

# PERIHAL PEWAHYUAN KEPADA PARA NABI DAN PARA RASUL MENURUT FAZLUR RAHMAN

Nur Rahmad Yahya Wijaya<sup>1</sup>, Anwar Rudi<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> Institut Kariman Wirayudha Sumenep  
*nryahyawijaya78gmail.com*

## Abstrak

Wahyu-wahyu Allah selain al-Qur'an juga diwahyukan melalui ide-kata. Al-Qur'an adalah satu-satunya Wahyu yang benar-benar telah diwahyukan oleh Allah dengan lafal dan maknanya. Sebagian para ulama menafsirkan *wahy* sebagai ilham yang hanya mendatangkan makna tanpa kata. Tidak sedikit para orientalis yang meneliti kejiwaan Muhammad, apakah beliau orang yang sehat atau sakit, karena pengakuannya sebagai nabi sangat dianggap mustahil. Karena melihat al-Qur'an sebagai berasal dari kitab-kitab suci sebelumnya dan menolak kenabian Muhammad sebagai peristiwa trans historis, bagi mereka kenabian Muhammad adalah imitasi. Fazlur Rahman membedakan hakikat Wahyu al-Qur'an yang unik dari bentuk-bentuk pengetahuan kreatif lainnya dan meletakkan al-Qur'an berada pada urutan paling atas berkenaan dengan hakikat keilahian dan inspirasi ide-kata. Rahman menyatakan bahwa seluruh pengetahuan kreatif, bentuk puisi serta bentuk-bentuk kreatif seni lainnya masuk ke dalam kategori yang sama dengan Wahyu al-Qur'an: ide-ide dan kata-kata lahir dalam pikiran si penerima inspirasi. Secara psikologis, tidak diragukan bahwa kesemuanya itu sama dan membentuk tingkatan-tingkatan yang menarik dari fenomena inspirasi yang sama.

**Kata Kunci:** al-Qur'an, Wahyu, Ruh,

## Pendahuluan

Para ulama membedakan al-Qur'an dari kitab-kitab samawi lain dengan dua hal: proses nuzulnya dan hakikat kata-kata. Pada yang pertama, kitab-kitab

samawi selain al-Qur'an diturunkan secara sekaligus kepada para Nabi yang menerimanya. Sedangkan al-Qur'an diturunkan secara bertahap selama masa kenabian kepada Muhammad saw. Bagi pendapat yang menolak turunnya al-Qur'an sebelum diturunkan ke dunia, Sedangkan pendapat yang mempercayainya menyatakan bahwa al-Qur'an diturunkan melalui dua tahap: diturunkan secara sekaligus pada *al-Lauh al-Mahfūz* dan langit dunia, dan kemudian diturunkan secara bertahap selama masa kenabian. Menurut pendapat ini, hanya al-Qur'an yang diturunkan pada langit dunia sebelum diturunkan kepada nabi saw. secara berangsur-angsur selama masa kenabian.

Berkenaan dengan hakikat verbalnya, menurut Ibn Khaldun, kitab-kitab samawi selain al-Qur'an tidak diturunkan dengan kata-kata. Para nabi penerima kitab-kitab ini mengungkapkan ide-ide yang diturunkan kepada mereka dengan bahasa mereka sendiri. Oleh karena itulah kitab-kitab suci mereka dari sisi kata-kata tidak memiliki sifat tidak dapat ditiru. Dengan kata lain, kitab-kitab ini bukanlah mukjizat. Berbeda dengan al-Qur'an, Al-Qur'an diterima oleh Nabi saw. secara langsung dengan kata-kata yang diturunkan kepada beliau<sup>1</sup>.

Rahman sendiri sebenarnya secara eksplisit tidak pernah menyebut Hadith Nabi, Hadith Qudsi dan Kitab-kitab Samawi lainnya untuk diperbandingkan dengan al-Qur'an. Akan tetapi Wahyu-wahyu Allah selain al-Qur'an, dalam pandangan Rahman, dapat disejajarkan dengan seluruh fenomena inspirasional selain al-Qur'an.

Rahman menyatakan bahwa seluruh pengetahuan kreatif, bentuk puisi serta bentuk-bentuk kreatif seni lainnya masuk ke dalam kategori yang sama dengan Wahyu al-Qur'an: ide-ide dan kata-kata lahir dalam pikiran si penerima inspirasi.<sup>2</sup> Secara psikologis, tidak diragukan bahwa kesemuanya itu sama dan membentuk tingkatan-tingkatan yang menarik dari fenomena inspirasi yang sama.<sup>3</sup>

Al-Qur'an secara *sui generis* secara keseluruhannya serta terpisah dari bentuk-bentuk pemikiran kreatif atau seni kreatif lainnya. Perbedaan semacam ini terhadap al-Qur'an adalah "untuk menunjukkan bahwa al-Qur'an itu secara murni berasal dari Ilahi. Tidak hanya dalam inspirasinya saja, tetapi juga dalam mode verbal yang sesungguhnya<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Ibn Khaldun, *Muqoddimah...*, hlm.114

<sup>2</sup> Fazlur Rahman, *Tema...*, hlm.144

<sup>3</sup> Fazlur Rahman dalam Taufiq Adnan Amal, *Metode...*, hlm.43- 44

<sup>4</sup> *Ibid*, hlm.44

## **Kaifiyāt Pewahyuan Kepada Para Nabi**

Komunikasi atau kalam Allah kepada manusia terdiri dari cara-cara tertentu sebagaimana diungkapkan sendiri oleh al-Qur'an dalam al-Shurā/42:51-52

وما كان لبشر أن يكلمه الله الأوحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء أنه على حكيم وكذلك أوحينا روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وانك لتنتدى إلى صراط مستقيم

Cara pertama adalah apa yang disebut sebagai wahyu. Sebagian besar ulama tetapkan bahwa cara pertama ini adalah ilham<sup>5</sup>. Ilham yang berupa mimpi yang terjadi di dalam tidur, menurut para mufassir pernah terjadi pada ibunda Musa juga kepada Ibrahim as. dalam menyembelih putranya. Menurut Mujahid, pewahyuan Zabur kepada Daud as. juga dilakukan dengan cara ini<sup>6</sup>. Selain menyebutkan bentuk komunikasi yang terjadi pada ibunda Musa, al-Alūsi (w. 127 H) juga menambahkan bahwa apa yang terjadi pada Maryam dan dan pembaharu dari manusia juga masuk dalam bentuk cara yang pertama ini<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Ṭābari, *Jāmi' al-Bayān an Ta'wil al-Qur'ān*, juz XV Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 58, Muhammad ibn Yusuf Abu Hayyan al-Andalussi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit*, juz VII (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 503. Menurut Mujahid, Sesuatu dihembuskan ke dalam hati maka menjadi ilham (Lihat dalam Abu Abd al-Lah mad ibn Ahmad al-Anṣari al-Qurtubi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, juz XVI (Kairo: Dar Katib al-'Arabi li al-Taba'ah wa al-Nashr, 1967), hlm. 53). Akan tetapi sebagian ulama membedakan antara penghembusan ke dalam hati dan ilham. Hal ini terlihat dengan diletakkan keduanya secara beriringan (Lihat misalnya pendapat al-Zamakhshari dalam Abu Hayyan, *Tafsir...* juz VII, hlm. 503, lihat juga Muhammad al-Razi Fakhr al-Din ibn Diya' al-Din 'Umar, *Tafsir al-Fakhr al-Razi al-Mushtahir bi al-Tafsir al-Kabir wa Mafātih al-Ghaib*, juz XXVII (Beirut. Dar al-Fikr, 1995), hlm. 187, Ibn Hajar, *Fath al-Bārī...*, juz I, hlm. 19 dan Jamal al-Din al-Qāsimi, *Tafsir al-Qāsimi al-Musammā Mahāsin al-Ta'wil*, juz XXIV (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), hlm 322, Sedangkan Muhammad ibn Zuhair hanya memasukkan mimpi di dalam tidur sebagai wahyu (lihat al-Qurtubi, *al-Jami'...*, hlm. XVI, hlm. 53), begitu juga al-Nuqasy (Lihat dalam Abu Hayyan, *Tafsir...*, juz VII, hlm. 503) dan Manna' al-Qattan (Lihat dalam Manna' al-Qattan, *Mabahith...* hlm. 37-38). Al-Razi dan al-Zamakhshari memasukkan ilham, penghembusan kedalam hati dan mimpi dalam tidur dalam jenis ini (Lihat al-Rāzi, *Tafsir...*, juz XXVII, hlm. 187 dan al-Zamakhshari, *al-Kashshāf...*, juz III, hlm. 475) Begitu juga dengan al-Alusi berpendapat bahwa wahyu adalah penyampaian ke dalam hati baik dalam keadaan terjaga maupun dalam tidur. Bagi al-Alusi, penyampaman ke dalam hati lebih umum daripada ilham. Pernyataan ini oleh al-Alusi digunakan, diantaranya, untuk membedakan antara ilham yang hanya mendatangkan bentuk kalam mental tanpa kata dan Zabur, yang menurutnya adalah penyampain ke dalam hati dalam keadaan jaga yang mendatangkan bentuk makna dan kata-kata (Lihat al-Alusi, *Rūh...* juz XXV, hal 84)

<sup>6</sup> Al-Zamakhshari *al-Kashshaf...*, juz III, hlm. 475. al-Alūsi, *Rūh...* juz XXV, hal 84. al-Razi, *Tafsir...*, juz XXVII, hlm. 187, Abu Hayyān, *Tafsir...* juz VII, hlm. 503

<sup>7</sup> al-Alūsi, *Rūh...* juz XXV, hal 85

Al-Rāzi (544-604/6 H/1209 M)<sup>8</sup> dan Abu Hayyān (w. 745 H)<sup>9</sup> mengatakan bahwa Allah mengkhususkan jenis pertama pembicaraan-Nya dengan manusia ini dengan nama “wahyu” karena apa yang dimasukkan ke dalam hati dengan nama ilham dilakukan secara sekaligus. Oleh karena itu pengkhususan kata “wahyu” dengan ilham itu lebih utama. Dan wahyu, menurut al-Alusi, secara umum dimaksudkan sebagai penyampaian ke dalam hati<sup>10</sup>.

Menurut mereka wahyu itu hanya mendatangkan makna atau ide tanpa kata<sup>11</sup>. Demikian juga Nasr Hamid Abu Zaid menjelaskan: “apabila wahyu dalam cara yang pertama merupakan kalam maka hanya dapat dipahami oleh dua pihak yang berkomunikasi. Ia merupakan kalam tanpa kata, atau katakanlah ia merupakan kalam dengan media non suara, dengan bahasa non alamiah”<sup>12</sup>

Menurut Abu Zaid, para ulama menyebutnya sebagai ilham. Al-Qur’an biasanya menggunakan kata kerja dengan kata akar wahyu. Indikasinya adalah komunikasi non bahasa, tidak terdapat situasi tukar komunikasi secara timbal balik.<sup>13</sup> Akan tetapi secara lebih sempit Abu Zaid mengatakan bahwa pada wahyu ini isinya sekedar mengandung perintah melaksanakan<sup>14</sup>. Begitu juga menurut Toshihiko Izutsu<sup>15</sup>. Untuk ini Abu Zaid membuktikan pendapatnya dengan menunjukkan Tōha/ 20:11-13 dan Toshihiko pada al-Qiyāmah/ 77:16.

