

Tafsir Maqāṣidi dan Pengembangan Kisah Al-Qur'an: Studi Kisah Nabi Bermuka Masam dalam QS. Abasa [80]: 1-11

Althaf Husein Muzakky

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

althofhusein@gmail.com

Abstract: The opinion that the maqāṣidi interpretation is only intended for paragraphs of law should not be correct. The method of maqāṣidi interpretation can also be applied to the verse of the story for the side of 'ibrah (lesson) contained in the al-Qur'an. So far the study of the story of the Koran has not discussed much of the verse 'itāb rebukes' relation to the Prophet's kema'sūman. This paper is here to answer the question of how to interpret the story of the Qur'an using the maqāṣidi interpretation in the QS. 'Abasa, and why the maqāṣid behind the story is important to be discussed in the study of ulūm al-Qur'an. This study is classified as a literature study (library research), with the maqāṣidi method of interpretation proposed by Abdul Mustaqim and the method of the verse of the story 'Abd al-Karīm al-Khaṭīb, it is found that the application of the maqāṣidi interpretation of the verse of the story of the story has a deep distinction in developing 'ibrah (story have maqāṣid zāhir and bātin so that studies can be developed through maqāṣid al-syari'ah and maqāṣid new fundamental values.

Keyword: *Maqāṣidi Interpretation, Story Verse, New Fundamental Value of Maqāṣid*

Abstrak: Pendapat bahwa tafsir *maqāṣidi* hanya diperuntukkan ayat hukum tidak semestinya tepat. Metode tafsir *maqāṣidi* juga dapat diterapkan atas ayat kisah untuk memperlihatkan sisi 'ibrah (pelajaran) yang terkandung dalam al-Qur'an. Sejauh ini studi kisah Al-Qur'antidak banyak yang membahas ayat 'itāb teguran terlebih relasinya terhadap kema'sūman Nabi. Tulisan ini hadir menjawab pertanyaan bagaimana penafsiran kisah Al-Qur'an menggunakan tafsir maqāṣidi dalam QS. 'Abasa, dan mengapa maqāṣid dibalik kisah menjadi penting untuk dibahas dalam kajian 'ulūm al-Qur'an. kajian ini tergolong studi literatur (library research), dengan metode tafsir *maqāṣidi* yang dicetuskan Abdul Mustaqim dan metode ayat kisah 'Abd al-Karīm al-Khaṭīb maka ditemukan bahwa penerapan tafsir *maqāṣidi* atas ayat kisah memiliki distingsi yang mendalam dalam mengembangkan 'ibrah (pelajaran) kisah memiliki *maqāṣid zāhir* dan *bātin* sehingga kajian studi kisah dapat dikembangkan melalui maqāṣid al-syari'ah dan *new fundamental value of maqāṣid*.

Kata Kunci: *Tafsir maqāṣidi, Ayat Kisah, New Fundamental Value of Maqāṣid.*

Pendahuluan

Studi kisah Al-Qur'an merupakan tema yang tidak pernah selesai diulas oleh pengkaji Al-Qur'an. Para mufassir terdahulu telah berjasa mengkaji ayat kisah namun masih memiliki bias kajian teologis, kajian kebahasaan, kajian sejarah. Di sisi lain para tokoh modern seperti Abdullah Saeed¹, Amina Wadud², dan Muhammad Syahrur³ lebih berfokus mengulas ayat hukum dan gender dibanding dengan mengulas ayat kisah. Padahal jika dihitung kembali dalam Al-Qur'an, maka jumlah ayat kisah lebih banyak dibandingkan dengan ayat hukum. Hal tersebut agaknya terlihat interval kurangnya perhatian para mufassir dalam mengembangkan ayat kisah.

Studi Ayat kisah sejauh ini terpertakan menjadi tiga riset. Pertama, riset ayat kisah yang mengkaji tentang nilai kehidupan⁴. Kedua, penelitian ayat kisah yang mengkaji tentang edukasi dan pendidikan⁵. Ketiga studi ayat kisah yang menganalisis kebahasaan ayat kisah dengan teori semiotik⁶. Dari ketiga pemetaan tersebut terdapat studi kisah yang luput dari kajian yaitu studi kisah yang mengkaji tentang ayat teguran pada Nabi seperti kisah Nabi bermuka masam, yang oleh kebanyakan peneliti sebelumnya dikaji sebagai ayat pendidikan, hal ini menunjukkan sempitnya cakupan metodologis yang digunakan, padahal di dalam kisah Nabi bermuka masam terdapat banyak 'ibrah pelajaran yang bertujuan tidak hanya dalam dimensi pendidikan.

Salah satu metode penafsiran yang dapat menggali tujuan atau signifikansi kisah Al-Qur'an adalah tafsir Maqāshidi⁷. Tafsir maqāshidi dipilih sebagai sebuah kajian sebab merupakan keilmuan dalam tradisi Islam, jika dibandingkan dengan istilah hermeneutika maka tafsir lebih mendapat sambutan yang hangat oleh masyarakat umum, sementara itu, metode tafsir maqāshidi memiliki keunggulan dalam segi analisis konten ayat dari *muḥkamāt* dan *mutasyābihat*, *teori wasilah* dan *ghāyah*, *teori mutlaq*

¹ Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual* (Bandung: Mizan Pustaka, 2014).

² Amina Wadud, *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective* (USA: Oxford University Press, 1999).

³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (T.tp: PT. LKIS Printing Cemerlang, 2011).

⁴ Abdul Mustaqim, "Kisah Al-Qur'an: Hakekat, Makna, dan Nilai-nilai Pendidikannya," *Ulumuna* Vol. 15, No. 2 (2011): 90-265, <https://doi.org/10.20414/ujis.v15i2.199>.

⁵ Dede Hilman Firdaus, Enoch Enoch, dan M. Imam Pamungkas, "Implikasi Pedagogik dari Al-Qur'an Surat 'Abasa Ayat 1-10 Terhadap Tindakan Guru dalam Menghadapi Heterogenitas Murid," *Prosiding Pendidikan Agama Islam* Vol 3, No 2, Pendidikan Agama Islam (10 Agustus, 2017); 275-280.

⁶ Ali Imron, *Semiotika Al-Qur'an: Metode dan Aplikasi terhadap Kisah Yusuf* (Yogyakarta: Teras, 2011), 143.

⁷ Muhammad Bushiri, "Tafsir Al-Qur'an dengan Pendekatan Maqāshid Al-Qur'an Perspektif Thaha Jabir Al-'Alwani", Vol. 7, No. 1 (13 Agustus 2019), bisa juga dilihat pada <http://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/tafsere/article/view/10013>.

dan *muqayyad*, *teori 'ām* dan *khas*, *teori haqīqī* dan *majāzi*, dari keseluruhan hal tersebut tentu akan sulit ditemukan jika menggunakan metode hermeneutika dalam ayat kisah, lebih lanjut bahwa tafsir maqāṣidi juga dapat disebut sebagai falsafah al-tafsir (tafsir filosofis) yang relevan untuk melihat sejauh mana pemaknaan ayat kisah⁸.

Tulisan ini berfokus menjawab dua problem akademik. Pertama, bagaimana penafsiran kisah Al-Qur'an menggunakan tafsir maqāṣidi dalam QS. 'Abasa. Kedua, mengapa maqāṣid dibalik kisah menjadi penting untuk dibahas dalam *kajian 'ulūm al-Qur'an*. kajian ini merupakan kajian kepustakaan (*library research*), yang berfokus pada data kualitatif buku primer maupun sekunder dalam literatur yang terkait interpretasi kisah QS. 'Abasa dari ayat satu sampai sebelas sebagaimana kisah yang tertera dalam Al-Qur'an. Berangkat dari hal tersebut maka dapat terlihat bahwa kisah Al-Qur'an bukan sebagai edukasi dan pendidikan namun dapat menginspirasi seseorang baik dalam ranah individual terlebih lagi pada ranah sosial sebagai pedoman dan pegangan kehidupan dalam berbagai hal.

