

Makna *Tadabbur* Menurut Mufassir Klasik dan Modern: Sebuah Pembacaan Historis

(The Meaning of Tadabbur According to Classical and Modern Mufassir: A Historical Reading)

Abu Sufyan

Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta
sufyanabu362@gmail.com

DOI: 10.29240/alquds.v6i1.3449

Submitted: 2021-09-25 | Revised: 2022-01-13 | Accepted: 2022-01-27

Abstract: This paper aims to explore the meaning of *tadabbur* from the classical to the contemporary era. Departing from the lack of popularity of *tadabbur* terminology in their literature, this study shows that the meaning of *tadabbur* tends to be understood textually by classical commentators, as well as contextual meaning by modern commentators. By using a language approach and the history of interpretation, this paper does not focus on *tadabbur* as the practice of reading the Qur'an by certain groups, but on a conceptual study that is aligned with "*tafsir*" and "*ta'wil*". This search was carried out using a literature study with a comparative-analytic method, which tried to show historical evidence of interpretation and bring it into the context of *tadabbur* in QS. Āl 'Imrān: 7 based on the meaning of classical and modern commentators. This study finds that classical commentators understand *tadabbur* as a practical term that is at the level of reading the Qur'an (*qira'ah*). For them, this term represents certain theological meanings, including *tilawah*, *tabaṣṣur*, and *istinbāt*. Meanwhile, in the view of the modernist group, *tadabbur* is understood as a methodological term that is at the level of interpretation (*tafsir tadabburi*). This is confirmed again by the urge to do *ijtihad* and leave *taqlid*.

Keyword: *Tadabbur*, *Tafsir* and *Ta'wil*; The Classical and The Contemporary; History

Abstrak. Makalah ini bertujuan untuk menelusuri makna *tadabbur* dari era klasik hingga kontemporer. Berangkat dari kurangnya popularitas terminologi *tadabbur* dalam literatur mereka, kajian ini menunjukkan bahwa makna *tadabbur* cenderung dipahami secara tekstual oleh mufassir klasik, serta pemaknaan kontekstual oleh mufassir modern. Dengan menggunakan pendekatan bahasa dan sejarah tafsir, makalah ini tidak berfokus pada *tadabbur* sebagai praktik pembacaan Al-Qur'an oleh kalangan tertentu, melainkan pada kajian konseptual yang disejajarkan dengan tafsir dan ta'wil. Penelusuran ini dilakukan dengan menggunakan studi pustaka dengan metode analisis-komparatif, yang mencoba menunjukkan bukti-bukti sejarah tafsir dan membawanya pada konteks *tadabbur* dalam QS. 'Āl 'Imrān: 7 berdasarkan pemaknaan mufassir klasik dan modern. Kajian ini

menemukan bahwa mufassir klasik memahami *tadabbur* sebagai istilah praktis yang berada pada level pembacaan Al-Qur'an (*qira'ah*). Bagi mereka, istilah ini merepresentasikan makna teologis tertentu, di antaranya *tilāwah*, *tabaṣṣur*, dan *istinbāt*. Sedangkan dalam pandangan kelompok modernis, *tadabbur* dipahami sebagai istilah metodologis yang berada pada level tafsir (*tafsir tadabburi*). Hal ini dipertegas lagi dengan adanya dorongan untuk melakukan ijtihad dan meninggalkan *taqlid*.

Kata Kunci : *Tadabbur*; Klasik dan Kontemporer; Sejarah.

Pendahuluan

Pembahasan mengenai *tadabbur* Al-Qur'an terlihat tidak begitu populer di banyak literatur ilmu Al-Qur'an klasik. Sarjana Muslim klasik seperti Badr al-Dīn al-Zarkashī (w. 794 H/1392 M) dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911 H/1505 M) tidak memasukkan *tadabbur* ke dalam pembahasan tersendiri. Mereka menitikberatkan pembahasan *tadabbur* pada aspek ideologis Al-Qur'an mengenai adab atau tatacara setiap Muslim dalam membaca Al-Qur'an.¹ Beberapa sarjana Muslim lainnya mengaitkan *tadabbur* dengan tafsir dan ta'wil sebagai satu syarat penting dalam menetapkan makna dari ayat-ayat Al-Qur'an.² Kajian ini mencoba melihat sejauh mana *tadabbur* ditafsirkan oleh mufassir klasik dan kontemporer dengan mempertimbangkan motif yang hendak mereka capai.

Selama ini kajian seputar *tadabbur* hanya menyoroti bagaimana *tadabbur* itu dipraktikkan. Penelitian sebelumnya menyelidiki bagaimana *tadabbur* digunakan sebagai instrumen penting dalam membuktikan kebenaran Al-Qur'an. Kajian ini ditulis secara sistematis oleh Hikmat dalam bukunya yang berjudul *Manhaj Tadabbur al-Qur'an*.³ Kajian yang lain memfokuskan *tadabbur* sebagai metode terapi, dengan menggunakan objek dua kelompok ibu hamil untuk menunjukkan kelompok mana yang lebih mudah persalinannya antara ibu hamil yang menggunakan *tadabbur* dan yang tidak menggunakannya.⁴ Sebuah artikel penting lainnya menganalisis penggunaan *tadabbur* di kalangan komunitas Ma'iyah yang dipelopori oleh Emha Ainun Najib (Cak Nun). Iffah dan Rafiq kemudian menyimpulkan bahwa *tadabbur* menjadi alternatif bagi kalangan Ma'iyah untuk

¹Badr al-Dīn Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Mesir: Maktabah Dār al-Turāth, 1957), 449–450; Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 163.

²Musā'id b. Sulaymān b. Nāṣir al-Ṭayyār, *Mafhūm al-Tafsīr wa al-Ta'wīl wa al-Istinbāt wa al-Tadabbur wa al-Mufasssīr* (Riyad: Dār Ibn al-Jauzī, 2006).

³Hikmat b. Bushair Yāsīn, *Manhaj Tadabbur al-Qur'an al-Karīm* (Riyad: Dār al-Ḥadārah, 2004).

⁴Dini A.P. Prpto, Fuad Nashori, dan Rumiani Rumiani, "Terapi Tadabbur Al-Qur'an untuk Mengurangi Kecemasan Menghadapi Persalinan Pertama," *Jurnal Intervensi Psikologi (JIP)* 7 (1 Juni 2015): 131–142.

menafsirkan Al-Qur'an, sehingga bagi mereka Al-Qur'an dapat dirasakan oleh setiap kalangan, bahkan penutur non-Arab sekalipun.⁵

Berdasarkan beberapa kajian tersebut, penulis akan menganalisis makna *tadabbur* dari era klasik hingga kontemporer, dan bagaimana pergeseran makna tersebut terjadi. Oleh karena itu, penulis menggunakan pendekatan bahasa sejarah tafsir yang dikembangkan oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd⁶ dan Ḥusayn 'Alawī.⁷ Kajian ini menyimpulkan bahwa mufassir klasik memahami *tadabbur* sebagai istilah praktis yang berada pada level pembacaan Al-Qur'an (*qira'ah*). Bagi mereka, istilah ini merepresentasikan makna teologis tertentu, di antaranya *tilāwah*, *tabaṣṣur*, dan *istinbāt*. Sedangkan dalam pandangan kelompok modernis, *tadabbur* dipahami sebagai istilah metodologis yang berada pada level tafsir (*tafsir tadabbur*). Hal ini dipertegas lagi dengan adanya dorongan untuk melakukan ijtihad dan meninggalkan *taqlid*.

