

"Amin Al-Khuli, Pendekatan Kritik Sastra Terhadap Al-Quran"

Habibur Rahman

(Alumni Beasiswa LPDP Kemenkeu RI, S2 Pendidikan Bahasa Arab UIN

Maulana Malik Ibrahim Malang)

Abstrak

Sastra dalam bahasa Arab disebut Al-Adab yang mempunyai makna kehalusan budi, adab dan sopan santun. Kemudian dalam perkembangan berikutnya berarti peninggalan perkataan dalam bentuk puisi dan prosa. Oleh karena itu, karya sastra adalah pengungkapan pengalaman seorang sastrawan dengan kata-kata yang inspiratif. Adapun pendekatan sastra dalam Al-Quran adalah pendekatan yang mengarah untuk menggugah perasaan pembaca secara rohani sehingga menimbulkan kegembiraan didalam jiwa, atau mendatangkan kepedihan sehingga menolaknya.

Amin Al-Khuli memulai asumsinya dalam berinteraksi dengan Al-Quran melalui pendekatan dan sudut pandang sastra. Menurutnya, adalah sebuah fakta bahwa Al-Quran merupakan fakta bahasa dan sastra. Namun fakta ini bukan fakta yang mati, tetapi dinamis karena memiliki pengaruh yang jelas terhadap mereka yang menjadi sasaran pertama dari ujaran-ujarannya. Al-Quran di sini dilihat sebagai apa adanya dalam kaitannya dengan masyarakat pertama kali menerimanya. Ia muncul dalam bingkai dialektika antara wahyu dengan realitas masyarakat pada saat itu.

A. Pendahuluan

Al-Quran dalam kajian Islam didefinisikan dengan ungkapan "Firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw., melalui malaikat Jibril dan yang membacanya bernilai ibadah"¹. Karena itu, susunan kata-kata yang dapat dibaca sampai sekarang adalah produk *ilahiah*, bahkan kata produk tidak dapat dikenakan kepadanya. Setiap Muslim meyakini Al-Quran sebagai karya orisinal Allah Swt. yang mencakup di dalamnya norma-norma dan nilai-nilai kehidupan. Implikasi dari keyakinan tersebut adalah penafsiran cenderung mengarah pada pendekatan teologis. Pada dimensi lain, Al-Quran juga dipahami sebagai teks suci bermutakallim Ilahi yang hakikatnya tidak lepas dari pemaknaan teks berbahasa Arab dan terikat konteks ruang dan waktu dalam pengertian historis. Hasil dari ekspresi kebahasaan, para pemikir kontemporer turut mengapresiasi dengan melakukan interpretasi baru terhadap teks-teks tersebut menggunakan pendekatan sastra.

Tafsir kesastraan atau lebih tepatnya menangkap pesan abadi ketuhanan yang tertuang dalam kitab suci dengan memperhatikan tanda-tanda kebahasaan merupakan salah satu usaha untuk mengaktualkan pesan itu. Pesan yang sama dapat dilihat dan dipahami secara berbeda oleh seseorang yang berbeda di tempat yang berbeda pula. Asumsi yang berbeda juga dapat membuat sebuah pesan dipahami berbeda pula atau bahkan dipahami dengan salah, disalahpahami. Asumsi tentang Al-Quran sebagai perintah dan larangan menghasilkan pemahaman yang berupa aturan-aturan, yang boleh, yang tidak boleh, yang dianjurkan dan seterusnya. Asumsi bahwa Al-Quran merupakan kidung kehidupan yang menyediakan tidak saja pelajaran, melainkan juga pujian, catatan perjalanan, kegelisahan, kegembiraan dan sebagainya dari masyarakat beriman pada abad ketujuh Masehi di Jazirah Arabia di bawah pimpinan

¹Manna' Al-Qathan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qu'an*. (Beirut: Al- Syarikah al-Muttahidah li al-tauzi', 1973), hlm. 15

Nabi Muhammad Saw. tentu akan melahirkan pemahaman yang berbeda pula.

Adalah Amin Al-Khuli yang memulai asumsinya dalam berinteraksi dengan Al-Quran melalui pendekatan dan sudut pandang sastra. Menurutnya, adalah sebuah fakta bahwa Al-Quran merupakan fakta bahasa dan sastra. Namun fakta ini bukan fakta yang mati, tetapi dinamis karena memiliki pengaruh yang jelas terhadap mereka yang menjadi sasaran pertama dari ujaran-ujarannya. Al-Quran di sini dilihat sebagai apa adanya dalam kaitannya dengan masyarakat pertama kali menerimanya. Ia muncul dalam bingkai dialektika antara wahyu dengan realitas masyarakat pada saat itu. Oleh karena itu, atas dasar daya pengaruhnya semestinya Al-Quran dinikmati pertama-tama untuk kepentingan kenikmatan psikologis bagi para pembacanya, sebelum kemudian untuk kepentingan lainnya yang hanya merupakan kepentingan lanjutan dari kepentingan pertama tersebut.

Sebagai ilustrasi dapat digambarkan di sini bahwa Al-Quran itu indah sedemikian rupa sehingga banyak orang - pada saat Al-Quran pertama kali diturunkan - yang terpesona, apakah pesona tersebut membawa orang bersangkutan menjadi percaya atau tidak, itu tidak penting. Apa yang membuat Al-Quran indah mempesona inilah yang harus diungkapkan tafsir sastra. Pesona inilah yang mesti dinikmati oleh pembaca Al-Quran tanpa mempertimbangkan agama dan ras pembaca itu sendiri. Itulah asumsi awal dan mendasar dari apa yang dia anggap sebagai pendekatan sastra terhadap tafsir Al-Quran.

Berangkat dari pendekatan seperti ini terhadap Al-Quran, Tafsir model Al-Khuli pada dasarnya berkisar pada pencarian makna awal yang didasarkan pada pragmatika bahasa, pertama sebagai yang digunakan pada saat turunnya, dan kedua sebagaimana yang digunakan dalam Al-Quran sendiri. Tampaknya Al-Khuli melakukan hal ini karena ia melihat tafsir-tafsir yang ada cenderung membaurkan makna-makna yang

sebenarnya bukan yang dikehendaki Al-Quran pada awalnya. Banyak praktek tafsir yang memasukkan makna-makna baru terhadap Al-Quran, sementara kaitan antara makna baru dengan makna aslinya tidak pernah terpikirkan. Justru, seolah-olah makna baru inilah yang merupakan makna asli dari kata-kata Al-Quran.²

Secara pragmatika bahasa praktek tafsir yang semacam ini tidak dapat dibenarkan, karena disamping mengabaikan aspek semantik, juga tidak mempertimbangkan peristiwa yang melingkupi munculnya teks yang terkait. Ditinjau dari sini, yang menjadi tekanan paling awal dari gagasan Al-Khuli adalah sifat ke-Arab-an Al-Quran. Langkah-langkah metodologis, sebagai konsekuensi dari pendekatan yang dipilihnya di dalam melihat Al-Quran, memperkuat sifat ke-Arab-an tersebut. Ini tidak mengherankan karena sebagaimana disinggung di atas, sorotan utama ditujukan pada fakta Al-Quran di tengah-tengah masyarakat penerima pertamanya.

