

**MENGGAGAS *MUNĀSABAH* ALQURAN:
PERAN DAN MODEL PENAFSIRAN
ALQURAN**

Hasani Ahmad Said

Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta
E-mail: hasaniahmadsaid@uinjkt.ac.id

Abstract. The Quran has the miracle of each of its dimensions, it can be understood as presented al-Zarkasyī that the Quran was not revealed by accident, by chance, and without specific goals and objectives. Accordingly, any use and wording (*lafadz*), construction of verses and letters (*munāsabah baina al-āyāt wa al-sūrah*) and transitional themes contained in, it has the power concept as a kalam intact and coherent (*muttasiqāt al-mabānī wa muntadzimāt al-ma'ānī ka al-kalimah al-wāhidah*). And the whole Quran is meet that requirement, which consists of 30 chapters, 114 letters, nearly 88,000 words and more than 300,000 letters, as asserted Al-Qurtubi (641) is like a letter that cannot be separated. Thus, the unity of the Quran is happening at all is not as forced, but it can be proved through the relationship between section by section. The birth of the knowledge of the conformity (*Munāsabah*), originate from the fact that the Quran systematic as contained in Ottoman manuscripts now is not based on chronological descent. That is why there is a difference of opinion among scholars Salaf on the order of letters in the Quran. This paper will address concerns about the chronological arrangement of the Quran.

Abstrak. Alquran memiliki kemukjizatan dari setiap dimensinya, dapat dipahami sebagaimana dipaparkan al-Zarkasyī bahwa Alquran bukanlah kalam yang diturunkan secara tidak sengaja, kebetulan, dan tanpa sasaran dan tujuan tertentu. Dengan demikian, setiap penggunaan dan susunan kata (*lafadz*), konstruksi ayat dan surat (*munāsabah baina al-āyāt wa al-sūrah*) serta peralihan tema yang terdapat di dalamnya memiliki kekuatan konsep sebagai suatu kalam yang utuh dan padu (*muttasiqāt al-mabānī wa muntadzimāt al-ma'ānī ka al-kalimah al-wāhidah*). Dan keseluruhan Alquran sangat memenuhi persyaratan itu, yang terdiri dari 30 juz, 114 surat, hampir 88.000

kata dan lebih dari 300.000 huruf, seperti yang ditegaskan al-Qurthūbi (w. 641) laksana satu surat yang tidak dapat dipisah-pisah. Dengan demikian, satu kesatuan Alquran itu terjadi sama sekali bukan karena dipaksakan, melainkan bisa dibuktikan melalui hubungan antar bagian demi bagian. Lahirnya pengetahuan tentang korelasi (*Munāsabah*), berawal dari kenyataan bahwa sistematika Alquran sebagaimana terdapat dalam Mushaf Utsmani sekarang tidak berdasarkan pada kronologis turunnya. Itulah sebabnya terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama Salaf tentang urutan surat di dalam Alquran. Tulisan ini akan menjawab keraguan perihal kronologis susunan Alquran.

Kata Kunci: munāsabah, model penafsiran, Alquran

Pendahuluan

Studi kajian terhadap Alquran telah berjalan dalam sejarah yang cukup panjang. Semakin menyelami lautan terdalam dari Alquran, maka semakin asyik kita dibuatnya.¹ Alquran adalah wahyu Ilahi yang berisi nilai-nilai universal kemanusiaan. Ia diturunkan untuk dijadikan petunjuk, bukan hanya untuk sekelompok manusia ketika ia diturunkan, tetapi juga untuk seluruh manusia hingga akhir zaman.² Dari ulama klasik hingga sekarang puluhan atau bahkan ratusan buku yang mengkaji akan kemukjizatan Alquran. Bahkan, Alquran sendiri menyatakan dirinya sebagai mukjizat. Tetapi tidak demikian dengan para ilmuan Barat dan orientalis. Bahkan mereka mempertanyakan otentisitas Alquran. Salah satu kajian yang menjadi diskursus perdebatan adalah aspek *munāsabah*. Maka, tulisan ini penting untuk didiskusikan dalam rangka menjawab keraguan tersebut. Sejarah panjang pemikiran Islam menunjukkan bahwa karena

¹ Hasani Ahmad Said, "Corak Sastra Tafsir al-Azhar: Studi Atas Ayat-ayat Sastra Alquran dalam Khazanah Tafsir Nusantara Karya Hamka", Penelitian Individual, Puslitpen LP2M IAIN Raden Intan Lampung, tahun 2014, h. 1.

² Hasani Ahmad Said, "Corak Kalam Tafsir Fath al-Qadir: Telaah Atas Ayat-ayat Kalam Karya al-Syaukani: Tesis S2 PPs UIN Jakarta, tahun 2007.

faktor social, politik, ekonomi dan kultur tertentu telah terjadi pergeseran otoritas dari teks skunder menjadi teks primer.³

Sejarah perkembangan tafsir tidak terlepas dari corak penafsiran⁴ yang dihasilkan oleh setiap generasi dalam penggal sejarah tertentu, di mana dalam menyajikan kandungan dan pesan-pesan firman Allah Swt. terdapat ekspresi dan karakter yang impresif.⁵ Jangankan pada generasi yang berbeda, generasi yang samapun, seperti generasi sahabat, sudah memperlihatkan fenomena perselisihan pendapat dalam memahami Alquran.⁶

³ Hasani Ahmad Said, "Metodologi Penafsiran Alquran Kontemporer: Telaah atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd," *SUHUF*, Jurnal Kajian Alquran dan Kebudayaan, Lajnah Pentashih Mushaf Alquran Balitbang dan Siklat Kementerian Agama, Vol. 4. No. 1, 2011, h. 86.

⁴ Ada beberapa macam metode dan corak penafsiran Alquran. 'Abd Al-Hay al-Farmawi membagi metode yang dikenal selama ini menjadi empat, yaitu analisis, komparatif, global dan tematik (penetapan topik). Metode analisis tersebut bermacam-macam coraknya, salah satu diantaranya adalah corak *adab al-jtimā'ī* (budaya kemasyarakatan). Lihat, 'Abd. Al-Hay al-Farmawī, *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Maudhū'ī*, (Kairo: al-Hadhārah al-'Arabīyah, 1977), cet. Ke-2, h. 23-24, lihat pula M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Alquran Studi Kritis atas Tafsir al-Manar*, (Jakarta: Lentera hati, 2006), cet.II, h. 24-25, bandingkan pula, M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, (Bandung: Mizan, 1997), cet.XV, h. 83-91, M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'ān Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 2007), cet. I, h.xv-xvi.

⁵ Hasani Ahmad Said, "Diskursus Munasabah Alquran: Menyoal Perdebatan Otentisitas Alquran." *MIMBAR*, *Jurnal Agama & Budaya*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Vol. 28, NO. 1, Thn. 2011, h. 5.

⁶ Adalah suatu kenyataan sejarah, bahwa pemahaman dan penafsiran terhadap Alquran memiliki kecenderungan dan corak yang berbeda-beda antara satu generasi kegenerasi berikutnya, antara satu kelompok satu dengan kelompok yang lainnya. Perbedaan corak penafsiran ini tidak bisa dilepaskan dari perbedaan madzhab, *setting* sosial, kemampuan intelektual dan juga niat atau tujuan mufasir dalam menulis kitab tafsirnya tersebut. Satu hal yang perlu diingat bahwa Alquran tidak akan pernah habis di tafsirkan. Di sisi lain, keragaman penafsiran yang dihasilkan tiap generasi juga merupakan gambaran konsekuensi logis dari keyakinan bahwa Alquran, sebagai kitab suci yang diturunkan terakhir, mampu berdialog dengan setiap generasi yang datang kemudian. Lihat, Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, (Chicago: Universitas of Chicago Press, 1982), h.11.

Para ulama sepakat akan kemukjizatan Alquran. Jauh setelah mereka, ternyata tidak sedikit ilmuan yang berusaha mengkaji ulang sejarah Alquran yang "seolah-olah" hilang, melalui pendekatan *tartīb al-suwar wa al-āyat*, dengan mempertanyakan kembali perihal kodifikasi Alquran. Ilmuan itu semisal Noldeke, Richard Bell, dsb. Hal ini tentunya membutuhkan jawaban yang akademik pula, karena mereka menggunakan pendekatan yang masuk akal.

Pengertian dan Sejarah Awal *Munāsabah*

Louis Ma'luf dalam *Qamūs al-Munjid* menguraikan, secara harfiah, kata *munāsabah*, terambil dari kata *nāsaba-yunāsibu-munāsabatan* yang berarti dekat (*qarīb*), dan yang menyerupai (*mitsāl*). *Al-munāsabah* searti dengan *al-muqārabah*, yang mengandung arti mendekatkan dan menyesuaikan. Al-Suyūthī juga mengurai kata *munāsabah* berarti perhubungan, pertalian, pertautan, persesuaian, kecocokan dan kepantasan. Kata *al-munāsabah*, ada sinonim (*murādif*) dengan kata *al-muqārabah* dan *al-musyākalah*, yang masing-masing berarti kedekatan dan persamaan.⁷

'*Ulūm Alquran* sebagai metodologi tafsir sudah terumuskan secara mapan sejak abad ke 7-9 Hijriyah, yaitu saat munculnya dua kitab '*Ulūm al-Qur'ān* yang sangat berpengaruh sampai kini, yakni *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, karya Badruddīn al-Zarkasyī (w.794 H) dan *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, karya Jalāluddīn al-Suyūthī (w. 911 H). '*Ilm al-Munāsabah* (ilmu tentang keterkaitan antara satu surat/ayat dengan surat/ayat lain) merupakan bagian dari '*Ulūm Al-Qur'ān*. Ilmu ini posisinya cukup urgen dalam rangka menjadikan keseluruhan ayat Alquran sebagai satu kesatuan yang utuh (*holistik*). Sebagaimana tampak dalam salah satu metode Tafsir Ibn Katsīr "*al-Qur'ān yufassiru ba'dhuhu*

⁷ Lihat, Louis Ma'luf, *Qamūs al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lam*, (Beirut: Dār al-Syarqy, 1976), h. 803. Lihat pula, Jalāluddīn al-Suyūthī, *al-Itqān fī 'Ulūm Alquran*, (Beirut: Dār al-Fikr: tt.), juz II, h. 108.

ba'dhan”, posisi ayat yang satu adalah menafsirkan ayat yang lain, maka memahami Alquran harus utuh. Jika tidak, maka akan masuk dalam model penafsiran yang sepotong-sepotong (*atomistik*).