Kajian ini merupakan kajian kualitatif dengan menggunakan metode analisis-komparatif. Sumber data berasal dari literatur-literatur sejarah, tafsir, dan hadits, dan disajikan secara deskriptif. Susunan artikel ini adalah sebagai berikut: pertama, penulis menyajikan analisis bahasa dari terminologi *tadabbur* dan bagaimana terminologi itu dipraktikkan oleh generasi awal Islam. Kedua, penulis fokus pada penafsiran klasik, dengan menyuguhkan tiga klasifikasi mufassir: tekstualis, rasionalis, dan mistis. Keempat, berisi penafsiran mufassir modern yang direpresentasikan oleh tafsir *al-Mannar* oleh Muhammad 'Abduh dan Rashid Rida.

Makna Awal *Tadabbur* Al-Qur'an

Secara umum, tidak ada pertentangan yang cukup berarti di kalangan ahli bahasa (*luḡhawīyyūn*) mengenai terminologi *tadabbur*. Menurut bahasa, term *tadabbur* merupakan bentuk *maṣdar* dari kata kerja yang dimasuki dua imbuhan (*fi'il thulāthī maṣḍid kbumāsī*) "*tadabbara*." Asal kata kalimat ini terbentuk dari tiga huruf asal, *dāl-bā'-rā'*. Pada prinsipnya ketiga huruf ini diposisikan sebagai isim *jamid* (kata

⁵Lien Iffah NaFatu Fina dan Ahmad Rafiq, "The Reception of the Qur'an in Popular Sufism in Indonesia: *tadabbur* among the Ma'iyah Community," dalam *Communities of The Qur'an Dialogue, Debate, and Diversity in The 21st Century*, Emran El-Badawi dan Paula Sanders. (Edinburgh: Oneworld Academic, 2019), 57–80.

⁶Ia memandang bahwa sejarah tafsir sebenarnya tercermin dalam peran para penafsir itu sendiri, sedangkan pemikiran keagamaan dan politiknya disajikan dalam magnum opus mereka. Lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Tajdīd wa al-Taḥrīm wa al-Ta'wīl bayn al-Ma'rifah al-'Ilmiyyah wa al-Khanf min al-Takfīr* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 2010).

⁷Ia menyajikan sejarah tafsir berdasarkan urutan generasi penafsir awal hingga abad modern. Selain itu, ia mengklasifikasikan aliran teologis dan perjalanannya dari masa ke masa. Lihat Ḥusayn 'Alawī, *al-Madkhal ilā Tarīkh al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn* (Markaz al-Muṣṭafā al-'Ālamī, 2014).

benda independen; tidak memiliki derivasi), yaitu dari kata *dubur* yang berarti bagian belakang.⁸ Namun, para penulis kamus (*ṣāhib al-ma‘ājim*) sepakat bahwa term *tadabbur* terbentuk dari kalimat yang memiliki derivasi (*mushtaq*), dan oleh karenanya, itu terbentuk dari asal kata *dabara-yadburu-dabr-dubur* yang memiliki arti membelakangi; berlalu; terbenam; akhir; memikirkan dan mempertimbangkan akibatnya.⁹ Berdasarkan makna ini, *tadabbur* dapat diartikan dengan makna menyelidiki sesuatu yang tersirat di balik maknanya.¹⁰

Sementara itu, sebagian sarjana Muslim mendefinisikan *tadabbur* dalam konteks Al-Qur’an dengan pupsa ragam makna. Ibn al-Qayyim menyatakan bahwa *tadabbur* adalah memfokuskan pandangan hati pada makna-makna Al-Qur’an, dan menyatukan pikiran untuk merenungi dan memikirkannya.¹¹ *Tadabbur* juga dapat diartikan sebagai proses yang membutuhkan penelitian mendalam, memahami makna secara umum serta makna dan ungkapan secara detail.¹² Dalam proses *tadabbur*, seseorang membutuhkan tatakrama hati, di mana hatinya perlu tenang dan berkonsentrasi pada makna Al-Qur’an. Imam al-Ghazali menyebutkan tiga amalan hati dalam proses *tadabbur*. Pertama, hati perlu menyerap makna fundamental dari ayat Al-Qur’an. Kedua, mengungkapkan perasaan akan keagungan Al-Qur’an. Ketiga, memastikan bahwa hati telah dipersiapkan dan kemudian *tadabbur* dengan penuh penghayatan terhadap makna ayat-ayat Al-Qur’an.¹³

Berdasarkan pemaknaan ini, jika ditarik pada masa generasi awal Islam yang merasakan langsung zona turunnya Al-Qur’an (*nuẓūl al-Qur’an*), persepsi mereka terhadap *tadabbur* cenderung memahaminya sebagai praktik dan tata cara bagaimana Al-Qur’an itu dibaca dan direnungi makna-maknanya (*tadabbur taṭbīqī; ‘amalī; imtithālī*).¹⁴ Di masa ini tidak ada upaya sistematisasi *tadabbur* Al-Qur’an. Para sahabat yang pada saat itu dibatasi untuk melakukan penafsiran Al-Qur’an—

⁸Muḥammad al-Ṭāhir b. ‘Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 5 (Tunisia: al-Dār al-Tūnisīyah li al-Nashr, 1984), 137.

⁹Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Khalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī, *Kitāb al-‘Ain*, Vol. 8 (Beirut: Silsilah Ma‘ājim wa al-Fahāris, t.t.), 31; Abū al-Ḥusayn Aḥmad b. Fāris b. Zakariyya, *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*, Vol. 2 (Dār al-Fikr, 1979), 324; Jār Allāh Abū al-Qāsim Maḥmūd b. ‘Umar al-Zamakhsharī, *Asās al-Balāghah*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), 277; Jamāl al-Dīn Muḥammad b. Mukrim b. Manzūr al-Afrīqī al-Miṣrī, *Lisān al-‘Arab*, Vol. 4 (Beirut: Dār Ṣādīr, t.t.), 268.

¹⁰al-Ṭayyār, *Maḥbūm al-Tafsīr wa al-Ta’wīl wa al-Istinbāṭ wa al-Tadabbur wa al-Mufasssīr*, 185.

¹¹ Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad b. Abī Bakr b. Sa’d al-Zar‘ī al-Dimashqī, *Madārīj al-Salīkīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, t.t.).

¹² al-Ṭayyār, *Maḥbūm al-Tafsīr wa al-Ta’wīl wa al-Istinbāṭ wa al-Tadabbur wa al-Mufasssīr*, 185.

¹³ Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulum al-Dīn*, Vol. 1 (Semarang: Karya Taha Putra, t.t.), 281.

