

# FENOMENOLOGI SIMBOLIK AL-QUR'AN: KRITIK EPISTEMOLOGI ATAS BUKU PENGANTAR FENOMENOLOGI AL-QUR'AN DIMENSI KEILMUAN DI BALIK MUSHAF UTSMANI

Nunung Lasmana, MA

IIQ Jakarta

email: lasmananunung90@gmmail.com

## Abstract

*In the midst of a general phenomenon of rampant tafsir study that occurred in the middle of Muslims, the study of the interpretation of the Mushaf or symbolic aspects of the format of the Qur'an is still very minimal. This effort was done by Lukman Abdul Qohar Sumabrata, Lukman Saksono, and Anharudin. The method of interpretation, they describe in their work entitled Introduction to Phenomenology of the Qur'an Scientific Dimension behind the Ottoman Manuscripts. The method seeks to interpret the Qur'an from a different point of view, namely to interpret the Qur'an through its format and structure. This interpretation leads to the variables of the Qur'an, in which each variable has a meaning and is interconnected with one another. This is because there is a significant difference between the interpretation of symbolic phenomenology and other interpretations that lie in the object of interpretation. The object of the method of interpretation of symbolic phenomenology is not the verbal language, but the symbol and structure of the Qur'an that is contained in the Ottoman Manuscripts. Therefore, this method cannot be categorized as an interpretation of the Qur'an. The interpretation of symbolic phenomenology here is not an interpretation of the content of verses of the Qur'an as it is known in general. However, this interpretation is done to find the scientific messages behind the symbolic elements in the Qur'an, such as letters, numbers, surahs, juz, and 'ain signs. So, the problem in this method is about whether the Qur'an consists only of the composition of the 6236 number of verses? Why is the Qur'an arranged in sections called juz, and why are there 30? Is the 'ain' sign only a stop sign? Why is the letter 'ain not another letter used? and so forth.*

**Keyword:** Interpretation, al-Qur'an, Symbolic Phenomenology, Mystical.

## PENDAHULUAN

Studi al-Qur'an pada umumnya didasarkan atas asumsi bahwa al-Qur'an merupakan kitab berisi kumpulan ayat atau bahasa verbal.<sup>1</sup> Di samping mengingat format mushaf al-

Qur'an yang sangat beragam.<sup>2</sup> Maka dari itulah perhatian para pengkaji al-Qur'an lebih terpacu pada makna di balik kandungan ayat-ayat al-Qur'an ketimbang pada format dan struktur mushaf al-Qur'an. Namun, pada dekade 1970-an, kajian tafsir al-Qur'an di Indonesia tampil dengan beragam kecenderungan<sup>3</sup> sampai pada akhirnya muncul sebuah metode penafsiran sebagai upaya pertama di Indonesia dalam menafsirkan al-Qur'an dengan memperhatikan

<sup>1</sup> Lukman Abdul Qohar Sumabrata (dkk.), *Pengantar Fenomenologi al-Qur'an Dimensi Keilmuan di Balik Mushaf Utsmani* (Jakarta: Grafikatama Jaya, 1991), hlm. 12. Secara umum istilah verbal tidak digunakan karena memang dalam setiap kajian tidak dinyatakan, namun disebutkan demikian untuk memudahkan pengertian tentang klasifikasi yang dinotasikan pada notasi simbol. Kajian yang dikelompokkan pada paradigma verbal lebih dikenal dalam pendekatan berbagai disiplin ilmu, seperti sejarah, hukum, bahasa, dan lain sebagainya. Lihat: Iskandar Ag. Sumabrata, *Pesan-pesan Numerik al-Qur'an* (Jakarta: Republika, 2006), hlm. v.

<sup>2</sup> H. Ziyad Ul-Haq At- Tubany, *Srtuktur Matematika al-Qur'an* (Surakarta: Rahma Media Pustaka, 2009), hlm. 56.

<sup>3</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutik Hingga Ideologi* (Jakarta Selatan: Teraju, 2003), hlm. 49-50.

aspek fenomenologi dan psikologi al-Qur'an.<sup>4</sup> Upaya ini dilakukan oleh Lukman Abdul Qohar Sumabrata, Lukman Saksono, dan Anharudin. Mereka menuangkan dalam karyanya yang berjudul *Pengantar Fenomenologi al-Qur'an Dimensi Keilmuan Di Balik Mushaf Utsmani*.<sup>5</sup> Metode tersebut berupaya menafsirkan al-Qur'an dengan sudut pandang yang berbeda, yaitu menginterpretasikan al-Qur'an melalui format dan strukturnya. Penafsiran ini mengarah kepada variabel al-Qur'an, di mana setiap variabel memiliki makna dan saling terkait satu sama lain.<sup>6</sup>

Metode ini ditemukan oleh Lukman Abdul Qohar Sumabrata melalui pergulatan intelektual dan spiritual selama kurang lebih 20 tahun. Proses kreatif ini terjadi setelah ia berkali-kali berhasil menamatkan membaca al-Qur'an. Seluruh anggota tubuhnya berbicara secara simbolik melalui gerakan-gerakan tertentu dan menuntut diberi pemaknaan.<sup>7</sup> Yang pada

<sup>4</sup> Yang dimaksud dengan tafsir fenomenologi simbolik di sini adalah penafsiran yang dilakukan untuk menemukan pesan-pesan keilmuan di balik unsur-unsur simbolik dalam al-Qur'an, seperti huruf, angka, surat, juz, dan tanda 'ain. Lihat. Lukman Abdul Qohar Sumabrata (dkk.), *Pengantar Fenomenologi al-Qur'an Dimensi Keilmuan di Balik Mushaf Usmani* (Jakarta: Grafikatama Jaya, 1991), hlm. 14. Terkait dengan kajian ini, Lukman menganggap bahwa ada beberapa permasalahan yang belum terjawab, yaitu: *Pertama*, Benarkah al-Qur'an itu hanya terdiri dari susunan ayat yang jumlahnya 6236? *Kedua*, Mengapa al-Qur'an disusun dalam bagian-bagian yang disebut juz, dan mengapa jumlahnya ada 30? *Ketiga*, Apakah tanda 'ain hanya diartikan sebagai tanda berhenti membaca? Mengapa yang digunakan huruf 'ain bukan huruf lainnya? dan lain sebagainya. Lihat: Lukman Abdul Qohar Sumabrata (dkk.), *Pengantar Fenomenologi al-Qur'an Dimensi Keilmuan di Balik Mushaf Usmani*, hlm. 9.

<sup>5</sup> Ishaq Gusman, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutik Hingga Ideologi* (Jakarta Selatan: Teraju, 2003), hlm. 49-50.

<sup>6</sup> H. Ziyad Ul-Haq At-Tubany, *Srtuktur Matematika al-Qur'an* (Surakarta: Rahma Media Pustaka, 2009), hlm. 51.

<sup>7</sup> Lukman Abdul Qohar Sumabrata (dkk.), *Pengantar Fenomenologi al-Qur'an Dimensi Keilmuan di Balik Mushaf Usmani* (Jakarta: Grafikatama Jaya, 1991), hlm. 43.

akhirnya ia menemukan sebuah metode penafsiran baru dengan memperhatikan aspek-aspek *mikrokosmis* di dalam diri manusia dan *makrokosmis* di dalam alam semesta ini.

Kajian tafsir fenomenologi simbolik ini merupakan kajian yang kontroversial bagi kalangan akademik. Kajian ini masih seringkali dipertanyakan tentang validitasnya dalam disiplin keilmuan tafsir al-Qur'an. Bagi penulis, titik perbedaan antara tafsir fenomenologi simbolik dan kajian tafsir konvensional ini berangkat dari perbedaan cara pandang mereka tentang makna esensi al-Qur'an. Di samping itu, upaya penafsiran yang dilakukan oleh Lukman A.Q. Sumabrata berangkat dari pemahaman mereka bahwa letak kewahyuan al-Qur'an yang paling dalam adalah terletak pada unsur-unsur simbolik bukan pada bahasa verbal. Hal inilah yang menyebabkan kajian ini menjadi kajian kontroversial di kalangan para akademisi.