---

<sup>8</sup> al-Rāzi, *Tafsir...*, juz XXVII, hlm. 188

<sup>9</sup> Abu Hayyān, *Tafsir...* juz VII, hlm. 503

<sup>10</sup> al- Alūsi, *Rūh.....* juz XXV, hal 84

<sup>11</sup> Menurut Rashid Ridla dan al-Maraghi, yang dimaksud dengan wahyu di sini adalah hadirnya makna di dalam hati (Lihat Rashid Ridla, *Wahyu....*, hlm. 90 dan Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, juz XXV, (Mesir: Mustafa al-Bābi al-Halabi, 1962, hlm 63).demikian juga al-Alusi mengatakan bahwa ilham itu hanya mendatangkan bentuk kalam mental dan tidak mendatangkan kalam secara lafzi (lihat al- Alūsi, *Rūh.....* juz XXV, hal 84 dan bandingkan dengan al-Rāzi, yang mengatakan bahwa cara pertama ini penerima wahyu tidak mendengar ain kalam Allah (lihat al-Rāzi, *Tafsir...*, juz XXVII, hlm. 188).al-Baidāwi juga sependapat dengan ilustrasi yang cepat, padanya tidak tersusun atas huruf-huruf terputus yang tergantung pada ketentuan tertentu” (lihat Naṣr al-Dīn Abū Saīd Abd al-Lah Abū ‘Umar ibn Muḥammad al-Shairāzi al-Baidāwi, *Tafsir al-Baidāwi al-Musammā Anwar al-Tanzil wa Asrār al-Ta’wil*, juz V hlm135. Lihat juga pendapat ini yang dikutip al- Alusi, *Rūh.....* juz XXV, hal 84. Demikian juga Montgomery Watt mengartikan wahyu sebagai” komunikasi gagasan melalui bisikan yang cepat atau desakan atau ,mungkin bisa dikatakan melalui inspirasi sekilas” (lihat Montgomery Watt, *Pengantar....*, hlm 31).

Menurut Rashid Riḍa, mengenai ‘hati’ yang terkadang digunakan kata *al-ru’*, *al-khalad*, *al-khatir* (Muḥammad Rashid Riḍa, *Wahyu....*, hlm 90). Terkadang digunakan kata al-naḥs seperti digunakan Sayyid Qutub (Sayyid Qutb, *Fi Zīlā.....*, juz xxv hlm53) sebagaimana Rashid Riḍa, al- Qattān memahami al-ru’ sebagai hati (Mannā’ al-Qattān, *Mabāhith.....*hlm 40) akan tetapi ada juga yang memahami bahwa al-ru’ itu adalah hati dan akal (lihat catatan kaki pada al-Qurtubi, *al-Jāmi’....*juz XVI, hlm 53)

<sup>12</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas....*hlm 47

<sup>13</sup> *Ibid.*, hlm 47-48

<sup>14</sup> *Ibid.*, 48

<sup>15</sup> Toshihiko Izutsu menyatakan bahwa wahyu adalah dorongan ke arah tindakan. Penerima wahyu tidak memiliki kesadaran yang jelas akan kata-kata dan frase yang tepat yang telah diucapkan kepadanya. Persoalan utamanya adalah bahwa ia harus memahami gagasan itu dan bertindak sesuai dengan gagasan itu. Dan bila tujuan dari wahyu

Para mufassir kebanyakan menyepakati bahwa wahyu jenis pertama ini adalah wahyu dengan tanpa perantara. Al-Qurtubi (w.671 H),<sup>16</sup> Ibnu Kathir (w.774 H/ 1373 M)<sup>17</sup> dan al-Maraghi (w. 1945 M)<sup>18</sup> memberikan contoh untuk wahyu semacam ini apa yang diriwayatkan dari Ibn Hibbān dalam kitab *Ṣahih*-nya bahwa Rasulullah saw. bersabda: “Sesungguhnya *Rūh al-Quds* menghembuskan dalam jiwaku bahwa seseorang tidak akan meninggal dunia sehingga sempurna rizki dan ajalnya. Maka bertakwalah kepada Allah dan berbaiklah dalam mencari nafkah. Ambillah yang halal dan tinggalkanlah yang haram”.

Jenis Wahyu yang kedua adalah pembicaraan “dari balik tabir” sebagaimana yang terjadi pada Musa as. Kebanyakan mufassir menyatakan bahwa pewahyuan semacam ini merupakan Wahyu tanpa perantara. Pewahyuan semacam ini, mungkin, bagi para mufassir adalah terjadi dalam keadaan terjaga, Seperti yang dijelaskan oleh al-Qatṭān<sup>19</sup>. Akan tetapi al-Suyūṭi (849-911 H/ 1445-1505 M) menyatakan bahwa jenis ini juga terjadi baik dalam keadaan jaga ataupun tidur.<sup>20</sup>

Sebagian di antara mereka bersepakat bahwa Wahyu semacam ini diterima dengan mendengar kalam Allah, bahkan menurut al-Razi, yang didengar adalah hakikat kalam Allah<sup>21</sup>.

Jenis Wahyu yang kedua ini menurut mereka dialami oleh Musa as. Ada yang mengatakan bahwa malaikat juga mengalami pembicaraan dengan Allah melalui cara ini<sup>22</sup>. Dan sebagian yang lain juga mengatakan bahwa Muhammad

---

yang berupa perintah ini telah tercapai, maka kata-kata tidak lagi bersifat permanen (lihat Toshihiko Izutsu, *Relasi...*, hlm 198-199)

<sup>16</sup> al-Qurtubi, *al-Jami'*..., juz XVI, hlm 53

<sup>17</sup> abu al-Fida' al-Hafiz Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, juz IV (Beirut: Maktabah al-Nur al-'Ilmiyyah, 1992), hlm. 123.

<sup>18</sup> Al-Maraghi, *Tafsir...*, juz XXV, hlm. 64.

<sup>19</sup> Bagi al-Qatṭān, apa yang terjadi pada Musa as. dan Muhammad saw. pada malam Isra' terjadi dalam jaga (Mannā' al-Qatṭān, *Mabāhith...*, hlm. 38).

<sup>20</sup> al-Suyūṭi, *al-Itqān...*, juz I, hlm. 46. Pernyataan semacam ini juga diterima oleh Muhammad ibn Muhammad Abu Shahbah (Lihat Muhammad ibn Muhammad Abu Shahbah, *al-Madkhal...*, hlm 79-80). Demikian juga dengan Amir 'Abd al-'Aziz. Akan tetapi ia menyatakan bahwa Nabi saw. pada malam Isra' terjadi di dalam jaga dan pada Musa as. terjadi di dalam tidur (Amir 'Abd al-'Aziz, *Dirāsāt...*, hlm 49).

<sup>21</sup>. Al-Rāzi, *Tafsir...*, juz XXVII, hlm. 188. Sebagaimana dikatakan Muhammad ibn Muhammad Abu Syahbah, para ulama salaf dan para peneliti mengatakan bahwa Musa, dan saw. pada malam Isra' benar-benar mendengar hakikat kalam Allah, bukan secara *majazi* (Muhammad ibn Muhammad Abu Shahbah, *al-Madkhal...*, hlm. 79). Seperti juga dikatakan Abu Zaid, kalam Allah yang diungkapkan dengan panggilan dalam kasus Musa ini merupakan dengan bahasa yang dapat dimengerti oleh Musa. Ia merupakan kalam bahasa. Al-Qur'an mendeskripsikan pewahyuan semacam ini dengan pemakaian kata kerja “berkata (Qōla)”. Sebagai kebalikan dari wahyu jenis pertama, wahyu di balik tabir ini selain menegaskan adanya sifat bahasa yang dipergunakan, ia juga mengandung adanya situasi tukar komunikasi (Nasr Abu Zaid, *Tekstualitas...*, hlm. 47-48.). Bandingkan Toshihiko Izutsu, *Relasi...*, hlm. 198-199)

<sup>22</sup>. Al-Zamakhshari, *al-Kashshāf...*, juz II, hlm. 475, Abu Hayyān, *Tafsir...*, juz VII, hlm. 503

saw, pernah mengalami Wahyu semacam ini pada malam Mi'raj<sup>23</sup>. Kebanyakan mufassir mengartikan Wahyu semacam ini sebagai pewahyuan dengan cara mendengar kalam Allah dengan tidak melihat diri-Nya<sup>24</sup>. Tetapi sebagian yang

---

<sup>23</sup> . Perselisihan apakah Nabi saw. “melihat” Allah atau tidak dan jika melihat apakah dengan mata atau hati pada malam Isra' atau yang dilihat sebenarnya adalah Jibril terletak pada perbedaan Penafsiran, yang dimulai oleh para sahabat, pada ayat “ *wa laqad ra'āhu nazlah ukhrā*” pada an-Najm/ 53:13 dan “*thumma danā fa tadallā fa kāna qāba qausain au adnā*” pada surat yang sama ayat 8-9. Di antara sahabat dapat dikatakan bahwa hanya A'ishah yang mengharamkan kemungkinan Nabi saw. melihat Allah. Mengenai perselisihan ini lihat al-Nawawi, *Ṣohih Muslim bi Sharh al-Nawāwī*, juz III (ttp.: Dar al-Fikr, 1981), hlm. 4-14. Para ulama juga berselisih apakah peristiwa ini terjadi dengan jasad Nabi saw. atau hanya terjadi di dalam tidur. Menurut al-Nawawi pendapat jumbuh ulama baik *salaf* maupun *khalaf*, para ahli Fiqih, para ahli Hadith dan para ahli kalam menetapkan bahwa peristiwa ini terjadi dengan jasad Nabi (Lihat *ibid.*, juz II, hlm. 209). Mengenai peristiwa Isra' di dalam tidur ini, di dalam beberapa riwayat disebutkan *baina ma ana na'im atau baina al-na'im wa al-yaqdzan* (Lihat Abu Hafṣ 'Umar ibn Badr al-Musili, *al-Jāmi' baina al-shohihain ma'a al hafzi al-Sanad wa al-Mukarrār min al-Bain* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1995), hlm 479. Menurut al-Nawawi, riwayat yang mengatakan bahwa peristiwa ini terjadi di dalam tidur terdapat dalam riwayat Sharik. Dan menurut ahli Hadith, Sharik bukanlah orang yang hafiz (Lihat al-Nawawi, *Shohih...*, juz II, him 210).

<sup>24</sup> Al-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān...*, juz XXV, hlm. 57, al-Zamakhshari, *al-Kashshāf.*, juz III, hlm. 475, Abu Hayyān, *Tafsir...*, juz VII, hlm. 503, al-Alūsi, *Rūh...*, juz XXV, hlm. 84, al-Maraghi, *Tafsir...*, juz XXV, hlm. 63-64, Ibn Kathir, *Tafsir...*, juz IV, hlm. 123, Muhammad Rashid Riḍa, *Wahyu...*, him. 90, Sayyid Qutb, *Fi zilal al-Qur'ān*, jilid VII, juz XXV (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1967), hlm. 53. Al-Rāzi menyebut wahyu dengan mendengar kalam Allah ini sebagai pewahyuan dengan tanpa perantara (Lihat al-Razi, *Tafsir...*, juz XXVII, hlm. 187). Sebaliknya al-Ṭabaṭāba'i menyatakan bahwa tabir yang berupa pohon dalam kasus Musa as. ini merupakan perantara, akan tetapi perantara ini tidak mewahyukan seperti yang terjadi pada pewahyuan jenis ketiga nanti. Lebih mirip dengan pendapat al-Baiḍāwī, al-Ṭabaṭāba'i memasukkan mimpi yang terjadi pada para nabi sebagai wahyu dalam jenis ini. (Lihat Muhammad Husain al-Ṭabaṭāba'i, *al-Mizān fī Tafsir al-Qur'ān*, juz XVIII (Beirut: Mu'assasah al-A'lamī, 1991), hlm. 74, 75.) Abu Hayyān menyatakan bahwa wahyu Allah kepada para malaikat juga termasuk wahyu “Dari balik tabir” (Lihat Abu Hayyan, *Tafsir...*, juz VII, hlm. 503.). Ash'ariyah yang menyatakan bahwa kalam Allah adalah sifat qadim bersama huruf-hurufnya, pada wahyu “dari balik tabir” ini mereka bersepakat bahwa malaikat dan rasul mendengar kalam-Nya yang terdiri dari huruf dan suara dari balik tabir. Mereka berargumen bahwa mendengar kalam Allah tidak mungkin kecuali dengan huruf dan suara (Lihat, al-Razi, *Tafsir...*, juz XXVII, hlm. 189) Pendapat ini berkesimpulan bahwa yang didengar adalah kalam Allah yang sesungguhnya. Al-Razi mendasarkan bahwa yang didengar adalah kalam Allah yang sesungguhnya pada kata *fastami' li mā yūha* (*Ibid.*, hlm. 187, 190)

lain memustahilkan keduanya.<sup>25</sup> Sedang pendapat yang paling ekstrem memberikan kemungkinan pada melihat Allah<sup>26</sup>.

