



PEMANFAATAN ARTIFICIAL INTELLIGENCI DALAM BELAJAR AL QUR'AN: *Studi Pada Aplikasi Ngaji.ai*

M Ubaidilah¹, Rifaldi Z^{2*}

bedgaleri@gmail.com

Informasi Artikel

Diajukan: 12-12-2024
Diterima: 12-24-2024
Diterbitkan: 01-01-2025

Abstract

The intersection of Islam with the digital world has opened up new opportunities in expanding the broadcast area from the real dimension to the virtual dimension. This process allows Muslims to communicate without geographical boundaries, including in terms of disseminating Al-Qur'an knowledge in digital space. This research focuses on the Ngaji.ai application, an innovation in learning the Koran based on Artificial Intelligence (AI). Through this study, at least the author mapped out the big question, namely; How does the Ngaji.ai application teach the Koran based on an artificial intelligence application? What are the implications of the Ngaji.ai application for users' ability to read the Koran? The methodology used is qualitative, with data collection through interviews, observation and application content analysis. User satisfaction or response data is obtained by distributing questionnaires which are then processed descriptively and analyzing the implications for the user's reading ability. The research results show that Ngaji.ai has a positive impact on the Koran learning process, increasing users' motivation and ability to read the Koran with the help of the innovative features provided. The Ngaji.ai application utilizes Artificial Intelligence (AI) technology to teach the Koran, with a reading correction feature that provides real-time feedback. Designed to enrich the learning experience, this application offers learning that is interactive, personalized, and can be adapted to individual learning pace. The advancement of AI in this application not only facilitates basic learning of the Qur'an but also improves the user's Qur'an reading ability, enabling effective learning anytime and anywhere

Keyword: *Utilization of the Qur'an; Artificial Intelligence; Ngaji.ai*

Editorial Office :

MQTBI: Jurnal Al Qur'an dan Hadis

Pondok Pesantren Madrasatul Qur'an Tebuireng Jombang

Abstrak

Persinggungan Islam dengan dunia digital telah membuka peluang baru dalam perluasan kawasan syiar dari dimensi nyata ke dimensi maya. Proses ini memungkinkan umat Islam untuk berkomunikasi tanpa batas geografis, termasuk dalam hal penyebaran keilmuan al-Qur'an dalam ruang digital. Penelitian ini berfokus pada aplikasi Ngaji.ai, sebuah inovasi dalam pembelajaran Al-Qur'an berbasis *Artificial Intelligence* (AI). Melalui studi ini, setidaknya penulis memetakan pertanyaan besarnya yaitu; Bagaimana aplikasi Ngaji.ai mengajarkan al-Qur'an dengan basis aplikasi *artificial intelligence*? Bagaimana implikasi aplikasi Ngaji.ai terhadap kemampuan pengguna dalam membaca al-Qur'an? Metodologi yang digunakan adalah kualitatif, dengan pengumpulan data melalui wawancara, observasi, dan analisis konten aplikasi. Data kepuasan atau respon pengguna diperoleh dengan penyebaran angket yang kemudian diolah secara deskriptif dan menganalisis tentang implikasinya terhadap kemampuan baca pengguna. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Ngaji.ai memberikan dampak positif dalam proses belajar mengaji, meningkatkan motivasi dan kemampuan membaca Al-Qur'an penggunaannya dengan bantuan fitur-fitur inovatif yang disediakan. Aplikasi Ngaji.ai memanfaatkan teknologi *Artificial Intelligence* (AI) untuk mengajar Al-Qur'an, dengan fitur koreksi bacaan yang memberikan feedback real-time. Didesain untuk memperkaya pengalaman belajar, aplikasi ini menawarkan pembelajaran yang interaktif, personal, dan dapat disesuaikan dengan kecepatan belajar individu. Kemajuan AI dalam aplikasi ini tidak hanya memfasilitasi pembelajaran dasar Al-Qur'an tetapi juga meningkatkan kemampuan membaca Al-Qur'an penggunaannya, memungkinkan pembelajaran yang efektif kapan saja dan di mana saja.

Kata Kunci: Pemanfaatan Al-Qur'an; Artificial Intelligence; Ngaji.ai

PENDAHULUAN

Al-Qur'an Digital merupakan produk atas perkembangan teknologi yang berkembang pesat seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan manusia. Perkembangan teknologi yang terdapat pada al-Qur'an digital, disadari atau tidak telah berimplikasi pada budaya dan pola hidup masyarakat masa kini.¹ Persinggungan Islam dengan dunia digital telah membuka peluang baru dalam perluasan kawasan syiar dari dimensi nyata ke dimensi maya. Proses ini memungkinkan umat Islam untuk berkomunikasi tanpa batas geografis, termasuk dalam hal penyebaran keilmuan al-Qur'an dalam ruang digital. Meskipun demikian, terjadi beberapa tantangan dan

permasalahan atas hadirnya al-Qur'an dalam bentuk digital.²

Dalam konteks penyajian konten keislaman yang awalnya disajikan dalam bentuk klasik, al-Qur'an yang disajikan dalam bentuk digital telah dinikmati dalam kehidupan sehari-hari, bahkan bukan hal asing lagi bagi masyarakat islam masa kini. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya digitalisasi al-Qur'an dalam berbagai bentuk, misalnya dalam bentuk buku

¹ M. Baihaqi Fadhil Wafi, Nuzula Ilhami, dan Taufiqurohman Taufiqurohman, "Transformasi Perilaku Beragama Masyarakat Muslim Kontemporer: Fenomena Al-Qur'an Di Era Digital," *IN RIGHT: Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia* 11, no. 1 (28 Januari 2022): 39, <https://doi.org/10.14421/inright.v11i1.2503>.

² Lihat Aam Abdussalam dan Muhamad Parhan, "Al-Quran Digital Vs Al-Quran Cetak: Menjelajahi Perspektif Mahasiswa Terhadap Pemanfaatannya Dalam Dimensi Globalisasi" 7, no. 1 (2021); Lihat juga Syarif Hidayat, "Al-Qur'an Digital (Ragam, Permasalahan dan Masa Depan)," *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 1, no. 1 (2016), <https://doi.org/10.14421/mjsi.11.1333>; Lihat juga Abdul Majit dan Miski Miski, "Pembelajaran al-Qur'an Secara Digital: Pergeseran Sistem Isnad dan Peneguhan Otoritas Baru," *Jurnal SMART (Studi Masyarakat, Religi, dan Tradisi)* 9, no. 1 (30 Juni 2023): 133-46, <https://doi.org/10.18784/smart.v9i1.1795>.

Judul Penelitian

Semua nama lengkap penulis digital (e-book)³, bentuk situs online/web⁴, maupun dalam bentuk aplikasi.⁵ Dengan adanya ragam digitalisasi yang diterapkan kepada al-Qur'an maka secara praktis al-Qur'an bisa dinikmati oleh kaum millennial secara luas.

Berdasar pada fakta literatur yang ada sebelumnya, sejauh ini penulis menemukan kajian yang secara spesifik tentang isu di atas. Selanjutnya, penulis mencoba memetakannya dalam 3 tema besar: *pertama*, fokus pada kajian Digitalisasi al-Qur'an yang mencakup banyak aspek misalnya fokus pada penyelidikan perbedaan fitur-fitur dalam aplikasi Al-Qur'an digital yang dikembangkan oleh dua lembaga berbeda, yang ditulis oleh Ahmad Yani dkk; aspek pengaruh al-Qur'an digital bagi masyarakat oleh M. Baihaqi Fadhlil Wafi, Nuzula Ilhami dan Taufiqurohman; aspek perbandingan al-Qur'an digital dan al-Qur'an cetak dari sudut pandang mahasiswa oleh Aam Abdussalam, Mohammad Rindu Fajar Islamy dan Muhamad Parhan.⁶ *Kedua*,

kajian tentang pemanfaatan teknologi *artificial intelligence* sebagai media pembelajaran seperti fokus kajian yang mengeksplorasi efektifitas teknologi *artificial intelligence* ketika diterapkan pada pengajaran Bahasa Inggris oleh Dhanan Abimanto dan Iwan Mahendro; eksplorasi penggunaan aplikasi *artificial intelligence* dalam pembelajaran berbicara oleh Suciati, Abdurrahman Faridi, Januarius Mujiyanto, dan Yudhi Arifani.⁷

Ketiga, kajian yang fokus pada aplikasi belajar al-Qur'an berbasis digital seperti kajian yang memperkenalkan aplikasi "Funrecite" yang dikembangkan untuk membantu anak-anak dalam belajar mengaji Al-Qur'an yang diteliti oleh Cut Syarifah Alia, Sekar Nawang Sukma, dan Rizza Indah Mega Mandasari; kajian yang mengeksplorasi aplikasi yang berfokus pada pengenalan huruf dan cara pengucapan huruf Hijaiyah oleh Iman Nurul Fadli dan Usep Mohamad Ishaq; kajian tentang implikasi sebuah aplikasi mengajar yang sama-sama berbasis *artificial intelligence* terhadap otoritas mengajar dan sistem isnad yang ditulis oleh Abdul Majit dan Miski.⁸

³ Anugrah Bagus Wijaya dan Ridana Dimas Tunggal Prakoso, "Keefektifan Aplikasi Buku Digital Cara Cepat Belajar Membaca Al-Quran," *CITISEEE*, 2017.

⁴ Beberapa contoh terkait al-Qur'an dalam bentuk web dapat dilihat melalui Hidayat, "Al-Qur'an Digital (Ragam, Permasalahan dan Masa Depan)."

⁵ Lihat Cut Syarifah Alia, Sekar Nawang Sukma, dan Rizza Indah Mega Mandasari, "FUNRECITE: APLIKASI BELAJAR MENGAJI AL-QUR'AN UNTUK ANAK BERBASIS AUGMENTED REALITY" 7, no. 5 (2021); Iman Nurul Fadli dan Usep Mohamad Ishaq, "Aplikasi Pengenalan Huruf dan Makharijul Huruf Hijaiyah Dengan Augmented Reality Berbasis Android," *Komputika : Jurnal Sistem Komputer* 8, no. 2 (31 Oktober 2019): 73–79, <https://doi.org/10.34010/komputika.v8i2.2186>; Ahmad Yani dkk., "Studi Perbandingan Fitur-Fitur Aplikasi Al-Quran Digital Karya Greentech Apps Foundation dan Aplikasi Al-Quran Muslim Media untuk Mengetahui Perbedaan Kedua Fitur aplikasi," *Jurnal Riset Agama* 1, no. 3 (15 Desember 2021): 132–56, <https://doi.org/10.15575/jra.v1i3.15089>.

⁶ Yani dkk., "Studi Perbandingan Fitur-Fitur Aplikasi Al-Quran Digital Karya Greentech

Apps Foundation dan Aplikasi Al-Quran Muslim Media untuk Mengetahui Perbedaan Kedua Fitur aplikasi"; Wafi, Ilhami, dan Taufiqurohman, "Transformasi Perilaku Beragama Masyarakat Muslim Kontemporer"; Abdussalam, Islamy, dan Parhan, "Al-Quran Digital Vs Al-Quran Cetak: Menjelajahi Perspektif Mahasiswa Terhadap Pemanfaatannya Dalam Dimensi Globalisasi."

⁷ Dhanan Abimanto dan Iwan Mahendro, "Efektivitas Penggunaan Teknologi AI Dalam Pembelajaran Bahasa Inggris," *Sinar Dunia: Jurnal Riset Sosial Humaniora dan Ilmu Pendidikan* 2, no. 2 (2023); Suciati Suciati dkk., "Artificial intelligence Application dalam Pembelajaran Speaking: Persepsi dan Solusi," t.t.

⁸ Alia, Sukma, dan Mandasari, "FUNRECITE: APLIKASI BELAJAR MENGAJI AL-QUR'AN UNTUK ANAK BERBASIS AUGMENTED REALITY"; Fadli dan Ishaq, "Aplikasi Pengenalan Huruf dan Makharijul Huruf Hijaiyah Dengan Augmented Reality Berbasis Android"; Majit dan Miski, "Pembelajaran al-Qur'an Secara Digital."

Melihat penelitian yang sudah dilakukan sebelumnya, Signifikansi yang terdapat pada penelitian yang dilakukan penulis ialah mengangkat salah satu aplikasi yang sudah dirilis sejak November 2022 yang sampai saat ini telah mencapai 4000 pengakses⁹. Aplikasi tersebut bernama Ngaji.ai, di mana aplikasi tersebut menyediakan materi tentang belajar membaca dan pelafalan huruf Hijaiyah yang dilengkapi dengan contoh bagaimana melafalkan huruf dalam bentuk audio. Teknologi *artificial intelligence* yang diterapkan pada aplikasi ini berupa penilaian langsung dengan tingkat akurasi tinggi terhadap pelafalan huruf atas seorang yang ingin menggunakan aplikasi ini.

Penulis akan mengeksplorasi aplikasi tersebut dengan teori konvergensi media, yang bertujuan mengidentifikasi perubahan dalam cara media tradisional dan digital berkonvergensi dalam pengajaran Al-Qur'an melalui aplikasi Ngaji.ai. Dalam hal ini, setidaknya penulis memetakan pertanyaan besarnya yaitu; Bagaimana aplikasi Ngaji.ai aplikasi Ngaji.ai mengajarkan al-Qur'an dengan basis aplikasi *artificial intelligence*? Bagaimana implikasi aplikasi Ngaji.ai terhadap kemampuan pengguna dalam membaca al-Qur'an?

METODE PENELITIAN

Metode kualitatif digunakan dalam penelitian ini guna menelusuri lebih dalam terkait topik penelitian yang diambil penulis. Pendekatan kualitatif dengan analisis deskriptif dipilih karena memiliki tujuan untuk menelusuri makna dan keunikan obyek agar bisa dipahami lebih mendalam. Pendekatan ini memungkinkan penjelasan terperinci tentang cara aplikasi tersebut digunakan, karena pendekatan ini dapat digunakan untuk memahami proses atau

interaksi sosial dari sebuah obyek penelitian.¹⁰

Data primer berasal dari aplikasi Ngaji.ai yang menjadi fokus utama dalam penelitian. Data sekunder mencakup berbagai sumber informasi terkait, seperti kitab klasik, buku, artikel terkait, dan dokumen media massa elektronik yang dijadikan sebagai pelengkap dan penguat dari data primer. Data dikumpulkan melalui beberapa teknik, termasuk untuk menjawab rumusan pertama melalui wawancara mendalam kepada pelaku atau orang yang dipandang tahu terkait data primer. Data yang terkumpul akan diolah menggunakan teknik kualitatif deskriptif yakni data yang telah diperoleh dari berbagai sumber akan dijelaskan dan kemudian ditelaah secara kritis sehingga menghasilkan kesimpulan data penelitian. Pengolahan data yang bersifat deskriptif digunakan pada proses memilih, memilah, dan mengorganisasikan data yang terkumpul dari sumber yang diperoleh saat penelitian. Tujuannya agar memperoleh pemahaman mendalam yang kemudian dideskripsikan dalam bentuk narasi yang singkat dan jelas.¹¹

DISKRIPSI APLIKASI NGAJI.AI

Aplikasi Ngaji.ai muncul sebagai inovasi canggih dalam pembelajaran Al-Qur'an, menyediakan modul pembelajaran yang dirancang khusus untuk peserta didik pemula. Pengembangan aplikasi ini dimulai pada tahun 2020 dan diluncurkan pada bulan November 2022. Ide awal di balik pembentukan aplikasi ini adalah memberikan dukungan pembelajaran Al-Qur'an yang komprehensif, terutama bagi peserta didik yang merasa tertinggal atau ingin memulai belajar di usia dewasa. Selain itu, Keberadaan

⁹ Adhit, "Pengenalan Aplikasi Ngaji.ai" (Ruang Sidang Fakultas Teknik GKB III Lantai 1, Universitas Muhammadiyah Malang, 12 Oktober 2023).

¹⁰ Abdul Fattah Nasution, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: CV. Harva Creative, 2023), <http://repository.uinsu.ac.id/19091/1/buku%20metode%20penelitian%20kualitatif.Abdul%20Fattah.pdf>.

¹¹ Nasution. Hal 144-145.

Judul Penelitian

Semua nama lengkap penulis

Ngaji.ai juga dikembangkan karena keterbatasan belajar mengaji yang muncul selama pandemi Covid-19 beberapa tahun silam.¹² Pembatasan sosial dan pembatasan akses ke pengajar langsung telah menjadi kendala yang signifikan dalam belajar mengaji tradisional. Oleh karena itu, aplikasi ini hadir sebagai solusi untuk menjembatani kesenjangan tersebut.

Motivasi utama untuk pembentukan aplikasi Ngaji.ai adalah untuk menjadi pelengkap pembelajaran Al-Qur'an, khususnya bagi peserta didik yang merasa tertinggal dalam memahami materi. Beberapa faktor, seperti keterlambatan belajar dibandingkan dengan teman sebaya, mendorong tim pengembang untuk menciptakan solusi pembelajaran yang dapat diakses dengan mudah melalui teknologi.¹³ Dengan demikian, aplikasi ini menciptakan lingkungan pembelajaran yang inklusif dan dapat diakses, memfasilitasi perjalanan belajar Al-Qur'an bagi semua kalangan tanpa memandang usia atau latar belakang.

Adapun terkait fitur yang ditawarkan oleh aplikasi ini terdapat dua kategori, yaitu fitur utama berkaitan dengan proses belajar al-Qur'an dan fitur untuk penunjang ibadah bagi umat muslim.¹⁴ Fitur utama dapat ditemukan pada aplikasi, sebagai berikut: (1) Materi Pembelajaran¹⁵ ; (2) Kemajuan Belajar ; (3) Papan Peringkat¹⁶ ; (4)

Share Pencapaian ; (5) Tadarus. Adapun fitur yang menunjang ibadah pengguna yaitu jadwal sholat dan arah kiblat yang masih dalam tahap perencanaan.¹⁷ Jadwal sholat akan memberikan informasi yang akurat dan terkini mengenai waktu-waktu sholat sesuai dengan lokasi pengguna. Hal ini memudahkan pengguna untuk melaksanakan ibadah sholat secara tepat waktu. Selain itu, fitur arah kiblat akan memberikan panduan kepada pengguna untuk mengetahui arah yang benar saat melaksanakan sholat, terutama bagi mereka yang berada di tempat yang tidak familiar. Dengan demikian, aplikasi ini tidak hanya menjadi alat pembelajaran Al-Qur'an tetapi juga menjadi kawan spiritual yang memudahkan pelaksanaan ibadah sehari-hari pengguna.

Gambar 1 : Halaman Bentuk Aplikasi

Termasuk keunggulan aplikasi yaitu pendekatan pembelajaran yang



¹² Adhit, "Pengenalan Aplikasi Ngaji.AI."

¹³ Aminudin, Wawancara, Malang, 15 Desember 2023.

¹⁴ "ngaji.ai : Semua Pasti Bisa Ngaji," diakses 28 Januari 2024, <https://ngaji.ai/>.

¹⁵ Dalam kegiatan belajar al-Qur'an tentu tak akan lepas dengan beberapa komponen yang harus dipenuhi. Di antara komponen yang penting yaitu materi pembelajaran. Lihat Hetty Mulyani dan Maryono, "IMPLEMENTASI METODE QIROATI DALAM PEMBELAJARAN AL-QUR'AN," *Jurnal Paramurobi* 1, no. 2 (2019).

¹⁶ fitur semacam itu memiliki dampak positif dalam meningkatkan motivasi belajar siswa. Lihat Kamal Duwila, "PENERAPAN STRATEGI PEMBELAJARAN BILLBOARD

RANGKING GUNA MENINGKATKAN HASIL BELAJAR PENDIDIKAN AGAMA ISLAM MATERI IMAN KEPADA HARI AKHIR PADA SISWA KELAS XII SMKN 1 TANJUNG SELOR KABUPATEN BULUNGAN KALIMANTAN UTARA 2019/2020" 1, no. 1 (29 Juli 2022).

¹⁷ Adhit, "Pengenalan Aplikasi Ngaji.AI."

dimulai dari materi dasar pada aplikasi ini, sehingga memungkinkan aksesibilitas yang mudah bagi peserta didik dengan rentang usia mulai dari usia batita hingga dewasa. Dalam konteks memberikan pola asuh atau metode pembelajaran kepada anak-anak pra sekolah, diperlukan suatu pendekatan interaktif berupa media pembelajaran audio visual dengan menggunakan teknologi *mobile-learning (M-learning)*.¹⁸ Hal ini juga diterapkan oleh aplikasi Ngaji.ai yang mana menggunakan tampilan animasi dan interaktif yang cocok untuk pembelajaran anak-anak pra sekolah bahkan sampai usia dewasa.

PEMANFAATAN ARTIFICIAL INTELLIGENCE DALAM BELAJAR AL-QUR'AN PADA APLIKASI

Aplikasi Ngaji.ai dikembangkan secara kolaboratif antara Universitas Muhammadiyah Malang (UMM)¹⁹, Universitas Lampung Mangkurat (ULM)²⁰ dan PT. Novo Indonesia, sebuah perusahaan IT asal belanda. Selain itu, aplikasi ini juga berkolaborasi dengan para *expert* di bidang data collection, materi pembelajaran al-Qur'an dan *machine learning*. Dengan demikian, aplikasi ini dapat dikatakan mampu mendeteksi secara akurat terhadap pelafalan baca al-Qur'an khususnya praktik pelafalan *huruf hijaiyah* dan hukum tajwid

melalui teknologi *Automatic Speech Recognition*.

Per tanggal *update* terakhir pada 23 Januari 2024, aplikasi ini menawarkan dua kelas utama: kelas *pra tahsin* dan *tahsin*, dengan materi pembelajaran mencakup konsep dasar terkait huruf *hijaiyah* dan *tajwid*. Kedua kelas ini mencakup total dua belas materi, menyediakan bahan pembelajaran yang komprehensif untuk membantu pengguna dalam memahami dan membaca Al-Qur'an. Materi-materi ini dirancang untuk memandu pengguna mulai dari pengenalan *huruf hijaiyah* hingga penguasaan bacaan *mad*.

Adapun secara spesifik kelas *pra tahsin* mencakup belajar huruf *hijaiyah*, bentuk dan bacaan huruf *hijaiyah*, tanda baca panjang, harokat *kasroh*, harokat *dhomeh*, harokat *sukun*, harokat *tanwin*, harokat *tasyid*, *hamzatul washol*, tanda waqof (berhenti), dan *mad* (panjang). Belajar huruf *hijaiyah* (materi 1) mempunyai mempelajari 28 huruf *hijaiyah* dan dapat berlatih melafalkan, total pelajaran di dalamnya sebanyak 14 pelajaran. Mempelajari seluruh huruf *hijaiyah* secara berurutan dan terpisah dalam dua sampai tiga huruf pada pelajaran ke 1-13, kemudian pada pelajaran ke 14 mempelajari huruf *hijaiyah* dengan soal rangkaian huruf-huruf yang sudah dipelajari secara acak.

Materi tentang bentuk dan bacaan huruf *hijaiyah* mencakup pelajaran tentang cara mengenali bentuk lain dari huruf *hijaiyah*, seperti huruf *ha* dan *alif / hamzah*. Pelajaran lainnya berkaitan dengan huruf yang sering tertukar seperti *alif* dan *'ain*, *ha* dan *ha*. Juga ada cara menyambung tiga huruf yang sudah dipelajari sebelumnya pada materi ini. Juga ada materi penting karena termasuk pembelajaran dasar baca al-Qur'an yaitu *mad thabi'i*, *qalqalah*, dan *ghunnah* yang tertuang antara materi tiga sampai delapan. Dengan demikian, maka kelas *pra tahsin* memberikan materi-materi dasar dalam ilmu membaca al-Qur'an. Materi

¹⁸ Esty Purwaningsih, "MENGENAL WARNA, ANGKA, HURUF DAN BENTUK PADA ANAK USIA DINI MELALUI ANIMASI INTERAKTIF" 3, no. 2 (2018).

¹⁹ Humas, "Ngaji.AI, Aplikasi Ngaji yang Menarik Hasil Kerjasama Informatika UMM dengan Perusahaan IT Belanda," 4 April 2023, <https://www.umm.ac.id/id/arsip-koran/suara-muhammadiyah/ngajiai-aplikasi-ngaji-yang-menarik-hasil-kerjasama-informatika-umm-dengan-perusahaan-it-belanda.html>.

²⁰ Rina Ayu Panca, "Cerita Mantan Rektor ULM Temukan Ide Belajar Mengaji Manfaatkan Teknologi AI," 1 Februari 2024, <https://www.tribunnews.com/pendidikan/2024/02/01/cerita-mantan-rektor-ulm-temukan-ide-belajar-mengaji-manfaatkan-teknologi-ai>.

Judul Penelitian

Semua nama lengkap penulis ini merupakan fondasi penting bagi para pelajar dalam menguasai keterampilan membaca Al-Qur'an dengan baik.

Tabel 1. Materi Pra tahsin pada aplikasi ngaji.ai

Kelas	Materi	Tema	Jumlah Konten
Pra Tahsin	Materi 1	Belajar Huruf Hijaiyah	14 Pelajaran
	Materi 2	Belajar Bentuk dan Bacaan Huruf Hijaiyah	10 Pelajaran
	Materi 3	Belajar Tanda Baca Panjang	9 Pelajaran
	Materi 4	Belajar Harokat Kasroh	10 Pelajaran
	Materi 5	Belajar Harokat Dhomma h	10 Pelajaran
	Materi 6	Belajar Harokat Sukun	10 Pelajaran
	Materi 7	Belajar Harokat Tanwin	5 Pelajaran
	Materi 8	Belajar Harokat Tasydid	6 Pelajaran

Berikutnya ada kelas tahsin sebagai tahap lanjutan dari pembelajaran dasar al-Qur'an pada kelas pra tahsin. Di antara materi yang terdapat pada kelas ini yaitu Hamzatul Washol, Tanda Waqof (Berhenti), Mad (Panjang), Nun Sukun dan Tanwin. Materi 9 (hamzatul washal) berisi cara baca hamzah ketika di awal kalimat dan di tengah-tengah kalimat, tetapi penulis menemukan belum ada cara baca tanwin ketika bertemu hamzah washal. Selanjutnya, cara baca tanda waqaf terletak pada materi ke 10, berisi tentang cara menghentikan suatu bacaan, baik di

pertengahan atau akhir ayat. Pada materi tersebut juga mencakup belajar bacaan *mad aridh li as-sukun*, *mad iwadh*, cara baca *mad thabi'i* ketika waqaf, *ta' marbutah* ketika waqaf, cara baca waqaf ketika huruf sebelum akhir berharakat sukun, dan cara baca ketika huruf terakhir berharakat *tasydid*.

Materi 11 mempelajari bacaan mad, tetapi 4 pelajaran (termasuk latihan akhir) di dalamnya hanya mencakup *mad wajib muttasil*, *mad jaiz munfasil*, dan *mad lazim*. Materi 12, di mana materi ini hasil *update* terakhir mempelajari tentang hukum nun sukun dan tanwin. Pelajaran seperti bacaan *idgham bi ghunnah*, *idgham bila ghunnah*, dan *iqlab* masing-masing dijadikan satu segmen pembelajaran. Sedangkan pelajaran tentang bacaan *ikhfa'* terbagi menjadi enam segmen pembelajaran. Dengan demikian, kelas tahsin ini merupakan tingkat lanjut dari kelas pra tahsin yang mempelajari dan memahami prinsip tajwid dasar dan aturan-aturan dalam membacanya.

Kelas	Materi	Tema	Jumlah Konten
Tahsin	Materi 9	Hamzatul Washol	6 Pelajaran
	Materi 10	Tanda Waqof (Berhenti)	7 Pelajaran
	Materi 11	Mad (Panjang)	4 Pelajaran
	Materi 12	Nun Sukun dan Tanwin	9 Pelajaran

Dalam setiap aspek yang meliputi kehidupan kita sebagai manusia tentu merasakan perkembangan teknologi yang sudah dirasakan. Perusahaan media misalnya, yang mau tidak mau harus mengikuti dan beradaptasi dengan perubahan dan perkembangan teknologi meskipun awalnya memiliki praktik kinerja yang sudah mapan. Pun dengan praktik pengajaran al-Qur'an dengan berbagai praktik tradisional yang sudah mapan, juga beradaptasi dengan

munculnya perkembangan media yang selaras dengan berkembangnya teknologi. Misalnya ketika “nyaman” dengan pembelajaran baca al-Qur’an dengan media cetak, hadirnya al-Qur’an dalam bentuk digital berimplikasi terhadap kenyamanan yang telah disebutkan dengan berbagai kelebihan dan kekurangannya. Contoh lain, pengajaran tradisional yang sudah mapan dalam stigma masyarakat, dengan hadirnya teknologi yang mampu mengajarkan al-Qur’an juga dapat mengikis cara pengajaran tradisional dan menimbulkan “otoritas baru” dalam pembelajaran baca al-Qur’an.²¹

Adapun tahapan atau proses pembelajaran melalui aplikasi ini dapat dikatakan sederhana dan mudah. Di dalam aplikasi akan ditemukan fitur kelas pada halaman muka dan tersedia pilihan materi yang ingin dipelajari, ketika pengguna sudah memilih materi maka akan disediakan penjelasan mengenai materi dalam bentuk tulisan dan contoh audio pelafalan. Jika sudah mempelajari penjelasan, maka membaca soal latihan atau praktek adalah tahapan selanjutnya. Praktek akan dimulai jika menekan tombol “mulai latihan”, pengguna akan diinstruksikan untuk mengucapkan bacaan pada soal dan harus menekan tombol perekam sebagai sistem aplikasi merekam bacaan oleh pengguna.

Ketika bacaan pengguna saat latihan sudah terekam dengan sempurna maka secara cepat penilaian oleh aplikasi muncul, penilaian diklasifikasikan menjadi dua, yaitu luar biasa sebagai tanda bahwa pelafalan benar dan belum tepat jika ada pelafalan yang harus diperbaiki karena kurang tepat dalam membaca. Pada saat penilaian, bacaan yang kurang tepat dilafalkan akan terdeteksi warna merah pada huruf atau bacaan tersebut. Sedangkan bacaan yang tepat ditandai dengan warna hijau pada bacaannya. Juga ada suara ustadz dan suara

pengguna yang bisa diputar ulang guna membandingkan ketepatan cara pelafalan antara keduanya, dan terakhir ada opsi untuk mengulangi bacaan dan melanjutkan soal selanjutnya.

Adapun fitur yang digunakan untuk mengoreksi bacaan pengguna, aplikasi ini menggunakan teknologi *Automatic Speech Recognition (ASR)* untuk mengenali ucapan pengguna dan mengubahnya menjadi teks. Model akustik (*acoustic model*) kemudian menganalisis pola suara pengguna dan menentukan apakah pelafalannya benar atau tidak. *Machine Learning* digunakan untuk melatih model akustik dengan data suara yang besar sehingga model tersebut dapat terus belajar dan meningkatkan performanya. *Artificial Intelligence* digunakan untuk menggabungkan *ASR*, model akustik, dan *Machine Learning* untuk menghasilkan fitur koreksi pelafalan yang akurat dan membantu pengguna dalam pembelajaran al-Qur’an.

Dalam meningkatkan kualitas dari *machine learning*, *developer* mengumpulkan 200+ jam data rekaman dalam proses pengembangannya dan berhasil mengumpulkan 100+ jam data yang digunakan setelah proses *review* dan anotasi atau bisa disebut sebagai proses *data collection*. Maka dengan terkumpulnya ratusan hingga ribuan jam data dapat meningkatkan keakuratan fitur koreksi pelafalan aplikasi. Adapun proses dalam data collection pada aplikasi yakni pengumpulan data, review data, anotasi, dan *final collection*.

Tahap pertama yaitu pengumpulan data suara *reciter* (pelafal bacaan) yang nantinya akan menjadi dataset untuk melatih program atau model dalam menilai akurasi bacaan. Setelah itu, tahap review suara untuk seleksi dilakukan untuk memilih bacaan yang sesuai dengan kriteria tertentu, seperti menilai kesesuaian bacaan *reciter* dengan kaidah, kejelasan suara dan ketiadaan gangguan. Anotasi menjadi tahap berikutnya, di mana

²¹Majit dan Miski, “Pembelajaran al-Qur’an Secara Digital.”

Judul Penelitian

Semua nama lengkap penulis informasi atau label ditambahkan pada data suara, termasuk transkripsi teks untuk melatih model agar dapat memahami pola suara. Selanjutnya mengumpulkan bacaan tadi yang sudah diproses menjadi dataset *machine learning* atau bisa disebut *final collection*. Dengan demikian, maka penting diketahui bahwa semakin banyak data suara yang berhasil dikumpulkan dan diproses akan menambah kualitas fitur koreksi melalui *artificial intelligence*, karena pada dasarnya *machine learning* itu meniru kemampuan manusia dengan perlahan dilatih.

Selanjutnya, terkait kategori dalam menerima kualitas dataset, Ngaji.ai mempunyai kriteria yang harus dipenuhi agar *machine learning* juga dapat memilah suara yang masuk dalam kriteria kualitas bacaan al-Qur'an. Di antara kategori standar kualitas suara yang ditetapkan yaitu (1) Pelafalan suara jernih, tidak teriak maupun bisik bisik atau menahan suara, (2) Boleh ada suara lain seperti kicauan burung, pesawat terbang, dan suara angin tapi tidak mengganggu kualitas dari data suara, (3) Pelafalan huruf hijaiyah sesuai dengan Makhoriul huruf dan cara baca sesuai dengan tajwid, (4) Rekaman tidak terburu-buru, secara pelan dan teratur (*tartil*).

Adapun dalam memilih *reviewer* untuk memilah suara yang memenuhi kriteria yang telah disebutkan, Ngaji.ai memberi kualifikasi yang harus dipenuhi agar seseorang dapat menjadi *reviewer*. Di antara kualifikasi *reviewer* yaitu *Pertama*, Memiliki kemampuan mengaji dan dapat membaca Al-Qur'an dengan baik dan benar, karena saat memeriksa rekaman suara *speaker*, *reviewer* harus mampu memberikan *review* yang benar dan tepat; *Kedua*, Memiliki laptop pribadi untuk melakukan proses *review* data; *Ketiga* Mampu mengoperasikan *Reviewer Tools*. Hal ini menunjukkan bahwa selain memperhatikan pada aspek kemampuan

reviewer dalam membaca al-Qur'an secara baik dan benar, aplikasi ini juga memperhatikan kualifikasi *reviewer* dalam aspek kemampuan dalam mengoperasikan sistem yang digunakan untuk menilai suara pada saat proses mereview suara.

Fenomena pengajaran al-Qur'an dengan basis teknologi *artificial intelligence* pun tidak luput dari efek berkembangnya teknologi, termasuk contohnya adalah aplikasi Ngaji.ai. Pengajaran al-Qur'an yang awalnya menggunakan basis komunikasi lisan, kemudian muncul media cetak sebagai pendukung dalam proses pengajaran, hingga media dengan basis digital yang semuanya merupakan gabungan dari beberapa entitas media merupakan sebuah evolusi media dalam proses pembelajaran al-Qur'an yang salah satunya disebabkan oleh berkembangnya teknologi. Evolusi media pengajaran baca Al-Qur'an ini sejalan dengan teori konvergensi media oleh Henry Jenkins. Teori ini menjelaskan bahwa berbagai media lama (seperti bahasa lisan) dan media baru (seperti bahasa digital) akan saling bersatu dan berkolaborasi dalam satu platform.