B. Pembahasan

1. Biografi Amin Al-Khuli dan Karyanya

Amin Ibn Ibrahim Abdul Baqi' Ibn Amir Ibn Ismail Ibn Yusuf al-Khuli lahir 1 Mei 1895 di sekitar Menoufia, sebuah kota kecil di Mesir. Ia berasal dari keluarga petani gandum yang berpegang ketat pada tradisi keagamaan al-Azhar. Dia memiliki wacana yang luas terhadap peradaban Barat dengan metodologi pengkajiannya.³ Ia menempuh pendidikan formal di Sekolah Tinggi Hakim Agama pada tahun 1920, kemudian di Eropa menjadi imam ekspedisi ilmiah dan Atas Agama Kedutaan Besar Mesir di Roma dan Berlin, Jerman. Sepulang dari Eropa, ia ditunjuk menjadi dosen di universitas Mesir dan mengajar ilmu Balaghah, Tafsir, dan Sastra Mesir. Di

² Amin Al-Khuli dan Nashr Abu Zayd, *Metode Tafsir Kesastraan Atas Al-Quran, Terjemahan Ruslani* (Yogyakarta : Bina Media, 2005), hlm. Viii.

³M. Aunul Abied Shah, *“Amin al Khuli dan Kodefikasi Metode Tafsir : Sebuah Biografi Intelektual”* (Bandung : Mizan, 2001) hlm. 131.

Al-Azhar, ia menjadi guru besar Filsafat dan Perbandingan Agama pada Fakultas Ushuluddin.⁴

Kakek Amin al-Khuli adalah Syekh Ali Amir al-Khuli yang terkenal dengan sebutan al-Sibhi seorang alumni al-Azhar, dengan spesialisasi Qira'at. Pada usia tujuh tahun Amin Al-Khuli tinggal bersama pamannya dan digembleng dengan pendidikan agama yang sangat ketat seperti menghafal Al-Quran, menghafal tajwid Al-Tuhfah dan al-Jazariah, fiqh, dan nahwu. Adapun kitab yang wajib di hafal adalah al-Syamsiah, al-Kanz, al-Jurumiah dan Matan al-Alfiah. Dalam penghafalan itu dia diberi keistimewaan, yakni di usia yang ke sepuluh tahun dia sudah hafal Al-Quran, khususnya Qira'at Hafs dalam waktu singkat "18 bulan".

Sosok dan perjalanan intelektual Amin Al-Khuli menarik untuk dicermati. Setelah lulus dari Sekolah Tinggi Peradilan Syariah di Al-Azhar pada tahun 1920, ia diangkat sebagai guru di almamaternya dan memimpin majalah *Peradilan Syariah*. Pada tahun 1923 ia diangkat menjadi Imam dan Penasihat Agama untuk misi diplomatik Mesir di Roma, kemudian di Berlin. Di kedua negara itulah, ia belajar bahasa Itali dan Jerman serta menelaah karya-karya tulis kaum orientalis di bidang Islamologi dalam dua bahasa itu.

Kembali lagi ke Mesir pada tahun 1927, ia mengajar di pascasarjana Sekolah Peradilan Syariah. Pada tahun berikutnya, ia dimutasi ke fakultas Sastra Universitas Mesir (sekarang dikenal dengan Universitas Kairo) sebagai pengajar lalu bertahap menjadi profesor dan Ketua Jurusan Bahasa Arab dan Bahasa-bahasa Timur, lalu diangkat sebagai Wakil Dekan Fakultas Sastra.

Pada rentang waktu dari tahun 1927 hingga tahun 1953 Amin Al-Khuli berkonsentrasi menyusun elemen-elemen dasar metode tafsir susastra, dan aktif berdiskusi dengan mahasiswa-mahasiswa pascasarjana Fakultas Sastra seputar metode susastra untuk kajian Al-Quran. Pasca

⁴ Ibid. hlm. 131-132.

tahun 1953 ia diangkat sebagai Konsultan Ilmiah Perrpustakaan Nasional Mesir (Dar al-Kutub al-Mishriyyah), lalu menjadi Direktur Urusan Kebudayaan di Departemen Pendidikan dan Pengajaran Nasional (*Wizarat at-Tarbiyah wa at-Ta'lim*) hingga usia pensiun pada tahun 1956. Pada tahun 1961, ia ditunjuk sebagai anggota dewan kurator *Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah* (Dewan Bahasa Arab) di Kairo. Bersama beberapa kolega dan mahasiswanya ia mendirikan majalah *al-Adab* pada tahun 1956 yang kemudian dikenal dengan kelompok *Madrasah al-Umana'*.⁵ Pada tahun 1957 dia menulis tesis dengan titel *al-Jundiyah al-Islamiyah wa Nadmuha* yang diterbitkan tahun 1960 dengan judul *al-jundiyah wa silmu waqi' wa nissal* dan artikel yang ditulis *al-Madinah al-Jundiyah fi fiqhiyah, al-Aslihah al-Nariyah fil Juyusy al-Islamiyah* dan *al-jundiyah fi al-Islam*. Mulanya ia mengkaji bahasa dan sastra Arab sebagai upaya untuk membongkar kebuntuan persepsi tentang kesakralan Al-Quran. Kedua bukunya, *Fi Adabil Masyri'* dan *Fannul Qaul* (1947) adalah dua karya penting dalam menapaki pendekatan sastrawi atas Al-Quran.⁶

Selain sebagai anggota tetap *Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah*, setelah pensiun dari pegawai negara, ia juga bertugas mengajar mata kuliah Etika, Filsafat, Sejarah Agama, dan Aliran Pemikiran Islam Di Fakultas Ushuluddin Al-Azhar dan sempat memimpin jurusan Bahasa Arab di pascasarjana hingga ia wafat pada tahun 1966.

Karena banyak mengkaji Ilmu Bahasa dan Sastra, Al-Khuli menjadi redaktur penulis materi tafsir dalam Ensiklopedia Dairah al Ma'arif al Islamiyyah. Ia menekankan pengkajian Al-Quran pada kajian tematis dan menafsirkannya dengan interpretasi sastra sambil tetap mempertimbangkan aspek psikis dalam Al-Quran.⁷

⁵ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al-Quran Kaum Liberal* (Jakarta : Perspektif, 2010), hlm. 344-345.

⁶ Yusron, Dkk. *Study Kitab Tafsir Kontemporer*. (Yogyakarta: Th press, 2006). Hlm. 4-5.

⁷ Ibid. hlm. 6.

Al-Khuli yang mengajar Tafsir Al-Quran di Universitas Mesir di Giza, adalah sarjana Mesir yang menemukan jalan keluar dari dilematika antara filologi dan pengetahuan. Di dalam penafsirannya mengenai tafsir Al-Quran dan sejarah, ia telah mengembangkan suatu teori mengenai hubungan antara filologi dan penafsiran Al-Quran yang sangat berpengaruh di Mesir.

Sebenarnya, Al-Khuli bukanlah seorang penulis yang produktif seperti halnya cendekiawan-cendekiawan Mesir lainnya, seperti Mahmud Syaltut (1893-1963), Abbas Mahmud al Aqqad (1889-1964) dan lain sebagainya. Meskipun demikian, karya beliau yaang berhubungan dengan teori penafsiran Al-Quran sering dijadikan sebagai rujukan banyak orang hingga sekarang karena ia dipandang sebagai rancang bangun metodologi baru, dimana aplikasi metode tersebut diterapkan secara produktif oleh murid sekaligus istrinya, 'Aisyah 'Abd Rahmad Bint Syati'.⁸

Diantara beberapa karya beliau adalah sebagai berikut:

1. Fi al-Adab al-Mishri : Fikr wa Manhaj.
2. Al-Mujaddidun fi al-Islam 'Ala asas Kitabay : al-Tanbi'ah Biman Yab'asuhu Allah 'Ala Kulli Mi'at Li al-Suyuti wa Bugyat al-Muqtadin wa Minhat al-Mujiddin 'Ala Tuhfat al-Muhtadin li al-Maraghi al-Jurjawi.
3. Silat al-Islam bi Islah al-Masihiyah.
4. Manahij Tajdid Fi al-Nahwu wa al-Balagah wa al-Tafsir wa al-Adab.
5. Min Hadyi Al-Quran : Fi Amwalihim Misaliyyah.
6. Min Huda Al-Quran : Fi Ramadhan.
7. Mu'jam Alfaz Al-Quran al-Karim.
8. Min Huda Al-Quran : al-Qadat al-Rusul.
9. Min Huda Al-Quran : al- Qard al-Hasan.
10. Al-Jundiyah wa al-Salam.

