

Pendekatan Modern terhadap *I'jāz Al-Qur'ān*

M. Rafii Yunus

ملخص

يعتبر إعجاز القرآن من الأمور العقائدية المهمة في الإسلام التي يعبر عنها كثير من الآيات القرآنية حيث ذكر أن القرآن الكريم لا يمكن أن يأتي بمثلله أحد وهناك خلاف بين العلماء حول إمكانية تقليد القرآن.

وفي مجال تطوير الدراسات القرآنية يرى العلماء القدماء بأن بلاغة القرآن هي أحد جوانب إعجاز القرآن. وقالوا بأنه رغم عدم توضيح القرآن لذلك فإن أي شخص يمكن أن يفهم أن العرب وبكل ما لديهم من مهارات في الأدب، يتحداهم القرآن بأن يأتوا بمثل القرآن. وبجانب آخر، فإن الكتاب المعاصرين يرون بأنه من الممكن تقليد ما في القرآن من بلاغته ومضمونه بصورة عامة. وأن ما يحتويه القرآن من مضامين وتوصيات ذات بلاغة عالية تعتبر عنصر الجمال في القرآن الذي لا يمكن تقليده بلاغياً.

وفي هذا الإطار فإن الباحث يحاول أن يوضح ويقارن نظريات العلماء المسلمين للحصول على تلك الصورة من النظريات المعاصرة التي لم يكن هناك فرصة لبلورتها في النظريات القديمة.

Abstract

I'jaz al-Qur'an is one of the important dogma in Islam; it is derived from many Qur'anic verses. The dogma stipulates that the Qur'an is inimitable. But what is inimitable in the Qur'an remains to be discussed among Muslim scholars. At the outset of development of the study of the Qur'an, the classical writers considered the *balaghah* (rhetorical excellence) of the Qur'an to be its *i'jaz*. They argue that though the Qur'an did not specify this, one can understand that the Arabs—with all their expertise in the field of literary genre—was challenged to produce a piece of work, as eloquence as the Qur'an. On the other hand, modern writers considered that what is inimitable in the Qur'an was not only its *balaghah*, but also its contents in general, and its messages. The contents and messages of the Qur'an, which are carefully knitted in an excellent *balaghah*, constitute the most solid materials that are inimitable by anyone. The paper presents, describes, and to some points, compares, the theories of classical and modern writers among Muslim scholars concerning *I'jaz al-Qur'an*, to find out the features of modern theories that was not yet elaborated in the classical theories.

A. Pendahuluan

Berdasarkan beberapa ayat al-Qur'an, kaum Muslimin meyakini bahwa tidak seorang pun yang mampu meniru al-Qur'an. Itulah sebabnya maka *I'jâz al-Qur'ân* telah menjadi salah satu di antara pokok-pokok dogma dalam Islam. Salah satu di antara ayat-ayat dimaksud adalah yang termaktub dalam QS. al-Baqarah (2):23–24 yang terjemahnya adalah sebagai berikut:

(23) Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang Al Qur'an yang Kami wahyukan kepada hamba Kami (Muhammad), buatlah satu surat (saja) yang semisal Al Qur'an itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar. (24). Maka jika kamu tidak dapat membuat (nya) dan pasti kamu tidak akan dapat membuat (nya), peliharalah dirimu dari neraka yang bahan bakarnya manusia dan batu, yang disediakan bagi orang-orang kafir.¹

¹Semua terjemah ayat-ayat al-Qur'an dikutip dari Departemen Agama RI., *Al-*

Kata *i'jâz* berasal dari kata kerja *a'jaza* yang berarti melemahkan. Jadi *i'jâz* artinya ketidakmampuan ditiru. Dalam kaitan dengan al-Qur'an kata itu menunjuk kepada hakekat al-Qur'an yang menakjubkan, yang tidak dapat ditiru.² Sebagai suatu istilah teknis, *i'jâz* didefinisikan sebagai fenomena Qur'ani yang menyebabkan tidak ada manusia yang mampu menirunya baik pada bagian-bagiannya maupun dalam keseluruhan isinya.³

Masalah *I'jâz al-Qur'ân* mulai dipelajari oleh para cendekiawan Muslim sejak abad ke-2 H,⁴ dan terus menarik perhatian sampai masa sekarang. Hakekat dari *I'jâz al-Qur'ân* menjadi wacana yang intensif. Persoalan utama adalah, aspek mana dari al-Qur'an itu yang tidak dapat ditiru? Al-Qur'an sendiri tidak memberikan jawaban terhadap persoalan ini. Dalam ayat-ayat yang dikutip di atas, al-Qur'an hanya menyebutkan tantangan untuk membuat satu surah yang sama dengan surah al-Qur'an. Teori klasik mengenai *I'jâz al-Qur'ân* terfokus pada keindahan bahasa al-Qur'an sebagai inti dari kemukjizatannya. Dalam aspek inilah al-Qur'an mengajukan tantangannya (*tahaddî*) kepada manusia untuk menirunya kalau mereka mampu.

Kelompok yang pertama sekali mempelajari masalah *I'jâz al-Qur'ân* adalah ahli kalam, khususnya dari golongan Mu'tazilah. Nama Ibrahim ibn Sayyar an-Nazzam (w. 230 H), Hisyam al-Fuwati (w. 225 H), dan Abu Usman Amr ibn Bahr Mahbub al-Jahiz (w. 255 H) perlu disebutkan.⁵ Kemudian menyusul kelompok mufassir, yang dalam hal ini diwakili oleh Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir at-Tabari (224-310 H).

Antara abad ke-2 dengan awal abad ke-14 H, secara umum para pengarang Muslim berpendapat bahwa kemukjizatan al-Qur'an terletak pada balaghahnya. Namun pada masa mutakhir, dari pertengahan abad ke-14, masalah *I'jâz al-Qur'ân* dan penelitian terhadapnya tampaknya

Qur'an dan Terjemahnya (Madinah al-Munawwarah: Mujamma' al Malik Fahd li Thiba'at al-Qur'an al-Karim, 1412 H).

²Lihat Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, [in eight parts], part 5 (Beirut: Librairie du Liban, 1980), hlm. 1961. Juga Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. by J. Milton Cowan (3rd ed., Ithaca, NY: Spoken Language Services, Inc., 1976), hlm. 529.

³Demikian menurut Issa J. Boullata, "The Rhetorical Interpretation of the Qur'an: *i'jaz* and Related Topics," in Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Oxford: Clarendon Press, 1988), hlm. 141.

⁴Abdul Aleem, "Ijazu 'l-Qur'an," *Islamic Culture*, 7 (1933), hlm. 70.

⁵*Ibid.*, hlm. 70-72.

mulai merespon beberapa pendekatan modern.

Berbeda dengan teori klasik mengenai *I'jaz al-Qur'an*, ulama-ulama Muslim modern tidak hanya memberi tekanan kepada balaghah sebagai inti kemukjizatan al-Qur'an, tetapi juga kepada aspek lain. Mereka menganggap bahwa balaghah dan keunikan gaya bahasa al-Qur'an adalah alat pelengkap yang ikut menentukan aspek utama kemukjizatan al-Qur'an, yaitu isi dan ajaran-ajarannya secara luas. Namun mereka sama sekali tidaklah meninggalkan apa yang dikemukakan dalam teori klasik tentang balaghah al-Qur'an, dan karena itu, teori modern masih dapat dikatakan sebagai lanjutan dari teori klasik. Hanya saja, teori modern menekankan pada aspek kemukjizatan yang berbeda dengan aspek yang mendapat tekanan dalam teori klasik, namun keduanya sangat erat terkait.

Seperti yang akan dikemukakan nanti, para pengarang modern menggunakan istilah yang berbeda untuk mengungkapkan apa yang mereka anggap sebagai "isi dan tuntunan filosofis" dari al-Qur'an. Istilah-istilah ini pada umumnya menunjuk kepada ajaran ilahi yang diberikan oleh al-Qur'an agar manusia dapat mengarungi kehidupannya dengan selamat. Tuntunan itu meliputi seluruh aspek kehidupan manusia. Menurut Sayyid Qutb, kemukjizatan al-Qur'an itu adalah *al-nuṣūṣ al-Qur'āniyyah*, yang relevan bagi setiap generasi umat manusia. Muhammad al-Sadiq 'Arjun menggunakan istilah *hidâyat al-Qur'ân*, yang meliputi bidang-bidang ibadah, ekonomi, maupun politik. Abd al-Karim al-Khatib menyebutnya *rûḥâniyyat al-Qur'ân*, yang dapat ditafsirkan sebagai roh bimbingan ilahi kepada umat manusia, yang terdapat dalam al-Qur'an. Elaborasi Bintusy Syati' terhadap keindahan balaghah al-Qur'an membawa dia kepada pengertian yang lebih mendalam terhadap kata-kata kunci untuk memahami kandungan ayat al-Qur'an secara umum. Abul A'la al-Maududi mengatakan bahwa kemukjizatan al-Qur'an itu terletak pada inti sari dan ajaran-ajaran al-Qur'an, yang dapat dihayati secara nyata dalam setiap ayat al-Qur'an. Bagi T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy, kemukjizatan al-Qur'an adalah syari'ahnya, yang sangat unik dari segala seginya, karena ia mengungguli semua hukum buatan manusia.

Pendapat para pengarang modern bahwa isi dan pesan-pesan al-Qur'an itulah yang merupakan inti kemukjizatannya, pada hakekatnya bukan teori baru. Pada pengarang klasik juga telah mengemukakan hal itu, namun mereka tidak menganggap hal itu sama pentingnya atau lebih penting dari balaghahnya. Alasan mereka adalah karena *taḥaddî* yang dikemukakan dalam berbagai ayat al-Qur'an sangat terkait dengan

balaghah al-Qur'an. Dengan demikian, maka kontribusi para pengarang Muslim modern terhadap isu *I'jâz al-Qur'ân* adalah asumsi mereka bahwa isi dan pesan-pesan filosofis al-Qur'an itu adalah juga merupakan inti daripada *I'jâz al-Qur'ân*. Argumentasi mereka adalah karena isi dan pesan-pesan al-Qur'an itu tetap berlaku sejak dari awal turunnya, sampai kini, bahkan sampai nanti.

Artikel ini mencoba untuk mempresentasikan, mendeskripsikan, dan membandingkan pendekatan klasik dengan pendekatan modern dalam hubungan dengan *I'jâz al-Qur'ân*. Perhatian utama artikel ini ditujukan untuk menjawab pertanyaan apakah fitur-fitur utama yang dapat ditelusuri dalam pendekatan modern, yang belum disentuh dalam literatur-literatur mengenai *I'jâz al-Qur'ân* yang ada ketika penelitian ini dilakukan.

Adapun metodologi yang digunakan adalah metodologi historis, yaitu menelusuri periode-periode perkembangan pembicaraan tentang *I'jâz al-Qur'ân*. Periode pertama adalah antara abad ke-3 dan abad ke-5 H, ketika para penulis Muslim dari berbagai disiplin ilmu mencoba memformulasikan teori mereka tentang *i'jâz*, dan membuat garis besar argumentasi mereka dalam literatur-literatur yang mereka hasilkan. Periode ini dapat dikatakan sebagai puncak masa diskusi tentang *I'jâz al-Qur'ân* di masa klasik. Periode kedua mulai dari akhir abad ke-13 atau awal abad ke-14 H sampai sekarang. Seperti pada periode sebelumnya para pengarang Muslim dari berbagai penjuru dunia mendiskusikan masalah *I'jâz al-Qur'ân* baik dalam karangan tersendiri maupun dalam buku-buku tafsir yang mereka karang.

Artikel ini akan berupaya membandingkan karya-karya tulis yang dihasilkan oleh dua periode ini dan menemukan karakteristik masing-masing. Pendekatan historis sangat diperlukan di sini, di samping pendekatan komparatif. Namun dengan istilah komparatif tidaklah dimaksudkan perbandingan yang ekstensif, karena hal itu bukanlah tujuan utama artikel ini. Dari karya-karya penulis Muslim klasik, akan ditelusuri pendekatan standar yang digunakan terhadap studi *I'jâz al-Qur'ân* dan mencatat beberapa elemen yang dapat dibandingkan antara satu dengan lainnya. Kemudian, pada waktu membicarakan pendekatan modern, perbandingan juga akan diadakan dengan pendekatan klasik.

Dengan upaya membandingkan antara pendekatan klasik dengan pendekatan modern dalam kaitan dengan *I'jâz al-Qur'ân*, artikel ini berharap dapat menjawab beberapa pertanyaan tentang persamaan dan

perbedaan antara kedua pendekatan itu, dan berusaha menemukan, sejauh mana pengaruh pendekatan klasik terhadap pendekatan modern dalam kaitan dengan *I'jâz al-Qur'ân*.

Sumber-sumber rujukan untuk pendekatan klasik antara lain adalah:

1. "al-Nukat fi I'jâz al-Qur'ân" buah tangan Abul Hasan Ali ibn Isa ar-Rummani (296–384 H),⁶ yang diyakini sebagai salah satu di antara karya paling awal mengenai *i'jâz*.
2. "Bayân I'jâz al-Qur'ân" oleh Abu Sulayman ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Khattabi (319–388 H).⁷
3. *I'jâz al-Qur'ân* oleh Abu Bakr Muhammad ibn at-Tayyib al-Baqillani (338–403 H).⁸
4. Dua karya Abu Bakr Abdul Qahir ibn Abdur Rahman al-Jurjani (w. 471 H). Pertama adalah "al-Risâlah al-Syâfiyah,"⁹ sedang yang kedua ialah bukunya yang berjudul *Dalâ'il al-I'jâz*.¹⁰

Alasan menggunakan karya dari keempat tokoh ini untuk mewakili pengarang-pengarang klasik adalah karena kepopuleran mereka di antara cendekiawan Muslim. Karya-karya dan teori mereka dibicarakan di dalam karya-karya Ulumul Qur'an seperti dalam buku *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân* karya as-Suyuti, demikian juga dalam *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, karya az-Zarkasyi. Selain itu, teori mereka masih tetap dihargai, baik oleh pengarang-pengarang klasik maupun modern, dan menjadi dasar pengembangan berbagai teori yang datang kemudian.

Untuk pendekatan modern, sumber-sumber yang digunakan antara lain adalah:

1. Beberapa karya dari Sayyib Qutb, di antaranya artikel panjang berjudul "al-Taşwîr al-Fannî fi al-Qur'ân al-Karîm."¹¹ Dalam artikel

⁶Karya ini dapat dibaca dalam kitab *Thalâth Rasâ'il fi I'jâz al-Qur'ân li ar-Rummani wa al-Khattabi wa 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî fi al-Dirâsah al-Qur'âniyyah wa al-Naqd al-Adabî*, ed. by Muhammad Khalaf Allah and Muhammad Zaglul Sallam (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1968), hlm. 75–113.

⁷Dalam *ibid.*, hlm. 21–72.

⁸Ditahqiq oleh al-Sayyid Ahmad Saqr (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1963).

⁹Dalam *Thalâth Rasâ'il*, hlm. 117–158.

¹⁰Diedit oleh Muhammad Abd al-Mun'im al-Khafaji (Cairo: Maktabah al-Qahirah, 1969).

¹¹Terdapat di dalam majalah *al-Muqtataf*, 94, no. 3 (1939), hlm. 206–222; dan no. 3 (1939), hlm. 313–318.

ini ia mengemukakan untuk pertama kalinya apa yang disebutnya *al-taṣwîr al-fannî*. Teorinya ini kemudian dielaborasi lebih mendetail dalam bukunya yang berjudul *al-Taṣwîr al-Fannî fî al-Qur'ân*.¹² Sebagai tambahan, digunakan juga karyanya yang berjudul *Masyâhid al-Qiyâmah fî al-Qur'ân*¹³ yang berisi informasi tambahan mengenai teorinya tentang *al-taṣwîr al-fannî*. Teori beliau mengenai kesesuaian ajaran-ajaran al-Qur'an dengan segala zaman dan tempat, dapat disimak dalam tafsirnya yang berjudul *Fî Zilâl al-Qur'ân*.¹⁴

2. *Al-Qur'ân al-'Azîm: Hidâyatuh wa I'jâzuh fî Aqwâl al-Mufasssîrîn* karya Muhammad as-Sadiq 'Arjun (1903–1980),¹⁵
3. *I'jâz al-Qur'ân fî Dirâsat Kâshifat li Khaṣâ'is al-Balâghat al-'Arabiyyah wa Ma'ârihâ* yang dikarang oleh Abdul Karim al-Khatîb (1910–).¹⁶
4. Dua buah karya Bintusy Syati'; yang pertama adalah: *al-I'jâz al-Bayânî li al-Qur'ân wa Masâ'il Ibn al-Azraq: Dirâsah Qur'âniyyah, Lughawiyyah wa Bayâniyyah*.¹⁷ Karya kedua adalah *Min Asrâr al-'Arabiyyah fî al-Bayân al-Qur'ânî*.¹⁸ Karya lainnya adalah dua jilid buku tafsirnya yang berjudul *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân*.¹⁹
5. Abul A'la al-Maududi membicarakan teorinya mengenai *i'jaz* dalam karya tafsirnya, *Tafhîm al-Qur'ân*, dalam bahasa Urdu.²⁰
6. Sebuah buku kecil karangan T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy berjudul *Mu'djizat Qurân*²¹ merupakan salah satu rujukan penting dalam artikel ini, di mana beliau mengemukakan keunggulan syariah al-Qur'an. Karya tafsirnya yang berjudul *Tafsir al-Qur'anul Madjied "An-Nur"*,²² merupakan sumber mengetahui argumen beliau untuk menunjang teorinya tentang keunggulan-keunggulan al-Qur'an.

