

AMĪN AL-KHŪLĪ DAN METODE TAFSIR SASTRAWI ATAS ALQURAN

AmĪn Al-KhūlĪ And The Method Of Literature's Tafseer For Qur'anic

Wali Ramadhani

Alumnus program Pascasarjana di University of The Holy Quran
and Islamic sciences, Khartoum Sudan)
teuku_wali@yahoo.com

Abstract

This article discusses the method of understanding the Koran, especially in this modern century. The tendency of the Mufasssir to interpret the Qur'an is more oriented to the spirit of the Qur'an (*hudā linnās*) and the Qur'anic concept as the book *Ṣaliḥ li kulli al-zamān wa al-makān*. By Using the study of the exegete figure, AmĪn al-KhūlĪ and content analysis, the author found that AmĪn al-KhūlĪ in interpreting the Qur'an used the literary method of the Qur'an (literary interpretation). He offered this method because the Qur'an is Arabic (*'arabiyyun mubin*). Therefore, the understanding of the Qur'an can only be expressed using literary interpretation (tafsirsastrawi). This method has two important studies: the study of the external Quran (*dirāsah mā ḥawla al-Qur'ān*) and the study of the internal Quran (*dirāsah mā fī al-Qur'ān*)

Keywords: AmĪn al-KhūlĪ, Tafsir, Tafsir sastrawi and qur'anics.

Abstrak

Artikel ini membahas tentang metode dalam memahami Alquran terutama pada abad modern ini kecendrungan mufasssir menafsirkan Alquran lebih berorientasi kepada *spirit* Alquran (*hudālinnās*) dan konsep Alquran sebagai kitab *Ṣaliḥ li kulli al-zamān wa al-makān*. Dengan menggunakan studi tokoh mufasssir yaitu Amin al-Khulli dan *content analisis*, penulis menemukan bahwa Amin al-Khulli dalam menafsirkan Alquran menggunakan metode sastra AlQuran (Tafsir Sastrawi). Dia menawarkan metode ini karena Alquran adalah bahasa Arab (*'arabiyyun mubin*). Oleh karena itu, pemahaman Alquran hanya dapat diungkapkan dengan menggunakan interpretasi sastra (tafsirsastrawi). Metode ini memiliki dua studi penting: studi tentang Quran eksternal (*dirāsah mā ḥawla al-Qur'ān*) dan studi tentang Quran internal (*dirāsah mā fī al-Qur'a n*).

Kata Kunci: AmĪn al-KhūlĪ, Tafsir, Tafsir sastrawi, Alquran.

Pendahuluan

Sejarah mencatat bahwa antusias para cendekiawan muslim terhadap Alquran begitu besar. Ini terbukti dari banyaknya produk-produk tafsir yang dihasilkan oleh para ulama setiap zamannya. Kehausan terhadap makna yang terkandung dalam Alquran membuat para *mufassir* mencurahkan segala kemampuannya agar setiap tafsir yang dipaparkannya bisa diterima dan dipegang oleh banyak kalangan.

Dimulai dari periode klasik (dari abad 1-2 H / 6-7 M), perkembangan tafsir masih bersifat parsial, karena pada masa itu hanya ayat-ayat yang tidak dipahami secara jelas saja yang menjadi objek kajian tafsir. Unsur “penokohan” juga berkembang pesat saat itu, yaitu hanya orang yang memiliki otoritas dalam menafsirkan Alquran saja yang boleh menafsirkan Alquran.

Selanjutnya pada periode pertengahan (dari abad 3-9 H / 9-15 M), penafsiran Alquran sudah mulai secara keseluruhan (*tahfili*). Pada periode ini, gagasan-gagasan eksternal Alquran mulai diintegrasikan. Al-Quran mulai menjadi objek latihan intelektual para mufassir dimana setiap mufassir memiliki kecenderungan tersendiri dalam menafsirkan setiap ayatnya. Sebut saja tafsir *al-Kasasyāf* yang dikarang oleh az-Zamakhsyārī, seorang pakar bahasa, dimana nuansa linguistik terasa begitu kental dalam tafsirannya. Begitu juga dengan tafsir *Rūḥul Ma’āni* yang ditulis oleh al-Alūsī, seorang ahli tasawuf, yang nuansa sufistiknya terlihat begitu jelas dalam produk tafsirnya.

Berbeda halnya ketika memasuki periode modern, tafsir Alquran lebih berorientasi kepada *spirit* Alquran (*hudālinnās*) dan konsep Alquran sebagai kitab *Ṣaliḥ li kulli al-zamān wa al-makān*. Tafsir modern atau kontemporer ini dipelopori oleh Muhammad Abduh dan muridnya Rasyid Ridha.¹ Paradigma Alquran sebagai kitab petunjuk, membuat banyak kalangan merespon paradigma Abduh ini. Salah seorang yang merespon hal tersebut adalah Amin al-Khulī dengan pemikiran metode tafsir sastrawi.

Dari paradigma Amin al-Khuli ini melahirkan banyak para pemikir progresif, seperti Aisyah Binti Syathi’, Ahmad Khalaf Allah, Syukri ‘Ayyad dan Nasr Hamid abu Zaid. Amin al-Khuli telah memberikan pembaharuan terhadap Alquran dengan mottonya yang sangat ekstrim, yaitu awal pembaharuan adalah mematikan pemahaman lama (*awwal al-tajdid qatl al-Qadīm Fahman*). Berangkat dari sinilah, penulis tertarik untuk meneliti lebih lanjut sosok yang telah memberikan inspirasi kepada orang banyak untuk terus melakukan pembaharuan terhadap studi Alquran.

Pada artikel ini, penulis membahas biografi Amin al-Khuli beserta karya-karyanya. Pada bagian selanjutnya, penulis paparkan secara detail mengenai metode tafsir sastrawi atas Alquran yang digagas olehnya.

¹Muhammad Chirzin, *Diantara Karya-karya Tafsir Kontemporer* dalam buku ontologi *studi Kitab Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta, TH Press : 2006), hlm.