Ada beberapa pandangan tentang kronolis susunan Alquran. Pendapat pertama, bahwa hal itu didasarkan pada *tauqīfī* dari Nabi.⁸ Golongan kedua berpendapat bahwa, hal itu didasarkan atas *ijtihādī*.⁹ Para sahabat setelah mereka bersepakat dan memastikan bahwa susunan ayat-ayat adalah *tauqīfī*. Golongan ketiga berpendapat, serupa dengan golongan pertama, kecuali surat *al-Anfāl* dan *Barā'ah* yang dipandang bersifat *ijtihādī*. Pendapat pertama didukung antara lain oleh al-Qādhi Abu Bakar, Abu Bakar Ibnu al-Anbarī, al-Kirmānī dan Ibnu al-Hisar. Pendapat kedua didukung oleh Mālik, al-Qādhi Abū Bakar dan Ibnu al-Fāris. Pendapat ketiga dianut oleh al-Baihāqī. Salah satu penyebab perbedaan pendapat ini adalah mushaf-mushaf ulama Salaf yang urutan suratnya berfariasi.

⁸ Abū Zaid memandang urutan surat dianggap *tauqīfī* karena pemahaman seperti itu sesuai dengan konsep wujud teks imanen yang sudah ada di *lauh al-mahfūd*, sebagai usaha menyingkapkan sisi lain dari I'jaz. Lihat, Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Alquran: Ktitik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khairan Nahdiyyin, (Yogyakarta: LkiS, 2001), h. 215.

⁹ *Discours* dalam memperdebatkan tentang urutan surat dikupas tuntas juga oleh al-Zarqāni. Menurut Zarqāni bahwa tertib susunan ayat dan surat adalah Ijtihādī. Pendapat ini di dasarkan pada beberapa alasan. Pertama, mushaf pada catatan Alquran tidaklah sama. Kedua, sahabat pernah mendengar Nabi membaca Alquran berbeda dengan tertib surat yang terdapat dalam Alquran. Dan ketiga, adanya perbedaan pendapat mengenai tertib surat ini menunjukkan tidak adanya petunjuk yang jelas atas tertib yang dimaksud. Alasan lain yang mengemuka bahwa tertib surah sebagai ijtihadi tampak tidak kuat. Riwayat tentang sebagian sahabat pernah mendengar Nabi membaca Alquran berbeda dengan tertib mushāf yang sekarang dan adanya tentang catatan *mushāf* sahabat yang berbeda bukanlah *mutawātir*. Tertib *mushāf* sekarang berdasarakan riwayat mutawatir. Kemudian, tidak ada jaminan bahwa semua sahabat yang memiliki catatan mushaf itu hadir bersama Nabi tiap saat turun ayat Alquran. Karena itu, kemungkinan tidak utuhnya tertib mushaf Alquran sahabat sangat besar. Lihat, Muhammad 'Abd al-'Adzīm al-Zarqāni, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1988), h. 348.

Atas dasar perbedaan pendapat tentang sistematika ini, wajarlah jika masalah teori korelasi Alquran kurang mendapat perhatian dari para ulama yang menekuni *'Ulūm al-Qur'ān*. Ulama yang pertama kali menaruh perhatian pada masalah ini, menurut al-Zarkasyī, adalah Syaikh Abū Bakr Abdullah Ibn al-Naisabūrī (w. 324 H.),¹⁰ kemudian diikuti ulama ahli tafsir seperti Abū Ja'far bin Zubair dalam kitab *Tartīb al-Suwar al-Qur'ān*, Syaikh Burhanuddin al-Biqā'ī dengan bukunya *Nadzm al-Durār fī Tanāsub al-Āyat wa al-Suwar*, dan Al-Suyūthi dalam kitab *Asrār al-Tartīb al-Qur'ān*. Quraish Shihab¹¹ belakangan menambahkan Muhammad 'Abduh, Rasyid Ridha, Muhammad Syalthut dan sebagainya membahas persolan ini dalam tafsirnya.¹²

Mengungkap Diskursus *Munāsabah al-Qur'ān*

Perdebatan akademik yang mengemuka adalah para ulama berbeda pendapat dalam menentukan keberadaan *tartīb al-mushaf*. Apakah dasar penyusunannya atas ijtihad para sahabat (*ijtihādī*), kalau demikian adanya *munāsabah* itu penting atau berdasarkan penyusunannya berdasarkan perintah, pengajaran, rumus, isyarat dan petunjuk Nabi Saw (*tauqīfī*). Kalau *tauqīfī*, maka tidak perlu adanya *munāsabah* karena peristiwa yang terjadi saling berlainan, Alquran juga diturunkan dan diberi hikmah secara *tauqīfī* dengan kata lain Alquran turun atas petunjuk dan kehendak Allah. Kemudian dalam penelitian selanjutnya lebih dipertajam melalui kerangka penting tidaknya *munāsabah* dalam ranah metodologi penafsiran.

¹⁰ Hal ini terindikasikan apabila Alquran di bacakan kepada al-Naisaburi, maka ia bertanya mengapa ayat ini ditempatkan di samping sebelahnya. Bahkan ia mencela para ulama Baghdad karena mereka tidak memperhatikan *'ilm al-munāsabah*. Lihat, Al-Zarkāsyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1957). H. 38.

¹¹ Tentang karya Tafsir al-Mishbah dan karya-karya lain dari M. Quraish Shihab baca lebih lanjut, Hasani Ahmad Said, *Diskursus Munāsabah Alquran: Kajian atas Tafsir al-Mishbah*, (Jakarta: Amzah, 2015).

¹² M. Quraish Shihab, "Ibrahim bin Umar al-Biqā'i: Ahli Tafsir yang Kontroversial", *Jurnal Ulūmul Qur'an*, LSAF, Vol. 1, 1989, h. 5.

Pendapat *pertama*, mayoritas ulama berpendapat bahwa surat-surat Alquran disusun berdasarkan *tauqīfī*. Sudah merupakan kepastian dari Rasulullah membaca berbagai surat menurut susunan ayatnya masing-masing di dalam shalat, atau pada khutbah jumat, disaksikan para sahabatnya. Kenyataan itupun merupakan bukti terang yang menyatakan bahwa susunan dan urutan ayat-ayatnya memang sesuai dengan kehendak dan petunjuk dari Nabi sendiri. Maka, dalam mendukung pendapat pertama, ha ini tidak mungkin apabila sahabat nabi menyusun urutan ayat-ayat yang berbeda dengan bacaan Rasulullah Saw. Hal itu merupakan kepastian yang tidak dapat diragukan kebenarannya (*mutawātir*).¹³

Susunan dan urutan suratpun berdasarkan kehendak dan petunjuk Rasulullah Saw. Sebagaimana diketahui, Rasulullah hafal semua ayat dan surat Alquran. Bisa jadi, kita tidak mempunyai bukti yang menyatakan sebaliknya. Atau dalam bahasa lain, tidaklah masuk akal yang menyatakan, urutan surat Alquran di susun oleh beberapa orang sahabat Nabi atas dasar ijtihad mereka sendiri. Dan lebih tidak masuk akal lagi kalau ada pendapat yang menyatakan bahwa beberapa surat disusun urutannya berdasarkan ijtihad para sahabat dan beberapa surat lainnya disusun urutannya menurut kehendak dan petunjuk Rasulullah Saw. Pelopor pendapat ini adalah Abū Ja`far ibn Nuhās (w. 338 H.), al-Kirmānī, Ibn al-Hashar (w. 611 H), Abū Bakr al-Anbārī (271-328 H) dan al-Bugāwī (w. 286 H). Abū Ja`far ibn Nuhās. Seperti yang dikutip al-Zarkasyī,¹⁴ mereka berpendapat bahwa penyusunan surat yang ada pada mushaf berasal dari Nabi Saw.¹⁵

¹³ Jalāluddīn al-Suyūthi, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (kairo: Mushthafā al-Bāb al-Halabi, 1951), h. 105, bandingkan pula dengan, Subhi Shālih, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Bairut-Libanon, Dār al-'Ilm lī al-Malāyīn, 1988), cet. 7, h. 71.

¹⁴ Al-Zarkasyī, *Al-Burhān.....*, h. 259

¹⁵ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, (Beirūt: Al-Maktab al-Islāmī, t.th.), Juz IV, h. 107.

Menurut Abū Ja`far ibn Nuhās bahwa penyusunan Alquran berasal dari Nabi Saw dan kegiatan ini berlangsung ketika Nabi masih hidup, dan sementara pengumpulan Alquran dalam satu mushaf adalah berdasarkan petunjuk yang sama. Al-Kirmānī, seperti yang dikutip al-Zarkasyī,¹⁶ berpendapat bahwa susunan surat seperti dalam mushaf berasal dari Allah yang tertulis di *lauh al-mahfūz*. Setiap tahunnya Jibril memeriksa seluruh ayat yang telah diturunkan, dan pada tahun wafatnya Rasulullah, Jibril memeriksa ayat-ayat dan susunan suratnya dua kali. Abū Bakr al-Anbārī, seperti yang dikutip al-Zarkasyī,¹⁷ berpendapat bahwa Jibril memberi petunjuk pada Nabi Muhammad tentang tempat ayat dan surat. Penyusunan surat sama halnya dengan penyusunan ayat dan huruf yang berasal dari Nabi Muhammad Saw. Maka, menurutnya, siapa yang mengakhirkan atau mendahulukan susunannya maka ia telah merusak *nazdm al-Qur'ān*.

