

WAQF AL- MU'ÂNAQAH DALAM AL-QURAN (Studi Komparatif Penafsiran Konektif Thâhir bin 'Asyûr dan Wahbah al-Zuhaili)

Abd. Muid N¹, Muhaemin², Subhan Nur Mahmud³

¹UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, ²Universitas Negeri Makasar, Indonesia.
Indonesia. ³Institut PTIQ Jakarta, Indonesia.
balesaloe@gmail.com

Abstrak

Waqf al-mu'ânaqah merupakan tanda *waqf* yang memiliki ciri berbeda dari sisi nama, simbol, posisi peletakan simbol, dan jumlah. Ayat yang terdapat *waqf al-mu'ânaqah* akan menghasilkan dua alur makna yang saling terkoneksi. Metode untuk menganalisis dalam penelitian ini adalah analisis konten dengan pengumpulan ayat al-Quran secara tematik melalui kajian pustaka. Penelitian ini berkesimpulan bahwa penafsiran konektif menghasilkan kajian tema-tema al-Quran yang memuat perbedaan pandangan ulama terhadap kajian tematis tertentu berdasarkan analisa aspek gramatika dan penafsiran.

Kata kunci: Waqf al-Mu'ânaqah, Penafsiran, Konektif, Thâhir bin 'Asyûr, Wahbah al-Zuhaili

Abstract

Waqf al-mu'ânaqah is a *waqf* sign that has different characteristics in terms of names, symbols, symbol placement positions, and amounts. The verse that contains *waqf al-mu'ânaqah* will produce two interconnected meaning lines. The method to analyze in this research is content analysis by collecting verses of the Koran thematically through literature review. This study concludes that connecting interpretation results in a study of the themes of the Koran which contains differences in the views of scholars on certain thematic studies based on analysis of grammatical and interpretive aspects.

Keywords: Waqf al-Mu'ânaqah, Interpretation, Connective, Thâhir bin 'Asyûr, Wahbah al-Zuhaili

A. PENDAHULUAN

Himpunan teks-teks al-Quran merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan antara satu dengan lainnya, dimana setiap ayat memiliki korelasi dengan ayat lain dari sisi lafaz maupun makna. Menurut hemat kami, sistem korelasi ayat-ayat al-Quran bagaikan jaring yang satu benangnya terkoneksi dengan seluruh arah sisi jaring. Begitu pula al-Quran, tidak ada satu ayat pun yang *independent* dan tidak terkoneksi dengan ayat-ayat lainnya baik langsung maupun tidak langsung.¹

Pemikiran konektivitas ayat menghasilkan pemahaman yang komprehensif dalam kajian-kajian al-Quran. Sistem konektivitas teks dapat terjadi antara ayat per ayat, surat per surat, maupun kalimat per kalimat. Menurut Mannâ al-Qaththân, kajian tentang konektivitas ayat masuk dalam kajian korelasi ayat atau *munâsabat al-âyat*.² Pada umumnya konektivitas antar kalimat merupakan sebuah rangkaian pembahasan tertentu yang berisikan penjelasan, penafsiran, atau rangkaian beberapa perintah maupun larangan. Di sisi lain, konektivitas antara satu kalimat dengan kalimat sesudahnya memiliki multi interpretasi sesuai dengan *waqf* dan *ibtida*. Jumlah ayat-ayat yang memiliki multi interpretasi ini hanya sedikit di dalam al-Quran. Para ulama al-Quran memberikan tanda pada ayat seperti ini berupa 3 (tiga) titik di atas atau dikenal dengan istilah *waqf mu'ânaqah*.³

Ayat al-Quran yang diletakkan *waqf al- mu'ânaqah* memiliki perbedaan dengan ayat yang tidak diletakkan *waqf al- mu'ânaqah* secara gramatika maupun penafsiran. Ayat yang tanpa *waqf al-mu'ânaqah* hanya memiliki 1 alur makna, namun ketika terdapat *waqf al-mu'ânaqah* menjadi 2 alur makna. Untuk itu, peletakan *waqf al-mu'ânaqah* mengandung unsur *tanbîh* atau peringatan bagi pembaca al-Quran untuk melakukan *tadabbur*, karena ayat tersebut memiliki multi *message* bagi pembaca al-Quran yang saling terkoneksi. Namun kebanyakan para *qârî* atau pembaca al-Quran hanya memahami *waqf al-mu'ânaqah* pada level bacaan, namun belum sampai pada level pemahaman.

Secara historis, perumusan *waqf al-mu'ânaqah* dan simbol lainnya bertujuan memberikan kemudahan bagi umat Islam non Arab—khususnya—dalam membaca al-Quran seperti merumuskan tanda lingkaran bulat sebagai pemisah ayat, mencantumkan nomor ayat, tanda-tanda *waqf* (berhenti), *ibtida* (memulai), menerangkan identitas surat di awal setiap surat yang terdiri atas nama, tempat turun, jumlah ayat, dan jumlah *'ain*. Semua simbol tersebut dirumuskan agar pembaca dapat berhenti (*waqf*) dan memulai bacaan dengan baik sehingga tidak menimbulkan kerusakan makna ayat.⁴

¹ Saihu, Saihu. "Qur'anic Perspective on Total Quality Management (TQM) and its Implementation in the Institution of Islamic Education." *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Quran Dan Keislaman* 4.01 (2020): 13-26.

² Manna' al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûmi al- Qur'ân*, Cairo: Maktabah Wahbah, 1995, hal. 97

³ Hadi Ma'rifat, *Sejarah Al-Qur'an*, diterjemahkan dari buku Tarikh Al-Qur'an oleh Thoha MuSawa, Penerbit Al Huda, Jakarta: 2007, Cet. II, hal. 182.

⁴ Hadi Ma'rifat, *Sejarah al-Qur'an*, 183.

Oleh karena itu penulis ingin mengetahui lebih jauh tentang *waqf al-mu'ānaqah* dalam al-Qur'an sebagai simbol penafsiran konektif antara *waqf al-mu'ānaqah* pertama dan kedua melalui perbandingan penafsiran klasik dan kontemporer. Oleh karena itu, penulis mengambil tema penelitian ini dengan judul *Waqf al-Mu'ānaqah* Dalam al-Quran (Studi Perbandingan Tafsir Konektif Thâhir bin 'Asyūr dan Wahbah al-Zuhaylī).

B. METODE

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif melalui studi pustaka. Analisisnya menggunakan analisis isi teks Metode yang digunakan dalam penelitian adalah metode tematik, dengan cara pengumpulan ayat al-Quran dan mengorelasikan dengan objek penelitian.⁵ Metode ini menjadi lazim karena menyambungkan persoalan yang ada dengan kontekstualisasi pesan ayat al-Quran.⁶

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Definisi *Waqf al-Mu'ānaqah*

Secara etimologis, kata *waqf* berasal dari kata *waqafa* - *yaqifu* - *waqfan* yang artinya *al-tsabāt* (tetap), *al-ihtibās* (tertahan), dan *al-tamakkuts* (berdiam diri).⁷ Ada pula yang mendefinisikan *waqf* dengan *al-habsu* (menahan sejenak) dan *al-kaffu* (berhenti).⁸ Dalam kajian gramatika, kata "*waqafa*" dapat berbentuk *fi'il lāzim* dan bentuk mashdarnya "*waqfun*", yaitu kata kerja yang tercukupi dengan *fâ'il* dan tidak memerlukan *ma'ful bihi* atau obyek kecuali menggunakan huruf *jâr* seperti kalimat: *وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ*,⁹ dan dapat berbentuk *fi'il muta'addi* dan bentuk mashdarnya *wuqûf*, yaitu kata kerja yang sampai kepada *ma'ful bih* atau obyek tanpa melalui huruf *jâr* atau disebut pula *muta'addi bi nafsih* seperti kalimat *وَقَفُّهُمْ*.¹⁰

Secara terminologi, menurut Ezzat Syahatah, *waqf* adalah ilmu untuk memahami tata cara al-Quran yang berkaitan dengan teknis berhenti di tempat-tempat yang menunjukkan kesempurnaan makna dan memulai dari tempat-tempat yang tidak merusak makna, selaras dengan sisi penafsiran dan gramatika yang meliputi nahwu dan sharaf.¹¹ Sedangkan menurut Athiyah Qabil Nashr,

⁵ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlul Rahman*, cet. I (Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007).

⁶ Ziyād Khalīl Muḥammad al-Daghāmāin, *Manhajīyyah al-Baḥṡh fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī li al-Qur'ān al-Karīm* (Amman: Dār al-Bashīr, 1955), 18.

⁷ Abu Ja'far Muhammad bin Sa'dan al-Kūfi, *al-Waqfu wa al-Ibtidā' fī Kitābi Allah*, Dubai: Markaz al-Majīd li al-Tsaqāfah wa al-Turāts, 2002, 33.

⁸ 'Athiyah Qabil Nashr, *Ghāyatu al-Murīd fī 'Ilmi al-Tajwīd*, Cairo: t.p , 1994, cet. 4, 220.

⁹ Musthofa Ghulayaini, *Jamī'u al-Durūs al-Arabiyyah*, Bairut: Maktabah al-'Ashriyyah, 1994, Jilid I, cet. XXX, 46.

¹⁰ Musthofa Ghulayaini, *Jamī'u al-Durūs al-Arabiyyah*, Jilid I, 34.

¹¹ Ezzat Syahatah Kerar, *al-Waqfu al-Qur'āni wa Atsaruhū fī al-Tarjīhi 'inda al-Hanafiyyah*, Cairo: Mu'assasatu al-Mukhtâr, 2003, 11.

waqf adalah yaitu memutus suara pada sebuah kalimat sekadar mengambil nafas dengan maksud melanjutkan bacaan.¹²

Dari definisi tersebut, disimpulkan bahwa *waqf* merupakan istilah memutus bacaan pada sebuah kalimat sekadar mengambil nafas dengan maksud melanjutkan bacaan. Pada ketentuan ini, *waqf* dapat terjadi pada menghentikan bacaan untuk menutup bacaan maupun mengambil nafas. Inilah yang membedakan antara *waqf* dengan *saktah*, karena *saktah* adalah berhenti sejenak tanpa mengambil nafas untuk melanjutkan bacaan.

Sedangkan kata *mu'ânaqah* merupakan bentuk kata benda (*mashdar*) dari kata '*ânaqa – yu'âniqu – mu'ânaqatan* yang berarti saling memeluk atau merangkul. Kata *mu'ânaqah* mengindikasikan adanya 2 makna berbeda yang saling berkaitan dan menguatkan, sehingga kalimat yang berkarakter seperti ini harus ditandai dengan simbol agar kedua makna tersebut tetap terjaga.¹³

Secara terminologi, menurut al-Sajawandi, *waqf al-mu'ânaqah* adalah berhenti pada salah satu dari 2 (dua) kalimat yang memiliki konektivitas makna, dimana jika berhenti pada kalimat pertama maka wajib *washal* (meneruskan bacaan) pada kalimat kedua, demikian pula jika membaca *washal* pada kalimat pertama maka wajib *waqf* pada kalimat kedua.¹⁴ Sedangkan menurut Abdul Aziz bin Ali al-Harbi, *waqf al-mu'ânaqah* disebut pula *waqf al-murâqabah* (saling berkaitan) atau *al-Tajâdzub* (saling menarik) yaitu berhenti pada perkataan yang memiliki dua rangkaian kalimat yang memiliki makna berbeda.

Dari beberapa definisi dapat disimpulkan bahwa *waqf al-mu'ânaqah* adalah memutus suara bacaan di salah satu tanda *waqf al-mu'ânaqah* (∴), dimana jika berhenti pada tanda pertama maka wajib *washal* (meneruskan bacaan) pada tanda kedua, dan jika berhenti pada tanda kedua maka wajib *washal* pada lafaz setelahnya. Dengan demikian, ayat-ayat *waqf al-mu'ânaqah* memiliki karakteristik berupa dualisme makna yang saling terkait sehingga pembaca al-Quran harus memutuskan bacaan pada salah satu tanda *waqf al-mu'ânaqah* demi menjaga kesempurnaan makna.

2. Sejarah Perumusan *Waqf al-Mu'ânaqah*

a. Penemu Pertama *Waqf al-Mu'ânaqah*

Secara historis, ketentuan *waqf* dan *ibtida'* telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad Saw ketika menyimak hafalan al-Quran para sahabat dan ketika memimpin salat. Dimana beliau membacakan al-Quran ayat per ayat serta mempraktekkan tata cara *waqf* dan *ibtida'* sebagaimana pada hadits dari Ummu Salamah. Beliau pun senantiasa mengajarkan *waqf* dan *ibtidâ'* kepada para sahabat berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh al-Thabari dari Abu Hurayrah, Nabi bersabda:

¹² Athiyah Qabil Nashr, *Ghâyatul-Murîd fî 'Ilmi al-Tajwîd*, 220.