¹²(Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1963).

¹³(Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961).

¹⁴6 vols. (Jeddah: Dâr al-'Ilm li al-Tibâ'ah wa al-Nashr, 1986).

¹⁵Cairo: Maktabat al-Kulliyât al-Azhariyyah, 1966).

¹⁶2 jilid (Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1964).

¹⁷(Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1987).

¹⁸(Beirut: Jâmi'at Bayrut al-'Arabiyyah, 1972).

¹⁹(Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1966 –1969).

²⁰Ada terjemahnya dalam bahasa Inggris yang dikerjakan oleh Muhammad Akbar, 16 vols. (Lahore: Islamic Publication, 197?–1986).

²¹(Jakarta: Bulan Bintang, 1966).

²²30 jilid (Jakarta: Bulan Bintang, 1966).

Karya-karya lain dari penulis-penulis modern juga akan digunakan, demikian pula karya-karya terkait dari pengarang-pengarang non-Muslim, seperti karya Prof. I. J. Boullata dan von Grunebaum. Di samping itu, karya-karya tafsir juga akan digunakan. Di antara karya-karya tafsir yang akan dijadikan rujukan utama, adalah misalnya karya dari Mahmud ibn Umar al-Zamakhshari (467–538 H), Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir at-Tabari, dan Fakhrud Din Muhammad ibn Umar ar-Razi (543–607) dari kelompok penulis klasik. Dari kelompok penulis modern dapat disebutkan karya tafsir dari Sayyid Qutb (1906–1966), Bintusy Syati' (1913–), dan Abul A'la al-Maududi (193–1979), serta T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy (1909–1979).

B. Pendekatan Klasik Terhadap I'jaz al-Qur'an

Seperti telah disebutkan, para penulis klasik sepakat bahwa kemukjizatan utama al-Qur'an adalah balaghahnya. Tetapi sebenarnya mereka berbeda pendapat dalam beberapa hal menyangkut *I'jaz al-Qur'an* itu. Al-Jahiz misalnya menyatakan bahwa *i'jaz* itu adalah ketidakmampuan orang-orang Arab untuk meniru komposisi (*nazm*) al-Qur'an. Alasannya adalah karena Rasulullah saw. telah menantang mereka untuk membuat sesuatu seperti al-Qur'an, namun mereka tidak merespon tantangan itu, dan hanya mengatakan bahwa jika mereka mau, mereka akan dapat melakukannya.²³ Al-Jurjani menyatakan bahwa kemukjizatan al-Qur'an karena susunan bahasanya yang sangat indah yakni hubungan yang sangat harmonis antara setiap kata sehingga timbul hubungan timbal balik di antara kata-kata itu.²⁴ Az-Zamakhshari berpendapat bahwa al-Qur'an itu tidak dapat ditiru karena ia tersusun dengan baik dan diatur secara sistematis.²⁵ Bagi Fakhrud Din ar-Razi, kemukjizatan al-Qur'an terletak pada kefasihan bahasanya yang tidak bercacat sedikitpun.²⁶ Namun

²³ Lihat Abu Uthman Amr ibn Bahr al-Jahiz, "Hujaj al-Nubuwwah," dalam *Rasâ'il al-Jâhiz*, vol. 3, bagian pertama dari *al-Fuṣūl al-Mukhtârah min Kutub al-Jâhiz*, diseleksi oleh Ubaydullah ibn Hassan (Cairo: Maktabah al-Khânjî, 1979), hlm. 274–275. Ayat yang dirujuk adalah dari QS. al-Anfal (8):31.

²⁴ Abu Bakr Abdul Qahir ibn Abdur Rahman al-Jurjani, *Dalâ'il al-I'jâz*, ed. by Muhammad Abdul Mun'im al-Khafaji, *et al.* (Cairo: Maktabat al-Qâhirah, 1969), hlm. 43–44.

²⁵ Abul Qasim Mahmud ibn Umar az-Zamakhshari, *al-Kashshâf an H/ aqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fi Wujûh al-Ta'wîl*, vol. 2 (Cairo: Muṣṭafâ al-Babî al-Ḥalabî wa Awlâduh, 1966), hlm. 465.

²⁶ Fakhrud Din Muhammad ibn Umar ar-Razi mengemukakan argumentasi

walaupun mereka berbeda dalam detail mengenai aspek kemukjizatan al-Qur'an, mereka semuanya sama dalam menyatakan bahwa kemukjizatan al-Qur'an itu terletak pada keunggulan bahasanya (*literary excellence*). Masing-masing memberikan formulasi yang berbeda tentang apa yang mereka maksud dengan keunggulan bahasa itu. Penulis-penulis yang datang kemudian hampir-hampir tidak menambahkan sesuatu yang baru kepada formulasi yang telah ada.²⁷ Konsep tentang kemukjizatan al-Qur'an bagi sebagian besar cendekiawan Muslim di seluruh dunia sampai sekarang ini masih tetap didasarkan pada pendekatan klasik ini. Itulah sebabnya, maka Gustave E. von Grunebaum dengan tegas mengatakan bahwa sejak mulai dibicarakannya masalah *i'jâz* di kalangan kaum Muslimin, mereka secara konsisten berpegang teguh pada teori tentang keunggulan bahasa al-Qur'an.²⁸

Berikut akan dikemukakan teori kemukjizatan al-Qur'an menurut empat orang penulis klasik yang dapat dianggap sebagai representasi dari kelompoknya, yaitu ar-Rummani, al-Khattabi, al-Baqillani, dan al-Jurjani.

1. *Abul Hasan Ali ibn Isa ar-Rummani*

Dalam artikelnya yang berjudul "al-Nukat fi I'jâz al-Qur'ân", beliau menyatakan bahwa kemukjizatan al-Qur'an mempunyai tujuh pengertian, aspek, dan wujud, yaitu:

- a. Menghindari tantangan walaupun motivasinya kuat dan kebutuhannya besar sekali (*tarku-al-mu'âraḍah ma'a tawaffur-al-dawâ'î wa syiddati al-hâjah*). Artinya, orang-orang Arab pada masa Nabi memang tidak pernah merespon tantangan al-Qur'an. Inilah yang kira-kira dapat dianggap sebagai ketidakmampuan mereka untuk meniru al-Qur'an.²⁹

dialektis panjang lebar mengenai hal ini dalam *al-Tafsîr al-Kabîr*, vol. 2 (Cairo: Abd al-Rahmân Muḥammad, 1934), hlm. 115.

²⁷Boullata, "Rhetorical Interpretation," hlm. 147.

²⁸Komentar von Grunebaum ini terdapat dalam al-Baqillani, *A Tenth Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism: the sections on poetry of al-Baqillani's I'jâz al-Qur'ân*, translated and annotated by Gustave E. von Grunebaum (Chicago: The University of Chicago Press, [1950]), hlm. xvi.

²⁹Abul Hasan Ali ibn Isa ar-Rummani, "al-Nukat fi I'jâz al-Qur'ân," dalam *Thalâth Rasâ'il*, hlm. 75.

- b. Tantangan al-Qur'an berlaku untuk semua manusia, bukan hanya kepada orang-orang Arab, tetapi juga kepada non-Arab (*al-tahâddî li al-kaffah*).
- c. Allah melemahkan kemampuan orang Arab untuk meniru al-Qur'an (*al-şarfah*)
- d. Balaghah al-Qur'an merupakan inti dari kemukjizatnya.
- e. Narrasi yang akurat tentang hal-hal yang akan terjadi.
- f. Al-Qur'an memiliki cara pengungkapannya sendiri, yang berbeda dari cara orang Arab. Orang Arab memiliki apa yang disebut dengan syair (*poetry*), sajak (*rhythm*), pidato (*oration*), pesan atau surat (*message*), dan prosa (*spelling*).
- g. Persamaan al-Qur'an dengan semua mukjizat yang tidak dapat ditiru, misalnya mukjizat Nabi Musa membelah laut dan sebagainya.

Dimasukkannya *şarfah* sebagai salah satu aspek dari *I'jaz al-Qur'an* tampaknya bertentangan dengan pendapat ar-Rummani sendiri. Konsep *şarfah* diperkenalkan oleh seorang tokoh Mu'tazilah dari masa awal, an-Nazzam. Ia menyatakan bahwa al-Qur'an tidaklah *mu'jiz* pada dirinya sendiri, tetapi tergantung pada kehendak Allah yang melemahkan usaha orang-orang Arab di zaman Nabi untuk meniru al-Qur'an. Walaupun ia adalah seorang anggota kelompok Mu'tazilah, namun ar-Rummani sangat kuat pada pendiriannya bahwa al-Qur'an itu *mu'jiz* pada dirinya sendiri, terutama karena aspek balaghahnya. Bagi ar-Rummani, *şarfah* itu tidak lain hanyalah sesuatu yang luar biasa, sama seperti mukjizat lainnya yang menguatkan pengakuan seorang Nabi. Lebih jauh ia berpendapat bahwa *şarfah* itu hanya berarti bahwa banyak sekali kekhususan di dalam al-Qur'an yang menyebabkan orang-orang Arab tidak mampu menirunya.³⁰ Keteguhan ar-Rummani pada pendapatnya bahwa al-Qur'an itu *mu'jiz* pada dirinya sendiri dapat dibuktikan pada upayanya yang gigih untuk meneliti *I'jaz al-Qur'an*. Ia mengerahkan usaha yang sangat besar dalam "al-Nukat" untuk menguraikan tentang balaghah al-Qur'an.

Fokus perhatian ar-Rummani ditujukan pada balaghah al-Qur'an, yang menurut beliau berfungsi untuk menghubungkan "arti" ke dalam hati seseorang melalui bentuk pernyataan yang paling baik.³¹ Balaghah

³⁰ *Ibid.*, hlm. 110.

³¹ *Ibid.*, hlm. 75.

dibagi kepada sepuluh elemen, yakni: (1) *ijâz* (*concision*); (2) *tasybîh* (*simile*); (3) *isti'ârah* (*metaphor*); (4) *talâ'um* (penggunaan kata-kata dan huruf-huruf yang harmonis); (5) *fawâsil* (akhir ayat yang sama); (6) *tajânus* (*paronomasia*); (7) *taṣrîf* (*alteration*); (8) *taḍmîn* (*implication*); (9) *mubâlaghah* (*hyperbole*); (10) *ḥusn al-bayân* (cara pernyataan yang baik).³²

Ar-Rummani mendiskusikan kesepuluh elemen tersebut di atas dengan memberikan contoh ayat-ayat Qur'an untuk setiap elemen dan menunjukkan kefasihan dan kebalaghahannya, serta membandingkannya dengan karya-karya sastra orang-orang Arab.

2. *Abu Sulayman ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Khattabi*

Al-Khattabi mendiskusikan empat aspek yang dianggap oleh banyak orang sebagai bukti kemukjizatan al-Qur'an, yaitu: (1) *ṣarfah*; (2) pemberitaan yang benar tentang kejadian-kejadian yang akan datang; (3) kebalaghahan al-Qur'an; (4) efek psikologis al-Qur'an kepada hati dan jiwa.

Walaupun al-Khattabi menyebutkan *ṣarfah* sebagai salah satu aspek kemukjizatan al-Qur'an, namun ia tidak mendukung pemikiran ini. Alasannya adalah karena pemikiran ini bertentangan dengan pernyataan dalam QS. al-Isra' (17):88 bahwa walaupun manusia dan jin berkumpul bersama-sama untuk membuat sesuatu seperti al-Qur'an, mereka tidak akan pernah mampu melakukannya. Beliau mengemukakan bahwa dalam ayat ini dengan jelas dapat dimengerti bahwa upaya, kesungguhan, dan konsentrasi, telah dilakukan untuk meniru al-Qur'an, namun terbukti tidak berhasil. *Ṣarfah* dengan demikian tidak cocok dengan hal ini.³³

Sehubungan dengan pemberitaan yang benar tentang kejadian-kejadian yang akan datang, al-Khattabi mengutip QS. ar-Rum (30):1-4. Akan tetapi beliau mengatakan bahwa walaupun prediksi yang terdapat di dalamnya dianggap orang sebagai salah satu aspek kemukjizatan al-Qur'an, namun hal seperti itu tidak ditemukan secara umum dalam semua surah-surah al-Qur'an, sehingga dengan demikian teori ini tidak sesuai dengan pandangan bahwa semua surah al-Qur'an itu merupakan mukjizat pada dirinya sendiri. Dengan demikian, beliau berpendapat bahwa teori ini tidak kuat dasarnya dalam al-Qur'an.³⁴

³² *Ibid.*, hlm. 109-113.

³³ al-Khattabi, "Bayân I'jâz al-Qur'ân", dalam *Thalath Rasâ'il*, hlm. 22 -23.

³⁴ *Ibid.*, hlm. 24.

Mengenai balaghah al-Qur'an, al-Khattabi, sebagaimana ar-Rummani, juga menganggapnya sebagai inti kemukjizatan al-Qur'an. Menurut al-Khattabi, balaghah itu terbagi atas tiga elemen: (1) kata-kata yang mampu membawa arti; (2) arti yang secara tegas ditunjuk oleh kata-kata; dan (3) komposisi (*nazm*) yang mengikat kata-kata dengan arti kata.³⁵ Al-Khattabi menganggap *nazm* sebagai yang terpenting di antara ketiga elemen ini, karena komposisi inilah yang menjadi pengikat antara kata dengan artinya, dan dengan *nazm* ini bagian-bagian kalimat tersusun dengan sistimatis.³⁶ Dari contoh-contoh yang diberikannya untuk menjelaskan apa yang dimaksudkannya, dapat dipahami bahwa *nazm* itu adalah pengaturan kata-kata sedemikian rupa sehingga mengekspresikan makna yang dimaksudkan.

Penempatan suatu kata dan kaitannya dengan kata lainnya dalam suatu kalimat sangatlah krusial. Kefasihan suatu pernyataan tergantung pada penempatan kata yang tepat di tempat yang tepat. Mengganti kata itu dengan kata lain akan merubah arti dari keseluruhan kalimat, atau melemahkan kekuatan *nazm* nya.³⁷ Itulah sebabnya maka al-Khattabi memberi tekanan kepada *nazm* sebagai aspek paling penting daripada balaghah al-Qur'an. Mustansir Mir, seorang cendekiawan Muslim Pakistan yang menaruh perhatian besar terhadap Ulumul Qur'an, ketika membicarakan masalah *nazm* ini, mengutip pendapat al-Khattabi bahwa suatu kata yang tepat tetapi tidak ditempatkan di tempat yang tepat akan merusak arti, walaupun arti itu dapat dipahami dalam pikiran.³⁸

Ternyata bahwa di dalam al-Qur'an elemen-elemen balaghah ini digunakan dengan cara yang sangat baik. Al-Qur'an memilih kata-kata yang secara tepat sesuai dengan arti yang ingin disampaikan, dan menggunakan *nazm* yang menyelaraskan dan menguatkan hubungan antara kata-kata dengan artinya. Penggunaan yang selaras inilah yang menyebabkan al-Qur'an itu tidak dapat ditiru.³⁹

Dalam menguraikan keunggulan *nazm* al-Qur'an, al-Khattabi menjawab berbagai keberatan yang diajukan terhadap beberapa susunan

³⁵ *Ibid.*, hlm. 27.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 34.

³⁷ al-Khattabi, hlm. 28-70.

³⁸ Disadur dari Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabburi-i Qur'an* (Indianapolis: American Trust Publication, 1990), hlm. 12.

³⁹ al-Khattabi, hlm. 27.

kalimat dalam al-Qur'an, yang tampaknya tidak sesuai dengan kaedah bahasa Arab. Misalnya saja penggunaan kata *akalahu al-dhi'b*, yang menurut kaedah bahasa Arab mustinya *iftarasahu al-dhi'b*, karena kata itulah yang cocok digunakan untuk menggambarkan "makannya" binatang buas. Kata *akala* digunakan secara umum untuk semua jenis binatang.⁴⁰ Tapi menurut al-Khattabi, kata *iftarasa* hanya menunjukkan "perbuatan membunuh" dari binatang buas itu, sedang kata *akala* digunakan untuk menggambarkan bahwa binatang buas itu "melalap habis" korbannya tanpa sisa. Dengan menggunakan kata ini, menurut al-Khattabi, saudara-saudara Yusuf berharap, bapak mereka tidak akan meminta mereka untuk menunjukkan sisa-sisa dari Yusuf, yang telah "dilalap habis" oleh *al-dhi'b*. Arti ini tidak terkandung dalam kata *iftarasa*.