Dari pendapat di atas, bahwa Rasulullah mempunyai peranan dominan dalam penentuan dan penyusunan ayat dan surat. Bukti lain misalnya, semasa hidup Rasulullah banyak surat telah diketahui susunan dan urutannya, seperti tujuh surat yang panjang-panjang (*al-sab' al-Thiwāl*), surat-surat yang berawalan *hā mīm* (*al-hawāmīm*), dan surat-surat *mufashshal*, sehingga susunan berdasarkan kehendak dan petunjuk Rasulullah jauh lebih besar, dan yang berdasarkan ijtihad amat sedikit.

Ibn al-Hashar, seperti yang dikutip oleh al-Zarkasyī,¹⁸ berpendapat bahwa penyusunan surat dan penempatan ayat berdasarkan wahyu, Rasulullah Saw memerintahkan untuk menempatkan ayat pada tempat yang telah ditentukannya dan ini menimbulkan keyakinan bahwa penyusunannya berdasarkan

¹⁶ Al-Zarkasyī, *Al-Burhān.....*, h. 259.

¹⁷ Al-Zarkasyī, *Al-Burhān.....*, h. 259.

¹⁸ Al-Zarkasyī, *Al-Burhān.....*, h. 259.

penukilan mutawatir dari bacaan Rasulullah Saw. dan ijma' para Sahabat mengenai penyusunannya di dalam mushaf.

Al-Bugāwī dalam *Syarh al-Sunnah* berpendapat bahwa para Sahabat menulis ayat-ayat Alquran seperti yang mereka dengar dari Rasulullah Saw. tanpa mendahulukan atau mengakhirkan atau mereka tidak menyusun yang bukan berdasarkan petunjuk Rasulullah Saw., dan susunan tersebut tidak ada yang ditambah atau dikurangi. Rasulullah Saw. mengajarkan susunan surat seperti yang terdapat pada mushaf sekarang ini. Tugas para Sahabat hanya mengumpulkan dalam satu tempat, bukan menetapkan susunan suratnya. Karena Alquran ditulis di *lauh al-mahfūdz* dan susunannya sama seperti dalam mushaf dan diturunkan sekaligus ke langit dunia dan kemudian diturunkan secara berangsur sesuai dengan kebutuhan.¹⁹

Dalam analisa al-Zarkasyī, perbedaan itu bersumber dari lafadz. Satu pihak bilang bahwa urutan Alquran itu disusun berdasar kehendak dan petunjuk Rasulullah, sedang pihak lain berpendapat bahwa urutan surat disusun berdasar pada ijtihad para sahabat sendiri. Sebagaimana al-Zarkasyī mengutip pendapat Imam Mālik sebagai berikut: “Mereka menyusun urutan Alquran menurut apa yang mereka dengar sendiri dari Rasulullah Saw, tetapi Imam Mālik juga mengatakan: bahwa urutan surat-surat Alquran disusun atas dasar ijtihad mereka sendiri. Jadi masalah perbedaan itu, kembali kepada apakah kehendak dan petunjuk Rasulullah mengenai urutan surat itu berupa ucapan atau hanya praktek semata-mata.²⁰

Namun demikian, nampaknya telah jelas bahwa urutan surat itu berdasarkan bimbingan dari Rasulullah Saw. (*tauqīfī*). Sebab, ijtihad para sahabat itu hanya dilakukan bagi penyusun mushaf milik pribadi. Memang mereka lakukan dengan kemauan

¹⁹ Al-Bagawī, *Syarh al-Sunnah al-Shahābah*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1993), Juz. III, cet. Ke-1, h. 50

²⁰ Al-Zarkasyī, *Al-Burhān....*, h. 257.

sendiri, tetapi mereka tidak pernah berusaha mengharuskan orang lain mengikuti jejaknya atau mengharamkan perbuatan orang lain yang tidak sesuai dengan perbuatan mereka. Begitu juga, tidak dicatatkan ayat-ayat untuk orang lain, tetapi semata untuk mereka pribadi. Karena itu, ketika umat Islam sepakat bulat menerima susunan Alquran yang dilakukan oleh khalifah ‘Utsman bin ‘Affān, secara serentak mereka tinggalkan catatan mushaf masing-masing. Di sini mulai ada titik terang, yakni kalau mereka yakin bahwa penyusunannya berdasarkan pada ijtihad mereka, terserah kemauan mereka sendiri, tentulah mereka akan tetap berpegang pada susunan menurut catatan mereka masing-masing, dan mereka tidak akan mau menerima urutan yang disusun oleh ‘Utsman bin ‘Affān.

Pendapat *kedua* yang menyatakan susunan dan tartib surat didasarkan atas *ijtihādī*.²¹ Ada beberapa persepsi yang berdasarkan hal bahasan ini. *Pertama*, mushaf pada catatan Alquran tidaklah sama. *Kedua*, sahabat pernah mendengar Nabi membaca Alquran berbeda dengan tertib surat yang terdapat dalam Alquran. Dan *ketiga*, adanya perbedaan pendapat mengenai tertib surat ini menunjukkan tidak adanya petunjuk yang jelas atas tertib yang dimaksud. Alasan lain yang mengemuka bahwa tertib surah sebagai *ijtihādī* tampak tidak kuat. Riwayat tentang sebagian sahabat pernah mendengar Nabi membaca Alquran berbeda dengan tertib mushāf yang sekarang dan adanya tentang catatan *mushāf* sahabat yang berbeda bukanlah *mutawātir*. Tartib *mushāf* sekarang berdasarkan riwayat mutawatir. Kemudian, tidak ada jaminan bahwa semua sahabat yang memiliki catatan mushaf itu hadir bersama Nabi tiap saat turun ayat Alquran. Karena itu, kemungkinan tidak utuhnya tertib mushaf Alquran sahabat sangat besar. Para sahabat setelah mereka bersepakat dan

²¹ Perdebatkan tentang urutan surat dikupas tuntas juga oleh al-Zarqāni. Menurut Zarqāni bahwa tertib susunan ayat dan surat adalah Ijtihādī. Lihat, Muhammad ‘Abd al-‘Adzīm al-Zarqāni, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1988), h. 348.

memastikan bahwa susunan ayat-ayat adalah *tauqīfi*. Ulama yang mendukung pendapat kedua ini antara lain Imām Mālik, Abu bakr al-Thib al-Baqillānī, al-Zarkasyī dan al-Suyūthī.

Al-Zarkasyī mengutip pendapat Imam Mālik mengatakan bahwa para sahabat menyusun Alquran itu berdasarkan apa yang mereka dengar dan lihat dari Nabi, sedang susunan dalam penyusunan surat Alquran, mereka lebih mengedepankan atas ijtihad mereka sendiri. Rajab Farjani sebagaimana dikutip dalam buku Sejarah dan *Ulūm al-Qur’ān* dikatakan bahwa tidak pernah ditemukan riwayat nabi mengenai ketentuan pola penulisan wahyu. Bahkan sebuah riwayat dikutip oleh Rajab Farjani: “Sesungguhnya Rasulullah Saw., memerintahkan menulis Alquran, akan tetapi tidak memberikan petunjuk teknis penulisannya, dan tidak pula melarang menulisnya dengan pola-pola tertentu. Karena itu, ada perbedaan model-model penulisan Alquran dalam mushaf-mushaf mereka. Ada yang menulis suatu lafal Alquran sesuai dengan bunyi lafal itu, ada yang menambah atau menguranginya, karena mereka tahu bahwa itu merupakan hanya cara. Karena itu dibenarkan menulis mushaf dengan pola-pola penulisan masa lalu atau ke dalam pola-pola baru.

Fauzul Iman²² mengutip ‘Izuddīn (w. 660) berpendapat bahwa tidak semua susunan surat dan ayat dalam Alquran mengandung *munāsabah*. Kalaupun ada kesesuaian antara ayat dan surat, dengan criteria adanya hubungan antara kalimat dalam kesatuan pada bagian awal dan bagian akhir. Sekianya tidak memenuhi criteria itu, maka dianggap sebagai pemaksaan (*takalluf*) dan hal itu tidak disebut dengan *munāsabah*.

Dengan demikian, kewajiban mengikuti pola penulisan Alquran versi Mushaf Utsmani diperselisihkan para ulama. Ada yang mengatakan wajib, dengan alasan bahwa pola tersebut sesuai petunjuk dari Nabi (*tauqīfī*). Bahkan Imam Ahmad ibn

²² Fauzul Iman, “Munasabah Alquran”, *Jurnal Panji Masyarakat*, no. 843, edisi Novemver 2005, h.73

Hanbal dan Imam Hakim sebagaimana dikutip Farjani mengharamkan menulis Alquran menyalahi dari Rasm 'Utsmani. Bagaimapun, dalam rentang sejarah yang cukup panjang, rasm 'Utsmani sudah merupakan kesepakatan mayoritas ulama.²³

Bagi ulama yang tidak mengakui rasm 'Utsmani sebagai rasm *tauqīfī*, berpendapat bahwa tidak ada masalah jika Alquran ditulis menggunakan pola penulisan setandar (*rasm amlā'ī*). Demikian al-Sa'id mengatakan.²⁴ Pada sisi ini, terlihat pandangan moderat. Sehingga, bisa diambil pemahaman bahwa soal penulisan diserahkan kepada pembaca. Kalau pembaca lebih merasa mudah dengan penulisan setandar (*rasm amlā'ī*), maka ia dapat menulisnya dengan pola tersebut, karena penulisan itu hanya symbol pembacaan, dan tidak memengaruhi makna Alquran.