Tawaran metodologi dan hasil kreatif yang ditawarkan oleh Lukman A.Q. Sumabrata (dkk.) ini memang sangat menggelitik dan terbuka untuk didiskusikan sekaligus sangat riskan karena keberaniannya berseberangan jalan dengan metodologi yang selama ini dianut oleh umat Islam, mulai dari proses kreatif, asumsi dasar yang dipakai, penggunaan standar mushaf Usmani versi mereka, hasil-hasil kreatif, sampai klaimnya sebagai sebuah *metode orisinal*, yang proses memperolehnya atas dasar *mistis-supranatural-metafisis*.<sup>8</sup>

Oleh karena itu, penelitian tentang bagaimana nuansa mistis yang terkandung dalam kajian fenomenologi al-Qur'an ini dan bagaimana posisi tafsir mistis fenomenologi simbolik dalam kerangka tafsir konvensional perlu dilakukan. Dalam artikel ini, penulis menggunakan pendekatan komparatif. Pendekatan komparatif disini dimaksudkan sebagai usaha menggali kebenaran pengetahuan tentang metode penafsiran fenomenologi simbolik yang diterapkan oleh Lukman A.Q.

<sup>8</sup> Indal Abror, "Metodologi Fenomenologi Simbolik dalam Menafsirkan al-Qur'an" dalam jurnal *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadits*, Vol 1, no. 1, th. 2000, hlm. 11.

Sumabrata dan kawan-kawannya dengan cara membandingkan dengan tafsir-tafsir mistis lainnya untuk mengetahui perbedaan dan persamaan di antara keduanya sehingga dapat diketahui dimana posisi tafsir fenomenologi simbolik ini dalam kerangka tafsir konvensional.

### TELAAH KONSTRUKSI FENOMENOLOGI

Secara etimologis, istilah “epistemologi” berasal dari bahasa Yunani yang terdiri dari dua kata *episteme* yang berarti pengetahuan dan *logos* yang berarti kata, pikiran, percakapan, ataupun ilmu. Jadi, epistemologi adalah percakapan tentang pengetahuan atau ilmu pengetahuan.<sup>9</sup> Menurut Dagobert D. Runes, epistemologi adalah cabang filsafat yang membahas tentang sumber, struktur, metode-metode, dan validitas pengetahuan.<sup>10</sup> Azyumardi Azra berpendapat bahwa epistemologi adalah ilmu yang membahas tentang keaslian, pengertian, struktur, metode dan validitas ilmu pengetahuan.<sup>11</sup>

Sebagai cabang ilmu filsafat, epistemologi mengkaji dan mencoba menemukan ciri-ciri umum dan hakiki dari pengetahuan manusia. Bagaimana pada dasarnya pengetahuan itu diperoleh dan diuji kebenarannya? Manakah ruang lingkup atau batas-batas kemampuan manusia untuk mengetahui? Epistemologi juga bermaksud secara kritis mengkaji pengandaian-pengandaian dan syarat-syarat logis yang mendasari dimungkinkannya pengetahuan serta mencoba memberi pertanggungjawaban secara rasional terhadap klaim kebenaran dan objektivitasnya. Epistemologi atau filsafat pengetahuan pada dasarnya juga merupakan suatu upaya rasional untuk menimbang dan menentukan nilai kognitif<sup>12</sup> manusia dalam

interaksinya dengan diri, lingkungan sosial, dan alam sekitarnya.<sup>13</sup>

Berdasarkan uraian di atas, maka epistemologi adalah suatu disiplin ilmu yang bersifat evaluatif, normatif, dan kritis. Evaluatif berarti bersifat menilai, ia menilai apakah suatu keyakinan, sikap, pernyataan pendapat, teori pengetahuan dapat dibenarkan, dijamin kebenarannya. Normatif berarti menentukan norma atau tolak ukur penalaran bagi kebenaran pengetahuan. Epistemologi sebagai cabang ilmu filsafat tidak cukup hanya memberikan deskripsi atau pemaparan tentang bagaimana proses manusia mengetahui itu terjadi. Akan tetapi, harus membuat penentu mana yang benar dan mana yang salah berdasarkan norma epistemik. Sedangkan kritis berarti banyak mempertanyakan dan menguji penalaran cara maupun hasil kegiatan manusia mengetahui. Yang dipertanyakan adalah baik asumsi-asumsi, cara kerja atau pendekatan yang diambil, maupun kesimpulan yang ditarik dalam pelbagai kegiatan kognitif manusia.<sup>14</sup>

Ada beberapa materi yang menjadi pokok persoalan dalam kajian epistemologi, yaitu: sumber, asal muasal, ruang lingkup pengetahuan, serta validitas dan reliabilitas<sup>15</sup> dari berbagai klaim terhadap pengetahuan. Oleh karena itu, pertanyaan yang biasa diajukan dalam kajian epistemologi, di antaranya adalah apakah pengetahuan itu? Apakah pengetahuan itu berasal dari pengamatan, pengalaman, atau akal budi? Apakah pengetahuan itu adalah kebenaran yang pasti ataukah hanya merupakan dugaan?<sup>16</sup>

---

ini juga mencapai kemampuan memberikan pendapat atau tanggapan dan mendeskripsikannya. Baca: Heribertus Joko Warwanto, *Pendidikan Religiositas* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), hlm. 67-68.

<sup>9</sup> Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 37.

<sup>10</sup> Dagobert D. Runes, “Dictionary of Philosophy” dalam Hendrik Rapar, Jan. *Pengantar Logika Asas-asas Penalaran Sistematis* (Yogyakarta: Kanisius. T.Th), hlm. 4.

<sup>11</sup> Azyumardi Azra, “Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru” dalam Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat*, hlm. 4.

<sup>12</sup> Penilaian aspek kognitif adalah kemampuan menggali dan mengolah informasi atau pengetahuan. Penilaian

<sup>13</sup> J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), hlm. 18.

<sup>14</sup> J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar*, hlm. 18-19.

<sup>15</sup> Validitas (kesahihan) menyatakan apa yang seharusnya diukur, sedangkan reliabilitas (keandalan) adalah adanya suatu kesamaan hasil apabila pengukuran dilaksanakan oleh orang yang berbeda ataupun waktu yang berbeda. Lihat: Nursalam, *Konsep dan Penerapan Metodologi Penelitian Ilmu Keperawatan* (Jakarta: Salemba Medika, 2008), hlm. 103.

<sup>16</sup> Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat*, hlm. 37.

Tujuan utama epistemologi bukanlah menjawab pertanyaan, apakah saya dapat tahu, tetapi untuk menemukan syarat-syarat yang memungkinkan saya dapat tahu.<sup>17</sup> Hal ini menunjukkan bahwa tujuan epistemologi bukan untuk memperoleh pengetahuan kendatipun keadaan ini tak bisa dihindari, akan tetapi yang menjadi pusat perhatian dari tujuan epistemologi adalah lebih penting dari itu, yaitu ingin memiliki potensi untuk memperoleh pengetahuan. Tujuan epistemologi tersebut memiliki makna strategis dalam dinamika pengetahuan. Rumusan tersebut menumbuhkan kesadaran seseorang bahwa jangan sampai ia puas dengan sekadar memperoleh pengetahuan, tanpa disertai dengan cara untuk memperoleh pengetahuan, sebab keadaan memperoleh pengetahuan melambangkan sikap pasif, sedangkan cara memperoleh pengetahuan melambangkan sikap dinamis. Keadaan pertama hanya berorientasi pada hasil, sedangkan keadaan kedua lebih berorientasi pada proses.<sup>18</sup>

Penguasaan terhadap proses tersebut berfungsi untuk mengetahui dan memahami pemikiran seseorang secara komprehensif dan utuh, termasuk juga ide, gagasan, konsep, dan teorinya, sebab tidak ada pemikiran yang terpenggal begitu saja tanpa ada alasan-alasan yang mendasarinya. Dalam kehidupan masyarakat tidak jarang terjadi sikap saling menyalahkan pemikiran seseorang, padahal mereka belum melacak proses terjadinya pemikiran tersebut. Timbulnya suatu pemikiran senantiasa sebagai akibat adanya faktor-faktor yang mempengaruhi, alasan-alasan yang melatarbelakangi, maupun motif-motif yang mendasarinya. Jika seseorang terlebih dahulu berupaya mengenali faktor, alasan, dan motif tersebut, maka dia akan mampu memahami pemikiran orang lain dengan baik.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Jacques Maritain, "The Degrees of Knowledge, terj. Gerold B. Phelan" dalam Mujamil Qamar, *Epistemologi Pendidikan Islam Dari Metode Rasional Hingga Metode Kritik* (Jakarta: Erlangga, 2002), hlm. 8.