Al-Khattabi juga menjawab keberatan-keberatan tentang adanya *hadhf* dalam ayat-ayat al-Qur'an seperti dalam QS. al-Ra'd (13):31; demikian juga tentang pengulangan-pengulangan (*takrâr*), seperti yang terdapat dalam QS. ar-Rahman (55) dan al-Mursalat (77).⁴¹

Selain mengenai masalah balaghah, al-Khattabi juga mendiskusikan tentang efek psikologis yang ditimbulkan oleh al-Qur'an ke dalam hati dan jiwa seseorang. Beliau berpendapat bahwa tidak ada suatu bahan bacaan lain yang mempunyai efek yang sama dengan al-Qur'an. Bila ayat-ayat al-Qur'an sampai ke telinga, ayat-ayat tertentu memberikan perasaan yang menyenangkan dalam hati, tetapi ayat-ayat lain dapat memberikan perasaan takut dan kekhawatiran. Pada titik ini, ayat-ayat al-Qur'an itu dapat mengubah ego seseorang karena daya tarik yang ditimbulkan oleh pesan-pesan yang dibawanya. Bukti daya tarik al-Qur'an ini adalah kisah masuk Islamnya tokoh-tokoh seperti Umar ibn al-Khattab, Utbah ibn Rabi'ah, demikian pula penduduk Madinah, yang merasa tertarik oleh pesan-pesan al-Qur'an setelah mereka mendengarkannya.⁴²

3. Abu Bakr Muhammad ibn at-Tayyib al-Baqillani

Al-Baqillani adalah seorang ahli kalam dari kelompok Asy'ariyah. Ia menulis berbagai karangan yang bertalian dengan masalah-masalah kalam, termasuk dalam masalah kemukjizatan al-Qur'an. Ia telah menyusun buku berjudul *I'jaz al-Qur'ân*, yang diyakini oleh banyak ahli

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 38.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 40-53.

⁴² *Ibid.*, hlm. 70-71.

sebagai karya komprehensif paling awal mengenai *i'jâz*, bahkan ada yang mengatakan bahwa buku ini adalah buku terbaik yang pernah ditulis mengenai *I'jâz al-Qur'ân*.⁴³

Sebagai seorang ahli kalam, ia memulai pembicaraan tentang *i'jâz* dengan menetapkan terlebih dahulu tesis bahwa al-Qur'an adalah mukjizat dari Nabi Muhammad saw., dan bahwa kerasulan beliau dibuktikan oleh mukjizat al-Qur'an ini.⁴⁴

Mengenai aspek kemukjizatan al-Qur'an, dan bahwa al-Qur'an adalah mukjizat Nabi Muhammad, al-Baqillani mengemukakan tiga bukti:⁴⁵

- a. Al-Qur'an berisi informasi tentang hal-hal gaib, yang terdiri dari pemberitaan yang akurat tentang hal-hal di masa lalu, serta prediksinya yang benar tentang hal-hal yang akan datang.⁴⁶
- b. Muhammad adalah orang yang buta huruf (*ummi*), yang tidak dapat membaca atau menulis, dan tidak memiliki kapasitas untuk mempelajari literatur-literatur ataupun sejarah umat-umat sebelumnya. Tetapi ia telah membacakan kisah-kisah umat masa lalu. Jika Muhammad tidak punya kesempatan mempelajari literatur-literatur seperti itu, maka narrasinya tentu bukan miliknya, tetapi mestilah datang dari sumber ilahi.⁴⁷
- c. Al-Qur'an memiliki susunan kalimat yang sangat baik (*badî' al-naẓm*), ditandai dengan balaghah dalam bentuk yang sedemikian rupa jitunya sehingga tidak seorangpun yang dapat menirunya.⁴⁸

Al-Baqillani, seperti juga al-Khattabi, memberi preferensi kepada *naẓm* sebagai bukti kemukjizatan al-Qur'an, dan sebagian besar bukunya berisi uraian tentang *naẓm* ini, yang diidentifikasikannya sebagai *badî'*. Ia mencoba mengungkapkan secara panjang lebar mengenai alat-alat yang mengarah kepada *badî'*.⁴⁹ Menurut al-Baqillani, aspek-aspek *naẓm* yang menyebabkan al-Qur'an tidak dapat ditiru antara lain adalah:

⁴³ Lihat keterangan Abdul Aleem, hlm. 75.

⁴⁴ al-Baqillani, *I'jâz al-Qur'ân*, hlm. 8-9.

⁴⁵ al-Baqillani bukanlah orang pertama yang mengemukakan bukti-bukti ini. Penulis-penulis Muslim sebelumnya telah menyebutkannya.

⁴⁶ Al-Baqillani, *I'jâz al-Qur'ân*, hlm. 33.

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 34.

⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 35.

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 66-112 dan 262-283.

- a. *Nazm* terdapat dalam keseluruhan al-Qur'an, tetapi dengan gayanya masing-masing, dan sangat berbeda dengan apa yang dikenal dalam komposisi bahasa Arab.⁵⁰
- b. Walaupun al-Qur'an itu cukup besar dibanding dengan hasil sastra Arab yang ada, namun—dalam keragamannya— *nazm* al-Qur'an tetap konsisten. Karya sastra bahasa Arab tidak memiliki konsistensi seperti ini.⁵¹
- c. Konsistensi *nazm* itu terdapat dalam keseluruhan disposisinya, baik ketika al-Qur'an mengemukakan kisah, argumentasi, ataupun masalah hukum. Karya sastra bahasa Arab tidak sekonsisten al-Qur'an, karena bahasa Arab mungkin sempurna dalam mengemukakan suatu topik, tapi tidak dalam mengemukakan topik lainnya.⁵²

Al-Baqillani menguraikan ayat-ayat al-Qur'an untuk membuktikan kemukjizatannya, dengan membandingkannya dengan segala macam hasil karya sastra Arab. Ia mengutip berbagai contoh pidato dan surat dari tokoh-tokoh terkemuka dalam sastra Arab, termasuk dari Nabi Muhammad saw. sendiri. Dengan cara ini al-Baqillani menunjukkan keunggulan al-Qur'an dalam menggunakan alat-alat balaghah itu, yang tidak dapat ditiru oleh siapa pun.

Salah satu kritik terhadap al-Baqillani adalah bahwa dalam upayanya membandingkan ayat-ayat al-Qur'an dengan hasil-hasil karya sastra Arab, beliau kadang-kadang menyanjung ayat-ayat al-Qur'an demikian tinggi, sehingga ia lupa menunjukkan *mawâtin al-ḥusn wa al-raw'ah* (bagian mana dari ayat-ayat itu yang memiliki keunggulan).⁵³

4. *Abdul Qahir ibn Abdur Rahman al-Jurjani*

Al-Jurjani dikenal sebagai peletak dasar-dasar balaghah. Itu sebabnya maka beliau diberi gelar *al-Imâm al-Lughawî* dan *Syayikh al-Balâghah al-'Arabiyyah*.⁵⁴ Beliau mendiskusikan kemukjizatan al-Qur'an

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 35.

⁵¹ *Ibid.*, hlm. 36.

⁵² *Ibid.*, hlm. 36–37.

⁵³ Kritik ini antara lain dapat dibaca dalam Abd al-Karim al-Khatib, *I'jâz al-Qur'ân fî Dirâsah Kâshifah li Khaṣâ'is al-Balâghah al-'Arabiyyah wa Ma'âyirihâ*, jilid 1 (Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1964), hlm. 187.

⁵⁴ Demikian menurut Abd al-Gani Muhammad Sa'd Barakah, *al-I'jâz al-Qur'ânî, Wujûhuh wa Asrâruh* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1989), hlm. 169.

dalam dua karyanya yang telah disebutkan terdahulu, "al-Risâlat al-Syâfiyah,"⁵⁵ dan *Dalâ'il al-I'jâz*.⁵⁶

Pembicaraan al-Jurjani mengenai *I'jâz al-Qur'ân* juga terfokus pada *nazm*, yang menurut beliau adalah suatu jalinan yang kompleks daripada hubungan gramatikal dan semantik antara elemen-elemennya. Untuk membuktikan bahwa kemukjizatan al-Qur'an terletak pada balaghahnya, pertama-tama beliau menegaskan argumen bahwa al-Qur'an itu *mu'jiz* karena balaghahnya; kemudian beliau menguraikan bagaimana balaghah al-Qur'an itu menunjukkan diri dalam *nazm*nya; kemudian diikuti dengan penjelasan mengenai hakekat *nazm* itu.⁵⁷

Al-Jurjani menguraikan argumennya bahwa al-Qur'an itu *mu'jiz* karena balaghahnya dengan mengemukakan bahwa orang-orang Arab itu mengungguli bangsa-bangsa lain dari segi bahasa, kebiasaan orasi, dan ketinggian retorika. Hal ini dibuktikan dengan melimpahnya hasil-hasil sastra bangsa Arab, yang sampai saat ini masih tetap menjadi studi yang menarik bagi para ahli linguistik. Walaupun orang-orang Arab unggul di bidang bahasa pada masa Nabi, namun mereka tidak mampu menjawab tantangan al-Qur'an (*tahaddî*) untuk membuat sesuatu yang sama dengan al-Qur'an. Penyebab ketidakmampuan ini bukanlah karena Allah telah melemahkan mereka (*sarfah*), tetapi karena kenyataan tentang keunikan hakekat dan kualitas al-Qur'an yang tidak dapat mereka ingkari. Mereka mengakui kefasihan al-Qur'an yang melebihi kefasihan karya sastra mereka, dan pengakuan ini merupakan ekspresi ketidakmampuan mereka untuk menirunya.⁵⁸ Argumen ini dikemukakan oleh al-Jurjani sebagai alasan yang kuat untuk menunjang teorinya bahwa al-Qur'an itu *mu'jiz* karena balaghahnya.

⁵⁵ Abdul Qahir ibn Abdur Rahman al-Jurjani, "al-Risâlat al-Shâfiyah," dalam *Thalath Rasâ'il*, hlm. 117-158.

⁵⁶ Abdul Qahir ibn Abd al-Rahman al-Jurjani, *Dalâ'il al-I'jâz*, edited by Muhammad Abdul Mun'im Khafaji (Cairo: Maktabat al-Qâhirah, 1969).

⁵⁷ Saya berterima kasih kepada Raji M. Rammuni, yang telah memberikan izin kepada saya menggunakan artikel beliau, "al-Jurjani: A Pioneer of Grammatical dan Linguistic Studies," dalam *Historiographia Linguistica*, 12:3, hlm. 351-371. Artikel ini membantu penulis memahami apa yang dimaksud *nazm* oleh al-Jurjani. Beberapa istilah teknis yang digunakan dalam makalah ini juga dipinjam dari artikel tersebut.

⁵⁸ Al-Jurjani mengutip pengakuan-pengakuan dari Ibn al-Mughirah, Utbah ibn Rabi'ah, serta al-Walid ibn Uqbah mengenai hal ini. Lihat al-Jurjani, *al-Risâlat al-Syâfiyah*, hlm. 117-128.

Teorinya bahwa balaghah al-Qur'an itu menunjukkan diri dalam *nazm* diuraikan al-Jurjani dengan menyatakan bahwa hakekat tantangan al-Qur'an itu ditujukan kepada orang-orang Arab agar mereka membuat sesuatu seperti al-Qur'an, dengan *nazm* yang menyamai *nazm* al-Qur'an atau yang mendekatinya.⁵⁹ Ini sebenarnya adalah respon al-Qur'an terhadap tuduhan mereka bahwa Muhammad telah "memalsukan" arti al-Qur'an, sehingga mereka juga ditantang untuk membuat sesuatu yang "dipalsukan". Karena tantangan al-Qur'an kepada orang-orang Arab menurut al-Jurjani adalah dalam hal *nazm*, maka kemukjizatan al-Qur'an itu terletak pada *nazm* nya, dan *nazm* inilah yang tidak dapat ditiru oleh orang-orang Arab.⁶⁰

Nazm al-Qur'an menurut al-Jurjani bukanlah sekedar komposisi kata-kata dalam kalimat, tetapi ia adalah serangkaian hubungan yang sedemikian rupa antara kata-kata, yang membuat hubungan timbal balik di antara mereka. Hubungan ini dibagi dalam dua tingkat: hubungan gramatikal, dan hubungan semantik.⁶¹

Tingkat hubungan pertama adalah dari sisi gramatikal. kata-kata dalam bahasa Arab dikaitkan satu sama lain dengan tiga cara: kata benda dengan kata benda, kata benda dengan kata kerja, dan partikel dengan kata benda dan kata kerja.⁶² Bersamaan dengan itu, struktur gramatika seperti *ta'rif* dan *tankîr*, *taqdîm* dan *ta'khîr*, *hadhf* dan *takrâr*, juga harus diperhatikan.⁶³ Aspek-aspek gramatika ini disebut al-Jurjani dengan *ma'ânî al-naḥw* (arti gramatikal).⁶⁴

Tingkat hubungan kedua adalah dari sisi semantik, yakni kaitan antara kata-kata dengan artinya. Al-Jurjani menyatakan bahwa susunan kata-kata di dalam suatu ungkapan tergantung pada susunan artinya di dalam pikiran orang yang berbicara.⁶⁵

Dari sini dapat dimengerti bahwa *nazm* menurut al-Jurjani adalah hubungan yang sangat erat antara bentuk (*ma'ânî al-naḥw*, tingkat gramatika) dengan pengertian (*ma'ânî al-kalim*, tingkat semantik),

⁵⁹ *Ibid.*, hlm. 141.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ al-Jurjani, *Dalâ'il al-I'jâz*, hlm. 43-44.

⁶² *Ibid.*, hlm. 44.

⁶³ *Ibid.*, hlm. 117-118. Al-Jurjani menguraikan secara mendetail mengenai struktur gramatikal ini di hlm. 137-330. Lihat juga Rammuni, hlm. 352-353.

⁶⁴ al-Jurjani, *Dalâ'il al-I'jâz*, hlm. 117.

⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 93.

sebagaimana yang dapat dipahami dari pernyataannya bahwa *nazm* ialah upaya untuk membuat *ma'ânî al-naḥw* agar dapat mengekspresikan *ma'ânî al-kalim*.⁶⁶ Kedua elemen ini sangat penting dan memiliki kedudukan yang sama, karena keduanya sangat menentukan bentuk final suatu pernyataan.⁶⁷

Meskipun al-Jurjani dianggap sebagai tokoh utama balaghah, namun tidak kurang pula yang mengeritik beliau. Aisyah Abdur Rahman Bintusy Syati' misalnya, mengatakan bahwa al-Jurjani pada hakekatnya tidak menguraikan kemukjizatan balaghah al-Qur'an dari sudut pandangan al-Qur'an. Walaupun demikian, ia mengakui juga bahwa eksposisi al-Jurjani terhadap aspek-aspek gramatikal dan semantik bahasa Arab, sangatlah membantu memahami *nazm* yang dianggapnya sebagai aspek utama dari *I'jâz al-Qur'ân*.⁶⁸ Kritik Bintusy Syati' ini juga disepakati oleh al-Khatib, yang menyatakan bahwa al-Jurjani tidak secara langsung membicarakan tentang aspek-aspek kemukjizatan al-Qur'an. Namun menurut al-Khatib, al-Jurjani telah meletakkan semua dasar yang dibutuhkan untuk dapat menilai suatu karya sastra, termasuk al-Qur'an.⁶⁹

C. Pendekatan Modern Terhadap I'jâz al-Qur'ân

1. Karya Modern tentang I'jâz al-Qur'ân

Ada dua puluh satu karya dari penulis modern yang dapat diakses ketika penelitian ini diadakan. Sebagian telah disebutkan atau dikutip dalam bagian terdahulu. Sembilan di antaranya termasuk dalam kategori umum, yang menguraikan tentang sejarah, latar belakang, serta hal-hal lain yang terkait dengan *i'jâz*, yaitu: (1) Artikel "'Ijazu 'l-Qur'an" oleh Abdul Aleem, dimuat dalam *Islamic Culture*, 7 (1933), 62–82 dan 215–233; (2) *Al-I'jâz al-Bayânî li al-Qur'ân wa Masâ'il Ibn al-Azraq: Dirâsah Qur'âniyyah Lughawiyyah wa Bayâniyyah* karangan Bintusy Syati'; (3) *I'jâz al-Qur'ân Bayna al-Mu'tazilah wa al-Asyâ'irah* oleh Munir Sultan; (4) *Al-I'jâz fî Nazm al-Qur'ân*, karangan Mahmud as-Sayyid Syaykhun;

⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 369.