⁸ Bin Syati', *Al Tafsir Al Bayani Li Al Qur'an Al Karim*, (Kairo : Dar al- Ma'rifah, 1972), hlm 10-11.

11. Min Huda Al-Quran : Musykilat Hayatina al-Lughawiyah.

12. Fann al-Qawl.⁹

Sayangnya, tidak pernah menerbitkan karya tafsir. Namun banyak Tulisannya mengenai Al-Quran, salah satunya Manahij at tajdid, sangat besar peranannya dalam memecahkan problem antara filologi dan edufikasi makna dalam penafsiran. Dapat dipahami mengapa beliau tidak pernah menulis tafsir, karena atmosfer di Mesir pada era 40-an tidak mendukung. Sebagai fakta, ketika ia ditunjuk sebagai ketua proyek penafsiran Al-Quran di Mesir di Giza. ia menjadi promotor dari disertasi Muhammad Ahmad Khalafallah yang mempertahankan pendapat bahwa kisah-kisah yang disampaikan Al-Quran mengenai nabi-nabi yang mendahului Muhammad saw secara historis tidak benar.

Akibat dari pendapatnya ini, terjadi perdebatan di Mesir dan menjadikan Amin Al-Khuli sebagai promotor dan Khalafallah dituduh murtad. Sampai akhir hayatnya, beliau tidak meninggalkan satu pekerjaan yang "selesai" kecuali satu kumpulan pendapatnya yang berjudul Min Huda Al-Quran. Di kemudian hari, bunga rampai karya-karyanya diterbitkan oleh Balai Pustaka Umum Mesir hingga mencapai 10 volume. Di antaranya yang paling terkenal berjudul Manahij Tajdid Fi al- Nahwu wa al- Balagh wa al- Tafsir wa al-Adab.¹⁰

Amin al-Khuli adalah intelektual Mesir yang telah merintis perlunya penerapan metode kritik sastra atas teks-teks Al-Quran. Mulanya ia mengkaji bahasa dan sastra Arab sebagai upaya untuk membongkar kebuntuan persepsi tentang kesakralan Al-Quran. Kedua bukunya, *Fil Adabil Mashrî* (1943) dan *Fannul Qawl* (1947) adalah dua karya penting dalam menapaki pendekatan sastrawi atas Al-Quran. Al-Khûli mengawalinya dengan mendekonstruksi wacana sastra Arab. Belakangan, kita mengenal usaha itu dikembangkan lebih lanjut oleh Muhammad

⁹ Yusron, Dkk. *Study Kitab Tafsir Kontemporer*. (Yogyakarta: Th press, 2006). Hlm. 11-12.

¹⁰M. Aunul Abied Shah, *"Amin al Khuli dan Kodefikasi Metode Tafsir : Sebuah Biografi Intelektual"* (Bandung : Mizan, 2001). hlm. 134.

Ahmad Khalafallah, Aisyah Abdurrahman atau Bintus Shâti (wafat, 1998), M. Syukri Ayyad (wafat, 2000) dan terakhir, Nasr Hamid Abu Zayd.

2. Al-Quran Sebagai Kitab Sastra

Al-Quran adalah merupakan kumpulan teks yang menuntut pemahaman dan penafsiran yang sangat mendalam. Tanpa adanya penafsiran, teks Al-Quran tetap menjadi teks yang tidak bisa berbicara. Oleh karena itu, penafsiran Al-Quran mulai masa Rasulullah saw sampai sekarang terus berproses dan berkembang sehingga tidak mengenal kata berhenti. Ini merupakan upaya dan ikhtiar memahami pesan- pesan ilahi. Namun, demikian sehebat apapun manusia, ia hanya bisa sampai pada derajat pemahaman yang bersifat relatif. Oleh karena itu, berbagai corak tafsir terus bermunculan diantaranya adalah corak sastra.

Sastra adalah hasil cipta manusia dengan menggunakan medium bahasa tertulis maupun lisan, bersifat imajinatif, disampaikan secara khas, dan mengandung pesan yang bersifat relative. sastra menurut Ensiklopedi Indonesia adalah bentuk seni yang melahirkan dalam dan dengan bahasa.¹¹ sastra yang sebenarnya meliputi segala macam pengetahuan yang tertulis. Tetapi dalam perkembangannya, berarti karya- karya yang bersifat seni saja. Sastra sebagai pengungkapan baku dari apa yang telah disaksikan orang dalam kehidupan, apa yang telah dialami orang tentang kehidupan, apa yang telah direnungkan dan dirasakan orang mengenai segi- segi kehidupan yang paling menarik minat secara langsung.

Sastra dalam bahasa Arab disebut al-adab yang mempunyai kehalusan budi, dan adab sopan santun. Kemudian dalam perkembangan berikutnya berarti peninggalan perkataan dalam bentuk puisi dan prosa. Oleh karena itu, karya sastra adalah pengungkapan pengalaman seorang sastrawan dengan kata-kata yang inspiratif.¹² Adapun pendekatan sastra

¹¹ Hasan Shadely, *Ensiklopedi Indonesia* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1980), hlm. 90.

¹² Chatibul Umam, *Pengantar Kajian Alqur'an* (Jakarta: Pustaka Al Husna, 2004), hlm.118.

dalam Al-Quran adalah pendekatan yang mengarah untuk menggugah perasaan pembaca secara rohani sehingga menimbulkan kegembiraan didalam jiwa, atau mendatangkan kepedihan sehingga menolaknya.¹³

Bahasa Arab yang digunakan Al-Quran mempunyai keindahan tersendiri. Sahabat Nabi Umar bin Khattab dikenal menganut Islam, hanya karena struktur bahasa surat Thâha yang dibacakan saudara perempuannya. Sampai Al-Quran sendiri menantang orang di sekelilingnya untuk menciptakan karya sejenis, walau satu ayat (QS 17 : 88). Tapi, seiring waktu berjalan, belum ada yang berhasil melahirkan karya sastra yang serupa dengan Al-Quran.

Keindahan bahasa inilah yang membidani minat para intelektual muslim kontemporer untuk menggunakan interpretasi susastra atas Al-Quran, sebagai cara lain untuk merekonstruksi pesan Ilahi yang dibawanya. Ia berawal dari keinginan kuat untuk menyingkap sisi keindahan bahasa Al-Quran. Dari mulai gaya bertutur yang komunikatif sampai banyaknya simbol yang sarat makna yang sebenarnya bisa mengantar 'penafsir teks' pada makna yang terdalam dari teks itu sendiri.

Memang, reposisi Al-Quran sebagai kitab susastra dalam kajian Islam kontemporer tidak sepi dari problem. Sebut saja, Al-Quran sebagai wahyu yang ditropong dengan teori komunikasi; Tuhan sebagai komunikator aktif yang mengirimkan pesan, Muhammad Saw sebagai komunikator pasif, dan bahasa Arab sebagai kode komunikasi. Tidak sedikit peminat studi Al-Quran menganggapnya akan menempatkan Al-Quran sebagai sebuah teks biasa dan atau teks kemanusiaan seperti halnya teks-teks gubahan manusia pada umumnya.