Potret Kehidupan Amīn al-Khūlī dan Karir Intelektualnya

Adapun nama lengkap dari Amīn al-Khūlī adalah Amīn Ibnu Ibrāhīm ‘Abd al-Bāqī Ibn ‘Amīr Ibn Ismā‘īl Ibn Yūsuf al-Khūlī.² Dia lahir di Syūsyai pada tanggal 1 mei 1895. Ayahnya bernama Ibrāhīm ‘Abd al-Bāqī dan ibunya bernama Fātimah Bint ‘Alī ‘Amīr al-Khūlī. Kakek Amīn al-Khūlī dari pihak ibu adalah Syaikh ‘Alī Amīr al-Khūlī yang terkenal dengan sebutan al-Syibhī, seorang alumni Universitas al-Azhār yang terkenal di bidang Qirā’āt.³

Pada tahun 1902, tepatnya ketika Amīn al-Khūlī berusia tujuh tahun, ia pindah ke Kairo dan tinggal bersama kakeknya dari pihak ibu dibawah pengawasan pamannya yaitu Syaikh ‘Amīr ‘Alī ‘Amīr. Pamannya tidak dikaruniai seorang anak sehingga ia sangat menyayangi Amīn al-Khūlī layaknya seorang ayah menyayangi anaknya. Pada tahun itu dia dimasukkan ke pendidikan formal. Namun, dia juga belajar di rumahnya pada saat yang bersamaan. Dia menghafal al-Qur’ān, menghafal dua buku tajwid *al-Tuhfah* dan *al-Jazariyah*, juga menghafalkan beberapa matan kitab dalam berbagai disiplin ilmu agama seperti ilmu tauhid, fikih, nahwu dan lain-lain.⁴

Pada usia sepuluh tahun, Amīn al-Khūlī sudah hafal al-Qur’ān, khususnya *qirā’ah Hafṣ* dan berbagai matan kitab dalam berbagai disiplin ilmu. Dengan sebab ini, pada tahun 1907, dia diterima di Madrasah al-Qaisūnī.⁵

Pada usia lima belas tahun, tepatnya usia Amīn al-Khūlī saat itu adalah lima belas tahun, lima bulan, enam hari,⁶ dia melanjutkan studinya di Madrasah al-Qaḍā’ al-Syar’ī. Madrasah ini merupakan pendukung gerakan reformasi Muḥammad ‘Abduh di bawah pimpinan Sa’d Zaglūl Bāsyā yang melatih para mahasiswanya dengan berbagai eksperimen politis, akademis, ilmiah dan sosial. Menurut Amīn al-Khūlī, prestasi ilmiah Akademi Hukum jauh mengungguli akademi setingkat yang lainnya, hanya saja komunikasi yang digunakan untuk semua mata kuliah ini berbahasa arab.⁷

Di akademi ini, ia mendalami berbagai cabang ilmu pengetahuan seperti aljabar, matematika teoritis, astronomi, fisika, kimia, sejarah dan geografis. Untuk pelajaran agama seperti tafsir, fikih, hadis dan tauhid serta materi tambahannya seperti nahwu, saraf, dan sastra arab. Oleh sebab itu, kebijakan Sa’d Zaglūl merekrut dosen dari berbagai perguruan tinggi unggulan sangatlah tepat. Misalnya, untuk pengetahuan agama direkrut dari tokoh al-Azhār, sejarah dari Inggris, fisika dari perancis, sedang direktornya lulusan al-Azhār, Dārul ‘Ulūm sekaligus doktor lulusan inggris.⁸

Pada tahun 1915-1917, Amīn al-Khūlī aktif di organisasi yang bernama Ikhwān al-Ṣafā. Selama periode ini, dia lebih memprioritaskan dalam berbagai aktifitas yang berhubungan dengan teater dan opera. Melalui teater ini, dia lebih mengasah

²Kāmil Sa’fān, *Amīn al-Khūlī*, (Kairo: al-Hay’ah al-Misriyah al-‘amma Li al-Kitāb, 1982), hlm. 5.

³Kāmil Sa’fān, *Amīn al-Khūlī*, hlm. 3-6.

⁴Kāmil Sa’fān, *Amīn al-Khūlī*, hlm. 7-8.

⁵Kāmil Sa’fān, *Amīn al-Khūlī*, hlm. 9.

⁶Kāmil Sa’fān, *Amīn al-Khūlī*, hlm. 13.

⁷Kāmil Sa’fān, *Amīn al-Khūlī*, hlm. 14.

⁸Muhammad Mansur, “Amīn al-Khūlī dan “pergeseran Paradigma” Tafsir al-Qur’ān” dalam M. Alfatih Suryadilaga (ed.), *Studi Kitab Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: TH Press, 2006), hlm. 8.

sensifitasnya terhadap berbagai problem sosial, kemiskinan, kebodohan dan dekadensi moral akibat penjajahan Inggris di era perang dunia pertama. Dengan sebab itu, penulisan karya teaternya lebih menonjolkan kritik sosial dan perjuangan.⁹

Pada tahun 1919, Amīn al-Khūfī ikut andil dalam membangkitkan perjuangan Mesir untuk mencapai kebebasan mereka. Dia berkampanye untuk menyatukan kekuatan antara militer dengan intelektual masyarakat sipil agar melawan kolonialisme Inggris. Namun setahun setelah itu, dia kembali ke garis akademiknya yang ditandai dengan pengangkatannya sebagai staf pengajar di Madrasah al-Qaḍā al-Syar'ī.¹⁰

Pada tahun 1923, Amīn al-Khūfī berangkat ke Italia sebagai ketua delegasi di Roma dan penasihat hukum konsulat Jenderal Kedutaan Mesir. Pada tahun 1926, dia pindah untuk tugas yang sama ke Berlin, Jerman. Disana dia menulis artikel tentang khilafah dengan berbahasa Jerman dan tentang kepribadian Mesir dalam sejarah dengan tiga bahasa: Jerman, Inggris dan Spanyol.¹¹

Setelah setahun di Jerman, tepatnya pada tahun 1927, Amīn al-Khūfī kembali ke Mesir dan mengajar di Madrasah al-Qaḍā al-Syar'ī. Selain itu, dia juga dipercayai mengajar di Universitas al-Azhār fakultas Uṣuluddīn untuk mata kuliah Filsafat Moral (Etika). Pada tahun berikutnya, tepatnya 3 november 1928, dia diangkat menjadi pengajar di Universitas Mesir dengan mata kuliah Sejarah Pemikiran Klasik dan Modern.¹²

Kepintaran dan keahlian yang dimilikinya, membuat dirinya menjadi guru besar studi al-Qur'ān di Universitas Kairo, Giza.¹³ Pada masa ini, dia lebih fokus kepada dua cabang keilmuan yaitu sastra dan studi Alquran. Dia mencoba menawarkan ide baru dengan mengawin silangkan studi sastra menjadi bagian primer bagi studi Alquran dan begitu juga dengan studi Alquran harus menjadi bagian penting dari studi sastra.¹⁴

Jabatannya sebagai guru besar studi Alquran di universitas tersebut berakhir ketika ia menjadi supervisor dari tesis Muḥammad Aḥmad Khalafallāh pada tahun 1947 yang berjudul: *al-Fann al-Qaṣaṣī Fī al-Qur'ān al-Karīm*. Tesis ini mengundang perdebatan tajam antara cendekiawan al-Azhār. Hal ini disebabkan karena Khalafallāh dalam tesisnya menyatakan bahwa kisah-kisah yang disampaikan al-Qur'ān mengenai nabi-nabi yang mendahului nabi Muḥammad tidak benar secara historis. Nilai dari kisah-kisah ini, menurutnya, tidak pada informasi tentang peristiwa-peristiwa pada masa dahulu, melainkan sebagai nilai religius yang digambarkan dalam kisah-kisah tersebut.¹⁵ Hal ini membuat kelompok cendekiawan al-Azhār cemas, karena penafsiran

⁹Kāmil Sa'fan, *Amīn al-Khūfī*, hlm. 20.