Mengenal Ayat-ayat Kisah dan Diskursusnya

Kisah Al-Qur'an merupakan narasi pedoman bagi kehidupan umat muslim. Definisi kisah secara bahasa berasal dari bahasa Arab yaitu *qaṣṣa- yaqṣṣu- qiṣṣatan*⁹. penyebutan istilah terulang sebanyak sepuluh kali dalam bentuk jamak dalam Al-Qur'an yaitu dari kata *qiṣṣah* menjadi kata *qaṣṣaṣ* sebagaimana dalam QS. Āli 'Imrān [3]: 62, QS. al-Nisā' [4]: 164, QS. al-A'raf [7]: 176, QS. Yūsuf [12]: 3, 5, 111, QS. al-Naḥl [16]: 118, QS. al-Kahfī [18]: 64, QS. al-Qaṣaṣ [28]: 25, QS. Ghāfir [40]: 78. Hal ini menunjukkan bahwa dalam ayat kisah terdapat narasi yang indah berupa *'ibrah* (pelajaran) yang berbeda cara penyampainnya dengan kisah pada umumnya.

Dalam studi *'ulūm al-Qur'an* para ulama mendefinisikan studi kisah secara istilah menjadi dua bagian. Sebagaimana dijelaskan oleh 'Abd al-karīm al-Khātib¹⁰, Muṣṭafa Muḥammad Sulaiman¹¹, dan juga sebagai mana dijelaskan oleh Manna' al-

⁸ Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqasidi sebagai basis moderasi islam," *Pidato pengukuhan Guru Besar dalam bidang Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2019.

⁹ Althaf Husein Muzakky, "Larangan Ingkar Tanggung Jawab dalam QS. al-Ṣāffāt 139-148 Studi Hermeneutika Abdullah Saeed atas Kisah Nabi Yūnus", *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* Vol. 19, No. 1 (30 Juni 2020): 73–88, <https://doi.org/10.18592/jiiu.v19i1.3462>.

¹⁰ Abd Al-Karīm Al-Khātīb, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī fī Mantūqih wa Maḥūmih* (Beirut: Dār al-Ma'Rifah, 1975), 50-52.

¹¹ Muṣṭafa Muḥammad Sulaimān, *al-Qiṣṣah fī al-Qur'ān al-Karīm wa Ṣāraa Ḥaulaha min Syubḥāt wa al-Rid 'Alaiha* (Mesir: Maṭba' Al-Amanah, 1994), 21-22.

Qattan¹² bahwa studi ayat kisah dipertakan atas dua kelompok (*wajhaini*), yaitu *min haiṣu al-zamān wa al-insān* (dipandang dari segi waktu dan tokoh). Para tokoh tersebut agaknya memiliki gagasan yang cenderung literer sehingga sulit dalam menghubungkan kajian ayat kisah dengan isu-isu kontemporer, seperti diskriminasi, gender, HAM, dan isu-isu kemanusiaan lainnya.

Adapun pembagian studi kisah yang *min haiṣu al-zamān* terbagi atas tiga pembagian. Pertama, kisah ghaib di masa lalu, yaitu kejadian yang terdapat di masa lampau dan tidak bisa dibuktikan dengan panca indera seperti kisah *aṣḥāb al-kahfi* (QS. al-Kahfi [18]: 10-26), kisah Nabi Nūḥ (QS. Hūd [11]: 25-49), dan kisah Siti Maryam (QS. Āli Imrān [3]: 44). Kedua, kisah ghaib di masa kini, yaitu kisah-kisah yang sejak dulu dan terus berjalan hingga kini, seperti keadaan manusia di hari akhir (QS. al-Qāri'ah [101]: 1-6), kisah sikap orang munafik (QS. al-Taubah [9]: 107), dan kisah syakaratul maut/ malaikat pencabut nyawa (QS. al-Nāzi'āt [79]: 1-9).¹³

Sementara itu, pembagian studi ayat kisah juga ditinjau *min haiṣu al-insān* (dari segi tokoh) yang diceritakan, studi ayat kisah tersebut juga dibagi menjadi tiga bagian. Pertama, kisah para Nabi, yaitu kisah Al-Qur'an yang menceritakan dakwah, perjuangan, kiprah, sikap akibat dan akibat yang diterima kepada mempercayai para Nabi dan yang mendustakannya, seperti kisah Nabi Ādam (QS. al-Baqarah [2]: 30-36), kisah Nabi Mūsa (QS. al-Māidah [5]: 21-26, Ṭāhā [20]: 57-73, al-Qaṣaṣ [28]: 7-35), kisah Nabi 'Isa (QS. al-Māidah [5]: 110-120), dan kisah Nabi Ibrāhīm (QS. al-Ṣaffāt [37]: 38-99).

Kedua, kisah orang-orang yang belum tentu Nabi yang terbagi dari umat ṣāliḥ. Seperti kisah Maryam (QS. Maryam [19]: 16-30), kisah *aṣḥāb al-kahf* (QS. al-Kahfi [18]: 10-26), kisah Ṭālūt (QS. al-Baqarah [2]: 246-252) dan umat yang durhaka seperti kisah bani Isrā'īl (umat Nabi Mūsa) yang menyembelih sapi (QS. al-Baqarah [2]: 67-73, kisah Qārūn yang mengkufuri nikmar Allah (QS. al-Qaṣaṣ [28]: 76-81),. Ketiga, kisah kejadian dan peristiwa pada masa Rasulullah saw. seperti perang Badar dan perang Uḥud (QS. Āli 'Imrān), perang Ḥunain dan Tabuk (QS. al-Taubah), Isrā' mi'raj Nabi Muhammad saw. (QS. al-'Isrā') dan masih banyak lagi.

¹² Manna' Khalil al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fi 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dār Al-Fikr, 1998), 306.

¹³ Abd Al-Karīm al-Khaṭīb, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī fi Manṭūqih wa Maḥūmih* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1975), 50-52.

Studi kisah sejauh ini telah diklasifikasikan menjadi tiga bagian¹⁴. Ketiga bagian tersebut adalah penelitian kisah yang cenderung mengupas sisi teologis, kemudian menganalisis keindahan linguistik, dan menggali sisi historis atau sejarah yang terdapat dalam kisah al-Qur'an. Para mufassir khususnya dalam karyanya banyak memasukkan kecenderungan studi pemahaman ideologinya, keahlian dalam sastra dan bahasa, maupun ketertarikan dalam mengungkapkan keahlian biasanya masing-masing. Hal ini tentu menjadikan narasi kisah Al-Qur'an bergeser dari tujuan awalnya yaitu 'ibrah.

Kelompok Teologis

Sejauh ini terdapat berapa kelompok teologi yang secara masif membahas ayat kisah dengan nuansa teologi. Terdapat kelompok teologi Islam yaitu al-Zamakhsyari dengan ideologi Mu'tazilah¹⁵, al-Razi dengan ideologi Ahlussunnah al-Asy'ariyah¹⁶, dan Muhammad Husein Tabatabai dengan ideologi Syi'ah¹⁷. Dapat dilihat salah satu contoh dalam menafsirkan QS. Ali 'Imran [3]: 62 para ulama menafsirkan dengan landasan teologinya masing-masing.

Dimulai dari studi kisah yang dilakukan keserjanaan Barat non muslim (outsider), banyak sekali menimbulkan kontroversi sekaligus juga tidak bisa menutup mata tentang adanya kontribusi. Nampaknya Nöldeke juga membenarkan kisah-kisah dalam Al-Qur'an adalah bersifat samawi dan suci, Nöldeke mengemukakan bahwa Nabi Muhammad yang disifati sebagai *ummi* yaitu kebalikan ahli kitab, adalah orang-orang yang tidak pernah membaca kitab suci terdahulu, sehingga Nöldeke berkesimpulan bahwa walaupun dalam Al-Qur'an memiliki kesamaan namun di setiap isinya memiliki tujuan dan visi masing-masing¹⁸. Dalam hal ini Nöldeke menolak tuduhan terhadap Nabi Muhammad bahwa kisah Al-Qur'an dianggap sebagai *asāṭīr al-awwālīn* (dongeng kuno).

Apa yang disimpulkan Nöldeke tentang kisah Al-Qur'an kemudian dikritik oleh Richard Bell dalam bukunya yang berjudul *The Origin Of Islam and It's Christian*

¹⁴ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera hati, 2013).