Jika pendapat yang menyatakan bahwa Wahyu “dari balik tabir” ini diterima dengan mendengar kalam Allah, al-Rāzi menyatakan bahwa penerima Wahyu dalam jenis ini mendengar hakikat kalam Allah<sup>27</sup>. Menurut Abu Zaid kalam Allah yang diungkapkan dengan panggilan dalam kasus Musa ini perupakan kalam dengan bahasa yang dapat dimengerti oleh Musa. Ia merupakan kalam bahasa. Al-Qur'an biasanya menunjukkan pewahyuan semacam ini dengan pemakaian kata kerja “berkata (*qōla*)”. Sebagai kebalikan dari Wahyu jenis pertama, selain menegaskan adanya sifat bahasa yang dipergunakan, pewahyuan “dari balik tabir” ini juga mengandung adanya situasi tukar komunikasi.<sup>28</sup>

Cara ketiga dari cara-cara Allah berbicara kepada manusia adalah pewahyuan tidak langsung melalui perantara seorang utusan, yaitu malaikat. Sebagian mufassir mendefinisikan cara ini sebagai cara pewahyuan kepada para nabi selain Musa as.<sup>29</sup> Menurut al-Alūsī, pewahyuan dengan cara ini hanya

---

<sup>25</sup>Menurut al-Muhayimi manusia tidak akan mampu mencapai batas pembicaraan secara lisan dengan Allah, mendengar kalam-Nya dan melihat-Nya (Lihat al-Qasimi, *Tafsir...*, juz XXIV, hlm 323), begitu pula Mu'tazilah memustahilkan melihat Allah dan mendengar kalam-Nya secara hakiki (Lihat al-Andalusi, *Tafsir...*, juz VII, hlm. 503.). Bagi Mu'tazilah, Allah Mutakallim dengan pengertian bahwa Allah menciptakan perkataan sebagaimana Ia menciptakan perkataan pada pohon untuk Musa as. (Muhammad ibn Muhammad Abu Shahbah, *al-Madkhal...*, him. 79). Dengan menyetujui pendapat ini Abu Mansur al-Maturidi al-Samarqandi menyatakan bahwa Kalam Allah adalah sifat yang melekat pada Zat Allah, maka tidak mungkin dapat terdengar. Menurutnya yang terdengar oleh Musa as. adalah huruf-huruf dan suara-suara yang diciptakan Allah pada pohon (Lihat al-Razi, *Tafsir...*, juz XXVII, hlm. 189). Mu'tazilah menyatakan bahwa Allah tidak dapat dilihat. Menurut mereka hal ini berdasar pada pembatasan wahyu Allah kepada manusia yang hanya tiga cara ini (Lihat al-Razi, *Tafsir...*, juz XXVII, him. 188.) Lihat pula al-Alusi, *Ruh.....*, juz XXV, hlm. 84. Sebagaimana disebutkan oleh al-Nuqash, al-Wahidi dan al-Sa'labi, al-Syurā/42:51 ini diturunkan dengan *sabab al-nuzul* suatu ketika seorang Yahudi bertanya kepada Nabi saw.: “Apakah engkau tidak berbicara dengan Allah dan melihat-Nya jika memang engkau seorang Nabi seperti Musa berbicara kepada Allah dan melihat-Nya. Kami tidak akan beriman kepadamu sampai engkau melakukan seperti itu”. Maka Nabi SAW. bersabda: “Sesungguhnya Musa tidak pernah melihat Allah”. Maka turunlah ayat ini (Lihat al-Qurtubi, juz XVI, hlm 53. Bandingkan juga apa yang disebutkan dalam al-Alusi, *Ruh...*,juz XXV, hlm. 86-87.

<sup>26</sup> Dengan adanya ungkapan “dari balik tabir” al-Baiḍawī memberikan adanya kemungkinan melihat Allah. Wahyu dengan cara melihat Allah ini menurutnya pernah terjadi pada malam Isra' ketika Muhammad melakukannya dan apa yang biasa terjadi pada Musa as. Wahyu dengan cara melihat ini menurut al-Baiḍawī masuk dalam kategori wahyu yang pertama. Ia memahami “dari balik tabir” sebagai wahyu tanpa melihat. Termasuk dalam klasifikasi wahyu yang kedua, yaitu wahyu “dari balik tabir” ini, menurut al-Baiḍawī adalah ilham dan apa yang disampaikan ke dalam jiwa (lihat al-Baiḍawī, *Tafsir...*, juz V, hlm. 135-136. Sebagaimana al-Baiḍawī, Toshihiko Izutsu memasukkan wahyu kepada Musa ini sebagai pewahyuan jenis pertama. Pada wahyu “dari balik tabir” ia memasukkan contoh wahyu yang datang kepada Nabi saw. dengan suara gemerincing lonceng dan pada jenis wahyu yang ketiga ia mengharuskan kedatangan Jibril dalam bentuk seorang manusia. (Lihat Toshihiko Izutsu, *Relasi...*, hlm. 194-195.).

<sup>27</sup> al-Razi, *Tafsir...*,juz XXVII, him. 188

<sup>28</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas...*, hlm. 47-48

<sup>29</sup> al-Zamakhshari, *al-Kashshāf...*, juz III, hlm. 475, Abu Hayyān, *Tafsir...*, juz VII, hlm. 503

dikhususkan untuk para nabi.<sup>30</sup> Menurut penafsiran yang populer malaikat yang menyampaikan Wahyu ini adalah Jibril. Al-Zarqāni menamai pewahyuan dengan perantara malaikat Jibril ini sebagai *al-wahyu al-jāli*.<sup>31</sup>

Menurut Abu Hayyān,<sup>32</sup> al-Ṭabaṭaba'i<sup>33</sup> dan al-Qāsimi (1283-1332/ 1866-1914)<sup>34</sup> tiga cara pewahyuan di atas pernah dialami semuanya oleh Nabi saw.<sup>35</sup> Akan tetapi dalam karya mereka tidak ada penjelasan eksplisit bahwa al-Qur'an diwahyukan dengan tiga cara ini. Al-Suyūṭi menemukan bahwa ketiga cara pewahyuan ini juga terjadi dalam pewahyuan al-Qur'an.<sup>36</sup> Akan tetapi menurut ulama 'Ulūm al-Qur'ān, al-Qur'an hanya diwahyukan dengan cara ketiga ini, yaitu melalui perantara malaikat Jibril.<sup>37</sup> Pendapat lain merincikan, al-Qur'an diwahyukan melalui Jibril kepada Muhammad dalam keadaan terjaga.<sup>38</sup>

Ada sebagian kecil mufasssir yang menafsirkan "*au yursila rasūl fa yūhi bi iznihi ma yashā*" sebagai Nabi yang menyampaikan Wahyu kepada manusia.<sup>39</sup> Namun, menurut al-Ṭabaṭaba'i (1903-1981 M), penafsiran semacam ini tidak sesuai, sebab penyampaian seorang nabi kepada manusia tidak bisa dianggap sebagai pewahyuan.<sup>40</sup>

Penafsiran yang menurut al-Ṭabaṭaba'i ini keliru juga dipertahankan oleh Montgomery Watt (1909 M). Tokoh orientalis ini mengartikan Wahyu sebagai "komunikasi dari Tuhan kepada manusia dengan Muhammad sebagai perantara",

---

<sup>30</sup> al- Alūsi, *Rūh*.... juz XXV, hal 85

<sup>31</sup> Al-Zarqāni, *Manāhil*., juz 1, hlm. 64.

<sup>32</sup> Abu Hayyan, *Tafsir*.... juz VII, hlm. 504

<sup>33</sup> al-Ṭabaṭaba'i, *al-Mizān*...., juz XXVTI, hlm. 75

<sup>34</sup> Al-Qasimi, *Tafsir*...., juz XXIV, hlm. 323

<sup>35</sup> Oleh para ulama tiga macam cara pewahyuan sebagaimana tersebut dalam al-Syura/42:51-52 ini dirinci menjadi lebih dari tiga. Mengenai rinciannya, lihat misalnya Jalal al-Din al-Suyūṭi, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, juz I (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 45-46, Ibn Hajar, *Fath al-Bārī*., juz I, hlm. 19-20, Al-Zarqāni, *Manāhil*., hlm. 64, Muhammad ibn Muhammad Abu Shahbah, *al-Madkhal li Dirāsāt al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1992), hlm. 79-81 II, Amir 'Abd al-'Aziz, *Dirāsāt*., hlm. 45-49, Khalid Abd al-Rahman al-Akk, *Tārikh*., hlm 12-14, pendapat Ibn al-Qayyim dalam Badar Azi Mabadi, *The World of Angel* (Delhi: Adam Publishers & Publis Distributors, 1996), hlm. 43-44, pendapat Muhammad Syahrur dalam Sahiron Syamsuddin pada *Jurnal*...., Vol.I, hlm. 51 dan M. Ali Hasan dan Rifat Syaūqi Nawawi, *Pengantar*...., hlm. 18-23.

<sup>36</sup> Lihat al-Suyūṭi, *al-Itqān* ., juz I, hlm. 46

<sup>37</sup> lihat misalnya Al-Zarqāni, *Manāhil*., hlm. 64. Khalid Abd al-Rahman al-Akk, *Tārikh*., hlm 13 dan Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas*...., hlm. 48

<sup>38</sup> lihat misalnya Mannā' al-Qatṭān, *Mabāhith*...., hlm.37- 38 dan Lihat Muhammad ibn Muhammad Abu Shahbah, *al-Madkhāl*...., hlm 58. Penolakan terhadap anggapan al-Suyūṭi bahwa al-Qur'an diwahyukan dengan cara ilham, dari balik tabir dan melalui malaikat diwakili oleh Muhammad ibn Muhammad Abu Shahbah, *al-Madkhāl*...., hlm 58-60.

<sup>39</sup> al-Baiḍawi misalnya membenarkan penafsiran semacam ini (lihat al-Baiḍawi, *Tafsir*....juz 5, hlm 136) lihat juga apa yang tersebut dalam al-Zamakshari, *al-Kashshāf*., juz III, hlm. 475 dan Abu Hayyān, *Tafsir*...., juz VII, hlm. 504)

<sup>40</sup> al-Ṭabaṭaba'i, *al-Mizān*...., juz XXVTI, hlm. 74

Dalam hal ini ia mengabaikan peranan Jibril sebagai instrumen Wahyu. Wahyu langsung dari Tuhan kepada Nabi saw. tanpa malaikat Jibril.<sup>41</sup>

Watt juga menyebutkan tiga cara Tuhan berkomunikasi dengan nabi Nya, sebagaimana yang dipahami para mufassir dari al-Syurā/ 42:51, yaitu, melalui wahyu, dari belakang tabir dan mengutus seorang rasul (malaikat) untuk menyampaikan Wahyu. Akan tetapi Watt sendiri meragukan adanya malaikat, yaitu Jibril sebagai penyampai Wahyu. Watt menambahkan satu cara lagi yang ia pahami dari ayat selanjutnya, yaitu al-Syurā/ 42:52. Watt mengartikan *ruh* dalam ayat ini sebagai *spirit*, sehingga cara yang keempat adalah mewahyukan dengan jalan *spirit*.<sup>42</sup>

Di dalam *Major Themes of the Qur'an*, Rahman menafsirkan ayat yang sama sebagai:

“Tidak kepada seorang manusiapun Allah harus berkata-kata (secara langsung) kecuali melalui wahyu (yakni dengan masuknya ruh) atau dari balik tabir (dengan suara dari sumber yang tak terlihat), atau Dia mengiriskan utusan (spiritual) yang mewahyukan apa-apa yang dikehendaki-Nya (kepada)Nabi dengan seizin-Nya...Demikianlah telah Kami wahyukan kepadamu (masukkan ke dalam batinmu) ruh dari Perintah Kami”<sup>43</sup>.