¹³ Abdul Aziz bin Ali Al-Harbi, *Waqfu al-Tajâdzub ...*, 11.

¹⁴ Al-Sajawandi, *al-Waqfu wa al-Ibtida'u*, 29.

Sesungguhnya al-Quran ini telah diturunkan atas tujuh huruf, maka bacalah (al-Quran) oleh kalian dan janganlah merasa berat, namun janganlah kamu menutup bacaan rahmat dengan adzab dan jangan pula menutup bacaan adzab dengan rahmat. (HR. al-Bayhaqī). Syeikh al-Nuḥas mengomentari hadits ini sebagai bentuk pembelajaran dan bimbingan bacaan al-Quran langsung dari Nabi Muhammad Saw. Demikian pula, beliau mengajarkan untuk menghentikan bacaan atau *waqf* pada ayat yang menjelaskan tentang pahala dan surga, jika kalimat sesudahnya menjelaskan tentang ancaman dan neraka, seperti *waqf* pada kalimat *fi rahmatihī* dalam surat al-Insān [76]:31 sebagai berikut,

يُذْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَةٍ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا

Pada intinya, praktek *waqf* dan *ibtidā'* telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad Saw secara *tawqifi*, dan beliau memantapkan bacaan bersama malaikat Jibril saat melakukan *murāja'ah* hafalan al-Quran setiap bulan suci Ramadhan. Demikian pula, bacaan beliau dipraktikkan oleh para sahabat, tetapi belum terumuskan dalam bentuk simbol-simbol.¹⁵

Demikian pula, model tulisan yang dipergunakan pada masa Rasulullah Saw dan para sahabat hanya berbentuk huruf dasar tanpa titik dan tanpa baris.¹⁶ Penulisan seperti itu tidaklah menjadi persoalan bagi masyarakat Arab pada masa itu karena mereka sudah terbiasa membaca tulisan gundul dan mampu meletakkan fungsi-fungsi bacaan pada setiap huruf yang tidak disertai tanda-tanda bacaannya. Permainan tata bahasa adalah hal yang lazim dalam pantun-pantun syair yang mereka gubah sehari-hari, sedangkan bahasa al-Quran adalah bahasa Arab sendiri yang tidak akan menggelincirkan mereka dari pemahaman asli, seperti kalimat *mina al-syathāni al-rajīm*, tidaklah mungkin mereka membacanya *mina al-syathāni al-rahīm*, karena mereka mengetahuinya kecuali penyimpangan yang sengaja dilakukan oleh para pendusta atau Nabi-nabi palsu.¹⁷

Dalam sejarah penulisan al-Quran bahwa peletakan syakal, tanda baca, dan tanda *waqf* pada mushaf al-Quran dilakukan melalui tahapan yang panjang sejak zaman dinasti Umayyah hingga Dinasti Abbasiyah. Pada zaman Khalifah Muawiyah bin Abi Sufyan (661 s.d. 680 M), beliau memerintahkan Abul Aswad al-Dualī untuk merumuskan dan meletakkan tanda baca pada tiap kalimat dalam bentuk titik untuk menghindari kesalahan bacaan.¹⁸ Kemudian pada

¹⁵ al-Sajawindi, *'Ilalu al-Wuqūf*, 18.

¹⁶ Musa'id bin Sulaiman bin Nashir al-Thayyar, *al-Muharrir Fi 'Ulūm al-Qur'an* Jeddah: Markaz al-Dirasah wa al-Ma'lūmat al-Qur'aniyah, 2008, 223-226.

¹⁷ Syaikh Manna' al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, Penerjemah Mifdhol Abdurrahman, h. 188. Aziz, Abd, and Yuan Martina Dinata. "Bahasa Arab Modern Dan Kontemporer; Kontinuitas Dan Perubahan." *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Quran dan Keislaman* 3.2 (2019): 152-168.

¹⁸ Manna' Qattan, *Pengantar Studi Ilmu al-Qur'an*, hlm. 187. Banyak perbedaan pendapat tentang usaha pertama ini, mayoritas ulama berpendapat, termasuk Al-suyuti mengatakan bahwa

masa Khalifah kelima Dinasti Umayyah, Abdul Malik bin Marwan (685 s.d 705 M), beliau menugaskan al-Hajjaj bin Yusuf untuk memberikan titik sebagai pembeda antara satu huruf dengan lainnya. Misalnya, huruf ba' dengan satu titik di bawah, huruf *tā`* dengan dua titik di atas, dan *thā* dengan tiga titik di atas. Pada masa itu, al-Hajjaj minta bantuan kepada Nashr bin 'Ashim dan Hay bin Ya'mar.¹⁹

Pada masa Dinasti Abbasiyah, khalifah al-Makmun memberikan kebijakan pemberian tanda baris berupa *dhummah*, *fathah*, *kasrah*, dan *sukûn* untuk memudahkan umat Islam dalam membaca al-Quran. Pemberian tanda baris ini mengikuti cara pemberian baris yang telah dilakukan oleh Khalil bin Ahmad al-Farahidy, seorang ensiklopedi bahasa Arab terkemuka kala itu. Menurut sebuah riwayat, Khalil bin Ahmad juga yang memberikan tanda hamzah, *tasydîd*, dan *isymâm* pada kalimat-kalimat yang ada.²⁰

Pada akhir abad ke-4 Hijriyah terakhir, tanda-tanda *waqf* hasil rumusan Imam al-Sajawindi inilah yang digunakan, dan para ulama terus melakukan koreksi terhadap tanda-tanda *waqf* tersebut sehingga terjadi penyempurnaan peletakan tanda waqaf menjadi 6 yaitu *mîm* (*waqf lâzim*), *lâm alif* (*waqf mamnû`*), *jîm* (*waqf jâ`iz*), *shâd lâm* kategori *waqf jâ`iz* dengan keterangan *al-washlu `awla* (melanjutkan lebih utama), *qâf lâm* bagian dari *waqf jâ`iz* dengan keterangan *al-waqfu `awla* (berhenti lebih utama), titik tiga (*waqf al-mu`ânaqah*)²¹. Rumusan inilah yang dipakai pada cetakan modern seperti Mushaf Madinah An-Nabawiyah Saudi Arabia dan mushaf yang serumpun dengannya Cetakan Duwal al-Arabiyah.²²

Menurut Ibnu al-Jurzari, bahwa orang yang pertama kali merumuskan *waqf al-mu`ânaqah* adalah Abdul Rahman bin Ahmad dan Abu al-Fadhl al-Razî (wafat 454 H) yang menulis kitab *Jâmi'u al-Wuqûf* dengan memberikan istilah *al-murâqabah*.²³

b. Karakteristik *Waqf al-Mu`ânaqah*

Abu al-Hasan Ali Muhammad al-Shafaqasî (wafat 1118 H) menjelaskan bahwa *waqf al-mu`ânaqah* sebagai bentuk *waqf* khusus yang berbeda dengan tanda-tanda *waqf* lainnya serta berperan menghubungkan makna pada tanda pertama dan kedua, sehingga *waqf* ini disebut pula *waqf al-mutajâdzib* (*waqf* yang

Abu al-Aswad al-Dawly adalah orang pertama yang melakukan usaha tersebut. Ad-Duwly merupakan peletak dasar-dasar kaidah bahasa Arab pertama atas permintaan Ali bin Abi Thalib.

¹⁹ al-Sajawindi, *'Ilalu al-Wuqûf*, h, 10

²⁰ Hadi Ma'rifat, *Sejarah Al-Qur'an*, h. 182

²¹ Hadi Ma'rifat, *Sejarah Al-Qur'an*, h. 183

²² *Majma' al-Malik fahd li Thibâ'ati al-Mushaf al-Syarîf*, Mushaf Madinah, Madinah: tt

²³ Abdul Aziz bin Ali al-Harbi, "Waqfu al-Tajâdzub ...", h. 12, Al-Sajawindi, *'Ilalu al-Wuqûf*, h.

saling terkait).²⁴ Secara khusus, *waqf al-mu'ānaqah* memiliki beberapa karakteristik dari sisi simbol, tata letak, dan gramatika.

Pada sisi simbol, sebagian besar tanda *waqf* disimbolkan dengan huruf hijaiyah yang disesuaikan dengan jenis *waqf*, seperti huruf *mîm* untuk *waqf lâzim*, huruf *lâm alif* untuk *waqf mamnû'*, huruf "*qâf* dan *lâm*" untuk *al-waqf `awla* (berhenti lebih baik), huruf "*shâd*" dan "*lâm*" untuk *al-washlu `awla* (terus lebih baik), dan huruf *jîm* untuk *waqf jâ'iz*. Sedangkan *waqf al-mu'ānaqah* tidak disimbolkan dengan huruf hijaiyah tetapi berupa 3 titik berbentuk piramida (). Mengapa disimbolkan dengan 3 titik? Sâmi' Abdul Ghaffâr memberikan argumentasi sederhana bahwa 3 titik dijadikan simbol *waqf al-mu'ānaqah* berdasarkan jumlah titik pada kata *mu'ānaqah* dan *murāqabah*. Pada kata *mu'ānaqah* terdapat 1 titik pada huruf *Nûn* dan 2 titik pada huruf *qâf* sehingga berjumlah 3 titik dan disusun dalam bentuk piramida.

Pada sisi tata letak, *Waqf al-mu'ānaqah* selalu diletakkan 2 (dua) simbol sekaligus saling bergandengan di tengah kalimat pada ayat yang memiliki multi interpretasi. Berdasarkan posisi peletakan inilah, para ulama menyebutnya dengan istilah *waqfu al-tajâdzub* (*waqf* yang saling terkait) atau *waqfu al-murâqabah* (*waqf* yang saling berhubungan). Sedangkan pada sisi gramatika dan penafsiran, *waqf al-mu'ānaqah* hanya diletakkan pada ayat yang terdapat dualisme penafsiran antara kalimat pada *waqf al-mu'ānaqah* yang pertama dan kedua. Tentunya para ulama al-Quran meletakkan simbol *waqf al-mu'ānaqah* setelah melakukan kajian ayat-ayat dari sudut pandang gramatika dan penafsiran berdasarkan tuntunan bacaan Nabi Muhammad Saw.

c. Struktur *Waqf al-Mu'ānaqah*

Berdasarkan penjelasan para ulama al-Quran tentang karakteristik ayat-ayat *waqf al-mu'ānaqah*, maka terdapat 3 (tiga) komposisi yang harus terpenuhi untuk menentukan ayat *mu'ānaqah* yaitu *lafzhu al-mu'āniq* (konektor), 2 (dua) *mu'ānaq* 'alaihi (kalimat yang dikoneksikan), dan *ittijāhu al-ta'ānuq* (arah konektivitas).²⁵

1. *Lafzhu al-Mu'āniq*, yaitu lafazh sentral yang mengkoneksikan pemahaman berbeda antara kalimat sebelum dengan kalimat sesudahnya. *Lafzhu al-mu'āniq* inilah yang berposisi sebagai konektor dalam menghubungkan 2 (dua) kalimat sesudah dan sebelumnya sehingga memunculkan pemahaman perbedaan dan menyatukan dalam makna. Adapun Abdul Aziz bin Ali al-Harbi mengistilahkan kalimat atau lafazh *mu'āniq* ini dengan sebutan *maudhi'u al-ta'jâdzub* (posisi konektivitas).²⁶

²⁴ Abdul Aziz bin Ali al-Harbi, "*Waqfu al-Tajâdzub...*", h. 12

²⁵ Ketiga sturuktur ini diambil dari berbagai referensi antara lain kitab *Waqfu al-Tajâdzub fi al-Qur'an al-Karim*, kitab *al-Burhân fi Tajwîdi al-Qur'ân*, kitab *Ilalu al-Wuqûf*, dan lain sebagainya.

²⁶ Abdul Aziz bin Ali al-Harbi, *Waqfu al-Tajâdzub ...*, h. 14.

