

Pendekatan Kesastraan terhadap

Kisah-Kisah al-Qur'an

**(Kajian atas *al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm*
karya Muḥammad Aḥmad Khalafullah)**



SKRIPSI

**Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar
Sarjana Teologi Islam Strata Satu
dalam Ilmu al-Qur'an dan Hadis**

OLEH:

ARINA MANASIKANA

NIM: 99532849

**JURUSAN TAFSIR HADIS
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2005**

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

Yogyakarta, 18 Januari 2005

NOTA DINAS PEMBIMBING

Perihal : Skripsi Saudari Arina Manasikana
Lampiran : 6 eksemplar

Kepada Yth.
Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga
di
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah melakukan beberapa kali bimbingan, baik dari segi isi, bahasa maupun teknik penulisan dan setelah membaca skripsi mahasiswa tersebut di bawah ini:

Nama : Arina Manasikana
NIM : 99532849
Jurusan : Tafsir Hadis
Judul : **Pendekatan Kesastraan terhadap Kisah-Kisah al-Qur'an (Kajian atas *al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'an al-Karīm* karya Muḥammad Aḥmad Khalafullah)**

Maka selaku Pembimbing I dan Pembimbing II berpendapat bahwa skripsi tersebut sudah layak diajukan untuk dimunaqasyahkan.

Demikian, mohon dimaklumi adanya.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Pembimbing I,



Drs. H.M. Yusron, M.A.
NIP: 150 234 514

Pembimbing II,



H. Abdul Mustaqim, M.Ag.
NIP: 150 282 514



DEPARTEMEN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS USHULUDDIN

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

PENGESAHAN

Nomor: IN/I/DU/PP.00.9/1071/2005

Skripsi dengan judul: *Pendekatan Kesastraan terhadap Kisah-Kisah Al-Qur'an (Kajian atas al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'an al-Karīm karya Muḥammad Aḥmad Khalafullah)*

Diajukan oleh:

1. Nama : Arina Manasikana
2. NIM : 99532849
3. Program Sarjana Strata 1 Jurusan : TH

Telah dimunaqosyahkan pada hari: Kamis, tanggal: 27 Januari 2005 dengan nilai : 88,25 / A- dan telah dinyatakan syah sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Agama 1 dalam ilmu: Ushuluddin

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH:

Ketua Sidang


Drs. H. Fauzan Naif, MA
NIP. 150 228 609

Sekretaris Sidang


Drs. Indal Abror, M.Ag
NIP. 150 259 420

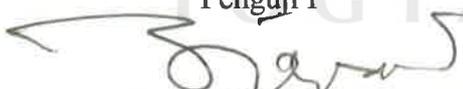
Pembimbing


Drs. H. M. Yusron, MA
NIP. 150 201 899

Pembantu Pembimbing


H. Abdul Mustaqim, M.Ag
NIP. 150 282 514

Penguji I


Dr. Syaifan Nur, MA
NIP. 150 236 146

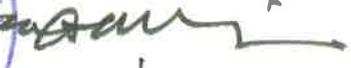
Penguji II


Ahmad Baidowi, M.Si
NIP. 150 282 514



Yogyakarta, 27 Januari 2005

DEKAN


Drs. H. M. Fahmie, M.Hum
NIP. 150 088 748

MOTTO

"We do relate unto thee the most beautiful of stories, in that we reveal to thee this (portion of the) Qur'an: before this, thou too was among those who knew it not."

[QS Yusuf (12): 3]

"Verily this is certainly the true explanation"

[QS Ali Imran (3): 62]

—Abdullah Yusuf 'Ali, *The Meaning of the Holy Qur'an*

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

*Seorang terpelajar itu harus adil,
sejak dalam pikiran...!!!*

(Pranodya Azarta Toor, Bumi Manusia, 1885)

PERSEMBAHAN

*"Ich danke dir Fur all das Gute und Liebe und Schone"
{Terima kasih, Tuhan,
untuk semua yang baik dan sayang dan indah...}*

Teruntuk:

**Ibunda Asiyah Za'ra' dan Ayahanda Munadjat termulya
Atas kasih sayang, perhatian, dukungan dan doa,
juga kesempatan belajar yang tak kan
bisa dibalas dengan apa pun.**

**Adikku Mamlu'atul Maghfiroh tersayang
*You are always and must be better than me!***

**Mas Hasan Bachtiar terkasih
My All, yang tak pernah mengenalkan frase putus asa,
*don't ever give up loving me for good...***

**Guruku, yang telah mengajarkanku bagaimana mengeja kalam-Nya,
nan senantiasa bersahaja, serta para pecinta-peminat studi al-Qur'an,**

**Inspirasiku, Muhammad Ahmad Khalafullah—
*Allāhumma igfirlahu warḥamhu wa'āfihī wa'fu'anhu***

ABSTRAK

Kisah-kisah al-Qur'ān sebagai salah satu bentuk pemaparan dalam al-Qur'ān untuk menjelaskan kandungan maknanya merupakan bagian terbesar dalam al-Quran. Karena al-Qur'ān tidak lahir dari ruang kosong dan hampa budaya, maka penyampaian pesan—dan kemudian menjadi semacam gambaran umat di masa lalu—dengan metode penceritaan menempati posisi penting dalam tema-tema *ulūm* al-Qur'ān. Bentuk pemaparan naratif ini yang paling banyak dipakai oleh al-Qur'ān untuk menjelaskan doktrin teologisnya, karena dianggap lebih mudah dan “membumi” dalam usaha penyampain pesan moral al-Qur'ān. Jikalau pesan yang ingin disampaikan dalam bentuk nasihat yang tanpa variasi, maka, alih-alih untuk menarik perhatian akal, bahkan semua isinya pun tak kan bisa dipahami. Bahkan, digunakannya kisah-kisah untuk membuktikan kebenaran ajaran Muhammad dan berita-berita umat terdahulu yang dikisahkan itu adalah salah satu kemujizatan al-Qur'ān.

Pendekatan sastra merupakan suatu rangkaian metodologis yang ditawarkan oleh Muḥammad Aḥmad Khalafullah, salah seorang pemikir Islam kontemporer dari Mesir yang brilian, untuk “membaca” kisah-kisah dalam al-Qur'ān. Pendekatan ini berangkat dari asumsi bahwa al-Qur'ān sebagai kitab sastra terbesar yang amat kaya dengan nilai estetik, sehingga diperlukan pendekatan sastra untuk “membacanya”, sebagai counter atas pendekatan sejarah yang seringkali mengalami kebuntuan metodologis tatkala dipakai untuk menganalisis narasi-narasi al-Qur'ān. Metode ini dipandang mampu menghipnotis pembaca untuk menelaah lebih lanjut pesan yang ingin disampaikannya.

Menurutnya, para penafsir sering terjebak ke dalam posisi yang demikian fatal dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān adalah karena kesalahan mereka dalam menggunakan metodologi. Selama ini, metodologi yang umum dipakai untuk mempelajari tafsir kisah-kisah al-Qur'ān adalah melalui pendekatan sejarah (historis). Artinya, mereka membaca kisah-kisah dalam al-Qur'ān tersebut sebagaimana mereka membaca teks-teks sejarah. Padahal yang lazim, digunakan untuk menangkap pesan-pesan dari kisah-kisah al-Qur'ān adalah dengan membacanya sebagai teks-teks keagamaan dan teks-teks sastra yang memiliki keindahan dan keistimewaan tersendiri.

Untuk mencapai tujuan tersebut, peneliti menggunakan pendekatan historis-faktual, dan metode sastra dengan berusaha memahami simbol-simbol bahasa yang terdapat dalam teks. Adapun model analisa yang dipakai adalah analisis eksplanatoris (*explanatory analysis*). Tahapan-tahapan metodologis ini dipakai sebagai alat analisis untuk mengungkap biografi, menjelaskan paradigma teori Khalafullah, juga mengkritisinya.

Dengan mendehistorisasi dan mereinterpretasi narasi kisah-kisah yang terdapat dalam al-Qur'ān dengan membatalkan atau menolak simpulan yang menyebut bahwa narasi kisah merupakan narasi historis yang memiliki kebenaran sejarah dan kebenaran moral dan logis. Asumsinya, al-Qur'ān merupakan teks sastra terbesar dengan segala kelebihanannya. Oleh karena itu, ia harus dihampiri dengan pendekatan sastra pula—yang lantas menjadi tawaran metodologi dalam karya kontroversialnya *al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm*.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Puji kesyukuran hanya milik-Mu semata, *the Invisible Hand*, atas hidup yang begitu berarti serta anugerah yang senantiasa mengalir deras tiada habis-habisnya, hingga detik ini, sehingga saya mampu menyelesaikan tugas akhir ini. Tanpa campur tangan keagungan-Nya yang melangit luas, mustahil goresan pena ini terpahat di sini. Sanjungan shalawat hanya dilanturkan bagi Nabi Muhammad SAW, pembuka jalan terang bagi umatnya.

Banyak hal yang mengharuskan saya menyetiaai jalan panjang nan terjal dalam pendakian bukit intelektual ini. Selain wahana untuk terus-menerus menempa diri belajar di universitas kehidupan, berlatih mengolah kecerdasan rasio, emosi, spritual, dan sosial, jalan ini juga telah mengajari saya untuk berkata jujur: bahwa saya hanyalah seorang yang lemah, penuh keterbatasan, dan—untungnya!—selalu mempunyai alpa. Pada akhirnya, hanya kesabaran yang bisa mengantarkan saya, dengan bekal anugerah akal pikiran dan hati nurani dari-Nya serta semangat peningkatan personalitas diri yang lebih baik.

Lagi-lagi, kesempurnaan hanya milik-Nya, yang tak pantas saya rebut dari-Nya, meski segenap kemampuan telah saya pertaruhkan untuk kerja akademis ini. Sebagaimana *khadimat* yang tak jauh dari sifat insaniah, dalam hasil karya ini pun tentu masih terdapat kekurangan dan keretakan, baik secara teoritis, metodologis, maupun teknis, dan hanya saran serta kritik konstruktif yang bisa menambalnya. Karenanya, dengan segala rendah hati, saya selalu mengharapkan

saran dan koreksi, meski tanggung jawab akademis karya ini mutlak kembali kepada saya.

Banyak pihak telah turut memberikan kontribusi dalam penyelesaian karya ini. Oleh karena itu, saya menghaturkan terima kasih yang tulus kepada mereka semua yang telah berjasa untuk ini semua: pertama, kepada Drs. H. Muhammad Fahmi, M.Hum., beserta pembantu Dekan Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; kedua, kepada yang terhormat Bapak Drs. H. Fauzan Naif, M.A, selaku Ketua Jurusan dan Pembimbing Akademik di perkuliahan tahun kelima, yang senantiasa memberikan dorongan serta perhatian dengan sifat kebaikannya; ketiga, Bapak Drs. Indal Abror, M.Ag, selaku Sekretaris Jurusan Tafsir Hadis yang turut serta memberikan arahan ketika draf awal skripsi ini saya ajukan; dan keempat, juga kepada Ibu Inayah Rohmaniyah, M.Hum., Pembimbing Akademik semenjak tahun pertama hingga keempat, yang selalu menantang saya untuk menjadi “*the best*” sebelum keberangkatannya ke Canada, dalam rangka tugas belajar.

Secara khusus, ungkapan terima kasih saya sampaikan pula kepada Drs. H. Muhammad Yusron, M.A., selaku Pembimbing I yang telah banyak mencurahkan waktu dan memberikan arahan dalam proses penyelesaian sehingga terwujudnya skripsi ini. Bapak Abdul Mustaqim, M.Ag., selaku Pembimbing II yang telah membimbing penulis dengan penuh kesabaran dan diskusi yang hangat dalam beberapa kesempatan informal. Ide dan saran konstruktif selalu beliau berdua lontarkan meski di tengah kesibukan mereka yang padat. Para staf pengajar di Fakultas Ushuluddin, yang begitu banyak memberi warna dalam cakrawala

pemikiran saya—hanya Dia Yang Maha yang mampu membalas amal baik mereka semua—dan para staf administrasi yang juga sabar mengurus remeh-temeh perkuliahan yang begitu penting.

Selain mereka yang berhubungan dengan kegiatan akademik, sekali lagi banyak orang yang berada di belakang saya, yang turut berpengaruh dan membentuk perkembangan intelektual, kepribadian, dan mental saya. Pertama-tama, rasa terima kasih teriring salam takzim kepada yang terhormat K.H. Ahmad Warson Munawwir beserta Ibu Nyai Hj. Khusnul Khotimah, yang telah menjadi orang tua saya selama studi di Yogyakarta, atas segenap nasihat, bimbingan, serta arahan beliau berdua selama di Pesantren Krapyak yang selalu mendamaikan jiwa, serta kesempatan yang diberikan kepada saya untuk mengujicobakan kemampuan di laboratorium madrasahnyanya. Tak lupa keluarga besar Madrasah Diniyah PP Ali Maksum, tempat saya *“learning by teaching”*.