Bahkan, ada pendapat yang ketiga yang mengatakan, serupa dengan golongan pertama, kecuali surat *al-Anfāl* dan *Barā'ah* yang dipandang bersifat *ijtihādī*. Dan salah satu penyebab perbedaan pendapat ini adalah mushaf-mushaf ulama Salaf yang urutan suratnya berfariasi. Pendukung pendapat ketiga ini di antaranya: al-Qādhī Abū Muhammad ibn 'Athiyyah, al-Baihaqī dan Ibn Hajar al-Asqalānī (773-852H).²⁵ Pendapat Al-Baihaqī terlihat dalam karyanya *al-Madkhal*, ia berpendapat bahwa Alquran pada masa Nabi telah tersusun surat-surat dan ayat-

²³ Lihat, M. Quraish Shihab, *Sejarah dan 'Ulūm al-Qur'ān*, (Jakarta: Pustaka Fidaus dan Bayt Alquran & Museum Istiqlal TMII, 2001, cet. 3, h. 95, lihat pula, Muhammad Rajab Farjani, *Kayfa Nata'addab Ma'a al-Mushhaf*, (t.tp., Dār al-Itishām, 1978, h. 166

²⁴ Labib al-Sa'id, *al-jam' al-Shautī lī al-Qur'ān al-Karīm*, (Mesir: Dār al-Kātib al-'Arāby, t.th), h. 373

²⁵ Muhammad ibn Muhammad Abū Syuhbah, *al-Madkhal li Dirāsāh al-Qur'ān al-Karīm*, (Mesir: Maktabah al-Sunnah, 1992), h. 293-296

ayatnya seperti susunan yang ada pada *mushaf* kecuali surat *al-Anfāl* dan *Barā'ah*.²⁶

Dalam rangka menguatkan pendapat ketiga ini, nampaknya perlu penulis kemukakan bagaimana perjalanan sejarah pemeliharaan Alquran. Paling tidak ada lima tahapan.²⁷ *Pertama*, tahap pencatatan di masa Nabi,²⁸ *kedua*, tahap penghimpunan di masa Abu Bakar,²⁹ *ketiga* tahap penggandaan di masa Utsman bin 'Affan, *keempat* tahap pencetakan,³⁰ dan *kelima*, tahap pengajaran di berbagai dunia Islam.

Berkaitan dengan pendapat ketiga yang menegaskan bahwa susunan Alquran itu bersifat *tauqīfī* dengan pengecualian surat *al-*

²⁶ Al-Baihaqī, *Al-Madkhal ilā al-Sunan al-Kubrā*, (Kuwait: Dār al-Khulafā' li al-Kitāb al-Islāmī, 1404), h. 237

²⁷ Muhammad Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu Alquran*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), cet. 1, h. 49-65

²⁸ Sejarah telah mencatat bahwa pemeluk agama Islam pada waktu awal masih banyak yang buta aksara, kendati ada yang bisa baca tulis. Bahkan Nabi sendiri dikenal dengan seorang yang *ummi* seperti termaktub dalam Q.S. al-Jumu'ah/62: 2. Secara luas M.M. A'dzami mengulas satu bab khusus yang diberi judul tulisan dan ejaan bahasa Arab dalam Alquran, satu bab diantaranya mengupas gaya tulisan pada zaman Nabi Muhammad Saw. Lihat lebih lanjut, M.M. Al-A'zami, *The history of The Qur'anicText From Revelation to Compilation A Comparative Study The Old and New Testaments, (Sejarah Teks Al-Qur'an dari Wahyu Sampai Kompilasi: kaji Perbandingan dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian baru*, terj. Sohirin Solihin et. All, (Jakrta: Gema Insani Press, 2005), cet. 2, h. 143-164.

²⁹ Penghimpunan Alquran dalam bentuk mushaf baru dilakukan pada masa Abu Bakar (11-13 H./632-634 M.), tepatnya setelah terjadi peperangan Yamamah tahun 12 H./633 M. Dalam sejarah, perang Yamamah ini, terbunuh sekitar 70 orang syuhada yang hafal Alquran. Bahkan, sebelum perang Yamamah terjadi pula wafatnya 70 qurra' pada peperangan di sekitar sumur Ma'unah, yang terletak dekat kota Madinah. Atas kejadian ini, Umar yang dikenal dengan ketajaman analisisnya mengunsulkan untuk menghimpun Alquran. Dan saat Abu Bakarlah terbentuk panitia penghimpunan Alquran yang diketua oleh Zaid bin Tsabit dan beranggotakan Utsman, Ali bin Abi Thalib dan 'Ubay bin Ka'b.

³⁰ Muhammad Amin Suma mencatat bahwa Alquran pertama kali di cetak di kota Hanburg, Jerman pada abad ke-17 M. lihat, Muhammad Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu Alquran*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), cet. 1, h. 63.

Anfāl dan *Barā'ah*, dalam analisa penulis dengan membaca realitas dalam sejarah ternyata pada masa Abu Bakar ketika sudah terbentuk panitia penghimpunan Alquran, ternyata terungkap bahwa Zaid bin Tsabit dan kawan-kawan panitia lainnya tidak memiliki catatan dua ayat terakhir dari surat al-taubah. Keterangan ini bisa ditelaah dari hadis yang menyangkut penghimpunan Alquran pada masa Khalifah Abu Bakar al-Shidīq yang di riwayat al-Bukhārī:

“Dari Ubaid bin al-Sabbaq RA, sesungguhnya Zaid bin Tsabit RA, berkata: telah datang Abu Bakar kepadaku, di medan ahli Yamamah. Ketika itu Umar berada di sampingnya. Kemudian Abu Bakar berkata: “Sesungguhnya Umar mendatangiku, kemudian ia berkata: “sesungguhnya peperangan pada hari Yamamah ini benar-benar amat (dahsyat) dengan (gugurnya) para qurra pembaca) Alquran, dan sesungguhnya aku khawatir akan (terjadi lagi) peperangan dahsyat dengan (gugurnya) para qurra’ di beberapa medan perang (lainnya), sehingga banyak ayat-ayat yang hilang (karenanya). Dan sesungguhnya aku berpandangan untuk mengusulkan kepadamu supaya mengumpulkan Alquran”. Abu Bakar bertanya kepada Umar: mengapa engkau melakukan sesuatu yang tidak pernah diperintahkan oleh Rasulullah Saw,? Umar menjawab: “Demi Allah! Ini adalah perbuatan baik”. Maka tidak henti-hentinya Umar menjumpai (mendesak) aku sampai Allah melapangkan hati aku untuk (menerima) yang demikian itu. Dan aku berpendapat yang demikian itu sebagaimana pendapat Umar.” Zaid berkata: Abu Bakar berkata: “Sesungguhnya kamu (Zaid) adalah seorang pemuda yang cerdas, kami tidak menuduhmu berprasangka buruk kepadamu, dan sesungguhnya kamu adalah penulis wahyu Alquran untuk Rasulullah Saw., maka pelajarilah Alquran, kemudia kumpulkan. Kemudian Zaid berkata: demi Allah seandainya mereka membebani aku untuk

memindahkan gunung dari beberapa gunung, tidaklah lebih berat bagiku daripada yang diperintahkan Abu Bakar kepadaku untuk mengumpulkan Alquran". Aku menanyakan kepada Abu Bakar: "mengapa engkau melakukan sesuatu yang tidak diperintahkan Rasulullah Saw.?" Abu Bakar menjawab: "demi Allah itu adalah perbuatan baik. Maka Abu Bakar tidak henti-hentinya berulang kali mendesak aku sampai Allah melapangkan hatiku sebagaimana Allah melapangkan hati Abu Bakar RA dan Umar RA, maka aku mempelajari Alquran dan mengumpulkan dari pelepah kurma dan batu-batu serta hafalan para sahabat, sampai aku mendapatkan catatan akhir surat al-Tawbah pada Abi Huzaimah al-Anshāri, aku tidak menemukannya pada seorangpun selain dia, yaitu ayat al-taubah/Barā'ah/9: 128-129). Maka adalah suhuf itu di simpan oleh Abū Bakar sampai dia wafat, dan kemudian pada Umar ibn al-Khattāb selama masa hayatnya, dan kemudian di simpan oleh Hafsa binti Umar RA. (H.R. al-Bukhari).

Berdasarkan riwayat hadis tersebut, tercatat dalam sejarah bahwa yang pertama kali mempunyai gagasan brilian untuk mengumpulkan Alquran adalah Umar bin Khattab, walaupun pada awalnya gagasan ini langsung ditolak oleh Abu Bakar. Dan tercatat pula bahwa orang yang pertama kali mengumpulkan dan menulis Alquran adalah Zaid bin Tsabit atas komando dari Abu Bakar.

Kemudian, realitas atas hilangnya dua ayat terakhir pada surah Barā'ah ternyata mengundang banyak persepsi baik dari kalangan ilmuan Timur maupun barat. Misalnya, celah kekurangan dan kekeliruan ini dijadikan sasaran kritik orientalis untuk mengaburkan otentisitas Alquran. Kendati sudah langsung di jawab oleh riwayat di atas, yakni setelah telah diupayakan penulisan dua ayat yang hilang, ternyata Hudzaifah memiliki dua catatan tersebut.

Pandangan Ilmuan tentang *Munāsabah*

Diskursus penting tafsir Alquran muslim modern dalam konteks relevansi untuk kajian *munāsabah* dalam Alquran di dunia muslim kontemporer, mengemuka setelah selesainya penulisan disertasi di *School Oriental and African Studies* (SOAS) pada tahun 2006, yang telah mencoba menerapkan *munāsabah* dengan pendekatan bahasa untuk menafsirkan Alquran. Disertasi ini ditulis oleh Salwa M.S. El-Awa yang bertajuk *Textual Relation in The Quran: Relevance, Coherence and Structure*, yang kemudian diterbitkan oleh Routledge, New York, tahun 2006.³¹ Dalam disertasinya, Salwa, mengadopsi sebuah metodologi baru dalam rangka membaca teks Alquran. Ia menggunakan teori-teori relevansi linguistik dalam membahas dan menganalisis relasi-relasi yang kompleks dalam surat-surat Alquran. Disertasi ini menunjukkan dengan jelas, ketidaksambungan tema dengan surat-surat Alquran yang panjang. Dan konteks serta struktur Alquran agar dapat dibaca ulang dan dijelaskan dengan metodologi kontemporer. Hal ini dimaksudkan, dalam rangka membantu para pembaca Alquran agar menggunakan metode ini dalam menciptakan proses kognisi pada makna yang diciptakan. Salwa, dalam kesimpulan akhirnya menganggap bahwa area kajian relasi teks (*munāsabah*) masih belum jelas (abu-abu).³²

Richard Bell dalam tulisannya yang kemudian di revisi oleh W. Montgomery Watt dalam *Bell's Introduction To The Qur'ān*, mengatakan:

³¹ Salwa M.S. El-Awa, *Textual Relation in The Quran: Relevance, Coherence and Structure*, (Routledge, New York, 2006), <http://www.amazon.com/Textual-Relations-in-Quran-ebook/dp/B000OI14MQ>, unduhan 20 januari 2010, lihat pula, ulasan review, SPS UIN Jakarta, *The School*, vol. 2. No. 5/ Mei 2009, h. 4.

