn al-Khulī dengan judul *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*.⁴⁰ Karya yang kontroversial ini kemudian ramai dikaji diantaranya oleh Issa J. Boullata dalam *Modern Qur'anic Exegesis: A Study Of Bint al-Shati's Method* sebuah artikel dalam jurnal *The Muslim World*.⁴¹ Tafsir ini juga dibahas dalam bentuk tesis di antaranya oleh Muhammad Amin dalam *A Study of Bint al-Shati's Exegesis*.⁴² Sahiron Syamsuddin juga mencoba membahas

³⁸ Amīn al-Khulī dan Naṣr Ḥamid Abū-Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Jogjakarta: Adab Press, 2004).

³⁹ Stefan Wild, *Al-Qur'an as Text* (Leiden: E. J. Brill, 1996).

⁴⁰ 'Aisyah 'Abd al-Rahmān bint al-Syāṭi', *Al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1990).

⁴¹ Issa J. Boullata "Modern Qur'anic Exegesis: A Study of Bint al-Shati's Method," dalam *The Muslim World*, No. 64 (April, 1974).

⁴² Muhammad Amin "A Study of Bint al-Shati's Exegesis," Tesis, McGill University, Montreal, 1992.

sekaligus melakukan kritik atas beberapa inkonsistensi Bintu al-Syāṭi' terhadap metodenya dalam *An Examination of Bint al-Shati's Method of Interpreting Qur'an*.⁴³ Penafsirannya juga dibandingkan dengan beberapa pemikir lain sebagaimana yang dilakukan oleh Yusron Asrofi dalam *Surat al-Duha; Tafsir al-Zamakhshari, Muhammad 'Abduh dan Bintu al-Syati'*.⁴⁴

Di UIN Sunan Kalijaga juga cukup banyak skripsi yang mengulas karya tafsir Bint al-Syāṭi' ini. *Min Bayān al-Qur'ānawī ilā Bayān al-Qur'āni: Dirāsah Hirminītiyyah wa Bunyāwiyyah an al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm* oleh Muhammad Jad al-Mawlā dari fakultas Adab.⁴⁵ Skripsi ini berusaha mengapresiasi tafsir Bintu al-Syāṭi' dengan meminjam perangkat strukturalisme Abid al-Jabiri. Masih dari fakultas Adab, dalam skripsi berjudul *Tarīqah Taḥfiliyyah Dalāiliyyah fī al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm li Binti al-Syāṭi' (Dirāsah Taḥfiliyyah Dalāiliyyah)*⁴⁶ Ali Asma Adnan juga mencoba mengulas metode analisis tafsir Bintu al-Syāṭi'. Masih mengenai kitab *al-Tafsīr al-Bayānī*, Siti Asfiah dari fakultas Ushuluddin mencoba memberikan gambaran secara umum tentangnya dalam *Bintu al-Syāṭi' dan Tafsirnya*.⁴⁷

⁴³ Sahiron Syamsudin, *An Examination of Bint al-Shati's Method of Interpreting Qur'an* (Jogjakarta: Titian Ilahi Press, 1999).

⁴⁴ Yusron Asrofi, "Surat al-Duha: Tafsir al-Zamakhshari, Muhammad Abduh, dan Bintu al-Syati'", *al-Jami'ah*, No. 46 (1991).

⁴⁵ Muhammad Jad al-Mawlā, "Min Bayān al-Qur'ānawī ila Bayān al-Qur'āni: Dirāsah Hirminītiyyah wa Bunyāwiyyah an al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm", Skripsi, Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1996.

⁴⁶ Ali Asma Adnan, "Tarīqah Taḥfiliyyah Dalāiliyyah fī al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm li Binti al-Syāṭi' (Dirāsah Taḥfiliyyah Dalāiliyyah)", Skripsi, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1998.

⁴⁷ Siti Asfiah, "Bintu al-Syāṭi' dan Tafsirnya", Skripsi, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1998.

Selain itu ada beberapa skripsi yang mengulas satu bagian saja dari tafsir Bintu al-Syāṭi' baik metode atau hasil penafsirannya seperti *Aqsām Menurut Bintu al-Syāṭi'* oleh Suryati⁴⁸ atau kemudian mencoba membandingkannya dengan pemikiran lain seperti *Asbāb al-Nuzūl dalam Surat al-Ḍuḥā (Studi Analisis atas Tafsir Muḥammad 'Abduh, Bintu al-Syāṭi' dan Quraish Shihab)* oleh Siti Hamidah,⁴⁹ *Studi Komparasi Penafsiran al-Marāḡī dan Bintu al-Syāṭi' atas Surat al-'Aṣr* oleh Fahmi⁵⁰ dan *Signifikansi Asbāb al-Nuzūl dalam Diskursus Tafsir Modern: Studi Pemikiran Fazlur Rahman dan Bintu al-Syāṭi'* oleh Endang Lis.⁵¹ Satu-satunya skripsi yang membahas tentang pemikiran Bintu al-Syāṭi' tentang *i'jāz al-Qur'ān* dalam bukunya *al-I'jāz al-Bayānī li al-Qur'ān* adalah *al-I'jāz al-Bayānī: Studi Pemikiran Bintu al-Syāṭi' tentang I'jāz al-Qur'ān* oleh Nancy Saputri.⁵² Namun ini tidak mengurangi urgensi penelitian ini karena skripsi ini hanya memberikan paparan tentang latar belakang pemikiran *i'jāz* Bintu al-Syāṭi' dan menjelaskan konsepsinya tentang *i'jāz al-Qur'ān*. Sementara penelitian ini menitikberatkan pada upaya perbandingan sehingga dapat dilihat dengan jelas

⁴⁸ Suryati, "Aqsām Menurut Bintu al-Syāṭi'," Skripsi, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2000.

⁴⁹ Siti Hamidah, "Asbāb al-Nuzūl dalam Surat al-Ḍuḥā (Studi Analisis atas Tafsir Muḥammad 'Abduh, Bintu al-Syāṭi' dan Quraish Shihab)," Skripsi, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1999.

⁵⁰ Fahmi, "Studi Komparasi Penafsiran al-Marāḡī dan Bintu al-Syāṭi' atas Surat al-'Aṣr," Skripsi, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2000.

⁵¹ Endang Lis, "Signifikansi Asbāb al-Nuzūl dalam Diskursus Tafsir Modern (Studi Pemikiran Fazlur Rahman dan Bintu al-Syāṭi')," Skripsi, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1999.