Di samping semua di atas, ada dunia-dunia mungil lain yang saya huni. Saya berterima kasih kepada segenap sahabat saya di Komunitas Sawitsari, PMII Komisariat UGM, yang telah membukakan mata dan pikiran saya, bahwa saya baru turut ambil bagian sedikit saja dari luasnya samudera pengetahuan, serta atas sambutan kekeluargaan yang senantiasa hangat. Keluarga besar IPPNU dan IPNU, baik di PC Kab. Bantul maupun PW Daerah Istimewa Yogyakarta, atas rasa persaudaraan yang tulus—sekaligus kelonggaran waktu cutinya. Komunitas IKAI '99 (Ikatan Keluarga Alumni Al-Islam) dan KMPY (Keluarga Mahasiswa Ponorogo di Yogyakarta), yang selalu menghibur di saat kangen akan keluarga.

Lantas, yang tak pernah terlupa, kepada teman-teman TH-1 angkatan 1999 yang ikut menorehkan pelangi warna di atas kanvas hidup saya.

Teman-teman yang juga tulus berproses dengan saya di Pondok Pesantren al-Munawwir Komplek Q, yang tak mungkin bisa disebut satu persatu, atas perkawanannya yang demikian indah terutama mantan *gank* Kamar 3-A—yang telah mengajarku bagaimana menjadi dewasa—dan 3-C yang *funky* dan seru, teman-teman di kos LÉSPIM—secara khusus Mbak Zum dan Atien, atas bantuan dan pengertiannya yang tiada terkira, terlebih-lebih Hanna, yang telah menemani menghabiskan malam-malam panjang, dan Adah, *my angle*—kehadiranmu sungguh-sungguh begitu berarti, Sobat!

Namun, melebihi itu semua, tiada yang lebih berarti dan berharga, serta hendak kepada siapa karya ini akan saya persembahkan, selain orang-orang terdekat dalam hidupku: Ibu dan Bapak serta segenap keluarga di Ponorogo, penghargaan dan terima kasih terdalam hendak nanda haturkan atas kasih sayang, pengertian, dan doa yang tiada henti, selain tentu saja atas dukungan material dan finansial selama studi. Adikku satu-satunya, Girl Lux, atas pengertian, *ibrah*, dan semuanya, juga bagi dia—Sahabat hati, serpih dalam sebuah maha permainan *puzzle* kreasi-Nya, yang diujicobakan kepadaku—yang telah menyediakan diri untuk berproses bersamaku dan turut berperan serta mendidik dalam proses itu, Mas Yayang, dan keluarga di Surabaya—Na hanya bisa membalas dengan senyum terima kasih.

Pengantar ini saya tulis sebagai ungkapan kesyukuran semata, yang harga selautan syukur yang terpanjang hanyalah setitik dari samudera nikmat-Nya di

bumi. Akhirnya, hanya kepada Allah penulis mengharap rahmat-Nya.
Sesederhana apapun karya ini, mudah-mudahan ada manfaatnya. Amin.

Yogyakarta, 18 Januari 2005

Penulis,

Arina Manasikana
NIM: 99532849



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

SISTEM TRANSLITERASI ARAB-INDONESIA

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, Nomor 158 Tahun 1987— Nomor 0543b/U/1987.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba'	b	be
ت	Ta'	t	te
ث	Sa'	s	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	j	je
ح	Ha'	h	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha'	kh	ka dan ha
د	Dal	d	de
ذ	Zal	z	zet (dengan titik di atas)
ر	Ra'	r	er
ز	Zai	z	zet
س	Sin	s	es
ش	Syin	sh	es dan ye
ص	Sad	s	es (dengan titik di bawah)
ض	Dad	d	de (dengan titik di bawah)
ط	Ta'	t	te (dengan titik di bawah)
ظ	Za'	z	zet (dengan titik di bawah)
ع	'Ain	'	koma terbalik di atas
غ	Gain	g	ge
ف	Fa'	f	ef
ق	Qaf	q	qi
ك	Kaf	k	ka
ل	Lam	l	el
م	Mim	m	em
ن	Nun	n	en
و	Wawu	w	w
ه	Ha'	h	ha
ء	Hamzah	'	apostrof
ي	Ya'	y	ye

B. Konsonan Rangkap karena Syaddah Ditulis Rangkap

متعدين	ditulis	<i>muta' aqqidin</i>
عدة	ditulis	'iddah

C. Ta' Marbutah di Akhir Kata

1. Bila dimatikan ditulis *h*

هبة	ditulis	<i>Hibbah</i>
جزية	ditulis	<i>Jizyah</i>

(Ketentuan ini tidak diperlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti salat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafaz aslinya).

2. Bila diikuti dengan kata sandang "al" serta bacaannya terpisah, maka ditransliterasikan dengan *h*

كرامة الأولياء	ditulis	<i>Karāmah al-auliya'</i>
زكاة الفطر	ditulis	<i>Zakāh al-fiṭri</i>

D. Vokal Pendek

فَعَلَ	fathah	ditulis ditulis	a <i>fa'ala</i>
زَكَرَ	kasrah	ditulis ditulis	i <i>zukira</i>
يَذْهَبُ	dammah	ditulis ditulis	u <i>yazhabu</i>

E. Vokal Panjang

Fathah + alif جاهلية	ditulis ditulis	ā <i>jāhiliyyah</i>
Fathah + ya' mati يسعى	ditulis ditulis	ā <i>yas'ā</i>
Kasrah + ya' mati كريم	ditulis ditulis	ī <i>karīm</i>
Dammah + wawu mati فروض	ditulis ditulis	ū <i>furūd</i>

F. Vokal Rangkap

Fathah + ya' mati بينكم	ditulis ditulis	ai <i>bainakum</i>
Fathah + wawu mati قول	ditulis ditulis	au <i>qau'</i>

G. Vokal pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

أنتم	ditulis	<i>a'antum</i>
أعدت	ditulis	<i>u'iddat</i>
لئن شكرتم	ditulis	<i>la'in syakartum</i>

H. Kata Sandang Alif + Lam

Bila diikuti huruf *Qamariyyah* maupun *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf "al"

القرآن	ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
القياس	ditulis	<i>al-Qiyās</i>
السماء	ditulis	<i>al-Samā'</i>
الشمس	ditulis	<i>al-Syams</i>

I. Penulisan Kata-Kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut bunyi pengucapannya dan menulis penulisannya.

ذوي الفروض	ditulis	<i>Zawī al-furūd</i>
أهل السنة	ditulis	<i>Ahl al-sunnah</i>

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
NOTA DINAS.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iii
MOTTO.....	iv
PERSEMBAHAN.....	v
ABSTRAK.....	vi
KATA PENGANTAR.....	viii
PEDOMAN TRANSLITERASI	xii
DAFTAR ISI.....	xv
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Pembatasan dan Perumusan Masalah.....	15
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian.....	16
D. Kajian Pustaka.....	17
E. Metode Penelitian.....	24
F. Sistematika Pembahasan.....	27
BAB II MUHAMMAD AHMAD KHALAFULLAH DAN <i>AL-FANN AL-QAŞAŞI FI AL-QUR'AN AL-KARIM</i>	
A. Tinjauan Historis.....	30
1. Biografi Intelektual.....	30
2. Latar Belakang dan Pola Pemikiran.....	38
B. Membedah Karya.....	53
1. Subyek Pokok dan Sistematika Buku.....	58

2. Kandungan Pokok.....	60
3. Pemilihan Ayat.....	72
4. Aspek Politis Karya.....	74

BAB III PENDEKATAN KESASTRAAN SEBAGAI PEMBACAAN TERHADAP KISAH-KISAH AL-QUR'AN

A. Dimensi Sejarah, Individu dan Sosial, serta Teologis Moral.....	84
1. Dimensi Sejarah	84
2. Dimensi Sosial dan Individu.....	92
3. Nilai Teologis Moral.....	98
B. Kisah-Kisah al-Qur'an dalam Perspektif Sastra.....	100
1. Definisi dan Batasan Kisah Sastra.....	100
2. Unsur-Unsur Kisah Sastra	115
3. Kesatuan Kisah al-Qur'an.....	125
4. Maksud dan Tujuan Pengisahan.....	129
C. Dinamika Kisah-Kisah al-Qur'an	131
1. Situasi Sosiokultural Arab	131
2. Kepribadian Rasul	136
3. Perkembangan Seni dalam Kisah al-Qur'an	140
D. Proses Interpretasi.....	144

BAB IV APLIKASI DAN IMPLIKASI PENDEKATAN KESASTRAAN TERHADAP PENAFSIRAN KISAH-KISAH AL-QUR'AN

A. Struktur Pemahaman M.A. Khalafullah.....	146
B. Aplikasi Pendekatan Kesastraan.....	169

1. Reinterpretasi terhadap Kisah Nabi Isa	169
2. Reinterpretasi terhadap Kisah Yusuf.....	170
3. Reinterpretasi terhadap Kisah Ibrahim.....	175
4. Reinterpretasi terhadap Kisah Adam.....	177
C. Beberapa Titik Kritis.....	179

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan.....	188
B. Saran-Saran.....	191
C. Kata Penutup.....	192

DAFTAR PUSTAKA

LAMPIRAN-LAMPIRAN

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
 YOGYAKARTA

BAB I

PENDAHULUAN

A. LATAR BELAKANG MASALAH

Berbincang tentang al-Qur'an selalu "mengasyikkan", namun sekaligus melelahkan. Pada satu sisi melelahkan karena perdebatan tentangnya, terlebih-lebih proses penafsiran atasnya, nyaris tak berujung dan takkan pernah mengenal titik henti¹ (*an unending process*)—bahkan hingga detik ini, setelah 14 abad lebih terlampaui sejak prosesi turun dan pewahyuannya kepada manusia.² Bukan saja perdebatan yang multiperspektif itu telah memperkaya wacana, namun juga selalu ada sesuatu yang baru tatkala kita melakukan pembacaan yang berbeda dari pembacaan sebelumnya terhadap al-Qur'an. Sehingga, perbincangan tentang al-Qur'an seringkali merangsang ekstase akibat "kenikmatan-kenikmatan" yang ditimbulkannya.

Begitu "sempurna"-nya al-Qur'an—sesuai "kesepakatan" umat Islam—hingga ia senantiasa menyisakan ruang untuk eksplorasi tiada henti,

¹ Sebagaimana dilontarkan oleh Amin Abdullah bahwa diskursus tentang al-Qur'an yang takkan pernah usai ini lebih dikarenakan, pertama, keyakinan bahwa al-Qur'an adalah "relevan bagi setiap ruang dan waktu" (*ṣāliḥ li kull al-zamān wa al-makān*); dan, kedua, bahwa dalam perjalanannya, al-Qur'an selalu melangkah dinamis dengan selalu menampilkan pemaknaan (sisi lain) yang berbeda dengan penafsiran sebelumnya. Dengan bahasa lain, al-Qur'an selalu merangsang hal-hal yang inovatif, yang absah saja dalam setiap gaya penafsiran. Periksa Amin Abdullah, "Kata Pengantar", dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. xx.

² Buku yang begitu dihormati oleh lebih dari 400 juta manusia ini telah diwahyukan pada awal abad ke-7 Masehi di kota Makkah dan Madinah di bagian Barat—tengah Arabia. Tercatat, paling tidak, dibutuhkan waktu kurang-lebih 23 tahun untuk "menyempurnakan" proses pewahyuannya. Untuk uraian yang menarik tentang konteks sejarah al-Qur'an selengkapnya, lihat W. Montgomery Watt, *Richard Bell: Pengantar Qur'an*, terj. Lillian D. Tedjasudhana (Jakarta: INIS, 1998), hlm. 3.

pembacaan berulang-ulang, penerjemahan dan penafsiran yang terus-menerus, hingga pengambilannya berkali-kali sebagai sumber rujukan.³ Tentu saja al-Qur'an tidak akan mengada secara begitu saja dari ruang hampa dan kekosongan budaya, karena ia merupakan respon Ilahiah terhadap realitas kesejarahan umat manusia. Namun demikian, ia bersifat transhistoris (*transhistorical*) karena ia mampu melewati batas-batas historis-kultural sebagai petunjuk Allah kepada umat manusia (*hudan li an-nās*),⁴ sehingga petunjuk itu akan selalu menemukan nilai relevansinya hingga kapan pun (*ṣālih li kull al-zamān wa al-makān*) karena al-Qur'an itu sendiri berjangkauan universal.⁵

Pada kenyataannya, sebagai bentuk respon Ilahiah terhadap realitas kesejarahan umat manusia, tidak seluruh ayat al-Qur'an memberikan

³ Menurut Taufik Adnan Amal, selain al-Qur'an, tiada kitab suci lain yang kehadirannya direspon secara sedemikian dahsyat dan melahirkan jutaan karya selainnya, baik oleh penganutnya (*the insiders*) maupun yang berada di luar lingkaran keyakinannya (*the outsiders*). Selain para sarjana muslim, tercatat sejumlah pengamat nonmuslim Barat memulai kajiannya secara intens terhadap al-Qur'an pada dekade terakhir (abad 11—14 H) semisal Richard Bell, Arthur Jeffrey, John Wansbrough, Ignaz Goldziher, Andrew Rippin, Haris Berkland, dan lain-lain, meski beberapa di antaranya memandang al-Qur'an sebagai "suatu kitab yang sulit dipahami dan diapresiasi". Lihat Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Yogyakarta: FKBA, 2001), hlm. 13

⁴ QS al-Baqarah (2): 185.