¹⁴ Khālīd b. ‘Uthmān al-Sabt, *al-Qawā’id wa al-Uṣūl wa Taṭbīqat al-Tadabbur* (Riyad: Muassasah al-‘Ilm wa al-Ta’ṣīl, 2016), 8.

karena adanya Nabi Muhammad sebagai pemegang otoritas keagamaan—mempraktekkan *tadabbur* Al-Qur'an berdasarkan apa yang dilakukan Nabi. Hal ini wajar, karena tradisi menafsirkan wacana keagamaan di era sahabat selalu melibatkan otoritas teks ataupun manifestasi teks bukan ke dalam aspek ilmiah dan kesadaran untuk melegislasinya.¹⁵

Metode salaf dalam mengamalkan *tadabbur* Al-Qur'an pun cukup variatif dan melibatkan aspek psikologis manusia. Ini dapat dilacak dalam beberapa riwayat yang menceritakan kronologi pembacaan Al-Qur'an Nabi dan didokumentasikan oleh para sahabat. Hadith yang diriwayatkan oleh Ḥudhaifah b. al-Yamān (w. 36 H/656 M) misalnya, menggambarkan bagaimana Nabi Muhammad membaca Al-Qur'an sambil menghayatinya. Dalam riwayat tersebut, ia menerangkan bahwa ketika Nabi membaca ayat rahmat maka beliau berbahagia dan memohon pada Allah, dan ketika membaca ayat tentang siksa beliau bersimpati dan memohon perlindungan pada Allah.¹⁶ Dengan berpatokan pada keumuman lafadz, Imam al-Baghawī (w. 516 H/1122 M) mengomentari riwayat tersebut bahwa setiap Muslim yang membaca Al-Qur'an, baik di dalam maupun di luar shalat, disarankan untuk mengamalkan pesan dalam riwayat tersebut, meskipun penekanannya bersifat anjuran (sunnah).¹⁷ Berkenaan dengan hal ini, Jābir b. 'Abdullāh (w. 78 H/697 M) menceritakan bagaimana ekspresi emosional Nabi ketika menerima turunnya ayat ancaman dan siksa, berikut cuplikan riwayatnya:

*Ketika turun ayat: "katakanlah (Muhammad), 'Dialah yang berkuasa mengirimkan adzab kepadamu dari atasmu..' Rasul bersabda: saya memohon perlindungan di hadapan-Mu, 'atau dari bawah kakimu..' "18 Rasul bersabda: saya memohon perlindungan di hadapan-Mu."*¹⁹

¹⁵Pada masa Nabi, para sahabat selalu melibatkan Nabi dalam menetapkan sebuah hukum atau meminta penjelasan mengenai suatu lafadz yang sukar di dalam Al-Qur'an. Karena itu, tradisi mewacanakan agama di masa ini dibatasi oleh sekat-sekat yang jelas, antara Nabi sebagai pemegang otoritas dan para Sahabat yang terlibat dalam penafsiran terhadap nass, atau dalam istilah al-Jābirī *qawānīn tafsīr al-kibitāb*. Lihat Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Bunyat al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdat al-'Arabiyyah, 2009), 20.

¹⁶Abū al-Ḥusayn Muslim b. al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Riyad: Bayt al-Afkār al-Dawliyyat, 1998), 305–306.

¹⁷Imām al-Ḥusayn b. Mas'ūd al-Baghawī, *Sbarḥ al-Sunnah* (Damaskus: al-Maktab al-Islāmī, 1983), 104.

¹⁸Q.S. 6: 65, *qul huwa al-qādir 'alā an yab'atha 'alaykum 'adbāban min fawqikum aw min taḥt arjulikum..*

¹⁹Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Damaskus & Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2002), 1139.

Pengucapan *ta'ammudh* Nabi dalam riwayat tersebut mengindikasikan keseriusan adegan yang ditampilkan ayat itu dan ungkapan ketakutan Nabi. Riwayat lain menyebutkan tentang kondisi para sahabat Nabi ketika melakukan *tadabbur* Al-Qur'an. Ini didokumentasikan dalam sebuah riwayat, di mana 'Abd Allāh b. 'Urwah b. al-Zubayr bertanya kepada neneknya, Asmā' b. Abū Bakr (w. 73 H/695 M) tentang bagaimana kondisi para sahabat Nabi ketika mereka membaca Al-Qur'an? Asmā' menjawab: "kondisi mereka sebagaimana yang disifati Allah: air mata mereka berlinang dan kulit mereka menggigil."²⁰

Bertolak dari riwayat-riwayat tersebut, penulis dapat menekankan sejak dini bahwa *tadabbur* pada masa sahabat dipahami sebagai suatu aliran pemikiran dalam membaca Al-Qur'an, di mana mereka membaca Al-Qur'an sebagai pembicaraan Tuhan kepada mereka. Dalam hal ini, Al-Qur'an tidak sekedar menjadi kitab suci (*scripture*) mereka, namun juga merupakan fenomena historis yang berupaya mendialogkan penuturan dari Tuhan, yang merepresentasikan alam metafisik yang lebih tinggi, kepada manusia, yang berwujud fisik.²¹ Agar dialog Tuhan yang *numinous* ini dapat membumi dan berkontemplasi dengan alam fisik, maka Al-Qur'an itu tidak hanya sekedar dibaca, tetapi juga direnungkan dan dikonsentrasikan. Proses ini juga dilakukan dalam agama lain untuk memahami sesuatu (objek) yang berada di luar nalar atau dikenal dengan proses meditasi.²²

***Tadabbur* dalam Tafsir Tekstualis, Rasionalis, dan Mistis**

Pemaknaan *tadabbur* dalam keserjanaan Muslim klasik tampak dikotomis, yang mana mereka membedakannya dengan istilah tafsir dan ta'wil dalam definisi dan posisinya. Menurut pandangan mereka, *tadabbur* tidak terikat oleh kaidah-kaidah tertentu sehingga orang yang melakukan *tadabbur* (*mutadabbir*) tidak memerlukan keahlian dan kompetensi tertentu. Berbeda dengan tafsir, mereka memformulasikan kaidah-kaidah tertentu dan menetapkan beberapa syarat yang

²⁰Hadith ini sudah ditakhrij dan mendapat predikat hadith *ṣaḥīḥ* dalam Sunan Sa'īd b. Manṣūr (w. 227 H). Selengkapnya baca hadis ke-95 dalam bab "*Faḍā'il al-Qur'an*". Sa'īd b. Manṣūr b. Sha'bah al-Khurāsānī al-Makkī, *Sunan Sa'īd b. Manṣūr*, Sa'd b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-'Azīz Al Ḥumayyid. (al-Alūkah, t.t.), 330–333.

²¹Munirul Ikhwan, "Legitimasi Islam: Sebuah Pembacaan Teoretis tentang Wahyu Alquran," *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 10, no. 1 (2020).

²²Definisi dari Ernest Wood tentang meditasi mungkin perlu dipertimbangkan. Menurutnya, "*Meditation is a complete flow of thought about an object which you successfully concentrated upon it is not a flow past, like a procession in the street, but a flow into, a filling-up. It is like a thread of thoughts closely wound into a ball, such that every part of the thread is intimate with every other part. In meditation you enfold yourself in a cocoon of your thoughts; you go in a grub and come out a butterfly.*" Lihat Ernest Wood, *Concentration an Approach to Meditation* (India & London: The Theosophical Publishing House, 1967).

rigid bagi setiap orang yang ingin melakukan penafsiran Al-Qur'an.²³ Mungkin pertanyaan yang perlu diajukan di sini berkaitan dengan mengapa tadabbur tidak begitu populer dalam diskusi para mufassir klasik?