Al-Quran adalah sebuah kitab yang didalamnya mengandung nilai-nilai sastra yang sangat tinggi. Namun demikian, kemukjizatannya tidak terbatas pada bidang sastra saja, tetapi meliputi berbagai bidang lainnya. Pesan dan gaya bahasa Al-Quran membuat manusia terpukau dan

¹³ Ibid. hlm. 119.

terpesona, tetapi tidak hanya itu, manusia juga terpesona dengan keunikan susunan kata dan kalimat Al-Quran. Ketakjuban dan ketertarikan pendengar serta pembaca Al-Quran pada era awal generasi muslim, dalam beberapa ayat Al-Quran pun diabadikan. Diantaranya terdapat dalam QS. As-Sajadah: 15-16 :

أَمَّا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ
(١٥) تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ
(١٦)

“Sesungguhnya orang yang benar-benar percaya kepada ayat-ayat Kami adalah mereka yang apabila diperingatkan dengan ayat-ayat itu mereka segera bersujud seraya bertasbih dan memuji Rabbnya, dan lagi pula mereka tidaklah sombong.,Lambung mereka jauh dari tempat tidurnya dan mereka selalu berdoa kepada Rabbnya dengan penuh rasa takut dan harap, serta mereka menafkahkan apa apa rezeki yang Kami berikan.

Al-Quran mengandung nada-nadanya dapat menggerakkan manusia untuk menangis dan bersuka cita. Mulai huruf dari kata-kata yang dipilih melahirkan keserasian bunyi dan kumpulan kata-kata sehingga melahirkan keserasian irama dalam rangkaian kalimat ayat-ayatnya.¹⁴

Sekilas pendekatan sastra dalam tafsir, dalam memahami teks Al-Quran, pendekatan sastra merupakan pendekatan yang amat lazim dilakukan oleh seorang mufassir. Sepanjang sejarah peradaban umat islam telah menunjukkan bahwa pendekatan sastra telah dilakukan sejak masa sahabat yang diwakili oleh ibnu abbas. Benih-benih penafsiran dengan pendekatan sastra sebenarnya telah dimulai pada masa Rasulullah Saw. Pemikiran ini berdasarkan atas data yang menunjukkan bahwa Rasulullah telah memberikan interpretasi yang erat kaitannya dengan terminologi disiplin sastra Arab yang berkembang belakangan.¹⁵

¹⁴ Ahmad Muzakki, *Stilistika Alqur'an* (Malang: Uin Press, 2009), hlm. 41.

¹⁵ M. Nur Kholis Setiawan, *Alqur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: e-SAQ press, 2006). Hlm. 129.

Hal ini terlihat ketika beliau menafsirkan QS. al-Baqarah: 187.

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ
ثُمَّ أَمْمُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ ۗ

“Dan Makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, Yaitu fajar. kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam”.

Dalam ayat tersebut diatas ada kata-kata majaz (metafora) yaitu kata *al-khait al-abyad* (benang putih) dan *al-khait- al-aswad* (benang hitam). Ketika itu ada seorang sahabat Ubay Ibnu Hatim memahami ayat tersebut apa adanya. Maka ia mengambil benang yang berwarna putih dan hitam. Pada malam harinya benang tersebut diperhatikan terus- menerus, namun tetap saja tidak jelas perbedaannya. Kemudian keesokan harinya, ia minta penjelasan kepada Rasulullah apa yang dimaksud dengan ayat tersebut. Kemudian Rasulullah memberikan penjelasan bahwa yang dimaksud benang putih adalah datangnya waktu fajar. Sedangkan yang dimaksud benang hitam adalah gelapnya malam.¹⁶

Kemudian dalam QS. al-An’am: 82:

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ هُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ

“Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), mereka Itulah yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk”.

Sahabat bertanya mengenai makna ayat tersebut. Kemudian Rasulullah menjelaskan kata “zalim” ditafsirkan dengan syirik. Pertanyaan tersebut berangkat dari asumsi bahwa tidak ada seorang pun yang bisa menghindarkan diri dari perbuatan dhalim. Kemudian Nabi Saw. menjelaskan tentang maksud kata zalim dalam konteks ayat tersebut adalah syirik, sesuai dengan QS. Luqman: 13:

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ ۗ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

13. dan (ingatlah) ketika Luqman berkata kepada anaknya, di waktu ia memberi pelajaran kepadanya: "Hai anakku, janganlah kamu mempersekutukan Allah,

¹⁶ Muhammad Husain Az dzahabi, *At Tafsir Wal Mufasssirun* (Kairo: t.p., 1979), Jilid 1.hlm. 35.

Sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar".

Sepeninggal Rasulullah Saw. salah satu generasi penerusnya adalah Abdullah Ibn Abbas (wafat 68 H) yang disebut dengan "bapak tafsir" karena otoritasnya dalam disiplin ini yang sudah dikenal setelah masa kenabian untuk memberikan interpretasi terhadap Al-Quran.¹⁷

3. Penolakan Al-Khuli Terhadap Tafsir Ilmiah

Al-Khuli menolak kecenderungan tafsir ilmiah (al-tafsir al-ilmy). Tafsir model ini didefinisikan sebagai sebuah penafsiran yang memutuskan peristilahan-peristilahan keilmuan kontemporer dalam terminologi Al-Quran serta berupaya mendeduksi segala bentuk ilmu pengetahuan tersebut dari teks-teks Al-Quran.¹⁸ Menurut Al-Khuli tafsir model ini tidak selaras dengan misi tafsir susastra. Jika dirunut, embrio model penafsiran saintifik (ilmiah) sejatinya muncul di tengah-tengah masyarakat Muslim semenjak masa 'Abbasiyah sebagai respon terhadap perkembangan berbagai disiplin ilmu pengetahuan. Diskursus tafsir ilmiah cukup marak dalam karya kesarjanaan klasik. Abu Hamid Al-Ghazali misalnya, menegaskan bahwa Al-Quran memuat informasi ilmu-ilmu kealaman dan tidak kontradiktif dengan penemuan-penemuan ilmiah.¹⁹ Pendapat yang dilontarkan Al-Ghazali ini diadopsi oleh Al-Razi yang menulis *Mafatih al-Ghaib al-Musytahir bi al-Tafsir al-Kabir*. Tafsir al-Razi ini banyak berisi eksplanasi ilmu-ilmu fisika dan penemuan-penemuan keilmuan abad dua belas yang kemudian dianggap salah satu bentuk perwujudan *I'jaz Al-Quran*.

Pertumbuhan penafsiran ilmiah mengalami kematangan pada paruh akhir abad kesembilan belas semenjak menjamurnya karya-karya

¹⁷ At-Tabari, *Jami' Al-Bayan An-Ta'wil Al Qur'an*, (Kairo: Dar Al Hadist, 1968), Jilid 2. hlm. 172.