⁵ Mohammed Arkoun berkomentar, "Selain sebagai petunjuk, al-Qur'an juga telah digunakan oleh jutaan kaum mukmin untuk mengabsahkan perilaku, mendukung peperangan, melandasi berbagai aspirasi, memelihara berbagai harapan, melestarikan berbagai keyakinan, dan bahkan memperkuat identitas kolektif dalam menghadapi berbagai kekuatan penyeragaman dari peradaban industri." Lihat Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 9.

pengertian secara tegas, pasti, dan terperinci.⁶ Artinya, masih ada sebagian—meski sedikit, untuk tak menyebut semua—ayat-ayat di dalam al-Qur'an yang menjabarkan kandungan maknanya secara implisit, samar, dan taksa (*ambiguous*).⁷

Dalam sejarah umat Islam, pemahaman umat terhadap al-Qur'an tidak selalu seragam. Karena itu, al-Qur'an harus dipahami berdasarkan konteks kultural penafsirnya.⁸ Pemahaman kontekstual seperti ini diperlukan untuk menemukan relevansi makna al-Qur'an dengan kondisi kekinian.⁹ Seperti halnya “ideologi”, teks al-Qur'an senantiasa memerlukan penafsiran ulang yang baru, segar, dan kontekstual dengan perkembangan zaman dan

⁶ Para mufasir menyebut ayat-ayat yang tegas dan jelas maknanya dengan ayat-ayat *muhkamāt*, sedangkan ayat yang masih samar, kabur dan ambigu maknanya dengan ayat-ayat *mutasyābihāt*. Konsep distingsi ayat *muhkam-mutasyābih* ini didasarkan pada surat Ali Imrān (3): 7, dimana keduanya disebut secara bersamaan dalam satu ayat. Analisis menarik yang menentang pendapat ini telah dipaparkan oleh Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean dalam *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual* (Bandung: Mizan, 1990), hlm. 35—38.

⁷ Menurut Abdul Mustaqim, “Fenomena tersebut merupakan konsekuensi logis dari persinggungan antara al-Qur'an sebagai teks (*naṣṣ*), yang bersifat terbatas, dengan perkembangan problem sosial-kemanusiaan yang dihadapi manusia sebagai konteks (*waqā'i*) yang tak terbatas.” Periksa Abdul Mustaqim (ed.), *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. ix.

⁸ Asghar Ali Engineer bahkan dengan sangat lugas menyatakan, “*There was no uniform understanding of the Qur'anic verses as they were revealed from time to time*”. Lihat Asghar Ali Engineer, “*Tashri' (Process of Law-Making) in Islam*”, dalam Tarek Mitri (ed.), *Religion, Law and Society* (Geneva: WCC Publication, 1995), hlm. 35—sebagaimana dikutip oleh Moch. Nur Ichwan, “Hermeneutika al-Qur'an; Analisis Peta Perkembangan Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer”, Skripsi Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1995.

⁹ Tiap zaman senantiasa memiliki pengandaian-pengandaian tertentu, syarat-syarat kemungkinan tertentu dan cara-cara pendekatan tertentu yang—dalam istilah Michel Foucault—disebut “*episteme*”, atau nalarnya sendiri, yang tentu saja berbeda dengan zaman sebelumnya. Akibatnya, simpul Al Makin, “Setiap zaman menghasilkan historisitas, penemuan wacana, dan teori penafsiran terhadap al-Qur'an yang berbeda dengan zaman lainnya.” Lihat Al Makin, “Apakah Tafsir Masih Mungkin?”, dalam Abdul Mustaqim (ed.), *op. cit.*, hlm. 3.

masyarakatnya. Penafsiran demikian menjadi keharusan kalau umat Islam tidak ingin al-Qur'an "ditinggalkan" oleh penganutnya. Hanya dengan reinterpretasi yang kontekstual dan terus-menerus, al-Qur'an akan terbuka bagi perubahan zaman dan pembaruan.¹⁰ Usaha menafsirkan dan mempelajari al-Qur'an kini tidak lagi mutlak didominasi oleh kaum muslim (*the insiders*). Para sarjana nonmuslim (*the outsiders*) sejak lama juga telah pula turut ambil bagian untuk membahasnya—bahkan, seringkali, hasilnya mencengangkan.¹¹

Salah satu sisi dinamis yang memungkinkan ke arah pemahaman seperti di atas adalah dengan melihat al-Qur'an sebagai suatu "fenomena kebahasaan" (*a linguistic phenomenon*), yaitu bahwa al-Qur'an merupakan wahyu yang diartikulasikan dengan perantaraan bahasa Arab.¹² Dengan demikian, usaha penafsiran terhadap al-Qur'an untuk menjelaskan maknanya akan juga selalu menjadi persoalan yang dipengaruhi oleh konstruk

¹⁰ Baca kajian menarik tentang peran tafsir atas teks dan ideologi, yang seringkali bersifat hegemonik, ini dalam Herdi S.R.S. dan Ulil Abshar-Abdalla, "Meruntuhkan Hegemoni Tafsir, Menghidupkan Kembali Teks", dalam Jurnal *'Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. V, Th. 1994.

¹¹ Namun, yang perlu dicermati adalah tentang perbedaan penting atas kajian-kajian yang telah dilakukan oleh kedua eksponen yang berbeda latar belakang itu. Jika para sarjana nonmuslim ini memperlakukan al-Qur'an "hanya" sebagai sebuah Kitab Suci (*scripture*) yang menarik untuk diteliti atau, paling jauh, "penting untuk dipahami agar dapat memahami sikap dan tindakan kaum Muslimin yang dibentuknya", misalnya dalam rangka dialog antaragama, maka kaum muslim mempelajarinya untuk mendapatkan petunjuk yang terkandung di dalamnya. Lihat Ihsan Ali-Fauzi, "Kaum Muslimin dan Tafsir al-Qur'an: Survai Bibliografis atas Karya-Karya dalam Bahasa Arab", dalam Jurnal *'Ulumul Qur'an*, Vol. II, Th. 1990.

¹² Bahasa Arab termasuk dalam rumpun bahasa Semit, sama dengan bahasa Ibrani, Aramaik (Aramea), Suryani, Kaldea, dan Babylonia. Studi tentang karakteristik bahasa Arab, lihat M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 90.

budaya.¹³ Tak terkecuali dengan ayat-ayat yang menjelaskan tentang kisah-kisah al-Qur'an.¹⁴ Sebagai salah satu bentuk pemaparan isi al-Qur'an, kisah-kisah atau dongeng-dongeng dipergunakan untuk menjelaskan kandungan maknanya, merupakan bagian terbesar dalam al-Qur'an, melebihi 2/3 bagian darinya. *Qaṣaṣ al-Qur'an* ini merupakan pemberitaan al-Qur'an ihwal umat yang telah lalu, *nubuwwāh* (kenabian) dan para nabi yang terdahulu, dan peristiwa yang telah terjadi.¹⁵ Karenanya, penyampaian pesan—dan kemudian menjadi semacam rekaman sejarah, gambaran tentang situasi umat manusia pada masa lalu—dengan “metode penceritaan” (*story telling*) menempati posisi penting dalam tema-tema *'Ulūm al-Qur'an*.

Metode ini dipandang mampu “menghipnotis” pembaca untuk

¹³ Menurut Abū-Zaid, al-Qur'an adalah teks kebahasaan inti dalam sejarah peradaban Arab. Karenanya, peradaban Arab-Islam adalah “peradaban teks”. Meski bukan berarti cuma tekslah yang membangunnya, namun aspek pembangunnya adalah dialektika manusia dengan realitas di satu pihak dan dialognya dengan teks di pihak lain. *Ibid.*, hlm. 1.

¹⁴ Kisah secara etimologi berasal dari kata *al-Qaṣṣu* yang berarti “mencari atau mengikuti jejak”. Dikatakan “*qaṣaṣtu aṣaruhu*” artinya “saya mengikuti atau mencari jejaknya”. Sedangkan *al-Qiṣṣah* berarti “berita, urusan, pemberitahuan”. Kata *al-Qaṣaṣ* adalah bentuk *maṣdar*. *Qaṣaṣ* berarti “berita yang berurutan”, sedangkan *al-Qiṣṣah* berarti “urusan, berita, perkara, dan keadaan”. Dalam *al-Mu'jam al-Wasīṭ* diterangkan bahwa kisah adalah bentuk *masdar* dari *qaṣṣa—yaqṣṣu—qaṣṣan* kemudian terbentuk kata *al-Qiṣṣah*, meski terkadang memakai kata *Qaṣaṣa*. Secara etimologi berarti: (1) riwayat *khābar*; (2) *khābar* yang dikisahkan; (3) jejak; (4) sesuatu yang tertulis; (5) kejadian; (6) masalah; (7) keadaan. Adapun Manna' al-Qaṭṭān menyatakan bahwa kisah berarti *tatabbu' al-asar* (penyelidikan jejak), *qaṣaṣtu aṣarahu* berarti saya menyelidikinya. Definisi-definisi di atas mengindikasikan bahwa kisah merupakan bentuk prosa, sebagai hasil imajinasi atau rekonstruksi kejadian atau peristiwa pada masa yang telah lalu yang ditulis secara sistematis dengan kaidah-kaidah penulisan sastra tertentu. Namun, kisah dalam al-Qur'an bukan merupakan karya sastra yang bebas baik dalam tema, teknik pemaparan, maupun *setting* peristiwa-peristiwanya, sebagaimana terdapat dalam kisah pada umumnya, melainkan sebagai suatu media al-Quran untuk mencapai tujuan yang mulia. Lihat, Manna' Khafīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥis fī 'Ulūm al-Qur'an* (t.tp.: Mansyurāt al-'Aṣr al-Hadis, 1973), hlm. 305.

¹⁵ Kesemua arti ini dipakai dalam al-Qur'an surat Alī 'Imrān (3): 62; al-A'Rāf (7): 7, 176; Yūsuf (12): 3, 111; al-Kahfi (18): 64; Ṭahā (20): 99; al-Qaṣaṣ (28): 11, 25; dan an-Naml (27): 76.

menelaah lebih lanjut pesan yang ingin disampaikan al-Qur'ān. Dengan sentuhannya pada aspek kejiwaan manusia, metode pemaparan secara naratif-estetis-kesastraan seperti ini menjadi media yang paling ampuh untuk menyampaikan pesan-pesan yang dikandung ayat-ayat al-Qur'ān. Namun, jika pesan yang ingin disampaikan dalam bentuk nasihat yang tanpa variasi, maka, alih-alih untuk menarik perhatian akal, bahkan semua isinya pun takkan bisa dipahami. Akan tetapi, bila nasihat itu dituangkan dalam bentuk kisah yang “seolah-olah” menjadi gambaran peristiwa dalam realitas kehidupan, maka akan jelas terbaca maksud dan tujuannya.¹⁶

Kisah-kisah al-Qur'ān tersebut diceritakan dengan perkataan yang jelas, *uslūb* yang kokoh, *lafāz* yang indah dan penuh daya pikat, yang dimaksudkan untuk menunjukkan kepada manusia orientasi-orientasi hidup agar manusia senantiasa berupaya mencapai akhlak yang mulia, iman yang benar, dan ilmu yang bermanfaat. Kisah tersebut dikemas dalam penjelasan yang paling baik, metode yang menarik, sehingga diharapkan menjadi contoh teladan dalam pengajaran dan menjadi penerang jalan hidup manusia.¹⁷

Bentuk pemaparan dengan gaya naratif (*al-Uslūb al-Qaṣaṣī*) dipandang sebagai gaya yang paling berhasil untuk pelurusan (*al-Taqwīm*) dan hidayah karena ia berbicara dengan perantara hati dan perasaan.¹⁸

¹⁶ Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān (1973), *op. cit.*, hlm. 201—202.