³² Salwa M.S. El-Awa, *Textual Relation in The Quran: Relevance, Coherence and Structure*, (Routledge, New York, 2006), Lihat, <http://doi.wiley.com/10.1002/9780470751428>, unduhan, 20 Januari 2010, <http://www.google.co.id/search?client=opera&rls=en&q=Salwa+M.S.+El+Awa&sourceid=opera&ie=utf-8&oe=utf-8>, unduhan, 20 januari 2010

*“Whatever view is taken of the collection and compilation of the Quran, the possibility remains that parts of it may have been lost. If, as tradition states, Zaid in collecting the Qur’ān was dependent on chance writings and human memories, parts may easily have been forgotten. Yet conjunction of apparently unrelated verses at certain points in the Qur’ān suggests that the editors preserved absolutely everything they came across which they had reason to believe had once been part of the Qur’ān”.*³³

Tuntutan bagi terjadinya Alquran yang *shālih likulli zamān wa makān*, Quraish Shihab mengistilahkan dengan “membangkitkan Alquran”. Dalam bahasa Nasr Hamid Abu Zaid dikenal tekstualitas Alquran (*mafhum al-nash*) atau meminjam Syahrur “*al-qirā’ah al-mu’āshirah*” (pembacaan dengan cara baru) mulai timbul ketika adanya kesenjangan di antara keadaan, hubungan, dan peristiwa dalam masyarakat, sempitnya terhadap pemahaman Alquran, dan lain-lain. Ketika kesenjangan tersebut telah mencapai tingkat yang sedemikian rupa, maka tuntutan perubahan yang mengupayakan membaca ulang teks semakin mendesak.

Membangkitkan Alquran merupakan sebuah keniscayaan. Sebagai kitab suci terakhir, Alquran menerobos perkembangan zaman, melintasi batas-batas geografis, dan menembus lapisan-lapisan budaya yang pluralistik. Karena memang kandungannya selalu sejalan dengan kemaslahatan manusia. Di mana terdapat kemaslahatan di situ ditemukan tuntunan Alquran dan di mana terdapat tuntunan Alquran, di situ terdapat kemaslahatan. Membangkitkan Alquran sesungguhnya tidak lain adalah melakukan upaya-upaya terarah dan sistematis di dalam masyarakat agar nilai-nilai Alquran hidup dan dipertahankan sebagai faktor kebutuhan di dalamnya, serta bagaimana menjadikan nilai-nilai

³³ W. Monthomery Watt, *Bell’s Introduction to The Qur’ān*, (Leiden: Edinburgh University Press, 1994), h. 56.

Alquran sebagai bagian *inheren* dari perbendaharaan nilai-nilai lokal dan universal di dalamnya.

Asas pembumian Alquran mempunyai tiga perinsip, yaitu: 1) meniadakan kesulitan (*'adam al-haraj*), 2) pembatasan beban (*taqlīl al-taklīf*), dan 3) penetapan hukum secara berangsur-angsur (*al-tadrīj fi at-tasyrī*). Keberangsuran ini membuktikan adanya proses dialogis dan dialektis antara Alquran dan realitas sosial. Hal ini juga memberikan legitimasi psikologis dan sosiologis untuk penerapan strategi bertahap dalam proses pembumian Alquran. Dengan demikian, proses pembumian Alquran harus dipandang sebagai proses berkelanjutan, pergumulan yang tanpa henti, seiring dengan perjalanan waktu dan perkembangan umat manusia.

Jumhur ulama telah sepakat bahwa urutan ayat dalam satu surat merupakan urutan-urutan *tauqīfī*, yaitu urutan yang sudah ditentukan oleh Rasulullah sebagai penerima wahyu.³⁴ Akan tetapi mereka berselisih pendapat tentang urutan-urutan surat dalam mushaf, apakah itu *tauqīfī* atau *ijtihādi* (pengurutannya berdasarkan ijtihad penyusun mushaf). Nasr Hamid Abū Zaid, wakil dari ulama kontemporer, berpendapat bahwa urutan-urutan surat dalam mushaf sebagai *tauqīfī*, karena menurut dia, pemahaman seperti itu sesuai dengan konsep wujud teks imanen yang sudah ada di *lauh al-mahfūd*. Perbedaan antara urutan “turun” dan urutan “pembacaan” merupakan perbedaan yang terjadi dalam susunan dan penyusunan yang pada gilirannya dapat mengungkapkan “persesuaian” antar ayat dalam satu surat, dan antar surat yang berbeda, sebagai usaha menyingkapkan sisi lain dari *I'jaz*.³⁵

³⁴ Lihat perdebatan para ulama itu dalam Jalāluddin al-Suyūthi, *al-Itqan fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Damaskus : Dar al-Fikr, 1979), Juz I, h. 60-63

³⁵ Nasr Hamid Abū Zaid, *Tekstualitas Alquran: Ktitik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khairan Nahdiyyin, (Yogyakarta : LkiS, 2001), h. 215

Secara sepintas jika diamati urutan teks dalam Alquran mengesankan Alquran memberikan informasi yang tidak sistematis dan melompat-lompat. Satu sisi realitas teks ini menyulitkan pembacaan secara utuh dan memuaskan, tetapi sebagaimana telah disinggung oleh Abu Zaid, realitas teks itu menunjukkan ‘stalistika’ (retorika bahasa) yang merupakan bagian dari *I’jāz Al-Qur’ān*, aspek kesusasteraan dan gaya bahasa.³⁶ Maka dalam konteks pembacaan secara holistik pesan spiritual Alquran, salah satu instrumen teoritiknyanya adalah dengan ‘*ilm al-munāsabah*. Keseluruhan teks dalam Alquran, merupakan kesatuan struktural yang bagian-bagiannya saling terkait. Keseluruhan teks Alquran menghasilkan pandangan dunia (*weltanschauung*) yang pasti. Dari sinilah umat Islam dapat memfungsikan Alquran sebagai kitab petunjuk (*hudan*) yang betul-betul mencerahkan (*enlighten*) dan mencerdaskan (*educate*). Akan tetapi Fazlur Rahman menengarai adanya kesalahan umum di kalangan umat Islam dalam memahami pokok-pokok keterpaduan Alquran, dan kesalahan ini terus dipelihara, sehingga dalam praksisnya umat Islam dengan kokohnya berpegang pada ayat-ayat secara terpisah-pisah. Fazlur Rahman mencatat, akibat pendekatan “atomistik” ini adalah, seringkali umat terjebak pada penetapan hukum yang diambil atau didasarkan dari ayat-ayat yang tidak dimaksudkan sebagai hukum.³⁷

³⁶ Nasr Hamid Abū Zaid lebih lanjut mengungkap masalah *munāsabah* sebagai bagian dari mukjizat pada dasarnya mengacu pada mekanisme khusus teks yang membedakannya dari teks-teks lain dalam kebudayaan. Bila dihubungkan dengan ilmu *asbāb al-nuzūl* misalnya, ilmu *munāsabah* mengkaji hubungan teks dalam bentuk yang akhir dan final. Sedang *asbāb al-nuzūl* mengkaji hubungan bagian-bagian teks dengan kondisi eksternal, atau konteks eksternal pembentuk teks. Nasr Hamid Abū Zaid, *Tekstualitas Alquran: Ktitik Terhadap Ulumul Qur’an*, h. 108.

³⁷ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, (terj.) Ahsin Mohammad, (Bandung : Penerbit Pustaka, 1995), h, 2-3

Fazlur Rahman Tampaknya dipengaruhi oleh al-Syāthibī (w. 1388) seorang *juris* Maliki yang terkenal, dalam bukunya *al-Muwāfaqāt*, tentang betapa mendesak dan masuk akal nya untuk memahami Alquran sebagai suatu ajaran yang padu dan *kohesif*. Dari sisi ini, maka yang bernilai mutlak dalam Alquran adalah prinsip-prinsip umumnya (*ushūl al-kulliyah*) bukan bagian-bagiannya. Bagian-bagian Alquran adalah respon spontanitas atas realitas historis yang tidak bisa langsung diambil sebagai *problem solving* atas masalah-masalah kekinian. Tetapi bagian-bagian itu harus direkonstruksi kembali dengan mempertautkan antara satu dengan yang lain, lalu diambil inti sarinya (*hikmah al-tasyrī*) sebagai pedoman normatif (idea moral), dan idea moral Alquran itu kemudian dikontektualisasikan untuk menjawab problem-problem kekinian.

Dalam buku penulis yang dari disertasi S3, saya kemukakan temuan tentang *munāsabah* yaitu lima keserasian ayat, dan delapan keserasian surah. Keserasian ayat terkait dengan *munāsabah* antara ayat dengan ayat dalam satu surah; hubungan antara satu ayat dengan *fāshilah* (penutupnya); keserasian hubungan antara kalimat dengan kalimat dalam ayat; hubungan antara kata dalam satu ayat; dan hubungan ayat pertama dengan ayat terakhir dalam satu surah.³⁸

Sedang keserasian surah sangat terkait dengan *munāsabah* antara surah dengan surah sebelumnya; *munāsabah* awal uraian surah dengan akhir uraian surah; *munāsabah* antara awal surah dengan akhir surah sebelumnya; keserasian tema surah dengan nama surah; keserasian penutup surah dengan uraian awal/mukadimah surah berikutnya; hubungan antara kisah dalam satu surah; hubungan antara surah-surah Alquran; dan hubungan antara *fawātih al-suwar* dengan isi surah.