¹⁸ Husein al-Dzahabi, *al-ittajahat al-Munharifa fi Tafsir al-Quran Dawafi'uha wa Daf'uha*, (Cairo : Dar al-I'tisam, 1976), hlm. 92

¹⁹ Muhsin 'Abd al-Hamid, *Dirasah fi Ushul Tafsir al-Quran* (1980), hlm. 130-131.

kesarjanaan model ini. Diantara karya tersebut adalah *Kasyf al-Asrar al-Nuraniyyah Al-Quraniyyah* “Menyingkap Rahasia-rahasia Al-Quran”, karya Muhammad ibn Ahmad al-Iskandarani, 1859; *Fi Muqaranah ba’dh Mabahits al-Falak bi al-Ward fi al-Nushus al-Syari’ah*, “Sekitar Perbandingan Pembahasan Astronomi dengan Berita yang Terdapat dalam Teks-teks Keagamaan”, karya Abdullah Fikri, 1895; dan *al-Islam wa al-Thib al-Hadits*, “Islam dan Kedokteran Mutakhir” karya Abd al-Aziz Isma’il tahun 1939.

Dalam wacana Tafsir, terdapat pro dan kontra sekitar tafsir ilmiah antara sarjana konvensional dengan kontemporer. Salah seorang pakar konvensional yang menolak trend tafsir ini adalah Abu Ishaq al-Syatibi. Sementara dalam periode kontemporer, yang menolak tafsir ilmiah diantaranya adalah Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Sayangnya, penolakan terhadap model tafsir ini, baik yang dilakukan oleh sarjana konvensional maupun kontemporer, tidak terkonstruksi secara sistematis. Al-Syatibi misalnya, hanya menjelaskan teks-teks Al-Quran dalam warna yang berbeda dengan para sarjana yang menjadikan teks tersebut sebagai pijakan kontemporer -dalam hal ini Rasyid Ridha- hanya menyalahkan para sarjana yang menyibukkan dirinya dengan penafsiran ilmiah yang pada gilirannya menjauhkan interpretasi tersebut dari hidayah Al-Quran.²⁰

Adalah Amin Al-Khuli, sarjana yang sangat sistematis menolak tafsir ilmiah sebagai model interpretasi. Argumen-argumennya diakui oleh sarjana Mesir kontemporer yang tidak sepakat dengan tafsir ilmiah sebagai sebuah cara penafsiran²¹. “Ketidakberesan” tafsir ilmiah, menurut Al-Khuli, terletak pada tiga aspek. *Pertama*, dari aspek bahasa. Penafsiran ilmiah tidak kompatibel dengan makna kata-kata Al-Quran. Evolusi kata-kata Al-Quran, secara eksplisist, tidak bersinggungan dengan ilmu-ilmu kealaman. *Kedua*, dari segi filologi dan ilmu bahasa serta sastra. Al-

²⁰ Rasyid Ridha, *Tafsir al-Quran al-Hakim*, i, hlm. 6-7

²¹ Sarjana-sarjana tersebut diantaranya adalah Muhammad Huseyn al-Dzahabi, dan Iffat al-Syarqawi.

Quran yang diturunkan di abad ke tujuh dengan masyarakat Arab sebagai sasaran wahyu, tentunya tidak berisi informasi-informasi pengetahuan alam yang tidak mampu mereka pahami. Aspek ketidaksesuaian ini dilihat dari ketepatan makna pesan yang dibawa Al-Quran. *Ketiga*, dari segi teologis. Penafsiran ilmiah tidak bisa diterima dan tidak bisa dibenarkan karena Al-Quran merupakan kitab suci yang mempunyai misi pesan-pesan moral keagamaan, tentu tidak bersentuhan dengan teori-teori kosmologis. Ia merupakan kitab hidayah yang tidak boleh dipaksakan untuk senantiasa selaras dengan penemuan-penemuan di bidang keilmuan, seperti fisika, kimia, astronomi, biologi, yang semuanya bersifat relatif dan kontemporer.²²

Penolakan Al-Khuli terhadap tafsir ilmiah ini, pada prinsipnya dipengaruhi oleh perhatiannya yang sangat besar terhadap pendekatan sastra (*al-manhaj al-adabi*) dalam menafsirkan teks-teks keagamaan. Tafsir ini, dalam pandangan Al-Khuli, tidak lebih merupakan bentuk penafsiran teks-teks keagamaan untuk senantiasa selaras dengan hal-hal yang temporer dan relatif. Pemaksaan yang dimaksud adalah : tidak adanya perhatian dari kalangan mufassir ilmiah terhadap konteks dan dan teks serta relasi antar teks. Padahal, dua hal ini merupakan konsiderasi yang niscaya bagi seseorang yang hendak mengetahui makna yang dikehendaki teks. Cara penafsiran ilmiah yang terkesan "semena-mena" ini, menurut Al-Khuli, dapat merusak citra keagungan dan kesucian Al-Quran sebagai teks keagamaan yang suci dan absolut.

Alasan lain yang dikemukakan Al-Khuli dalam menolak tafsir model ilmiah adalah suburnya sikap dan perilaku apologetik. Dari para mufassir ilmiah karena selalu mengkampanyekan persesuaian antara teks keagamaan dengan penemuan-penemuan ilmiah yang senantiasa berkembang dan berubah. Mereka, dengan leluasa menempatkan teks Al-Quran dan menyelaraskan pemahamannya dengan penemuan-penemuan

²² Al-Khuli, *Manahij Tajdid*, hlm. 221-222

ilmiah dengan tujuan untuk menyerukan bahwa Al-Quran, jauh-jauh sebelumnya, telah memuat informasi keilmuan dimaksud. Penempatan teks Al-Quran ini sama sekali tidak dibarengi dengan pertimbangan-pertimbangan konteks ayat serta relasinya dengan ayat-ayat yang lain. Hal ini, pada gilirannya, akan menjauhkan hasil pemahaman dari Al-Quran sebagai *Weltanschauung* kehidupan umat.²³

Salah satu contoh penolakan Al-Khuli terhadap model penafsiran ini adalah ulasannya terhadap dua buku yang ditulis oleh Hanafi Ahmad, *Mu'jizat Al-Quran fi Washf al-Ka'inat*, “Keajaiban Al-Quran dalam Menggambarkan Alam Semesta”. Keberatan yang diajukan Al-Khuli berpulang kepada kelemahan metode yang diterapkan Hanafi Ahmad, karena tidak adanya aturan main penafsiran, seperti tematik, analisis historis, serta konteks dari ayat tersebut. Ringkasnya, buah karya Hanafi Ahmad ini belum bisa “dinobatkan” sebagai karya penting dalam wacana studi Al-Quran, dan sudah barang tentu, karya seperti itu dan yang sejenisnya, belum bisa dikategorikan sebagai karya tafsir, tapi sebagai karya pengembangan dari apa yang terdapat dalam Al-Quran dikontekstualisaikan dengan perkembangan kehidupan manusia. Apabila semua yang merupakan penjelasan dan persesuaian antara kitab suci (dalam hal ini Al-Quran) dan perkembangan manusia dari berbagai aspek kehidupannya diikutkan pada kehendak manusia itu sendiri maka kecenderungan ini justru akan menodai keorisinal Al-Quran yang bersifat Absolut dan anti dari perubahan, sehingga tafsir ilmiah oleh Al-Khuli bukan dimasukkan dalam kategori tafsir Al-Quran.

4. Metodologi Tafsir Sastra Amin Al-Khuli

Pendekatan sastra dalam tafsir sebetulnya muncul diakibatkan banyaknya orang-orang non Arab yang masuk Islam serta akibat

²³ M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Quran Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta : elSAQ Press, 2006), hlm. 24.

kelemahan orang-orang Arab sendiri di bidang sastra, sehingga dirasakan perlu untuk menjelaskan kepada mereka tentang keistimewaan dan keadaan arti kandungan Al-Quran.