¹⁷ Jād al-Maula, *Qaṣaṣ al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Jail, 1998), hlm. 3.

¹⁸ Al-Tahāmī Naqrah, *Sikulūjiyyah al-Qiṣṣah fi al-Qur'ān* (Tunisia: al-Syirkah al-Tūnisīyyah li al-Taūzī', 1971), hlm. 9.

Pengungkapan al-Qur'ān dengan kisah-kisahnyanya merupakan salah satu cara untuk menyebarkan cita-cita dan idealitas yang tinggi dalam balutan estetik di samping tujuan-tujuan agama atau teologis.¹⁹

Menurut al-Tahāmī Naqrah, setiap kisah al-Qur'ān tidak akan menyimpang dari kebenaran karena selalu dibangun di atas landasan kebenaran yang kokoh, terbebas dari kebohongan dan kebatilan, serta tidak berpaling dari realitas. Kisah-kisah tersebut bukanlah khayalan, imajinasi, atau cerita yang berlebih-lebihan, baik dari segi nilai “kebenaran realistik” (*al-Sidqu al-Waqi'ī*)—seperti dalam pengungkap kejadian-kejadian historis atau narasi tentang tokoh-tokoh yang nyata adanya dalam realitas—maupun “kebenaran obyektif” (*al-Sidqu al-Maudū'ī*)—seperti dalam contoh-contoh sekelompok orang yang hakikatnya realistik, atau peristiwa-peristiwa yang meskipun tak terjadi, namun sungguh-sungguh menunjukkan realitas yang mempunyai kemungkinan untuk terjadi kapan pun.²⁰ Kebenaran obyektif yang tercakup dalam kisah-kisah historis merupakan bagian terbesar dari kisah al-Qur'ān. Sedangkan kebenaran obyektif dalam kisah-kisah metaforis hanya sebagian kecil. Akan tetapi, banyak orang menafikan keberadaannya dan menganggapnya sebagai khayalan, yang berarti mereka mengingkari sebagian besar hakikat yang terkandung dalam ayat-ayat yang menunjukkan kekuasaan Allah dalam kisah-kisah al-Qur'ān.²¹

¹⁹ Subhī al-Sālih, *Membahas Ilmu-Ilmu al-Qur'ān* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), hlm. 130.

²⁰ Al-Tahāmī, *op. cit.*, hlm. 156.

²¹ *Ibid.*, hlm. 245.

Adapun menurut Manna' Khafil al-Qaṭṭān, kisah-kisah al-Qur'an hendaknya diyakini sebagai kalam Allah yang suci, bernilai artistik, dan berikatan dengan realitas sejarah. Sebab, pada hakikatnya, kisah-kisah tersebut merupakan fakta sejarah yang dituangkan dalam untaian kata-kata indah dan pilihan serta menggunakan *uslub* yang mempesona.²²

Bahkan, digunakannya kisah-kisah untuk membuktikan kebenaran ajaran Muhammad dan berita-berita umat terdahulu yang dikisahkan itu adalah salah satu “mukjizat”²³ al-Qur'an.²⁴ Menurut al-Qaṭṭān, mukjizat *kauniyah* ini tiada bandingannya, dan berbeda dengan mukjizat para Nabi terdahulu yang berbentuk *ḥissi* (inderawi) yang memukau. Mukjizat yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW berbentuk mukjizat *'aqliyah* (bersifat rasional), mukjizat yang senantiasa berdialog dengan akal manusia dan memberi peluang dan tantangan dalam penangkapan maknanya.

Paling tidak, tambah al-Qaṭṭān, nilai kemukjizatan itu terletak di dalam tiga wilayah, yakni kemukjizatan ilmiah, *tasyrī'*, dan bahasa-

²² Manna' Khalil al-Qaṭṭān (1973), *op. cit.*, hlm. 305.

²³ Kata *mukjizat* berasal dari bahasa Arab *a'jaza* yang berarti “melemahkan atau menjadikan tidak mampu”. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, mukjizat diartikan sebagai “kejadian ajaib yang sukar dijangkau oleh kemampuan akal manusia”. Menurut Quraish Shihab, ada dua jenis mukjizat. Pertama, mukjizat yang bersifat material-inderawi lagi tidal kekal, semacam perahu Nabi Nuh yang tidak tenggelam, tongkat Nabi Musa, dan sebagainya. Kedua, mukjizat yang imaterial-logis dan dapat dibuktikan sepanjang masa, yaitu al-Qur'an, karena ia tidak dibatasi oleh suatu tempat atau masa tertentu. Quraish Shihab memaknai mukjizat al-Qur'an sebagai mukjizat yang dimiliki atau yang terdapat di dalam al-Qur'an, dan bukan bukti kebenaran yang datang dari luar al-Qur'an atau faktor luar. Lihat Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'an*, *op. cit.* hlm. 36—37 dan 43.

²⁴ Muḥammad Aḥmad Khalafullah, *Al-Qur'an bukan “Kitab Sejarah”*: Seni, Sastra, dan Moralitas dalam Kisah-Kisah al-Qur'an, terj. Anis Maftuhin dan Zuhairi Misrawi (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 37.

kesastraan.²⁵ Sifat kemukjizatan yang ketiga, pada dasarnya, lebih sulit untuk ditelaah karena “melampaui pemuasan jiwa, perasaan ingin tahu, dan segala emosi”, menunjukkan berbagai kisah, dongeng, dan legenda kepada kita melampaui kebutuhan untuk memuaskan diri, mengabaikan dan menguasai diri terhadap kesan-kesan yang menyenangkan dan mencekam”. Pada akhirnya, tujuan penelusuran yang menakjubkan tersebut adalah penjelajahan yang lebih menyeluruh terhadap realitas semesta.²⁶

Selain yang telah disebut di atas, masih banyak dimensi lain dari kemukjizatan al-Qur'an, di atas mana aspek kebahasaan dan segi kesusasteraan merupakan kemukjizatan utama dan pertama yang ditujukan kepada masyarakat Arab yang dihadapi al-Qur'an lima belas abad lalu karena sisi keunikan dan keistimewaannya dari segi bahasa yang mencakup susunan kata dan kalimat al-Qur'an, keseimbangan redaksi al-Qur'an, serta rincian ketelitian redaksinya.²⁷ Maka untuk memahaminya, diperlukan analisis kebahasaan untuk “menterjemahkan” universalitas pesan al-Qur'an ke dalam ajaran keagamaan yang lokal-historis serta mampu menjelaskan makna bahasa suatu teks kebahasaan. Hal ini menjadi penting dalam proyek

²⁵ *Ibid.*, hlm. 305.

²⁶ Mohammed Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an* (Bandung: Pustaka, 1998), hlm. 149.

²⁷ Dengan pernyataan tersebut, maka sebenarnya, bahasa Arab yang dipinjam oleh al-Qur'an sebagai media untuk menyampaikan pesan moralnya menjadi bahasa yang “sempurna”, sesempurna mukjizat tersebut. Namun, kesempurnaan bahasa tertentu tentu saja tidak akan dibarengi oleh kesempurnaan budayanya yang bersifat relatif, dan al-Qur'an turut pula berproses dalam dinamika dan perkembangan budaya Arab. Untuk penjelasan yang lebih detail yang berkaitan dengan kemukjizatan al-Qur'an, lihat Quraish Shihab, *loc. cit.*, hlm. 111—143.

penafsiran—terlebih-lebih al-Qur'an agar tercapai *subtilitas intelligendi* (ketepatan pemahaman) dan *subtilitas explicandi* (ketepatan penjelasan).²⁸

Dalam konteks analisis bahasa-kesastraan, metode ini lebih familiar dengan sebutan tafsir kesusastraan. Dalam artian, berusaha menangkap pesan abadi ketuhanan yang tertuang dalam kitab suci dengan memperhatikan tanda-tanda kebahasaan yang bertujuan untuk mengaktualkan pesan tersebut.²⁹ Meski tidak bertujuan untuk mendesakralisasi wahyu al-Qur'an, Amin al-Khulfi, sebagai pionir metode sastra ini menyatakan bahwa tafsir sastra terhadap Kitab berbahasa Arab merupakan kewajiban pertama yang harus dilakukan bagi mereka yang memiliki kaitan kebahasaan-sastraan dengan bahasa Arab, meski ia bukan dari bangsa Arab.³⁰

Ahli linguistik bahasa Arab dari Mesir, Naṣr Ḥamid Abū-Zaid, berpendapat bahwa al-Qur'an adalah sebuah “korpus terbuka” (*open corpus*)—akibatnya, al-Qur'an sangat potensial untuk menerima segala bentuk “eksploitasi”. Menurut Abū-Zaid lagi, teks al-Qur'an senantiasa mempunyai dua sisi, yakni sisi kebahasaan dan sisi kesastraan. Maka, bila al-

²⁸ E. Sumaryono, *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. 29.

²⁹ Machasin, “Tafsir Kesastraan atas al-Qur'an: Sebuah Kata Pengantar”, dalam Amin al-Khulfi dan Naṣr Ḥamid Abū-Zaid, *Metode Tafsir Sastra* (Yogyakarta: Adab Press, 2004—terj. Khoiron Nahdiyyin), hlm. iii.

³⁰ Metode ini sendiri bergerak di dalam dua wilayah kajian, yakni (1) kajian terhadap segala sesuatu yang berada di seputar al-Qur'an (*dirāsah mā ḥaula al-Qur'an*), dan (2) kajian terhadap al-Qur'an itu sendiri (*dirāsah fi al-Qur'an*). Untuk pembahasan tentang metode sastra ini, baca karya Amin al-Khulfi tentang metode tafsir sastra. Menurutnya, dia telah menjelaskan metode ini secara lebih mendalam disertai dengan berbagai upaya untuk memperbaiki situasi ini dalam buku tersendiri yang berjudul *al-Adab al-Miṣri* di Fakultas Adab Universitas Fu'ad I. *Manāḥij Tajdīd: Fī an-Nahw, wa al-Balāgh wa at-Tafsīr wa al-Adab* (Mesir: Dār al-Ma'rifah, 1961), hlm. 307—309.

Qur'an diperlakukan sebagai teks, itu berarti terdapat dua tawaran metode sebagai pisau analisis dalam membacanya, yaitu metode analisis linguistik (al-Manhaj al-Lugawī) dan metode kritik sastra.³¹

Sampai di sini, untuk menghindari pelbagai “eksploitasi” terhadap teks al-Qur'an, pelbagai upaya pembacaan, penerjemahan, penafsiran, hingga pengambilan al-Qur'an sebagai sumber rujukan, dalam khazanah ilmu-ilmu tafsir (*'Ulūm al-Tafsīr*), berkembang begitu pesat lagi kaya. Pelbagai metode penafsiran dan analisis atas penafsiran al-Qur'an kontemporer, yang terus-menerus dikembangkan, menawarkan sekian pendekatan dan pembacaan al-Qur'an. Dari sekian banyak itulah “pendekatan sastra” (*literary approach*), khususnya untuk mengkaji kisah-kisah al-Qur'an adalah salah satunya yang terpenting, yang lantas menjadi titik berangkat penelitian ini.

Berbeda dengan pendapat yang telah disebut di atas, Muḥammad Aḥmad Khalafullah—selanjutnya cukup disebut dengan Khalafullah, salah seorang pemikir kontemporer Mesir, merupakan salah satu pemikir yang mempunyai minat penuh terhadap tema ini—selain Sayyid Quṭb tentang pendekatan yang digunakan untuk mengungkap kisah-kisah al-Qur'an. Menurutnya, para mufasir sering terjebak ke dalam posisi yang demikian fatal dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an karena kesalahan mereka dalam menggunakan metodologi. Selama ini, metodologi yang umum dipakai untuk mempelajari tafsir kisah-kisah al-Qur'an adalah melalui pendekatan sejarah

³¹ Moch. Nur Ichwan, “Abū-Zaid dan Studi al-Qur'an: Telaah Konsep Nass dan Ta'wil”, hlm. 1—2, makalah tidak diterbitkan (2002).

(historis). Artinya, mereka membaca kisah-kisah dalam al-Qur'ān tersebut sebagaimana mereka membaca teks-teks sejarah.