Pembacaan Alquran Holistik

³⁸ Lihat lebih lanjut Hasani Ahmad Said, *Diskursus Munāsabah Alquran dalam Tafsir al-Mishbah*, (Jakarta: Amzah, 2015)

Tentu untuk melakukan pembacaan holistik terhadap Alquran tersebut membutuhkan metodologi dan pendekatan yang memadai. Metodologi dan pendekatan yang telah dipakai oleh para mufasir klasik menyisakan masalah penafsiran, yaitu belum bisa menyuguhkan pemahaman utuh, komprehensif, dan holistik. *‘ilm al-munāsabah* sebenarnya memberi langkah strategis untuk melakukan pembacaan dengan cara baru (*al-qirā’ah al-mu’āshirah*) asalkan metode yang digunakan untuk melakukan “perajutan” antar surat dan antar ayat adalah tepat. Untuk itu perlu dipikirkan penggunaan metode dan pendekatan hermeneutika dan antropologi filologis dalam *‘ilm munāsabah*.

Lebih jelasnya, satu contoh *munāsabah* upaya kontekstualisasi penafsiran yang diambil dari percikan pemikiran al-Zarkasyī. Di sini akan dibahas mengenai pertautan antar ayat. Dalam hal ini ada 3 analisa yang diberikan oleh al-Zarkasyī, bahwa ayat memiliki *munāsabah*. *Pertama*, terdapat kalimat bersambung (*ma’thūfah*), *kedua*, sisipan (*istithrād*), dan *ketiga* perumpamaan (*tamtsīl*).³⁹ Dalam menjelaskan analisa pertama dan kedua, al-Zarkasyī memberikan 3 ayat dari dua surah yang berbeda yaitu Q.S. al-Hadīd (57): 4, Q.S. al-Baqarah (2): 245 dan 189.

“...Dia mengetahui apa yang masuk ke dalam bumi dan apa yang keluar daripadanya dan apa yang turun dari langit dan apa yang naik kepada-Nya. Dan Dia bersama kamu di mana saja kamu berada...”

“...Dan Allah menyempitkan dan melapangkan (rezki) dan kepada-Nya-lah kamu dikembalikan”.

“Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah: “Bulan sabit itu adalah tanda-tanda (penunjuk) waktu bagi manusia dan (bagi ibadat) haji; dan bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya...”

³⁹ al-Zarkasyī, *al-Burhān.....*, h. 40-41.

Pada dua ayat contoh di atas (Q.S. *al-Hadīd*: 4 dan *al-Baqarah*: 245), terdapat *huruf 'athaf* yang kedua-duanya saling beriringan. Selain beriringan, Al-Zarkasyī menyebutkan adakalanya *munāsabah* antar ayat yang menggunakan indikasi *'athaf* tetapi menunjukkan saling bertentangan (*al-madhāddah*). Misalnya menyebut rahmat Allah setelah adzab, menyebut hal yang disenangi setelah yang dibenci, menyebut janji dan ancaman setelah ketetapan hukum.⁴⁰

Selanjutnya, al-Zarkasyī dalam menjelaskan analisa kedua, menggunakan Q.S. 2: 189, sisipan (*istithrād*) dalam ayat ini dalam penjelasannya adalah ketika disebutkan mengenai waktu haji, dalam ayat yang sama disebutkan pula mengenai kebiasaan orang-orang Arab ketika mereka berada di musim haji. Jadi, kalau ditelaah lebih jauh, ada satu pertanyaan, kemudian dijawab dengan dua jawaban dalam satu ayat. Hal ini sama misalnya dengan pertanyaan mengenai air laut, kemudian dijawab oleh Nabi bahwa air laut itu suci dan halal bangkainya.⁴¹

Contoh model tearakhir adalah perumpamaan (*tamtsīl*), ayat yang dijadikan penguat oleh al-Zarkasyī dalam menerangkan model *ketiga* ini adalah Q.S. *al-Isrā* (17): 1-3 dan 7-8. Sekilas ayat satu sampai tiga terkesan tidak ada relevansinya, bahkan mungkin dianggap tidak logis. Ayat pertama bercerita tentang *isra' mi'raj*, ayat kedua tentang nabi Musa dan ayat ketiga tentang nabi Nuh. Akan tetapi jika ditelisik lebih dalam, pada hakikatnya antara ayat satu dengan yang lainnya memiliki kesatuan ide yang tidak terpisahkan. Meskipun terjadi peralihan ide dari ayat satu yang berbicara tentang *isrā'* ke ayat kedua yang membicarakan pemberian kitab kepada Musa. Namun demikian, *munāsabah* keduanya bisa ditemukan dari cerita kedua kisah itu yang menunjukkan kemahakuasaan Allah bagi hambanya yang bisa jadi sukar dicerna oleh akal manusia. Dengan kuasa-Nya mengetahui

⁴⁰ Al-Zarkasyī, *al-Burhān.....*, h. 40.

⁴¹ Al-Zarkasyī, *al-Burhān.....*, h. 41.

kisah-kisah orang musyrik terdahulu, sementara umat Nabi Muhammad tidak mengetahuinya, seperti halnya kisah Nabi Musa. Adapaun keterkaitan dengan ayat berikutnya yakni Nabi Nuh, karena keturunan bani Israil sebagai cucu nabi Nuh. Dan dari keterkaitan dengan Nuh itulah bani Israil masih ada sampai sekarang, karena Nuh dan pengikutnya pernah diselamatkan oleh Allah dari bencana banjir yang menimpa kaum Nuh ketika itu. Dengan hal tersebut mereka diperintahkan untuk bersyukur, seperti yang di sandangkan kepada Nuh sebagai hamba yang bersyukur (*'abdan syakūrā*) pada akhir ayat ketiga. Selang tiga ayat kemudian Allah tuturkan dengan bahasa yang indah *"jika kamu berbuat baik (berarti) kamu berbuat baik untuk dirimu sendiri. Dan jika kamu berbuat jahat, maka (kerugian kejahatanmu) untuk dirimu sendiri"*. Ayat berikutnya melanjutkan *"mudah-mudahan Tuhan kamu melimpahkan rahmat kepadamu, tetapi jika kamu melakukan kejahatan, niscaya kami kembali (mengadzabmu)*. Setelah panjang lebar menceritakan kisah dan pesan di atas, ayat berikutnya kembali mengalihkan pembahasan kepada hikmah diturunkannya Alquran, karena sesungguhnya Alquran merupakan tanda kebesaran Allah yang agung.⁴²

Dari beberapa contoh yang diketengahkan di atas, terlihat bahwa al-Zarkasyī memiliki kepekaan sekaligus kelihaihan membuat korelasi antara satu ayat dengan ayat berikutnya. Ini semakin menguatkan bahwa Alquran memiliki hubungan yang sangat erat antara yang satu dengan yang lainnya.

Dari perdebatan akademik tentang *munāsabah* yang diperbincangkan di atas, secara garis besar dapat dipetakan menjadi dua aliran.⁴³ *Pertama*, pihak yang menyatakan bahwa memastikan adanya pertalian erat antara surat dengan surat dan

⁴² Al-Zarkasyī, *al-Burhān...*, h. 41-43.

⁴³ Al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1988), h. 348.

antara ayat dengan ayat, dengan kata lain, perlu adanya *munāsabah*. Kelompok ini seperti kata al-Zarqānī diwakili antara lain oleh Syekh ‘Izzuddīn Ibn ‘Abd al-Salām, atau yang dikenal dengan ‘Abd al-Salām (577-660 H.). Menurut kelompok pertama, *munāsabah* adalah ilmu yang menjelaskan persyaratan baiknya kaitan pembicaraan (*irtibāth al-kalām*) apabila ada hubungan keterkaitan antara permulaan pembicaraan akhir pembicaraan yang tersusun menjadi satu kesatuan.⁴⁴

Kedua, golongan atau pihak yang menganggap bahwa tidak perlu adanya *munāsabah* ayat, karena peristiwanya saling berlainan. Ada paling tidak dua alasan mengapa golongan kedua ini enggan atau menganggap tidak perlu adanya *munāsabah*. Pertama, kelompok kedua berargumen bahwa Alquran diturunkan dan diberi hikmah secara *tauqīfi*, hal ini atas petunjuk dan kehendak Allah.⁴⁵ Kedua, bahwa satu kalimat akan memiliki *munāsabah* bila diucapkan dalam konteks yang sama. Karena Alquran diturunkan dalam berbagai konteks, maka Alquran tidak memiliki *munāsabah*. Pendapat ini juga diajukan oleh ‘Izzuddīn ibn Abd al-Salam (w. 660 H.). Di sinilah seolah-olah Izzuddīn ingin mengatakan bahwa susunan ayat mesti berdasarkan turunnya.⁴⁶ Sementara yang diajukan oleh kelompok yang pro atau

⁴⁴ Abdurrahman Ibn Abī Bakr ibn Muhammad Abu al-Fadhl al-Suyūthi, *Asrār Tartīb al-Qur’ān*, (Kairo: Dār al-‘I’tishām, t.th.), juz. 1, h. 108.

⁴⁵ Baca lebih lanjut, Muhammad Burhānuddīn Al-Zarkasyī, *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 37, lihat pula, Jalal al-Din al-Suyūthi, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 108

⁴⁶ Abū Zaid mencoba melerai dan mengomentari pendapat atau kelompok kedua yang tidak menyepakati adanya *munāsabah* dengan mengatakan bahwa pendapat yang dikemukakan Izzuddīn agar keterkaitan ayat dengan ayat dan surat dengan surat, terhadap sebab yang berbeda-beda, yang tidak menjadi persyaratan baiknya susunan kalimat (*irtibāth al-kalām*) jangan sampai dipaksakan. Akan tetapi jika keterkaitan uraian terjadi karena satu sebab yang sama, maka menghubungkannya adalah suatu hal yang baik, dan disinilah letak baiknya *munāsabah*. Nasr Hamid Abū Zaid, *Tekstualitas.....*, h. 199.

mendukung terhadap *munāsabah* mengatakan bahwa ketidak teraturan susunan ayat mengandung rahasia.

Pro-kontra kajian *munāsabah* antara pentingnya mengedepankan *munāsabah* dan tidak perlu adanya *munāsabah* telah menjadi konsumsi public yang tidak terpisahkan dari kajian *'ulūm al-Qur'ān*. Pertanyaan besar tentang apakah adanya *munāsabah* itu bersifat *tauqifi* atau *ijtihādi* mengemuka dan perlu adanya jawaban akademik. Pertanyaan ini bisa jadi sangat menarik untuk di bawa ke ranah diskusi yang akademik, dan kemudian di susul dengan menyoal pada tataran lebih dalam, apakah perlu adanya *munāsabah al-Qur'ān* atau bisa jadi kalau pendapat yang sangat ekstrim tidak perlu adanya *munāsabah* seperti wacana perdebatan di atas.

