

## BAB II

### PEMBENTUKAN DISKURSUS STUDI AL-QUR'AN DALAM RENTANG SEJARAH KAJIAN ISLAM

#### A. Embriologi (*nasy'ah*) Studi Al-Qur'an

Eksistensi studi Al-Qur'an di masa Nabi dan para sahabat belum menjadi sebuah kebutuhan yang urgen bagi komunitas Muslim. Kehadiran Nabi Muhammad yang berperan sebagai penerima wahyu dan seorang nabi memberi jalan keluar di setiap permasalahan dan kebingungan umat dalam permasalahan yang berkaitan dengan Al-Qur'an.<sup>1</sup> Komunitas Muslim di masa Nabi mendengar Al-Qur'an secara langsung, memahami, menghafal serta mengkonfirmasi kepada Nabi terkait penjelasan ayat-ayat yang sulit dipahami atau hal-hal mendetail dari sebuah ayat. Tradisi keilmuan Al-Qur'an di masa ini ditransmisikan melalui metode penerimaan langsung (*talqīn*) dan oral (*musyāfahah*) karena tradisi penulisan beserta fasilitasnya belum memungkinkan.<sup>2</sup> Adanya kerja-kerja pencatatan wahyu Al-Qur'an di mushaf-mushaf dan pelarangan pencatatan teks apapun selain Al-Qur'an, seperti hadis<sup>3</sup>, menambah kosongnya pembukuan kajian keilmuan yang berasal dari Al-Qur'an.

---

<sup>1</sup> As-Sayyid Muḥammad Bāqir al-Ḥakīm, *Ulūm Al-Qur'ān* (Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī, 1994), 21. Lihat juga: Az-Zarqānī, *Manāhil Al-Irfān Fī Ulūm Al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabī, 1995), 29.

<sup>2</sup> Oralitas komunitas Muslim di masa Nabi sebagian besar tidak dipengaruhi oleh tulisan dan teks, bahkan tradisi ini menjadi andalan dalam bersyair dan kaitannya dengan kitab suci. Selain itu, oralitas Muslim awal juga merupakan disiplin ingatan; bukan proses kreatif, melainkan bentuk pelestarian dan proses transmisi. Lihat: Frederick Mathewson Denny, "Qur'ān Recitation: A Tradition of Oral Performance and Transmission" (1989): 13.

<sup>3</sup> Terjadi perbedaan perihal pelarangan pencatatan hadis di antara Ahlusunnah dan Syi'ah. Kelompok Syi'ah berpendapat bahwa tidak ada pelarangan, sementara Ahlusunnah berpendapat terjadi pelarangan. Terlepas dari perbedaan ini, perhatian besar pada masa itu diarahkan pada

Sepeninggal Nabi Muhammad transmisi keilmuan Al-Qur'an dirawat dan dilanjutkan oleh para sahabat terkemuka di bawah kuasa dan perintah khulafa Rasulullah Saw. (*Al-khulafā' ar-rāsyidūn*). Mulai dari masa Abū Bakar dan 'Umar, tradisi kelisanan sebagaimana di masa Nabi masih dilestarikan dalam hal membaca dan mentransmisikan keterangan dan penafsiran-penafsiran otoritatif Nabi Muhammad Saw serta pengumpulan Al-Qur'an. Perkembangan yang signifikan terjadi di masa Usmān bin Affān. Sebab keragaman versi bacaan Al-Qur'an di tengah komunitas Muslim, Usmān melakukan penyeragaman bacaan dalam mushaf tunggal atas usulan beberapa sahabat karena menimbulkan konflik di tengah masyarakat. Proyek kodifikasi Al-Qur'an ini juga dimapankan oleh para sahabat yang berkuasa di setiap daerah komunitas Muslim. Kebijakan Usmān di masa ini menjadi embrio bagi satu cabang studi Al-Qur'an yang dikenal dengan ilmu rasm Al-Qur'an pada masa perkembangan selanjutnya yang lebih mapan.

Masa khalifah Alī bin Abī Ṭālib menandai perkembangan studi Al-Qur'an yang lebih besar lagi. Selepas kodifikasi Al-Qur'an dalam mushaf tunggal di masa Usmān, Alī memerintahkan Abū Aswad ad-Du'ālī (69 H) dan muridnya Yahyā bin Ya'mar al-Udwānī (89 H) untuk memberi titik dan harakat ayat-ayat Al-Qur'an. Perintah ini dilatarbelakangi oleh kebingungan pembacaan ayat Al-Qur'an yang mengakibatkan perbedaan kedudukan sebuah kata dan pemaknaan keseluruhan ayat.<sup>4</sup> Abū Aswad ad-Du'ālī menjadi peletak dasar kaidah-kaidah

---

pencatatan dan penghafalan Al-Qur'an. Muḥammad Hādī al-Yūsufī Al-Gharawī, *Min Ṭārīkh Al-Hadīs* (Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī, 2003), 14–15.

<sup>4</sup> Lihat kasus pembacaan kata *rasūl* dengan harakat kasrah pada surat at-taubah ayat 3 sehingga menimbulkan kesalahpahaman pemaknaan. Lihat: Az-Žahabī, *Siyar A'lām an-Nubalā'* (Beirut: Mu'assas ar-Risālah, 1981), jil. 4, 81–83.

bahasa Arab bagi Al-Qur'an di bawah pengawasan khalifah Alī bin Abī Ṭālib. Sementara Yahyā bin Ya'mar menjadi orang pertama yang menulis karya tentang bacaan Al-Qur'an.<sup>5</sup> Pemberian tanda baca pada masa ini menjadi titik mula perkembangan keilmuan Al-Qur'an dari sisi bahasa dan bacaan yang kemudian dikenal dengan *i'rāb Al-Qur'ān* dan *al-Qirā'ah*.

Problem variasi bacaan ayat Al-Qur'an pada masa khulafa Nabi Muhammad menjadi pembuka bagi kelahiran berbagai aspek keilmuan Al-Qur'an di masa-masa selanjutnya. Berangkat dari ilmu Qiraah dan ilmu I'rab kemudian bermunculan keilmuan yang merupakan pengembangan dan perluasan atas ayat-ayat Al-Qur'an. Di antara sahabat Nabi yang memiliki kompetensi khusus dalam studi Al-Qur'an adalah Alī bin Abī Ṭālib soal hukum (*al-qaḍā'*), Zaid bin Šābit soal waris (*al-farā'id*), Mu'āz bin Jabal soal halal dan haram, Ubay bin Ka'ab dan Ibn Mas'ūd soal qiraah, Ibn Abbās soal tafsir dan takwil.<sup>6</sup> Mereka mentransmisikan studi Al-Qur'an dan tafsir kepada generasi selanjutnya, Ibn Abbās di Makkah memiliki murid terkenal seperti Sa'īd bin Jubair, Mujāhid, Ikrimah, Ṭāwus bin Kīsān dan Atā' bin Abī Rabbah. Di kota Madinah, Ubay bin Ka'ab melahirkan murid seperti Zaid bin Aslam, Abū al-āliyah dan Muḥammad bin Ka'ab, sementara Ibn Mas'ūd mengajar Ilqimah bin Qais, Masrūq, Aswad bin Zaid, Āmir asy-Sya'bī, Ḥasan al-Baṣrī dan Qatādah di kota Irak.<sup>7</sup> Pengaruh pembesar sahabat dalam merespon berbagai problem dan kebutuhan umat atas Al-

<sup>5</sup> Ia menulis kitab *al-Qirā'ah* pada akhir abad pertama (89 H) di sebuah desa bernama wāsiṭ. Bahkan kitab ini menjadi rujukan utama ilmu Qiraah sampai abad ke-4 H. Lihat: Fu'ād Sazkīn, *Tārīkh At-Turās Al-Arabī* (Saudi: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad bin Sa'ūd al-Islāmiyyah, 1991), jil. 1, 22.

<sup>6</sup> Az-Zarkasyī, *Al-Burhān Fī Ulūm Al-Qur'ān*, 18.

<sup>7</sup> Mannā' Al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ Fī Ulūm Al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2005), 7.

Qur'an menjadi faktor lahirnya benih-benih studi Al-Qur'an di masa awal Islam. Peran pembesar sahabat dapat dilihat melalui kuasa mereka dalam pemerintahan, keilmuan dan kedekatan dengan Nabi Muhammad.

Bāqir al-Ḥakīm menegaskan bahwa selepas wafat Nabi transmisi keilmuan Al-Qur'an tidak bisa hanya mengandalkan oralitas, karena konteks kekuasaan Islam yang semakin luas, adanya interaksi bangsa Arab dengan berbagai bangsa, sehingga penjagaan studi Al-Qur'an dalam tulisan menjadi keniscayaan yang harus dilakukan khalifah dan pemuka komunitas Muslim.<sup>8</sup> Sayyid Ridā al-Ḥakīm mengidentifikasi faktor-faktor yang memengaruhi pengembangan lebih lanjut dari studi Al-Qur'an.<sup>9</sup> *Pertama*, kedudukan sentral Al-Qur'an di tengah komunitas Muslim sebagai kitab petunjuk agar dibaca, ditadaburi dan diamalkan. *Kedua*, kedalaman dan keluasan aspek Al-Qur'an; sehingga melahirkan beragam keilmuan dari beragam dimensi. *Ketiga*, bentuk Al-Qur'an sebagai mukjizat yang abadi. *Keempat*, sumber keilmuan Islam; segala ilmu lahir dan merujuk pada ayat-ayat Al-Qur'an seperti akidah, fikih dan akhlak. *Kelima*, Al-Qur'an bersifat universal; memuat pesan-pesan yang tidak terbatas oleh satu ruang, komunitas dan waktu tertentu. Perkembangan atas kesadaran ini dalam bentuk yang lebih baik dan mapan dapat dilihat pada masa kodifikasi studi Al-Qur'an hingga masa kejayaan studi Al-Qur'an di abad 9-10 H.

Masa embriologi studi Al-Qur'an abad pertama dan kedua hijriah didasarkan pada semangat merawat tradisi dan membangun konstruksi keilmuan

---

<sup>8</sup> As-Sayyid Muḥammad Bāqir al-Ḥakīm, *Ulūm Al-Qur'ān*, 21.

<sup>9</sup> As-Sayyid Ridā Al-Ḥakīm, *Ulūm Al-Qur'ān Durūs Manhajīyyah* (Qum: Dār al-Hilāl, 2014), 23–24.

Al-Qur'an mengenai teks dan performasi Nabi Muhammad atas pengamalan Al-Qur'an. Kenneth Edward Nolin menyebutkan bahwa karakteristik intelektual Muslim di permulaan abad 1-2 H menunjukkan elaborasi materi tradisional untuk mendefinisikan keimanan dan kehidupan (*faith and life*). Ada tiga bukti yang dihadirkan untuk mendukung kondisi ini, *pertama*, adanya ketersinambungan fikih sebagai keputusan analitis atas dasar Al-Qur'an dan Sunnah (*the "way" of the prophet*) sebagai pengganti standar norma-norma kesukuan. *Kedua*, menghadirkan persoalan yang berkaitan dengan ibadah dan praktik ritual keagamaan yang didasarkan pada Sunah. *Ketiga*, perselisihan penafsiran antarmazhab tentang kandungan ayat Al-Qur'an yang bersifat partikular.<sup>10</sup> Nalar di masa ini adalah nalar pembentukan (formatif) studi Al-Qur'an melalui respon atas problematika komunitas Muslim selepas wafat Nabi Muhammad.

## B. Kodifikasi (*tadwīn*) Studi Al-Qur'an

Pembentukan disiplin studi Al-Qur'an ke arah yang lebih mapan dipengaruhi oleh kesadaran pembukuan (*tadwīn*) hadis-hadis Nabi Muhammad di akhir abad kedua. Mulai dari masa Tabi'in hingga puncaknya pada masa pemerintahan Bani Umayyah oleh 'Umar bin Abd al-Azīz (80 H-101 H) kodifikasi hadis dilakukan secara besar-besaran.<sup>11</sup> Pembukuan ini dilakukan atas dasar kesadaran pentingnya dokumentasi tertulis (*ṣuhuf*) atas warisan keilmuan Islam yang ditransmisikan masa sebelumnya dari Nabi Muhammad. Para ulama

<sup>10</sup> Nolin, "The Al-Itqān and Its Sources: A Study of Al-Itqān Fī Ulūm Al-Qur'ān by Jalāluddīn As-Suyūfī with Special Reference to Al-Burhān Fī Ulūm Al-Qur'ān by Badr Al-Dīn Az-Zarkasyī," 1.

<sup>11</sup> Az-Zahabī, *Tārīkh Al-Islām*, ed. Umar Abd as-Salām (Damaskus: Dār al-Kitāb al-Arabī, 1998), jil. 13, 283.

pada saat itu mengkompilasi berbagai hadis dan riwayat dari masa sahabat hingga berujung pada Rasulullah. Muṣṭafā al-A'zamī menyebutkan berbagai sahifah yang dibukukan oleh para Tabiin seperti sahifah Sa'īd bin Jubair, Mujāhid bin Jabar al-Makkī (dua murid Ibn Abbās), Āmir bin Syarāḥīl asy-Sya'bī, Urwah bin Zubair, Ubay az-Zubair (murid Jābir bin Abdillāh), Ayūb bin Abī Tamīmah dan Hisyām bin Urwah.<sup>12</sup> Hingga kemudian di masa setelah tabiin kodifikasi hadis lebih disemarakkan hingga membentuk satu korpus hadis *ṣahīh*, yaitu dengan melakukan kompilasi, sortir, dan mengevaluasi konten (*matn*) dan jalur transmisi (*isnād*) hadis ke dalam kitab-kitab *ṣahīh* seperti *Ṣahīh Bukhārī* (256 H) dan *Ṣahīh Muslim* (261 H) pada abad ke-3 H.

Melalui keragaman tema hadis-hadis Nabi, bermunculan kesadaran untuk mengklasifikasikan hadis-hadis berdasarkan transmisi, konten serta kaitannya dengan Al-Qur'an. Keragaman tema ini terlihat melalui karya studi Al-Qur'an di abad ke-2 Hijriah, seperti perbedaan mushaf, *waqaf wa ibtidā'*, *qirā'ah sab'ah*, *nāsikh wa mansūkh*, *mutasyābihāt*, *ma'ānī al-Qur'ān*, *aḥkām al-Qur'ān*, *majāz al-Qur'ān*, *wujūh wa an-nazā'ir* dan yang paling besar fokusnya di bidang *tafsīr Al-Qur'ān*. Karya tafsir Al-Qur'an yang tercatat di abad ini seperti Mujāhid bin Jabar (104 H), Muqātil bin Sulaimān (150 H), Sufyān Aṣ-Ṣaurī (161 H), Ibn Wahab (197 H), Yaḥyā bin Salām (200 H), Imām Asy-Syāfi'ī (204 H) dan Abd

---

<sup>12</sup> Muḥammad Muṣṭafā al-A'zamī, *Dirāsāt Fī Al-Ḥadīṣ an-Nabawī Wa Tārīkh Tadwīnihi* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1980), 168.

ar-Razzāq Aṣ-Ṣan'ānī (211 H).<sup>13</sup> Sementara dalam kajian studi Al-Qur'an, berikut daftar karya dan penulisnya dalam rentang abad 2 H secara kronologis<sup>14</sup>:

1. Ḥasan Al-Baṣrī (110 H) Adad Āyi Al-Qur'ān
2. Abdullāh bin Āmir Al-Yaḥṣabī (117 H) Ikhtilāf Maṣāḥif Asy-Syām wa Al-Hijāz wal Irāq, Al-Maqtū' wal Muwaṣal
3. Abū Muḥammad Isma'īl Al-Kabīr (128 H) An-Nāsikh wal Mansūkh
4. Syaibah bin Naṣāḥ Al-Madanī (130 H) Kitāb Al-Wuqūf
5. Abān bin Taghallub (141 H) Al-Qirā'āt (Kedua setelah bin Ya'mur)
6. Muḥammad bin As-Sā'ib Al-Kalbī (146 H) Aḥkām Al-Qur'ān (pertama)
7. Maqātil bin Sulaimān Al-Mufassir (150 H) Al-Āyāt Al-Mutasyābihāt
8. Abū 'Umar At-Tamīmī (154 H) Al-Waqaf wa Al-Ibtidā' dan Al-Qirā'at
9. Ḥamzah bin Ḥabīb (156 H) Al-Qir'a'ah; salah seorang Qari' Sab'ah
10. Musā bin Hārūn (170 H) Al-Wujūh wa An-Nazāir
11. Alī bin Ḥamzah Al-Kasā'ī (179 H) Al-Qirā'at dan Al-Hā'āt
12. Yaḥya bin Ziyād Al-Farrā' (207 H) Ma'ānī Al-Qur'ān 3 jilid, Ikhtilāf Ahlul Kufah wa Al-Baṣrah wa Asy-Syām fī Al-Maṣāḥif, Al-Jam'u wa At-Taṣniyyah fī Al-Qur'an
13. Muḥammad bin 'Umar Al-Wāqidī (207 H) Ar-Raghīb
14. Abū 'Ubaid Mu'ammār bin Al-Muṣannā (209 H) Majāz Al-Qur'ān dan Ma'ānī Al-Qur'ān

<sup>13</sup> Nāṣir ad-Dīn al-Asad, *Al-Fihris Asy-Syāmīl Li-Turās Al-'Arabī Al-Islāmī Al-Makhtūf* (Amman: Majma' al-Malikī, 1989), jil. 1, 17–25.

<sup>14</sup> Muḥammad Hādī Ma'rifah, *At-Tamhīd Fī Ulūm Al-Qur'ān*, 16–17.

Keragaman tema studi Al-Qur'an di masa ini merupakan konsekuensi logis dari cara para ulama di masa ini menghargai hadis Nabi dan riwayat para sahabat dan tabiin yang berkaitan dengan cara mereka berinteraksi dengan Al-Qur'an. Tema yang berkaitan dengan interaksi dalam level bacaan (*marḥalah al-qirā'ah*) terlihat melalui karya perbedaan mushaf, perbedaan qiraah (*qirā'ah sab'ah*) dan *al-waqaf wa al-ibtidā'*. Sementara tema yang lain berkaitan dengan cara memahami dan menjelaskan (*marḥalah al-ibānah*) Al-Qur'an dalam berbagai model ayat Al-Qur'an. Dari model pemaknaan kata-kata (*mufradāt*) dalam Al-Qur'an muncul kitab *ma'ānī al-Qur'ān*, *majāz al-Qur'ān* dan *wujūh an-naẓā'ir*. Dari model ayat yang terang dan samar muncul kitab *al-muḥkan* dan *mutasyābihāt*. Sementara dari ayat yang mengandung hukum (*fiqh*) dan penghapusan, lahir kitab *ayāt al-aḥkām* dan *nāsikh-mansūkh*. Seluruh tema studi Al-Qur'an ini bersumber dari riwayat dan hadis Nabi Muhammad sebagai referensi penjelasan dan elaborasi atas pembacaan ayat-ayat Al-Qur'an.

Kodifikasi hadis di abad kedua sampai abad tiga akhir memposisikan keilmuan *tafsīr*, *aḥkām al-Qur'ān* dan *fadā'il al-Qur'ān* sebagai bagian dari bab-bab yang hadir dalam keseluruhan bab dalam kitab hadis. Penyebutan tafsir sebagai bab khusus dalam kitab hadis biasanya menggunakan frasa *kitāb at-tafsīr* atau *bāb at-tafsīr*.<sup>15</sup> Bentuk tafsir-tafsir yang dihadirkan dalam kitab hadis berupa

---

<sup>15</sup> Lihat daftar bab pada kitab-kitab hadis seperti, Imām Mālik bin Anas, *Muwaṭṭa' Mālik*, ed. Muḥammad Fu'ād Abdul Bāqī (Beirut: Dār Ihyā' at-Turās al-Arabī, 1985), jil. 1, 344. Imām Asy-Syāfi'ī, *Muṣnad Al-Imām Asy-Syāfi'ī*, ed. Rafa'at Fauzī (Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmī, 2005), jil. 2, 183. Imām al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī* (Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 2002), jil. 3, 53. Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Naẓar bin Muḥammad Al-Firyābī Abū Qutaibah (Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 2006), jil. 4, 180. At-Turmuẓī, *Al-Jāmi' Al-Kabīr*, ed. Basyār Iwād Ma'rūf (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996), jil. 5, 49.

penggalan beberapa ayat yang dikategorikan dalam satu surat tertentu. Penggalan ayat ini kemudian dijelaskan melalui hadis Nabi atau riwayat sahabat dengan menyertakan transmisi sanad hadis dari masa itu hingga masa Nabi Muhammad. Sementara *ahkām Al-Qur'ān* dan *faḍā'il al-Qur'ān* menjadi frasa yang sudah ada dalam bentuk sebuah karya sebelum kodifikasi hadis. Sebagaimana karya pertama yang bisa diakses sampai sekarang tentang dua tema keilmuan ini adalah Muḥammad bin As-Sā'ib Al-Kalbī (146 H) dengan kitab *Ahkām Al-Qur'ān* dan Abū 'Ubaid Al-Qāsim bin Salām (224 H) dengan kitab *Faḍā'il Al-Qur'ān*.

Pengelompokan tafsir sebagai bab khusus menandai perkembangan tafsir Al-Qur'an dalam sebuah kitab khusus yang memiliki genre keilmuan tersendiri. Kitab tafsir awal terbesar yang lahir dari tradisi pengumpulan hadis adalah karya Aṭ-Ṭabarī (310 H) yang berjudul *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, betapapun, dalam kitab ini, Aṭ-Ṭabarī selalu memulai penjelasan ayat dengan menggunakan istilah takwil sebagaimana judul kitabnya. Ia menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dengan bersumber pada *ar-riwāyāt wa ad-dirāyāt*, ia menjelaskan penamaan surat dan sebab turun ayat (*asbāb an-nuzūl*) melalui riwayat jika ada, tanpa pengelompokan *makiyyah* atau *madaniyyah*. Ketika menjelaskan ayat hukum, mulanya Aṭ-Ṭabarī mendasarkan penjelasannya pada hadis, pendapat para sahabat dan tabiin, lalu melakukan tarjih beberapa pendapat yang diperselisihkan di antara mereka, mengambil pendapat yang paling kuat menurutnya dengan menggunakan ungkapan yang singkat dan ringkas.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Lihat metode penafsirannya dalam mukadimah kitab tafsirnya, Ibn Jarīr aṭ-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, ed. Ma'rūf Bisyr Iwād (Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 2010).

Pengarusutamaan tafsir Al-Qur'an menemukan puncaknya dalam menggeser takwil sebagai istilah pemaknaan Al-Qur'an terjadi di abad ke-4 H. Setelah sebelumnya, istilah takwil secara kuantitatif disebut lebih banyak ketimbang tafsir<sup>17</sup>, lebih familiar di masa pewahyuan Al-Qur'an; sebagaimana doa Nabi kepada Ibn Abbās<sup>18</sup>, bahwa takwil bermakna menjelaskan kalam Allah, sebagaimana berbagai judul kitab yang memuat penjelasan Al-Qur'an seperti, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* karya Aṭ-Ṭabarī (310 H) dan *Ta'wīlāt Ahl As-Sunnah* karya Abū Manṣūr Al-Māturīdī (333 H).<sup>19</sup> Dalam artikel Naṣr Hāmid, setidaknya ada dua faktor; kekhawatiran Muslim awal dalam melakukan takwil yang kompleks (tidak sederhana) dan politisasi takwil sebagai alat kepentingan politik oleh mazhab atau aliran keagamaan dalam Kalam. Faktor pertama menjadikan takwil terpinggirkan, sementara faktor terakhir membuat citra takwil menjadi negatif, bahkan pada kebangkitan politik mazhab Sunni (232-247 H) oleh al-Mutawakkil, takwil lebih mengarah pada sebuah penyimpangan dalam memahami Al-Qur'an (*tahrīf*).<sup>20</sup> Pelacakan epistemologis takwil yang dilakukan Naṣr ditujukan untuk merevitalisasi takwil sebagai sebuah cara dalam menjelaskan ayat Al-Qur'an yang lebih kompleks dan mendalam. Sejalan dengan

<sup>17</sup> Kata *tafsīr* hanya disebut sekali, sementara kata *ta'wīl* disebut lebih dari 15 kali di dalam ayat Al-Qur'an, lihat: Muḥammad Fu'ād abd al-Bāqī, *Mu'jam Al-Mufahras Li-Alfāz Al-Qur'ān Al-Karīm* (Beirut: Matabi'a;-Sha'b, 1945).

<sup>18</sup> Hadis yang berbunyi, *اللَّهُمَّ فَصِّحْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّوِيلَ*, lihat: Al-Ḥākim An-Naisābūrī, *Mustadrak Alā Aṣ-Ṣaḥīḥain*, ed. Muṣṭafā Abd al-Qādir Aṭā' (Beirut: Dārul Kutub Al-ilmīyyah, 2002), jil. 3, 615.

<sup>19</sup> Abū Manṣūr Al-Māturīdī, *Ta'wīlāt Ahl As-Sunnah*, ed. Majdī Bāsallūm (Beirut: Dārul Kutub Al-ilmīyyah, 2005).