<sup>18</sup> Mujamil Qamar, *Epistemologi Pendidikan Islam*, hlm. 8-9.

<sup>19</sup> Mujamil Qamar, *Epistemologi Pendidikan Islam*, hlm. 9-10.

Objek material epistemologi adalah pengetahuan, sedangkan objek formalnya merupakan hakikat pengetahuan.<sup>20</sup> Menurut Jujun S. Suriasumantri, objek epistemologi berupa segenap proses yang terlibat dalam usaha kita untuk memperoleh pengetahuan.<sup>21</sup> Proses untuk memperoleh pengetahuan inilah yang menjadi sasaran teori pengetahuan dan sekaligus berfungsi mengantarkan tercapainya tujuan, sebab sasaran itu merupakan suatu tahap pengantar yang harus dilalui dalam mewujudkan tujuan. Tanpa suatu sasaran, mustahil tujuan bisa terealisasi, sebaliknya tanpa suatu tujuan, maka sasaran menjadi titik terarah sama sekali.<sup>22</sup>

Setiap ilmu pengetahuan berasal dari sumber yang berbeda-beda. Terkadang untuk validitas ilmu pengetahuan tidak dapat diukur dengan teori yang sama. Dalam kajian epistemologi dikenal beberapa teori yang sering digunakan dalam mengukur sebuah validitas ilmu pengetahuan, yaitu:

a. Teori Koherensi

Koherensi merupakan teori kebenaran yang menegaskan bahwa suatu proposisi (pernyataan suatu pengetahuan, pendapat, kejadian, atau informasi) akan diakui benar apabila memiliki hubungan dengan gagasan-gagasan dari proporsi sebelumnya yang juga benar dan dapat dibuktikan secara logis sesuai dengan kebutuhan-kebutuhan logika. Teori ini melihat sesuatu itu benar ketika terdapat adanya konsistensi yang ditangkap subjek yang satu dengan subjek lainnya tentang sesuatu objek yang sama. Makin konsisten ide-ide atau kesan yang ditangkap beberapa subjek tentang sesuatu objek yang sama, makin benarlah ide-ide atau kesan itu.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Nina W. Syam, *Filsafat Sebagai Akar Ilmu Komunikasi* (Bandung: Simbiosis Rekatama Media, 2010), hlm. 139.

<sup>21</sup> Jujun S. Suriasumantri, "Tentang Hakikat Ilmu Sebuah Pengantar Redaksi", dalam Jujun S. Suriasumantri, "Ilmu dalam Perspektif", dalam Muzamil Qamar, *Epistemologi Pendidikan Islam Dari Metode Rasional Hingga Metode Kritik*, hlm. 8.

<sup>22</sup> Muzamil Qamar, *Epistemologi Pendidikan Islam Dari Metode Rasional Hingga Metode Kritik*, hlm. 8.

<sup>23</sup> Mohammad Adib, *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hlm. 121.

- b. Teori Korespondensi  
Dalam teori ini, suatu pengetahuan dianggap benar apabila proporsi bersesuaian dengan realitas menjadi obyek pengetahuan itu. Kebenaran korespondensi ini berkaitan erat dengan kebenaran dan kepastian indrawi. Dengan demikian, kebenaran pengetahuan itu dapat dibuktikan secara langsung. Teori ini juga mendasarkan diri kepada kriteria tentang kesesuaian antara materi yang dikandung oleh suatu pernyataan dengan objek yang dikenai pernyataan tersebut. Sesuatu dianggap benar apabila apa yang diungkapkan (pendapat, kejadian, informasi) sesuai dengan fakta (kesan, ide-ide) di lapangan.<sup>24</sup>
- c. Teori Pragmatisme  
Teori pragmatisme mendasarkan diri kepada kriteria tentang fungsi atau tidaknya suatu pernyataan dalam ruang lingkup dan waktu tertentu. Teori ini berbeda dengan teori koherensi dan korespondensi yang keduanya berhubungan langsung dengan realita objektif. Teori ini berusaha menguji kebenaran ide-ide melalui konsekuensi-konsekuensi daripada praktik atau pelaksanaannya. Artinya, ide-ide itu belum dikatakan benar atau salah sebelum diuji.<sup>25</sup>
- d. Teori Religiusisme  
Teori ini memaparkan bahwa manusia bukanlah semata-mata makhluk jasmaniah, tetapi juga makhluk rohaniyah. Oleh karena itu, munculah teori religious ini yang kebenarannya secara ontologis dan aksiologis bersumber dari sabda Tuhan yang disampaikan melalui wahyu.<sup>26</sup>
- e. Teori Positivisme  
Positivisme adalah cara pandang dalam memahami dunia dengan berdasarkan sains. Dalam pandangan ini menganggap

bahwa yang dapat diselidiki dan dipelajari hanyalah data-data yang nyata/empirik atau yang mereka namakan positif.<sup>27</sup>

### EPISTEMOLOGI PENAFSIRAN FENOMENOLOGI SIMBOLIK

Apabila ditinjau dari segi sumber penafsiran, penafsiran fenomenologi simbolik yang dilakukan oleh pengarang mengacu pada pengalaman spiritual. Kedua unsur tersebut menggambarkan hubungan antara objek penafsiran dan subjek penafsiran. Format dan struktur al-Qur'an sebagai objek penafsiran ditafsirkan dengan pengalaman spiritual yang dialami oleh Lukman A.Q. Sumabrata. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa karakteristik ilmu pengetahuan yang diperoleh oleh Lukman A.Q. Sumabrata ini bersandar pada kekuatan spiritual. Produk dari pengalaman spiritualnya terlihat pada penemuan-penemuannya tentang makna simbolik dari huruf-huruf *Hijaiyyah* dan kriteria masing-masing *juz* yang melekat pada setiap jiwa manusia. Pemaknaan yang ia ungkapkan sangat bersifat subjektif dan sulit untuk dipertanggungjawabkan secara logika. Kekuatan subjektif inilah yang biasa disebut dengan sesuatu yang transendental.<sup>28</sup> Terkait dengan pembahasan ini, Kuntowijoyo menjelaskan lebih dalam tentang struktur transendental. Ia menjelaskan bahwa struktur transendental dapat dijadikan referensi untuk menafsirkan realita. Ia juga menegaskan bahwa yang dimaksud di sini adalah pengakuan adanya ide yang murni dan sumbernya berada di luar diri manusia; suatu konstruk tentang suatu nilai-nilai yang berdiri sendiri dan bersifat transendental.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Mohammad Adib, *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*, hlm. 121-122.

<sup>25</sup> Mohammad Adib, *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*, hlm. 123.

<sup>26</sup> Mohammad Adib, *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*, hlm. 124-125.

<sup>27</sup> Mohammad Adib, *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*, hlm. 122.

<sup>28</sup> Kata "transendental" diambil dari kata kerja *transcend* yang berasal dari bahasa Latin *transcendere* yang artinya memanjat di/ke atas. Dari lima arti dalam *Webster's New International Dictionary* yang dekat dengan keperluan kita ialah *transcendental* dengan makna "abstrak, metafisis" dan "melampaui". Lihat: Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007) hlm. 34.

<sup>29</sup> Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: PT. Mizan Publika, 2008), hlm. 555.

Pernyataan yang diungkapkan oleh Kuntowijoyo tentang struktur transendental cukup tepat sebagai gambaran sumber pengetahuan yang digunakan oleh Lukman dalam buku *Pengantar Fenomenologi al-Qur'an*. Hal ini sebagaimana dikatakan dalam bagian pengantar buku ini bahwa metode yang ditawarkan oleh Lukman adalah metode yang benar-benar baru yang diperoleh melalui kegiatan dzikir dan kegiatan mistis yang supranatural serta metafisik.<sup>30</sup> Dengan kata lain, ada sumber pengetahuan yang berada di luar diri manusia dalam tafsir fenomenologi simbolik ini.