Padahal, yang lazim, digunakan untuk menangkap pesan-pesan dari kisah-kisah al-Qur'ān adalah dengan membacanya sebagai teks-teks keagamaan dan sekaligus teks-teks sastra yang memiliki keindahan dan keistimewaan tersendiri.³² Karena jika tidak, maka kaum muslim akan terjebak dalam kebuntuan metodologis dalam menafsirkan teks-teks kisah al-Qur'ān, terutama pada ayat-ayat yang kontradiktif dan tidak ada bukti kesejarahan yang bisa dirujuk sebagai sebuah realitas. Asumsinya, al-Qur'ān merupakan teks sastra terbesar dengan segala kelebihanannya. Oleh karena itu, ia harus dihampiri dengan pendekatan kesastraan pula—yang lantas menjadi tawaran metodologi dalam karya kontroversialnya, *al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm*.

Khalafullah telah mengakui dengan lugas bahwa ketertarikannya pada kajian sastra dengan al-Qur'ān sebagai medan kajiannya tak bisa terlepas sama sekali dari peran Amīn al-Khulfi dalam pelajaran dan ceramah-ceramahnya tentang kajian sastra dalam memahami dan menafsirkan al-Qur'ān selain minat pribadi semata. Faktor eksternal lain yang turut memperkuat semangatnya adalah keyakinan para ulama tafsir klasik bahwa kisah-kisah al-Qur'ān adalah bagian dari ayat-ayat *mutasyābih* (*multi-interpretable*), yang dalam benak Khalafullah justru menjadi ancaman bagi kaum muslim dengan menciptakan peluang untuk para orientalis dan

³² *Ibid.*, hlm. 15.

misionaris dalam mencari lubang kelemahan Nabi dan al-Qur'an sebagai bukti kemukjizatannya.

Karya yang merupakan disertasi doctoral yang diajukannya pada tahun 1947, di Universitas Kairo, Mesir ini memang kontroversial dari berbagai segi. Baik dari segi metodologis, berupa pisau analisis yang kritis dan tajam untuk membedah kisah-kisah al-Qur'an dengan pendekatan sastranya, maupun dari segi politis yang mempengaruhi keputusan-keputusan di tingkatan universitas di Mesir dalam konstelasi politik negara. Gagasannya yang cukup berani dengan anggapan bahwa teks al-Qur'an tidak lebih dari kisah-kisah sastra yang tak banyak data realitas yang menguatkannya dalam spektrum isu bukunya telah menjadikan buku ini sangat menghebohkan sambutannya.

Ide Khalafullah meski tidak lagi orisinal dan dia bukan pionir dalam pendekatan sastra, namun tetap saja penting untuk diapresiasi, karena dia yang telah memulai penerapan pendekatan sastra tersebut dalam kisah-kisah al-Qur'an. Dan pemaparan dengan metode kisah di dalam al-Qur'an mendapatkan porsi yang besar. Banyak komentar yang muncul, baik yang sehubungan dengan pemikiran maupun karya tersebut, di antaranya adalah Charles Kurzman yang menurutnya: "Khalafullah bukanlah seorang yang mudah diikuti...namun demikian kesimpulan-kesimpulannya terkesan polos dan berani",³³ maupun sekaitan dengan karyanya. Pernyataan yang

³³ Kurzman telah memberikan semacam pengantar untuk tulisan Khalafullah tentang kekuasaan legislatif. Lihat Charles Kurzman (ed.), *Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, terj. Bahrul Ulum (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 18.

mendukung gagasannya tersebut datang dari guru, pembimbing sekaligus promotor disertasi tersebut, Amīn al-Khulfi, “Saya menyaksikan sendiri karya Khalafullah ini menjadi polemik besar di Mesir; beragam hujatan, cemoohan dan kritik argumentatif bertubi-tubi menimpa penulisnya”. Komentar lain adalah dari J.M.S. Baljon yang berkata: “Ini buku yang sangat memuaskan, ia mengandung pengamatan yang tajam”, dan Prof. Khalil ‘Abd al-Karīm, yang menurutnya: “Buku ini sangat berwibawa, dan dapat dikategorikan sebagai salah satu peretas jalan pembaruan pemikiran Islam kontemporer dalam dunia tafsir.”³⁴

Bagaimanapun sambutan yang diterima, baik negatif maupun positif, karya ini tetap penting untuk dibahas sebagai salah satu khazanah pemikiran Islam kontemporer, karena Khalafullah dengan karya tersebut laksana “*ice breaker*” yang bisa memecah karang kebekuan metodologis dalam perkembangan penafsiran kisah oleh para mufasir klasik. Pada akhirnya, pertanyaan pokok yang terkait dengan latar belakang di atas adalah, yakni apa yang dimaksud pendekatan sastra oleh Khalafullah dalam penafsiran kisah-kisah al-Qur’an, bagaimana ia mempergunakannya sebagai pisau analisa untuk mengungkap kandungan sastra kisah-kisah al-Qur’an serta bagaimana cara kerja dan hasil penafsirannya. Kiranya, persoalan inilah yang menjadi kajian utama dalam penelitian kesarjanaan ini.

³⁴ Khalil Abdul Karīm, “Epilog”, dalam Khalafullah (2002), *loc. cit.*, hlm. 277.

B. PEMBATAAN DAN PERUMUSAN MASALAH

Bukan saja berangkat dari asumsi menarik untuk diteliti, namun dari paparan latar belakang masalah di atas, terlihat jelas bahwa studi mengenai kajian al-Qur'ān ditinjau dari perspektif sastra amatlah penting untuk diperdalam. Meskipun perspektif ini sudah mulai dirintis oleh para pendahulunya, dan lantas menjadikannya sebagai dasar rujukan metode ini, semisal Amīn al-Khulī (Mesir), dan Naṣr Ḥāmid Abū-Zaid (Mesir)—yang dengan berat hati mendalami bidang kajian ini disebabkan satu dan lain hal, dan justru mendapatkan malapetaka yang lebih hebat dari Khalafullah. Namun sebagai langkah awal, sejauh yang peneliti alami, metode ini memunculkan banyak kritik dan sangat kontroversial, baik dari segi metodologis ataupun politis, di kalangan tradisionalis maupun revivalis serta menjadi berbeda dengan kritik sastra yang ditawarkan oleh pengkaji-peminat studi al-Qur'ān kontemporer lainnya.

Karenanya, kajian ini akan dibatasi pada pendekatan sastra yang digunakan oleh Khalafullah, sebagaimana yang dipaparkannya dalam *al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm* (Seni Kisah-Kisah dalam al-Qur'ān) yang mencoba menggunakan pendekatan kritik sastra dalam menganalisis narasi-narasi al-Qur'ān. Selanjutnya, pada tataran aplikasinya, pendekatan ini hanya diterapkan pada ayat-ayat yang menerangkan kisah di dalam al-Qur'ān yang tersebar dalam surat-surat al-Qur'ān yang dianalisis oleh Khalafullah dalam karya tersebut, dan sebagian saja yang akan diambil sebagai *sample* aplikatifnya.

Untuk mensistemasi pembahasan dan memfokuskan permasalahan, maka penelitian skripsi ini berangkat dari beberapa pokok-pokok pertanyaan yang dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana konstruksi logis pendekatan kesastraan yang digunakan oleh Khalafullah untuk menganalisa kisah-kisah al-Qur'an?
2. Bagaimana Khalafullah mengolah pendekatan sastra sebagai pembacaan atas kisah-kisah al-Qur'an dan aplikasi terhadapnya?
3. Bagaimana implikasi pendekatan sastra tersebut terhadap penafsiran kisah-kisah al-Qur'an?

Dari rumusan masalah di atas, diharapkan kajian ini mampu menghadirkan analisis yang mendalam tentang pendekatan sastra terhadap al-Qur'an.

C. TUJUAN DAN KEGUNAAN PENELITIAN

Berawal dari ketertarikan dan pentingnya tema ini dalam diskursus kajian al-Qur'an, terlebih lagi pendekatan sastra terhadap teks al-Qur'an, maka tujuan yang diharapkan dari kajian ini adalah:

1. Melakukan pemetaan serta mencari posisi pendekatan sastra Khalafullah dalam wacana kajian al-Qur'an sebagai salah satu metode analisa penafsiran al-Qur'an.
2. Mendeskripsikan secara komprehensif kerangka pendekatan sastra yang digagas oleh Khalafullah sebagai sebuah metodologi untuk menganalisa kisah-kisah al-Qur'an dan aplikasi teknisnya dalam ayat-ayat kisah.

3. Memberikan rumusan implikasi pendekatan sastra yang digunakan oleh Khalafullah dalam penafsiran al-Qur'an dalam rangka memahami teks al-Qur'an.
4. Analisis terhadap pendekatan sastra sebagai salah satu upaya untuk menguji validitas metode tersebut sebagai pembacaan terhadap kisah-kisah al-Qur'an.

Lantas, selain tujuan yang telah disebut di atas, tentu saja, meski karya ini sederhana, namun diharapkan mampu memberikan kontribusi dalam perkembangan wacana penafsiran al-Qur'an, terlebih lagi dalam hal metodologi penafsiran. Selain "memaksa" peneliti untuk senantiasa mengasah intelektualitas, secara pragmatis akademis, penelitian ini disusun untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh gelar Sarjana Strata Satu di Jurusan Tafsir Hadis, Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Dan pada akhirnya, setelah penelitian ini diterima sebagai salah satu hasil penelitian panjang, berupa skripsi, lantas dibaca, maka tak ada yang diharapkan selain lahirnya pemikiran baru kaitannya dengan tema ini.

D. KAJIAN PUSTAKA

Karya-karya yang membahas tentang pemikiran Khalafullah antara lain *Modern Muslim Koran Interpretation* (1880—1960) oleh J.M.S. Baljon yang telah dialihbahasakan menjadi *Tafsir Qur'an Muslim Modern*.³⁵ Dalam

³⁵ J.M.S. Baljon, *Tafsir Qur'an Muslim Modern*, terj. A.Niamullah Muiz. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hlm. 10.

karya yang merupakan kelanjutan sekaligus pelengkap bab terakhir dari (*Der Islamische Modernismus und Seine Koranaus Legung*) dari karya terkenal Ignaz Goldziher mengenai tafsir al-Qur'an (*Die Richtigungen der Islamische Koranaus Legung*), Baljon memasukkan Khalafullah sebagai salah seorang pandai-cendekiawan sekaligus pengarang independen yang terkenal di bidang tafsir al-Qur'an yang dipunyai Mesir.³⁶ Bahwa Khalafullah dengan karyanya *al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm* merupakan satu dari sekian ahli tafsir modern.

Baljon menyoroti dua hal penting dalam kajiannya tersebut, yaitu tentang pendekatan tafsir yang dipakai dan posisi atau keberadaan al-Qur'an serta karakteristik al-Qur'an. Pengamatan yang tajam serta kutipan ayat-ayat kisah yang detail terdapat dalam karya Khalafullah tersebut tertuang dalam gagasan pokok dan gambaran yang utuh dalam pendekatan tafsir.³⁷ Karakter pada ahli tafsir modern kebanyakan akan menyampaikan keberatan-keberatan terhadap pendapat para ahli tafsir klasik, sesuatu hal yang sebenarnya inilah memperkaya pendapat yang ada. Mereka mendekonstruksi dengan berpendapat bahwa setiap orang bebas untuk mengungkapkan makna kitab suci, karena penafsiran al-Qur'an bukan monopoli para imam. Adapun dalam karakteristik al-Qur'an, Baljon sampai pada kesimpulan bahwa kaum modernis tidak lagi menunjukkan antusiasme untuk menyatakan nilai-nilai

³⁶ *Ibid.*, hlm. vii.

³⁷ *Ibid.*, hlm.9.

luhur dan *i'jāz* (keunikan yang tidak tersamakan dari al-Qur'ān), hingga berkesimpulan bahwa al-Qur'ān adalah tuntunan ibadah dan tatanan sosial.

Adapun al-Tahāmī, menyinggung sedikit tentang Khalafullah dengan karyanya *al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm* dalam bukunya yang berjudul *Sikūlūjiyyah al-Qiṣṣah fī al-Qur'ān*.³⁸ Dari empat metode yang digunakan oleh para ahli tafsir, sejarawan dan penulis yang membahas kisah-kisah al-Qur'ān, al-Tahāmi memasukkan Khalafullah dalam kategori mereka yang menggunakan metode kajian (*dirāsah*), terhadap kisah-kisah al-Qur'ān.³⁹ Cara kerja metode ini adalah dengan menguraikan metode-metode pengisahan, menjelaskan karakteristik masing-masing kisah, membahas tentang kepastian dan kesamarannya, mengkaji kritikan para orientalis mengenai sumber kisah dalam al-Qur'ān dan kesesuaiannya dengan fakta

³⁸ Al-Tahāmi Naqrah, *Sikūlūjiyyah al-Qiṣṣah fī al-Qur'ān* (Aljazair: *al-Syirkah al-Tunīsiyyah li al-Jauzi'*, 1971), hlm.35-37.