¹⁵ Abū al-Qāsim Maḥmūd Ibn 'Umar Al-Khawarizmi al-Zamakhsyari, *al-Kassayf 'an Haqāiqi Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta'wīl* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1998), 370.

¹⁶ Fakhrudin Muhammad Ibn 'Umar Al-Tamīmī Al-Razi, *Maḥāṭib Al-Ghaib*, jilid 1 (Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Alamiyyah, 1998), J. 8, H. 250-251.

¹⁷ Muḥammad Husein Ṭabāṭabāi, *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'an*, jilid 4 (Beirut: Dār Ibnu 'Aṣṣāḥ: 1998), 205.

¹⁸ Kurdi Kurdi, "Pandangan Orientalis Terhadap Al-Qur'an ('Teori Pengaruh' Al-Qur'an Theodor Nöldeke)", *Religia: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* Vol. 14, No. 2 (Oktober 2011): 189–205, <http://e-journal.iainpekalongan.ac.id/index.php/Religia/article/view/89>.

*Environment*¹⁹. Menurut Bell kisah dalam Al-Qur'an termasuk kisah Nabi Muhammad sendiri adalah sebuah karangan yang diambil dari tradisi Kritten Timur mengingat banyaknya gereja yang ada di jazirah Arab, Bell berkesimpulan demikian sebab di dalam Al-Qur'an terdapat kisah yang bahkan hampir sama dengan tradisi Bibel yaitu tujuh pemuda gua, yang dalam Islam disebut *aṣḥāb al-kahfi*, narasi yang sama kemudian banyak ditemukan antara Al-Qur'an dalam cerita Nabi Musa²⁰.

Kelompok Historis

Pada abad dua puluh satu studi Al-Qur'an banyak dikaji melalui perspektif sejarah tidak terkecuali studi ayat kisah. Kemunculan 'Ābid al-Jabiri secara serius menuliskan Al-Qur'an dengan tartib nuzūli²¹ salah satu hal yang dikemukakan adalah narasi kisah Al-Qur'an adalah *al-Qur'an mu'aṣṣiran liẓātihi wa mu'aṣṣiran lanā*. Muhammad Izzat Darwazah (w. 1984) menuliskan studi ayat kisah Nabi Muhammad dan menyusun ulang periodisasi sejarah melalui *tartīb al-nuzūl* dalam beberapa versi yaitu *Aṣr al-Nabī wa Biatuhu Qabla al-Bi'sah Sirah al-Rasūl; ṣuwar Muqtabasah min al-Qur'ān* sebanyak dua juz, *al-Qur'an wa al-Mulhidūn*²², kitab *al-Tafsīr al-Hadis* yang ditulis oleh Muhammad Izzat Darwazah bertujuan untuk menunjukkan pelajaran yang dapat dipetik, sekaligus menyatakan bahwa Al-Qur'an kaya akan nilai-nilai sejarah.²³

Menurut Aksin Wijaya studi ayat kisah memiliki keunikan dalam segi pengembangan pengetahuan sejarah. sejarah tidak dituliskan secara urut namun dapat disajikan berupa intisari cerita sebagaimana kisah al-Qur'an²⁴, apa yang dikemukakan oleh Aksin Wijaya tersebut sekaligus menolak tuduhan John Wansbrought pada tahun 1977, yang menyatakan bahwa kisah Al-Qur'an dalam Al-Qur'an tidak selengkap Bibel dalam mengungkap fakta sejarah.

¹⁹ Richard Bell, *The Origin of Islam in Its Christian Environment: The Gunning Lectures, Edinburgh University 1925* (T.tp.: Psychology Press, 1968), 10.

²⁰ M. Faisal, "Interpretasi Kisah Nabi Musa Perspektif Naratologi al-Qur'an", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* Vol. 11, No. 2 (2017): 334–61, dapat dilihat juga dalam link berikut <http://islamica.uinsby.ac.id/index.php/islamica/article/view/322>.

²¹ Muhammad Julkarnain, "Fragmentasi Tafsir Surah Al-'Alaq Berbasis Kronologi (Studi atas Fahm Al-Qur'an Al-Hakim: Al-Tafsir Al-Wadhīh Hasb Tartīb Al-Nuzul Karya Muhammad 'Abid Al-Jabiri)", *Religia* Vol. 17, No. 2, 129–161.

²² Imroati Karmillah, "Peranan Konteks Sosio-Historis Dalam Penafsiran Muhammad Izzat Darwazah", *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* Vol. 2, No. 1, (5 Mei 2017), 43–54.

²³ Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian Dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah* (Jakarta: Mizan, 2016), 549.

²⁴ Cholid Ma'arif, "Arah Baru Kajian Tafsir (Kajian Metodologi Penelitian Aksin Wijaya Dalam Karyanya Sejarah Kenabian Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah)", *Qof* Vol. 2, No. 2 (15 Desember 2018), 161–174.

Pendapat John Wansbrought kemudian di kritik oleh Taufiq Adnan Amal. John Wansbrought mengatakan bahwa kisah Nabi Syu'aib dalam QS. al-A'raf [7]: 85-93, QS. Hūd [11]: 84-95, dan al-Syu'arā' [26]: 176-190 mengalami inkonsistensi. Pendapat John Wansbrought tentang inkonsistensi kisah Al-Qur'an juga dibantah oleh Taufiq Adnan Amal²⁵, menurutnya Al-Qur'an hanya terdapat satu versi namun cara penyampaiannya beragam, sedang cerita bible lebih lengkap namun dalam versi yang berbeda-beda.

Kelompok Literalis

Para ulama modern mengkaji studi ayat kisah menggunakan pendekatan bahasa dan sastra membagi dengan dua bagian²⁶. Diskursus studi kisah Al-Qur'an oleh kelompok bahasa muncul sebab dua aspek yaitu *ma fi al-Qur'an* (unsur intrinsik al-Qur'an) dan *ma ḥawla al-Qur'an* (unsur ekstrinsik al-Qur'an). Pertama, unsur *ma fi al-Qur'an* merupakan sesuatu yang berasal dari Al-Qur'an yang tersusun dari diksi, pemilihan kata dan susunan bahasa yang indah, potensi besar Al-Qur'an yang sangat luar biasa adalah dari susunan kebahasaan yang memiliki bahasa yang lugas dan jelas.. Kedua, unsur *ma ḥawla al-Qur'an* adalah setiap hal yang berasal dari luar al-Qur'an, seperti kultural, intelektual, budaya, geografis masyarakat Arab pada abad ke tujuh ketika Alquran diturunkan, tidak heran jika Amin al-Khullī kemudian menyebut Al-Qur'an dengan kitab *al-'arabiyyah al-akbar* (kitab bahasa Arab terbesar)²⁷.

Studi ayat kisah umumnya banyak dikaji melalui dua sisi keilmuan, satu sisi oleh linguistik yang berasal dari orientalis atau kesarjanaan Barat, dan disisi yang lain adalah studi sastra dari ulama Timur terlebih lagi adalah Mesir²⁸. Para tokoh barat semula mengkaji karya sastra seperti sayir prosa dan teks sejarah, sampai kemudian merambah menuju studi Bible dan kitab suci Al-Qur'an yang di dalamnya terdapat banyak kisah, beberapa tokohnya adalah tokoh semiotika strukturalis seperti Ferdinand de Saussure (1857-1913 M.) melalui teori *langage-langue-parole*²⁹ Roland Bartnes

²⁵ Taufiq Adnan Amal, "Al-Qur'an di Mata Barat Kajian Baru John Wansbrought", *Ulum Al-Qur'an Jurnal Ilmu Dan Kebudayaan* Vol. 1, No. 4 (1990), 39.

²⁶ Amin Al-Khullī, *Manāḥij Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Kairo: Dār Al-Ma'rifah, 1961), 279.

²⁷ Amin Al-Khullī, *Manāḥij Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*, 303-304.

²⁸ Akhmad Muzaki dan Syuhadak, *Bahasa dan Sastra dalam Al-Qur'an* (Malang: Uin-Malang Press, 2006), 31-32.

²⁹ Harimurti Kridalaksana, *Mongin-Ferdinand De Saussure* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), 14-22.

dengan teori konotasi³⁰, ditambah lagi dengan Julia Cristeva dengan pendekatan intertekstualitas³¹. Hal ini menunjukkan bahwa kisah Al-Qur'an dipandang oleh peneliti Al-Qur'an sebagai kajian yang memiliki nilai estetika dalam sastra dan bahasa.