2. Dua *Mu'ānaq 'Alayh*, yaitu 2 (dua) kalimat yang terhubung dengan *lafzhu al-mu'āniq* yang berada sebelum maupun sesudahnya, serta memiliki penafsiran yang berbeda yang saling terkoneksi. Kata 2 (dua) kalimat menandakan bahwa tafsir konektif terjadi jika terjadi perpaduan penafsiran antara kalimat sebelum tanda *waqf al-mu'ānaqah* dengan kalimat setelahnya. Syarat 2 kalimat ini pula yang membedakan antara *ilmu al-mu'ānaqah* dengan *ilmu al-munāsabah*. Karena ilmu *munāsabah* hanya menghubungkan kolerasi makna satu arah berdasarkan urutan ayat atau surat.
3. *Ittijāhu al-Ta'ānuq*, yaitu arah konektivitas, dimana kedua penafsiran *mu'ānaq 'alayh* dapat dipadukan menjadi satu konsep pemahaman yang utuh. Setiap ayat *mu'ānaqah* memiliki *stressing* makna setelah terjadi konektivitas 2 (dua) *mu'ānaq 'alayh* baik dari aspek gramatika maupun penafsiran. *Ittijāhu al-ta'ānuq* akan menampilkan *stressing* makna konektif pada ayat *mu'ānaqah* sesuai dengan *murād* ayat, baik pada aspek ulūmu al-Quran, tauhid, dakwah, syariat dan lain sebagainya.

Jika dalam suatu ayat terpenuhi ketiga komposisi tersebut, maka dapat ditetapkan sebagai ayat *mu'ānaqah* yang ditandai dengan simbol (⋯). Dalam mushaf, tanda ini menjadi simbol penafsiran konektif berdasarkan ijtihad para ulama al-Quran, dimana tiap-tiap negara memiliki perbedaan dalam menentukan ayat *mu'ānaqah*.

d. *Waqf al-Mu'ānaqah* Dalam Perspektif 'Ulūmu al-Quran

Dalam salah satu artikel yang ditulis oleh al-Kūfi bahwa *waqf* dan *ibtidā'* merupakan bagian dari pembahasan ilmu tajwid (*al-waqfu al-tajwīdi*), termasuk pula *waqf al-mu'ānaqah*.²⁷ Pembahasan *waqf al-mu'ānaqah* dalam perspektif ilmu al-Quran dapat dilihat dari 2 (dua) sisi yaitu substantif dan aplikatif.

Secara substantif, peletakan tanda *waqf al-mu'ānaqah* mengisyaratkan adanya penafsiran ganda yang saling terhubung baik melalui pendekatan gramatika maupun qira'at. Oleh karena itu, para ulama merumuskan ayat yang memiliki interpretasi ganda dengan sebutan *mu'ānaqah* (saling terkait) atau *murāqabah* (saling terhubung).

Dalam perspektif ilmu al-Quran, *waqf al-mu'ānaqah* tergolong *waqf hasan* karena menghentikan bacaan al-Quran pada tempat yang sempurna secara makna, baik *waqf* pada tanda pertama maupun kedua, dan masih mempunyai keterkaitan makna dan lafazh dengan kalimat sesudahnya.²⁸ Hanya saja titik perbedaan konsep tafsir konektif (*tafsīr ta'ānuqi*) dengan tafsir korelatif (*tafsīr tanāsubi*) terletak pada konektivitas yang lebih khusus, yaitu konektivitas pada ayat-ayat *mu'ānaqah*. Sedangkan tafsir korelatif bersifat umum dan memiliki jarak konektivitas yang lebih jauh, hingga lintas surat bahkan lintas juz. Sebagai

²⁷ Al-Kūfi, *al-Waqfu wa al-Ibtidā' fi Kitābi Allah*, h. 37

²⁸ Manna' al-Qaththān, *Mabāhith fi 'Ulūmi al-Qur'ān*, h. 99

contoh penafsiran korelatif kata “*bi zhulmin*” dalam surat al-An’âm/6: 82 sebagai berikut,

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ

Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan syirik, mereka itulah orang-orang yang mendapat rasa aman dan mereka mendapat petunjuk.

Kata “*bi zhulmin*” pada ayat tersebut ditafsirkan “*al-syirka*” yang terdapat dalam surat Luqmân [31]: 13 sebagai berikut,

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَبْنِي لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

Dan (ingatlah) ketika Lukman berkata kepada anaknya, ketika dia memberi pelajaran kepadanya, “Wahai anakku! Janganlah engkau mempersekutukan Allah, sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar.

Secara aplikatif, teknis membaca ayat-ayat *waqf al-mu’ânaqah* yang memiliki tata cara khusus. Dalam kajian tajwid, *waqf* ini disimbolkan dengan titik tiga berbebentuk piramida. Sedangkan tata cara membaca ayat *waqf al-mu’ânaqah* dengan cara *waqf* dan *washal* sekaligus. Jika berhenti pada tanda pertama maka harus *washal* pada tanda kedua, demikian pula jika *washal* pada tanda pertama maka harus berhenti (*waqf*) pada tanda kedua. Ketentuan ini ditetapkan dan diterapkan dalam rangka menjaga keutuhan 2 (dua) makna yang saling terkoneksi.²⁹ *Waqf al-mu’ânaqah* dapat ditemukan pada mushaf al-Quran, namun tiap cetakan memiliki perbedaan jumlah *Waqf al-mu’ânaqah* sesuai ketetapan para ulama Al-Quran. Seperti contoh Mushaf Standar Indonesia menempatkan 14 ayat *waqf al-mu’ânaqah*,³⁰ mushaf Madinah mencantumkan 3 ayat,³¹ dan mushaf Mesir mencantumkan 9 ayat.³²

e. Jumlah Ayat *Waqf al-Mu’ânaqah*

Para ulama al-Quran berbeda pendapat tentang jumlah ayat *waqf al-mu’ânaqah*. Terdapat 3 (tiga) ulama al-Quran yang membahas *waqf al-mu’ânaqah* secara detail yaitu Abdul Aziz al-Harbi, Syeikh Muhammad Makky Nashr al-Jarisi, dan Sâmî Abdul Ghaffâr. Keduanya telah berijtihad menetapkan ayat-ayat *waqf al-mu’ânaqah* berdasarkan asumsi adanya konektivitas makna dan gramatika serta kelengkapan unsur-unsur pada *waqf al-mu’ânaqah* yang terdiri dari *mu’âniq*, *mu’ânaq alayhi* dan *ittijâhu al-ta’ânuq*.

Abdul Aziz al-Harbi telah menetapkan adanya 20 ayat *waqf al-mu’ânaqah* antara lain: al-Baqarah/2:2, al-Baqarah/2:96, al-Baqarah/2:195, Âli ‘Imrân/3:10-11,

²⁹ Abdul Aziz bin Ali al-Harbi, “*Waqfu al-Tajâdzub ...*”, h. 12

³⁰ Unit Percetakan Al-Quran Kementerian Agama, *Al-Qur’an Mushaf Standar Indonesia*, Bogor: 2016.

³¹ Mujamma’ al-Malik Fahd li Thibâ’ati al-Mushaf al-Syarîf, *Al-Qur’an Mushaf Madinah*, Madinah: t.th.

³² Dâru al-Salâm, *Mushaf Al-Qur’an al-Karim*, Kairo: 1994, cet. 1

Âli 'Imrân/3:30, al-Mâ'idah/5 :26, al-Mâ'idah/5:31-32, al-Mâ'idah/5:41, al-A'râf/7:172, al-Taubah/9:101, Ibrahim/14:9, al-Syu'arâ/26:208-209, al-Qashash/28:35, al-Ahzâb/33:13, al-Ahzâb/33:32, al-Ahzâb/33:60-61, Muhammad/47:4, al-Fath/48:29, al-Mumtahanah/60 :3, al-Thalâq/65:10, dan al-Qadr/97:4-5.³³ Adapun Syekh Sâmî Abdul Ghaffâr berpendapat bahwa ayat yang dipandang memiliki konektivitas makna atau *mu'ânaqah* berjumlah 39 ayat antara lain: al-Baqarah/2:2, al-Baqarah/2:96, al-Baqarah/2:150-51, al-Baqarah/2:195, al-Baqarah/2:282, Âli 'Imrân/3:7, Âli 'Imrân/3:10-11, Âli 'Imrân/3:30, Âli 'Imrân/3:171-172, al-Mâ'idah/5 :26, al-Mâ'idah/5:31-32, al-Mâ'idah/5:41, al-A'râf/7:91-92, al-A'râf/7: 163, al-A'râf/7:172, al-A'râf/7:188, al-Taubah/9:101, Yûnus/10: 103, Hûd/11:49, Ibrahim/14:9, al-Furqân/25:4, al-Furqân/25:32, al-Furqân/25:58-59, al-Syu'arâ/26:208-209, al-Qashash/28:35, al-Ahzâb/33:13, al-Ahzâb/33:32, al-Ahzâb/33:60-61, al-Mu'min/40:69-70, al-Dukhân/44:1-2, al-Dukhân/44:44-45, Muhammad/47:4, al-Fath/48:29, al-Mumtahanah/60:3, al-Thalâq/65:10, al-Qalam/68:41, al-Muddatstsir/74: 39-40, al-Insyiqâq/84:14-15, dan al-Qadr/97:4-5.³⁴

Selain itu pula, Syekh Muhammad Makky Nashr al-Jarisi menetapkan adanya 35 ayat *al-mu'ânaqah* dengan ayat-ayat yang sama seperti pendapat Syekh Sâmî Abdul Ghaffâr kecuali 4 ayat yaitu al-Baqarah [2]: 195, Hûd/11:49, al-Qalam [68]: 41, al-Qadr/97:4-5³⁵. Ketiga ulama ini memiliki kesamaan dan perbedaan pandangan dalam menetapkan tanda *waqf al-mu'ânaqah* di suatu ayat, sehingga terdapat ayat yang disepakati keduanya sebagai ayat *waqf al-mu'ânaqah* dan ada pula yang diperselisihkan sebagai ayat *waqf al-mu'ânaqah*.

Sisi perbedaan pandangan ketiga ulama tersebut terletak pada faktor jarak konektivitas *mu'ânaq 'alayh*. Abdul Aziz al-Harbi menyatakan bahwa *waqf al-mu'ânaqah* hanya terjadi jika kedua *mu'ânaq 'alaih* terdapat di satu ayat, namun jika *mu'ânaq 'alaih* kedua terdapat pada ayat selanjutnya tidaklah disebut *mu'ânaqah* tetapi *munâsabah*.³⁶ Sedangkan Syekh Sâmî Abdul Ghaffâr dan Syekh Muhammad Makky memasukkan semua ayat *mu'ânaqah* dengan jarak konektivitas *mu'ânaq 'alayh* dekat maupun lintas ayat atau jauh, selama kedua *mu'ânaq 'alayh* dapat memiliki konektivitas makna dan gramatika. Sehingga Syekh Sâmî Abdul Ghaffâr dan Muhammad Makky menetapkan jumlah ayat *mu'ânaqah* lebih banyak daripada syekh Abdul Aziz al-Harbi.³⁷

f. Pandangan Thâhir Bin 'Asyûr Dan Wahbah Al-Zuhaili Tentang *Waqf Al-Mu'ânaqah*

Kajian *waqf al-mu'ânaqah* secara substansial akan lebih menarik jika diperkuat studi komparasi penafsiran para ulama zaman klasik maupun kontemporer. Pada pembahasan ini, penulis melakukan penelitian dengan menjadikan *Tafsir al-*

³³ Abdul Aziz bin Ali al-Harbi, "Waqfu al-Tajâdzub...", h. 13

³⁴ Sâmî Abdul Ghaffâr, *Mawâdli'u al-Ta'ânuq...*, h. 3

³⁵ Al-Makky, *Nihâyatu al-Qawli al-Mufid...*, h. 228 - 230.

³⁶ Abdul Aziz bin Ali al-Harbi, "Waqfu al-Tajâdzub...", h. 20

³⁷ Sâmî Abdul Ghaffâr, *Mawâdli'u al-Ta'ânuq...*, h. 11

Tahrîr wa al-Tanwîr karangan Muhammad Thâhir bin 'Asyûr atau dikenal dengan sebutan Ibnu Asyûr dan *Kitab tafsir al-Munîr* karangan Syekh Wahbah Zuhaylî sebagai objek penelitian. Kedua kitab tersebut dipilih sebagai representasi 2 zaman yaitu klasik dan kontemporer. Perbandingan keduanya diharapkan menghasilkan keindahan tafsir konektivitas pada ayat-ayat *mu'ânaqah*. Dengan penelitian ini diharapkan, kita mampu memahami historial peletakan *waqf al-mu'ânaqah* dalam konteks kajian ilmu al-Quran dan mampu menjadi bagian edukasi kepada para pembaca al-Quran tentang *waqf al-mu'ânaqah* dari sisi teknik bacaan maupun penafsiran.