Namun, kebenaran itu tidak hanya terbatas pada yang empirik sensual.<sup>31</sup> Dengan kata lain, ilmu pengetahuan yang bersumber dari pengalaman spiritual tidak dapat semata-mata ditolak. Sebagaimana sumber-sumber ilmu pengetahuan lainnya yang adakalanya mengandung unsur kebenaran ataupun penyimpangan, ilmu yang bersumber dari pengalaman spiritual pun demikian. Kekuatan-kekuatan spiritual tersimpan dalam keimanan seseorang. Seseorang bisa memiliki kesadaran tinggi dalam melakukan pekerjaan-pekerjaan yang sangat berat, bahkan penuh risiko, karena dorongan imannya. Seseorang berani mengorbankan bukan hanya hartanya, melainkan juga berani menantang maut dengan mengorbankan jiwanya karena dorongan iman.<sup>32</sup> Menurut M. Riaz Kirmani, metode spiritual itu terdiri atas intuisi, inspirasi, dan mimpi. Berbeda dengan sejarah, observasi, eksperimen, penalaran, dan penyimpulan yang termasuk metode non spiritual.<sup>33</sup> Dalam buku *Pengantar Fenomenologi al-Qur'an*, Lukman mengaku bahwa sumber-sumber penemuan

yang ia tuangkan dalam buku tersebut diperoleh melalui jalan mistik, intuitif, dan inspiratif serta telah diuji-cobakan dalam realitas obyektif.<sup>34</sup> Maka, kiranya perlu penulis bahas terlebih dahulu tentang perbedaan antara definisi intuisi, inspirasi, dan mimpi.

*Pertama*, Intuisi atau dalam pemikiran Islam biasadisebut *hati (qalb)* merupakan sarana untuk mendapatkan pengetahuan secara langsung. Intuisi bertumpu pada pengalaman-pengalaman batin spiritual yang disebut pengalaman eksistensial. Metode untuk mendapatkan pengetahuan bersifat langsung terhadap objek metafisik biasa dinamakan metode intuitif (*'irfani*). Adapun produk intuitif dinamakan sebagai pengetahuan intuitif. Pengetahuan ini bukan diperoleh melalui penginderaan dan bukan pula penalaran rasional melainkan melalui pengalaman langsung.<sup>35</sup> *Kedua*, secara bahasa, inspirasi berarti pengaruh dari dalam yang membangkitkan kreatif dan penarikan nafas.<sup>36</sup> Istilah ini biasa kita dengar oleh orang-orang yang mencari suasana baru atau suasana yang tenang demi memperoleh inspirasi demi sebuah tulisannya. *Ketiga*, dalam sejarah Islam tercatat bahwa Nabi Ibrahim As. memahami dan melaksanakan perintah Allah berdasarkan mimpi (Al-Şaffāt [37]: 102) dan Nabi Yusuf berhasil menerjemahkan mimpi seorang raja. Akan tetapi, persoalannya tidak setiap mimpi dapat diterjemahkan maksudnya.<sup>37</sup> Di sinilah kesulitan mimpi sebagai sumber ilmu pengetahuan. Apabila kita cermati tentang proses pengalaman spiritual Lukman dalam memperoleh pengetahuan tentang makna dari format dan struktur mushaf al-Qur'an maka model pendekatan yang digunakan oleh Lukman lebih tepat dikatakan sebagai pendekatan spiritual-intuitif.

<sup>30</sup> Lukman Abdul Qahar Sumabrata (dkk.), *Pengantar Fenomenologi al-Qur'an Dimensi Keilmuan di Balik Mushaf Usmani*, hlm. 8-9.

<sup>31</sup> Muzamil Qamar, *Epistemologi Pendidikan Islam Dari Metode Rasional Hingga Metode Kritik*, hlm. 125-126.

<sup>32</sup> Muzamil Qamar, *Epistemologi Pendidikan Islam Dari Metode Rasional Hingga Metode Kritik*, hlm. 127.

<sup>33</sup> M. Riaz Kirmani, "Qur'anic Method of Enquiry", dalam Muhammad Muqim (ed.), "Research Methodology in Islamic Perspective", dalam Muzamil Qamar, *Epistemologi Pendidikan Islam Dari Metode Rasional Hingga Metode Kritik*, hlm. 130.

<sup>34</sup> Lukman Abdul Qahar Sumabrata (dkk.), *Pengantar Fenomenologi al-Qur'an Dimensi Keilmuan di Balik Mushaf Usmani*, hlm. 82.

<sup>35</sup> Muniron, *Epistemologi Ikhwan as-Shafa* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hlm. 304-306.

<sup>36</sup> Pius A. Partanto & M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Arkola, t.t), hlm. 260.

<sup>37</sup> Muzamil Qamar, *Epistemologi Pendidikan Islam Dari Metode Rasional Hingga Metode Kritik*, hlm. 130.

Namun, pemaparan Lukman A.Q. Sumabrata dalam buku *Pengantar Fenomenologi al-Qur'an* tidak hanya mendeskripsikan tentang hasil pergulatannya dalam dunia spiritual, tetapi juga ia mencoba untuk mengemas penemuannya tersebut ke dalam metode non spiritual. Untuk lebih terperinci, di bawah ini penulis uraikan tentang struktur buku *Pengantar Fenomenologi al-Qur'an* beserta sumber pengetahuan:

**Tabel 1.** Origin Struktur Buku Pengantar Fenomenologi al-Qur'an

Struktur Buku Pengantar Fenomenologi al-Qur'an	Origin (Sumber Pengetahuan)
Asumsi Dasar	Ra'y (akal)
Mushaf Utsmani Sebagai Landasan Metodologi	Historis
Metode Tafsir Fenomenologi Simbolik	Spiritual

Dalam kajian epistemologi, ketiga sumber pengetahuan di atas dapat diterima. Hanya saja problematika selanjutnya adalah bagaimana peran akal dalam memahami sebuah realita, bagaimana ia memahami aspek historis, dan bagaimana ia memahami proses pengalaman spiritual yang ia alami. Itulah yang harus dipertimbangkan validitasnya. Dengan kata lain, produk pengetahuan yang bersumber dari akal, historis, dan spiritual harus diuji validitasnya terlebih dahulu baru bisa diterima atau ditolak. Oleh karena itulah, pembahasan selanjutnya akan diarahkan pada uji validitas buku *Pengantar Fenomenologi al-Qur'an* baik dari segi asumsi-asumsi dasar, landasan metodologi maupun metode dan teori yang diterapkan dengan menggunakan metode kritik.

## KRITIK EPISTEMOLOGI TERHADAP BUKU PENGANTAR FENOMENOLOGI AL-QUR'AN DIMENSI KEILMUAN DI BALIM MUSHAF USMANI

### 1. Kritik Terhadap Asumsi

Dasar Metodologi yang ditawarkan oleh Lukman berangkat dari asumsi-asumsi dasar sebagai berikut:

- Al-Qur'an adalah kitab yang ditulis dalam bahasa sandi atau simbol.
- Al-Qur'an adalah suatu kitab yang disusun dalam suatu format tertentu dan di dalamnya terkandung berbagai unsur simbolik yang tersusun secara holistik.
- Adalah mustahil bila setiap unsur simbolik yang tertera dalam susunan al-Qur'an tidak mengandung pesan atau keilmuan.
- Setiap unsur simbolik dalam al-Qur'an memiliki karakteristik khusus.
- Nilai dan letak kewahyuwan yang paling dalam dari al-Qur'an bukan terletak pada susunan bahasa verbalnya yang disebut dengan ayat, tetapi pada susunan reaksi unsur-unsur simboliknya.<sup>38</sup>

Asumsi-asumsi di atas sangat erat kaitannya dengan tiga *term* yang selama ini diyakini menunjuk pada asumsi yang sama, yaitu wahyu, al-Qur'an, dan mushaf Usmani. Asumsi- asumsi yang mendasari paradigma Lukman dalam mempresentasikan tafsir fenomenologi simbolik ini mengindikasikan pemahamannya terhadap makna esensi dari ketiga term tersebut. Lukman mengira bahwa format dan struktur al-Qur'an yang terkandung dalam mushaf Usmani adalah makna esensi dari al-Qur'an itu sendiri dan bagian wahyu terdalam dari al-Qur'an. Padahal, ketiga term tersebut menunjuk pada substansi yang sangat berbeda.<sup>39</sup> Walaupun demikian, ketiga term tersebut sangat berkaitan satu sama lainnya.