Kisah Al-Qur'an dalam ulama muslim masih menyisakan banyak sekali pertanyaan yang belum terjawab. Amīn al-Kūlli dengan karyanya *Manāhij Tajdīd Fī al-Nahw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* berhasil membangunkan atmosfir Al-Qur'an kembali menuju abad ke tujuh ketika pandangan sastra sedang gencar-gencarnya dan diagungkan setinggi-tingginya, tidak heran jika setelah al-Kūlli muncul pesona Al-Qur'an dengan pendekatan sastra yang merona. Beberapa tokoh tersebut seperti, 'Aisyah Abd al-Raḥman bint Syāfī³² yang merupakan murid sekaligus dipersunting menjadi istri, kemudian seperti Muḥammad Aḥmad Khalafallāh³³, Syukrī Muḥammad Ayyad³⁴ dan Naṣr Hāmid Abū Zayd³⁵ semuanya merupakan murid yang dapat dibilang menjadi anak idiologis dari al-khūlī. Kemudian terdapat Sayyid Quṭb³⁶ dan al-Tuhāmi.³⁷

Metode Interpretasi Ayat Kisah

Metode interpretasi kisah terbagi atas tiga hal. Metode tafsir kisah tersebut merupakan hasil refleksi dari metode kisah yang disampaikan oleh Abd al-Karīm al-Khaṭīb, yang kemudian disesuaikan dengan metode tafsir maqāṣidi yang telah

³⁰ Jarot Nanang Santoso dan Indal Abror, "Membaca Kisah Nabi Daud Menggunakan Semiotika Roland Barthes", *Refleksi: Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam* Vol. 19, No. 2 (11 Juni 2020), 129–146.

³¹ Azkiya Khikmatiar, "Kisah Nabi Nuh dalam Al-Qur'an (Pendekatan Intertekstual Julia Kristeva)", *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an dan Tafsir* Vol. 4, No. 2 (16 Desember 2019): 209–226. Lihat juga Fatimah Fatmawati, "Penafsiran Sab' Samawat Dalam Kitab Tafsir Al-Qur'an Al-Azim Karya Ibnu Katsir (Kajian Intertekstualitas Julia Cristeva)", *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* Vol.2, No. 18 (2019), 124-139.

³² Aisyah Abd Al-Raḥman Bint al-Syāfī', *al-Tafsir al-Bayan li al-Qur'an al-Karīm*, jilid 1, diterjemahkan oleh Mudzakir Abdussalam (Bandung: Mizan, 1996), 14.

³³ Penjelasan Muḥammad Aḥmad Khalafallāh tentang ayat kisah mengungkapkan terdapat istilah Khayālī (Mitos) dalam kisah Al-Qur'an. Hal ini kemudian membuat Amin al-Khūlī selaku pembimbing disetarsi dari Muḥammad Aḥmad Khalafallāh dicopot dari pembimbing, hal tersebut menjadikan Muḥammad Aḥmad Khalafallāh banyak dikritik sebab mengemukakan bahwa suatu kisah dalam Al-Qur'an itu bisa benar-benar dapat terjadi, dan di satu sisi juga bisa tidak benar-benar terjadi, termasuk juga sebagian kisah yang ada dalam Al-Qur'an. Lihat Muḥammad Aḥmad Khalafallāh, *al-Fann al-Qaṣaṣ fī al-Qur'ān*, (Mesir: Maktabah al-Anjalū al-Mishriyyah, 1972), 119.

³⁴ Syukrī Muḥammad Ayyad, *al-Qiṣṣah al-Qaṣīrah fī Misra Dirāsah fī Ta'ṣīli Fannin Adabiyīn* (Kairo: Dār Al-Ma'rīfah, 1979), 7.

³⁵ Mengemukakan bahwa teks adalah produk budaya termasuk juga kisah al-qur'an didalamnya di tafsirkan seakan baru saat ini nabi muhammad mendapatkan wahyu kemudian dipahami untuk hari ini esok dan lusa nanti, Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Maḥmū al-Nash: Dirāsah fī 'Ulum al-Qur'an al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Amah li al-Kitāb* (Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfi al-'Araby, 2000), 24.

³⁶ Sayyid Quṭb, *al-Taṣwīr al-Fanni fī al-Qur'ān* (Beirut: Dār Al-Ma'ārif, 1975), 14.

³⁷ al-Tuhāmi Naqrah, *Sikulujiyah al-Qiṣṣah fī al-Qur'ān* (Tunis: al-Syirkah al-Tunisyah, T.th.), 348.

disampaikan oleh Abdul Mustaqim yang terdiri atas sepuluh langkah. Namun sepuluh langkah yang dikemukakan Abdul Mustaqim dalam metodenya telah disederhanakan menjadi memahami kondisi historis dan genealogis kisah, memahami, konstruksi bahasa dalam kisah, mengkorelasikan *'ibrah dan new vundamental of maqāṣid*.

Pertama, memahami kondisi historis dan genealogis kisah. Pemahaman akan konteks ruang dan waktu ayat kisah sangatlah penting, hal ini sejalan dengan kaidah tafsir *an na'khuza fi kulli asbāb nuzūl āyat min al-kitab al-karīm khaṣṣatan wa 'āmmatan fi al-Qaṣaṣi* (mendapatkan setiap sebab turunnya ayat yang mulia baik secara khusus maupun secara umum dalam kitab suci). Cara memahami kondisi historis dan genealogis kisah meliputi pengihmpunan seluruh ayat kisah yang dikaji, sehingga dapat diketahui *makkiyyah* dan *madaniyyah*, *asbāb al-nuzūl* baik yang makro maupun mikro.

Kedua, konstruksi bahasa dalam kisah. Bahasa adalah utama untuk memahami al-Qur'an, kecakapan bahasa Arab dapat membantu pemahaman yang baik dan benar. Hal ini sejalan dengan kaidah, *iltizām 'ala al-Qur'an wa ihtiram al-nuṣūṣ bi an ya'lama dalālah al-lafziyyah al-lughawiyyah*. (komitmen atas Al-Qur'an dan memuliakan teks dengan mengetahui petunjuk lafaz dan kebahasaan). Oleh sebab itu penting membaca pandangan para *mufasssir* sehingga ayat tersebut dapat menunjukkan makna yang hakiki atau majazi.

Ketiga, mengorelasikan *'ibrah dan new fundamental of maqāṣid*. Setelah diketahui konteks historis dan pemaknaan bahasa strukturalis, langkah terakhir adalah imajinasi penafsir kira-kira apa yang ingin disampaikan oleh al-Qur'an. istilah ini dalam tafsir maqāṣidi disebut dengan *tadabbur* atau sejalan dengan kaidah *an nahmila al-Qur'an min al-mafāhim wa dalālah wa 'ibrah li'tibār li maṣlaḥah al-ummah* (membawa Al-Qur'an dari pemahaman-pemahaman, bukti, dan pelajaran, untuk mempertimbangkan kebaikan umat). Dengan ayat kisah dapat dipahami melalui *maqāṣid al-syari'ah* dan *new vundamental of maqāṣid*.

Teori *maqāṣid al-syari'ah* dan *new vundamental of maqāṣid* telah dikembangkan oleh Abdul Mustaqim dengan lebih luas. Jika dilihat dahulu *maqāṣid al-syari'ah* terdiri dari lima hal, maka Abdul Mustaqim membagi teori *maqāṣid al-syari'ah* menjadi tujuh hal yakni *hifz al-nafs* (menjaga diri), *hifz al-dīn* (menjaga agama), *hifz al-'aql* (menjaga akal pikiran), *hifz al-Nasl* (menjaga keturunan), dan *hifz al-māl* (menjaga harta), kemudian ditambah *hifz al-dawlah* (menjaga tanah air), dan *hifz al-bī'ah* (menjaga

lingkungan). Dengan demikian kisah Al-Qur'an memiliki cakupan yang lebih luas jika dianalisis dengan teori *maqāṣid* tersebut.