⁵² Nancy Saputri, "al-I'jāz al-Bayānī: Studi Pemikiran Bintu al-Syāṭi' tentang I'jāz al-Qur'ān," Skripsi, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2001.

kekhasan pemikiran baik dari sisi bangunan paradigmanya dan lebih jauh lagi, dapat dilihat posisi dan pengaruhnya bagi perkembangan tafsir sastra.

Pemikiran Naṣr Ḥamid Abū-Zayd

Di sisi lain, Naṣr Ḥamid Abū-Zayd juga merupakan tokoh kontroversial yang karyanya banyak dikaji orang. Dua bukunya yang sering menjadi bahan kajian terutama *Naqd al-Khiṭab al-Dīnī* dan *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī Ulūm al-Qur'ān*. Ali Harb dalam bukunya *Naqd al-Naṣṣ* mengkritik *Mafhūm al-Naṣṣ* karena Abū-Zayd tidak mendefinisikan secara jelas apa yang dimaksud dengan *naṣṣ* dalam bukunya tersebut.⁵³ Muhammad Imarah bahkan mengambil kesimpulan bahwa Abū-Zayd terpengaruh pemikiran Marxisme dalam bukunya *Al-Tafsīr al-Markisī li al-Islām*.⁵⁴

Karya dalam bentuk artikel yang mengulas fenomena Abū-Zayd di antaranya *Heresy of Hermeneutics: The Case of Abu-Zayd* oleh Charles Hirschkind.⁵⁵ Hirschkind berusaha mengkaji kasus Abū-Zayd dalam kaitannya dengan akal dan sejarah sebagai isu penting dalam mobilitas politik di negara-negara Islam. Artikel dalam bahasa Inggris yang mengulas secara singkat teori hermeneutik Abū-Zayd adalah *Beyond Ideological Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd's Theory of Qur'anic Hermeneutics* yang ditulis M. Nur Ichwan dan

⁵³ 'Alī Harb, *Naqd al-Naṣṣ* (Beirut; al-Markaz al-Ṣaqafī al-'Arabī, 1995).

⁵⁴ Muhammad Imarah, *Al-Tafsīr al-Markisī li al-Islām* (Kairo: Dār al-Syurūq, 1996).

⁵⁵ Charles Hirschkind, *Heresy of Hermeneutics: The Case of Nasr Hamid Abu-Zayd*, artikel dalam *SEHR 5, issue 1: Contested Politics*.

hanya saja Shohibuddin lebih menekankan pada kajian metodologinya. Selain dua skripsi di atas, skripsi lain mencoba mengambil salah satu bahasan dalam *Mathūm al-Naṣṣ* sebagai fokus kajian. Misalnya, M. Sunarwoto yang membahas konsep *nasakh* Abū-Zayd dalam skripsinya *Konsep Nāsikh Mansūkh al-Qur'an menurut Naṣr Ḥāmid Abū-Zayd*,⁶⁰ atau Irsyadul Ibad yang mengkaji konsep wahyu Abū-Zayd dalam *Konsep Wahyu menurut Naṣr Ḥāmid Abū-Zayd dalam Mathūm al-Naṣṣ Dirāsah fī Ulūm al-Qur'ān*,⁶¹ dan juga Muhammad Nur Hayid yang membahas konsep *asbāb al-nuzūl*-nya dalam *Konsep Asbāb al-Nuzūl Menurut Naṣr Ḥāmid Abū-Zayd*.⁶² Selain itu ada juga yang mencoba membandingkan pemikiran Abū-Zayd dengan pemikiran lain yakni *Komparasi Hermeneutis Konsep Ta'wil Menurut Muḥammad Syahrūr dan Naṣr Ḥāmid Abū-Zayd dalam Perspektif al-Ta'wīl al-'Ilmī* Oleh Fahrur Rozi.⁶³

Dari sekian referensi yang telah disebutkan di atas, belum ada yang mencoba membahas tentang konsep *i'jāz al-Qur'ān* menurut Bintu al-Syāṭi' dan Naṣr Ḥāmid Abū-Zayd atau mencoba mengkomparasikan keduanya sehingga terlihat karakter khas pemikiran masing-masing dalam mazhab tafsir sastra. Maka dari itu penulis berusaha mengambil posisi ini dengan melakukan penelitian lebih

⁶⁰ M. Sunarwoto, "Konsep *Nasikh Mansukh* al-Qur'an Menurut Naṣr Ḥāmid Abū-Zayd," Skripsi, Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2000.

⁶¹ M. Irsyadul Ibad, "Konsep Wahyu Menurut Naṣr Ḥāmid Abū-Zayd dalam *Mathūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī Ulūm al-Qur'ān*," Skripsi, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2003.

⁶² M. Nur Hayid, "Konsep *Asbāb al-Nuzūl* Menurut Nasr Hamid Abu-Zayd," Skripsi, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2004.

⁶³ Fahrur Rozi, "Komparasi Hermeneutis Konsep *Ta'wil* Menurut Muḥammad Syahrūr dan Nasr Hamid Abu-Zayd dalam Perspektif *al-Ta'wīl al-'Ilmī*," Skripsi, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2003.

lanjut mengenai konsep *i'jāz al-Qur'ān* dengan menyandingkan pemikiran *i'jāz* Bintu al-Syāṭi' dan Abū-Zayd.

E. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif analitis yakni mendeskripsikan dan menganalisis data-data yang telah dikumpulkan. Metode ini diaplikasikan dalam langkah-langkah sebagai berikut:

1. Pengumpulan data

Mengingat bahwa obyek penelitian ini adalah pemikiran tokoh mengenai suatu tema tertentu, maka data yang dikumpulkan adalah pendapat tokoh (dalam hal ini Bintu al-Syāṭi' dan Abū-Zayd) mengenai tema tersebut yang tersebar dalam berbagai naskah sebagai data primer, dan ulasan penulis-penulis lain mengenai pendapat tokoh tersebut atau mengenai tema yang dibahas tokoh sebagai data sekunder. Selain itu, mengingat bahwa pemikiran merupakan bagian dari sejarah, yakni bahwa ia dipengaruhi konteks di mana ia lahir yang berupa kondisi sosial budaya maupun pemikiran tokoh-tokoh lain, maka sebagai data sekunder, dikumpulkan juga data-data sejarah tentang perkembangan pemikiran mengenai tema yang dibahas tokoh, juga data tentang pikiran orang lain yang menginspirasi. Dalam hal ini data primer adalah *al-I'jāz al-Bayānī li al-Qur'ān wa Masā'il Ibn al-Azraq*⁶⁴ karya 'Aisyah Abdurrahman bintu al-Syāṭi' dan *Maḥmūd al-Naṣṣ: Dirāsah fī Ulūm al-Qur'ān* karya Naṣr Ḥamid Abū-Zayd terutama pada pembahasan *i'jāz al-*

⁶⁴ 'Aisyah 'Abd al-Rahmān bint al-Syāṭi', *Al-I'jāz al-Bayānī li al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ma'arif, 1971).