Cara pertama oleh Rahman dipahami sebagai masuknya *Ruh*. Cara kedua didefinikasikannya sebagai terdengarnya suara dari sumber yang tak terlihat. Menurut Rahman, Nuh as., Ibrahim as., dan Musa as. menerima Wahyu dengan ini<sup>44</sup>. walaupun Rahman memberikan penegasan bahwa Allah tidak pernah berkata-kata secara langsung kepada seorang manusia. Tidak mungkin Allah berkata-kata secara langsung kepada seorang manusia dipahami oleh Rahman sebagai tidak mungkin Allah terlihat bagi manusia. Sebagaimana sebagian ulama, Rahman memberikan kemungkinan terhadap terdengarnya suara Allah, tetapi ia mengharamkan kemungkinan terlihatnya Allah bagi makhluk-Nya. Sedangkan cara yang terakhir oleh Rahman diartikan sebagai dikirimkannya utusan spiritual yang menyampaikan Wahyu.

Bagaimanapun, meskipun Rahman telah memberikan penafsiran yang berbeda di dalam kedua karyanya, kecuali dengan cara yang kedua yang tidak banyak diberikan perhatian, cara-cara pewahyuan oleh Rahman dipahami secara

---

<sup>41</sup> Moh.Natsir Mahmud, *Orientalisme....*, hlm 139-140

<sup>42</sup> *Ibid*, hlm 143

<sup>43</sup> .Fazlur Rahman, *Tema....*,hlm.144

<sup>44</sup> *Ibid*., hlm.139

internal: tidak terdengarnya suara Wahyu dan tidak terlihatnya penampakan malaikat yang menyampaikan Wahyu karena malaikat menyampaikan Wahyu melalui inspirasi ide-kata. Internalitas pewahyuan ini akan terlihat lebih jelas lagi ketika ia berbicara mengenai pewahyuan al-Qur'an.

### Penyampai Wahyu dan Ruh

Dalam menafsirkan *rasul* pada al-Syurā/ 42:51, para mufassir mengartikannya sebagai seorang malaikat. Sebagian mufassir tidak menjelaskan siapa malaikat yang dimaksud.<sup>45</sup> Sebagian menyebutnya sebagai Jibril,<sup>46</sup> sebagian menyatakannya sebagai Jibril dan malaikat yang lain<sup>47</sup> ada yang menafsirkan sebagai para Jibril dan ada juga yang menafsirkannya sebagai para Jibril beserta malaikat yang lain.<sup>48</sup>

Jika penyampai Wahyu yang dimaksud adalah Jibril, maka ada beberapa nama atau istilah yang bisa diidentitaskan kepada Jibril. Di antaranya adalah *al-Rūh*, *al-Rūh al-Amin*, *Rūh al-Qudus*<sup>49</sup> dan *al-Namūs*<sup>50</sup>.

Dengan bersandar pada al-Takwir/ 81:19-23, al-Mu'min/ 40:7 dan al-Nisā'/ 44:172-173, al-Ṭabaṭaba'i menyimpulkan bahwa Jibril yang membawa Wahyu Allah itu adalah seorang malaikat yang sangat dekat dengan Allah, mempunyai kekuatan yang besar, kedudukan yang tinggi dan dapat dipercaya. Ia juga mempunyai kemerdekaan, kehendak dan kecerdasan. Demikian juga Jibril memberikan perintah dan larangan di alam malaikat, serta ditaati oleh para

---

<sup>45</sup>. Al-Zamakhshari, *al-Kashshāf.*, juz III, hlm 475, al-Alūsī, *Rūh*, juz XXV, hlm 84, al-Baiḍawī, *Tafsir.*, juz V, hlm. 136, al-Rāzī, *Tafsir.*, juz XXVII, hlm. 187, Abu Hayyān, *Tafsir*, juz VII, hlm. 503 dan Sayyid Qutb, *Fi Zīlal.*, juz XXVII, hlm. 54

<sup>46</sup> Pendapat ini disetujui Zuhair dan sepakati juga oleh al-Qurtubi (Lihat al-Qurtubi, juz XVI, hlm 53, al-Ṭabaṭaba'i, *al-Mizān.*, juz XVIII, hlm. 74, al-Zarqānī, *Manāhil.*, juz I. hlm. 64, Mannā 'al-Qattān, *Mabāhith*, hlm. 37, Ṣubhī al-Ṣalih, *Mabāhith.*, hlm. 24, Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas.*, hlm. 49, dan Toshihiko Izutsu, *Relasi.*, hlm. 196. Dari catatan ini terlihat bahwa para sarjana yang lebih konsen pada ' *Ulum al-Qur'an* dalam arti bukan mufassir lebih memilih menyebut pembawa wahyu ini sebagai Jibril.

<sup>47</sup> Ibnu Kathir, *Tafsir.*, juz IV, hlm. 124, al-Qāsīmī, *Tafsir.*, juz XIV, hlm 322 dan al-Maraghi, *Tafsir.*, ..., juz XXV, hlm. 64.

<sup>48</sup> Ini adalah pendapat yang ditemukan dari riwayat al-Sādi (Lihat al-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān.*, ..., juz XXV, hlm. 59).

<sup>49</sup> Ini adalah pendapat al-Ṭabari (Lihat *Ibid.*).

<sup>50</sup> Mengenai penyebutan Jibril dengan tiga nama ini, lihat misalnya dalam al-Ṭabaṭaba'i, *al-Mizān.*, ..., juz XVIII, hlm. 76-77 dan Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban. Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta. Paramadina, 2000), hlm. 208-212

malaikat yang dekat dengan Allah. Bahkan kadang-kadang Wahyu itu dibawa oleh malaikat yang mematuhi perintah Jibril.<sup>51</sup>

Menurut al-Qurtubi para nabi dapat mendengar perkataan dan melihat penampakan Jibril. Begitu pula hal ini terjadi ketika Jibril membawakan Wahyu kepada Nabi saw<sup>52</sup>. Mengenai penangkapan Nabi terhadap penampakan Jibril, A'ishah mengatakan: "Nabi melihat apa yang tidak kita lihat". Peristiwa ini terjadi ketika Nabi saw. memberitahukan A'ishah, yang tidak menyadari, bahwa Jibril mengucapkan salam untuknya<sup>53</sup>. Menurut Ibnu Abbās (619-670/ 87 M), Jibril datang kepada setiap nabi, akan tetapi di antara mereka tidak ada yang dapat melihatnya kecuali Muhammad saw.

Rahman menyatakan bahwa yang menyampaikan wahyu adalah malaikat<sup>54</sup> dan ia menyebut Jibril sebagai malaikat.<sup>55</sup> Akan tetapi kemudian ia memberikan penjelasan mengenai pandangannya tentang penyampai Wahyu:

Pada dasarnya istilah "malaikat" tidak tepat dikenakan kepada yang menyampaikan Wahyu kepada Muhammad. Sebagaimana digambarkan oleh al-Qur'an, yang menyampaikan Wahyu, setidaknya kepada Muhammad, bukanlah malaikat, tetapi selalu (dinyatakan) sebagai *Ruh* atau Utusan Spiritual<sup>56</sup>.

Menurut Rahman, yang menyampaikan Wahyu kepada Muhammad saw, adalah *Ruh*. Mengenai *Ruh* ini Rahman menjelaskan:

Ada sebuah pernyataan yang bersifat umum: "Dia mengirimkan Ruh dari Perintah-Nya kepada yang dikehendaki-Nya diantara hamba-hambaNya"...Dari pernyataan ini kita dapat menyimpulkan bahwa nabi-nabi Allah telah memperoleh manfaat dari Ruh Allah, yang telah memberikan wahyu kepada mereka...Sehubungan dengan ibu Isa yang bernama Maryam...dikatakan bahwa ia hamil karena 'Ruh Kami'...dan

---

<sup>51</sup> Istilah ini dapat diketahui dari Waraqah ibn Naufal yang memberitahukan kepada Nabi tentang apa yang dilihatnya di gua Hira'. Menurut Waraqah, Jibril yang dilihat Nabi di gua ini adalah *al-Namus* yang telah diturunkan beberapa kali kepada Musa as. Menurut al-Nawawi, *al-Namus* adalah Jibril. Ia mengatakan bahwa menurut ahli bahasa dan ahli legenda langka, *al-Namūs* secara etimologis, adalah ia yang mempunyai rahasia mengenai kebaikan. Menurutnya, telah disepakati bahwa Jibril dinamai al-Namus. Sebagaimana dikatakan oleh al-Hurawi, Jibril dinamai semacam itu karena Allah mengkhususkannya dengan wahyu dan kegaiban (Lihat misalnya dalam al-Nawawi, *Ṣohih...*, juz II (tpt. Dar al-Fikr, 1981), hlm. 203 dan bandingkan Ibnu Hajar, *Fath al-Bāri...*, juz I, him. 25-26, Syeed Ameer Ali, *Sejarah Revolusi dan Cita-cita Islam dengan Riwayat Hidup Nabi Muhammad S.A.W.*, terj. H.B. Jassin (Jakarta: Bulan Bintang, 1978) hlm 114

<sup>52</sup> M H. Ṭabāṭaba'ī, *Mengungkap...*, hlm. 88-90

<sup>53</sup> Al-Qurtubi, *al-Jāmi'*..., juz XVI, hlm. 53

<sup>54</sup> Fazlur Rahman, *Islam...*, hlm 32. lihat juga Fazlur Rahman, *Tema...*, hlm 125

<sup>55</sup> Fazlur Rahman, *Tema...*, hlm.134-135

<sup>56</sup> Fazlur Rahman, *Major...*, hlm.95

Allah setelah membuat tubuh Adam, juga meniupkan Ruh-Nya ke dalam diri Adam...Demikian juga orang-orang beriman, “dengan hati yang telah digoreskan iman yang kokoh” dibantu oleh Ruh Allah... Tetapi sehubungan dengan Isa dikatakan bahwa ia dibantu oleh 'Ruh Suci' (*rūh al-quds*)...dan Ruh Suci ini pula yang telah menyampaikan al-Qur'an...Isa sendiri dinyatakan sebagai 'Nabi Allah', Firman-Nya yang dimasukkan-Nya ke dalam diri Maryam dan sebuah Ruh dari Dia' ... Tak ada kesangsian lagi bahwa yang menyampaikan wahyu kepada Muhamad adalah Ruh tersebut... Wahyu kepada Nabi datang dari Ruh Suci yang juga dinamakan Ruh Terpercaya.<sup>57</sup>

Dari keterangan ini dapat dikatakan bahwa *Ruh* yang menyampaikan allwan ini, menurut Rahman, identik dengan *Ruh* Allah yang pernah diwahyukan kepada para nabi, ditiupkan ke rahim Maryam, ditiupkan ke tubuh Adam setelah penciptaannya. Dan *Ruh* Allah ini pula yang membantu orang-orang beriman dan juga Isa as. Tidak disebutnya pembawa Wahyu ini sebagai malaikat, menurut Rahman, sesuai dengan jawaban al-Qur'an terhadap orang-orang Mekkah yang sering bertanya kepada Nabi saw. mengenai apakah malaikat telah diutus kepada beliau.