¹⁰Yudiana, "Metode Tafsir Sastra al-Qur'ān (Telaah Atas pendekatan Kritik Sastra Amīn al-Khūfī)", Skripsi Fakultas Ushuluddin, Studi Agama, dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006, hlm. 39.

¹¹Muhammad Mansur, "Amīn al-Khūfī dan "pergeseran Paradigma" Tafsir al-Qur'ān", hlm. 12.

¹²Muhammad Mansur, "Amīn al-Khūfī dan "pergeseran Paradigma" Tafsir al-Qur'ān", hlm. 12-13.

¹³Yudiana, "Metode Tafsir Sastra al-Qur'ān", hlm. 41.

¹⁴Muhammad Mansur, "Amīn al-Khūfī dan "pergeseran Paradigma" Tafsir al-Qur'ān", hlm. 13.

¹⁵J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Alquran Modern*, terj. Hairussalim dan Syarih Hidayatullah (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 110.

seperti ini dikhawatirkan akan merusak citra kesempurnaan al-Qur'an yang disebabkan oleh ketidakfaktualnya historisitas dari kisah-kisah al-Qur'an. Atas dasar ini, mereka mengeluarkan resolusi fatwa untuk mendesak pihak kampus agar melarang publikasi disertai Khalafallah dan meminta agar Amin al-Khuli, selaku supervisornya, dibebastugaskan dari jabatannya serta tidak diizinkan untuk membimbing studi-studi Alquran.¹⁶

Pada tahun 1956, Amin al-Khuli menjadi ketua kelompok khusus cendekiawan Mesir yang tertarik dengan literatur Arab. Dia berhasil mempublikasikan jurnal bulanan yang dimulai dari bulan Maret sampai tahun saat dirinya wafat.¹⁷ Pada hari Rabu tanggal 6 Maret 1966 dalam usia 71 tahun, dia menghembuskan nafas terakhirnya.¹⁸ Walaupun ia telah wafat, beberapa muridnya yang setia terus melanjutkan pemikiran-pemikirannya terutama dalam mengawinsilangkan sastra dan Alquran, seperti Ahmad Khalafallah, 'Aisyah Abd al-Rahman bint Syafi, Syukri Muhammad Ayyad dan Nashr Hamid Abu Zaid.

Adapun karya-karya Amin al-Khuli yang dibukukan dalam bidang sastra adalah *Fī al-Adab al-Miṣr: Fikr wa Manhaj, Fann al-Qawl* dan *Manāhij Tajdīd Fī al-Nahw wa al-Balāgh wa al-Tafsīr wa al-Adab*.

Sedangkan karya-karyanya di bidang kajian islam, diantaranya adalah *Al-Mujaddidūn Fī al-Islām 'Alā Asās Kitābay: al-Tanbi'ah Biman Ya'asuhū Allāh 'Alā Kulli Mi'at Li al-Suyūti Wa Bugyāt al-Muqtadīn Wa Minhāt al-Muhiddīn 'Alā Tuḥfāt al-Muhtadīn Li al-Marāgī al-Jurjāwī, Ṣilat al-Islām Bi Iṣlāh al-Masīhiyyah* dan *Al-Jundiyah Wa al-Salām*

Adapun karyanya mengenai teori dalam menafsirkan al-Qur'an yang seringkali dijadikan rujukan sampai sekarang adalah *Manāhij Tajdīd Fī al-Nahw wa al-Balāgh wa al-tafsīr wa al-Adab*. Namun, walaupun begitu ia tidak menuliskan sebuah tafsir al-Qur'an secara lengkap. Dalam hal ini, J.J.G. Jansen mengasumsikan bahwa atmosfer Mesir pada era 40-an tidak mendukung untuk melakukan pembaharuan dalam tafsiran al-Qur'an sehingga kemungkinan besar membuat Amin al-Khuli tidak berkeinginan untuk membuat sebuah kitab tafsir.¹⁹

Selain itu, ada beberapa artikel yang dipublikasikan dalam serial *Min Hadyi al-Qur'an* yang berisikan tentang tafsir tematis yang pernah disampaikan oleh Amin al-Khuli ketika berceramah di salah satu siaran radio Mesir. Diantara artikelnya adalah *Min Hadyi al-Qur'an Fī Ramadhān, Min Hadyi al-Qur'an al-Qādat al-Rusul, Min Hadyi al-Qur'an Miṣāliyyah lā Maḏhabiyya, Min Hadyi al-Qur'an Musykilāt Hayātīnā al-Lugawiyah* dan *Min Hadyi al-Qur'an al-Qarḍ al-Ḥasan*

Ada juga karya gabungan bersama dengan H.A.R Gibb, Mahmūd Syaltūt, Hamid 'Abd Qādr dan ulama lainnya yang berjudul *Mu'jam al-faz al-Qur'an al-Karīm*.

¹⁶M. Nur Kholis Setiawan, *Pemikiran Progresif dalam Kajian Alquran*, (Jakarta: Kencana, 2008), hlm. 78.

¹⁷Yudiana, "Metode Tafsir Sastra al-Qur'an", hlm. 42.

¹⁸Muhammad Mansur, "Amin al-Khuli dan "pergeseran Paradigma" Tafsir al-Qur'an", hlm. 13.

¹⁹J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, hlm. 110.