Dalam pengantar kitab tafsir *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Ibnu 'Asyûr menegaskan bahwa di antara aspek kemukjizatan al-Quran adalah keserasian (*al-tawâfuq*). Al-Quran memiliki tingkat akurasi data dan informasi yang sangat tinggi, di mana tidak ditemukan kesalahan maupun ketidak-sesuaian data antara satu ayat dengan ayat-ayat lainnya dalam membahas tema yang sama, seperti kesesuaian dalam aspek bilangan, aspek pemilihan istilah, maupun aspek kebenaran informasi ayat-ayat yang membahas tema yang sama. Unsur keserasian tersebut menunjukkan harmonisasi ayat-ayat al-Quran, dimana satu ayat dengan ayat lainnya memiliki konektivitas atau keterkaitan baik secara langsung maupun tidak langsung. Terdapat rangkaian ayat yang dapat diketahui konektivitas makna secara langsung (*zhahîr al-ta'ânuq*), dan ada pula tingkat konektivitasnya tersembunyi (*khafîyyu al-ta'ânuq*) kecuali setelah dilakukan kajian pendekatan gramatika maupun penafsiran.³⁸

Dalam konteks ayat-ayat *mu'ânaqah*, Ibnu 'Asyûr amat selektif dalam menentukan ayat-ayat *mu'ânaqah*, dimana beliau tidak memberikan dwi penafsiran yang terkoneksi kecuali jika tingkat konektivitas makna terlihat nyata (*zhahîr al-ta'ânuq*). Dalam kitab Tafsir *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Ibnu 'Asyûr begitu nyata dalam menafsirkan ayat-ayat *mu'ânaqah* dan menjelaskan tempat berhenti atau *waqf* yang terbaik setelah dilakukan pengkajian makna melalui pendekatan gramatika. Dari 39 ayat yang diklaim sebagai ayat *mu'ânaqah* menurut Sami 'Abd al-Ghaffar, Ibnu 'Asyûr hanya menetapkan 8 tempat yang tergolong ayat *mu'ânaqah* yaitu surat al-Baqarah/2:2, surat al-Baqarah [2]: 195, surat Ali Imran [3]: 7, surat al-Ma'idah/5: 26, surat al-Ma'idah [5]: 41, surat al-A'râf/7:172, surat al-Qashash/35, dan surat al-Qadr [97]: 4-5. Kelima ayat ini dipandang telah terpenuhi 3 komposisi ayat *mu'ânaqah* yaitu *lafzhu al-mu'âniq*, 2 *mu'ânaq 'alahi*, dan *ittijâhu al-ta'ânuq*.

Menurut Wahbah al-Zuhaylî bahwa ayat-ayat Al-Quran yang diturunkan dengan bahasa Arab tidak akan keluar dari karakteristik linguistik Arab baik dari sisi simbolik, kosakata, maupun struktur kalimat. Terdapat ayat al-Quran dengan lafazh atau kalimat yang mudah dipahami dan terdapat pula ayat yang membutuhkan kajian terlebih dahulu untuk mendapatkan makna yang

³⁸ Muhammad Thahir bin Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, J. I, h. xxi

dikehendaki. Kadangkala substansi makna sebuah ayat dapat dipahami setelah dihubungkan dengan ayat lain, atau dikaji melalui pendekatan gramatika maupun pendekatan lainnya.³⁹

Wahbah al-Zuhaylī sangat detail dalam menjelaskan ayat *waqf al-mu'ānaqah* dari sisi gramatika maupun penafsiran, serta hanya memilih ayat-ayat *mu'ānaqah* yang memiliki tingkat konektivitas makna terlihat secara nyata. Dalam kitab Tafsir al-Munīr, Wahbah al-Zuhaili begitu nyata dalam menafsirkan ayat-ayat *mu'ānaqah* dengan melakukan pembelahan ayat untuk menjelaskan sisi konektivitas lafazh *mu'āniq* dengan 2 (dua) *mu'ānaq 'alayh*. Wahbah al-Zuhaili hanya menetapkan 9 tempat yang tergolong ayat *mu'ānaqah* antara lain: surat al-Baqarah/2:2, surat Ali Imrân/3:7, surat al-Ma'idah/5: 26, surat al-Ma'idah/5: 41, surat al-A'râf [7]: 172, surat al-Taubah/9:101, surat Ibrâhim /14:9, surat al-Qashash [28]: 35, dan surat al-Ahzab/33:32.

Dalam implementasi tafsir konektif dalam Tafsir al-Munīr, Wahbah al-Zuhaili menetapkan ayat *mu'ānaqah* dengan 2 cara yaitu secara tegas menetapkan ayat *mu'ānaqah* dengan menyebutkan adanya konektivitas antara lafzhu *mu'āniq* dengan *mu'ānaq 'alayh*, dan ada pula tidak secara tegas dengan kalimat *ta'ānuq* namun dengan menjelaskan 2 tempat waqf pada ayat tersebut karena memiliki konektivitas makna seperti pada surat Ali Imrân [3]: 7.

Berdasarkan penjelasan tersebut ditemukan kesepakatan dan perbedaan pandangan dalam menetapkan ayat-ayat *waqf al-mu'ānaqah*. Adapun ayat *waqf al-mu'ānaqah* yang disepakati oleh Thâhir bin 'Asyûr dan Wahbah al-Zuhaili antara lain: Surat al-Baqarah/2:2, surat Ali Imrân/3:7, surat al-Mâ'idah/5: 26, surat al-Mâ'idah/5:41, surat al-A'râf [7]: 172, dan surat al-Qashash/28:35. Salah satu contoh pemikiran keduanya tentang konektivitas *waqf al-mu'ānaqah* pada surat al-Baqarah/2:2. Kedua ulama ini tidak memiliki perbedaan pandangan tentang *i'râb* ayat ini, namun keduanya berbeda dalam pengambilan arah konektivitas ayat. Menurut kedua ulama ini, kalimat "*dzālika al-kitābu*" merupakan *mubtada`* dan *khavar* yang diawali dengan isim *isyārah*. Bisa pula kata "*al-kitābu*" berposisi sebagai *badal* dari isim *isyārah* sehingga *khavar mubtada`* adalah kalimat "*lâ rayba fihî*". Kata "*al-kitābu*" berbentuk makrifat dengan *alif lâam* yang bermakna *li al-jinsi*. Adapun kalimat "*lâ rayba*" dapat berposisi sebagai *khavar awwal* atau *tsāni*. Kata "*rayba*" sebagai isim "*lâ*" dinashabkan dengan fathah bermakna *al-syakk* (ragu), *al-qalaq* (kegelisahan) atau *idhthirâbu al-nafs* (kegoncangan jiwa).⁴⁰

Menurut Thâhir bin Asyûr, *waqf* dibolehkan pada kalimat "*lâ rayba*" dan kalimat "*fihî*" karena keduanya memiliki konektivitas makna. Jika *waqf* pada "*lâ rayba*" menunjukkan penolakan terhadap persepsi kaum kafir Quraisy dan ahlu al-Kitab yang meragukan ayat-ayat al-Quran dengan

³⁹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr*..., J. I, h. 42

⁴⁰ Ibnu 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr Wa al-Tanwîr*, Jilid. I, hal. 22, dan Wahbah al-Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr*... Jilid. I, hal. 76

tuduhan bahwa al-Quran hanyalah perkataan penyair dan perkataan tukang sihir. Persepsi ini dipicu oleh kesombongan dan kedengkian mereka, dan Allah Swt menolak persepsi ini dengan pernyataan "*lâ rayba*" (jangan ragu) karena al-Quran adalah kitab sempurna yang tiada ada keraguan sedikitpun di dalamnya. Sedangkan berhenti pada kalimat "*fihi*" menunjukkan jawaban terhadap keraguan ahlu al-kitab terhadap al-Quran berdasarkan pengetahuan terhadap kitab suci mereka yang merupakan karangan para pendeta/pemuka agama, sehingga muncul tuduhan bahwa al-Quran adalah karangan manusia. Maka Allah Swt menjawab keraguan tersebut dengan firman-Nya dalam surat al-Nisa/4:82,

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

"Maka tidakkah mereka menghayati (mendalami) al-Quran? Sekiranya (al-Quran) itu bukan dari Allah, pastilah mereka menemukan banyak hal yang bertentangan di dalamnya."⁴¹

Sedangkan Wahbah al-Zuhaylî tidak memberikan keterangan tentang *waqf* yang terbaik pada kalimat "*lâ rayba*" atau "*fihi*". Hal itu dikarenakan kedua *waqf* tersebut memiliki konektivitas makna yang saling menguatkan sehingga dimanapun pembaca al-Quran menghentikan bacaan tidak merubah keutuhan makna. Sedangkan al-Sajawindi berpendapat berdasarkan perkataan Ibnu Hisyam, Ibnu Katsir, dan al-Sayuthi bahwa *waqf* pada kalimat "*fihi*" lebih utama karena memperhatikan kata "*hudan*" sebagai *shifat* bagi "*al-kitāb*".⁴²

Sedangkan ayat *waqf al-mu'ânaqah* yang tidak disepakati keduanya antara lain: surat al-Baqarah/2:195, surat al-Taubah/9:101, surat Ibrâhim /14:9, surat al-Ahzâb/33: 32, dan surat al-Qadr/97:4-5. Sebagai contoh argumentasi kedua ulama tentang ayat pada surat al-Baqarah/2:195.⁴³ Menurut Thâhir bin 'Asyûr bahwa ayat ini termasuk ayat *mu'ânaqah* dengan adanya konektivitas makna. Menurut beliau, *waqf* pada kalimat "*ila al-tahlukati*" menunjukkan perintah khusus membelanjakan harta di jalan Allah dalam konteks peperangan, karena perang tanpa bekal berarti kebinasaan. Maka perintah *ihsân* setelahnya mencakup keumuman untuk semua perbuatan yang menyampaikan kepada ridha Allah Swt. Jika *waqf* pada kalimat "*wa ahsinû*" menunjukkan perintah berlaku *ihsân* secara khusus dalam konteks peperangan yang meliputi persiapan berupa perbekalan, alat perang, perlakuan baik terhadap tawanan, pembagian harga rampasan secara adil dan lain sebagainya.⁴⁴ Menurut Wahbah al-Zuhaylî, surat al-Baqarah/2:195 memiliki korelasi yang kuat dengan ayat-ayat sebelumnya tentang perintah perang melawan kaum

⁴¹ Ibnu 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr Wa al-Tanwîr*, j.I, h. 23

⁴² Abdullah Muhammad bin Thaifur al-Sajawindi, *Ilalu al-Wuqûf*, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2006, Jilid I, hal. 174, Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'an al-'Azhîm*, hal. 56

⁴³ وَأَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

⁴⁴ Ibnu 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr Wa al-Tanwîr*, J. I, h. 213

musyrikin, serta perintah mempersiapkan peperangan dengan baik seperti kekuatan pasukan, persenjataan, logistik, dan lainnya.⁴⁵

g. Implikasi Multi Interpretasi *Waqf Al-Mu'ânaqah* Terhadap Kajian Tematis

1. Orisinalitas Teks Al-Quran⁴⁶

Peletakan tanda *waqf al-mu'ânaqah* pada kata "*rayba*" dan "*rayba fihi*" memberikan arti khusus terhadap karakteristik al-Quran. Bentuk kalimat "*lā rayba*" merupakan larangan pertama atau bentuk penafian pertama dalam al-Quran, dan larangan ini tidak menyasar kepada objek lain kecuali al-Quran. Oleh karena itu, kedudukan *waqf al-mu'ânaqah* pada ayat ini bersifat khusus terhadap kitab suci yang khusus pula. Isim isyarah "*dzālika*" yang ditujukan kepada "*al-kitāb*" menjadi permulaan indah yang menuntun akal dan hati pembaca kepada kitab suci yang memiliki kemuliaan dan keluhuran. Karena kata "*dzālika*" yang berarti "itu" menunjuk kepada objek yang jauh. Kesan pertama kalimat "*dzālika al-kitāb*" bahwa kalimat-kalimat yang dibaca hingga akhir merupakan tanda kuasa Allah Swt yang memiliki kemuliaan.⁴⁷

Kata "*al-kitāb*" yang berbentuk isim makrifat dengan *alif lam* yang bermakna jenis, menunjukkan kesempurnaan secara komprehensif yang mencakup seluruh sisi al-Quran baik dari sisi orisinalitas teks al-Quran, kekuatan periwayatan turunnya wahyu dan penulisannya, kekuatan perlindungan teks orisinal al-Quran dari pemalsuan dan perubahan, serta kekuatan periwayatan tafsir al-Quran.⁴⁸

Menurut Thâhir bin 'Asyûr, *waqf* pada kalimat "*fihi*" berkaitan dengan aspek keraguan terhadap orisinalitas Al-Quran, dan makna ini lebih tepat. Demikian pula *waqf* pada kata "*fihi*" merupakan pilihan mayoritas ulama al-Quran seperti ayat pada surat al-Syûra/42:7 dan surat Âli 'Imrân/3:9.