³⁹ Tiga metode lain adalah (a) Metode *tabsīṭ* (sederhana) dan *tafsīl* (terperinci) yakni menerangkan hal ihwal kisah dalam al-Qur'ān dan segala sesuatu yang berkaitan dengannya seperti situasi, peristiwa-peristiwa dan batasan waktu, tempat, juga penentuan tokoh-tokohnya. Kitab *Jamī' al-Bayān 'an-Ta'wīl al-Qur'ān* karya Ibnu Jarir al-Ṭabārī termasuk yang mengungkapkan kisah dengan metode ini; (b) Metode *taḥlīl* (analisis) yang terbatas pada teks al-Qur'ān yakni menjelaskan isyarat-isyarat dan ungkapan-ungkapan yang terkandung dalam suatu kisah, menjawab kemusykilan dan kesamarannya, meerangkan aspek-aspek sugestif dalam uslub-uslub dan argumen-argumen logisnya. Para ulama yang mengikuti metode ini biasanya berpegang pada penafsiran al-Qur'ān dengan al-Qur'ān, dengan sunnah, dan dengan asar yang ṣahīh. Diantara kitab-kitab yang mengikuti metode ini adalah *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* karya Ibnu Kasīr, *Mafātīh al-Gaib* karya al-Rāzi, *al-Kasyshāf* karya Zamakhsyārī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya al-Baiḍāwī, *Tafsīr al-Manār* karya Muḥammad 'Abduh, *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid al-Quṭb; (c) Metode *tabsīṭ* (sederhana) dan *taisīr* (membuat mudah), yakni menerangkan kisah yang ada dalam al-Qur'ān dengan uslub yang sederhana, bahasan yang mudah dipahami sehingga dapat dijangkau oleh pikiran anak kecil dan orang yang belum mempunyai wawasan yang luas. Para penulis menerangkan segi-segi akhlaq dan pendidikan dari suatu kisah, hukum-hukum dan hal-hal yang menggugah emosi religius manusia. Diantara buku-buku yang ditulis dengan metode ini adalah *Silsilah min al-Qaṣaṣī al-Qur'ān* karya Sayyid al-Quṭb dan 'Abd al-Humaid al-Sahar. Al-Tahāmi, *ibid.*, (1971), hlm.35—37.

sejarah.

Selain itu, masih terdapat beberapa tulisan yang patut diapresiasi berkaitan dengan ulasan tentang Khalafullah. Secara metodologis, di antara sedikit pandangan tersebut adalah yang dilontarkan oleh J.J.G. Jansen tentang metode penafsirannya. Bahwa dalam *al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm* Khalafullah menggunakan metode penafsiran yang oleh para teolog Kristen disebut tipologis (*typological*) ketika diterapkan ke Perjanjian Lama.⁴⁰ Kekhasan metode ini tampak kentara tatkala ia menafsirkan ayat al-Qur'ān. Sebagai contoh, ketika ia menulis: “Gambaran al-Qur'ān tentang Nabi Hūd dan Su'aib, dan bagaimana ketika mereka berdebat dengan anggota suku pengikut mereka, adalah gambaran umum yang berlaku pada setiap nabi. Hal itu berlaku pada Nabi Muhammad”; dan: “Jika kita mencoba memahami kegemparan spiritual yang dibuat Nabi Ibrahim dan Musa (ketika mereka menghancurkan berhala-berhala anggota suku mereka) kita pasti bisa memahami lingkungan di mana Nabi Muhammad menyerukan dakwahnya”.⁴¹ Adapun pembahasan substansial-materi dilakukan oleh Syihabuddin Qalyubi, dalam karyanya *Stilistika al-Qur'ān: Pengantar Orientasi Studi al-Qur'ān*,

⁴⁰ Teori penafsiran tipologis mempunyai dua titik pemberangkatan dalam dua bagian di dalam Surat Paulus, yakni (Roma 5: 14) dan (I Korintos: 10-1-6). Kata “gambaran” (*figure*) di dalam bagian Surat Paulus kepada jemaat di Roma dan kata “contoh” (*example*) di akhir bagian dari Suratnya kepada jemaat di Korintus, adalah terjemahan kata benda dari Bahasa Yunani *tupot*, darimana istilah “tafsir tipologis” (*typological exegesis*) diambil. Di dalam dua bagian ini, Paulus memberikan suatu penafsiran khusus terhadap Exodus 13:21 (“kepulan awan” yang membimbing orang-orang Israel di padang pasir), dan terhadap Exodus 17:6 (batu yang dipukul Musa, darimana orang-orang Israel minum), dan terhadap bagian-bagian lain dari Exodus, yakni 14: 22 dan 16: 4. Keterangan selengkapnya, baca *Diskursus Tafsir al-Qur'ān Modern*, hlm. 24—25.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 25.

yang mengategorikan pendekatan sastra Khalafullah ke dalam kajian stilistik,⁴² yang mendasarkan bahasanya pada aspek kebahasaan.⁴³ Studi stilistik sendiri termasuk dalam studi linguistik modern, yang kajiannya meliputi hampir semua fenomena kebahasaan hingga pembahasan tentang makna. Dua aspek yang tampak sangat jelas dalam kajian ini adalah aspek estetik dan aspek linguistik.⁴⁴

Karya di atas merupakan beberapa literatur yang membahas pemikiran Khalafullah—sejauh yang peneliti ketahui, selain beberapa karya ilmiah lain, yaitu artikel jurnal, tesis, maupun skripsi. Artikel singkat yang membahas pemikiran Khalafullah diurai-jelaskan oleh Askolan Lubis dalam “Menafsir “Teks-Teks Sastra” Al-Qur’an”.⁴⁵ Menurutnya, persoalan serius yang selayaknya dipikirkan adalah bagaimana kita bisa menafsir teks al-Qur’an bila ternyata paradoks dengan realitas, sementara tradisi ilmiah sebagai ranah

⁴² Secara leksikal, stilistik adalah ilmu yang menyelidiki bahasa yang dipergunakan dalam karya sastra; ilmu interdisipliner antara linguistik dan kesusastraan. Periksa pengertian ini dalam Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik* (Jakarta: Gramedia, 1983), hlm. 157. Sedangkan dalam literatur Arab stilistika lebih jamak dikenal dengan istilah *uslūb*. Periksa Syukri Muhammad ‘Ayyād, *Madkhal Ila ‘Ilmi al-Uslūb* (Riyād: Darul ‘Ulūm, 1982), hlm. 41.

⁴³ Menurut Panuti Sudjiman, studi stilistika juga mengkaji cara sastrawan memanipulasi, dalam arti memanfaatkan unsur dan kaidah yang terdapat dalam bahasa, serta efek yang ditimbulkan dalam penggunaannya, pun, mengkaji beberapa ciri khas penggunaan bahasa dalam wacana sastra dan meneliti deviasi terhadap tata bahasa sebagai sarana literer. Lihat Panuti Sudjiman dan Aart van Zoest (ed.), *Bunga Rampai Stilistika* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1993), hlm. 3.

⁴⁴ Asumsi ini didasarkan pada lintas disiplin dalam kajiannya, antara linguistik dan sastra, yang dalam bahasa Saussure, seorang pakar bahasa Swiss, dia membedakannya dengan *langue* dan *parole*. Secara singkat, *langue* berarti bahasa resmi sesuai kaidah bahasa yang digunakan para penuturnya. Sedangkan *parole* dialek khas yang digunakan penuturnya dalam situasi tertentu. Lihat Syihabudin Qalyubi, *Stilistika al-Qur’an: Pengantar Orientasi Studi al-Qur’an* (Yogyakarta: Titian Illahi Press, 1997), hlm. 28.

⁴⁵ Lihat dalam <<http://www.radartarakan.co.id/berita/index.asp>>.

kajian menuntut untuk membentangkan kausalitas sebuah peristiwa, hubungan antara teks dan realitas, serta persoalan lain yang berhubungan dengan validitas sebuah teks. Dalam konteks ini, persoalan lebih rumit dan meruncing karena al-Qur'an berhadapan dengan dua realitas sekaligus, yaitu realitas kosmos berkat temuan-temuan sains dan realitas sejarah, utamanya yang menyangkut kisah-kisah al-Qur'an yang seringkali terlihat kontradiktif dengan realitas. Beberapa kejanggalan yang dimisalkannya adalah ayat-ayat yang menceritakan fenomena kosmos dan historis yang secara empirik tidak valid, di antaranya adalah gambaran tentang terbenamnya matahari di *'ain hāmiyah* [dasar laut yang berlumpur hitam (Q.S.18: 86)], cerita tentang lima berhala Arab kuno yang mengindikasikan adanya kecacatan logika (*mantīq*), serta pengakuan bangsa Yahudi atas kenabian Isa al-Masih yang sangat bertentangan dengan anggapan mereka bahwa Isa adalah musuh yang harus dibunuhnya.

Sejauh pengamatan peneliti, belum ada tesis yang membahas tema ini secara komprehensif. Namun, dalam penemuan awal, ada dua buah skripsi yang membahas pemikiran Khalafullah, yaitu skripsi yang diajukan oleh Muhdar kepada Fakultas Adab Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga dengan judul "*Al-Qaṣaṣ al-Qur'āniyah fī Naḥri Muḥammad Aḥmad Khalafullah fī Kitābihi al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Tahliyyah Naqdiyyah*" (1998).⁴⁶ Dalam karya ilmiah tersebut, Muhdar

⁴⁶ Muhdar, "*al-Qaṣaṣ al-Qur'āniyah fī Naḥri Muḥammad Aḥmad Khalafullah fī Kitābihi al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Tahliyyah Naqdiyyah*", Skripsi Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1998.

mencoba memaparkan pandangan M.A. Khalafullah dengan mengangkat dua permasalahan pokok, dan lantas diurai secara deskriptif-analitis, kaitannya tentang pandangan Khalafullah akan kisah-kisah al-Qur'an serta reaksi pro-kontra ulama terhadap pemikirannya yang dianggap kontroversial. Adapun dalam pembahasannya lebih difokuskan pada kajian kerangka bahasa dan sastra Arab. Karya ini terlalu singkat untuk sebuah kajian analitis-kritis, karena selain hanya pemaparan secara deskriptif atas teori sastra yang dipakai Khalafullah disertai dengan beberapa komentar ulama, tak ada analisis mendalam tentang metode ini, meski sebenarnya amat menarik untuk ditarik lebih jauh ke dalam analisis sastra.

Karya ilmiah lain yang membahas pemikiran Khalafullah adalah skripsi yang ditulis oleh Ade Alimah yang berjudul "Kisah dalam al-Qur'an (Studi Komparatif antara pandangan Sayyid Quṭb dan M.A. Khalafullah)" (2001).⁴⁷ Dua bahasan penting yang disoroti Alimah dalam karya tersebut adalah, pertama, tentang pandangan keduanya mengenai kisah-kisah dalam al-Qur'an yang ditinjau dari segi tujuan, macam, dan pendekatan dalam memahaminya; dan kedua, dari pandangan tersebut lantas ditarik benang merah tentang persamaan dan perbedaan pandangannya, yang diperkuat dengan aplikasi teori masing-masing tokoh. Alimah, dalam skripsinya mengurai tujuan dan maksud pengisahan, macam-macam kisah al-Qur'an serta analisis kisah yang termasuk di dalamnya. Pada akhirnya, Alimah

⁴⁷ Ade Alimah, "Kisah dalam al-Qur'an (Studi Komparatif antara Pandangan Sayyid Quṭb dan M.A. Khalafullah)", Skripsi Jurusan Tafsir Hadis, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2002.

berkesimpulan bahwa Khalafullah dalam pengungkapan kisahnya lebih tertuju pada metode pengungkapan (*ta'bir*) kisah dan tujuan inti yang menyertainya, dan bukan makna kata-kata, sebagaimana telah banyak dilakukan oleh penafsir lain.

Dari sekian banyak karya dan tulisan yang telah dipaparkan di muka, belum ada penelitian yang secara khusus mengkaji pendekatan sastra yang digunakan oleh Khalafullah untuk menganalisa kisah-kisah dalam al-Qur'an secara komprehensif, yang meliputi struktur pemahaman, langkah teknis-aplikatif, dan lintas implikasinya bagi penafsiran kisah-kisah al-Qur'an. Sebagian besar peneliti mengkhhususkan perhatiannya pada pandangan dan produk penafsiran secara umum dengan mengabaikan bagaimana serta latar belakang apa yang pada akhirnya analisa kebahasa-sastraan tersebut dijadikan landasan bagi metode Khalafullah. Dalam konteks ini, peneliti menemukan relevansi untuk meneliti dan mengkaji pendekatan tersebut dengan melihat posisi pendekatan sastra dalam wacana ilmu-ilmu al-Qur'an, problematika pembacaan kisah, serta implikasinya bagi paradigma penafsiran al-Qur'an, terlebih-lebih pada kisah-kisah al-Qur'an.