⁶⁷ Demikian penilaian Rammuni, hlm. 360.s

⁶⁸ Aisyah Abd al-Rahman, *al-I'jâz al-Bayânî li al-Qur'ân wa Masâ'il Ibn al-Azraq: Dirâsah Qur'âniyyah, Lughawiyyah wa Bayâniyyah* (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1987), hlm. 123–124.

⁶⁹ Abdul Karim al-Khatib, *I'jâz al-Qur'ân fî Dirâsah Kâshifah li Khaṣâ'iṣ al-Balâghah al-'Arabiyyah wa Ma'âyyrihâ*, jilid 1 (Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1964), hlm. 253.

(5) *al-I'jâz al-Qur'ânî: Wujûhuh wa Asrâruh* karangan Abdul Gani Muhammad Sa'd Barakah; (6) *I'jâz al-Qur'ânî al-Bayânî Bayna al-Nazariyyah wa al-Tatbiq* oleh Hifni Muhammad Syaraf; (7) *Fikrat I'jâz al-Qur'ân Mundh al-Bi'thah al-Nabawiyyah hattâ 'Aşrinâ al-Hâdir* karangan Na'im al-Himsi; (8) *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân* karangan Subhi al-Salih; dan (9) *Fikrat al-Nazm Bayna Wujûh al-I'jâz fi al-Qur'ân al-Karîm* tulisan Fathi Ahmad Amir.

Lima lainnya adalah tulisan ilmiah yang populer di kalangan cendekiawan Muslim, yang berisi uraian umum tentang *i'jâz* dan berbagai teori tentang aspek kemukjizatan al-Qur'an, yakni: (1) *Al-Bayân fi I'jâz al-Qur'ân* karangan Muhammad Muhammad as-Siba'i; (2) *Mu'jizat al-Qur'ân* karangan Muhammad Mutawalli Sya'rawi; (3) *Al-Qur'ân: al-Mu'jizat al-Kubrâ* tulisan Muhammad Abu Zahrah; (4) *'Ulûm al-Qur'ân: Madkhal ilâ Tafsîr al-Qur'ân wa Bayân I'jâzih* karangan Adnan Muhammad Zarzur; dan (5) *'Ulûm al-Tafsîr* karangan Abdullah Mahmud Syihatah.

Tujuh karya lainnya berisi uraian tentang elemen-elemen pendekatan modern terhadap tema *I'jâz al-Qur'ân*. Dengan demikian, ketujuh karya ini sangat penting dalam penelitian ini karena memberikan bahan baru terhadap diskusi tentang *I'jâz al-Qur'ân*. Ketujuh karya dimaksud adalah: (1) *Fî Zilâl al-Qur'ân*, yakni tafsir karya Sayyid Qutb; (2) *Al-Taşwîr al-Fannî fi al-Qur'ân*, karya Sayyid Qutb. Untuk pertama kalinya karya ini dimuat dalam majalah *al-Muqtataf*, 94, no. 2 (1939), 206–222, dan no. 3 (1939), 313–318, dengan judul "al-Taşwîr al-Fannî fi al-Qur'ân al-Karîm"; (3) *I'jâz al-Qur'ân fi Dirâsat Kâsyifah li Khaşâ'iş al-Balâghat al-'Arabiyyah wa Ma'âyirihâ* tulisan Abdul Karim al-Khatib; (4) *I'jâz al-Qur'ân wa al-Balâghah al-Nabawiyyah* karangan Mustafa Sadiq ar-Rafi'i; (5) *The Meaning of the Qur'an*, terjemahan bahasa Inggris dari karya tafsir Abul A'la al-Maududi, *Tafhîm al-Qur'ân* dalam bahasa Urdu; (6) *Al-Qur'ân al-'Azîm: Hidâyatuh wa I'jâzuh fi Aqwâl al-Mufasssîrîn* karya Muhammad as-Sadiq Arjun; (7) *Mu'djizat al-Qur'ân* karangan T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy. Di samping ketujuh karya ini, buku Sayyid Qutb yang berjudul *Masyâhid al-Qiyâmat fi al-Qur'ân*, memuat penjelasan lebih lanjut mengenai *al-taşwîr al-fannî*, sehingga karya ini merupakan pelengkap yang sangat berharga terhadap karyanya yang berjudul *al-Taşwîr al-Fannî fi al-Qur'ân*.

Sejarah dan latar belakang diskursus tentang *I'jâz al-Qur'ân* dapat dibaca dalam berbagai karya yang dihasilkan oleh penulis dari kelompok

modern. Abdul Aleem, Abdul Karim al-Khatib, Abdul Gani Muhammad Sa'd Barakah, Hifni Muhammad Syaraf, dan Na'im al-Himsi, merupakan penulis-penulis yang memberikan uraian yang cukup mendetail tentang sejarah dan perkembangan diskursus tentang *I'jaz al-Qur'an*.

2. Kritik kepada penulis-penulis klasik

Para penulis modern yang disebutkan di atas, semuanya membicarakan tentang pendapat beberapa penulis klasik, tetapi tidak banyak yang mengeritik mereka. Mustafa Sadiq al-Rafi'i misalnya menyebutkan nama beberapa penulis klasik dan mendiskusikan pendapat mereka, namun ia hanya sempat mengeritik karya al-Baqillani, *I'jaz al-Qur'an*. Ar-Rafi'i mengatakan bahwa walaupun karya ini telah memicu berbagai diskusi yang mendalam tentang *I'jaz al-Qur'an*, khususnya tentang balaghah, namun karya ini tidak memberikan klarifikasi terhadap banyak hal terkait yang masih tetap dapat dipertanyakan oleh pembaca.⁷⁰ Subhi as-Salih membicarakan beberapa penulis klasik, namun ia tidak mengeritik satu pun di antara mereka.⁷¹ Abdul Gani Muhammad Sa'd Barakah juga membicarakan beberapa penulis klasik secara mendetail, namun ia hanya mengeritik sedikit di antara mereka. Barakah misalnya menilai bahwa ar-Rummani meniru (*yanqulu naqlan amînan*) apa yang dikemukakan al-Khattabi. Ia juga menilai bahwa al-Baqillani tidak memperhatikan salah satu dari aspek *saj'*.⁷²

Karya modern yang memberikan kritik yang cukup komprehensif terhadap para penulis klasik adalah karya Abdul Karim al-Khatib, *I'jaz al-Qur'an*, jilid I yang subjudulnya adalah *al-I'jaz fi Dirâsat al-Sâbiqîn*. Dalam jilid ini al-Khatib memasukkan beberapa penulis klasik, antara lain al-Jahiz, al-Khattabi, al-Baqillani, dan al-Jurjani. Kritik al-Khatib kepada mereka akan dikemukakan di bawah ini.

Al-Khatib mengeritik al-Jahiz dengan menyatakan bahwa idenya tentang *sharfah*, walaupun berbeda dengan teori yang pertama kali dikemukakan oleh al-Nazzam, hanyalah suatu ide sesaat ataupun pikiran sepintas, karena tidak cukup waktu untuk mengembangkannya, dan tidak

⁷⁰ Muṣṭafâ Ṣâdiq ar-Râfi'î, *I'jaz al-Qur'an wa al-Balâghah al-Nabawiyyah* (Cairo: al-Makṭabat al-Tijâriyyah al-Kubrâ, 1961), hlm. 171-173.

⁷¹ Subhi as-Salih, *Mabâhîs fi 'Ulûm al-Qur'an* (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1977), hlm. 313-333.

⁷² Barakah, hlm. 84, 113-114, dan hlm. 128.

ada pula orang yang berpegang kepada ide itu.⁷³

Kritik al-Khatib kepada al-Khattabi ditujukan kepada teori al-Khattabi tentang tiga cara atau tingkat pernyataan yang digunakan orang untuk berkomunikasi: yang disusun secara fasih, yang disusun secara sederhana, dan yang disusun secara panjang lebar. Di antara ketiganya ini, al-Khatib menganggap yang pertama sebagai yang terbaik. Al-Khatib mengeritik pendapat ini dengan mengatakan bahwa kenyataan tidak selamanya demikian. Untuk menunjang argumentasinya ini, al-Khatib mengutip berbagai ayat al-Qur'an.⁷⁴

Teori al-Baqillani tentang *i'jaz* juga dikritik oleh al-Khatib. Al-Baqillani mengemukakan tiga aspek kemukjizatan al-Qur'an, yakni pemberitaannya tentang hal-hal yang gaib; karena Muhammad saw. adalah buta huruf; dan karena komposisi al-Qur'an itu indah (*badī' al-nazm*). Kritik al-Khatib adalah bahwa ketiga hal itu bukanlah asli dari al-Baqillani, karena penulis-penulis sebelumnya juga telah mengemukakannya.⁷⁵ Walaupun demikian, al-Khatib memuji al-Baqillani atas upayanya menjelaskan aspek-aspek ini sampai mendetail, dan mengemukakan contoh-contoh dari sumber-sumber sastra Arab, termasuk karya Imru'ul Qays dan yang lainnya. Namun, al-Khatib kembali mengeritik al-Baqillani karena cara al-Baqillani menguraikan semua aspek yang terhitung sebagai kemukjizatan al-Qur'an. Al-Khatib tidak terlalu suka ketika al-Baqillani menggunakan kutipan yang berlebihan dari sumber sastra Arab. Al-Khatib mengatakan bahwa kutipan yang berlebihan itu menjadikan objek pembicaraan menjadi tidak seimbang. Al-Khatib mengatakan bahwa al-Baqillani memfokuskan diri sedemikian rupa kepada kutipan-kutipan sastra ini, yang seharusnya dapat digunakan untuk mencari fakta-fakta tentang *nazm* al-Qur'an yang masih tersembunyi.⁷⁶ Al-Khatib mengakui bahwa hal itu dilakukan al-Baqillani karena keinginannya yang menggebu-gebu untuk menunjukkan keunggulan al-Qur'an. Tapi ia terlalu tenggelam membicarakan keunggulan itu, padahal ia lupa menunjukkan di tempat mana tepatnya ditemukan keunikan dan keunggulan al-Qur'an. Menurut al-Khatib, semestinya al-Baqillani menunjukkan dulu point-point di mana keunikan dan keunggulan itu ditemukan sebelum memuji dan meng-

⁷³ al-Khatib, juz 1, hlm. 157.

⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 164-165.

⁷⁵ Termasuk di antaranya adalah al-Jahiz. Lihat *ibid.*, hlm. 181.

⁷⁶ *Ibid.*, hlm. 186.

unggulkannya.⁷⁷

Kepada al-Jurjani, yang digelar *al-Imâm al-Lughawî* dan *Syaykh al-Balâghah al-'Arabiyyah*, al-Khatib tidak urung juga mengemukakan kritiknya. Menurut pengamatan al-Khatib, tidak pernah sekali pun al-Jurjani secara langsung mengatakan bahwa al-Qur'an itu *mu'jiz* karena susunan kata-kata atau pengertiannya. Al-Jurjani hanya meletakkan tolok ukur yang dapat digunakan untuk menimbang atau membandingkan antara susunan kata-kata berbagai karya sastra, serta meletakkan patokan-patokan untuk membedakan antara susunan kata dan kalimat yang tidak baik dan yang baik, antara yang lebih baik dan yang terbaik. Namun, al-Khatib mengakui bahwa al-Jurjani telah memberikan kontribusi positif terhadap perkembangan ilmu balaghah karena ia telah menjelaskan berbagai hal yang masih samar.⁷⁸ Walaupun banyak orang yang mengatakan bahwa al-Jurjani sebenarnya tidak memberikan andil apa-apa terhadap wacana *i'jâz* walaupun ia telah menguraikan *nazm* sampai mendetail, al-Khatib sebaliknya menyatakan bahwa penekanan al-Jurjani pada *nazm*, dan bukan pada kata-kata, sebagai faktor paling utama dalam *I'jaz al-Qur'an*, itulah kontribusi utamanya kepada wacana *I'jaz al-Qur'an*. Alasan al-Khatib adalah karena uraian al-Jurjani yang sedemikian mendetailnya tentang *nazm*, merupakan seberkas cahaya yang dapat membimbing kita dalam upaya mencari hakekat *i'jâz*.⁷⁹

Karya modern lain yang mengomentari penulis klasik adalah karya Bintusy Syati', *al-I'jâz al-Bayânî li al-Qur'ân wa Masâ'il Ibn al-Azraq*. Dalam karya ini ia berkomentar antara lain terhadap ar-Rummani, al-Baqillani, dan al-Jurjani.

Bintusy Syati' memuji ar-Rummani karena upayanya dalam "al-Nukat" untuk mengelaborasi balaghah secara mendetail, dan menunjang argumennya untuk setiap bagian balaghah itu dengan kutipan ayat-ayat al-Qur'an.⁸⁰ Menurut pengamatan Bintusy Syati', hal seperti ini sudah sangat langka setelah ar-Rummani. Contohnya adalah karya al-Baqillani, *I'jâz al-Qur'ân*. Sulit sekali—menurut Bintusy Syati'—untuk memperoleh

⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 186–188.

⁷⁸ *Ibid.*, hlm. 253–254.

⁷⁹ *Ibid.*, hlm. 255. Lihat juga komentar Rammuni, h. 367 dan 370, di mana ia memberikan evaluasi kepada kontribusi al-Jurjani kepada studi tentang *nazm*, yang merupakan aspek penting dalam *I'jaz al-Qur'ân*.

⁸⁰ Bintusy Syati', *al-I'jâz al-Bayânî*, hlm. 94.

gambaran yang tegas mengenai kemukjizatan balaghah yang didasarkan pada komposisi al-Qur'an dari uraian al-Baqillani yang panjang lebar mengenai argument-argumen teologis dan kutipan-kutipan panjang dari syair dan prosa Arab. Bintusy Syati' berkesimpulan bahwa karya al-Baqillani yang dimaksud, bukan lagi semata-mata *dirâsat Qur'âniyyah* yang terfokus hanya pada studi mengenai *I'jâz al-Qur'ân*, tetapi sudah lebih banyak berisi argumen teologis dan analisis literer terhadap syair-syair dan prosa Arab.⁸¹ Bintusy Syati' juga keberatan pada al-Baqillani yang membandingkan ayat-ayat al-Qur'an dengan syair-syair Arab secara langsung, sehingga menjadikan ayat-ayat al-Qur'an itu seakan-akan setara (*mathal, equivalent*) dengan syair-syair Arab, bahkan sama saja (*nazîr, on a par*) dengan syair-syair itu.⁸²

Bintusy Syati' juga mengeritik al-Jurjani, yang—untuk keperluan argumennya—mengutip lebih banyak lagi syair-syair Arab dalam karyanya *Dalâ'il al-I'jâz*, dan jarang sekali merujuk kepada ayat-ayat al-Qur'an untuk menjelaskan suatu masalah balaghah.⁸³ Namun ia sempat juga memberikan pujian kepada karya al-Jurjani itu, karena dianggapnya sebagai salah satu karya terbaik yang pernah ditulis mengenai *nazm*, walaupun tidak secara langsung dikaitkannya dengan *I'jâz al-Qur'ân*. Al-Jurjani hanya berfokus pada gaya balaghah bahasa Arab, yang dianggapnya sebagai alat utama untuk mengerti al-Qur'an. Walaupun Bintusy Syati' tidak menyetujui berbagai teori al-Jurjani tentang pengungkapan rahasia-rahasia kefasihan bahasa Arab melalui studi intensif terhadap syair-syair dan prosa bahasa Arab, ia tetap mengakui bahwa al-Jurjani telah melakukan pengamatan yang cermat tentang rahasia retorika bahasa Arab.⁸⁴

3. *I'jâz dalam perspektif penulis modern*

Sehubungan dengan pendekatan modern terhadap *I'jaz al-Qur'an*, maka beberapa karya penulis modern akan dijelaskan secara ringkas di sini, yaitu karya-karya dari al-Rafi'i, Sayyid Qutb, 'Arjun, al-Khatib, Bintusy Syati', dan T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy.

⁸¹ *Ibid.*, hlm. 97, dan hlm. 100–103.

⁸² *Ibid.*, hlm. 101–102.

⁸³ *Ibid.*, hlm. 94.

⁸⁴ *Ibid.*, hlm. 108.