Menurut Ibn Faris, wahyu menunjukkan kepada makna "cepat" atau isyarat yang cepat. Sedangkan dalam al-Qur'an makna wahyu adakalanya menunjukkan kepada makna ilham<sup>40</sup> dan adakalanya bermakna bisikan syaitan.<sup>41</sup> Adapun secara istilah, wahyu berarti pemberitahuan Allah Swt tentang sesuatu

<sup>38</sup> Sebagaimana dikutip Nunung Lasmana dan Ahmad Suhendra, "Tafsir Fenomenologi Simbolik al-Qur'an," *Empirisme* Vol. 24 No. 1 Januari 2015, hlm. 16.

<sup>39</sup> Baca: Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 116.

<sup>40</sup> Q.S. al-Qaṣṣa [28]: 7

<sup>41</sup> Q.S. al-An'ām [6]: 121.

kepada orang-orang pilihan-Nya dengan cara yang tersembunyi dan cepat.<sup>42</sup> Penyampaian pesan Tuhan kepada Nabi Muhammad Saw. bersifat “langsung” tanpa perantara dan disampaikan dengan menggunakan sistem bahasa dalam bentuk *parole*, sehingga pesan yang disampaikannya hanya bisa dipahami keduanya: Tuhan dan Muhammad. Proses penyampaian pesan seperti inilah yang disebut dengan “wahyu”.<sup>43</sup>

Dalam sejarah pemikiran Islam, gagasan tentang hakikat wahyu yang diterima Nabi, apakah dalam bentuk verbal ataukah sekedar ide merupakan salah satu kajian yang masih diperdebatkan. Akan tetapi, satu hal yang jelas bahwa al-Qur'an tidak diturunkan dalam bentuk simbolik. Jadi, ranah perdebatan yang muncul dalam kajian ini hanya mengarah kepada proses turunnya al-Qur'an dalam bentuk makna saja ataukah makna beserta lafadh al-Qur'an. Hal ini telah dibahas oleh sebagian ulama seperti al-Zarkasy, al-Suyūṭī, dan ulama-ulama lainnya dalam karya-karya mereka. Pada umumnya, mereka menyebutkan tiga pendapat tentang bentuk wahyu yang diturunkan kepada Nabi Saw. *Pertama*, wahyu yang disampaikan hanya dalam bentuk ide saja, kemudian Nabi Saw. yang mengungkapkan redaksinya dengan kata-katanya sendiri dalam bahasa Arab. *Kedua*, Allah hanya menyampaikan ide kepada Jibril, lalu Jibril mengungkapkan gagasan wahyu tersebut ke dalam bahasa Arab yang selanjutnya kepada Nabi. *Ketiga*, al-Qur'an diwahyukan berdasarkan makna dan lafadznya sekaligus. Inilah pendapat yang dipegang oleh mayoritas umat muslim.<sup>44</sup>

Pembicaraan mengenai hakikat wahyu al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Saw. ternyata berlanjut kepada pembahasan tentang makna esensi al-Qur'an itu sendiri. Pembahasan

ini telah dijelaskan oleh Muhammad Sa'īd Ramadhan al-Būṭhī. Ia berpendapat bahwa makna esensi al-Qur'an terletak pada: *Pertama*, al-Qur'an adalah kalam Allah yang diturunkan kepada nabi Muhammad Saw. Dengan demikian, kalam Allah yang diturunkan kepada nabi-nabi yang lain seperti Taurat, Zabur, dan Injil bukanlah termasuk al-Qur'an. *Kedua*, kalam Allah tersebut diturunkan melalui perantaraan malaikat Jibril as. Dengan demikian, firman Allah yang diturunkan kepada nabi Muhammad Saw. secara langsung maupun dengan perantaraan malaikat yang lain bukanlah al-Qur'an. *Ketiga*, kalam Allah tersebut diturunkan dalam bahasa Arab baik dari segi lafal maupun maknanya. Dengan demikian, terjemahan bukanlah disebut al-Qur'an karena terjemahan hanya merupakan pencerminan dari pengertian dan maksud yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an. *Keempat*, kalam Allah tersebut disampaikan kepada kita secara mutawatir. Artinya, al-Qur'an disampaikan oleh orang banyak kepada orang banyak lainnya secara berkesinambungan. Kemutawatiran al-Qur'an tersebut meliputi makna, lafal, dan qiraatnya. *Kelima*, kalam Allah tersebut menjadi petunjuk bagi umat manusia, sekaligus pula menjadi mukjizat yang abadi bagi kerasulan nabi Muhammad Saw. *Keenam*, kalam Allah ini apabila dibaca maka bacaan ini merupakan ibadah bagi orang yang membacanya.<sup>45</sup>

Berdasarkan pendapat al-Buthi tersebut, maka yang dimaksud dengan “makna esensi” al-Qur'an tidaklah terletak pada jumlah ayat, surat, huruf serta pembagian *juz* dan tanda ‘ain sebagaimana yang terkandung di dalam mushaf yang banyak beredar saat ini. Hal ini juga membuktikan bahwa al-Qur'an diturunkan secara oral bukan dalam bentuk tulisan atau pun dalam bentuk unsur-unsur simbolik sebagaimana asumsi Lukman A.Q. Sumabrata bahwa nilai kewahyuan terdalam terletak pada unsur-unsur simbolik tersebut.

<sup>42</sup> Nuruddin 'Itr, *'Ulūm al-Qur'ān* (Damaskus, 1993), hlm. 14-15.

<sup>43</sup> Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, hlm. 78.

<sup>44</sup> Baca: Al-Suyūṭī, *al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (T.Tp.: Dār al-Fikr: 1951), Jilid 1, hlm. 43. Lihat juga: al-Zarkasyī, *al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Mesir:Dār al-Hādīth, 2006), hlm. 161.

<sup>45</sup> Muhammad Sa'īd Ramadhān Būṭhī, “Min Rawā'iul Qur'ān” dalam Atha'illah, *Sejarah al-Qur'an: Verifikasi Tentang Otentisitas al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 17-18.

Hasil proses transformasi dari wahyu Tuhan yang berbentuk ungkapan oral berbahasa Arab ke dalam bentuk tulisan disebut dengan mushaf.<sup>46</sup> Adapun mushaf yang dijadikan pegangan oleh mayoritas umat muslim sekarang ini dalam membaca al-Qur'an, adalah mushaf Usmani. Jadi, dapat dikatakan bahwa mushaf Usmani adalah representasi tertulis dari al-Qur'an yang pada awalnya diturunkan secara oral oleh malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad Saw. Inilah tahap selanjutnya perjalanan naturalisasi wahyu Tuhan, yakni proses pembukuan dari bahasa lisan wahyu yang disebut al-Qur'an, ke dalam bahasa tulisan yang kemudian mewujudkan ke dalam bentuk mushaf Usmani. Sejak itu, bahkan hingga sekarang kata "al-Qur'an" oleh umat Islam ditujukan kepada mushaf Usmani yang ada di tangan kita sekarang ini. Mushaf Usmani ini dibaca, dihormati sebagaimana layaknya membaca dan menghormati wahyu Tuhan yang sakral yang masih berbentuk oral atau al-Qur'an.<sup>47</sup> Dengan demikian, kita dapat mengetahui bahwa asumsi paradigma tafsir simbolik yang diyakini oleh Lukman sebagai makna esensi al-Qur'an sebenarnya mengarah kepada perkembangan format dan struktur yang terdapat dalam mushaf Usmani sekarang ini. Secara lebih rinci, pembahasan tentang mushaf Usmani akan dilanjutkan dalam pembahasan landasan metodologi di bawah ini.

## 2. Kritik Terhadap Landasan Metodologi

Bagi pengarang Buku *Pengantar Fenomenologi al-Qur'an*, mushaf usmani mendekati orisinil dan otentik. Itu didasarkan mushaf Usmani memiliki karakteristik tertentu yang melambangkan kekonsistenan susunan dan format al-Qur'an. Sebab itu, mushaf Usmani yang demikian pasti mengandung pesan-pesan keilmuan.<sup>48</sup> Istilah "orisinil dan otentik"

yang digunakan oleh Lukman A.Q. Sumabrata mengarah kepada karakteristik mushaf Usmani yang melambangkan kekonsistenan susunan dan format al-Qur'an. Padahal, suatu ilmu pengetahuan dapat dikatakan masih orisinil atau otentik apabila ilmu tersebut tidak berubah atau masih asli sejak masa awal. Kesimpulan seperti ini ditarik berdasarkan etimologi dari istilah orisinil dan otentik yang mengarah kepada sesuatu yang murni atau asli.<sup>49</sup> Dengan demikian, karakteristik mushaf Usmani yang dijadikan indikator oleh Lukman sebagai landasan metodologi serta teori-teorinya bukanlah karakteristik mushaf Usmani yang orisinil ataupun otentik karena ia merujuknya kepada aspek format dan struktur mushaf Usmani yang pada awalnya bukanlah bagian dari mushaf Usmani itu sendiri. Nampaknya, Lukman AQ hendak menyampaikan bahwa mushaf Usmani mengandung nilai *tauqifi* atau esensi ilahi yang terletak pada format dan struktur al-Qur'an. Oleh karena itu, Lukman merasa perlu untuk mengungkap pesan-pesan keilmuan di balik format dan struktur mushaf al-Qur'an tersebut sehingga dapat mengungkap kemukjizatan al-Qur'an dari aspek yang berbeda.