Machine learning yang digunakan dalam pengajaran al-Qur'an pada aplikasi Ngaji.ai merupakan keniscayaan yang disebabkan proses evolusi media pengajaran baca al-Qur'an juga berkembang sampai titik ini. Berdasarkan asumsi dasar konvergensi media, implikasi positif dan negatif dari perkembangan media dalam pengajaran al-Qur'an sebagai berikut:

(1) Integrasi Media ; Integrasi sendiri memiliki makna penggabungan beberapa komponen ke dalam satu unit fungsional, makna ini dapat ditemukan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI). Integrasi media menjadi suatu paradigma fundamental dalam evolusi media, terutama di era konvergensi ini. Dalam konteks pembelajaran Al-Qur'an dengan memanfaatkan kecerdasan

buatan (AI), integrasi media mencerminkan upaya menggabungkan berbagai elemen media ke dalam satu entitas fungsional demi mencapai tujuan pembelajaran yang optimal. Pada dasarnya, konsep integrasi media mengacu pada penggabungan beberapa media yang sebelumnya berdiri sendiri menjadi satu platform fungsional yang diharapkan. Pembelajaran Al-Qur'an di era konvergensi dengan basis AI, seperti aplikasi Ngaji.ai, mengintegrasikan media teks Al-Qur'an, teknologi AI, dan platform digital. Pendekatan ini menggabungkan keotoritasan dan kedalaman pengajaran tradisional dengan kemudahan akses era konvergensi. Aplikasi Ngaji.ai mengadopsi media cetak dan digital, menunjukkan adaptasinya terhadap perkembangan teknologi.

(2) Kemudahan Akses ke Berbagai Platform ; Era konvergensi menawarkan solusi atas hambatan dari cara pengajaran tradisional pada aspek waktu dan lokasi. Pengajaran tradisional yang seringkali mendapat isu bahwa guru dalam pembelajaran tradisional dengan waktu yang terbatas dan lokasi yang kadangkala harus bertatap muka untuk belajar. Sedangkan dalam era konvergensi sekarang, kemudahan akses dapat dirasakan oleh guru maupun murid di manapun dan kapanpun. Misalnya, jika guru mengunggah konten pembelajaran di platform YouTube pada waktu dan tempat yang fleksibel, siswa dapat dengan mudah mengakses konten tersebut dan mempelajari materi yang diunggah guru. Dengan fleksibilitas yang dapat dirasakan pengguna ketika menggunakan aplikasi, maka asumsi ini dapat direalisasikan kepada masyarakat karena kemudahan dalam mengakses aplikasi untuk belajar al-Qur'an. Sehingga dengan demikian, pembelajaran al-Qur'an yang adaptif dan responsif dengan ikatan waktu dan tempat yang lebih luas dapat menjadi pertanda untuk transformasi cara kita dalam pendekatan pengajaran al-Qur'an di era digital. Hal ini memperkuat

pengalaman pembelajaran personal dan menunjukkan bagaimana teknologi AI pada era konvergensi dapat memberikan solusi inovatif dalam pembelajaran agama.

(3) Sinergi dan Kolaborasi ; Asumsi tentang sinergi dan kolaborasi dalam pengintegrasian media tradisional dengan media baru muncul dalam konteks aplikasi Ngaji.ai. Meskipun aplikasi ini menggunakan machine learning sebagai alat untuk mengoreksi bacaan dan pelafalan pengguna, tetapi peran manusia tetap signifikan dalam kolaborasi ini. Machine learning, yang bertanggung jawab atas koreksi bacaan, mengalami tahap pelatihan awal yang dipandu oleh bantuan manusia melalui proses review.²² Melalui kolaborasi ini, akurasi dalam mendeteksi kesalahan bacaan semakin ditingkatkan. Dengan mengintegrasikan teknologi baru dengan peran manusia, aplikasi Ngaji.ai menunjukkan sinergi yang positif antara media tradisional dan media baru. Proses pelatihan awal oleh manusia membantu meningkatkan kemampuan machine learning dalam mengoreksi bacaan pengguna. Sinergi ini menciptakan kolaborasi yang efektif antara kecanggihan teknologi dan keahlian manusia karena perkembangan teknologi juga memicu bidang yang lain untuk dikembangkan.²³ Sehingga, aplikasi ini mencerminkan betapa pentingnya peran manusia dalam mengoptimalkan kinerja teknologi baru, dan sekaligus menggambarkan dampak positif dari pengintegrasian media

²² Meshal Mohammed Al Anazi dan Osama R. Shanin, "A Machine Learning Model for the Identification of the Holy Quran Reciter Utilizing K-Nearest Neighbor and Artificial Neural Networks," *Information Sciences Letters* 11, no. 4 (1 Juli 2022): 1093–1102, <https://doi.org/10.18576/isl/110410>. Hal 1095.

²³ Jokhanan Kristiyono dkk., "Peningkatan Literasi Media Konvergensi Melalui Kegiatan Pengabdian Masyarakat di Yayasan Sosial Diyaul Hag Surabaya," *JPPM (Jurnal Pengabdian dan Pemberdayaan Masyarakat)* 7, no. 2 (25 September 2023): 345, <https://doi.org/10.30595/jppm.v7i2.11172>. Hal 346

Judul Penelitian

Semua nama lengkap penulis tradisional dan media baru dalam konteks pembelajaran Al-Qur'an.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa Teknologi canggih dan data berkualitas yang digunakan dalam aplikasi Ngaji.ai memungkinkan pengguna untuk belajar mengaji dengan mudah dan efektif. Fitur koreksi pelafalan yang akurat membantu pengguna untuk memperbaiki pelafalan mereka dan meningkatkan kemampuan membaca al-Qur'an mereka

IMPLIKASI APLIKASI TERHADAP KEMAMPUAN PENGGUNA DALAM MEMBACA AL-QUR'AN

Pada era kemajuan teknologi yang terus berkembang pesat ini, teknologi terus memainkan peran penting dalam membentuk cara kita berinteraksi dengan informasi dan pembelajaran.²⁴ Beberapa media yang menggabungkan teknologi kecerdasan buatan dengan pembelajaran Al-Quran. Dalam sub bab ini, kita akan menjelajahi implikasi dari aplikasi Ngaji.ai terhadap kemampuan baca pengguna, mengaitkannya hasil analisis kusioner yang telah disebarkan.

Berdasarkan kuesioner yang disebar oleh peneliti terdapat 14 responden yang bersedia mengisi angket. Kuesioner berisi 12 pernyataan yang dijawab menggunakan skala likert yang menyatakan setuju atau tidak setuju dengan pernyataan yang diberikan peneliti. Kuesioner berisi beberapa pernyataan yang menggambarkan kepuasan pengguna aplikasi Ngaji.ai dalam meningkatkan kemampuan membaca Al-Qur'an.

Hasilnya, rata-rata pengguna merasa puas dan terbantu dengan fitur-fitur yang ada pada aplikasi Ngaji.ai. Salah satu fitur yang paling disukai adalah fitur penilaian pasca latihan. Seluruh responden sangat setuju dengan

pernyataan Saya merasa senang saat latihan saya berhasil dan mendapat nilai memuaskan. Selain itu, fitur ini juga memberi motivasi bagi pengguna untuk menjawab pertanyaan dengan benar agar mendapat skor yang memuaskan, dengan perolehan 12 responden menyatakan sangat setuju dan 2 yang lainnya menyatakan setuju.

Sedangkan sebanyak 11 responden sangat setuju bahwa belajar menggunakan aplikasi Ngaji.ai sangat mudah digunakan, dan 3 yang lain juga setuju dengan pernyataan ini. Hasil tersebut dapat membuktikan bahwa aplikasi ini dengan keunggulan yang sudah dijelaskan di awal yaitu kemudahan dalam mengaksesnya di manapun dan kapanpun, juga memiliki keunggulan kemudahan dalam penggunaan aplikasi untuk pembelajaran al-Qur'an. Sehingga secara tidak langsung, aplikasi ini memberi implikasi baik pada aspek kemampuan baca pengguna karena semakin mudahnya aplikasi digunakan maka semakin banyak pula peluang untuk pengguna dalam menaikkan kuantitas waktu dalam belajar al-Qur'an.

Sedangkan dalam konteks pelafalan huruf hijaiyah dengan benar (sesuai makharijul huruf) sebanyak 7 responden sangat setuju bahwa aplikasi Ngaji.ai dapat membantu pelafalan huruf hijaiyah sesuai dengan kaidah makharijul huruf. Terdapat empat responden lain yang menyatakan setuju, dan tiga responden sisanya menyatakan netral atas pernyataan ini.

Untuk pemanfaatan tanda baca membantu untuk mempraktikkan tanda baca wakaf (berhenti) dalam membaca Al-Qur'an dengan benar sebanyak 9 responden sangat setuju bahwa aplikasi Ngaji.ai dapat membantu mempraktikkan bacaan Al-Qur'an sesuai kaidah wakaf atau tanda baca berhenti. Terdapat tiga responden lain yang menyatakan setuju, dan dua responden sisanya menyatakan netral atas pernyataan ini.

²⁴ Jokhanan Krisiyono, *KONVEGENSI MEDIA Transformasi Media Komunikasi di Era Digital pada Masyarakat Berjejaring.*, Pertama (Jakarta: KENCANA, 2022). Hal. 100.

Dengan demikian, aspek kemampuan baca yang terdiri dari tiga pondasi awal agar seseorang dapat membaca al-Qur'an dengan baik dan benar yaitu kemampuan baca sesuai dengan harakat bacaan, kemampuan baca panjang pendek, dan pengucapan makharijil huruf yang sesuai dapat dipelajari melalui aplikasi ini. Dapat dikatakan demikian karena berdasarkan pada hasil kusioner di atas dengan pernyataan terkait makharijil huruf, panjang pendek, pelafalan harakat, rata-rata responden menunjukkan respon positif. Sehingga dalam aspek kemampuan baca al-Qur'an, dapat dikatakan pengguna mendapat implikasi positif dari pembelajaran al-Qur'an melalui aplikasi Ngaji.ai. Hal ini sesuai dengan tujuan mempelajari tajwid bahwa setiap huruf diberikan haknya dari segi makhraj, sifat, dan harakatnya.²⁵

Dalam konteks intensitas sebanyak 50% dari responden menggunakan aplikasi Ngaji.ai satu kali dalam seminggu. Terdapat 29% responden yang menyatakan jarang menggunakan aplikasi Ngaji.ai. Berikutnya sebanyak 14% dari responden merupakan pengguna aktif yang setiap hari mengakses aplikasi Ngaji.ai. Hanya satu dari 14 (7%) responden yang menggunakan Aplikasi Ngaji.ai satu bulan sekali.

Dari kuesioner yang telah dikumpulkan, terdapat tiga responden yang telah mencapai materi pembelajaran paling akhir pada saat kusioner disebar dan belum ada update materi dari aplikasi, yakni materi 11. Materi ini merupakan rumpun kelas tahsin yang mempelajari tentang mad dalam hukum tajwid. Ketiga responden merupakan *user* aktif yang menggunakan aplikasi Ngaji.ai sejak tahun 2023. Beberapa responden memberikan review menarik pada fitur-fitur yang ada di aplikasi Ngaji.ai. Di

antara yang paling banyak mendapat perhatian adalah fitur koreksi pelafalan. Menurut mereka, fitur ini sangat memudahkan pembelajaran karena ada fitur yang mengoreksi kesalahan bacaan Al-Qur'an secara langsung.

Selain itu, tampilan aplikasi yang menarik dan materi yang lengkap membuat pengguna semakin menyukai aplikasi ini. Meski demikian, terdapat beberapa fitur yang menurut responden harus ditingkatkan, yakni fitur koreksi suara agar lebih tepat memberi penilaian. Selain itu, beberapa responden yang lain memberi saran untuk memudahkan proses login aplikasi dan menambah fitur-fitur menarik seperti fitur untuk mendeteksi ragam dialek bacaan al-Qur'an masyarakat Indonesia.

Ditemukan bahwa penggunaan aplikasi bernama Ngaji.ai memiliki implikasi signifikan dalam dunia pengajaran al-Qur'an. Implikasi tersebut mencakup perkembangan dalam metode pengajaran Al-Qur'an dan hasil kemampuan membaca kepada penggunanya. Implikasi signifikan dari penggunaan aplikasi Ngaji.ai dalam pengajaran Al-Qur'an merefleksikan pergeseran paradigma dalam metode pembelajaran tradisional ke arah yang lebih inovatif dan berbasis teknologi, menanggapi tantangan baru dengan solusi yang inovatif dan tidak terbatas pada metode klasik.²⁶ Aplikasi ini menggabungkan prinsip-prinsip pedagogis dengan kemajuan teknologi artificial intelligence (AI), menawarkan pendekatan yang lebih personalisasi, interaktif, dan fleksibel dalam mempelajari Al-Qur'an.

Ngaji.ai mengangkat pembelajaran yang dapat disesuaikan dengan kebutuhan individual setiap pengguna, memungkinkan mereka untuk belajar pada kecepatan mereka

²⁵Nasrulloh Nasrulloh, *TAHSIN DAN TAJWID AL-QUR'AN Standard Riwayat Imam Hafsh Al-Kufy* (Surabaya: CV. Pena Ameen, 2010).

²⁶ Nasrulloh Nasrulloh, "Rekonstruksi definisi Sunnah sebagai pijakan kontekstualitas pemahaman Hadits," *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 14, no. 3 (29 Juli 2014), <https://doi.org/10.18860/ua.v14i3.2659>. Hal. 16.

Judul Penelitian

Semua nama lengkap penulis

sendiri, mengulang pelajaran yang sulit, dan menerima umpan balik langsung. Ini berbeda secara signifikan dari metode tradisional yang membutuhkan waktu ekstra dari pengajar untuk menghadapi perbedaan kemampuan antar individu. Dengan *artificial intelligence*, aplikasi dapat mengidentifikasi kesalahan bacaan dan memberikan koreksi serta saran yang konstruktif, sehingga membuat proses pembelajaran menjadi lebih efektif dan efisien.

Penggunaan Ngaji.ai dapat meningkatkan kemampuan membaca Al-Qur'an pengguna secara signifikan. Hal ini tidak hanya terbatas pada kecepatan membaca, tetapi juga pada peningkatan pemahaman terhadap pondasi awal dalam belajar al-Qur'an. Hal ini dibuktikan dengan respon positif dari pengguna bahwa mereka terbantu dengan aplikasi dalam meningkatkan kemampuan baca sesuai dengan harakat bacaan, kemampuan baca panjang pendek, dan pengucapan makharijil huruf yang tepat. Dengan adanya teknologi *artificial intelligence* yang dapat memberikan evaluasi dan *feedback* secara *real-time*, pengguna dapat langsung memperbaiki kesalahan dan memperdalam pemahaman mereka tentang cara membaca Al-Qur'an yang benar. Ini menandai peningkatan yang substansial dalam kemampuan membaca Al-Qur'an, yang merupakan tujuan utama dari pembelajaran Al-Qur'an.

KESIMPULAN

Dari uraian pembahasan yang sudah dipaparkan, maka penulis mendapati kesimpulan sekaligus jawaban dari pertanyaan besar yang menjadi tujuan penelitian ini. Penelitian ini menguraikan fenomena yang sedang berkembang dalam dunia pengajaran al-Qur'an, di mana sesuai dengan rumusan masalah yang telah diangkat penulis,

ditemukan benang merah atau kesimpulan sebagai berikut:

Aplikasi Ngaji.ai merupakan aplikasi pengajaran al-Qur'an yang saat ini fokus pada materi dasar pembelajaran al-Qur'an yang didukung fitur koreksi bacaan pengguna menggunakan teknologi *artificial intelligence*. Aplikasi Ngaji.ai mengajarkan Al-Qur'an dengan memanfaatkan teknologi Artificial Intelligence (AI) melalui beberapa cara inovatif yang dirancang untuk meningkatkan pengalaman belajar penggunanya. Fitur-fitur yang diterapkan aplikasi bertujuan untuk memudahkan proses pembelajaran Al-Qur'an, membuatnya lebih interaktif, personal, dan menyesuaikan dengan kebutuhan belajar individu. Dengan demikian, aplikasi ini tidak hanya memfasilitasi pembelajaran Al-Qur'an tetapi juga berupaya meningkatkan kemampuan membaca Al-Qur'an pengguna melalui pendekatan yang didukung oleh teknologi terkini.

Aplikasi Ngaji.ai, dengan memanfaatkan kemajuan teknologi *artificial intelligence* (AI), memberikan kontribusi positif terhadap peningkatan kemampuan membaca Al-Qur'an pengguna melalui berbagai cara inovatif. Dengan adanya teknologi *artificial intelligence* yang dapat memberikan evaluasi dan *feedback* secara *real-time*, pengguna dapat langsung memperbaiki kesalahan dan memperdalam pemahaman mereka tentang cara membaca Al-Qur'an yang benar. Selain itu, pembelajaran yang dapat disesuaikan dengan kebutuhan individual setiap pengguna, memungkinkan mereka untuk belajar pada kecepatan mereka sendiri, mengulang pelajaran yang sulit, dan menerima umpan balik langsung, terlebih aplikasi ini juga menawarkan aksesibilitas dan fleksibilitas yang memudahkan pembelajaran Al-Qur'an kapan saja dan di mana saja.



DAFTAR PUSTAKA

- Abdussalam, Aam, Mohammad Rindu Fajar Islamy, dan Muhamad Parhan. "Al-Quran Digital Vs Al-Quran Cetak: Menjelajahi Perspektif Mahasiswa Terhadap Pemanfaatannya Dalam Dimensi Globalisasi." *Nun* 7, no. 1 (2021).
- Abimanto, Dhanan, dan Iwan Mahendro. "Efektivitas Penggunaan Teknologi AI Dalam Pembelajaran Bahasa Inggris." *Sinar Dunia: Jurnal Riset Sosial Humaniora dan Ilmu Pendidikan* 2, no. 2 (2023).
- Adhit. "Pengenalan Aplikasi Ngaji.AI." Ruang Sidang Fakultas Teknik GKB III Lantai 1, Universitas Muhammadiyah Malang, 10 Desember 2023.
- Al Anazi, Meshal Mohammed, dan Osama R. Shanin. "A Machine Learning Model for the Identification of the Holy Quran Reciter Utilizing K-Nearest Neighbor and Artificial Neural Networks." *Information Sciences Letters* 11, no. 4 (1 Juli 2022): 1093–1102. <https://doi.org/10.18576/isl/110410>.
- Alia, Cut Syarifa, Sekar Nawang Sukma, dan Rizza Indah Mega Mandasari. "FUNRECITE: APLIKASI BELAJAR MENGAJI AL-QUR'AN UNTUK ANAK BERBASIS AUGMENTED REALITY" 7, no. 5 (2021).
- Aminudin. Wawancara. Malang, 15 Desember 2023.
- Duwila, Kamal. "PENERAPAN STRATEGI PEMBELAJARAN BILLBOARD RANGKING GUNA MENINGKATKAN HASIL BELAJAR PENDIDIKAN AGAMA ISLAM MATERI IMAN KEPADA HARI AKHIR PADA SISWA KELAS XII SMKN 1 TANJUNG SELOR KABUPATEN BULUNGAN KALIMANTAN UTARA 2019/2020" 1, no. 1 (29 Juli 2022).
- Fadli, Iman Nurul, dan Usep Mohamad Ishaq. "Aplikasi Pengenalan Huruf dan Makharijul Huruf Hijaiyah Dengan Augmented Reality Berbasis Android." *Komputika : Jurnal Sistem Komputer* 8, no. 2 (31 Oktober 2019): 73–79. <https://doi.org/10.34010/komputika.v8i2.2186>.
- Hidayat, Syarif. "Al-Qur'an Digital (Ragam, Permasalahan dan Masa Depan)." *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 1, no. 1 (2016). <https://doi.org/10.14421/mjsi.11.1333>.
- Humas. "Ngaji.AI, Aplikasi Ngaji yang Menarik Hasil Kerjasama Informatika UMM dengan Perusahaan IT Belanda," 4 April 2023. <https://www.umm.ac.id/id/arsip-koran/suara->

- muhammadiyah/ngajiai-aplikasi-ngaji-yang-menarik-hasil-kerjasama-informatika-umm-dengan-perusahaan-it-belanda.html.
- Krisiyono, Jokhanan. *KONVEGENSI MEDIA Transformasi Media Komunikasi di Era Digital pada Masyarakat Berjejaring*. Pertama. Jakarta: KENCANA, 2022.
- Kristiyono, Jokhanan, Shefitya Pramiswari, Farhan Dwy Tunggal, M Irfan Nurdiansyah, Moch Irfan, dan M Faisal Dhani. “Peningkatan Literasi Media Konvergensi Melalui Kegiatan Pengabdian Masyarakat di Yayasan Sosial Diyaul Hag Surabaya.” *JPPM (Jurnal Pengabdian dan Pemberdayaan Masyarakat)* 7, no. 2 (25 September 2023): 345. <https://doi.org/10.30595/jppm.v7i2.11172>.
- Majit, Abdul, dan Miski Miski. “Pembelajaran al-Qur’an Secara Digital: Pergeseran Sistem Isnad dan Peneguhan Otoritas Baru.” *Jurnal SMART (Studi Masyarakat, Religi, dan Tradisi)* 9, no. 1 (30 Juni 2023): 133–46. <https://doi.org/10.18784/smart.v9i1.1795>.
- Mulyani, Hetty, dan Maryono. “IMPLEMENTASI METODE QIROATI DALAM PEMBELAJARAN AL-QUR’AN.” *Jurnal Paramurobi* 1, no. 2 (2019).
- Nasrulloh, Nasrulloh. “Rekonstruksi definisi Sunnah sebagai pijakan kontekstualitas pemahaman Hadits.” *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 14, no. 3 (29 Juli 2014).
<https://doi.org/10.18860/ua.v14i3.2659>.
- . *TAHSIN DAN TAJWID AL-QUR’AN Standard Riwayat Imam Hafsh Al-Kufy*. Surabaya: CV. Pena Ameen, 2010.
- Nasution, Abdul Fattah. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: CV. Harva Creative, 2023. <http://repository.uinsu.ac.id/19091/1/buku%20metode%20penelitian%20kualitatif.Abdul%20Fattah.pdf>.
- “ngaji.ai: Semua Pasti Bisa Ngaji.” Diakses 28 Januari 2024. <https://ngaji.ai/>.
- Panca, Rina Ayu. “Cerita Mantan Rektor ULM Temukan Ide Belajar Mengaji Manfaatkan Teknologi AI,” 1 Februari 2024. <https://www.tribunnews.com/pendidikan/2024/02/01/cerita-mantan-rektor-ulm-temukan-ide-belajar-mengaji-manfaatkan-teknologi-ai>.
- Purwaningsih, Esty. “MENGENAL WARNA, ANGKA, HURUF DAN BENTUK PADA ANAK USIA DINI MELALUI ANIMASI INTERAKTIF” 3, no. 2 (2018).
- Suciati, Suciati, Abdurrahman Faridi, Januarius Mujiyanto, dan Yudhi Arifani. “Artificial Intelligence Application dalam Pembelajaran Speaking: Persepsi dan Solusi,” t.t.
- Wafi, M. Baihaqi Fadhlil, Nuzula Ilhami, dan Taufiqurohman Taufiqurohman. “Transformasi Perilaku Beragama Masyarakat Muslim Kontemporer: Fenomena Al-Qur’an Di Era Digital.” *IN RIGHT: Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia* 11, no. 1 (28 Januari 2022): 39.

Judul Penelitian

Semua nama lengkap penulis

<https://doi.org/10.14421/inright.v1i1.2503>.

Wijaya, Anugrah Bagus, dan Ridana Dimas Tunggal Prakoso. “Keefektifan Aplikasi Buku Digital Cara Cepat Belajar Membaca Al-Quran.” *CITISEEE*, 2017.

Yani, Ahmad, Hepni Putra, Andika Andika, Muria Khusnun Nisa, dan Eka Mulyo Yunus. “Studi Perbandingan Fitur-Fitur Aplikasi Al-Quran Digital Karya Greentech Apps Foundation dan Aplikasi Al-Quran Muslim Media untuk Mengetahui Perbedaan Kedua Fitur aplikasi.” *Jurnal Riset Agama* 1, no. 3 (15 Desember 2021): 132–56.
<https://doi.org/10.15575/jra.v1i3.15089>.



KONSEP TAUBAT DALAM AL QUR'AN: *Studi Komparasi Atas Tafsir Al-Asas Fi al-Tafsir dan Tafsir al-Azhar*

¹, ^{2*}, Penulis³ (11 pt, spasi 1, bold)

Informasi Artikel

Diajukan: 12-12-2024
Diterima: 12-24-2024
Diterbitkan: 01-01-2025

Abstract

The concept of repentance in the Qur'an from the perspective of Tafsir al-Asās fī al-Tafsīr and Tafsir al-Azhar, which is based on the many phenomena of repentance that only come verbally without being realized in life and differences in understanding the meaning of repentance, especially regarding the standard of repentance. accepted by Allah SWT. The aim of this research is to find out the method of interpreting the books Tafsir al-Asās fī al-Tafsīr and Tafsir al-Azhar and to explain the interpretation of several verses about repentance so that similarities and differences can be found between the two tafsir books. This research uses a qualitative approach with the type of research Library Research. Using comparative theoretical analysis. The results of this research are; First, the method used in the books Al-Asās Fī al-Tafsīr and Tafsir al-Azhar is the tahlili method, arranged according to the order of the letters in the mushaf. Second, the concept of repentance from the two tafsir books is returning to the truth, being honest, true, clean and sincere from the heart. Behavior that provides a good influence or example to the people around him. Repentance is a commitment to always obey, regret in the heart, ask for forgiveness verbally and stop in action, take responsibility for mistakes that have been made, improve oneself and increase sadaqah, confession to God sincerely from the heart and self-awareness that what is done is a mistakes, repentance is a choice. There were also similarities and differences between the two mufasssir in interpreting the word repentance in several verses.

Keywords: Repentance; Al-Qur'an; Comparative Studies.

Editorial Office :

MQTBI: Jurnal Al Qur'an dan Hadis

Pondok Pesantren Madrasatul Qur'an Tebuireng Jombang

Abstrak

Konsep taubat dalam al-Qur'ān perspektif *Tafsir al-Asās fī al-Tafsīr* dan *Tafsir al-Azhar*, yang dilatar belakangi oleh banyaknya fenomena taubat yang hanya sampai pada lisan tanpa direalisasikan dalam kehidupan dan perbedaan pemahaman makna taubat, utamanya mengenai standar taubat yang diterima oleh Allah Swt. Tujuan penelitian ini untuk mengetahui metode penafsiran kitab *Tafsir al-Asās fī al-Tafsīr* dan *Tafsir al-Azhar* dan memaparkan penafsiran beberapa ayat tentang taubat sehingga ditemukan persamaan dan perbedaan diantara kedua kitab tafsir tersebut. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian *Library Research*. Menggunakan analisis teori komparatif. Hasil dari penelitian ini yaitu; *Pertama*, metode yang digunakan dalam kitab *Al-Asās Fī al-Tafsīr* dan *Tafsir al-Azhar* adalah metode *tahlili*, disusun sesuai dengan urutan surat-surat dalam mushaf. *Kedua*, konsep taubat dari kedua kitab tafsir adalah kembali kepada kebenaran, jujur, benar, bersih dan tulus dari hati. Perilaku yang memberi pengaruh atau contoh yang baik pada orang disekitarnya. Taubat adalah adanya komitmen untuk selalu taat, menyesal dalam hati, meminta ampunan dalam lisan dan berhenti dalam perbuatan, bertanggung jawab atas kesalahan yang telah dilakukan, memperbaiki diri dan memperbanyak *ṣadaqah*, pengakuan kepada Tuhan dengan tulus dari hati dan kesadaran diri bahwa yang dilakukan adalah sebuah kesalahan, taubat adalah sebuah pilihan. Ditemukan juga persamaan dan perbedaan kedua mufassir dalam menafsirkan kata taubat pada beberapa ayat.

Kata Kunci: Taubat; Al- Qur'ān; Studi Komparatif.

PENDAHULUAN

Banyak ditemukan bermacam fenomena sosial di lingkungan masyarakat, seperti yang terjadi dikalangan kaum perempuan. Mereka yang hijrah (berhijab) dan dengan mudah kembali membukanya karena permasalahan tertentu. Dengan kasus yang sama, seperti yang tertera pada surat kabar *Liputan6. Com* pada 12 Juli 2023 oleh Yuni Lisnawati tentang kasus beberapa publik figur yang melepas hijab usai cerai.¹ Kemudian dalam kasus penyalahgunaan narkoba yang sering terjadi berulang-ulang kali dengan oknum yang sama. Seperti yang tertera dalam berita *Tribunnews.com* pada September 2021 oleh Khoirul Muzakki tentang tertangkapnya kembali oknum-oknum yang mengkonsumsi

narkoba², juga tidak sedikit dari publik figur di Indonesia yang terjerat dalam kasus tersebut, seperti yang tertera dalam *Kompas.com* pada April 2021 tentang 10 artis yang berulang kali terjerat dalam kasus narkoba. Melihat fenomena itu, menunjukkan bahwa mereka masih belum berkomitmen dengan taubatnya dan kembali lagi kepada perbuatan dosa.

Taubat merupakan konsep sentral dalam agama Islam. Konsep taubat tidak hanya berfokus pada pengampunan dosa, tetapi juga melibatkan transformasi spiritual individu. Dalam pelaksanaan taubat, manusia harusnya mengetahui konsep taubat itu sendiri secara komprehensif, karena dalam realita kehidupan manusia, banyak terjadi pelaksanaan

¹ Yulia Lisnawati, *Liputan6.com*, 12 Juli 2023, diakses 10 November 2023. <https://www.liputan6.com/citizen6/read/5342502/4-artis-yang-lepas-hijab-usai-cerai-bahkan-ada-yang-pindah-agama>

² Khoirul Muzakki, *Tribunnews.com*, September 2021, diakses 10 November 2023, <https://jateng.tribunnews.com/2021/09/22/tobat-lombok-pengguna-narkoba-ini-kembali-ditahan-dan-menyetal>

taubat secara tidak optimal.³ Banyak juga dari masyarakat yang memahami taubat hanya sebagai ajaran yang dilakukan ketika sedang dalam keadaan terpuruk sedangkan dalam keadaan lain mereka meninggalkan ajaran taubat dan kembali pada perbuatan dosa.⁴

Sejak zaman Rasulullah Saw, telah ada upaya menafsirkan al-Qur'an untuk mencari dan menemukan makna yang terkandung di dalamnya. Untuk mencapai hasil penafsiran yang baik dan benar, seorang Mufassir harus memenuhi syarat-syarat sebagai mufassir dan juga harus mengikuti metode penafsiran yang baik dan benar.⁵ Ada banyak pemahaman mengenai makna taubat dikalangan umat islam. Setiap manusia berpotensi memiliki sudut pandang yang berbeda, terutama berkaitan dengan standar taubat yang diterima oleh Allah Swt. Perbedaan pemahaman ini tidak hanya disebabkan oleh perbedaan tingkat pemahaman mereka tentang agama, tetapi bagaimana latar belakang kehidupan setiap orang yang dominan juga dapat mempengaruhi perspektif mereka tentang dosa yang mereka lakukan.

Penelitian mengenai kata taubat ini bukan yang pertama kali ditulis, terdapat beberapa penelitian yang berhubungan tentang pembahasan kata taubat, diantaranya; *Pertama*, Jurnal dengan judul "Konsep Taubat Menurut Imam Al-Ghazali Dalam Kitab Minhajul Abidin", yang ditulis oleh Ali Ridho pada tahun 2019. Perbedaannya adalah jurnal ini mengkaji tentang konsep taubat yang ada dalam kitab Minhajul Abidin karya Imam Al-Ghazali, sedangkan artikel ini

membahas konsep taubat dalam al-Qur'an menurut dua penafsiran. *Kedua*, Artikel Jurnal berjudul "Konsep Taubat Dalam Al-Qur'an" Oleh Miftahus Surur pada tahun 2018 Jurnal Kaca Jurusan Ushuluddin STAI Al Fithrah.⁶ Jurnal ini mengkaji konsep taubat menggunakan metode induktif, yaitu mengamati semua ayat-ayat tentang taubat dari berbagai macam literatur tafsir untuk mendapatkan kesimpulan umum yang komprehensif. Sedangkan penulis menggunakan metode komparatif dan fokus hanya pada dua pendapat mufassir. *Ketiga*, Penelitian lain yang ditemukan dan mengandung substansi metode komparatif adalah tesis yang ditulis oleh irwan muhibbuddin, mahasiswa jurusan tafsir hadits UAI dengan judul "Tafsir Ayat-Ayat Sufistik (Studi Komparatif Tafsir Al-Qusyairi Dan Al-Jaylani)".⁷ Tesis ini membahas tentang beberapa maqamat tasawwuf diantaranya taubat, zuhud, tawakkal, ridha, wara, dan sabar. Sedangkan penulis hanya fokus pada satu tema yaitu taubat. Dari beberapa penelitian yang telah disebutkan, belum ada penelitian yang membahas tentang perbandingan konsep taubat dalam kitab tafsir *Al-Asās fī al-Tafsīr* dan *Tafsir Al-Azhar*, oleh karena itu penulis tertarik untuk membahas mengenai kajian tersebut.

METODE PENELITIAN

Jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian normatif atau study kepustakaan (*library research*), sasaran penelitian ini adalah literatur-literatur yang mempunyai relevansi dengan objek penelitian. Menggunakan pendekatan kualitatif (*Qualitative research*). Sumber data primer artikel ini adalah kitab *Tafsir al-Asās fī al-Tafsīr* dan *Tafsir al-Azhar*. Sedangkan sumber data sekunder didapatkan dari buku-buku, jurnal-jurnal, skripsi, tesis

³ Muhammad Huda, *Hadis Tentang Taubat Dari Suatu Dosa tetapi Masih Melakukan Dosa Yang Lain* (UIN Sunan Kalijaga), 4.

⁴ . Enovia Lendra, *Hakikat Taubat dan Implementasinya menurut Al-Qusyairi*, (Jurnal Al-Aqidah:, Volume 14, Edisi 1, Juni 2022), 76.

⁵ Syahrin Pasaribu, *Metode Muqoron dalam Al-Qur'an, Wahana Inovasi* , Volume 9 No.1 Jan-Juni 2020 Issn : 2089-8592. 1.

⁶ Surur, "Konsep Taubat Dalam Al Qur'an."