Fokus teori al-Rafi'i mengenai *i'jâz* ada tiga, yaitu sejarah al-Qur'an, pengaruhnya terhadap manusia, dan kefasihannya. Mengenai sejarah al-Qur'an, ar-Rafi'i mengatakan bahwa wahyu al-Qur'an itu datang pada waktu yang sangat khusus dalam kehidupan bangsa Arab, yaitu ketika mereka mencapai tingkat tertinggi dari penguasaan bahasa. Itulah sebabnya menurut ar-Rafi'i, salah satu aspek terpenting dari *I'jâz al-Qur'ân* adalah aspek kebahasaan.⁸⁵ Mengenai pengaruh al-Qur'an kepada manusia, ar-Rafi'i telah meneliti perubahan yang cukup drastis dalam waktu yang relatif sangat singkat, yang terjadi dalam masyarakat bangsa Arab. Perubahan itu merupakan hasil dari ajaran-ajaran yang dibawa oleh al-Qur'an.⁸⁶ Tentang kefasihan al-Qur'an, ar-Rafi'i memberikan tekanan pada kalimat (*al-alfâz*) dan cara penyampaian (*al-asâlib*), karena kedua aspek ini merupakan hal yang baru bagi bangsa Arab.⁸⁷

Sayyid Qutb mengamati *i'jâz* dari dua sisi: *i'jâz* dalam kaitan dengan keunggulan artistik al-Qur'an (*al-i'jâz al-fannî*), dan *i'jâz* dalam kaitan dengan relevansi eternal dari pesan-pesan al-Qur'an. Mengenai yang pertama, Sayyid Qutb mengemukakan suatu teori yang sangat kompleks tentang apa yang disebutnya *al-taswîr* (penggambaran) sebagai salah satu metode paling ampuh dari cara pengungkapan al-Qur'an. Mengenai yang kedua, Sayyid Qutb berteori bahwa kenyataan tentang berlakunya ajaran-ajaran al-Qur'an di masa Nabi, dan masih tetap berlaku sampai pada masa modern ini, merupakan indikasi yang sangat kuat tentang validitas dan relevansinya sepanjang zaman di mana saja.

Pandangan Arjun mengenai *i'jâz* terfokus pada teori tentang *hidâyah* al-Qur'an. Ia berargumentasi bahwa al-Qur'an adalah sumber utama dari semua tuntunan, dan ia adalah mata air dari mana semua ilmu mengalir. Teori ini terkait erat juga dengan keunggulan retorika al-Qur'an yang disebutnya *raw'at al-bayân*.⁸⁸

Dalam jilid 2 dari karyanya *I'jâz al-Qur'ân*, al-Khatib mengemukakan aspek-aspek kemukjizatan al-Qur'an antara lain kebenaran mutlak tentang kewahyuannya (*al-šidq al-muṭlaq allazî nazala bihî*), ketinggian asal usul al-Qur'an (*'uluww al-jihat al-munazzali minhâ*), keunggulan metode

⁸⁵ al-Rafi'i, hlm. 177.

⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 179.

⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 180.

⁸⁸ Muhammad as-Sadiq Arjun, *al-Qur'ân al-'Aẓîm: Hidâyatuh wa I'jâzuh fi Aqwâl al-Mufasssîrîn* (Cairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1966), hlm. 9.

presentasinya (*ḥusn al-adâ*), dan spiritualitasnya (*rûḥâniyyat al-Qur'ân*). Tiga yang pertama telah dibicarakan oleh penulis-penulis sebelumnya, sedang yang terakhir dapat dikatakan adalah teori al-Khatib sendiri.⁸⁹

Teori Bintusy Syati' mengenai *i'jâz* berkisar pada keunggulan literer al-Qur'an, dan terfokus pada *bayân*, yang melibatkan gaya bahasa khusus dalam al-Qur'an. Gaya bahasa ini sangat penting dalam upaya memahami arti dan pengertian hakiki yang terkandung dalam kata-kata dan kalimat-kalimat al-Qur'an, yang pada gilirannya merupakan jalan untuk mencapai pengertian yang lebih baik terhadap ajaran-ajaran al-Qur'an.

T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy menulis satu buku kecil mengenai *I'jâz al-Qur'ân*. Dalam karyanya ini beliau menyatakan bahwa kemukjizatan al-Qur'an dapat terdiri dari seluruh aspek yang telah disebutkan oleh para penulis terdahulu, baik klasik maupun modern. Namun beliau lebih cenderung untuk mengatakan bahwa aspek utama kemukjizatan al-Qur'an adalah syariahnya. Beliau tidak menguraikan sampai mendetail mengenai hal ini dalam buku kecil ini, tetapi beliau memberikan pengertian dasar dan beberapa contoh tentang apa yang dimaksudkan beliau dengan syariah al-Qur'an.⁹⁰

D. Keunggulan Balaghah menurut Penulis Modern

Telah disebutkan terdahulu, bahwa tidak sedikit penulis modern yang juga menganggap keunggulan balaghah sebagai kemukjizatan al-Qur'an. walaupun mungkin dianggap bukan satu-satunya keunggulan. Di bawah ini secara ringkas akan dikemukakan beberapa di antara mereka berikut pendapat atau teorinya.

Sayyid Qutb misalnya secara implisit menjelaskan tentang kebalaghahan al-Qur'an dalam karyanya, *al-Taṣwîr al-Fannî fî al-Qur'ân*. Ia berbicara tentang daya tarik al-Qur'an (*sihr al-Qur'ân*) yang dikatakannya telah merebut perhatian orang-orang Arab begitu mereka mendengarkan al-Qur'an dibacakan kepada mereka. Sumber daya tarik itu menurut Sayyid Qutb bukannya ketentuan dan peraturan yang dibawa oleh al-Qur'an, atau informasinya tentang hal-hal gaib yang menjadi kenyataan kemudian, bukan pula hal-hal yang bertalian dengan penciptaan alam semesta dan manusia, karena semua ini belum terdapat pada ayat-

⁸⁹ al-Khatib, jilid 2, hlm. 242.

⁹⁰ T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Mu'djizat Al-Qurân* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), hlm. 39-42.

ayat pendek yang diterima oleh Muhammad di awal kenabiannya. Kenyataan bahwa ayat-ayat pendek yang diterima oleh Muhammad pada awal kenabiannya itu telah merebut perhatian orang-orang Arab menandakan bahwa ada elemen tertentu dalam ayat-ayat pendek itu yang berperan sebagai magic. Elemen-elemen ini menurut Sayyid Qutb menunjukkan dirinya dalam ekspresi kalimat yang indah, mengesankan, dan sangat mempengaruhi (*al-ta'bir al-jamil al-mu'aththar al-mu'abbar al-muṣawwar*). Karena itu Sayyid Qutb berteori bahwa keindahan artistik al-Qur'an adalah salah satu aspek penting—kalau bukan yang terpenting—dari kemukjizatan al-Qur'an.⁹¹

Sayyid Qutb mempunyai teori yang rumit mengenai balaghah al-Qur'an. Intinya adalah apa yang disebutnya *al-taṣwîr al-fannî*. Gaya bahasa al-Qur'an menurut Sayyid Qutb membawa gambaran (*taṣwîr*) yang jelas dan dinamis dalam pikiran pembacanya. Gambaran ini menyebabkan ide yang abstrak yang digambarkan dalam ayat-ayat al-Qur'an dapat berubah menjadi gambaran dalam bentuk atau gerakan yang nyata; kejadian-kejadian yang digambarkan serta kisah yang dikemukakan dapat berubah seakan-akan menjadi kenyataan dan penampakan yang dramatis.⁹² Kekuatan *taṣwîr* dalam al-Qur'an ini disebabkan oleh karena al-Qur'an mengintegrasikan kata-kata dengan pengertiannya dalam gaya bahasa yang unik, yang pada gilirannya menciptakan suatu pengertian mental (*al-ma'nâ al-dhihni*) yang kuat.⁹³

Dalam karyanya *al-I'jâz al-Bayânî*, Bintusy Syati' menyatakan bahwa kemukjizatan kebalaghahan al-Qur'an adalah salah satu aspek yang dianggap oleh kebanyakan penulis sebagai kemukjizatan al-Qur'an.⁹⁴ Menurut Bintusy Syati', para penulis klasik hanya terpaku pada kemukjizatan balaghah al-Qur'an, yang telah dimulai oleh al-Khattabi pada abad ke-4 H.⁹⁵ Mereka tidak terlalu memperhatikan konsep mukjizat, karena menurut mereka, ilmu balaghah adalah argumen yang menunjuk kepada kemukjizatan al-Qur'an, dan merupakan jalan untuk mengungkapkannya. Pendapat ini berbeda dengan pendapat yang

⁹¹ Disadur dari Sayyid Qutb, *a-Taṣwîr al-Fannî fi al-Qur'ân* (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1962), hlm. 11–33.

⁹² Disadur dari *ibid.*, hlm. 34–35.

⁹³ *Ibid.*, hlm. 35.

⁹⁴ Bintusy Syati', *al-I'jâz al-Bayânî*, hlm. 83.

⁹⁵ *Ibid.*, hlm. 88–121.

berlaku di zaman Bintusy Syati', di mana balaghah dipelajari melalui al-Qur'an. Pendapat ini mempengaruhi Bintusy Syati', yang kemudian membuat teorinya sendiri mengenai kemukjizatan al-Qur'an, yang disebutnya *al-i'jâz al-bayâni li al-Qur'ân*.

Uraian Bintusy Syati' mengenai kemukjizatan al-Qur'an sebenarnya sangat mendetail. Bagi beliau, kemukjizatan al-Qur'an terfokus pada keunggulan retorika (*bayân*)nya, yang merupakan salah satu bagian penting dari balaghah. Ia menguji teorinya tentang keunggulan retorika ini dengan membahas tiga kategori gaya bahasa al-Qur'an: (1) *fawâtiḥ al-suwâr* dan rahasia huruf-huruf; (2) masalah sinonim (*musykilat al-tarâduḥ*); (3) gaya bahasa dan rahasia ekspresi (*al-asâlib wa sirr al-ta'bir*).

Mengenai *fawâtiḥ al-suwar*, Bintusy Syati' menerangkan panjang lebar tentang pemahaman tentang huruf-huruf hija'iyah yang terdapat di awal beberapa surah al-Qur'an. Setelah mengemukakan beberapa pendapat ulama mengenai huruf-huruf itu, Bintusy Syati' sampai pada kesimpulan bahwa huruf-huruf itu memberikan suatu informasi tentang sejarah da'wah Rasulullah saw., yakni: (1) bahwa da'wah Rasulullah saw. menjadi intensif sesuai dengan intensitas penghinaan atau penolakan kaumnya kepada da'wahnya itu; dan (2) bahwa sebagian besar tantangan al-Qur'an (*taḥaddi*) ditemukan dalam surah-surah yang diawali dengan huruf-huruf hija'iyah itu.⁹⁶

Sinonim telah menjadi wacana yang cukup intens di antara para ahli bahasa Arab. Ada yang mengatakan bahwa kata yang berbeda mungkin saja memiliki arti yang sama. Tapi ada pula yang mengatakan bahwa setiap kata hanya memiliki satu arti khusus dan tidak berarti lain. Perbedaan ini berakibat pada perbedaan cara para penyusun kamus memberi arti pada kata tertentu, demikian juga pada cara para mufassir memperlakukan kata-kata yang seakan-akan sinonim.⁹⁷

Bintusy Syati' menemukan bahwa apa yang didefinisikan oleh para ahli linguistik sebagai sinonim, pada hakekatnya tidak terdapat dalam al-Qur'an. Menurut beliau, al-Qur'an telah memilih kata-kata yang digunakan dengan sangat teliti. Setiap kata yang digunakan di dalam al-Qur'an memiliki arti tersendiri yang tidak dapat diekspresikan oleh kata lain. Contohnya adalah kata-kata *nabî* dan *rasûl*. Walaupun arti keduanya

⁹⁶ *Ibid.*, hlm. 143-147.

⁹⁷ *Ibid.*, hlm. 194-198.

dikatakan identik, namun menurut penelitian Bintusy Syati', masing-masing memiliki arti tersendiri.⁹⁸ Demikian pula kata *ru'yâ* dengan *hulm*, arti keduanya dikatakan identik. Tapi Bintusy Syati' menemukan bahwa *ru'yâ* dalam al-Qur'an semuanya digunakan untuk menunjuk kepada "mimpi benar", yang artinya sangat dekat dengan kata *wahy*. Penggunaannya dapat ditemukan antara lain dalam QS. al-Saffat (37):104–2205; Yusuf (12):5, 43–44, dan 100; al-Isra' (17):60. Adapun *hulm* dengan jamaknya *aḥlâm* digunakan untuk menyatakan "mimpi yang membingungkan", seperti dalam QS. al-Anbiya' (21):5; dan Yusuf (12):44. Kata *zawj* dan *imra'ah*, menurut pengamatan Bintusy Syati' digunakan dalam al-Qur'an dalam pengertian yang sangat berbeda, walaupun artinya dikatakan sama. Kata *zawj* menurut Bintusy Syati' dipakai jika al-Qur'an berbicara tentang hubungan suami isteri dalam kaitan dengan reproduksi, di mana cinta, kelembutan, dan kedamaian merupakan kekuatan pengikatnya. Contohnya dalam QS. al-Rum (30):21 dan al-Furqan (25):74. Jika cinta, kasih sayang dan hubungan intim antara pasangan suami isteri hilang, apakah disebabkan oleh karena penyelewengan, atau karena perbedaan keimanan (aqidah), maka al-Qur'an menggunakan *imra'ah*, dan bukan *zawj*. Contohnya adalah dalam QS. Yusuf (12):30, dan al-Tahrim (66):10–11. Kalau si isteri tidak dapat memberikan keturunan, maka dipakai kata *imra'ah* seperti dalam QS. Maryam (19):5, demikian juga Al 'Imran (3):40. Kata *zawj* juga digunakan dalam kaitan dengan warisan, bila seorang laki-laki wafat dan meninggalkan pasangan. Contohnya dapat ditemukan dalam QS. al-Baqarah (2):240, dan al-Nisa' (4):12. Kalau perpisahan terjadi karena suami wafat, maka isterinya disebut *zawj*. Tapi bila perpisahan terjadi karena perceraian, maka isteri disebut *nisâ'*, dan bukan *zawj* atau *imra'ah*.⁹⁹

Mengenai gaya bahasa al-Qur'an yang sangat khas, Bintusy Syati' mengklasifikasikannya kepada tiga kelompok: (1) tidak digunakannya *fâ'il*, dan penggunaan *mabnî majhûl*; (2) memulai surah dengan *wâw al-qasam*; dan (3) penggunaan partikel negatif dalam *qasam*.

Bintusy Syati' mengeluh bahwa para ahli bahasa Arab jarang yang memberi perhatian penuh kepada rahasia dibalik penggunaan gaya bahasa yang tidak menggunakan *fâ'il*, tapi menggunakan *mabnî majhûl*.¹⁰⁰

⁹⁸ *Ibid.*, hlm. 38.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, hlm. 222.

Berdasar hasil penelitiannya, banyak sekali ayat al-Qur'an yang menggunakan kedua gaya bahasa ini, ketika membicarakan tentang hari kiamat, di mana digambarkan situasi yang akan terjadi ketika dunia ini sudah sampai pada akhirnya. Contoh-contohnya dapat dibaca dalam QS. al-Naba' (78):18-20; al-Fajr (89):23; al-Takwir (81):1-14; al-Insyiqaq (84):1-4; Qaf (50):44; al-Qiyamah (75):7-10; dan al-Zalzalah (99):1-4. Sehubungan dengan penggunaan kedua gaya bahasa ini, I. J. Boullata dengan cerdas menggambarkan hasil penelitian Bintusy Syati' dengan menyatakan bahwa Bintusy Syati' menawarkan ide-ide yang segar dan penafsiran yang baru, serta menyingkap konsistensi al-Qur'an yang sebelumnya tidak tampak. Penggambaran yang demikian menunjukkan kepasifan alam raya serta spontanitas seluruh makhluk menerima kejadian pada hari itu.¹⁰¹

Penggunaan *wâw al-qasam* di awal beberapa surah Makkiyah¹⁰² menurut Bintusy Syati' telah keluar dari pengertian semantiknya yang hakiki ke pengertian balaghah.¹⁰³ Oleh karena itu jika al-Qur'an menggunakan gaya bahasa ini, ia ingin mengungkapkan arti metafisis dan transendental dari *al-hudâ* (petunjuk), *al-ḥaqq* (kebenaran), dan *al-bâtil* (kebatilan) dengan menggantikan hal-hal itu dengan fenomena alami yang terdiri dari cahaya dan kegelapan dalam berbagai level dan intensitasnya.¹⁰⁴ Bintusy Syati' menunjang argumentasinya dengan menggunakan metode deduktif dalam menganalisa surah-surah yang berisi *qasam*. Dalam semua kasus, pembicaraan yang mengikuti *qasam* itu berkisar pada ide transendental mengenai *al-hudâ*, *al-ḥaqq* dan *al-bâtil*.¹⁰⁵

Abdul Karim al-Khatib, yang termasuk salah seorang di antara penulis modern, juga memberi tekanan kepada kemukjizatan balaghah al-Qur'an, khususnya dari sisi *nazm* dan *takrâr*. Menurut al-Khatib, *nazm* adalah cara menyusun pengertian-pengertian kata, yang merupakan kekhususan al-Qur'an semata, dan belum dikenal oleh orang-orang Arab. Mereka hanya mengenal cara pengungkapan seperti syair, prosa, serta

¹⁰¹ Boullata, "Rhetorical Interpretation," hlm. 154.