<sup>20</sup> Naṣr Hāmid Abū Zaid, "Isykalīyyah Ta'wīl Al-Qur'ān Qadīman Wa Ḥadīsan," *Muntadayāt Takhātub* 1 (2012): 6–8.

Hādī Ma'rifah, bahwa kerja takwil melampaui kerja tafsir dalam tahap memahami makna batin; makna berlapis di balik sisi lahir ayat.<sup>21</sup>

Seiring dengan masa kodifikasi hadis, pembentukan disiplin studi Al-Qur'an juga terjadi pada periode pemusatan pada ayat-ayat hukum yang dikenal dengan keilmuan fikih (abad 3-4 H). Tren fikih di masa ini lahir dari kebutuhan komunitas Muslim terhadap berbagai problematika zaman yang tidak ditemukan jawabannya melalui hadis Nabi, para sahabat dan tabiin mengenai penjelasan ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an. Pengaruh kodifikasi hadis juga menjadi muara dari pengembangan ilmu fikih.<sup>22</sup> Para Imam mazhab fikih bermunculan seperti Imam Ja'far aṣ-Ṣādiq (148 H), Imam Ḥanafī (150 H), Imam Mālik (179 H), Imam asy-Syāfi'ī (240 H), dan Imam Ḥanbalī (248 H). Adapun berbagai karya hadis yang dikategorisasikan atas keilmuan fikih yang lahir di masa berikutnya yang lebih mapan dapat dilihat melalui beberapa model kitab seperti *al-Jawāmi'*, *as-Sunan*, *al-Muṣannafāt*, *al-Muwaṭṭa'āt*, *al-Mustadrakāt* dan *al-Mustakhrajāt*.

Pengarusutamaan kajian fikih pada abad 2-9 H memengaruhi model pengkajian studi Al-Qur'an dan tafsir Al-Qur'an. Kesadaran akan kebutuhan penjelasan tentang ayat-ayat hukum mendorong para ulama di rentang abad ini memfokuskan studi Al-Qur'an pada hal-hal yang berhubungan dengan *aḥkām al-Qur'an* atau *fiqh al-Qur'ān*. Namun, kesadaran ini juga tidak dapat dilepaskan oleh kecenderungan ulama di masa ini untuk menggabungkan, memihak dan membela suatu mazhab fikih tertentu melalui penulisan karya-karya keilmuan

<sup>21</sup> Muḥammad Hādī Ma'rifah, *At-Ta'wīl Fī Mukhtalaf Mazāhib Wa Al-Arā'* (Tehran: al-Majma' al-Ālamī at-Taqrīb bayna al-Mazāhib al-Islāmiyyah, 2006), 14–15.

<sup>22</sup> Abd al-Wahāb Khallāf, *Ilmu Uṣūl Al-Fiqh* (Kairo: Maktabah Da'wah al-Islāmiyyah, 1942), 23–24.

Islam.<sup>23</sup> Hal ini terlihat dari beberapa karya yang penulis mengakui bahwa kitabnya berdiri di atas satu mazhab fikih yang diyakini, berikut karya studi Al-Qur'an dan tafsir yang menunjukkan hal kesadaran dan kecenderungan tersebut<sup>24</sup>:

1. Kitab dengan kecenderungan Ja'farī
  - a. *Fiqh Al-Qur'ān* karya Sa'īd bin Habatullah Ar-Rāwandī (573 H)
  - b. *Kanz Al-Irfān fī Fiqh Al-Qur'ān* oleh Abū Abdillāh Miqdād Al-As'adī (826 H)
  - c. *Zubdah Al-Bayān fī Ahkām Al-Qur'ān* karya Muḥaqqiq Al-Ardabīlī (993 H)
2. Kitab dengan kecenderungan Ḥanafī
  - a. *Aḥkām Al-Qur'ān* karya Alī bin Hajar al-Khurasānī (244 H)
  - b. *Aḥkām Al-Qur'ān* karya Aḥmad bin Muḥammad al-Miṣrī (307 H)
  - c. *Aḥkām Al-Qur'ān* karya Aḥmad bin Alī Ar-Rāzī Al-Jaṣṣāṣ (360 H)
3. Kitab dengan kecenderungan Māliki
  - a. *Aḥkām Al-Qur'ān* karya Ibn al-Ḥakam (268 H)
  - b. *Aḥkām Al-Qur'ān* karya Qāsim bin Asbagh al-Andalūsī (304 H)
  - c. *Aḥkām Al-Qur'ān* karya Ibn Al-Arabī (543 H)
4. Kitab dengan kecenderungan asy-Syāfi'ī
  - a. *Aḥkām Al-Qur'ān* karya al-Kiyā al-Harāsī (504 H)
  - b. *Al-Qaul al-Wajīz fī Aḥkām al-Kitāb al-Azīz* karya Samīn al-Ḥalbī (758 H)

<sup>23</sup> Nurcholis Majid, "Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah, Ed. Budhy Munawar Rachman," *Jakarta: Pramadina* (1995): 313.

<sup>24</sup> Ahmadi Husain and Muh Ilham Usman, "Manhaj Tafsir Berorientasi Fiqh," *Al-Mutsala* 1, no. 2 (2019): 144–145.

- c. *Al-Iklīl fī Istīnbāt at-Tanzīl* karya As-Suyūṭī (911 H)
- 5. Kitab dengan kecenderungan Ḥanbalī
  - a. *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* karya Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain (458 H)
  - b. *Ayāt al-Aḥkām* karya Ibn Qayyīm al-Jauzī (597 H)
- 6. Kitab dengan kecenderungan Zaidī
  - a. *Ad-Durrah Al-Muḍī'ah fī Al-Ayāt Al-Mansūkhah Al-Fiqhiyyah* oleh As-Sayyid Muḥammad Aṣ-Ṣan'ānī (730 H)
  - b. *Syarah Ayāt al-Aḥkām* karya Yaḥyā bin Hamzah al-Yamanī

Upaya kompilasi hadis juga melahirkan satu tradisi studi Al-Qur'an yang dikenal dengan *faḍā'il al-Qur'ān*.<sup>25</sup> Berbeda dengan *tafsīr* dan *ayat aḥkām* yang merupakan hasil dari aktivitas pemaknaan, *faḍā'il al-Qur'ān* berisi kumpulan keutamaan Al-Qur'an; mencakup beberapa ayat dan surat tertentu dan kemuliaan berinteraksi dengannya; membaca, mendengar, adab, belajar dan mengajarkan Al-Qur'an. Komponen keutamaan Al-Qur'an dapat ditemukan dalam satu bab khusus, dengan judul *faḍā'il al-Qur'ān* seperti dalam kitab *Ṣaḥīḥ Bukhārī* (256 H) dan *Ṣaḥīḥ Muslim* (261 H). Dalam kitab *as-Sunan* seperti Ibn Mājah (273 H) dan Abū Dāwud (275 H) tradisi *faḍā'il al-Qur'ān* ditemukan tapi tidak dalam satu bagian khusus, sementara dalam *sunan* ad-Dārimī (255 H), at-Turmuḏī (279 H), dan an-Nasā'ī (303 H) ada bab khusus yang merangkum tradisi ini dengan judul

---

<sup>25</sup> Selain *faḍā'il al-Qur'ān*, tradisi *faḍā'il* juga memiliki sub kategori seperti *faḍā'il ṣahabah* dan *faḍā'il buldān* sebagaimana dikaji secara mendalam oleh Amikam Elad, lihat: Amikam Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, vol. 8 (Brill, 1995).

*kitāb faḍā'il al-Qur'ān*.<sup>26</sup> Di dalam kitab hadis dari kelompok Syi'ah, tradisi *faḍā'il al-Qur'ān* juga dapat ditemukan, misalnya dalam kitab *Uṣūl al-Kāfi* karya Muḥammad bin Ya'qūb al-Kulaynī (329 H) dengan judul *faḍl al-Qur'ān*.<sup>27</sup>

Tradisi penulisan keutamaan Al-Qur'an dalam sebuah karya khusus disinyalir dimulai pada awal abad ke-3 H oleh para ahli hadis. Tercatat bahwa Muḥammad bin Idrīs asy-Syāfi'ī menulis karya yang berjudul *Manāfi' Al-Qur'ān*<sup>28</sup>, tetapi tidak dapat ditemukan manuskripnya. Karya pertama yang khusus mengkompilasi *faḍā'il al-Qur'ān* dalam satu kitab ditulis oleh Abū 'Ubaid bin Salām (224 H).<sup>29</sup> Kitab Abū 'Ubaid bin Salām menjadi pembuka dan rujukan bagi genre keilmuan *faḍā'il al-Qur'ān* dalam perkembangan studi Al-Qur'an. Melalui karyanya bermunculan karya serupa, seperti yang ditulis oleh Muḥammad Ibn Durays (294 H), Muḥammad Al-Firyābī (301 H), Aḥmad bin Alī an-Nasā'ī (303 H), Muḥammad an-Nasafi (432 H), Abd ar-Raḥmān bin Aḥmad ar-Rāzī (454 H) dan Ibn Kaṣīr (774 H).<sup>30</sup> Penulisan genre *faḍā'il al-Qur'ān* masih berlanjut hingga masa keemasan studi Al-Qur'an pada masa az-Zarkasyī dan as-Suyūṭī (9-10 H).

STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA

<sup>26</sup> Lihat: Imām al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, jil. 6, 181; Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, jil. 1, 543; Ad-Dārimī, *Sunan Ad-Dārimī*, ed. Ḥusain Salīm ad-Dārānī, 2nd ed. (Riyāḍ: Dār al-Mughnī, 2000), jil. 4, 2083; At-Turmuḏī, *Al-Jāmi' Al-Kabīr*, jil. 3, 279; Aḥmad bin Alī An-Nasā'ī, *Sunan An-Nasā'ī*, ed. Rā'id bin Ṣabrī (Riyāḍ: Dār al-ḥaḍārah linnasyr wa at-tauzī', 2015), jil. 7, 303.

<sup>27</sup> Muḥammad bin Ya'qūb Al-Kulaynī, *Uṣūl Al-Kāfi* (Beirut: Dār al-Murtaḍā, 2005), jil. 2, 561-97.

<sup>28</sup> Al-Ḥajj Khalīfah, *Kasyf Az-Zunūn an Asāmī Al-Kutub Wa Al-Funūn*, ed. Muḥammad Syaraf ad-Dīn (Beirut: Dār Ihyā' at-Turās al-Arabī, 2008), jil. 2, 1277.

<sup>29</sup> Abū 'Ubaid, *Kitāb Faḍā'il Al-Qur'ān*.

<sup>30</sup> Lihat: Ibn Durays, *Kitāb Faḍā'il Al-Qur'ān* (Suriah: Dār Al-Fikr, 1987); Muḥammad bin Ḥasan Al-Firyābī, *Kitāb Faḍā'il Al-Qur'ān*; Aḥmad bin Alī an-Nasā'ī, *Faḍā'il Al-Qur'ān*, ed. Fārūq Ḥamādah (Beirut: Dār Ihyā' al-Ulūm, 1992); Ja'far bin Muḥammad an-Nasafi, *Faḍā'il Al-Qur'ān*, ed. Aḥmad bin Fāris bin Sallūm (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2008); Abd ar-Raḥmān bin Aḥmad ar-Rāzī, *Faḍā'il Al-Qur'ān Wa Tilāwathih*, ed. Āmir Ḥasan Ṣabrī (Beirut: Dār al-Basyāir al-Islāmī, 1994); Ismā'il bin Umar bin Kaṣīr, *Faḍā'il Al-Qur'ān* (Yaman: Maktabah Ibn Taimiyyah, 1995).

Kelahiran tradisi penulisan *faḍā'il al-Qur'ān* di permulaan abad ketiga Hijriah tidak dapat dilepaskan dari konstalasi politik, intelektual dan teologi yang mengitarinya.<sup>31</sup> Sebuah riwayat yang dihadirkan Ibn Ḍurays dalam mukadimahya memperlihatkan adanya ketegangan antara orang saleh dan para cendekiawan yang mencakup ahli bahasa, ahli pembaca Qur'an, guru dan penyalin. Laporan ini dicatat melalui riwayat dari al-Ḥārīs bin Qais, salah seorang *qurrā'* dari Kufah, ia berkata:

Saya adalah seorang laki-laki dengan cacat dalam ucapan saya dan dikatakan kepada saya, "Jangan belajar Al-Qur'an sampai Anda telah belajar bahasa Arab." Kemudian saya datang ke 'Abdullāh [Ibn Mas'ūd] dan saya menyebutkan itu padanya. Saya berkata, "Mereka tertawa sementara mereka berkata, [Belajar] bahasa Arab." Mendengar itu 'Abdullāh berkata, "Anda berada di masa ketika perintah-perintah Al-Qur'an dilestarikan sementara kata-katanya tidak banyak diperhatikan, sedangkan orang-orang setelah kamu akan berada di masa ketika kata-kata Al-Qur'an akan dipertahankan tapi perintah-perintahnya disia-siakan."<sup>32</sup>

Riwayat ini menunjukkan adanya kontra narasi orang saleh terhadap para ahli bahasa yang lebih menekankan aspek linguistik dan tata bahasa ayat dengan mengorbankan aspek ilahi berupa perintah-perintah Al-Qur'an (*ḥudūd al-Qur'ān*). Pada paruh pertama abad kedua diindikasikan terdapat sekolah tata bahasa teks Al-Qur'an di kota Mekkah dan Madinah yang memfokuskan pada teks Al-Qur'an.<sup>33</sup> Laporan ini menunjukkan bahwa telah ada pengkajian filologi awal di masa Al-Ḥārīs bin Qais yang kemudian direspon oleh orang saleh dengan menghadirkan *faḍā'il al-Qur'ān*, karena bagi mereka, kajian yang hanya

---

<sup>31</sup> Asma Afsaruddin, "The Excellences of the Qur'ān: Textual Sacrality and the Organization of Early Islamic Society," *Journal of the American Oriental Society* (2002): 7.

<sup>32</sup> Ibn Ḍurays, *Kitāb Faḍā'il Al-Qur'ān*, 26–27.

<sup>33</sup> Estelle Whelan, "Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qur'ān," *Journal of the American Oriental Society* (1998): 1–14.

memfokuskan kepada teks kebahasaan Al-Qur'an ketimbang pengajaran yang bersifat religius telah menjadi tren tidak menyenangkan di masa itu dan berdampak pada kerusakan moral yang parah. Satu dari dampak yang tidak disukai orang saleh adalah adanya para profesional dalam Al-Qur'an yang kemudian mengambil upah atau menjadi kaya karena mengajar Al-Qur'an (komersialisasi). Betapapun mengajar Al-Qur'an adalah perbuatan mulia dan diberi keutamaan tinggi oleh Nabi melalui hadis yang sering dikutip, "sebaik-baiknya kalian adalah yang mempelajari Al-Qur'an dan mengajarkannya."<sup>34</sup> Abū 'Ubaid mencatat beberapa hadis Nabi yang memperingatkan kaum beriman agar tidak mencari nafkah dengan mengajarkan Al-Qur'an. Satu di antaranya, diriwayatkan dari Abū Sa'īd al-Khudrī, sahabat dari kalangan ansar, Nabi bersabda:

تَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ، وَاسْأَلُوا اللَّهَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَتَعَلَّمَهُ قَوْمٌ يَسْأَلُونَ بِهِ الدُّنْيَا؛ فَإِنَّ الْقُرْآنَ يَتَعَلَّمُهُ ثَلَاثَةٌ  
نَفَرٍ: رَجُلٌ يُبَاهِي بِهِ، وَرَجُلٌ يَسْتَأْكِلُ بِهِ، وَرَجُلٌ يَقْرَأُهُ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ"

Pelajarilah Al-Qur'an dan mohonlah kepada Allah melaluinya sebelum muncul suatu kaum yang akan mempelajarinya dan meminta dunia melaluinya. Terdapat tiga jenis orang belajar Al-Qur'an; seorang yang mencari kemuliaan; seorang yang mencari nafkah; dan seorang yang membacanya demi Allah taala.<sup>35</sup>

Terdapat satu kecenderungan umum dari para professional *qurrā'* dan ulama, mereka mempelajari Al-Qur'an untuk meningkatkan reputasi ilmiah dan kepentingan ekonomi.<sup>36</sup> Kecenderungan ini dapat dilihat dari adanya tingkatan

<sup>34</sup> Teks hadis, *سَخَّرَ اللَّهُ مِنْ تَعَلُّمِ الْقُرْآنِ وَعَلْمِهِ* lihat: Imām al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, jil. 5, 594; Ad-Dārimī, *Sunan Ad-Dārimī*, jil. 2, 437; At-Turmuḏī, *Al-Jāmi' Al-Kabīr*, jil. 3, 9.

<sup>35</sup> Abū 'Ubaid, *Kitāb Faḍā'il Al-Qur'ān*, 205–206.

<sup>36</sup> Khalil 'Athamina, "Al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin and Its Socio-Political Impact on Early Muslim Society," *Studia Islamica* (1992): 53–55.

pengkhotbah yang ditunjuk oleh pemerintah dan diberi jabatan agama di masjid sebagai pembaca ayat suci Al-Qur'an dan menafsirkannya. Sejarawan Mesir terkemuka, Maqrīzī (846 H) mencatat bahwa ada dua level pengkhotbah (*quṣṣās*): pengkhotbah pribadi dan pengkhotbah resmi, yang pertama hanya menyampaikan khotbah untuk kalangan terbatas dan yang kedua bertugas melakukan penafsiran Al-Qur'an selepas menyampaikan khotbah jumat di masjid secara publik, penunjukkan dua model jabatan pengkhotbah seperti ini pertama kali dilakukan oleh Mu'āwiyah bin Abū Sufyān pada masa pemerintahannya.<sup>37</sup> Kecenderungan seperti ini menjadi tren yang direspon oleh para saleh dalam menjaga interaksi yang patut dan beradab bersama Al-Qur'an dengan menghadirkan *faḍā'il al-Qur'ān*.

Kontestasi lain yang melatarbelakangi kehadiran *faḍā'il al-Qur'ān* adalah adanya pendefinisian moral dan status sosial prioritas. Tema ini berkembang dan subur di dalam tradisi *faḍā'il al-Qur'ān* pada akhir abad ke-4 H. Penggunaan istilah *qurrā'*, *ḥamalah* dan *ahl* yang disandingkan dengan Al-Qur'an menunjukkan adanya pendefinisian moral seseorang bergantung pada level dan model interaksi mereka terhadap Al-Qur'an. Selanjutnya, pendefinisian moral ini akan menentukan bagaimana status sosial mereka di suatu masyarakat Al-Qur'an. Beberapa hadis Nabi menyanjung mereka para *ahl al-Qur'ān* sebagai paling baiknya manusia, satu hadis yang diriwayatkan melalui Anas bin Mālik, Nabi bersabda, “Memang ada orang-orang dari kalangan masyarakat umum yang

---

<sup>37</sup> Taqī ad-Dīn Al-Maqrīzī, *Al-Mawā'iz Wa Al-I'tibār Bi-Ẓikr Al-Khiṭāṭ Wa Al-Āsār* (Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah, 1997), 253–254.

menjadi keluarga Allah." Mereka bertanya, "Dan siapakah mereka, wahai Rasulullah?" Nabi bersabda, "Ahlul Qur'an adalah umat Allah dan orang-orang pilihan-Nya."<sup>38</sup> Ar-Rāzi dalam kitab *faḍā'il al-Qur'ān* menghadirkan 6 bab tentang *ahl al-Qur'ān* dan keunggulannya dengan rincian: *ahl al-Qur'ān* sebagai *ahl Allāh*; sebagai *khayr al-ummah*; sebagai *afḍal al-ummah*; sebagai *aqra'uh*; sebagai *khiyār al-ummah*; dan sebagai *asyraf al-ummah*.<sup>39</sup> Predikat-predikat *khayr/khiyār*, *afḍal*, dan *asyraf* merupakan indikator keunggulan *ahl al-Qur'ān* yang disematkan dalam tradisi ini.

Kehadiran tradisi kompilasi hadis tentang keutamaan Al-Qur'an; *faḍā'il al-Qur'ān* memperlihatkan keunikan Al-Qur'an sebagai wahyu yang membentuk cara pandang, interaksi dan reaksi religius dari masyarakat yang bersentuhan dengannya di satu sisi, di sisi yang lain menunjukkan adanya pertarungan narasi oleh kelompok ahlul Qur'an dan para sarjana profesional dalam memperlakukan Al-Qur'an. Penyebaran narasi keutamaan Al-Qur'an juga dilatarbelakangi oleh arus hadis yang begitu semarak, ditakutkan adanya kecenderungan mengutamakan hadis ketimbang Al-Qur'an, kontestasi antara *ahl al-ḥadīs* dan *ahl al-Qur'ān* dapat dilihat melalui beberapa riwayat yang dicantumkan di kitab hadis dan tafsir. Bahkan ada upaya membuat-buat hadis keutamaan surat-surat Al-Qur'an yang disinyalir palsu demi mengarusutamakan Al-Qur'an ketimbang hadis Nabi. Dilaporkan bahwa Nūḥ bin Abī Maryam (174 H) suatu ketika ditanya perihal sumber keutamaan Al-Qur'an surat demi surat (*fī faḍā'il al-Qur'ān*

<sup>38</sup> Ibn Ḍurays, *Kitāb Faḍā'il Al-Qur'ān*, 50; Ismā'īl bin Umar bin Kaṣīr, *Faḍā'il Al-Qur'ān*, 181.

<sup>39</sup> Abd ar-Raḥmān bin Aḥmad ar-Rāzī, *Faḍā'il Al-Qur'ān Wa Tilāwatih*, 79–88.

*sūratān sūratān*). Ia menjawab, “saya melihat orang-orang berpaling dari Al-Qur’an dan memusatkan perhatian mereka pada fikih Abū Ḥanīfah dan *Maghāzī* Muḥammad bin Ishāq, dan dengan demikian saya mengarang hadis tersebut secara keseluruhan.”<sup>40</sup> Pembentukan genre *fadā’il al-Qur’ān* menghadirkan konteks, tujuan dan metode yang khas dalam keilmuan ini.

Perkembangan studi Al-Qur’an di masa kodifikasi menjadi semakin berkembang baik secara kuantitatif kajian; dengan beragam tema baru dan kualitatif pembahasan; dengan referensi yang kaya dan mendalam. Keilmuan baru seperti *Tafsīr al-Qur’an*, *Asbāb an-Nuzūl*, *I’jāz al-Qur’ān*, *Nazm al-Qur’ān*, *Balāghah al-Qur’ān*, *Akhlāk/Ādāb al-Qur’ān*, *Qirā’ah Asyrah*, *Hurūf Muqatta’ah*, *Rasm*, *Amsāl al-Qur’ān*, *Munāsabah Āyāt*, *Tajwīd al-Qur’ān*, *As’ilah wa Ajwibah al-Qur’an dan Qawā’id at-Tafsīr*. Kreatifitas pengembangan studi Al-Qur’an hadir dengan para penulis yang memiliki keahlian di bidang-bidang tertentu dalam keilmuan Islam seperti hadis, qiraah, fikih, tafsir, filsafat, tasawuf, bahasa Arab dan sastra. Pada rentang masa ini, tepatnya abad 5 H term *ulūm al-Qur’ān* disinyalir mulai dikenal dan digunakan dalam judul kitab dengan ditemukannya manuskrip usang yang berjudul *Ismuhū Al-Burhān fī Ulūm Al-Qur’ān* yang ditulis oleh Alī bin Ibrāhīm bin Sa’id yang dikenal dengan Al-Ḥūfī (430 H) di perpustakaan Dār al-Kutub al-Miṣriyyah<sup>41</sup> atau ditemukannya kitab berjudul *At-Tanbīh ‘alā Faḍl ‘Ulūm Al-Qur’ān* karya Abū al-Qāsim Ḥasan bin Muḥammad bin Ḥabīb an-Naisābūrī (403 H). Terdapat pendapat yang lain, pada

<sup>40</sup> Perbincangan mengenai hal ini dapat dilihat lebih lengkap di Fahd ar-Rūmī, *Dirāsāt Fī ‘Ulūm Al-Qur’ān Al-Karīm* (Riyad: Ḥuqūq at-Ṭab’ Maḥfūzah lilmu’allif, 2005), 50.