Qur'an. Sedangkan karya-karya lain yang berhubungan dengan konsep *i'jāz al-Qur'an*, metode tafsir sastra, pemikiran Bintu al-Syāṭi' dan Naṣr Ḥamid Abū-Zayd, serta karya-karya lain yang mendukung merupakan data sekunder.

2. Deskripsi

Deskripsi dilakukan dengan menguraikan secara teratur data sejarah tentang perkembangan pemikiran tentang tema terkait (dalam hal ini konsep *i'jāz al-Qur'an*), pemikiran yang menginspirasi tokoh (dalam hal ini pemikiran Amīn al-Khūfī), dan menguraikan secara apa adanya seluruh konsepsi tokoh, yakni konsep *i'jāz al-Qur'an* Bintu al-Syāṭi' dan Abū-Zayd.

3. Analisa

- a. Untuk dapat melihat karakter pemikiran tokoh mengenai tema *i'jāz al-Qur'an*, dilakukan analisis tipologis. Dalam penelitian ini klasifikasi didasarkan pada beberapa unsur pemikiran tokoh, yakni latar belakang pemikiran, obyek yang dikaji, metode yang ditempuh dalam mengkaji, serta implikasi dari pemikirannya dalam wacana *i'jāz al-Qur'an* serta tafsir.
- b. Untuk dapat menangkap konsep yang dimaksudkan tokoh secara khas, dilakukan interpretasi berdasarkan data-data yang sudah diklasifikasikan.⁶⁵

F. Sistematika Pembahasan

Terkait dengan uraian tentang metode penelitian di atas, maka pembahasan dalam penelitian ini akan disistematiskan sebagai berikut:

⁶⁵ Metode lain dalam penelitian pemikiran lihat Anton Baker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 61-66.

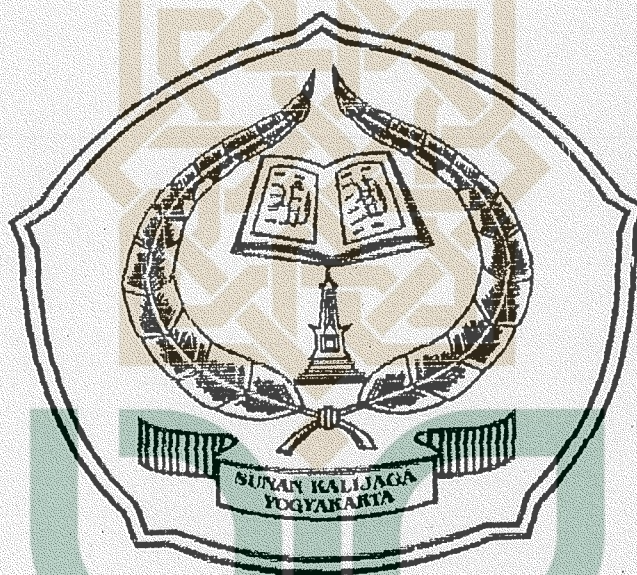
Pembahasan diawali dengan bab pendahuluan yang menjelaskan argumentasi-argumentasi seputar signifikansi penelitian ini. Bagian ini merupakan Bab I yang terdiri dari latar belakang masalah, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kajian pustaka, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Untuk memberikan gambaran lebih detil konsentrasi bahasan yang diteliti, Bab II akan diisi dengan uraian secara historis perkembangan konsep *i'jāz al-Qur'ān*, diikuti dengan pembahasan tentang kemunculan dan perkembangan tafsir mazhab sastra meliputi konteks historis dan latar belakang kemunculannya.

Selanjutnya pada Bab III, penulis akan mencoba mengadakan tinjauan historis meliputi biografi intelektual dan latar belakang pemikiran Bintu al-Syāṭi' dan Abū-Zayd. Disusul kemudian dengan tinjauan teoretis mengenai konsep *i'jāz al-Qur'ān* dalam pandangan Abū-Zayd maupun Bintu al-Syāṭi' meliputi kerangka metodologis dan kerangka konseptualnya.

Analisis lebih mendalam akan dilakukan pada Bab IV dengan upaya menyingkap karakteristik konsep *i'jāz al-Qur'ān* dari keduanya dengan menganalisis beberapa aspek dalam pemikiran keduanya meliputi dasar-dasar pemikiran, implikasi praktis serta kontribusi keduanya dalam wacana *i'jāz al-Qur'ān* dan tafsir.

Sebagai penutup, Bab V akan mengakhiri pembahasannya ini dengan kesimpulan, saran-saran dan kata penutup.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah melakukan kajian terhadap kedua pemikir dari mazhab sastra di atas, penulis mendapati beberapa temuan penting yang jika dikerucutkan akan dapat menjawab beberapa rumusan masalah yang telah mendorong penulis untuk melakukan penelitian ini. Beberapa temuan tersebut menyangkut konsep *ijāz* Bintu al-Syāṭi' dan Abū-Zayd di lihat dari segi kerangka konseptual dan kerangka metodologisnya, serta beberapa aspek pemikiran yang menjadikan karakter Bintu al-Syāṭi' dan Abū-Zayd dalam hal konsep *i'jāz* menjadi jelas, yakni dari segi dasar-dasar pemikiran, implikasi praktis serta kontribusinya dalam wacana *i'jāz* dan tafsir.

Konsep *i'jāz al-Qur'ān* Bintu al-Syāṭi' dihasilkan dari kajian tafsir, jadi dari segi metodologi, metode yang dipakainya dalam tafsir dapat juga dikatakan sebagai metode yang dipakainya dalam kajian ini, yakni metode *istiqrā'ī* dengan prosedur referensi silang. Di sini, meskipun ia memakai sejarah (*asbābun nuzūl*), ilmu-ilmu bahasa (misalnya *balagh* dan tata bahasa Arab), dan pendapat para ulama sebagai ilmu bantu, ia tetap menggunakan unsur-unsur yang terdapat dalam teks al-Qur'an sebagai acuan utama. Dari kajian terhadap unsur-unsur dalam al-Qur'an dengan menggunakan metode tersebut, ia menyimpulkan bahwa, *pertama*, yang membuat al-Qur'an tidak dapat ditandingi adalah karena keajaiban retorikanya yang khas. Dan *kedua*, kekhasan itu adalah karena tidak ada satupun partikel (huruf), kata, dan struktur (kalimat) yang diletakkan pada suatu tempat

tanpa makna, maksud atau tujuan tertentu, sehingga posisinya dalam tempat itu tidak dapat digantikan oleh yang lain.