¹⁰² *Wâw al-qasam* tidak pernah digunakan di awal surah Madaniyyah. Ini juga adalah hasil penelitian Bintusy Syati'. Lihat karyanya *Min Asrâr al-'Arabiyyah fî al-Bayâni al-Qur'ânî* (Beirut: Jâmi'at Beirut al-'Arabiyyah, 1972), hlm. 57.

¹⁰³ *Qad kharajat 'an aṣli ma'nahâ al-lughawî ilâ ma'nan balâghî*. "Bintusy Syati', *al-I'jâz al-Bayâni*, hlm. 230.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, hlm. 231-234.

sajak. Al-Qur'an tidak menggunakan semua ini. Salah satu bentuk pernyataan *nazm* dalam al-Qur'an menurut al-Khatib adalah *fâsilah* (akhir atau penutup) ayat.¹⁰⁶

Hal lain yang diungkap oleh al-Khatib sebagai elemen kemukjizatan al-Qur'an adalah *takrâr* (pengulangan). Pendapat ini juga dikemukakan sebelumnya oleh al-Khattabi dan al-Baqillani. Pengulangan biasa terjadi pada klausa, kata-kata, ataupun kisah. Mengenai pengulangan klausa dan kata-kata, al-Khatib membaginya atas dua jenis. Pertama, pengulangan yang tidak asing di telinga, yang tujuannya adalah untuk memberikan tekanan (*ta'kid*).¹⁰⁷ Contohnya antara lain dalam QS. al-Takasur (102):3-5 dan QS. al-Haqqah (69):1-3.¹⁰⁸ Kedua, pengulangan yang asing di telinga, karena tujuannya bukan untuk penekanan. Contohnya adalah pengulangan-pengulangan dalam QS. al-Qamar (54), al-Rahman (55), al-Mursalat (77), dan al-Kafirun (109).¹⁰⁹ Al-Khatib berpendapat bahwa *takrâr* itu merupakan salah satu aspek dari kemukjizatan al-Qur'an, dan merupakan elemen baru dalam balaghah. Sebelum al-Qur'an diwahyukan, *takrâr* sangat sulit diucapkan, bahkan menjadi hal yang sangat mengganggu. Dalam al-Qur'an, *takrâr* itu justru menambah melodi dari kumpulan ayat-ayat di mana *takrâr* itu berada.¹¹⁰ Masih banyak lagi keunikan *takrâr* menurut al-Khatib, baik yang menyangkut pengulangan ayat-ayat al-Qur'an, maupun pengulangan kisah-kisah dalam al-Qur'an.

E. I'jaz dari sisi pengaruh al-Qur'an

1. Pengaruh psikologis al-Qur'an

Telah disebutkan terdahulu, bahwa Abdul Karim al-Khatib membicarakan kemukjizatan al-Qur'an dari empat aspeknya. Tiga aspek pertama telah dibicarakan oleh para pendahulunya, sedang aspek keempat, yang dinamainya *rûhâniyyat* (spiritualitas) al-Qur'an, boleh dikatakan sebagai hasil penalarannya sendiri.¹¹¹ Menurut al-Khatib, ketiga aspek pertama merupakan aspek paling menonjol dari *i'jâz* al-Qur'an.

¹⁰⁶ al-Khatib, jilid 2, hlm. 206-226.

¹⁰⁷ *Ibid.*, jilid 1, hlm. 371.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, hlm. 371-372.

¹¹⁰ *Ibid.*, hlm. 373.

¹¹¹ Di samping menguraikan pendapatnya mengenai hal ini, al-Khatib juga mengemukakan pendapat penulis lain, di antaranya Farid Wajdi. Lihat al-Khatib, jilid 1, hlm. 317-327.

Namun, ketiganya baru dapat dirasakan melalui "roh" (spirit) yang ada pada setiap aspek yang lain.¹¹² Menurut al-Khatib, keseluruhan al-Qur'an pada hakekatnya adalah "roh", dan setiap kalimat atau susunan kalimat (*nazm*) di dalamnya merupakan manifestasi dari "roh" ini. Hanya saja, al-Khatib tidak secara jelas menerangkan apa yang disebutnya dengan "roh" itu, kecuali memberikan suatu contoh. Dalam kesenian, katanya, setiap karya seni yang dihasilkan membawa di dalamnya suatu *nafkha* (hembusan) dari roh penciptanya, sang artis. Keindahan, keagungan, dan kelanggengan karya seni ini ditentukan oleh kekuatan "roh" dari sang artis serta jumlah "roh" yang dimasukkannya ke dalam karya seninya itu. Setiap karya seni dapat disebut sebagai bagian dari "roh" sang artis, dan inilah faktor yang khas dalam setiap karya seni.¹¹³

Al-Khatib berargumentasi bahwa karena al-Qur'an adalah kalam Allah, maka Ia telah menghembuskan "roh"-Nya ke dalam al-Qur'an, sehingga ia menjadi bagian dari kekuasaan dan spirit-Nya, sehingga al-Qur'an dijuluki *al-Rûh*. Al-Khatib selanjutnya menyatakan bahwa "roh" Allah menembus masuk ke dalam kata-kata dan kalimat al-Qur'an, dan menyulut api yang membara, dari mana para audiensnya dapat melihat dan merasakan mukjizat dari pada *nazm* al-Qur'an.¹¹⁴ Argumentasi yang ditunjukkan al-Khatib adalah QS. al-Syura (42):52 dan al-Nahl (16):2. Dalam kedua ayat ini kata *rûh* dalam konteks pembicaraan di sini menunjuk kepada al-Qur'an, sedang *amru-l-lah* menunjuk kepada kalam Allah dan wahyu yang terdapat di dalam al-Qur'an.¹¹⁵ Arti ini ditunjang oleh banyak ayat lainnya, seperti QS. al-Mu'min (40):15; dan al-Isra' (17):85. Walaupun para mufassir lain menjelaskan bahwa kata *rûh* di dalam ayat-ayat itu menunjuk pada roh manusia, tetapi al-Khatib sendiri sangat yakin bahwa kata itu berarti al-Qur'an. Alasannya adalah karena ayat-ayat yang mengandung kata *rûh* itu berada dalam kelompok ayat yang berbicara tentang al-Qur'an.¹¹⁶ Masih banyak argumentasi yang dikemukakan al-Khatib mengenai hal ini. Apa yang disebutkan di atas sudah dianggap memadai untuk kepentingan artikel ini.

¹¹² *Ibid.*, jilid 2, hlm. 236.

¹¹³ *Ibid.*, hlm. 237.

¹¹⁴ *Ibid.*, jilid 1, hlm. 321.

¹¹⁵ *Ibid.*, jilid 2, hlm. 237-238.

¹¹⁶ Al-Khatib merefer kepada QS. al-Isra' (17):82, 86-88, dan 90-94.

2. Bimbingan (*hidâyah*) al-Qur'an

Muhammad as-Sadiq Arjun dalam karyanya *al-Qur'ân al-'Azîm: Hidâyatuh wa I'jâzuh fi Aqwâl al-Mufasssîrîn* mempertanyakan peranan dan fungsi buku-buku tafsir yang ada dalam mempresentasikan pesan-pesan dan isi al-Qur'an. Ia sangat prihatin mengenai kemampuan buku-buku itu sebagai alat yang dapat digunakan seseorang untuk memahami arti yang dikandung al-Qur'an, dan memetik manfaat tuntunan (*hidâyah*) dari padanya.¹¹⁷ Karena keprihatinannya itulah, maka Arjun memaklumkan bahwa ada suatu kebutuhan mendesak terhadap suatu tafsir komprehensif untuk memahami *hidâyah* al-Qur'an,¹¹⁸ karena al-Qur'an adalah satu-satunya sumber dari semua *hidâyah* bagi umat manusia dan mata air dari mana semua ilmu pengetahuan berasal.¹¹⁹ Dari pemikiran inilah, 'Arjun memulai penelitiannya terhadap *hidâyah* al-Qur'an dan kaitannya dengan kemukjizatannya. Ia membagi *i'jâz* atas dua tipe: *i'jâz* dari sisi keunggulan retorika, dan *i'jâz* dari sisi *hidâyahnya*.¹²⁰ Menurut analisis beliau, *hidâyah* al-Qur'an adalah isi, makna, dan pesan-pesan (*maqâsi'd*) al-Qur'an yang merupakan dasar paling kuat daripada *i'jâznya*. Alasannya adalah karena *hidâyah* ini eternal (abadi) dan universal, artinya ia tidak akan berubah dengan berubahnya waktu dan tempat; ia juga dapat dicapai oleh setiap orang di setiap zaman, generasi, situasi dan kondisi. *Hidâyah* al-Qur'an itu eternal karena dimaksudkan untuk digunakan sepanjang zaman sejak ia diwahyukan. Ia universal karena ia diperuntukkan bagi semua manusia, baik non-Arab maupun orang Arab kepada siapa ia diturunkan untuk pertama kalinya.¹²¹

Untuk menyelaraskan antara *hidâyah* dengan cara penyampaiannya, maka al-Qur'an menggunakan keunggulan retorikanya untuk menyampaikan *hidâyah* ini ke dalam pengertian manusia. *Hidâyah* itu adalah karakteristik hakiki al-Qur'an, yang tidak akan terpisah dari

¹¹⁷ Arjun, hlm. 9–10.

¹¹⁸ *Ibid.*, hlm. 13.

¹¹⁹ *Ibid.*, hlm. 9.

¹²⁰ Arjun mendefinisikan *hidâyah* dengan pertolongan dan rahmat Allah, disertai dengan keyakinan dan iman kepada Allah, yang pada gilirannya menghasilkan perasaan tenteram dan kedamaian dalam hati dan pikiran. Hal ini selanjutnya memotivasi orang untuk beramal saleh dan mencari ilmu, dan mendorong terjadinya hubungan yang penuh keikhlasan antara hamba dengan penciptanya. Hal itu juga merupakan alat untuk mencapai peringkat tertinggi dari pelaksanaan tugas manusia di muka bumi. Lihat *ibid.*, hlm. 147.

¹²¹ Lihat *ibid.*, hlm. 10 dan hlm. 146.

padanya sepanjang masa.¹²² Keunggulan retorika al-Qur'an adalah alat yang unik yang digunakan oleh al-Qur'an untuk menyampaikan makna dan pengertian ayat-ayatnya dan untuk menjelaskan *hidayah*nya kepada seluruh manusia.

Argumen-argumen yang disebutkan di atas merupakan dasar yang digunakan Arjun untuk menyatakan bahwa *hidayah* adalah kemukjizatan utama al-Qur'an. Kemukjizatan al-Qur'an dengan *hidayah*nya itu menjadi inti dari semua *hidayah* al-Qur'an.

3. *Relevansi Eternal Pesan-pesan al-Qur'an*

Telah dikemukakan di atas bahwa Sayyid Qutb mengamati *i'jaz* dari dua sisi: *i'jaz* dalam kaitan dengan keunggulan artistik al-Qur'an (*al-i'jaz al-fanni*), dan *i'jaz* dalam kaitan dengan relevansi eternal dari pesan-pesan al-Qur'an. Kategori kedua ini dipresentasikan Sayyid Qutb dalam karya tafsirnya *Fi Zilâl al-Qur'ân*. Kemukjizatan al-Qur'an dapat dikategorikan dengan relevansi eternal pesan-pesannya, demikian juga pemikiran-pemikiran yang terkandung dalam ayat-ayatnya, ide-ide, serta pemikiran filosofisnya. Ia berpendapat bahwa walaupun al-Qur'an itu diwahyukan untuk menangani isu-isu tertentu dari umat tertentu pada waktu tertentu, namun sebenarnya al-Qur'an juga mengkomunikasikan isu-isu itu kepada seluruh umat manusia kapan dan di mana pun ia berada. Itulah yang dimaksudkannya dengan relevansi eternal pesan-pesan al-Qur'an.¹²³ Sayyid Qutb mengemukakan dua argumen untuk menunjang pendapatnya ini.

Argumen pertama bersifat umum, yaitu bahwa al-Qur'an adalah suatu realitas (*ḥaqîqah*) yang eksistensinya langgeng, sama dengan eksistensi alam semesta. Alam semesta adalah *kitâbullâh al-manzûr*, sedang al-Qur'an adalah *kitâbullâh al-maqrû'*. Keduanya merupakan saksi dan indikator daripada eksistensi Sang Pencipta. Alam semesta dengan segala aturannya selalu dalam keadaan bergerak untuk melaksanakan maksud penciptaannya. Demikian pula al-Qur'an, yang tetap sama sejak diturunkannya, juga bekerja untuk melayani umat manusia. Al-Qur'an, firman Allah yang tidak berubah sedikitpun, adalah pesan yang ditujukan kepada umat manusia, yang hakekat dan realitasnya juga tetap sama sejak

¹²² *Ibid.*, hlm. 10.

¹²³ Sayyid Qutb, *Fi Zilâl al-Qur'ân*, jilid 1 (Jeddah: Dâr al-'Ilm li al-Ṭibâ'ah wa al-Nasyr, 1986), hlm. 342.

mula diciptakannya. Kelanggengan eksistensi alam semesta, demikian pula kelanggengan al-Qur'an, serta tidak berubahnya hakekat dan realitas umat manusia, menurut Sayyid Qutb, adalah bukti daripada relevansi eternal pesan-pesan al-Qur'an.¹²⁴

Dalam argumen kedua—yang lebih spesifik—Sayyid Qutb mengemukakan bahwa walaupun al-Qur'an itu diwahyukan untuk menangani masalah-masalah kehidupan masyarakat Muslim yang baru dibentuk pada zaman Rasulullah saw., namun ia juga menangani masalah-masalah masyarakat Muslim kapan dan di manapun. Sayyid Qutb mengatakan bahwa masalah yang dihadapi oleh masyarakat Muslim di masa lalu secara praktis sama saja dengan masalah yang dihadapi oleh masyarakat Muslim sekarang.¹²⁵ Beliau selanjutnya mengemukakan bahwa pada dasarnya pesan-pesan al-Qur'an dimaksudkan untuk menghadapi keseluruhan masyarakat *jāhiliyyah*, dan pada waktu yang sama, memurnikan masyarakat Muslim dari sifat-sifat seperti itu. Di masa lampau, di masa kini, dan di masa datang, Islam harus dan akan tetap bergelut dengan situasi *jāhiliyyah*.¹²⁶

Bila umat Muslim ingin memperoleh keuntungan dari pesan-pesan al-Qur'an dan vitalitasnya yang dinamis, yang telah dimanfaatkan oleh masyarakat Muslim sebelumnya, maka umat Muslim harus memvisualisasikan situasi dan kondisi masyarakat Muslim yang kepadanya diwahyukan al-Qur'an untuk pertama kalinya. Mereka kemudian harus menggambarkan dalam pikiran mereka bagaimana al-Qur'an menghadapi masalah-masalah pada masa itu, bagaimana masyarakat Muslim berjuang dengan semangat yang menyala-nyala, dan bagaimana al-Qur'an diturunkan untuk mengatasi masalah-masalah mereka dan membimbing masyarakat itu dalam pertarungannya melawan diri sendiri dan lawan-lawannya.¹²⁷ Kaum Muslim harus mampu membayangkan bahwa mereka berada dalam masyarakat Muslim pertama, dan mempersonifikasikan

¹²⁴ *Ibid.*, hlm. 343.

¹²⁵ *Ibid.*, hlm. 342.

¹²⁶ Sayyid Qutb mengemukakan hal ini ketika menafsirkan QS. an-Nisa' (4). Menurut beliau, istilah *jāhiliyyah* tidak menunjuk kepada suatu masyarakat tertentu atau periode waktu dalam sejarah (seperti misalnya paganisme pra-Islam). *Jāhiliyyah* menurut beliau adalah cara yang mewakili eksploitasi manusia atas manusia lainnya, yang selalu eksis di muka bumi, bahkan di masa modern sekarang. Lihat *ibid.*, hlm. 549–551.