Tidak berhenti disitu, Abdul Mustaqim juga menambah *new vundamental of maqāṣid* yang meliputi lima nilai yaitu nilai *al-'adalah* (keadilan), *al-musāwah* (kesetaraan), *al-wasaṭiyyah* (moderat), *al-ḥurriyyah ma'a al-mas'ūliyyah* (kebebasan beserta tanggung jawab) dan *al-insāniyyah* (humanisme). Keseluruhan *maqāṣid al-syari'ah* dan *new vundamental of maqāṣid* merupakan tujuan dan nilai yang ada dalam Al-Qur'an, hal ini sekaligus menunjukkan bahwa kisah Al-Qur'an tidak stagnan berhenyi dalam taraf narasi maupun informasi, namun juga menginspirasi.

Melihat Kema'sūman Nabi dalam Ayat Kisah Teguran ('Itāb)

Menurut Ahlussunnah konsep *'iṣmah* merupakan predikat yang wajib dimiliki oleh seluruh individu Nabi maupun Rasul³⁸. Kata *'iṣmah* jika ditinjau secara bahasa berasal dari bahasa 'Arab yaitu *'aṣama-ya'ṣimu-'aṣman* yang dimaknai sebagai penjagaan atau pemeliharaan. Penggunaan kata *'iṣmah* dalam Al-Qur'an disebutkan sedikitnya sebanyak tiga belas kali yang dianraea maknanya tidak hanya sekedar menjaga dan memelihara namun diartikan sebagai tiga makna yaitu, *imsāk* (menahan pribadi untuk melakukan sesuatu) serta *man'u* (mencegah atas melakukan sesuatu) dan *mulāzamah* (keberlangsungan atau konsistensi)³⁹.

Konsep *kema'sūman* Nabi dewasa ini dikaitkan dengan ayat teguran (*'itāb*) dalam kisah-kisah Al-Qur'an. Istilah *'iṣmah* atau keterpeliharaan seorang Nabi dari melakukan kesalahan atau dosa terus dibahas oleh para ulama. Hal ini berangkat dari argumentasi jika Nabi' adalah orang yang terpelihara dari kesalahan lantas mengapa Nabi ditegur dalam Al-Qur'an seperti kisah Nabi ditegur perihal Ketidaktahuan Nabi atas Sahabat Pembelot Perang Tanpa mengklarifikasi Terlebih dulu dalam QS. al-Taubah [9]: 43, Teguran Mengharamkan yang Halal (Madu) dalam al-Taḥrīm [66]: 1, Nabi ditegur atas sikap Beragama Secara Kapitalis termuat dalam kisah QS. al-Anfāl [8]: 67-69, Nabi ditegur atas Pernikahan Zainab dan Dekonstruksi Adat Jahiliyyah Perbedaan hak anak angkat dan anak nasab QS. al-Aḥzāb [33]: 37-38, dan Nabi ditegur atas sikap bermuka masam terhadap sahabat Abdullah Ibn Ummi Maktūm yang seorang tunanetra.

³⁸ Muhammad al-Sanusi, *Umm Al-Barāhīn* (Surabaya: Haramain, 2012), 173.

³⁹ Muhammad 'Ali Al-Sābūnī, *Membela Nabi*. Penerjemah As'ad Yasin (Jakarta: Gema Insani Press, 1992), 22-35.

Para ulama berbeda pendapat terkait konsep *kema'sūman* Nabi. Sebagaimana dijelaskan dalam kitab *Ijtihad al-Rasūl*, di dalamnya dijelaskan beberapa tokoh seperti Ibn Ḥazm, Ibn Taimiyyah, Al-Qāḍī 'Iyāḍ, Ibn Khaldun, dan Al-Kamāl Ibn Ilhām. Dari seluruh tokoh tersebut agaknya mengemukakan bahwa yang dimaksud dengan *kema'suman* Nabi tidak sempit hanya terjaga dari kesalahan, dosa, maupun tindakan tercela namun Nabi dan Rasul jika dipandang melakukan dosa atau kesalahan, pendapat tersebut tidaklah tepat, sebab Nabi dan Rasul adalah orang yang melakukan perintah Allah dan wajib taat, sehingga apapun ketaatan tersebut tidak dapat dipandang salah dan termasuk sebagai sekenario percontohan atau pengajaran syariat⁴⁰.

Penafsiran Kisah Nabi Bermuka Masam dalam QS. 'Abasa [80]: 1-10

Kisah Nabi bermuka masam terdapat dalam QS. 'Abasa [80]: 1-10. Para ulama sepakat bahwa kisah tersebut turun di Makkah pada saat dakwah Nabi secara sembunyi-sembunyi dapat dilihat dalam tafsir al-Ṭabari⁴¹. Nabi Muhammad yang sebagai seorang utusan menghendaki berdakwah kepada pembesar kaum Quraisy di Masa Nabi yaitu 'Utaibah dan Syaibah keuda putra Rabī'ah, 'Umar Ibn Hisyam (Abu Jahal), al-'Abbās Ibn 'Abd al-Muṭallib, Umayyah Ibn khalaf, Walīd Ibn Mughirah, dengan harapan masuk Islam sehingga dapat menyokong Islam dengan lebih kokoh dan kuat, menyelamatkan kaum Islam ketika mereka memeluk agama Islam, serta kalimat Allah menjadi dimuliakan. Ditengah-tengah dakwah Rasulullah kemudian datang seseorang bernama sahabat 'Abdullah Ibn Ummi Maktūm yang merupakan seorang tuna netra atau buta, sahabat 'Abdullah Ibnu Ummi Maktūm masih merupakan kerabat Nabi –yaitu anak dari paman Siti Khadijah–bertujuan untuk meminta pengajaran tentang ketauhidan.

Pada saat sahabat 'Abdullah Ibnu Ummi Maktūm telah sampai dihadapan Nabi, ia kemudian berkata: “*ya rasulallah aqrā'anī wa 'allamanī mimma 'allamaka Allahu ta'āla*”, sahabat 'Abdullah Ibnu Ummi Maktūm terus mengulanginya sampai tidak terhitung lagi, namun Nabi tidak memperhatikan dan sibuk dengan dengan kaum, sedang sahabat 'Abdullah Ibnu Ummi Maktūm terus mengulanginya, maka Nabi kemudian memotong perkataan sahabat 'Abdullah Ibnu Ummi Maktūm, sambil

⁴⁰ 'Abd Al-Jalīl 'Isa Abu al-Naṣr, *Ijtihād al-Rasūl Ṣallallahu 'Alaihi wa Sallam* (Mesir: Syurūq al-Dawliyyah, 2003), 24.

⁴¹ Muhammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kašīr ibn Ghālib al-Āmali Abū Ja'far al-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'an*, jilid 24 (Mesir: Dār al-Risālah, 2000), 217.

bermuka masam dan berpaling atas sahabat ‘Abdullah Ibnu Ummi Maktūm, maka sahabat ‘Abdullah Ibnu Ummi Maktūm kemudian berkata dalam hatinya, “mereka adalah pembesar kaum Quraiys, sedangkan aku sesungguhnya hanyalah orang yang mengikuti Nabi dalam keadaan, seorang hamba yang tergolong rendahan, pantas saja Nabi bermuka masam dan memalingkan wajahnya, dan lebih memilih menghadap pembesar kaum Quraisy dan berbicara kepada mereka”.

Dalam kitab tafsir al-Ṭabarī disebutkan bahwa sahabat ‘Abdullah Ibnu Ummi Maktūm dianugerahi pendengaran yang luar biasa tajam dan perasa⁴². Bahkan lebih waspada dari penglihatan sehingga sadar akan dirinya yang membuat tersinggung dan sakit hati Nabi tidak yang barangkali kurang berkenan atas dirinya. Maka Allah kemudian menurunkan ayat ini yaitu QS. ‘Abasa [80]: 1-10 yaitu sebagai berikut:

عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهٗ يُزَكَّىٰ ۖ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَىٰ ۗ أَمَّا مَنْ اسْتَعْجَلَ فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّىٰ ۖ وَمَا عَلَيْكَ إِلَّا بِنُذْرِكُمْ ۖ وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَىٰ وَهُوَ يَخْشَىٰ فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ ۗ كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ۗ

“Dia (Muhammad) berwajah masam dan berpaling, karena seorang buta telah datang kepadanya (Abdullah bin Ummi Maktum). Dan tahukah engkau (Muhammad) barangkali dia ingin menyucikan dirinya (dari dosa), atau dia (ingin) mendapatkan pengajaran, yang memberi manfaat kepadanya? Adapun orang yang merasa dirinya serba cukup (pembesar-pembesar Quraisy), maka engkau (Muhammad) memberi perhatian kepadanya, padahal tidak ada (cela) atasmu kalau dia tidak menyucikan diri (beriman). Dan adapun orang yang datang kepadamu dengan bersegera (untuk mendapatkan pengajaran), sedang dia takut (kepada Allah), engkau (Muhammad) malah mengabaikannya. Sekali-kali jangan (begitu)! Sungguh, (ajaran-ajaran Allah) itu suatu peringatan”.