Dalam beberapa dokumen historis dinyatakan bahwa sebuah mushaf dapat dikatakan sebagai mushaf Usmani apabila menggunakan rasm Usmani. Bentuk inilah yang dipakai oleh para sahabat dalam menulis al-Qur'an pada masa kekhalifahan Usman Ibn Affan. Tulisan yang dipakai oleh para panitia dalam menulis mushaf imam dan menggandakannya sama seperti yang dipakai pada zaman Rasulullah Saw. yaitu tulisan kufi, yang tidak menggunakan titik dan baris. Di samping itu, para sahabat dalam menulis al-Qur'an pada masa Rasulullah Saw belum memiliki standar penulisan yang sudah baku. Begitu pula dengan penulisan al-Qur'an ke dalam bentuk mushaf Usmani. Oleh sebab itu, tidaklah mengherankan jika di dalam mushaf itu banyak dijumpai bentuk penulisan kata dengan huruf yang tidak sama persis dengan penulisan huruf Arab sistem *imlā'i* yang

<sup>46</sup> Baca: Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, hlm. 89.

<sup>47</sup> Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, hlm. 90-91.

<sup>48</sup> Adapun ciri-ciri mushaf Usmani yang masih memiliki kadar orisinalitas menurut Lukman AQ Subrata dapat dilihat dalam Nunung Lasmana dan Ahmad Suhendra, "Tafsir Fenomenologi Simbolik al-Qur'an," *Empirisme* Vol. 24 No. 1 Januari 2015, hlm. 17.

<sup>49</sup> Lihat: Pilus A Partanto & M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Arkola, 2001), hlm. 548 & 552.

sesuai dengan bunyi kata yang diucapkan, tanpa ada tambahan, pengurangan, penggantian, dan perubahan.<sup>50</sup>

Jenis tulisan kufi yang dikenal dengan istilah *scriptio defectiva* merupakan aksara primitif yang belum memiliki tanda-tanda vokal dan titik-titik diakritis yang membedakan antara konsonan yang satu dengan konsonan lainnya. Pada prinsipnya, teks tertulis al-Qur'an hanya memiliki peran yang sangat terbatas. Tulisan tersebut hanya membantu untuk memudahkan pembaca dalam memahami Kalam Ilahi. Hal ini dikarenakan al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw secara oral bukan secara tertulis. Berbagai bacaan al-Qur'an tersebut atau *lectio vulgata* yang ditransmisikan secara oral dari generasi ke generasi, dimulai dari mulut Nabi sendiri yang menerimanya melalui wahyu.<sup>51</sup>

Permasalahan tentang ada atau tidaknya nilai *tauqifi* dalam rasm Usmani masih menjadi perdebatan di kalangan para ulama. Sebagian para ulama berpendapat bahwa rasm Usmani bersifat *tauqifi* sehingga tidak boleh menyalahinya, sedangkan sebagian yang lain menganggap hal itu hanya bersifat *ijtihadi*. Pendapat lainnya menyatakan boleh menulis mushaf dengan rasm lain bagi kalangan awam.<sup>52</sup> Bagi mereka yang menganggap bahwa rasm Usmani bersifat *tauqifi* mengakui bahwa rasm usmani merupakan salah satu tradisi (sunnah) masyarakat muslim yang suci dan tidak dapat diganggu gugat. Umat muslim wajib mentaatinya dalam kondisi apa pun. Imam Malik ketika ditanya tentang kebolehan penggunaan *scriptio plena* (sistem penulisan mushaf sebagaimana sekarang ini) dalam penulisan al-Qur'an, menegaskan bahwa al-Qur'an harus

ditulis mengikuti tulisan pertama. Itulah salah satu rahasia Allah yang diberikan kepada kitab-Nya yang mulia. Sebagaimana susunan al-Qur'an adalah mukjizat maka penulisannya pun mukjizat pula. Sedangkan sebagian lainnya berpendapat bahwa rasm Usmani sama sekali tidak bersifat *tauqifi*, tapi hanya merupakan suatu cara penulisan yang disetujui Usman dan diterima kaum muslimin pada masa itu.<sup>53</sup> Sekalipun adanya perbedaan antara bentuk tulisan atau rasm mushaf Usmani dan tulisan dengan sistem *imlā'i*, tetapi perbedaan tersebut tidak sampai mengubah pengucapan lafal-lafal atau teks-teks yang termaktub dalam al-Qur'an.<sup>54</sup> Uraian ini menegaskan bahwa perbedaan tentang penulisan rasm al-Qur'an tidak sampai mengurangi nilai keotentikan wahyu ilahi yang termaktub dalam kitab suci al-Qur'an.

Berdasarkan pendapat-pendapat di atas, maka jelas bahwa perdebatan antara ada atau tidaknya nilai *tauqifi* dalam mushaf Usmani terletak pada *rasm* Usmani bukan pada format dan struktur al-Qur'an yang dijadikan sebagai karakter mushaf Usmani yang orisinil dan otentik oleh Lukman AQ Sumabrata. Maka, bagi seseorang yang menganggap bahwa mushaf Usmani bersifat *tauqifi* dan ingin mengungkap rahasia dari nilai ke-*tauqifi*-an tersebut, maka seharusnya ia mengkajinya dari aspek *rasm*-nya bukan dari aspek format dan struktur al-Qur'an yang pada dasarnya bukan merupakan bagian dari karakter mushaf Usmani.

Upaya penekanan karakter illahiah terhadap format dan struktur al-Qur'an ini jelas merupakan upaya sakralisasi produk budaya manusia. Dokumen-dokumen tentang historisitas proses penulisan al-Qur'an ke dalam bentuk mushaf Usmani telah membuktikan bahwa upaya penyusunan al-Qur'an yang dilakukan oleh para sahabat ke dalam bentuk mushaf Usmani tidaklah mengurus hal-hal yang terkait dengan format juz, tanda 'ain, dan tulisan bercetak tebal sebagaimana yang

<sup>50</sup> Athaillah, *Sejarah al-Qur'an: Verifikasi tentang Otentisitas al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 255-256.

<sup>51</sup> Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Yogyakarta: FkBA, 2001), hlm. 276.

<sup>52</sup> Lihat: Tsa'ban Muhammad Isma'il, *Rasm al-Mushaf wa Dabtuhu Bayna al-Tauqif wa al-Iṣṭilāhī al-Hadīthah* (T.Tp.: Dār al-Salām, t.th.) hlm. 63. Lihat juga dalam Al-Zarqāni, *Manāhil al-'Irfān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004) hlm. 209-213.

<sup>53</sup> Manna' al-Qaṭān, *Mabāhith Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (T.Tp.: Manshūrāt al-Aṣr al-Hadīth, 1990), hlm. 146-147.

<sup>54</sup> Athaillah, *Sejarah al-Qur'an: Verifikasi tentang Otentisitas al-Qur'an*, hlm. 272.

dijadikan ciri otentik mushaf Usmani oleh Lukman AQ Sumabrata. Jadi, dapat dikatakan bahwa karakter mushaf Usmani pada masa awal tidaklah terletak pada unsur-unsur tersebut. Bahkan pada masa awal, dalam mushaf Usmani sama sekali tidak ditemukan alat pembantu bacaan seperti pemisah surat, pemisah ayat, dan pembagian al-Qur'an ke dalam *manāzil* ataupun *juz'*.<sup>55</sup> Fenomena ini baru muncul pada masa berikutnya sebagai bagian dari perkembangan mushaf Usmani. Dengan demikian, apakah dapat dikatakan upaya penafsiran terhadap fenomena ini sebagai upaya mengungkap "mukjizat" al-Qur'an, padahal fenomena ini tidak mengandung nilai kewahyuan al-Qur'an melainkan hanyalah sebuah hasil proses kreasi manusia, sedangkan mukjizat itu sumbernya dari Allah SWT.