Pada tahun 1940, Amīn al-Khūlī sempat menjadi komite akademi Bahasa Arab, *Majma' al-Lughah al-'Arabiyah* bersama mereka dan dipercayai menyusun kitab tersebut. Namun, Amīn al-Khūlī hanya menyelesaikan empat volume, yang dimulai dari huruf *Ṣād* sampai dengan huruf *Fā*, karena ia meninggal sebelum dapat menyelesaikan semuanya.²⁰

Latar Belakang Pemikiran Amīn al-Khūlī

Gagasan Amīn al-Khūlī terhadap Alquran dan tafsir tak muncul begitu saja. Pemikirannya dimotori oleh produk-produk tafsir pada era sebelumnya. Dalam hal ini, perlu kiranya memaparkan secara singkat mengenai tafsir-tafsir yang berbedar pada era sebelumnya, sehingga nantinya akan terlihat latar belakang pemikiran Amīn al-Khūlī.

Tak dapat dipungkiri bahwa corak tafsir yang pertama sekali tumbuh di kalangan umat muslim adalah tafsir *bi al-riwāyah*.²¹ Tafsir model ini mula-mula beredar luas dari mulut ke mulut secara oral di berbagai daerah, kemudian lambat laun secara gradual dikodifikasikan, sehingga lahir karya-karya istimewa di bidang ini.²²

Ada tiga contoh karya tafsir *bi al-riwāyah* yang mewakili dari kawasan timur, kawasan barat, dan yang terakhir dari Mesir, sebagaimana yang dipaparkan oleh Amīn al-Khūlī dalam kitabnya *Manāhij Tajdīd*. Adapun tafsir yang mewakili dari kawasan timur yaitu kitab *Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H)²³, seorang ahli hadis, sejarawan, dan sekaligus ahli fikih. Namun, sebagaimana tafsir-tafsir berbasis riwayat lainnya, tafsir Ibn Jarīr al-Ṭabarī juga membutuhkan kritik yang cermat.²⁴

Kitab tafsir yang mewakili kawasan Barat yaitu kitab yang berjudul *al-Muḥarrar al-Wajīz Fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* karya Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq Ibn Abī Bakr Gālīb Ibn 'Aṭīyah al-Garnāṭī al-Andalusī (w. 541 H). Ibnu Khaldun dalam *Muqaddimah* menjelaskan bahwa dalam kitab ini merangkum seluruh kitab-kitab *bi al-riwāyah* dan mencari yang paling mendekati kebenaran di dalam kitab-kitab tersebut, kemudian menyusunnya dalam sebuah kitab yang beredar luas di kalangan masyarakat Maghrib dan Andalusia dengan pola pendekatan yang cukup bagus. Namun, kitab ini belum dicetak dan masih berupa manuskrip yang tersimpan di Dār al-Kutub al-

²⁰Yudiana, "Metode Tafsir Sastra al-Qur'ān", hlm. 41.

²¹Sebuah tafsir yang sumbernya berasal dari riwayat-riwayat nabi dan sahabat mengenai tafsiran ayat-ayat tertentu. Lebih lanjut lihat Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir*, terj. M. Alaika Salamullah, dkk. (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), hlm. 87. Namun Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabī mendefinisikan *tafsīr bi al-riwāyah* atau *tafsīr bi al-Ma'sūr* adalah tafsir yang sumbernya berasal dari ayat-ayat al-Qur'ān yang menjelaskan sebgaiian ayat kepada ayat-ayat yang lain, riwayat-riwayat yang berasal dari nabi Muḥammad, riwayat-riwayat yang berasal dari para saḥābat dan riwayat-riwayat yang berasal dari para tābi'īn, selagi riwayat-riwayat tersebut menjelaskan maksud yang terkandung dalam al-Qur'ān. Lebih lanjut lihat Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Dāru al-Hadīs, 2005), hlm. 137.

²²Amīn al-Khūlī, *Manāhij Tajdīd Fī al-Nahw wa al-Balāgh wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Kairo: Dāru al-Ma'rifah, 1961), hlm. 279.

²³Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, hlm. 180.

²⁴Amīn al-Khūlī, *Manāhij Tajdīd*, hlm. 279.

Miṣriyyah. Adapun kitab yang mewakili produk Mesir diantaranya adalah tafsir karyanya Jalāluddīn as-Suyūṭī al-Miṣrī (w. 911 H) yang berjudul *ad-Durr al-Mansūr Fī al-Tafsīr*.²⁵

Selain tafsir *bi al-riwāyah*, ada pula tafsir *bi al-dirāyah*.²⁶ Tafsir model ini paling populer pada era pertengahan Islam. Dalam kajian maṣāhibut tafsīr, era pertengahan dianggap sebagai era dimana kajian tafsir merupakan produk tafsir yang telah dibukukan dan telah menjadi disiplin ilmu tersendiri yang tidak lagi bergabung dengan tradisi periwayatan hadis. Secara historis-kronologis, periode pertengahan terjadi sekitar abad 3 H sampai abad 7/8 H, ketika peradaban Islam maju begitu pesat.²⁷

Dalam tafsir *bi al-dirāyah* ini, penggunaan rasio lebih dominan, walaupun kemudian sering terjadi bias ideologi. Tafsir model ini lebih membuka peluang bagi para ahli tafsir untuk mengeskplor keilmuannya. Sebagai implikasinya, muncullah berbagai kitab tafsir yang diwarnai dengan corak dan kecenderungan tafsir sesuai dengan disiplin ilmu dan mazhab ideologi penafsirnya.²⁸ Sebut saja tafsir *al-Kasysyāf* karya az-Zamakhsharī (w. 538 H)²⁹ yang begitu kental nuansa teologi mu'tazilahnya, walaupun dengan menggunakan pendekatan linguistik dan tafsir *Mafātiḥ al-Gaib* karya Fakhruddīn al-Rāzī (w. 606 H)³⁰ yang kental juga nuansa Sunni-Asy'ariyyah. Selain itu, banyak juga corak-corak tafsir yang berkembang di berbagai kitab tafsir seperti corak fikih, sastra, filsafat, sufi, saintifik dan lain sebagainya. Penafsiran semacam ini memberikan kesan bahwa Alquran hanyalah alat justifikasi bagi konsentrasi tertentu dari para ahli tafsir.

Hal ini yang melatarbelakangi Muḥammad 'Abduh³¹ untuk melakukan pembaharuan terhadap kajian Alquran. Menurutnya, tafsir Alquran seharusnya berfungsi menjadikan Alquran sebagai sumber petunjuk (*Maṣḍar al-Hidāyah*), bukan

²⁵ Amīn al-Khūlī, *Manāhij Tajdīd*, hlm. 280-281.