Sedangkan Abū-Zayd, kajiannya adalah telaah terhadap ilmu al-Qur'an sehingga metode yang dipakainya di sini bukan metode tafsir. Di sini Abū-Zayd mencoba mengkaji konsep *i'jāz al-Qur'ān* dengan metode *tahlīl lugawī* (analisis bahasa) yang terangkum di dalamnya linguistik modern di samping teori bahasa klasik yang ia anggap masih relevan. Metode ini diterapkan dengan melihat al-Qur'an sebagai bagian dari budaya, dalam artian bahwa al-Qur'an selalu dikaji berdasarkan latar kesejarahannya. Dengan pembacaan semacam ini Abū-Zayd kemudian menyimpulkan bahwa *i'jāz al-Qur'ān* terdapat dalam bahasa teks karena, *pertama*, keistimewaan al-Qur'an adalah bahwa ia mengambil bahan-bahan dari kebudayaan di mana ia turun (*tasyakkul*) untuk kemudian mentransformasikannya menjadi sesuatu yang berkualitas *i'jāzī* (*tasykīl*). Dan *kedua*, karena karakter unggul kebudayaan Arab pada saat itu adalah dalam bidang bahasa. Inilah kerangka konseptual *i'jāz al-Qur'ān* Abū-Zayd.

Adapun jika pemikiran *i'jāz al-Qur'ān* Bintu al-Syāṭi' dan Abū-Zayd dikomparasikan, maka nampak bahwa kajian Bintu al-Syāṭi' maupun Abū-Zayd pada dasarnya berdiri di atas asumsi dasar yang sama yakni bahwa al-Qur'an adalah sebuah kitab yang mengandung kemukjizatan dari segi sastra. Yang membedakan adalah di mana minat masing-masing. Jika Bintu al-Syāṭi' mempunyai minat yang besar untuk membuktikan kemukjizatan tersebut, maka minat Abū-Zayd berbeda. Yang ingin ia buktikan adalah adanya kaitan antara keistimewaan bahasa al-Qur'an dengan puisi, sesuatu yang ia anggap sebagai hal

yang membuat kemukjizatan diletakkan dalam bentuk bahasa. Maka tak heran jika di satu sisi, Bintu al-Syāṭi' sudah melangkah jauh dengan mengkaji huruf-huruf, kata dan bentuk-bentuk ekspresi untuk menemukan keunikan di dalamnya, sementara di sisi lain Abū-Zayd masih berkuat pada pembuktian adanya kemiripan antara bentuk-bentuk ekspresi al-Qur'an dengan puisi.

Hal lain yang membedakan keduanya adalah pandangan tentang teks al-Qur'an. Bintu al-Syāṭi' berpendapat bahwa al-Qur'an selain sebagai sebuah kitab suci, dari segi aspek-aspek struktur literernya ia adalah struktur linguistik yang utuh dengan karakter dan gaya-gaya ungkapan yang khas. Dengan pandangannya ini, ia berusaha menyingkap bagaimana fenomena *i'jāz* terefleksikan dalam retorika al-Qur'an. Sedangkan Abū-Zayd, yang memandang teks al-Qur'an sebagai bagian dari budaya, berusaha mengungkap bagaimana kaitan historis antara fenomena *i'jāz* dan konteks pada waktu ia turun.

Dengan adanya perbedaan mengenai dasar-dasar pemikiran dan tujuan kajian, secara otomatis obyek yang dikaji pun berbeda. Bintu al-Syāṭi' mengkaji *i'jāz al-Qur'an* melalui pembahasan terhadap aspek-aspek struktur literer seperti huruf (*ḥarf*), kata (*kalimah*), dan bentuk-bentuk ekspresi (*uslūb* dan *ta'bīr*) dalam retorika al-Qur'an. Dengan metode deskriptif analitis dan pendekatan tafsir sastra *bayānī*, Bintu al-Syāṭi' berusaha mendeskripsikan sekaligus menganalisis aspek-aspek struktur literer di atas untuk dapat melihat peranannya dalam menentukan makna. Setelah menemukan bahwa semua aspek struktur literer dalam retorika al-Qur'an ternyata mempunyai makna tertentu sehingga tidak dapat digantikan posisinya oleh yang lain, Bintu al-Syāṭi' menyatakan bahwa inilah aspek

kemukjizatan yang menjadikan al-Qur'an tidak dapat ditandingi oleh teks-teks lain.

Adapun Abū-Zayd, untuk mengungkap kaitan antara fenomena *i'jāz* dan konteks historisnya, obyek yang dikajinya adalah bentuk-bentuk ekspresi al-Qur'an (*nazm* plus *ḥusn al-nagam*) dan puisi. Namun sayangnya ia tidak menjelaskan, apalagi meneliti, *nazm* yang bagaimana yang mengandung kemukjizatan, tidak juga menjelaskan puisi yang bagaimana yang akan dicari kaitannya dengan al-Qur'an. Upayanya berhenti pada adopsi temuan pemikir lain mengenai kemiripan *khawātim* ayat-ayat al-Qur'an yang bersajak dengan bentuk *wazn-wazn* puisi. Akan tetapi, meskipun di titik ini landasan berpijaknya belum kuat, Abū-Zayd melanjutkan menganalisis kaitan antara *nazm* plus *ḥusn al-nagam* dan puisi dengan metode perbandingan dan pendekatan sastra makro, yakni mengkaji *i'jāz al-Qur'ān* dengan membandingkan obyek dari aspek makro-nya. Metode dan pendekatan ini diterapkan dalam kerangka teoretik *parole* dan *langue* Saussure serta teori kesatuan *dalīl* dan *madlūl* Ibn Khaldun. Hasil akhirnya adalah konsep *tasyakkul* dan *tasykīl* oleh al-Qur'an dalam hal *i'jāz*, yakni bahwa bentuk-bentuk ekspresi dalam al-Qur'an (*nazm* plus *ḥusn al-nagam*) merupakan pengembangan (*imdād*) dari puisi yang kemudian dirubah (*tagyīr*) menjadi berkualitas *i'jāzī*.