Menurut Rahman, pertanyaan ini selalu dijawab oleh al-Qur'an bahwa malaikat- malaikat tidak dapat dikirimkan kepada manusia seperti para nabi dan dengan mengutip al-Hijr/15:8. Rahman mengatakan bahwa kadang-kadang al-Qur'an juga megancam: “Kami tidak mengirim malaikat kecuali sebagai keputusan yang terakhir dan di dalam keadaan yang seperti itu mereka tidak akan memperoleh ampunan lagi”.<sup>58</sup>

Mereka, menurut Rahman, berulang kali mendesak agar malaikat diturunkan. Masih menurut Rahman, yang mereka kehendaki mungkin adalah sesuatu yang dapat dilihat, didengar dan diajak berbicara. Sedangkan al-Qur'an terus menerus menegaskan bahwa yang menyampaikan Wahyu adalah *Ruh* yang datang ke dalam hati Muhammad: "*Ruh* yang dipercayai telah menurunkannya (al-Qur'an) ke dalam hatimu agar engkau menjadi seorang manusia yang menyampaikan peringatan" (al-Syu'ārā'/26:193). *Ruh* yang tidak terlihat ini, bagi Rahman, diperkenalkan sebagai Jibril: "Katakanlah: "siapa yang menjadi musuh Jibril sesungguhnya Dia (Allah) yang telah menurunkannya ke dalam hatimu', atau dengan penafsiran lain, 'ia (Jibril) yang telah menyampaikan al-Qur'an ke

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, hlm 96

<sup>58</sup> *Ibid*

dalam hatimu” (al-Baqarah/ 2:97).<sup>59</sup> Ide tidak terlihatnya penyampai Wahyu ini telah diperkenalkan sebelumnya oleh Shah Wali al-Lah (1703-1762 M)<sup>60</sup>

Dengan bersandar pada al-Syurā/42:24, Rahman menyatakan bahwa Wahyu dan Yang Menyampainya itu bersifat spiritual dan terjadi di dalam hati Muhammad: "Jika Allah menghendaki maka Dia akan mengunci hatimu (wahai Muhammad) sehingga tidak ada lagi wahyu yang sampai kepadamu". Atas alasan pesan inilah Rahman menolak validitas Hadith-Hadith yang menyatakan bahwa Jibril terlihat sebagai manusia. Bagi Rahman, penampakan Jibril sebagai manusia yang dapat terlihat oleh para sahabat harus dianggap sebagai cerita yang diada-adakan di kemudian hari<sup>61</sup>.

Menurut Rahman, *Ruh* yang menyampaikan Wahyu ini tidak sama sekali berbeda dengan para malaikat. Dengan bersandar pada al-Takwir/ 81:19-21, Rahman berkesimpulan bahwa *Ruh* Suci ini mungkin adalah bentuk tertinggi malaikat dan paling dekat dengan Allah. Dengan menunjukkan al-Qadr/ 97:4, al-Ma'ārij/ 70:4 dan al-Nabā'/ 78:38, Rahman menyatakan bahwa di dalam al-Quran *Ruh* ini dikatakan bersama para malaikat yang lain<sup>62</sup>. Rahman ingin mengatakan bahwa Jibril yang disebut *Ruh* ini adalah malaikat yang secara khusus bertugas sebagai penyampai Wahyu.

*Ruh*, menurut Rahman, tidak hanya dapat diartikan sebagai perantara yang menyampaikan Wahyu. Dengan menunjukkan al-Nahl/ 16:2 Rahman menyatakan bahwa *Ruh* juga dapat diartikan sebagai sesuatu yang disampaikan oleh para malaikat<sup>63</sup>, yaitu Wahyu<sup>64</sup>. *Ruh*, di samping berarti *Ruh* Suci yang dikenal juga sebagai Jibril yang menyampaikan Wahyu, *Ruh* dapat juga berarti Wahyu itu sendiri.

Dalam pembahasan ini ada suatu istilah lagi yang digunakan Rahman, “Ruh Wahyu” (*Revelatory Spirit*). Dengan menunjukkan Hūd/ 11:17 dan al-Bayyinah/ 98:1-2 Rahman menyatakan bahwa kata *bayyināt* di dalam al-Qur'an dapat diartikan sebagai *Ruh* Wahyu, baik sebagai kekuatan Wahyu di dalam ar Nabi saw. maupun sebagai Utusan Tuhan kepada Nabi saw. Menurut Rahman, Nabi memiliki kekuatan Wahyu dengan pengertian Wahyu potensial di dalam

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, hlm 97

<sup>60</sup> lihat J.M.S. Baljon, *Religion...*, hlm 136

<sup>61</sup> Fazlur Rahman, *Tema...*, hlm.141

<sup>62</sup> Fazlur Rahman, *Major...*, hlm.96

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, hlm 98

dirinya, sebuah *bayyināt* atau bukti nyata untuk dirinya sendiri bahwa ia adalah Nabi Allah dan kemudian Utusan Tuhan atau “Ruh Wahyu yang aktif” benar-benar menyampaikan Wahyu kepadanya<sup>65</sup>.

Dari keterangan ini tampak bahwa bagi Rahman, kenabian yang berisi kandungan Wahyu diturunkan terlebih dahulu kepada seorang nabi sebelum Utusan Tuhan menyampaikan Wahyu kepadanya. Dengan bersandar pada al-Dukhān/ 44:3-6, al-Baqarah/ 2:185 dan al-Qadr/ 97:1-5 Rahman menyatakan bahwa Ruh Wahyu dengan pengertian Wahyu potensial dan bersifat total telah berhubungan dengan pikiran Nabi saw. sebelum Wahyu yang berupa ayat-ayat al-Qur’an benar-benar diwahyukan sesuai dengan peristiwa-peristiwa yang sedang terjadi<sup>66</sup>. Dengan demikian Rahman mengemukakan bahwa al-Qur’an telah diwahyukan untuk pertama kalinya, setidaknya secara implisit pada suatu malam al-Qadr.<sup>67</sup> Dengan kata lain, Wahyu potensial sebagai kandungan aktual dari Wahyu sebagai agensi yang berkembang telah berhubungan dengan pikiran dan hati Nabi saw. Dengan bersandar pada al-Shūrā/42:52 dan Gāfir/40:15, demikian juga Rahman menafsirkan *Ruh*. Sehingga *Ruh* bagi Rahman dapat juga berarti “kandungan aktual Wahyu”.<sup>68</sup>

Dalam penjelasan di atas ada dua kesimpulan yang dapat dikeluarkan pertama, berkenaan dengan apa yang disebut *Ruh*. Menurut Rahman, *Ruh* dapat berarti *Ruh* Suci, yang diperkenalkan di dalam al-Qur’an sebagai Jibril, yang menyampaikan Wahyu kepada para nabi. Akan tetapi *Ruh* juga dapat berarti sebagai Wahyu yang dibawakan oleh para malaikat ke dalam hati mereka, dan dapat juga berarti kandungan aktual Wahyu. Dan yang kedua, berkenaan dengan perantara Wahyu. Menurut Rahman, perantara Wahyu tidak hanya Jibril tetapi juga malaikat-malaikat yang lain. Penafsiran terakhir ini sesuai dengan apa yang telah dikatakan oleh sebagian mufassir.

Meskipun demikian, Rahman juga mengatakan: “Tetapi apapun ‘yang menyampaikan’ wahyu itu sumber yang sesungguhnya tetap Allah, karena Dia-lah yang selalu berbicara dengan kata-ganti orang pertama di dalam al-Qur’an dan

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, hlm. 100-101. Di dalam keterangannya Rahman menyatakan bahwa sebagian diantara nabi-nabi yang lain seperti Nuh as, Saleh as. dan Syu'aib as. juga membuat pernyataan semacam ini untuk diri mereka sendiri (*Ibid.*, hlm 101)

<sup>66</sup> *Ibid.*, hlm.103

<sup>67</sup> *Ibid.*, hlm.103

<sup>68</sup> *Ibid.*, hlm. 97

Dia-lah yang berbicara di dalam ayat-ayat di atas yang menerangkan kepada Nabi bahwa Dia telah mengirimkan 'Ruh dari Perintah Kami kepadamu'<sup>69</sup>.

Berkenaan dengan *Ruh*, sebenarnya ada satu makna lagi yang ditetapkan Rahman untuk kata ini. Tetap terhadap al-Shurā/ 42:52, Rahman memaknai *Ruh* atau ruh min amrina ini sebagai saat-saat Nabi saw. melampaui dirinya sendiri dan dengan demikian beliau menerima Wahyu al-Qur'an dengan kalimat-kalimatnya.<sup>70</sup>

Terlepas dari kebenaran Rahman bahwa internalitas pewahyuan- *wahyu* adalah inspirasi ide-kata dan malaikat berbicara melalui inspirasi ide-kata tanpa suara—telah dipahami oleh masyarakat Muslim awal dan kemudian diselewengkan kepada eksternalitasnya pada abad kedua dan ketiga Hijrah, gagasan bahwa inspirasi tidak hanya mendatangkan ide tetapi juga kata-kata mulai dirintis oleh Iqbal (1873-1938 M). Iqbal mengatakan bahwa pada perasaan, terutama pada inspirasi, tidak hanya ide yang muncul, tetapi kata-kata juga hadir bersama ide. Pernyataan ini oleh Iqbal dialihkan lebih lanjut pada permasalahan Wahyu al-Qur'an.

Hadith-Hadith tentang eksternalitas Wahyu ini, bagi Rahman ditentang oleh al-Qur'an, misalnya al-Shu'ārā'/ 26:193-194, yang mengatakan: "Ruh al-Amin turun dan membawanya ke dalam hatimu agar engkau menjadi salah satu orang di antara orang-orang yang memberi peringatan". Ide eksternalitas Wahyu dan Malaikat telah demikian tertanam dalam pikiran kaum Muslim sehingga gambaran yang sesungguhnya mengenai pewahyuan adalah gambaran yang terkutuk dalam pandangan mereka.<sup>71</sup>

Untuk lebih jelasnya Rahman menegaskan:

Al-Qur'an sendiri memang mempertahankan sifat 'kelainan', obyektivitas dan sifat verbal wahyu, tetapi pada waktu yang sama juga menolak eksternalitasnya *vis a vis* Nabi...Tetapi ortodoksi (dan sesungguhnya juga semua pemikiran abad pertengahan) tak memiliki peralatan intelektual yang diperlukan untuk menggabungkan dalam perumusannya antara dogma 'kelainan' dan sifat verbal Nabi di lain pihak, yakni ia (pemikiran ortodoks) tidak memiliki kemampuan intelektual untuk mengatakan bahwa al-Qur'an

---

<sup>69</sup> Fazlur Rahman, *Tema...*, hlm 145

<sup>70</sup> Fazlur Rahman, *Islam...*, hlm 35-36

<sup>71</sup> *Ibid.*, hlm. 5-6

adalah firman Tuhan, dan dalam arti kata yang biasa, juga seluruhnya adalah perkataan Muhammad.<sup>72</sup>

### ***Kaifiyyāt* Pewahyuan al-Qur'an**

Menurut Rahman, al-Qur'an mendukung kedua sifat obyektivitas dan internalitas Wahyu bagi Muhammad. Al-Qur'an telah turun ke dalam hati Muhammad dan oleh karena itu tidak mungkin bersifat eksternal baginya<sup>73</sup>.

Perumusan eksternalitas Wahyu dan malaikat yang dilakukan oleh ortodoksi Islam, dalam pengakuan Rahman, diduga untuk mengamankan 'obyektivitas' Wahyu. Pemecahan semacam ini, menurut Rahman, mungkin secara intelektual tidak dewasa. Akan tetapi ketika ajaran-ajaran dogma masih berada dalam proses pembentukannya, terdapat beberapa alasan yang memaksa untuk diambil langkah demikian, terutama untuk menghadapi kaum rasionalis. Dapat dikatakan bahwa eksternalitas Wahyu yang dikemukakan oleh ortodoksi adalah karena ketidakmampuan mereka untuk mempertahankan obyektivitas Wahyu, 'kelainan' dan sifat verbalnya secara rasional sesuai dengan apa yang dikatakan sendiri oleh al-Qur'an.

Konsekuensi dari penekanan Rahman terhadap internalitas pewahyuan dan Penolakannya terhadap eksternalitasnya adalah mengesampingkan apa yang dikatakan dalam *Uṣul al-Fiqh* bahwa salah satu fungsi dari Sunnah Nabi, yang secara pasti terlihat dalam Hadith-Hadith, adalah penafsir dan penjelas bagi al-Qur'an dan bahkan penetap hukum yang di dalam al-Qur'an tidak dijelaskan<sup>74</sup>. Sebagaimana terlihat dalam Hadith-Hadith, bahkan dalam *Ṣoḥih al-Bukhāri* (w. 870 M) yang merupakan kitab induk (babon) ranking pertama di antara banyak kitab hadis dan dinobatkan sebagai sumber hukum kedua setelah al-Qur'an, juga digambarkan bahwa Nabi dapat mendengar dan melihat Wahyu dan malaikat.