Al-Suyūthī mempunyai pendapat, apabila kata itu dikembalikan pengertiannya dalam konteks ayat, kalimat atau surat dalam Alquran, maka bisa berarti adanya keserupaan, kedekatan di antara berbagai ayat, surat, atau kalimat yang diakibatkan oleh adanya hubungan makna yang muncul. Misalnya, yang satu *'ām* dan yang lainnya *khās*. Hubungan itu bisa juga muncul melalui penalaran (*'aqli*), penginderaan (*hissi*), atau melau kemestian dalam pikiran (*al-taladzdzum al-dzihni*) seperti hubungan sebab akibat, *illat* dan *ma'lul* dua hal yang serupa atau dua hal yang berlainan.⁴⁷

Ahmad Atha' dalam pengantar buku *Asrār Tartīb al-Qur'ān* karya al-Suyūthī memberikan cara dan tahapan untuk menemukan *munāsabah al-Qur'ān*. Ada empat langkah pertama, melihat tema sentral dari surat tertentu. Kedua, melihat premis-premis yang mendukung tema sentral. Ketiga, mengadakan kategorisasi terhadap premis itu berdasarkan jauh dan dekatnya kepada tujuan. Dan keempat, melihat kalimat-kalimat atau

⁴⁷ Jalāluddīn al-Suyūthī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h.108.

pernyataan yang saling mendukung dalam premis itu.⁴⁸ Dan cara-cara demikian telah lama di pakai oleh para mufasir sekaliber al-Naisabūrī, Abū Bakar Ibn al-Zubair, Fakhruddīn al-Rāzī, al-Suyūthī, al-Biqā'ī, dan belakangan Muhammad 'Abduh, Rasyid Ridhā, Muhammad Syaltūt, dan sebagainya. Dan yang dianggap paling konsen (*takhashshush*) adalah al-Biqā'ī dalam karya besarnya berjudul *Nadzm al-Durār fī Tanāshub al-Āyat wa al-Shuwar*.

Dalam konteks tafsir nusantara, M. Quraish Shihab adalah salah seorang *mufassir* yang bisa di “anggap” mewakili karya tafsir di Indonesia, selain banyak menelorkan karya-karya brilian. Dan curahan pemikirannya di bidang Alquran dengan menggunakan pendekatan *munāsabah*, ia dihidangkan melalui *magnum opus*nya *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran*. Dari sisi tema sudah bisa dianalisis, kata “keserasian”, ini mengandung makna “*munāsabah*”, karena *munāsabah* mengandung arti keserasian. Selain itu, percikan pemikiran Quraish Shihab banyak terpengaruh oleh al-Biqā'ī seorang tokoh penggagas *tanāsub al-ayāt wa al-suwār*. Hal ini dimaklumi karena ia secara serius dan mendalami kajian kitab *Nazm al-Durar*-nya al-Biqā'ī yang dituangkan dan dikupas habis secara serius dalam bentuk disertasi S3-nya di Universitas Al-Azhar, Mesir tahun 1982 yang bertajuk *Nadzm al-Durār fī Tanāsub al-āyāt wa al-Suwar*.⁴⁹ Hasil karya disertasinya ini, terangkum dalam dua jilid besar yang tersimpan di perpustakaan Pusat Studi Alquran (PSQ) Jakarta, yang ia rintis dalam melebarkan sayap dan menurunkan tradisi akademiknya, khususnya di bidang tafsir dan *Ulūm Al-Qur'ān*. Sehingga tidak berlebihan kalau dikatakan bahwa *Tafsir Al-*

⁴⁸ Abd al-Qadir Ahmad Atha', dalam pengantar al-Suyūthi, *Asrār Tartīb al-Qur'ān*, (Kairo: Dār al-I'tishām, 1978), h. 4

⁴⁹ Hasani Ahmad Said, “Tafsir al-Mishbah in The Framework of Indonesian Golden Triangle Tafsirs: A Review on The Correlation Studi (*munasabah*) of Quran,” *Heritage of Nusantara, International Journal of Religious Literature and Heritage*, Vol. 3, No. 2, December 2014, h. 214.

Misbah karya Quraish Shihab terilhami dan banyak mengutip (*nuqil*) dari al-Biqā'ī. Sebagaimana pengakuan dalam sekapur sirih tafsirnya,

“Akhirnya, penulis merasa sangat perlu menyampaikan kepada pembaca bahwa apa yang dihidangkan di sini bukan sepenuhnya ijtihad penulis. Hanya karya ulama-ulama terdahulu dan kontemporer, serta pandangan-pandangan mereka sungguh banyak penulis nukil, khususnya pandangan pakar tafsir Ibrāhīm Ibn ‘Umar al-Biqā’ī (w. 885 H-1480 M) yang karya tafsirnya ketika masih berbentuk manuskrip menjadi bahan disertasi penulis di Universitas Al-Azhar, Cairo, dua puluh tahun yang lalu. Demikian juga karya tafsir pemimpin tertinggi Al-Azhar dewasa ini, Sayyid Muhammad Thanthāwī, juga Syekh Mutawalli al-Sha’rāwī, dan tidak ketinggalan Sayyid Quthub, Muhammad Thahir ibn ‘Asyūr, Sayyid Muhammad Husein Thabathaba’ī, serta beberapa pakar tafsir yang lain”.⁵⁰

Berikut adalah salah satu contoh penafsira Quraish Shihab awal surah *al-Fātihah* dengan mengetengahkan aspek *munāsabah*.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ *ismillāhirrahmānirrahīm* yang terdiri dari 19 huruf itu, adalah pangkalan muslim bertolak. Jumlah huruf-hurufnya sebanyak Sembilan belas huruf. Demikian pula dengan ucapan *hauqalāh*: (لا حول ولا قوة الا بالله) *Lāhauḷa wa lā quwwata illa billāh*. Tiada daya (untuk memperoleh manfaat) dan upaya untuk (menolak mudarat) kecuali dengan (bantuan) Allah. Kalimat inipun (bila digunakan dalam aksara uang digunakan Alquran) mempunyai Sembilan belas huruf. Dengan demikian permulaan dan akhir usaha setiap muslim adalah bersumber dan berakhir pada kekuasaan Allah yang *Rahmān* dan *Rahīm*, Yang Maha Pengasih dan Penyayang itu. Dalam Q.S. al-Mudatsir (74): 30

⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran*, (Jakarta: Lentera hati, 2006), cet. Ke-7, h. xiii.

dinyatakan bahwa penjaga neraka terdiri dari Sembilan belas malaikat. *Basmalah* dan *Hauqalah* yang masing-masing mempunyai sembilan belas huruf itu, dapat menjadi perisai bagi seseorang yang menghayati dan mengamalkan tuntunan kedua kalimat tersebut. Menjadi perisai terhadap kesembilan belas penjaga neraka itu.⁵¹ Pada ayat kedua, الحمد لله رب العالمين “*segala puji hanya bagi Allah pemelihara seluruh alam.*” Dalam *basmalah* terkandung pujian kepada Allah swt. antara lain dalam menampilkan kedua sifat-Nya, *ar-Rahmān* dan *ar-Rahīm*. Karena itu wajar jika pada ayat ini ditegaskan bahwa *segala puji bagi Allah*, apalagi karena Dia adalah pemelihara seluruh alam.”⁵²

Dari model penafsiran di atas, terlihat bahwa Quraish Shihab dalam menafsirkan Alquran, sangat memperhatikan aspek *munāsabah* dengan menguraikan keserasian kata demi kata dalam satu surah dan keserasian hubungan ayat dengan ayat berikutnya. Akan tetapi perlu juga dikritisi bahwa aspek *munāsabah* yang ia diterapkan, pada penelitian awal penulisan ini, nampaknya tidak konsisten dalam pemakaian *munāsabah*. Misalnya, pada ayat terakhir surat *al-Fātiḥah*, ia sama sekali tidak menguraikan *munāsabah* (pertalian) antara penutup surat *al-Fātiḥah* dengan awal surat *al-Baqarah*. Di akhir surat *al-Fātiḥah*, setelah menghidangkan makna *al-dhāllīn*, kemudian ia mengupas kata *āmīn*.

Kerangka teoritis yang berdasar pada uraian di atas, ada dua benang merah yang bisa menjadi gambaran yang menerangkan tentang kerangka *munāsabah*. *Pertama*, ada ayat dan surat yang bisa dicari titik *munāsabah* antara satu dengan lainnya. Kedua, ternyata dari contoh model di atas, juga tidak ditemukan *munāsabah*, dalam kata lain tidak semua ayat dan surat terdapat

⁵¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran*, (Jakarta: Lentera hati, 2006), cet. Ke-7, h. 16.

⁵² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran*, (Jakarta: Lentera hati, 2006), cet. Ke-7, h. 27.

munāsabah. Namun demikian, menurut hemat penulis bukan tidak ada *munāsabah*, bisa jadi kalau dibahasakan belum mampu menemukan *munāsabah*-nya. Barangkali semuanya bersepakat akan adanya *munāsabah*, namun tidak semua orang mampu menghubungkan antara satu ayat atau surah satu dengan yang lainnya. Pada sisi inilah celah beberapa ilmuan yang mengkritik bahwa Alquran tidak holistik, sehingga memungkinkan meragukan keotentisitasannya.