### 3. Kritik Terhadap Metodologi

Metode yang digunakan oleh Lukman A.Q. Sumabrata dalam menafsirkan al-Qur'an adalah fenomenologi simbolik.<sup>56</sup> Secara aplikatif, istilah "fenomenologi simbolik" yang digunakan oleh Lukman ini mengarah kepada penafsiran al-Qur'an yang objek penafsirannya hanya berkuat pada aspek-aspek format dan struktur al-Qur'an, seperti huruf, angka, surat, juz, dan tanda 'ain. Adapun pendekatan yang digunakan adalah pendekatan mistik atau spiritual.<sup>57</sup> Istilah "fenomenologi simbolik" merupakan dua *term* yang digabungkan oleh Lukman dalam menamakan metode yang ia gunakan. Dengan demikian, untuk memahami makna keduanya secara tepat dan korelasinya dengan aplikasi penafsiran Lukman, maka kita harus mengembalikan pembahasan ini kepada definisi "fenomenologi" dan "simbolik".

Pada dasarnya, istilah fenomenologi lebih dikenal sebagai salah satu madzhab atau gerakan dalam filsafat. Edmund Husserl adalah pemikir

yang sangat orisinal dan sangat berpengaruh dalam kelompok tersebut.<sup>58</sup> Edmund Husserl mengartikan istilah fenomenologi sebagai studi tentang bagaimana orang mengalami dan menggambarkan tentang sesuatu. Menurut Husserl, kita hanya dapat mengetahui sesuatu karena sesuatu itu dialami. Sehingga hal yang penting untuk dilakukan adalah apa yang manusia alami dan bagaimana mereka memaknai serta menafsirkan pengalaman tersebut. Di antara contoh fenomena dalam kehidupan sehari-hari adalah fenomena mudik lebaran, *games* dan *entertainment*, menyukai barang impor, kawin-cerai kaum selebritis, dan lain sebagainya.<sup>59</sup> Metode ini memberikan arti yang lebih dari suatu fenomena sebagaimana yang dihayati oleh sebagian orang.<sup>60</sup> Dengan demikian, maka pengalaman spiritual adalah fenomena yang terjadi. Dalam hal ini, Lukman berusaha memberikan arti yang lebih dari proses pengalaman spiritual yang ia alami. Inilah mengapa ia menamakan metode penafsirannya sebagai bagian dari metode fenomenologi.

Terkait dengan istilah "simbol", Qamarudin Hidayat berpendapat bahwa salah satu fungsi simbol ialah untuk mengungkapkan suatu realitas yang sangat kompleks dan sebuah kesadaran eksistensial subyek namun tidak mampu dituangkan dengan kata-kata. Oleh karenanya, sebuah simbol bisa saja berarti mewakili "suatu kehadiran yang tidak hadir". Contoh yang mudah ialah fenomena Ka'bah yang disebut *Bayt Allah*. Ka'bah adalah simbolisasi dari kehadiran Tuhan, namun secara kognitif dan empiris Tuhan tidak hadir. Di sini begitu nyata kekuatan dan fungsi sebuah simbol keagamaan yang mampu menghubungkan realitas yang penuh misteri dengan kesadaran eksistensial seseorang.<sup>61</sup>

<sup>55</sup> Musthafa al-A'dzami, *Sejarah Teks Al-Quran - Dari Wahyu Sampai Kompilasinya*, terj. (Jakarta: Gema Insani, 2005) hlm. 123-128.

<sup>56</sup> Lukman Abdul Qahar Sumabrata (dkk.), *Pengantar Fenomenologi al-Qur'an Dimensi Keilmuan di Balik Mushaf Usmani*, hlm. 43.

<sup>57</sup> Lukman Abdul Qahar Sumabrata (dkk.), *Pengantar Fenomenologi al-Qur'an Dimensi Keilmuan di Balik Mushaf Usmani*, hlm. 82.

<sup>58</sup> Paulus Wahana, *Pustaka Filsafat Nilai Etika Aksiologis Max Scheler* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), hlm. 32.

<sup>59</sup> Conny R. Semiawan, *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya* (Jakarta: Grasindo, 2010), hlm. 82-83.

<sup>60</sup> Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), hlm.42-43.

<sup>61</sup> Qomaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 11.

Pada saat yang lain, istilah “simbol” juga dipakai untuk menafsirkan teks-teks al-Qur'an. Simbolisasi dalam tataran ini menjadikan ayat-ayat al-Qur'an yang telah memiliki makna referensial<sup>62</sup> sebagaimana yang dikaji dalam penafsiran literal sebagai simbol.<sup>63</sup> Kata “al-jannah” misalnya, secara literal kata tersebut adalah tanda yang menunjukkan “sebuah kebun”. Namun, dalam al-Qur'an kata “al-jannah” seringkali ditafsirkan dengan makna “segala bentuk kesenangan dan kenikmatan di alam akhirat”.<sup>64</sup> Inilah yang disebut dengan tafsir simbolik.

Akan tetapi, perlu diketahui bahwa istilah “tafsir simbolik” tidak hanya diungkapkan untuk menyatakan sebuah ayat al-Qur'an yang memiliki *designatum* kedua (rujukan makna kedua). Di sebagian kalangan, istilah “tafsir simbolik” ini lahir disebabkan adanya pendefinisian al-Qur'an secara simbolik sehingga penafsiran terhadap simbol-simbol tersebut pun dikatakan sebagai tafsir simbolik. Pada umumnya, al-Qur'an seringkali didefinisikan sebagai “Kalam Allah yang *mu'jiz*, diturunkan kepada Nabi dan Rasul terakhir dengan melalui perantaraan Malaikat terpercaya, Jibril, tertulis dalam mushaf yang dinukilkan kepada kita secara *mutawatir*, membacanya merupakan ibadah, dan dimulai dari surah *al-Fātihah* dan diakhiri dengan surat *al-Nās* sebagaimana yang

telah dikatakan oleh Syeikh Ali al-Shabuni<sup>65</sup>. Definisi tersebut merupakan makna referensial dari kata “al-Qur'an” dan menjadi tanda karena memiliki *designatum* (rujukan makna) di luar kata al-Qur'an itu sendiri.

Selain makna referensial di atas, al-Qur'an juga didefinisikan sebagai “tulisan yang berisi susunan sandi tertulis”.<sup>66</sup> Dikatakan demikian karena al-Qur'an yang muncul di hadapan kita sekarang telah dikemas dengan berbagai hasil kreatif yang di dalamnya terdapat fenomena-fenomena tertentu. Definisi seperti ini merupakan makna simbolik dari kata “al-Qur'an” yang telah memiliki makna referensial sehingga dapat dikatakan bahwa definisi tersebut menunjukkan pada *designatum* (rujukan makna).

Berdasarkan uraian di atas, maka jelas bagi kita hubungan makna “fenomenologi-simbolik” dengan aplikasi penafsiran yang diterapkan Lukman dalam buku *Pengantar Fenomenologi al-Qur'an*. Dengan kata lain, tafsir fenomenologi simbolik adalah penafsiran terhadap fenomena-fenomena al-Qur'an seperti huruf, angka, ayat, surat, juz, dan tanda *'ain* secara simbolik melalui jalan mistis atau spiritual. Menurut Lukman, format dan struktur al-Qur'an adalah bagian dari wahyu Tuhan sehingga mempelajari format dan struktur al-Qur'an berarti juga mempelajari bagian dari wahyu.<sup>67</sup> Inilah mengapa metode penafsiran yang dilakukan oleh Lukman ini melahirkan teori-teori yang juga perlu untuk dikritisi sebagai bagian dari upaya uji validitas.

## PENUTUP

Tafsir fenomenologi simbolik di sini bukanlah sebuah penafsiran terhadap kandungan ayat-ayat al-Qur'an sebagaimana yang sudah dikenal pada umumnya. Akan tetapi, penafsiran ini

<sup>62</sup> Makna referensial adalah makna dasar yang dilihat dalam makna leksikal, gramatikal, dan tekstual. Adapun makna leksikal adalah makna yang sering kita jumpai di dalam kamus. Sedangkan makna gramatikal adalah makna yang terbentuk akibat susunan kata-kata dalam frase, klausa, atau kalimat. Makna referensial dapat dikatakan juga sebagai makna primer. Lihat: Rochayah Machali, *Pedoman Bagi Penerjemah: Panduan Lengkap Bagi Anda Yang Ingin Menjadi Penerjemah Profesional* (Bandung: PT. Mizan Publika, 2009), hlm. 47-48.