<sup>41</sup> Az-Zarqānī, *Manāhil Al-Irfān Fī Ulūm Al-Qur’ān*, 26.

abad ke-4 H dengan kitab berjudul *Al-Ḥāwī fī Ulūm Al-Qur'ān* karya Muḥammad bin Khalaf bin Al-Murzabān (309 H) sebanyak 27 jilid.<sup>42</sup> Dari kitab-kitab ini kemudian terma *ulūm al-Qur'ān* menjadi familiar dan digunakan untuk merujuk keilmuan Al-Qur'an yang lebih definitif dalam sebuah disiplin ilmu khusus. Tema dan fokus keilmuan baru studi Al-Qur'an dapat dilihat melalui korpus representatif berikut<sup>43</sup>:

1. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Al-Qur'ān* karya Aṭ-Ṭabarī (310 H) dalam bidang tafsir Al-Qur'an.
2. *Asbāb An-Nuzūl* karya Alī bin Al-Madīnī (234 H)
3. *I'jāz Al-Qur'ān* karya Abū Amrū Muḥammad Al-Bāhilī (300 H)
4. *Naẓm Al-Qur'ān* karya Abū Alī Al-Ḥasan Aṭ-Ṭusī (312 H)
5. *Akhlāq Ḥamalah Al-Qur'ān* karya Abū Bakar Muḥammad bin al-Ḥusain bin Abdillāh al-Ājurrī al-Baghdādī (360 H)
6. *Asrār Al-Balāghah* karya Abdulqāhir Al-Jurjānī (471 H)
7. *Kifāyah Al-Mubtadī* karya Abū Al-Izz Muḥammad bin Al-Ḥusain Al-Wāsiṭī (521 H) tentang Qirā'ah Aṣrah
8. *'Asilah Al-Qur'ān ma'a Al-Ajwibah* karya Farīd Khurasān (565 H)
9. *Nubẓah Al-Murīd* karya Muḥammad bin Abī Al-Faraj (621 H) tentang Ilmu Tajwīd
10. *Amsāl Al-Qur'ān* karya Muḥammad bin Aḥmad bin Sarāqah (622 H)

<sup>42</sup> Muḥammad Hādī Ma'rifah, *At-Tamhīd Fī Ulūm Al-Qur'ān*, 19.

<sup>43</sup> Muḥammad Hādī Ma'rifah, *At-Tamhīd Fī Ulūm Al-Qur'ān*, 16–32.

11. *Murīd Az-Zam'ān fī Rasm Ahṛuf Al-Qur'ān* karya Muḥammad Al-Kharrāz (718 H)
12. *Al-Burhān fī Tanāsub Suwar Al-Qur'ān* karya Ibn Zubair Aš-Šaqafi (708 H) tentang Munāsabah
13. *At-Taisīr fī Qawā'id Ilm At-Tafsīr* karya Muḥammad bin Sulaimān Al-Kāfījī (879 H)

Perkembangan studi Al-Qur'an di rentang masa pembukuan dengan berbagai dinamika pemikiran, keilmuan dan konteks sosio-politik komunitas Muslim membentuk suatu nalar tradisional konservatif (*conservative tradisionalism*). Nalar intelektual Muslim di masa ini oleh Nolin digambarkan melalui dua karakteristik umum, *pertama*, penguatan otoritas intelektual Muslim; dengan merujuk ke teks (*isnād*) yang ditulis oleh intelektual Muslim sebelumnya agar diakui kebenarannya. *Kedua*, terdapat kecenderungan untuk menyepakati praktik konsensus ulama (*ijmā' al-'ulamā'*); artinya kerangka berpikir tiap individu ditekan dan harus menyesuaikan dengan otoritas berpikir intelektual Muslim sebelumnya.<sup>44</sup> Hal ini sejalan dengan apa yang disebut oleh Adonis sebagai nalar konservatif (*ittibā'*) yang mengakar dalam sejarah keagamaan komunitas Muslim-Arab yang melahirkan konsep konsensus (*ijmā'*); berarti konsensus gagasan, penalaran, praktik dan tindakan, hingga pada gilirannya, konsensus dipahami sebagai argumentasi (*hujjah*).<sup>45</sup> Nalar ini yang

---

<sup>44</sup> Nolin, "The Al-Itqān and Its Sources: A Study of Al-Itqān Fī Ulūm Al-Qur'ān by Jalāluddīn As-Suyūfī with Special Reference to Al-Burhān Fī Ulūm Al-Qur'ān by Badr Al-Dīn Az-Zarkasyī," 4.

<sup>45</sup> Adonis, *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam*, vol. 1. (Yogyakarta: LKiS, 2007), 50.

terbentuk dan mengakar dalam situasi intelektual Muslim di masa ini kemudian melahirkan korpus-korpus keilmuan yang mapan seperti hadis oleh Bukhārī dan Muslim, tafsir oleh aṭ-Ṭabarī, fikih oleh lima Imām Mazhab, kalam oleh Asy'ārī, mistisisme oleh Imām al-Ghazālī dan studi Al-Qur'an oleh Az-Zarkasyī dan Aṣ-Suyūfī.

### C. Kemapanan (*aṣ-ṣābit*) Studi Al-Qur'an

Setelah mengalami perkembangan yang signifikan di masa pembukuan hadis dan berbagai keilmuan Islam, studi Al-Qur'an mencapai masa kemapanan dengan lahirnya korpus kitab Al-Burhān dan Al-Itqān di abad 9-10 H. Masa persiapan menuju titik ini ditandai dengan dua pola, pola pertama; penggunaan istilah '*ulūm al-Qur'ān*' dalam judul kitab mulai banyak digunakan, pola kedua; upaya mengkompilasi berbagai keilmuan partikular Al-Qur'an di masa *tadwīn* dalam satu kitab utuh yang bersifat ensiklopedis. Penggunaan istilah khas '*ulūm al-Qur'ān*' dimulai pada masa al-Ḥūfī, *Ismuhū al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* yang disinyalir pengguna pertama istilah teknis ini (430 H), kemudian diikuti oleh Ibn Qayyīm al-Jauzī (597 H) dengan karya *Funūn al-Afnān fī 'Ajā'ib 'Ulūm al-Qur'ān*, Abū Syāmah (665 H) dengan *Al-mursyīd al-Wajīz ilā 'Ulūm Tata'alaq bi-Al-Qur'ān*, Az-Zarkasyī (794 H) dengan *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Al-Bulqīnī (824 H) dengan *Mawāqī' al-'Ulūm fī Mawāqī' an-Nujūm* dan puncaknya oleh As-Suyūfī (911 H) dengan *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* dan terus berlanjut hingga masa kontemporer.

Pola kedua dapat dilihat dari konten berbagai kitab yang menggunakan istilah teknis '*ulūm al-Qur'ān*' dalam karya abad pertengahan. Pola kedua ini

mendudukan studi Al-Qur'an sebagai keilmuan yang menghimpun berbagai ilmu partikular Al-Qur'an dalam rangka menjadi persiapan untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an (*'uṣūl at-tafsīr*) karena seorang mufasir harus menguasai keilmuan tersebut.<sup>46</sup> Ilmu partikular ini direpresentasikan dengan ilmu *Makkī-Madanī*, *Asbāb an-Nuzūl*, *Muḥkām-Mutasyābih*, *Mujmal-Mubayyan*, *Nāsikh-Mansūkh*, *Munāsabah*, *Amṣāl* dan sebagainya. Penghimpunan ragam keilmuan Al-Qur'an dalam sebuah korpus ulumul al-Qur'an dimulai oleh Az-Zarkasyī dalam *Al-Burhān* dengan puluhan keilmuan yang dirangkum dalam 47 bab (*nau'*) dan diikuti oleh As-Suyūṭī dengan 80 bab dalam *Al-Itqān*.

Konteks kelahiran studi Al-Qur'an secara mapan di masa ini dapat dilihat melalui latar belakang penulisan *Al-Burhān* dan *Al-Itqān* yang mencakup khazanah keilmuan Al-Qur'an yang luas sebagai puncak kejayaan disiplin ilmu ini. Dalam mukadimahnyā, Az-Zarkasyī mengakui keluasan dan kedalaman Al-Qur'an, tetapi ia ingin menghadirkan kekayaan ilmu Al-Qur'an sebagaimana dalam ilmu hadis dengan kemampuan dan metode yang maksimal menghadirkan pokok dan rumus mendasar keilmuan ini.<sup>47</sup> Sementara, As-Suyūṭī dalam mukadimahnyā menerangkan rasa takjubnyā terhadap dua ulama terkemuka sebelumnya Al-Bulqīnī dan Al-Kāfījī dalam keilmuan Al-Qur'an, tetapi ia tidak puas dengan karya tersebut sehingga ia mencoba menghadirkan kitab ensiklopedis dalam studi Al-Qur'an. Baginyā belum ada kitab ensiklopedis tentang studi Al-Qur'an sebagaimana dalam bidang hadis di masa *talab*. Sebelum *al-Itqān*, As-

<sup>46</sup> Al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ Fī Ulūm Al-Qur'ān*, 11.

<sup>47</sup> Az-Zarkasyī, *Al-Burhān Fī Ulūm Al-Qur'ān*, 18–21.

Suyūṭī sudah menulis sebuah kitab berjudul *at-Taḥbīr fī ‘Ilm at-Tafsīr* terinspirasi dari kitab Al-Bulqīnī, *Mawāqī’ al-‘Ulūm fī Mawāqī’ an-Nujūm*. Kemudian, setelah menemukan kitab Al-Burhān karya Az-Zarkasyī, ia kemudian menggunakannya sebagai referensi dalam sistematika dan pembahasannya untuk menulis kitab yang lebih besar dan bersifat ensiklopedis (*mausū’ah*) berupa Al-Itqān.<sup>48</sup>

Intelektualisme studi Al-Qur’an abad pertengahan dan konteks masa As-Suyūṭī ditandai dengan besarnya penghargaan pada keilmuan dan polemik antarilmuan. Konteks ini didukung oleh lingkungan As-Suyūṭī pada abad 9 H di daerah Mesir, tepatnya di kota Asyut yang dipimpin oleh dinasti Mamluk yang memiliki komitmen besar dalam menghargai keilmuan Islam. Atmosfer keilmuan yang semarak seperti ini dilihat melalui lahirnya berbagai madrasah keilmuan dan karya tulis yang variatif di bawah kepemimpinan raja Mu’ayyad Aḥmad bin Aynāl al-‘Alānī (870 H) yang ingin merawat keilmuan di masa itu agar tidak hilang dari sejarah peradaban Islam.<sup>49</sup> Mesir di masa ini dengan kemegahan karya dan keilmuan yang dimiliki menjadi pusat peradaban keilmuan Islam dan markas tradisi kebudayaan dunia dengan faktor internal dan faktor eksternal. Faktor internal meliputi: (1) Monopoli politik sultan Mamluk sehingga para ulama mengabdikan diri, (2) Impian para sultan Mamluk akan kejayaan sains dan keilmuan Islam sebagai faktor pemulihan hubungan yang baik dengan masyarakat Mesir, (3) Kelanjutan sultan Mamluk Ayyūbiyyah untuk dalam pembangunan

---

<sup>48</sup> Lihat mukadimah kitab *Al-Itqān*: Jalāl Ad-Dīn As-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī Ulūm Al-Qur’ān*, 15–21.

<sup>49</sup> Elaf Assim Mustafa, “Condition of Egypt During the Mamluk Era by The Historian Jalaludin As-Suyuti” (Mustansiriyah University, 2010), 119.

sekolah, institusi pendidikan dan masjid. Sementara faktor eksternal: (1) Jatuhnya khilafah Abbāsiyyah di Baghdad dan beralih ke Mesir, (2) Kehadiran para ulama', penyair dan ilmuwan ke Mesir sebagai utusan dari seluruh penjuru dunia Islam, (3) Pandangan negara sekitar kepada Mesir yang tinggi nilai peradaban berbagai keilmuan Islam.<sup>50</sup>

Kejayaan studi Al-Qur'an di masa pertengahan juga melahirkan nalar yang bersifat kurang kritis dan kurang kreatif. Kerja-kerja keilmuan di masa ini cenderung memfokuskan pada kerja koleksi dan komentar karya bukan invensi dan penalaran deduktif. Nolin berpendapat dalam penelitiannya corak pemikiran seperti ini melahirkan nalar skolastik yang ia istilahkan *limited creative initiative because of character of transmission*; era ketika kreativitas terbatas karena karakter transmisi keilmuan. Betepapun tesis Nolin dibantah oleh Ilham B. Saenong dengan mengkritisi metode dan cara pandang Nolin terhadap tradisi (*aturās*) dengan filologisme-historisisme, dengan menghadirkan metode yang integratif atas tradisi Islam melalui kerja kritis dan apresiatif secara bersamaan.<sup>51</sup> Terlepas dari perdebatan keduanya, nalar Islam di masa As-Suyūṭī menunjukkan kompleksitas antara merawat keilmuan Islam dalam karya ensiklopedis dan melakukan kritik sanad atas warisan keilmuan di masa-masa sebelumnya.

Masa kemapanan studi Al-Qur'an mengakibatkan karya-karya setelahnya menjadi terpusat pada dua korpus studi Al-Qur'an.<sup>52</sup> Corak skolastik pada dua

---

<sup>50</sup> Walīm Mawwīr, *Tārīkh Daulah Al-Mamālīk Fī Miṣr* (Mesir: Maktabah Madbūlī as-Silsilah, 1995), 175.

<sup>51</sup> Ilham B. Saenong, "Al-Suyūṭī Dan Nalar Islam Klasik: Melacak Jejak Al-Burhān Dalam Al-Itqān," *Jurnal Studi Qur'an* 1, no. 1, Januari, review disertasi (2006): 166–172.

<sup>52</sup> Faried F. Saenong, "Kodifikasi 'Ulūm Al-Qur'Ān Abad Pertengahan: Studi Bibliografis," 122.

korpus tersebut melahirkan karya Studi Al-Qur'an yang bersifat reproduksi atau pembacaan mengulang-ulang, menyederhanakan dan menjadi catatan kaki (*syarah*) dari karya besar sebelumnya. Penyusutan ruang lingkup kajian studi Al-Qur'an dapat dilacak melalui kitab-kitab studi Al-Qur'an yang lahir di era modern seperti *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya az-Zarqānī dengan 17 *mabāḥiṣ*, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya Subḥī Ṣāliḥ dengan 4 *bāb* dan 14 *faṣl*, *At-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya Aṣ-ṣābūnī dengan 14 *faṣl*, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya Al-Qaṭṭān dengan 26 *mabāḥiṣ*, *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm* karya An-Namr dengan 10 *mabāḥiṣ*. Dengan demikian, secara ontologis, ruang lingkup studi Al-Qur'an mengalami penyederhanaan yang berlebihan dari ruang lingkup studi Al-Qur'an dua korpus besar studi Al-Qur'an di abad 9-10 H.<sup>53</sup> Model pembacaan seperti ini kemudian disebut dengan pembacaan yang mengulang-ulang (*mutakarrirah*)<sup>54</sup> yang hanya meringkas model pembukuan tanpa menghadirkan metodologi baru, hanya dibedakan materi kajian yang didahulukan dan diakhiri dalam sistematika penyajian kitab.

#### D. Konsep Tadabbur Al-Qur'an

Kata *tadabbur* adalah kosa kata dalam bahasa Arab yang merupakan bentuk *maṣḍar* dari kata kerja *tadabbara*. *Tadabbur* disusun oleh tiga huruf asli dal-ba-ra yang berarti menunjukkan akhir atau bagian belakang sesuatu.<sup>55</sup> Kata *tadabbur* juga terambil dari kata *ad-dubur* yang berarti lawan dari bagian depan

<sup>53</sup> Jajang A Rohmana, "Rekonstruksi Ilmu-Ilmu Keislaman: Problematika Ontologis Dan Historis 'Ulum Al-Qur'an," *Jurnal Kalam* 8, no. 1 (2014): 55.

<sup>54</sup> Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an*, ed. Yusri Elga (Yogyakarta: IRCISOD, 2020), 21–22.

<sup>55</sup> Ibn Fāris, "Mu'jam Maqāyīs Al-Lughah," *Kairo: Dār al-Fikr* 1399 (1979): jil. 2, 324.

sesuatu. Apabila terdapat perintah *tadabbar*, maka bermakna lihatlah bagian belakang, akhir atau akibat dari sesuatu.<sup>56</sup> Ibn Manzūr memaknai kata *tadabbur* dengan memperhatikan akibat dari suatu perkara dan memikirkannya.<sup>57</sup> Dengan demikian, *tadabbur al-kalām* bermakna memperhatikan awal dan akhir perkataan, kemudian melakukannya berulang-ulang kali. Hal ini ditunjukkan dengan bentuk (*ṣīghah*) *tafa'ul* yang memberi makna usaha sungguh-sungguh dan berulang kali; memperoleh sesuatu setelah upaya yang kuat sebagaimana kata *tafahhum* dan *tabayyun*.

Secara istilah *tadabbur Al-Qur'an* oleh para ulama dan mufasir dipahami sebagai merenungkan makna di balik ayat yang menghasilkan pelajaran bermanfaat untuk melakukan amal yang baik. Al-Qurṭūbī, Az-Zamakhsharī dan Ar-Rāzī memaknai *tadabbur* sebagai bentuk tafakur dan perenungan makna dan kandungan Al-Qur'an secara berulang-ulang.<sup>58</sup> Sementara Abū Ḥayyān, As-Sa'dī dan Ibn Asyūr menekankan *tadabbur* pada perenungan kandungan ayat yang mendorong pelakunya memperhatikan akhir atau dampak dari ayat yang dibaca.<sup>59</sup> Sejalan dengan kedua istilah sebelumnya, Abd Ar-Rahmān Ḥabannakah mendefinisikan *tadabbur* sebagai berpikir menyeluruh yang mengantarkan pada

<sup>56</sup> Al-Raghib Al-Asfahani, "Mu'jam Mufradat Al-Faz Al-Qur'an," *Beirut: Dar al-Fikr, t. th* (2014): 164.

<sup>57</sup> Ibn Manzūr, *Lisān Al'Arab* (Beirut: Dar Sader, 1988), jil. 4, 273.

<sup>58</sup> Muhammad bin Ansar Al-Qurthubi and Ahmad bin Abi Bakr, "Al-Jami'li Ahkamil Quran," *Beirut: Muasasah Ar Risalah* (2006): jil. 5, 290; Abī al-Qāsim Jār Al-Zamakhsharī and Allāh Maḥmūd ibn'Umar, "Al-Kasysyāf 'an Haqāiq Al-Tanzīl Wa 'Uyūn Al-Aqāwīl Fī Wujūh Al-Ta'Wīl," *Mesir: Maktabah wa Maṭbū'ah Muṣṭafā al-Bābiy al-Halabiyy, t. th* (n.d.): 3, 372; Fakhru Ar-Rāzī, *At-Tafsīr Al-Kabīr Maḥāṭib Al-Ghaib* (Beirut: Dār Ihyā' Turāth Al-Arabī, 1420), 3, 265.

<sup>59</sup> Abū Ḥayyān Al-Andalusī, *Al-Baḥr Al-Muḥīṭ Fī at-Tafsīr* (Beirut: Dār Al-Fikr, 2000), jil. 7, 379; As-Sa'dī, *Tafsīr As-Sa'dī* (Riyāḍ: Maktabah Dār As-Salām, 1984), 193; Ibn Asyūr, *At-Taḥrīr Wa At-Tanwīr* (Tunisia: Dār at-Tūnisīyah, 2002), jil. 3, 252.

tujuan akhir ayat dan maksud yang mendalam.<sup>60</sup> Dengan demikian, secara terminologi *tadabbur* Al-Qur'an berarti upaya untuk merenungkan kandungan ayat secara sungguh-sungguh untuk mendorong pelakunya mengamalkan makna mendalam di balik suatu ayat.

*Tadabbur* Al-Qur'an disebut empat kali dalam keseluruhan ayat Al-Qur'an dan ditujukan kepada kaum mukmin, kafir dan munafik. *Pertama*, QS. Ṣad [38]: 29.<sup>61</sup> Ayat ini tergolong makiyyah, ditujukan kepada Nabi Muhammad dan para pengikutnya yang berisi tujuan utama diturunkan Al-Qur'an adalah agar ditadaburi ayat-ayatnya. *Kedua*, QS. Al-Mu'minūn [23]: 67.<sup>62</sup> Rangkaian ayat ini diturunkan di Makkah kepada kaum kafir yang tidak memperhatikan kandungan ayat Al-Qur'an yang tidak pernah mereka dengar pada masa nenek moyang mereka. *Ketiga*, QS. An-Nisā' [4]: 82.<sup>63</sup> Ayat ini berisi perintah melakukan *tadabbur* Al-Qur'an kepada kaum munafik di Madinah yang berpura-pura beriman, menampakkan ketaatan padahal sejatinya tidak. *Keempat*, QS. Muḥammad [47]: 24.<sup>64</sup> Ayat ini berisi pertanyaan inkari (*istifhām inkārī*) kepada kaum munafik yang meninggalkan *tadabbur* Al-Qur'an dikarenakan hati mereka terkunci. Keempat konteks ayat ini menjadi pembahasan *tadabbur* dalam Al-Qur'an.

<sup>60</sup> Abdurrahmān Hasan Habannakah Al-Maidānī, *Qawā'id At-Tadabbur Al-Amsal Likitābillāhi Azza Wa Jalla* (Beirut: Dār Al-Qalām, 1980), 4.

<sup>61</sup> كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ

<sup>62</sup> أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ

<sup>63</sup> أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَتْ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

<sup>64</sup> أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

### BAB III

## JALĀL AD-DĪN AS-SUYŪṬĪ, *AL-ITQĀN FĪ ULŪM AL-QUR'ĀN* DAN KONSEP *TADABBUR*

### A. Sejarah Intelektual Jalāl ad-Dīn As-Suyūṭī

As-Suyūṭī memiliki nama lengkap Abd ar-Raḥmān bin Abī Bakr Jalāl ad-Dīn As-Suyūṭī. Ia lahir di kota Asyūṭ, Mesir pada tahun 849 H/1445 H di keluarga yang berkecukupan, walaupun ia sudah ditinggal oleh ayahnya di umur enam tahun. As-Suyūṭī kecil dijuluki anak buku (*ibn al-kutub*) karena saat lahir ayahnya memerintahkan ibunya untuk meletakkannya di atas buku-buku.<sup>1</sup> Sejak kecil ia sudah diasuh dalam nuansa keilmuan Islam dan pembelajaran Al-Qur'an oleh ayahnya, bahkan ia sudah mampu menghafal Al-Qur'an di usianya yang masih berumur kurang dari delapan tahun. Semangat As-Suyūṭī dalam menimba ilmu membawanya untuk melakukan berbagai rihlah ilmiah ke berbagai penjuru dunia. Perjalanan ilmiahnya dimulai ketika As-Suyūṭī memasuki masa remaja di usia 20 tahun.<sup>2</sup>

Perjalanan ilmiah As-Suyūṭī terbagi menjadi dua perjalanan utama: perjalanan ilmiah *Hijāziyyah* dan *Miṣriyyah*.<sup>3</sup> Perjalanan ilmiah yang pertama dilakukan pada bulan Rabi'ul Akhir tahun 869 H ketika ia melakukan ibadah haji menuju Hijaz. As-Suyūṭī menimba berbagai keilmuan dari guru-guru seperti Muḥy ad-Dīn 'Abd al-Qādir sebagai *qāḍī*<sup>4</sup> dari mazhab Maliki, Najm ad-Dīn 'Umar bin

---

<sup>1</sup> Khair ad-Dīn al-Zirkalī, *Al-A'lām Qāmūs Tarājim* (Beirut: Dār al-Ilm lilmalāyīn, 2002), jil. 3, 301.

<sup>2</sup> Muḥammad Hādī Ma'rifah, *At-Taḥsīn Wa Al-Mufasssīrūn Fī Šaubih Al-Qasyīb* (Masyhad: al-Jāmi'ah ar-Rauḍah lilulūm al-Islāmiyyah, 1964), jil. 2, 778.

<sup>3</sup> Iyād Khālīd at-Ṭabā', *Al-Imām Al-Hāfiẓ Jalāl Ad-Dīn as-Suyūṭī Mu'allimah Al-Ulūm Al-Islāmiyyah* (Damaskus: Dār Al-Qalām, 1996), 41–44.

<sup>4</sup> Seorang hakim yang membuat keputusan berdasarkan syariat Islam.

sebagai perawi hadis, Burhān ad-Dīn bin Ibrāhīm sebagai *qāḍī* mazhab Syafi'i. Perjalanan kedua ia lakukan pada tahun 870 H menuju kota Dimyath dan Aleksandria di Mesir. Ia menimba ilmu dengan para guru seperti Jalāl ad-Dīn Muḥammad As-Samnūdī sebagai Mufti, Syihāb ad-Dīn Aḥmad al-Jadīdī seorang syekh dan fakih terkemuka di Dimyath. Guru terkemuka As-Suyūṭī seperti Alam ad-Dīn al-Bulqīnī dalam bidang fikih, Syaraf ad-Dīn al-Mināwī dalam bidang Al-Qur'an, Taqī ad-Dīn asy-Syablī dalam bidang hadis, dan Muḥy ad-Dīn al-Kāfījī dalam bidang bahasa Arab, usul fikih dan tafsir selama 14 tahun.<sup>5</sup>

Dengan pengembaraan ilmu, guru-guru yang terbaik dan masa keemasan Islam abad ke-9/10 H dinasti Mamluk dengan perkembangan pesat keilmuan fikih, sejarah, nahwu, hadis, tafsir dan sastra. As-Suyūṭī berhasil menghasilkan karya yang terkenal seperti, *Tafsīr Jalālain, ad-Dūr al-Mansūr fī Tafsīr bilma'sūr, Lubāb an-Nuqūl fī Asbāb an-Nuzūl, Tārīkh Khulafā', Kifāyah aṭ-Ṭālib al-Labīb fī Khāṣā'is al-Habīb, al-Asybāh wa an-Nazā'ir fī an-Naḥw* dan *Al-Itqān fī Ulūm Al-Qur'ān*. Selain karya di berbagai bidang keilmuan, ia juga melahirkan murid-murid terkemuka seperti Muḥammad bin Abd Ar-Raḥmān al-Alqamī, Syamsy ad-Dīn al-Dāwudī (945 H), Muḥammad bin Aḥmad bin Iyās (930 H) dan Asy-Sya'rānī Abd al-Wahab bin Aḥmad (973 H).<sup>6</sup> Selama masa hidupnya, ia pernah melakukan dua kali uzlah; uzlah pertama dari kerumunan manusia dan uzlah kedua dari penguasa, untuk beribadah dan menulis kitab.<sup>7</sup> Keputusan untuk melakukan

<sup>5</sup> Iyād Khālid aṭ-Ṭabā', *Al-Imām Al-Hāfiẓ Jalāl Ad-Dīn as-Suyūṭī Mu'allimah Al-Ulūm Al-Islāmiyyah*, 96–98.