⁷ Muhibbuddin.I, *Tafsir Ayat-Ayat Sufistik (Studi Komparatif Tafsir Al-Qusyairi Dan Al-Jaylani)*, Tesis Universitas Al-Azhar Indonesia 2018.

dan literatur lainnya yang ada kaitannya dan mendukung artikel ini. Dalam metode pengolahan data, artikel ini menggunakan lima yaitu pemeriksaan data (*editing*), klasifikasi data (*classifying*), verifikasi data (*verifying*), tahap analisis (*analysing*) dan terakhir yaitu pembuatan kesimpulan (*concluding*)⁸. Pada tahap analisis merujuk kepada kitab tafsir yaitu kitab *Tafsir al-Asās fī al-Tafsīr* dan *Tafsir al-Azhar* dengan menggunakan kajian teori komparatif agar ditemukan persamaan dan perbandingan makna taubat pada dua kitab tafsir tersebut

Definisi Taubat

Kata Taubat secara etimologis adalah berasal dari bentuk *maṣḍar* dari *fi'il tsulātsi mujarrād* yaitu kata-توب يتوب-توبة yang berarti kembali dan menyerah. Hal ini sebagaimana dalam ungkapan, “seseorang telah bertaubat” yang artinya seseorang itu telah kembali dari berbuat dosa. Dalam keadaan yang demikian ia menjadi orang yang bertaubat. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia taubat berarti kembali kepada jalan yang benar, sadar dan menyesal akan dosa (perbuatan salah atau jahat) dan berniat akan memperbaiki tingkah laku dan perbuatan tersebut. Yaitu berjanji tidak akan mengulangi kejahatan yang pernah dilakukan⁹. Taubat mendapat porsi perhatian yang sangat besar dalam al-Qur'ān, sebagaimana tertuang di berbagai ayat dari surat Makiyyah maupun Madaniyyah.¹⁰

⁸ Metode Pengolahan Data, <https://dqlab.id/metode-pengolahan-data-tahapan-wajib-yang-dilakukan-sebelum-analisis-data>, (29 Juni 2021).

⁹ Tim Redaksi Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Depdikbud Balai Pustaka, 2002), 1202.

¹⁰ Zaky Taufik Hidayat. *Konsep Taubat dalam Al-Qur'an menurut Sayyid Quthb*, (Universitas Islam Negeri Sultan Syarif, 2010) Diakses dari <http://repository.uin-suska.ac.id>. 33.

Kata taubat ketika disandarkan kepada hamba, artinya bahwa hamba itu kembali kepada Allah Swt dalam ketaatan setelah melakukan kesalahan. Sedangkan jika disandarkan kepada Allah Swt, artinya bahwa Allah Swt menerima taubat, memaafkan, dan mengampuni dosa hambanya. Allah Swt mempunyai sifat al-Tawwāb, yang berarti maha pengampun; Dia memberi ampunan kepada hamba-hamba-Nya. Kata *tāba* ketika digunakan dalam kalimat *tāballah 'alaih* mempunyai arti "Allah mengampuni seseorang dan menyelamatkan mereka dari perbuatan jahat." Namun, ketika kata *tawwāb* digunakan sebagai keterangan yang dinisbahkan kepada manusia, yang berarti bahwa ia banyak kembali kepada Allah.¹¹

Sebagian orang memaknai taubat hanya dengan asumsi bahwa taubat hanya diwajibkan untuk seseorang yang melakukan dosa besar saja. Akibatnya sering timbul pertanyaan, “untuk apa bertaubat, kan saya tidak melakukan dosa”? Pemahaman seperti ini sangat penting untuk diluruskan sebab taubat berlaku bagi semua tingkat keimanan; pelaku dosa besar ataupun dosa kecil harus bertaubat, dan orang yang bertaubat harus selalu memperbaharui taubatnya. Karena taubat merupakan suatu kewajiban

Ayat Taubat Dalam Al-Qur'ān

Dalam Kamus *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fadz al-Qur'ān* disebutkan 87 kali kata taubat dengan

¹¹ Ibrahim al-Karazkani, *Taman Orang-Orang Yang Bertaubat* (Jakarta: Pustaka Zahra Cet, 1 2005), 21.

semua bentuk turunanya dalam al-Qur'an dengan enam bentuk, yaitu:¹²

1. Dalam bentuk *fi'il madhi* sebanyak 34 kali
2. Dalam bentuk *fi'il Mudhori'* sebanyak 21 Kali
3. Dalam bentuk *fi'il Amr* sebanyak 8 kali
4. Dalam bentuk *isim fa'il* sebanyak 14 kali
5. Dalam bentuk masdar sebanyak 8 kali
6. Dalam bentuk Isim makan, isim zaman atau masdar mim disebutkan hanya 2 (متاب)

Metode Beberapa Pentafsiran Al-Qur'an

Terdapat beberapa metode yang digunakan untuk menafsirkan al-Qur'an, yaitu;¹³

1. Metode *Tahlili* (Analisis)

Metode *Tahlili* merupakan metode yang bertujuan untuk menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dalam segala aspeknya. Metode ini memungkinkan seorang penafsir untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dari awal hingga akhir, serta surah demi surah sesuai dengan urutan mushaf uthmani. Metode ini mencakup semua aspek yang berkaitan dengan setiap ayat, mencakup makna, gramatika, kosa kata, hukum, sastra, asbabun nuzul, dan lain sebagainya.¹⁴

Beberapa langkah yang digunakan dalam metode *Tahlili* adalah menjelaskan *munasabah* atau keterkaitan dalam al-Qur'an, menjelaskan *Asbāb al-nuzūl*, analisa kosa kata bahasa arab dan menjelaskan kandungan ayat secara global.¹⁵

¹² Abd Al-Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Al-Fadz Al-Qur'an Al-Karim*, 156-158.

¹³ Nashruddin Baidan, "*Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*", (Yogyakarta; Pustaka Pelajar; 2005)2.

¹⁴ Uswatun. H, Fajar I, *Metode-metode Penafsiran Al-Qur'an*, (Universitas Sains Al-Qur'an Jawa Tengah 2017) 4.

¹⁵ M. Gufran , Rahmawati, *Ulumul Qur'an* (Yogyakarta, Teras:2013), 183-184.

2. Metode *Ijmālī* (Global)

Metode *Ijmālī* (Global) merupakan metode yang menguraikan ayat-ayat al-Qur'an secara ringkas tetapi mencakup keseluruhan, dengan bahasa yang *masyhur* dan mudah dicerna oleh pembaca. Pembahasan disusun secara sistematis sesuai dengan susunan ayat-ayat dalam Mushaf.¹⁶

Metode ini menafsirkan ayat-ayat secara ringkas dan umum tetapi tetap jelas. Metode *Ijmālī* menurut al-Farmawi adalah penafsiran al-Qur'an berdasarkan urutan ayat dengan penjelasan yang ringkas dan bahasa yang sederhana, sehingga orang *awam* dan intelektual mudah memahami.¹⁷

3. Metode *Mauḍū'i* (Tematik)

Metode *Mauḍū'i* merupakan metode yang membahas ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan judul atau tema tertentu. Penafsiran dengan menggunakan metode ini tidak dilakukan ayat demi ayat, tetapi dengan mengumpulkan semua ayat yang relevan dan kemudian dipelajari secara menyeluruh dan mendalam dari berbagai aspek yang terkait dengannya, seperti kosakata, *Asbāb al-nuzūl* dan lainnya. Semua analisis disertai dengan penjelasan rinci dan mendalam, disertai bukti ilmiah yang dapat kuat dari al-Qur'an, hadith dan pemikiran rasional.¹⁸

4. Metode Muqaran (Komparatif)

Metode penelitian perbandingan (komparatif) adalah salah satu model penelitian dalam al-Qur'an atau tafsir. Istilah "komparatif" secara bahasa

¹⁶ Baidan, "*Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*", 13.

¹⁷ Abd. Muin Salim, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta, Teras 2010) 45.

¹⁸ Uswatun. H dan Fajar I, *Metode-metode Penafsiran Al-Qur'an*, (Universitas Sains Al-Qur'an Jawa Tengah 2017) 9.

berarti membandingkan dua hal yang memiliki makna yang sama. Secara teoritik, penelitian komparatif dapat dilakukan dengan mempertimbangkan berbagai faktor, seperti perbandingan anatara ayat dengan ayat dalam al-Qur'ān, antar ayat dengan hadits, perbandingan tokoh, perbandingan rentang waktu dan lainnya.¹⁹

Metode komparatif (muqarin) dapat dikategorikan dalam tiga bentuk yaitu; (1) Membandingkan nash yang sama atau mirip redaksinya dalam dua kasus atau lebih, dan atau mempunyai redaksi yang berbeda dalam satu kasus yang sama. (2) Membandingkan ayat al-Qur'ān dengan hadis yang dari teksnya terlihat bertentangan. (3) Membandingkan beberapa pendapat ulama' tafsir dalam menafsirkan al-Qur'ān.²⁰

Tujuan penelitian perbandingan secara metodologis adalah untuk menemukan persamaan dan perbedaan antara kedua ide yang dibandingkan, mengidentifikasi kekurangan dan kelebihan dari masing-masing ide, dan menghasilkan sintesa kreatif dari hasil analisis kedua ide tersebut. Sedangkan langkah-langkah penelitian perbandingan adalah menentukan tema yang akan dikaji, mencari keterkaitan dan faktor-faktor yang mempengaruhi masing-masing pemikiran, menunjukkan ciri khas dari masing-masing pemikiran, melakukan analisis yang kritis dan mendalam disertai dengan data, kemudian membuat kesimpulan yang menjawab rumusan masalah dari sebuah penelitian.²¹

Biografi Singkat Sa'id Hawwa dan Prof. Dr. Hamka

¹⁹ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Quran dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2014), 132-133.

²⁰ Nashruddin Baidan, "Metodologi Penafsiran Al-Qur'an", 65.

²¹ Ibid., 137.

1. Sa'id Hawwa Sa'id Hawwā mempunyai nama lengkap Sa'id bin Muhammad bin Did Hawwā, ia lahir pada tahun 1935 di Hamah, Syria.²² Pada saat itu politik Suriah sedang dikuasai oleh Perancis. Ia adalah seorang da'i yang dikenal dengan ke zuhud-an nya. Ibunya meninggal ketika Sa'id Hawwā berusia dua tahun. Setelah itu, Sa'id Hawwā tinggal di rumah neneknya, di bawah bimbingan ayahnya yang merupakan seorang pemberani dan pejuang yang pada saat itu berjihad melawan penjajahan Prancis. Sa'id Hawwā tumbuh menjadi seorang pemuda yang tegar dan pemberani berkat darah pejuang yang dia bawa dari ayahnya juga karena kondisi kota Suriah.²³ Keluarga Sa'id Hawwā hidup sederhana, saat dia masih kecil.

Sa'id Hawwā mengawali perjalanan intelektualnya dengan menimba ilmu kepada beberapa Syaikh di kota Syria. Diantara guru-guru beliau yaitu Syaikh Abdul Karim ar-Rifa'i, ulama' masyhur berasal dari kota Hama. Syaikh Abdul Wahab Dabas Wazit, Syaikh Muhammad al-Hamid, Syaikh Ahmad al-Murad, Syaikh Muhammad Ali al-Murad, Syaikh Muhammad al-Hashimi, Mustafa az-Zarqa, Mustafa as-Siba'i, Fauzi Faidullah dan beberapa ulama' lainnya.²⁴

Pemikiran Sa'id Hawwā disampaikan melalui buku-buku yang tersebar luas dan dapat diakses oleh semua orang. Beberapa karya Sa'id Hawwā menunjukkan bahwa dia

²² Sa'id Hawwā, *al-Islām*; Penerjemah, Fakhruddin Nur Syam, Muhil Dhofir, (Jakarta: Gema Insani, 2004), 3.

²³ Sa'id Hawwā, *Menyucikan Jiwa: Konsep Tazkiyatun Nafs Terpadu* (Jakarta: Rabbani Press, 1995), 11.

²⁴ Al-Mustasyar 'Abdullah Al-'Aqil, *Mereka Yang Telah Pergi; Tokoh-Tokoh Pembaharuan Pergerakan Islam Kontemporer.*, Penerjemah Fakhruddin (Jakarta : al-I'tisham Cahaya Umat, 2003), h. 401.

selaras dengan perspektif gerakan Islam dan tokoh pendiri Ikhwan yaitu Hasan al-Banna. Pola pikir keagamaannya juga dipengaruhi oleh gurunya. Secara umum, keyakinan agama Sa'id Hawwā termasuk dalam kelompok Islam Sunni yang disebut Ahli Sunnah wa al-Jama'ah. Hal ini dapat dilihat dari penafsirannya tentang masalah fiqh, aqidah, dan tasawuf dalam Tafsir al-Asās Fi al-Tafsir, yang terdiri dari sebelas jilid besar.²⁵ Beberapa karya beliau dalam bidang tasawwuf yaitu *Tarbiyatunā al-Ruhiyyah*, *Al-Mustkhlash fi Tazkiyah al-Anfus*, *As-Siddiqina wa ar-Rabbaniyyina min Khilal an-Nusus wa Hikam Ibnu 'Atāillah as-Sakandari*, *Allah Jalla Jalāluhu* dan masih banyak lainnya.²⁶

Ia wafat pada tanggal 9 Maret 1987 pada usia 57 tahun karena sakit komplikasi di kota Amman, Yordania. Jenazahnya dishalatkan di Masjid Al-Faiha' Al-Syumaisani, dan kemudian dikebumikan di pemakaman Sahab di wilayah selatan Amman.²⁷

2. Prof Dr. Hamka Hamka merupakan singkatan dari nama lengkapnya yaitu Haji Abdul Malik bin Abd Karim (Amrullah), ia lahir pada tanggal 14 Muharram (1326 H) / 17 Februari (1908 M) di desa Tanah Sirah tepatnya daerah Sungai Batang, tepi Danau Kaninjau, Sumatra Barat. Hamka merupakan putra dari Syekh Haji Abdul Karim Amrullah yang bisa dipanggil Inyik Deer. Ayahnya adalah seorang pembaharu di Minangkabau

dan ulama' yang terkemuka dimasanya.²⁸

Hamka kecil belajar di Pondok Pesantren "Sumatera Tawālib" desa Padang Panjang yang didirikan oleh ayahnya, menggunakan materi cara lama dan sistem kurikulum klasik. Masa kecil Hamka diisi dengan belajar macam ilmu alat, seperti ilmu gramatik (nahwu), morfologi (shorof), fiqh dan tafsir al-Qur'an. Kitab tafsir yang pertama kali dikaji oleh Hamka adalah *Tafsir Jalālain*.²⁹ Syaikh Ibrahim Musa Parabek, sutan Marajo, Engku Mudo Abdul Hamid dan Zainuddin Labay el-Yunusy adalah beberapa guru beliau ketika mengenyam pendidikan di Padang Panjang.

Hamka adalah seorang ulama' terkenal, aktivis politik, sastrawan, filosof, dan aktivis Muhammadiyah. Hamka berpartisipasi aktif dalam gerakan Muhammadiyah. Dia bergabung dengan pendirian Muhammadiyah pada tahun 1925 dalam upaya menghapus khurafat, bid'ah, dan praktik kebatinan sesat di Padang Panjang. Pada tahun 1946, dia dipilih oleh konferensi Muhammadiyah untuk menjadi Majelis Pimpinan Muhammadiyah di Sumatra Barat, menggantikan S.Y.Sutan Mangkuto. Pada tahun 1953, Hamka juga dipilih sebagai Penasehat Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Hamka bukan hanya seorang wartawan, penulis, editor, dan penerbit, tetapi juga aktif dalam hal keagamaan dan politik.³⁰

Beberapa karya Hamka yaitu:³¹ Tasawuf modern (1983), Lembaga

²⁵ Mhd. Idris, *Karakteristik Kitab Al-Asas Fi Al-Tafsir Karya Sa'id Hawa* (Jurnal Ulinnuha Vol. 8 No.1/Juni 2019)116.

²⁶ Septiawadi, *Penafsiran Sufistik Said Hawwa dalam Al-Asas fi Al-Tafsir* (Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. 2010), 46-50.

²⁷ Al-Mustasyar 'Abdullah Al-'Aqil, *Mereka Yang Telah Pergi; Tokoh-Tokoh Pembaharuan Pergerakan Islam Kontemporer...* hlm.409.

²⁸ Rusydi Hamka, *Pribadi dan Martabat Buya Hamka*, (Penerbit Noura (PT Mizan Publika); 2017), 3.

²⁹ Endad Musaddad, *Studi Tafsir di Indonesia*, (Tangerang: Sintesis, 2012), 117.

³⁰ Yanuardi Syukur dan Arlen Ara Guci, *Buya Hamka Memoar Perjalanan Hidup Sang Ulama*, (Solo, Tiga Serangkai, 2017) 115.

³¹ Nur Hikmah R, *Konsep Tawassul Dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Tafsir Al-Misbah*

Budi (1983), Falsafah Hidup (1950), Perkembangan Tasawwuf dari Abad ke Abad (1950), Lembaga Hidup (1962), Pelajaran Agama Islam (1952), Tafsir al-Azhar (1958), Ayahku; Riwayat Hidup Dr. Haji Amarullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera (1958), Kenang-kenangan Hidup Jilid I-IV (1979), Islam dan Adat Minangkabau (1984), Sejarah umat Islam Jilid I-IV (1975). Pelajaran Agama Islam, Pandangan Hidup Muslim dan Sejarah Umat Islam yang ditulis di tahun 1955.

Hamka menghembuskan nafas terakhir pada tanggal 24 Juli 1981 pada usia 73 tahun.³² Beliau dishalatkan di Masjid Agung Al-Azhar dan dimakamkan di TPU Tanah Kusir dengan gelar Pahlawan Nasional.³³ Sebagai bentuk penghormatan jasa kepada Hamka, didirikan perguruan tinggi Muhammadiyah yaitu Universitas Muhammadiyah Prof. Dr. Hamka yang bertempat di Jakarta. Juga kisah hidup dan perjuangan beliau diangkat menjadi sebuah film layar lebar yang berjudul "Buya Hamka" yang tayang pada 20 April 2023 dan film berjudul "Hamka dan Siti Rahmah" yang tayang pada 21 Desember 2023

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pentafsiran ayat-ayat taubat dalam Al Qur'an banyaknya pengulangan kata taubat dalam al-Qur'an dan terletak pada tempat yang berbeda, maka artikel ini fokus pada lima ayat yang menjelaskan tentang konsep taubat dan apa saja yang dilakukan dalam proses taubat;

1. Penafsiran Sa'id Hawwā
 - a. Qs. At-Tahrim (66) : 8

dan Al-Azhar), Skripsi IAIN Manado 2019, hal. 33-34.

³² Rusydi Hamka, *Pribadi dan Martabat Buya Hamka*... hlm 249.

³³ Irfan Hamka, *Ayah : Kisah Buya Hamka*, (Jakarta: Republika, 2013) 244.

Artinya: "Wahai orang-orang yang beriman, bertobatlah kepada Allah dengan tobat yang semurni-murninya. Mudah-mudahan Tuhanmu akan menghapus kesalahan-kesalahanmu dan memasukkanmu ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai."³⁴

Sa'id Hawwā menafsirkan taubat *nasuḥa* dalam ayat diatas adalah taubat *ṣadiqah* dan taubat *khaliṣah* yaitu taubat yang jujur, benar, bersih dan tulus.³⁵ Kemudian Sa'id Hawwā mengutip penjelasan dari *Tafsir an-Nasafi*:

أن يراد توبة تنصح الناس أي : تدعوهم

إلى مثلها لظهور أثرها في صاحبها ،

واستعماله الجد والعزيمة في العمل على

مقتضياتها

Yang dimaksud adalah taubat yang bisa menjadi nasihat bagi manusia lain. Artinya dengan bertaubat bisa mengajak orang melakukan hal seperti kita, sebab pengaruhnya akan tampak nyata pada kehidupan orang yang melakukannya. Perwujudan taubat adalah dengan ketekunan dan tekad yang kuat.³⁶

Dalam tafsirnya, Sa'id Hawwā membahas perspektif ulama tentang proses bertobat. *Pertama*, meninggalkan perbuatan dosa sepenuhnya. *Kedua*, menyesali perbuatan yang salah pada masa lalu dan bertekad untuk tidak melakukannya lagi. *Ketiga*, menyelesaikan haknya terkait dengan hak dan kesalahan dengan manusia. Jadi, taubat menghapus kesalahan masa lalu sebagaimana Islam menghapus jahiliyah.³⁷ Taubat *nasuḥa* didefinisikan oleh Sa'id Hawwā dan Tustari sebagai *maqam* yang terus ada pada seseorang

³⁴ Al-Qur'an, terjemah dan tafsir , <https://tafsir.learn-quran.co/id/surat-66-at-tahrim/ayat-8>

³⁵ Sa'id Hawwā, *Al-Asās Fi al-Tafsīr* (Kairo; Darussalam 2003) Jilid 10, Cet ke-6, 6004.

³⁶ Ibid., 6004.

³⁷ Ibid., 6013.

sampai dia meninggal dan diyakini akan kembali lagi. Menurut ayat diatas, hal-hal seperti ini yang akan membawa seseorang ke surga sesuai janji Allah Swt. bagi orang yang melakukan taubat *nasūhā*.

Pada ayat ini, Sa'īd Ḥawwā menafsirkan taubat sebagai perubahan tingkah laku dengan amal ṣalih. Tujuan dari perubahan perilaku dan beramal ṣalih adalah untuk memastikan bahwa orang yang bertaubat dapat berdampak positif pada orang lain. Dalam hal ini, *nasūhā* adalah taubat seumur hidup. Karena taubat adalah cara untuk mendekatkan diri dengan Allah. Selain merasa dekat, rohani juga dapat disucikan dengan taubat. Hal ini akan membuka tabir antara hamba dan rahasia ghaib, yang disebut *kasyaf* dalam tasawwuf.³⁸

b. Qs. Al-Maidah (5) : 39

*Artinya: "Maka, siapa yang bertobat setelah melakukan kezaliman dan memperbaiki diri, sesungguhnya Allah menerima tobatnya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."*³⁹

Ayat ini berkaitan dengan ayat sebelumnya yang membahas tentang kejahatan yaitu pencurian. Maka ayat ini menjelaskan tentang taubat bagi seorang pencuri.

مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ, yang dimaksud kezaliman dalam ayat ini adalah mencuri, maka memperbaikinya adalah dengan وَأَصْلَحَ. Sa'īd Ḥawwā dalam penafsirannya menjelaskan cara memperbaiki atau cara bertaubat bagi seorang pencuri laki-laki maupun perempuan adalah dengan mengembalikan hak atau barang yang telah

dicuri. Maka Allah Swt. akan mengampuni dosanya.⁴⁰

Dalam penafsirannya juga dijelaskan mengenai pencuri dan hukumannya, yaitu:⁴¹ Pencurian adalah mengambil harta milik orang lain dengan cara sembunyi-sembunyi. Para ulama' berpendapat bahwa batas minimal diperbolehkan hukum potong tangan bagi pencuri adalah setara dengan seperempat dinar emas.

c. Qs. An-Nahl (16) : 119

*Artinya: "Kemudian, sesungguhnya Tuhanmu (mengampuni) orang-orang yang melakukan keburukan karena kebodohan (tidak menyadari akibatnya), lalu bertobat dan memperbaiki (dirinya). Sesungguhnya Tuhanmu setelah itu benar-benar Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."*⁴²

Sa'īd Ḥawwā menafsirkan (عَمِلُوا

السُّوءَ بِجَهَالَةٍ) yaitu orang yang berbuat jahat secara spontan tanpa memikirkan akibat yang akan ditimbulkan. Kejahatan yang mereka lakukan disebabkan oleh nafsu yang menguasai mereka, maka tujuannya adalah sebagai pemuas nafsu bukan karena ketidaktaatan kepada Tuhan.⁴³ Pada ayat (ثُمَّ

تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا), Sa'īd Ḥawwā menafsirkan taubat dalam ayat ini adalah meninggalkan perbuatan dosa yang dilakukan dan mulai mengerjakan ketaatan. Dalam hal ini mereka harus menebus kejahatan yang telah dilakukan dengan merealisasikan niat baik yang sebelumnya belum mereka realisasikan.⁴⁴

Kemudian Sa'īd Ḥawwā membahas munasabah ayat dengan ayat. Di

³⁸ Ibid., 6013.

³⁹ Al-Qur'an, terjemah dan tafsir, <https://tafsir.learn-quran.co/id/surat-5-al-maidah/ayat-39>

⁴⁰ Sa'īd Ḥawwā, *Al-Asās Fi al-Tafsīr Jilid 3*...hlm.1376.

⁴¹ Ibid.,1383.

⁴² Al-Qur'an, terjemah dan tafsir, <https://tafsir.learn-quran.co/id/surat-16-an-nahl/ayat-119>

⁴³ Sa'īd Ḥawwā, *Al-Asās Fi al-Tafsīr Jilid 6*...hlm.3004.

⁴⁴ Ibid., 3004-3005.

dalam kitab *Tafsir Al-Asās Fi al-Tafsīr* dijelaskan bahwa tema mengenai larangan dan kebolehan dalam al-Qur'ān adalah salah satu hal yang paling berbahaya dalam kehidupan manusia. Allah Swt. adalah penentu atas sesuatu yang dibolehkan maupun yang dilarang, akan tetapi Allah Swt. telah menjadikan kebolehan dan larangan bergantung pada hawa nafsu yang merupakan permainan dari shaitan. Sebagaimana Firman-Nya dalam Qs. Al-Baqarah (2) ayat 168-169 yang menjelaskan bahwa sesungguhnya shaitan merupakan musuh yang nyata dan ia hanya menyuruh manusia untuk berbuat jahat dan keji serta mengatakan tentang Allah apa yang tidak kamu ketahui. Seperti mengharamkan apa yang tidak diharamkan oleh Allah Swt.⁴⁵

d. Qs. An-Nisa' (4) : 17

*Artinya: "Sesungguhnya tobat yang pasti diterima Allah itu hanya bagi mereka yang melakukan keburukan karena kebodohan, kemudian mereka segera bertobat. Merekalah yang Allah terima tobatnya. Allah Maha Mengetahui lagi Maha bijaksana."*⁴⁶

Pada ayat di atas dijelaskan mengenai taubat yang dilakukan oleh orang yang berbuat dosa karena kebodohan dan setelah menyadari mereka segera melakukan taubat. إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ

Mengenai penerimaan taubat oleh Allah Swt. Sa'id Hawwā menjelaskan ada dua makna dalam penggunaan kata "عَلَى" pada

ayat diatas. *Pertama*, yaitu kata "عَلَى" pada ayat diatas bukan berarti suatu kewajiban bagi Tuhan, karena tidak ada suatu apapun yang mewajibkan Tuhan untuk berbuat.

Kedua, yaitu kata "عَلَى" merupakan *ta'kid* yang berfungsi untuk memperkuat janji Allah Swt. artinya, Allah tidak mungkin

tidak menepati janjiNya dalam penerimaan taubat.⁴⁷

Kemudian Sa'id Hawwā melakukan analisa pada kata (جَهَالَةٍ), kejahilan yang dimaksud pada ayat diatas adalah jahil yang diiringi dengan akal (يَقَابِلُ الْعَقْلَ) bukan jahil yang diiringi oleh ilmu (يَقَابِلُ الْعِلْمَ). Jahil yang diiringi oleh akal artinya ia memilih kenikmatan yang bersifat sementara dibandingkan kenikmatan yang bersifat abadi. Kategori jahil tersebut menurut Sa'id Hawwā adalah orang yang faham bahwa yang dilakukan adalah perbuatan dosa, akan tetapi ia tidak mau menggunakan akal untuk berfikir karena lebih mendahulukan nafsu untuk kenikmatan yang sementara.⁴⁸

Selanjutnya tentang orang yang segera bertaubat, dalam *Tafsir al-Asās Fī al-Tafsīr* dijelaskan:⁴⁹

ثم يتوبون من زمان قريب,

وهو ما قبل حضرة الموت

"Kemudian mereka melakukan taubat dalam waktu yang dekat, yaitu sebelu, datangnya kematian".

Pengertian kata *qarib*, taubat dilakukan pada masa sebelum nyawa sampai dikerongkongan, yang berarti orang yang berbuat dosa harus melakukan taubat sebelum kematian. Makna taubat menurut penjelasan Sa'id Hawwā di atas menunjukkan kesadaran bagi orang yang merasakan hubungan dekat dengan Tuhan. Menurut Sa'id Hawwā, taubat harus muncul dari kesadaran atau sebagai pilihan, bukan karena terpaksa. Seperti adanya tanda-tanda kematian semakin dekat. Sebaliknya, taubat tidak diterima bagi

⁴⁵ Ibid., 3005.

⁴⁶ Al-Qur'an, terjemah dan tafsir, <https://tafsir.learn-quran.co/id/surat-4-an-nisa/ayat-17>

⁴⁷ Sa'id Hawwā, *Al-Asās Fī al-Tafsīr* Jilid 2...hlm.1017.

⁴⁸ Ibid.,1017.

⁴⁹ Ibid.,1017-1018.

mereka yang menunda-nunda sampai kematian dekat.

Hal di atas menunjukkan bahwa saat kematian adalah saat tidak diterimanya taubat. Ad-Dhahak berkata setiap taubat sebelum datang kematian adalah dekat. Di dalam hadits hasan Rasulullah Saw bersabda;⁵⁰ “Sesungguhnya Allah Swt akan menerima taubat seorang hamba, selama (ruhnya) tidak sampai tenggorokan. Artinya segala sesuatu sebelum kematian itu dekat dan Menandakan kita untuk berhati-hati karena ketika ajal datang taubat seseorang tidak akan diterima”.

e. Qs. Al-Furqan (25) : 70

Taubat tidak bisa dibuktikan hanya dengan ucapan, melainkan diiringi dengan tindakan yaitu melakukan amal-amal ṣālih, Allah Swt. berfirman dalam Qs. al-Furqan ayat 70:

*Artinya: “Kecuali, orang yang bertobat, beriman, dan beramal saleh. Maka, Allah mengganti kejahatan mereka (dengan) kebaikan. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”*⁵¹

Sa’id Hawwā menafsirkan kata taubat yang dalam ayat ini adalah taubat *nasūhā*, melalui taubat *nasūhā* Allah Swt. akan membantu mereka untuk selalu melakukan amal baik sebagai pengganti amal buruk yang telah dikerjakan di masa lampau. Taubat *nasūhā* juga dapat merubah perbuatan tidak baik menjadi baik.

Sebagaimana dinyatakan oleh Sa’id Hawwā, taubat murni dapat dibuktikan dengan amal ṣālih karena kejahatan yang telah terjadi sebelumnya akan berganti menjadi amal baik, sehingga kejahatan akan terhapus.⁵² Dalam penafsirannya Sa’id Hawwā menginginkan wujud nyata dalam bertasawwuf. Seperti yang dikatakan, taubat tidak dapat mencapai tujuan untuk

mengganti keburukan dengan kebaikan jika tidak ada upaya perbaikan, yang mencakup perubahan sosial. Ini adalah ciri tasawwuf Sa’id Hawwā yang ingin mengubah masyarakat melalui pendidikan ruhani. Dengan melihat penafsiran-penafsirannya di atas secara metodologis, kita dapat mengatakan bahwa penafsirannya disebut sebagai tafsir sufi *ishāri* karena ia menggunakan makna *ishāri* yang berdasar pada makna zahir.

2. Penafsiran Prof. Dr. Hamka

a. Qs. At-Tahrim (66) : 8

*Artinya: “Wahai orang-orang yang beriman, bertobatlah kepada Allah dengan tobat yang semurni-murninya. Mudah-mudahan Tuhanmu akan menghapus kesalahan-kesalahanmu dan memasukkanmu ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai.”*⁵³

Dalam ayat ini Hamka memberi penafsiran yang diawali seruan bagi orang yang beriman agar melindungi diri dan keluarganya dari azab api neraka. Seruan juga bagi mereka yang beriman baik yang melakukan dosa atau tidak untuk segera bertaubat dengan taubat yang sebenar-benarnya.⁵⁴

Hamka menafsirkan kata تَوْبَةً

تَّوْبَةً dengan makna taubat yang sejati,

karena asal dari kata *naṣuḥa* adalah *naṣḥūh* yang artinya bersih. Maka makna taubat *nasūhā* dalam tafsir al-Azhar adalah taubat sejati atau taubat yang bersih. Dalam kitab tafsirnya Hamka mengutip beberapa makna taubat *naṣuḥa* dari beberapa ulama ahli tasawwuf diantaranya;⁵⁵

1. Sa’id bin Jabāir, beliau berpendapat taubat yang diterima adalah taubat *nasūhā* jika memenuhi tiga syarat yaitu; ada rasa takut taubatnya

⁵⁰ Ibid.,1018.

⁵¹ Al-Qur’an, terjemah dan tafsir, <https://tafsir.learn-quran.co/id/surat-25-al-furqan/ayat-70>

⁵² Sa’id Hawwā, *Al-Asās Fi al-Tafsīr Jilid 7*...hlm.3879.

⁵³ Al-Qur’an, terjemah dan tafsir , <https://tafsir.learn-quran.co/id/surat-66-at-tahrim/ayat-8>

⁵⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar jilid 10*, (Pustaka Nasional Pte Ltd Singapura : 1989) 7512.

⁵⁵ Ibid.,7514

tidak diterima, berharap taubatnya diterima, dan terakhir adalah berkomitmen untuk taat.

2. Sa'id bin al-Musayyab, beliau berpendapat bahwa taubat *nasūhā* adalah memberi nasihat kepada diri sendiri dan patuh pada nasihat tersebut.
3. Al-Kalbi, ia berpendapat bahwa taubat *nasūhā* adalah meyesal dalam hati, meminta ampunan dalam lisan dan berhenti dalam perbuatan.
4. Al-Junaidi al-Baghdādi, berbeda dengan yang lain. Menurut al-Junaidi al-Baghdādi taubat *nasūhā* adalah ketika seseorang tidak lagi ingat dosa dan kesalahannya di masa lalu karena fokus ia hanya pada tuhan.

b. Qs. Al-Maidah (5) : 39

*Artinya: "Maka, siapa yang bertobat setelah melakukan kezaliman dan memperbaiki diri, sesungguhnya Allah menerima tobatnya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."*⁵⁶

Ayat ini berkaitan dengan ayat sebelumnya yaitu al-Mā'idah ayat 38 yang membahas tentang hukuman bagi pencuri laki-laki maupun perempuan. Adapun pada ayat 39 merupakan solusi atau cara taubat bagi laki-laki atau perempuan yang mencuri.

Hamka dalam tafsirnya menjelaskan bahwa barang siapa yang taubat *من بعد ظُلمِهِ*, *zālim* yang dimaksud dalam ayat ini adalah mencuri, maka yang harus segera dilakukan adalah mengembalikan harta yang dicuri kemudian menyesal atas apa yang telah dilakukan dan memperbaiki diri dengan banyak berbuat kebaikan. Misalnya, membantu orang yang teraniaya dan banyak berṣadaqah. Dengan

itu maka Allah akan memberi ampunan kepadanya.⁵⁷

Hamka dalam ayat ini memberikan penjelasan bahwa hukuman potong tangan bagi pencuri adalah sebagai contoh yang menakutkan dari Allah Swt. agar mereka berpikir terlebih dahulu sebelum melakukan suatu kejahatan (mencuri), sebab dengan hukum potong tangan akan menyisakan tanda yang bisa dilihat oleh masyarakat lain.