Kemudian di era modern pendekatan sastra dalam Al-Quran di motori oleh Amin al-Khuli (wafat. 1968 M) pada akhir abad ke dua puluh (20). Beliau adalah guru besar kajian Al-Quran di Universitas Cairo. Menurut Amin al-Khuli, Al-Quran adalah kitab berbahasa Arab yang terhebat. Salah satu tesisnya menyatakan bahwa Al-Quran adalah karya kesusastraan Arab yang terbesar. Al-Quran telah membuat bahasa Arab tidak pernah mati, dan bersamaan dengan statusnya sebagai bahasa yang telah dipilih Tuhan untuk menyampaikan pesan-pesan Ilahiah-Nya, menjadikan Al-Quran sendiri sebagai sesuatu yang tak kenal kering.

Keseriusan al-Khuli dalam mengkaji Al-Quran, tidak bisa dilepaskan dari kajian-kajiannya terhadap bahasa dan sastra Arab. Salah satu karyanya yang paling penting yang berbicara dengan sastra dan kritik sastra adalah *Fi al-Adab al-Misri* (1943) dan *Fann al-Qaul* (1947). Dua buku tersebut mencerminkan keseriusan al-Khuli dalam memberikan ‘cara baca’ dan “cara baca baru” terhadap dunia sastra Arab.²⁴

Walaupun ia sendiri tidak pernah menulis sebuah tafsir Al-Quran, namun di dalam tulisan-tulisannya mengenai tafsir Al-Quran dan sejarah ia telah mengembangkan sebuah teori mengenai hubungan antara filologi dan penafsiran Al-Quran yang sangat berpengaruh di Mesir.

Menurut Al-Khuli bahwa idealnya studi tafsir Al-Quran, metode yang tepat untuk mengkajinya adalah: *Pertama*, tentang latar belakang historis dan situasi-situasi asal atau dalam kasus Al-Quran, penjelmaannya di bumi melalui pewahyuan harus dieksplorasikan. Oleh karena itu, seseorang harus mengkaji tradisi-tradisi keagamaan dan kultural, situasi sosial bangsa Arab terdahulu, dan kronologi penyampaian teks Al-Quran dan lainnya.

²⁴ M. Nur Kholis Setiawan, *Alqur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: e-SAQ press, 2006). hlm. 65.

Kedua, dengan memperhatikan seluruh pengetahuan yang relevan dan dihimpun dalam metode penafsiran, sehingga seseorang harus menetapkan makna yang tepat untuk kata perkata teks Al-Quran.

Oleh karena itu, pertama-tama menetapkan makna literal yang benar dengan menggunakan seluruh bahan sejarah dan yang lainnya. Dan untuk memahami Al-Quran secara sempurna, kita harus mengetahui sejauh mungkin mengenai bangsa Arab dan zamannya tersebut.

Al-Khuli menawarkan metode tafsir yang lebih dikenal dengan tafsir sastra terhadap Al-Quran (at-Tafsir al-Adabi li Al-Quran). Metode ini sasarannya adalah untuk mendapatkan pesan Al-Quran secara menyeluruh dan diharapkan bisa terhindar dari tarikan-tarikan individual-ideologis dan politik kekuasaan. Al-Quran harus dianggap sebagai teks sastra suci.

Al-Khuli memang pernah mempelajari dan bersinggungan dengan tokoh-tokoh hermeunetika yang banyak dipakai dalam menafsirkan ayat-ayat Bibel selama ia berada di Eropa (Berlin dan Perancis), namun dengan kepaiawaian Al-Khuli dia tidak menamakan metode tafsir yang dicetuskannya sebagai tafsir hermeunetika, walaupun dia menganggap Al-Quran sebagai sebuah teks absolut dan suci yang tidak boleh sembarangan ditafsirkan, ia memilih metode sastra sebagai solusi yang bisa mendekatkan para pembaca Al-Quran dengan maksud dan makna yang memang diinginkan Al-Quran itu sendiri.

Oleh karenanya, agar bisa memahami ayat Al-Quran secara proporsional, seseorang harus menempuh metode pendekatan sastra (al-manhaj al-adabi) yaitu corak tafsir yang berusaha menjelaskan ayat-ayat Al-Quran dengan menguraikan aspek kebahasaan dari pada pesan pokok dari ayat yang ditafsirkan.²⁵

Al-Khuli ingin menunjukkan kepada kita bahwa memahami wahyu tanpa melibatkan keilmuan humaniora yang senantiasa berkembang akan

²⁵ J.J. G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1997), hlm. 105-107.

menyulitkan kita untuk sampai kepada makna yang dikehendaki teks. Berbeda dengan M. Abduh yang lebih menitik beratkan bahwa inti kajian terhadap Al-Quran dimaksudkan hanya untuk mengungkapkan dan menangkap hidayah Al-Quran. Oleh karena itu, tafsir harus berfungsi menjadikan Al-Quran sebagai sumber petunjuk.²⁶ M. Abduh berusaha untuk mengambil cahaya hidayah yang diberikan Al-Quran kepada umat manusia, yaitu tafsir yang mampu memberikan petunjuk kepada seluruh umat manusia untuk mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.²⁷

Al-Khuli sepakat bahwa Al-Quran adalah sumber hidayah, namun menempatkan hidayah sebagai prioritas utama, tanpa memperhatikan perangkat yang tepat untuk mendapatkan hidayah tersebut, adalah sebuah kenaifan. Oleh karena itu, Al-Khuli menekankan bahwa Al-Quran harus ditempatkan sebagai kitab sastra Arab terbesar. Al-Khuli kemudian menempatkan analisis semantik dan lingustik terhadap teks Al-Quran agar dapat menangkap hidayah tersebut. Al-Quran sebagai “kitab sastra Arab terbesar” memiliki implikasi keterlibatan budaya dan peradaban Arab sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari wahyu.²⁸

Gagasan Al-Khuli yang sangat besar terhadap pendekatan bahasa dalam memahami dan menafsirkan Al-Quran, sehingga bisa agak jauh dari tarikan-tarikan kepentingan individual-ideologis, karena salah satu jargonnya adalah membiarkan Al-Quran berbicara dengan dan melalui dirinya.²⁹ Pendekatan sastra ini sebagai sebuah pisau analisis dalam memahami teks Al-Quran. Oleh karena itu, untuk memahami dan mengkaji Al-Quran, setidaknya diperlukan pisau analisis yang setara dengan corak yang dimilikinya.³⁰

²⁶Ibid. hlm. 12.

²⁷Ahmad Al-Syirbasyi, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), hlm.165.

²⁸M. Nur Kholis Setiawan, *Alqur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: e-SAQ press, 2006). hlm. 27.

²⁹Ibid., hlm.. 49.

³⁰Himan Latief, *Nasr Hamid Abu Zaid Kritik Teks Keagamaan*, (Yogyakarta: eISAQ Press, 2003), hlm. 1.

Al-Khuli menekankan bahwa ke-Arab-an Al-Quran hendaknya diperhatikan terlebih dahulu daripada hal-hal lain yang memiliki unsur religius ataupun tidak. Berangkat dari hal ini juga, Al-Khuli mendefinisikan tafsir sebagai kajian sastra yang kritis dengan menggunakan metode yang valid dan bisa diterima. Al-Khuli memposisikan Al-Quran sebagai teks suci atau sebagai "dokumen" sastra suci.