<sup>6</sup> Iyād Khālid aṭ-Ṭabā', *Al-Imām Al-Hāfiẓ Jalāl Ad-Dīn as-Suyūṭī Mu'allimah Al-Ulūm Al-Islāmiyyah*, 97.

<sup>7</sup> Khair ad-Dīn al-Zirkalī, *Al-A'lām Qāmūs Tarājim*, 303.

uzlah dilakukan oleh As-Suyūṭī untuk mematangkan keilmuannya secara spiritual dan laku sufistik.<sup>8</sup> Setelah beruzlah ia kembali mengajar, kemudian menghasilkan berbagai karya, melahirkan berbagai murid-murid yang hebat dalam keilmuan Islam sebagaimana disebut di atas. As-Suyūṭī wafat di Kairo pada bulan Jumadil Awal tahun 911 H/1505 M dan dimakamkan di luar kompleks Qarāfah dan sekarang dikenal dengan pemakaman *Sayyidī Jalāl*.

## B. Genre dan Konteks Kitab *Al-Itqān fī Ulūm Al-Qurʾān*

Kitab ensiklopedis studi Al-Qurʾan memiliki genre tersendiri dalam disiplin keilmuan Al-Qurʾan. Secara garis besar, kitab ini bertujuan (*aim*) untuk menghimpun berbagai keilmuan Al-Qurʾan dalam satu kitab dalam konteks (*context*) belum ditemukannya kitab ensiklopedis di bidang studi Al-Qurʾan di masa itu sebagaimana ilmu hadis dan berada di masa kejayaan kekuasaan Islam dan peradabannya. Metode (*method*) yang digunakan adalah dengan mengkompilasi, mensortir, serta mengkritik transmisi keilmuan yang diwarisi dari khazanah keilmuan sebelumnya baik berupa hadis, riwayat, dan perkataan para ulama. Genre kitab ini menyapa konteks pembaca yang lebih luas dan beragam (*audience*) karena didukung oleh kekuasaan Islam (*media*) yang menaruh penghargaan besar pada keilmuan dan peradaban Islam. Dalam genre kitab seperti ini *tadabbur* Al-Qurʾan dimuat dan dipaparkan dalam kitab *Al-Itqān* dan *Al-Burhān* sebagai korpus ensiklopedis terbesar studi Al-Qurʾan.

---

<sup>8</sup> Antonella Ghersetti, ed., *Al-Suyūṭī, a Polymath of the Mamlūk Period, Proceedings of the Themed Day of the First Conference of the School of Mamlūk Studies*, Vol. 138. (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2016), 10.

As-Suyūṭī sebagai cendikiawan yang mendalami berbagai bidang keilmuan merampungkan kitab *Al-Itqān fī Ulūm Al-Qur’ān* pada tahun 883 H. Dalam pendahuluan, ia menjelaskan latar belakang penulisan, metode serta rincian pembahasan yang disajikan dalam kitab *Al-Itqān*. Ia menulis kitab ini di masa *ṭalab* (masa kebutuhan, permintaan) ketika belum ada kodifikasi yang mapan terkait studi Al-Qur’an sebagaimana ilmu hadis. Kemudian, ia membaca kitab Muḥy ad-Dīn al-Kāfījī dan belum mendapat rasa puas dalam keilmuan Al-Qur’an.<sup>9</sup> As-Suyūṭī menghadirkan kitab berjudul *At-Taḥbīr fī ‘Ilm At-Tafsīr* dengan merujuk kitab sebelumnya, *Mawāqī’ al-Ulūm min Mawāqī’ an-Nujūm* karya Al-Bulqīnī. Setelah menemukan kitab *Al-Burhān fī Ulūm al-Qur’ān* karya Az-Zarkasyī, As-Suyūṭī bertekad untuk menghadirkan karya ensiklopedis serupa. Melalui dua kitab ini, puncaknya As-Suyūṭī menulis kitab *Al-Itqān fī Ulūm Al-Qur’ān*. Ia menghadirkan kitab *Al-Itqān* dengan 80 bab yang berkaitan dengan ilmu Al-Qur’an dalam 6 kategori utama, *pertama*, konteks (*mawāṭin*); tempat dan waktu turunnya ayat Al-Qur’an, *kedua*, transmisi (*sanad*), *ketiga*, performasi (*adā’*), *keempat*, kata-kata (*alfāz*), *kelima*, makna yang berkaitan dengan hukum (*al-Ma’ānī al-Muta’alīqah bi al-Aḥkām*) dan yang *keenam*, makna yang berkaitan dengan kata-kata (*al-Ma’ānī al-Muta’alīqah bi al- Alfāz*). Dan kitab ini merupakan pengembangan dari kitab *At-Taḥbīr fī Ulūm Al-Qur’ān*.<sup>10</sup> Kitab *Al-Itqān* merupakan kitab ensiklopedis terbesar kedua dalam bidang Studi Al-Qur’an setelah *Al-Burhān* karya Az-Zarkasyī.

---

<sup>9</sup> Muḥammad Fārūq an-Nubhān, *Kitāb Al-Madkhal Ilā Ulūm Al-Qur’ān Al-Karīm* (Aleppo: Dār Ālim Al-Qur’ān, 2005), 62.

<sup>10</sup> Jalāl Ad-Dīn As-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī Ulūm Al-Qur’ān*, 15–26.

Kitab *Al-Itqān fī Ulūm Al-Qur'ān* menjadi kitab rujukan utama dalam studi Al-Qur'an oleh peneliti umat Muslim ataupun Barat. Melalui kejayaan di masa dinasti Mamluk di Mesir, kitab ini dapat diakses oleh seluruh para cendekiawan dan pengkaji studi Al-Qur'an dari berbagai penjuru kota dan negara. Kondisi politik yang sehat terhadap iklim akademik membantu menaikkan segala karya di berbagai bidang keilmuan khususnya di bidang Al-Qur'an dan Hadis sebagai pedoman utama kaum Muslim.<sup>11</sup> Melalui konteks sosio-politik yang seperti ini As-Suyūṭī mendapat tempat yang tinggi sebagai ulama *polymath* dengan menuliskan karya-karya besar di berbagai bidang keilmuan Islam, termasuk *Al-Itqān* yang menjadi karya besar (*masterpiece*) dalam rentang sejarah studi Al-Qur'an.

### C. Konsep *Tadabbur* As-Suyūṭī dalam Kitab *Al-Itqān*

#### 1. Konsep *Tadabbur* As-Suyūṭī dalam *Al-Itqān*

Dalam kitab *Al-Itqān*, As-Suyūṭī memasukkan *tadabbur* Al-Qur'an dalam bab ke-35 (*an-nau' al-khāmis wa-as-šalāšūn*) sebagai adab membaca Al-Qur'an (*fī ādāb tilāwatihi wa tālīhi*) di antara keseluruhan bab yang berjumlah 80. Dari sisi sumber rujukan, As-Suyūṭī menyandarkan kajian adab membaca Al-Qur'an pada 3 karya Imām An-Nawāwī, yaitu kitab *At-Tibyān fī Ādāb Hamalah Al-Qur'ān* sebagai rujukan primer, kitab *Al-Majmū' Syarḥ al-Muḥāḍab* dan kitab *Al-Aḏkār* sebagai rujukan sekunder.<sup>12</sup> Rujukan sumber pertama berkaitan dengan adab membaca Al-Qur'an sebagaimana judulnya,

<sup>11</sup> Humphrey J. Fisher, "An Egyptian Polymath - Jalāl Al-Dīn Al-Suyūṭī. By E. M. Sartain. Cambridge University Press, 1975. 2 Vols. Pp. 242, 383. £14.50.," *The Journal of African History* (1976): 39.

<sup>12</sup> Jalāl Ad-Dīn As-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī Ulūm Al-Qur'ān*, 220.

sementara dua kitab terakhir berkaitan dengan penjelasan fiqh mazhab Syafi'i dan kumpulan zikir dan doa.

As-Suyūṭī menjelaskan metodenya dalam menjelaskan kajian adab melalui 3 sumber tersebut. Diawali dengan menyisihkan tema-tema adab, meringkas, menambahkan dan mengkategorisasi beberapa masalah dengan tujuan untuk memudahkan dalam memahami persoalan adab membaca Al-Qur'an. Berikut pernyataan As-Suyūṭī dalam Al-Itqān:

و أنا أخصها هنا و أزيد عليها أضعافها و أفصلها مسألة مسألة ليسهل تناولها

Dan di sini, saya meringkasnya, menambahkan hal-hal yang kurang serta melakukan kategorisasi untuk mempermudah pemahaman.<sup>13</sup>

Dalam bab ini, As-Suyūṭī memaparkan 35 persoalan (*mas'alah*) adab membaca Al-Qur'an dan sebuah sub bab (*faṣl*) berupa keterangan pengutipan ayat dan hadis (*fī Al-Iqtibās wa mā jarā majrāhu*). As-Suyūṭī memformasikan *tadabbur* sebagai bagian dari aturan pembacaan al-Qur'an dengan mengidentifikasinya melalui diksi *yustahabbu* (disukai). Diksi ini hadir secara bergantian pada dengan diksi *yusannu* pada cara pembacaan yang berkaitan langsung dengan adab membaca al-Qur'an lainnya. Berikut adalah 34 ragam adab versi As-Suyūṭī, yang dijelaskan dalam bentuk tabel:

<sup>13</sup> Jalāl Ad-Dīn As-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī Ulūm Al-Qur'ān*, 220.

No.	Bentuk Adab	<i>yustahabbu</i>	<i>yusannu</i>
1.	Memperbanyak Bacaan	√	
2.	Berwudu	√	
3.	Memilih tempat yang bersih		√
4.	Menghadap kiblat dan tenang	√	
5.	Bersiwak		√
6.	Membaca Taawuz		√
7.	Membaca Basmalah	√	
8.	Membaca tanpa niat khusus	√	
9.	Membaca Tartil		√
10.	Membaca dengan <i>tadabbur</i> dan <i>tafahhūm</i>		√
11.	Membaca ayat berulang	√	
12.	Menangis saat membaca	√	
13.	Membaca dengan <i>tahsīn</i>		√
14.	Membaca dengan <i>tafkīm</i>	√	
15.	Membaca secara lantang	√	
16.	Membaca dengan mushaf	√	
17.	Tidak membaca ayat yang ragu kalimatnya	√	
18.	Tidak Memberhentikan bacaan untuk mengobrol	√	
19.	Tidak membaca dengan bahasa selain Arab	√	

20.	Tidak membaca dengan bacaan <i>syāz</i>	√	
21.	Membaca sesuai tartib mushaf	√	
22.	Membaca sesuai bacaan qari'		√
23.	Mendengarkan Al-Qur'an		√
24.	Sujud saat membaca ayat sajadah		√
25.	Membaca di waktu terbaik	√	
26.	Khatam Al-Qur'an saat malam dan siang	√	
27.	Berpuasa saat khatam Al-Qur'an		√
28.	Membaca takbir dari Q.S Ad-Duḥā hingga akhir	√	
29.	Membaca doa khataman		√
30.	Membaca doa khataman secara rutin		√
31.	Tidak mengulang-ulang Q.S Al-Ikhlāṣ saat khataman	√	
32.	Tidak menjadikan Al-Qur'an mata pencaharian	√	
33.	Tidak mengatakan: Aku lupa ayat tertentu	√	
34.	Sampainya pahala bacaan kepada mayit	√	

Tabel. 1. Adab-adab membaca Al-Qur'an dalam *Al-Itqān*

Melalui tabel di atas diketahui bahwa As-Suyūṭī menempatkan *tadabbur* Al-Qur'an di dalam urutan ke-10 dalam rangkaian adab-adab membaca Al-Qur'an. Pembacaan Al-Qur'an dengan melakukan *tadabbur* dianjurkan dengan kata *yustahabbu* dengan 23 adab yang lain, adab-adab yang bersifat mustahab. Sementara 11 adab yang tersisa disunnahkan dengan kata *yusannu*; adab-adab yang bersifat sunnah.

*Tadabbur* Al-Qur'an oleh As-Suyūṭī disandingkan dengan *tafahhum*. Baginya, *tadabbur* Al-Qur'an merupakan maksud teragung dan tujuan terpenting dari diturunkannya Al-Qur'an, karena aktivitas *tadabbur* dapat melapangkan dada dan menjadikan hati bercahaya.<sup>14</sup> Ia menguatkan pernyataan ini dengan menghadirkan dua penggalan ayat Al-Qur'an, yaitu Q.S Ṣad ayat 29 dan Q.S An-Nisā' ayat 82. Berikut ayat dan terjemahannya:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ

Ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayatnya.

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ

Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al-Qur'an?

Bagian selanjutnya, As-Suyūṭī mendefinisikan lebih detail tentang *tadabbur* Al-Qur'an sebagai berikut:

وَصِفَةُ ذَلِكَ أَنْ يَشْغَلَ قَلْبُهُ بِالتَّفَكِيرِ فِي مَعْنَى مَا يَلْفِظُ بِهِ فَيَعْرِفُ مَعْنَى كُلِّ آيَةٍ وَيَتَأَمَّلُ الْأُمُورَ وَالنَّوَاهِيَ وَيَعْتَقِدُ قَبُولَ ذَلِكَ فَإِنْ كَانَ مِمَّا قَصَرَ عَنْهُ فِيمَا مَضَى اعْتَدَرَ وَاسْتَعْفَرَ وَإِذَا مَرَّ بِآيَةٍ رَحْمَةٍ اسْتَبَشَرَ وَسَأَلَ أَوْ عَذَابٍ أشفَقَ وَتَعَوَّدَ أَوْ تَنْزِيهِ نَزَّ وَعَظَّمَ أَوْ دُعَاءٍ تَضَرَّعَ وَطَلَّبَ

Sifat *tadabbur* adalah dengan menyibukkan hati dengan tafakkur pada makna kata yang diucapkan agar mengetahui makna setiap ayat, merenungkan segala perintah dan larangan serta menerimanya. Apabila ada kandungan ayat yang ditinggalkannya di masa lalu hendaknya memohon ampun. Jika membaca ayat rahmat hendaknya berbahagia dan berdoa; ayat azab hendaknya bersedih dan memohon perlindungan;

<sup>14</sup> Jalāl Ad-Dīn As-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī Ulūm Al-Qur'ān*, 225.

ayat penyucian hendaknya menyucikan dan mengagungkan Allah; ayat doa hendaknya mengiba dan berdoa.<sup>15</sup>

As-Suyūṭī menghadirkan sepuluh hadis yang berkaitan dengan aktivitas *tadabbur* Nabi dengan ayat-ayat Al-Qur'an. Hadis-hadis yang dihadirkan memiliki tiga derajat: *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *mauqūf* dan *ḍa'īf* (lihat lampiran 1.).

## 2. Intertekstualitas *Tadabbur* As-Suyūṭī dalam *Al-Itqān*

Pembentukan ide *tadabbur* As-Suyūṭī di dalam kitab *Al-Itqān* merupakan gabungan unit-unit ide dari berbagai literatur yang menjadi sumber rujukan utamanya. Selain 3 karya An-Nawawī, As-Suyūṭī juga mengambil berbagai unit ide dari Az-Zarkasyi dalam *Al-Burhān*, Al-Ājurrī dalam *Akhlāq Ḥamalah Al-Qur'ān*, kitab-kitab hadis dan kitab *faḍā'il al-Qur'ān* karya Abū 'Ubaid bin Salām dan Ibn Durays. Persinggungan ide As-Suyūṭī dengan berbagai literatur dapat dilacak melalui telaah atas konsep, definisi, penetapan hukum dan struktur *tadabbur* Al-Qur'an dalam kitab *Al-Itqān*. Dinamika persinggungan berbagai unit-unit ide dikategorisasikan melalui penjelasan antarkitab yang memiliki tiga genre utama: genre ensiklopedis, genre adab Al-Qur'an serta genre *faḍā'il al-Qur'an*.

### a. Genre Kitab Ensiklopedis

As-Suyūṭī mendasarkan *Al-Itqān* secara keseluruhan dan konsep *tadabbur* secara parsial dengan kitab ensiklopedis *Al-Burhān fī Ulūm Al-Qur'ān* karya Az-Zarkasyī. Persinggungan ide kedua tokoh ini dapat diidentifikasi melalui pelacakan tiga komponen penting dalam *tadabbur* Al-

<sup>15</sup> Jalāl Ad-Dīn As-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī Ulūm Al-Qur'ān*, 225.

Qur'an. *Pertama*, komponen pendefinisian teknis *tadabbur*. Pendefinisian *tadabbur* As-Suyūṭī mengambil pendefinisian kesempurnaan tartil Az-Zarkasyī. *Kedua*, komponen penempatan struktur besar *tadabbur*. As-Suyūṭī dan Az-Zarkasyī menempatkan struktur *tadabbur* pada etika membaca Al-Qur'an, dengan catatan Az-Zarkasyī juga memberi porsi *tadabbur* pada struktur pemaknaan. *Ketiga*, penetapan hukum *tadabbur*. As-Suyūṭī menetapkan *tadabbur* sebagai perbuatan sunah dalam membaca Al-Qur'an, Az-Zarkasyī menegaskan kebencian bacaan Al-Qur'an tanpa disertai *tadabbur*.

Badruddīn Az-Zarkasyī menempatkan *tadabbur* Al-Qur'an dalam adab dan tata cara membaca Al-Qur'an (*fī ādāb tilāwatihi wa kaiḥiyatuhā*) pada bab ke-29 (*an-nau' at-tāsi' wal 'isrūn*) di antara 47 bab di dalam kitab Al-Burhān. Pada bagian awal, Az-Zarkasyī menarasikan keutamaan Al-Qur'an sebagai mukjizat sekaligus rahmat melalui Rasulullah Saw. yang menjadi hujah dan pelajaran bagi manusia di setiap zaman. Selanjutnya, mengutip dua penggalan ayat<sup>16</sup> untuk menegaskan interaksi manusia bersama Al-Qur'an dengan *tartil*. Bagi Az-Zarkasyī, kewajiban setiap Muslim adalah membaca Al-Qur'an dengan tartil yang sempurna (*kamāl at-tartīl*); dengan memuliakan kata (*tafkhīm alfāz*), penjelasan setiap kata (*ibānah 'an hurūf*), memperhatikan setiap kata dengan *tadabbur* (*alifṣāh lijamī'ihī bittadabbur*) sehingga sampai pada setiap makna yang tersembunyi.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Q.S Muzzammil: 4 وَرَبِّ الْعُرْوَانِ تَرْبِيًا dan Q.S Al-Isrā': 106 وَنَزَّلْنَاهُ نَزِيلًا عَلَىٰ مَكِّثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا

<sup>17</sup> Az-Zarkasyī, *Al-Burhān Fī Ulūm Al-Qur'ān*, 302.

Az-Zarkasyī memasukkan *tadabbur* dalam kesempurnaan tartil dengan definisi berikut:

Hendaknya menyibukkan hati dengan tafakur pada makna kata yang diucapkan; agar mengetahui makna setiap ayat, tidak beranjak ke ayat lain kecuali telah mengetahui maknanya. Apabila membaca ayat rahmat berhenti sejenak (bahagia dengan janji Allah) memohon surga kepada Allah dengan rahmat-Nya dan merenungi maknanya. Apabila berkaitan dengan orang kafir menegaskan keimanan dengan ucapan: “Kami beriman hanya kepada Allah”, kemudian meminta perlindungan-Nya dari Neraka.<sup>18</sup>

Bagian selanjutnya, menguraikan lebih lanjut berbagai jenis ayat dengan respon yang semestinya, meliputi ayat tentang seruan (*nidā'*), ayat kisah, ayat perintah dan larangan, dan ayat *mutasyābih*. Dalam bab ini, Az-Zarkasyī memaparkan 26 adab membaca Al-Qur'an dalam empat sub bab yang dinamai dengan *al-faṣl*, empat sub bab tersebut yaitu kebencian membaca Al-Qur'an tanpa *tadabbur* (*fī karāhah qirā'ah Al-Qur'ān bilā tadabbur*), Mempelajari Al-Qur'an (*ta'allum Al-Qur'ān*), senantiasa membaca Al-Qur'an setelah mempelajarinya (*dawām tilāwah Al-Qur'ān ba'da ta'allumihi*) dan menghatamkan Al-Qur'an (*khatm Al-Qur'ān*).

Definsi teknis As-Suyūṭī dan Az-Zarkasyī memiliki irisan dalam beberapa komponen yang membentuknya. menyandingkan *tadabbur* dengan *tafahhum* sebagai adab tilawah Al-Qur'an yang merupakan sunah (*tusannu*) bagi pembaca Al-Qur'an. *Tadabbur* menjadi maksud teragung dan tujuan terpenting dari diturunkannya Al-Qur'an sebagaimana dalam QS Ṣad [38]: 29 dan QS an-Nisā' [3]: 82. Terdapat 5 komponen utama dalam pendefinisian

<sup>18</sup> Az-Zarkasyī, *Al-Burhān Fī Ulūm Al-Qur'ān*, 303.

*tadabbur* Al-Qur'an oleh As-Suyūṭī: (1) menyibukkan hati (*yasyghallu qalb*), (2) berpikir dengan sungguh-sungguh (*tafakkur*), (3) mencermati berulang-ulang (*ta'ammul*), (4) menerima kandungan ayat (*qabūl ayyāt*), (5) menghayati dengan respon yang sesuai dengan kandungan ayat seperti; pada ayat rahmat, bergembira dan meminta (*istabsyara wa sa'ala*); ayat azab, bersedih dan berlindung (*asyfaqa wa ta'awwaza*); ayat penyucian, menyucikan dan mengagungkan (*nazzaha wa 'azzama*); dan ayat doa, bersimpuh dan memohon (*tadarra'a wa talaba*). Sebelum menyebut sunah *tadabbur*, As-Suyūṭī menyebutkan disukainya membaca tartil untuk *tadabbur* (*istihbāb at-tartīl li at-tadabbur*) bagi mereka yang bukan orang Arab karena dua alasan, *pertama*, lebih dekat dengan penghormatan, *kedua*, lebih berdampak pada hati.<sup>19</sup>

Sementara Az-Zarkasyī memahami *tadabbur* Al-Qur'an sebagai bagian dari kesempurnaan tartil Al-Qur'an (*kamāl at-tartīl*) yang mencakup; pemuliaan kata (*tafkhīm alfāzuh*), pemakaian huruf (*al-ibānah 'an hurūfih*) dan pengucapan keseluruhannya dengan *tadabbur* (*al-ifṣāh li-jamī'ih bi at-tadabbur*) dalam adab tilawah Al-Qur'an. Bentuk praktis dari kesempurnaan tartil bagi Az-Zarkasyī terangkum dalam 5 komponen penting: (1) menyibukkan hati (*yasytaghillu qalb*), (2) berpikir dengan sungguh-sungguh (*tafakkur*), (3) mencermati berulang-ulang (*ta'ammul*), (4) usaha memahami dan menerima (*tafahhum*), (5) berhenti dan merespon ayat sesuai kandungannya seperti: ayat rahmat, bergembira dan meminta (*isytabsyara wa*

---

<sup>19</sup> Jalāl Ad-Dīn As-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī Ulūm Al-Qur'ān*, 225.

*sa'ala*), ayat azab, meminta dijauhkan dari api neraka (*yu'izuh min an-nār*), ayat seruan orang beriman, menerima dan mohon ampun atas kesalahan di masa lalu (*qabūl zālik wa istaghfara min mā qaṣara fīmā maḍā*), ayat kisah, melihat dan memperbarui rasa syukur (*falyanzur zālika wa yujaddid lillāh syukran*), ayat perintah dan larangan, menjaga konsistensi penerimaan itu (*aḍmara qabūl al-amr wa an-nahi*), dan ayat *mutasyābih*, mengimani dan mengambil pelajaran (*falya'taqid al-īmān bihi wa in kāna mau'izah itta'aza bihā*).