Dilihat dari aspek bahasa ayat diatas memiliki tujuan *‘itāb* (teguran atas Nabi). Bahasa yang digunakan dalam ayat tersebut adalah *istifhām bi ghairi jawab* yang bertujuan tazkir (mengingatkan). Tentunya juga disebutkan kembali dalam Al-Qur’an pada ayat sebelas *kalla innaha tazkirah*, (sungguh!, (ajaran-ajaran Allah) itu suatu peringatan). Hal ini menunjukkan bahwa Allah sedang menegur sekaligus mengingatkan Nabi Muhammad akan sesuatu yang kurang tepat.

Argumen di atas kemudian dikuatkan dengan hadis Sahabat Ibnu ‘Abbas. Dalam penjelasan tafsir diatas sahabat Ibnu ‘Abbas menambahi penjelasan, bahwa “*la taf’al hākazā yaqūlu la taqbalu ‘ala allāzī istaghna ‘an Allah fi nafsihi wa ta’raḍa ‘amman yakhsya Allah*” (janganlah melakukan hal yang demikian, mengatakan bahwa jangan

⁴² Muhammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kašīr ibn Ghālib al-Āmali Abū Ja’far al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fi Ta’wīl al-Qur’an*, jilid 2, 218.

mementingkan orang yang merasa sudah kaya atas dirinya sendiri dibanding dengan kepada Allah, dan memalingkan atas orang yang takut kepada Allah), dari sini maka setiap Nabi bertemu sahabat Ummī Maktūm akan selalu bersabda “*marḥaban bi man ātabani fīhi rabbi* (wahai orang yang menyebabkan aku ditegur Tuhanku)” dan Nabi kemudian berkata “*hal laka ḥājatan?* (adakah engkau memiliki keperluan)”⁴³.

‘Ibrah atau pelajaran kisah Nabi Muhammad bermuka masam menurut ‘ulama Nabi merupakan sosok yang sangat *rahmatan lil ‘ālamīn*. Dapat dilihat Nabi terhadap kaum kafir Qurays berdakwah secara santun mengajak tidak menginjak, hal ini menjadi catatan penting bahwa berdakwah atau *misionaris* merupakan hal yang perlu diperhatikan, di sisi lain Nabi juga mendapatkan teguran bahwa tidak dibenarkan mengabaikan seseorang yang ingin menuju kebaikan sekalipun orang yang buta, lemah, dan minoritas, walaupun demikian Nabi memiliki sifat *a’rād al-basyariyyah* memiliki sifat kemanusiaan, yang dalam hal ini berijtihad berdakwah untuk kepentingan yang lebih besar yaitu mengislamkan pembesar kafir Qurays agar Islam lebih kuat, namun Allah memiliki kehendak lain bahwa *Islam ya’lu wala yu’la ‘alaih*⁴⁴.

Maqāṣid di Balik Kisah Nabi Bermuka Masam

Salah satu cara menggali tujuan atau signifikansi (*maqāṣid*) ayat kisah adalah dengan melakukan tadabbur (refleksi) dan analisis *bādi’ tauriyyah*. Tadabbur adalah melakukan proses perkiraan melalui ijtihad dari pembacaan ayat dan pemahaman konteks sejarah sehingga memunculkan sebuah kesimpulan tujuan dari adanya kisah Al-Qur’an disampaikan. Sedangkan *badi’ tauriyyah* adalah menerka-nerka makna *ba’īd* (jauh) dalam ayat Al-Qur’an dalam kitab bahasa, sebab boleh jadi apa yang disampaikan Al-Qur’an adalah bahasa majazi ayau kiasan yang tidak menghendaki makna *qarīb* (dekat) melainkan makna *ba’īd* (jauh).

Sejalan dengan hal tersebut, Wael B. Hallaq menyebutkan bahwa teori *maqāṣid* dapat menjadi pisau analisis dalam menjawab problem kontemporer. Dalam tek-teks keagamaan (baca: Al-Qur’an dan Hadis) memiliki misi dalam yang senantiasa dijalankan kepada umatnya, hal ini yang kemudian dikaitkan bahwa *maqāṣid* dapat menjadi landasan perubahan masa depan, termasuk di dalamnya menjawab isu-isu

⁴³ ‘Abdullah ibnu ‘Abbās, *Tanwīr al-Miqbās min Tafīr ibn ‘Abbās*, jilid 2, 129.

⁴⁴ Muhammad ibn Ismā’il al-Bukhāri, *al-Jāmi’ al-Shāhīh*, jilid 2 (Beirut: Dār al-Sya’ab, 1987), 143.

modern baik yang jelas dijelaskan dalam Al-Qur'an secara tersurat (*maqāṣid zāhir*), maupun secara tersirat (*maqāṣid bāṭin*). Oleh sebab itu hadirnya *maqāṣid* adalah langkah yang tepat dalam pengembangan studi ayat kisah.

Melalui kedua metode tersebut maka *maqāṣid* ayat kisah terklasifikasikan atas dua bagian⁴⁵. Pertama adalah *maqāṣid zāhir*, yaitu signifikansi atau bagian dari ayat Al-Qur'an yang nampak jelas dalam teks ayat atau *min dākhil al-nuṣūṣ* sehingga tidak perlu menggunakan *tadabbur* (refleksi) dan analisis *bādi' tauriyyah*. Kedua adalah *maqāṣid bāṭin* yang maknanya tidak tersurat dalam teks (*min khārij al-nuṣūṣ*), dengan kata lain yaitu makna yang dapat ditemukan salah satunya dengan menggunakan *tadabbur* (refleksi) dan analisis *badi' tauriyyah*. Klasifikasi tersebut dapat mengantarkan tentang tujuan mengapa *maqāṣid* di balik kisah nabi bermuka masam penting untuk dibahas.

Maqāṣid Zāhir

1. *Hifẓ al-Dīn*: Kewahyuan Kitab Suci Al-Qur'an

Kandungan QS. 'Abasa [80]: 1-2 menunjukkan kebenaran kewahyuan kitab suci al-Qur'an. Terdapat kesamaan pendapat yang disampaikan dalam kitab tafsir baik dari periode klasik, pertengahan, dan modern, bahwasannya QS. 'Abasa [80]: 1-10 diturunkan dengan *sabab nuzūl* untuk mengkritik dan menegur perilaku Nabi yang bermuka masam terhadap sahabat yang bernama Ibnū Ummi Maktūm sebagai seorang yang tunanetra, QS. 'Abasa juga mengkritik Nabi untuk tidak oportunistik sehingga mengurangi esensi dari dakwah yang mengajak kepada masuk Islam tanpa memandang kasta maupun harta, bahkan untuk mengeaskan bahwa QS. 'Abasa [80]: 1-2 adalah sebuah teguran dan kritikan kepada Nabi sampai-sampai nama surat dari ayat tersebut dinamai dengan 'Abasa (muka masam) yang tentunya dari sisi kepentingan dan dakwah Nabi tidaklah menguntungkan.