²⁶ *Tafsīr bi al-dirāyah* atau *tafsīr bi al-ra'yi* adalah suatu term keilmuan tafsir yang berlandaskan kepada ijtihad dari seorang penafsir Alquran yang berbasis keilmuan linguistik Arab dan seluk beluknya, makna lafaz-lafaz berdasarkan betuk-bentuknya dan rujukan yang pasti mengenai makna asli dari lafaz-lafaz tersebut, dan menggunakan syair-syair arab sebagai alat ukur makna, serta menjadikan asbab nuzul sebagai pembantu dan juga basis keilmuan mereka dalam mengetahui keilmuan naskh dan mansukh dan sebagainya yang dibutuhkan oleh mufassir dalam menafsirkan Alquran. lebih lanjut lihat Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, hlm. 221.

²⁷ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'ān* (Yogyakarta: LSQ ar-Rahmah, 2012), hlm. 90-91.

²⁸ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'ān*, hlm. 90.

²⁹ Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, hlm. 364.

³⁰ Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, hlm. 249.

³¹ Muḥammad 'Abduh dilahirkan pada tahun 1849, disebuah dusun di Delta sungai Nil, tepatnya di desa Maḥallāt Naṣr, provinsi Garbiyyah, Mesir. Pada tahun 1862, ia mulai belajar di Masjid Ahmadi Ṭanta. Setelah mengalami krisis spritual pada tahun 1865, ia lebih berminat pada hal-hal yang bersifat mistisisme. Pamanya, Syekh Darwis memperkenalkannya ke ordo sufi Syazili. 'Abduh menjadi sufi yang begitu semangat. Pada tahun 1866, ia belajar di Universitas al-Azhār di Kairo. Disana, ia bertemu dengan Jamaluddin al-Afgani, dan sangat terpengaruh dengan pemikiran ulama tersebut. Al-Afgani merupakan seorang Syi'ah Persia yang terdidik dalam mazhab yang masih memperbolehkan ijtihad. Hal ini yang mempengaruhi 'Abduh untuk memprioritaskan pentingnya dibuka "pintu ijtihad". Lebih lanjut lihat J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ān Modern*, hlm. 27.

untuk kepentingan ideologi atau kepentingan-kepentingan lainnya.³² ‘Abduh ingin menjelaskan Alquran kepada masyarakat luas dengan makna yang praktis dan mudah dipahami, bukan hanya untuk para ulama profesional.

Berawal dari pembaharuan yang dilakukan oleh ‘Abduh inilah kemudian yang menginspirasi Amīn al-Khūlī untuk menawarkan pendekatan sastrawi dalam menafsirkan Alquran.

Metode Tafsir Sastrawi Amīn al-Khūlī

Tafsir secara etimologi berarti menyingkap (*al-kasyf*) dan menjelaskan makna yang sukar.³³ Adapun secara terminologi, tafsir adalah ilmu yang digunakan untuk memahami Alquran, menjelaskan maknanya dan menggali hukum-hukum serta hikmah-hikmah yang terdapat didalamnya.³⁴ Sementara itu, Abdul Mustaqim dalam bukunya menjelaskan bahwa tafsir adalah hasil upaya (*ijtihad*) atau interpretasi ahli tafsir atas teks-teks Alquran yang harus dipandang sebagai sesuatu yang tidak final dan harus selalu diletakkan dalam konteks dimana tafsir itu diproduksi.³⁵ Adapun yang dimaksud dengan tafsir sastrawi adalah upaya yang dilakukan oleh ahli tafsir untuk memahami ayat-ayat Alquran melalui pendekatan sastra.

Para ulama sepakat bahwa Alquran adalah firman Tuhan atau *parole*³⁶ Tuhan. Namun, karena pendengarnya adalah manusia, maka agar dapat dipahami, firman Tuhan itu diformulasikan dalam bahasa manusia, yaitu bahasa Arab.³⁷ Di sini bisa dikatakan bahwa Alquran merupakan teks yang berbahasa arab, sehingga ilmu bahasa Arab merupakan perangkat pertama dan niscaya dalam memahami teks tersebut.

Alquran; Kitab Bahasa Arab Terbesar

Sebagaimana yang telah dipaparkan pada bagian latar belakang pemikiran Amīn al-Khūlī bahwa teori sastra yang digagas olehnya sangat berkaitan erat dengan pembaharuan yang dilakukan oleh Muḥammad ‘Abduh.

‘Abduh secara independen mengkritisi produk-produk tafsir terdahulu, terkhusus lagi produk-produk tafsir yang erat kaitannya dengan kepentingan-kepentingan tertentu seperti ideologi, politik, dan lainnya. Ia memandang bahwa visi

³²Muḥammad Rāsyid Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-karīm (Tafsīr al-Manār)*, jilid 1 (Kairo: Dār al-Manār, 1947), hlm. 17.

³³Manna al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ Fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Riyāḍ: Mansyūrāt al-‘Ashr al-Ḥadīs, 1973), hlm. 323.

³⁴Definisi ini dikemukakan oleh az-Zarkasyī dalam kitabnya *al-Itqān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, sebagaimana yang dikutip oleh Manna al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, hlm.324.

³⁵Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 4.

³⁶ Dalam kajian linguistik, ada tiga istilah yang terkenal yaitu *langage-langue-parole* yang pernah dipopulerkan oleh Ferdinand de Saussure (1857-1913). Fenomena bahasa secara umum disebut *langage*, sedangkan *langue* dan *parole* merupakan bagian dari *langage*. *Parole* adalah manifestasi individu terhadap bahasa yang dapat memberikan makna, sedangkan *langue* adalah bahasa dalam proses sosial. Lebih lanjut lihat Harimurti Kridalaksana, *Mongin-Ferdinand de Saussure* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), hlm 14-22. Dan juga Akhmad Muzaki dan Syuhadak, *Bahasa dan Sastra dalam al-Qur’ān* (Malang: UIN-Malang Press, 2006) , hlm. 31-32.