Disamping itu juga Al-Quran di kategorikan sebagai kitab berbahasa Arab yang banyak memiliki nilai-nilai trans-historis dan trans-kultural. Dengan kata lain penyusun menyimpulkan bahwa Al-Quran menurut Amin al-Khuli adalah merupakan kitab hidayah, berbahasa Arab dan memiliki nilai sastra yang tinggi dengan pesan-pesan secara komprehensif dengan tetap tidak kehilangan segala fungsinya yang trans-historis dan trans-kultural. Untuk itu, terdapat beberapa aspek pemahaman mengenai Al-Quran. Pertama, Al-Quran sebagai kitab petunjuk bagi manusia. Kedua, Al-Quran sebagai dokumen yang berisikan pesan-pesan dari Allah SWT. Ketiga, Al-Quran merupakan kitab yang berfungsi sebagai trans-historis dan trans-kultural.

Amin al-Khûlî (1895-1966), sebagai perintis penggunaan kritik sastra atas teks al-Quran. Mulanya ia mengkaji bahasa dan sastra Arab, sebagai upaya mencari kebuntuan persepsi atas sakralitas al-Quran. Kedua bukunya yang berjudul *Fi al-Adab al-Mishri* (1943) dan *Fann al-Qawl* (1947) adalah karya penting dalam menapaki pendekatan susastra al-Quran itu. Al-Khûlî mengawalinya dengan mendekonstruksi wacana sastra Arab. Belakangan kita mengenal pengembangannya oleh M.A. Khalafallâh, Aisha Abdurrahman bin Shâti (w. 1998), M. Syukri Ayyad (w. 2000) dan terakhir, yang cukup dikenal di tanah air karena karya terjemahannya banyak terbit, adalah Nasr Hamid Abû Zaid.

Bagi Khûli, dekontruksi itu mempunyai dua metode. Pertama; metode kritik ekstrinsik (*al-naqdu al-khâriji*) yang diarahkan pada 'kritik sumber' seperti kajian holistik terhadap faktor-faktor eksternal munculnya sebuah

karya, baik sosial-geografis, religio-kultural, maupun politis. Juga kajian terhadap sejarah karya sastra dengan berbagai atribut periodisasi, sehingga diharapkan mampu mencari hubungan dan interelasi antara karya, latar belakang kemunculan, dan semangat intelektual yang dikandungnya

Kedua: metode kritik intrinsik (*al-naqd al-dâkhilî*), yang diarahkan pada teks sastra dengan analisis linguistik yang hati-hati sehingga mampu menangkap makna yang ada. Ini menyerupai aliran egosentrik, yakni sebuah aliran yang meneropong karya sastra dari karya itu sendiri. Dalam konteks ini, kita menemukan al-Quran menantang umat manusia untuk membuat yang serupa, sebagai cara pandang al-Quran terhadap dirinya sendiri (QS 17 : 88).

Dalam karya sastra terdapat unsur-unsur pembangunan yang secara bersamaan membentuk sebuah totalitas karya sastra. Disamping unsur bahasa, masih banyak lagi unsur yang lainnya yang ikut serta dicermati dari sebuah karya sastra. Secara garis besar, unsur sastra dikelompokkan menjadi dua macam yaitu : Instrinsik dan Ekstrintik. Unsur Instrinsik adalah unsur-unsur yang membangun karya sastra itu sendiri, unsur ini adalah yang menyebabkan ide atau gagasan imajiner hadir sebagai karya sastra, yang secara faktual akan dijumpai jika orang membaca karya sastra tersebut. Sedangkan unsur ekstrinsik adalah unsur yang berada diluar karya sastra itu, tetapi secara tidak langsung mempengaruhi karya itu sendiri. Yang termasuk unsur ini adalah : kejiwaan/ psikologi, sosiologi, politik dan sejarah.

Dalam hal ini Al-Khuli termasuk pada kajian sastra yang berunsur ekstrinsik dalam hal epistemologis. Hal ini dibuktikan dengan beberapa aspek yang menjadi pokok utama dari pemikirannya. Unsur psikologis dari sebuah teks harus benar-benar dipahami secara natural. Artinya bahwa setiap teks harus bisa menafsirkan dirinya sendiri dengan menggunakan keistimewaan teks itu sendiri. Berangkat dari hal tersebut faktor psikologis

teks dan juga penafsir harus benar-benar ada. Unsur psikologis teks dan pembuat teks harus dipahami.³¹

Metode tafsir susastra terhadap Al-Quran menurut Al-Khuli harus melalui dua tahap pengkajian, yaitu kajian seputar Al-Quran (*Dirasah ma Hawla Al-Quran*) dan kajian tentang Al-Quran (*Dirasah fi Al-Quran Nafsihi*)

1. Kajian Seputar Al-Quran

Amin Al-Khuli membagi kajian tahap pertama ini ke dalam 2 bagian. *Pertama*, Kajian khusus dan dekat dengan Al-Quran, seperti pengetahuan tentang *asbabun nuzul*, proses kodifikasi Al-Quran, metode penulisannya, perbedaan qiraat, dan bahasa-bahasa lain yang terkait dan terangkum dalam Ulumul Quran. Pengkajian terhadap Ulumul Quran merupakan penelitian terhadap kerangka eksternal teks yang dapat menjelaskan batasan-batasannya dan menyingkap rumusan sebelum praktik penafsiran dimulai. *Kedua*, kajian yang sifatnya umum karena terkait dengan bingkai lingkungan material dan immaterial wahyu. Kajian ini berusaha mengenal alam dan lingkungan material-immaterial kawasan jazirah Arab. Tujuan kajian ini adalah untuk mengetahui spirit Arab terkait Al-Quran baik dari aspek bahasa maupun risalahnya. Kajian geografis, klimatologi dan tumbuh-tumbuhan masuk dalam lanskap ini. Setelah itu, mengkaji sejarah kawasan Arab, ilmu pengetahuan, faktor sosiologis Arab - seperti sistem keluarga, klan, dan suku -, selain menelaah aspek kebudayaan dan seni dalam kehidupan suku bangsa Arab. Dalam pandangan Al-Khuli tak mungkin Al-Quran dapat dikaji dengan metode susastra secara baik kecuali setelah kita mengkaji elemen-elemen sosio antropologis komunitas Arab.³²

2. Kajian tentang Al-Quran itu sendiri

³¹M. Aunul Abied Shah, “Amin al Khuli dan Kodefikasi Metode Tafsir : Sebuah Biografi Intelektual” (Bandung : Mizan, 2001) hlm. 143-144.

³²Amin al Khuli, *Manahij Tajdid Fi al- Nahwu wa al- Balagah wa al- Tafsir wa al-Adab* (Qahirah dar al-Ma’rifat : 1961), hlm. 235.

Fakta bahwa wacana Al-Quran menggunakan medium bahasa dalam menyampaikan perintah, larangan, aqidah dan norma etika telah meniscayakan metode susastra sebagai pangkal kajian dengan menganalisis kosa katanya terlebih dahulu. Kajian kosa kata ini bertujuan untuk melacak berbagai arti dan menyusun perubahan petunjuknya secara kronologis mulai dari masa turunnya wahyu hingga masa berikutnya untuk mencari makna orisinal yang kadang sudah bercampur dengan kosa kata lain pada masa kerasulan.

Tujuan pertama ilmu tafsir menurut Amin Al-Khuli adalah melakukan kontemplasi terhadap Al-Quran sebagai sebuah kitab yang teragung (al-Kitab al- 'Araby al-Akbar) dan mempunyai aspek kesusastraan paling besar. Untuk melapangkan tafsir sastrawi atas Al-Quran, Al-Quran pertama-tama diandaikan sebagai teks sastra Arab yang paling agung (al-kitâbun al-`Arabiyyul akbar). Secara historis, Al-Quran memang diturunkan dengan kemasam bahasa Arab, sebagai "kode" yang digunakan Tuhan untuk menyampaikan risalah-risalah-Nya. Di sini, usaha menafsirkan Al-Quran didefinisikan sebagai proyek kajian sastra kritis dengan metode yang valid dan dapat diterima.