Untuk sampai pada jawaban ini, kita perlu merefleksikan tesis dari Abū Zayd berkenaan dengan ambiguitas (*ishkālīyyah*) ta'wil Al-Qur'an di kalangan klasik dan kontemporer. Perlu diingat bahwa kajiannya ini sebenarnya merespon sebuah paradigma yang berkembang di dunia Muslim tentang pandangan yang dangkal dan sederhana terhadap konsep ta'wil sehingga membuat konsep tersebut tampak ambigu di kalangan Muslim klasik dan kontemporer.²⁴ Dengan menggunakan studi literatur sejarah dan tafsir, ia melihat bahwa istilah ta'wil cenderung dimaknai negatif karena adanya penyelewengan makna dari teks Al-Qur'an yang disusupi oleh pemikiran-pemikiran dan ideologi-ideologi tertentu dengan unsur kesengajaan. Ini terutama terjadi di kalangan Muslim klasik. Kontestasi antar-aliran teologis, yang kemudian berdampak pada buruknya potret ta'wil Al-Qur'an, menjadikan sarjana Muslim klasik mengklasifikasikan bagian mana yang tafsir dan bagian yang ta'wil; pendapat yang tercela (*ra'y madhmūm*) dan pendapat yang diterima (*ra'y maqbūl*); duniawi dan ukhrawi.²⁵

Kajian Abū Zayd sebenarnya bukan dalam rangka membandingkan antar-kelompok, di mana mereka yang menggunakan ta'wil dipandang buruk dan kelompok yang merasa cukup dengan tafsir dianggap baik. Menurutnya, motif

²³Ulama klasik, seperti al-Suyūṭī, menetapkan lima belas syarat yang harus dipenuhi oleh seorang mufassir. Syarat-syarat itu antara lain: 1) penguasaan bahasa Arab, 2) ilmu nahwu, 3) ilmu sharaf, 4) penguasaan tentang akar kata (*ishṭiqāq*), 5) ilmu *al-ma'ānī*: ilmu yang berkaitan dengan struktur kalimat dari sisi pemaknaannya, 6) ilmu *al-bayān*: ilmu yang berkaitan dengan perbedaan makna dari sisi kejelasan atau kesamarannya, 7) ilmu *al-badī'*: ilmu yang berkaitan dengan keindahan kalimat, 8) ilmu qira'at, 9) ilmu ushuluddin, 10) ilmu ushul fiqh, 11) pengetahuan terhadap *asbab al-nuzūl* dan kisah-kisah Al-Qur'an, 12) *naskh* dan *mansūkh*, 13) penguasaan hukum Islam (fiqh), 14) penguasaan hadith yang berkaitan dengan penafsiran ayat Al-Qur'an, 15) ilmu *al-mauhibah*: suatu keistimewaan yang diberikan Allah kepada mufassir. Lihat al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, 579–580.

²⁴Berkenaan dengan pembahasan ini, Abū Zayd telah menjelaskan secara terperinci dalam bab khususnya yang bertajuk "*Ishkālīyyah Ta'wil Al-Qur'an Qadiman wa Ḥadīthan*." Lihat Zayd, *al-Tajdīd wa al-Taḥrīm wa al-Ta'wil bayn al-Ma'rifa al-'Ilmiyyah wa al-Khanf min al-Takfīr*.

²⁵Abū Zayd mendasarkan argumennya pada sejumlah bukti sejarah dengan melibatkan beberapa golongan yang menggunakan ta'wil Al-Qur'an sebagai manipulasi politik. Ini bisa dilihat bagaimana pergulatan politik pada abad ke-4 H antara kerajaan Shi'ah yang kekuasaannya meluas sampai Mesir dan Sunni yang merepresentasikan kekuasaan daulah 'Abbasīyyah. Begitupula kemenangan politik al-Mutawakkil dari kalangan Sunni dari kekuasaan al-Ma'mun yang memiliki basis Mu'tazilah. Potret sejarah ini penting ditampilkan sebab dalam pandangan Abū Zayd adegan yang di dalamnya sulit untuk membedakan antara ideologi dan politik berdampak pada mencuatnya indikasi negatif terhadap istilah ta'wil. Dari sinilah, ia kemudian menyadari bahwa konotasi ta'wil yang buruk juga berimplikasi pada proses tafsir Al-Qur'an. Lihat Ibid., 136.

manipulasi politik dalam hal ini bukanlah program utama dalam melancarkan misi ta'wil. Lebih dari itu, Abū Zayd melihat tiap-tiap golongan (Khawārij, Shi'ah, Mu'tazilah, Sufi, dan Sunni [yang merepresentasikan fuqaha']) saling mengklaim kebenaran ketika masing-masing dari mereka memahami QS. 'Al 'Imrān: 7²⁶ dengan penafsiran yang berbeda. Aliran tekstualis, dalam hal ini fuqaha', menganggap bahwa ayat-ayat *mutashābih* hanya dapat diketahui ta'wilannya oleh Allah, sedangkan aliran teologis memahami sebaliknya. Dalam konteks ini, Abū Zayd memandang tidak adanya konsistensi penggunaan (istilah) ta'wil di antara kedua kubu ini—meskipun al-Suyuti mendefinisikan ta'wil dan tafsir secara berbeda.²⁷ Ia mencontohkan kitab *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H/923 M) yang menjadi magnum opus kitab tafsir di kalangan fuqaha' Sunni. Menurutnya, sekalipun al-Ṭabarī menggunakan istilah ta'wil di dalam judul kitabnya dan selalu mengawali penafsirannya dengan kalimat “*ta'wil*”, namun esensi yang sebenarnya adalah tafsir.²⁸

Berdasarkan konteks di atas, barangkali jawaban dari pertanyaan yang penulis ajukan di awal dapat dilihat dari penggunaan *tadabbur* dan implikasinya pada pemaknaan Al-Qur'an dalam diskusi para sarjana Muslim klasik, dari aliran tekstualis, rasionalis, hingga mistis. Perlu diingat bahwa kata yang terbentuk dari huruf *dāl-bā'ra'* beserta derivasinya disebutkan sebanyak 44 kali di dalam Al-Qur'an.²⁹ Akan tetapi, ayat-ayat yang memerintahkan untuk melakukan *tadabbur* Al-Qur'an berjumlah empat ayat, yaitu QS. Al-Nisā': 82, Muḥammad: 24, Al-Mu'minūn: 68, dan Ṣād: 29.³⁰ Jumlah ini melampaui jumlah terminologi tafsir dan ta'wil di dalam Al-Qur'an. Terlepas dari hal tersebut, pemahaman dan kesadaran Muslim klasik terhadap *tadabbur* Al-Qur'an hanya berada pada tataran (baca: level)

²⁶Perbedaan pendapat ini berkenaan dengan cuplikan ayat “...*wa mā ya'lam ta'wilahū illā Allāh wa al-rāsikhūn fī al-'ilm yaqūlūn amannā bib...*” kalangan literalis menganggap waqaf pada kalimat *Allāh* dan *wāwu* setelahnya merupakan *wāwu isti'nāf* (menunjukkan awal kalimat). Akan tetapi kalangan mutakallim menganggapnya sebagai *wāwu 'atf* (kata penghubung).

²⁷Menurutnya, tafsir berasal dari kata *fāsir*, yang berarti menjelaskan dan menyingkap. Sedangkan ta'wil berarti memalingkan ayat kepada sesuatu yang dikandungnya dari makna-makna. Lihat al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, 568–569.

²⁸Zayd, *al-Taḥdīd wa al-Taḥrīm wa al-Ta'wil bayn al-Ma'rifa al-'Ilmiyyah wa al-Khanf min al-Takfīr*, 139–152.

²⁹Jika dirinci berdasarkan bentuk katanya, maka kata *yudabbir* disebutkan sebanyak empat kali, *yatadabbarūn* sebanyak dua kali, *yaddabbar* sebanyak dua kali, *adbar* sebanyak empat kali, *al-mudabbirāt* sebanyak satu kali, *mudbir* sebanyak dua kali, *mudbirin* sebanyak enam kali, *idbār* sebanyak satu kali, *dabir* sebanyak empat kali, *dubur* sebanyak empat kali, *duburahū* sebanyak satu kali, *adbār* sebanyak enam kali, *adbārikum* sebanyak satu kali, *adbārihā* sebanyak satu kali, dan *adbārihim* sebanyak lima kali. Lihat Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufaḥras li Alfāz al-Qur'an* (Mesir: Maṭba'ah Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1945), 252–253.