E. METODE PENELITIAN

a. Sifat Penelitian

Penelitian ini merupakan studi kepustakaan (*library research*),⁴⁸ yang sifatnya penelitian ini akan didasarkan sepenuhnya pada data tertulis serta bahan-bahan kepustakaan lain yang terkait dengan pemikiran Khalafullah, terlebih dalam karyanya yang secara khusus membahas pendekatan sastra terhadap kisah-kisah al-Qur'ān.

b. Sumber Data

Data primer yang hendak dipakai dalam penelitian ini adalah karya M.A. Khalafullah yang berjudul *al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm*. Selain itu, referensi primer lain yang hendak dirujuk adalah karya-karya lain yang telah mengilhami Khalafullah untuk menerapkan pendekatan kesastraannya. Sebagai data sekunder adalah beberapa sumber tertulis yang berbentuk buku, catatan, jurnal, ataupun dokumen lain yang terkait dengan pendekatan sastra-bahasa terhadap al-Qur'ān, *Qaṣaṣ al-Qur'ān*, problem penafsiran al-Qur'ān serta beberapa tulisan yang masih “berserakan” yang membahas tentang pemikiran M.A. Khalafullah.

c. Teknik Analisis Data

Data tersebut di atas akan diolah dengan pendekatan historis-faktual, dengan memberi paparan tentang biografi tokoh (pengarang) dan karya yang dimaksud (teks), dengan tanpa menafikan aspek konteks untuk menangkap arti dan nuansa yang dimaksud. Titik tekan pada keduanya dimaksudkan

⁴⁸ Penelitian kepustakaan (*library research*) merupakan penelitian yang cara kerjanya dengan menggunakan data dan informasi dari berbagai macam materi dan literatur, baik berupa buku, majalah, surat kabar, naskah, catatan maupun dokumen. Periksa Kartini, *Pengantar Metodologi Riset Sosial* (Bandung: Mandar Maju, 1996), hlm. 33.

untuk menjelaskan pengandaian tentang adanya kesinambungan historis.⁴⁹ Penelitian ini cenderung pada sejarah dan pemikiran, maka metode (*process and procedure to obtain data*) yang hendak dipakai adalah metode sastra dengan berusaha memahami simbol-simbol bahasa yang terdapat dalam teks, yang bertujuan untuk mengetahui hakikat teori atau pemikiran yang diteliti, percabangan, dan arah kecenderungannya.⁵⁰ Di samping itu, penelitian ini juga akan menggunakan analisis eksplanatoris (*explanatory analysis*), yakni suatu analisis yang tak mendeskripsikan makna teks *an sich*, namun tujuan yang hendak disasar adalah suatu penjelasan mengenai bagaimana dan mengapa pemikiran tersebut mengemuka, serta sebab-sebab apa yang ada di balik itu semua.⁵¹

d. Prosedur Penelitian

Secara teknis, langkah-langkah yang hendak ditempuh dalam penelitian ini adalah:

1. Mendeskripsikan dan menganalisis pendekatan sastra M.A. Khalafullah dengan background pemikiran yang mempengaruhinya serta biografi

⁴⁹ Kesinambungan historis yang dimaksud merupakan pertimbangan adanya latar belakang eksternal, yakni segala suasana yang dialami tokoh (diakronis) dan latar belakang internal berupa informasi tentang riwayat hidup, pendidikan, pengaruh yang diterima, serta relasi yang mungkin dibangun dengan orang lain sezamannya, juga pengalaman-pengalaman yang pada akhirnya membentuk pandangannya tersebut. Selain kedua latar belakang tersebut, kesinambungan historis juga memperhatikan perkembangan intern berupa tahap pemikiran dan perubahan minat yang diterjemahkan ke dalam terminologi dan pemahaman yang sesuai dengan cara berpikir nalar zaman sekarang. Lihat Anton Bakker dan Ahmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filasafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 61—64.

⁵⁰ Lihat Sahiron Syamsuddin, “Penelitian Literatur Tafsir/Ilmu Tafsir: Sejarah, Metode, dan Analisis Penelitian” (1994), makalah tidak diterbitkan, hlm. 4.

⁵¹ *Ibid.*, hlm. 5.

intelektualnya.

2. Memaparkan cara kerja pendekatan sastra dalam ayat-ayat tentang kisah-kisah al-Qur'an,
3. Menguraikan struktur pemahaman yang disertai dengan pandangan kritis tentang pendekatan sastra, serta
4. Menganalisis dan memaparkan implikasi teoritis pendekatan tersebut dalam penafsiran al-Qur'an dan konsekuensi teologis yang menyertainya.

Adapun secara teknik penulisan, skripsi ini merujuk sepenuhnya pada ketentuan penulisan proposal dan skripsi yang diterbitkan oleh Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta.⁵²

F. SISTEMATIKA PEMBAHASAN

Hasil studi ini terdiri atas lima bab dengan sistematisasi pembahasan yang disusun sebagai berikut. Pertama, Bab Pendahuluan, yang menguraikan argumen tentang problematika dan signifikansi penelitian. Pendahuluan ini merupakan bab awal yang menguraikan latar belakang permasalahan, lalu diberikan pembatasan dan perumusan masalah untuk memfokuskan penelitian, sehingga akan jelas terbaca tujuan dan kegunaan studi. Selanjutnya, disajikan tentang telaah pustaka sebagai langkah awal penelusuran tulisan-tulisan mengenai pemikiran Khalafullah tentang

⁵² Fakultas Ushuluddin, *Pedoman Penulisan Proposal, Skripsi, dan Munaqasyah* (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga, tth.).

pendekatan kesastraan. Penelitian ini didukung pula dengan seperangkat metode penelitian sebagai alat analisis agar bisa diperoleh hasil studi yang representatif, dan diakhiri dengan sistematika pembahasan.

Bab II memaparkan tentang tinjauan historis berupa biografi intelektual maupun *background* pemikirannya. Aspek yang akan dieksplorasi adalah tokoh intelektual yang mempengaruhi pola pikir dan ketertarikannya pada analisis ini, juga konstelasi sosial-politik-budaya yang muncul setelah Khalafullah menulis karyanya. Selain itu, pada bagian kedua bab ini dijelaskan segala sesuatu tentang detail karya Khalafullah, yaitu *al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm*, yang meliputi subyek pokok dan sistematika buku, kandungan pokok yang tercakup di dalamnya serta kategorisasi pemilihan ayat yang dipakai dan dianalisis oleh Khalafullah. Pada bagian akhir akan disinggung pula tentang aspek politis karya Khalafullah.

Pada Bab III, terbagi dalam empat bagian utama yang mengurai secara detail pendekatan sastra yang digunakan Khalafullah untuk menganalisis kisah-kisah al-Qur'ān. Empat poin penting yang akan menjadi titik tekan kajian bab ini adalah tentang dimensi sejarah, sosial, individu dan teologis moral, kisah-kisah al-Qur'ān dalam perspektif sastra, dinamika kisah-kisah al-Qur'ān, serta proses interpretasi. Adapun kisah al-Qur'ān dalam perspektif sastra memuat aspek definisi, sumber kisah, unsur-unsur, kesatuan kisah serta maksud dan tujuan pengisahan. Sedangkan dalam dinamikanya, menyoroti tentang situasi sosiokultural Arab yang turut mewarnai pengisahan yang ada, pengaruh kepribadian Rasul dalam suatu kisah serta perkembangan seni

dalam kisah al-Qur'an. Proses interpretasi akan membahas tentang langkah metodis-teknis tentang pendekatan sastra tersebut.

Bab IV, merupakan pokok pembahasan dan juga sebagai titik kulminasi dalam proses penelitian ini telah melakukan pembacaan atas bab sebelumnya, yakni dengan memberikan analisis atas pendekatan sastra Khalafullah. Bab ini menjelaskan tentang struktur pemahaman serta logika berpikir Khalafullah dengan pendekatan sastranya. Pada bagian kedua, dipaparkan tentang aplikasi pendekatan tersebut dalam penafsiran kisah-kisah al-Qur'an, lantas, pada bagian ketiga diurai tentang implikasi teoritis dan konsekuensi logis pendekatan sastra bagi penafsiran kisah al-Qur'an.

Bab V, yang merupakan bab terakhir, hendak memberikan uraian penutup atas studi ini, yaitu kesimpulan, saran-saran, serta kata penutup. ■

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah melewati proses panjang penelitian secara komprehensif, banyak hal yang dapat peneliti simpulkan dan manfaat. Berbagai hal yang sebelumnya samar, kabur, dan hampir tidak menyisakan ruang untuk eksplorasi ilmiah telah bergeser menjadi laboratorium pemikiran untuk penjelajahan intelektual yang seolah tiada henti dan memuaskan. Penelitian kesarjanaan ini hanyalah langkah awal untuk kajian lain yang lebih mendalam dan terfokus. Meski demikian, ada beberapa hal yang patut *diresume* sebagai penutup penelitian. Sebagai bentuk penelitian sistematis terstruktur, peneliti akan memaparkan beberapa simpulan yang berangkat dari rumusan masalah yang dimaksud di muka, yaitu:

1. Bangunan pendekatan kesastraan yang digunakan oleh Khalafullah untuk menganalisa kisah-kisah al-Qur'an adalah dengan mendasarkan analisis pada kaidah-kaidah sastra yang didahului oleh asumsi bahwa kisah-kisah al-Qur'an merupakan kisah yang menyimpan keindahan sastra yang tiada tara. Langkah-langkah metodis yang ditempuh dalam pendekatan kesastraan ini adalah *pertama*, pengumpulan teks, dengan merujuk pada al-Qur'an dalam mengklasifikasi ayat sebagai obyek kajiannya dengan merujuk sepenuhnya pada *mushaf* Maliki; *kedua*, membeberkan kronologis kisah, dalam artian mensistematisasi sisi historisitas teks dengan menjelaskan perkembangan sejarah, seni, dan kesastraan yang dikaji secara internal maupun eksternal.

ketiga, interpretasi teks dalam dua wilayah pemahaman, tekstual (*ḥarfī*) dan kesastraan (*adabī*). Pemahaman pertama adalah pemahaman terhadap arti kata-kata, susunan dan bentuk kalimat, serta pemahaman terhadap hubungan antar kata dan tanda-tanda sejarah teks, sedangkan pemahaman kedua adalah kemampuan mengapresiasi sisi logika, psikologis dan seni yang dimiliki teks. Langkah *keempat*, adalah penyusunan bab dari klasifikasi teks-teks yang telah terkumpul pada bagian-bagian yang disatukan oleh kesamaan frase, tema dan tujuan. Langkah *kelima* merupakan wilayah ketegangan antara orisinalitas dan pembaharuan (*al-Ashālah wa al-Tajdīd*) dengan mengungkap tentang asal-usul teks.

2. Pendekatan kesastraan dalam dunia penafsiran kitab suci merupakan suatu pendekatan yang pertama-tama mengasumsikan al-Qur'ān sebagai kitab sastra terbesar. Sehingga, ayat-ayat di dalamnya, termasuk ayat-ayat kisah menyimpan dimensi sastra yang sangat dahsyat, dan karenanya harus dikaji pula dengan pendekatan kesastraan. Khalafulah melakukan pembacaan atas kisah-kisah al-Qur'ān dengan pendekatan ini untuk mematahkan asumsi kebanyakan orang termasuk para mufasir klasik dalam kitab tafsir mereka bahwa kisah-kisah yang terekam dalam ayat-ayat al-Qur'ān merupakan kejadian sejarah yang relevan dengan realitas serta fakta yang ada. Konsekuensinya, kebenaran sejarah ini harus dilacak dan ditelusuri untuk “meyakini” dan “mengimaninya”. Tatkala tidak ada kesesuaian dengan

realitas, maka ini akan mengarah pada justifikasi dan klaim bahwa al-Qur'an telah menyampaikan suatu berita bohong dan mitos-mitos yang tidak berguna. Padahal, menurut Khalafullah, kisah tersebut menyimpan dimensi sastra dan petunjuk moral yang tersirat dalam kisah tersebut. Maka yang harus ditangkap adalah makna susastranya, yaitu petunjuk, hikmah dan hidayah (*adabī*) dan bukan hanya makna tekstual (*ḥarfī*) dalam kisah-kisah yang ada.