2. *Hifẓ al-Nafs wa al-'Aql*: Menghargai Disabilitas dan Minoritas

Salah satu *maqāṣid* yang terkandung secara eksplisit adalah sebuah kesadaran bersama untuk saling mengajarkan agama. QS. 'Abasa menjelaskan bagaimana kegigihan seorang sahabat bernama Abdullah Ibnu Ummi Maktūm yang seorang tunanetra dan orang tidak berpunya diangkat derajatnya sebab keinginannya akan belajar agama. Melalui QS. 'Abasa [80]: 3-4 dapat dilihat banyak sekali diksi yang

⁴⁵ Wael B. Hallaq, "Maqāṣid and the Callange of Modernity", *Al-Jāmi'ah* Vol. 49, No. 1 (2011 M/1432 H), 2-32.

bernuansa kritik terhadap orang yang tidak menghiraukan disabilitas dan minoritas dalam hal ini adalah Nabi Muhammad saw. untuk mengajarkan keilmuan dan menghargai orang-orang menengah kebawah.

3. *Hifz al-Nafs*: Tidak Memusuhi Non-muslim

Tugas seorang Nabi adalah mengajarkan dan mendakwahkan Islam terhadap seluruh umat manusia. Dewasa, ini muncul sekelompok orang yang mengaku Islam namun sering membuat gaduh kehidupan manusia terlebih dalam urusan agama dan peribadatan. Salah satu efek dan dampak rendahnya daya literasi adalah meningkatnya intoleransi. Berangkat dari hal ini maka QS. 'Abasa [80] memperlihatkan kiprah Nabi yang begitu santun tidak hanya kepada umat Islam saja, namun juga terhadap orang-orang kafir yang tidak memusuhi Nabi.

4. *Hifz 'Aql*: Mencegah Kemungkaran dengan Cara yang Baik

Tentu apabila terdapat tindakan yang tidak tepat seseorang dituntut untuk melakukan *amar ma'rūf dan nahi munkar*. Sering disalah pahami bahwa *nahi munkar* harus bersifat *overrpower* dan arogan, padahal Islam sendiri mengajarkan mencegah keburukan dengan cara yang baik (*nahi munkar bi al-ma'rūf*), dalam QS. 'Abasa [80] dapat dilihat tentang betapa halus dan lembutnya bahasa Al-Qur'an menegur dan mengkritik Nabi, hal ini menunjukkan cara mencegah keburukan dalam umat tidak perlu menggunakan bahasa yang kasar dan kotor, melainkan Al-Qur'an menunjukkan bahwa dengan bahasa yang santun sekalipun juga dapat mengarahkan umat dan masyarakat untuk tertib dan taat sebagai cerminan Islam yang ramah.

Maqāṣid Bāṭin

1. Nilai *Al-Ḥurriyyah ma'a Al-Mas'ūliyyah*: Semangat Memperdalam Ilmu Agama

QS. 'Abasa mengajarkan bahwa kebebasan memperdalam ilmu pengetahuan merupakan hak setiap orang tanpa terkecuali. Pada masa Nabi sebelum turunnya QS. 'Abasa, orang-orang yang dapat mengenyam bangku pendidikan hanyalah kaum elit dan bangsawan, para budak dan orang minoritas apalagi disabilitas tidak mendapatkan kesempatan untuk mendapatkan pendidikan yang layak. Oleh sebab itu QS. 'Abasa lahir sebagai revolusi mental dan pendidikan bahwa kebebasan beserta tanggung jawab (*al-Ḥurriyyah ma'a al-Mas'ūliyyah*) tercermin dalam kisah Nabi Muhammad saw. bermuka masam yang kemudian ditegur Allah lewat al-Qur'an.

2. Nilai *al-'Adalah* dan *al-Musawah*: Tidak Bersikap Diskriminatif

Islam tidak membenarkan tindakan diskriminatif. Segala tindakan mengecualikan dan merugikan orang lain adalah hal yang tidak sejalan dengan sifat *rahmatan lil ālamīn* dari seorang Nabi Muhammad, karenanya Nabi Muhammad saw. kemudian bersikap adil dan menyetarakan setiap golongan, bahwa hal yang menjadikan tinggi bukanlah perihal harta, kecantikan, keturunan, maupun derajat pangkat melainkan keimanan dan ketaqwaan seseorang dalam menjalani ajaran Allah swt.

3. Nilai *al-Wasatiyyah*: Membangun *Ukhwah Insāniyyah*

Lewat QS. 'Abasa [80]: 1-10 Allah menunjukkan akan dakwah Nabi yang santun terhadap sesama manusia. Nabi tidak memusuhi kaum kafir sebagai musuh Islam, melainkan Nabi mengajak mendiskusikan konsep Islam kepada orang non-Islam agar Islam diterima dengan baik tanpa paksaan, hal ini menunjukkan rasa persaudaraan keislaman yang sangat kuat khususnya dalam nilai kemanusiaan (humanisme), Nabi mengajarkan akan pentingnya keragaman dan perbedaan khususnya dalam wilayah keberagaman yang moderat dan inklusif.

4. Nilai *al-Insaniyyah*: Beragama Secara Harmonis

Hubungan Nabi dengan kaum Qurays yang disambut baik menunjukkan pentingnya menjaga kerukunan dan keharmonisan dalam agama. Walaupun terdapat orang terdekat Nabi yang belum Islam bernama Abu Jahal namun Nabi tidak sedikitpun memerangi, membunuh, maupun memusuhi kaum kafir Qurays, sebaliknya Nabi adalah orang yang santun yang rela dicaci maki demi menjaga kerukunan umat beragama, agar tidak ada darah yang menetes. Sehingga beragama secara harmonis adalah menganggap setiap manusia sebagai saudara dalam rasa kemanusiaan.

Kesimpulan

Studi tafsir *maqāṣidi* dapat memberikan nuansa dan sentuhan baru dalam dunia penafsiran tidak termasuk juga terhadap studi ayat kisah. Dulu sebelum tafsir *maqāṣidi* diterapkan, studi ayat kisah hanya bersifat sebagai pengetahuan akan alur cerita kebahasaannya maupun kemukjizatan Al-Qur'an dengan sesekali terdapat '*ibrah*, kajian ini kemudian menjadi referensi dan rujukan bahwa kisah-kisah dalam Al-Qur'an memiliki banyak sekali maksud dan tujuan yang berkaitan dengan ajaran Islam, para

pengkaji Al-Qur'an sering kali luput dalam menyampaikan hal tersebut, oleh sebab itu tafsir *maqāṣidi* hadir untuk membantu menyampaikan tersebut, studi tafsir *maqāṣidi* merupakan sarana untuk memahami *spirit* Al-Qur'an sehingga tentu memiliki keterbatasan studi sesuai situasi dan kondisi.

Narasi tafsir QS. 'Abasa [80]: 1-11 yang tidak menggunakan metode tafsir *maqāṣidi* itu cenderung linier, tanpa adanya penegasan bahwa narasi kisah 'Abasa [80]: 1-11 banyak mengandung dimensi *maqāṣid* yg sangat penting dalam pembelajaran di kehidupan, padahal mengurangi dimensi *maqāṣid* dalam ayat kisah itu dapat menyebabkan tidak tersampainya fungsi daripada ayat kisah yang disebutkan dalam QS. Yūsuf [12]: 111 yang berfungsi sebagai *'ibratan liuli al-albāb*. Serta Allah menunjukkan bahwa ijtihad yang dilakukan Nabi tidak tepat kemudian diluruskan melalui QS. 'Abasa [80]: 1-11 sehingga kema'sūman Nabi dan sikap *raḥmatan lil 'ālamīn* tetap terjaga.

Adapun *maqāṣid* dibalik kisah terdiri atas *maqāṣid zāhir* dan *bāṭīn*. *maqāṣid zāhir* dalam QS. 'Abasa [80]: 1-11 terdiri atas *hiḏ al-dīn* berupa kewahyuan kitab suci al-qur'an, *hiḏ al-naḏs wa al-'aql* berupa menghargai disabilitas dan minoritas, *hiḏ al-naḏs* berupa tidak memusuhi non-muslim, *hiḏ 'aql* berupa mencegah kemungkaran dengan cara yang baik. Sedangkan *maqāṣid bāṭīn* terdiri atas nilai *al-ḥurriyyah ma'a al-mas'ūliyyah* berupa semangat memperdalam ilmu agama, nilai *al-'adalah* dan *al-musawah* berupa tidak bersikap diskriminatif, nilai *al-wasatiyyah* berupa membangun *ukhwah insāniyyah*, nilai *al-insaniyyah* berupa beragama secara harmonis.