Dalam wacana *i'jāz*, pemikiran Bintu al-Syāṭi' maupun Abū-Zayd mempunyai implikasi yang relatif sama, yakni bahwa *i'jāz* terdapat di seluruh bagian al-Qur'an. Selain itu aspek-aspek *i'jāz* ini juga dapat diungkap sehingga ia berlaku tidak hanya untuk orang Arab saja melainkan semua bangsa dan juga

berlaku sepanjang masa. Yang membedakan adalah cakupan *i'jāz*-nya. Jika aspek kemukjizatan menurut Bintu al-Syāṭi' meliputi semua bentuk ekspresi, kata hingga partikel terkecil dalam struktur literer yakni huruf, maka aspek kemukjizatan dalam pemikiran Abū-Zayd hanya menjangkau bentuk-bentuk ekspresi saja yakni *nazm* plus *ḥusn al-nagam*.

Adapun implikasinya dalam wacana tafsir menunjuk pada karakteristik yang berbeda antara keduanya. Jika Bintu al-Syāṭi' menunjukkan adanya rahasia penggunaan huruf, kata, dan bentuk-bentuk ekspresi dalam al-Qur'an, maka Abū-Zayd menunjukkan adanya jejak-jejak historis sastra pra Islam dalam al-Qur'an. Jika temuan Bintu al-Syāṭi' menunjukkan pentingnya penggunaan metode tafsir yang benar untuk melihat kaitan antar ayat, maka di sisi lain, Abū-Zayd masih berkuat pada adanya kemiripan struktur al-Qur'an dengan puisi. Dengan melihat aspek kemukjizatan yang telah ditemukannya, Bintu al-Syāṭi' mendasarkan metode tafsirnya pada prinsip bahwa al-Qur'an dapat menjelaskan dirinya sendiri. Karena itu, pendapat ulama, kaidah bahasa dan *asbāb al-nuzūl* menjadi alat bantu yang kesekian dalam memahami al-Qur'an. Adapun Abū-Zayd, dengan gagasan bahwa ada jejak-jejak sastra pra Islam dalam struktur literer al-Qur'an berimplikasi pada penggunaan puisi sebagai alat bantu dalam memahami al-Qur'an.

Hal penting berikutnya yang patut digarisbawahi adalah sumbangan yang diberikan Bintu al-Syāṭi' dan Abū-Zayd terhadap wacana *i'jāz al-Qur'ān* khususnya dan wacana studi al-Qur'an pada umumnya. Sumbangan terbesar yang diberikan Bintu al-Syāṭi' dalam wacana *i'jāz* adalah dapat menunjukkan apa

sebenarnya yang menjadikan bangunan retorika al-Qur'an begitu indah dan mengandung mukjizat.. Bintu al-Syāṭi' tidak berhenti pada upaya merasionalisasi aspek *i'jāz* sastra yang dapat mencakup seluruh bagian al-Qur'an sebagaimana Abū-Zayd maupun al-Jurjānī, tetapi melangkah lebih maju dengan mengidentifikasi karakter mana dari al-Qur'an yang menjadikannya ajaib dengan mengobservasi langsung ke sumbernya. Dengan penemuan Bintu al-Syāṭi' bahwa makna khusus yang dimiliki setiap aspek struktur literer—sehingga posisinya tidak dapat digantikan oleh yang lain—menjadikan al-Qur'an tidak tertandingi, maka sumbangannya terhadap studi al-Qur'an secara umum juga jelas. Pengungkapan rahasia keajaiban ini akan membuat para pengkaji lebih mempertimbangkan aspek-aspek instrinsik yang terkandung dalam teks al-Qur'an.

Adapun Abū-Zayd, dalam hal teori *i'jāz*-nya sendiri sebenarnya tidak ada yang baru karena ia hanya mengadopsi gagasan al-Jurjānī tentang *nāẓim* untuk menjelaskan pendapatnya bahwa *i'jāz* terdapat dalam bahasa teks al-Qur'an dan mencakup seluruh bagiannya. Akan tetapi, karena Abū-Zayd masih berkuat pada sisi historis dan belum menyentuh aspek kemukjizatan al-Qur'an yang sesungguhnya, maka melalui konsep *tasyakkul* dan *tasykīl*-nya, ia hanya menunjukkan adanya kemiripan antara struktur al-Qur'an dengan puisi. Hal ini sudah sejak lama menjadi topik bahasan para ulama. Jadi, sumbangannya hanya sebatas menguatkan wacana tentang pentingnya mengkaji budaya dalam memahami *i'jāz* al-Qur'an. Selain itu, dengan konsep *tasyakkul* dan *tasykīl* oleh al-Qur'an yang digagasnya, Abū-Zayd nampaknya berharap bahwa sejarah dan

budaya harus menjadi sesuatu yang akan menjadi pertimbangan penting para peminat studi al-Qur'an dalam mengkaji al-Qur'an.

Dan sebagai kesimpulan akhir, melihat pemikiran Bintu al-Syāṭi' yang lebih banyak didasarkan pada hasil penelitiannya terhadap al-Qur'an, maka patut kita katakan bahwa dalam konteks ini ia adalah seorang peneliti. Sedangkan Abū-Zayd, melihat pemikirannya yang lebih banyak didasarkan pada asumsi-asumsi dan teori orang lain, dalam konteks ini ia lebih patut disebut sebagai seorang pemikir.

B. Saran-saran

1. Sebagaimana diungkapkan Abū-Zayd, tantangan yang kita hadapi di masa kini adalah bagaimana mempertahankan identitas kita di tengah arus modernisasi yang begitu deras. Upaya ini dapat ditempuh dengan memahami substansi dari warisan yang kita miliki, yakni al-Qur'an. Dari kajian yang penulis lakukan, nampak bahwa Bintu al-Syāṭi' maupun Abū-Zayd adalah cendekiawan-cendekiawan muslim yang selalu melihat apa yang kita warisi dari Nabi sebagai sumber petunjuk yang dapat selalu berjalan seiring dengan zaman. Upaya mereka untuk membersihkan kajian al-Qur'an dari ideologi dan mitos yang dapat mendistorsi substansinya. Karena itu, sebagai tindak lanjut dari upaya mereka, selayaknya kita terus mengembangkan kajian al-Qur'an dengan mana *hidāyah* yang terkandung di dalamnya dapat menjadi pedoman bagi masyarakat di masa yang akan datang.