<sup>63</sup> Muhsin Labib, “Mengurai Tasawuf, Irfan dan Kebatinan” dalam Ahmad Jaeni, “Tafsir Simbolik al-Naisaburi dalam “Gharā'ib al-Qur'ān Wa Raghā'ib al-Furqān”, Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006, hlm. 4-5.

<sup>64</sup> Ahmad Jaeni, “Tafsir Simbolik al-Naisaburi dalam “Gharā'ib al-Qur'ān Wa Raghā'ib al-Furqān”, Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006, hlm. 3.

<sup>65</sup> Abdul Jalal, *'Ulum al-Qur'an* (Surabaya: Dunia Ilmu, t.th.), hlm. 11.

<sup>66</sup> Baca definisi “al-Qur'ān” dalam Lukman Saksono, *Mengungkap Misteri Lailatul Qadar Dimensi Keilmuan di Balik Mushaf Usmani* (Jakarta: Grafikatama Jaya, 1992), hlm.15.

<sup>67</sup> Lihat: Lukman Abdul Qahar Sumabrata (dkk.), *Pengantar Fenomenologi al-Qur'an Dimensi Keilmuan di Balik Mushaf Utsmani*, hlm. 13.

dilakukan untuk menemukan pesan-pesan keilmuan di balik unsur-unsur simbolik dalam al-Qur'an, seperti huruf, angka, surat, juz, dan tanda 'ain. Jadi, permasalahan dalam metode ini adalah tentang benarkah al-Qur'an itu hanya terdiri dari susunan ayat yang jumlahnya 6236? Mengapa al-Qur'an disusun dalam bagian-bagian yang disebut juz, dan mengapa jumlahnya ada 30? Apakah tanda 'ain hanya diartikan sebagai tanda berhenti membaca? Mengapa yang digunakan huruf 'ain bukan huruf lainnya? dan lain sebagainya.

Dalam mengungkapkan makna-makna simbolik tersebut, Lukman menggunakan pendekatan spiritual sehingga sulit dijangkau validitasnya. Hal inilah yang menjadikan tafsir fenomenologi simbolik yang diusung oleh Lukman A.Q. Sumabrata mirip dengan tafsir isyari karena keduanya berupaya mengungkap makna batin yang terkandung di balik fenomena-fenomena al-Qur'an. Akan tetapi, tafsir fenomenologi simbolik ini tidak dapat dikategorikan ke dalam model penafsiran tersebut. Hal ini dikarenakan adanya perbedaan yang signifikan antara tafsir fenomenologi simbolik dan tafsir isyari yang terletak pada asumsi dasar paradigma tafsir fenomenologi simbolik. Objek penafsiran simbolik dalam buku *Pengantar Fenomenologi al-Qur'an* bukanlah bahasa verbal melainkan format dan struktur al-Qur'an, seperti huruf, angka, nama-nama surat, juz, dan tanda 'ain. Maka, kajian mengenai fenomenologi simbolik al-Qur'an tidak dapat dikategorikan sebagai kajian tafsir al-Qur'an, namun lebih tepat dikategorikan sebagai kajian mukjizat al-Qur'an.

## DAFTAR PUSTAKA

- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutik Hingga Ideologi*. Jakarta Selatan: Teraju. 2003.
- At-Tubany, Ziyad Ul-Haq. *Struktur Matematika al-Qur'an*. Surakarta: Rahma Media Pustaka. 2009.
- Abror, Indal. "Metodologi Fenomenologi Simbolik dalam Menafsirkan al-Qur'an" dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadits*. Vol. No. 1. Th. 2000.
- Semiawan, Conny R. *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya*. Jakarta: Grasindo. 2010.
- Sumabrata, Lukman Abdul Qahar (dkk.). *Pengantar Fenomenologi al-Qur'an Dimensi Keilmuan di Balik Mushaf Usmani*. Jakarta: Grafikatama Jaya. 1991.
- Sumabrata, Iskandar Agung. *Pesan-pesan Numerik al-Qur'an*. Jakarta Selatan: Republika. 2006.
- Lasmana, Nunung dan Suhendra, Ahmad. "Tafsir Fenomenologi Simbolik al-Qur'an" dalam *Jurnal Empirisma*. Vol. 24. No. 1 Januari 2015.
- Muniron. *Epistemologi Ikhwan as-Shafa*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2011.
- Partanto, Pius A. & al-Barry, M. Dahlan. *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya: Arkola. T.Th.
- Saksono, Lukman & Anharudin. *Pengantar Psikologi al-Qur'an Dimensi Keilmuan di Balik Mushaf Usmani*. Jakarta: Grafikatama Jaya. 1992.
- al-Akk, Khālid Abdurrahmān. *Uṣul al-Tafsir wa Qawā'iduhu*. Beirut: Dār al-Nafā'is. 1986.
- adz-Dzahabī, Muhammad Husein. *Tafsir wal Mufasssirūn*. Kairo: Maktabah wa Hibbat. T.Th.
- al-Qaṭṭān, Manna' Khalīl. *Mabāhiṣ Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. T.Tp.:Mansyurāt al-'Aṣri al-Hadith. 1990.
- Keeler, Annebel. "Tafsir Sufistik Sebagai Cermin: al-Qushairy Sang Mursyid dalam Karyanya Laṭā'iful Ishārāt" dalam *Jurnal Studi al-Qur'an*. Vol. II. No. I. 2007.
- Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana. 2007.

- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Bandung: PT. Mizan Publika. 2008.
- Nuridin, Asep. "Karakteristik Tafsir Sufi: Telaah Atas Metodologi Penafsiran al-Qur'an Ulama Sufi" dalam *Jurnal Studi al-Qur'an dan Hadith*. Vol. 3. No. 2 Januari 2003.
- CD ROM Maktabah Syamilah.
- at-Tustari. "Tafsīr al-Tustarī" dalam <http://www.altafsir.com>, diakses pada 3 November 2012.
- As-Suyūṭi. *al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr. 1951.
- Jaeni, Ahmad Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006.
- Saifuddin, "Hermeneutik Sufi: Menembus Makna di Balik Kata" dalam *Hermeneutik al-Qur'an dan Hadith* (ed.) Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- M. Grant, Robert dan David Tracy. *Sejarah Singkat Penafsiran al-Kitab* terj. Agustinus Maleakhi. Jakarta: PT BPK Gunung Mulia. 2000.
- Tukan, Paulus. *Mahir Berbahasa Indonesia 3*. Yudhistira Ghalia Indonesia.
- Rahmat, Jalaluddin. *Tafsir Sufi al-Fātihah*. Bandung: Rosdakarya. 1999.
- al-Aqqad, Abbas Mahmud. *Filsafat Qur'an* terj. Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus. 1986.
- Anwar, Rosihon dan Sholihin, Mukhtar. *Ilmu Tasawuf*. Bandung: CV Pustaka Setia. 2000.
- Abdurrahīm Yaponο, *Abd al-Karīm al-Qushayrī dan Sumbangannya dalam Tafsir Simbolik: Analisis Karya Laṭā'if al-Ishārāt* dalam Novizal Wendry, "Penafsiran Simbolik al-Qushayrī Dalam Laṭā'if al-Ishārāt" dalam *Jurnal Studi al-Qur'an* Vol. II, No. I, 2007, hlm. 290-293.
- Qur'an In Word Software Versi 1.3.
- Majalah Khilafah, Launching dan Bedah Buku Membaca dan Mehamami Konstruksi al-Qur'an, Edisi 54/th. III/2007/1-4, Februari/13-26 Muharram 1428 H, hlm. 9 dalam Didin Rohaedin, "Penyalinan Mushaf Uthmani Menurut Iskandar Agun Sumabrata", *Skripsi* Fakultas UIN Sunan Kalijaga, 2008.
- Thalbah, Hisyam (dkk.). *Ensiklopedia Mukjizat al-Qur'an dan al-Hadith* terj. Syarif Hade Masyah (dkk.). Volume 9. T.T: PT. Sapta Sentosa. T.Th.