¹²⁷ *Ibid.*, hlm. 342–343.

diri mereka dalam kedirian mereka dalam kehidupan nyata dan masalah-masalah mereka, dan menggambarkan bagaimana al-Qur'an telah memberi mereka bimbingan, dan mengarahkan mereka selangkah demi selangkah dalam proses menemukan kedirian mereka. Dengan cara ini, kaum Muslim di masa modern sekarang akan mampu menjustifikasi bahwa mereka juga diarahkan oleh pesan-pesan al-Qur'an persis seperti masyarakat Muslim pertama, dan bahwa kedirian mereka siap untuk merespon pesan-pesan, dan memanfaatkan bimbingan al-Qur'an. Gambaran seperti itu, akan mampu memberikan keyakinan bahwa al-Qur'an itu tetap hidup, dan pesan-pesannya yang telah bekerja dengan sangat baik di zaman masyarakat Muslim pertama, juga tetap bekerja dalam kehidupan masyarakat Muslim di masa modern, sekarang dan di masa datang.¹²⁸

Sebagaimana teorinya mengenai *al-i'jâz al-fannî*, Sayyid Qutb dapat disebut sebagai orang pertama yang mengemukakan konsep tentang relevansi eternal pesan-pesan al-Qur'an, dengan cara yang sangat rinci. Sayyid Qutb memusatkan perhatian kepada pesan-pesan al-Qur'an yang dianggapnya sebagai sesuatu yang eternal. Alasan yang dikemukakannya bersifat historis dalam arti bahwa ia mencoba untuk menghubungkan masyarakat Muslim di masa Nabi dengan masyarakat Muslim di masa modern. Ia mengatakan bahwa keduanya memiliki masalah yang sama, dan dua-duanya bergelut dengan *jâhiliyyah*. Karena itu apa yang relevan di masa lalu, juga relevan masa kini dan di masa datang. Walaupun Sayyid Qutb menekankan pentingnya relevansi eternal pesan-pesan al-Qur'an sebagai aspek utama kemukjizatan al-Qur'an, namun aspek lain, yaitu *al-i'jâz al-fannî*, tidaklah lebih rendah dari yang pertama. Keduanya saling melengkapi dalam upaya membuktikan kemukjizatan al-Qur'an.¹²⁹

F. Kemukjizatan dalam Kandungan dan Pesan-pesannya

1. *Intisari (Subject Matter) dan Ajaran al-Qur'an*

Telah dikemukakan terdahulu bahwa beberapa penulis modern mengemukakan bahwa salah satu aspek terpenting dari kemukjizatan al-Qur'an adalah kandungan dan pesan-pesannya, di mana termasuk ajaran-

¹²⁸ *Ibid.*, hlm. 343.

¹²⁹ Lihat juga pendahuluannya pada waktu menafsirkan QS. Al-i Imran (3) dan al-Nisa' (4), dalam *ibid.*, hlm. 342-353, dan hlm. 548-565.

ajarannya tentang syariah, serta hal-hal lain yang terkait, seperti etika, moralitas, politik, dan ilmu pengetahuan.

Dalam karya tafsirnya, *Tafhîm al-Qur'ân*, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *The Meaning of the Qur'an*,¹³⁰ Abul A'la al-Maududi mengemukakan beberapa argumen menyangkut kemukjizatan al-Qur'an. Setelah menganalisis beberapa ayat *tahaddî*, beliau berpendapat bahwa terdapat kesalahpahaman mengenai apa yang dimaksudkan dalam tantangan itu, karena yang dianggap tantangan adalah kefasihan, dan keunikan serta keunggulan balaghahnya. Ia berpendapat bahwa pada hakikatnya, al-Qur'an jauh lebih tinggi daripada hanya sekedar sebagai buku yang tidak tertandingi karena kefasihan, keunikan, dan ketinggian balaghahnya. Tentu tidak dapat diragukan bahwa ketinggian balaghahnya merupakan salah satu di antara keunggulan al-Qur'an, tetapi dasar utama tantangannya adalah intisari dan ajaran-ajarannya. Al-Qur'an sendiri menurut al-Maududi mengumumkan tentang aspek-aspek itu, yang merupakan bukti kuat tentang kewahyuanannya dari Allah dan penolakan terhadap tuduhan bahwa ia adalah hasil rekayasa manusia.¹³¹

Intisari al-Qur'an menurut al-Maududi adalah manusia dan penyelamatannya. Erat bertalian dengan hal ini adalah tema sentral al-Qur'an, yakni eksposisi tentang kebenaran, dan bagaimana seharusnya manusia bersikap dalam hubungannya dengan Allah, alam semesta, dan kehidupan. Juga termasuk dalam intisari dan ajaran-ajaran al-Qur'an adalah tujuan objektif utamanya, yakni panggilan kepada manusia untuk mengikuti *as-sirât al-mustaqîm*.¹³²

Sayang sekali, bahwa al-Maududi tidak menjelaskan teorinya ini secara rinci dan lengkap. Dalam karya tafsirnya yang telah disebutkan di atas, kita hanya mendapatkan beberapa elaborasi singkat mengenai aspek yang dimaksud.¹³³ Di awal setiap surah yang akan ditafsirkannya, ia menuliskan suatu pengantar, di mana ia menjelaskan antara lain tema sentral dari surah yang bersangkutan, dan tema ini termasuk intisari dan ajaran-ajaran al-Qur'an yang terdapat dalam surah bersangkutan. Dari

¹³⁰ Abul A'la al-Maududi, *The Meaning of the Qur'an*, English rendering by Muhammad Akbar, 16 jilid (Lahore: Islamic Publication Ltd., 197?-1986).

¹³¹ *Ibid.*, jilid 5, hlm. 34-35.

¹³² *Ibid.*, jilid 1, hlm. 9-10, dan jilid 13, hlm. 212-213.

¹³³ Lihat *ibid.*, jilid 13, hlm. 212-213.

sini dapat diketahui bahwa keyakinan beliau adalah bahwa seluruh al-Qur'an adalah *mu'jiz*, karena dalam setiap surah ada disebutkan satu atau lebih elemen-elemen dari intisari dan ajaran-ajarannya.

2. *Syariah al-Qur'an*

T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy adalah salah seorang penulis modern yang perlu disebutkan dalam penelitian ini, karena ia mengajukan suatu teori tentang *i'jâz* al-Qur'an yang tampaknya berbeda dari teori lainnya. Beliau mengatakan bahwa semua pendapat atau teori mengenai *i'jâz* dapat saja diterima. Beliau berpendapat bahwa kemukjizatan al-Qur'an yang paling nyata adalah syariahnya, yang menurut beliau merupakan aspek terpenting dari kemukjizatan itu.¹³⁴ Karena syariah merupakan bagian terpenting dari intisari al-Qur'an, konklusi Ash-Shiddieqy mengenai hakekat *i'jâz* dapat diletakkan dalam kategori yang sama dengan konklusi al-Maududi, al-Khatib, dan 'Arjun.

Menurut Ash-Shiddieqy, mukjizat Muhammad berbeda dengan mukjizat nabi-nabi lainnya. Mukjizat Muhammad adalah *mu'jizat ma'nawiyah* (mukjizat yang sifatnya abstrak atau spiritual), sedang mukjizat nabi-nabi lainnya adalah *mu'jizat hissiyyah* (mukjizat yang sifatnya fisik). *Mu'jizat ma'nawiyah* adalah mukjizat yang hanya dapat dimengerti dengan menggunakan akal pikiran dan intellegensia. Mukjizat seperti ini juga berlaku sepanjang masa sampai akhir dunia. *Mu'jizat hissiyyah*, sebaliknya, tidak memerlukan akal pikiran atau intellegensia untuk memahaminya, dan hanya berlaku sementara, serta akan hilang jika nabi yang membawanya wafat. Mukjizat Muhammad adalah *ma'nawiyah* karena syariah yang terkandung di dalam al-Qur'an berlaku universal, dan ditujukan kepada semua umat manusia di segala zaman.¹³⁵

Pengakuan Ash-Shiddieqy bahwa syariah adalah kemukjizatan al-Qur'an yang paling jelas, ditunjang oleh argumentasinya bahwa syariah al-Qur'an itu sesuai untuk diterapkan kepada semua umat manusia di mana saja dan kapan saja. Ketentuan-ketentuan yang diletakkan oleh al-Qur'an menyangkut individu, keluarga, atau masyarakat, atau yang bertalian dengan negara dan hubungan internasional, belum pernah disebut-sebut di dalam kitab-kitab suci lainnya. Syariah al-Qur'an itu juga tidak dapat ditandingi oleh kodifikasi apapun. Alasan-alasan yang

¹³⁴ T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy, hlm. 34-42.

¹³⁵ *Ibid.*, hlm. 29.

dikemukakan oleh Ash-Shiddieqy untuk menunjang pendapatnya antara lain adalah:

Pertama: Dibanding dengan hukum-hukum Romawi yang telah berkembang lebih dari 1300 tahun dan berlaku di berbagai daerah di Timur Tengah ketika Islam mulai tersebar, keunggulan syariat Islam dalam al-Qur'an dengan jelas dapat dirasakan. Contoh pertama adalah masalah persamaan umat manusia. Semua hukum (*codex*) yang berlaku sebelum datangnya syariat Islam tidak pernah memberikan persamaan kepada semua umat manusia. Ada banyak kasus dalam mana individu-individu dalam lingkungan bangsa yang sama, tidak memperoleh status yang sama. Sebaliknya, syariah yang dibawa oleh al-Qur'an, menyatakan bahwa semua umat manusia diciptakan dari satu pasangan, serta dibuat berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, agar mereka saling mengenal. Contoh kedua adalah hukuman bagi hamba sahaya. Dalam hukum Romawi, hukuman bagi mereka yang tidak begitu beruntung jauh lebih kejam daripada mereka yang berasal dari keluarga terhormat. Sebaliknya, syariah al-Qur'an menentukan bahwa para hamba sahaya hanya mendapat hukuman separuh dari hukuman orang merdeka. Dalam kasus lain, hukum Romawi menjadikan orang yang berutang sebagai hamba dari orang tempatnya berutang. Syariah al-Qur'an menyatakan bahwa apabila seseorang tidak mampu membayar utangnya, maka utang itu harus dibayar oleh negara. Contoh lainnya lagi, perhambaan dianggap oleh hukum-hukum terdahulu sebagai suatu situasi alami, karena beberapa orang memang tidak dapat hidup sebagai orang merdeka. Di dalam al-Qur'an, tidak ada satu pun ayat yang menyangkut perhambaan, tetapi banyak sekali ayat yang mendorong manusia untuk membebaskan hamba sahaya.¹³⁶

Kedua: Al-Qur'an menggunakan beberapa cara untuk mengungkapkan syariahnya. Pertama adalah penggunaan ayat-ayat yang dengan jelas menyebutkan ketentuan-ketentuan dimaksud. Kewajiban untuk melaksanakan shalat, membayar zakat, serta hukum kewarisan, demikian pula larangan zina, tuduhan palsu, dan mengambil hak orang lain, termasuk dalam kategori ini. Ayat-ayat yang menyangkut ketentuan-ketentuan di atas tidak memerlukan ijtihad, dan tidak akan ada perbedaan penafsiran mengenai ayat-ayat itu. Cara kedua adalah penggunaan ayat-

¹³⁶ *Ibid.*, hlm. 40-41.

ayat yang terbuka untuk interpretasi. Dalam kategori ini, para mujtahid mungkin berbeda penafsirannya, dan para ahli hukum dibolehkan untuk mengambil penafsiran yang dianggap bermanfaat bagi masyarakat. Cara ketiga adalah penggunaan *tarhib* (ancaman) dan *targhib* (dorongan) pada waktu memberikan suatu perintah atau larangan. Cara keempat adalah eksposisi hukum-hukum dengan menggunakan istilah yang umum. Adalah tugas para mujtahid untuk menjelaskan rinciannya berdasar pada ketentuan yang umum itu. Cara kelima adalah eksposisi ketentuan-ketentuan sedemikian rupa sehingga hukum tertentu tidak dibatasi adanya pada suatu surah tertentu saja, sehingga mungkin ditemukan di berbagai tempat dalam al-Qur'an. Surah-surah dalam al-Qur'an tidaklah sama dengan bab-bab dalam buku-buku hukum. Ayat-ayat mengenai perceraian misalnya, dapat ditemukan tersebar dalam beberapa surah, dan tidak hanya terbatas dalam QS. at-Talaq (65) saja. Semua ini adalah indikator bahwa isi al-Qur'an harus dianggap sebagai satu kesatuan.¹³⁷

Walaupun argumen yang dikemukakan oleh Ash-Shiddieqy tampaknya relevan untuk menunjang teorinya, namun kita sebenarnya menginginkan agar beliau dapat memberikan lebih banyak contoh. Jika sekiranya beliau mengutip lebih banyak ayat al-Qur'an untuk menunjang argumennya, maka argumen itu akan menjadi lebih kuat. Ketika beliau membandingkan syariah al-Qur'an dengan hukum-hukum Romawi, atau ketika beliau mengemukakan metode yang digunakan oleh al-Qur'an untuk mengemukakan syariahnya, beliau hanya mengutip satu ayat al-Qur'an. Menukil dan mendiskusikan ayat-ayat tentang hamba sahaya dan perhambaan, atau tentang orang yang menanggung utang, atau *âyât al-ahkâm* lainnya, akan sangat membantu argumennya. Contoh yang diambil dari ayat-ayat al-Qur'an tentang metode presentasi materi-materi hukum, akan menyempurnakan keseluruhan diskursus mengenai syariah sebagai hal paling jelas dari *i'jâz* al-Qur'an. Bagaimana pun juga, argumentasi Ash-Shiddieqy mengenai pentingnya syariah sebagai bagian utama dari *i'jâz*, tidak dapat diragukan.

Karena dalam buku kecil *Mu'djizat Al-Qurân* Ash-Shiddieqy tidak menguraikan teorinya itu secara rinci, maka diusahakan untuk menelusuri karya tafsirnya,¹³⁸ untuk meneliti bagaimana cara beliau menafsirkan ayat-ayat hukum.

¹³⁷ *Ibid.*, hlm. 41-42.

¹³⁸ T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qurânul Madjied "An Nur,"* 30 jilid

Salah satu ayat hukum dalam al-Qur'an adalah sekelompok ayat dalam QS. al-Baqarah (2):178-179, yang terjemahnya sebagai berikut:

(178) Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishaash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pema'afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema'afkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi ma'af) membayar (diat) kepada yang memberi ma'af dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih. (179) Dan dalam qishaash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa.

Ayat-ayat ini memerintahkan *qisâs*, yaitu jika seseorang membunuh, ia juga harus dibunuh. *Qisâs* harus dilaksanakan atas dasar keadilan dan persamaan manusia. Pada waktu diturunkannya ayat ini, seorang anggota suku tertentu akan menuntut balas pada anggota suku lainnya karena seorang anggotanya terbunuh. Walaupun kelihatannya ayat-ayat ini diturunkan kepada orang-orang Arab di masa Nabi, namun ketentuannya tetap berlaku bagi setiap Muslim sepanjang masa di mana pun mereka berada. Alasan pemberlakuannya adalah untuk menjaga kehidupan. Bila seseorang mengetahui bahwa ia akan dibunuh jika ia membunuh, maka ia akan menghindari pembunuhan, yang berarti menyelamatkan hidup orang lain, dan menyelamatkan hidupnya sendiri.¹³⁹ Ash-Shiddieqy mengakui bahwa di zaman modern, banyak orang berpendapat bahwa memberlakukan *qisâs* artinya balas dendam dan bukannya mendidik pembunuh. Alasannya adalah karena seseorang yang membunuh memiliki semacam kegilaan, dan karena itu ia harus dirawat di rumah sakit untuk menyembuhkannya. Ash-Shiddieqy berkata bahwa dalam masyarakat modern di mana semua warganya merespon standar etika yang lebih tinggi, *qisâs* mungkin memang bukan solusi terbaik. Namun, membiarkan seorang pembunuh tanpa hukuman tidak dapat diberlakukan sebagai hukum yang berlaku umum, karena bila seseorang tahu bahwa ia tidak akan dibunuh jika ia membunuh, akan mendorongnya untuk membunuh lagi. Pemenjaraan tidak akan menahan orang untuk membunuh, karena banyak orang yang menganggap bahwa kehidupan di penjara adalah

(Jakarta: Bulan Bintang, 1966), dalam kaitan ini referensinya adalah jilid 2.

¹³⁹ *Ibid.*, hlm. 77-81.

tempat yang nyaman untuk hidup.¹⁴⁰ Dalam hal ini, maka syariah al-Qur'an tentang *qiṣāṣ* memiliki pandangan ke depan yang jauh, dan berlaku untuk semua manusia kapan dan di mana saja.

Mempertimbangkan pentingnya syariah dalam al-Qur'an serta perannya dalam kehidupan umat manusia secara umum dan umat Muslim secara khusus, maka dapatlah dijustifikasikan bahwa syariah merupakan salah satu aspek kemukjizatan al-Qur'an. Namun, seseorang masih dapat berargumentasi bahwa seluruh al-Qur'an bukanlah syariah, karena hanya sebagian kecil dari ayat-ayat al-Qur'an termasuk dalam kategori *āyāt al-aḥkām*. Terhadap keberatan ini dapat dikatakan bahwa pada hakekatnya, secara umum seluruh ayat al-Qur'an dapat dianggap sebagai syariah, termasuk segala sesuatu yang bertalian dengan ajaran-ajaran keislaman dalam seluruh aspeknya.