Waqf pada kalimat "*fihi*" berarti meniadakan keraguan terhadap orisinalitas al-Quran yang berasal dari Allah Swt. Kalimat ini menjadi jawaban kepada siapa pun yang meragukan al-Quran. Para mufassir juga mengatakan bahwa *waqf* pada kata "*fihi*" melahirkan makna bahwa tidak ada sudut sempit yang menjadi celah munculnya keraguan terhadap keabsahan al-Quran, dan secara tegas dijelaskan pada surat al-Baqarah/2:23 sebagai berikut,⁴⁹

⁴⁵ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr*...J. I, h.543.

⁴⁶ Merujuk pada surat al-Baqarah/2:2;

ذَٰلِكَ الْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ ۝۲

Kitab (Al-Qur'an) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa,

⁴⁷ Muhammad al-Thâhir Ibnu 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr Wa al-Tanwîr*, Tunis: Dâru Suḥnûn, 1997, Jilid I, hal. 21

⁴⁸ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*, Bandung: Penerbit Mizan, 1996, hal. 21

⁴⁹ Ibnu 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr Wa al-Tanwîr*, h. 22

وَأِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Dan jika kamu meragukan (al-Quran) yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad), maka buatlah satu surat semisal dengannya dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar.”

Demikian pula pendapat Ibnu Katsir bahwa berhenti pada kalimat “*lâ rayba fîhi*” lebih tepat sebagai bentuk penolakan tuduhan orang-orang kafir, bahwa tidak ada keraguan sedikitpun dalam al-Quran yang diturunkan oleh Allah Swt kepada nabi Muhammad Saw sebagaimana ditegaskan dalam surat al-Sajadah/32:1-2 sebagai berikut,

الْم ١ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Alif Lām Mīm. Turunnya al-Qur’an itu tidak ada keraguan padanya, (yaitu) dari Tuhan seluruh alam.

Sebagian ulama berpendapat bahwa kalimat “*lâ rayba fîhi*” bermakna larangan yaitu janganlah kalian meragukan al-Quran sedikitpun.⁵⁰

Dengan demikian peletakan tanda *waqf al-mu’ânaqah* pada ayat ini memiliki tujuan mempertegas karakteristik orisinalitas al-Quran dari berbagai hujatan, upaya pemalsuan, dan penyimpangan penafsiran sepanjang zaman. Menurut Wahbah al-Zuhaili, keberadaan *waqf al-mu’ânaqah* pada ayat ini melahirkan 3 (tiga) perlindungan terhadap al-Quran yaitu:⁵¹

1. Perlindungan substansi, yaitu al-Quran merupakan kitab suci yang terjaga isi kandungannya dari berbagai bentuk disinterpretasi serta memiliki aspek kelengkapan substansi, *maqāshid* (tujuan), hikmah dari kisah-kisah, dan perundang-undangan.
2. Perlindungan teks, yaitu tidak diragukan bahwa hakikat al-Quran merupakan kalam Allah Swt yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw melalui malaikat Jibril as, dan selalu terjaga keaslian teks melalui penulisan dalam mushaf dan hafalan para penghafal al-Quran sepanjang zaman. Sebagaimana firman Allah Swt pada surat al-Hijr/:7 sebagai berikut,

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan Al-Qur’an, dan pasti Kami (pula) yang memeliharanya.

3. Perlindungan sebagai petunjuk, yaitu al-Quran sebagai referensi utama yang terlindungi isi kandungan dari disinterpretasi melalui para ulama

⁵⁰ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur’an al-’Azhîm*, Bairut: Dâru al-Fikri, 1997, Jilid I, hal 56

⁵¹ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr fî al-’Aqîdah wa al- Syarî’ah wa al- Manhaj*, Damaskus: Suriah, 2007, Jilid I, hal. 79

al-Quran dan lembaga-lembaga keislaman yang melakukan bimbingan dan penelitian atau kajian berbasis al-Quran.

Demikian pula, peletakan *waqf al-mu'ānaqah* pada ayat ini memberikan arti penting terhadap orisinalitas teks al-Quran dan penguatannya sebagai pedoman hidup bagi umat Islam. Empowering karakteristik al-Quran tersebut diisyaratkan dengan kalimat "*lâ rayba fihi*". Pakar tafsir Râghib al-Ashfahâni mengatakan bahwa kata "*raybu*" memiliki tingkat keraguan yang lebih sedikit dibandingkan kata "*syakku*" meskipun keduanya memiliki arti yang sama yaitu ragu. Adapun kata "*syakk*" memiliki tingkat keraguan dan keyakinan yang berimbang yaitu 50:50.⁵² Sedangkan kata "*rayb*" memiliki tingkat keraguan sangat tipis hanya sebesar 0,01 %. Menurut beliau, kata "*raybu*" bermakna "*tawahhum*" (prediksi), yaitu engkau memprediksi adanya keburukan pada sesuatu tetapi tidak terbukti.⁵³ Ketika kata "*raybu*" diawali dengan *lâ nâhi* atau *lâ nâfi*, artinya Allah Swt melarang kita meragukan al-Quran sedikitpun, sekalipun terhadap 1 (satu) huruf al-Quran karena tiap-tiap huruf al-Quran mengandung kebaikan bagi pembacanya. Larangan ini dibuktikan dengan berbagai statemen dan argumentasi yang menguatkan Al-Quran diturunkan dari Zat Yang Maha Pengatur alam semesta. Sebagaimana ditegaskan dalam surat Al-Hâqqah [69]: 40-43;

2. Pemaknaan "*Fî Sabîlillâh*" Dalam Konteks Kekinian⁵⁴

Kalimat "*fî sabîlillâh*" merupakan rangkaian dari 3 (tiga) kata yaitu *fî*, *sabîl*, dan *Allah*. Dalam al-Quran kata "*sabîl*" disebutkan sebanyak 166 kali, sedangkan kata "*sabîlillâh*" disebutkan 68 kali, dan kalimat "*fî sabîlillâh*" disebutkan sebanyak 45 kali.⁵⁵ Jika dilihat rangkaian kalimat "*fî sabîlillâh*" yang terdiri dari huruf *jâr* dan *idhâfah* (*mudhâf* dan *mudhâf* `ilaih) memuat pemaknaan yang amat luas, karena kata "*fî*" mengisyaratkan seluruh perbuatan yang berorientasi kepada penguatan hubungan vertikal kepada Allah Swt maupun horizontal kepada sesama manusia.

Secara terminologi, "*sabîlillâh*" adalah kalimat yang bersifat umum, mencakup segala objek kebaikan yang diridai Allah Swt dengan melaksanakan segala perbuatan wajib, sunnah dan bermacam kebajikan lainnya. Jika ditambahkan huruf "*fî*" maka yang dimaksud adalah orang yang

⁵² Râghib al-Ashfahâni, *Mufradât al-ʿAlfâzhu al-Qurʿan*, Damaskus: Dâru al-Qalam, 2009, Cet. IV, hal. 461

⁵³ Râghib al-Ashfahâni, *Mufradât al-ʿAlfâzhu al-Qurʿan*, h. 368

⁵⁴ Merujuk pada Surat al-Baqarah/2:195:

﴿ وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ١٩٥ ﴾

Dan infakkanlah (hartamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu jatuhkan (diri sendiri) ke dalam kebinasaan dengan tangan sendiri, dan berbuatbaiklah. Sungguh, Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik.

⁵⁵ Muhammad Fu'ad Abd Baqiy, *Mu'jam al-Mufahrasy li Alfâdzil Qur'an*, Beirut: Dar el Fikr, 1996, hal. 433-436

melakukan kebaikan di jalan Allah.⁵⁶ Para ulama di era klasik maupun modern telah merumuskan substansi kalimat *sabīlillāh* dalam cakupan yang lebih luas tanpa melihat kekhususan sebab turunnya ayat. Salah satunya adalah Ibnu Kathīr, seorang ahli fiqh dan tafsir yang mengklasifikasikan pengertian *sabīlillāh* kepada dua bagian, yaitu pengertian sempit untuk arti jihad (berperang melawan orang kafir), karena seringnya digunakan untuk itu seolah-olah *sabīlillāh* itu hanya untuk pengertian jihad dan pengertian luas yang meliputi seluruh perbuatan baik.⁵⁷

Menurut Thahir bin Asyur bahwa kalimat "*fi sabīlillāh*" dapat dipahami secara tekstual maupun kontekstual. Pada surat al-Baqarah/2: 195, kalimat "*fi sabīlillāh*" dapat makna bala tentara di medan perang karena secara tekstual ayat tersebut memiliki korelasi dengan ayat-ayat sebelumnya yang berisikan tentang peperangan. Ayat ini memuat perintah kepada umat Islam untuk membantu Nabi dan para sahabatnya dalam mempersiapkan seluruh perlengkapan perang, karena peperangan tanpa bekal berarti menjatuhkan diri ke dalam kebinasaan. Di sisi lain, beliau memandang kalimat "*fi sabīlillāh*" dipahami secara kontekstual yang meliputi segala bentuk kebajikan yang dilakukan oleh umat Islam secara individu maupun kelompok sebagaimana diisyaratkan kata "*sabīl*" yang disandingkan dengan lafadh "*Allah*". Sehingga substansi perintah berlaku *ihsān* pada ayat ini meliputi dua hal: *Pertama*; berlaku *ihsān* dalam konteks peperangan seperti memiliki perbekalan yang cukup, berbaris di perbatasan, memperlakukan tawanan dengan baik, melindungi harta dan rumah pasukan yang kalah, dan lain sebagainya. *Kedua*; berlaku *ihsān* dalam segala hal karena Rasulullah Saw bersabda: *Sesungguhnya Allah mewajibkan berlaku ihsān terhadap segala sesuatu.*⁵⁸

Abdul Aziz Marzūq menjelaskan bahwa ayat ini ditujukan kepada orang yang kaya agar berinfaq untuk kepentingan jihad. Menurutnya, kalimat "*sabīlillāh*" bermakna jihad atau perang sebagai bentuk penghormatan karena perang memberikan kemaslahatan yang besar bagi keberlangsungan Islam. Meninggalkan jihad di medan perang merupakan kelemahan umat dan kehancuran, sehingga umat Islam diperintahkan berinfaq untuk kepentingan jihad. Ayat ini menegaskan sisi keutamaan jihad dengan harta untuk dibelanjakan berbagai perlengkapan jihad. Hudzaifah berkomentar tentang kalimat "*walā tulqū biaydikum ila al-tahlukati*" maksudnya tidak membelanjakan harta di jalan Allah akan membawa kepada kehancuran dan kekalahan.⁵⁹

⁵⁶ Abd Aziz Dahlan, Ensiklopedi Hukum Islam, (Jakarta: PT. Interamas, 1996), jilid 5, hal.1523

⁵⁷ Abd Aziz Dahlan, Ensiklopedi Hukum Islam, h.1523

⁵⁸ Ibnu 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr Wa al-Tanwîr*, j.I, h. 212

⁵⁹ Abdul Aziz bin Marzuq al-Tharîfi, *al-Tafsîr wa al-Bayân li Ahkâmi al-Qur'ân*, Riyadh: Maktabatu Dâru al-Minhâj, 1438 H, Jilid I, hal. 288

Kalimat "*fi sabīlillāh*" dimaknai bala tentara di medan perang, dan ayat ini memerintahkan jihad dengan harta yang diarahkan kepada umat Islam yang memiliki kekayaan demi menambah kekuatan pasukan dan peralatan perang. Jika umat Islam menahan harta untuk dibelanjakan untuk jihad di medan perang niscaya umat Islam akan menelan kehancuran. Untuk itu perintah berlaku *ihsān* sebagai dorongan kepada umat Islam untuk membelanjakan harta terbaik di jalan Allah Swt, karena perang melawan kekufuran adalah kewajiban maka mempersiapkan bekal perang pun bersifat wajib. Jika itu dilakukan, niscaya Allah akan menanamkan rasa cinta-Nya kepada hamba-hamba-Nya yang berlaku *ihsān*.⁶⁰