³⁷Akhmad Muzaki dan Syuhadak, *Bahasa dan Sastra dalam al-Qur’ān*, hlm. 32-33.

yang pertama sekali dan terpenting dalam tafsir adalah merealisasikan predikat Alquran sebagai kitab petunjuk dan rahmat, menjelaskan hikmah-hikmahnya dalam bidang akidah, akhlak, dan hukum dengan pola yang menarik hati dan memotivasi untuk beramal.³⁸

Berangkat dari pembaharuan yang digagas oleh ‘Abduh ini, membuat Amīn al-Khūfī berani untuk melangkah lebih jauh. Dengan slogan yang ia ciptakan “Awal pembaharuan adalah mematikan pemahaman kuno” (*awwal al-tajdīd qatl al-qadīm fahman*), ia merespon ‘Abduh dengan menyatakan bahwa merealisasikan predikat Alquran sebagai kitab petunjuk itu memang sangat penting. Namun, itu bukanlah tujuan pertama penafsiran dan bukan pula hal pertama yang diperhatikan dan dituju. Menurutnya, menempatkan hidayah sebagai prioritas utama tanpa memperhatikan perangkat yang tepat untuk mendapatkan hidayah tersebut adalah sebuah kenaiifan.³⁹

Ada tujuan yang lebih dahulu harus dipenuhi dan menjadi hulu beragam visi serta titik landas beragam tujuan, sehingga tujuan ini mesti direalisasikan terlebih dahulu sebelum tujuan lainnya, baik tujuan lain itu bersifat teoritis ataupun praktis, bersifat keagamaan ataupun keduniaan. Adapun tujuan yang harus dipenuhi terlebih dahulu itu adalah memandang Alquran sebagai kitab sastra Arab terbesar yang memiliki pengaruh sastrawi terdalam. Sebuah kitab yang mengekalkan bahasa Arab, melindungi keberadaannya dan kekal bersamanya, sehingga menjadi kebanggaan dan perhiasan khazanah *turaś*. Itulah sifat Alquranyang dikenal oleh bangsa Arab, apapun latar belakang agama dan keyakinannya. Selama orang itu dengan identitas ke-Arabannya menyadari sepenuhnya bahwa arabisme merupakan asal usul dan rasnya, terlepas apakah ia seorang penganut Nasrani atau pagan, ateis maupun muslim yang taat, maka dengan basis ke-Arabannya ia akan mengetahui kedudukan kitab ini dalam bahasa Arab dan kedudukannya dalam bahasa secara umum, meskipun tanpa berlandaskan keimanan pada kitab ini atau tanpa landasan pembenaran terhadap akidah yang ada di dalamnya.⁴⁰ Namun, perlu digaribawahi bahwa maksud Amīn al-Khūfī menyatakan Alquran merupakan kitab sastra terbesar bukan berarti bahwa ia bukan kitab agama yang suci yang diturunkan oleh Allah melalui perantara malaikat Jibrīl kepada nabi Muḥammad, tapi pengertiannya adalah Alquran merupakan teks yang menjalankan pengaruhnya dan efektifitasnya terhadap umat Islam dan juga non Muslim melalui karakteristik kebahasaan dan artistik yang khas, yang membedakan dari teks-teks lainnya.⁴¹

Sebagai kitab sastra Arab terbesar, para pengkaji Alquran pertama sekali harus mengkajinya melalui pendekatan sastrawi (*al-manhaj al-adabī*), sebagai bentuk pemenuhan hak atas kitab ini. Bagaimanapun, Alquran adalah kitab seni Arab yang

³⁸ Amīn al-Khūfī, *Manāhij Tajdīd*, hlm. 302.

³⁹ M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur’ān Kitab Sastra Terbesar*, hlm. 27.

⁴⁰ Amīn al-Khūfī, *Manāhij Tajdīd*, hlm. 303-304.

⁴¹ Yudianta, *Metode Tafsir Sastra al-Qur’ān*, hlm. 87.

paling suci (*kitāb al-fān al-‘arabī al-aqdas*), terlepas dari apakah pengkaji mengasumsikan demikian dalam agama ataupun tidak.⁴²

Setelah melakukan pendekatan sastrawi terhadap Alquran, setiap pengkaji dengan segala orientasinya dan maksud tertentu yang melatarbelakanginya boleh mendekati Alqurandengan pendekatan apa saja yang ia inginkan, menyunting apa saja yang ia mau, dan merujuk kepada apa saja yang ia sukai, baik itu dari sisi syariah, akidah, akhlak, reformasi sosial, atau yang lain. Orientasi yang kedua ini tidak akan pernah terwujud sedikitpun kecuali terlebih dahulu melakukan pendekatan sastrawi atas Alquransebagai kitab bahasa Arab terbesar (*kitāb al-‘arabiyyah al-akbar*).⁴³

M. Nur Kholis Setiawan menyatakan bahwa perlakuan Amīn al-Khūlī terhadap teks Alquran yang demikian sedikit banyak terdapat kedekatan dengan apa yang ditawarkan oleh Ṭāha Ḥusain (w. 1973). Dalam salah satu karya monumentalnya yang berjudul *Fī al-Syi’ir al-Jāhili*, Ṭāha Ḥusain memperlakukan teks Alquran sebagai dokumen sastra yang suci. Hal ini ia lakukan ketika berhadapan dengan kisah-kisah yang ada dalam teks Alquran. Ia memandang bahwa narasi yang ada dalam teks Alquran, tidak harus dipahami dan dipegangi ketepatan historisnya, tapi harus dilihat sebagai simbol-simbol religius yang harus ditangkap pesan moralnya. Hal ini menjadi indikator bahwa Ṭāha Ḥusain memperlakukan Alquransebagai kitab sastra terbesar. Dari sini, Nur Kholis menyimpulkan bahwa Muḥammad ‘Abduh, Amīn al-Khūlī dan Ṭāha Ḥusain memiliki mata rantai intelektual yang menyatukan mereka, meskipun dalam beberapa hal terdapat perbedaan prioritas.⁴⁴

Metode Sastra (*al-Manhaj al-Adabī*) dalam Tafsir

Sebagai kitab bahasa Arab terbesar dan teragung, maka Alquranharus didekati dengan metode sastra. Dalam hal ini, Amīn al-Khūlī menawarkan dua agenda besar yang semestinya dilakukan dalam proses menafsirkan Alquran, yaitu kajian seputar Alquran(*dirāsah mā ḥawla al-Qur’ān*) dan kajian mengenai Alquranitu sendiri (*dirāsah mā fī al-Qur’ān*).⁴⁵

Kajian Seputar Alquran (*Dirāsah Ma Ḥawla al-Qur’ān*)

Kajian seputar Alquranmemiliki dua aspek, yaitu kajian khusus yang dekat dengan Alqurandan kajian umum yang tampaknya jauh, namun dalam tafsir sastrawi, ia sangat penting untuk memahami Alquransecara akurat dan mendalam.

Adapun kajian khusus dalam hal ini adalah kajian terhadap hal-hal yang harus diketahui seputar kitab Alquran. Kajian ini terfokus kepada kajian mengenai proses turunnya Alquran, penghimpunannya, perkembangan dan sirkulasinya dalam masyarakat Arab sebagai objek wahyu beserta variasi cara baca (*qira’ah*) dan seterusnya yang kemudian lebih dikenal dengan istilah ‘*ulūm al-Qur’ān*. Kajian ini

⁴²Amīn al-Khūlī, *Manāhij Tajdīd*, hlm. 303-304.