#### Pendefinisian As-Suyūṭi:

أَنْ يَشْعَلَ قَلْبُهُ بِالتَّفَكِيرِ فِي مَعْنَى مَا يَلْفِظُ بِهِ فَيَعْرِفُ مَعْنَى كُلِّ آيَةٍ وَيَتَأَمَّلُ الْأَوَامِرَ وَالنَّوَاهِيَ وَيَعْتَقِدُ قَبُولَ ذَلِكَ فَإِنْ كَانَ مِمَّا فَصَّرَ عَنْهُ فِيمَا مَضَى اعْتَدَرَ وَاسْتَعْفَرَ وَإِذَا مَرَّ بِآيَةٍ رَحْمَةً اسْتَبَشَرَ وَسَأَلَ أَوْ عَذَابٍ أَشْفَقَ وَتَعَوَّذَ أَوْ تَنَزَّهَ نَزَّهُ وَعَظَّمَ أَوْ دُعَاءٍ تَضَرَّعَ وَطَلَّبَ

#### Pendefinisian Az-Zarkasyī

وَيَنْبَغِي أَنْ يَشْتَعَلَ قَلْبُهُ فِي التَّفَكُّرِ فِي مَعْنَى مَا يَلْفِظُ بِلِسَانِهِ فَيَعْرِفَ مِنْ كُلِّ آيَةٍ مَعْنَاهَا وَلَا يُجَاوِزُهَا إِلَى غَيْرِهَا حَتَّى يَعْرِفَ مَعْنَاهَا فَإِذَا مَرَّ بِهِ آيَةٌ رَحْمَةً وَقَفَ عِنْدَهَا وَفَرِحَ بِمَا وَعَدَّهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْهَا وَاسْتَبَشَرَ إِلَى ذَلِكَ وَسَأَلَ اللَّهَ بِرَحْمَتِهِ الْجَنَّةَ وَإِنْ قَرَأَ آيَةَ عَذَابٍ وَقَفَ عِنْدَهَا وَتَأَمَّلَ مَعْنَاهَا فَإِنْ كَانَتْ فِي الْكَافِرِينَ اعْتَرَفَ بِالْإِيمَانِ فَقَالَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَّهُ وَعَرَفَ مَوْضِعَ التَّخْوِيفِ ثُمَّ سَأَلَ اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يُعِيدَهُ مِنَ النَّارِ

Az-Zarkasyī menegaskan bahwa bacaan Al-Qur'an tanpa disertai *tadabbur* adalah bentuk bacaan yang tidak disukai. Pernyataan ini dikuatkan dengan menghadirkan tiga hadis; *Pertama*, hadis dari Abdullāh bin 'Amrū: “Seorang tidak memahami Al-Qur'an kecuali dalam tiga kriteria (khusyu', tartil dan tadabur). *Kedua*, Dari Ibn Mas'ūd yang dikabarkan bahwa ia membaca Al-Qur'an di suatu malam: “membaca Al-Qur'an seperti membaca

syair”. *Ketiga*, Sabda Nabi Saw. dalam menyifati kaum Khawarij: “Mereka membaca Al-Qur’an hanya sebatas tenggorokan dan kerongkongan mereka.”<sup>20</sup> Celaan ditujukan kepada kaum Khawarij karena mereka hanya berhenti di aspek lahir dan meninggalkan aspek batin yang sampai ke hati. Sementara As-Suyūṭī menetapkan *tadabbur* sebagai perbuatan sunah dengan mendasarkan pada QS. An-Nisā’

Adanya porsi pemaknaan pada *tadabbur* Az-Zarkasyī menjadi garis pembeda dengan ide *tadabbur* As-Suyūṭī. Az-Zarkasyī memasukkan *tadabbur* Al-Qur’an dalam pembahasan definisi tafsir dan takwil Al-Qur’an pada bab ke-41 (*ma’rifah at-tafsīrih wa at-ta’wīliḥ*) dengan judul sub-bab (*faṣl*) pijakan asal atas makna Al-Qur’an adalah *tadabbur* (*aṣl al-wuqūf ‘alā ma’ānī al-Qur’ān at-tadabbur*). Ia menjelaskan panjang lebar mengenai hal-hal yang menjadi penghalang menuju makna hakiki Al-Qur’an dan menghadirkan kriteria agar dapat menuju makna hakiki dengan sebutan tilawah sejati (*haqqa tilāwatih*), subjek yang menempati posisi ini ia sebut dengan yang mendalam ilmunya (*ar-rāsikh fi al-‘ilm*).<sup>21</sup> Terdapat tiga jenis hijab dan penghalang (*hujub wa mawānī*) menuju makna hakiki Al-Qur’an, *pertama*, terdapat *bid’ah* (hal yang menyalahi syariat), dosa, kesombongan, nafsu dan cinta dunia di dalam hati. *Kedua*, keimanan yang lemah dan mudah goyah. *Ketiga*, merujuk kepada mufasir yang hanya memiliki ilmu lahir dan logika saja.

<sup>20</sup> Az-Zarkasyī, *Al-Burhān Fī Ulūm Al-Qur’ān*, 306.

<sup>21</sup> Az-Zarkasyī, *Al-Burhān Fī Ulūm Al-Qur’ān*, 435.

## b. Genre Kitab Adab Al-Qur'an

Genre kitab adab Al-Qur'an lahir dari tradisi kompilasi hadis tentang keutamaan Al-Qur'an yang difokuskan pada cara berinteraksi yang baik dan sejalan dengan generasi Nabi dan para sahabat. Kelahiran kitab ini tidak bisa dilepaskan dari pengaruh pengarusutamaan keilmuan hadis dan fikih di abad 3-4 H, dimulai oleh Al-Ājurrī (360 H) dan diikuti oleh An-Nawawī (679 H). Mereka mengkompilasi hadis khusus dari kitab *faḍāil al-Qur'ān* tentang adab membaca Al-Qur'an kemudian menghimpunnya dalam satu kitab khusus yang disebut dengan genre Adab Al-Qur'an.<sup>22</sup> Mereka melakukan pemetaan, memberi daftar serta mengomentari beberapa adab dengan sandaran ayat Al-Qur'an dan hadis (*method*). Konteks di masa mereka berdua terjadi pengajaran dan pembelajaran Al-Qur'an besar-besaran (*context*) sehingga dibutuhkan buku panduan (*guide book*) untuk mukadimah serta pemandu dari sisi akhlak dalam berinteraksi dengan Al-Qur'an (*aim*) bagi masyarakat Muslim (Baghdad dan Suriah) di masa mereka berdua (*audience*).<sup>23</sup> Dengan kapasitas mereka sebagai seorang ulama, pengajar yang diakui sebagai ahli hadis dan fakih mereka menulis genre kitab ini. Bersamaan dengan konteks seperti ini *tadabbur* Al-Qur'an dinarasikan oleh keduanya dalam kitab *At-Tibyān* dan *Akhlāq Ḥamalah Al-Qur'ān*.

As-Suyūfī mendasarkan konsep *tadabbur* dalam bab etika membaca Al-Qur'an kepada 2 kitab bergenre adab Al-Qur'an seperti kitab *Akhlāq*

---

<sup>22</sup> Frederick M Denny, "The Adab of Quran Recitation: Text and Context," in *International Congress for the Study of the Qur'an*. Australian National University, Canberra, 1981, 178.

<sup>23</sup> Lauren E Osborne, "Reading/Recitation/Memorization," *Encyclopedia of Religious Ethics* (2022): 60.

*Ḥamalah Al-Qur'ān* karya Al-Ājurrī dan kitab *At-Tibyān fī Ādāb Ḥamalah Al-Qur'ān* karya An-Nawawī. Pendasaran ini berdampak pada persinggungan unit-unit ide *tadabbur* dengan dua kitab rujukan tersebut. Persinggungan berbagai ide dapat ditemukan melalui tiga komponen utama pembentuk ide *tadabbur*. *Pertama*, komponen pengutipan dalil Al-Qur'an dan keutamaan *tadabbur*. Pengutipan dalil Qur'ani As-Suyūṭī memiliki irisan dengan An-Nawawī dengan menyebut dua ayat yang sama. *Kedua*, struktur besar *tadabbur* Al-Qur'an. As-Suyūṭī, Al-Ājurrī dan An-Nawawī sama dalam penempatan *tadabbur* sebagai etika membaca Al-Qur'an. *Ketiga*, pengutipan dalil hadis *tadabbur*. Dalil hadis yang digunakan As-Suyūṭī beririsan dengan dalil hadis yang digunakan oleh Al-Ājurrī. Tiga komponen persinggungan antarkitab rujukan As-Suyūṭī ditunjukkan melalui pelacakan dalam dua kitab bergenre adab Al-Qur'an.

1) Kitab *At-Tibyān fī Ādāb Ḥamalah Al-Qur'ān*,

An-Nawawī menempatkan *tadabbur* dalam adab membaca (*ādāb al-qirā'ah*) pada bab ke-6 dari keseluruhan bab kitab *At-Tibyān* yang berjumlah sepuluh bab. Ia mengawali pembahasan dengan pernyataan bahwa bab ini adalah tujuan dari penulisan kitab (*maqṣūd hāzā al-Kitāb*).<sup>24</sup> Penulisan bab ini dilakukan dengan mengambil poin pokok agar pembaca tidak bosan karena pembahasan yang terlalu panjang. Ia menegaskan kondisi awal pembaca Al-Qur'an yang memperhatikan adab

---

<sup>24</sup> Imām An-Nawawī, *At-Tibyān Fī Ādāb Ḥamalah Al-Qur'ān* (Beirut: Maktabah Al-Mu'ayyad, 1991), 69.

dengan niat ikhlas dan seyogyanya pembaca menghadirkan diri seakan sedang bermunajat di hadapan Allah, jika tidak, membaca dalam kesadaran bahwa Allah yang sedang melihatnya. Dalam bab ini, selanjutnya, An-Nawawī memaparkan 52 adab membaca Al-Qur'an dengan nama (*faṣl*). Setiap *faṣl* selalu diawali dengan tiga bentuk kata yaitu *yanbaghī*, *izā syara'a* dan *yustahabu*, kemudian diikuti oleh penyebutan ayat Al-Qur'an, hadis dan perkataan ulama untuk menguatkan pernyataannya.

An-Nawawī menyandingkan *tadabbur* Al-Qur'an dengan *khusyū'* sebagai sesuatu yang disyariatkan (*syara'a*) dalam adab qiraah Al-Qur'an. Dengan menyandarkan pada dua ayat Al-Qur'an; surat an-Nisā' ayat 82 dan surat Ṣad ayat 29 *tadabbur* Al-Qur'an dipahami sebagai maksud dan tujuan diturunkannya Al-Qur'an untuk melapangkan dada dan menyinari hati (*wa bihi tansyarih aṣ-ṣudūr wa tastanīr al-qulūb*).<sup>25</sup> Bagi An-Nawawī, komponen penting dalam aktivitas *tadabbur* Al-Qur'an adalah keadaan khusyuk dan dampak (*ta'aṣṣur*) terhadap pembaca sebagaimana ia kutip ragam riwayat dari kaum salaf tatkala mereka membaca dan mengulang ayat mereka akan menjerit (*yaṣīḥu*), pingsan (*yaṣ'aqu*) bahkan jatuh tersungkur (*kharra mayyitan*) (lihat lampiran 2). Komponen dalil Qur'ani dan penggunaan istilah yang identik dengan *tadabbur* merupakan dua hal yang bersinggungan dengan kompleks ide *tadabbur* As-Suyūṭī.

---

<sup>25</sup> An-Nawawī, *At-Tibyān Fī Ādāb Ḥamalah Al-Qur'ān*, 81.

As-Suyūṭī dan An-Nawawī menempatkan *tadabbur* dalam struktur etika membaca Al-Qur'an. Pemaparan setiap struktur *tadabbur* As-Suyūṭī merupakan pola sistematika yang dilakukan oleh An-Nawawī dalam *At-Tibyān*. Pendasaran dalil Qur'ani keduanya menggunakan ayat yang sama, hanya saja berbeda dalam urutan penyebutan ayat. Sementara dari sisi penetapan hukum, keduanya seikit berbeda dalam penggunaan istilah. As-Suyūṭī menggunakan istilah disunahkan (*tusannu*), sementara An-Nawawī menggunakan istilah disyariatkan (*syara'a*). perbedaan penetapan hukum membawa perbedaan pada pendefinisian teknis *tadabbur* keduanya. As-Suyūṭī tidak mengambil ide tentang khusyuk, pengulangan ayat dan keterpengaruhan pembaca yang merupakan indikasi *tadabbur* dalam pandangan An-Nawawī. Persinggungan berbagai ide ditemukan dalam tiga komponen *tadabbur* dalam kedua kitab tersebut.

Mengutip perkataan Ibrāhīm al-khawwāṣ, An-Nawawī menyebut *tadabbur* Al-Qur'an sebagai satu obat bagi hati (*dawā' al-qulūb*) di antara 5 hal.<sup>26</sup> Setelah mensyariatkan bacaan Al-Qur'an dengan tadabur dan khusyuk, ia menyebutkan hal yang disukai untuk mengulang ayat untuk tadabur (*istiḥbāb tardīd al-āyah li at-tadabbur*) dengan menyebutkan berapa riwayat tentang Nabi dan para sahabat yang sering mengulang-ulang bacaan Al-Qur'an hingga menjelang subuh atau sebelum fajar (lihat lampiran 2). Pada komponen ini, As-Suyūṭī tidak

---

<sup>26</sup> An-Nawawī, *At-Tibyān Fī Ādāb Ḥamalah Al-Qur'ān*, 83.

bersinggungan dengan komponen pengulangan ayat sebagai bentuk *tadabbur* Al-Qur'an. Ia membedakan pada sub bab lain tentang kebolehan melakukan pengulangan ayat (*tikrār āyah*) dalam membaca Al-Qur'an.<sup>27</sup>

## 2) Kitab *Akhlāq Ḥamalah Al-Qur'ān*

Al-Ājurrī menempatkan *tadabbur* Al-Qur'an pada bab ke-8; adab yang perlu diketahui pembaca Al-Qur'an (*adab al-qurrā' 'inda tilāwatihim al-Qur'ān mimā lā yanbaghī lahum jahluh*) dan ke-9; suara terbaik membaca Al-Qur'an (*ḥusn aṣ-ṣaut bi-al-Qur'ān*) di antara sembilan bab kitab *Akhlāq Ḥamalah Al-Qur'ān*. Pada bab ke-8, ia mengawali penjelasannya dengan pernyataan, *aku menyukai (uḥibbu)*, kemudian menyebutkan delapan adab dalam membaca Al-Qur'an.<sup>28</sup> Berikut adab-adab tersebut: membaca Al-Qur'an dengan bersuci dan bersiwak, memperbanyak bacaan Al-Qur'an di mushaf, sujud saat membaca ayat sajadah, menghadap kiblat, membaca dengan bersedih atau menangis, membaca dengan tafakur dan *tadabbur*, berdoa dan memohon ampun saat membaca ayat terkait. Al-Ājurrī menjelaskan lebih lanjut kondisi *tadabbur* sebagai berikut:

وَيَسْتَعْمِلُ عَضَّ الطَّرْفِ عَمَّا يُلْهِي الْقُلُوبَ , وَلَوْ تَرَكَ كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى يَنْقَضِيَ  
دَرْسُهُ كَانَ أَحَبَّ إِلَيَّ؛ لِيَحْضُرَ فَهْمُهُ , فَلَا يَشْتَغِلُ بِغَيْرِ كَلَامِ مَوْلَاهُ

“Ia menundukkan dirinya dari apa yang mengganggu hatinya, jika ia meninggalkan segalanya sampai bacaannya selesai, maka yang demikian lebih aku sukai; untuk menghadirkan

<sup>27</sup> Jalāl Ad-Dīn As-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī Ulūm Al-Qur'ān*, 226.

<sup>28</sup> Muḥammad bin Ḥusain Al-Ājurrī, *Akhlāq Ḥamalah Al-Qur'ān*, 100–103.

pemahamannya, sehingga ia tidak disibukkan dengan apa pun selain firman Allah.”<sup>29</sup>

As-Suyūṭī memiliki persamaan komponen dengan Al-Ājurrī dalam mendefinisikan konsep *tadabbur*. Komponen menyibukkan hati (*yasghal al-qalb*) menjadi satu definisi teknis yang hadir dalam pernyataan kedua tokoh ini. Konsep ini menunjukkan daya fokus seseorang terhadap suatu ayat dalam rangka penghayatan makna. Al-Ājurrī menekankan komponen ini pada kondisi sebaliknya, bahwa tidak boleh ada selain ayat Al-Qur’an yang membuat seseorang menjadi sibuk dan tercurahkan perhatian kepadanya. Persinggungan perihal pendefinisian menjadi bentuk keterpengaruhannya unit-unit ide *tadabbur* dalam genre adab Al-Qur’an atas kitab ensiklopedis *Al-Itqān fī Ulūm Al-Qur’ān*.

Pada bab ke-9, Al-Ājurrī menjelaskan lima hal berkaitan dengan bacaan Al-Qur’an dengan menggunakan kata *yanbaghī* (selayaknya), *akrihu* (tidak aku sukai), dan *uhibbu* (aku sukai). Ia mengatakan, selayaknya membaca Al-Qur’an dengan suara yang merdu bagi mereka yang dikarunia suara indah. Selanjutnya, ia tidak menyukai bacaan Al-Qur’an dengan melodi dan suara yang berirama menyenangkan, sementara menyukai bacaan dengan bersedih, khusyuk dan pura-pura menangis. Bacaan Al-Qur’an dengan tartil juga menjadi anjuran selayaknya. Setelah menjelaskan tartil dengan mengutip Q.S Muzammil

---

<sup>29</sup> Muḥammad bin Ḥusain Al-Ājurrī, *Akhlāq Ḥamalah Al-Qur’ān*, 102.

[73]: 4 dan Q.S Al-Isrā' [17]: 106 ia menjelaskan lebih menyukai bacaan yang sedikit disertai tafakur dan tadabur dari pada bacaan yang banyak tapi tidak disertai dengan tadabur dan tafakur di dalamnya kemudian menghadirkan riwayat dari Abī Ḥamzah Aḍ-Ḍubba'ī sebagaimana berikut:

وَالْقَلِيلُ مِنَ الدَّرْسِ لِلْقُرْآنِ مَعَ الْفِكْرِ فِيهِ وَتَدَبُّرِهِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ قِرَاءَةِ الْكَثِيرِ مِنَ الْقُرْآنِ بَعِيرٍ تَدَبُّرٍ , وَلَا تَفَكُّرٍ فِيهِ , وَظَاهِرُ الْقُرْآنِ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ , وَالسُّنَّةُ وَقَوْلُ أَيْمَّةِ الْمُسْلِمِينَ

“Sedikit dari bacaan Al-Qur’an disertai tafakur dan tadabur lebih aku sukai dari pada bacaan yang banyak tapi tidak disertai dengan tadabur dan tafakur di dalamnya. Makna lahir Al-Qur’an menunjukkan hal ini, begitu juga hadis dan perkataan para imam kaum muslim.”<sup>30</sup>

حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّنَدَلِيُّ قَالَ: أَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الرَّعْفَرَانِيُّ , قَالَ: ثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَلِيَّةَ , عَنْ أُيُوبَ , عَنْ أَبِي جَمْرَةَ الضُّبَعِيِّ , قَالَ: قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ: إِنِّي سَرِيعُ الْقِرَاءَةِ إِنِّي أَقْرَأُ الْقُرْآنَ فِي ثَلَاثِ , قَالَ: لِأَنَّ أَقْرَأَ الْبَقْرَةَ فِي لَيْلَةٍ فَأَتَدَبَّرَهَا وَأُزِيلُهَا أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ أَقْرَأَ كَمَا تَقُولُ

Diriwayatkan dari Ja’far bin Muḥammad aṣ-Ṣandalī, ia berkata: Aku Ḥasan bin Muḥammad az-Za’farānī, ia berkata diceritakan dari Ismā’īl bin’ulayyah dari Ayyūb dari Abī Ḥamzah Aḍ-Ḍubba’ī: “Aku berkata kepada Ibn Abbās: Aku membaca Al-Qur’an dengan cepat; selesai tiga kali.” Ibn Abbās berkata: “Aku membaca Al-Baqarah di suatu malam dengan tadabur dan tartil lebih aku sukai dari pada aku membaca seperti yang kamu katakan.”

Berbeda dengan Al-Ājurrī, As-Suyūṭī menetapkan *tadabbur* sebagai perbuatan yang sunah. Al-Ājurrī hanya mengidentifikasi berbagai adab melalui terma selayaknya dan aku sukai. Hal ini menunjukkan sebuah tradisi yang baik tanpa meletakkan dasar hukum

<sup>30</sup> Muḥammad bin Ḥusain Al-Ājurrī, *Akhlāq Ḥamalah Al-Qur’ān*, 114.

dalam perbuatan. Sementara As-Suyūfī meletakkan dasar hukum secara fikih dengan sunah, sehingga terdapat konsekuensi hukum yang berkaitan dengan pahala. Adapun dari sisi struktur, keduanya menetapkan *tadabbur* pada etika membaca Al-Qur'an. Hanya saja As-Suyūfī menempatkan *tadabbur* pada urutan ke-10 dari keseluruhan etika, sementara Al-Ājurrī menempatkan pada urutan ke-7 dari keseluruhan etika membaca Al-Qur'an. Dua komponen persinggungan yang menunjukkan persamaan dan perbedaan komponen *tadabbur* dalam perspektif Al-Ājurrī dan As-Suyūfī.

### 3) Genre Kitab Keutamaan Al-Qur'an

Genre keutamaan Al-Qur'an merupakan genre tertua yang lahir di permulaan abad ke-3 H bersamaan dengan masa kodifikasi hadis dan fikih. Genre ini tidak bisa dilepaskan dari situasi politik-keagamaan (*context*) di masa ketika orang saleh (*ahl al-Qur'ān*) merespon para ahli bahasa dan cendekiawan profesional yang memperlakukan Al-Qur'an sekadar pengkajian linguistik dan digunakan untuk mencari kehidupan, status sosial dan jabatan. Lahirnya genre kitab ini diawali oleh kontra-narasi (*aim*) orang saleh kepada para ahli bahasa dan cendekiawan profesional dengan mengorbitkan kompilasi hadis-hadis dan riwayat sahabat dan tabiin (*method*) mengenai keutamaan Al-Qur'an (*faḍā'il al-Qur'ān*); membaca, mendengar, mempelajari, mengajarkan serta mengamalkannya

dalam kehidupan.<sup>31</sup> Karena sebetulnya protes kepada cendekiawan tata bahasa dan pejabat pengkhotbah maka narasi ini ditulis, dibukukan (*media*) lalu diperuntukkan untuk pihak lawan sekaligus masyarakat saat itu (*audience*) untuk membentuk opini tentang keutamaan Al-Qur'an dan cara berinteraksi yang baik dengannya. Melalui konteks seperti ini *tadabbur* Al-Qur'an dipandang dan dihadirkan dalam tiga kitab keutamaan Al-Qur'an masyhur yang ditulis oleh Al-Firyābī, Ibn Durays dan Abū 'Ubaid bin Salām.

As-Suyūṭī mengadopsi beberapa komponen *tadabbur* melalui kitab-kitab bergenre keutamaan Al-Qur'an. Terdapat dua komponen penting dalam persinggungan ide As-Suyūṭī dengan genre kitab ini: (1) struktur *tadabbur*, (2) pengutipan dalil hadis *tadabbur*. Poin pertama ditunjukkan persamaan ide Abū 'Ubaid bin Salām dan As-Suyūṭī dengan menempatkan struktur *tadabbur* ke dalam etika membaca Al-Qur'an. Poin kedua dibuktikan dengan kesamaan riwayat tentang merespon ayat sebagai definisi teknis *tadabbur* As-Suyūṭī dengan riwayat Al-Firyābī, Ibn Durays dan Abū 'Ubaid bin Salām. Riwayat dari Huzaifah dan 'Auf bin Mālik tentang merespon ayat rahmat dan ayat azab dengan berdoa dan berlindung diri hadir dalam kitab *Al-Itqān* sebagaimana tiga karya keutamaan Al-Qur'an. Persinggungan dua komponen ide ini menunjukkan konstruksi kompleks ide As-Suyūṭī dengan genre kitab *faḍā'il Al-Qur'ān*.

---

<sup>31</sup> Afsaruddin, "The Excellences of the Qur'ān: Textual Sacrality and the Organization of Early Islamic Society," 7.

Al-Firyābī menyinggung kajian *tadabbur* dalam dua bab di antara sepuluh bab yang berkaitan dengan fadilah-fadilah Al-Qur'an. Setiap bab berisi riwayat-riwayat yang dikompilasi sesuai dengan tema bab yang telah ditentukan. Ia langsung menghadirkan hadis dan riwayat yang berkaitan tanpa memberi komentar terlebih dahulu. Riwayat yang berkaitan dengan *tadabbur* disebutkan dalam bab ke-7 dan ke-10.<sup>32</sup> Hal-hal yang menjelaskan *tadabbur* adalah perihal Nabi berhenti sejenak ketika membaca kemudian mentadaburi ayat dan berdoa dan sifat Khawarij yang jauh dari *tadabbur* ayat Al-Qur'an. Berikut dua hadis Al-Firyābī yang serupa dengan As-Suyūfī dalam pengutipan dalil hadis tentang *tadabbur* menghadirkan dua riwayat yang sama dari sumber yang sama (lebih lengkap lihat lampiran 3):

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُنْبَرٍ، وَأَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ، عَنِ الْمُسْتَوْرِدِ بْنِ الْأَخْنَفِ، عَنْ صِلَةَ بْنِ زُفَرٍ، عَنْ حُدَيْفَةَ قَالَ: " صَلَّى مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَافْتَتَحَ الْبَقْرَةَ، فَقُلْتُ: يَرْكَعُ عِنْدَ الْمِائَةِ قَالَ: فَمَضَى، فَقُلْتُ: [ص: 211] يُصَلِّي بِهَا، ثُمَّ افْتَتَحَ النَّسَاءَ، فَقَرَأَهَا، ثُمَّ افْتَتَحَ آلَ عِمْرَانَ، فَقَرَأَهَا مُتَرَسِّلاً، إِذَا مَرَّ بِآيَةٍ فِيهَا تَسْبِيحٌ سَبَّحَ، وَإِذَا مَرَّ بِآيَةٍ فِيهَا سُؤَالَ يَسْأَلُ، وَإِذَا مَرَّ بِتَعْوِيدٍ تَعَوَّدُ .