³⁰Menariknya dua ayat yang disebutkan di depan turun dalam konteks orang-orang munafiq, sedangkan dua ayat yang disebut belakangan turun dalam konteks orang-orang kafir. Lihat al-Ṭayyār, *Majḥum al-Tafsīr wa al-Ta'wil wa al-Istinbat wa al-Tadabbur wa al-Mufaḥsir*, 185–186.

praktis, tanpa membungkusnya dengan perangkat kaidah ataupun metode yang mapan dan sistematis. Jika Abū Zayd mengukur golongan yang menggunakan ta'wil dan tafsir dengan membandingkan penafsiran mereka terhadap QS. 'Āl 'Imrān: 7, maka penulis akan membandingkan komentar para Mufassir—berdasarkan klaster aliran mereka—terhadap QS. Al-Nisā': 82,

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

“Maka tidakkah mereka menghayati (mendalami) Al-Qur'an? Sekiranya (Al-Qur'an) itu bukan dari Allah, pastilah mereka menemukan banyak hal yang bertentangan di dalamnya.”

1. Aliran Tekstualis (Sunni)

Sebenarnya pemaknaan terhadap term *tadabbur* dalam cuplikan ayat ini saling berkaitan dan cenderung tidak ada kontradiksi di kalangan mufassir klasik, hanya saja penekanannya berbeda. Sebagai penganut aliran tekstualis, al-Ṭabarī cenderung tidak memberikan komentar terhadap term *tadabbur* dalam cuplikan ayat tersebut. Ia hanya menampilkan beberapa riwayat yang tidak mengarah pada persepsi para perawi terhadap *tadabbur* itu sendiri. Sebaliknya, ia justru berfokus pada riwayat yang mengapresiasi orang-orang yang mengimani (tidak melakukan ta'wil) terhadap ayat *mutashābih*.³¹ Akan tetapi, dalam pengantar kitabnya, ia mengutip ayat ini sebagai justifikasi bahwa Al-Qur'an turun atas tujuh huruf (*naẓala al-Qur'ān 'alā sab'at ahruḥ*). Yang mana ia memberikan penekanan pada aspek *luḡḡah* (lambang bacaan) sehingga ia menyoroti hukum *tilāwah* (seni membaca Al-Qur'an) yang diwajibkan dan dilarang. Karena bacaan setiap orang berbeda-beda, maka yang lebih penting daripada itu, menurutnya, adalah aspek hukum Al-Qur'an itu sendiri. Lebih lanjut, ia menyatakan bahwa Allah telah membolehkan dan menetapkan tindakan apapun dengan pengawasan-Nya. Dari sini ia lantas mengutip ayat ini dan memberi penjelasan:

³¹Ia mendapatkan riwayat ini dari Yunus, diriwayatkan dari Ibn Wahb, berdasarkan penuturan Ibn Zayd, “sesungguhnya Al-Qur'an tidak saling mendustai dan kontradiksi satu sama lain, dan tidak pula membodohi manusia, hanya saja dari keterbatasan pengetahuan dan kebodohan mereka sendiri. Firman Allah: ‘Sekiranya (Al-Qur'an) itu bukan dari Allah, pastilah mereka menemukan banyak hal yang bertentangan di dalamnya’ adalah benar bagi seorang yang beriman berkata: ‘semuanya dari sisi Allah’ lanjutnya. Kemudian mengimani ayat *mutashābih*, tidak mempertentangkan sebagian Al-Qur'an dengan sebagian yang lain, jika ia tidak mengetahui suatu perkara hendaknya ia berkata: ‘apa yang Allah katakan adalah benar’, dan mengetahui bahwa Allah tidak mengatakan suatu perkataan dan ia menentang-Nya, seharusnya ia beriman terhadap hakikat apapun yang datang dari sisi Allah.” Lihat Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. (Mesir: Markaz al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-'Arabīyyah wa al-Islāmiyyah, 2001), 251–252.

“Di balik meniadakannya Allah terhadap hukum dalam kitab-Nya ada tanda yang lebih jelas, yaitu Ia tidak menurunkan kitab-Nya sesuai dengan penuturan (lisan) Mubammad, melainkan berdasarkan hukum tunggal yang sesuai dengan seluruh makhluk-Nya, bukan berdasarkan banyak hukum yang dengannya mereka berselisih.”³²

Pernyataan ini memberikan indikasi bahwa *tadabbur* dalam pandangan kaum tekstualis berada pada tingkatan pembacaan Al-Qur’an (*qirā’ah tadabburiyyah*), yang mana tingkat pembacaan seseorang dapat diukur dengan sejauh mana ia mampu memahami kandungan Al-Qur’an itu sendiri. Di sini, tampaknya al-Ṭabarī tidak memperhitungkan aturan pembacaan Al-Qur’an antara yang *ṣahih*, *hasan*, hingga yang *shādh*. Hal ini wajar, karena pada masanya tidak ada perdebatan seputar qira’at, sehingga dalam pemahamannya, “tujuh huruf” bukan mengarah pada tujuh macam qira’at yang telah ditetapkan oleh Ibn Mujāhid (w. 324 H/936 M),³³ tetapi lebih pada cara baca Al-Qur’an yang dikehendaki Allah. Seperti beberapa kasus yang ada dalam tafsirnya, al-Ṭabarī sering mencantumkan perbedaan bacaan dan diikuti oleh penilaiannya sendiri, terlepas dari qira’at itu diterima atau tidak. Bahkan Shady Hekmat Nasser menilai ragam qira’at dalam pandangan al-Ṭabarī tidak bersifat ketuhanan (sakral).³⁴

2. Aliran Rasionalis (Mu‘tazilah)

Sementara itu, kalangan rasionalis (Mu‘tazilah) memaknai *tadabbur* sebagai langkah praktis seseorang dalam menyelidiki makna Al-Qur’an. Dengan berpegang pada makna dasar, Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī (w. 537 H/1143 M) cenderung menggunakan *tadabbur* untuk mengabsahkan ta’wil dalam menggali makna. Dalam mendefinisikan *tadabbur*, ia menyatakan:

“Kalimat tadabbur al-amr berarti: merenungi suatu perkara dan menyelidiki apa yang ada di balik perkara tersebut dan apa yang dita’wilkan padanya (mā yu’annwal ilayh) dengan mempertimbangan akibat dan hasil akhirnya, kemudian itu digunakan dalam setiap perenungan. Maka dari itu, makna tadabbur Al-Qur’an adalah merenungkan makna-maknanya (ta’ammul) dan terlibat dengan teliti (tabaṣṣur) apa yang ada dalam makna tersebut.”³⁵

Berdasarkan pemaknaan ini, ada beberapa poin penting yang menjadi sorotan penulis. *Pertama*, al-Zamakhshari memberikan persamaan kata (sinonim)

³²*Ibid.*, Vol. 1, hlm. 43-44.

³³Relevansi *sab’at ahruf* dengan tujuh macam qira’at lihat lebih lanjut dalam Shady Hekmat Nasser, *The Transmission of the Variant Readings of the Qur’an: the Problem of Tawatur and Emergence of Shavādh* (Leiden & Boston: Brill, 2013), 5–30.

³⁴*Ibid.*, hlm. 39-40.

³⁵Jār Allāh Abū al-Qāsim Maḥmūd b. ‘Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshaf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyun al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta’wīl*, ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd dan ‘Alī Muḥammad Mu‘awwid. (Riyad: Maktabah al-‘Abikān, 1998), 115.

tadabbur dengan *ta'ammul* dan *tabassur*, tanpa memberikan penegasan apakah ketiga kata tersebut merupakan sinonim (*mutarādij*) *juẓ'ī* atau *kullī*. Kedua, ia cenderung bias dalam memaknai *tadabbur*, karena menurutnya proses *tadabbur* tidak hanya melibatkan aspek pembacaan dan pemahaman—sebagaimana pemahaman kaum literalis—, tetapi melampaui pemahaman dzahir Al-Qur'an untuk menggali makna lain yang lebih sesuai. Hal ini senada dengan program kerja Mu'tazilah yang menggunakan *ta'wil* sebagai perangkat penafsiran.³⁶ Ketiga, selain ambigu dalam mendefinisikan *tadabbur* dan *ta'wil*, ia juga tidak memberi sekat yang jelas antara *tadabbur* dan *ta'wil* dengan menyajikan metode atau kaidah—paling tidak.