Pendapat yang sama diungkapkan oleh Mutawalli Sya'rawi, bahwa ayat ini terletak setelah ayat-ayat perintah perang yang memberikan makna perintah mempersiapkan diri dalam jihad di jalan Allah. Menurut beliau, ayat ini memiliki 2 makna:

- 1) Perintah berinfak untuk kepentingan jihad di jalan Allah agar tidak jatuh dalam kebinasaan akibat keterbatasan kekuatan perang menghadapi musuh.
- 2) Perintah berlaku *ihsān* tidak terbatas pada satu dimensi ajaran agama, tetapi meliputi seluruh dimensi. Ruang lingkup obyek perintah *ihsān* tidaklah sempit dalam bentuk harta, tetapi juga meliputi jabatan yang melahirkan kebijakan atau pemikiran yang melahirkan ide konstruktif.⁶¹

Dalam kajian sosial, Syekh Yusuf al-Qardhawi dalam kitab *Fiḥḥu al-Zakāt* berpendapat bahwa substansi *fi sabīlillāh* tidak perlu diperluas meliputi segala perbuatan yang mengandung maslahat dan *taqarrub* kepada Allah Swt. Begitu pula tidak dipersempit hanya untuk jihad dalam arti bala tentara saja, karena jihad itu lebih umum dari pada *qitāl* (berperang), peperangan itu hanya bagian dari bentuk jihad yang diberi dana zakat dari kelompok *fi sabīlillāh*.⁶² Imam Kasani dalam kitab al-Bada'i—sebagaimana dinukil oleh Yusuf al-Qardhawi—memperluas obyek *sabīlillāh* yang meliputi segala bentuk kebajikan yang berorientasi kepada *taqarrub* dan ketaatan kepada Allah. Substansi kalimat *fi sabīlillāh* menunjukkan individu maupun kelompok yang melakukan kebajikan dalam kontek ketuhanan maupun kemanusiaan.⁶³

Sedangkan Wahbah al-Zuhaili mengategorikan *fi sabīlillāh* dalam peperangan yaitu para pejuang yang tidak digaji oleh negara maupun

⁶⁰ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr*...J. I, h.543.

⁶¹ Mutawalli Sya'rāwī, *Tafsīr al-Sya'rawī*..., j.I, h 433.

⁶² Yusuf al-Qardhawi, *Fiḥḥu al-Zakāt*, Beirut: Mu'assaatu al-Risālah, 1999, jilid II, hal. 635.

⁶³ Yusuf al-Qardhawi, *Fiḥḥu al-Zakāt*, h. 637

lembaga lantaran keterpanggilan hati untuk berperang di jalan Allah.⁶⁴ Hal berbeda diungkapkan oleh Mahmud Syaltut yang menafsirkan *sabīlillāh* dengan kemaslahatan umum. Mahmud Syaltut memperluas ruang lingkup *sabīlillāh* dengan mengembangkan misi peperangan berupa misi keagamaan dan kemanusiaan dalam konteks kekinian. Misi keagamaan meliputi perlindungan kemuliaan agama dari fitnah-fitnah, percetakan al-Quran, dan mempersiapkan pendakwah atau dai yang berkualitas untuk menegakkan kemuliaan Islam. Adapun misi kemanusiaan meliputi jaminan keamanan dengan memperkuat pasukan perang, pembangunan rumah sakit, pembuatan jalan, mengentaskan kemiskinan, membantu kaum duafa, dan misi kemanusiaan lainnya.⁶⁵

Berdasarkan pandangan para ulama al-Quran tersebut, pemaknaan kalimat "*fi sabīlillāh*" dalam konteks kekinian harus diperluas meliputi segala bentuk kebajikan yang berorintasi kepada perlindungan kemuliaan agama dan perlindungan manusia. Karena kedua proteksi ini merupakan misi utama peperangan yang terjadi di era Rasulullah Saw dan para sahabat, sehingga perlu memperluas ruang lingkup "*fi sabīlillāh*" dalam konteks kekinian selama tidak keluar dari kedua proteksi tersebut.

3. Akar Perdebatan Takwil Ayat-Ayat *Mutasyābihāt*⁶⁶

Perdebatan ulama al-Quran tentang takwil ayat-ayat *mutasyābihāt* berakar dari penafsiran surat Ali Imran/3:7. Hampir semua mushaf yang ada di dunia ini meletakkan tanda *waqf lāzim* pada ayat ini yaitu pada kata "*Allah*" yang mengisyaratkan wajib mutlak berhenti. Padahal para ulama al-Quran menafsirkan ayat ini melalui pendekatan koneknif atau *ta'ānuq* yang melahirkan perbedaan pandangan siapa saja yang berhak mentakwil ayat-ayat *mutasyābihāt*?

Thāhir bin 'Asyūr memiliki pandangan yang sama dengan Wahbah al-Zuhaili tentang faktor perdebatan ulama salaf dan khalaf dalam mentakwil ayat-ayat *mutasyābihāt* yaitu perbedaan cara *waqf* pada kalimat "*wamā ya'lamu ta'wīluhu illallāh, wa (yaqūlu) al-rāsikhuna fi al-'ilmi 'āmannā bihi*". Ulama salaf cenderung tidak mentakwilkan ayat-ayat *mutasyābihāt* dan mengembalikan makna maksud kepada Allah Swt, sedangkan ulama *khalaf* berpendapat bahwa Allah dan orang-orang yang memiliki keilmuan dapat mengetahui

⁶⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Zakat: Kajian Berbagai Mazhab*, diterjemahkan oleh Burhanuddin Fannany dan Effendi dari buku asli *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000, hal. 287

⁶⁵ Mahmud Syaltūt, *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*, Cairo: Dāru al-Qalam, 1960, hal. 254

⁶⁶ Merujuk pada surat Ali Imran/3:7 sebagai berikut:

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۚ وَالرُّسُلُ خَوْنٌ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ

Padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah. Dan orang-orang yang ilmunya mendalam berkata, "Kami beriman kepadanya (Al-Qur'an)

rahasia ayat-ayat *mutasyābihāt* karena tidak ada satu ayat pun yang dirahasiakan oleh Allah Swt.⁶⁷

Pendapat pertama dari kaum salaf yang dipelopori oleh beberapa sahabat seperti Ubay bin Ka'b, Aisyah, Ibnu Mas'ud dan Ibnu Umar berpendapat *waqf* yang terbaik adalah pada kalimat "*Allah*", karena tidak ada yang mengetahui makna ayat-ayat *mutasyābihāt* selain Allah Swt. Sedangkan kalimat huruf "*wawu*" pada kalimat "*wa al-rāsikhūna*" adalah *wawu isti'nâf* yang merupakan kalimat pembuka dimana mereka berkata: "*Kami beriman kepadanya (al-Quran)*" yang menjadi indikasi sikap penerimaan secara totalitas kepada Allah Swt terhadap makna yang dikehendaki pada ayat *mutasyābihāt*. Pendapat ini didukung oleh hadits yang dikeluarkan 'Abd Razzaq dalam tafsirnya dan Hakim dalam kitab Mustadrak yang berasal dari Ibn Abbas bahwa ia membaca "*wamâ ya'lamu ta'wîlahu illallâh, wa (yaqûlu) al-rāsikhuna fi al'îlmi `âmannâ bihi*".⁶⁸

Demikian pula Ibnu Qudamah berpendapat bahwa huruf "*wawu*" pada kalimat "*wa al-rāsikhūna*" sebagai permulaan bacaan, karena pada ayat ini terdapat beberapa indikator yang menunjukkan hanya Allahlah yang mengetahui takwil ayat-ayat *mutasyābihāt*, dan *waqf* yang tepat pada kalimat "*Allah*" baik secara lafazh maupun makna. Adapun kalimat "*âmannâ bihi*" menunjukkan ungkapan penyerahan secara totalitas atas ayat yang tidak diketahui maknanya. Berdasarkan penjelasan ini, maka wajib *waqf* pada kalimat "*illa Allah*", sedangkan kalimat "*wa al-rāsikhūna*" sebagai *mubtada`* dan "*yaqûlūna*" sebagai *khavar*.⁶⁹

Sedangkan pendapat kedua berasal dari Ibnu Abbas, Mujahid serta ulama khalaf lainnya⁷⁰ memiliki pandangan yang berbeda. Mereka berpendapat bahwa berhenti (*waqf*) pada kalimat "*wa al-rāsikhūna fi 'îlmi*" karena kata "*wa*" di'athafkan kepada lafzh "*Allah*" dan kalimat "*yaqûlūna*" menjadi hal, sehingga melahirkan pemahaman bahwa tidak ada yang mengetahui takwil ayat *mutasyābihāt* selain Allah dan orang-orang yang ilmunya mendalam. Makna kata "*al-rāsikhūna fi al-'îlmi*" adalah orang-orang yang kuat dalam keilmuan, mengetahui rahasia-rahasia ilmu, dan mereka mampu mengenal objek-objek takwil dengan baik. Abdullah bin Abbas berkata: Saya termasuk orang-orang yang memiliki kedalaman ilmu yang dapat mengetahui takwil ayat *mutasyābihāt*, karena Allah Swt mencela orang-orang yang menggunakan takwil untuk tujuan menebar fitnah dan kesesatan, bahkan mereka menyimpangkan makna ayat-ayat *muḥkamat*. Sedangkan

⁶⁷ Ibnu 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr Wa al-Tanwîr*, J. II, h. 163

⁶⁸ Jalâluddin as-Suyuthi, *al-Itqânu fi 'Ulûmi al-Qur'ân*, Mesir: Dâr al-Salâm, Cet. I, 2008, hal. 534.

⁶⁹ Izzat Syahâtah Karâr, *al-Waqfu al-Qur'ani wa Atsaruhu fi al-Tarjih 'inda al-Hanafiyah*, Cairo: Muassasatu al-Mukhtâr, 2003, cet. I, hal 65.

⁷⁰ Antara lain: Rabi' bin Sulaiman, Qasim bin Muhammad, ulama madzhab Syafi'i, Ibnu Athiyah, dan syeikh Qurthubi

orang yang memiliki kedalaman ilmu tidak demikian, mereka adalah orang yang memiliki keyakinan kuat serta pemahaman yang baik terhadap ayat-ayat *mutasyābihāt*. Adapun kalimat “*amanna bihi*” tidak bertentangan dengan ilmu karena mereka memposisikan *muhkamāt* sebagai pondasi dalam memahami *mutasyābihāt*. Seluruh ayat baik *muhkamāt* maupun *mutasyābihāt* berasal dari Allah Swt yang mengandung kebenaran serta saling menguatkan kebenaran makna. Pendapat ini dikuatkan oleh doa Rasulullah Saw kepada Ibnu Abbas: *Ya Allah berikanlah kepadanya pemahaman agama dan ajarkanlah dia akan takwil*.⁷¹

Imam Abu Hasan al-Asy’ari mengikuti pendapat yang kedua ini, begitu juga Abu Ishaq al-Syairāzi dengan mengatakan bahwa Allah Swt melimpahkan pengetahuan-Nya kepada para ulama yang memiliki kedalaman ilmu, dan mustahil jika mereka disejajarkan dengan orang awam atau berpura-pura awam terhadap ayat al-Quran.⁷² Demikian pula, Imam Nawawi berpendapat bahwa dibolehkan bagi orang yang memiliki kedalaman ilmu untuk mentakwil, karena tidak mungkin Allah menyeru hamba-hamba-Nya kepada sesuatu yang tidak dapat diketahui maksudnya oleh mereka.⁷³