2. Penelitian yang penulis lakukan hanya sebagian kecil dari ruang lingkup pemikiran mereka berdua. Masih banyak ruang-ruang lain yang belum terjamah. Di samping itu, mengingat bahwa baik metode Bintu al-Syāṭi' maupun Abū-Zayd adalah pengembangan dari metode Amīn al-Khūfī dengan menekankan pada satu sisi, maka tafsir al-Qur'an dengan menggabungkan metode keduanya akan merupakan kajian yang sangat bermanfaat bagi studi al-Qur'an. Dengan demikian, apa yang dimaksud Amīn al-Khūfī dengan "tafsir masa kini" pun akan terwujud.
3. Kajian ini merupakan penelitian terhadap dua kajian sastra. Setelah menyelesaikan kajian ini, penulis menyadari bahwa banyak sisi-sisi yang menarik dalam kajian sastra yang jika diungkap akan memberikan nuansa baru dalam wacana studi Qur'an. Apalagi mengingat bahwa dalam kebanyakan tafsir, perhatian yang diberikan terhadap bahasa al-Qur'an amat minim, apakah itu dari segi bahasa al-Qur'an itu sendiri, maupun dalam kaitannya dengan historisitas. Kenyataan bahwa pada jurusan TH sendiri wacana kesastraan amat minim, dan bahwa selama kuliah penulis tidak mendapatkan materi yang khusus berkenaan dengan studi bahasa, membuat penulis yakin akan perlunya penggalakan wacana sastra dalam studi al-Qur'an.

C. Kata Penutup

Demikianlah penelitian yang dapat penulis lakukan sesuai dengan tenaga, pikiran, dan fasilitas yang ada. Semoga hasil penelitian ini dapat memberi manfaat

bagi para peneliti selanjutnya. Selebihnya penulis sadar bahwa penelitian ini jauh dari sempurna sehingga masih membutuhkan saran-saran konstruktif agar dapat dilakukan beberapa perbaikan. Namun demikian, kekurangan-kekurangan yang ada semoga dapat menjadi pelajaran bagi para peneliti selanjutnya sehingga dapat menghasilkan karya-karya yang jauh lebih baik.

Yang terpenting, penulis meyakini bahwa proses penelitian ini sejak awal hingga terselesaikan adalah merupakan proses pembelajaran untuk menghasilkan orang yang lebih baik. Karena itu, tak terhitung ucapan syukur penulis kepada Allah SWT yang tidak pernah membiarkan hamba-Nya menjadi orang yang sia-sia. Dan semoga kita semua selalu berada dalam rahmat dan lindungan-Nya. Amin.



Daftar Pustaka

- Abduh, Muhammad. *Tafsir Juz 'Amma*, terj. Muhammad Baqir, Mizan, Bandung, 1999
- _____. "Al-Ta'wil al-Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", makalah dalam Seminar Nasional Hermeneutika Al-Qur'an, LPPI-MSI UMY, 10 April 2003
- Abdullah, Taufik (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, PT Ichtiar Baru Van Hoeve, Jakarta, 2001
- Abū-Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī Ulūm al-Qur'ān*, Al-Markaz al-Ṣaqafī al-'Arabī, Beirūt, 1994
- _____. *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, LKiS, Yogyakarta, 2002
- _____. *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto, LKiS, Yogyakarta, 2003
- _____. *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan dan Moch. Syamsul Hadi, SAMHA, Yogyakarta, 2003
- _____. *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, LKiS, Yogyakarta, 1997
- _____. "The Case of Abu Zaid", *Index on Censorship*, 4 (1996)
- _____. *Kritik Wacana Agama*, terj. Khoiron Nahdliyyin, LKiS, Yogyakarta, 2003
- _____. *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majaz dalam al-Qur'an menurut Mu'tazilah*, terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan, Mizan, Bandung, 2003
- Adnan, Ali Asma. *Ṭarīqah Taḥfīliyyah Dalāiliyyah fī al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm li Binti al-Syātī'* (Dirāsah Taḥfīliyyah Dalāiliyyah), *skripsi*, IAIN Sunan Kalijaga, Jogjakarta, 1998

- Ali-Fauzi, Ihsan. "Kaum Muslimin dan Tafsir al-Qur'an: survey Bibliografis atas Karya-karya dalam Bahasa Arab", *Ulumul Qur'an*, No. 5, Vol. II, Th. 1990
- Amin, Muhammad. "A Study of Bint al-Shati's Exegesis." *Tesis*, McGill University, Montreal 1992
- Arkoun, Mohammed. *Berbagai Pembacaan Qur'an*, terj. Machasin, INIS (Indonesian-Netherlands Cooperation in Isam), Jakarta, 1997
- Al-Aṣṣfahani, al-Rāḡib, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, Dār al-Kutūb, Beirut, t. th.
- Asfiah, Siti. Bintu al-Syāṭi' dan Tafsirnya, *skripsi*, IAIN Sunan Kalijaga, Jogjakarta, 1998
- Asrofie, Yusron. "Surat al-Duha: Tafsir al-Zamakhshari, 'Abduh, dan Bint al-Shati'", *al-Jami'ah*, No. 46, th. 1991
- Audah, Ali. "Sastra Arab Mutakhir", *Ulumul Qur'an*, No. 2. Vol. VII, Th. 1996
- Badudu, J.S. *Kamus Kata-kata Serapan Asing dalam Bahasa Indonesia*, Kompas, Jakarta, 2003
- Baker, Anton. dan Zubair, Ahmad Charris. *Metodologi Penelitian Filsafat*, Kanisius, Jogjakarta, 1990
- Baljon, JMS. *Modern Moslem Koran Interpretation (1880-1960)*, E. J. Brill, Leiden, 1968
- _____. *Tafsir Qur'an Muslim Modern*, terj. A. Nizamullah Muiz, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1993
- Al-Bāqillānī, Abū Bakr. *I'jāz al-Qur'ān*, Dār al-Kutūb, Beirūt, 1988
- Al-Ba'sī, Ibrāhīm. *Syakhsīyyāt al-Islāmiyyah al-Mu'āsirah*, al-Sya'b, Kairo, 1970
- Bin Nabi, Malik. *Fenomena al-Qur'an; Pemahaman Baru Kitab Suci Agama-agama Ibrahim*, terj. Farid Wajdi, Marja', Bandung, 2002
- Bint al-Syāṭi', 'Aisyah 'Abd al-Rahmān. *Al-I'jāz al-Bayānī li al-Qur'ān wa Masā'il Ibn al-Azraq*, Dār al-Ma'arif, Kairo, 1971
- _____. *Al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*, Dār al-Ma'arif, Kairo 1990
- _____. *Manusia: Sensitivitas Hermeneutika al-Qur'an*, terj. M. Adib al-Arief, LKPSM, Jogjakarta, 1997