3. Aliran Mistis (Sufi)

Berbeda dengan kalangan tekstualis yang menekankan unsur naṣṣ dan kalangan rasionalis yang merepresentasikan unsur dzahir (akal; *eksoteric*), kalangan mistis justru lebih menekankan pada unsur batin (*esoteric*). Dalam ranah ini, barangkali *tadabbur* dapat dikonsepsikan dengan meditasi esoterik (*esoteric meditation*). Dalam proses meditasi esoterik, seseorang dapat mengungkapkan pengabdianya dengan memfokuskan pikirannya pada satu atau dua nama Yang sakral dengan mengambil pembelajaran yang tersembunyi di balik yang profan.³⁷ Tentunya *tadabbur* yang awalnya dipahami sebagai aliran pikiran praktis lambat laun berubah menjadi suatu aliran batin yang melibatkan pengalaman spiritual seseorang. Hal ini dapat dilihat dari pemaknaan Abū al-Qāsim al-Qushayrī (w. 465 H/1073 M) dalam menafsirkan ayat ini. Ia menyatakan:

“Mengamalkan *tadabbur* berarti menyelidiki isyarat makna dengan cara menyelami pikiran dan mengekstraksi esensi-esensi makna melalui kecermatan *istinbāṭ* (menampakkan pemahaman yang tersembunyi).”³⁸

Ada dua kata kunci dalam definisi ini, yaitu *tadabbur* dan *istinbāṭ*. Menurut paham ini, *mutadabbir* tidak sekedar membaca dan menemukan makna di balik ayat Al-Qur'an yang dibaca, tetapi juga dituntut untuk mencari esensi makna—di mana al-Qushayrī menggunakan kata *javāhir* yang menunjukkan arti permata—yang didapatkan melalui proses *istinbāṭ*. Oleh karena itu, definisi ini cenderung eksklusif yang membuat *tadabbur* menjadi pekerjaan tertentu yang hanya bisa dilakukan oleh orang-orang yang memiliki kedalaman spiritual, dalam hal ini adalah para sufi.

³⁶Ini bisa dibandingkan dengan penafsirannya pada Q.S. Ṣād: 29. Menurutnya, “*tadabbur* ayat-ayat Al-Qur'an berarti memikirkan apa yang ada di dalamnya, dan merenungi sesuatu yang menuju pada pemahaman yang ada di balik (makna) dzahirnya, dari ta'wilan-ta'wilan yang benar dan makna-makna yang akurat.” *Ibid.*, Vol. 5, hlm. 263.

³⁷Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden, Boston & Köln: Brill, 2001), 504.

³⁸Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Hawāzun b. 'Abd al-Mālik al-Qushayrī al-Naysābūrī al-Shāfi'ī, *Laṭā'if al-Ishārat* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2016), 217.

Tidak mengherankan jika Imām al-Ghazālī (w. 504 H/1111 M) memasukkan *tadabbur* ke dalam salah satu tindakan batin dalam membaca Al-Qur'an.³⁹ Pada dasarnya, ia membuat klasifikasi ini dalam bab adab membaca Al-Qur'an yang terbagi lagi ke dalam tiga tingkatan. Adapun tingkatan batin dalam klasifikasi ini merupakan tingkatan kedua, yang mana sebelumnya merupakan adab dzahir dan setelahnya adalah adab memahami Al-Qur'an dan tafsirnya. Berikut definisi *tadabbur* dalam kitabnya:

“Tadabbur ada di balik kehadiran hati, maka tadabbur yang terkadang tidak memikirkan selain Al-Qur'an tetapi hanya terbatas pada mendengarkan Al-Qur'an itu sendiri sebenarnya itu bukan tadabbur. Oleh karena itu, yang dimaksud dengan pembacaan tadabbur adalah menjalankan bacaan (tartil) di dalam tadabbur, karena tartil merupakan aspek dzahir, yang bertujuan untuk memantapkan tadabbur dari aspek batin.”⁴⁰

Berdasarkan pemaknaan sufi ini, jelas bahwa *tadabbur* dalam pandangan mereka selalu dikaitkan dengan hati, sehingga untuk melakukannya, *mutadabbir* harus melalui tahapan-tahapan dzahir terlebih dahulu agar bisa masuk ke dalam wilayah batin.

Apa yang membuat *tadabbur* tidak menggema dan kurang populer dalam perdebatan para sarjana Muslim di abad pra-modern ini tentu karena perhatian utama mereka bertumpu pada aspek ideologis yang diwarisi oleh para pendahulu mereka. Artinya, mereka belum bisa keluar dari belenggu teks sebagaimana tampak dalam pemaknaan kalangan tekstualis dan rasionalis. Begitupula, pemaknaan ini terkesan terlalu subjektif sebagaimana direpresentasikan oleh kalangan sufi. Oleh karena itu, wajar jika optimalisasi dan objektifikasi pemaknaan *tadabbur* belum sampai pada tataran teoretis apalagi kritis. Patut dicatat bahwa secara umum pendapat-pendapat mereka seputar *tadabbur* menitikberatkan pada proses berfikir dan menyelidiki makna-makna dan maksud-maksud Al-Qur'an melalui penghayatan dan upaya keras untuk memahaminya tanpa menetapkan kaidah dan cara untuk melakukannya.

Tadabbur Menurut Kaum Modernis

Para sarjana Muslim modern memiliki perspektif yang berbeda dalam menafsirkan term *tadabbur* dalam ayat yang penulis kutip di atas. Ini dapat

³⁹Imām al-Ghazālī membagi tindakan batin dalam membaca Al-Qur'an menjadi sepuluh bagian, di antaranya: 1) memahami dasar kalimat, 2) mengagungkan Al-Qur'an (*ta'zim*), 3) menghadirkan hati, 4) *tadabbur*, 5) berusaha keras untuk faham (*tafabbum*), 6) menyepi dari apapun yang dapat mencegah pemahaman (*takhalli*), 7) mengkhususkan (*takhsis*), 8) menerima pengaruh (*ta'athbur*), 9) naik tingkat (*tarraqi*), 10) berbuat baik (*tabarra*). Lihat Abū Hāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 1 (Semarang: Karya Taha Putra, t.t.), 281.