Pengkajian aspek sastra merupakan langkah awal yang harus dilakukan sebelum seorang mufassir melangkah ke tahap selanjutnya. Sederhananya ilmu Tafsir kontemporer dalam pandangan Al-Khuli adalah interpretasi sastra yang didasarkan atas metodologi yang tepat, kelengkapan aspek dan kesinkronan distribusi pemahaman.³³

Al-Khuli juga menyatakan bahwa secara ideal, studi tafsir Al-Quran harus dibagi menjadi dua bagian, yaitu pertama tentang latar belakang Al-Quran, tentang sejarah kelahirannya dan tentang masyarakat dimana ia diturunkan dan tentang bahasa masyarakat yang dituju oleh Al-Quran tersebut. Kedua, penafsiran ayat-ayat Al-Quran dengan melihat kitab-kitab tafsir terdahulu.

³³Ibid. hlm. 146.

Penekanan pada pentingnya latar belakang historis mengapresiasi secara benar makna literal Al-Quran berarti pemegangan terhadap prinsip *emementauctoris*, yang menyatakan bahwa penafsiran dinyatakan tidak sempurna jika tidak mampu mengungkap makna dari pengarangnya. Karena Al-Quran bukan karangan dari seseorang melainkan "karangan Tuhan", maka penerapan prinsip ini adalah penekanan yang sangat bahwa Al-Quran harus dipahami secara komprehensif dengan memahami masyarakat yang menjadi tujuan pertama kali Al-Quran diwahyukan.

Dalam bahasa yang sederhana, konsep Al-Khuli dalam tafsir sastra mencakup dua hal, yaitu pengkajian di sekitar Al-Quran dan pengkajian di dalam Al-Quran. Yang pertama, *Dirasah ma haula an Nash*, dilakukan dengan mengkaji segala hal yang berada di sekitar kitab suci yang tampak selama sekitar dua puluh tahun masa diturunkannya, periode penulisannya serta pengumpulan dan penyebarannya. Sedangkan yang kedua, *Dirasah ma haula fi Nash*, akan membahas kosa kata yang ada dalam teks kemudian membahas susunan kata tersebut dalam kalimat dengan menggunakan berbagai ilmu bahasa yang ada.

Al-Khuli telah membuat rumusan tahapan sebagai kerangka operasional penerapan dua hal di atas yakni, **Pertama**, sarjana yang ingin menulis tafsir Al-Quran hendaknya memperhatikan semua ayat yang membicarakan suatu subjek dan tidak hanya membatasi pada penafsiran satu ayat saja dengan mengabaikan pernyataan-pernyataan lain dalam topik yang sama. **Kedua**, sarjana tersebut perlu melakukan studi dengan cermat dan teliti atas setiap lafal Al-Quran, tidak saja dengan bantuan kamus-kamus klasik (kajian leksikal) melainkan juga pada tahap pertama dengan bantuan adanya paralel Al-Quran dari lafal atau masadir yang sama, **Ketiga**, mufassir seharusnya menganalisis bagaimana Al-Quran

menggabungkan lafal-lafal ke dalam kalimat serta hendaknya menjelaskan efek psikologis bahasa Al-Quran terhadap para pendengarnya.³⁴

C. Penutup

Amin al-Khuli adalah intelektual Mesir yang telah merintis perlunya penerapan metode kritik sastra atas teks-teks Al-Quran. Mulanya ia mengkaji bahasa dan sastra Arab sebagai upaya untuk membongkar kebuntuan persepsi tentang kesakralan Al-Quran. Kedua bukunya, *Fil Adabil Mashrî* (1943) dan *Fannul Qawl* (1947) adalah dua karya penting dalam menapaki pendekatan sastrawi atas Al-Quran. Al-Khulî mengawalinya dengan mendekonstruksi wacana sastra Arab.

Pertama, kritik ekstrinsik (*An-Naqdul Khariji*) -*Dirasah Ma Haulal Quran*- yang diarahkan pada "kritik sumber". Ini mirip kajian yang holistik tentang faktor-faktor eksternal munculnya sebuah karya, baik aspek sosial-geografis, religio-kultural, maupun politisnya. Juga kajian terhadap sejarah karya dengan berbagai atribut periodisasi, sehingga mampu menemukan hubungan antara karya, latar belakang kemunculannya, dan semangat intelektual yang dikandungnya.

Kedua, kritik intrinsik (*An-Naqdul Dakhili*) -*Dirasah fi Al-Quran Nafsihi*- , yang diarahkan pada teks sastra itu sendiri. Dengan analisis linguistik yang hati-hati, kita diharapkan mampu menangkap makna yang dikandung sebuah teks. Ini menyerupai aliran egosentrik yang melihat sebuah karya sastra dari karya itu sendiri. Dalam konteks ini, kita menemukan Al-Quran telah menantang manusia untuk membuat sesuatu yang menyetarainya, sebagai cara Al-Quran memandang dirinya sendiri.

³⁴Amin al Khuli, *Manahij Tajdid Fi al- Nahwu wa al- Balagah wa al- Tafsir wa al-Adab* (Qahirah dar al-Ma'rifat : 1961), hlm. 310-312.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad Al-Syirbasyi, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, 2001. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Ahmad Muzakki, *Stilistika Al-Qur'an*, 2009. Malang: Uin Press.
- Amin al Khuli, *Manahij Tajdid Fi al- Nahwu wa al- Balagah wa al- Tafsir wa al-Adab*, 1961. Qahirah : Dar al-Ma'rifat.
- Amin Al-Khuli dan Nashr Abu Zayd, *Metode Tafsir Kesastraan Atas Al-Quran, Terjemahan Ruslani*; 2005. Yogyakarta : Bina Media.
- At-Tabari, *Jami' Al-Bayan An-Ta'wil Al Qur'an*, 1968. Kairo: Dar Al Hadist, Jilid 2.
- Bin Syati', *Al Tafsir Al Bayani Li Al Qur'an Al Karim*; 1972. Kairo : Dar al-Ma'rifah.
- Chatibul Umam, *Pengantar Kajian Alqur'an*, 2004. Jakarta: Pustaka Al Husna.
- Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al-Quran Kaum Liberal*; 2010. Jakarta : Perspektif.
- Hasan Shadely, *Ensiklopedi Indonesia*; 1980. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Himan Latief, *Nasr Hamid Abu Zaid Kritik Teks Keagamaan*, 2003. Yogyakarta: elSAQ Press.
- Husein al-Dzahabi, *al-Ittajahat al-Munharifa fi Tafsir al-Quran Dawafi'uha wa Daf'uha*, 1976. Cairo : Dar al-I'tisam.
- J.J. G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*. 1997. Yogyakarta: PT Tiara Wacana.
- M. Aunul Abied Shah, “Amin al Khuli dan Kodefikasi Metode Tafsir : Sebuah Biografi Intelektual”; 2001. Bandung : Mizan.
- M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, 2006 . Yogyakarta: e-SAQ press.
- Manna' Al-Qathan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qu'an*. 1973. Beirut: Al- Syarikah al-Muttahidah li al-tauzi',
- Muhammad Husain Az Dzahabi, *At-Tafsir Wal Mufasssirun*, 1979. Kairo: t.p., , Jilid 1.

Muhsin 'Abd al-Hamid, *Dirasah fi Ushul Tafsir al-Quran*.1980.

Yusron, Dkk. *Study Kitab Tafsir Kontemporer*; 2006. Yogyakarta: Th press.