- _____. *Tafsir Bintu al-Syati'*, terj. Drs. Mudzakkir Abdussalam, MA, Mizan, Bandung, 1996
- _____. *Al-Qur'an wa al-Tafsir al-Asri*, Dār al-Ma'arif, Kairo, 1970
- _____. *'Alā al-Jisr, al-Hay'ah al-Miṣriyyah li al-Kitāb*, Kairo, 1986
- _____. *Putri-putri Rasulullah*, terj. Muhammad, Rihlah Press, Jakarta, 2004
- _____. *Istri-istri Nabi: Fenomena Poligami di Mata Seorang Tokoh Wanita*, terj. Abdullah Zaki AlKaf, Pustaka Hidayah, Bandung, 2001
- Boullata, Issa J. "Modern Qur'anic Exegesis: A Study of Bint al-Shati's Method," *The Muslim World*, No. 64 (April 1974).
- _____. *Dekonstruksi Tradisi; Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khoiri, LKiS, Yogyakarta, 2001
- _____. "Tafsir al-Qur'an Modern: Studi atas Metode Bintusy-Syathi'", *al-Hikmah*, No. 3, 1412 H
- _____. (ed.). *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*, CURZON Press, Richmond, 2000
- Butros, Gabriel (ed.). *Who's Who in The Arab World Biographical Dictionary*, Publitec Publication Gideon, Beirut, 1986
- Charisma, Drs. Moh Cahdziq. *Tiga Aspek Kemukjizatan al-Qur'an*, PT Bina Ilmu, Surabaya, 1991
- Chirzin, Muhammad. "Sayyid Qutb dan *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān* (Penggambaran Artistik dalam al-Qur'an)", *Jurnal Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, No. 2, Vol. III, Th. 2003
- Endraswara, Suwardi. *Metodologi Penelitian Sastra; Epistemologi, Model dan Aplikasi*, Pustaka Widyatama, Yogyakarta, 2003
- Esack, Farid. *The Qur'an: A Short Introduction*, Oneworld Publication, Oxford, 2002
- Esposito, John L. *The Oxford Encyclopedia of Moslem World*, Oxford University Press, London, 1995

- _____ dan John O. Voll, *Demokrasi di Negara-negara Muslim; Problem dan Prospek*, terj. Rahmani Astuti, Mizan, Bandung, 1999
- Fahmi. Studi Komparasi Penafsiran al-Marāḡī dan Bintu al-Syāṭi' atas Surat al-'Aṣr, *skripsi*, IAIN Sunan Kalijaga, Jogjakarta, 2000
- Hamidah, Siti. *Asbāb al-Nuzūl* dalam Surat al-Ḍuḥā (Studi Analisis atas Tafsir Muhammad 'Abduh, Bintu al-Syāṭi' dan Quraish Shihab), *skripsi*, IAIN Sunan Kalijaga, Jogjakarta, 1999
- Ḥarb, 'Alī. *Naqd al-Naṣṣ*, (Beirūt; al-Markaz al-Ṣaqafī al-'Arabī, 1995
- Harmaneh, Walid. "Arabic Theory and Criticism", dalam *website* <http://www.press.jhu.edu>
- Hayid, M. Nur. Konsep *Asbāb al-Nuzūl* Menurut Nasr Hamid Abu-Zayd, *skripsi*, IAIN Sunan Kalijaga, Jogjakarta, 2004
- Al-Ḥayy, 'Abd al-Tawwāb 'Abd. *'Aṣir Ḥayātī*, al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1966
- Hirschkind, Charles. Heresy of Hermeneutics: The Case of Nasr Hamid Abu-Zayd, artikel dalam *SEHR 5, issue I: Contested Politics*.
- Ibad, M. Irsyadul. Konsep Wahyu Menurut Nasr Hamid Abu-Zayd dalam *Maḥmū al-Naṣṣ: Dirāsah fī Ulūm al-Qur'ān*, *skripsi*, IAIN Sunan Kalijaga, Jogjakarta, 2003
- Ibn Kaṣīr, Ismā'īl. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz I, Dār al-Ma'rifah, Beirut 1987
- Ibn Rushd Prizes, *Curriculum Vita of Prof. Dr. Nasr H. Abu-Zayd*, <http://www.ibn-rushd.org/English.htm>
- Ichwan, M. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an*, Teraju, Bandung, 2003
- _____. "Beyond Ideological Interpretation: Nasr Hamid Abu-Zayd's Theory of Hermeneutics," *al-Jami'ah*, No. 65/VI/2000.
- _____. "Al-Qur'an Sebagai Teks: Teori Teks dalam Hermeneutika al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zaid", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.), *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Tiara Wacana, Yogyakarta, 2002
- Al-Iskandī, Aḥmad dan Muṣṭafā 'Anānī, *Al-Waṣīf fī al-Adab al-'Arabī wa Tarīkuhu*, Dar al-Ma'ārif, Kairo, t. th

- Al-Jabbār, 'Abd. *Al-Mugnī fī Abwāb al-Tauhīd wa al-'Adl*, Dār al-Kutub, Kairo, 1960
- Al-Jabiri, Muhammad Abed. *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Religius*, terj. Imam Khoiri, IRCiSoD, Yogyakarta, 2003
- Jansen, JIG., *Diskursus Tafsir modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, Tiara Wacana, Jogjakarta, 1997
- Al-Jurjānī, 'Abd al-Qāhir. *Dalā'il al-I'jāz fī 'Ilm al-Ma'anī*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1988
- Khalafullah, Muhammad Ahmad. *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah al-Qur'an*, terj. Zauhairi Misrawi dan Anis Maftukhin, Paramadina, Jakarta, 2002
- Al-Khūlī, Amīn. *Manābij Tajdīd fī al-Nahwi wa al-Balāgh wa al-Tafsīr wa al-Adab*, Dār al-Ma'rifah, t. tp., t. t.
- _____. dan Abū-Zayd, Naṣr Ḥamid. *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khoiron Nahdliyyin, Adab Press, Jogjakarta, 2004
- Latif, Hilman. *Kritik Teks Keagamaan Nasr Hamid Abu-Zayd*, Elsaq Press, Jogjakarta, 2003
- Lis, Endang. Signifikansi *Asbāb al-Nuzūl* dalam Diskursus Tafsir Modern (Studi Pemikiran Fazlur Rahman dan Bintu al-Syāṭi'), *skripsi*, IAIN Sunan Kalijaga, Jogjakarta, 1999
- Martin, Richard C. "Inimitability", dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of The Qur'an*, Brill, Boston, 2002
- Al-Mawlā, Muḥammad Jad. Min Bayān al-Qur'ānawī ila Bayān al-Qur'āni: Dirāsah Hirminiyūtiyyah wa Bunyāwiyyah an al-Tafsīr al-Bayāni li al-Qur'an al-Karīm, *skripsi*, IAIN Sunan Kalijaga, Jogjakarta, 1996
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Rake Sarasin, Jogjakarta, 2000
- _____. *Filsafat Ilmu; Telaah Sistematis Fungsional Komparatif*, Edisi I, Rake Sarasin, Yogyakarta, 1998
- Al-Muqdasī, Faḍḍullāh. *Fath al-Raḥmān li Ṭālib al-Qur'an*, Maktabah Dahlan, Indonesia, t. th.
- Mustaqim, Abdul. *Madzahibut Tafsir*, Nun Pustaka, Jogjakarta, 2003