⁴⁰*Ibid.*, hlm. 283.

diperhatikan dalam tafsir *al-Mannār* oleh ‘Abduh dan Rashīd Riḍā (w. 1353 H/1935 M). Sebagaimana yang penulis sebutkan di awal, bahwa kecenderungan tafsir ‘Abduh berorientasi pada realitas sosial sehingga persoalan *tadabbur* ditekankan pada konsepsi masyarakat Islam ketika berinteraksi langsung dengan Al-Qur’an. Menariknya, ‘Abduh menampilkan sebuah pembahasan khusus mengenai *tadabbur* Al-Qur’an dalam merespon ayat ini. Pemahamannya terhadap *tadabbur* terkesan kontradiktif dengan pemaknaan Muslim klasik. Di mana ia lebih mengemas konsep ini dengan sejumlah ketentuan dan menekankan pentingnya meninggalkan budaya *taqlid*. Ia menyatakan:

“*Sesungguhnya tadabbur Al-Qur’an adalah wajib (fard) bagi setiap mukallaf, tidak ada pengecualian. Mereka dijuluki sebagai orang-orang yang melakukan ijtihad (mujtahidūn) hanya saja mereka disyaratkan berdasarkan syarat yang ditetapkan Allah. Syarat-syarat tersebut yaitu mengetahui bahasa, mufradat, dan gaya bahasa Al-Qur’an, yang mana wajib hukumnya bagi orang yang masuk agama Islam dan orang-orang yang tumbuh di dalamnya untuk menyempurnakannya sesuai kemampuan mereka dengan melaksanakan pendapat para ahli balaghah dan narasi-narasi mereka dalam perkataan dan tulisan sampai benar-benar menguasai dan merasakan, tidak semata-mata mengafirmasi aturan-aturan ilmu nahwu dan ilmu bayan yang kurang akurat. Bahasa Arab dan bahasa-bahasa yang lain tidak dapat diketabui dengan hal-hal yang sulit ini. Para ahli bahasa di abad-abad awal mahir dalam bahasa dalam waktu dekat. Namun, para ahli di masa ini menganggapnya susah, karena mereka sibuk mengenai bahasa itu sendiri dengan aturan-aturan dan falsafah bahasa. Mereka ibarat orang yang mempelajari ilmu tumbuhan tapi tidak mengetahui tumbuhan itu sendiri dengan cara menyaksikan langsung.*”⁴¹

Barangkali pernyataan ‘Abduh di sini dalam rangka untuk memecahkan kebuntuan masyarakat Islam, khususnya di era modern ini, yang mana mereka masih menggunakan metode lama dalam memahami sebuah ilmu. Maka dari itu, ‘Abduh menawarkan sebuah paradigma yang lebih efektif dan efisien dalam memahami ilmu pengetahuan, yaitu dengan cara menyaksikan langsung (*mushāhadah*). Dengan kata lain, ‘Abduh mengadopsi sistem Barat dalam memproduksi ilmu pengetahuan yang dilakukan dengan cara penelitian, kemudian ia mengimplementasikannya pada tradisi keislaman, dalam hal ini *tadabbur* Al-Qur’an. Maka dari itu, hukum wajib dalam pernyataannya mengisyaratkan bahwa bukan hal yang mustahil bagi setiap Muslim untuk mengamalkan *tadabbur* dengan menggunakan metode *mushāhadah*.

⁴¹Muḥammad ‘Abduh dan Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsir al-Mannār*, Vol. 5 (Mesir: Munshi’ al-Mannār, 1947), 295–296.

Narasi anti-*taqlid* dalam pembahasan ini juga santer disuarakan oleh ‘Abduh. Namun, secara halus ia menyuarakannya atas nama Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H/1210 M). Meskipun tergolong Muslim klasik, al-Rāzī memang banyak memberikan inspirasi dalam pemikiran keagamaan ‘Abduh. Hal ini terlihat dari banyaknya kutipan-kutipan ‘Abduh pada al-Rāzī ketika menarasikan anti-*taqlid* dalam membangun argumentasi tentang kewajiban ijtihad. al-Rāzī sendiri dikenal sebagai figur yang meneruskan tradisi berfikir para filosof yang tanpa sekat (*without borders*) sehingga ia melepaskan diri dari belenggu *taqlid*, baik dalam tradisi filsafat maupun penafsiran Al-Qur’an.⁴²

Terdapat beberapa poin penting dalam pernyataan al-Rāzī yang dikutip ‘Abduh. *Pertama*, kebebasan berfikir (*istiqlāl*) menjadi pegangan ‘Abduh dalam menafsirkan Al-Qur’an sehingga ia juga menganggap penting bagian ini untuk diterapkan dalam *tadabbur* Al-Qur’an. Karena itu, ia mengutip pernyataan al-Rāzī tentang wajibnya menyelidiki (*nazr*) dan menarik kesimpulan (*istidlāl*) dalam *tadabbur* dan menganggap *taqlid* sebagai perbuatan yang tercela. *Kedua*, al-Rāzī menyatakan bahwa *taqlid* dapat mencegah seseorang melakukan *tadabbur*, padahal tujuan dari *tadabbur* itu sendiri, menurutnya, adalah untuk mendapatkan petunjuk dari Al-Qur’an. Sejalan dengan ini, ‘Abduh juga mencanangkan pentingnya petunjuk (*hidayah*) dalam penafsiran Al-Qur’an karena baginya Al-Qur’an bukan kitab sejarah yang berbicara tentang peristiwa masa lalu, melainkan teks yang mengandung pelajaran dan nasihat di dalamnya.⁴³ *Ketiga*, al-Rāzī memandang orang-orang yang berpegang pada *taqlid* itu karena mereka terpedaya oleh tipu muslihat penguasa yang otoriter yang bertujuan untuk menjajah manusia dengan nama agama.⁴⁴

Berbekal pendapat al-Rāzī, dapat disiratkan bahwa ‘Abduh mangartikan *tadabbur* Al-Qur’an sebagai salah satu cara bagi masyarakat Muslim agar bisa keluar dari kejumudan, dekadensi, dan stagnasi yang terjadi di dunia Islam. Dalam tataran ini, *tadabbur* menuju pada level atau proses pematangan konsep. Karena dalam pandangan kaum modernis, *tadabbur* tidak lagi dipahami sebagai ekspresi jiwa, variasi bacaan, dan adab *bāṭinī* dalam membaca Al-Qur’an, melainkan sebagai pelengkap tafsir dalam menghasilkan hukum Islam yang progresif, atau penulis menyebutnya sebagai *tadabbur manbajī*. *Tadabbur manbajī*, jika meminjam definisi *manbaj* Ahmad Badr,⁴⁵ berarti suatu cara yang digunakan untuk memahami kandungan Al-Qur’an melalui penyelidikan, *mushābadah*, dan penarikan

⁴²Tariq Jaffer, *Rāzī: Master of Qur’anic Interpretation and Theological Reasoning* (New York: Oxford University Press, 2015), 21–38.

⁴³Zayd, *al-Tajdid wa al-Taḥrīm wa al-Ta’wīl bayn al-Ma’rifah al-‘Ilmiyyah wa al-Khanf min al-Takfīr*, 156–157.

⁴⁴‘Abduh dan Riḍā, *Tafsir al-Mannār*, Vol. 5, 296.

⁴⁵Ahmad Badr, *Uṣūl al-Baḥṡ al-‘Ilmi wa Manābijuhū* (Kuwait: Wakālah al-Maṭbū‘ah, 1982), 35–36.

kesimpulan—tanpa dibatasi oleh kaidah-kaidah dan praktik-praktik tertentu—dalam menghasilkan makna yang empiris dan solutif.

Perbedaan penafsiran terhadap *tadabbur* Al-Qur’an dapat dilihat berdasarkan tabel berikut:

<i>Tadabbur</i> dalam Perspektif Klasik	<i>Tadabbur</i> dalam Perspektif Kontemporer
<ol style="list-style-type: none"> 1. Pengamalannya bersifat fleksibel, tidak terikat oleh kaidah-kaidah dan syarat-syarat tertentu. 2. Posisinya berada pada tataran pembacaan (<i>qira’ab</i>) atau tindak lanjut dari <i>qira’ab</i>. 3. Dapat dilakukan oleh semua Muslim dan melibatkan aspek batin (esoterik) <i>mutadabbir</i>. 4. Bernuansa politis dan memiliki corak tertentu. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Bersifat eksklusif, karena adanya kaidah-kaidah dan syarat-syarat yang hanya bisa dilakukan oleh <i>mutadabbir</i> yang berkompeten. 2. Posisinya berada pada tataran tafsir (pelengkap tafsir) atau tindak lanjut dari interpretasi Al-Qur’an. 3. Bersifat empiris, karena dilakukan dengan pola yang sistematis dan teratur. 4. Cenderung progresif atau semi-progresif: merespon kondisi-kondisi tertentu.