Dari Huzaifah, ia berkata: "saya salat bersama Rasulullah Saw. kemudian ia membuka surat Al-Baqarah". Saya berkata: Rasulullah rukuk di ayat ke-100 hingga berlalu. Rasulullah salat, kemudian membaca surat An-Nisā' dan Ali Imrān secara berkelanjutan. Ketika lewat ayat tasbih Rasulullah bertasbih; ayat permohonan memohon, ayat perlindungan memohon perlindungan.

حَدَّثَنَا مَيْمُونُ بْنُ الْأَصْبَغِ، نَا أَبُو صَالِحٍ، ثنا مُعَاوِيَةُ بْنُ صَالِحٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ قَيْسٍ الْكِنْدِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ عَاصِمَ بْنَ حُمَيْدٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ عَوْفَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ: " كُنْتُ مَعَ

<sup>32</sup> Muḥammad bin Ḥasan Al-Firyābī, *Kitāb Faḍā'il Al-Qur'ān*, 310–311.

رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَبَدَأَ فَاسْتَأْذَنَ، ثُمَّ تَوَضَّأَ، ثُمَّ قَامَ يُصَلِّي، فَكُنْتُ مَعَهُ،  
 فَبَدَأَ فَاسْتَفْتَحَ مِنَ الْبَقْرَةِ، لَا يَمُرُّ بِآيَةِ رَحْمَةٍ إِلَّا وَقَفَ عِنْدَهَا فَسَأَلَ، وَلَا يَمُرُّ بِآيَةِ عَذَابٍ  
 إِلَّا وَقَفَ فَتَعَوَّذَ

Aku mendengar ‘Auf bin Mālik berkata: “saya bersama Rasulullah, kemudian Rasulullah memulai bersiwak, berwudu kemudian salat, saya berdiri untuk salat besamanya. Rasulullah membuka dengan surat Al-Baqarah, tidak lewat ayat rahmat kecuali berdiam diri dan meminta, dan tidak lewat ayat azab kecuali berdiam diri dan memohon perlindungan.

Al-Firyābī menjelaskan *tadabbur* melalui praktik Nabi dan Sahabat serta sifat kaum Khawārij terkait bacaan Al-Qur’an tanpa menghadirkan kalimat menyukai, menganjurkan, mensyariatkan atau menyunahkan. *Tadabbur* Al-Qur’an dimasukkan dalam bab berhenti dalam membaca Al-Qur’an serta bagaimana bacaan dan tartil Rasulullah (*al-waqf fī qirā’ah al-Qur’ān wa kaifa kānat qirā’ah rasūlullah wa tartīluh*) dengan menghadirkan riwayat dari Yahyā bin Sa’id, bahwa Zaid bin Šābit lebih menyukai bacaan Al-Qur’an yang dalam setengah bulan disertai tadabur dan berhenti saat membaca (*likay atadabbarah wa aqifu ‘alaih*) dari pada sebulan tujuh kali selesai (lihat lampiran 3). Pada bab sifat kaum Khawārij, ia menyebut riwayat tentang makna tadabur dalam surat ṣad ayat 29 dengan mengikutinya dengan ilmu (*itbā’uh bi-ilmih*) dan hadis Nabi yang menyifati kaum Khawārij dengan mereka yang membaca Al-Qur’an tidak lebih hanya sampai tenggorokan dan kerongkongan mereka.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Muḥammad bin Ḥasan Al-Firyābī, *Kitāb Faḍā’il Al-Qur’ān*, 247–250.

Muhammad Ibn Duraisy mengkategorikan keutamaan-keutamaan Al-Qur'an, surat dan ayat serta cara berinteraksi dengan Al-Qur'an menjadi 26 bab. Ia memasukkan *tadabbur* pada keutamaan berinteraksi dengan Al-Qur'an dalam bab merespon ayat dan bab keutamaan alif dan lam dalam Al-Qur'an.<sup>34</sup> Setiap bab langsung dimulai dengan menyebutkan beberapa hadis terkait tanpa komentar apapun. Berikut hadis senada yang juga dikutip oleh As-Suyūfī dalam mendasarkan *tadabbur* Al-Qur'an dalam kitab *Al-Itqān*:

أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ، قَالَ: أَخْبَرَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، قَالَ: سَأَلْتُ سُلَيْمَانَ قَالَ: قُلْتُ: أَدْعُو فِي الصَّلَاةِ إِذَا مَرَرْتُ بِآيَةِ التَّخْوِيفِ؟ فَحَدَّثَنِي عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ، عَنْ مُسْتَوْرِدٍ، عَنْ صِلَةَ بْنِ زُفَرٍ، عَنْ حُدَيْفَةَ: " أَنَّهُ صَلَّى مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَانَ يَقُولُ فِي رُكُوعِهِ: «سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ» وَفِي سُجُودِهِ: «سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى» وَمَا مَرَّ بِآيَةِ رَحْمَةٍ إِلَّا وَقَفَ عِنْدَهَا فَسَأَلَ، وَلَا بِآيَةِ عَذَابٍ إِلَّا وَقَفَ عِنْدَهَا وَتَعَوَّدَ

Dari Huzaifah, bahwa ia salat bersama Rasulullah Saw. ketika rukuk membaca, “Maha Suci Allah yang Maha Agung” ketika sujud membaca, “Maha Suci Allah yang Maha Tinggi.” Rasulullah Saw. tidak melewati ayat rahmat kecuali berdiam sejenak dan meminta dan tidak melewati ayat azab kecuali berhenti sejenak dan meminta perlindungan.”

أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ، قَالَ: أَخْبَرَنَا يُوسُفُ بْنُ وَاقِدٍ، وَأَبُو الرَّبِيعِ، قَالَا: حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ، عَنْ كَيْثِ بْنِ أَبِي سُلَيْمٍ، عَنْ يَحْيَى، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، قَالَ: «إِنَّ الْفَقِيهَ كُلَّ الْفَقِيهَةِ، مَنْ لَمْ يَقْبِطِ النَّاسَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ، وَلَمْ يُرَخِّصْ لَهُمْ فِي مَعَاصِي اللَّهِ، وَلَمْ يُؤْمِنْهُمْ عَذَابَ اللَّهِ، وَلَمْ يَدْعِ الْقُرْآنَ رَغْبَةً عَنْهُ إِلَى غَيْرِهِ. إِنَّهُ لَا خَيْرَ فِي عِبَادَةٍ لَا عِلْمَ فِيهَا، وَلَا عِلْمَ لَا فَهْمَ فِيهِ، وَلَا قِرَاءَةَ لَا تَدَبُّرَ فِيهَا»

"Seorang yang benar-benar ahli fikih adalah yang tidak membuat manusia putus asa dari rahmat Allah, tidak memberi mereka rukhsah (keringanan) hingga tergelincir pada

<sup>34</sup> Ibn Durays, *Kitāb Fadā'il Al-Qur'ān*, 49.

kemaksiatan kepada Allah, tidak membuat mereka merasa aman dari azab Allah, dan tidak meninggalkan Al-Qur'an karena membencinya beralih ke lainnya. Sesungguhnya tiada kebaikan dalam ibadah tanpa didasari ilmu padanya, tiada ilmu tanpa adanya kepeahaman padanya, serta tiada bacaan tanpa adanya tadabur (usaha melakukan perenungan) padanya.”

Abū ‘Ubaid bin Salām mengkategorikan lima bab dengan tema khusus dalam memaparkan keutamaan-keutamaan Al-Qur’an, adab dan cara berinteraksi dengan Al-Qur’an. Sebagaimana kitab keutamaan Al-Qur’an lainnya, Ibn Salām hanya menghadirkan hadis dan riwayat terkait tanpa memberi komentar sebelum dan sesudahnya. Ibn Salām memasukkan *tadabbur* Al-Qur’an ke dalam struktur besar bab akhlak dan sifat para pembaca Al-Qur’an (*abwab qurrā’ al-Qur’ān nu’ūtuḥum wa akhlāquhum*) sejalan dengan struktur As-Suyūṭī. Berkaitan dengan dalil hadis *tadabbur* Ibn ‘Ubaid mengutip dua hadis senada dengan sumber yang sama dengan hadis yang dikutip oleh As-Suyūṭī dalam kitab *Al-Itqān*, sebagaimana berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو عُبَيْدٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنِ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ، عَنِ الْمُسْتَوْرِدِ بْنِ الْأَخْنَفِ، عَنِ صِلَةَ بْنِ زُفَرٍ، عَنِ خَدِيفَةَ، قَالَ: صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ لَيْلَةٍ فَكَانَ إِذَا مَرَّ بِآيَةِ رَحْمَةٍ سَأَلَ، وَإِذَا مَرَّ بِآيَةِ عَذَابٍ تَعَوَّدَ، وَإِذَا مَرَّ بِآيَةٍ فِيهَا تَنْزِيهُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى سَبَّحَ

Dari Huzaifah, bahwa saya salat bersama Rasulullah Saw. di suatu malam, ketika lewat ayat rahmat meminta; ayat azab berlindung; ayat tanzih bertasbih.

حَدَّثَنَا أَبُو عُبَيْدٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ، عَنِ مُعَاوِيَةَ بْنِ صَالِحٍ، عَنِ عَمْرِو بْنِ قَيْسِ الْكِنْدِيِّ، أَنَّهُ سَمِعَ عَاصِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ، يَقُولُ: سَمِعْتُ عَوْفَ بْنَ مَالِكٍ، يَقُولُ: [ص: 142] فَمُتُّ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةً، فَبَدَأَ، فَاسْتَأْذَنَ، ثُمَّ تَوَضَّأَ،

ثُمَّ قَامَ يُصَلِّي، فَكُنْتُ مَعَهُ، فَاسْتَفْتَحَ الْبَقْرَةَ لَا يَمُرُّ بِآيَةِ رَحْمَةٍ إِلَّا وَقَفَ فَسَأَلَ، وَلَا يَمُرُّ بِآيَةِ عَذَابٍ إِلَّا وَقَفَ فَتَعَوَّدُ،

Aku mendengar 'Auf bin Mālik berkata: “saya bersama Rasulullah, kemudian Rasulullah memulai bersiwak, berwudu kemudian salat, saya berdiri untuk salat besamanya. Rasulullah membuka dengan surat Al-Baqarah, tidak lewat ayat rahmat kecuali berdiam diri dan meminta, dan tidak lewat ayat azab kecuali berdiam diri dan memohon perlindungan

Abū 'Ubaid bin Salām juga menghadirkan dua hadis yang berkaitan dengan *tadabbur* Al-Qur'an. Ia memasukkan pada sub bab disukai pembaca Al-Qur'an dengan bacaan *tarassul*, tartil dan tadabur (*mā yustahabbu lil-qāri' al-Qur'an min at-tarassul fi qirā'atih wa at-tartil wa at-tadabbur*) dengan menghadirkan 2 hadis berikut:

قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبرَاهِيمَ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ أَبِي حَمْرَةَ، قَالَ: قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ: إِنِّي سَرِيعُ الْقِرَاءَةِ، وَإِنِّي أَقْرَأُ الْقُرْآنَ فِي ثَلَاثٍ فَقَالَ: «لَأَنْ أَقْرَأَ الْبَقْرَةَ فِي لَيْلَةٍ فَأَدَّبْتُهَا وَأَرْتُلُّهَا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَقْرَأَ كَمَا تَقُولُ» قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ، عَنْ شُعْبَةَ، وَحَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي جَمْرَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، [ص: 158] نَحْوَ ذَلِكَ. إِلَّا أَنَّ فِي حَدِيثِ حَمَّادٍ: «أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَقْرَأَ الْقُرْآنَ أَجْمَعَ هَذَرَمَةَ»

Dari Abī Ḥamzah, berkata kepada Ibn Abbās: saya membaca dengan cepat dengan tiga kali bacaan Al-Qur'an. Ibn Abbās menjawab: “Bacaan al-Baqarah di malam hari dengan tadabbur dan tartil lebih saya sukai ketimbang bacaan yang kamu katakan.” Dari Ḥammād: “Bacaan seperti itu lebih saya sukai ketimbang bacaan yang cepat tanpa tadabur di dalamnya.”

قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ رَجُلٍ، حَدَّثَهُ عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ سَأَلَ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ عَنْ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ فِي سَبْعٍ، فَقَالَ: «حَسَنٌ، وَلَآنَ أَقْرَأُهُ فِي عِشْرِينَ أَوْ فِي الْبَعْضِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَقْرَأُهُ فِي سَبْعٍ، وَسَلَّيْتُ عَنْ ذَلِكَ، أُرَدِّدُهُ، وَأَقْفُ عَلَيْهِ» قَالَ

أَبُو عُبَيْدٍ حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ عَبْدِ رَبِّهِ، وَيَحْيَى ابْنِ سَعِيدٍ، عَنْ رَجُلٍ تَبَّانٍ  
 مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، مِثْلَ ذَلِكَ

Dari Yahyā bin Sa'īd, seseorang bertanya kepada Zaid bin šābit tentang bacaan tujuh. Ia berkata: “Bacaan 20 ayat atau setengahnya lebih aku sukai ketimbang membaca tujuh kali selesai, karena aku mengulang-ulang bacaan dan berhenti untuk merenunginya.”

Melalui pemaparan ide *tadabbur* Al-Qur'an dalam tujuh kitab studi Al-Qur'an dapat diperoleh kecenderungan dalam penggunaan istilah, penetapan hukum, definisi, serta struktur *tadabbur* dalam sistematika suatu kitab. Dari aspek istilah dan definisi As-Suyūṭi, Az-Zarkasyī dan Al-Ājurri digolongkan dalam satu tipologi yang menyandingkan *tadabbur* dengan kerja tafakur dan *tafahhum*. Namun, As-Suyūṭi dan Al-Ājurri membedakan *tadabbur* dengan *tartīl* sebagai dua adab yang berbeda, sementara Az-Zarkasyī menegaskan bahwa *tadabbur* adalah bagian dalam kesempurnaan tartil (*kamāl at-tartīl*). Tipologi Al-Firyābī, Ibn Durays dan Abū 'Ubaid mengistilahkan *tadabbur* dengan berhenti (*al-wuqūf*), merespon ayat (*sa'ala, istabsyara, ta'awwaza*) dan mengulang-ulangi (*tardīd*), hanya saja Al-Firyābī menambahkan komponen mengikuti dengan ilmu (*ittibā' bi'ilmih*). Adapun An-Nawawī sendiri yang menekankan *tadabbur* dengan kondisi khushyuk, mengulang bacaan sehingga berdampak (*ta'aššara*) pada pembaca. Ada semacam irisan dalam istilah teknis dan pendefinisian *tadabbur* yang kompleks antarkitab.

Dari aspek penetapan hukum, As-Suyūṭi dan An-Nawawī menyunahkan atau mensyariatkan *tadabbur* sebagai adab membaca Al-Qur'an, Al-Ājurri dan Abū 'Ubaid pada posisi menyukai (*uḥibbu/yustaḥabbu*), Al-

Firyābī dan Ibn Durays hanya menjelaskan dengan riwayat tanpa himbauan apapun, dan Az-Zarkasyī memiliki dua kemungkinan; boleh jadi mewajibkan atau menyunahkan, karena menggunakan istilah tidak disukai bacaan Al-Qur'an tanpa tadabur (*karahah qirā'ah al-Qur'ān bilā tadabbur*). Dari aspek struktur, As-Suyūṭī, Az-Zarkasyī, An-Nawawī, Al-Ājurri dan Abū 'Ubaid menempatkan *tadabbur* Al-Qur'an pada dimensi adab atau etika dalam membaca Al-Qur'an, dengan catatan, Az-Zarkasyī memberikan penekanan lain pada *tadabbur* sebagai instrumen pemaknaan dengan memberikan porsi penjelasan terkait tiga tingkatan pembaca Al-Qur'an dan riwayat mengenai makna Al-Qur'an yang bertingkat, serta penjelasan satu sub-bab dalam bab definisi tafsir dan takwil tentang pijakan asal atas makna Al-Qur'an adalah *tadabbur*. Sementara Al-Firyābī dan Ibn Durays tidak menempatkan *tadabbur* Al-Qur'an sebagai bagian dari adab membaca Al-Qur'an, misalnya Al-Firyābī menempatkan pada bab berhenti saat membaca Al-Qur'an dan bacaan Rasulullah, dan Ibn Durays menempatkan pada bab keutamaan alif dan lam. Untuk memudahkan tipologi aspek struktur dan penetapan hukum digambarkan melalui tabel berikut:

Struktur	Adab/akhlak	Non-adab	Catatan
	<i>Al-Itqān fī Ulūm Al-Qur'ān</i>		
	<i>Al-Burhān fī Ulūm Al-Qur'ān</i>	<i>Faḍā'il Al-Firyābī</i>	Az-Zarkasyī dalam <i>Al-Burhān</i> juga menempatkan <i>tadabbur</i> Al-Qur'an

Nama Kitab		pada struktur interpretasai/pemak naan.
	<i>Akhlāq ḥamalah Al-Qur'ān</i>	
	<i>At-Tibyān fī Ādāb ḥamalah Al-Qur'ān</i>	
	<i>Faḍā'il Abū 'Ubaid</i>	

Tabel 2. Struktur *tadabbur* dalam 7 literatur studi Al-Qur'an

Hukum	Sunah	Disukai	Netral	Wajib/Sunah
Nama	<i>Al-Itqān</i>	<i>Akhlāq Al-Qur'ān</i>	<i>Faḍā'il Al-Firyābī</i>	<i>Al-Burhān</i>
Kitab	<i>At-Tibyān fī Ādāb ḥamalah Al-Qur'ān</i>	<i>Faḍā'il Abū 'Ubaid</i>	<i>Faḍā'il Ibn Durays</i>	

Tabel 3. Hukum *tadabbur* dalam 7 literatur studi Al-Qur'an

## BAB IV

### KOMPLEKS IDE TADABBUR DALAM KITAB *AL-ITQĀN FĪ 'ULŪM AL-QUR'ĀN*

#### A. Konstruksi Ide *Tadabbur* dalam Kitab *Al-Itqān*

Kompleks ide *tadabbur* As-Suyūṭī dalam *Al-Itqān* menjadi puncak dari seluruh sejarah ide *tadabbur* dalam studi Al-Qur'an. Latar belakang sosio-kultur As-Suyūṭī menempati puncak kejayaan peradaban dan keilmuan komunitas Muslim. Akses As-Suyūṭī terhadap guru dan referensi dalam studi Al-Qur'an terbuka luas, termasuk *tadabbur* Al-Qur'an. Hal ini ditunjukkan oleh kitab-kitab seperti *At-Taisīr fī Qawā'id 'Ilm at-Tafsīr* karya Al-Kāfījī, *Mawāqī' al-'Ulūm fī Mawāqī' an-Nujūm* karya Al-Bulqīnī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya Az-Zarkasyī, *At-Tibyān fī ādāb ḥamalah Al-Qur'ān*, *Al-Aẓkār* dan *Syarḥ Al-Muḥaẓẓab* karya An-Nawawī, *Akhlāq ḥamalah Al-Qur'ān* karya Al-Ājurī menjadi referensi utamanya.<sup>1</sup> Ide As-Suyūṭī tentang *tadabbur* dipengaruhi oleh implisit asumsi atau ketaksadaran kebiasaan mental (*unconscious mental habits*) yang sudah terbentuk dalam kitab-kitab sebelumnya. Implisit asumsi mengontrol kompleks ide As-Suyūṭī dalam memadukan unit-unit ide sebelumnya dengan memanggil kembali memori-memorinya dan melakukan interpretasi ulang terhadapnya. Konstruksi *tadabbur* dalam *Al-Itqān* menjadi perkumpulan seluruh unit ide *tadabbur* Al-Qur'an dalam sejarah studi Al-Qur'an.

---

<sup>1</sup> Lihat bagian apendiks: daftar lengkap kitab dan nama penulis yang menjadi referensi *Al-Itqān*, Jalāl Ad-Dīn As-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī Ulūm Al-Qur'ān*, 823–825.

As-Suyūṭī mengkonstruksi ide *tadabbur* Al-Qur'an secara definitif melalui pembacaannya atas Az-Zarkasyī dalam konsep kesempurnaan tartil pada bab adab dan cara tilawah Al-Qur'an. Ia membedakan *tadabbur* dengan *tartil* yang dalam pandangan Az-Zarkasyī menjadi satu bagian dari konsep utuh kesempurnaan tartil, tetapi berkaitan dengan hukum, As-Suyūṭī menjadikan *tadabbur* dan *tartil* keduanya sebagai perbuatan yang sunah.<sup>2</sup> Dari sisi detail definisi, As-Suyūṭī berbeda dengan Az-Zarkasyī dalam kaitannya dengan merespon ragam ayat Al-Qur'an dan penyebutan riwayat. As-Suyūṭī hanya menyebutkan empat ragam ayat: ayat rahmat, ayat azab, ayat tanzih dan ayat doa disertai dengan riwayat yang terkait, sementara Az-Zarkasyī menyebutkan tujuh ragam ayat: ayat rahmat, ayat azab, ayat orang kafir, ayat seruan, ayat kisah, ayat perintah dan larangan dan ayat *mutasyābih* dengan penjelasan detail tanpa disertai pengutipan riwayat terkait. Kehadiran sub bab tidak disukainya bacaan Al-Qur'an tanpa *tadabbur* oleh Az-Zarkasyī diinterpretasikan sebagai sesuatu yang sunah oleh As-Suyūṭī dengan pembacaannya atas An-Nawawī yang mensyariatkan (*syara'a*) *tadabbur* Al-Qur'an. Konstruksi ide *tadabbur* As-Suyūṭī merupakan hasil interpretasi dan refleksinya atas kitab *Al-Burhān* sebagai rujukan utama keseluruhan kitab *Al-Itqān* dan ingatan/ memorinya atas *At-Tibyān fī Adāb Ḥamalah Al-Qur'ān* sebagai rujukan utama bab adab membaca Al-Qur'an.

As-Suyūṭī mengabaikan konsep *tadabbur* An-Nawawī yang berkaitan dengan khushyuk dan pengulangan ayat, dan lebih memilih definisi Az-Zarkasyī

---

<sup>2</sup> Sunah dalam istilah ilmu Fikih yang berkaitan dengan pahala; perbuatan yang apabila dilakukan mendapat pahala dan apabila tidak dikerjakan tidak berdosa.

dan Al-Ājurrī yang menekankan *tadabbur* pada aspek tafakur dan sibuknya hati pada ayat Al-Qur'an. Bahkan, pengulangan ayat yang oleh An-Nawawī di-*mustahab*-kan untuk *tadabbur* tidak diambil oleh As-Suyūṭī. Namun, dari sisi dalil dan keutamaan *tadabbur*, ia mengambil ide An-Nawawī dengan menghadirkan dua ayat yang sama: QS Ṣad [38]: 29 dan QS an-Nisā' [3]: 82 (dengan penggalan ayat yang persis tapi penyebutan urutan surat yang berbeda) dan dua keutamaan yang sama: melapangkan dada dan mencerahkan hati. Sementara pengutipan hadis dan riwayat, dilakukan dengan merujuk ke kitab 6 hadis utama (*kutub as-sittah*) dan riwayat yang terdapat di kitab *faḍā'il Al-Qur'ān* milik Abū 'Ubaid bin Salām.<sup>3</sup> Dengan semangat zaman untuk membuat karya besar (*masterpiece*) yang bersifat ensiklopedis dalam studi Al-Qur'an, As-Suyūṭī mengkonstruksi ide *tadabbur* Al-Qur'an secara lengkap mencakup dalil dan keutamaan melalui ayat Al-Qur'an, definisi teknis, dan bentuk praktis *tadabbur* Nabi dan sahabat melalui hadis dan riwayat. Konstruksi lengkap *tadabbur* tidak dilakukan oleh kitab *Al-Burhān*, atau bahkan kitab adab seperti *At-Tibyān* dan *Akhḷāq Ḥamalah Al-Qur'ān*.