Daftar Pustaka

- Abu al-Naṣr, 'Abd al-Jalīl 'Isa. *Ijtihād wal-Rasūl Ṣallallahu 'Alaihi wa Sallam*. Mesir: Syurūq al-Dawliyyah, 2003.
- Amal, Taufiq Adnan. "Al-Qur'an di Mata Barat Kajian Baru John Wansbrought". *Ulum Al-Qur'an Jurnal Ilmu dan Kebudayaan* Vol. 1, No. 4 (1990).
- Ayyad, Syukrī Muḥammad. *al-Qiṣṣah al-Qaṣīrah fī Misra Dirāsah fī Ta'ṣīli Fannin Adabiyīn*. Kairo: Dār Al-Ma'rifahh, 1979.
- Bell, Richard. *The Origin of Islam in Its Christian Environment: The Gunning Lectures*. Edinburgh University: Psychology Press, 1968.

- Bint al-Syāṭī', Aisyah Abd al-Raḥman. *al-Tafsir al-Bayan li al-Qur'an al-Karīm*. Diterjemahkan oleh Mudzakir Abdussalam. Bandung: Mizan, 1996.
- al-Bukhāri, Muhammad Ibn Ismā'il. *al-Jāmi' al-Shāhih*. Beirut: Dār al-Sya'ab, 1987.
- Bushiri, Muhammad. "Tafsir Al-Qur'an dengan Pendekatan Maqāshid Al-Qur'an Perspektif Thaha Jabir Al-'Alwani". Vol. 7, No. 1 (2019).
- Faisol, Muhammad. "Interpretasi Kisah Nabi Musa Perspektif Naratologi al-Qur'an". *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* Vol. 11, No. 2 (2017).
- Fatmawati, Fatimah. "Penafsiran Sab' Samawat dalam Kitab Tafsir Al-Qur'an Al-Azim Karya Ibnu Katsir (Kajian Intertekstualitas Julia Cristeva)". *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* Vol. 2, No. 18 (2019).
- Firdaus, Dede Hilman, dkk. "Implikasi Pedagogik dari Al-Qur'an Surat 'Abasa Ayat 1-10 terhadap Tindakan Guru dalam Menghadapi Heterogenitas Murid". *Prosiding Pendidikan Agama Islam* Vol 3, No. 2 (2017).
- B.Hallaq, Wael. "Maqāshid and the Callange of Modernity". *Al-Jāmi'ah* Vol. 49, No. 1 (2011).
- ibn 'Abbās, 'Abdullah. *Tanwīr Al-Miqbās Min Tafīr Ibn 'Abbās*. T.tp.: T.pn, T.th.
- Imron, Ali. *Semiotika Al-Qur'an: Metode dan Aplikasi terhadap Kisah Yusuf*. Yogyakarta: Teras, 2011.
- Julkarnain, Muhammad. "Fragmentasi Tafsir Surah Al-'Alaq Berbasis Kronologi (Studi atas Fahm Al-Qur'an Al-Hakim: Al-Tafsir Al-Wadhih Hasb Tartib Al-Nuzul Karya Muhammad 'Abid Al-Jabiri)," *Religia* Vol. 17, No. 2 (2019).
- Karmillah, Imroati. "Peranan Konteks Sosio-Historis dalam Penafsiran Muhammad Izzat Darwazah". *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* Vol. 2, No. 1 (2017).
- Khalafallāh, Muḥammad Aḥmad. *al-Fann al-Qaṣaṣ fī al-Qur'ān*. Mesir: Maktabah al-Anjalū al-Mishriyyah, 1972.
- al-Khaṭīb, Abd al-Karīm. *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī fī Manṭūqih wa Maḥmūmih*. Beirut: Dār al-Ma'Rifah, 1975.
- Khikmatiar, Azkiya. "Kisah Nabi Nuh dalam Al-Qur'an (Pendekatan Intertekstual Julia Kristeva)". *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an dan Tafsir* Vol. 4, No. 2 (2019).

- al-Khullī, Amīn. *Manāhij Tajdīd fī al-Nahw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*. Kairo: Dār Al-Ma'rifah, 1961.
- Kridalaksana, Harimurti. *Mongin-Ferdinand De Saussure*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005.
- Kurdi. "Pandangan Orientalis terhadap Al-Qur'an (Teori Pengaruh' Al-Qur'an Theodor Nöldeke)". *Religia: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* Vol. 14, No. 2 (2011).
- Ma'arif, Cholid. "Arah Baru Kajian Tafsir (Kajian Metodologi Penelitian Aksin Wijaya dalam Karyanya Sejarah Kenabian Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah)". *Qof* Vol. 2, No. 2 (2018).
- Mustaqim, Abdul. "Kisah al-Qur'an: Hakekat, Makna, dan Nilai-nilai Pendidikannya". *Ulumuna* Vol. 15, No. 2 (2011). Lihat: <https://doi.org/10.20414/ujs.v15i2.199>.
- _____. "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqasidi sebagai basis moderasi islam". *Pidato pengukuhan Guru Besar dalam bidang Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2019.
- _____. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. T.tp: PT. LKIS Printing Cemerlang, 2011.
- Muzaki, Akhmad dan Syuhadak. *Bahasa dan Sastra dalam al-Qur'an*. Malang: Uin-Malang Press, 2006.
- Muzakky, Althaf Husein. "Larangan Ingkar Tanggung Jawab dalam QS. al-Şāffāt 139-148 Studi Hermeneutika Abdullah Saeed atas Kisah Nabi Yūnus". *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* Vol. 19, No. 1 (2020).
- Naqrah, al-Tuhāmi. *Sikulujiyah al-Qiṣṣah fī al-Qur'an*. Tunis: al-Syirkah al-Tunisyah, T.th.
- al-Qaṭṭān, Manna' Khalil. *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Dār Al-Fikr, 1998.
- Qutb, Sayyid. *al-Taṣwīr al-Fanni fī al-Qur'an*. Beirut: Dār Al-Ma'ārif, 1975.
- al-Razi, Fakhrudin Muhammad Ibn 'Umar Al-Tamīmī. *Mafātīḥ Al-Ghaib*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Alamiyyah, 1998.
- al-Sābūnī, Muhammad 'Ali. *Membela Nabi. Penerjemah As'ad Yasin*. Jakarta: Gema Insani Press, 1992.
- Saeed, Abdullah. *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*. Bandung: Mizan Pustaka, 2014.

- Santoso, Jarot Nanang dan Indal Abror. "Membaca Kisah Nabi Daud Menggunakan Semiotika Roland Barthes". *Refleksi: Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam*, Vol. 19, No. 2 (2020).
- Sanusi, Muhammad. *al-Umm al-Barāhīn*. Surabaya: Haramain, 2012.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera hati, 2013.
- Sulaimān, Muṣṭafa Muḥammad. *al-Qiṣṣah fī al-Qur'ān al-Karīm wa Šārā Ḥaulaha min Syubhāt wa al-Rid 'Alaiha*. Mesir: Maṭba' Al-Amanah, 1994.
- al-Ṭabari, Muhammad Ibn Jarīr Ibn Yazīd Ibn Kašīr Ibn Ghālib Al-Āmali Abū Ja'far. *Jāmi' Al-Bayān Fi Ta'wīl Al-Qur'an*. Mesir: Dār Al-Risālah, 2000.
- Ṭabāṭabāi, Muḥammad Husein. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an*. Beirut: Dār Ibnu 'Ašāṣah, 1998.
- Wadud, Amina. *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective*. USA: Oxford University Press. 1999.
- Wijaya, Aksin. *Sejarah Kenabian Dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*. Jakarta: Mizan, 2016.
- al-Zamakhsyari, Abū Al-Qāsim Maḥmūd Ibn 'Umar Al-Khawarizmi. *al-Kassyāf 'an Ḥaqāiqi Gawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh al-Ta'wīl*. Beirut: Dār Al-Kitab Al-'Arabi, 1998.
- Zayd, Naṣr Ḥāmid Abū. *Maḥmūd Al-Nash: Dirasah Fi 'Ulum Al-Qur'an. Al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Amah li al-Kitab*. Beirut: Al-Markaz Al-Šaqāfi Al-'Araby, 2000.