Berbicara mengenai pencerapan Nabi saw. terhadap wahyu dan malaikat pembawanya, para ulama yang menyatakan bahwa setelah al-Qur'an diturunkan pada *Bait al-'Izzah* di langit dunia secara keseluruhan al-Qur'an diturunkan kedalam hati nabi akan tetapi mereka tetap memberikan indikasi bahwa wahyu diterima nabi melalui indra pendengaran dan malaikat dapat terlihat. Kebanyakan ulama menyatakan bahwa nabi saw. menggunakan pencerapan indrawi melalui telinga dan mata. Izzah Darwazah menyatakan bahwa nabi saw. melihat dan mendengar perkataan malaikat. Akan tetapi ia menambahkan bahwa nabi melihat malaikat dengan mata dan hati. Berkenaan dengan al-Qur'an, al-Qur'an diturunkan kedalam hati.<sup>75</sup> Ṣubḥi al-Ṣāliḥ mengemukakan bahwa al-Qur'an

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, hlm. 33

<sup>73</sup> *Ibid.*,

<sup>74</sup> 'Abd al-Wahhāb al-Khallāf, ' *Ilm Uṣul al-Fiqh*. hlm. 39-40.

<sup>75</sup> Muhammad 'Izzah Darwazah, *al-Qur'an al-Majid...*, hlm.16-17

diterima nabi dengan segenap daya indra dan perasaannya.<sup>76</sup> Demikian juga dengan al-Ṭhoḃaṭoba'i ia berkesimpulan bahwa al-Qur'an diterima Nabi tidak hanya dengan telinga, tetapi dengan segenap keberadaannya<sup>77</sup>. Sedangkan bagi al-Fārabi, Nabi menerima wahyu dengan daya imajinasi, dan bagi Ibnu Sinā pada penggunaan akal materi yang begitu kuat, lebih kuat dari akal *mustafad* yang dimiliki para filosof. Kedua alat pencerapan ini, menurut kedua filosof ini pada manusia biasa lebih rendah kekuatannya dari akal *mustafad*.

Jika terdapat asumsi bahwa cara pewahyuan macam kedua lebih sempurna dari yang pertama, maka kedua cara pewahyuan ini harus dibedakan terhadap pewahyuan al-Qur'an dan Sunnah. Al-Suyuṭi dan al-Zarkashi tidak membedakan dua macam cara pewahyuan ini terhadap al-Qur'an dan Sunnah. Hanya pada Ibnu Hajar dapat ditemukan sedikit titik terang. Ia mengatakan bahwa cara pewahyuan pertama tidak khusus sebagai pewahyuan al-Qur'an. Iapun mengatakan bahwa cara pertama ini juga pernah terjadi pada pewahyuan sunnah<sup>78</sup>. Besar kemungkinan, Ibnu Hajar ingin mengatakan bahwa cara ini lebih banyak pada pewahyuan al-Qur'an.

Pada abad modern ini, di antara ulama al-Qur'an yang tidak membedakan dua pewahyuan ini dan dapat disimpulkan dalam karya mereka bahwa kedua cara ini berlaku terhadap al-Qur'an adalah al-Zarqāni, al-Qaṭṭān, dan Ṣubhi al-Ṣālih. al-Zarqāni mengatakan bahwa al-Qur'an diturunkan ke dalam hati. Tetapi ia menyebutkan dua cara pewahyuan ini, di samping beberapa cara yang lain, terhadap pewahyuan al-Qur'an<sup>79</sup>. al-Qaṭṭān menetapkan bahwa cara pewahyuan kedua lebih ringan dari yang pertama karena di dalam penangkapan terdapat kesesuaian antara pembicara dan pendengar, tetapi ia menetapkan bahwa kedua cara pewahyuan ini juga terjadi pada al-Qur'an.<sup>80</sup> Ṣubhi al-Ṣālih juga demikian. Mengenai cara yang kedua, ia hanya mengatakan bahwa Wahyu yang kadang-kadang terdengar seperti suara lonceng itu merupakan cara pewahyuan kalam ilahi ke dalam hati dengan kadar rasa yang berat.<sup>81</sup> Al-Ṣōbuni, tidak menyebutkan dua cara pewahyuan ini tetapi ia menyatakan bahwa pewahyuan al-Qur'an melelahkan dan memberakan bagi Nabi karena beliau berusaha untuk menghafal al-Qur'an tanpa ada sedikitpun yang terlupakan<sup>82</sup>.

Muhammad ibn Muhammad Abu Shabbah dan mereka yang lebih condong pada pendapat al-Qur'an yang diwahyukan dengan cara pertama, tidak

---

<sup>76</sup> Ṣubhi al-Ṣālih, *Mabāhith*...., hlm.48

<sup>77</sup> Muhammad Husain Ṭabaṭabai, *Mengungkap*...., hlm 111

<sup>78</sup> Ibnu Hajar, *Fathu al-Bāri*...., juz I, hlm 20

<sup>79</sup> al-Zarqāni, *Manāhil*...., juz I, hlm.64

<sup>80</sup> Manna' al-Qaṭṭān, *Mabahith*...., hlm. 38-40

<sup>81</sup> Ṣubhi al-Ṣālih, *Mabahith*...., hlm.27

<sup>82</sup> Muhammad Ali al-Ṣōbuni, *al-Tibyān*...., hlm 44-45

mensyaratkan suatu indikasi bahwa Nabi menformulasikan wahyu ke dalam kata-kata. Kemungkinan besar mereka tidak mengartikan suara, seperti suara lonceng, sebagai suara yang mengandung pesan wahyu; akan tetapi, sebagaimana pernah disinggung di atas, sebagai suara *preamble* sebelum wahyu yang disampaikan melalui kata-kata yang hanya dapat didengar nabi itu disampaikan. Suara pendahuluan ini bisa jadi adalah suara kepak sayap malaikat, bukan suara malaikat itu sendiri yang oleh Abi Zaid disebut bahasa khusus yang dimiliki malaikat.<sup>83</sup> Untuk itulah, mereka menetapkan bahwa al-Qur'an diterima oleh Jibril dengan cara mendengar dari Allah dengan lafal-lafal yang khusus<sup>84</sup> dan disampaikan kepada Nabi saw.

Baik mereka yang berkecenderungan bahwa Al-Qur'an diwahyukan dengan cara pertama, atau dengan cara kedua serta mereka yang tidak menegaskan perbedaan kedua macam cara pewahyuan terhadap al-Qur'an memberikan kesimpulan bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah yang terdiri dari ide dan kata.

Pendapat yang mengatakan bahwa al-Qur'an diungkapkan melalui kata-kata Muhammad, atau kata-kata Jibril, menurut para ulama tidak dapat dibenarkan. Menurut al-Ṣōbuni,<sup>85</sup> al-Qur'an adalah Kalam Allah, dan itu berarti bahwa lafal dan maknanya berasal dari Allah. Al-Zarqāni<sup>86</sup> menekankan kemukjizatan al-Qur'an, menurutnya kemukjizatan al-Qur'an tidak akan terpenuhi jika kata-katanya berasal dari Muhammad atau dari Jibril.

Dalam pembahasan mengenai cara pewahyuan melalui perantara malaikat, para ulama telah mengatakan bahwa malaikat selain Jibril juga menyampaikan wahyu, akan tetapi secara eksplisit dalam keterangan mereka tidak dikatakan bahwa malaikat selain Jibril juga menyampaikan al-Qur'an. Dari pembahasan yang lalu dapat diketahui bahwa Rahman menyatakan bahwa malaikat selain Jibril juga menyampaikan Wahyu. Akan tetapi secara eksplisit Rahman juga tidak mengatakan bahwa malaikat selain Jibril juga turut menyampaikan al-Qur'an. Yang secara eksplisit ditunjukkan dalam tulisan Rahman adalah bahwa yang menyampaikan al-Qur'an ke dalam hati Muhammad adalah Jibril<sup>87</sup>. Mengenai apakah al-Qur'an juga diwahyukan di dalam tidur, demikian Rahman berpendapat:

Cerita-cerita paling awal tentang Muhammad merujuk pada kenyataan bahwa pengalaman ini terjadi dalam atau disertai oleh suatu keadaan 'setengah sadar' atau 'kwasi-mimpi', karena Nabi diriwayatkan, setelah

---

<sup>83</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas...*, hlm. 61

<sup>84</sup> lihat misalnya Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhith...*, hlm. 35

<sup>85</sup> Muhammad Ali al-Ṣōbuni, *al-Tibyān...*, hlm 46

<sup>86</sup> al-Zarqāni, *Manāhil...*, juz I, hlm 48-49

<sup>87</sup> Fazlur Rahman, *Tema...*, hlm 141 dan lihat Fazlur Rahman, *Islam...*, hlm 33

menceritakan pengalaman itu, telah mengatakan: 'Kemudian aku terjaga'. Bersama dengan berlalunya waktu...dan pengalaman-pengalaman menerima wahyu ini menjadi makin sering, sementara tradisi Islam menjelaskan bahwa pengalaman-pengalaman wahyu Nabi itu (ketika ia menyelam ke relung kesadaran yang paling dalam) biasanya disertai oleh gejala-gejala fisik tertentu<sup>88</sup>.

Berkenaan dengan peristiwa pewahyuan pertama di gua Hirā' ini Rahman bersandar pada riwayat yang diambil dari *Sirah* Ibn Ishaq,<sup>89</sup> bukan dari *Ṣohih* al-Bukhari yang diriwayatkan bahwa peristiwa ini terjadi di dalam jaga.

Bagi Rahman, al-Qur'an pertama kali diwahyukan di dalam tidur dan karena berlalunya waktu dan keterbiasaan wahyu-wahyu al-Qur'an selanjutnya disampaikan dalam keadaan jaga. Apakah hanya surat Iqra' yang diwahyukan didalam tidur atau beberapa ayat al-Qur'an awal selain surat Iqra' juga diwahyukan dalam tidur, dalam keterangan Rahman tak ada penjelasan.

Sebagaimana telah dikatakan dalam pembahasan yang lalu, sebagaimana ditetapkan oleh pemikiran orthodox Rahman juga mengemukakan bahwa al-Qur'an diwahyukan secara verbal dan tidak hanya melalui maknanya saja. Dan sebagaimana para ulama, Rahman juga mengatakan bahwa al-Qur'an diwahyukan kepada Nabi dengan cara yang berat<sup>90</sup>. Akan tetapi ia tidak menyebutkan bahwa kedatangan Wahyu dengan suara lonceng atau malaikat yang berbicara. Pemahaman semacam ini bagi Rahman tentu merupakan pewahyuan eksternal yang secara keras ia tolak.

Sehubungan dengan al-Qur'an, Rahman menegaskan bahwa Allah tidak mungkin berbicara kepada manusia secara langsung<sup>91</sup>. Pernyataan semacam ini mungkin ingin menolak anggapan al-Suyuti bahwa al-Qur'an juga diwahyukan melalui komunikasi langsung dengan Allah. Pernyataan semacam ini juga ingin menolak, misalnya Montgomery Watt yang mengartikan Wahyu sebagai komunikasi dari Tuhan kepada manusia dengan perantara Muhammad saw. dan dengan demikian mengabaikan peranan penyampai Wahyu<sup>92</sup>. Rahman mengatakan bahwa berkenaan dengan Nabi saw. Allah memasukkan *Ruh* kedalam hati beliau.

Membicarakan cara pewahyuan al-Qur'an menurut Rahman, tidak dapat dilepaskan dari bagaimana Rahman memahami *ruh*, *wahy*, dan Wahyu potensial yang telah berhubungan dengan pikiran Nabi saw. dan dengan demikian ungkapan-ungkapan dan gaya bahasa al-Qur'an juga merupakan ungkapan-

---

<sup>88</sup> Fazlur Rahman, *Islam...*, hlm 4

<sup>89</sup> *Ibid.*, hlm.394

<sup>90</sup> Fazlur Rahman, *Tema...*, hlm 150 dan lihat juga Fazlur Rahman, *Islam...*, hlm 4

<sup>91</sup> Fazlur Rahman, *Tema...*, hlm 144

<sup>92</sup> Moh.Natsir Mahmud, *Orientalisme...*, hlm 139-140

ungkapan dan gaya bahasa yang sama yang telah menjadi perbendaharaan pikiran Nabi saw.