Dikisahkan dalam *Tafsir al-Azhar*, Sayyidina Umar bin Khaṭab pernah mencabut hukum potong tangan yang seharusnya akan dijatuhkan pada beberapa yang diberi bayaran untuk membawa beberapa ekor unta milik seorang saudagar, akan tetapi mereka menyembunyikan beberapa unta milik saudagar tersebut. Setelah ditelusuri ternyata pekerja tersebut tidak mendapat bayaran yang semestinya dari si saudagar. Maka yang dihukum potong tangan oleh Umar bukan orang yang dipekerjakan akan tetapi si saudagar.⁵⁸

c. Qs. An-Nahl (16) : 119

*Artinya: "Kemudian, sesungguhnya Tuhanmu (mengampuni) orang-orang yang melakukan keburukan karena kebodohan (tidak menyadari akibatnya), lalu bertobat dan memperbaiki (dirinya). Sesungguhnya Tuhanmu setelah itu benar-benar Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."*⁵⁹

Ayat ini menunjukkan betapa luas ampunan Allah Swt. atas hambanya, sehingga tidak ada alasan untuk berputus asa bagi orang yang telah melakukan kesalahan. Banyak dari kita terlanjur berbuat kesalahan karena ketidaktahuan. Maka yang harus dilakukan saat kita tahu bahwa yang kita lakukan salah adalah segera bertaubat, yaitu dengan berhenti dan kembali ke jalan yang benar, terus melakukan perbaikan diri dan Allah Swt. akan memberi ampunan dan disambut

⁵⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar jilid 3*....hlm. 1733.

⁵⁸ Ibid.,1732-1733.

⁵⁹ Al-Qur'an, terjemah dan tafsir, <https://tafsir.learn-quran.co/id/surat-16-an-nahl/ayat-119>

⁵⁶ Al-Qur'an, terjemah dan tafsir, <https://tafsir.learn-quran.co/id/surat-5-al-maidah/ayat-39>

dengan kasih sayang. Sebagaimana pepatah para ahli hikmah: *“Salah satu kali karena ketidaktahuan adalah hal yang wajar, yang buruk adalah melakukan kesalahan dua kali dalam hal serupa”*. Qs. an-Nahl ayat 119 juga menunjukkan betapa luas dan besarnya pintu kesempatan untuk berbuat kebaikan semasa di dunia.⁶⁰

d. Qs. An-Nisa' (4) : 17

*Artinya: “Sesungguhnya tobat yang pasti diterima Allah itu hanya bagi mereka yang melakukan keburukan karena kebodohan, kemudian mereka segera bertobat. Merekalah yang Allah terima tobatnya. Allah Maha Mengetahui lagi Maha bijaksana.”*⁶¹

Ayat ini menunjukkan betapa luas ampunan Allah Swt. atas hambanya, sehingga tidak ada alasan untuk berputus asa bagi orang yang telah melakukan kesalahan. Banyak dari kita terlanjur berbuat kesalahan karena ketidaktahuan. Maka yang harus dilakukan saat kita tahu bahwa yang kita lakukan salah adalah segera bertaubat, yaitu dengan berhenti dan kembali ke jalan yang benar, terus melakukan perbaikan diri dan Allah Swt. akan memberi ampunan dan disambut dengan kasih sayang. Sebagaimana pepatah para ahli hikmah: *“Salah satu kali karena ketidaktahuan adalah hal yang wajar, yang buruk adalah melakukan kesalahan dua kali dalam hal serupa”*. Qs. an-Nahl ayat 119 juga menunjukkan betapa luas dan besarnya pintu kesempatan untuk berbuat kebaikan semasa di dunia.⁶²

Hamka menafsirkan taubat pada ayat ini adalah kembali. Setelah melewati jalan yang gelap, akan timbul penyesalan dan rasa ingin kembali. Dalam *Tafsir al-Azhar* disebutkan tiga syarat taubat, yaitu menyesali perbuatan yang telah dilakukan, berhenti melakukan dosa, mengakui perbuatannya dan bertekad tidak

mengulangi. Pengakuan yang dimaksud Hamka bukan kepada manusia, kyai ataupun pendeta, akan tetapi pengakuan tulus dari hati kepada Allah Swt.⁶³

Para ahli tasawwuf mengatakan bahwa jiwa orang yang benar-benar bertaubat karena suatu kesalahan terkadang lebih cepat mendekati Tuhan daripada jiwa orang yang merasa tidak bersalah. Sebagai contoh, orang yang menganggap tidak terbangun tengah malam sehingga tidak sempat mengerjakan shalat tahajjud dan kemudian merasa menyesal karena tidak sempat, mungkin lebih baik daripada orang yang bangun dan sempat mengerjakan tahajjud.⁶⁴

e. Qs. Al-Furqan (25) : 70

*Artinya: “Kecuali, orang yang bertobat, beriman, dan beramal saleh. Maka, Allah mengganti kejahatan mereka (dengan) kebaikan. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”*⁶⁵

Taubat merupakan kesadaran diri atas kesalahan yang telah dilakukan. Dalam *Tafsir al-Azhar* Pada ayat 70 dijelaskan bahwa taubat yang sebenarnya adalah taubat yang diiringi dengan amalan-amalan baik. Tidak hanya di ucap dari mulut tetapi ikhlas dari hati, taubat adalah penyesalan bukan permainan. Maka melakukan perbuatan-perbuatan baik adalah konsekuensi dari taubat.⁶⁶

Sebagian ahli tasawwuf mengatakan bahwa orang yang menyesal atas dosa yang telah dilakukan terkadang lebih suci hatinya dan lebih ikhlas dalam beramal daripada orang yang merasa bangga karena merasa dirinya suci dari dosa. Sungguh Allah Swt. maha pengampun dan penyayang bagi orang yang bertaubat.⁶⁷

⁶³ Ibid.,1132.

⁶⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar jilid 2*....hlm. 1132.

⁶⁵ Al-Qur'an, terjemah dan tafsir, <https://tafsir.learn-quran.co/id/surat-25-al-furqan/ayat-70>

⁶⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar jilid 7*....hlm. 5062

⁶⁷ Ibid.,5063

⁶⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar jilid 5*....hlm. 3983

⁶¹ Al-Qur'an, terjemah dan tafsir, <https://tafsir.learn-quran.co/id/surat-4-an-nisa/ayat-17>

⁶² Hamka, *Tafsir Al-Azhar jilid 5*....hlm. 3983

Pada ayat selanjutnya memiliki keterkaitan yaitu berupa penegasan dari Allah Swt. bahwasanya orang yang bertaubat dengan diikuti amal-amal shalih, maka ia bertaubat kepada Allah dengan taubat yang sebenar-benarnya.

Analisis Perbandingan Penafsiran Sa'id Hawwā dan Prof. Dr. Hamka

Analisis Perbandingan Penafsiran Sa'id Hawwā dan Prof. Dr. Hamka

1. Persamaan

- a. Sa'id Hawwā menafsirkan kata taubat *nasūhā* dalam Qs. at-Tahrim ayat 8 yaitu taubat *ṣadiqah* dan taubat *khaliṣah*, artinya taubat yang jujur, benar, bersih dan tulus dari hati. Sama halnya dengan Hamka yang menafsirkan taubat *nasūhā* yaitu taubat yang sejati dan bersih.
- b. Dalam Qs. al-Maidah ayat 39 yang berkaitan dengan taubatnya seorang pencuri laki-laki ataupun perempuan. Sa'id Hawwā dan Hamka sepakat bahwa makna taubat dalam ayat ini adalah bertanggung jawab atas kesalahan yang telah dilakukan yaitu dengan mengembalikan hak atau harta yang telah dicuri dan menyesali perbuatannya.
- c. Dalam Qs. an-Nahl ayat 119 yang berkaitan tentang orang yang melakukan kesalahan karena kejahilan. Sa'id Hawwā dan Hamka sepakat bahwa makna taubat dalam ayat ini adalah berhenti, menjauhi atau meninggalkan perbuatan dosa dan kembali ke jalan yang benar dengan melakukan ketaatan.
- d. Dalam Qs. al-Furqan ayat 70 yang berkaitan tentang hal-hal yang dilakukan dalam proses taubat. Sa'id Hawwā dan Hamka sepakat bahwa taubat tidak hanya di ucap dari mulut tetapi ikhlas dari hati dan dibuktikan dengan tindakan yaitu beramal shalih.

2. Perbedaan

- a. Dalam Qs. at-Tahrim ayat 8, Sa'id Hawwā menjelaskan bahwa taubat

nasūhā dalam ayat ini bermakna taubat yang bisa memberi pengaruh baik pada orang disekitarnya atau memberi contoh yang baik, taubat *nasūhā* adalah perubahan tingkah laku menjadi pribadi yang baik dan menurut Sa'id Hawwā taubat *nasūhā* merupakan maqam yang harus selalu ada pada setiap orang sampai datangnya kematian. Sedangkan Hamka mengutip makna taubat *nasūhā* dari beberapa ulama ahli tasawwuf yaitu adanya komitmen untuk selalu taat, taubat *nasūhā* adalah nasihat baik pada diri sendiri dan patuh pada nasihat tersebut, taubat *nasūhā* adalah menyesal dalam hati, meminta ampunan dalam lisan dan berhenti dalam perbuatan. Dan terakhir taubat *nasūhā* adalah ketika seseorang tidak lagi mengingat dosa yang telah dilakukan karena hanya fokus pada satu hal yaitu Allah Swt.

- b. Dalam Qs. al-Maidah ayat 39, keduanya sepakat menafsirkan kata taubat yaitu bertanggung jawab atas kesalahan yang telah dilakukan. Akan tetapi Hamka menambahkan pada penafsiran taubat dalam ayat tersebut yaitu memperbaiki diri dan memperbanyak *ṣadaqah*.
- c. Dalam Qs. an-Nahl ayat 119, keduanya sepakat menafsirkan kata taubat yaitu berhenti, menjauhi atau meninggalkan perbuatannya dan kembali ke jalan yang benar dengan melakukan ketaatan. Akan tetapi Hamka menambahkan pada penafsiran taubat dalam ayat tersebut yaitu selalu melakukan perbaikan diri dalam hidupnya.
- d. Dalam Qs. an-Nisa' ayat 17, tidak ada persamaan penafsiran antara keduanya. Sa'id Hawwā menjelaskan bahwa taubat dalam ayat ini bermakna kesadaran diri bahwa yang dilakukan adalah sebuah kesalahan, taubat adalah sebuah pilihan, bukan karena paksaan dari orang lain atau terpaksa melakukan. Dalam ayat ini Sa'id Hawwā lebih banyak menafsirkan makna *جهالة*. Sedangkan Hamka menafsirkan

taubat pada ayat ini adalah kembali, artinya setelah melewati jalan yang gelap, maka timbul penyesalan dan rasa ingin kembali. Taubat adalah pengakuan kepada Tuhan dengan tulus dari hati, bukan kepada manusia, kyai ataupun pendeta.

Dalam Qs. al-Furqan ayat 70, Sa'id Hawwā menjelaskan bahwa taubat dalam ayat ini adalah taubat *nasūhā* sebagaimana penjelasannya pada Qs. At-Tahrim (66) : 8. Sedangkan Hamka menafsirkan taubat pada ayat ini adalah kesadaran diri atas kesalahan yang telah dilakukan dan taubat adalah tidak hanya di ucap dari mulut tetapi ikhlas dari hati

KESIMPULAN

Metode yang digunakan dalam penafsiran kitab *Al-Asās Fī al-Tafsīr* dan *Tafsir al-Azhar* adalah metode *tahlili*, yang disusun sesuai dengan

DAFTAR PUSTAKA

- Abd Al-Baqi, M. Fuad. *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Al-Fadz Al-Qur'an Al-Karim*, Dar Al-Kutub Al-Mishriyyah, 1364 H.
- Al-Mustasyar 'Abdullah Al-'Aqil. *Mereka Yang Telah Pergi; Tokoh-Tokoh Pembaharuan Pergerakan Islam Kontemporer*. Penerjemah Fachruddin (Jakarta : al-I'tisham Cahaya Umat, 2003).
- Baidan, Nashruddin. "Metodologi Penafsiran Al-Qur'an". (Yogyakarta; Pustaka Pelajar; 2005).
- Gufran M , Rahmawati. *Ulumul Qur'an*. (Yogyakarta, Teras:2013).
- Hamka, Rusydi. *Pribadi dan Martabat Buya Hamka*. (Penerbit Noura (PT Mizan Publika); 2017).
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Pustaka Nasional Pte Ltd Singapura : 1989).
- Hasanah., Uswatun dan Fajar. *Metode-metode Penafsiran Al-Qur'an*. (Universitas Sains Al-Qur'an Jawa Tengah 2017).
- Huda, Muhammad. *Hadis Tentang Taubat Dari Suatu Dosa tetapi*
- urutan surat-surat dalam mushaf. Konsep taubat dari kedua kitab tafsir adalah kembali kepada kebenaran, jujur, benar, bersih dan tulus dari hati. Suatu perilaku yang memberi pengaruh baik atau memberi contoh yang baik pada orang disekitarnya. Taubat adalah adanya komitmen untuk selalu taat, menyesal dalam hati, meminta ampunan dalam lisan dan berhenti dalam perbuatan, bertanggung jawab atas kesalahan yang telah dilakukan, memperbaiki diri dan memperbanyak sadaqah, pengakuan kepada Tuhan dengan tulus dari hati dan kesadaran diri bahwa yang dilakukan adalah sebuah kesalahan, taubat adalah sebuah pilihan, bukan karena paksaan dari orang lain atau terpaksa melakukan.
- Masih Melakukan Dosa Yang Lain. (Skripsi thesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2010)
- Ibrahim al- Karazkani. *Taman Orang-Orang Yang Bertaubat*. Jakarta: Pustaka Zahra Cet,1 2005.
- Ibrahim al- Karazkani. *Taman Orang-Orang Yang Bertaubat*. Jakarta: Pustaka Zahra Cet,1 2005.
- Idris, Mhd. *Karakteristik Kitab Al-Asas Fi Al-Tafsir Karya Sa'id Hawa* (Jurnal Ulinnuha Vol. 8 No.1/Juni 2019).
- Learn Qur'an Tafsir Web. <https://tafsir.learn-quran.co/id>
- Lendra, Enovia. *Hakikat Taubat dan Implementasinya menurut Al-Qusyairi*, Jurnal Al-Aqidah:, Volume 14, Edisi 1, Juni (2022).
- Lisnawati, Yulia *Liputan6.com*, 12 Juli 2023. diakses 10 November 2023. <https://www.liputan6.com/citizen6/read/5342502/4-artis-yang-lepas-hijab-usai-cerai-bahkan-ada-yang-pindah-agama>
- Metode Pengolahan Data, <https://dqlab.id/metode-pengolahan-data-tahapan-wajib-yang-dilakukan-sebelum-analisis-data>, 2021.

- Muhibbuddin.I. *Tafsir Ayat-Ayat Sufistik (Studi Komparatif Tafsir Al-Qusyairi Dan Al-Jaylani)*. Tesis Universitas Al-Azhar Indonesia 2018.
- Musaddad, Endad, *Studi Tafsir di Indonesia*, Tangerang: Sintesis, 2012.
- Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2014).
- Muzakki, Khoirul *Tribunnews.com*, September 2021, diakses 10 November 2023, <https://jateng.tribunnews.com/2021/09/22/tobat-lombok-pengguna-narkoba-ini-kembali-ditahan-dan-menyesal>
- Nur Hikmah R, *Konsep Tawassul Dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Tafsir Al-Misbah dan Al-Azhar)*, Skripsi IAIN Manado 2019.
- Pasaribu, Syahrin. *Metode Muqoron dalam Al-Qur'an*. (Wahana Inovasi , Volume 9 No.1 Jan-Juni 2020). Issn : 2089-8592.
- Sa'id Hawa. *Al-Asas fi al-Tafsir* (Kairo: Darussalam, Cet. Ke-6, 1424 H/2003 M).
- Sa'id Hawā, *Menyucikan Jiwa: Konsep Tazkiyatun Nafs Terpadu* (Jakarta: Rabbani Press, 1995)
- Sa'id Hawwā. *al-Islām*; Penerjemah, Fakhruddin Nur Syam. Muhil Dhofir. (Jakarta: Gema Insani, 2004).
- Salim, Abd. Muin. *Metodologi Ilmu Tafsir*. (Yogyakarta, Teras 2010).
- Septiawadi. *Penafsiran Sufistik Said Hawwa dalam Al-Asas fi Al-Tafsir*. Disertasi (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta). 2010.
- Supriyanto, Agus. *Sabar Dalam al-Qur'an (Analisis Perbandingan Fi Zhilal Al-Qur'an dan Tafsir Al-Azhar)*. Skripsi UIN Syarif Jakarta; 2008.
- Surur, Miftahus. *"Konsep Taubat Dalam Al Qur'an."* Kaca (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin 8, no. 2 (2019): 4–20. <https://doi.org/10.36781/kaca.v8i2.3012>
- Syukur, Yanuardi dan Guci, Arlen Ara. *Buya Hamka; Memoar Perjalanan HidupSang Ulama*. Solo: Tiga Serangkai, 2017.
- Taufik Hidayat, Zaky. *Konsep Taubat Dalam Al-Qur'an Menurut Sayyid Quthb*. (Skripsi UIN Sultan Syarif Kasim), 2010.
- Tim Redaksi Kamus Besar Bahasa Indonesia. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Depdikbud Balai Pustaka 2002. 1202.
- Yazid, M. *Konsep Sabar Dan Sholat Dalam Surah Al-Baqarah Ayat 45 Dan 153 (Studi Komparatif Penafsiran Sayyid Quthb Dan Sa'id Hawwa)*. Skripsi UIN Sunan Ampel Surabaya, 2016.



IMPLIKASI QIRA'AT DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

Achmad Mohammad Fikrudh Dhuha

Pascasarjana, Fakultas Ushuluddin, Institut Agama Islam Negeri Kediri

am1011119@gmail.com

Informasi Artikel

Diajukan: 12-12-2024
Diterima: 12-24-2024
Diterbitkan: 01-01-2025

Abstract

Seperangkat ilmu yang digunakan untuk memahami Al-Qur'an lazim disebut Ulumul Qur'an. Sebagian yang tergolong di dalamnya adalah Ilmu Qira'at, secara garis besar merupakan ilmu cara baca. Walaupun, sejumlah ulama' ahli Al-Qur'an ada yang menganggap bahwa qiraat merupakan kajian yang kurang menarik, karena kajian ini tidak bersentuhan langsung dengan kehidupan umat islam sehari-hari. Namun demikian, justru yang diperhatikan adalah sejauh mana wacana qiraat mampu memberi kita manfaat, khususnya berkaitan tafsir ayat-ayat hukum, dan lainnya. Oleh karena itu kita perlu pemahaman, pengetahuan dan hal-hal yang menyangkut qiraat. Qira'at Mutawatirah bukanlah hasil ijtihad seseorang, ia adalah wahyu yang diterima Nabi Muhammad SAW dari Allah melalui perantara Jibril, lalu dibacakannya kepada para sahabat Nabi, kemudian oleh para sahabat, secara berantai bacaan itu diajarkan kepada para tabi'in melalui talaqqi dan mushafahah yang pada akhirnya diterima oleh para imam qari' yang kemudian meletakkan dasar-dasar bacaannya dan kaidah-kaidahnya berdasarkan apa yang telah mereka terima dari para tabiin guru-guru mereka. Oleh karenanya bacaan-bacaan ini lalu dinisbatkan kepada mereka. Qira'at tujuh yang dikenal sekarang memiliki sanad bacaan (qira'at) yang bersambung dengan bacaan Rasulullah Saw. Seluruh qiraah tujuh juga mengambil sanad dari pembesar tabi'in dan sahabat yang ada di zamannya. Artikel ini bertujuan untuk membahas implikasi qira'at dalam penafsiran al-qur'an, menggunakan metode penelitian kuantitatif yang ditulis berdasarkan kondisi dan situasi subjek yang diteliti. Dengan kajian pustaka, ditemukan bahwa paling tidak ada dua penafsiran yang menimbulkan ijtihad hukum serta urgensi dari ilmu Qira'at itu sendiri.

Keywords: *Qira'at, Tujuh, Mutawatirah*

Copyright C 2025 MQTBI: Jurnal Al Qur'an dan Bisnis Hadis. All rights reserved

Editorial Office :

MQTBI: Jurnal Al Qur'an dan Hadis

Pondok Pesantren Madrasatul Qur'an Tebuireng Jombang

PENDAHULUAN

Qira'at Al-Qur'an sejak lama telah mendapatkan porsi perhatian yang besar dari para ulama, berbagai macam usaha mereka dalam mengkaji dan melestarikan bacaan-bacaan ini, mereka menyusun berbagai kitab yang memuat tata cara bacaan (qira'at) tersebut baik dengan metode al-Jam'iy (penggabungan) maupun at-Tafridi (satu persatu) yang memuat karakteristik masing-masing bacaan dan cara membacanya. Abad pertama dan abad kedua hijriah adalah masa yang sangat berpengaruh dalam penyebaran qira'ah sab'ah. Tercatat pada dua abad ini, akulturasi budaya dan peradaban berkembang sangat pesat. Pengajaran Al-Qur'an pun telah menyebar merata di berbagai wilayah umat Islam saat itu.

Perluasan wilayah Islam dan penyebaran Al-Qur'an oleh para sahabat dan umat di berbagai kota telah menyebabkan munculnya berbagai jenis qira'ah. Para ulama menulis *qira'at-qira'at* ini, dan beberapa di antaranya menjadi terkenal, yang menghasilkan tujuh qira'at, sepuluh qira'at dan empat belas istilah qira'at. Beberapa faktor yang melatarbelakangi perbedaan qira'at antara lain: syakal, harokat atau surat. Karena manuskrip itu tidak berguna sebelumnya syakal dan harokat, kemudian imam qira'at membantu memberikan bentuk-bentuk qira'at. Nabi sendiri mengutarakan versi qira'at kepada para sahabat. Adanya pengakuan Nabi (taqrir) tentang berbagai versi qira'ah turut mendukung. Perbedaan bacaan riwayat para sahabat Nabi ketika membaca kitab suci lebih dikarenakan perbedaan dialek (lahjah) dari berbagai elemen etnis Arab zaman Nabi.

Tentu fenomena ini menjadi sebuah tantangan baru bagi para Ulama. Sebab pada masa sahabat, Al-Qur'an diajarkan dengan musyafahah yaitu guru membacakan kepada murid kemudian murid mengulangi bacaannya di depan guru. Seiring berjalannya waktu, para ulama melihat harus ada sebuah

penulisan baku tentang cara baca Al-Qur'an yang telah diajarkan oleh para guru mereka.

Hal ini disebabkan oleh semakin besarnya cakupan wilayah umat Islam. Di mana banyak orang-orang dari berbagai suku bangsa dari luar negeri Timur Tengah yang mulai belajar agama Islam. Sehingga mereka juga mulai belajar cara baca Al-Qur'an. Qira'ah sab'ah pertama kali muncul pada Hijriyah pada abad ke-3. Pada masa Khalifah Al-Ma'mun, minat mempelajari qiro'ah sedang menurun. Pembatasan angka tujuh (7) ini berawal dari pemikiran seorang ahli qira'at dan ulama asal Bagdad, Ibnu Mujahid, yang karyanya berjudul Kitab as-Sab'ah. Bahkan, sebelum Ibn Mujahid (Ibn Mujahid), beberapa ulama menulis buku tentang Qiroat dengan batasan tertentu.

Rasulullah Saw menyuruh umatnya untuk membaca Al-Qur'an sebagaimana cara baca yang dipakai oleh bangsa Arab khususnya dalam makharijul huruf agar bacaan Al-Qur'an tetap terjaga walaupun para pemeluk Islam di berbagai penjuru.⁴ Bukan hanya orang Arab. Perbedaan *qira'at* karena perbedaan antara *qira'at* dan taqrir Nabi Muhammad menentang berbagai qiraat, berbagai *qira'at* yang diturunkan oleh Allah SWT, Ada perbedaan bahasa atau dialek. Penting untuk mempelajari berbagai *qira'at* Dan memiliki pengaruh yang besar dalam memperoleh istinbath hukum dari Al-Qur'an.

PEMBAHASAN

a. Pengertian Qira'at

Qira'at secara etimologi merupakan isim *mashdar* dari kata **قَرَأَ - يَقْرَأُ - قِرَاءَةً** yang artinya baca, membaca. Sedangkan secara terminologi telah dikemukakan oleh para pakar Al-Qur'an, diantaranya :

1. Menurut az-Zarqani dalam kitab *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum Al-Qur'an* sebagaimana yang dikutip oleh Hasanuddin AF, *qira'at* adalah perbedaan lafal-lafal Al-Qur'an baik

menyangkut penyebutan huruf maupun cara pengucapan huruf-huruf tersebut.

2. Menurut Imam Syihabbuddin al-Qatalani dalam kitab *Lataif al-Isyarat fi Funun al-Qira'at* sebagaimana yang dikutip oleh Nur Faizah, menjelaskan bahwa *qira'at* adalah suatu ilmu untuk mengetahui kesepakatan serta perbedaan para ahli *qira'at* (cara pengucapan *lafad* Al-Qur'an) yang menyangkut aspek *lughat*, *i'rab*, *hadzf*, *isbat*, *fasl*, *wasl* yang diperoleh dengan cara periwayatan.
3. Menurut Ali as-Sabuni dalam kitab *at-Tibyan fi 'Uhum Al-Qur'an qira'at* adalah salah satu aliran dalam mengucapkan Al-Qur'an yang dipakai oleh salah satu imam qura' ang berbeda dengan lainnya dalam hal ucapan berdasarkan sanad-sand sampai kepada Rasul.

Jadi disimpulkan dari beberapa pendapat diatas bahwa *qira'at* adalah ilmu yang membahas tentang perbedaan cara pengucapan lafadz-lafadz, metode dan riwayat Al- Qur'an yang disandarkan oleh tujuh imam qurra' sebagai suatu madzab yang berbeda-beda dengan yang lainnya.

b. Syarat-Syarat Qira'at dikatakan shahih

Untuk menangkalkan penyelewengan *qira'at* yang sudah muncul, para imam dari kalangan salaf maupun khalaf telah menetapkan syarat *qira'at* dapat dikatakan shahih. Menurut Al-Jaziri dalam kitabnya *An-Nasyr* sebagaimana yang dikutip oleh Muhammad bin Alawi Al-Maliki Al-Hasni, sebagai berikut :

1. *Qira'at* harus sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa Arab
2. *Qira'at* tidak menyalahi *rasm utsmani*
3. Memiliki sanad yang *sahih* (diriwayatkan oleh rawi yang adil dan *dhabit*) serta diriwayatkan secara *mutawatir*).

Jadi apabila ketiga persyaratan tersebut tidak terpenuhi, maka qiraah itu kualitasnya dhaif (lemah), walaupun berasal dari tujuh imam. Inilah aturan shahih yang telah

ditetapkan oleh imam-imam, baik dari kalangan salaf maupun khalaf.

c. Macam bentuk Qira'at dan pembagiannya

Macam-macam tingkatan *qira'at* menurut Ibnu Al-Jaziri sebagaimana yang dikutip oleh Ahmad Syadzali dan Ahmad Rofi'i itu ada enam macam, yaitu sebagai berikut :

1. **المُتَوَاتِر** adalah *qira'at* yang diriwayatkan oleh sejumlah periwayatan yang banyak dari periwayatan yang banyak pula sehingga mereka tidak mungkin sepakat untuk berdusta. *Qira'at* yang tergolong *mutawatir*, yaitu *qira'at sab'ah*. *Qira'ah mutawatir* ini adalah *qira'at* yang sah dan resmi sebagai Al-Qur'an dan dapat dijadikan *hujjah*.
2. **المَشْهُور** adalah *qira'at* yang *sanad*-nya *sahih* yang diriwayatkan oleh orang banyak, akan tetapi tidak sampai tingkatan *mutawatir*. Disamping itu sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan *rasm utsmani*. *Qira'at* ini dinisbatkan kepada 3 Imam terkenal yaitu: Abu Ja'far ibn Qa'qa al-Madani, Ya'qub al-Hadrami, Khalaf al-Bazzar.
3. **الْأَحَاد** adalah *qira'at* yang tidak mencapai derajat *masyhur*, *sanad*-nya *sahih*, akan tetapi menyalahi *rasm utsmani* atau pun kaidah bahasa Arab. *Qira'at* ini tidak sah dibaca sebagai riwayat yang dikeluarkan oleh hakim dari jalur Ashil Al-Jahdari dari Abi Bakrah yang menyebutkan bahwa Nabi SAW, membaca ayat:

مُتَكِنِينَ عَلَى رَفَارِفٍ خُضِرٍ وَعَبَاقِرِيَّ جَسَانٍ

Lafadz رَفَارِفٍ dan عَبَاقِرِيَّ pada *qira'at mutawatir* dibaca رَفْرَفٍ dan عَبْقَرِيَّ.

4. **الشَّاذُّ** (menyimpang) adalah *qira'at* yang *sanad*-nya tidak *sahih*. Seperti *qira'at* Ibnu Al-Sumaifi':

فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَفُلُونَ

Lafadz **نُجِّيكَ** itu dibaca dengan *h}a'* bukan dengan *jim*. *Qira'at* ini tidak dapat dijadikan pegangan dalam bacaan dan bukan termasuk Al-Qur'an.

5. **المَوْضُوع** (palsu) yaitu *qira'at* yang hanya dinisbatkan kepada orang seseorang tanpa asal-usul yang tidak sama sekali. Misalnya *qira'at* yang dikumpulkan oleh Muhammad Jafar Al-Khuza'i dan ia mengatakannya bersumber dari Abu Hanifah yang berbunyi:

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ

Pada ayat di atas sebenarnya pada lafadz **اللَّهُ** itu berharakat fathah dan **الْعُلَمَاءُ** itu berharakat *dhomeh*.

Lafad **الْعُلَمَاءُ** itu seharusnya menjadi *fa'il* (subjek) bukan *maf'ul* (obyek).

Menurut Imam As-Suyuthi yang dikutip oleh Muhammad bin Alawi Al-Maliki Al-Hasni, beliau menambahkan satu macam *qira'at* yaitu :

6. **الْمُدْرَج** adalah adanya sisipan pada bacaan yang berfungsi sebagai *tafsir* atau penjelas terhadap suatu ayat. Contoh *qira'at* Abi Waqqash yaitu:

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُؤْرَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ مِنْ أُمِّ (النساء: 4)

Tambahan kalimat **مِنْ أُمِّ** sebagai penjelasan terhadap ayat tersebut.

Jadi penjelasan diatas menjelaskan macam-macam tingkatan *qira'at* berdasarkan jumlah *sanad* dalam periwayatan *qira'at* dari Nabi SAW.

d. Pembagian Qira'at Sesuai Tingkatan

Berikut ini adalah pembagian tingkatan qiraat para imam qiraat berdasarkan kemutawatiran qiraat tersebut, para ulama telah membaginya ke dalam 3 (tiga) kategori. Pertama, qira'at yang telah disepakati kemutawatirannya tanpa ada perbedaan pendapat di antara para ahli Qira'at yaitu para imam Qira'at yang tujuh orang (Qira'at Sab'ah). Kedua, qira'at yang diperselisihkan oleh para ahli Qira'at tentang

kemutawatirannya, namun menurut pendapat yang shahih dan masyhur qiraat tersebut mutawatir, yaitu Qira'at para imam Qira'at yang tiga; imam Abu Ja'far, Imam Ya'kub dan Imam Khalaf.

Ketiga, Qira'at yang disepakati ketidak mutawatirannya (Qira'at Syaz) yaitu Qira'at selain dari Qira'at para imam yang sepuluh (Qira'at 'Asyarah). Qiro'ah Sab'ah atau tujuh bacaan adalah macam-macam cara membaca Al Qur'an yang berbeda. disebut tujuh bacaan adalah karena ada tujuh imam Qiro'ah yang masyhur (terkenal) dan masing-masing memiliki langgam bacaan tersendiri.

Pada tujuh imam Qiro'ah tersebut masing-masing memiliki dua orang murid yang bertindak sebagai perawi. tiap perawi tersebut juga memiliki perbedaan dalam cara membaca Al Quran. adapun perbedaan cara membaca tersebut, tidaklah semata-mata karena dibuat-buat baik oleh imam maupun perawinya. cara membaca tersebut merupakan sesuai dengan apa yang diajarkan oleh Rasulullah SAW, dan memang seperti itulah Al Quran diturunkan.

Terdapat banyak hadits dalam berbagai riwayat yang intinya menyatakan, bahwa Al-Qur'an diturunkan dalam tujuh huruf, diantaranya adalah hadits berikut :

عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أقرأني جبريل على حرف فرا جعته فلم أزل استزيده ويزيدني حتى انتهى الى سبعة احرف.

"Dari Ibnu Abbas r.a. bahwa ia berkata: "Berkata Rasulullah SAW: "Jibril membacakan kepadaku atas satu huruf, maka aku kembali kepadanya, maka aku terus-menerus minta tambah dan ia menambahi bagiku hingga berakhir sampai tujuh huruf." (HR. Bukhari Muslim).

ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف فاقروا ما تيسر منه.

"Bersabda Rasul SAW: "Sesungguhnya Al-Qur'an ini diturunkan atas tujuh huruf, maka bacalah kamu mana yang mudah daripadanya." (HR. Bukhari Muslim)

Adapun mengenai makna dari "tujuh huruf" tersebut ada dua pendapat yang kuat. pertama adalah tujuh macam bahasa dari Bahasa Arab mengenai satu makna, yaitu: Quraishy, Hudzail, Saqif, Hawazin, Kinanah, Tamim, dan Yaman. Diumpamakan kalau dulu menggunakan ejaan yang lama bahasa Indonesia "*Doeloe*" dengan ejaan yang telah disempurnakan menjadi "*Dulu*" lafadz berbeda dengan bunyi yang sama. Maka Tulisan "*Doeloe*" dirubah menjadi "*Dulu*" tulisannya berubah tapi bacaannya sama. Padahal Bahasa Indonesia adalah Bahasa Pemersatu Bangsa.

Hikmah diturunkannya Al Qur'an dengan tujuh huruf antara lain memudahkan bacaan dan hafalan bagi bangsa ummi (bahasa Arab sebagai bahasa induk), bukti kemukjizatan Al-Qur'an dari sisi kebahasaan orang Arab dan kemukjizatan dalam aspek makna dan hukum (ketujuh huruf tersebut memberikan deskripsi hukum yang dikandung Al Qur'an dengan lebih komprehensif dan universal). Qiro'ah Sab'ah adalah Qiro'ah Utsmani.

Pendapat yang paling masyhur mengenai penafsiran "Tujuh Huruf" adalah pendapat Ar-Razi yang dikuatkan oleh Az-Zarkani dan didukung oleh jumhur ulama. Berikut adalah Tujuh Imam yang sudah tidak diragukan lagi kemasyhurannya.