Pembentukan ide *tadabbur* Al-Qur'an yang dilakukan oleh As-Suyūṭī tercermin dari dua kecenderungan utama. *Pertama*, kecenderungan hegemonik. Kecenderungan untuk mengadopsi satu unit ide secara utuh sebagai kompleks ide. Hal ini ditunjukkan pada dua poin: penjelasannya tentang dalil Qur'ani *tadabbur* beserta keutamaannya, dan penggunaan dalil hadis *tadabbur*. Poin pertama, As-Suyūṭī mendasarkan keduanya secara utuh kepada An-Nawawī. Ia menggunakan

---

<sup>3</sup> Jalāl Ad-Dīn As-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī Ulūm Al-Qur'ān*, 225–226.

dua ayat (QS Şad [38]: 29, an-Nisā' [3]: 82) dan dua keutamaan (melapangkan dada dan mencerahkan hati) sebagaimana yang dilakukan An-Nawawī. Poin kedua, ia mengkompilasi ide-ide *tadabbur* melalui riwayat yang tersebar di kitab hadis dan kitab *faḍā'il Al-Qur'ān* sebagai penguat definisi *tadabbur* miliknya. Kitab hadis yang dikutip seperti *ṣaḥīḥ Muslim*, *sunan at-Tirmizī*, *sunan Abū Dāwūd*, *sunan an-Nasā'ī*, *Mu'jam al-Kabīr* dan *Mustadrak al-Ḥākim*, adapun yang berasal dari kitab *faḍā'il Al-Qur'ān* seperti milik Abū 'Ubaid bin Salām dan Ibn Durays. *Kedua*, kecenderungan negosiatif. Kecenderungan untuk mengadopsi dan mengelaborasi dua unit ide atau lebih menjadi satu kompleks ide. Hal ini ditunjukkan pada pendefinisian teknis *tadabbur* dan penetapan hukumnya. As-Suyūṭī mendefinisikan *tadabbur* melalui negosiasi atas ide *tafahhum*, *ta'ammul* dan merespon ayat milik Az-Zarkasyī dengan ide *tafakkur* dan *yasghall qalb* milik Al-Ājurrī. Sementara penetapan hukum *tadabbur* sebagai sunah dihasilkan dari penggabungan ide Abū 'Ubaid (*yustaḥab*), Al-Ājurrī (*uḥibbu*), An-Nawawī (*syara'a*) dan Az-Zarkasyī (*makrūh bilā tadabbur*).

Dua kecenderungan As-Suyūṭī dalam mengkonstruksi ide *tadabbur* merupakan hasil interpretasi dan refleksi yang didasarkan pada penyatuan unit-unit ide yang telah dimiliki dalam ingatannya. Memori As-Suyūṭī atas definisi *kamāl at-tartīl* milik Az-Zarkasyī direfleksikan sebagai definisi *tadabbur* yang dinegosiasikan dengan ingatannya atas definisi Al-Ājurrī tentang *tadabbur*. Komponen *tafahhum*, *ta'ammul*, respon ayat, *tafakkur* dan *yasghall qalb* menjadi satu kesatuan terpadu dalam definisi teknis *tadabbur* Al-Qur'an yang diungkapkan As-Suyūṭī. Ide baru *tadabbur* yang dihasilkan merupakan konstruksi

unit-unit ide dalam stuktur ide yang lebih kompleks.<sup>4</sup> Penyatuan ide untuk membentuk kompleks ide baru tidak selalu terjadi. Ide tunggal terkadang menjadi dasar untuk memformulasikan ide yang menunjukkan kesamaan makna yang diinginkan. As-Suyūṭī membentuk hubungan hegemonik dengan An-Nawawī, kitab-kitab hadis dan *faḍā'il* melalui dalil keutamaan *tadabbur*. Hubungan hegemonik As-Suyūṭī merupakan dampak dari asumsi endemik unit-unit ide sebelumnya. Lovejoy mengistilahkannya dengan *endemic assumptions* karena memiliki pengaruh besar dalam membentuk refleksi seseorang dalam subjek apapun.<sup>5</sup> Produksi kompleks ide sebagai bagian upaya interpretasi dan refleksi muncul dalam ide As-Suyūṭī dalam bentuk negosiatif dan hegemonik.

Kecenderungan negosiatif dan hegemonik dalam pembentukan kompleks ide memiliki kecenderungan identik yang merepresentasikan kesamaan unit-unit ide yang hadir secara tidak sadar. Keidentikan As-Suyūṭī terhadap An-Nawawī dalam narasi keutamaan *tadabbur* dan penggunaan dalilnya menunjukkan interpretasi yang sama antara keduanya. Kesamaan yang tampak tidak menunjukkan pengabaian unit ide lain dalam mengkonstruksi kompleks ide, akan tetapi sebagai mekanisme pengurangan makna yang disebut Lovejoy dengan nominalistik.<sup>6</sup> Kompleks ide dihadirkan As-Suyūṭī dengan menggabungkan ide Az-Zarkasyī, Al-Ājurrī, Al-Firyābī, Ibn Durays, dan Abū 'Ubaid bin Salām untuk membentuk komponen baru dalam deskripsi *tadabbur*. Penyatuan ide-ide dari

---

<sup>4</sup> Lovejoy and Stanlis, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, 10.

<sup>5</sup> Lovejoy and Stanlis, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, 10.

<sup>6</sup> Motif nominalistik adalah kecenderungan untuk mengurangi makna dari ide umum menjadi sebuah enumerasi partikular konkret yang berawal dari suatu ide tertentu. Lihat: Lovejoy and Stanlis, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, 10.

beragam ide yang dihadirkan tokoh sebelumnya merupakan identifikasi yang dihasilkan melalui kesamaan-kesamaan aspek yang telah diketahui sebelumnya. Keidentikan seperti ini dalam konsepsi Lovejoy disebut dengan *the familiar aspects of experience*<sup>7</sup>; bagaimana ide-ide familier yang pernah dibaca oleh As-Suyūṭī hadir kembali dalam bentuk ideal, yang kemudian ditulis kembali dalam versi As-Suyūṭī. Keidentikan yang bersifat nominalistik dan dialektik hadir dalam ruang ketidaksadaran As-Suyūṭī dalam membentuk kompleks ide atas *tadabbur* Al-Qur'an.

Pengambilan unit-unit ide yang dilakukan As-Suyūṭī dalam membangun kompleks ide tampak acak. Hal ini terlihat dalam kecenderungan negosiatif dan dialektik yang ia lakukan untuk membentuk kompleks ide *tadabbur* Al-Qur'an. Adanya pemilihan, pengabaian dan pembentukan baru menjadi indikator adanya asumsi implisit (*implicit or incompletely explicit assumption*) yang bekerja dalam diri As-Suyūṭī.<sup>8</sup> Indikator tersebut ditunjukkan oleh empat poin: *pertama*, pemilihan ide Az-Zarkasyī dan Al-Ājurrī dalam istilah teknis *tadabbur* dengan pengabaian ide An-Nawawī. *Kedua*, pemilihan ide An-Nawawī dalam dalil Qur'ani keutamaan *tadabbur* dengan mengabaikan kitab-kitab lain. *Ketiga*, pemilihan dalil hadis *tadabbur* dalam kitab hadis dan *faḍā'il* dengan pengabaian hadis dalam kitab An-Nawawī dan Al-Ājurrī. *Keempat*, pembentukan baru atas hukum *tadabbur* Al-Qur'an melalui elaborasi empat ide hukum dalam kitab rujukan sebelumnya. Ketidakteraturan As-Suyūṭī dalam menentukan unit-unit

<sup>7</sup>Wiener, "The Central Role of Time in Lovejoy's Philosophy," 482.

<sup>8</sup>Lovejoy and Stanlis, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, 7.

ide mana saja yang dipilih, diabaikan dan dibentuk merupakan bentuk ketidaksadaran yang hadir dalam proses pembentukan kompleks ide *tadabbur* dalam kitab *Al-Itqān*.

Ketaksadaran As-Suyūṭī dalam menggabungkan unit-unit ide menjadi kompleks ide mengarah pada kecenderungannya dalam mendasarkan *tadabbur* pada penyebutan dalil-dalil Al-Qur'an dan hadis. Kecenderungan ini tampak dari adanya pengunggulan dan pengabaian satu unit ide di atas unit-unit ide yang lain. Hal ini ditunjukkan dari kecenderungan hegemonik dan negosiatif As-Suyūṭī terhadap unit-unit ide yang membentuk kompleks idenya. As-Suyūṭī selalu mengunggulkan unit ide yang memiliki dasar Al-Qur'an, seperti ide An-Nawawī dalam keutamaan *tadabbur*. Ia mengunggulkan ide Az-Zarkasyī dan Al-Ājurrī dalam definisi *tadabbur* dan mengabaikan ide An-Nawawī karena asosiasi *tadabbur* dengan berhenti dan merespon ayat memiliki dasar hadis ketimbang keadaan khusyuk. Kesukaannya terhadap pendasaran dalil juga tampak pada pengutipan hadis dan riwayat dari berbagai kitab hadis dan *fadā'il* tanpa mempertimbangkan kualitas hadis. Hadis tentang merespon ayat dengan tasbih dan doa dari Imām Aḥmad, Abū Dawud, At-Tirmizī dan Al-Hākim merupakan hadis yang bernilai *mauqūf* dan *ḥasan* (lihat lampiran 1). Kecenderungan As-Suyūṭī dalam membentuk kompleks ide *tadabbur* didasarkan pada nilai objektif sebuah ide yang harus berkesesuaian dengan dalil Al-Qur'an dan hadis. Ketaksadaran As-Suyūṭī juga menunjukkan sikapnya yang netral dalam memperlakukan kitab-kitab yang ia jadikan sebagai referensi.

Kecenderungan penelitian terdahulu yang hanya mengkaji *tadabbur* Al-Qur'an secara tematik, praktis-terapis dan perspektif tokoh berdampak pada pengabaian rantai sejarah ide *tadabbur* dalam studi Al-Qur'an. Kompleks ide As-Suyūṭī dalam *Al-Itqān* menunjukkan adanya keragaman unit-unit ide *tadabbur* Al-Qur'an yang bertransformasi di setiap konteks waktu dan genre kitab yang berbeda. Unit-unit ide *tadabbur* disebut dalam berbagai penelitian<sup>9</sup>, tetapi tidak didudukkan dalam konteks rantai besar sejarah ide *tadabbur* dalam Studi Al-Qur'an. Penelitian ini justru mengkaji pembentukan kompleks ide *tadabbur* As-Suyūṭī melalui kitab *Al-Itqān* yang diakui sebagai kitab paling otoritatif sepanjang sejarah studi Al-Qur'an. Kompleks ide As-Suyūṭī bukan sekadar kompilasi atas unit-unit ide sebelumnya, melainkan interpretasi dan retrospeksi ingatannya dalam kontrol ketaksadaran. Karena seluruh unit-unit ide *tadabbur* terkandung dalam *Al-Itqān*, maka ide tentang *tadabbur* di masa setelah *Al-Itqān* bisa dikategorikan hanya sebagai satu unit ide di antara kompleks ide As-Suyūṭī. Penelitian ini juga memberikan konsekuensi logis dan metodis pada konstruksi *tadabbur* Al-Qur'an yang subur di masa kontemporer.

---

<sup>9</sup> Syarifuddin Syarifuddin et al., "Konsep Tadabbur Prespektif Abd Al Rahman Habannakah: Kajian Tematik Tafsir Ma'arij Al Tafakkur Wa Daqa'iq Al Tadabbur," *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 1, no. 01 (2014); Zamroni Ishaq and Ihsan Maulana Hamid, "Konsep Dan Metode Tadabbur Dalam Al-Qur'an," *Ummul Qura: Jurnal Institut Pesantren Sunan Drajat (INSUD) Lamongan* (2021); Shehzad Saleem, "Tadabbur-e-Qur'an: Pondering Over the Qur'an, Volume One; Tafsir of Sūrah Al-Fatiḥah and Sūrah Al-Baqarah by Amīn Aḥsan Iṣlāḥī," ed. Amīn Aḥsan Iṣlāḥī and Mohammad Saleem Kayani, *Islamic Studies* 48, no. 1 (April 23, 2022): 119–122, <http://www.jstor.org/stable/20839155>.

## B. Objektifikasi Konsep *Tadabbur* dalam Kitab *Al-Itqān*

Pembentukan suatu kompleks ide dari beragam unit-unit ide membawa pada pembakuan konseptual yang disebut dengan objektifikasi. Proses objektifikasi adalah bentuk pelembagaan atau pembakuan konseptual demi keteraturan dan kemapanan sebuah ide dalam suatu disiplin keilmuan.<sup>10</sup> Proses pelembagaan dalam kerangka sejarah ide dapat dilacak melalui dua komponen yang oleh Lovejoy disebut dengan pengaruh asumsi endemik (*endemic assumptions*) dan semantik filosofis (*philosophical semantics*).<sup>11</sup> Pengaruh asumsi endemik dapat dilacak melalui komponen unit-unit ide yang membentuk kompleks ide As-Suyūṭī dan latar belakangnya dalam penulisan kitab *Al-Itqān*. Penggunaan istilah kunci yang digunakan As-Suyūṭī secara tekstual dalam membentuk ide *tadabbur* menjadi titik pijak pelacakan secara semantik filosofis. Dua komponen pembentuk kompleks ide *tadabbur* menjadi pelacakan utama dalam proses objektifikasi konseptual yang dilakukan oleh As-Suyūṭī dalam kitab *Al-Itqān*.

Penulisan kitab *Al-Itqān* dengan genre ensiklopedis membentuk As-Suyūṭī sebagai tokoh yang otoritatif dalam kajian studi al-Qur'an dengan kompleksitas pembahasan tentang *tadabbur*. Kompleksitas *Al-Itqān* sebagai rujukan dalam studi al-Qur'an ditunjukkan As-Suyūṭī dengan tujuan untuk melengkapi kekurangan *Al-Burhān* karya Badr ad-Dīn Az-Zarkasyī (794 H), *At-Taisīr fī Qawā'id 'Ilm at-Tafsīr* karya Muḥy ad-Dīn Al-Kāfījī (879 H), dan *Mawāqī' al-*

<sup>10</sup> Lovejoy and Stanlis, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, 36.

<sup>11</sup> Lovejoy and Stanlis, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, 14.

'*Ulūm fī Mawāqī' an-Nujūm* karya Alim ad-Dīn Al-Bulqīnī (868 H). Kekurangan yang ditemukan As-Suyūṭī dalam literatur terdahulu mendorongnya untuk melakukan penyusunan rujukan komprehensif dan otoritatif dalam studi al-Qur'an yang kandungannya dapat menyegarkan dan memenuhi dahaga keilmuan para pembaca.<sup>12</sup> Untuk memenuhi ambisinya, As-Suyūṭī melengkapi karyanya dengan berbagai literatur hadis maupun non-hadis dengan total 412 tokoh dan 450 kitab yang dijadikan sumber rujukan.<sup>13</sup> Komprehensifitas pembahasan dalam *Al-Itqān* berdampak pada identitas dan konsep *tadabbur* yang terkandung di dalamnya mengalami kemapanan makna.

Proses kemapanan konsep *tadabbur* ditekankan melalui penguatan deskripsi dengan menyertakan Al-Qur'an dan hadis sebagai dalil. As-Suyūṭī membingkai *tadabbur* dengan dua ayat Al-Qur'an: ayat pertama bahwa *tadabbur* sebagai tujuan Al-Qur'an dan ayat kedua berisi perintah melakukan *tadabbur*. Dua ayat ini dijadikan dasar oleh As-Suyūṭī untuk mendefinisikan secara teknis terma *tadabbur* dengan menyibukkan hati untuk berpikir dengan mengetahui makna dan menerimanya sembari melakukan respon terhadap ayat rahmat dengan berdoa; ayat azab dengan berlindung; ayat tasbih dengan penyucian; dan ayat doa dengan memohon.<sup>14</sup> Pendefinisian yang diberikan dikuatkan dengan menghadirkan hadis secara berurutan yang menyesuaikan definisi teknis. Ia mengutip riwayat dari Huzaifah tentang merespon ayat rahmat, riwayat dari 'Auf bin Mālik tentang merespon ayat azab, riwayat dari Ibn Abbās tentang merespon

<sup>12</sup> Jalāl Ad-Dīn As-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī Ulūm Al-Qur'ān*, 23.

<sup>13</sup> Lihat apendiks kitab *Al-Itqān* pada bagian daftar nama orang dan kitab (*fihris al-a'lam wa-al-kitāb*), Jalāl Ad-Dīn As-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī Ulūm Al-Qur'ān*, 823.

<sup>14</sup> Jalāl Ad-Dīn As-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī Ulūm Al-Qur'ān*, 225.

ayat tasbih dan riwayat dari Jābir bin Abdillāh tentang merespon ayat doa (lihat lampiran 1). Peristiwa tentang *tadabbur* dengan berdiam diri dan merespon ayat yang tersebar dalam kitab hadis dan *faḍā'il* Al-Qur'an menjadi sumber otoritatif As-Suyūṭī untuk membingkai makna.<sup>15</sup> Penggunaan dalil Al-Qur'an dan hadis memaparkan ide *tadabbur* As-Suyūṭī dalam *Al-Itqān*.

Proses pelebagaan konsep *tadabbur* ditegaskan dengan penggunaan istilah khusus dalam mendefinisikan dan menetapkan hukum *tadabbur*. Pelebagaan secara definitif dilakukan oleh As-Suyūṭī dengan penggunaan frasa *wa-ṣifah zālik* (definisi niscaya). Penggunaan frasa ini memberi pengucian makna teknis yang melekat pada *tadabbur* sekaligus mengeluarkannya dari makna-makna yang lain.<sup>16</sup> Pelebagaan dari sisi penetapan hukum ditunjukkan dengan penggunaan kata *tusannu* (disunahkan) pada *tadabbur*. As-Suyūṭī tidak menggunakan frasa *yustahabbu* (disukai) atau *yanbaghī* (selayaknya) yang digunakan oleh Abū 'Ubaid, Al-Ājurrī dan Az-Zarkasyī. Penggunaan frasa ini merupakan bentuk penetapan hukum *tadabbur* secara keilmuan fikih yang berasosiasi pada perbuatan yang berpahala. Selain aspek hukum, As-Suyūṭī juga melakukan proses kemapanan pada konsep *tadabbur* melalui struktur besar *Al-Itqān* sebagai kitab rujukan dasar dalam pemaknaan. *Tadabbur* dimasukkan ke dalam struktur performasi/*al-adā'* Al-Qur'an pada sub etika membaca Al-

<sup>15</sup> Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, jil. 1, 543; Imām al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, jil.6, 181; Ad-Dārimī, *Sunan Ad-Dārimī*, jil.4, 2083; At-Turmuḏī, *Al-Jāmi' Al-Kabīr*, jil.3, 5; An-Nasā'ī, *Sunan An-Nasā'ī*, jil. 7, 241; Abū 'Ubaid, *Kitāb Faḍā'il Al-Qur'ān*; Muḥammad bin Ḥasan Al-Firyābī, *Kitāb Faḍā'il Al-Qur'ān*; Ibn Ḍurays, *Kitāb Faḍā'il Al-Qur'ān*.

<sup>16</sup> Sifat di dalam bahasa Arab berarti indikasi yang melekat atau niscaya pada sesuatu yang disifati atau dalam istilah fikih sifat adalah tanda-tanda yang perlu diketahui untuk mengenali hakikat sesuatu. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/الصفة/>

Qur'an.<sup>17</sup> Pembakuan *tadabbur* dari sisi ketetapan hukum dan struktur mendukung proses pelebagaan studi al-Qur'an melalui *Al-Itqān*.

Pembakuan konsep *tadabbur* Al-Qur'an yang dilakukan oleh As-Suyūṭī dalam *Al-Itqān* mencerminkan dua kecenderungan. *Pertama*, kecenderungan implisit. Kecenderungan ini dilakukan dengan objektifikasi yang bersifat halus dalam ruang ketaksadaran As-Suyūṭī. Hal ini dibuktikan oleh dua poin utama: ambisi *Al-Itqān* untuk menjadi genre ensiklopedis dalam studi Al-Qur'an dan pendasaran *Al-Itqān* pada dalil Al-Qur'an dan hadis. Poin pertama ditunjukkan oleh pernyataannya di dalam mukadimah kitab *Al-Itqān*, sementara poin kedua ditunjukkan oleh kegemarannya mengambil unit-unit ide *tadabbur* yang berkesesuaian dengan Al-Qur'an dan hadis. *Kedua*, kecenderungan eksplisit. Kecenderungan ini ditunjukkan dengan penggunaan istilah kunci secara tegas dalam teks kitab *Al-Itqān*. Penggunaan istilah kunci secara tersurat ditunjukkan dalam dua tempat: (1) pada pendefinisian teknis *tadabbur* dengan menggunakan istilah kunci *wa-ṣifah żālik*, (2) pada penetapan hukum *tadabbur* dengan menggunakan istilah disunahkan (*tusannu*). Dua bentuk kecenderungan ini membuktikan objektifikasi konsep *tadabbur* Al-Qur'an di dalam kitab *Al-Itqān*.

Konstruksi ide As-Suyūṭī membawa objektifikasi makna *tadabbur* dalam kitab *Al-Itqān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Ide As-Suyūṭī tentang kesukaannya untuk menghadirkan dalil membingkai *tadabbur* sebagai perbuatan sunah yang sesuai

---

<sup>17</sup> Pembahasan dalam *Al-Itqān* ter kategorisasikan dalam 6 struktur utama: (1) konteks/*mawāṭin*, (2) transmisi/*as-sanad*, (3) performasi/*al-adā'*, (4) kata-kata/*al-alfāz*, (5) makna yang berkaitan dengan hukum/*al-Ma'ānī al-Muta'alliqah bi al-Aḥkām*, dan (6) makna yang berkaitan dengan kata-kata (*al-Ma'ānī al-Muta'alliqah bi al-alfāz*). Lihat: Jalāl Ad-Dīn As-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī Ulūm Al-Qur'ān*, 16–17.

dengan tuntunan Al-Qur'an dan hadis dalam ruang pembahasan adab tilawah. Pembingkaiian *tadabbur* dalam kajian etika pembacaan menegaskan upaya As-Suyūṭī untuk memberi objektifikasi makna terhadap definisi teknisnya. Pembentukan defnisi teknis *tadabbur* yang didasarkan pada Al-Qur'an dengan mengacu pada berbagai sumber memperlihatkan dua hal penting; *pertama*, pengukuhan *Al-Itqān* sebagai karya ensiklopedis yang menghimpun berbagai literatur besar secara sistematis. Keteraturan literatur ditunjukkan dengan penyebutan literatur secara berurutan: ayat Al-Qur'an, kitab-kitab hadis, kitab *fadā'il* karya Abū 'Ubaid dan *At-Tibyān* karya An-Nawawī (lihat lampiran 1). *Kedua*, menegaskan ambisinya untuk menguasai studi Al-Qur'an dengan memadatkan karya ensiklopedis dalam satu jilid kitab. Dalam mukadimahny, As-Suyūṭī ingin mengkodifikasi keilmuan Al-Qur'an sebagaimana hadis yang akan menghilangkan dahaga keilmuan siapapun setelah membacanya.<sup>18</sup> Kecenderungan As-Suyūṭī dalam menghimpun berbagai literatur sebagai bentuk objektifikasi makna *tadabbur* merupakan pengaruh dari nalar zamannya. Nalar periode Mamluk abad 9-10 H berada pada semangat menghargai keilmuan dengan kerangka perdebatan antarteks untuk saling merespon antar pemikiran pada wilayah ide-ide.<sup>19</sup> As-Suyūṭī melakukan objektifikasi makna *tadabbur* Al-Qur'an dalam ruang sosio-kultur dan intelektualitas masa dan tempatnya.

Objektifikasi makna *tadabbur* As-Suyūṭī merupakan hasil dari pergulatan berbagai wacana yang didasarkan pada relevansiya dengan konteks intelektualitas

<sup>18</sup> Jalāl Ad-Dīn As-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī Ulūm Al-Qur'ān*, 23.

<sup>19</sup> Antonella Ghersetti, *Al-Suyūṭī, a Polymath Mamlūk Period*, 2–3.

di masanya. Semangat intelektualitas untuk mengkompilasi dan mensortir atas dasar transmisi keilmuan (*sanad*) mendorong As-Suyūṭī untuk mengistimewakan unit-unit ide yang memiliki dalil Al-Qur'an dan hadis dan menyingkirkan yang tidak berdasar dari keduanya. Ia mengabaikan konsep khusyuk, pengulangan, dan metode pemaknaan ayat dalam *tadabbur* karena tidak memiliki acuan dalam dua sumber otoritatif umat Muslim.<sup>20</sup> Tindakan ini mengindikasikan As-Suyūṭī memberi standar ide *tadabbur* Al-Qur'an dengan bersandar pada Al-Qur'an dan hadis yang merepresentasikan semangat intelektualitas dan nalar keilmuan di zamannya sebagai ukuran objektivitas keilmuan. Standar objektif yang ditetapkan tidak berlaku pada masa yang lain, karena dalam sejarah ide tidak ada satu pun ide abadi (*perennial idea*) yang melampaui waktu dan tempat.<sup>21</sup> Ketidakabadian ide *tadabbur* merupakan implikasi logis dari adanya transformasi ide yang berada dalam konteks yang berbeda-beda sepanjang sejarah studi Al-Qur'an, sehingga objektivikasi *tadabbur* Al-Qur'an oleh As-Suyūṭī dalam kitab *Al-Itqān* juga bersifat temporal.