Menurut pendapat kelompok pertama, bahwa kata “*wa al-rāsikhūn*” menjadi penyelaras dari kalimat “*fa ‘ammalladzīna fī qulūbihim*” dengan perkiraan kalimat “*wa ‘ammā al-rāsikhūn*”, sehingga harus berhenti (*waqf*) pada lafazh “*Allah*” bukan kalimat “*wa al-rāsikhūn*”. Sedangkan pendapat kelompok kedua cenderung membaca *waqf* pada kalimat “*wa al-rāsikhūn*” dengan alasan adanya huruf ‘*athaf* yaitu *wawu* yang di’*athaf*-kan kepada lafazh Allah, sehingga bermakna bahwa Allah dan orang-orang yang memiliki keilmuan yang kuat dapat mengetahui takwil ayat-ayat *mutasyābihāt*. Pendapat kelompok ini berdasarkan sifat *rusūkh* (kedalaman ilmu) yang menjadi petunjuk jelas terhadap keilmuan dan kepahaman terhadap perkara-perkara yang sulit antara lain ayat-ayat *mutasyābihāt*. Pemahaman terbaliknya, orang-orang yang tidak memiliki pengetahuan kuat tentang ilmu tafsir dan takwil tidak diperkenankan mentakwil ayat-ayat *mutasyābihāt* karena dikhawatirkan mentakwil berdasarkan keinginan hawa nafsu, sebagaimana orang-orang yang di hati mereka terdapat “*zayghun*” atau penyimpangan. Kelompok ini membantah argumentasi kelompok pertama bahwa ‘*athaf* yang berlaku dalam gramatika adalah ‘*athaf mufradat* (kata) bukan ‘*athaf kalimat*, sehingga kata “*wa al-rāsikhūn*” lebih tepat di’*athaf*-kan kepada lafaz Allah.⁷⁴

⁷¹ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsīr al-Munīr* J. II, h. 166

⁷² Subḥi al-Shālih, *Mabāhith Fī ‘Ulūmi al-Qur’ān*, terj. Tim Pustaka, Jakarta: Pustaka Firdaus, Cet. IX 2004, hal. 400

⁷³ Manna’ al-Qaththan, *Mābāhith fī ‘Ulūmi al-Qur’ān*, Riyadh: Mansyūrotu al-‘Ashri al-Jadīd, 1973, hal. 268

⁷⁴ Ibnu ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr Wa al-Tanwīr*, J. II, h. 165

Selain faktor perbedaan lokasi *waqf*, perdebatan para ulama tentang takwil ayat-ayat *mutasyābihāt* juga disebabkan perbedaan dalam mendefinisikan takwil. Dalam kajian ilmu al-Quran, takwil berasal dari kata *`awwala – yu`awwilu* yang artinya kembali kepada keaslian. Sedangkan secara terminologi, ulama al-Quran mendefinisikan mengembalikan makna yang dimaksudkan oleh *mutakallim* (pembicara), atau mengembalikan sesuatu pada maksud yang sebenarnya dari ayat al-Quran. Adapun takwil menurut ulama khalaf adalah memindahkan makna yang *rājih* kepada makna baru yang dikuatkan berdasarkan dalil-dalil. Sedangkan menurut ulama salaf, takwil adalah menafsirkan ayat dan menjelaskan maknanya.⁷⁵

Sedangkan menurut Mahmud Syaltut dalam kitab *Tafsîr al-Qur'āni al-'Azhîm*, bahwa akar permasalahan takwil ayat *mutasyābihāt* adalah perbedaan pandangan ulama tentang makna *mutasyābih*. Sebagian ulama memaknai *mutasyābih* terbatas pada ayat yang memiliki multi makna serta menjadi obyek perdebatan dan ijtihad para ulama, seperti kata "*qurû`u*" dapat dimaknai haidh atau suci. Sedangkan sebagian lain mendefinisikan *mutasyābih* sebagai lawan kata dari *muhkam*, yaitu ayat yang makna zhahirnya tidak sesuai dengan kemuliaan Allah Swt serta tidak sesuai dengan penjelasan ayat-ayat *muhkamāt* yang menyucikan-Nya dari sifat-sifat terbarukan. Dari definisi ini, muncul perbedaan pendapat di kalangan *mutakallimîn*, terdapat kelompok yang tidak melakukan takwil dan mengimani ayat tersebut yang tidak bertentangan dengan kesucian Allah Swt. Sedangkan kelompok lain memalingkan makna zhahir serta menetapkan makna yang sesuai dengan kemuliaan Allah Swt, seperti kata "*al-yadu*" ditakwil menjadi kekuasaan, kata "*al-yamîn*" ditakwil menjadi kekuatan, dan lain sebagainya. Dengan demikian, kelompok ini memandang tidak ada ayat-ayat *mutasyābihāt* yang maknanya hanya diketahui oleh Allah Swt, akan tetapi hanya membutuhkan referensi berupa ayat-ayat muhkamat dalam merubah makna zhahir.⁷⁶

Adapun Wahbah al-Zuhaylî dalam menafsirkan ayat-ayat *mutasyābihāt* dengan menggunakan metode takwil, hal ini dapat diketahui pada penafsiran terhadap ayat-ayat *mutasyābihāt* yang berkaitan dengan Zat Allah. Beliau melakukan takwil dengan mengalihkan makna *rajih* kepada makna baru yang dikuatkan dengan dalil-dalil, seperti kata wajah Allah yang disebutkan dengan beberapa kalimat yaitu "*wajhu rabbika*", "*wajhu Allah*", "*wajhu rabbihim*", dan "*wajhu rabbihi*". Semua ini mengesankan bahwa Allah mempunyai wajah. Salah satu istilah wajah ini disebutkan dalam surat al-Rahman/55:27 sebagai berikut,

وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

⁷⁵ Manna` al-Qaththan, *Mâbâhits fî 'Ulûmi al-Qur'ân*, h. 317

⁷⁶ Mahmud Syaltut, *Tafsîr al-Qur'âni al-'Azhîm*, Cairo: Dâru al-Qalam, 1960, hal.66

Tetapi wajah Tuhanmu yang memiliki kebesaran dan kemuliaan tetap kekal.

Dalam tafsir *al-Munîr*, ayat di atas diterjemahkan sebagai berikut “Tetapi wajah Tuhanmu yang memiliki kebesaran dan kemuliaan tetap kekal”. Wahbah al-Zuhaylî juga menyatakan dalam kajian balaghahnya bahwa kata-kata “*wajhu*” terdapat majaz mursal Zat Tuhanmu Yang Suci, dengan menyebutkan sebagian (wajah) namun yang dimaksud adalah keseluruhan (zat), atau dalam kaidah tafsir diistilahkan dengan ungkapan “*dzikru al-ba’dhi wa yurâdu bihi al-kullu*” (disebutkan sebagian namun yang dimaksud adalah keseluruhan).⁷⁷ Thâhir bin ‘Asyûr memiliki pandangan yang sama, bahwa makna kalimat “*wajhu rabbika*” adalah zat Allah sesuai dengan kebiasaan kaum Arab dalam menggunakan kata “wajah” untuk menyatakan makna keseluruhan fisik dan zat. Takwil makna wajah Allah kepada pemahaman yang sesuai dengan Zat Allah amat penting, karena mustahil menisbatkan wajah Allah kepada salah satu anggota badan pada kepala. Ini adalah sikap ulama kalangan tabiin dan generasi setelahnya, sedangkan ulama salaf menahan diri memperbincangkan takwil ayat ini diiringi keyakinan bahwa mustahil memaknai kalimat tersebut secara zahir.⁷⁸

Relevansi penafsiran ayat-ayat *mutasyābihāt* dengan metode takwil sebagaimana yang dilakukan oleh Wahbah al-Zuhaili dalam menafsirkan ayat-ayat *mutasyābihāt* di dalam karyanya Tafsir al-Munir, masih relevan, karena beliau dalam menafsirkan ayat-ayat *mutasyābihāt* tersebut selalu menyucikan Allah dari sifat-sifat yang menjadi ciri khas makhluk-Nya. Karena Allah tidak mungkin mempunyai sifat seperti makhluk-Nya. Upaya mentakwil ayat-ayat yang berkaitan dengan zat Allah Swt oleh Wahbah al-Zuhayli dan Thâhir bin ‘Asyûr semata-mata ingin menjauhkan pemahaman manusia dari pemahaman zhahir yang mustahil kepada pemahaman yang sesuai dengan keagungan Allah Swt.

4. Larangan Yahudi Memasuki Palestina⁷⁹

Menurut sejarah, bani Israel menetap di sebuah lembah yang sempit, dimana mereka berjalan berputar-putar di lembah tersebut tanpa arah yang jelas sehingga mereka sampai di bukit Nibo dekat sungai Yordania. Di sanalah nabi Musa as wafat dan dimakamkan, namun tak seorang pun yang mengetahui makamnya. Bani Israel tidak mampu memasuki kota Palestina hingga mereka melewati Yordania atas tuntunan Yusa’ bin Nun.⁸⁰

⁷⁷ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr*...Jilid XIV, h. 140

⁷⁸ Ibnu ‘Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr Wa al-Tanwîr*, Jilid XI, h. 253

⁷⁹ Merujuk pada surat al-Mâ'idah/5:26 sebagai berikut:

قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ
(Allah) berfirman, “(Jika demikian), maka (negeri) itu terlarang buat mereka selama empat puluh tahun, (selama itu) mereka akan mengembara kebingungan di bumi. Maka janganlah engkau (Musa) bersedih hati (memikirkan nasib) orang-orang yang fasik itu.”

⁸⁰ Ibnu ‘Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr Wa al-Tanwîr*, J.III, h. 166

Pada riwayat lain, bahwa kaum bani Israil diharamkan menginjakkan kaki mereka di kota Palestina, dimana Allah Swt mewafatkan kaum bani Israil sepanjang masa kebingungan selama 40 tahun, dan tidak tersisa dari mereka selain Yusya' bin Nun dan Kalib. Diceritakan ketika Nabi Musa as menyeru bani Israil untuk berjihad, namun mereka menolak, sehingga mereka terjebak dalam kebingungan selama 40 tahun, dimana mereka terus berjalan menuju kota Palestina namun tak kunjung sampai. Sepanjang 40 tahun, kaum Bani Israil diperlihatkan tanda-tanda kebesaran Allah Swt berupa naungan awan tebal yang melindungi mereka dari terik panas matahari, diturunkan makanan berupa manna (madu) dan salwa (burung puyuh), dipancarkan 12 sumber air melalui tongkat nabi Musa yang dipukulkan ke sebuah batu sehingga tiap kabilah memiliki sumber air dan kemukjizatan lainnya yang Allah Swt berikan kepada Musa bin Imran. Selama tempo 40 tahun itu, Nabi Harun as wafat dan setelah 3 tahun kemudian nabi Musa AS wafat, bahkan hampir seluruh kaum bani Israil pun wafat. Bahkan menurut riwayat lain, tak seorang pun yang hidup dari kalangan bani Israil selain Yusya' bin Nun dan Kalib. Dari pandangan inilah, sebagian para ahli tafsir berpendapat bahwa kalimat "*qāla fa'innahā muḥarramatun 'alaihim `arba'in sanatan*" adalah *waqf tām* (sempurna). Setelah selesai masa 40 tahun, Yusya' bin Nun bersama generasi kedua bani Israil menuju Baitul Maqdis. Ketika hendak memasuki Baitul Maqdis dan matahari hampir terbenam, sedangkan hari itu adalah hari Jum'at, lalu Yusya' bin Nun berdoa: "Ya Allah tahanlah matahari untukku". Maka Allah menahan matahari hingga Yusya' bin Nun memasuki kota Baitul Maqdis.⁸¹

Peletakan tanda *waqf al-mu'ânaqah* pada ayat ini memberikan pengaruh terhadap pandangan ulama tentang status larangan memasuki kota Palestina bagi bani Israil. Apakah bersifat temporal atau selamanya?. Menurut hemat kami, ayat ini mempertegas sikap bahwa *al-ardh al-muqaddasah* atau Palestina bukanlah bumi yang dijanjikan bagi kaum Yahudi. Menurut imam Thabari berdasarkan riwayat dari Mujahid dari Ibnu Abbas, bahwa tanah suci bagi bani Israil adalah bukit Sinai dan sekitarnya. Ada pula pendapat yang mengatakan tanah suci bangsa Israil adalah Damaskus, negeri Palestina, dan sebagian wilayah Yordania. Namun, janji tersebut dipersyaratkan adanya ketaatan kepada ajaran nabi Musa, sehingga ketika syarat itu tidak terpenuhi maka sebenarnya bangsa Israil telah kehilangan hak menempati wilayah itu.⁸²

5. Persaksian Ketuhanan Menurut Para Ulama⁸³

⁸¹ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'an al-'Azhîm*, jilid. II, h. 48.