Kesimpulan

Kajian ini memiliki signifikansi yang cukup berarti dalam mengungkap pergeseran makna *tadabbur* dari era klasik hingga kontemporer. Berdasarkan analisis kebahasaan dan kesejarahan di atas dapat dipahami bahwa baik mufassir klasik maupun modern menjadikan *tadabbur* sarana untuk mencapai kebenaran dan validitas metode penafsiran mereka. Sebagaimana terlihat dalam pemaknaan mufassir klasik, kalangan tekstualis menekankan pada makna *tilawah tadabburiyyah* untuk meninggalkan ta’wil, sedangkan kalangan rasionalis cenderung memaknainya secara filosofis dengan makna *tabaṣṣur* yang berarti melihat dengan teliti untuk mendukung ta’wil. Sebaliknya, bagi kalangan sufi mengartikannya secara subjektif dan eksklusif dengan makna *istinbat* (menampakkan pemahaman yang tersembunyi) untuk menghadirkan makna batin. Sementara itu, mufassir modern tampak lebih progresif dalam menjelaskan secara kontekstual makna *tadabbur*, di mana mereka menampilkan metode *tadabbur* dalam merespon perkembangan pengetahuan untuk mengentaskan masyarakat Islam dari kejumudan. Hal ini juga tampak dari upaya mereka untuk membudayakan ijtihad dan menolak taqlid.

Bibliografi

- ‘Abduh, Muḥammad, dan Muḥammad Rashīd Riḍā. *Tafsīr al-Mannār*. Mesir: Munshi’ al-Mannār, 1947.
- al-‘Ak, Khālīd b. ‘Abd al-Raḥmān. *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā‘iduh*. Beirut: Dār al-Nafā’is, 1986.
- ‘Alawī, Ḥusayn. *al-Madkhal ilā Tārikh al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*. Markaz al-Muṣṭafā al-‘Ālamī, 2014.
- A.P. Prapto, Dini, Fuad Nashori, dan Rumiani Rumiani. “Terapi Tadabbur Al-Qur’an untuk Mengurangi Kecemasan Menghadapi Persalinan Pertama.” *Jurnal Intervensi Psikologi (JIP)* 7 (1 Juni 2015): 131–142.
- Arkoun, Mohammed. *al-Fikr al-Islāmī: Qirā’ah ‘Ilmiyyah*. Beirut: al-Markaz al-‘Arabī al-Thaqāfī, 1996.
- ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir b. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tamwīr*. Tunisia: al-Dār al-Tūnīsiyyah li al-Nashr, 1984.
- Badr, Ahmad. *Uṣūl al-Baḥṭh al-‘Ilmī wa Manābijuhū*. Kuwait: Wakālah al-Maṭbū‘ah, 1982.
- al-Baghawī, Imām al-Ḥusayn b. Mas‘ūd. *Sharḥ al-Sunnah*. Damaskus: al-Maktab al-Islāmī, 1983.
- al-Bāqī, Muḥammad Fu’ād ‘Abd. *al-Mu’jam al-Mufabras li Alfāz al-Qur’ān*. Mesir: Maṭba‘ah Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1945.
- al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ismā‘il. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Damaskus & Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2002.
- al-Dimashqī, Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad b. Abī Bakr b. Sa’d al-Zar‘ī. *Madārīj al-Sālikīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, t.t.
- al-Farāhīdī, Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Khalīl b. Aḥmad. *Kitāb al-‘Ain*. Beirut: Silsilah Ma‘ājim wa al-Fahāris, t.t.
- Fina, Lien Iffah Na’atu, dan Ahmad Rafiq. “The Reception of the Qur’an in Popular Sufism in Indonesia: tadabbur among the Ma’iyah Community.” Dalam *Communities of The Qur’an Dialogue, Debate, and Diversity in The 21st Century*, 57–80. Emran El-Badawi dan Paula Sanders. Edinburgh: Oneworld Academic, 2019.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Semarang: Karya Taha Putra, t.t.

- Ikhwan, Munirul. "Legitimasi Islam: Sebuah Pembacaan Teoretis tentang Wahyu Alquran." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 10, no. 1 (2020).
- al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid. *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdat al-‘Arabiyyah, 2009.
- Jaffer, Tariq. *Rāzī: Master of Qur’ānic Interpretation and Theological Reasoning*. New York: Oxford University Press, 2015.
- al-Makkī, Sa‘īd b. Maṣṣūr b. Sha‘bah al-Khurāsānī. *Sunan Sa‘īd b. Maṣṣūr*. Sa‘d b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-‘Azīz Āl Ḥumayyid. al-Alūkah, t.t.
- McAuliffe, Jane Dammen. *Encyclopaedia of the Qur’ān*. Leiden, Boston & Köln: Brill, 2001.
- al-Miṣrī, Jamāl al-Dīn Muḥammad b. Mukrim b. Maṣṣūr al-Afriqī. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, t.t.
- Nasser, Shady Hekmat. *The Transmission of the Variant Readings of the Qur’ān: the Problem of Tawātur and Emergence of Shawādh*. Leiden & Boston: Brill, 2013.
- al-Naysābūrī, Abū al-Ḥusayn Muslim b. al-Ḥajjāj al-Qushayrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Riyad: Bayt al-Afkār al-Dawliyyat, 1998.
- al-Sabt, Khālīd b. ‘Uthmān. *al-Qawā‘id wa al-Uṣūl wa Taṭbīqāt al-Tadabbur*. Riyad: Muassasah al-‘Ilm wa al-Ta’ṣīl, 2016.
- al-Shāfi‘ī, Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm b. Hawāzun b. ‘Abd al-Mālik al-Qushayrī al-Naysābūrī. *Laṭā‘if al-Isbārāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2016.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001.
- al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad b. Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. Mesir: Markaz al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-‘Arabiyyah wa al-Islāmiyyah, 2001.
- al-Ṭayyār, Musā‘id b. Sulaymān b. Nāṣir. *Maḥbūm al-Tafsīr wa al-Ta’wīl wa al-Istinbāt wa al-Tadabbur wa al-Mufasssīr*. Riyad: Dār Ibn al-Jauzī, 2006.
- Wood, Ernest. *Concentration an Approach to Meditation*. India & London: The Theosophical Publishing House, 1967.
- Yāsīn, Ḥikmat b. Bushair. *Manhaj Tadabbur al-Qur’ān al-Karīm*. Riyad: Dār al-Ḥaḍārah, 2004.
- Zakariyya, Abū al-Ḥusayn Aḥmad b. Fāris b. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughḥab*. Dār al-Fikr, 1979.

al-Zamakhsharī, Jār Allāh Abū al-Qāsim Maḥmūd b. ‘Umar. *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*. ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd dan ‘Alī Muḥammad Mu‘awwiḍ. Riyad: Maktabah al-‘Abikān, 1998.

———. *Asās al-Balāghah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.

al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad b. ‘Abd Allāh. *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’an*. Mesir: Maktabah Dār al-Turāth, 1957.

Zayd, Naṣr Ḥāmid Abū. *al-Tajdīd wa al-Taḥrīm wa al-Ta’wīl bayn al-Ma‘rifah al-‘Ilmiyyah wa al-Khawf min al-Takfīr*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 2010.