Kesimpulan

Dari uraian dan hipotesa perdebatan akademik seputar wawasan *munāsabah* Alquran di atas, jelaslah *munāsabah* sebagai bagian dari alat bantu memahami *kitāb Allāh*. Upaya-upaya itu, terlihat begitu besar akan pentingnya kajian *munāsabah* terhadap kajian Alquran, terlepas ada beberapa kalangan yang berusaha keras ingin *merekonstruksi* Alquran, yang pasti dari kajian mereka kita kembali dikejutkan untuk selalu menjaga dan paling tidak selalu mengkaji Alquran. Maka upaya apapun, baik misalnya perdebatan *nasikh-mansukh* menyoal adanya surat tambahan versi Syi'ah, ingin merombak susunan ayat dan surat Alquran secara kronologis, mengoreksi bahasa Alquran ataupun ingin mengubah redaksi ayat-ayat tertentu, bahkan bukan hanya sampai di situ menebar isu mempersoalkan autentisitas Alquran, dan lain-lain. Yang jelas, stigma miring ini tidak kemudian melunturkan keimanan atau memurtadkan keyakinan, karena upaya mereka terbukti sampai sekarang tidak berhasil. Justru malah sebaliknya, animo untuk mengkaji Alquran dan keyakinan akan kitab suci Alquran semakin tinggi dan marak.

Daftar Pustaka

A'zamī, MM., *The History of Qur'ānic Text From Revelation to Compilation A Comparative Study with the old and new Testament*, (*Sejarah Teks al-Qur'ān dari Wahyu sampai Kompilasi kajian Perbandingan dengan Perjanjian Lama dan*

- Perjanjian Baru*), terj. Sohirin Solihin, Anis Matta, Ugi Suharto, Lili Mulyadi, Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Afriqi, Ibnu Manzūr al-, *Lisān al-'Arāb*, Beirut: Dār al-Sadīr, tth.
- Amal, Taufik Adnan, *Rekonstruksi Sejarah Alquran*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2005.
- Atha', Abd al-Qadir Ahmad, dalam pengantar al-Suyūthi, *Asrār Tartīb al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-I'tishām, 1978.
- Bugawī, al-, *Syarh al-Sunnah al-Shahābah*, Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1993.
- Baihaqī, al-, *Al-Madkhal ilā al-Sunan al-Kubrā*, (Kuwait: Dār al-Khulafā' lī al-Kitāb al-Islāmī, 1404.
- Baljon, J.M.S., *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leiden: E.J. Brill, 1968.
- Bāqī, Muhammad Fu'ad Abdul, *al-Mu'jām al-Mufharas li al-Fāz al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, 1987.
- Bāqillānī, al-, *I'jāz al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1996.
- Biqā'ī, Burhānuddin Ibn Umar Ibrahim al-, *Nadzm al-Durār fī Tanāsub al-Āyat wa al-Suwar*, Heidaradab: Majlis Dairāt al-Ma'ārif al-Usmāniyyah, 1969.
- Būthi, Muhammad Said Ramadhan al-, *Min Rawā'i al-Qurān*, Beirut-Libanon/Damsyik: maktabah al-farabi, 1397 H/1977 M.
- Dzahabī, Muhamad Husein al-, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Mesir: Maktabah Wahbah, 1985.
- El-Awa, Salwa M.S., *Textual Relation in The Quran: Relevance, Coherence and Structure*, Routledge, New York, 2006.
- Farjani, Muhammad Rajab, *Kayfā Nata'addab Ma'a al-Mushhaf*, t.tp., Dār al-I'tishām, 1978.

- Farmawi, Abd al-Hay al-, *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Maudhū'i*, Kairo: al-Hadharah al-'Arabiyah, 1977.
- Hadiyanto, Andy, *Repetisi Kisah Alquran (Analisis Struktural Genetik Terhadap Kisah Ibrahim dalam Surat Makiyyah dan Madaniyyah)*, disertasi UIN, 2009.
- Hanbal, Imām Ahmad Ibn, *Musnād Ahmad ibn Hanbal*, Beirut: Dār al-Sadīr, t.th.
- <http://doi.wiley.com/10.1002/9780470751428.fmatter>, unduhan, 20 Januari 2010,
- <http://www.google.co.id/search?client=opera&rls=en&q=Salwa+M.S.+ElAwa&sourceid=opera&ie=utf-8&oe=utf-8>, unduhan, 20 Januari 2010.
- Iman, Fauzul, *Munāsabah Alquran*, Jurnal Panji Masyarakat, no. 843, edisi Novemver 2005.
- Jurjani, 'Ali bin Muhammad bin 'Ali al-, *al-Ta'rifāt*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabi, 1405 H.
- Khalafullāh, Muhammad Ahmad, *al-Fann al-Qashāshī fī al-Qur'ān al-Karīm, syarah wa al-ta'liq* oleh Khalīl 'Abd al-Karīm, Beirut, Kairo, *Sīnā lī al-Nasyr wa al-Intisyār al-'Araby*, 1999.
- Khathīb, Muhammad Ajāj al-, *Al-Sunnah Qabla al-Tadwīn*, Terjemahan. AH. Akram Fahmi, Jakarta: Gema Insani Press, 1999.
- Ma'luf, Lois, *Qamūs al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lam*, (Beirut: Dār al-Syarqy, 1976.
- Munawwir, A.Warson, *Kamus al-Munawwir*, Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku PP al-Munawwir, 1984.
- Nawawi, *Shahīh Muslim bi Syarh Nawawī*, Cairo: Dār al-Hadīts, 1994.
- Qattān, Mannā' Khalīl al-, *Mabāhits fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Mansyūrāt al-'Asr al-Hadīts, 1393 H.

- Qurthūbi, Abi Abdillāh Nuhammad bin Ahmad al-Anshāri al-, *al-Jami' lī al-Ahkām al-Qurān*, Beirut: Dār al-Fikr, 1993.
- Rāfi'ī, Mushthafā Shādiq al-, *I'jāz al-Qur'ān wa al-Balāghah al-Nahwiyyah*, Beirut: al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. ke-3, 1990.
- Rahmān, Fazlur, *Islam and Modernity*, Chicago: Universitas of Chicago Press, 1982.
- Said, Hasani Ahmad, "Corak Kalam Tafsir Fatḥ al-Qadīr: Telaah Atas Ayat-ayat Kalam Karya al-Syaukānī," Tesis S2 PPs UIN Jakarta, tahun 2007.
- , *Diskursus Munāsabah Alquran dalam Tafsir al-Mishbah*, Jakarta: Amzah, 2015.
- , *Corak Sastra Tafsir al-Azhar: Studi Atas Ayat-ayat Sastra Alquran dalam Khazanah Tafsir Nusantara Karya Hamka*, Penelitian Individual, Puslitpen LP2M IAIN Raden Intan Lampung, tahun 2014.
- , *Menggagas Munāsabah Alquran: Tinjauan Atas Model Penafsiran Alquran*, Penelitian Individual, Puslitpen LP2M IAIN Raden Intan Lampung, tahun 2012.
- , "Diskursus Munāsabah Alquran: Menyoal Perdebatan Otentisitas Alquran." *MIMBAR, Jurnal Agama & Budaya*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Vol. 28, NO. 1, Thn. 2011.
- , "Metodologi Penafsiran Alquran Kontemporer: Telaah atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd," *SUHUF, Jurnal Kajian Alquran dan Kebudayaan*, Lajnah Pentashih Mushaf Alquran Balitbang dan Diklat Kementerian Agama, Vol. 4. No. 1, 2011.
- , "Tafsir al-Mishbah in The Framework of Indonesian Golden Triangle Tafsirs: A Review on The Correlation Studi (munāsabah) of Quran," in *Heritage of Nusantara, International Journal of Religious Literature and Heritage*, Vol. 3, No. 2, December 2014.

- Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Mishbāh Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran*, Jakarta: Lentera hati, 2006.
- , *Ibrahim bin Umar al-Biqā'i: Ahli Tafsir yang Kontroversial*, Jurnal *Ulūmul Quran*, LSAF, Vol. 1, 1989.
- , Dalam pengantar buku Taufik Adnan Amal. *Rekonstruksi Sejarah Alquran*, Jakarta: Pustaka al-Fabets, 2005.
- , *Sejarah dan 'Ulūm al-Qur'ān*, (Jakarta: Pustaka Fidaus dan Bayt Alquran & Museum Istiqlal TMII, 2001.
- , *Membumikan Al-Quran*, Bandung: Mizan, 1992.
- , *Wawasan al-Quran*, Bandung: Mizan, 1996.
- , *Mukjizat Alquran Ditinjau dari Aspek Kebahasaan Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib*, Bandung: Mizan, 1998.
- Shālih, Subhi, *Mabāhits fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Bairut-Libanon, Dār al-'Ilm lī al-Malāyīn, 1988.
- Suma, Muhammad Amin, *Studi Ilmu-ilmu Alquran*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Syuhbah, Muhammad ibn Muhammad Abū, *al-Madkhal li Dirāsah al-Qur'ān al-Karīm*, Mesir: Maktabah al-Sunnah, 1992.
- Sibā'ī, Musthafā al-, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-tasyrī' al-Islāmī*, Sunnah dan Peranannya dalam Penetapan Syariat Islam, terj. Nurchalish Madjid, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- Sa'id, Labib al-, *al-jam' al-Shautī lī al-Qur'ān al-Karīm*, (Mesir: Dār al-Kātib al-'Arāby, t.th.
- Suyūthi, Jalaluddīn al-, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Damaskus : Dar al-Fikr, 1979.
- Syāthibī, al-, *al-Muwāfaqat*, Beirut: Dār al-Fikr, 1975.
- Suyūthī, Abdurrahman Ibn Abī Bakr ibn Muhammad Abū al-Fadhī al-, *Asrār Tartīb al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-I'tishām, 1978.

- Watt, W. Monthomery, *Bell's Introduction to The Qur'ān*, Leiden: Edinburgh University Press, 1994.
- Yusuf, Yunan, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar, Sebuah telaah tentang Pemikiran Hamka dalam teologi Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990.
- , *Karakteristik Tafsir Alquran di Indonesia Abad 20, Jurnal Ulūm Alquran*, Vol. III, no.4, 1992.
- Zaid, Nasr Hamid Abū, *Mafhūm al-Nāsh: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Ihyā al-Kutub al'Arabiyyah, 1992.
- , *Tekstualitas Alquran: Ktitik Terhadap Ulumul Quran*, terj. Khairan Nahdiyyin, Yogyakarta: LkiS, 2001.
- Zarkasyī, Muhammad Burhānuddin al-, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Mesir: Dār Ihyā al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957.
- Zarqānī, Muhammad 'Abdul Aẓīm al-, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, 1988.