⁸² Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabari, Jami' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qurân*, Libanon: Muassasah al-Risâlah, Cet. 1, 1994

⁸³ Merujuk pada surat al-A'raf/7:172 sebagai berikut:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

Kata “syahādah” (kesaksian) berasal dari kata “syahida” yang artinya menyaksikan dengan nyata baik dengan mata fisik maupun mata bathin. Orang yang mati ketika membela agama Allah Swt disebut *syāhid* atau *syuhadā*, karena kematian mereka dipersaksikan oleh manusia dan malaikat serta diperlihatkan kenikmatan tempat kembalinya di hari kiamat yaitu surga.⁸⁴

Persaksian dalam ayat ini masuk dalam kategori perjanjian tauhid antara manusia dengan Allah Swt yang terjadi sejak di alam rahim. Menurut Ibnu Kathīr, Allah Swt mengeluarkan bayi dari rahim ibu dalam keadaan telah bersaksi terhadap diri mereka sendiri bahwasanya Allah adalah Tuhan yang mengatur dan Penguasa mereka, bahwasanya tiada Tuhan selain Allah. Inilah karakter keaslian manusia sebagai manusia bertauhid sebagaimana dalam surat al-Rum [30]: 30 sebagai berikut,

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخُلُقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ
وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

“Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam); (sesuai) fitrah Allah disebabkan Dia telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.”⁸⁵

Menurut Ibnu Kathīr, persaksian ketuhanan ini terjadi antara Allah Swt dan janin di rahim. Pernyataan ini berdasarkan bentuk kata pada ayat “*min banî `ādam*” bukan “*min ādam*” dan “*min zhuhûrihim*” bukan “*zhahrihi*” yang bermakna persaksian ini terjadi dari generasi ke generasi. Persaksian dilakukan secara spontanitas dalam bentuk perkataan yaitu “*balā syahidnā*”.⁸⁶

Ayat ini menegaskan awal pembentukan dimensi ketuhanan pada diri manusia sebelum terbentuk dimensi kemanusiaan secara sempurna. Seorang pakar tafsir, Mutawalli Sya’rawi mengatakan bahwa persaksian ini adalah bentuk *syahādatu al-fithrati* (persaksian kesucian) yang terjadi di alam pembenihan atau alam rahim. Di mana Allah Swt menjadikan janin dapat melakukan persaksian terhadap dirinya sendiri akan keesaan-Nya. Komunikasi ini tidaklah mustahil terjadi, terlebih komunikasi linguistik, dimana tiap-tiap makhluk memiliki model komunikasi nonverbal yang dapat dipahami oleh komunikan. Sebagai contoh percakapan nabi Sulaiman dengan

Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi (tulang belakang) anak cucu Adam keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap roh mereka (seraya berfirman), “Bukankah Aku ini Tuhanmu?” Mereka menjawab, “Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi.” (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari Kiamat kamu tidak mengatakan, “Sesungguhnya ketika itu kami lengah terhadap ini.”

Lihat juga Saihu, Saihu. “Rintisan Peradaban Profetik Umat Manusia Melalui Peristiwa Turunnya Adam As Ke-Dunia.” *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Quran dan Keislaman* 3.2 (2019): 268-279.

⁸⁴ Râghib al-Ashfahâni, *Mufradât al-‘Alfâzhu al-Qur’ân*, h. 465

⁸⁵ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm*, Juz II, h. 294.

⁸⁶ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm*, Juz II, h. 298.

ratu semut, dimana beliau dapat memahami seruan ratu semut kepada prajuritnya untuk masuk ke dalam lubang agar tidak terinjak nabi Sulaiman dan bala tentaranya. Demikian pula ketika Allah Swt memerintahkan lebah agar membuat sarang di perbukitan, pepohonan, dan sarang yang dibuat manusia menggunakan bahasa yang hanya dipahami antara kedua komunikan, Allah dan lebah. Dengan demikian, kalimat pertanyaan Allah Swt kepada janin “*alastu bi rabbikum*” dan jawaban janin dengan ungkapan “*balā syahidnā*” adalah ungkapan yang telah disadur ke bahasa arab, adapun hakikat bahasa yang digunakan dalam komunikasi ini tak ada yang mengetahui selain Allah Swt, dan para ulama tidak masuk dalam pembahasan irasional ini.⁸⁷

Dengan demikian, persaksian ini merupakan representasi unsur kefitrahan manusia, dimana Allah Swt menanamkan karakter keaslian dalam jiwa dan zat manusia yang menegaskan bahwa dibalik alam semesta ini terdapat Pencipta Yang Maha Kuasa. Persaksian fitrah dialami oleh semua manusia di alam pembenihan atau alam rahim, meskipun faktanya setelah dilahirkan terdapat manusia yang menguatkan karakter kefitrahan ini atau mukmin, dan ada pula yang menutupi karakter ini atau kafir. Sebagaimana hadits yang diriwayatkan oleh Bukhārī dari Abu Hurayrah, Rasulullah Saw bersabda,

كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَثَلِ الْبَيْهَمَةِ تَنْتِجُ الْبَيْهَمَةَ، هَلْ تَرَى فِيهَا مِنْ جَذَعَاءٍ؟

“Setiap anak dilahirkan di atas fitrah. Kedua orang tuanya lah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi. Sebagaimana permisalan hewan yang dilahirkan oleh hewan, apakah kalian melihat pada anaknya ada yang terpotong telinganya?”.⁸⁸

D. KESIMPULAN

Penulis dapat menarik kesimpulan bahwa *waqf al-mu'ānaqah* merupakan tanda *waqf* yang memiliki karakteristik yang berbeda dengan tanda-tanda *waqf* lainnya, baik dari sisi nama, simbol, posisi peletakan simbol, maupun jumlah. Selain itu, *waqf al-mu'ānaqah* memberikan isyarat terhadap tata cara *waqf* dan *ibtida'* yang khusus, gramatika (*i'rāb*), dan multi interpretasi. Sebuah ayat tanpa *waqf al-mu'ānaqah* akan menghasilkan 1 (satu) alur makna, namun jika terdapat *waqf al-mu'ānaqah* akan menghasilkan 2 (dua) alur makna yang saling terkoneksi.

Penafsiran konektif dapat dijadikan sebagai metode dalam memahami ayat-ayat al-Quran yang memiliki konektivitas lafaz dan makna, yaitu cara memahami

⁸⁷ Mutawalli Sya'rāwī, *Tafsīr al-Sya'rawī: Khawāthirī ḥawla al-Qur'an*, Cairo: Akhbāru al-Yawri, 1991, jilid 7, hal. 4441

⁸⁸ Imam al-Bukhārī, *Shahīh al-Bukhārī*, Beirut: Dar Ibn Katsir al-Yamamah, 1987, *Kitāb al-Janāiz*, *Bāb idzā aslam al-shabīyū fa māta hal yushallī 'alaiḥ*, Hadis Nomor 1293, Jilid I, hlm. 456

kandungan ayat al-Quran dengan mengoneksikan gramatika dan makna dua *mu'ānaq 'alayhi* sehingga menjadi kesatuan penafsiran yang komprehensif. Objek kajian tafsir konektif terbatas pada ayat-ayat *waqf al-mu'ānaqah* karena ayat-ayat inilah yang dipandang mengandung multi interpretasi.

Dalam kajian ini dapat diambil benang merah, bahwa pendekatan penafsiran konektif menghasilkan kajian tema-tema al-Quran yang memuat perbedaan pandangan ulama terhadap kajian tematis tertentu berdasarkan analisa aspek gramatika dan penafsiran.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd Baqiy, Muhammad Fu'ad, *Mu'jam al-Mufahrasy li Alfâdzil Qur'an*, Beirut: Dar el Fikr, 1996.
- al-Ashfahâni, Râghib, *Mufradât al-Fâzhu al-Qur'an*, Damaskus: Dâru al-Qalam, 2009.
- al-Bukhârî, Imam, *Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dar Ibn Katsir al-Yamâmah, 1987.
- al-Qardhawi, Yusuf, *Fiqhu al-Zakât*, Beirut: Mu'assaatu al-Risâlah, 1999.
- al-Qaththân, Manna', *Mabâhits fi 'Ulûmi al-Qur'ân*, Cairo: Maktabah Wahbah, 1995.
- al-Qaththan, Manna', *Mâbâhits fi 'Ulûmi al-Qur'ân*, Riyadh: Mansyûrotu al-'Ashri al-Jadîd, 1973.
- al-Shâlih, Subhi, *Mabâhits Fî 'Ulûmi al-Qur'ân*, terj. Tim Pustaka, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004.
- al-Zuhaili, Wahbah, *Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Suriah, 2007.
- al-Zuhaili, Wahbah, *Zakat: Kajian Berbagai Mazhab*, diterjemahkan oleh Burhanuddin Fannany dan Effendi dari buku asli *al-Fiqhu al-Islami wa Adillatuhu*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000.
- as-Suyuthi, Jalâluddin, *al-Itqânu fî 'Ulûmi al-Qur'ân*, Mesir: Dâr al-Salâm, 2008.
- Aziz, Abd, and Yuan Martina Dinata. "Bahasa Arab Modern Dan Kontemporer; Kontinuitas Dan Perubahan." *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Quran dan Keislaman* 3.2 (2019).
- Dahlan, Abd Aziz, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT. Interimas, 1996.
- Ghulayaini, Musthofa, *Jamî'u al-Durûs al-Arabiyah*, Bairut: Maktabah al-'Ashriyyah, 1994.
- ibn Marzuq al-Tharîfi, Abdul Aziz, *al-Tafsîr wa al-Bayân li Ahkâmi al-Qur'ân*, Riyadh: Maktabatu Dâru al-Minhâj, 1438 H.
- Ibnu 'Âsyûr, Muhammad al-Thâhir, *Tafsîr al-Tahrîr Wa al-Tanwîr*, Tunis: Dâru Suhnûn, 1997.
- Katsîr, Ibnu, *Tafsîr al-Qur'an al-'Azhîm*, Bairut: Dâru al-Fikri, 1997.
- Ma'rifat, Hadi, *Sejarah Al-Qur'an*, diterjemahkan dari buku Tarikh Al-Qur'an oleh Thoha MuSawa, Penerbit Al Huda, Jakarta: 2007.
- Muhammad al-Daghâmain, Ziyâd Khalîl, *Manhajiyah al-Baḥth fî al-Tafsîr al-Mawḍū'i li al-Qur'ân al-Karîm*, Amman: Dâr al-Bashîr, 1955.

- Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabari, Jami' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qurân*, Libanon: Muassasah al-Risâlah, 1994.
- Muhammad bin Sa'dan al-Kûfi, Abu Ja'far, *al-Waqfu wa al-Ibtidâ' fi Kitâbi Allah*, Dubai: Markaz al-Majîd li al-Tsaqâfah wa al-Turâts, 2002.
- Muhammad bin Thaifur al-Sajawindi, Abdullah, *'Ilalu al-Wuqûf*, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2006
- Mujamma' al-Malik Fahd li Thibâ'ati al-Mushaf al-Syarîf, *Al-Qur'an Mushaf Madinah*, Madinah: t.th.
- Qabil Nashr, 'Athiyah, *Ghâyatu al-Murîd fi 'Ilmi al-Tajwîd*, Cairo: t.p , 1994.
- Saihu, Saihu. "Qur'anic Perspective on Total Quality Management (TQM) and its Implementation in the Institution of Islamic Education." *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Quran Dan Keislaman* 4.01 (2020):
- Saihu, Saihu. "Rintisan Peradaban Profetik Umat Manusia Melalui Peristiwa Turunnya Adam As Ke-Dunia." *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Quran dan Keislaman* 3.2 (2019).
- Shihab, Quraish, *Membumikan Al-Quran*, Bandung: Penerbit Mizan, 1996.
- Sulaiman ibn Nashir al-Thayyar, Musa'id ibn, *al-Muharrir Fi 'Ulûm al-Qur'an* Jeddah: Markaz al-Dirasah wa al-Ma'lûmat al-Qur'aniyah, 2008.
- Sya'râwi, Mutawalli, *Tafsîr al-Sya'rawi: Khawâthirî hawla al-Qur'an*, Cairo: Akhbâru al-Yawri, 1991.
- Syahâtah Karâr, Izzat, *al-Waqfu al-Qur'ani wa Atsaruhu fi al-Tarjîh 'inda al-Hanafiyah*, Cairo: Muassasatu al-Mukhtâr, 2003.
- Syahatah Kerar, Ezzat, *al-Waqfu al-Qur'âni wa Atsaruhû fi al-Tarjîhi 'inda al-Hanafiyah*, Cairo: Mu'assasatu al-Mukhtâr, 2003.
- Syaltût, Mahmud, *Tafsîr al-Qur'an al-Karîm*, Cairo: Dâru al-Qalam, 1960.
- Syaltut, Mahmud, *Tafsîr al-Qur'âni al-'Azhîm*, Cairo: Dâru al-Qalam, 1960.
- Syukri Saleh, Ahmad, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlul Rahman*, cet. I Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007.