3. Dalam ayat-ayat yang diteliti dalam karya ini terbukti bahwa Khalafullah menggunakan pendekatan kesastraan tersebut terhadap penafsiran kisah-kisah al-Qur'an. Artinya, metode dan kaidah-kaidah sastra dipakai untuk melakukan analisis terhadap kisah-kisah al-Qur'an untuk mengungkap maksud dan tujuan pengisahannya. Implikasi yang dihasilkan dari pembacaan di atas telah dijelaskan dalam bagian akhir karya ini, yaitu sesuatu yang sesuai dengan kebebasan sastra.
4. Khalafullah sangat konsisten dengan gagasan ini sebagai salah satu upayanya untuk mencari jalan keluar bagi kebuntuan metodologis atas penafsiran kisah-kisah al-Qur'an, meski pada beberapa bagian idenya terlihat apologis dengan pendapat-pendapat pribadinya untuk mengcounter pendapat dan kritikan-kritikan para orientalis dan misionaris yang meragukan kisah dengan mengabaikan kisah historis. Penafsiran Khalafullah dalam karyanya juga lebih tertuju pada metode pengungkapan (*ta'bīr*) kisah dan tujuan inti yang

dikandungnya, bukan makna kata-kata, sebagaimana banyak dilakukan mufasir lain.

B. Saran-Saran

1. Dinamika kajian al-Qur'an bergerak cepat dan mengalami kemajuan pesat, sehingga meniscayakan perubahan terhadap paradigma berpikir maupun metode analisisnya, untuk mendapatkan pemaknaan yang sesuai dengan konteks sekarang. Maka kajian yang berhubungan dengan aspek metodologis dirasa mendesak untuk merespon dinamika yang terus menerus berubah tersebut.
2. Apresiasi yang objektif layak kita layangkan pada Khalafullah yang telah menawarkan kerangka konseptual pendekatan kesastraan untuk menginterpretasi ayat-ayat kisah dalam al-Qur'an. Salah satu bentuk apresiasi itu adalah menanggapi dengan kritik konstruktif dan tidak menganggap pemikiran itu adalah sebagai sebuah hasil yang final. Sehingga, nantinya respon yang terus menerus terhadap suatu pemikiran akan senantiasa membuka ruang persemaian ide dan gagasan yang lebih inklusif dan bermanfaat bagi perkembangan wacana keislaman.
3. Al-Qur'an sebagai sebuah teks sakral selama ini dianggap tabu jika didekati dan analisis dengan menggunakan ilmu Barat-Modern—dalam konteks ini sastra. Namun Khalafullah berhasil mematahkan asumsi tersebut dengan pendekatan kesastraannya. Maka umat Islam harus mulai membuka diri, salah

satunya dengan melakukan kajian al-Qur'an dengan perangkat keilmuan interdisipliner sehingga penafsiran nantinya akan memperkaya perspektif yang telah ada.

C. Penutup

Demikianlah, penelitian ini telah dilakukan. Dalam kajian ini, peneliti lebih mendasarkan pada penelitian informatif dari beberapa referensi yang ada dan berusaha menghasilkan penelitian yang otentik-logis. Namun demikian, penelitian ini tentu saja masih sangat jauh dari kesempurnaan sebuah laporan penelitian dan membuka diri pada berbagai kritik konstruktif sehingga kritik tersebut menjadi kontribusi berharga bagi peneliti untuk melakukan evaluasi dan refleksi diri yang lebih mendalam khususnya, dan penelitian lanjutan lain yang lebih komprehensif umumnya. Sedikit harapan yang terdetik pada diri peneliti bahwa penelitian ini dapat memperkaya wacana keilmuan bagi semua peminat kajian al-Qur'an dan mampu memberikan manfaat bagi pengembangan pemikiran keislaman pada umumnya. Semoga Allah SWT Yang Maha Kasih selalu membuka jalan dan memberi bimbingan bagi hamba-Nya yang konsisten meretas jalan intelektual dan menyingkap rahasia samudra ilmu-Nya, sehingga dapat menambah kesyukuran kita yang tidak hanya bisa diungkap dengan sujud semata. Amin. ■

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim..

Abied Shah, M. Aunul (ed.). *Islam Garda Depan: Mozaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan. 2001.

Abu Zaid, Nasr Hamid. *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap 'Ulūm al-Qur'an*. Yogyakarta: LKIS, 2001

Alimah, Ade. "Kisah dalam al-Qur'an (Studi Komparatif antara pandangan Sayyid Quṭb dan M.A. Khalafullah)". Skripsi Jurusan Tafsir Hadis, Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2002

al-Qaṭṭān, Mannā'. *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'an*. ttp.: Mansyurāt al-'Asr al-Hadīs, 1973

Ayyād, Syukrī Muḥammad. *Madkhal Ila 'Ilmi al-Uslūb*. Riyāḍ: Dārul 'Ulūm. 1982.

Ali-Fauzi, Ihsan. "Kaum Muslimin dan Tafsir al-Qur'an: Survei Bibliografis atas Karya-Karya dalam Bahasa Arab". *Jurnal 'Ulumul Qur'an*, Vol. II, Th. 1990.

Ali, A. Mukti. *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah*. Jakarta: Djambatan. 1995.

al-Khullī, Amīn dan Naṣr Ḥāmid Abū-Zaid. *Metode Tafsir Sastra*. terj. Khoiron Nahdiyyin. Yogyakarta: Adab Press. 2004.

-----, *Manāhij Tajdīd: Fī an-Nahw, wa al-Balāghah wa at-Tafsīr wa al-Adab*. Mesir: Dār al-Ma'rifah. 1961.

Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*. Yogyakarta: FKBA. 2001.

Arkoun, Mohammed. *Berbagai Pembacaan Quran*, terj. Machasin. Jakarta: INIS. 1997.

-----, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*. Bandung: Pustaka, 1998.

Amal, Taufik Adnan dan Syamsu Rizal Panggabean. *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*. Bandung: Mizan. 1990.

Abdalla, Ulil Abshar dan Herdi S.R.S. "Meruntuhkan Hegemoni Tafsir, Menghidupkan Kembali Teks". *Jurnal 'Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. V, Th. 1994.

al-Maula, Jād. *Qaṣaṣ al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Jail. 1998.

- al-Sālih, Subhī. *Membahas Ilmu-Ilmu al-Qur'ān*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.
- As-Siddieqy, Teuku Muhammad Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'ān dan Tafsir*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000.
- Bakker, Anton dan Ahmad Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filasafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990
- Baljon, J.M.S. *Tafsir Qur'an Muslim Modern* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), Terjemahan A.Niamullah Muiz.
- Esposito, John L. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World: Volume 2*. New York: Oxford University Press. 1995.
- *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*. Vol. III. New York: Oxford University Press. 1995.
- E. Sumaryono. *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Fakultas Ushuluddin. *Pedoman Penulisan Proposal, Skripsi, dan Munaqasyah*. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga, tth.
- Haryono, M. Yudhie (ed.), *Nalar al-Qur'ān: Cara Terbaik Memahami Pesan Dasar dalam Kitab Suci*. Jakarta: Nalar dan Intimedia, 2002.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina. 1996.
- Ichwan, Moch. Nur. "Hermeneutika al-Qur'ān; Analisis Peta Perkembangan Metodologi Tafsir al-Qur'ān Kontemporer", Skripsi Jurusan Tafsir Hadis, Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1995.
- "Abū-Zaid dan Studi al-Qur'ān: Telaah Konsep Nass dan Ta'wil". makalah tidak diterbitkan. 2002.
- Jansen, J.J.G. *Diskursus Tafsir al-Qur'ān Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah. Yogyakarta: Tiara Wacana. 1997.
- Kartini. *Pengantar Metodologi Riset Sosial*. Bandung. Mandar Maju. 1996.
- Khalafullah, Muḥammad Aḥmad. *al-Fann al-Qaṣaṣī Fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Maktabah al-Anjlu al-Miṣriyyah. 1972.
- Khalafullah, Muhammad Ahmad. *Al-Qur'ān bukan "Kitab Sejarah": Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-Kisah Al-Qur'ān*, terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin. Jakarta: Paramadina. 2002.

- Kleden, Ignas. "Fakta dan Fiksi tentang Fakta dan Fiksi: Imajinasi dalam Sastra dan Ilmu Sosial", dalam *Jurnal Kebudayaan KALAM*, Edisi 11/ 1998.
- Kridalaksana, Harimurti. *Kamus Linguistik*. Jakarta: Gramedia. 1983.
- Kurzman, Charles (ed.). *Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*. Jakarta: Paramadina. 2001.
- Machasin. *al-Qaḍī 'Abd al-Jabbār, Mutasyābih al-Qur'ān: Dalih Rasionalitas al-Qur'ān*. Yogyakarta: LKIS, 2000.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin. 2000.
- Muhdar. "*al-Qaṣaṣ al-Qur'āniyyah fi Naḍri Muhammad Ahmad Khalafullah fi Kitābihi al-Fann al-Qaṣaṣy fi al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Tahliliyyah Naqdiyyah*". Skripsi Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, Fakultas Adab, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. 1998.
- Mustaqim, Abdul (ed.). *Studi al-Qur'ān Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana. 2002.
- Naqrah, Al-Tahāmī. *Sikūlūjiyyah al-Qiṣṣah fi al-Qur'ān*. Tunisia: al-Syirkah al-Tūnisiyyah li al-Tauzī', 1971.
- Nurgiyantoro, Burhan. *Teori Pengkajian Fiksi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2000.
- Qalyubi, Syihabudin. *Stilistika al-Qur'ān: Pengantar Orientasi Studi al-Qur'ān*. Yogyakarta: Titian Illahi Press. 1997.
- , "*Dirāsah al-Qur'ān bi Tariqah Stylistykiyyah*", dalam *Jurnal al-Jāmi'ah*, No. 63/VI, 1999.
- Sudjiman, Panuti dan Aart van Zoest (ed.). *Bunga Rampai Stilistika*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti. 1993.
- Syamsuddin, Sahiron. "Penelitian Literatur Tafsir/Ilmu Tafsir: Sejarah, Metode, dan Analisis Penelitian". makalah tidak diterbitkan, 1994.
- (ed.). *Hermeneutika al-Qur'ān Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika. 2003.
- Saenong, Faried F. "*Takfir, Teologis atau Politis?: Beberapa Kasus Takfir dan Resistensi Pemikiran di Mesir*". *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 8, Tahun 2000.

Sayyid Qutb. *Seni Penggambaran dalam al-Qur'ān*. Yogyakarta: Nur Cahaya. 1981.

Shihab, M. Quraish. *Mukjizat al-Qur'ān: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib*. Bandung: Mizan. 1999.

Watt, W. Montgomery. *Richard Bell: Pengantar Qur'an*. Jakarta: INIS. 1998.

The Encyclopaedia of Islam: A Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples, Vol. I. Leiden: E.J. Brill. 1987.

<<http://www.radartarakan.co.id/berita/index.asp>>.

<<http://www.libraryofcongress.gov>>.

<<http://www.liberalislam.net/adam.html>>.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Arina Manasikana
TTL : Ponorogo, 31 Januari 1981
Jenis Kelamin : Perempuan
Agama : Islam
Nama Ayah : Munadjat
Nama Ibu : Asiyah Zahro`
Alamat di Yogya : Krapyak Kulon 11/ 52 No. 231-A Yogyakarta ☎ (0274) 447039
Alamat Asal : Jl. Tangkuban Perahu No. 34 Ponorogo, Jawa Timur 63411
☎ (0352) 485642

Pendidikan :

- Formal : (1) SD Ma`arif Ponorogo (1987—1993)
(2) Mts. Al-Islam, Joresan, Ponorogo (1993—1996)
(3) MA. Al-Islam, Joresan, Ponorogo (1996—1999)
(4) IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1999—sekarang)
- Informal : (1) Pondok Pesantren As-Salaamah (1993—1996)
(2) PP. Al-Munawwir Komplek Q Krapyak (1999—2003)
(3) Lembaga Pendidikan Guru Oxford (2001—2002)

Organisasi :

- (1) Organisasi Pelajar Madrasah Al-Islam (OPMI) (1998)
- (2) Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Komisariat UGM (2000—2002)
- (3) Keluarga Mahasiswa Ponorogo di Yogyakarta (KMPY) (2002)
- (4) Pengurus PP. Al-Munawwir Komplek Q Krapyak (2000—2003)
- (5) Pengurus Cabang IPPNU Kab. Bantul (2002—2004)
- (6) Pengurus Wilayah IPPNU DIY (2003—2006)

Karya Tulis :

- (1) *"Merayakan Kemerdekaan Imajinasi Anak-Anak Kita..."*, PIAN Indonesia Surabaya, Juni 2004.
- (2) *Revitalisasi Peran Pesantren dalam Proses Transformasi Sosial*, 2003