Sebagaimana pernah disinggung sebelumnya, Rahman memahami *Ruh* dengan tiga pengertian: (1) *Ruh* atau Ruh Suci yang datang dan masuk ke dalam hati Muhammad saw. dan dengan demikian menyampaikan Wahyu Allah kepadanya. *Ruh* di sini berarti Jibril, (2) Ruh yang dibawa oleh para malaikat kedalam hati Muhammad saw.: *Ruh* di sini berarti Wahyu, (3) Ruh Wahyu sebagai kekuatan Wahyu atau Wahyu potensial yang telah diturunkan secara keseluruhan kedalam hati Muhammad saw. dan disebut kemudian sebagai kandungan aktual wahyu.

Penafsiran Rahman terhadap cara pewahyuan al-Qur'an, sebagaimana disebutkan dalam al-Shurā/42 51-52, pada bukunya yang lebih awal, *Islam*, sedikit berbeda dengan apa yang ia tafsirkan dalam karyanya yang lebih kemudian, *Major Themes of the Qur'an*. Pada *Islam* Rahman menafsirkan dua ayat di atas dengan:

Allah tidak berbicara pada seorang manusia pun (yakni dengan kata-kata bersuara) kecuali melalui *wahy* (yakni dengan inspirasi ide-kata) atau dari balik tabir, atau Ia mengutus seorang utusan (Malaikat) yang berbicara melalui *wahy*. Dan demikianlah Kami berikan inspirasi kepadamu dengan satu *ruh* dari perintah Kami.<sup>93</sup>

Sedangkan pada buku yang kedua dua ayat yang sama ditafsirkannya demikian:

Tidak kepada seorang manusiapun Allah harus berkata-kata (secara langsung) kecuali melalui wahyu (yakni dengan masuknya ruh) atau dari balik tabir (dengan suara dari sumber yang tak terlihat), atau Dia mengirimkan utusan (spiritual) yang mewahyukan apa-apa yang dikehendaki-Nya (kepada) Nabi dengan Seizin-Nya... demikianlah telah kami wahyukan kepadamu (masukkan ke dalam batinmu) *ruh* dari perintah Kami.<sup>94</sup>

Penekanan Rahman terhadap cara pewahyuan al-Qur'an terletak pada penafsirannya terhadap ayat yang kedua. Meskipun di dalam *Islam*, Rahman mensejajarkan pewahyuan al-Qur'an pada potongan ayat yang pertama, *au yursila rasul fa yuhi*. Bagi Rahman, pengertian *wahy* berdekatan dengan inspirasi, dengan syarat bahwa inspirasi tidak harus mengesampingkan model verbal. Potongan ayat ini oleh Rahman diterjemahkan menjadi "atau Ia mengutus seorang utusan (malaikat) yang berbicara melalui *wahy*", yaitu dengan inspirasi ide-kata.<sup>95</sup>

Demikian juga dalam *Major Themes of the Qur'an*, cara pewahyuan al-Qur'an oleh Rahman, ditekankan pada al-Syurā/42:52: *kadhālika awḥainā ilaika*

---

<sup>93</sup> . Fazlur Rahman, *Islam...*, hlm 32

<sup>94</sup> . Fazlur Rahman, *Tema...*, hlm 144

<sup>95</sup> Fazlur Rahman, *Islam...*, hlm 32

*rūh min amrinā*. Penafsiran terhadap potongan ayat ini, dengan merujuk pada pemahaman Rahman terhadap *Ruh*, dapat dilakukan dengan tiga variasi: (1) Demikianlah Kami wahyukan kepadamu *Ruh* atau *Ruh* Suci yang datang dan masuk ke dalam hatimu (Muhammad) dan dengan demikian menyampaikan wahyu Allah kepadamu<sup>96</sup>. (2) Demikianlah Kami wahyukan kepadamu *Ruh* (wahyu) yang dibawa oleh para malaikat ke dalam hatimu,<sup>97</sup> (3) Demikianlah kami wahyukan kepadamu kandungan aktual Wahyu atau Wahyu potensial yang telah berhubungan dengan pikiranmu ke dalam hatimu.<sup>98</sup>

Rahman menjelaskan bahwa “Dia dapat memasukkan *Ruh* yang... secara aktual menghasilkan suara mental—bukan suara fisis—dan sebuah kata- bukan kata akustik; atau... merupakan utusan ‘yang menyampaikan’ wahyu Allah kepada Nabi”<sup>99</sup>.

Kata-kata yang didengar Nabi saw., menurut Rahman, adalah kata-kata wahyu secara mental, bukan secara akustik yang terdengar di telinga. Rahman mengatakan: “*the Spirit and the Voice was internal to him*”.<sup>100</sup> *Ruh* dan Suara ini berada di dalam diri Nabi, internal bagi Nabi.<sup>101</sup>

Demikian kemudian Rahman menjelaskan:

Tak dapat diragukan lagi bahwa jika di satu pihak wahyu terpancar dari Allah, maka di pihak lain wahyu itupun secara erat berhubungan dengan bathinnya yang terdalam. Jadi kita tak dapat menerima pernyataan-pernyataan tradisional yang populer bahwa penyampaian wahyu itu terjadi secara lahiriah.<sup>102</sup>

## Kesimpulan

Menurut Rahman, ukuran dari pengalaman spiritual Nabi ini adalah “hati”. Namun demikian ia secara otomatis dapat disampaikan dengan kata-kata. Rahman juga mengatakan bahwa Nabi saw. tidak hanya “mendengar” kata-kata al-Qur’an secara mental, tetapi beliau juga “melihat” al-Qur’an yang sedang dibacakan oleh *Ruh* Wahyu yang menyampaikannya kepada beliau.

Al-Qur’an diwahyukan pada “saat-saat dimana ia (nabi), sebagaimana telah terjadi, melampaui dirinya sendiri dan persepsi kognitif moralnya menjadi demikian tajam sehingga kesadarannya menjadi identik dengan hukum moral

---

<sup>96</sup> lihat *Major...*, hlm. 98

<sup>97</sup> *Ibid.*, hlm.98

<sup>98</sup> *Ibid.*, hlm.97, 102, 103.

<sup>99</sup> Fazlur Rahman, *Tema...*, hlm 144-145

<sup>100</sup> lihat *Major...*, hlm. 100

<sup>101</sup> *Ibid.*, hlm.99-100

<sup>102</sup> Fazlur Rahman, *Tema...*, hlm 145

sendiri”. Pada saat semacam ini inspirasi ide-kata Wahyu yang benar-benar Ilahiyah diberikan melalui hati nabi dan “tak dapat diamati secara mekanis seperti halnya sebuah catatan”. Oleh karena itu bagi Rahman “al-Qur’an adalah sepenuhnya perkataan Tuhan dan dalam suatu pengertian biasa, juga sepenuhnya adalah perkataan Muhammad”.

Pandangan Rahman mengenai hakikat Wahyu tidak dapat dipisahkan dari, pertama: penolakannya terhadap Hadith-Hadith teknis, dan kedua: penafsiran al-Qur’annya secara sistematis dengan menggunakan hermeneutika dan kritik historis. Dengan menggunakan dua pendekatan ini, penolakan Rahman terhadap eksternalitas Wahyu bagi Nabi mendapatkan tempat yang bisa dimengerti. Tanpa memahami dua pendekatan yang digunakan oleh Rahman ini akan terkesan bahwa ia mereduksi fenomena Wahyu kepada terma-terma rasional belaka.

Kata-kata al-Qur’an muncul bersama ide-ide tanpa terkontrol secara sadar oleh nabi. Namun tidak berarti bahwa Nabi saw. menerima wahyu dalam ketidaksadarannya, menurut Rahman benar-benar yakin bahwa beliau adalah penerima pesan dari Allah dan bahwa ajarannya ini harus dilaksanakannya. Wahyu yang bersifat revolusioner inilah yang mampu menggerakkan Muhammad, yang pada dasarnya bukanlah seorang manusia yang agresif dan suka menonjolkan diri—untuk mengumandangkan Wahyu Allah secara terang-terangan. Al-Qur’an, menurut Rahman, juga menolak tuduhan orang-orang kafir bahwa Muhammad mengenal baik kitab-kitab Judeo-Kristiani. Ketika menerima Wahyu, Nabi menyelam ke dalam kesadaran yang paling dalam dan biasanya disertai oleh gejala-cejala fisik tertentu. Akan tetapi tingkat kesadaran Nabi adalah normal. Rahman lebih jauh menolak anggapan para orientalis yang menyatakan bahwa Muhammad menderita penyakit ayau.

Menurut Rahman, al-Qur’an pertama kali diwahyukan didalam tidur dan karena berlalunya waktu dan keterbiasaan. Wahyu-wahyu al-Qur’an selanjutnya disampaikan dalam keadaan terjaga. Apakah hanya surat Iqra’ atau beberapa ayat al-Qur’an awal selain surat Iqra’ juga diwahyukan dalam keadaan tidur, dalam tulisan Rahman tak ada penjelasan.

Jika Rahman menyatakan bahwa Ruh dan suara itu internal bagi Nabi dan dengan demikian ia menolak eksternalitas pewahyuan, maka ada beberapa pengertian yang dapat dipahami dari penafsiran Rahman terhadap internalitas pewahyuan. *Pertama*, bahwa al-Qur’an menurut Rahman, terus menerus menegaskan bahwa yang menyampaikan Wahyu kepada Muhammad saw. adalah *Ruh*, yang diidentikkan dengan malaikat Jibril, yang datang ke dalam hati Muhammad saw. Bagi Rahman, penyampai Wahyu ini tidak dapat terlihat dan *Ruh*, yang diidentikkan dengan malaikat Jibril, yang datang ke dalam hati Muhammad saw.

Bagi Rahman, penyampai Wahyu ini tidak dapat terlihat dan tidak dapat didengar. *Kedua*, suara (wahyu) menurut Rahman, bukanlah suara fisis tetapi suara mental, bukan kata akustik tetapi kata-ide. *Ketiga*, ukuran pengalaman spiritual Nabi ini adalah hati. Baik mendengar suara-suara maupun melihat gambaran-gambaran adalah bersifat spiritual dan tidak bersifat fisis. Oleh karena itulah Rahman menolak validitas hadith-hadith yang menyatakan bahwa Jibril terlihat sebagai manusia biasa yang berbicara kepada Nabi sebagaimana terlihat oleh sahabat. Hadith-hadith semacam ini menurut Rahman baru muncul pada abad kedua dan ketiga tahun hijrah. *Keempat*, jika *Ruh* dan suara itu berada didalam diri Nabi yang terpancar dari Allah, maka di lain pihak Wahyu itu secara erat berhubungan dengan kepribadian Nabi saw. yang terdalam. Rahman menganggap perlu untuk menggabungkan antara dogma '*kelainan*' dan sifat verbal dari Wahyu disatu pihak dan hubungan intimnya dengan perbuatan dan kepribadian religius Nabi dipihak lain. Oleh karena itu Rahman menyatakan bahwa "al-Qur'an adalah sepenuhnya Perkataan Tuhan dan, dalam suatu pengertian biasa, juga sepenuhnya adalah perkataan Muhammad".

Menurut Rahman, al-Qur'an diwahyukan secara verbal dan bukan hanya dalam ide-idenya saja. Oleh karena itu al-Qur'an adalah benar-benar murni Ilahi. Kata-kata, ungkapan-ungkapan dan gaya bahasa al-Qur'an telah ada didalam pikiran Muhammad sebelum diangkat menjadi nabi dan kata-kata muncul bersama ide-ide dalam pikiran Nabi tanpa terkontrol secara sadar oleh Nabi.

Sumber dan asal proses kreatif ini terletak diluar capaian biasa agensi Muhammad. Namun proses ini timbul dalam suatu pengertian yang pasti sebagai suatu bagian integral dari pikiran Muhammad. Jika keseluruhan proses ide- kata timbul dalam pikiran Muhammad, maka kata-kata tersebut dalam suatu pengertian biasa—merupakan kata-kata Muhammad, sepanjang menyangkut pertimbangan proses psikologis ini. Tetapi perkataan itu juga merupakan Kalam yang diwahyukan sepanjang sumbernya terletak diluar capaian biasa Muhammad. *Statement* yang menyatakan bahwa "al-Qur'an adalah sepenuhnya Perkataan Tuhan dan, dalam suatu pengertian biasa, juga sepenuhnya adalah perkataan Muhammad", merupakan pernyataan singkat yang disimpulkan dari pernyataan-pernyataan Muhammpad Iqbal dan Shah Wali al-Lāh.