1. Imam Nafi. Nama lengkapnya adalah Abu Ruwaim Nafi' ibnu Abdurrahman ibnu Abi Na'im al-Laitsy. asalnya dari Isfahan. Dengan kemangkatan Nafi' berakhirlah kepemimpinan para qari di Madinah al-Munawwarah. Ia wafat pada tahun 169 H. Perawi Imam Nafi' yaitu Qalun (wafat pada tahun 12 H) dan Warasy (wafat pada tahun 197 H).
2. Ibnu 'Amir. Nama lengkapnya adalah Abdullah al-Yahshshuby. Ia seorang Qadhi (hakim) di Damaskus pada masa

pemerintahan Walid ibnu Abdul Malik. Panggilannya adalah Abu Imran. ia adalah seorang tabi'in. belajar qira'ah dari Al-Mughirah ibnu Abi Syihab al-Mahzumi dari Utsman bin Affan dari Rasulullah SAW. Ia Wafat di Damaskus pada tahun 118 H. Perawi Ibnu 'Amir : Hisyam dan Ibnu Dzakwan.

3. Ibnu Katsir. Nama lengkapnya adalah Abu Muhammad Abdullah Ibnu Katsir ad-Dary al-Makky. ia adalah imam dalam hal qira'ah di Makkah, ia adalah seorang tabi'in yang pernah hidup bersama sahabat Abdullah ibnu Jubair, Abu Ayyub al-Anshari dan Anas ibnu Malik. ia wafat di Makkah pada tahun 120 H. Perawi Ibnu Katsir ada al-Bazy (wafat pada tahun 250 H) dan Qunbul (wafat pada tahun 291 H).
4. 'Ashim al-Kufy. Ia bernama lengkap 'Ashim ibnu Abi an-Nujud al-Asady. Disebut juga dengan Ibnu Bahdalah. Panggilannya adalah Abu Bakar. ia adalah seorang tabi'in yang wafat pada sekitar tahun 127-128 H di Kufah. Perawi 'Ashim al-Kufy ada Syu'bah (wafat pada tahun 193 H) dan Hafshah (wafat pada tahun 180 H).
5. Abu Amr juga mewarnai imam Qiroat. Nama lengkapnya adalah Abu 'Amr Zabban ibnul 'Ala' ibnu Ammar al-Bashry seorang guru besar pada rawi. Disebut juga sebagai namanya dengan Yahya. Menurut sebagian orang nama Abu Amr itu nama panggilannya. Ia wafat di Kufah pada tahun 154 H. Perawi Abu Amr adalah ad-Dury (wafat pada tahun 246 H) dan as-Susy (wafat pada tahun 261 H).
6. Hamzah al-Kufy. Nama lengkapnya adalah Hamzah Ibnu Habib Ibnu 'Imarah az-Zayyat al-Fardhi ath-Thaimy seorang bekas hamba 'Ikrimah ibnu Rabi' at-Thaimy. dipanggil dengan Ibnu 'Imarh. wafat di Hawan pada masa Khalifah Abu Ja'far al-Manshur tahun 156 H. Perawi Hamzah al-Kufy, yaitu Khalaf (wafat tahun 229 H) dan Khallad (wafat tahun 220 H).
7. Al-Kisaiy. Nama lengkapnya adalah Ali Ibnu Hamzah. seorang imam nahwu golongan Kufah. Dipanggil dengan nama

Abul Hasan. menurut sebagian orang disebut dengan nama Kisaiy karena memakai kisa pada waktu ihram. Ia wafat di Ranbawiyah yaitu sebuah desa di Negeri Roy ketika ia dalam perjalanan ke Khurasan bersama ar-Rasyid pada tahun 189 H. Perawi Al-Kisaiy ada Abul Harits (wafat pada tahun 424 H) dan ad-Dury (wafat tahun 246 H).

Para ulama juga memilih tiga orang selainnya yang Qira'atnya dipandang shahih dan mutawattir sehingga jumlahnya menjadi 10 orang imam Qira'at atau lebih dikenal dengan istilah "al-Qurra' al-asyrah", yaitu Qira'at para imam tujuh di atas dan ditambah Qira'at yang tiga; imam Abu Ja'far, Imam Ya'qub dan Imam Khalaf. Qira'at di luar yang sepuluh ini dipandang syadz. Pengertian Rawi adalah orang yang meriwayatkan atau memberitakan, sementara pengertian sanad adalah mata rantai persambungan periwayat. Dari kesepuluh Imam, yang paling banyak dianut oleh qari' Indonesia adalah Imam Ashim (no.5). Bacaannya diriwayatkan oleh Imam Hafs dan diajarkan kepada murid-muridnya sehingga riwayat ini sampai kepada Imam Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Jazari yang selama ini kita kenal sebagai pengarang kitab tajwid "Jazariyah" yang sudah banyak dipelajari di kalangan santri.

Pemilihan imam Qira'at yang tujuh itu dilakukan oleh ulama pada abad ke-3 Hijriyah. Bila tidak demikian, maka sebenarnya para imam yang dapat dipertanggungjawabkan ilmunya itu cukup banyak jumlahnya. Pada permulaan abad ke-2 umat Islam di Basrah memilih imam Qira'at Imam Ibn Amr dan Ya'qub, di Kufah orang-orang memilih qiraat Ibn Amir, di Makkah mereka memilih qiraat Ibn Katsir, dan di Madinah mereka memilih qiraat Nafi'. Mereka itulah tujuh orang qari'.

Tetapi pada permulaan abad ke-3, Abu Bakar bin Mujahid, guru Qira'at penduduk Iraq, dan salah seorang yang menguasai Qira'at, yang wafat pada 334 H. menetapkan

nama al-Kisa'iy dan membuang nama Ya'qub dari tujuh kelompok qari tersebut.

e. Latar Belakang Munculnya Qira'at

Beberapa faktor yang melatar belakangi timbulnya perbedaan *qira'at* Al-Qur'an menurut Abdul Hadi al-Fadli dalam kitab *Al-Qira'ah Al-Qur'aniyah* sebagaimana yang dikutip oleh Nur Faizah, perbedaan *qira'at* disebabkan oleh beberapa hal.

1. Karena perbedaan *qira'at* Nabi Muhammad dalam membaca dan mengajarkan Al-Qur'an dengan beberapa versi.
2. Karena adanya taqirir (pengakuan) Nabi Muhammad terhadap berbagai macam *qira'at*.
3. Karena berbedanya *qira'at* yang diturunkan Allah SWT kepada Nabi Muhammad melalui perantara malaikat Jibril.
4. Karena adanya riwayat dari sahabat menyangkut berbagai versi *qira'at* yang ada.
5. Karena adanya perbedaan lahjah atau dialek kebahasaan masyarakat Arab pada masa turunnya Al-Qur'an.

Jadi dari kelima penyebab perbedaan *qira'at* diatas, pada prinsipnya sama yaitu bahwa sumber penyebab adanya perbedaan *qira'at* Al-Qur'an adalah bermuara kepada Nabi SAW.

f. Implikasi Perbedaan Qira'at

1. Contoh perbedaan *qira'at* sebagai penggabungan dua ketentuan hukum yang berbeda. Seperti firman Allah:

... وَلَا تَقْرَبُوا هُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ ...

"...dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. apabila mereka Telah suci..." (Qs. Al-Baqarah: 222)

Ayat tersebut merupakan larangan larangan bagi seorang suami, dari melakukan hubungan seksual dengan isterinya dalam keadaan haid. *Lafadz* يَطْهَرْنَ menurut beberapa Imam ada 2 *qira'ah*, yaitu:

- a. Menurut Imam Nafi', Imam Abu 'Amrin, Imam Ibnu Katsir, Imam Ibnu Amir, Imam 'Ashim dalam riwayat Imam Hafsh dibaca

يَطْهَرْنَ yang berarti “darah mereka berhenti”. Jadi isteri yang haid tidak boleh di-*jima*’ sampai berenti darah haidnya, meskipun belum mandi *jinabah*.

- b. Menurut Imam Hamzah, Imam Kisai, Imam ‘Ashim dalam riwayat Abu Bakar dibaca يَطْهَرْنَ (yathahharna) yang berarti “darah mereka berhenti dan sudah mandi *jinabah*”. Jadi isteri yang haid tidak boleh di-*jima*’ sampai berhenti darah haidnya dan harus sudah mandi. Jadi menurut *Jumhur Ulama*’ Lafadz yang dibaca tasydid يَطْهَرْنَ (yathahharna) itu menjelaskan maknanya lafadz yang dibaca takhfif يَطْهَرْنَ (yathhurna).

2. Contoh perbedaan *qira’at* sebagai *hujjah* bagi sementara ulama’ untuk memperkuat pendapatnya mengenai sesuatu masalah hukum. Seperti firman Allah:

... أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً
فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ...

“...atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air; Maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih)...” (Qs. al-Maidah: 6)

Ayat diatas menjelaskan, bahwa salah satu penyebab yang mengharuskan seseorang bertayamum dan dalam kondisi tidak ada air, yaitu apabila telah menyentuh wanita (لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ).

Sementara itu Imam Ibn Katsir, Nafi, ‘Ashim, Abu Amr dan Ibnu Amir, membaca (لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ). Sedangkan Imam Hamzah dan al-Kisa’i, membaca (لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ).

Qira’at (لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ) ada tiga versi pendapat para ulama’ mengenai makna (لَمَسْتُمُ) yaitu *bersetubuh*, *bersentuh*, dan *bersentuh* serta *bersetubuh*. Demikian pula makna (لَمَسْتُمُ) menurut kebanyakan ulama’.

Sehubung dengan ini, para ulama’ berbeda pendapat mengenai makna (لَمَسْتُمُ) yaitu:

- Ibn Abbas, al-Hasan, Mujahid, Qatadah dan Abu Hanifah berpendapat bahwa yang dimaksud adalah “bersetubuh”.
- Ibn Mas’ud, Ibn Umar, al-Nakha’i dan Imam Syafi’i berpendapat bahwa yang dimaksud adalah “bersentuhan kulit” (baik dalam bentuk persetubuhan maupun dalam bentuk yang lainnya).

Dalam kaitan ini al-Razi berkomentar yang dikutip oleh Hasanuddin, bahwa pendapat terakhir lebih kuat, karena kata *al-lums* dalam *qira’at* (أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ), makna hakikinya adalah “menyentuh dengan tangan”. Sementara itu, kata *al-mulamasat* (أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ) dalam *qira’at* (الْمَلَامَسَةِ) makna hakikinya adalah “saling menyentuh”, dan bukan bersetubuh.

Dari uraian diatas bahwa perbedaan *qira’at* diatas hanya berpengaruh terhadap cara istinbath hukum dimana menurut sebagian ulama’, versi *qira’at* (أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ) sedikit lebih mempertegas pendapat, yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan (أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ) dalam ayat tersebut adalah *al-Lums* dalam arti hakikinya yaitu “bersentuhan kulit”. Hal ini karena kata *al-lums* tidak sepopuler kata *al-mulamasat* dalam kepemilikan arti “bersetubuh”.

Dalam hal ini batal wudhu orang yang menyentuh atau bersentuhan dengan sengaja anggota tubuh laki-laki dan wanita. Hal ini mengingat arti hakiki dari kata (لَمَسْتُمُ) yaitu “menyentuh” dan arti hakiki dari kata (لَمَسْتُمُ) yaitu “bersentuhan”.

g. Urgensi Mempelajari *Qira’at*

Menurut Syekh Manna’ Al-Qaththan dalam kitab *Mabahits fi ‘Ulumil Qur’an* mempelajari ilmu *qira’at* mengandung banyak faedah sebagai berikut :

1. Dapat mengetahui betapa terjaganya dan terpeliharanya Kitab Allah dari perubahan dan penyimpangan.
2. Dapat mempermudah dalam membaca Al-Qur'an.
3. Dapat mengetahui bukti kemukjizatan Al-Qur'an dari segi kepadatan makna.
4. Penjelasan terhadap sesuatu yang kemungkinan masih global dalam *qira'at* yang lain.

Dengan demikian mempelajari *qira'at* sangatlah penting, terutama dalam memudahkan untuk membaca Al-Qur'an dan juga dapat mengetahui keragaman bacaan Al-Qur'an.

PENUTUP

Qira'at adalah perbedaan cara pengucapan lafadz, metode dan riwayat Al-Qur'an yang disandarkan oleh tujuh imam qurra. Syarat qiraah shahih yaitu harus sesuai dengan kaidah bahasa Arab, sesuai dengan rasm utsmani, dan memiliki sanad shahih. Macam-macam tingkatan *qira'at* yaitu mutawatir, masyhur, ahad, syadz, maudhu' dan mudraj. Tokoh *qira'at* sab'ah ada tujuh yaitu Ibnu 'Amir, Ibn Katsir, 'Ashim, Abu Amr, Hamzah, Nafi' dan al-Kisa'iy.

Timbulnya perbedaan *qira'at* disebabkan karena perbedaan *qira'at* dan taqrir Nabi Muhammad terhadap berbagai *qira'at*, berbedanya *qira'at* yang diturunkan Allah SWT, adanya perbedaan lahjah atau dialek bahasa. Mempelajari perbedaan *qira'at* sangatlah penting dan sangat berpengaruh terhadap pengambilan istinbath hukum dari Al-Qur'an.

Pengertian al-ahruf alsab'ah jauh lebih luas dari pada *qira'at sab'ah* yang mencakup tujuh varian bacaan sementara disana ada sebutan *qira'at asyrah* dan *arba'ata asyar* sebagaimana dalam al-Fatihah yang terdapat puluhan varian bacaan yang berbeda-beda.

Daftar Pustaka

Al-Maliki, Muhammad Alawi. *Mutiara Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Terjemahan

Rosihon Anwar. Bandung: CV Pustaka Setia. 1983.

Al-Qaththan, Manna'. *Mabahits fi 'Ulumil Qur'an*. Riyadh: Mansyurat al-Ashri al-Hadits. 1973.

AF, Hasanuddin. *Perbedaan qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istinbath Hukum Dalam Al-Qur'an*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada. 1995.

Ash-Shiddieqy, M. Hasbi. 1972. *Ilmu-ilmu al-Qur'an*, Jakarta: Bulan Bintang.

Asy'ari, Muhammad Hasyim. 2011. *al-Tanbihat al-Wajibat*. Jombang: Maktabah Tebuireng.

Ash-Shaabuuniy, Muhammad Ali. *Studi Ilmu Al-Qur'an*. Terjemahan Aminuddin. Bandung: CV Pustaka Setia. 1991.

Faizah, Nur. *Sejarah Al-Qur'an*. Jakarta Barat: CV Arta Rivera. 2008.

Munawwir, A W. *Kamus Al-Munawwir Indonesia-Arab Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progressif. 2007.

Republik Indonesia, Kementrian Agama. *Al-Qur'an Terjemah*, Jakarta, Sahabat, 2014.

Teungku, Muhammad Hasbi as-Siddieqy. *Sejarah Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Semarang: Pustaka Rizki Putra. 2009.



ANALISIS KOHESI DAN KOHERENSI DALAM WACANA TEKS MUKADIMAH TAFSIR JALALAIN

¹Abd Aziz, ²Fikri Maulana

¹Universitas PTIQ Jakarta, Email: abdaziz@ptiq.ac.id

²Universitas PTIQ Jakarta, Email: fikrimaulana@ptiq.ac.id

Informasi Artikel

Diajukan: 12-12-2024
Diterima: 12-24-2024
Diterbitkan: 01-01-2025

Abstract

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis aspek kohesi dan koherensi dalam wacana Mukadimah Tafsir Jalalain, khususnya dari perspektif referensi endofora. Penelitian ini menggunakan metode analisis wacana dengan pendekatan metode agih. Teknik analisis mencakup Teknik Bagi Unsur Langsung (BUL), teknik ganti, parafrase, dan baca markah. Data utama penelitian ini adalah Mukadimah Tafsir Jalalain yang dikaji melalui Hasyiyah 'Ala Tafsir Jalalain karya Ahmad bin Muhammad as-Shawi al-Maliki al-Khalwani. Penelitian ini menemukan bahwa referensi endofora dalam Mukadimah Tafsir Jalalain dapat diklasifikasikan menjadi beberapa jenis, seperti referensi anafora dan katafora. Hasil menunjukkan bahwa penggunaan kohesi referensi, baik personal maupun demonstratif, memiliki peran signifikan dalam membangun keterpaduan wacana. Referensi anafora ditemukan lebih dominan dibanding katafora, dengan pola pengacuan yang mengarah pada unsur-unsur yang telah disebutkan sebelumnya dalam teks. Analisis juga mengungkapkan bahwa aspek kohesi dan koherensi dalam wacana ini memberikan pemahaman yang lebih mendalam terhadap teks, sekaligus menunjukkan bagaimana struktur bahasa Arab memainkan peran penting dalam menciptakan keterpaduan dan keterkaitan makna. Kesimpulannya, referensi endofora dalam Mukadimah Tafsir Jalalain menunjukkan tingkat kepaduan linguistik yang tinggi, yang mendukung keberhasilan teks dalam menyampaikan gagasan utama secara jelas dan efektif.

Keywords: *Analisis Wacana, Kohesi, Koherensi, Referensi Endofora, Tafsir Jalalain*

Copyright C 2025 MQTBI: Jurnal Al Qur'an dan Bisnis Hadis. All rights reserved

Editorial Office :

MQTBI: Jurnal Al Qur'an dan Hadis

Pondok Pesantren Madrasatul Qur'an Tebuireng Jombang

Pendahuluan

Manusia adalah makhluk sosial yang membutuhkan orang lain atau bahkan makhluk lain. Orang lain dibutuhkan manusia guna melangsungkan kehidupannya. Dalam proses melangsungkan hidupnya, manusia akan melakukan interaksi antar sesamanya. Manusia akan membutuhkan bahasa dalam melakukan aktivitasnya dan bahasa tersebut menjadi alat komunikasi di antara mereka.

Bahasa, sebagai kode yang disepakati oleh masyarakat, mewujudkan peradaban dan budaya manusia, memfasilitasi pertukaran ide dan emosi.¹ Ini adalah produk sosio-historis yang mencerminkan hubungan sosial, tradisi, dan sejarah etnis, penting untuk mengekspresikan dan melestarikan budaya.² Perkembangan bahasa terkait dengan evolusi kognitif di Homo sapiens, memungkinkan berbagi produk imajinatif dan mendorong sosialisasi dalam komunitas.³ Bahasa berfungsi sebagai sarana komunikasi, memungkinkan individu untuk menyampaikan pikiran mereka dan bekerja sama melalui penguasaan kode linguistik.⁴ Fungsi intrinsik bahasa terletak pada perannya sebagai alat komunikasi, memungkinkan individu untuk

menyandikan dan bertukar pesan, sehingga meningkatkan interaksi dan kerja sama dalam masyarakat.⁵

Seiring dengan berkembangnya peranan-peranan komunikasi yang diciptakan oleh bahasa tersebut, media yang digunakan dalam berkomunikasi juga mengalami perkembangan yang beraneka ragam. Pidato, percakapan, buklet, brosur, radio, buku, telepon, dan internet adalah bentuk-bentuk komunikasi yang telah berkembang dan meluas. Ada dua kategori utama bahasa ketika mempertimbangkan berbagai bentuk komunikasi tertulis dan lisan; bahasa lisan dan tulisan. Perkembangan media telah menyebabkan ledakan dalam penggunaan bahasa pada semua tingkatan, dari kata, frasa, klausa, kalimat, dan wacana.

Menurut Tarigan, wacana didefinisikan sebagai satuan bahasa yang terlengkap dan tertinggi atau terbesar di atas kalimat atau klausa dengan koherensi dan kohesi tinggi yang berkesinambungan yang mempunyai awal dan akhir nyata disampaikan secara lisan atau tertulis.⁶ Di dalam sebuah wacana terdapat ide, gagasan, konsep, dan pikiran yang terangkum dalam kalimat atau kalimat-kalimat yang kohesif dan koheren, sehingga wacana dapat dipahami oleh pendengar atau pembacanya.⁷ Sementara itu, realisasi wacana menurut Kridalaksana adalah karangan yang utuh (novel, buku, seri ensiklopedi, paragraf, kalimat atau kata yang membawa amanat yang lengkap.⁸

¹ Franco Fabbri, Alice Fabbro, and Cristiano Crescentini, "The Nature and Function of Languages," *Languages* 7, no. 4 (2022): 303, <https://doi.org/10.3390/languages7040303>.

² Fauziah Nasution and Elissa Evawani Tambunan, "Language and Communication," *International Journal Of Community Service* 1, no. 1 (2022): 1–10, <https://doi.org/10.55299/ijcs.v1i1.86>.

³ Kavan Ahmadi, "Language Is a Collective Product of Mankind," 2023, 67–72, https://doi.org/10.1163/9789004527256_008.

⁴ Ekaterina Andreeva, "Language in the System of Cultural and Historical Formation of Personality," *Научный Альманах Стран Причерноморья* 33, no. 1 (2023): 32–37, <https://doi.org/10.23947/2414-1143-2023-33-1-32-37>.

⁵ Qurotul Aini, "Gangguan Keterlambatan Berbicara (Speech Delay) Pada Anak Usia 6 Tahun Di RA An-Nuur Subang" 1, no. 1 (2022): 8–17, <https://doi.org/10.33511/ash-shobiy.v1n1.8-17>.

⁶ Guntur Tarigan, *Pengajaran Wacana* (Bandung: Angkasa, 1987). 2.

⁷ Sumarlan and Dkk, eds., *Teori Dan Praktik Analisis Wacana* (Surakarta: Pustaka Cakra, 2003). 11.

⁸ Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1983). 179.

Wacana merupakan sesuatu yang berkaitan dengan bentuk dan makna. Sejalan dengan pandangan bahwa wacana terdiri atas bentuk dan makna, kepaduan dari keduanya menjadi faktor yang paling penting dalam menentukan keterbacaan dan keterpahaman wacana.⁹ Sebagai pembawa kesatuan amanat lengkap, wacana haruslah memiliki kepaduan unsur-unsur pembentuknya. Kepaduan unsur tersebut meliputi kohesi dan koherensi. Wacana yang padu adalah wacana yang bersifat kohesif apabila dilihat dari segi hubungan bentuk atau struktur lahirnya dan bersifat koheren apabila dilihat dari segi hubungan makna atau struktur batinnya.¹⁰

Merujuk dari realisasi wacana di atas, wacana dapat diklasifikasikan menjadi berbagai macam jenis menurut dasar pengelompokannya. Pengelompokan wacana berdasarkan dengan media yang digunakan dapat dikelompokkan menjadi dua, yaitu wacana lisan dan wacana tulis.¹¹ Wacana tulis dapat dipahami sebagai suatu wacana yang ditulis atau dicetak. Misalnya, wacana berupa buku, naskah, dan karangan.

Chaer, berpendapat bahwa dalam suatu buku, naskah, dan karangan yang luas terdapat beberapa bagian-bagian yang lebih sempit. Dalam buku, naskah, dan karangan ilmiah misalnya dalam bentuk lahiriahnya harus dipenuhi beberapa unsur, yaitu bagian pelengkap pendahuluan, isi karangan, dan bagian pelengkap penutup. Dalam bagian pelengkap pendahuluan biasanya berisi kata pengantar, daftar

isi, halaman pengesahan, halaman persembahan, gambar, dan tabel.¹²

Kata pengantar merupakan karangan pendahuluan yang terletak dalam bagian dari bagian pelengkap pendahuluan. Sederhananya, kata pengantar berfungsi sebagai teks pengantar yang memberikan informasi kepada pembaca tentang buku, artikel, atau esai. Dilihat dari definisinya, kata pengantar berfungsi sebagai suatu tulisan pengantar agar pembaca dapat mengetahui, dan memahami isi buku, naskah, dan karangan tersebut. Oleh sebab itu, penulis mampu menjalin kepaduan tulisan dalam kata pengantarnya.

Struktur wacana yang kohesif sangat penting bagi pembaca untuk memahami gagasan dan pikiran dalam kata pengantar; ini berarti bahwa kalimat-kalimat harus memiliki hubungan yang jelas dan konsisten satu sama lain, dan bahwa maknanya harus menyatu untuk membentuk keseluruhan yang lengkap. Berdasarkan kedua pertimbangan ini, kekohesifan merupakan komponen penting dalam pengembangan wacana yang lengkap dan koheren, karena melalui cara-cara kohesifnyalah struktur logis wacana dapat diidentifikasi.

Berlandaskan pemaparan di atas, penelitian tentang kekohesian dan kekoherensian dalam wacana mukadimah sangat diperlukan. Dalam penelitian ini, kohesi dibatasi hanya pada aspek kohesi referensi dalam wacana teks *Muqaddimah* dalam *Tafsir Jalalain*. Buku yang diacu adalah *Hasyiyah 'ala Tafsir Jalalain*, karya Ahmad bin Muhammad as-Shawi al-Maliki al-Khalwani, Beirut, Dar al-Jail, juz I.

Metode Penelitian

Yang menjadi bahan penelitian adalah wacana teks *Muqaddimah* dalam *Tafsir Jalalain*. Buku yang diacu adalah *Hasyiyah 'ala Tafsir Jalalain*,

⁹ Erdanova Sevara Anvarovna, "Discourse in Comparative Linguistics," *International Journal Of Literature And Languages* 03, no. 05 (2023): 25–28, <https://doi.org/10.37547/ijll/volume03issue05-06>.

¹⁰ Guntur Tarigan, *Pengajaran Wacana*. 96.

¹¹ Sumarlan and Dkk, *Teori Dan Praktik Analisis Wacana*. 23.

¹² Mulyana, *Kajian Wacana: Teori, Metode, Dan Aplikasi Prinsip-prinsip Analisis Wacana* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005). 51-53.

¹² Abdul Chaer, *Linguistik Umum* (Jakarta: Rineka Cipta, 1994). 272-273.

karya Ahmad bin Muhammad as-Shawi al-Maliki al-Khalwani, Beirut, Dar al-Jail, juz I.¹³ Metode analisis data yang digunakan adalah metode agih. Teknik pada metode agih yang digunakan adalah teknik bagi unsur langsung (selanjutnya disebut BUL) sebagai teknik dasarnya, dengan teknik lanjutan berupa teknik ganti, parafrase, dan baca markah. Teknik BUL dianggap sebagai teknik dasar karena cara yang digunakan pada awal analisis adalah membagi satuan lingual datanya menjadi beberapa bagian atau unsur dan unsur-unsur itu dipandang sebagai bagian yang langsung membentuk satuan lingual yang dimaksud. Teknik ini bertujuan untuk memperjelas fungsi masing-masing unsur dalam kalimat. Teknik ganti digunakan untuk membuktikan kesamaan unsur pada kohesi penggantian, yaitu dengan mengganti satuan kebahasaan tertentu di dalam suatu konstruksi dengan satuan kebahasaan lain di luar konstruksi tersebut. Teknik parafrase digunakan untuk membuktikan adanya pelepasan dalam suatu kalimat, yaitu dengan mengubah kalimat yang mengandung unsur terlepas dengan cara menambahnya dengan satuan kebahasaan lain yang sesuai sebagai pengisi unsur zero (Ø). Teknik baca markah digunakan untuk memahami hubungan antarkata, klausa ataupun kalimat dengan cara membaca pemarkah atau tanda dalam suatu konstruksi kebahasaan. Teknik baca markah disepadankan dengan *i'rab* pada tata bahasa Arab. Teknik *i'rab* merupakan tanda yang terletak di akhir kata dan membatasi kedudukannya dalam kalimat atau membatasi fungsinya.¹⁴

Hasil dan Pembahasan

Baryadi berpendapat bahwa kajian tentang satuan-satuan bahasa yang lebih tinggi dari kalimat disebut analisis wacana.¹⁵ Dengan demikian, kalimat, paragraf, dan penggalan-penggalan wacana merupakan objek analisis wacana. Wacana merupakan satuan gramatikal yang paling besar atau terbesar menurut Chaer karena merupakan satuan bahasa yang paling lengkap.¹⁶ Adapun al-Khuli, menyebut wacana atau discourse dengan al-hadis, yaitu penyampaian ide atau pikiran kepada pendengar melalui perkataan.¹⁷ Sementara itu, Sumarlan dkk., mendefinisikan wacana dengan satuan bahasa terlengkap yang dinyatakan secara lisan atau tulisan yang bersifat kohesif apabila dilihat dari struktur lahir atau bentuknya dan bersifat koheren atau terpadu apabila dilihat dari struktur batin atau maknanya.¹⁸ Di dalam sebuah wacana terdapat ide, gagasan, konsep, dan pikiran yang terangkum dalam kalimat atau kalimat-kalimat yang kohesif dan koheren, sehingga wacana dapat dipahami oleh pendengar atau pembacanya.¹⁹ Dengan demikian wacana adalah suatu satuan gramatikal yang lengkap baik diungkapkan dengan lisan maupun tulisan yang mempunyai keterkaitan dari segi struktur lahirnya, yaitu bersifat kohesif dan keterkaitan dari segi batinnya, yaitu bersifat koheren.

Wacana, sebagai konsep linguistik yang kompleks, terdiri dari kalimat yang memenuhi persyaratan tata bahasa dan mengintegrasikan elemen penyusun seperti koherensi dan kohesi, yang mencerminkan interaksi antara bentuk

¹³ Ahmad bin Muhammad as-Shawi al-Maliki al-Khalwani, *Hasyiyah Ala Tafsir Jalalian*, vol. I (Beirut: Dar al-Jail, n.d.).

¹⁴ Sudaryanto, *Metode Dan Aneka Teknik Analisis Bahasa* (Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1993). 31.

¹⁵ I Prapto Baryadi, *Dasar-Dasar Analisis Wacana Dalam Ilmu Bahasa* (Yogyakarta: Pustaka Gondho Suli, 2002). 3.

¹⁶ Chaer, *Linguistik Umum*. 267.

¹⁷ M. Ali Al-Khuli, *A Dictionary of Theoretical Linguistics: English - Arabic*, vol. 1 (Beirut: Lebrairie du Liban, 1982). 76.

¹⁸ Sumarlan and Dkk, *Teori Dan Praktik Analisis Wacana*. 15.

¹⁹ Sumarlan and Dkk. 11.

dan makna.²⁰ Koherensi dalam wacana menandakan kelancaran aliran ide dan hubungan logis antara kalimat, difasilitasi oleh elemen bahasa seperti kata transisi dan kata ganti.²¹ Di sisi lain, kohesi, atau hubungan formal antara bagian-bagian wacana, memastikan kesatuan dan kejelasan strukturalnya, dengan elemen-elemen seperti penghubung membantu dalam menandai hubungan koherensi.²² Kesatuan wacana terletak pada kemampuannya untuk menjadi kohesif dalam bentuk dan koheren dalam makna, di mana hubungan antara komponen struktural dan semantiknya secara harmonis berkontribusi pada efektivitas dan kejelasannya secara keseluruhan.²³

Halliday dan Hasan kohesi menyatakan bahwa perangkat sumber-sumber kebahasaan yang dimiliki setiap bahasa sebagai bagian dari metafungsi tekstual untuk mengaitkan satu bagian teks dengan teks lainnya. Mereka membagi kohesi menjadi pengacuan (*reference*), penggantian (*substitution*), penghilangan (*ellipsis*), perangkaian (*conjunction*), kohesi leksikal (*lexical cohesion*).²⁴

²⁰ A A Khabarov, "Delimitation of the Concepts of 'Speech', 'Discourse' and 'Text' in the Light of Modern Linguistic Concepts," *Litera*, no. 1 (2022): 123–31, <https://doi.org/10.25136/2409-8698.2022.1.35281>.

²¹ Suyanu, Rusdiawan, and Anang Zubaidi Sumerep, "The Use of Language Elements in the Creation of Coherences in Discourse," *International Journal of Linguistics, Literature, and Culture* 3, no. 5 (2017): 101–8, <https://doi.org/10.21744/IJLLC.V3I5.580>.

²² Jet Hoek, "Making Sense of Discourse: On Discourse Segmentation and the Linguistic Marking of Coherence Relations" (2018), https://www.lotpublications.nl/Documents/509_fulltext.pdf.

²³ Kholboboieva Aziza Sherboboevna, "The Concept of Discourse and Its Definition" 20, no. 2 (2020): 126–28, <https://doi.org/10.52155/IJPSAT.V20.2.1824>.

²⁴ M A K Halliday and Ruqaiya Hasan, *Bahasa, Konteks, Dan Teks: Aspek-Aspek Bahasa Dalam Pandangan Semiotik Sosial. Diterjemahkan Dari Language, Context, and Text: Aspects of Language in a Social-Semiotic Perspective*

Referensi, sebagaimana didefinisikan Ogden dan Richards, adalah hubungan konseptual antara tanda dan objek yang diwakilinya. Simbol adalah unit linguistik, seperti kata atau kalimat, yang melambangkan objek di dunia luar atau pengalaman bersama suatu komunitas, tanpa hubungan inheren antara simbol dan objek yang diwakilinya.²⁵ Pengklasifikasian atau pemberian nama objek acuan tidak sepenuhnya alami atau universal, tetapi lebih bersifat konseptual, berdasarkan gagasan bahwa makna merupakan produk dari konseptualisasi pengguna. Oktavianus berpendapat bahwa istilah 'referensi' menggambarkan hubungan antara komponen linguistik dan lingkungan aktual. Ihwal referensi ini berkaitan erat dengan uraian tentang makna sebagai unsur dalam sistem tanda, dapat diketahui bahwa terdapat dua unsur dasar dalam sistem tanda yang secara langsung memiliki hubungan dengan makna. Kedua unsur tersebut adalah signifiant, sebagai unsur abstrak yang akhirnya terwujud dalam sign atau lambang, serta signifiantor yang dengan adanya makna dalam lambang itu mampu mengadakan penjurukan, melakukan proses berpikir, dan mengadakan konseptualisasi.²⁶

Pikiran sebagai unsur yang mengadakan signifikasi sehingga menghadirkan makna tertentu, memiliki hubungan langsung dengan referen atau acuan. Gagasan itu pun memiliki hubungan langsung pula dengan simbol atau lambang sedangkan antara simbol dengan acuan terdapat hubungan tidak langsung karena keduanya memiliki hubungan yang bersifat arbitrer. Dari sifat kearbitreran itulah akhirnya sebuah acuan yang sama dapat saja diberi simbol yang berbeda-beda. Sebagai contoh, kata

(Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1994). 65.

²⁵ Oktavianus, *Analisis Wacana Lintas Bahasa* (Padang: Andalas University Press, 2006). 53.

²⁶ Oktavianus. 54.

kambing memiliki referensi makhluk hidup, jenis binatang, memakan rumput, dan dipelihara oleh manusia. Uraian di atas dapat diambil benang merah bahwa referensi adalah suatu bentuk yang merujuk ke bentuk lainnya berdasarkan konseptualitas dan bersifat arbitrer atau manasuka. Referensi ini adakalanya berupa kata atau frase untuk mengacu pada kata, frase, atau satuan gramatikal lain dalam suatu wacana.

Pembahasan terkait referensi diklasifikasikan menjadi dua; berdasarkan unsur yang diacu dan berdasarkan jenis. Pertama, ditinjau dari segi unsur yang diacu dapat diberikan menjadi dua; endofora dan katafora.

Referensi endofora, yaitu manakala unsur-unsur yang diacu berada dalam teks. Referensi endofora sangat penting bagi suatu teks, yaitu manakala referensi endofora tidak ditemukan secara implisit di dalam teks, maka kepaduan tidak akan dapat dirasakan. Referensi endofora dibagi lagi menjadi dua; referensi endofora anafora dan referensi endofora katafora. Referensi endofora anafora, yaitu suatu hubungan pengacuan yang mengacu pada unsur-unsur yang berada di dalam teks. Hubungan ini menunjuk pada sesuatu yang anteseden yang telah disebutkan sebelumnya.

Klasifikasi referensi kedua adalah berdasarkan pada jenisnya. Berdasarkan jenisnya referensi dapat dibagi menjadi dua jenis, yaitu: referensi personal, referensi demonstratif.²⁷ Pertama, referensi personal meliputi kata ganti orang (pronomina persona) pertama yakni (aku, saya), kata ganti orang kedua, yakni (kamu, kalian), kata ganti orang ketiga, yakni (dia, mereka). Kata ganti orang atau benda dalam bahasa Arab lebih dikenal dengan ism *dhamir*.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat identifikasi terhadap acuan dan

jenis referensi yang terdapat pada wacana teks *Muqaddimah* dalam *Tafsir Jalalain*, berdasarkan urutan teks utamanya sebagai berikut:

الحمد لله حمداً موافياً لنعمه مكافئاً لمزيدِهِ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وآله وصحبه وجنوده. هذا ما اشتدت إليه حاجة الراغبين في تكملة تفسير القرآن الكريم، الذي ألفه الإمام العلامة المحقق جلال الدين محمد بن أحمد المحلي الشافعي رحمه الله، وتتميم ما فاتهُ، وهو من أول سورة البقرة إلى آخر الإسراء بتممة على نمطه من ذكر ما يفهم به كلام الله تعالى، والاعتماد على أرجح الأقوال، وإعراب ما يحتاج إليه وتنبيه على القراءات المختلفة المشهورة على وجه لطيف، وتعبير وجيز، وترك التطويل بذكر أقوال غير مرضية، وأعاريب محلها كتب العربية، والله أسأل النفع به في الدنيا، وأحسن الجزاء عليه في العقبى بمنه وكرمه.²⁸

1. Endofora Anafora-Persona Ketiga Tunggal

(1) الحمد لله حمداً موافياً لنعمه مكافئاً لمزيدِهِ.²⁹

Segala puji bagi Allah, dengan pujian yang sesuai dengan semua nikmat-Nya yang dapat ditambahkan nikmat dari-Nya.

Pada kalimat *li ni 'amihi*, terdapat penanda pengacuan yang berupa morfem, *ha*. Morfem, *ha* yang artinya, 'Nya' pada kalimat di atas mengacu pada kata '*Allah*', yaitu unsur yang telah disebutkan sebelumnya dalam kalimat yang sama. Pola pengacuan masih merujuk pada sesuatu yang berada dalam teks. Hubungan referensi seperti ini manakala ditinjau dari segi unsur yang diacu termasuk dalam endofora anafora dan berdasarkan jenisnya termasuk referensi persona ketiga atau ism *dhamir*, yaitu *ism* yang digunakan untuk mengiaskan bentuk orang pertama, orang kedua,

²⁸ Ahmad bin Muhammad as-Shawi al-Maliki al-Khalwani, *Hasyiyah Ala Tafsir Jalalain*. 2-63.

²⁹ Ahmad bin Muhammad as-Shawi al-Maliki al-Khalwani. 2.

²⁷ Mulyana, *Kajian Wacana: Teori, Metode, Dan Aplikasi Prinsip-prinsip Analisis Wacana*. 18.

dan orang ketiga.³⁰ Unsur pengganti atau ism *dhamir* dalam bahasa Arab kebanyakan mengacu pada kata, frase, atau satuan gramatikal lain yang terletak sebelumnya dan terkadang juga mengacu pada kata, frase, atau satuan gramatikal lain yang terletak sesudahnya.

Pada kalimat *li mazidihi*, terdapat penanda pengacuan yang berupa morfem, *ha*. Morfem, *ha* yang artinya, 'Nya' pada kalimat di atas mengacu pada kata 'Allah', yaitu unsur yang telah disebutkan sebelumnya dalam kalimat yang sama. Pola pengacuan masih merujuk pada sesuatu yang berada dalam teks. Jadi tidak perlu dicari kata, 'Allah' yang mana. Hubungan referensi seperti ini manakala ditinjau dari segi unsur yang diacu termasuk dalam endofora anafora dan berdasarkan jenisnya termasuk referensi persona ketiga.

(2) والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وآله وصحبه
وجنوده.³¹

Shalawat dan salam tercurah kepada Nabi kita Muhammad, keluarga, sahabat, dan pengikutnya.

Pada kalimat *shahbihi*, terdapat penanda pengacuan yang berupa morfem, *ha*. Morfem, *ha* yang artinya, 'nya' pada kalimat di atas mengacu pada kata 'Muhammad', yaitu unsur yang telah disebutkan sebelumnya dalam kalimat yang sama. Pola pengacuan masih merujuk pada sesuatu yang berada dalam teks. Jadi tidak perlu dicari kata, 'Muhammad' yang mana. Hubungan referensi seperti ini

manakala ditinjau dari segi unsur yang diacu termasuk dalam endofora anafora persona pertama dan berdasarkan jenisnya termasuk referensi persona ketiga.

Pada kalimat *junudihi*, terdapat penanda pengacuan yang berupa morfem, *ha*. Morfem, *ha* yang artinya, 'nya' pada kalimat di atas mengacu pada kata 'Muhammad', yaitu unsur yang telah disebutkan sebelumnya dalam kalimat yang sama. Pola pengacuan masih merujuk pada sesuatu yang berada dalam teks. Jadi tidak perlu dicari kata, 'Muhammad' yang mana. Hubungan referensi seperti ini manakala ditinjau dari segi unsur yang diacu termasuk dalam endofora anafora persona pertama dan berdasarkan jenisnya termasuk referensi persona ketiga.

2. Endofora Katafora-Demonstratif

Berdasarkan penjelasan di atas, referensi endofora katafora dapat dipahami sebagai suatu hubungan pengacuan yang mengacu pada unsur-unsur yang berada di dalam teks. Hubungan ini merujuk pada sesuatu atau anteseden yang disebutkan sesudahnya.

(3) *هذا ما اشتدت إليه حاجة الراغبين.*³²

Inilah sesuatu yang paling mendesak dibutuhkan atasnya oleh mereka yang menginginkan penyempurnaan penafsiran al-Quran.

Pada kalimat *hadza ma*, terdapat penanda pengacuan berupa morfem *hadza*, yang berarti 'ini'. Kata *hadza*, mengacu pada anteseden yang disebut sesudahnya, yaitu *ma*, yang berarti 'sesuatu' dalam kalimat yang sama. Pola pengacuan ini masih merujuk pada sesuatu yang berada dalam teks dan hubungan

³⁰ Mushthafa al-Galayaini, *Ad-Durus Al-'Arabiyyah Qism as-Sharf* (Bairut: al-Mathba'ah al-Ahliyyah, 1912). 56.60. Mushthafa Al-Galayaini, *Jami'ud Durus Al-'Arabiyyah*, vol. Juz (Beirut: al-Maktabah al-Ashriyyah, 2000). 115.

³¹ Ahmad bin Muhammad as-Shawi al-Maliki al-Khalwani, *Hasyiyah Ala Tafsir Jalalian*. 2.

³² Ahmad bin Muhammad as-Shawi al-Maliki al-Khalwani. 2.

referensinya anteseden pada ‘sesuatu’ yang disebutkan sesudahnya. Hubungan referensi seperti ini manakala ditinjau dari segi unsur yang diacu termasuk dalam referensi endofora katafora dan berdasarkan jenisnya termasuk referensi demonstratif.

Dalam tata bahasa Arab, demonstratif dapat dipadankan dengan *ism isyarah*. *Ism isyarah*, yaitu *isim* yang menunjukkan sesuatu tertentu dengan perantara isyarat tangan dan sebagainya apabila sesuatu yang ditunjuk hadir (konkret) dan dengan isyarat makna apabila sesuatu yang ditunjuk adalah sesuatu yang tidak ada (abstrak).³³ Berdasarkan pengertian tersebut, diketahui adanya 2 unsur, yaitu unsur tertunjuk atau *musyar ilaih* dan unsur penunjuk atau *ism isyarah*. Penunjukan ini dapat bersifat endoforik dengan unsur tertunjuk berada di dalam teks wacana Muqaddimah Tafsir Jalalain.

3. Endofora Anafora Bukan Persona

(4) مَا اشْتَدَّتْ إِلَيْهِ حَاجَةُ الرَّاعِيْنَ فِي تَكْمَلَةِ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ.³⁴

Inilah sesuatu yang paling mendesak dibutuhkan atasnya oleh mereka yang menginginkan penyempurnaan penafsiran al-Quran.

Pada kalimat *ilaihi*, terdapat penanda pengacuan yang berupa morfem, *ha*. Morfem, *ha* yang artinya, ‘nya’ pada kalimat di atas mengacu pada kata ‘*ma*’, yaitu unsur yang telah disebutkan sebelumnya dalam kalimat yang sama. Pola pengacuan masih merujuk pada

sesuatu yang berada dalam teks. Hubungan referensi seperti ini manakala ditinjau dari segi unsur yang diacu termasuk dalam endofora anafora bukan persona.

4. Endofora Katafora-Kata Sambung

Berdasarkan klasifikasi jenisnya, dalam tata bahasa Arab terdapat juga *ism mausul* (relative pronoun) yang berfungsi juga untuk mereferent unsur yang lainnya. *Ism mausul*, yaitu suatu *ism* yang menunjuk pada sesuatu dengan perantara kalimat yang disebutkan sesudahnya, dan kalimat ini disebut *sillatu al-mausuli*.³⁵ Berdasarkan pengertian tersebut maka diketahui adanya 2 unsur, yaitu unsur tertunjuk atau *shillatu al-mausul* dan unsur penunjuk atau *ism mausul*. *Sillatu al-mausul* merupakan kalimat yang dituntut keberadaannya setelah *ism mausul* dengan maksud untuk menyempurnakan makna. Dalam *sillatu almausul* disyaratkan adanya *damir* yang menunjuk pada *mausul*. Penunjukan ini dalam bentuk endofora dengan unsur tertunjuk berada di dalam teks wacana dan bersifat eksofora dengan unsur tertunjuk berada di luar teks wacana.

(5) فِي تَكْمَلَةِ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ الَّذِي أَلْفَهُ الْإِمَامُ الْعَلَامَةُ الْمُحَقِّقُ جَلَالُ الدِّينِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الْحَلِّي الشَّافِعِيِّ.³⁶

penyempurnaan penafsiran al-Quran yang ditulis (nya) oleh Imam Jalal ad-Din Muhammad bin Ahmad al-Mahalli as-Syafi'i.

Pada kalimat “*alladzi allafahu al-imam...*,” terdapat penanda pengacuan berupa *alladzi* yang berarti, ‘yang’. Pada kata *alladzi* mengacu pada kalimat “*alladzi allafahu al-imam...*”

³³ al-Galayaini, *Ad-Durus Al-'Arabiyyah Qism as-Sharf*. 61-62. Abdelmoty M Ahmed et al., “Arabic Sign Language Intelligent Translator,” *The Imaging Science Journal* 68, no. 1 (2020): 11–23, <https://doi.org/10.1080/13682199.2020.1724438>.

³⁴ Ahmad bin Muhammad as-Shawi al-Maliki al-Khalwani, *Hasyiyah Ala Tafsir Jalalian*. 2.

³⁵ al-Galayaini, *Ad-Durus Al-'Arabiyyah Qism as-Sharf*. 63-64.

³⁶ Ahmad bin Muhammad as-Shawi al-Maliki al-Khalwani, *Hasyiyah Ala Tafsir Jalalian*. 2-3.

Pengacuan kata sambung tersebut termasuk dalam endofora katafora, karena unsur yang diacu berada dalam teks wacana, sedangkan letaknya berada sesudah unsur pengacu.

5. Endofora Anafora-Bukan Persona

(6) الذي ألفه الإمام العلامة المحقق جلال الدين محمد بن أحمد المحلي الشافعي.³⁷

Yang ditulis (nya) oleh Imam Jalal ad-Din Muhammad bin Ahmad al-Mahalli as-Syafi'i.

Pada kalimat *alladzi allafahu*, terdapat penanda pengacuan yang berupa morfem, *ha*. Morfem, *ha* yang artinya, 'nya' pada kalimat di atas mengacu pada kata '*alladzi*', yaitu unsur yang telah disebutkan sebelumnya dalam kalimat yang sama. Pola pengacuan masih merujuk pada sesuatu yang berada dalam teks. Hubungan referensi seperti ini manakala ditinjau dari segi unsur yang diacu termasuk dalam endofora anafora dan berdasarkan jenisnya termasuk referensi bukan persona.

6. Endofora Anafora-Persona Ketiga Tunggal

(7) الإمام العلامة المحقق جلال الدين محمد بن أحمد المحلي الشافعي رحمه الله.³⁸

Oleh Imam Jalal ad-Din Muhammad bin Ahmad al-Mahalli as-Syafi'i, Semoga Allah merahmatinya.

Pada *rahimahu*, terdapat penanda pengacuan yang berupa morfem, *ha*. Morfem, *ha* yang artinya, 'nya' pada kalimat di atas mengacu pada kata '*jalal ad-din*', yaitu unsur yang telah disebutkan sebelumnya dalam kalimat yang sama. Pola pengacuan masih merujuk pada sesuatu yang berada dalam teks. Jadi tidak perlu

dicari kata, '*jalal ad-din*' yang mana. Hubungan referensi seperti ini manakala ditinjau dari segi unsur yang diacu termasuk dalam endofora anafora dan berdasarkan jenisnya termasuk referensi persona ketiga tunggal.

7. Endofora Anafora Bukan Persona

(8) وتتميم ما فات.³⁹

dan melengkapi apa yang ia lewatkannya

Pada kalimat *tatmimu ma fatahu*, terdapat penanda pengacuan yang berupa morfem, *ha*. Morfem, *ha* yang artinya, 'nya' pada kalimat di atas mengacu pada kata '*alladzi*', yang terdapat dalam kalimat '*alladzi allafahu al-imam...*' yaitu unsur yang telah disebutkan sebelumnya dalam kalimat yang sama. Pola pengacuan masih merujuk pada sesuatu yang berada dalam teks. Hubungan referensi seperti ini manakala ditinjau dari segi unsur yang diacu termasuk dalam endofora anafora dan berdasarkan jenisnya termasuk referensi bukan persona.

(9) وهو من أول سورة البقرة إلى آخر الإسراء بتمة على نمطه من ذكر ما يفهم به كلام الله تعالى، والاعتماد على أرجح الأقوال، وإعراب ما يحتاج إليه وتنبيه على القراءات المختلفة المشهورة على وجه لطيف، وتعبير وجيز، وترك التطويل بذكر أقوال غير مرضية.⁴⁰

dan itu (karangannya) dari awal surat al-Baqarah sampai akhir surat al-Isra' dengan melengkapi kelanjutan gayanya (karangannya) dengan cara menjelaskan sesuatu yang ia pahami penjelasannya terhadap firman Allah Swt, bersandar pada sejumlah pendapat yang paling kuat, menguraikan sesuatu

³⁷ Ahmad bin Muhammad as-Shawi al-Maliki al-Khalwani. 3.

³⁸ Ahmad bin Muhammad as-Shawi al-Maliki al-Khalwani. 3.

³⁹ Ahmad bin Muhammad as-Shawi al-Maliki al-Khalwani. 3.

⁴⁰ Ahmad bin Muhammad as-Shawi al-Maliki al-Khalwani. 3.

yang (hanya) diperlukan olehnya (saja), catatan penting atas varian qiraat populer secara sederhana, lugas, ringkas, dan tidak melebar dari penjelasan para pendapat yang tidak disepakati.

Pada kalimat *wa huwa*, terdapat penanda pengacuan yang berupa morfem, *huwa*. Morfem, *huwa* yang artinya, 'itu' pada kalimat di atas mengacu pada kata '*alladzi allafahu...*', yaitu unsur yang telah disebutkan sebelumnya dalam kalimat yang sama. Pola pengacuan masih merujuk pada sesuatu yang berada dalam teks. Hubungan referensi seperti ini manakala ditinjau dari segi unsur yang diacu termasuk dalam endofora anafora dan berdasarkan jenisnya termasuk referensi bukan persona.

Pada kalimat *ninthihi*, terdapat penanda pengacuan yang berupa morfem, *ha*. Morfem, *ha* yang artinya, 'nya' pada kalimat di atas mengacu pada kata '*alladzi allafahu...*', yaitu unsur yang telah disebutkan sebelumnya dalam kalimat yang sama. Pola pengacuan masih merujuk pada sesuatu yang berada dalam teks. Hubungan referensi seperti ini manakala ditinjau dari segi unsur yang diacu termasuk dalam referensi endofora anafora dan berdasarkan jenisnya termasuk referensi bukan persona.

Pada kalimat *bihi*, terdapat penanda pengacuan yang berupa morfem, *ha*. Morfem, *ha* yang artinya, 'nya' pada kalimat di atas mengacu pada kata '*ma*', yaitu unsur yang telah disebutkan sebelumnya dalam kalimat yang sama. Pola pengacuan masih merujuk pada sesuatu yang berada dalam teks. Hubungan referensi seperti ini manakala ditinjau dari segi unsur yang diacu termasuk dalam endofora anafora dan berdasarkan jenisnya termasuk referensi bukan persona.

Pada kalimat *ma yahtaju ilaihi*, terdapat penanda pengacuan yang berupa morfem, *ha*. Morfem, *ha* yang artinya, 'nya' pada kalimat di atas

mengacu pada kata '*ma*', yaitu unsur yang telah disebutkan sebelumnya dalam kalimat yang sama. Pola pengacuan masih merujuk pada sesuatu yang berada dalam teks. Hubungan referensi seperti ini manakala ditinjau dari segi unsur yang diacu termasuk dalam endofora anafora dan berdasarkan jenisnya termasuk referensi bukan persona.

(10) وأعريب محلها كتب العربية.⁴¹

Tempat yang paling tepat menguraikannya adalah (melalui) buku-buku berbahasa Arab.

Pada kalimat *mahalluha*, terdapat penanda pengacuan yang berupa morfem, *ha*. Morfem, *ha* yang artinya, 'nya' pada kalimat di atas mengacu pada kata '*irabu ma yahtaju ilaihi wa tanbihin 'ala al-qiraat al-mukhtalifah al-masyhurah...*', yaitu unsur yang telah disebutkan sebelumnya dalam kalimat yang sama. Pola pengacuan masih merujuk pada sesuatu yang berada dalam teks. Hubungan referensi seperti ini manakala ditinjau dari segi unsur yang diacu termasuk dalam endofora anafora dan berdasarkan jenisnya termasuk referensi bukan persona.

8. Eksofora Persona Pertama Tunggal

(11) والله أسأل النفع به في الدنيا.⁴²

Kepada Allah aku memohon semoga memberikan manfaat melalui (karangan) ini di dunia.

Kalimat *wallaha as'alu an-naf'a bihi fi ad-dunya*, mengandung jenis referensi 'aku' yang merupakan referensi persona pertama tunggal. Kata 'aku' disebut referensi eksofora persona pertama tunggal yang berfungsi untuk

⁴¹ Ahmad bin Muhammad as-Shawi al-Maliki al-Khalwani. 3.

⁴² Ahmad bin Muhammad as-Shawi al-Maliki al-Khalwani. 3.

menggantikan kata ganti orang pertama yakni 'orang' yang sedang melakukan pembicaraan dan dapat diketahui pula bahwa kata 'aku', sebagai data, merujuk pada penulis atau pembicara. Hubungan referensi seperti ini manakala ditinjau dari segi unsur yang diacu termasuk dalam referensi eksofora persona pertama tunggal.

9. Endofora Anafora-Bukan Persona

(12) واللّٰهُ أَسْأَلُ النِّفْعَ بِهِ فِي الدُّنْيَا، وَأَحْسَنَ الْجَزَاءِ عَلَيْهِ.⁴³

Kepada Allah aku memohon semoga memberikan manfaat melalui (karangan) ini di dunia dan memohon balasan terbaik di akhirat atas (karangan)nya.

Pada kalimat *bihi*, terdapat penanda pengacuan yang berupa morfem, *ha*. Morfem, *ha* yang artinya, 'nya' pada kalimat di atas mengacu pada kata '*alladzi allafahu...*', yaitu unsur yang telah disebutkan sebelumnya dalam kalimat yang sama. Pola pengacuan masih merujuk pada sesuatu yang berada dalam teks. Hubungan referensi seperti ini manakala ditinjau dari segi unsur yang diacu termasuk dalam endofora anafora dan berdasarkan jenisnya termasuk referensi bukan persona.

Pada kalimat *alaihi*, terdapat penanda pengacuan yang berupa morfem, *ha*. Morfem, *ha* yang artinya, 'nya' pada kalimat di atas mengacu pada kata '*alladzi allafahu...*', yaitu unsur yang telah disebutkan sebelumnya dalam kalimat yang sama. Pola pengacuan masih merujuk pada sesuatu yang berada dalam teks. Hubungan referensi seperti ini manakala ditinjau dari segi unsur yang diacu termasuk dalam endofora anafora dan berdasarkan jenisnya termasuk referensi bukan persona.

10. Endofora Anafora-Persona Ketiga Tunggal

(13) وَأَحْسَنَ الْجَزَاءِ عَلَيْهِ فِي الْعَقَبَى مِنْهُ وَكَرَمَهُ.⁴⁴

Kepada Allah aku memohon semoga memberikan manfaat melalui (karangan) ini di dunia dan memohon balasan terbaik di akhirat atas (karangan)nya berkat karunia-Nya dan kemuliaan-Nya.

Pada kalimat *mannihi*, terdapat penanda pengacuan yang berupa morfem, *ha*. Morfem, *ha* yang artinya, 'nya' pada kalimat di atas mengacu pada kata '*Allah...*', yaitu unsur yang telah disebutkan sebelumnya dalam kalimat yang sama. Pola pengacuan masih merujuk pada sesuatu yang berada dalam teks. Hubungan referensi seperti ini manakala ditinjau dari segi unsur yang diacu termasuk dalam endofora anafora dan berdasarkan jenisnya termasuk referensi persona ketiga tunggal.

Pada kalimat *karamihi*, terdapat penanda pengacuan yang berupa morfem, *ha*. Morfem, *ha* yang artinya, 'nya' pada kalimat di atas mengacu pada kata '*Allah...*', yaitu unsur yang telah disebutkan sebelumnya dalam kalimat yang sama. Pola pengacuan masih merujuk pada sesuatu yang berada dalam teks. Hubungan referensi seperti ini manakala ditinjau dari segi unsur yang diacu termasuk dalam endofora anafora dan berdasarkan jenisnya termasuk referensi persona ketiga tunggal.

Kesimpulan

Penelitian ini menyoroti pentingnya aspek kohesi dan koherensi dalam membangun keterpaduan wacana Mukadimah Tafsir Jalalain. Melalui analisis mendalam terhadap referensi endofora, baik yang bersifat anafora

⁴³ Ahmad bin Muhammad as-Shawi al-Maliki al-Khalwani. 3.

⁴⁴ Ahmad bin Muhammad as-Shawi al-Maliki al-Khalwani. 3.

maupun katafora, ditemukan bahwa wacana ini memiliki struktur linguistik yang kompleks namun terorganisir dengan baik. Penggunaan referensi anafora yang dominan mencerminkan upaya pengarang dalam memastikan kesinambungan ide antarbagian teks. Kohesi referensi, terutama dalam bentuk personal dan demonstratif, membantu mengarahkan pembaca pada hubungan antarunsur dalam teks, sehingga memperkuat pemahaman terhadap isi wacana. Selain itu, teknik analisis seperti BUL (Bagi Unsur Langsung), teknik ganti, dan parafrase memberikan wawasan tentang bagaimana unsur-unsur linguistik saling terkait dalam menciptakan kohesi wacana. Teknik baca markah, yang sepadan dengan i'rab dalam tata bahasa Arab, menunjukkan bagaimana tanda-tanda linguistik digunakan untuk memperjelas hubungan antarkata dan klausa.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa Mukadimah Tafsir Jalalain tidak hanya sekadar teks religius, tetapi juga contoh dari penerapan prinsip-prinsip linguistik yang tinggi. Kohesi dan koherensi yang terjaga dengan baik mencerminkan pemahaman mendalam pengarang terhadap pentingnya keterpaduan dalam menyampaikan pesan yang efektif. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya berkontribusi pada kajian linguistik, tetapi juga memberikan pandangan baru terhadap cara memahami teks-teks klasik dalam konteks linguistik modern. Kesimpulannya, kohesi dan koherensi adalah elemen krusial dalam membangun keefektifan wacana. Kajian ini membuka peluang untuk penelitian lebih lanjut dalam analisis wacana teks-teks klasik lainnya, khususnya dalam bahasa Arab, untuk mengungkap lebih banyak dimensi linguistik yang mendasari keberhasilan komunikasi dalam teks tersebut.

Daftar Pustaka

- Ahmad bin Muhammad as-Shawi al-Maliki al-Khalwani. *Hasyiyah Ala Tafsir Jalalian*. Vol. I. Beirut: Dar al-Jail, n.d.
- Ahmadi, Kavan. "Language Is a Collective Product of Mankind," 67–72, 2023. https://doi.org/10.1163/9789004527256_008.
- Ahmed, Abdelmoty M, Abdelmoty M Ahmed, Reda Abo Alez, Gamal Tharwat, Muhammad Taha, B Belgacem, Ahmad M J Al Moustafa, and Ahmad M J Al Moustafa. "Arabic Sign Language Intelligent Translator." *The Imaging Science Journal* 68, no. 1 (2020): 11–23. <https://doi.org/10.1080/13682199.2020.1724438>.
- Aini, Qurotul. "Gangguan Keterlambatan Berbicara (Speech Delay) Pada Anak Usia 6 Tahun Di RA An-Nuur Subang" 1, no. 1 (2022): 8–17. <https://doi.org/10.33511/ash-shobiy.v1n1.8-17>.
- al-Galayaini, Mushthafa. *Ad-Durus Al-'Arabiyyah Qism as-Sharf*. Bairut: al-Mathba'ah al-Ahliyyah, 1912.
- Al-Galayaini, Mushthafa. *Jami'ud Durus Al-'Arabiyyah*. Vol. Juz. Beirut: al-Maktabah al-Ashriyyah, 2000.
- Al-Khuli, M. Ali. *A Dictionary of Theoretical Linguistics: English - Arabic*. Vol. 1. Beirut: Lebrairie du Liban, 1982.
- Andreeva, Ekaterina. "Language in the System of Cultural and Historical Formation of Personality." *Научный Альманах Стран Причерноморья* 33, no. 1 (2023): 32–37. <https://doi.org/10.23947/2414-1143-2023-33-1-32-37>.
- Anvarovna, Erdanova Sevara. "Discourse in Comparative Linguistics." *International Journal Of Literature And Languages* 03,

- no. 05 (2023): 25–28.
<https://doi.org/10.37547/ijll/volume03issue05-06>.
- Chaer, Abdul. *Linguistik Umum*. Jakarta: Rineka Cipta, 1994.
- Fabbri, Franco, Alice Fabbro, and Cristiano Crescentini. “The Nature and Function of Languages.” *Languages* 7, no. 4 (2022): 303. <https://doi.org/10.3390/languages7040303>.
- Guntur Tarigan. *Pengajaran Wacana*. Bandung: Angkasa, 1987.
- Halliday, M A K, and Ruqaiya Hasan. *Bahasa, Konteks, Dan Teks: Aspek-Aspek Bahasa Dalam Pandangan Semiotik Sosial. Diterjemahkan Dari Language, Context, and Text: Aspects of Language in a Social-Semiotic Perspective*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1994.
- Hoek, Jet. “Making Sense of Discourse: On Discourse Segmentation and the Linguistic Marking of Coherence Relations,” 2018. https://www.lotpublications.nl/Documents/509_fulltext.pdf.
- Khabarov, A A. “Delimitation of the Concepts of ‘Speech’, ‘Discourse’ and ‘Text’ in the Light of Modern Linguistic Concepts.” *Litera*, no. 1 (2022): 123–31. <https://doi.org/10.25136/2409-8698.2022.1.35281>.
- Kridalaksana, Harimurti. *Kamus Linguistik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1983.
- Mulyana. *Kajian Wacana: Teori, Metode, Dan Aplikasi Prinsip-prinsip Analisis Wacana*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005.
- Nasution, Fauziah, and Elissa Evawani Tambunan. “Language and Communication.” *International Journal Of Community Service* 1, no. 1 (2022): 1–10. <https://doi.org/10.55299/ijcs.v1i1.86>.
- Oktavianus. *Analisis Wacana Lintas Bahasa*. Padang: Andalas University Press, 2006.
- Praptomo Baryadi, I. *Dasar-Dasar Analisis Wacana Dalam Ilmu Bahasa*. Yogyakarta: Pustaka Gondho Suli, 2002.
- Sherboboevna, Kholboboeva Aziza. “The Concept of Discourse and Its Definition” 20, no. 2 (2020): 126–28. <https://doi.org/10.52155/IJPSAT.V20.2.1824>.
- Sudaryanto. *Metode Dan Aneka Teknik Analisis Bahasa*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1993.
- Sumarlan, and Dkk, eds. *Teori Dan Praktik Analisis Wacana*. Surakarta: Pustaka Cakra, 2003.
- Suyan, Rusdiawan, and Anang Zubaidi Sumerep. “The Use of Language Elements in the Creation of Coherences in Discourse.” *International Journal of Linguistics, Literature, and Culture* 3, no. 5 (2017): 101–8. <https://doi.org/10.21744/IJLLC.V3I5.580>.



KONTRADIKSI NASIKH-MANSUKH DALAM AL-QUR'AN

¹Rendy Dwi Hermanto, ²Mohammad Syafi'I Budi Santoso

¹Institut Agama Islam Negeri Ponorogo, rendydwihermanto@iainponorogo.ac.id

²Sekolah Tinggi Ilmu Ekonomi Syariah Babussalam Jombang,
muhammad.syafii.b.s@gmail.com

Informasi Artikel

Diajukan: 12-12-2024
Diterima: 12-24-2024
Diterbitkan: 01-01-2025

Abstract

Qur'an al-Karim as an eternal miracle of Islam and always strengthened by the advancement of science has introduced itself as a guide for mankind. However, the language of the Qur'an, which holds a million secrets, makes the understanding of it different from one person to another at all times. The existence of contradictory verses has given rise to disagreement among scholars as to how to deal with it. Nasikh and mansukh as a science that overshadows the discussion of these verses, their existence is still debated by scholars.

Keywords: Contradiction, Nasikh, Mansukh, Al-Qur'an.

Al-Qur'an al-Karim sebagai mukjizat Islam yang kekal dan selalu diperkuat oleh kemajuan ilmu pengetahuan telah mengenalkan dirinya sebagai petunjuk bagi manusia. Namun, bahasa al-Qur'an yang menyimpan sejuta rahasia membuat pemahaman terhadapnya berbeda-beda dari setiap orang di setiap waktu. Keberadaan ayat-ayat yang saling bertolak belakang telah melahirkan perselisihan di kalangan ulama tentang bagaimana mengahadapinya. Nasikh dan mansukh sebagai ilmu yang menaungi pembahasan mengenai ayat-ayat ini, eksistensinya masih saja diperdebatkan oleh para ulama.

Keywords: Kontradiksi, Nasikh, Mansukh, Al-Qur'an.

Editorial Office :

MQTBI: Jurnal Al Qur'an dan Hadis

Pondok Pesantren Madrasatul Qur'an Tebuireng Jombang

PENDAHULUAN

Sebagai wahyu yang datang dari Allah kepada Nabi Muhammad melalui malaikat Jibril untuk dijadikan pedoman hidup bagi makhluk-makhluk-Nya di setiap ruang dan waktu, al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur sejalan dengan berbagai kejadian dan peristiwa. Turunnya wahyu secara berangsur-angsur berkenaan dengan adat kebiasaan, perasaan individu, dan tradisi sosial yang berkembang pada suatu masa.

Meski demikian, tuntutan kebutuhan setiap umat terkadang berbeda satu sama lain. Sesuatu yang cocok untuk satu kaum pada suatu masa, belum tentu cocok untuk satu kaum pada masa yang lain. Selain itu, perjalanan dakwah dari masa pertumbuhan dan pembentukan sudah pasti berbeda dengan perjalanan setelahnya ketika memasuki masa perkembangan dan pembangunan. Demikian pula dengan hikmah tasyri' yang berbeda pada suatu era dengan era lainnya. Sehingga, wajar bila Allah menghapuskan suatu tasyri' dan menggantinya dengan tasyri' lain demi kepentingan hamba-Nya berdasarkan pengetahuan-Nya yang azali tentang yang awal dan yang akhir. Hal inilah yang mendasari timbulnya perbedaan pemahaman terhadap teks-teks al-Qur'an yang kemudian melahirkan pembahasan tentang *nasikh* dan *mansukh*.

Pada dasarnya al-Qur'an merupakan firman Allah yang memiliki satu kesatuan yang utuh. Tidak ada pertentangan antara satu kata dengan yang lainnya. Dalam surat an-Nisa' ayat 82 disebutkan:

ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا

"Seandainya al-Qur'an ini datangnya bukan dari Allah, niscaya mereka akan menemukan didalamnya ikhtilaf (kontradiksi) yang banyak".

Masing-masing saling menjelaskan, *yufassiru ba'duhu ba'dho*.

Akan tetapi, jika kita hadapkan ke realitas sejarah, al-Qur'an tidak lepas dari kondisi sejarah yang menjadikan sebab turunnya sebuah ayat. Artinya, al-Quran tidak akan turun dalam *vacuum historis*. Hal ini terbukti dengan adanya satu disiplin ilmu tafsir yang mencoba membahas secara mendalam tentang itu, yaitu Ilmu *Asbab al-Nuzul*. Dalam konteks sejarah ini pula, *Nasikh-Mansukh* menjadi bagian dari implikasi tersebut.

Pada konteks historisitas, manusia dihadapkan pada persoalan yang mempertimbangkan *maqosid al-syari'ah* (tujuan-tujuan syari'ah), diantaranya yaitu kemashlahatan (*mashlahat al-'ammah*), yang menuntut akan terbentuknya hukum baru. Asumsi ini penting untuk melihat apakah benar al-Quran yang terhimpun sedemikian rupa, mempunyai pretensi pertentangan antara satu ayat dengan ayat lainnya. Atau memang ada beberapa teks yang di-*naskh* dengan sengaja untuk *mashlahat al-'ammah*?

Di dalam al-Qur'an, terkandung berbagai macam pembicaraan dan persoalan, salah satunya membicarakan tentang perintah dan larangan. Persoalannya kemudian adalah adanya ta'arudl (pertentangan) antara perintah dan larangan tersebut. Pada posisi ini, umat Islam dihadapkan pada pembicaraan hukum. Dari sinilah muncul persilangan pendapat seputar nasikh-mansukh. Imam al-Suyuthi dan al-Syatibi meyakini bahwa setiap ayat al-Qur'an tidak ada kontradiksi, artinya ayat yang kelihatan bertentangan pada dasarnya tidak bertentangan. Oleh karena itu perlu adanya metode penafsiran untuk meluruskan ayat-ayat yang kelihatan bertentangan tersebut, maka lahirlah ilmu *nasikh-mansukh*.

PENDAHULUAN

Sebagai wahyu yang datang dari Allah kepada Nabi Muhammad melalui malaikat Jibril untuk dijadikan pedoman hidup bagi makhluk-makhluk-Nya di

setiap ruang dan waktu, al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur sejalan dengan berbagai kejadian dan peristiwa. Turunnya wahyu secara berangsur-angsur berkenaan dengan adat kebiasaan, perasaan individu, dan tradisi sosial yang berkembang pada suatu masa.

Meski demikian, tuntutan kebutuhan setiap umat terkadang berbeda satu sama lain. Sesuatu yang cocok untuk satu kaum pada suatu masa, belum tentu cocok untuk satu kaum pada masa yang lain. Selain itu, perjalanan dakwah dari masa pertumbuhan dan pembentukan sudah pasti berbeda dengan perjalanan setelahnya ketika memasuki masa perkembangan dan pembangunan. Demikian pula dengan hikmah tasyri' yang berbeda pada suatu era dengan era lainnya. Sehingga, wajar bila Allah menghapuskan suatu tasyri' dan menggantinya dengan tasyri' lain demi kepentingan hamba-Nya berdasarkan pengetahuan-Nya yang azali tentang yang awal dan yang akhir. Hal inilah yang mendasari timbulnya perbedaan pemahaman terhadap teks-teks al-Qur'an yang kemudian melahirkan pembahasan tentang *nasikh* dan *mansukh*.

Pada dasarnya al-Qur'an merupakan firman Allah yang memiliki satu kesatuan yang utuh. Tidak ada pertentangan antara satu kata dengan yang lainnya. Dalam surat an-Nisa' ayat 82 disebutkan:

ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
أختلافا كثيرا

"Seandainya al-Qur'an ini datangnya bukan dari Allah, niscaya mereka akan menemukan didalamnya ikhtilaf (kontradiksi) yang banyak".

Masing-masing saling menjelaskan, *yufassiru ba'duhu ba'dho*. Akan tetapi, jika kita hadapkan ke realitas sejarah, al-Qur'an tidak lepas dari kondisi sejarah yang menjadikan sebab turunnya sebuah ayat. Artinya, al-Quran tidak akan turun dalam *vacuum historis*. Hal ini terbukti dengan adanya

satu disiplin ilmu tafsir yang mencoba membahas secara mendalam tentang itu, yaitu Ilmu *Asbab al-Nuzul*. Dalam konteks sejarah ini pula, *Nasikh-Mansukh* menjadi bagian dari implikasi tersebut.

Pada konteks historisitas, manusia dihadapkan pada persoalan yang mempertimbangkan *maqosid al-syari'ah* (tujuan-tujuan syari'ah), diantaranya yaitu kemashlahatan (*mashlahat al-'ammah*), yang menuntut akan terbentuknya hukum baru. Asumsi ini penting untuk melihat apakah benar al-Quran yang terhimpun sedemikian rupa, mempunyai pretensi pertentangan antara satu ayat dengan ayat lainnya. Atau memang ada beberapa teks yang di-*naskh* dengan sengaja untuk *mashlahat al-'ammah*?

Di dalam al-Qur'an, terkandung berbagai macam pembicaraan dan persoalan, salah satunya membicarakan tentang perintah dan larangan. Persoalannya kemudian adalah adanya ta'arudl (pertentangan) antara perintah dan larangan tersebut. Pada posisi ini, umat Islam dihadapkan pada pembicaraan hukum. Dari sinilah muncul persilangan pendapat seputar nasikh-mansukh. Imam al-Suyuthi dan al-Syatibi meyakini bahwa setiap ayat al-Qur'an tidak ada kontradiksi, artinya ayat yang kelihatan bertentangan pada dasarnya tidak bertentangan. Oleh karena itu perlu adanya metode penafsiran untuk meluruskan ayat-ayat yang kelihatan bertentangan tersebut, maka lahirlah ilmu *nasikh-mansukh*.

PENGERTIAN NASKH, NASIKH, DAN MANSUKH

Pengertian dari Segi Etimologi

Di dalam al-Qur'an, kata *naskh* dalam berbagai bentuknya ditemukan sebanyak empat kali, yaitu dalam Q.S. 2:106, 7:154, 22:52, dan 45:29.¹ Para ulama berselisih pendapat mengenai

¹ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: fungsi dan peran wahyu dalam kehidupan masyarakat*, cet. ke-19 (Bandung: Mizan, 1999), h. 143.

pengertian *naskh*, karena kata tersebut dari segi etimologi mengandung beberapa makna. Kadang-kadang kata *naskh* bermakna penghilangan atau peniadaan (*izalah*), seperti dalam surat al-Hajj, 52 : “Allah menghilangkan apa yang dimasukkan oleh syaitan itu, dan Allah menguatkan ayat-ayat-Nya”. Kadang-kadang bermakna pengalihan (*tahwil*) seperti dalam istilah ilmu faraidh, *tanasukhul mawarits* (yakni pengalihan bagian harta waris dari A ke B).² Ada kalanya bermakna pemindahan (*naql*) dari satu tempat ke tempat lain, misalnya : *nasakhtul kitaba*, artinya saya memindahkan (menyalin) apa yang ada dalam buku. Selain itu, kata *naskh* juga dipakai dalam beberapa arti, antara lain pembatalan, penghapusan, pengubahan, dan sebagainya. Kata *nasikh* merujuk kepada sesuatu yang menghilangkan, meniadakan, mengalihkan, memindahkan, dan sebagainya. Sedangkan sesuatu yang dihilangkan, ditiadakan, dialihkan, dipindahkan, dan sebagainya dinamai *mansukh*.

Konsep *naskh* pada awalnya merupakan pembahasan Ushul Fiqh sebagai salah satu cara penyelesaian beberapa dalil yang dianggap bertentangan oleh para mujtahid. Sesuai dengan teori *daf' al-ta'arrud al-adillah*, apabila ada dua dalil yang sederajat bertentangan secara lahir maka diupayakan pemaduan atau pengintegrasian oleh ulama *mutaqaddimin*.³

² Subhi al-Shalih, *Membahas Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus, cet. ke-8 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), h. 338.

³ Ulama Hanafiyyah dan Hanabilah misalnya mengemukakan metode penyelesaian antara dua dalil yang bertentangan tersebut dengan cara : 1. *Naskh*, yaitu membatalkan hukum yang ada didasarkan adanya dalil yang datang kemudian yang mengandung hukum yang berbeda dengan hukum yang pertama; 2. *Tarjih*, yaitu menguatkan salah satu di antara dua dalil yang bertentangan tersebut berdasarkan indikasi yang dapat mendukungnya; 3. *al-Jam'u wa al-Taufiq*, yaitu mengumpulkan dalil-dalil yang bertentangan itu kemudian mengkrompomikannya; dan 4. *Tasaqut al-*

Pengertian dari Segi Terminologi

Seperti halnya dari segi etimologi, kata *naskh* dari segi terminologi juga tak luput dari perbedaan. Para ulama *mutaqaddimin* mendefinisikan kata *naskh* secara luas dan lebih umum dari definisi yang diberikan ulama *muta'akhirin*, sehingga mencakup : (a) pembatalan hukum yang ditetapkan terdahulu oleh hukum yang ditetapkan kemudian; (b) pengecualian hukum yang bersifat umum oleh hukum yang bersifat khusus yang datang kemudian; (c) penjelasan yang datang kemudian terhadap hukum yang bersifat samar; (d) penetapan syarat terhadap hukum terdahulu yang belum bersyarat.⁴ Atas dasar inilah, mereka memperluas dan menggunakan semua pengertian *naskh*, sehingga *naskh* menurut mereka bisa mencakup semua bentuk penjelasan, yakni *taqyid* terhadap yang *muthlaq*, *takhshish* terhadap yang *'am*, dan lain sebagainya.⁵

Pengertian yang luas ini kemudian dipersempit oleh ulama *muta'akhirin* yang mendefinisikan *naskh* sebagai: ketentuan hukum yang datang kemudian guna membatalkan atau mencabut atau menyatakan berakhirnya masa pemberlakuan hukum yang terdahulu, sehingga ketentuan hukum yang berlaku adalah yang ditetapkan terakhir. Subhi al-Shalih berpendapat bahwa definisi terminologis yang paling tepat untuk

Dalilain, yaitu mengururkan kedua dalil yang bertentangan. Ulama Syafi'iyah, Malikiyyah dan Dzahiriyyah dalam metode penyelesaian *ta'arrudh 'adillah* juga menggunakan konsep serupa tetapi dengan urutan metode yang berbeda, dimulai dari *al-jam'u wa al-taufiq*, *tarjih*, *naskh*, dan *tasaqut al-dalilain*. Lihat keterangan lengkap masalah ini misalnya dalam Nasrun Haroen, Ushul Fiqh, cet. ke-2 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 173-180; Amir Syarifuddin, Ushul Fiqh I, cet. ke-I (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 200-210.

⁴ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, h. 144.

⁵ Nor Ichwan, *Membahas Bahasa Al-Qur'an*, cet. ke-1 (Semarang: Pustaka Pelajar, 2002), h. 280.

kata *naskh* adalah: mencabut hukum syar'i dengan dalil syar'i yang datang kemudian. Dalil demikian disebut dengan *nasikh*. Sedangkan hukum yang pertama disebut sebagai *mansukh*. Sementara itu, penghapusan hukum tersebut disebut *naskh*. Dari sini kemudian muncul sebuah pertanyaan: adakah ayat yang dibatalkan atau dicabut hukumnya?

Para ulama mempunyai pendirian yang berbeda mengenai hal ini. Sumber perbedaan pendirian tersebut berasal dari al-Qur'an surat al-Baqarah, 106 :

ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو

مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير

"Kami tidak me-naskh-kan satu ayat atau Kami menjadikan manusia lupa kepadanya kecuali Kami mendatangkan yang lebih baik darinya atau yang sebanding. Apakah kamu tidak mengetahui sesungguhnya Allah berkuasa atas segala sesuatu."

Ulama yang berpendirian adanya *naskh* dalam al-Qur'an menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *lafadz* 'ayat' diatas adalah ayat al-Qur'an yang mengandung ketentuan-ketentuan hukum. Penafsiran ini bertolak belakang dengan penafsiran ulama yang tidak mengakui adanya *naskh* dengan menyatakan bahwa yang dimaksud dengan *lafadz* 'ayat' ialah mukjizat para nabi. Mereka juga mengemukakan ayat 101 surat an-Nahl :

"Apabila Kami mengganti satu ayat di tempat ayat yang lain dan Tuhan mengetahui apa yang diturunkannya, maka mereka berkata sesungguhnya engkau hanyalah pembohong."

Mereka yang menolak adanya *naskh* dalam al-Qur'an menyatakan bahwa pembatalan hukum dari Allah mengakibatkan satu dari dua kemustahilan-Nya, yaitu : (a) ketidaktahuan, sehingga Dia perlu mengganti atau membatalkan satu hukum dengan hukum yang lain; dan

(b) kesia-siaan dan permainan belaka.⁶ Berdasarkan keyakinan bahwa Allah Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana, maka dapat diambil kesimpulan bahwa tidak akan ada satu pun kekhilafan atau kesalahan dalam al-Qur'an.

Dalam hal ini sepertinya dibutuhkan usaha rekonsiliasi dari kedua kelompok ulama. Misalnya dengan meninjau kembali pengertian *naskh* yang dikemukakan oleh ulama *mutaqaddimin* dan ulama *mutakhirin*. Untuk itu, penafsiran Muhammad 'Abduh tentang ayat-ayat al-Qur'an dapat kita gunakan sebagai titik tolak atau jalan keluar.

Muhammad 'Abduh – walaupun tidak mendukung pengertian kata 'ayat' dalam al-Baqarah, 106 sebagai 'ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung ketentuan-ketentuan hukum', dengan alasan bahwa penutup ayat tersebut menyatakan 'sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu' yang menurutnya mengisyaratkan bahwa 'ayat' yang dimaksud adalah mukjizat – tetap berpendapat bahwa dicantumkan kata-kata 'Ilmu Tuhan', 'diturunkan', 'tuduhan kebohongan' dalam surat al-Nahl ayat 101 sebagai isyarat yang menunjukkan bahwa maksud kata 'ayat' adalah ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an.⁷

Dengan demikian, terlihat bahwa Muhammad 'Abduh menolak adanya *naskh* dalam arti pembatalan, tetapi menyetujui adanya *naskh* dalam arti *tabdil* (pergantian, pengalihan, pemindahan ayat hukum di tempat ayat hukum yang lainnya).

SYARAT-SYARAT DAN RUANG LINGKUP NASKH

Para ulama yang mengakui *naskh* menyatakan bahwa *naskh* dilakukan apabila :

1. Terdapat dua ayat hukum yang saling bertolak belakang dan tidak dapat dikompromikan.

⁶ Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, h. 146.

⁷ Ibid., h. 147.

2. Harus diketahui secara meyakinkan perutusan turunnya ayat-ayat tersebut, sehingga yang lebih dahulu ditetapkan sebagai *mansukh*, dan yang kemudian sebagai *nasikh*.⁸
3. Hukum yang *mansukh* adalah hukum *syar'i* dan berlaku abadi.
4. Hukum yang *mansukh* bukan suatu hukum yang disepakati oleh akal sehat tentang baik dan buruknya.
5. Ayat yang *mansukh* hukumnya tidak terikat (dibatasi) dengan waktu tertentu. Sebab jika tidak demikian maka hukum akan berakhir dengan berakhirnya waktu tersebut. Dan yang demikian tidak dinamakan *naskh*.

Makki (w. 437 H.) berkata : ada segolongan ulama yang menegaskan bahwa ayat yang megisyaratkan waktu dan batas tertentu adalah *muhkam*, tidak *mansukh*, sebab ia dikaitkan dengan batas dan waktu, tidak ada *naskh* di dalamnya. Seperti firman Allah dalam surat al-Baqarah, 109 :

فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره

“Maka maafkanlah dan biarkanlah mereka sampai Allah mendatangkan perintah-Nya.”

Dari sini dapat ditarik kesimpulan bahwa *naskh* hanya terjadi pada perintah (*amar*) dan larangan (*nahi*) *an sich*, baik itu diungkapkan dengan tegas dan jelas maupun diungkapkan dengan kalimat berita (*khobar*) yang bermakna perintah atau larangan. Dengan catatan bahwa hal tersebut tidak berhubungan dengan persoalan akidah, seperti : Dzat Allah, sifat-sifat-Nya, kitab-kitab-Nya, para rasul-Nya, dan hari kemudian. Tidak pula mengenai *khobar sharih* (yang jelas dan nyata), misalnya : janji Allah untuk memasukkan hamba-Nya yang beriman dan bertakwa ke surga serta janji Allah untuk memasukkan hamba-Nya yang mati dalam keadaan kafir dan musyrik ke neraka.

Selain itu *naskh* juga tidak terjadi pada hal-hal yang berkaitan dengan etika dan akhlak atau dengan pokok-pokok ibadah dan mu'amalah. Hal ini karena semua syari'at ilahi tidak lepas dari pokok-pokok tersebut. Sedang dalam masalah pokok (*ushul*) semua syari'at sama.⁹ Allah berfirman dalam surat al-Syura 13, yang terjemahan harfiahnya adalah :

“Dia telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa yaitu : Tegakkalah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya.”

Sementara itu, Nashruddin Baidan dalam bukunya¹⁰ memaparkan ciri-ciri ayat yang tidak dapat di-*naskh*-kan seperti yang dijelaskan oleh 'Abd Wahhab al-Khallaf sebagai berikut:

1. Ayat-ayat yang berisi hukum-hukum pokok yang tidak berubah oleh perubahan keadaan manusia, seperti kewajiban percaya kepada Allah. Demikian juga ayat-ayat yang menentukan pokok-pokok keutamaan, seperti mengormati orang tua. Serta ayat-ayat yang menunjukkan kepada pokok-pokok keburukan, seperti syirik dan sebagainya.
2. Ayat-ayat yang mencakup hukum-hukum dalam bentuk yang diberlakukan selamanya. Misalnya tidak diterimanya persaksian penuduh zina (kasus *li'an*) untuk selamanya: ولا تقبل لهم شهادة أبدا (Q.S. al-Nur, 4).
3. Ayat-ayat yang menunjukkan kejadian yang telah terjadi pada masa lampau. Misalnya berita bangsa *Tsamud*, 'Ad.

⁹ Manna' Khalil al-Qaththan, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, terj. Mudzakir AS., cet. ke-2 (Jakarta: Pustaka Litera AntarNusa, 1994), h. 328.

¹⁰ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, cet. ke-2 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), h. 174-175.

⁸ *Ibid.*, h. 146.

METODE MENGETAHUI NASKH

Pengetahuan tentang naskh dalam al-Qur'an merupakan sesuatu yang sangat urgen sekali serta memiliki fungsi dan manfaat besar bagi kalangan ahli ilmu, terutama ahli ushul, fuqaha, dan juga mufassir, agar pengetahuan tentang hukum tidak menjadi kacau dan kabur. Memandang pentingnya pengetahuan tentang naskh dalam al-Qur'an, banyak kita jumpai karya tulis mengenai masalah ini, baik ditulis oleh sarjana klasik maupun sarjana kontemporer.

Disisi lain, dalam beberapa literatur yang membahas mengenai konsep naskh ditemukan sejumlah riwayat yang memperoleh pengetahuan tentang ayat-ayat yang naskh dan yang mansukh dalam al-Qur'an. Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa Ali pada suatu hari bertanya kepada seorang hakim (*qadhi*): "Apakah kamu mengetahui ayat yang *nasikh* dan *mansukh*?" Hakim itu menjawab: "Tidak". Lalu Ali berkata kepadanya: "Celakalah kamu dan mencelakakan orang lain".

Pertanyaan Ali di atas paling tidak menegaskan akan urgensi ilmu *Nasikh-Mansukh* sebagai bagian dari '*ulum al-Qur'an*. Sehubungan dengan urgensi dari ilmu ini, pendapat Jalaluddin as-Suyuthi dalam al-Itqan menegaskan: "Para ulama mengatakan bahwa seseorang tidak boleh menafsirkan kitab Allah kecuali terlebih dahulu mengetahui ayat-ayat yang terdapat dalam al-Qur'an, yang *menaskh*-kan dan *di-naskh*-kan".

Berdasarkan pentingnya pengetahuan mengenai masalah ini, Manna' al-Qaththan¹¹ telah menetapkan tiga metode untuk mengetahui ayat mana yang disebut sebagai *nasikh* dan ayat mana yang disebut sebagai *mansukh*. Ketiga metode tersebut adalah:

1. Keterangan yang jelas (*al-naql al-sharih*) dari Nabi saw atau sahabat. Seperti hadis:

كنت نهيكم عن زيارة القبور. ألا فزروها. (رواه الحاكم)

"Aku dulu melarang kamu berziarah kubur, maka sekarang berziarahlah." (HR. Hakim).

Juga seperti perkataan Anas mengenai kisah orang yang dibunuh di dekat sumur ma'unah, berkenaan dengan mereka turunlah ayat al-Qur'an yang pernah dibaca sampai akhirnya ia dihapus.

2. Kesepakatan (*ijma'*) umat bahwa ayat ini *nasikh* dan ayat yang itu *mansukh*.
3. Mengetahui mana ayat-ayat yang turun terlebih dahulu dan mana ayat-ayat yang turun kemudian dalam perspektif sejarah.

Beliau juga menjelaskan bahwa *naskh* tidak dapat ditetapkan berdasarkan ijtihad, pendapat para *mufassir*, ataupun berdasarkan dalil-dalil yang secara lahir nampak kontradiktif, atau terlambatnya keislaman salah seorang dari dua perawi.

POLA-POLA NASKH DALAM AL-QUR'AN

Al-Qur'an yang sekarang berada di tangan kita sebenarnya telah mencakup keseluruhan wahyu Tuhan yang diterima Nabi Muhammad saw. Namun dalam beberapa riwayat masih ditemukan adanya dugaan sejumlah ayat yang tidak terekam secara tertulis dalam mushaf Utsmani.

Secara garis besar, terdapat tiga kategori utama dalam pembahasan pola-pola *nasikh* dan *mansukh* ini:

1. Wahyu yang terhapus, baik hukum maupun teks atau bacaannya (*naskh al-hukm wa al-tilawah jami'an*).

Pola pertama ini dalam beberapa riwayat diakui eksistensinya sebagai bagian dari al-Qur'an pada masa tertentu. Contoh yang sering disebut diantaranya adalah riwayat

¹¹ *Ibid.*, h. 330.

yang datang dari ‘Aisyah tentang terjadinya muhrim karena sepuluh kali susunan, kemudian di-*naskh* dengan lima kali susunan. Dari ‘Aisyah, ia berkata:

كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات
معلومات يجرمن ثم نسخن بخمس
معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه
وسلم وهن فيما يقرأ من القرآن

“Diantara yang diturunkan kepada beliau adalah sepuluh susunan yang diketahui (*ma’lum*) itu menyebabkan muhrim, kemudian (ketentuan ini di-*naskh* oleh lima susunan yang diketahui (*ma’lum*). Maka ketika Rasulullah saw wafat, lima susunan ini (hukum yang terakhir) tetap dibaca sebagai bagian dari teks *al-Qur’an*.”

Hadis di atas shahih meskipun berstatus *mauquf*, yakni disandarkan kepada ‘Aisyah. Akan tetapi hadis tersebut dihukumi *marfu’*, yaitu setingkat dengan hadis yang datang dari Nabi saw.

Perkataan Aisyah “lima susunan ini tetap dibaca sebagai bagian dari teks *al-Qur’an*”, dapat dipahami bahwa tilawahnya masih tetap, padahal tidak demikian, sebab teks tersebut tidak terdapat di dalam mushaf resmi Utsmani. Yang jelas, teks tersebut juga telah di-*naskh*. Hal ini baru diketahui masyarakat setelah meninggalnya Rasulullah saw, sementara sebagian mereka masih membacanya.¹²

Akan tetapi yang menjadi persoalan dengan riwayat tersebut adalah bahwa di dalam *al-Qur’an* tidak ada teks khusus mengenai ketentuan frekuensi susunan yang menyebabkan timbulnya hubungan mahram. Jika memang ada *naskh* dalam hukum ini maka tentunya hal tersebut *naskh* dalam Sunnah bukan dalam *al-Qur’an*. Pendapat ini

dikuatkan oleh Makki ketika mengatakan: “Di dalam contoh ini ada *mansukh* yang tidak ada teksnya dan ada juga *nasikh* yang tidak ada teksnya. Saya tidak mengetahui contoh yang sama dengan ini (tidak ada bandingannya).”¹³

Dalam laporan lain disebutkan bahwa:

Abu Waqid al-Laithii berkata, “Ketika Nabi s.a.w. menerima wahyu, kita akan mendatanginya dan dia akan mengajarkan kepada kita apa yang diwahyukan. Pada suatu hari (saya mendatanginya) dan dia berkata : “Sesungguhnya Allah berkata, Kami menurunkan kekayaan untuk memelihara doa dan bersedekah, dan sekiranya keturunan Adam mendapati sebuah lembah, maka dia akan meninggalkannya untuk mencari satu lagi seperti itu, dan jika dia memperoleh yang satu lagi seperti itu, dia akan mencari untuk yang ketiga, dan tidak ada yang akan memuaskan perut keturunan Adam kecuali debu, tetapi Allah lembut hati kepada sesiapa yang lembut hati”.¹⁴

Laporan ini juga pernah disampaikan pertama kali oleh Ubay ibn Ka’ab yang menyatakan bahwa ayat ini merupakan bagian dari teks *al-Qur’an*.¹⁵ Kemudian Abu Musa menyampaikan melalui Shahih Muslim:¹⁶

“Kami pada ketika pernah mengucapkan satu surah yang

¹³ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Quran: Kritik terhadap Ulumul Quran*, terj. Khoiron Nahdliyyin, cet. ke-4 (Yogyakarta: LkiS Pelangi Aksara, 2005), h. 156.

¹⁴ Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqan fi Uhum al-Quran* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), I: 21-22.

¹⁵ Dalam mushaf Ubay, ayat ini disisipkan di antara ayat 24 dan 25 dari surat Yunus.

¹⁶ Hadits ini diriwayatkan dari Suwa'id Ibn Sa'id, dari 'Ali Ibn Mushir, dari Daud, dari Abi Harb Ibn Abi Aswad. Lihat Abu al-Husain al-Muslim, *Shahih Muslim* (Beirut: Dar al-Ma'rifat, 1995), VII: 141.

¹² Nor Ichwan, *Memahami Bahasa Al-Quran*, h. 294.

menyerupai dalam panjang dan tegas seperti (surah) Bara'at. Meskipun saya lupa, tetapi saya ingat bagian ini : "jika ada dua buah lembah penuh dengan kekayaan, untuk keturunan Adam, dia akan inginkan sebuah lembah ketiga, dan tiada apa yang akan memenuhi perut keturunan Adam kecuali debu"

Dalam riwayat Bukhari dan Ibn Zaubair, ayat di atas hanya disebut sebagai hadis Nabi, bukan wahyu al-Qur'an.¹⁷ Imam Muslim juga meriwayatkan dalam shahihnya:

"Bahwa Abu Musa pernah menghabarkan kepada mereka biasa membaca suatu surat yang panjangnya menyerupai musabbihat,¹⁸ tetapi yang bisa diingatnya adalah ayat "Hai orang-orang yang beriman, mengapa kalian katakan apa yang tidak kalian lakukan? Maka dituliskan sebuah kesaksian dileher-lehermu dan kalian akan ditanya tentangnya dihari berbangkit".¹⁹

Laporan-laporan ini semakin mempertegas bahwa ada ayat-ayat yang di-naskh, untuk tidak dikatakan teks yang di-hilang-kan. Akan tetapi jenis naskh seperti ini sangat sulit diterima, baik secara 'aqli maupun naqli. Kalaulah kita mau menerima naskh jenis ini, maka kita akan berhadapan dengan dua persoalan utama: *pertama*, bagaimana dengan pernyataan al-Qur'an bahwa "sesungguhnya telah Kami turunkan al-Qur'an dan

sesungguhnya Kami niscaya akan memeliharanya"?²⁰ *kedua*, berita mengenai riwayat-riwayat di atas adalah berdasarkan riwayat yang masih kondusif untuk kemungkinan adanya kritik *sanad* dan *matan*. Dan ketiga, jika diasumsikan bahwa tilawah dan hukumnya sudah mansukh, maka kita pada dasarnya tidak memiliki kepentingan praktis untuk mengamalkannya.

2. Wahyu yang terhapus teksnya tetapi hukumnya masih berlaku (*naskh al-tilawah duna al-hukm*).

Contoh yang sering muncul adalah ayat rajam yang mengungkapkan bentuk hukuman rajam bagi orang yang berzina. Ayat yang disebut adalah sebagai berikut:

الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من

الله والله عليم حكيم

"Apabila seorang laki-laki dewasa dan seorang perempuan dewasa berzina, maka rajamlah keduanya, itulah kepastian hukum dari Tuhan, dan Tuhan Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana."

Sebagian riwayat yang ada mengungkapkan ayat ini termasuk kategori bagian dari al-Qur'an yang di-naskh. Semula posisi ayat ini berada pada surat al-Ahzab: 33, tetapi riwayat ini ditolak, karena perbedaan rima. Menurut riwayat Bukhari, ayat ini pada mulanya berada pada surat al-Nur: 24. Akan tetapi, meskipun rima dan fokus pembicaraannya sama, yaitu dengan rima *im* dan tentang zina, tetapi dalam surat al-Nur: 24 ini terdapat batasan yang jelas mengenai hukuman perbuatan zina tersebut dengan

¹⁷ Menurut Imam Bukhari hadis tersebut diucapkan oleh Nabi di atas mimbar, dan bukan bagian dari al-Qur'an. Lihat dalam Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *Shahih Bukhari* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Alamah, 1992), III, khususnya pada bab *ma yuttaqa min fitnah al-mal*. Dalam Kitab *al-Riqaq*.

¹⁸ Yaitu surat-surat yang didahului dengan perkataan *sabbaha*. Diantaranya adalah surat al-Hadid, surat al-Hashr, surat al-Jumu'ah, dan surat al-Taghabun.

¹⁹ Imam Muslim, *Shahih Muslim*, VII: 141.

²⁰ Lihat Q.S. al-Hijr: 9 dan Q.S. al-Isra': 105.

cambukan. Sementara ayat diatas dengan rajam.

Pola *naskh* seperti ini tidak memberikan keringanan, justru menjadikan hukum-hukum *syar'i* berubah menjadi misteri-misteri yang hanya dapat diketahui oleh orang-orang tertentu. Khususnya apabila hukum-hukum tersebut berkaitan dengan hubungan alamiah antara sesama manusia dalam masyarakat.

Sementara itu beberapa ulama berpendapat bahwa hikmah dibalik *naskh* dengan pola seperti ini adalah untuk dijadikan sarana menilai sejauh mana ketaatan umat Islam di dalam menyerahkan dirinya menjalankan perintah secara *dzanny* tanpa menunggu perintah yang diturunkan secara pasti. Sehingga dengan sesuatu yang sangat mudah itu mereka dengan segera menjalankannya sebagaimana Ibrahim yang dengan segera menyembelih putranya karena mimpi, padahal mimpi merupakan sarana pewahyuan yang sangat rendah.²¹

3. Wahyu yang terhapus hukumnya, sementara teks atau bacaannya tetap (*naskh al-hukm duna al-tilawah*).

Pola ini adalah satu-satunya pola yang masuk dalam pengertian *naskh* dan pola yang lain sebenarnya bukan. Secara kuantitas, jumlah ayat yang di-*naskh* untuk pola ini telah mencapai suatu proposi yang mengerikan dan sangat dramatis dalam sejarah pemikiran Islam. Hal ini lebih disebabkan karena pencampuradukkan makna antara konsep *naskh* dan konsep-konsep lainnya yang hampir mempunyai kesamaan fungsi,

seperti *takhshish* terhadap yang 'am, *taqyid* terhadap yang *muthlaq*, dan yang sejenisnya.²² Contoh *naskh* dengan pola ini seperti firman Allah:

والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا
وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير
إخراج فإن خرجن فلا جناح عليكم
فيما فعلن في أنفسهن من معروف والله
عزيز حكيم (البقرة: 240)

"Dan orang-orang yang akan meninggal dunia diantara kamu dan meninggalkan istri, hendaklah berwasiat untuk istri-istrinya, (yaitu) diberi nafkah hingga setahun lamanya dan tidak disuruh pindah (dari rumahnya). Akan tetapi jika mereka pindah (sendiri), maka tidak ada dosa bagimu (wali atau waris dari yang meninggal) membiarkan mereka berbuat yang ma'ruf terhadap diri mereka. Dan Allah Maha Perkasa lagi Bijaksana." (Q.S. al-Baqarah: 240)

Apabila seorang wanita ditinggal mati oleh suaminya, maka ia wajib menanti sampai habis masa 'iddah satu tahun penuh dan nafkahnya diambilkan dari harta suaminya dan ia tidak mendapatkan warisan. Kemudian Allah me-*naskh* dengan firman-Nya:

والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن
بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا (البقرة: 234)

"Dan orang-orang yang akan meninggal dunia diantara kamu dan meninggalkan istri-istri (hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari." (Q.S. al-Baqarah: 234)

²¹ *Ibid.*, h. 161.

²² Nor Ichwan, *Memahami Bahasa Al-Quran*, h. 299.

Meskipun ayat yang me-*naskh* dari segi bacaan mendahului ayat yang di-*naskh*, namun yang dijadikan unsur pertimbangan adalah kronologi turunnya bukan urutan pembacaannya. Disini *naskh* bukan berarti melepaskan dan menghapuskan teks dari bacaan.

Adapun hikmah dari penghapusan hukum dan penetapan bacaan adalah: (a) al-Qur'an disamping dibaca untuk diketahui dan diamalkan hukumnya, ia juga dibaca karena ia adalah *kalamullah* yang membacanya mendapat pahala, maka ditetapkanlah tilawah karena hikmah ini; dan (b) pada umumnya *naskh* itu untuk meringankan, maka ditetapkanlah tilawah untuk mengingatkan nikmat dihapuskannya kesulitan (*masyaqqah*).²³

TEKS YANG BERWENANG MELAKUKAN NASKH

Beberapa kategori *naskh* yang biasa terjadi dalam sistem hukum Islam dapat dibedakan ke dalam empat bagian, diantaranya: (a) *naskh* al-Quran dengan al-Qur'an; (b) *naskh* al-Qur'an dengan Sunnah; (c) *naskh* Sunnah dengan al-Qur'an; dan (d) *naskh* Sunnah dengan Sunnah.

Kategori pertama telah disepakati kebolehan. Hal ini didasarkan pada surat al-Baqarah ayat 106 – seperti yang telah penulis sebutkan di atas – yang menunjukkan makna bahwa yang sebanding dengan al-Qur'an hanyalah al-Qur'an.

Contoh lain juga bisa kita lihat dalam masalah penetapan hukum *khamr*. Pada mulanya al-Qur'an hanya menyampaikan tentang sisi positif dan negatif dari *khamr* dalam surat al-

Baqarah ayat 219. Kemudian, al-Qur'an meminta kaum muslimin untuk tidak mabuk ketika shalat dalam surat al-Nisa ayat 43. Dan terakhir, al-Qur'an menegaskan kepada kaum muslimin untuk tidak menggunakan atau meminum *khamr* dalam surat al-Maidah ayat 90-91.

Untuk kategori kedua, para ulama berselisih pendapat tentang kebolehan teks Sunnah me-*naskh* teks al-Qur'an. Menurut Nor Ichwan²⁴ kontradiksi semacam ini muncul lebih disebabkan karena tidak adanya pembedaan antara teks-teks keagamaan (*al-nushush al-diniyah*), dan juga tidak dipahaminya batas-batas yang memisahkan antara teks-teks tersebut.

Al-Suyuthi mengemukakan perbedaan ini dengan mengatakan bahwa Imam Syafi'i, Ahmad (dalam satu riwayat yang dinisbahkan kepadanya), dan Ahl Al-Dzahir menolak dapatnya Sunnah me-*naskh* al-Qur'an. Untuk menguatkan argumentasinya, Imam Syafi'i mengemukakan beberapa dalil dari teks al-Qur'an, salah satunya surat Yunus ayat 15:

“Dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Kami yang nyata, orang-orang yang tidak mengharapkan pertemuan dengan Kami berkata: ‘Datangkanlah al-Qur'an yang lain dari ini atau gantilah dia’. Katakanlah: ‘Tidaklah patut bagiku menggantinya dari pihak diriku sendiri. Aku tidak mengikut kecuali apa yang diwahyukan kepadaku. Sesungguhnya aku takut jika mendurhakai Tuhanku kepada siksa hari yang besar (kiamat).’”