Transformasi berbagai kompleks ide *tadabbur* menemukan puncak kemapanan dalam muatan ensiklopedis kitab *Al-Itqān*. As-Suyūṭī dengan *Al-Itqān* secara implisit membakukan ide *tadabbur* dalam struktur adab tilawah Al-Qur'an yang bersifat performatif. Penempatan *tadabbur* dalam bab ke-35 menunjukkan upaya As-Suyūṭī untuk melakukan objektivikasi struktur *tadabbur* ke dalam bentuk performatif sekaligus mengeluarkan *tadabbur* dari bentuk interpretasi pada

---

<sup>20</sup> An-Nawawī, *At-Tibyān Fī Ādāb Ḥamalah Al-Qur'ān*, 81; Az-Zarkasyī, *Al-Burhān Fī Ulūm Al-Qur'ān*, 435.

<sup>21</sup> John Patrick Diggins, "Arthur O. Lovejoy and the Challenge of Intellectual History," *Journal of the History of Ideas* 67, no. 1 (2006): 185.

kategorisasi pemaknaan. Pembakuan implisit seperti ini dikondisikan oleh ide besar (*major idea*) kitab-kitab sebelumnya yang beroperasi dalam alam bawah sadar As-Suyūṭī sebelum menuliskan kompleks ide *tadabbur* dalam kitab *Al-Itqān*. Penggunaan As-Suyūṭī atas struktur *Mawāqī' al-'Ulūm fī Mawāqī' an-Nujūm* karya Al-Bulqīnī berimplikasi pada penegasan struktur performasi *tadabbur* sebagai etika membaca Al-Qur'an.

Pembakuan eksplisit As-Suyūṭī dalam objektifikasi ide *tadabbur* ditunjukkan oleh penggunaan istilah dalam pendefinisian dan penetapan hukum. As-Suyūṭī dengan tegas menggunakan frasa *wa-ṣifah zālik* (sifat tadabur adalah) untuk mendefinisikan *tadabbur*. Frasa ini menunjukkan upaya pelembagaan makna *tadabbur* dengan mengeluarkan sifat lain yang tidak teridentifikasi dalam definisi teknis As-Suyūṭī. Dalam penetapan hukum, As-Suyūṭī menetapkan perbuatan *tadabbur* sebagai amalan sunah dengan istilah *tusannu* (disunahkan). Penetapan hukum sunah berasosiasi erat pada keilmuan fikih yang mengikat seseorang untuk lebih baik melakukan suatu perbuatan untuk mendapat pahala karena berdasar pada dalil syariat.<sup>22</sup> Ada perbedaan penekanan (*tension*) dengan istilah yang digunakan kitab-kitab rujukan sebelumnya yang menggunakan frasa *uḥibbu* (aku sukai), *yustaḥabbu* (disukai) dan *yanbaghī* (selayaknya). Kekuatan sebuah istilah, frasa, atau formula mampu membentuk tindakan independen yang mengubah kepercayaan, standar nilai dan selera zaman (*tastes of certain age*) dalam sejarah. Hal ini yang Lovejoy sebut dengan studi semantik filosofis, karena

---

<sup>22</sup> Asy-Syaukānī, *Irsyād Al-Fuḥūl Ilā Tahqīq Al-Ḥaq Min 'Ilm Al-Uṣūl* (Riyād: Dār al-Faḍīlah, 2000), 33.

dalam penggunaan istilah dan formula tertentu mensiratkan makna dan pemikiran tertentu yang disugestikan di dalamnya.<sup>23</sup> Penggunaan istilah kunci yang berasosiasi pada sebuah penetapan dan kemapanan menunjukkan upaya pembakuan eksplisit kompleks ide *tadabbur* Al-Qur'an lewat pembukuan kitab *Al-Itqān*.

Kajian mengenai kitab *Al-Itqān* karya As-Suyūṭī cenderung pada pola reviu singkat, tematik bab dan komparasi yang mengakibatkan penyederhanaan kompleks ide As-Suyūṭī yang dibentuk oleh beragam unit-unit ide. Ide As-Suyūṭī tentang *tadabbur* merupakan pergumulan antarunit ide yang direfleksikan dan diinterpretasikan dalam kompleksitas sejarah literatur studi Al-Qur'an. Ide besar, karakteristik penulisan dan sumber referensi *Al-Itqān* sudah diteliti oleh berbagai penelitian<sup>24</sup>, tetapi tidak ditemukan penelusuran satu kompleks ide yang direviu dengan mendalam dalam bingkai sejarah pemikiran. Penelitian ini menunjukkan bahwa ide *tadabbur* yang menjadi satu sub bab (*faṣl*) dalam bab (*nau'*) adab tilawah memiliki kompleksitas kesejarahan dalam bentuk konstruksi, transformasi dan objektivikasi makna. Objektivikasi *tadabbur* Al-Qur'an oleh As-Suyūṭī dalam konteks sejarah intelektual memberi suatu bentuk kemapanan ide, makna dan stuktur tertentu dalam studi Al-Qur'an. Penelitian ini juga memberikan gambaran

---

<sup>23</sup> Lovejoy and Stanlis, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, 14.

<sup>24</sup> Andrew Rippin, "The Perfect Guide to the Sciences of the Qur'ān (Al-Itqān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān), by Imām Jalāl-Al-Dīn 'Abd Al-Raḥmān Al-Suyūṭī Vol. 1.," *Journal of the American Oriental Society* (2013); S R Burge, "8 Evidence of Self-Editing in Al-Suyūṭī's Taḥbīr and Itqān: A Comparison of His Chapters on Asbāb Al-Nuzūl," in *Al-Suyūṭī, a Polymath of the Mamlūk Period* (Brill, 2017), 143–181; Hibbi Farihin, "Semua Ilmu Ada Dalam Al-Qur'an: Telaah Pemikiran Al-Suyuthiy Dalam Al-Itqān Fī Ulum Al-Qur'an," *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 4, no. 1 (2016): 27–38; Kenneth Edward Nolin, "The Al-Itqān and Its Sources: A Study of Al-Itqān Fī Ulūm Al-Qur'ān by Jalāluddīn As-Suyūṭī with Special Reference to Al-Burhān Fī Ulūm Al-Qur'ān by Badr Al-Dīn Az-Zarkasyī" (The Hartford Seminary Foundation, 1968).

perihal perjalanan ide *tadabbur* dalam konteks kemapanan studi Al-Qur'an pada kitab *Al-Itqān* karya As-Suyūfī. Konsekuensi logis kajian ini berimplikasi pada konstruksi sejarah ide *tadabbur* di masa kontemporer yang menjadi kompleks ide baru dengan acuan kompleks ide *tadabbur* Al-Qur'an versi *Al-Itqān* sebagai genre kitab ensiklopedis-otoritatif dalam studi Al-Qur'an (*the sciences of the Qur'an*).<sup>25</sup> Penelitian ini juga dapat menjadi standar mengenai pengaruh ide *tadabbur* As-Suyūfī dalam *Al-Itqān* memengaruhi kompleks ide di masa berikutnya.

### C. Konsekuensi Logis *Tadabbur* dalam Kitab *Al-Itqān* terhadap studi Al-Qur'an

Objektifikasi konsep *tadabbur* As-Suyūfī dalam kitab *Al-Itqān* berimplikasi pada nalar kontemporer dalam mengkonstruksi konsep *tadabbur*. Keterpengaruhannya ini merupakan konsekuensi logis dari perjalanan sebuah unit ide dalam sejarah disiplin keilmuan. Pelacakan konsekuensi logis dilakukan melalui pembacaan kajian *tadabbur* dari transformasi ide *tadabbur* As-Suyūfī pada karya belakangan. Pelacakan dampak dari objektifikasi konsep *tadabbur* dapat diperoleh melalui pengujian bentuk konsep *tadabbur* As-Suyūfī dalam berbagai literatur studi Al-Qur'an yang fokus pada kajian *tadabbur*. Pelacakan dampak kompleks ide dalam sejarah ide digambarkan oleh Lovejoy sebagai ide-ide yang mencapai difusi luas (*ideas which attain a wide diffusion*) yang menjadi bagian dari stok banyak pemikiran.<sup>26</sup> Konsekuensi logis konsep *tadabbur* As-Suyūfī

<sup>25</sup> Terence Walz and E.M. Sartain, "Jalal Al-Din Al-Suyuti. Volume I: Biography and Background," *The International Journal of African Historical Studies* (1977).

<sup>26</sup> Lovejoy and Stanlis, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, 19.

dapat dilacak melalui bentuk transformasi diskursus *tadabbur* Al-Qur'an pada kitab-kitab kontemporer.

Konstruksi ide *tadabbur* As-Suyūṭī merepresentasikan transformasi berbagai unit-unit ide sepanjang sejarah studi Al-Qur'an. Unit-unit ide yang berasal dari berbagai literatur rujukan menjadi bahan dasar As-Suyūṭī untuk melakukan retrospeksi dan interpretasi dalam membentuk kompleks ide *tadabbur*. Kompleks ide *tadabbur* As-Suyūṭī dikontrol oleh nalar zaman klasik-skolastik<sup>27</sup> yang berdampak pada kecenderungannya mengambil unit ide yang berdasar pada Al-Qur'an dan hadis. Standar objektivitas keilmuan mengontrol As-Suyūṭī untuk mengambil berbagai unit ide secara hegemonik dan negosiatif. Dua kecenderungan ini menghasilkan kompleks ide *tadabbur* yang mencakup empat aspek: (1) aspek dalil; Al-Qur'an dan hadis, (2) aspek keutamaan: melapangkan dada dan mencerahkan hati, (3) aspek hukum: sebagai amalan sunah, (4) aspek definisi teknis: menyibukkan hati untuk berpikir dengan mengetahui makna ayat dan menerimanya sembari merespon ayat rahmat dengan berdoa; ayat azab dengan berlindung; ayat tasbih dengan penyucian; dan ayat doa dengan memohon. Kehadiran empat aspek dalam kompleks ide As-Suyūṭī membuktikan adanya transformasi unit-unit ide *tadabbur* dalam kitab *Al-Itqān*.

Pembentukan kompleks ide *tadabbur* As-Suyūṭī berdampak pada proses objektivikasi konseptual dalam kitab *Al-Itqān*. Objektivikasi konsep yang

---

<sup>27</sup> Nalar klasik-skolastik dalam pandangan Nolin memiliki dua karakteristik utama: penguatan otoritas ilmu atas dasar transmisi Al-Qur'an dan hadis, dan pengabdian kepada Al-Qur'an sebagai cermin involusi studi Al-Qur'an. Nolin, "The *Al-Itqān* and Its Sources: A Study of *Al-Itqān Fī Ulūm Al-Qur'ān* by Jalāluddīn As-Suyūṭī with Special Reference to *Al-Burhān Fī Ulūm Al-Qur'ān* by Badr Al-Dīn Az-Zarkasyī," 106–119.

dilakukan As-Suyūṭī bermuara pada ambisinya dalam menghadirkan kitab ensiklopedis dalam studi Al-Qur'an. Komprehensifitas kitab *Al-Itqān* terhadap literatur studi Al-Qur'an serta pendasarannya pada dalil Al-Qur'an dan hadis menunjukkan upaya pemapanan konsep *tadabbur*. Pemapanan konsep *tadabbur* dilakukan oleh As-Suyūṭī melalui kerja implisit dan eksplisit. Kerja implisit diaktualisasikan melalui penggolongan *tadabbur* ke dalam performasi Al-Qur'an dalam struktur besar kitab *Al-Itqān*. Kategorisasi *tadabbur* sebagai bentuk performasi dikuatkan oleh pemapanan secara eksplisit dalam dua penggunaan istilah kunci. Penggunaan istilah *tusannu* (disunahkan) menetapkan hukum *tadabbur* sebagai sunah bagi para pembaca Al-Qur'an. Penetapan hukum *tadabbur* sebagai sunah dilanjutkan dengan pemapanan konsep *tadabbur* melalui penggunaan istilah *wa-ṣifah zālik* yang mengunci satu definisi teknis dan mengeluarkan definisi selainnya. Penempatan struktur dan penggunaan kata kunci menjadi bukti konkret dalam proses objektifikasi konsep *tadabbur* yang dilakukan oleh As-Suyūṭī dalam kitab *Al-Itqān*.

Proses konstruksi dan objektifikasi kompleks ide *tadabbur* yang dilakukan oleh As-Suyūṭī dilatarbelakangi oleh dua kecenderungan utama. *Pertama*, kecenderungan menghadirkan komprehensifitas keilmuan dalam studi Al-Qur'an. Hal ini ditunjukkan oleh dua hal: (1) Elaborasi berbagai unit ide *tadabbur* lintas genre dalam mengkonstruksi kompleks ide *tadabbur*, (2) Elaborasi ini menghasilkan kompleks ide *tadabbur* yang autentik dari As-Suyūṭī. *Kedua*, kecenderungan untuk membentuk karya otoritatif dalam studi Al-Qur'an. Bentuk otoritas kitab *Al-Itqān* dalam kompleks ide *tadabbur* dibuktikan melalui dua hal:

(1) Ketercakupan 4 aspek dalam kompleks ide *tadabbur*; aspek dalil; aspek fadilat; aspek hukum; dan aspek definisi teknis, (2) Penggunaan istilah kunci yang bersifat normatif. Dua kecenderungan ini merupakan tujuan tersirat As-Suyūṭī dalam proses pembentukan dan pembakuan kompleks ide *tadabbur* dalam kitab *Al-Itqān*.

Dua kecenderungan As-Suyūṭī dalam proses konstruksi dan objektifikasi konsep *tadabbur* disebabkan oleh kemapanan kompleks ide yang berdampak pada konstruksi ide di masa selanjutnya. Kompleks ide *tadabbur* As-Suyūṭī yang menegosiasikan berbagai unit ide dalam satu konteks zaman meniscayakan komprehensifitas. Hal ini dalam istilah Lovejoy disebut dengan manifestasi representatif dari berbagai unit ide pembentuk. Karena bagi Lovejoy kompleks ide merupakan puncak ketercakupan kolektif ide dari kelompok besar dalam satu disiplin keilmuan.<sup>28</sup> Ketercakupan kolektif ide *tadabbur* oleh As-Suyūṭī berdampak pada daya otoritasnya dalam pembentukan konsep *tadabbur* di masa berikutnya. Daya otoritas As-Suyūṭī memengaruhi nalar kontemporer dalam mengkonstruksi konsep *tadabbur* Al-Qur'an. Pelacakan keterpengaruhannya kompleks ide terhadap keyakinan, prasangka, selera, aspirasi dan arus berpikir zaman berikutnya digambarkan oleh Lovejoy seperti nalar seorang bakteriolog (*the bacteriologist' sense*).<sup>29</sup> Komprehensifitas ide *tadabbur* As-Suyūṭī yang meniscayakan keterpengaruhannya konsep *tadabbur* di era selanjutnya menjadi kecenderungan yang inheren dalam pembentukan kompleks ide.

<sup>28</sup> Lovejoy and Stanlis, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, 19.

<sup>29</sup> Bakteriolog mempelajari pertumbuhan, perkembangan, dan sifat lain dari bakteri, termasuk efek positif dan negatif yang dimiliki bakteri pada tumbuhan, hewan, dan manusia. Lihat: Lovejoy and Stanlis, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, 19.

Pembentukan kompleks ide *tadabbur* dalam kitab *Al-Itqān* merupakan hasil autentik As-Suyūṭī dalam mengelaborasi berbagai unit ide dari ragam genre kitab. Autentisitas ide *tadabbur* menunjukkan independensi As-Suyūṭī dalam mengkonstruksi keilmuan secara konseptual. Independensi As-Suyūṭī dibuktikan oleh mekanisme pengambilan unit ide berdasarkan objektivitasnya. Hal ini menjadi indikator bahwa As-Suyūṭī memperlakukan berbagai literatur rujukan secara setara tanpa pembedaan. Independensi As-Suyūṭī dalam membentuk kompleks ide *tadabbur* mematahkan tesis Nolin tentang dependensi *Al-Itqān* atas *Al-Burhān*.<sup>30</sup> Nolin berargumen bahwa *Al-Itqān* merupakan karya ulang (*re-working*) dari *Al-Burhān* yang berimplikasi pada dependensi As-Suyūṭī atas Az-Zarkasyī. Hal ini dikarenakan Nolin melihat *Al-Itqān* secara keseluruhan tanpa melihat detail pembahasan. Detail kompleks ide *tadabbur* yang variatif, bukan terhegemoni oleh ide Az-Zarkasyī membuktikan independensi As-Suyūṭī. Tesis independensi As-Suyūṭī sejalan dengan temuan Burge bahwa *Al-Itqān* dibentuk oleh karya-karya lain secara negosiatif. Pernyataan Burge disertai dengan kesimpulan bahwa kitab *Al-Itqān* merupakan bentuk *self-editing* karya sebelumnya; kitab *At-Taḥbīr*.<sup>31</sup> Hal ini dilakukan dengan membandingkan bab *asbāb an-nuzūl* dalam kedua kitab yang menghasilkan bukti As-Suyūṭī melakukan “potong-tempel” dari materi *At-Taḥbīr* yang disertai upaya menyesuaikan dan

---

<sup>30</sup> Nolin, “The *Al-Itqān* and Its Sources: A Study of *Al-Itqān Fī Ulūm Al-Qur’ān* by Jalāluddīn As-Suyūṭī with Special Reference to *Al-Burhān Fī Ulūm Al-Qur’ān* by Badr Al-Dīn Az-Zarkasyī,” 30.

<sup>31</sup> Self-editing adalah penyuntingan tingkat tinggi dengan hanya melengkapi karya sebelumnya tanpa mengarang karya baru lagi; (*reworking, rewriting and revising*). Lihat: Burge, “8 Evidence of Self-Editing in Al-Suyūṭī’s *Taḥbīr* and *Itqān*: A Comparison of His Chapters on *Asbāb Al-Nuzūl*,” 166.

membangkitkan ulang materi dari *Al-Burhān*. Autentisitas *Al-Itqān* dalam pembahasan *tadabbur* membuktikan bahwa As-Suyūṭī tidak sekadar mengkompilasi serta menyunting karya sebelumnya, melainkan memiliki tolok ukur objektivitas keilmuan dalam memproduksi karya baru. Keterpengaruhannya materi *At-Taḥbīr* dalam *Al-Itqān* tidak bisa diabaikan begitu saja, tetapi anggapan bahwa *Al-Itqān* hanyalah karya *self-editing* As-Suyūṭī merupakan kesimpulan yang tidak proporsional.

Objektifikasi konseptual dan struktural As-Suyūṭī berimplikasi pada pencitraan *tadabbur* sebagai bentuk performasi Al-Qur'an. Pendefinisian *tadabbur* dengan komponen merespon ayat dan pengkategorisasiannya dalam struktur *al-adā'* (performasi) berkonsekuensi pada pencitraan *tadabbur* sebagai konsep praktis dalam kajian era kontemporer. Pencitraan *tadabbur* secara performatif dibuktikan dengan dua poin: (1) Asosiasi judul karya *tadabbur* dengan kata praktik (*'amal*), (2) Pembahasan bab *tadabbur amalī* (tadabur praktis) dalam kajian kontemporer. Poin pertama ditunjukkan dengan judul karya *tadabbur* yang merujuk *Al-Itqān* seperti karya Hisyām al-Masyhadānī, Badr bin Naṣr al-Badr, Hāsyim bin 'Alī al-Ahdal dan Markaz Al-Minhāj.<sup>32</sup> Asosiasi judul karya dikuatkan dengan poin kedua yaitu hadirnya pembahasan *tadabbur amalī* pada bab khusus. Pembahasan *tadabbur amalī* didasarkan pada konsep definitif As-Suyūṭī dengan elaborasi tema seperti rukun amal (*rukn amalī*), latihan praktis

---

<sup>32</sup> Hisyām Al-Masyhadānī, *At-Tadabbur Li Al-Jamī'*: *Manhaj 'Amaly Litadabbur Al-Qur'ān* (Irak: Maḥfūzah lilmu'allif, 2017); Badr bin Naṣr al-Badr, *Ta'ssur Bi-Al-Qur'an Wa 'Amal Bihi Asbābuh Wa Mazāhiruh* (Riyadh: Dār al-Waṭan, 2007); Hāsyim bin 'Alī Al-Ahdal, *Ta'līm Tadabbur Al-Qur'ān Al-Karīm: Asālib 'Amaliyyah Wa Marāḥil Manhajīyyah* (Riyadh: Markaz Ad-Dirāsāt wa Al-Ma'lūmāt Al-Qur'āniyyah, 2009); Markaz Al-Minhāj, *Al-Qur'ān Tadabbur Wa 'Amal* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2016).

(*mumārasah ‘amaliyyah*) dan melaksanakan makna Al-Qur’an (*imtisāl ma’ānī al-Qur’ān*).<sup>33</sup> Abd al-Muhsīn al-Muṭīrī mengutip secara lengkap definisi *tadabbur* dalam *Al-Itqān* dengan penegasan bahwa konsep As-Suyūṭī merupakan definisi yang bersifat performatif (*syarḥān hazā al-ma’nā bimanhaj amaliy*).<sup>34</sup> Dua bentuk pencitraan *tadabbur* kontemporer atas kompleks ide As-Suyūṭī menemukan konsekuensi logis dalam studi Al-Qur’an.

Kompleks ide *tadabbur* As-Suyūṭī dari sisi konseptual disalahpahami sebagai metode interpretatif oleh sebagian pengkaji kontemporer. Miskonsepsi definisi ditunjukkan pada konsep *tafahhum* dan *tafkīr* yang bersifat internalisasi ke dalam diri ditangkap sebagai eksternalisasi ke luar diri. Melalui definisi *tadabbur* As-Suyūṭī pengkaji seperti Khālid ‘Usmān As-Sabat, Āqil Sālīm asy-Syamrī, Husain bin ‘Ali al-Ḥarabī, Mohamed Meraya dan Ruqayyah Ṭāha Jābir al-Ulwānī membakukan *tadabbur* dengan kaidah teknis sebagaimana dalam tafsir.<sup>35</sup> Asy-Syamrī membakukan 29 kaidah beserta penerapannya dalam bentuk yang ringkas dan As-Sabat merinci 5 kaidah *tadabbur* yang berfungsi sebagai alat interpretasi ayat Al-Qur’an. Pembakuan kaidah dan metode berdampak pada konsep *tadabbur* yang bersifat normatif dan eksklusif. Sifat *tadabbur* yang normatif dan eksklusif menyalahi konsep *tafahhum* dan *tafkīr* As-Suyūṭī yang

<sup>33</sup> Himat bin Basyīr Yāsīn, *Manhaj Tadabbur Al-Qur’ān Al-Karīm*, 80; Al-Ahdal, *Ta’līm Tadabbur Al-Qur’ān Al-Karīm: Asālib ‘Amaliyyah Wa Marāḥil Manhajiyah*, 115.

<sup>34</sup> Abdul Muhsin Zabn Al-Muṭīrī, *Mabādi’ Tadabbur Al-Qur’ān Al-Karīm* (Riyadh: Fahrasah Maktabah Al-Malik Fahd Al-Waṭaniyyah Atsnā’ An-Nasyr, 2017), 19.

<sup>35</sup> As-Sabat, *Al-Qawā’id Wal Ushūl Wa Taṭbīqāt At-Tadabbur*; Āqil Sālīm asy-Syamrī, *Qawā’id Tadabbur Al-Qur’ān Wa Taṭbīqātuh ‘ala Qiṣār Al-Mufaṣṣal*; Husain bin ‘Ali al-Ḥarabī, “Qawā’id at-Tadabbur Wa Dawābiṭuh Wa Taṭbīqātuh,” in *At-Tadabbur Manāhij Wa Barāmij* (Saudi: Universitas Jazan, 2014); Mohamed Meraya, “Mafhūm At-Tadabbur as-Siyāqī Wa Taṭbīqāt,” *al-jazan* 2 (2016); Ruqayyah Ṭāha Jābir Al-‘Ulwānī, *Tadabbur Al-Qur’ān Al-Karīm Bayna an-Nazariyyah Wa at-Taṭbīq* (Bahrain, 2008).

bersifat reflektif dan inklusif serta memungkinkan keseragaman makna yang hadir dalam benak pelaku *tadabbur*. Kompleks ide *tadabbur* As-Suyūṭī menjadi stok ide yang berdampak pada miskonsepsi *tadabbur* di era kontemporer.

Konsep *tadabbur* As-Suyūṭī sebagai difusi ide studi Al-Qur'an berimplikasi terhadap konstruksi *tadabbur* di era kontemporer dalam dua kecenderungan. *Pertama*, kecenderungan membingkai *tadabbur* dalam ranah performatif. Hal ini ditunjukkan dengan pencitraan *tadabbur* pada penegasan praktik ('*amal*). Pencitraan performatif dapat buktikan melalui judul utama kitab dan konten pembahasan. *Kedua*, kecenderungan membentuk *tadabbur* sebagai metode interpretatif. Hal ini dibuktikan dengan miskonsepsi yang disertai pembakuan metode dan penerapan (*taṭbīq*) kaidah teknis dalam melakukan aktivitas *tadabbur*. Pembakuan metode dan kaidah *tadabbur* berimplikasi pada eksklusivitas dan penyeragaman praktik *tadabbur* secara normatif. Dua kecenderungan ini menjadi implikasi logis dari kompleks ide *tadabbur* As-Suyūṭī terhadap kajian *tadabbur* di era kontemporer.