Rahman mengatakan bahwa penjelasan psikologis terhadap Wahyu al-Qur'an tidak dapat menjelaskan makna Wahyu Ilahi. Memberikan penjelasan psikologis semata terhadap al-Qur'an berarti memasukkan Wahyu al-Qur'an ke dalam kategori yang sama dengan bentuk-bentuk puitis, artistik, dan inspirasi mistik lainnya. Pernyataan Rahman di dalam bukunya, *Islam*, bab 2, Sebagaimana dikatakan Rahman sendiri, merupakan suatu usaha untuk menjawab permasalahan yang timbul dari pandangan Iqbal bahwa secara psikologis, ide dan kata merupakan suatu entitas organis serta lahir dalam pikiran Nabi secara

Serempak. Tetapi karena asal muasal dari kompleksitas perasaan-ide-kata ini terletak diluar kontrol Nabi dan merupakan *creative act*, maka ia harus dipandang sebagai dari suatu sumber yang berada diluar diri Nabi.

Menurut Rahman, al-Qur'an harus dibedakan dari semua bentuk pengetahuan kreatif lainnya. Secara sesuatu yang *sui generis* secara keseluruhannya terpisah dari bentuk-bentuk pemikiran kreatif atau seni kreatif lainnya. Hal ini untuk menunjukkan bahwa al-Qur'an itu secara murni berasal dari Allah, tidak hanya dalam inspirasinya saja, tetapi juga dalam hakikat verbal yang sesungguhnya. Di dalam uraian panjang yang diberikan Rahman dapat disimpulkan beberapa hal mengapa al-Qur'an berada pada urutan paling pertama di antara inspirasi-inspirasi kreatif lainnya sebagai sesuatu yang benar-benar murni berasal dari Allah, baik inspirasinya maupun hakikat verbalnya yang sesungguhnya. *Pertama*, dasar al-Qur'an adalah Hukum Moral yang abadi dengan titik tekan pada monoteisme dan keadilan sosial yang harus dilaksanakan dan oleh karena itu harus diketahui. *Kedua*, Nabi Muhammad adalah seorang manusia yang keseluruhan karakter dan keseluruhan perilaku aktualnya jauh lebih unggul dari manusia pada umumnya. Oleh karena itu, Nabi Muhammad kebal terhadap kesalahan-kesalahan serius (*ma'sum*). *Ketiga*, lebih dari itu, Nabi Muhammad dikaruniai oleh Allah saat-saat dimana ia '*melampaui dirinya sendiri*' dan persepsi kognitif moralnya menjadi demikian tajam sehingga kesadarannya menjadi identik dengan hukum moral itu sendiri. Hukum moral merupakan bagian dari Tuhan dan oleh karena itu al-Qur'an itu betul-betul murni Ilahi. Pada saat-saat semacam ini kalimat-kalimat dalam Wahyu diberikan bersama-sama dengan inspirasinya. Oleh karena itu al Qur'an adalah mumi kata-kata Ilahi, meskipun kata-kata tersebut berhubungan intim dengan kesadaran terdalam Nabi Muhammad dan tak dapat diamati secara mekanis sebagaimana sebuah catatan.

Penjelasan Rahman mengenai hakikat Wahyu al-Qur'an, yang internal bagi nabi, merupakan penjelasan secara rasional menurut apa yang dikatakan dalam al-Qur'an bahwa al-Qur'an diturunkan Jibril kedalam hati nabi.

Terlepas dari skeptisismenya terhadap hadith, terdapat banyak bukti dalam kehidupan kita sehari-hari bahwa makhluk gaib kadangkala dapat terdengar dan terlihat oleh indera manusia. Oleh karena itu eksternalitas Wahyu yang dijelaskan dalam banyak hadith, atas dasar ini, dapat dibenarkan. Dengan mukjizat yang dianugerahkan Allah kepada Nabi, pencerapan inderawi terhadap dunia gaib, khususnya terhadap penampakan malaikat sebagai penyampai Wahyu bukanlah merupakan suatu hal yang mustahil. Lebih jauh, agama itu tidak selalu dapat dinalar melalui terma-terma rasional, walaupun secara intelektual memang dituntut semacam itu.

Bagaimanapun juga permasalahan Wahyu merupakan hak prerogatif Allah. Setidak-tidaknya hanya penerima Wahyu sajalah yang benar-benar

mengetahui hakikat Wahyu yang sesungguhnya. Penjelasan para sarjana mengenai hakikat wahyu tidak lebih jauh dari hanya sekedar penjelasan melalui nalar manusiawi sejauh batas kemampuan masing-masing. Diatas segala hal Allah sendiri berfirman , *inna al-Lāh ya'lamu wa antum lā ta'lamūn*.

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-‘Aziz, ‘Amir. *Dirāsāt fi ‘Ulūm al-Qur’ān*. Amman: Dār al-Furqān, 1983
- Akk, Khalid Abd al-Rahman. *al-Tarikh Tauthiq al-Nass al-Qur’ān al-Karim*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1986
- Asqalani, Ahmad ibn ‘Ali ibn Hajar.al. *al-Fath al-Bāri bi Sharh Şahih al-Imam Abi Abd al-Lah Muhammad ibn Isma’il al-Bukhari*. juz I. ttp: al-Maktabah al-Salafiyah, tt.
- ‘Abduh, Shekh Muhammad. *Risalah Tauhid*. terj. Firdaus A. N. Jakarta: Bulan Bintang, 1976
- Abadi, Majd al-Din Muhammad ibn Ya’qub al-Fairuz. *al-Qāmus al-Muhit*. Beirut: Dar al-Fikr, 1995
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Tekstualitas al-Qur’an: Kritik terhadap Ulumul Qur’an*. terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2001
- Ali, Syeed Ameer. *Sejarah Revolusi dan Cita-cita Islam dengan Riwayat Hidup Nabi Muhammad S.A. W*. terj. H.B. Jassin. Jakarta: Bulan Bintang, 1978
- Alusi, Abu al-Fadl Shihab al-Din al-Sayyid Mahmud al-Bagdadi al. *Rūh al-Ma’ani fi Tafsir al-Qur’an al-Azim wa al-Sab’ al-Mathani*. juz XXV dan XXX. Beirut: Dar al-Fikr, 1994
- Amal, Taufik Adnan. “Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neomodernisme Islam Dewasa Ini” dalam Taufik Adnan Amal. peny. dan terj. *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1993
- Bahy, Muhammad Al. *Pemikiran Islam Modern*. terj. Su’adi Sa’ad. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986

- Baidawi, Naşir al-Din Abu Saïd Abd al-Lah Abu Ūmar ibn Muhammad al-Shirazi. *al-Tafsir al-Baiḍawi al-Musammā Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*. juz V. Beirut : Dar al-Fikr, 1996
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998
- Baljon, J. M. S. *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi 1703-1762*. Leiden: E. J. Brill, 1989
- Bukhari al-Ja'fi, Abu Abd al-Lah Muhammad ibn Ismail ibn Ibrahim ibn al-Mughirah ibn Bardazabah. *al-Şahih al-Bukhari*. juz I. ttp.: Dar al-Fikr, 1981
- Darwazah, Muhammad 'Izzah. *al-Qur'an al-Majid*. Beirut: Manshurat al-Maktabah al-Aşriyyah, t.t.
- Ibn Diya' al-Din 'Umar, Muhammad al-Razi Fakhr al-Din. *Tafsir al-Fakhr al-Razi al-Mushtahir bi al-Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Gaib*. juz XXVU dan XXXI. Beirut: Dar al-Fikr, 1995
- Ibn Kathir, Abu al-Fida' al-Hafiz al-Dimashqi. *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. juz IV. Beirut: Maktabah al-Nur al-Ilmiyyah, 1992
- Ibn Khaldun. *Muqaddimah Ibn Khaldun*. terj. Ahmadie Thoaha. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000
- Ibn Zakariyya, Abu al-Husain Ahmad ibn Faris. *Mu'jam al-Maqayis fi al-Lughah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1994
- Isma'il, Muhammad Bakr. *Dirasāt fi 'Ulum al-Qur'ān*. Kairo: Dar al-Manār, 1991
- Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*. terj. Agus Fahri Husein dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997
- Khallaf, Abd al-Wahhab.al. *Ilm Uşul al-Fiqh*. ttp.: Dar al-Qalam, 1978
- Khawarizmi, Abu al-Qasim Jar al-Lah Mahmud ibn Umar al-Zamakhshari.al. *al-Kashshāf 'an Haqā'iq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil Fi Wujūh al-Ta'wil*. juz III. Teheran: Intisharāt Aftab, t.t.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 2000

- Mahmud, Moh. Natsir. *Orientalisme di Mata Barat: Sebuah Studi Evaluatif*. Semarang: Dina Utama, t.t.
- Maraghi, Ahmad Mustafa.al. *al-Tafsir al-Maraghi*. juz XXV. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1962 dan juz XXX. 1965 :
- Qaṭṭan, Mannā'.al. *al-Mabahith fi 'Ulūm al-Qur'ān*. ttp.: Manshurat al-Aṣr al-Hadith, t.t.
- Qurtubi, Abu Abd al-Lah Muhammad ibn Ahmad al-Anṣari. al. *al-Jami' li Ahkām al-Qur'ān*. juz XVI dan XX. Kairo: Dar al-Katib al-'Arabi li al-Ṭaba'ah wa al-Nashr, 1967
- Qutb, Sayyid. *Fi Zilāl al-Qur'ān*. jilid VII. juz XXV dan XXX. Beirut: Dari Ihyā' al-Turath al-'Arabi, 1967
- Rahman, Fazlur. "Menafsirkan Al-Qur'an" dalam Taufik Adnan Amal. peny. dan terj. *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1993
- Ridla, Muhammad Rasyid. *Wahyu Ilahi Kepada Muhammad*. terj. Josef C. D. Jakarta: Pustaka Jaya, 1983
- Ṣalih, Subhi.al-. *al-Mabahith fi Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, tt.
- Ṣalih, Subhi al-. *Membahas Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999
- Ṣobuni, Muhammmad Ali al. *al-Tibyān fi Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: 'Alam al-Kutub, 1985
- Shiddieqy. Hasbi Ash. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an/ Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992
- Shihab, Quraish. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1995
- Suyuṭi, Jalal al-Din al-. *al-Itqān fi Ulūm al-Qur'ān*. juz I. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Shahrastani, Abu al-Fadl Muhammad ibn Abd al-Karim al-. *al-Milāl wa al-Nihāl*. juz 1. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992
- Syamsuddin, Sahiron. *An Examination of Bint al-Syati's Methode of Interpreting the Qur'an*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1999

- Ṭabāṭaba'i, Muhammad Husain al-. *al-Mizān fi Tafsir al-Qur'ān*, juz XVIII dan XX. Beirut: Mu'assasah al-A'lami li al-Matbu'at, 1991
- Ṭabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-. *Jami' al-Bayan an Ta'wil Ay al-Qur'an*. juz XXV dan XXX. Beirut: Dar al-Fikr, 1995
- Ṭabāṭaba'i, Muhammad Husain. *Mengungkap Rahasia Al-Qur'an*. terj. A. Malik Madany dan Hamim Ilyas. Bandung: Mizan, 1994
- Watt, W. Montgomery. *Pengantar Studi al-Qur'an*, terj. Taufik Adnan Amal, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995
- Zarkashi, Badr al-Din Muhammad ibn Abd al-Lah al-. *al-Burhān fi Ulūm al-Qur'ān*. juz . ttp.: Dar Ihya' al Kutub al-'Arabiyyah. 1957
- Zarqani, Muhammad Abd al-Aḍim al-. *Manāhil al-Irfān fi Ulūm al-Qur'ān*. juz II ttp.: Isa al-Babi al-Halabi, t.t.