⁴³Amīn al-Khūlī, *Manāhij Tajdīd*, hlm. 304.

⁴⁴M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur’ān Kitab Sastra Terbesar*, hlm. 28-29.

⁴⁵Amīn al-Khūlī, *Manāhij Tajdīd*, hlm. 307.

sangat kursial dalam proses penafsiran, sebab kajian ini merupakan sarana strategis untuk bisa memahami Alquran dengan pemahaman sastrawi yang benar dan juga mengapresiasi kondisi-kondisi sekitar yang penting sebagai navigator dalam proses pemahaman Alquran.⁴⁶

Adapun kajian umum seputar Alquran adalah kajian terhadap aspek sosial-historis Alquran, termasuk didalamnya situasi intelektual, kultural, dan geografis masyarakat Arab pada abad ke tujuh ketika Alquran diturunkan.⁴⁷

Jika kajian sastra berusaha untuk mengetahui hal ihwal mengenai bahasa Arab dan arabisme tersebut lebih banyak dan lebih dalam, maka Alquran sebagai puncak sastra ini dan jantungnya, tidak akan bisa dikaji dengan benar kecuali semua syarat mengenai hal ini terbangung secara utuh. Disini, Amīn al-Khūlī sebenarnya sangat menekankan bahwa Alquran seharusnya dipahami dengan cara pendengar pertama memahaminya.⁴⁸

Kajian Mengenai Alquran Itu Sendiri (*Dirāsah Mā fī al-Qur’ān*)

Kajian mengenai Alquran itu sendiri (*dirāsah mā fī al-qur’ān*) dimulai dengan penelitian terhadap kosakata. Dalam hal ini, seorang penafsir harus meneliti entri-linguistik sebuah lafal yang hendak ditafsirkannya untuk menyingkirkan makna-makna etimologis dari yang lain; kemudian mengamati makna-makna etimologis entri tersebut, lalu mengurutkan pengertian yang paling terdahulu atau yang paling dekat dengan masa nabi, hingga ia benar-benar mantap pada satu pengertian yang diperolehnya melalui proses pengunggulan (*tarjīh*).

Setelah melakukan penelitian terhadap makna etimologis suatu lafal, dilanjutkan dengan mencari makna fungsional lafal tersebut dalam Alquran dengan cara mencari lokasi-lokasi pemakaiannya, kemudian dikaji dan diteliti untuk menemukan kesimpulan mengenai pemakaian kata tersebut. Dengan begitu, penafsir bisa sampai pada kedua tataran pemaknaan; dari makna-makna etimologis ke makna fungsional yang ada dalam Alquran. Dengan usaha ini, ia bisa melangkah dengan tenang untuk melakukan penafsiran atas lafal tersebut pada posisinya di dalam ayat yang sedang dijadikan obyek penafsiran.⁴⁹

Adapun pada tahap selanjutnya adalah meneliti susunan kata (*murakkabāt*). Dalam hal ini, penafsir bisa menggunakan bantuan ilmu-ilmu bahasa dan sastra, seperti nahwu, balāgh dan seterusnya. Alat bantu ini berguna untuk menjelaskan makna, mendefinisikannya, mengamati titik kesamaan makna beragam versi qira’at terhadap satu ayat dan titik perjumpaan makna-makna fungsional yang sejenis di dalam Alquran. Selain itu juga, dalam konteks balāgh bertujuan untuk menunjukkan keindahan ujaran yang ada di dalam gaya bahasa Alquran, mencari kejelasan wawasan-

⁴⁶ Amīn al-Khūlī, *Manāhij Tajdīd*, hlm. 308.

⁴⁷ Nur Kholis Setiawan, *Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur’ān*, hlm. 56.

⁴⁸ J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur’ān Modern*, hlm. 108.

⁴⁹ Amīn al-Khūlī, *Manāhij Tajdīd*, hlm. 312-313.

wawasan keindahan ini dan memperjelas porsi-porsinya dalam ruang lingkup citarasa yang sangat indah yang menjadi karakteristik susunan-susunan kata bahasa Arab.⁵⁰

Selain dua kajian ini (*dirāsah mā ḥawla al-Qur’ān* dan *dirāsah mā fī al-Qur’ān*), ada satu hal lagi yang harus dipertimbangkan dalam tafsir sastrawi ini yaitu tafsir psikologis (*al-tafsīr al-nafs*). Adapun yang menjadi fokus dalam tafsir ini adalah rahasia-rahasia (motif) di balik gerakan-gerakan jiwa manusia dalam berbagai ranah dan bidang yang disentuh oleh misi keagamaan Alquran, perdebatan doktriner Alquran, pengolahan Alquran terhadap intuisi dan hati, penerimaan Alquran terhadap masa lalu yang memang dapat diterima jiwa dan diwarisi secara turun-temurun dari generasi ke generasi. Bidang-bidang tersebut dihiasi dengan iman yang diserukan Alquran, suatu keimanan yang mampu menghancurkan benteng yang lama dan meruntuhkan dasarnya. Dengan bahasa lain, bagaimana Alquran melakukan semua itu dengan penuh kelembutan (simpatik)? Fakta-fakta psikologis apa yang digunakannya dalam persoalan-persoalan yang sensitif ini ketika berhadapan hati dan perasaan komunikannya saat itu? Apa yang serius dijaganya dalam mensukseskan dakwah dan menegakkan panji Islam?⁵¹

Tafsir Alquran sudah seharusnya didasarkan pada upaya menangkap hal-hal yang dipergunakan oleh Alquran, yaitu gejala-gejala jiwa dan hukum-hukum spritualitas. Dalam hal inilah, penjelasan Alquran diarahkan, apakah itu dalam rangka berargumentasi, memberikan petunjuk, mencoba meyakinkan atau mendebat, membangkitkan dan mengancam.⁵² Berangkat dari sini, Amīn al-Khūfī berkeyakinan bahwa tinjauan psikologi membuat tafsir Alquran memiliki makna yang lebih dalam.

Alquran sebagai kitab sastra terbesar yang memiliki kemukjizatan itu disirkulasikan berdasarkan fakta kejiwaan. Dalam hal ini, Amīn al-Khūfī menyadari bahwa pengaruh psikologis yang bersifat *i’jaz* yang dilakukan oleh Alquran terhadap jiwa penerima itu dijalankan oleh Alquran sesuai dengan urutan ayat yang ada di mushaf sekarang. Dengan kata lain bahwa pengaruh psikologi itu berasal dari struktur teks yang ada saat ini. Namun, tidak menutup kemungkinan juga pengaruh psikologis itu juga muncul dari kronologis urutan turunnya Alquran.