G. Penutup

Tujuan penelitian ini sebenarnya adalah untuk menelusuri apakah ada sesuatu yang berarti dalam karya penulis-penulis modern sehubungan dengan tema *I'jāz al-Qur'ān*. Untuk sampai kepada tujuan ini, telah diuraikan secara singkat teori-teori dari pada penulis tradisional. Maksudnya adalah untuk memberi latar belakang sehingga mudah menilai pendekatan modern terhadap *I'jāz al-Qur'ān*. Kemudian, kontribusi penulis modern juga ditelusuri, khususnya dalam daerah kajian di mana materi-materi baru diharapkan muncul.

Semua penulis tradisional menekankan pentingnya balaghah sebagai aspek utama kemukjizatan al-Qur'an. Tetapi mana di antara aspek balaghah itu yang merupakan aspek kemukjizatan al-Qur'an yang utama, tetap menjadi perbedaan pendapat di antara mereka.

Beberapa di antara penulis modern, juga menyatakan sependapat bahwa balaghah merupakan kemukjizatan utama al-Qur'an. Termasuk dalam kelompok ini adalah ar-Rafi'i, al-Khatib, Arjun, Sayyid Qutb, dan Bintusy Syati'. Walaupun demikian, sebagian mengikuti penulis klasik dalam eksposisi mereka tentang balaghah, tetapi sebagian lagi tidak.

Al-Khatib, misalnya, menguraikan *takrār* sebagai salah satu elemen dari balaghah; ia mengikuti al-Khattabi dan al-Jurjani dalam masalah ini. Al-Khattabi dan al-Jurjani mengatakan bahwa takrar itu berfungsi untuk

¹⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 82-83.

memberi tekanan tentang pentingnya pesan yang terdapat dalam ayat bersangkutan. Tapi al-Khatib menambahkan beberapa elemen lain kepada konsep *takrâr* ini dengan menyatakan bahwa *takrâr* bukan hanya sebagai alat untuk memberi tekanan pada sesuatu, tapi ia juga menambah melodi kepada kumpulan ayat di mana ia berada, sehingga lebih indah didengar. Selain itu, al-Khatib juga menambahkan bahwa ada kaitan yang sangat erat antara frasa-frasa yang diulang-ulang di dalam al-Qur'an, seperti dalam QS. al-Qamar (54), al-Rahman (55), dan al-Mursalat (77).

Arjun juga mengakui bahwa balaghah adalah elemen *i'jaz*, dan ia menamai elemen ini *raw'at al-bayân*, yang menunjuk kepada kefasihan yang menyebabkan al-Qur'an tidak dapat ditiru. *Raw'at al-bayân* meliputi gaya bahasa al-Qur'an yang unik, termasuk *takrâr*, penggunaan *taswîr* untuk menggambarkan hal-hal yang abstrak, penggunaan dialog, serta berbagai gaya bahasa khusus untuk mengemukakan hal-hal yang khusus pula.

Teori Sayyid Qutb tentang *al-i'jâz al-fannî* masih tetap berada pada jalur balaghah, dan berakar pada pendekatan klasik. Uraian-uraian rinci yang dikemukakan oleh Sayyid Qutb untuk menjelaskan teorinya ini merupakan tambahan baru terhadap pendekatan klasik. Sayyid Qutb berpendapat bahwa al-Qur'an itu memiliki daya tarik yang disebabkan oleh karena cara penyampaian al-Qur'an yang indah, efektif, ekspresif, dan menarik, terutama pada surah-surah Makkiah awal. Tetapi konsepnya mengenai *al-taswîr* (penggambaran), tidak pernah dikemukakan sebelumnya oleh para penulis klasik.

Kontribusi Bintusy Syati' terhadap wacana *i'jâz* adalah teorinya tentang *al-i'jâz al-bayânî*. Hal paling penting dalam teori ini adalah penekanannya bahwa kenyataan-kenyataan gramatikal maupun retorikal dalam al-Qur'an harus menjadi acuan untuk menakar kaedah-kaedah kebahasaan dan kebalaghahan, bukan sebaliknya. Kebanyakan penulis klasik cenderung untuk menakar gramatika dan retorika al-Qur'an dengan kaedah-kaedah yang dibuat oleh para ahli linguistik, walaupun banyak juga yang dengan jujur mengakui bahwa gramatika dan retorika berkembang dari studi terhadap al-Qur'an. Walaupun semua materi yang diuraikan Bintusy Syati' menyangkut *al-i'jâz al-bayânî* sudah dikemukakan juga oleh para penulis klasik sebelumnya, namun Bintusy Syati' menyuguhkan uraian yang lebih segar, bahkan menambahkan beberapa informasi yang belum terungkap sebelumnya, misalnya tentang sinonim, penggunaan *wâw al-qasam*, dan lain-lainnya.

Teori lain yang dikemukakan menyangkut *I'jâz al-Qur'ân* oleh penulis modern adalah *rûhâniyyat al-Qur'ân*, yang dilontarkan oleh al-Khatib. Namun, teori ini tampaknya hanyalah suatu klarifikasi baru terhadap apa yang telah dibicarakan oleh para penulis klasik yang disebut 'efek psikologi' daripada al-Qur'an terhadap hati dan pikiran audiensnya.

Arjun juga melontarkan teori yang tampaknya baru, yaitu *hidâyat al-Qur'ân*. Walaupun wacana mengenai tuntunan yang terkandung di dalam al-Qur'an telah meluas di kalangan penulis klasik, namun penjelasan dan uraian 'Arjun mengungkapkan lebih banyak argumen baru sehingga lebih menarik perhatian.

Setiap Muslim di mana saja di atas bumi ini yakin bahwa pesan-pesan al-Qur'an itu relevan untuk setiap orang, segala sesuatu, di mana saja, dan kapan saja. Keyakinan ini merupakan bagian dari dogma dalam Islam tentang *i'jâz* al-Qur'an. Dalam kaitan dengan wacana *i'jâz*, konsep tentang relevansi eternal pesan-pesan al-Qur'an, bukanlah hal yang baru. Tetapi, para penulis klasik tidak memberikan tekanan kepada hal itu dalam upaya mereka menjelaskan tentang *i'jâz al-Qur'an*. Sayyid Qutblah yang dapat dikatakan sebagai orang pertama yang memberikan tekanan kepada relevansi eternal pesan-pesan al-Qur'an, sebagaimana yang diungkapkan dalam karya tafsirnya. Sayyid Qutb menunjang teorinya itu dengan berbagai argument historis dan sosiologis.

Intisari dan ajaran al-Qur'an merupakan elemen yang menarik perhatian al-Maududi, dan mengemukakannya sebagai salah satu elemen penting dari *i'jâz*, di samping elemen-elemen lainnya yang selama ini telah dibicarakan. Sayang sekali al-Maududi tidak memberikan cukup informasi mengenai teori ini, kecuali ketika ia mencoba mengelaborasi hal itu dalam mukaddimah tafsirnya terhadap beberapa surah al-Qur'an.

Hal lain yang dikemukakan oleh penulis modern tentang *i'jâz* adalah syariah al-Qur'an, yang dilontarkan oleh T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy. Beliau mengemukakan berbagai argumen dan mengelaborasi beberapa ayat hukum untuk menunjang pendapatnya tentang pentingnya syariah al-Qur'an sebagai bagian utama dari kemukjizatannya. Syariah sebenarnya adalah bagian dari kandungan dan pesan-pesan al-Qur'an, dan bukan sebagai sesuatu bagian yang berdiri sendiri, karena kandungan dan pesan-pesan al-Qur'an telah dimasukkan dalam wacana tentang *I'jâz al-Qur'ân*. Namun, prinsip-prinsip yang terkait dengan syariah ini, dan argumen-argumen yang dikemukakan oleh Ash-Shiddieqy, merupakan hal baru dalam kaitan dengan wacana *i'jâz*. Posisi Ash-Shiddieqy

sehubungan dengan teorinya itu akan jauh lebih kuat lagi, seandainya beliau memberikan lebih banyak contoh dan bukti dari al-Qur'an sendiri.

Penilaian terhadap perkembangan wacana *I'jâz al-Qur'ân* adalah bahwa secara prinsip ada kesinambungan dalam pembicaraan tentang *I'jâz al-Qur'ân* itu sejak dari awal perkembangan Islam sampai ke masa modern sekarang. Walaupun akhir-akhir ini pendekatan modern telah menunjukkan intensitas yang menggembirakan, namun teori-teori yang dikemukakan oleh para penulis klasik tetaplah eksis, dan sampai pada tingkat tertentu, masih tetap berlaku. Meskipun berbagai pendekatan modern kepada *i'jâz* secara relatif dapat dikatakan baru, namun banyak di antaranya hanyalah merupakan perluasan, pengulangan, atau renovasi dari pendekatan klasik. Konsep *I'jâz al-Qur'ân* pada hakekatnya tidak "berkembang" di masa modern ini sebagaimana yang diharapkan, namun para penulis modern patut mendapat penghargaan atas upaya mereka melanjutkan untuk meneliti wacana yang sangat penting ini. Dalam upaya untuk mengerti *I'jâz al-Qur'ân* lebih baik lagi, kedua pendekatan dan teori-teori yang dikemukakan dari keduanya, merupakan entitas yang saling melengkapi, dan harus diberi penghargaan yang sama. Kesinambungan wacana tentang *i'jâz*, menurut hemat kami, memberikan kepercayaan diri kepada semua Muslim tentang kebenaran mutlak dari al-Qur'an sebagai satu-satunya otoritas dan sumber tuntunan dan bimbingan bagi semua umat manusia, kapan, dan di manapun.

Beberapa pendekatan modern terhadap studi *i'jâz*, telah merekomendasikan sikap yang seharusnya dimiliki oleh setiap orang yang ingin meneliti al-Qur'an. Teori-teori Sayyid Qutb dan Bintusy Syati' secara khusus penting dalam hal ini, karena mereka menganjurkan agar al-Qur'an disikapi sebagai suatu kesatuan yang utuh, jika seseorang ingin memahami seluruh kandungannya sebagaimana mestinya. Kemukjizatan al-Qur'an, terutama yang bertalian dengan kandungan dan pesan-pesannya, hanya dapat dimengerti apabila setiap ayat dipelajari dalam kaitannya dengan ayat-ayat lainnya, dan dalam kaitan dengan tempat dan posisinya dalam surah, dan hubungan surah ini dengan surah-surah lain dalam keseluruhan al-Qur'an.

BIBLIOGRAPHY

- Aleem, Abdul. "I'jazu 'l-Qur'an." *Islamic Culture*. 7, 1933.
- Arjun, Muhammad as-Sadiq. *Al-Qur'ân al-'Azîm: Hidâyatuh wa I'jâzuh fî Aqwâl al-Mufasssîrîn*, Cairo: Maktabat al-Kulliyât al-Azhariyyah, 1966.
- al-Baqillani, Abu Bakr Muhammad ibn at-Tayyib. *I'jâz al-Qur'ân*. Ditahqiq oleh al-Sayyid Ahmad Saqr. Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1963.
- . *A Tenth Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism: the Sections on Poetry of al-Baqillani's I'jâz al-Qur'ân*. Translated and annotated by Gustave E. von Grunebaum. Chicago: The University of Chicago Press, 1950.
- Barakah, Abd al-Gani Muhammad Sa'd. *Al-I'jâz al-Qur'ânî, Wujûhuh wa Asrâruh*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1989.
- Bintusy Syati', Aisyah Abdur Rahman. *Al-I'jâz al-Bayânî li al-Qur'ân wa Masâ'il Ibn al-Azraq: Dirâsah Qur'âniyyah, Lughawiyyah wa Bayâniyyah*. Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1987.
- . *Min Asrâr al-'Arabiyyah fi al-Bayân al-Qur'ânî*. Beirut: Jâmi'at Bayrut al-'Arabiyyah, 1972.
- . *Al-Tâfsîr al-Bayânî li al-Qur'ân*. 2 vols. Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1966 -1969.
- Boullata, Issa J. "The Rhetorical Interpretation of the Qur'an: I'jaz and Related Topics." In Andrew Rippin (ed.) *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Departemen Agama RI. *Al Qur'an dan Terjemahnya*. Madinah al-Munawwarah: Mujamma' al Malik Fahd li Thiba'at al-Qur'an al-Karim, 1412 H.
- al-Jahiz, Abu Uthman Amr ibn Bahr. "Hujaj al-Nubûwwah." Dalam *Rasâ'il al-Jâhîz*, vol. 3, bagian pertama dari *al-Fuṣūl al-Mukhtârah min Kutub al-Jâhîz*, diseleksi oleh Ubaydullah ibn Hassan. Cairo: Maktabah al-Khânjî, 1979.
- al-Jurjani, Abu Bakr Abdul Qahir ibn Abdur Rahman. *Dalâ'il al-I'jâz*. Ed. by Muhammad Abdul Mun'im al-Khafaji, *et al*. Cairo: Maktabat al-Qâhirah, 1969.
- . "Al-Risâlah al-Syâfiyah." Dalam *Thalâth Rasâ'il fî I'jâz al-Qur'ân li ar-Rummani wa al-Khattabi wa 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî fî al-*

- Dirāsah al-Qur'āniyyah wa al-Naqd al-Adabī*. Ed. by Muhammad Khalaf Allah and Muhammad Zaglul Sallam. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1968.
- al-Khatib, Abdul Karim. *I'jāz al-Qur'ān fī Dirāsāt Kāshifat li Khaṣā'is al-Balāghat al-'Arabīyyah wa Ma'āriḥā*. 2 vols. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1964.
- al-Khattabi, Abu Sulaiman ibn Muhammad ibn Ibrahim. "Bayān I'jāz al-Qur'ān", dalam *Dalam Thalāth Rasā'il fī I'jāz al-Qur'ān li ar-Rummani wa al-Khattabi wa 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī fī al-Dirāsah al-Qur'āniyyah wa al-Naqd al-Adabī*. Ed. by Muhammad Khalaf Allah and Muhammad Zaglul Sallam. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1968.
- Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*. [in eight parts]. Part 5. Beirut: Librairie du Liban, 1980.
- al-Maududi, Abul A'la. *The Meaning of the Qur'an*. English rendering (of *Tafhim al-Qur'ān*) by Muhammad Akbar, 16 vols. Lahore: Islamic Publication Ltd., 197?-1986
- Mir, Mustansir. *Coherence in the Qur'an: A Study of Islahī's Concept of Nazm in Tadabburi-i Qur'an*. Indianapolis: American Trust Publication, 1990.
- Qutb, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur'ān*. 6 vols. Jeddah: Dār al-'Ilm li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1986.
- . *Masyāhid al-Qiyāmah fī al-Qur'ān*. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1961.
- . *Al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān*. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1963.
- . "Al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān al-Karīm." Dalam *al-Muqtataf*, 94, no. 3, 1939, h. 206-222; dan no. 3, 1939.
- ar-Rāfi'ī, Muṣṭafā Sādiq. *I'jāz al-Qur'ān wa al-Balāghah al-Nabawīyyah*. Cairo: al-Maktabat al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1961.
- Rammuni, Raji M. "Al-Jurjani: A Pioneer of Grammatical dan Linguistic Studies." Dalam *Historiographia Linguistica*, 12:3.
- ar-Razi, Fakhruddin Muhammad ibn Umar. *Al-Taṣīr al-Kabīr*. Vol. 2. Cairo: Abd al-Rahman Muḥammad, 1934.
- ar-Rummani Abul Hasan Ali ibn Isa. "Al-Nukat fī I'jāz al-Qur'ān." Dalam *Thalāth Rasā'il fī I'jāz al-Qur'ān li ar-Rummani wa al-Khattabi wa 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī fī al-Dirāsah al-Qur'āniyyah wa al-Naqd al-Adabī*. Ed. by Muhammad Khalaf Allah and Muhammad Zaglul Sallam. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1968.
- as-Salih, Subhi. *Mabāḥis fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1977.

Ash-Shiddieqy T. M. Hasbi. *Mu'djizat Qur'an*. Jakarta: Bulan Bintang, 1966.

———. *Tafsir Al-Qur'anul Madjied "An-Nur."* 30 jilid. Jakarta: Bulan Bintang, 1966.

Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Ed. by J. Milton Cowan. 3rd ed. Ithaca, NY: Spoken Language Services, Inc., 1976.

az-Zamakhsyari, Abul Qasim Mahmud ibn Umar. *Al-Kashshâf an H/aqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*. Vol. 2. Cairo: Muṣṭafâ al-Babî al-Halabî wa Awlâduh, 1966.

Rafii Yunus adalah Dosen dan Asisten Direktur I Program Pascasarjana IAIN Alauddin Makassar.