- dan Sahiron Syamsudin (ed.), *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Tiara Wacana, Yogyakarta, 2002
- Partadiredja, Ace. *Al-Qur'an Mukjizat Karomat Ma'unat dan Hukum Evolusi Spiritual*, PT. Dana Bhakti Prima Yasa, 1997
- Press, Amsterdam University, *Katalog Buku*, <http://www.aup.nl>
- Publishers, SWP. *Katalog Buku*, <http://www.swpbook.com/index>
- Al-Qaṭṭān, Mannā' Khalīl. *Mabāhīs fī Ulūm Al-Qur'ān*, Mansyūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīs, Riyāḍ, t. t.
- Rozi, Fahrur. *Komparasi Hermeneutis Konsep Ta'wil Menurut Muhammad Syahrur dan Nasr Hamid Abu-Zayd dalam Perspektif al-Ta'wil al-Ilmi, skripsi*, IAIN Sunan Kalijaga, Jogjakarta, 2003
- Al-Rumi, Fahd Abdurrahman. *Ulum al-Qur'an: Studi Kompleksitas al-Qur'an*, terj. Amirul Hasan dan Muhammad Halabi, Titian Ilahi Press, Jogjakarta, 1999
- Al-Ṣabūnī, Muḥammad 'Alī. *al-Tibyān fī Ulūm al-Qur'ān*, Dinamika Barokah Utama, Jakarta, 1985
- Al-Sadr, Muhammad Baqir. "Pendekatan Tematik terhadap Tafsir al-Qur'an", *Ulumul Qur'an*, No. 4, Vol. I, 1989
- Saifuddin, Achmad Fedyani. *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*, Kencana, Jakarta 2005
- As-Salih, Subhi. *Membahas Ilmu-ilmu al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1993
- Samsuri. *Analisa Bahasa*, Erlangga, Jakarta, 1978
- Saputri, Nancy. *al-I'jāz al-Bayānī*. Studi Pemikiran Bintu al-Syāṭi' tentang *I'jāz al-Qur'ān*, skripsi, IAIN Sunan Kalijaga, Jogjakarta: 2001
- Saussure, Ferdinand de. *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat, Gajah Mada University Press, Yogyakarta, 1993
- Setiawan, Nur Kholis. *Amīn al-Khūlī and Qur'anic Studies: An Analysis of The Literary Exegesis in Modern Egypt*, tesis, Leiden University, Leiden, 1996

- As-Shabuni, Ali. *Pengantar Ulum al-Qur'an*, terj. Saiful Islam, al-Ikhlās, Surabaya, t. t.
- Shahrur, Muhammad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsudin dan Burhanudin Dzikri, ELSAQ Press, Yogyakarta, 2004
- Ash-Shiddieqy, Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/ Tafsir*, Bulan Bintang, Jakarta, 1980
- Shihab, M. Quraish. *Mukjizat Al-Qur'an*, Mizan, Bandung, 2003
- Shohibudin, M. "Nasr Hamid Abu Zayd tentang Semiotika al-Qur'an" dalam Sahiron Syamsudin (dkk.), *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya*, Islamika, Yogyakarta, 2003
- As-Shouwy, Ahmad dkk. *Mukjizat al-Qur'an dan as-Sunnah tentang IPTEK*, Gema Insani Press, Jakarta, 1995
- Sunarwoto, M. *Konsep Nasikh Mansukh al-Qur'an Menurut Nasr Hamid Abu-Zayd*, skripsi, IAIN Sunan Kalijaga, Jogjakarta, 2000
- Sunarwoto. "Nasr Hamid Abu Zayd dan Rekonstruksi Studi-studi al-Qur'an" dalam Sahiron Syamsudin (dkk.), *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya*, Islamika, Yogyakarta, 2003
- Suryati. *Aqsām Menurut Bintu al-Syā'ī*, skripsi, IAIN Sunan Kalijaga, Jogjakarta, 2000
- Sutiasumarga, Males. *Kesusastraan Arab Asal Mula dan Perkembangannya*, Jld. I, Zikrul Hakim, Jakarta, 2000
- Al-Suyūṭī. *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, Muassisāt al-Kutub al-Ṣāqafīyah, Beirūt, 1996
- Syah, M. Aunul Abid (ed), *Islam Garda Depan; Mozaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Mizan, Bandung, 2001
- Syamsudin, Sahiron. *An Examination of Bint al-Shati's Method of Interpreting Qur'an*, Titian Ilahi Press, Jogjakarta 1999
- _____. (dkk.), *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya*, Islamika, Yogyakarta, 2003
- Syarīf, Ibrāhīm. *Ittijāhāt al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm fī Miṣr*, Dār al-Turās, Kairo, 1982

- Asy-Syaukani, Lutfi. "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab kontemporer", *Paramadina*, vol. I, No. 1, Th. 1998
- Walidin, Muhammad. "Muhammad Walidin"Kritik Sastra Arab", *hand out mata kuliah*, Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tidak diterbitkan
- Wellek, Rene dan Austin Warren. *Teori Kesusastraan*, terj. Melani Budianta, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1989
- Wikipedia. *Nasr Hamid Abu Zayd*, <http://en.wikipedia.org/w/index>
- Wild, Stefan (ed.), *Al-Qur'an as Text*, E. J. Brill, Leiden, 1996
- Wielandt, Rotraud. "Exegesis of The Qur'an: Early Modern and Contemporary" dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of The Qur'an*, Brill, Boston, 2002
- Worsley, Peter. *Pengantar Sosiologi: Sebuah Pembanding*, terj. Hartono Hadikusumo, Jld. I, Tiara Wacana, Yogyakarta, 1991
- Yayasan Penyelenggara Penerjemah/Penafsir Al Qur'an, *Al Qur'an dan Terjemahannya*, Muja'mma' Al Malik li Thiba'at al Mush-haf Asy-Syarif, Medina Munawwarah, 1990
- Al-Zarkasyī, Muḥammad bin 'Abdullah. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Dār al-Kutub al-'Arabīyyah, Kairo, 1957

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA