

Konsep Kesatuan Tema al-Qur'ān Menurut Sayyid Quṭb

Siti Mulazamah¹

Abstract

This article is to prove that the more comprehensive the interpretation of the Qur'ān the more objective his/her interpretation. This article demonstrates that Sayyid Quṭb is one of the mufasssirs who interprets the Qur'ān comprehensively. The concept offered by Quṭb is the thematic unity of the Qur'ān. Quṭb's interpretation is based on the thematic unity in the Qur'ān as a whole and in its each Sūra.

This article agrees with Muḥammad 'Abd Allāh Dirāz, A.H. Mathias Zahniser who argue for the harmony, coherence and thematic unity of the Qur'ān. However, it argues against 'Izzuddin ibn 'Abd al-Salām, Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, and Salwa M.S. El-Awa who doubt and deny the harmony, coherence and thematic unity of the Qur'ān.

Abstrak

Tulisan ini menyimpulkan bahwa semakin komprehensif pembacaan seseorang terhadap al-Qur'ān, maka pemahamannya akan semakin obyektif. Tulisan ini membuktikan bahwa Sayyid Quṭb adalah salah seorang mufasssir yang melakukan pembacaan al-Qur'ān dengan cara pandang komprehensif. Konsep yang ditawarkan Sayyid Quṭb adalah kesatuan tema al-Qur'ān. Penafsiran Sayyid Quṭb berbasis kesatuan tema dalam surah dan al-Qur'ān secara keseluruhan.

Tulisan ini sependapat dengan Muḥammad 'Abd Allāh Dirāz, A.H. Mathias Zahniser, yang mengakui ada keharmonisan, koherensi dan kesatuan tema al-Qur'ān. Tulisan ini berbeda pendapat dengan 'Izzuddin ibn 'Abd al-Salām, Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, dan

¹ Editor Penerbit Cipta Bagus Segara, Bekasi. E-mail: mulafadhilah@gmail.com

Salwa M.S. El-Awa yang meragukan dan menolak ada keharmonisan, koherensi dan kesatuan tema al-Qur'ān.

Keywords: Kesatuan Tema al-Qur'ān, *miḥwar*, *naẓm al-Qur'ān*, *hadaf*

Pendahuluan

Beberapa peneliti menyatakan bahwa terdapat kekacauan dalam susunan al-Qur'ān, terutama dalam surah yang panjang.² Richard Bell (1876-1952 M) menyatakan bahwa al-Qur'ān membutuhkan pendalaman yang serius, karena sama sekali bukan merupakan buku yang mudah dipahami. Dia mengatakan:

*“A book thus held in reverence by over four hundred millions of our fellow man is worthy of attention. It also demands serious study; for it is by no means an easy book to understand.”*³

Pernyataan tersebut senada dengan yang diutarakan Salwa. M.S. El-Awa. Dalam tulisannya, dia menyebutkan tentang tidak adanya hubungan di antara bagian-bagian yang berbeda pada surah panjang, juga beberapa surah pendek.⁴

Berbagai pernyataan para sarjana di atas berbeda dengan penjelasan yang dikemukakan Wahbah al-Zuhailī dalam *al-Tafsīr al-Munīr*. Salah satu metodenya dalam penafsiran adalah kesatuan tema al-Qur'ān.⁵ Hasil penelitian Raymond K. Farrin menyimpulkan ada kesesuaian bagian-bagian panjang dalam al-Qur'ān.⁶ Senada dengan Farrin, Michel Cuypers dalam penelitiannya juga menjelaskan ada koherensi dalam al-Qur'ān.⁷

²Raymond K. Farrin, “Surat al-Baqara: A Structural Analysis,” *The Muslim World* 100, no. 1 (2010): 17.

³W. Montgomery Watt & Richard Bell, *Introduction to the Qur'ān* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), Xi.

⁴Salwa. M.S. El-Awa, “Linguistic Structure,” dalam *The Blackwell Companion to the Qur'ān*, ed. Andrew Rippin (West Sussex, Chichester: John Wiley and Sons Ltd, 2009), 53.

⁵Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1998), 9.

⁶Raymond K. Farrin, “Surat al-Baqara: A Structural Analysis,” *The Muslim World* 100, no. 1 (2010): 17-32.

⁷Michel Cuypers, “Semitic Retic as a Key to the Question of the Naẓm of the Qur'ānic Text,” *Journal of Qur'ānic Studies* 13, no.1 (2011): 1-24.

Mengenai kesatuan tema, koherensi, dan susunan al-Qur'an⁸ telah menjadi kajian yang diperdebatkan para sarjana sejak masa klasik hingga modern dengan berbagai argumennya masing-masing.⁹ Berbagai dinamika itu sedikit banyak mendorong para sarjana muslim untuk melakukan kajian mendalam, sehingga muncul pokok bahasan tentang *nazm al-Qur'an* dalam karya-karya mereka. Misalnya, al-Jāhiz (780-869 M) menulis karya *Nazm al-Qur'an* (sebuah buku yang telah hilang), al-Bāqillāni (950-1013 M) menulis *I'jāz al-Qur'an*, al-Jurjāni (w. 1078 M) menulis *Dalā'il al-I'jāz* dan al-Biqā'i (w. 1480 M) menulis *Nazm al-Durar fī Tanāsubi al-Āyāt wa al-Suwar*.

Pada akhir abad kedua puluh, penelitian tentang koherensi dan struktur teks al-Qur'an dihidupkan kembali. Seperti halnya yang telah dilakukan oleh beberapa peneliti al-Qur'an di antaranya Mustansir Mir (1986), Neal Robinson (1996), A.H. Mathias Zahniser (2000), David E. Smith (2001), Salwa M. S. El-Awa (2006), Raymond K. Farrin (2010), Michel Cuypers (2011) dan lain-lain.¹⁰

⁸Susunan al-Qur'an yang unik telah mengundang adanya perdebatan. Ada yang berpendapat bahwa susunan al-Qur'an itu mengandung kemungkinan adanya intervensi manusia dalam penyusunannya. Hal tersebut memungkinkan persangkaan bahwa al-Qur'an adalah hasil kreasi manusia, dalam hal ini Nabi Muhammad. Banyak yang percaya bahwa susunan ayat-ayat dalam surah dan surah-surah dalam *mushaf* itu disusun oleh Nabi sendiri dengan dibantu Jibril sebelum Nabi wafat. Akan tetapi, jika al-Qur'an adalah hasil kreasi manusia maka al-Qur'an tentu tidak akan relevan untuk setiap waktu dan tempat. Lihat Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an Qirā'ah Mu'āṣirah* (Kairo: Sīna li al-Nashr wa al-Aḥālī, 1992), 32.

⁹Menurut Harun Nasution pengistilahan klasik yaitu periode antara tahun 650-1250 M. Masa ini meliputi tiga bagian yaitu masa kemajuan Islam I, termasuk masa *Khulafā' al-Rāshidīn*, Bani Umayyah, Bani Abbasiyah, dan masa disintegrasi tahun 1000-1250 M. Selanjutnya periode pertengahan, yang masuk kategori dalam periode ini adalah masa kemunduran I tahun 1250-1500 M, masa tiga kerajaan besar tahun 1500-1700 M, fase kemajuan tahun 1500-1800 M. Dan terakhir adalah periode modern tahun 1800 M. Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Beberapa Aspek* (Jakarta: UI Press, 1985), 56-89.

¹⁰Lihat Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Islāhī's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an* (Washington: American Trust Publication, 1986); Neal Robinson, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text* (London: SCM Press Ltd, 1996); A.H. Mathias Zahniser, "Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras: al-Baqara and al-Nisā'," dalam *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*, ed. Issa J. Boullata (Richmond Surrey: Curzon Press, 2000); David E. Smith, "The Structure of al-Baqarah," *The Muslim World* 91, no. 1/2 (2001): 121-136; Salwa M.S. El-Awa, *Textual Relations in the Qur'an: Relevance, Coherence and Structure* (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006); Raymond K. Farrin, "Surat al-Baqara: A Structural Analysis," *The Muslim World* 100, no. 1 (2010): 17-32; Michel Cuypers, "Semitic Rhetoric as a Key to the Question of the Nazm of the Qur'anic Text," *Journal of Qur'anic Studies* 13, no.1 (2011): 1-24.

Studi ini menyajikan dua kutub yang saling berseberangan. Pertama, kelompok yang tidak mengakui ada koherensi dan kesatuan tema al-Qur'ān. Kedua, kelompok yang menyatakan ada koherensi dan kesatuan tema al-Qur'ān. Kelompok pertama banyak mempertanyakan dan meragukan susunan al-Qur'ān. Mereka menyatakan kekacauan, ketidaklogisan, bahkan menganggap ada kontradiksi di antara ayat-ayat al-Qur'ān. Mereka adalah kelompok yang tidak mengakui adanya koherensi dan kesatuan tema al-Qur'ān. Kelompok ini didukung oleh beberapa tokoh diantaranya seperti 'Izzudin ibn 'Abd al-Salām,¹¹ Ṣubḥī al-Ṣāliḥ,¹² Angelika Neuwirth,¹³ Thomas Carlyle,¹⁴ dan Salwa M. S. El-Awa,¹⁵

Kelompok kedua diwakili oleh M 'Abduh (1849-1905 M),¹⁶ Sayyid Quṭb (1906-66 M),¹⁷ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (w. 2010),¹⁸ Raymond K. Farrin (2010),¹⁹ Islam Dayeh (2011).²⁰ Kelompok ini menjelaskan ada koherensi dan kesatuan tema al-Qur'ān. Kegelisahan akademik penulis muncul ketika menemukan pernyataan dua kelompok yang saling berseberangan. Kegelisahan tersebut menjadi alasan penulis melakukan penelitian ini, sebab selama ini banyak pihak yang kokoh menganggap tidak ada kesatuan tema dalam al-Qur'ān. Hal ini pula yang membuat tema ini penting untuk dikaji.

Untuk memahami persoalan ini dibutuhkan analisis mendalam melalui pengungkapan sistematika al-Qur'ān di balik hal yang tekstual, sebab,

¹¹M. Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, tt), jilid I, 37.

¹²Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Bairut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1977), 151-152.

¹³Jane Dammen McAuliffe, ed. *The Cambridge Companion to the Qur'ān* (New York: Cambridge University Press, 2006), 97.

¹⁴Dikutip dari Nevin Reda El-Tahry, "Textual Integrity and Coherence in the Qur'ān: Repetition and Narrative Structure in Surat al-Baqara," Disertasi di University of Toronto, 2010.

¹⁵Salwa M. S. El-Awa, *Textual Relations in the Qur'ān*, 160-163. Lihat Salwa M. S. El-Awa, "Linguistic Structure," dalam *The Blackwell Companion to the Qur'ān*, ed. Andrew Rippin, 70.

¹⁶Abd Allāh Maḥmūd Shaḥātah, *Manhaj al-Imām Muḥammad 'Abduh fī Tafṣīr al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Nashr al-Rasā'il al-Jami'iyyah, 1963), 35.

¹⁷Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'ān*, 65-67.

¹⁸Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ* (Kairo: al-Hai'ah al-Maṣriyyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1993), 179.

¹⁹Raymond K. Farrin, "Surat al-Baqara: A Structural Analysis," *The Muslim World* 100, no. 1 (2010): 17-32.

²⁰Islam Dayeh, "Al-Ḥawāmīm: Intertextuality and Coherence in Meccan Surahs," dalam *The Qur'ān in Context*, eds. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai and Michael Marx (Leiden: Brill, 2011), 461-498.

seseorang yang tidak mampu memahami rahasia sistematisnya akan memandang bahwa isi al-Qur'an selalu ada yang kontradiktif atau tidak sesuai dengan susunannya. Karena itu, penelitian tentang kesatuan tema al-Qur'an dirasa sangat penting. Hal tersebut untuk menghasilkan pemahaman pesan al-Qur'an secara komprehensif dan bukan pemahaman secara parsial. Pembacaan al-Qur'an secara komprehensif akan mempersempit ruang subyektivitas yang dampak terbesarnya adalah sebuah legitimasi terhadap sikap keberagaman tertentu dengan bersembunyi dibalik ayat-ayat al-Qur'an. Justifikasi itu bisa diambil contoh dari aksi kekerasan yang mengatasmakan agama atau teks-teks al-Qur'an.²¹ Jika diamati sesecara sepintas struktur teks al-Qur'an memberikan informasi yang tidak sistematis dan terkesan melompat-lompat. Pada satu sisi kondisi tersebut menyulitkan pembacaan secara utuh dan memuaskan, tetapi sebagaimana yang telah disinggung oleh Abū Zaid, realitas itu menunjukkan stilistika²² yang merupakan bagian dari *i'jāz al-Qur'an*, aspek kesusasteraan dan gaya bahasa.²³

Gaya bahasa (*uslūb*) al-Qur'an terdiri atas *uslūb-uslūb bayāniyyah*, *ma'āniyyah* dan *badī'iyah*.²⁴ Shihabuddin menjelaskan bahwa pemilihan huruf dalam dan penggabungannya antara konsonan dan vocal sangat serasi sehingga memudahkan dalam pengucapannya. Dengan mengutip al-Zarqānī, Shihabuddin menyebutkan keserasian tersebut adalah tata bunyi *harakah*, *sukun*, *mad*, dan *ghunnah*. Dari paduan bacaan al-Qur'an akan menyerupai suatu alunan musik atau irama lagu yang mengagumkan.²⁵

Alasan lain yang menguatkan penelitian ini adalah adanya indikasi yang ditunjukkan oleh al-Qur'an sendiri bahwa isi dari al-Qur'an adalah satu

²¹Islam tidak disebarakan dengan pedang sebagaimana yang dimaksudkan musuh-musuh Islam yang melontarkan tuduhan demikian. Islam hanya mensyariatkan jihad untuk menegakkan peraturan yang memberi rasa aman, yang dibawah naungannya pemeluk akidah-akidah lain merasa aman, dan hidup di dalam bingkainya dengan tunduk dan patuh meskipun tidak memeluk akidah Islam. Lihat selengkapnya dalam Sayyid Qutb, *Fi Zilāl al-Qur'an* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1978), 1/347.

²²Stilistika adalah ilmu yang menyelidiki bahasa yang dipergunakan dalam karya sastra. Dengan demikian stilistika al-Qur'an adalah ilmu yang menyelidiki bahasa yang dipergunakan dalam sastra al-Qur'an. aspek-aspek yang diteliti dan dikaji dalam stilistika al-Qur'an adalah aspek fonologi (bunyi bahasa), leksikal (diksi, penggunaan kelas kata tertentu), sintaksis (tipe struktur kalimat), retorika (gaya retorik, kiasan, dan pencitraan) dan kohesi. Lihat Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika al-Qur'an: Makna di Balik Kisah Ibrahim* (Yogyakarta: LKiS, 2008), 23.

²³Nasr Hāmid Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, 179.

²⁴Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa al-Qur'an* (Jakarta: Fikra Publishing, 2006), 2.

²⁵Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika al-Qur'an*, 24.

kesatuan yang memiliki keserasian, sebagaimana dijelaskan dalam Qs. al-Nisā' (4): 82, Hūd (11): 1, dan al-Zumar (39): 23.

Berbagai cara untuk menunjukkan kebenaran tentang adanya kesatuan tema—sebuah respons kreatif terhadap tantangan kekinian—telah dilakukan para pegiat kajian ini, tidak terkecuali oleh Sayyid Quṭb. Dia adalah salah seorang mufassir abad ke-20 yang berusaha menghadirkan perspektif baru tentang koherensi struktur dan tematik al-Qur'an. Dalam pandangan Mustansir Mir,²⁶ Rif'at Fauzī 'Abd al-Muṭṭalib,²⁷ al-Rūmī,²⁸ 'Adnān Zurzur,²⁹ dan al-Khālidi,³⁰ Sayyid Quṭb disebut sebagai *mufassir* yang mengembangkan ide kesatuan tema dan berkeyakinan bahwa setiap surah memiliki tema sentral yang disebutnya *mihwar*.

Sayyid Quṭb adalah seorang penulis produktif, baik di bidang sastra maupun keislaman. Dia adalah tokoh pemikir Islam terkemuka dan ideolog perjuangan muslim terdepan abad ke-20.³¹ Hal ini pula yang menjadi alasan kenapa penulis memilih Sayyid Quṭb sebagai obyek dalam penelitian ini. Sayyid Quṭb dan karya-karyanya akan selalu aktual untuk diteliti sebagai bahan kajian ilmu-ilmu sastra, tafsir dan pemikiran Islam.

Ada beberapa hal yang menunjukkan bahwa Sayyid Quṭb menjadi penting untuk dikaji, diantaranya: Pertama, setelah sekian lama sengkarut dunia intelektual menyelimuti Mesir—terutama kalangan sekuler yang berlangsung selama pertengahan Perang Dunia Kedua—Sayyid Quṭb datang untuk merekonstruksi sistem ajaran yang rumit dari sudut pandang Islam mengenai berbagai macam isu dan problem yang menggelayuti dunia Arab dan masyarakat Muslim. Kedua, tema-tema yang menjadi bahan pemikiran dibangun oleh Sayyid Quṭb masih menjadi kajian aktual bagi kaum intelektual kontemporer. Ketiga, isu-isu yang dibahas Sayyid Quṭb dalam ajarannya menjadi inspirasi bagi banyak kelompok muslim radikal, terutama di Mesir tahun 70-an. Singkatnya, formulasi teoritis atas problema filosofis, sosial,

²⁶Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an*, 65-67.

²⁷Rif'at Fauzī 'Abd al-Muṭṭalib, *al-Wahdah al-Mauḍū'iyah li al-Sūrah al-Qur'āniyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 1986), 31.

²⁸Fahd ibn 'Abd al-Rahmān ibn Sulaimān al-Rūmī, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi'* 'Aṣhar (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997), 1039-1040.

²⁹'Adnān Muḥammad Zurzur, *Madkhal ilā Tafsīr al-Qur'an wa 'Ulūmih* (Damaskus: Dār Qalam, 1998), 267.

³⁰Ṣalāh Abdul Fattāh al-Khālidi, *Pengantar Memahami Tafsir Fī Zilāl al-Qur'an*, trj. Salafuddin Abu Sayyid (Surakarta: Era Intermedia, 2001), 147-148.

³¹Sayed Khatab, "Arabism and Islamism in Sayyid Quṭb's Thought on Nasionalism," *The Muslim World* 94, no 2 (2004): 217.

ekonomis, dan religius dengan *setting* masyarakat Mesir khususnya dan masyarakat muslim pada umumnya merupakan inti dari organisasi dan pemikiran para pemikir Islam kontemporer. Pemikiran, aktivitas, dan kematiannya di tiang gantungan menjadi simbol sejati seorang ideolog muslim dan menjadi cita-cita bagi banyak umat muslim di berbagai belahan dunia.³²

Karena itu, *Fī Zilāl al-Qur'ān* yang merupakan karya terbesar dengan kekentalan nuansa ideologisnya seakan-akan hanya cocok dibaca oleh kalangan tertentu, tepatnya kalangan aktivis pergerakan Islam yang seringkali dikaitkan dengan kelompok garis keras. Hal ini karena kandungan kitab tersebut memuat semangat *in group feeling* dan *out group feeling* (ini kelompokku dan itu bukan kelompokku), yang membuatnya dicap makar oleh pemerintah Mesir.

Semangat ini dalam konteks masyarakat multikultural Indonesia akan menjadi hambatan serius bagi terjalannya silaturahmi antar berbagai kalangan dan tentu saja yang diperlukan dalam konteks masyarakat seperti ini adalah penafsiran yang luwes, bernuansa silaturahmi, mengayomi, saling menghargai, toleran, dan seterusnya.³³

Lain halnya dengan pendapat Adnan Zurzur. Dia menjelaskan, *Fī Zilāl al-Qur'ān* adalah tafsir yang cocok dan dapat dibaca oleh semua kalangan aktivis Islam kontemporer, sebab *Fī Zilāl al-Qur'ān* telah memenuhi syarat-syarat sebagai tafsir yang dapat diterima dan mempunyai banyak keistimewaan.³⁴ Bahkan Ṣalāh Abdul Fattāh al-Khālīdī menyebut kitab ini merupakan prestasi yang hebat dan baru dalam dunia tafsir,³⁵ dan Al-Rūmī

³²Lihat Abdul Muid, "Teologi Pembebasan Islam Sayyid Quthb," Tesis di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005, 16. Lihat juga dalam Sayed Khatab, "Arabism and Islamism in Sayyid Qutb's Thought on Nationalism," *The Muslim World* 94, no. 2 (2004): 217.

³³Nurul Huda Ma'arif, "Ash-Shahīd dan Nuansa Ideologis-Harakis *Fī Zilāl al-Qur'ān*," dalam makalah *Tafsir Timur Tengah*, 21 Maret 2011.

³⁴Al-Khālīdī, *Pengantar Memahami Tafsir Fī Zilāl al-Qur'ān*, 304-306.

³⁵Disebut sebagai langkah baru dalam tafsir, karena menurut pembacaan al-Khālīdī disebabkan ada keistimewaan-keistimewaan khusus serta hal-hal unik yang menjadikannya sebagai sebuah tafsir yang khas, yang penulisnya langsung mengambil dari sumber al-Qur'ān, serta menyingkap perbendaharaan-perbendaharaan yang tersimpan dalam al-Qur'ān. Diantara hal-hal yang mengindikasikan hal tersebut adalah kesuksesan Sayyid Qutb dalam menampilkan kesatuan tema al-Qur'ān, dan menerapkannya pada surah-surah al-Qur'ān dan ayat-ayatnya, serta menjelaskan keterpaduan tema-tema surah dan keselarasan seni dalam gaya dan diksinya. Oleh karena itu, dalam memperkenalkannya dan memberi pengantar surah-surah al-Qur'ān dalam *Fī Zilāl al-Qur'ān* edisi revisi sangat indah. Pengantar yang disampaikan oleh Sayyid Qutb ini dapat disebut sebagai penjelasan mengenai harmoni, keselarasan dan kesatuan tema. Demikian juga Sayyid Qutb sangat bagus dalam membagi-bagi surat menjadi beberapa

menyebut Sayyid Quṭb mempunyai “madrasah” dan metode khusus dalam penafsiran.³⁶

Mengingat Sayyid Quṭb adalah tokoh fenomenal, maka dianggap penting untuk meneliti kesatuan tema menurut pemikirannya. Kesatuan tema adalah sebuah tawaran metodologis untuk membaca al-Qur’ān secara komprehensif. Hal tersebut untuk membuktikan ada atau tidaknya kesatuan tema dalam karya-karyanya seperti yang dijelaskan oleh Sayyid Quṭb.

Nazm, Siyāq, Munāsabah dan Kesatuan Tema al-Qur’ān: Sejarah Awal dan Perkembangan

Sepanjang sejarah Islam, pengembangan teori-teori penafsiran dengan pembacaan baru yang relatif kompatibel akan terus berlanjut. Teori kesatuan tema adalah salah satu produk dari pembaharuan tersebut.

Al-Qur’ān diturunkan dalam rentang waktu kurang lebih 23 tahun secara berangsur-angsur. Susunan al-Qur’ān diyakini bersifat *tawqīfī* (petunjuk langsung dari Allah), selain diyakini juga bersifat *ijtihādī* (hasil sebuah ijtihad). *Ijtihādī* mengandung kemungkinan adanya intervensi manusia dalam penyusunannya dibantah oleh Qs. al-Nisā’ (4): 82. Fakta itu menjadi senjata bagi yang menyebut bahwa al-Qur’ān adalah kitab yang kacau, tidak sistematis dan kontradiktif. Karena itu, tentang susunan al-Qur’ān menggiatkan para sarjana muslim untuk melakukan kajian mendalam.

Kajian awal tentang susunan atau koherensi tekstual al-Qur’ān adalah menggunakan istilah *nazm*³⁷ dan *munāsabah*, namun istilah *nazm* lebih dahulu digunakan. Hal tersebut diketahui dengan adanya *Nazm al-Qur’ān* karya al-Jāhiz (w. 225/869) dan belakangan terdapat monografi *al-Burhān fī Munāsabati Tartibi Suwari al-Qur’ān* karya Ibn al-Zubair (w. 708/1308). Meski untuk *munāsabah* diketahui bahwa penggagasnya adalah Abū Bakr al-Naisābūrī (w. 324/936), tetapi ia tidak memiliki monografi pada subjek tersebut.

Al-Naisābūrī adalah seorang yang tertarik terhadap bidang *sharī‘ah* dan sastra, ketika dibacakan kepadanya ayat-ayat al-Qur’ān ia mempertanyakan

‘ibrah (pelajaran) dan penggalan; membagi beberapa penggalan menjadi beberapa tema; membagi tema menjadi beberapa sub tema; dan sub tema ini memuat ayat-ayat. Terkadang Sayyid Quṭb membagi ayat menjadi beberapa bagian yang selaras. Tidaklah seseorang selesai dari membaca tafsir suatu surah—dengan pembagian seperti ini—melainkan akan terlihat jelas olehnya kesatuan tema yang selaras yang mempunyai kepribadian tersendiri yang unik, seakan-akan ia benar-benar hidup, selaras, dan indah mempesona. Lihat al-Khālidi, *Pengantar Memahami Tafsir Fī Zilāl al-Qur’ān*, 320-345.

³⁶Al-Rūmī, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarni al-Rābi‘ ‘Ashar*, 988.

³⁷Mustansir Mir, *Coherence in the Qur’ān*, 10.

secara kritis penempatan ayat dan surat; “Kenapa sebuah ayat diletakkan sebelum atau setelah ayat ini? Apa hikmah atau rahasia peletakan sebuah surah yang diletakkan sebelum atau sesudah surah ini?”. Beberapa pertanyaan kritis tersebut ia kemukakan kepada ulama-ulama di Baghdad. Dia mengkritik para ulama itu dengan tajam karena tidak mengetahui bentuk hubungan kesesuaian antar ayat-ayat al-Qur'an.³⁸

Menurut al-Jurjānī, *nazm* adalah keterkaitan antara kata yang satu dengan yang lain.³⁹ Istilah ini juga memiliki arti meletakkan kalam pada tempat yang sesuai dan tunduk pada aturan-aturan ilmu nahwu.⁴⁰ Pembagian kalam ada tiga, yaitu isim, fi'il dan ḥarf.⁴¹ Dalam teori *nazm*, lafaz mesti mengikuti maknanya, artinya lafaz adalah sarana yang membantu memperoleh makna. Karena itu lafaz akan mengikuti makna pada posisinya masing-masing. Dengan kata lain, teori *nazm* ini menegaskan bahwa perbedaan struktur kalimat akan membawa perubahan makna.⁴²

Nazm yang dikembangkan oleh al-Jurjānī mempunyai persamaan dengan teori strukturalisme Ferdinand de Saussure (1857-1913 M).⁴³ Kesamaan itu tampak pada konsep dikotomi antara relasi sintagmatis (*siyāq al-kalām*) dan paradigmatis (asosiatif) yang merupakan karakter dari strukturalisme. Dia mengasumsikan bahwa makna kata tidak berdiri sendiri melainkan berkait erat dengan kata-kata lain yang ada di sekelilingnya, baik secara sintagmatis maupun paradigmatis. Analisis hubungan sintagmatis adalah analisis

³⁸Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2006), 724. Lihat juga, Ahmad Ḥasan Farahāt, *Fī 'Ulūm al-Qur'ān 'Arḍ wa Naqd wa Taḥqīq* ('Ammān: Dār 'Ammār li al-Nashri wa al-Tawzī', 2001), 73.

³⁹*Nazm* yang dimaksud di sini adalah *nazm* dalam kaitannya dengan struktur kalimat, bukan *nazm* yang berarti puisi yang bahasanya terikat pada pola rima dan sajak.

⁴⁰Imām Abī Bakr 'Abd al-Qāhir ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz* (Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1984), 81.

⁴¹Al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, 52.

⁴²Al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, 87. Lihat Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'aṣirah*, 196.

⁴³Ferdinand de Saussure adalah “Bapak Strukturalisme” dan sekaligus “Bapak Linguistik Modern”. Strukturalisme Linguistik lahir pada abad XX, tepatnya 1916 dengan terbitnya sebuah buku *Cours de Linguistique Generale* (Pengantar Linguistik Umum). Buku tersebut berisi pokok-pokok teori struktural yang juga merupakan prinsip dari linguistik modern. Lihat Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'ān Kontemporer “ala” M. Syahrur* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2007), 1.

penggalan, sedangkan analisis hubungan paradigmatis adalah analisis klasifikasi.⁴⁴

Selain *nazm*, teori penting lain yang terkait dengan konsep kesatuan tema adalah konsep *siyāq*. *Siyāq* adalah sebuah sarana optimal untuk melihat sebuah makna, membangun semantik dan mencegah ta'wil yang melenceng. Dengan kata lain, *siyāq* adalah sebuah neraca yang mencocokkan antara *naṣṣ* dan maksudnya sehingga mendapatkan sebuah makna yang jelas.

Beberapa istilah lain yang digunakan untuk mengatakan konsep *siyāq*, yaitu *Qarīnah*, *Dalālah al-Ḥāl*, *Muqtaḍayāt al-Aḥwāl*, *al-Maqām*, *al-Masāq*. Sementara *Siyāq* dalam 'Ulūm al-Qur'ān meliputi dua keadaan, yaitu *al-siyāq al-maqāmī* (kondisi eksternal) dan *al-siyāq al-lughawī* (hubungan internal sebuah *naṣṣ*). *Al-siyāq al-maqāmī* meliputi sebab-sebab turunnya sebuah ayat (*Asbāb al-Nuzūl*), turunnya al-Qur'ān secara berangsur-angsur, Makkiyyah dan Madaniyyah, al-Nāsikh wa al-Mansūkh. Sedangkan *al-siyāq al-lughawī* meliputi *munāsabah* dalam satu ayat, *munāsabah* antar ayat, *munāsabah* antar surah, *munāsabah* antara awal dan akhir surah, *munāsabah* antara surah dan huruf-huruf yang membangunnya, *munāsabah* antara nama surah dan maksudnya.⁴⁵

Sedangkan *Munāsabah* memperoleh status ilmu yang independen terutama atas upaya al-Zarkashī (w. 794/1391).⁴⁶ Dengan demikian, istilah *nazm* dan *munāsabah*, keduanya digunakan dalam kaitannya tentang susunan dan koherensi yang bersifat linier-atomistik dan kesatuan dalam unit surah.

Sedangkan pintu masuk kajian konsep kesatuan tema al-Qur'ān baik persoalan hubungan antara satu ayat dengan ayat lain, kesatuan tema dalam surah-surah al-Qur'ān dan kesatuan tema al-Qur'ān secara keseluruhan tidak lepas dari diskursus ilmu *munāsabah* dalam ranah 'ulūm al-Qur'ān. *Munāsabah* menurut Aḥmad Fāris dalam *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, bahwa yang tersusun dari huruf-huruf nūn-sīn dan bā adalah *ittiṣālu shai' bi shai'* (bersambungnya sesuatu dengan sesuatu yang lain).⁴⁷ *Munāsabah* juga berarti *al-mushākalah*

⁴⁴Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'ān Kontemporer "ala" M. Syahrur*, 97-98.

⁴⁵Lihat Quṭb al-Raisūnī, *al-Naṣṣ al-Qur'ānī min Tahāfut al-Qirā'ah ilā Afaq al-Tadabbur* (Tt: Wizārah al-Auqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmīyah al-Mamlakah al-Maghribīyah), 83-94.

⁴⁶Lihat dalam Nevin Reda El-Tahry, "Textual Integrity and Coherence in the Qur'ān: Repetition and Narrative Structure in Surat al-Baqara" Disertasi di Universitas Toronto, 2010.

⁴⁷Ahmad Ḥasan Faraḥāt, *Fī 'Ulūm al-Qur'ān 'Arḍ wa Naqd wa Taḥqīq*, 70.

(keserupaan) dan *al-muqārabah* (kedekatan). Sedangkan untuk konteks ayat dan sejenisnya adalah adanya *rābiṭ* (keterkaitan) misalnya sebab akibat.⁴⁸

Dalam konteks *'ulūm al-Qur'ān*, *munāsabah* berarti bentuk keterkaitan antara satu kalimat dengan kalimat yang lain dalam satu ayat atau antara satu ayat dengan ayat lain dalam banyak ayat. Ia juga bisa berarti keterkaitan antara satu surah dengan surah yang lain. Aḥmad Fāris mengatakan, faedah mengetahui *munāsabah* adalah mengetahui alur makna, kemukjizatan al-Qur'an secara balaghah, kekuatan penjelasan, keteraturan kalam, dan keindahan *uslubnya*.⁴⁹

Mengenai keterkaitan kesatuan tema dan *munāsabah* setidaknya ada dua hal. Pertama, bahwa persoalan yang membahas hubungan bagian-bagian dalam al-Qur'an misalnya hubungan antara satu ayat dengan ayat yang lain, hubungan surah dengan surah sebelum dan sesudahnya adalah objek kajian *munāsabah*. Kemudian dalam perkembangannya *munāsabah* melahirkan ide kesatuan tema, atau dengan kata lain *munāsabah* lahir terlebih dahulu kemudian sejalan dengan perkembangannya lahirlah kesatuan tema. Atas dasar itulah antara *munāsabah* dan kesatuan tema mempunyai hubungan yang saling terkait.

Perbedaan dari keduanya, *munāsabah* membahas hubungan bagian-bagian al-Qur'an secara parsial tidak terikat dalam kesatuan makna dan tema. Sedangkan kesatuan tema membahas bagian-bagian tersebut secara utuh terikat dalam kesatuan makna dan tema.⁵⁰ Kedua, teori kesatuan tema merupakan upaya untuk mencari kesatuan tema al-Qur'an sebagai bentuk penyempurnaan metodologis dari apa yang disebut dengan *al-tafsīr al-mauḍū'ī* (tafsir tematik).⁵¹

⁴⁸ Al-Suyūfī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 725.

⁴⁹ Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Riyāḍ: Manshūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīth, tt), 97.

⁵⁰ Lihat Mohamad Nur Fuad, "Kesatuan Tema dalam Surah al-Qur'an; Menurut Muḥammad 'Abduh dalam *Tafsīr al-Manār* dan *Juz 'Ammā*," Tesis di Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta, 2008. Bandingkan dengan Farāḥī—seperti dikutip Mir—*munāsabah* adalah bagian dari *naẓm*. Logikanya, *munāsabah* antar ayat-ayat tidak akan tampak jika sebuah kalam berdiri sendiri. Oleh karena itu untuk menampakkan keterkaitan harus tersusun dengan yang lain. Farāḥī menyimpulkan bahwa *naẓm* adalah sesuatu yang melebihi dan di atas *munāsabah* dan *tartīb*. Ia menyebut "sesuatu yang melebihi dan di atas" tersebut dengan *waḥdāniyyah* (kesatuan). Kemudian ia berkomentar bahwa elemen dari *naẓm* adalah *tartīb*, *munāsabah* dan *waḥdāniyyah*. Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an*, 32-33. Lihat juga Ḥamid al-Dīn Farāḥī, *Exordium to Coherence in the Qur'an*, translated by. Tariq Mahmood Hashmi (Lahore: Tp, 2008), 14.

⁵¹ Menurut al-Farmāwi mengutip dari ulama kontemporer, *al-tafsīr al-mauḍū'ī* secara terminologi didefinisikan, "Menghimpun seluruh ayat al-Qur'an yang memiliki tujuan dan tema yang sama. Setelah itu—kalau mungkin—disusun berdasarkan

Dengan kata lain ide *al-tafsīr al-mauḍūʿī* muncul dari konsep *al-wahdah al-mauḍūʿiyyah* (kesatuan tema).⁵²

Al-Daghāmīn memberikan dua catatan terkait tentang ide tafsir tematik. Pertama, sebagian dari *mufasssir* mengabaikan bagian terpenting dari tafsir tematik yang berkaitan dengan konsep kesatuan tema dalam surah, karena mereka menganggap bagian tersebut bukan termasuk dalam cakupan tafsir tematik. Hal ini mengindikasikan perbedaan perspektif dalam mendefinisikan tafsir tematik. Kedua, ada perbedaan dalam konsep ide, tafsir tematik hanya dipahami sebagai usaha pengumpulan ayat-ayat, padahal jelas diketahui bahwa tidak semua usaha pengumpulan ayat-ayat itu termasuk dalam ranah tafsir tematik.⁵³

Tidak ada yang memungkiri bahwa al-Qurʿān memuat banyak tema di berbagai surahnya, baik yang letaknya terpisah atau terkumpul dalam sebuah surah. Setiap tema dari banyak tema merupakan deskripsi dari konsep al-Qurʿān. Inti dari kajian tafsir tematik adalah pemaparan tema, penyelaman secara mendalam unsur-unsurnya, menjelaskan hubungan-hubungan antar unsur dan juga pemahaman bagaimana al-Qurʿān menjadi *problem solving*. Hal tersebut terbukti dengan usaha keras para pakar tafsir dengan menerapkan metode tematik, dan dengan berpegang pada prinsip bahwa tujuan al-Qurʿān diturunkan adalah sebagai kitab petunjuk, mukjizat dan pedoman hidup manusia dalam segala masa.⁵⁴

kronologis turunnya dengan memperhatikan sebab-sebab turunnya. Selanjutnya menjelaskannya dengan menggali segala aspek. Menimbangnya dengan neraca teori yang akurat sehingga si *mufasssir* dapat ‘menghidangkan’ sebuah tema dengan utuh dan sempurna. Dan juga dikemukakan tujuannya yang menyeluruh dengan bahasa yang mudah dipahami sehingga lebih mudah menyelami bagian-bagian yang terdalam sekalipun. Ibn Kathīr dalam pendahuluan tafsirnya mengatakan: ”Jika seorang bertanya, metode apa yang paling baik dalam menafsirkan al-Qurʿān? maka jawabnya adalah menafsirkan al-Qurʿān dengan al-Qurʿān itu sendiri, ayat yang bersifat global akan dijelaskan oleh ayat yang lain”. Senada dengan yang diungkapkan Ibn Kathīr, al-Suyūṭī, Ibnu Taimiyyah juga mengungkapkan hal yang sama dalam kitab karangan mereka. Lihat ‘Abd Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍūʿī* (Kairo: al-Ḥaḍārah al-‘Arabiyyah, 1977), 52. Lihat ‘Imad al-Dīn Abū al-Fidā’ Ismā‘īl ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qurʿān al-‘Azīm* (Mesir: Maktabah Maṣr, tt), 3. Lihat Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurʿān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), 351. Lihat Taqīy al-Dīn Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm ibn Taimiyyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm), 84.

⁵²Ziyād Khafīl Muḥammad al-Daghāmīn, *Manhajīyyah al-Baḥth* (‘Ammān: Dār al-Bashīr, 1995), 15.

⁵³Al-Daghāmīn, *Manhajīyyah al-Baḥth*, 15.

⁵⁴Al-Daghāmīn, *Manhajīyyah al-Baḥth*, 8.

Menurut Muṣṭafā al-Ṣāwī al-Juwainī, tokoh pertama yang terindikasi menerapkan metode tematik dalam tafsir al-Qur'an adalah 'Amr ibn Baḥr al-Jāḥiẓ (W. 255 H). Kenyataan itu dapat dibuktikan dari berbagai bukunya yang memandang al-Qur'an dengan perspektif komprehensif dan investigasi parsial terhadap ayat-ayat dan tema-tema al-Qur'an.⁵⁵ Meski demikian al-Juwainī menyatakan bahwa al-Jāḥiẓ masih jauh dari menerapkan apa yang pada masa ini disebut tafsir tematik.⁵⁶

Dalam hal ini al-Daghāmīn sepakat dengan al-Juwainī bahwa al-Jāḥiẓ yang memprakarsai metode tematik penafsiran al-Qur'an. Akan tetapi menurutnya al-Jāḥiẓ hanya ingin menampakkan sisi kemukjizatan al-Qur'an jika dipandang dari sudut kajian sastra masa kini.⁵⁷ Senada dengan al-Jāḥiẓ, Muḥammad ibn Abī Bakr yang terkenal dengan Ibn Qayyim al-Jauziyyah (w. 751H) juga mencurahkan perhatian yang intens terhadap metode tematik. *Al-Tibyān fī Aqsām al-Qur'an* adalah karyanya yang bercorak tematik.⁵⁸

Beberapa peneliti berpendapat bahwa sejarah munculnya tafsir tematik dimulai dari abad kedua hijriyah,⁵⁹ dan Qatādah ibn Di'āmah (w. 118 H) adalah orang pertama yang menulis bukunya *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* dengan metode tematik.⁶⁰ Seiring perkembangan zaman, upaya penafsiran yang mengarah

⁵⁵Muṣṭafā al-Ṣāwī al-Juwainī, *Manāḥij fī al-Tafsīr* (Iskandariyyah: Mansha'ah al-Ma'ārif, tt), 158.

⁵⁶Al-Juwainī, *Manāḥij fī al-Tafsīr*, 160.

⁵⁷Al-Daghāmīn, *Manḥajjiyyah al-Baḥṡh*, 17-18.

⁵⁸Kitab itu terdiri dari biografi pengarang, mukaddimah dan berisi 151 *faṣl*. Kitab ini berbicara tentang sumpah dalam al-Qur'an yang didalamnya dipaparkan secara sistematis pandangan-pandangan umum al-Qur'an terkait sumpah, tetapi dalam penyajiannya tidak diimbangi dengan pandangan-pandangan dari tafsir pembanding yang bertujuan untuk menghasilkan pemahaman yang lebih integral. Lihat Shams al-Dīn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Qayyim al-Jauziyyah, *al-Tibyān fī Aqsām al-Qur'an* (Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyah, 2001).

⁵⁹Bandingkan dengan apa yang dikemukakan Muṣṭafā Muslim, bahwa istilah *al-tafsīr al-mauḍū'ī* belum dikenal kecuali pada abad ke empat belas hijriyyah, yaitu ketika materi *al-tafsīr al-mauḍū'ī* dimasukkan dalam kurikulum pembelajaran Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar. Lihat Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥith fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī*, 17-22.

⁶⁰Pendapat tersebut dikritik oleh al-Daghāmīn, bahwa kemunculan karya-karya tersebut dengan segala kelebihan dan kepentingannya, dalam perspektif sejarah bukan awal dari kemunculan pembahasan cakupan *al-tafsīr al-mauḍū'ī*. Alasannya adalah, meskipun disajikan dalam model tematik akan tetapi tema-tema tersebut tidak dimaksudkan dengan tafsir. Hal tersebut hanya dimaksudkan sebagai kajian-kajian seputar al-Qur'an al-Karim. Oleh karena itu al-Jāḥiẓ adalah orang yang paling mendekati layak disebut sebagai penemu konsep *al-tafsīr al-mauḍū'ī* meskipun belum sempurna. Meskipun demikian, penemuan tersebut memberikan dampak yang signifikan yaitu mendorong pentingnya pengkajian tafsir al-Qur'an dengan perspektif komprehensif

bercorak tematik semakin bermunculan, tapi upaya tersebut belum sempurna baik dari segi metodologi maupun aplikasinya. Meskipun demikian para *mufassir* sepakat akan pentingnya ranah penelitian ini.

Mengenai pentingnya ranah ini, Aḥmad al-Sharbāṣi—dikutip al-Daghāmīn—berkata: “Apa yang terkandung dalam tema-tema al-Qur’ān merupakan tiang yang kokoh dalam pembentukan dan kebangkitan umat, manusia akan merasa tenang karena al-Qur’ān dekat dengan kehidupan, pemikiran, dan juga kesulitan-kesulitan hidup yang mendera mereka setiap saat. Hal tersebut dikarenakan al-Qur’ān bukan hanya kitab yang menjelaskan tata cara beribadah kepada Allah saja tapi juga merupakan tuntunan hidup (*the way of life*).⁶¹

Dalam konteks di Indonesia, dalam rangka ikut membumikan al-Qur’ān—meminjam istilah Quraish Shihab—Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur’ān Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI menerbitkan tafsir al-Qur’ān tematik dengan editor Muchlis M. Hanafi, et. al. Diantaranya; Kerja dan Ketenaga kerjaan, seri 2 (2010), Keniscayaan Hari Akhir, seri 3 (2010), Hukum, Keadilan dan Hak Asasi Manusia, seri 5 (2010), dan lain-lain.⁶²

Kesatuan Tema al-Qur’ān: Arah Baru dalam Kajian al-Qur’ān

Pembaharuan dalam ranah kajian Islam akan terus berjalan, hal tersebut senada dengan pernyataan Stefan Wild bahwa tidak ada *trendsetter* dalam bidang kajian Islam dan bidang-bidang yang lain.⁶³ Hal tersebut bermaksud akan selalu ada pembaharuan yang mengikuti kebutuhan zaman. Kesatuan tema al-Qur’ān adalah salah satu dari produk pembaharuan tersebut.

dengan penekanan metode tematik. Adapun penyebab kurang diperhatikannya *al-tafsīr al-mauḍū’ī* pada zaman dahulu, setidaknya ada dua hal seperti yang ditulis oleh al-Farmāwī. Pertama, pada awalnya *al-tafsīr al-mauḍū’ī* sebagai sebuah metode penafsiran, hanya merupakan trend dan motif perseorangan yang ingin mengkaji satu tema al-Qur’ān. Trend dan motif perseorangan ini kemudian diikuti orang lain dan seterusnya sampai sekarang. Adapun *mufassir* dahulu tidak mempunyai trend dan motif penafsiran seperti ini. Kedua, kebutuhan terhadap al-Qur’ān tidak menyentuh upaya untuk menelaah tema-temanya. Selanjutnya seiring dengan perkembangan zaman maka dibutuhkan metode tematik yang lebih praktis untuk memecahkan masalah dan menangkap kesatuan tema al-Qur’ān. Dengan metode ini mereka akan melihat kesatuan tema yang saling melengkapi. Lihat al-Daghāmīn, *Manhajīyyah al-Baḥṡh*, 18-19 dan al-Farmāwī, *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mauḍū’ī*, 57-59.

⁶¹Al-Daghāmīn, *Manhajīyyah al-Baḥṡh*, 21.

⁶²Penyusunan tafsir tematik oleh Kementerian Agama telah dilakukan sejak tahun 2007-2012 dan telah menghasilkan 26 judul buku tafsir tematik. Tema yang dikaji berkaitan dengan tema sosial dan keagamaan.

⁶³Stefan Wild (ed.), *The Qur’ān as Text* (Leiden: Brill, 1996), ix.

Sayyid Quṭb menjelaskan bahwa kesatuan al-Qur'an adalah manifestasi dari keteraturan alam. Alam semesta berjalan menurut undang-undang alam yang sudah pasti terdapat kehendak yang mengatur. Allah yang mengatur dan menciptakan apa yang dikehendaki-Nya. *Manhaj ilahi* dibuat untuk bekerja pada setiap lingkungan, pada setiap perkembangan manusia, dan pada setiap keadaan yang terjadi pada manusia. Manusia adalah suatu makhluk dengan eksistensinya, fitrahnya, dan berbagai macam kecenderungan. Manusia menjalankan *manhaj ilahi* untuk meningkatkan kualitasnya dan memuliakan dirinya dan fitrahnya. Oleh karena itu *manhaj ilahi* dibuat untuk masa yang panjang, tidak tergesa-gesa untuk mewujudkan tujuan-tujuan yang luhur dalam *manhaj* ini. Hanya ada satu jalan bentuk kembali kepada Allah, yaitu mengembalikan semua kehidupan kepada *manhaj* Allah yang telah dituliskannya di dalam kitab-Nya yang mulia bagi kemanusiaan. Caranya dengan menjadikan kitab ini sebagai pengatur di dalam kehidupan dan berhukum kepadanya di dalam semua urusan. Kalau tidak begitu, kerusakanlah yang akan terjadi di muka bumi, kesengsaraan, dan terbenam ke dalam kejahiliyahan yang menyembah hawa nafsu. Demikian Sayyid Quṭb menggambarkan orientasi yang jelas dalam hidup ini, selalu bernaung dalam perlindungan Allah dan al-Qur'an.⁶⁴

Masa persahabatan Sayyid Quṭb yang panjang dengan al-Qur'an yang penuh mukjizat mengantarkannya pada sebuah kesimpulan bahwa setiap surah mencerminkan kesatuan tema yang padu, dan bahwa sekalipun maknanya bermacam-macam, temanya banyak, namun sebuah surah memiliki kepribadian yang menyeluruh dan mempunyai karakteristik yang istimewa.⁶⁵ Berkawan dengan surah-surah al-Qur'an dari awal sampai akhir adalah sebuah perjalanan yang istimewa dengan rambu-rambu dalam setiap surahnya. Ia menjalani "persahabatan" dengan berbagai kondisi yang beragam dan penuh inspirasi. Ia menyelam ke dalam lautan maknanya dengan nyata dan pasti.⁶⁶ Salah satu metode 'Abduh (1849-1905 M) dalam tafsirnya adalah memandang sebuah surah sebagai satu kesatuan yang serasi.⁶⁷

Stefan Wild menyebut beberapa sarjana yang menurutnya melakukan pembaharuan dalam kajian Islam, Amīn al-Khūlī (w. 1967) dengan teori literasinya, Sayyid Quṭb, Naṣr Hāmīd Abū Zaid, 'Aisha 'Abdarrahmān,

⁶⁴Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'an* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1996) 1/14.

⁶⁵Salāh 'Abdul Fattāh al-Khalīdī, *Pengantar Memahami Tafsir Fi Zhilalil Quran*, terj. Salafuddin Abu Sayyid (Surakarta: Era Intermedia, 2001), 149.

⁶⁶Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'an*, 3/1243

⁶⁷'Abd Allāh Maḥmūd Shaḥātah, *Manhaj al-Imām Muḥammad 'Abduh fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm* (Kairo: Nashr al-Rasā'il al-Jami'iyah, 1963), 35.

Angelika Neuwirth dan lain-lain.⁶⁸ Tawaran ide tema sentral yang juga merupakan sebuah langkah baru pembaruan dalam kajian Qur'an juga mengambil posisinya. Mir, menyebutkan beberapa *mufassir* yang dianggap berupaya melakukan pembaruan-pembaruan dengan tawaran ide tema sentral, yaitu dengan membagi surah menjadi beberapa bagian kemudian membangun hubungan antar bagian-bagian tersebut. Misalnya, Farāhī (w. 1349/1930)⁶⁹ dan Iṣlāhī (w. 1997)⁷⁰ menyebut ide tema sentral dengan '*amūd*,⁷¹ Sayyid Quṭb (w. 1966)⁷² menyebutnya *miḥwar* dan Ṭabāṭabā'ī (w. 1402/1981)⁷³ menyebutnya *gharad*.

Cikal bakal dari kajian tema sentral sebenarnya sudah bermunculan sejak masa klasik. Misalnya, al-Baqillānī, pada abad ke-5 ia telah menggulirkan ide-ide kesatuan tema. Dia mengatakan, "Lihatlah dengan kedalaman pemikiranmu, ketika kamu meneliti kalimat demi kalimat yang tersusun rapi, kisah-kisah, surah, bahkan ketika meneliti al-Qur'an dengan susunannya, maka yang ditemukan adalah al-Qur'an yang komprehensif". Pandangan al-Bāqillānī terhadap al-Qur'an yang memandang al-Qur'an secara menyeluruh sangat menakjubkan, dia melampaui pemikiran ulama pada masanya yang hanya memberikan komentar dari segi sastra secara umum. Pandangan al-Baqillānī terhadap al-Qur'an berpijak pada apa yang disebutnya dengan kesatuan sempurna dari berbagai aspek (*waḥdah mutakāmilah al-ḥalaqāt mutṭaṣilah al-jawānib*). Dia menerapkan dalam dua surat al-Naml dan Ghāfir, yaitu memandang kesatuan tema dalam kedua surah tersebut meskipun dia tidak menjelaskan secara terperinci mengenai metodologinya. Menurut al-Daghāmīn, al-Baqillānī adalah orang yang pertama kali menampakkan sisi keserasian yang mengagumkan dalam al-Qur'an.⁷⁴

Al-Zamakhshari menyakini adanya *al-waḥdah al-fanniyyah fī al-surah*. Hal tersebut dibuktikannya ketika menafsirkan Qs. Al-Baqarah (2): 23 dia mengatakan: "Salah satu faedah merinci al-Qur'an dan memotongnya dalam

⁶⁸Stefan Wild (ed.), *The Qur'an as Text*, ix.

⁶⁹Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an*, 34.

⁷⁰Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an*, 38.

⁷¹Farāhī, *Exordium to Coherence in the Qur'an*, translated by. Tariq Mahmood Hashmi, 5.

⁷²Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an*, 65-66.

⁷³Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an*, 64-65.

⁷⁴Abī Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī, *I'jāz al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 26-27. Lihat al-Daghāmīn, *Manḥajīyyah al-Baḥṭhi*, 96-97. Lihat Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an*, 12-14. Lihat Amir Faishol Fath, *The Unity of al-Qur'an*, terj. Nasiruddin Abbas (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010), 34.

surah-surah adalah bahwa terperinci adalah sebab mencari bentuk dan fitur yang saling melengkapi sebagian untuk sebagian yang lain.⁷⁵

Begitu juga ulama abad ke-9 al-Biqā'ī. Dia diketahui telah mempunyai ide kesatuan tema. Hal tersebut terlihat dalam pembukaan kitab monumentalnya yang menyebutkan: “Sungguh jelas bagiku setiap nama dari sebuah surah itu menerjemahkan apa yg dimaksudkan dari surah tersebut, karena nama sangat berhubungan dengan apa yang dinamai. Nama adalah petunjuk global atas apa yang akan dijelaskan secara rinci.

Dia berketetapan bahwa *munāsabah* dalam ayat-ayat al-Qur'an itu terkait dengan pengetahuan akan tujuan-tujuan yang diusung oleh surah. Penamaan al-Fātihah misalnya, dinamakan al-Fātihah karena surah ini sebagai pembuka Kitab Suci umat Islam. Begitu juga penamaan surah al-Fātihah dengan nama yang lain, hal tersebut didasarkan atas adanya hubungan makna yang terkandung. Sama halnya juga dengan umm al-Kitāb, al-Asās, al-Mathānī, al-Kanzu, al-Shāfiyyah, al-Kāfiyyah, al-Wāfiyyah, al-Wāqiyyah, al-Raqiyyah, al-Ḥamd, al-Shukru, al-Du'ā', al-Ṣalāh. Maksud penamaan itu tidak lain adalah hal abstrak mencakup segala makna yaitu al-murāqabah (takut). Jika al-Fātihah dimaksudkan sebagai pengukuhan bahwa hanya Allah yang berhak atas segala puji, segala kesempurnaan, pemilik tunggal dunia akhirat, paling berhak disembah dan dimintai pertolongan, penyelamat dari jalan orang-orang yang rusak, maka maksud inti dari nama-nama surah al-Fātihah tersebut adalah takutnya seorang hamba kepada Tuhannya dengan cara beribadah. Kemudian dijelaskan bahwa akhir dari surah al-Fātihah itu sangat berhubungan dengan permulaannya dan juga tujuannya.⁷⁶

Dengan begitu, cikal bakal kesatuan tema telah lama menjadi perhatian para penggiat kajian al-Qur'an. Meskipun, pada awalnya hanya sebuah gagasan yang tercecer dalam banyak karangan yang beragam dan belum terfokus menjadi sebuah disiplin keilmuan yang mapan.

⁷⁵ Abī al-Qāsim Jār Allāh Maḥmūd bin 'Umar bin Muḥammad al- Zamakhsharī, *al-Kashshāf* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), 103-104.

⁷⁶ Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhīm ibn 'Umar al-Biqā'ī, *Nazm al-Durar fī Tanāsubi al-Āyāti wa al-Suwar* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995), Juz 1, 5-7.

Metode Sayyid Quṭb dan Karakteristik Kesatuan Tema al-Qur'ān dalam *Fī Zilāl al-Qur'ān*

Beberapa sarjana berpendapat bahwa setiap surah memiliki tema sentral meskipun terdiri dari berbagai macam tema. Tema-tema yang beragam dalam satu surah digunakan untuk menguraikan satu ide sentral tersebut sehingga sebuah surah menjadi satu kesatuan. Ide tersebut diusung para sarjana semisal Sayyid Quṭb, Amin Aḥsan Iṣlāhī, Dirāz, dan Neal Robinson. Hal tersebut menjadi bukti bahwa struktur al-Qur'ān adalah koheren dan tidak seperti yang ditunjukkan beberapa sarjana. Misalnya, Salwa. M.S. El-Awa yang menyatakan tidak adanya keterkaitan antara bagian-bagian yang berbeda dalam surah panjang dan terkadang juga dalam surah pendek.⁷⁷

Sayyid Quṭb adalah salah seorang mufassir abad kedua puluh yang berusaha menambahkan perspektif baru tentang koherensi struktur dan tematik al-Qur'ān. Sayyid Quṭb berusaha melakukan pembacaan ulang terhadap teks kitab suci dan dibarengi upaya inovatif untuk merekonstruksi perangkat metodologisnya. Hasil dari upaya kreatif tersebut di antaranya dengan hadirnya teori baru dalam metodologi penafsiran al-Qur'ān, seperti yang ditawarkan oleh Sayyid Quṭb dalam bentuk formulasi konsep kesatuan tema al-Qur'ān yang tertuang dalam kitab tafsirnya *Fī Zilāl al-Qur'ān* dan juga karya-karyanya yang lain.⁷⁸ Sayyid Quṭb berpandangan bahwa al-Qur'ān adalah satu kesatuan yang komprehensif, di mana masing-masing bagian mempunyai keterkaitan dan kesesuaian, menekankan pesan-pesan pokok al-Qur'ān dalam memahaminya.

Rif'at Fauzī 'Abd al-Muṭṭalib dalam *al-Waḥdah al-Mauḍū'iyah li al-Sūrah al-Qur'āniyyah* menyebutkan bahwa Sayyid Quṭb adalah salah satu pakar yang berpendapat bahwa setiap surah itu terdapat satu tema. Hal tersebut tertuang dalam karya fenomenalnya *Fī Zilāl al-Qur'ān*.⁷⁹ Dia menyatakan bahwa setiap surah terdapat satu tema atau beberapa tema tapi tema-tema tersebut diikat dalam satu poros (*miḥwar*). Dia mencontohkan surah al-Baqarah dengan

⁷⁷Salwa. M.S. El-Awa, "Linguistic Structure," dalam *The Blackwell Companion to the Qur'ān*, ed. Andrew Rippin (West Sussex, Chichester: John Wiley and Sons Ltd, 2009), 53.

⁷⁸Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Asrāru Tartībī al-Qur'ān*, taḥqīq 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Aṭō (Kairo: Dār al-I'tisōm 1978), 17, Mannā' Khafil al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Riyāḍ: Manshūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīth, tt), 374, 'Abdullah Maḥmūd Shaḥātah, *Ahdāfu Kulli Sūrah wa Maqāsīduhā fī al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: al-Haiāh al-'Ammah lilkitāb, 1986), 5 dan Aḥmad Ḥasan Farḥāt, *Fī 'Ulūm al-Qur'ān 'Arḍ wa Naqd wa Taḥqīq* ('Ammān: Dār 'Ammār li al-Nashri wa al-Tawzī', 2001), 90.

⁷⁹Rif'at Fauzī 'Abd al-Muṭṭalib, *al-Waḥdah al-Mauḍū'iyah li al-Sūrah al-Qur'āniyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 1986), 31.

pernyataannya, “Dalam surah ini terdapat beberapa tema, akan tetapi poros yang mengikatnya tetap satu”.⁸⁰

Oleh Mir,⁸¹ Issa J. Boullata⁸² dan Salwa M.S. El-Awa,⁸³ Sayyid Quṭb disebut sebagai mufassir yang mempunyai keyakinan bahwa setiap surah memiliki tema sentral yang disebutnya *mihwar*.⁸⁴ Salwa M.S. El-Awa menyimpulkan, Sayyid Quṭb menolak pandangan bahwa al-Qur'an tidak memiliki koherensi. Hal tersebut terbukti dengan minat besar Sayyid Quṭb dalam hubungan antara ayat-ayat al-Qur'an.⁸⁵ Bahkan dalam kesempatan yang lain, Sayyid Quṭb menentang para *mufassir* pendahulunya, juga para ahli bahasa yang dianggapnya tidak sesuai dengan metode. Menurutnya, mereka hanya melihat setiap teks ayat al-Qur'an secara terpisah-pisah, tidak melihat secara utuh. Mereka tidak mempunyai alat analisa yang sempurna, berhenti pada perbedaan persepsi dalam keindahan al-Qur'an.⁸⁶

Penelitian tentang kesatuan tema membutuhkan metode yang tepat untuk mengungkap pemahaman yang benar. Akan tetapi sependek pengamatan penulis, tentang metodologi kesatuan tema secara umum tidak ada pakem metodologi sehingga kajian ini menjadi sulit. Hal tersebut terlihat dari beragamnya metode yang disajikan para penggiat kajian ini.⁸⁷ Misalnya Sayyid Quṭb, ia mempunyai gagasan tentang *mihwar* untuk tema sentral sebuah surah dan *hadaf* untuk tema sentral al-Qur'an secara keseluruhan. Dalam penilaian subyektif penulis, Sayyid Quṭb tidak menyebutkan bagaimana sebuah tema terpilih menjadi sebuah *mihwar*, apa kriterianya, apa spesifikasinya sehingga sebuah tema layak menjadi sebuah *mihwar*. Begitu juga tentang *hadaf* yang dipilihnya.

Misalnya surah al-Baqarah, Sayyid Quṭb menyebutkan bahwa surah al-Baqarah mempunyai dua *mihwar*. Pertama, persiapan yang harus dilakukan oleh kaum muslim dalam rangka memikul tugas sebagai khalifah di muka bumi.

⁸⁰ Sayyid Quṭb, *Fi Zilāl al-Qur'an*, 1/28.

⁸¹ Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an*, 65-67.

⁸² Boullata, ed. *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*, 363.

⁸³ Salwa. M.S. El-Awa, *Textual Relations in the Qur'an: Relevance, coherence and structure* (London: Routledge, 2006), 20.

⁸⁴ Ide tema sentral juga diusung oleh beberapa sarjana selain Quṭb, hanya saja istilah yang digunakan berbeda-beda. Misalnya Farāhī dan Iṣlāhī menyebut tema sentral dengan *'amūd* dan Ṭabāṭabā'ī menyebutnya dengan *gharaḍ*. Lihat selengkapnya dalam Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an*, 38-65.

⁸⁵ Salwa. M.S. El-Awa, *Textual Relations in the Qur'an*, 20-21.

⁸⁶ Boullata, ed. *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*, 356.

⁸⁷ Beragamnya metodologi yang ditawarkan para penggiat kajian kesatuan tema terlihat dari beragamnya interpretasi struktur sebuah surah.

Kedua, sikap Bani Israil terhadap dakwah Islamiyyah di Madinah, tanggapan dan sikap mereka terhadap Rasulullah.⁸⁸ Mengenai pemilihan dua hal tersebut sebagai *mihwar* Sayyid Quṭb tidak menjelaskan secara detail bagaimana kedua hal tersebut terpilih menjadi *mihwar* surah al-Baqarah.

Untuk surah Āli ‘Imrān, Sayyid Quṭb menyebutkan bahwa surah tersebut berbicara tentang bagian-bagian kehidupan umat Islam di Madinah pada tahun ke-2 H sampai tahun ke-3 H—setelah perang Badar sampai setelah perang Uḥud. Menurutnya, surah ini menceritakan nuansa kehidupan pada saat kedua perang tersebut berlangsung. Menggiring pembaca seakan-akan masuk dalam setiap peristiwa yang terjadi pada masa itu.⁸⁹ Sebagaimana halnya dalam surah al-Baqarah, dalam surah ini Sayyid Quṭb kembali tidak menjelaskan kenapa sebuah tema terpilih menjadi sebuah *mihwar*.

Sedangkan untuk surah al-Nisā’, Sayyid Quṭb menjelaskan—sebagaimana surah al-Baqarah—meskipun mengandung beberapa pokok pikiran akan tetapi bermuara pada *mihwar* yang menjadi pengikatnya. Ia mengatakan, “Telah kita ketahui sebelum ini (dalam al-Baqarah dan Āli ‘Imrān), al-Qur’ān menyuguhkan situasi yang meliputi perkembangan umat Islam di Madinah, menjelaskan karakter metode yang digunakan untuk membangun sebuah komunitas, menampakkan tugas yang harus dipikul dalam rangka sebagai khalifah, dan lain sebagainya. Begitu juga al-Qur’ān dalam surah al-Nisā’ juga menampilkan kondisi-kondisi, tetapi bahwa setiap surah mempunyai kepribadian yang khusus, nuansa yang istimewa dan *mihwar* yang menjadi pengikat topik-topiknya.⁹⁰ Lagi, Sayyid Quṭb kembali tidak menjelaskan secara jelas bagaimana sebuah tema terpilih menjadi sebuah *mihwar* dalam surah ini.

Di bawah ini akan disajikan metode yang ditempuh Sayyid Quṭb dalam menafsirkan al-Qur’ān yang dibangun atas konsep kesatuan tema yang dikembangkannya, yaitu sebagai berikut:

Pertama, secara umum dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’ān Sayyid Quṭb mengikuti penggambaran hati dan khayalan-khayalan jiwa, menampakkan dalam penggambaran indrawi, menggunakan metode penggambaran tanda-tanda alam, kejadian-kejadian yang telah lampau, menghadirkan cerita-cerita seakan-akan cerita hidup yang sedang berlangsung. Metode yang dimaksudnya adalah penggambaran diagnostik dengan jalan imajinasi dan personifikasi,⁹¹ yaitu

⁸⁸Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, 1/28.

⁸⁹Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, 1/349-350.

⁹⁰Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, 1/555.

⁹¹Personifikasi adalah gaya bahasa kiasan yang menggambarkan benda-benda mati atau barang-barang yang tidak bernyawa seolah-olah memiliki sifat-sifat

dengan menonjolkan tujuan-tujuan dan tema-tema.⁹² Menurut metode ini lebih utama dibandingkan metode lain yang menghadirkan pengekspresian dengan kata-kata. Metode pertama sasarannya adalah hati, sedangkan metode kedua sasarannya adalah berdialog dengan indra kemudian diteruskan ke hati.⁹³

Al-Qur'an, seperti yang dilihat oleh Sayyid Quṭb, dan sebagaimana yang diinspirasi oleh *naṣṣ-naṣṣ*-nya yang mengandung mukjizat, memiliki roh (nyawa) serta memiliki sifat-sifat hidup yang menyentuhmu dan engkau pun bisa menyentuhnya ketika engkau memperdengarkan hati dan rohmu kepadanya. Dan sungguh engkau akan dapat melihat rahasia-rahasia darinya manakala engkau membuka hatimu untuknya dan engkau memurnikan rohmu untuknya. Sesungguhnya engkau akan tertarik kepadanya tentang ciri-ciri dan sifat-sifatnya, sebagaimana engkau tertarik kepada ciri-ciri dan sifat-sifat teman dekatmu, manakala sesaat engkau menemaninya, bersahabat dengannya serta berteduh di bawah naungannya.⁹⁴

Misalnya saat menafsirkan surah al-A'rāf (7): 40. Ayat tersebut menjelaskan bahwa orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Allah tidak akan diterima di sisi Allah dan tidak akan masuk surga. Ini adalah penggambaran hati yang ditampakkan dalam bentuk indrawi. Seseorang akan dihadapkan pada gambaran bagaimana pintu-pintu langit dibuka dan bagaimana seekor unta masuk ke dalam lubang jarum. Sungguh suatu hal yang tidak mungkin.⁹⁵

Kedua, Sayyid Quṭb menulis tafsirnya sebagai hasil dari interaksinya dengan al-Qur'an dimulai dengan mukaddimah yang panjang. Mukaddimah berisi pokok gagasannya dalam menafsirkan al-Qur'an. Dia merasakan simfoni yang indah antara gerak kehidupan manusia yang dikehendaki Allah dan gerak alam semesta yang diciptakan-Nya. Kemudian dia memperhatikan kehidupan jahiliyyah yang tampak olehnya, kejatuhan yang dialami manusia karena menyimpang dari sunnah kauniyyah, serta adanya benturan antara ajaran yang rusak serta jahat dan fitrah yang diciptakan Allah untuk manusia. Betapa ruginya manusia jika mereka lebih memilih untuk jalan yang menuju neraka.⁹⁶

kemanusiaan. Personifikasi (penginsanan) merupakan suatu corak khusus dari metafora, yang mengiaskan pada benda-benda mati bertindak, berbuat, berbicara seperti manusia. Lihat Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009), 140.

⁹²Sayyid Quṭb, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān*, 239.

⁹³Sayyid Quṭb, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān*, 241-242.

⁹⁴Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, 5/2958. Lihat juga 5/3176.

⁹⁵Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, 3/1291. Lihat juga Sayyid Quṭb, *al-Taṣwīr al-Fannī*, 38.

⁹⁶Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, 1/11.

Ketiga, Sayyid Quṭb meletakkan pondasi tafsirnya yang ia bangun berbasis kesatuan tema surah, kesatuan tema juz dan kesatuan tema al-Qurʾān secara keseluruhan.

Keempat, Sayyid Quṭb sangat *concern* terhadap aspek keserasian. Misalnya, keserasian akhir ayat melebihi keindahan puisi, hal ini dikarenakan al-Qurʾān mempunyai purwakanti beragam sehingga tidak menjemukan. Misalnya surah al-Najm (53): 1-22 diakhiri dengan rima sama yang berbeda dengan kaidah puisi Arab,⁹⁷ sehingga tidak aneh kalo masyarakat Arab terenyuh dan mengira Muhammad berpuisi. Namun waḥid bin al-Mughīrah membantah, karena berbeda dengan kaidah-kaidah puisi yang ada, lalu ia menuduh ucapan Muhammad adalah sihir karena mirip mantra yang prosais dan puitis.⁹⁸

Menurutnya, keserasian adalah salah satu point penting yang banyak terlupakan oleh para sarjana yang konsen pada bidang ke-*balāghah*-an al-Qurʾān. Ṭāhā Ḥusain seperti yang dikutip Boullata menyatakan bahwa al-Qurʾān bukan sebuah prosa.⁹⁹ Menurutnya, keserasian mempunyai beberapa corak dan tingkatan, yaitu:¹⁰⁰

1. Keserasian dalam menyusun gaya bahasa; hal tersebut bisa dilakukan dengan pemilihan kata yang tepat untuk disusun dalam sebuah rangkaian yang mencapai tingkatan sempurna.
2. Keserasian dalam irama musikal yang berasal dari pemilihan kata dan menyusunnya dalam sebuah rangkaian tertentu. Hal tersebut sangat jelas pada susunan al-Qurʾān.
3. Keserasian dalam ke-*balāghah*-an al-Qurʾān yang berkaitan dengan hubungan kalimat. Misalnya, ayat *wa huwa 'alā kulli shai'in qadīr* setelah sebelumnya membicarakan kekuasaan Allah.
4. Keserasian mata rantai makna antara beberapa tujuan dalam ayat dan keserasian perpindahan dari satu tujuan ke tujuan yang lain sehingga tercapai sebuah harmoni.

⁹⁷Sayyid Quṭb, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qurʾān*, 103-104.

⁹⁸Sayyid Quṭb, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qurʾān*, 13.

⁹⁹Menurut Ṭāhā Ḥusain al-Qurʾān bukan sebuah prosa karena al-Qurʾān terikat oleh ikatan khas sendiri yang tidak ditemukan di tempat lain, hal tersebut terkait ujung ayat dan irama musikal khas yang hanya dimiliki al-Qurʾān. hal tersebut menunjukkan keunikan karakter al-Qurʾān. Menurut Ṭāhā Ḥusain keunikan al-Qurʾān tersebut berasal dari dua hal. Pertama, struktur sastranya, dan kedua, sumbernya. Keeunikan struktur al-Qurʾān terkait rima ujung-ujung ayatnya dan bunyi musikal khas susunannya. Seperti di kutip oleh Boullata dalam kuliah umum yang disampaikan Ṭāhā Ḥusain di Kairo pada tahun 1930an. Boullata, ed. *Literary Structures of Religion Meaning in the Qurʾān*, ix.

¹⁰⁰Sayyid Quṭb, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qurʾān*, 87-89.

5. Keserasian internal antara *naṣṣ* dan penjelasan-penjelasan yang mendukungnya. Seperti yang dilakukan oleh al-Zamakhsharī dalam surah al-Fātiḥah, yaitu dalam bab “kaifa fahm al-Qur’ān”. Sayyid Quṭb sendiri memberikan contoh ketika menjelaskan surah al-‘Alaq dengan penjelasan pendukung dalam bab “manba‘ al-siḥr fī al-Qur’ān”.

M. Quraish Shihab mengemukakan bahwa para ulama al-Qur’ān mengemukakan keserasian hubungan bagian-bagian al-Qur’ān dalam beberapa hal: Keserasian kata demi kata dalam satu surah, keserasian kandungan ayat dengan *fāṣilat* yakni penutup ayat, keserasian hubungan ayat dengan ayat berikutnya, keserasian uraian awal (mukaddimah) satu surah dengan penutupnya, keserasian penutup surah dengan uraian awal (mukaddimah) surah sesudahnya dan keserasian tema surah dengan nama surah.¹⁰¹

Kelima, setelah memberikan pendahuluan tafsirnya, Sayyid Quṭb menguraikan penjelasannya atas al-Qur’ān ayat demi ayat, kadang beberapa ayat sekaligus. Untuk surah al-Fātiḥah misalnya, Sayyid Quṭb memberi komentar tentang al-Fātiḥah dengan penjelasan yang dikuatkan *ḥadīth* dan ayat-ayat lain. Dalam al-Fātiḥah, Sayyid Quṭb menjelaskan ayat demi ayat, kecuali pada ayat 6-7 digabungkan dalam penjelasannya.¹⁰²

Keenam, sebelum memulai menafsirkan sebuah surah, Sayyid Quṭb membaca sebuah surah secara utuh berulang-ulang. Bahkan pembacaannya itu dilakukannya dari hari ke hari sehingga ia mendapatkan petunjuk mengenai tema mendasarnya serta poros pusat (*miḥwar*) yang seluruh tema yang bersifat cabang bersandar padanya.¹⁰³

Ketujuh, dalam menafsirkan terkadang Sayyid Quṭb memberikan pendahuluan sebelum masuk dalam penjelasan surah demi surah, dan memberi penutup dalam sebuah tema tertentu. Misalnya al-Baqarah, sebelum memberi uraian panjang lebar pada ayat-ayatnya, Sayyid Quṭb memberi pendahuluan mengenai karakter umum surah. Pendahuluan tersebut terkait seputar keberadaan surah dan surah-surah lainnya dalam al-Qur’ān, membuat tema pokok surah. Setelah memberikan pendahuluan, Sayyid Quṭb mulai menjelaskan ayat demi ayat dengan pengklasifikasian secara tematis. Misalnya surah al-Baqarah, dalam menafsirkan surah ini, dia membaginya menjadi beberapa kelompok ayat. Kelompok ayat-ayat tersebut kemudian ia bagi lagi menjadi

¹⁰¹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’ān* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), xxiii.

¹⁰²Sayyid Quṭb, *Fī Ḍilāl al-Qur’ān*, 1/21-26.

¹⁰³Adnan Zurzur, *Madkhal ilā Tafsīr al-Qur’ān wa ‘Ulūmihi* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1998), 269.

beberapa topik. Meskipun demikian Sayyid Quṭb tetap berpegang pada apa yang menjadi keyakinannya, bahwa semua bagian-bagian dari beberapa kelompok ayat tersebut bermuara pada *miḥwar* yang telah lebih dahulu ia tentukan.¹⁰⁴

Kedelapan, Sayyid Quṭb dalam menafsirkan ayat per ayat menggunakan pendekatan *munāsabah*. Sayyid Quṭb menampakkan keterpaduan dan kesatuan tema surah dengan menjelaskan bentuk harmoni sebagai berikut:¹⁰⁵

1. Harmoni antara kosakata ayat dan bagian-bagiannya, khususnya pada ayat yang panjang, semisal ayat hutang.
2. Harmoni antara ayat-ayat satu penggalan yang menghimpun satu himpunan dari ayat-ayat yang ada.
3. Harmoni antara beberapa penggalan satu *'ibrah* (pelajaran) yang terdiri dari beberapa penggalan yang selaras.
4. Harmoni antara beberapa *'ibrah* dalam satu surah yang mencakup beberapa penggalan dalam bagian tematis yang selaras.

Demikian, metode yang digunakan Sayyid Quṭb dalam menampakkan kesatuan tema. Akan tetapi perlu untuk melihat sejauh mana konsistensi Sayyid Quṭb dalam mengaplikasikan ide kesatuan tema yang dikembangkannya. Dalam hal ini kita akan menelaah beberapa penafsiran Sayyid Quṭb dalam beberapa ayat.

Dalam surah al-Mā'idah (5): 44, 45, dan 47.

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾

Artinya: “Barang siapa tidak memutuskan dengan apa yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang kafir.”

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٤٥﴾

Artinya: “Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang zalim.”

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤٧﴾

Artinya: “Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang fasik.”

¹⁰⁴Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, 1/27-28.

¹⁰⁵Al-Khalidi, *Pengantar Memahami Tafsir Fi Zhilalil Quran*, 151-152.

Sebelum melihat penafsiran ayat-ayat tersebut secara rinci, terlebih dahulu kita akan menjumpai bahwa Sayyid Quṭb sebelum masuk dalam penafsiran ayat per ayat atau beberapa ayat sekaligus, terlebih dahulu Sayyid Quṭb membahas surah al-Mā'idah dalam perspektif komprehensif. Sayyid Quṭb menjelaskan bahwa surah al-Mā'idah mengandung bermacam-macam tema. Perikat antara tema-temanya secara keseluruhan adalah tujuan utama al-Qur'an diturunkan, meliputi pembinaan komunitas, konsep negara, mengatur masyarakat berdasarkan konsep dan gambaran tertentu, serta dengan struktur yang baru. Semua hal tersebut bermuara pada satu tujuan, yaitu mengesakan Allah. Istilah yang digunakan Sayyid Quṭb dalam hal ini adalah *hadaf*.¹⁰⁶ Artinya, Sayyid Quṭb berusaha untuk konsisten dengan pandangannya tentang kesatuan tema, dalam hal ini kesatuan tema al-Qur'an secara keseluruhan.

Menurut Sayyid Quṭb, ayat-ayat di atas berisi tentang pengakuan atau penolakan ke-*ulūhiyyah*-an Allah dan kepengurusannya atas manusia. Dari sana muncul masalah kafir atau iman, jahiliyyah atau Islam. Iman adalah mengakui Allah dengan segala ke-Maha-annya yang tidak ada sekutu baginya. Islam adalah tunduk dan patuh pada segala kekuasaan baik ketetapan maupun shari'at-Nya. Maksud dari tunduk pada shari'at adalah mengakui *ulūhiyyah* dan kekuasaan-Nya. Sedangkan tidak tunduk pada shari'at dan mengambil shari'at lain itu artinya menolak mengakui *ulūhiyyah* dan kekuasaan Allah. Patuh atau menolak dengan perkataan atau perbuatan adalah sama. Dari titik itulah muncul teks ayat-ayat tersebut di atas.¹⁰⁷

Shari'at Allah, menurutnya adalah metode yang komprehensif yang mengatur, mengarahkan dan mengembangkan semua aspek kehidupan manusia. Sebuah metode yang adil seadil-adilnya, berbeda dengan metode yang dibuat oleh manusia yang mempunyai kesenangan dan kecondongan. Juga metode yang membebaskan manusia dari penyembahan kepada manusia. Islam ketika menjadikan shari'at Allah sebagai metode, membebaskan manusia dari manusia yang lain, menuju penyembahan kepada Allah semata. Dalam kondisi menyembah Allah manusia sama dan merdeka. Menurutnya, semua metode yang dibuat oleh manusia berarti penyembahan manusia atas manusia yang lain.¹⁰⁸ Mengenai hal ini, ia menyebutnya sebagai masyarakat jahiliyyah. Hal tersebut karena mereka tidak hanya menyembah Allah saja, mereka juga berhukum pada selain Allah. Mereka mengikuti paraturan-peraturan yang

¹⁰⁶Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, 2/825.

¹⁰⁷Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, 2/889.

¹⁰⁸Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, 2/890-891.

cenderung mengikuti hawa nafsu manusia, tidak pada metode dan shari'at yang telah ditetapkan Allah.¹⁰⁹

Untuk penafsiran surah al-Mā'idah (5): 44, menurut Sayyid Quṭb adalah sebuah ketetapan yang pasti. Lafaz "man" mengandung ketetapan umum, siapa saja, yang terkandung dalam isim shart dan jumlah jawāb shart. Hal tersebut menunjukkan berlakunya melampaui batas-batas lingkungan, kondisi, masa dan tempat. Hukumnya berlaku secara umum atas semua orang yang tidak memutuskan perkara dengan apa yang diturunkan Allah, pada generasi dan bangsa manapun. Alasannya, bahwa orang yang tidak berhukum pada apa yang diturunkan Allah adalah menolak *ulūhiyyah* Allah yang telah menetapkan shari'at dan peraturan bagi hamba-hamba-Nya. Orang yang tidak berhukum pada apa yang diturunkan Allah, menolak *ulūhiyyah* Allah di satu sisi, di sisi lain dia mengukuhkan dirinya sebagai orang yang berhak dengan ke-*ulūhiyyah*-an. Dan oleh karena itu dia disebut kafir.¹¹⁰

Penafsiran Qs. al-Mā'idah (5): 45, adalah sebuah ungkapan umum, akan tetapi dengan penyebutan sifat baru yaitu zalim. Sifat baru tersebut bukan berarti kondisi lain selain sifat kufur, akan tetapi menambahkan sifat lain bagi orang yang tidak memutuskan dengan apa yang diturunkan Allah. Maka orang tersebut kafir karena menolak *ulūhiyyah* dan mengaku memiliki hak *ulūhiyyah* dengan mengaku memiliki hak membuat shari'at dan hukum manusia. Orang yang demikian adalah zalim, sebab membawa manusia pada selain shari'at Allah.¹¹¹

Sedangkan penafsiran Qs. Mā'idah (5): 47, bagi orang yang tidak memutuskan dengan apa yang diturunkan Allah adalah fasik. Ini juga merupakan sifat tambahan bagi sifat kufur dan zalim sebelumnya. Kafir karena menolak *ulūhiyyah* Allah tercermin dalam penolakan terhadap shari'at-Nya. Zalim karena membawa manusia kepada selain shari'at Allah. Fasik karena keluar dari *manhaj* Allah dan mengikuti selain jalan-Nya.¹¹²

Dari paparan di atas, Sayyid Quṭb tidak menjelaskan secara rinci bagaimana mengaplikasikan penafsirannya di atas. Apakah seorang pemimpin yang melaksanakan suatu hukum undang-undang atau kebijakan yang esensinya tidak keluar dari shari'at Allah juga dikategorikan kafir, zalim dan fasik? Penulis tidak menemukan pembahasan secara gamblang mengenai hal tersebut.

¹⁰⁹Sayyid Quṭb, *Ma'ālim fī al-Ṭarīq* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1979), 91-92.

¹¹⁰Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, 2/898.

¹¹¹Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, 2/900.

¹¹²Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, 2/901.

Penafsiran yang dilakukan Sayyid Quṭb bersifat umum dan berpegang pada asas kesatuan tema yang dikembangkannya. Demikian contoh penafsiran Sayyid Quṭb yang berusaha membangun penafsirannya pada teori kesatuan yang dikembangkannya.

Penutup

Setiap penggiat kajian kesatuan tema mempunyai karakteristik yang berbeda-beda dalam mengungkap kesatuan tema. Begitu pula Sayyid Quṭb dalam *Fi Zilāl al-Qur'an*-nya, ia mempunyai karakteristik yang berbeda dengan yang lain. Ia membuat kaidah umum untuk semua surah dan menyatakan bahwa penafsirannya terhadap surah-surah al-Qur'an tidak menyimpang dari kaidah tersebut. Di antara karakteristik kesatuan tema yang dimiliki Sayyid Quṭb adalah:¹¹³

Pertama, Sayyid Quṭb menggunakan istilah tema sentral dengan kata *miḥwar* yang berarti poros. Setiap surah memiliki tema sentral atau beberapa tema sentral. Sebuah surah mungkin memiliki satu topik (*maḍū'*) yang kemudian akan menjadi lokus tema atau mungkin mempunyai beberapa topik utama (*maḍū'āt*) yang terikat erat dengan tema.

Kedua, Sayyid Quṭb merumuskan bahwa setiap surah mempunyai suasana khusus (*jaww*) yang menaungi semua temanya dan membantu mengintegrasikan topik yang harmonis dan memiliki irama musik (*īqā' mūsīqī*) yang terkait dengan topik dan akan berubah hanya ketika ada perubahan topik.

Ketiga, semua hal-hal yang terkait mempersatu mengantarkan setiap surah dengan apa yang Sayyid Quṭb sebut dengan kepribadian (*shakṣiyyah*) yang hidup dan membuat pembaca merasa itu adalah makhluk hidup. Metode tunggal yang digunakan al-Qur'an, menurutnya, adalah ilustrasi artistik.