Menurut Imam Syafi'i bahwa ayat ini sebagai pemberitahuan bahwa Dia mewajibkan kepada Nabi untuk mengikuti semua yang diwahyukan kepadanya, dan sebagai larangan untuk mengubah (menggantinya) dari pihak dirinya sendiri. Bahwa ayat yang berbunyi “Tidaklah patut bagiku menggantinya dari pihak diriku sendiri”

²³ Manna' Khalil al-Qaththan, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, h. 337.

²⁴ Nor Ichwan, *Memahami Bahasa Al-Qur'an*, h. 299-300.

sebagai bukti bahwa al-Qur'an tidak bisa di-*naskh* dengan al-Qur'an.²⁵

Sebaliknya Imam Malik, para pengikut madzhab Abu Hanifah, dan mayoritas para teolog baik dari kalangan As'ariyah maupun Mu'tazilah memandang bahwa tidak ada halangan logis bagi kemungkinan adanya *naskh* tersebut. Menurut mereka, Sunnah pada hakikatnya adalah wahyu Tuhan sebagaimana al-Qur'an. Hanya saja mereka kemudian berbeda pendapat tentang ada tidaknya Sunnah Nabi yang me-*naskh* al-Qur'an.²⁶

Nor Ichwan membagi para ulama dari berbagai golongan yang berselisih pendapat mengenai hal ini ke dalam tiga kelompok²⁷:

1. Kelompok pertama, yaitu dari kalangan Mu'tazilah menyatakan bahwa Sunnah yang me-*naskh* al-Qur'an harus bersifat *mutawatir* (diyakini kebenaran nisbahnya kepada Nabi saw.). Penetapan syarat ini lebih disebabkan karena ke-*mutawatir*-an teks-teks al-Qur'an. Sehingga teks yang *mutawatir* harus di-*naskh* dengan teks yang *mutawatir* pula. Sebab adalah sangat riskan untuk membatalkan sesuatu yang pasti berdasarkan hal yang belum pasti. Namun, karena jarang ditemukannya Sunnah yang *mutawatir* mengenai masalah hukum, maka *naskh* jenis ini tidak banyak terjadi dalam al-Qur'an. Ibnu Dzufri (w. 578 H.) dalam kitabnya yang berjudul *Yanbu'* dengan tegas menolak penggunaan hadis-hadis *ahad* untuk me-*naskh* ayat-ayat al-Qur'an.²⁸ Ia berkata: "*Hadis yang diriwayatkan oleh*

satu orang tidak menentukan soal-soal al-Qur'an".

2. Kelompok kedua, dari golongan Hanafiyah dan ulama-ulama yang sepaham dengannya telah memperluas jangkauan *naskh*. Mereka tidak mensyaratkan sifat *mutawatir* bagi Sunnah yang me-*naskh* al-Qur'an. Menurut mereka, hadis yang masyhur yang dapat menimbulkan arti yakin, bisa me-*naskh* sebagian teks-teks al-Qur'an. Dengan demikian, mereka menggunakan kata *naskh* untuk semua dalil yang datang kemudian, yang berlainan dan mengubah hukum yang pertama.
3. Kelompok ketiga, golongan Ibn Hazm yang sepaham dengan ulama salaf, berpandangan bahwa Sunnah dapat me-*naskh* al-Qur'an sekalipun hanya hadis *ahad* (tidak *mutawatir*).

Kategori ketiga adalah *naskh* Sunnah dengan al-Qur'an. Jenis yang ketiga ini juga tak luput dari perbedaan pendapat. Ulama yang membolehkan *naskh* Sunnah dengan al-Qur'an mengungkapkan bahwa hal semacam ini tidaklah mustahil karena al-Qur'an dan Sunnah adalah sama-sama wahyu Ilahi. Sedangkan ulama yang menolak adanya *naskh* Sunnah dengan al-Qur'an berargumen dengan Firman Allah dalam surat al-Nahl ayat 44:

"Dan Kami turunkan kepadamu al-Qur'an, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan."

Ayat ini menjelaskan bahwa Sunnah tidak lain hanyalah berfungsi sebagai penjelasan (*bayan*) al-Qur'an. Sebab jika Sunnah di-*naskh* dengan al-Qur'an, maka hilanglah fungsi bayannya.²⁹ Imam Syafi'i menyatakan bahwa apa saja yang ditetapkan Sunnah sudah tentu didukung oleh al-Qur'an, dan apa saja yang ditetapkan oleh al-

²⁵ *Ibid.*, h. 303.

²⁶ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, h. 148.

²⁷ Nor Ichwan, *Memahami Bahasa Al-Qur'an*, h. 301-302.

²⁸ Manna' Khalil al-Qaththan, *Membahas Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, h. 346.

²⁹ Nor Ichwan, *Memahami Bahasa Al-Qur'an*, h. 305.

Qur'an tentu didukung pula oleh Sunnah. Hal ini karena antara al-Qur'an dan Sunnah harus senantiasa sejalan dan tidak bertentangan.

Adapun contoh *naskh* sunnah dengan al-Qur'an adalah ketika tradisi Nabi yang masih berkiblat ke Bait al-Maqdis, dan enam bulan kemudian setelah hijrah ke Madinah turunkan ketetapan dari al-Qur'an untuk berkiblat ke Masjidil Haram dalam surat al-Baqarah ayat 144. Juga kebiasaan Nabi yang telah menetapkan bulan al-Syura sebagai bulan wajib puasa, lalu di kounter oleh al-Qur'an dengan turunkan sebuah ayat dalam surat al-Baqarah ayat 185: "*maka barang siapa yang melihat bulan ramadhan, hendaknya berpuasalah ia*". Akan tetapi, model ini pun ditolak oleh Imam Syafi'i dengan argumen yang telah dikemukakan di atas.³⁰

Kategori yang terakhir adalah *naskh* Sunnah dengan Sunnah. Dalam kategori ini dapat dibagi menjadi empat macam: (a) *naskh* Sunnah *mutawatir* dengan *mutawatir*; (b) *naskh* Sunnah *ahad* dengan *ahad*; (c) *naskh* Sunnah *ahad* dengan *mutawatir*; dan (d) *naskh* Sunnah *mutawatir* dengan *ahad*. Tiga jenis yang disebut pertama diperbolehkan, baik menurut akal atau syar'i. Sedangkan untuk jenis keempat para ulama sepakat bahwa jenis ini diperbolehkan menurut akal dan masih diperdebatkan menurut syar'i.

Mereka berargumen bahwa hadis *mutawatir* bersifat *qath'i al-tsubut*, sedangkan *khbar ahad* bersifat *dzanny al-tsubut*. Yang *qath'i* tidak dapat dihapus dengan yang *dzanny*, sebab hadis *mutawatir* mempunyai kedudukan yang lebih kuat dibandingkan dengan hadis *ahad*. Oleh karenanya, yang kuat tidak dapat dihapuskan oleh yang lemah kedudukannya.³¹

³⁰ Jaluddin al-Suyuthi, *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, I: 21-22.

³¹ Nor Ichwan, *Memahami Bahasa Al-Qur'an*, h. 305.

KONTRADIKSI SEPUTAR NASIKH-MANSUKH

Persoalan *nasikh-mansukh* dalam al-Qur'an bermula dari pemahaman ayat 82 dari surat al-Nisa. Ayat ini mengatakan bahwa ayat-ayat al-Qur'an tidak mempunyai perbedaan-perbedaan yang signifikan antara satu ayat dengan yang lainnya. Sementara dalam ayat lain tepatnya ayat 106 dari surat al-Baqarah disebutkan bahwa: "*Kami tidak me-naskh-kan satu ayat atau Kami menjadikan manusia lupa kepadanya kecuali Kami mendatangkan yang lebih baik darinya atau yang sebanding. Apakah kamu tidak mengetahui sesungguhnya Allah berkuasa atas segala sesuatu*". Dari sinilah kemudian muncul keragaman pandangan mengenai teori *nasikh-mansukh*.

Nasikh-Mansukh dalam Perspektif Pendukungnya.

Ulama yang memelopori konsep *nasikh-mansukh* dalam al-Qur'an adalah Imam al-Syafi'i, al-Nahhas, al-Suyuthi dan al-Syaukani.³² Persoalan *naskh* bagi kelompok pendukungnya merupakan salah satu cara penyelesaian beberapa dalil yang dianggap bertentangan secara *zhahir*, maka diupayakan pengkompromian kedua dalil tersebut. Apabila tidak bisa dikompromikan maka salah satunya di-*naskh* (dibatalkan).

Mengenai adanya *naskh* dalam syari'at Islam telah menimbulkan pertanyaan. Mengapa terjadi *naskh* dalam syari'at Islam? Menjawab pertanyaan ini para ulama pendukung teori *naskh* mengemukakan argumentasi dan sejumlah alasan, baik yang didasarkan argumentasi rasional maupun yang bersandar pada *nash*.

Argumentasi rasional sebagai berikut: *Pertama*, bahwa *naskh* tidak merupakan hal yang terlarang menurut akal pikiran dan setiap yang tidak

³² Ahmad Izzan, *Ulumul Quran: Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas al-Quran* (Bandung: Tafakur, 2009), h. 187.

terlarang berarti boleh. *Kedua*, seandainya *naskh* tidak dibolehkan akal, maka syari'at tidak akan memerintahkan sesuatu kepada hamba-Nya dengan perintah sementara dan melarangnya dengan larangan sementara. *Ketiga*, seandainya *naskh* itu tidak boleh menurut akal dan terjadi menurut *sam'iyat*, maka tidak akan ditetapkan risalah Muhammad sebab syari'at yang terdahulu dengan sendirinya akan kekal. Padahal risalah Muhammad merupakan risalah pengganti dan penyempurna. Oleh karena itu *naskh* boleh dan dapat terjadi. *Keempat*, bahwa terdapat dalil yang menunjukkan *naskh* terjadi menurut *nash*.³³

Dasar terjadinya *naskh* menurut *nash* dapat dicontohkan sebagai berikut: *Pertama*, sumber dalam Taurat menjelaskan bahwa setelah Nabi Nuh turun dari kapalnya, Allah memerintahkan bahwa semua binatang melata dan tumbuh-tumbuhan boleh dimakan, tetapi kemudian diketahui syari'at Nabi Nuh mengharamkan sebagian binatang melata. *Kedua*, Allah menyuruh Adam menikahkan anak perempuannya dengan anak lakinya, juga diperbolehkannya menikahi saudara satu ibu beda ayah. Akan tetapi sekarang orang Islam, Yahudi dan Nasrani menolak kebiasaan ini. Kasus di atas merupakan contoh terjadinya *naskh* dalam syari'at-syari'at terdahulu. Sedangkan *naskh* dalam syari'ah Islam antara lain dapat dipahami dari beberapa ayat dalam al-Quran, seperti Q.S. al-Baqarah 106; Q.S. al-Ra'ad: 39, al-Nahl: 101; al-Nisa: 160. Dalam al-Qur'an sendiri menurut penganut teori *naskh* terdapat cukup banyak ayat yang di-*naskh* hukumnya.³⁴

Ibn Katsir menegaskan bahwa tidak ada alasan bagi kita untuk menafikan nasikh-mansukh, karena ia menetapkan hukum sesuai kehendak-

Nya dan melakukan apa saja sesuai dengan keinginan-Nya.³⁵ Hal ini pula ditegaskan oleh Quraish Shihab, bahwa Allah tidak me-nasakh dalam arti membatalkan suatu hukum yang dikandung oleh satu ayat, kecuali Allah akan mendatangkan ayat lain yang mengandung hukum lain yang lebih baik atau serupa.³⁶

Thabathaba'i mengatakan bahwa pertentangan antara dua *nash* dalam *naskh* pada dasarnya merupakan pertentangan lahiriah, bukan pertentangan hakikiyyah (esensi). Alasan Thabathaba'i ini didasarkan pada al-Qur'an surat al-Nisa ayat 82.³⁷ Ia menegaskan *naskh* pada dasarnya bukan termasuk (yang terjadi karena) pertentangan dalam perkataan (*qaul*), dan ia juga tidak (terjadi karena) pertentangan (*ikhtilaf*) dalam pandangan hukum, melainkan terjadi karena pertentangan dalam *mushdaq* (kriteria) dari segi dapat diterapkannya hukum pada suatu hari, karena adanya mahslahat didalamnya. Dan dari segi tidak dapat diterapkannya pada suatu hari yang lain karena bergantinya kemashlahatan dari kemashlahatan yang lain yang mewajibkan hukum yang lain pula.³⁸ Oleh karena itu, Thabathaba'i beranggapan bahwa *naskh* pada dasarnya tidak hanya khusus terdapat pada hukum-hukum syari'at, melainkan juga dapat terjadi terhadap *takwiniyyah* (persoalan-persoalan kosmo).

Dalam Kitab Tafsirnya, Al-Maraghi menjelaskan hikmah adanya *naskh* dengan menyatakan bahwa: "*hukum-hukum tidak ditetapkan kecuali untuk kemaslahatan manusia dan hal*

³³ Muhammad Abd al-Azhim al-Zarqany, *Manahil al-Irfan fi 'Ulum al-Quran* (Kairo: Isa al-Bab al-Halabi wa Syurakauh, t.th.), h. 83-86.

³⁴ *Ibid.*, h. 88-89.

³⁵ Ismail ibn Katsir, *Tafsir al-Quran al-Azhim* (Beirut: Maktabah al-Nur al-Ilmiyyah, 1992), I: h. 151.

³⁶ Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran* (Jakarta: Lentera Hati, 2000), h. 276 – 277.

³⁷ Muhammad Husain Thabathaba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (Beirut: Mu'assasah al-A'lam li al-Mathbu'ah, 1991), I: 252 – 253.

³⁸ *Ibid.*, lihat pula bukunya yang berjudul *Mengungkap Rahasia al-Quran* (Bandung : Mizan, 1993), h. 60 – 62.

ini berubah atau berbeda akibat perbedaan waktu dan tempat, sehingga apabila ada satu hukum yang ditetapkan pada suatu waktu karena adanya kebutuhan yang mendesak (ketika itu) kemudian kebutuhan orang tersebut berakhir, maka merupakan suatu tindakan bijaksana apabila ia dinaskh (dibatalkan) dan diganti dengan hukum yang sesuai dengan waktu, sehingga dengan demikian ia menjadi lebih baik dari hukum semula atau sama dari segi manfaatnya untuk hamba Allah”.³⁹

Tampaknya para ulama penganut teori *naskh* mengakui proses penahapan pengiriman Ilahi dengan penyesuaian terhadap realitas yang berkembang. Bahwa Nabi Muhammad diutus di tengah masyarakat jahiliyyah yang tidak mengenal agama, maka jika sekiranya hukum diberikan sekaligus akan berat untuk diterima oleh masyarakatnya, maka diturunkanlah hukum itu secara tahap demi tahap, sesuai dengan kebutuhan hukum waktu itu. Maka kalau ada hukum yang dinaskh itu bukan hukum yang berlaku abadi. Di samping itu telah disepakati ulama bahwa terjadinya *naskh* hanyalah pada masa Nabi Muhammad dan tidak terjadi *naskh* itu sesudah nabi wafat.⁴⁰

Para ulama pembela konsep *naskh* memandang *naskh* sangat signifikan, hal itu dapat diukur dari sejumlah besar karya yang ditulis berkaitan dengan subjek tersebut. Pengetahuan yang memadai tentang *naskh* adalah merupakan hal mendasar untuk dapat memahami al-Qur'an dengan baik. Para ulama pembela konsep ini berpendapat, bahwa seseorang tidak diperkenankan menafsirkan al-Qur'an kecuali setelah mengetahui dengan baik konsep abrogasi. Ibn Salamah misalnya, sebagaimana dikutip oleh Rippin

menyatakan bahwa seseorang tidak mungkin mendalami ilmu al-Qur'an tanpa memiliki pengetahuan yang matang tentang teori *naskh*.⁴¹

Fazlur Rahman adalah seorang pemikir modernis yang juga termasuk salah seorang pendukung teori *naskh*. Dalam pandangannya, ketetapan Ilahi yang bertalian dengan sektor sosial memiliki suatu bidang moral dan suatu bidang legal spesifik. Bidang legal spesifik merupakan transaksi antara keabadian kalam dan situasi ekologis aktual Arabia abad ke-7. Aspek ekologis ini tentu saja dapat dikenakan perubahan, asalkan bidang moral atau prinsip-prinsip moral yang berada di balik ketentuan legal tetap terjaga⁴². Bagi Rahman, keabadian kandungan legal spesifik al-Qur'an terletak pada prinsip-prinsip moral atau nilai-nilai yang mendasarinya, bukan pada ketentuan-ketentuan harfiahnya.

Masih dalam konteks *nasikh-mansukh* ia memberikan penjelasan argumentatif dengan mengatakan: “Bila orang mempelajari aspek reformasi sosial al-Qur'an, maka akan terlihat karakteristik yang nyata bahwa sebelum memperkenalkan suatu ketetapan atau perubahan sosial, terlebih dahulu dipersiapkan landasan yang kokoh baginya, barulah ketetapan itu diperkenalkan secara gradual. Contohnya walaupun pernyataan al-Qur'an tentang riba dikeluarkan di Makkah, namun riba tidaklah dilarang secara legal hingga beberapa waktu kemudian di Madinah”.⁴³

Sehubungan dengan prinsip graduasi di atas Rahman lebih lanjut menyatakan: “...suatu pewahyuan total pada satu waktu adalah mustahil berdasarkan kenyataan sesungguhnya

³⁹ Lihat *Ibid.*, 145, Quraish mengutip pendapat Ahmad Musthafa Al-Maraghi dalam *Tafsir al-Maraghi* (Mesir: al-Halabiy, 1946), I: 187.

⁴⁰ Kamal Muchtar (et. al.), *Ushul Fiqh* (Jakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995), I: 188.

⁴¹ Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of The Qur'an* (New York: Oxford University Press, 1988), h. 124.

⁴² Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1989), h. 156-157.

⁴³ *Ibid.*

bahwa al-Qur'an harus turun sebagai petunjuk bagi kaum muslim dari waktu ke waktu selaras dengan kebutuhan yang timbul".

Jika konsep *naskh* sebagaimana diintrodusir Rahman ini dipahami lebih lanjut, maka *nasikh-mansukh* merupakan suatu proses penahapan pengiriman pesan Ilahi dengan penyesuaian atas realitas yang berkembang. Konsep seperti ini mengindikasikan nuansa antropologis al-Qur'an, bahwa terjadi dialektika antara al-Qur'an sebagai wahyu dengan kondisi objektif. Masalah ini menjadi tidak sederhana ketika ditarik dalam wacana teologis yang dianut oleh rata-rata pendukung teori *naskh*. Fenomena *naskh* dalam pemikiran agama yang hegemonik dan dominan memunculkan problem yang dihindari untuk dibicarakan, antara lain bagaimana mengkompromikan antara fenomena ini dengan konsekuensi yang ditimbulkannya bahwa teks mengalami perubahan melalui *naskh*, dengan keyakinan umum bahwa teks sudah ada sejak azali di *Lauh al-Mahfuzh*.⁴⁴

Nasikh-Mansukh dalam Perspektif Penolakannya

Golongan ulama yang menolak adanya *naskh* dalam al-Qur'an berusaha mengkompromikan ayat-ayat yang terlihat bertentangan sehingga tidak perlu di-*naskh*. Kelompok penolak ini dipelopori oleh Abu Muslim al-Asfahani (w. 322 H), seorang pakar tafsir yang termasyur dari kalangan Mu'tazilah. Menurutnya, di dalam al-Qur'an tidak terdapat *naskh*. Mengakui perihwal adanya *naskh* berarti juga mengakui adanya kebatilan di dalam al-Qur'an. Asfahani mendasarkan argumennya pada al-Quran surat al-Fushshilat ayat 42 yang menegaskan: "*Yang tidak datang kepunya (al-Qur'an) kebatilan baik dari depan maupun dari belakangnya, yang*

diturunkan dari sisi Tuhan Yang Maha Bijaksana lagi Maha Terpuji".

Hukum-hukum yang dibawa al-Qur'an bersifat abadi dan berlaku universal. Oleh karena itu, tidak layak kalau di dalam al-Qur'an terdapat *naskh*. Di samping itu ayat-ayat yang dinyatakan saling bertentangan ternyata masih dapat dikompromikan dengan mulus dan rasional.⁴⁵ Atas dasar ini, ia lebih suka menyebut kata *naskh* dengan istilah lain, yaitu *takhshish* (pengkhususan).

Namun ia mendapat tentangan keras dari para pendukung *naskh*. Mereka membedakan pengertian *naskh* dari pengertian *takhshish*. Definisi *takhshish* ialah 'membatasi keumuman sesuatu hanya pada bagian-bagiannya', dan pembatasan tersebut tidak benar-benar mencabut beberapa bagian dari ketetapan hukum. Kata 'keumuman' adalah subjek pokok bagi setiap bagian, tidak membatasi bagian-bagian lainnya kecuali jika disertai pengkhususan. Lain halnya dengan *naskh*, ayat yang *mansukh* tetap berlaku sebagaimana yang dimaksud dan selamanya demikian. Hanya segi hukumnya yang berlaku menyeluruh hingga waktu tertentu, tidak dapat dibatalkan kecuali oleh ayat yang me-*naskh* untuk suatu hikmah yang diketahui Allah Swt.

Takhshish memerlukan adanya hubungan dengan kalimat sebelumnya, atau berikutnya, atau yang membarenginya. Lain halnya dengan *naskh* yang kejadiannya pasti disertai dalil yang lugas mengenai soal yang di-*naskh* (*mansukh*). Selain al-Qur'an dan Sunnah, dalil-dalil yang melandasi *takhshish* ialah pikiran dan perasaan. Adapun *naskh* dalilnya syar'i dan hanya mengenai al-Qur'an dan Sunnah. Karenanya, hukum syar'i tidak bisa dibatalkan dengan dalil '*aqli* atau rasional'.⁴⁶

⁴⁴ Kritik teologis seperti ini misalnya dikemukakan oleh Nasr Hamid Abu Zaid, lihat dalam *Tekstualitas al-Quran*, h. 141.

⁴⁵ Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghaib* (Mesir: Mathba'at al-Khairiyyah, 1307 H), I: 443.

⁴⁶ Subhi al-Shalih, *Membahas Ilmu-ilmu Al-Quran*, h. 341-342.

Selain mendapat tentangan dari beberapa ulama, Asfahani juga mendapat dukungan dari beberapa ulama. Pakar tafsir di era klasik yang tercatat telah mendukung pendirian Abu Muslim tersebut hanya Fakhr al-Din al-Razi. Di era modern pendirian Abu Muslim mulai mendapat dukungan. Mereka yang termasuk mendukung pendirian Abu Muslim tersebut adalah Syaikh Muhammad ‘Abduh dan muridnya Muhammad Rasyid Ridha, Maulana Muhammad Ali, Abd al-Muta’al al Jabari, Abd al-Karim al-Khathib dan Dr. Ahmad Hijazi al-Saq.⁴⁷ Alasan mereka disandarkan pada ayat al-Qur’an surat al-Kahfi ayat 27 “*Dan bacakanlah apa yang diwahyukan kepadamu, yaitu kitab Tuhanmu (al-Quran). Tidak ada (seorangpun) yang dapat merubah kalimat-kalimat-Nya*”.⁴⁸ Hanya kemudian, Muhammad ‘Abduh menggunakan istilah tabdil, penggantian, pengalihan, atau pemindahan ayat hukum ditempat ayat hukum yang lain, bukan *naskh* dalam pengertian pembatalan.⁴⁹ Dalam pemahaman Abduh yang demikian, semua ayat al-Quran tetap berlaku, tidak ada kontradiksi. Yang ada hanya pergantian hukum bagi masyarakat atau orang tertentu, karena kondisi yang berbeda. Dengan demikian ayat hukum yang tidak berlaku lagi baginya, tetap dapat berlaku bagi orang-orang lain yang kondisinya sama dengan kondisi mereka semula.

Dalam perkembangan selanjutnya, terdapat kecenderungan semakin luas dalam memberikan pandangan kritis terhadap doktrin *nasikh-mansukh*. Salah satu sumber kritik itu adalah ulama-ulama klasik yang menerima doktrin ini juga silang

pendapat dalam menentukan mana ayat yang *nasikh* dan mana ayat yang *mansukh*. Dalam beberapa sumber disebutkan bahwa terdapat kecenderungan di kalangan ulama klasik untuk menekankan jumlah ayat yang *mansukh* hingga mencapai bilangan yang mengerikan. Ayat tentang jihad misalnya, dikatakan telah membatalkan sekitar 113 ayat yang mengandung perintah untuk bersikap sabar, pemaaf, dan toleran, dalam keadaan tertekan. Al-Suyuthi kemudian mereduksi ratusan ayat yang dinyatakan *mansukh* menjadi hanya dua puluh ayat. Sedangkan Syah Waliyullah menguranginya hingga tersisa lima ayat. Melihat ayat-ayat yang *mansukh* ini kian lama kian berkurang jumlahnya seiring dengan jalannya sejarah, Sir Sayyid Ahmad Khan langsung menegaskan bahwa di dalam al-Qur’an tidak terdapat *naskh*.⁵⁰

Ahmad Khan menegaskan keyakinannya bahwa al-Qur’an memiliki kebenaran yang bersifat universal. Ia memandang keutuhan al-Qur’an tidak boleh terkena pengurangan oleh tangan manusia. Demikian juga tentang susunan ayat-ayat al-Qur’an yang otentik. Beberapa karakteristik al-Qur’an ini memang merupakan keyakinan yang umumnya dipegang oleh kaum muslimin. Dengan demikian pandangan-pandangan Ahmad Khan tersebut memiliki kedudukan yang absah di antara kriteria penafsiran al-Qur’an. Salah satu prinsip karakteristik al-Qur’an menurut Khan, karena kebenaran tidak mungkin bertolak belakang dengan kebenaran, tentunya tidak akan ada ketidakselarasan antara kebenaran Tuhan, kebenaran al-Qur’an dan kebenaran Ilmu Pengetahuan.

Masalah *nasikh-mansukh* adalah persoalan krusial yang dibahas oleh Ahmad Khan. Menurut Khan al-Qur’an sama sekali tidak mengenal adanya

⁴⁷ Athaillah, “Sifat Operatif Ayat Al-Qur’an: Tanggapan terhadap Teori Naskh dalam al-Quran” dalam *Al-Banjary: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman*, Pascasarjana IAIN Antasari., vol. 3, no. 5, Januari-Juni 2004, h. 43.

⁴⁸ M. Rifa’i, *Ushul Fiqh* (Semarang: Wicaksana, 1991), h. 154 – 155.

⁴⁹ Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran*, h. 147.

⁵⁰ Taufik Adnan Amal, Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-Qur’an: Sebuah Kerangka Konseptual*, cet. ke-3 (Bandung: Mizan, 1992), h. 29.

nasikh-mansukh antara ayat yang satu dengan lainnya. Sedangkan ayat-ayat yang sering dirujuk sebagai pijakan bagi doktrin *nasikh-mansukh* di dalam al-Qur'an, menurutnya sama sekali tidak berkaitan dengan penghapusan ayat-ayat al-Qur'an.⁵¹ Dengan merujuk surat al-Baqarah ayat 106, Ahmad Khan mengajukan kesimpulan bahwa doktrin *nasikh-mansukh* hanya berkaitan dengan penghapusan syari'at-syari'at pra-Islam.

Dalam *Life of Mohammed*, masalah *nasikh-mansukh* juga pernah dibahas secara panjang lebar oleh Ahmad Khan. Ia akhirnya sampai pada kesimpulan yang senada dengan pandangan yang dirumuskannya dalam prinsip di atas. Sementara hadits-hadits yang mengabsahkan adanya *nasikh-mansukh* di dalam al-Qur'an, menurut Ahmad Khan tidak di dukung oleh otoritas yang dapat dipercaya.⁵² Bagi Ahmad Khan dan para penolak teori *naskh*, daripada menganggap wahyu al-Qur'an terdahulu dihapus oleh wahyu yang sesudahnya, akan lebih baik jika wahyu terdahulu tetap dianggap valid untuk diimplementasikan dalam kondisi yang sama dengan kondisi saat wahyu tersebut diturunkan.⁵³

Penolakan teori *naskh* juga dikemukakan oleh Ahmad Hasan. Ia tidak mengakui adanya *naskh* dalam al-Qur'an, sebab jika memang dalam al-Qur'an terdapat teks-teks yang *mansukh* tentu Rasulullah akan menjelaskannya. Mengenai itu ia menyatakan: "*Teori klasik naskh tak mungkin berasal dari Rasulullah, karena kita tidak menemukan informasi apapun dari beliau akan adanya ayat-ayat yang*

dibatalkan dalam al-Qur'an dengan pengertian ini. Seandainya suatu ayat telah benar-benar dibatalkan, tentu beliau akan menunjukkan dengan tegas kepada orang banyak. Karena ajaran al-Qur'an ditujukan bagi setiap zaman dan tempat, sangat sulit dipercaya bahwa Rasulullah telah menyerahkan persoalan yang demikian penting, yang menyangkut pemahaman al-Qur'an kepada kebijaksanaan orang banyak".⁵⁴

KESIMPULAN

Dalam disiplin ulum al-Qur'an, teori *nasikh-mansukh* merupakan tema yang paling banyak mengundang perdebatan sampai saat ini. Perbedaan pendapat dalam konsep *nasikh-mansukh* ini diawali dari perbedaan dalam penggunaan terminologi *naskh* yang kemudian melahirkan nuansa *ikhtilaf*. Penggunaan terminologi yang dipilih oleh masing-masing ulama mempunyai implikasi secara operatif.

Para ulama penganut teori *naskh* cenderung memandang *naskh* sebagai *al-ibthal* dan *al-izalah*. Konsep *naskh* di sini berkaitan dengan proses graduasi pengiriman hukum Ilahi dengan penyesuaian terhadap realitas yang berkembang, agar tidak berat untuk diterima oleh masyarakat. Proses gradual ini tidak mungkin menghindari adanya *naskh*. *Naskh* akan terjadi pada hukum yang bersifat temporal, bukan hukum yang berlaku abadi. Konsep seperti ini mengindikasikan nuansa antropologis al-Qur'an, bahwa terjadi dialektika antara al-Qur'an sebagai wahyu dengan kondisi objektif.

Para penentang teori *naskh* menekankan pada perspektif doktrin kebenaran dan keabadian al-Qur'an. Mereka menolak konsep *naskh* dan memandang keutuhan al-Qur'an tidak boleh terkena pengurangan oleh tangan manusia. Bagi penentang teori *naskh*, *naskh* terjadi akibat kegagalan mengkompromikan ayat-ayat al-Qur'an

⁵¹ Bahasan Ahmad Khan mengenai ayat-ayat ini, lihat terjemahan E. Hahn, "Sir Ahmad Khan's The Controversy over Abrogation (in the Qur'an): An Annotated Translation", *The Muslim World*, Th. LXIV, 1974, h. 124-133.

⁵² Ahmad Khan, *Life of Mohammed and Subjects Subsidiary Thereto* (Lahore: S.H. Mubarak Ali, 1970), h. 227-228.

⁵³ Farid Esack, *Samudra al-Qur'an*, terj. Nuril Hidayah (Yogyakarta: Diva Press, 2007), h. 230.

⁵⁴ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. A. Garnadi (Bandung: Pustaka, 1994), h. 61.

yang sepiantas bertentangan. Bagi mereka, yang bertentangan sebenarnya adalah fiqh dan al-Qur'an, bukan antara ayat al-Qur'an yang satu dengan lainnya. Bagi para penolak teori *naskh*, daripada menganggap wahyu al-Qur'an terdahulu dihapus oleh wahyu yang sesudahnya, akan lebih baik jika wahyu terdahulu tetap dianggap valid untuk diimplementasikan dalam kondisi yang sama dengan kondisi saat wahyu tersebut diturunkan. Yang ditolak oleh kelompok penentang teori *naskh* adalah *naskh* dalam pengertian *ibthal*, bukan *naskh* dalam pengertian *tabdil*. Bagi mereka, semua ayat al-Qur'an tetap berlaku, tidak ada kontradiksi, yang ada hanya pergantian hukum bagi masyarakat atau orang tertentu, karena kondisi yang berbeda. Dengan demikian ayat hukum yang tidak berlaku lagi baginya, tetap dapat berlaku bagi orang-orang lain yang kondisinya sama dengan kondisi mereka semula. *Wa-Allahu a'lam bi al-Shawab*.

BIBLIOGRAFI

- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, cet. ke-4, Yogyakarta: LkiS Pelangi Aksara, 2005.
- Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1989.
- _____, Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*, cet. ke-3, Bandung: Mizan, 1992.
- Athaillah, "Sifat Operatif Ayat Al-Qur'an: Tanggapan terhadap Teori Naskh dalam al-Quran" dalam *Al-Banjary: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman*, Pascasarjana IAIN Antasari, vol. 3. no. 5, 2004.
- Baidan, Nasruddin, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, cet. ke-2, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Bukhari al, Muhammad ibn Ismail, *Shahih Bukhari*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Alamah, 1992.
- Esack, Farid, *Samudra al-Qur'an*, terj. Nuril Hidayah, Yogyakarta: Diva Press, 2007.
- Hahn, E., "Sir Ahmad Khan's The Controversy over Abrogation (in the Qur'an): An Annotated Translation", *The Muslim World*, Th. LXIV, 1974.
- Haroen, Nasrun, *Ushul Fiqh*, cet. ke-2, Jakarta: Logos Wacana Imu, 1997.
- Hasan, Ahmad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. A. Garnadi, Bandung: Pustaka, 1994.
- Ibn Katsir, Ismail, *Tafsiri al-Qur'an al-Azhim*, Beirut: Maktabah al-Nur al-'Ilmiyyah, 1992.
- Ichwan, Nor, *Membahas Bahasa Al-Qur'an*, cet. ke-1, Semarang: Pustaka Pelajar, 2002.
- Izzan, Ahmad, *Ulumul Qur'an: Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas al-Quran*, Bandung: Tafakur, 2009.
- Khan, Ahmad, *Life of Mohammed and Subjects Subsidiary Thereto*, Lahore: S.H. Mubarak Ali, 1970.
- Muchtar, Kamal (et. al.), *Ushul Fiqh*, Jakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995.
- Muslim al, Abu al-Husain, *Shahih Muslim*, Beirut: Dar al-Ma'rifat, 1995.
- Qaththan al, Manna' Khalil, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, terj. Mudzakir AS, cet. ke-2, Jakarta: Pustaka Litera AntarNusa, 1994.
- Razi al, Fakhr al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, Mesir: Mathba'at al-Khairiyyah, 1989.
- Rifa'i, M., *Ushul Fiqh*, Semarang: Wicaksana, 1991.
- Rippin, Andrew (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of The Qur'an*, New York: Oxford University Press, 1988.

- Shalih al, Subhi, *Membahas Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus, cet. ke-8, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Shihab, Quraish, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. ke-19, Bandung: Mizan, 1999.
- _____, *Tafsir al-Mishbah: Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2001.
- Suyuthi al, Jalaluddin, *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh I*, cet. ke-I, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Thabathaba'i, Muhammad Husein, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Mu'assasah al-A'lam li al-Mathbu'ah, 1991.
- _____, *Mengungkap Rahasia al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1993.
- Zarqany al, Muhammad 'Abd al-'Azhim, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, Kairo: Isa al-Bab al-Halabi wa Syurakauh, t.th.