Dengan melihat tawaran penafsiran sastrawi yang digagas oleh Amīn al-Khūfī, tentunya meniscayakan tafsir tematik (*at-tafsīr al-mauḍū’ī*).⁵³ Dalam artian bahwa pendekatan sastrawi terhadap tafsir tidak akan banyak berarti tanpa melibatkan tafsir tematik (*at-tafsīr al-mauḍū’ī*).⁵⁴ Hal ini berangkat dari kenyataan bahwa tata urutan Alquran sama sekali tidak memperhatikan rentetan waktu. Satu surat Makiyyah misalnya terkadang disela-selai oleh surat Madaniyyah dan begitu juga sebaliknya.

⁵⁰ Amīn al-Khūfī, *Manāḥij Tajdīd*, hlm. 314-315.

⁵¹ Amīn al-Khūfī, *Manāḥij Tajdīd*, hlm. 315-316.

⁵² Amīn al-Khūfī dan Naṣr Ḥamīd Abū Zaid, *Metode Tafsir Sastra*, hlm. 78.

⁵³ Amīn al-Khūfī bukanlah orang pertama yang melakukan atau mengupayakan penafsiran tematik. Namun, embrio tafsir tematik telah diperkenalkan pertama sekali oleh Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah (w. 1350 M). Lebih lanjut lihat Nur Kholis Setiawan, *Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur’ān*, hlm. 62.

⁵⁴ Nur Kholis Setiawan, *Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur’ān*, hlm. 62.

Selain itu juga, terpecahnya pembicaraan mengenai satu hal dan satu tema dengan beragam situasi dan konteks yang muncul dalam kondisi yang berbeda. Realitas ini tentu saja mengharuskan penafsir untuk menafsirkan ayat-ayat Alquran tema per tema.⁵⁵ Hal ini ia tekankan untuk dapat memahami Alquran secara holistik, tidak atomistik, sehingga akan dapat langsung dirasakan hasilnya oleh masyarakat dan lebih dapat menyelesaikan segala problem yang terjadi dalam kehidupan ini.

Penutup

Dari penjelasan di atas, diketahui bahwa Amīn al-Khūfī adalah sosok cendekiawan muslim modern. Ia terlahir dari keluarga yang agamis sehingga pemahamannya terhadap agama begitu kuat. Ini terbukti dari berbagai karya-karya yang telah ditulis olehnya dalam berbagai disiplin ilmu Islam.

Diantara pemikiran-pemikirannya yang menarik adalah upayanya yang ingin mengintegrasikan antara studi sastra arab dengan Alquran. Ini yang penulis sebut dengan metode tafsir sastrawi. Ia menawarkan dua metode dalam menafsirkan Alquran secara sastrawi, yaitu kajian seputar Alquran (*dirāsah mā ḥawla al-Qur'ān*) dan kajian mengenai Alquran itu sendiri (*dirāsah mā fī al-Qur'ān*).

Kajian seputar Alquran (*dirāsah mā ḥawla al-Qur'ān*) mencakup kajian mengenai proses turunnya Alquran, penghimpunannya, perkembangan dan sirkulasinya dalam masyarakat Arab sebagai objek wahyu beserta variasi cara baca (*qira'ah*) dan seterusnya. Begitu pula kajian aspek sosial-historis Alquran, termasuk didalamnya situasi intelektual, kultural, dan geografis masyarakat Arab pada abad ke tujuh ketika Alquran diturunkan.

Kajian mengenai Alquran itu sendiri (*dirāsah mā fī al-qur'ān*) dimulai dengan penelitian terhadap kosakata, berupa pencarian makna entri-linguistik, etimologis, dan fungsional lafal. Setelah itu, kajiannya beralih kepada penelitian susunan kata (kajian Nahwu, Ṣaraf dan Balāḡah) yang bertujuan untuk menemukan makna yang dimaksud dari ayat tersebut.

Metode yang digagas oleh Amīn al-Khūfī ini sangat sistematis, sehingga mampu bagi kita, sebagai pengkaji Alquran untuk mengaplikasikan metode ini dalam berbagai tema dari ayat-ayat Alquran.

⁵⁵ Amīn al-Khūfī, *Manāḥij Tajdīd*, hlm. 305-306.

DAFTAR PUSTAKA

- Chirzin, Muhammad. *Diantara Karya-karya Tafsir Kontemporer* dalam buku ontologi *studi Kitab Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: TH Press. 2006.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir*, terj. M. Alaika Salamullah, dkk. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2010.
- Jansen, J.J.G. *Diskursus Tafsir Alquran Modern*, terj. Hairussalim dan Syarih Hidayatullah. Yogyakarta: Tiara Wacana. 1997.
- Al-Khūlī, Amīn. *Manāhij Tajdīd Fī al-Nahw wa al-Balāgh wa al-Tafsīr wa al-Adab*. Kairo: Dāru al-Ma'rifah. 1961.
- Kridalaksana, Harimurti. *Mongin-Ferdinand de Saussure*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 2005.
- Mansur, Muhammad. "Amīn al-Khūlī dan "pergeseran Paradigma" Tafsir al-Qur'an" dalam M. Alfatih Suryadilaga (ed.), *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: TH Press. 2006.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*. Yogyakarta: LSQ ar-Rahmah. 2012.
- _____. *Pergeseran Epistemology Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2008.
- Muzaki, Akhmad dan Syuhadak. *Bahasa dan Sastra dalam al-Qur'an*. Malang: UIN-Malang Press. 2006.
- Al-Qaṭṭān, Manna. *Mabāhīs Fī 'Ulūm al-Qur'an*. Riyāḍ: Mansyūrāt al-'Ashr al-Hadīs, 1973.
- Riḍā, Muḥammad Rāsyid. *Tafsīr al-Qur'an al-karīm (Tafsīr al-Manār)*, jilid 1. Kairo: Dār al-Manār. 1947.
- Sa'fān, Kāmil. *Amīn al-Khūlī*. Kairo: al-Hay'ah al-Misriyah al-Āmma Li al-Kitāb. 1982.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Pemikiran Progresif dalam Kajian Alquran*. Jakarta: Kencana. 2008.
- Yudiana. "Metode Tafsir Sastra al-Qur'an (Telaah Atas pendekatan Kritik Sastra Amīn al-Khūlī)", Skripsi Fakultas Ushuluddin, Studi Agama, dan Pemikiran Islam. UIN Sunan Kalijaga. Yogyakarta. 2006.
- Al-Ẓahabī, Muḥammad Husain. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Dāru al-Hadīs. 2005.