Apresiasi Sayyid Quṭb terhadap kesatuan surah al-Qur'an sangat besar. Hal tersebut terlihat dengan penekanannya terhadap pentingnya gagasan kesatuan puisi Arab modern, sebagaimana yang dilakukan oleh 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād dalam kritiknya terhadap para penyair Arab neo-klasik semisal Aḥmad Shauqī. Di bawah gagasan kesatuan puisi Arab tersebut, perhatian Sayyid Quṭb terhadap kesatuan surah al-Qur'an semakin kuat. Perhatian tersebut sebagaimana dilakukan oleh beberapa pakar yang mencoba menganalisa keterkaitan teks al-Qur'an.¹¹⁴ Hasil penemuan-penemuan Sayyid

¹¹³Sayyid Quṭb, *Fi Zilāl al-Qur'an*, 1/28.

¹¹⁴Boullata, "Sayyid Quṭb's Literary Appreciation of the Qur'an," dalam *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*, ed. Issa J. Boullata, 362-363.

Qūṭb sebagai seorang pemerhati sastra menuntunnya untuk percaya bahwa setiap surah al-Qur'ān mempunyai satu tema yang biasanya ia sebut *miḥwar*, bahkan seluruh al-Qur'ān mempunyai satu tujuan yang koheren, biasanya ia menyebutnya *hadaf*.¹¹⁵

Keempat, Sayyid Qūṭb menyatakan bahwa setiap surah mencerminkan kesatuan tema yang padu, sekalipun maknanya bermacam-macam, temanya banyak, begitu juga bagian-bagiannya, namun ia memiliki kepribadian yang menyatu serta ciri-ciri yang istimewa. Menurutnya setiap surah memiliki kepribadian khusus, memiliki ciri-ciri dan poros, metode pemaparan mengenai tema mendasarnya, efek-efek pemberi inspirasi yang menyertai pemaparan itu, ilustrasi dan bayangan serta nuansa yang menaunginya, dan juga ungkapan-ungkapan khusus yang berulang-ulang di dalamnya.¹¹⁶

Kelima, Sayyid Qūṭb intens dalam ranah sastra, ia telah menemukan ide-ide mengenai isyarat sastra dalam al-Qur'ān dengan teori ilustrasi artistik-nya. Cita-citanya yang agung adalah keinginannya menafsirkan al-Qur'ān dengan teori tersebut.¹¹⁷ Salah satu karya fenomenalnya adalah kitab tafsir yang merupakan karya terpanjangnya, *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Ketika *Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān* menjelaskan kunci estetika yang digunakan Sayyid Qūṭb untuk membongkar lumbung-lumbung keindahan dalam al-Qur'ān, maka *Fī Zilāl al-Qur'ān* adalah sebuah kunci dari pergerakan yang digunakan Sayyid Qūṭb untuk membongkar lumbung-lumbung da'wah pergerakan.¹¹⁸

Keenam, Sayyid Qūṭb menulis kitab tafsirnya dengan perspektif baru yang segar, yaitu relevansinya dengan permasalahan Islam kekinian. Gaya penulisan Sayyid Qūṭb yang berkomitmen melihat Islam tanpa kompromi. Ia melihat adanya ke-*jahiliyah*-an dalam banyak lembaga modern. Pemikirannya adalah menjadikan Islam sebagai kekuatan sosial politik yang dominan dalam masyarakat Islam. Tafsir karya Sayyid Qūṭb sangat berbeda dengan tradisi penafsiran standar, di dalamnya lebih banyak ide yang mengalir bebas dalam di seluruh teks. Tentunya ini sangat menarik untuk konteks kekinian. Seperti judulnya “Di Bawah Naungan al-Qur'ān”, berusaha menemukan relevansi

¹¹⁵Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'ān*, 69.

¹¹⁶Sayyid Qūṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, 2/1015

¹¹⁷Al-Khālidi, *Ta'rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufasssīrīn* (Damaskus: dār al-Qalam, 2002), 602.

¹¹⁸Al-Khālidi, *Ta'rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufasssīrīn*, 604.

permasalahan dalam pribadi Muslim maupun kolektif dengan ajaran-ajaran al-Qur'an.¹¹⁹

Hal-hal yang ditegaskan Sayyid Quṭb dalam penafsirannya merupakan bukti-bukti kesatuan al-Qur'an. Salah satu dari tujuan *Fī Zilāl al-Qur'an* adalah menjelaskan kesatuan tema al-Qur'an.¹²⁰ Bahkan Sayyid Quṭb dalam setiap komentarnya pada setiap surah selalu menghubungkan dengan isi pesan kesatuan al-Qur'an, bukan hanya untuk menunjukkan koherensi sastra al-Qur'an secara keseluruhan, tetapi untuk menekankan tujuan agama. Hal tersebut sesuai dengan komentarnya dalam surah al-Mā'idah.¹²¹

Setelah membaca dan menganalisa penafsiran Sayyid Quṭb sangat jelas bahwa Sayyid Quṭb sangat intens dalam kajian kesatuan tema. Ide kesatuan tema yang ia tawarkan tertuang dalam karya terbesarnya *Fī Zilāl al-Qur'an*. Sayyid Quṭb yang juga sebagai seorang pegiat sastra mengantarkannya pada sebuah kesimpulan bahwa setiap surah al-Qur'an mempunyai satu tema yang ia sebut *mihwar*, bahkan seluruh al-Qur'an mempunyai satu tujuan yang koheren, ia menyebutnya *hadaf*.[]

Daftar Pustaka

- ‘Abd al-Muṭṭalib, Rif‘at Fauzī. *al-Waḥdah al-Mauḍū‘iyyah li al-Surah al-Qur‘āniyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 1986.
- Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid. *Mafhūm al-Naṣṣ*. Kairo: al-Hai‘ah al-Miṣriyyah al-‘Ammah li al-Kitāb, 1993.
- el-Awa, Salwa M. S. “Linguistic Structure.” Dalam *The Blackwell Companion to the Qur‘ān*. Ed. Andrew Rippin. West Sussex, Chichester: John Wiley and Sons Ltd, 2009.
- , *Textual Relations in the Qur‘ān: Relevance, Coherence and Structure*. London: Routledge, 2006.
- al-Bāqillānī, Abī Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib. *I‘jāz al-Qur‘ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1996.

¹¹⁹Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur‘ān: Towards a contemporary Approach* (Kanada: Routledge, 2006),18.

¹²⁰Al-Khalidi, *Pengantar Memahami Tafsir Fi Zhalalil Quran*, 147.

¹²¹Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur‘ān*, 2/825.

- al-Biqā'ī, Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhīm ibn 'Umar. *Naẓm al-Durar fī Tanāsubi al-Āyāti wa al-Suwar*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995. Juz 1.
- Boullata, Issa J. "Sayyid Qutb's Literary Appreciation of the Qur'an," dalam *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*, ed. Issa J. Boullata. Richmond Surrey: Curzon Press, 2000.
- Cuypers, Michel. "Semitic Rhetoric as a Key to the Question of the Nazm of the Qur'anic Text," *Journal of Qur'anic Studies* 13, no. 1 (2011)
- al-Daghāmīn, Ziyād Khalīl Muḥammad. *Manhajīyyah al-Baḥthi*. Ammān: Dār al-Bashīr, 1995.
- Dastjerdi, Hossein Vahid dan Elaheh Jamshidian. "A Sacramental Wordplay: An Investigation of Pun Translatability in the Two English of the Quran," *Asian Social Science* 7, no. 1 (2011)
- Dayeh, Islam. "Al-Ḥawāmīm: Intertextuality and Coherence in Meccan Surahs," dalam *The Qur'an in Context*. Eds. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai dan Michael Marx. Leiden: Brill 2011.
- al-Farahī, Ḥamīd al-Dīn. *Exordium to Coherence in the Qur'an*, translated by Tariq Mahmood Hashmi. Lahore: Tp, 2008.
- al-Farmāwī, 'Abd Ḥayy. *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Maudū'i*. Kairo: al-Ḥaḍārah al-'Arabiyah, 1977.
- Farrin, Raymond K. "Surat al-Baqara: A Structural Analysis," *The Muslim World* 100, no. 1 (2010)
- Fath, Amir Faishol. *The Unity of Al-Qur'an*, trj. Nasiruddin Abbas. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010.
- Ibn Kathīr, 'Imad al-Dīn Abū al-Fidā' Ismā'īl. *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm*. Mesir: Maktabah Maṣr, tt.
- Ibn Taimīyyah, Taqīy al-Dīn Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm. *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, tt.
- al-Jurjānī, Imām Abī Bakr 'Abd al-Qāhir ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *Dalā'il al-I'jāz*. Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1984.
- al-Juwainī, Muṣṭafā al-Ṣawī. *Manāhij fī al-Tafsīr*. Iskandariyyah: Mansha'ah al-Ma'arif, tt.
- Keraf, Gorys. *Diksi dan Gaya Bahasa*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008.
- al-Khālīdi, Ṣalāh 'Abdul Fattāḥ al. *Pengantar Memahami Tafsir Fī Zilāl al-Qur'an*, trj. Salafuddin Abu Sayyid. Surakarta: Era Intermedia, 2001.
- *Ta'rif al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufasssīrīn*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2002.

- Khatab, Sayed. "Arabism and Islamism in Sayyid Quṭb's Thought on Nationalism," *The Muslim World* 94, no. 2 (2004)
- Ma'arif, Nurul Huda. "Ash-Shahīd dan Nuansa Ideologis-Harakis *Fī Zilāl al-Qur'ān*" dalam makalah yang dipresentasikan pada Mata Kuliah "*Tafsir Timur Tengah*", 21 Maret 2011.
- McAuliffe, Jane Dammen, Ed. *The Cambridge Companion to the Qur'ān*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Mir, Mustansir. *Coherence in the Qur'ān: A Study of Iṣlāḥī Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur'ān*. Washington: American Trust Publications, 1986.
- Mubarak, Ahmad Zaki. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syahrur*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2007.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau Dari Beberapa Aspek*. Jakarta: UI Pess, 1985.
- Qalyubi, Syihabuddin. *Stilistika al-Qur'an: Makna di Balik Kisah Ibrahim*. Yogyakarta: LKiS, 2008.
- al-Qaṭṭān, Mannā' Khafīl. *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Riyāḍ: Manshūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīth, tt.
- Quṭb, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1978. Cet. Ke-7.
- , *Ma'ālim fī al-Ṭarīq*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1979.
- , *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2002.
- Raya, Ahmad Thib. *Rasionalitas Bahasa al-Qur'ān*. Jakarta: Fikra Publishing, 2006.
- al-Raisūnī, Quṭb. *al-Naṣṣ al-Qur'ānī min Tahāfut al-Qirā'ah ilā Afaq al-Tadabbur*. Tt: Wizārah al-Auqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyah al-Mamlakah al-Maghribiyyah.
- al-Rūmī, Fahd ibn 'Abd al-Rahmān ibn Sulaymān. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' 'Ashar*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'ān: Towards a contemporary Approach*. Toronto: Routledge, 2006.
- al-Ṣāliḥ, Ṣubḥī. *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Bairut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1977.
- Shaḥātah, 'Abd Allah Maḥmūd. *Ahdāfu Kulli Sūrah wa Maqāsiduhā fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: al-Haiyah al-Miṣriyyah, al-'Ammāh li al-Kitāb, 1986.
- , *Manhaj al-Imām Muḥammad 'Abduh fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Nashru al-Rasā'il al-Jami'iyyah, 1963.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'ān*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

- Smith, David E. "The Structure of al-Baqarah," *The Muslim World* 91, no. ½ (2001)
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. *Asrāru Tartībī al-Qur'ān*, taḥqīq. 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Aṭō. Kairo: Dār al-I'tišōm 1978.
- . *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000.
- El-Tahry, Nevin Reda. "Textual Integrity and Coherence in the Qur'ān: Repetition and Narrative Structure in Surat al-Baqara." Disertasi di University of Toronto, 2010.
- Watt, W. Montgomery and Richard Bell. *Introduction to the Qur'ān*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.
- Wild, Stefan. ed. *The Qur'ān as Text*. Leiden: Brill, 1996.
- al-Zamakhsharī, Abī al-Qāsim Jār Allāh Maḥmūd bin 'Umar bin Muḥammad. *al-Kashshāf*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995.
- al-Zarkashī, M. Burhān al-Dīn. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Dār Iḥyā al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957.
- al-Zuhailī, Wahbah. *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1998.
- Zurzur, 'Adnān Muḥammad. *Madkhal ila Tafsīr al-Qur'ān wa 'Ulūmihi*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1998.