

Memahami Narasi Kisah al-Qur'an dengan *Narrative Criticism* (Studi atas Kajian A.H. Johns)*

Wardatun Nadhiroh

Alumni Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga dan
anggota CSS MoRA dari PP. Rasyidiyah Khalidiyah Amuntai.

Diterima 15 April 2013/Disetujui 15 Juni 2013

Abstract

The Qur'an had various styles and modes in making up God's word, one of which was the narrative one. There were many narrative verses in the Qur'an -including verses telling stories of His prophets- to which most of Muslim scholars unfortunately did not devote their attention. A.H. Johns, a professor of ANU, was one of a few scholars who focused his study on narrative criticism that was actually one of branches of literary criticism. Unlike historical criticism which tended to investigate the origins of a text and what lied behind it, literary criticism gave much attention to interpretive acts of a text itself. Using this method of interpretation, and relying on his belief that the Qur'an must be understood as a both a process and an event, Johns explored possible meanings the verses imply by making connection between the verse under discussion and other verses in the same pericope and in the whole Sura. Through this method of interpretation, Johns succeeded in discovering many novel meanings of narrative verses of the Qur'an not found out by using any other method. This work wanted to elaborate much on Johns' study and showed some fortune and possibilities in using this method in understanding the meaning of the Qur'an, especially of its narrative verses.

Kata kunci: *narrative criticism*, narasi kisah, al-Qur'an *as process* dan *as event*

Pendahuluan

Layaknya *content* al-Qur'an keseluruhan, ayat-ayat kisah juga mengemban fungsi al-Qur'an secara umum, yakni menyimpan petunjuk yang relevan sepanjang masa. Untuk menguak pesan Tuhan yang

*Tulisan ini merupakan bagian dari tesis penulis ketika menempuh studi di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan pernah dipresentasikan dalam Seminar Internasional dan Konferensi Studi Qur'an II "*Approaches to the Study of the Qur'an*" di UIN Sunan Kalijaga pada tanggal 23 Februari 2013, dengan beberapa revisi.

terekam dalam ayat-ayat kisah tersebut, dibutuhkan metodologi penafsiran khusus yang mumpuni dan objektif agar tidak terjadi kesalahpahaman pemaknaan. Selama ini, kajian tentang ayat-ayat kisah hanya sampai pada pembicaraan ontologis, apakah itu merupakan data sejarah atau bukan, apakah kisah-kisah tersebut benar-benar terjadi atau tidak.¹ Padahal, terlepas dari semua itu, yang harus selalu diingat adalah peran kisah itu sendiri, sebagai salah satu metode al-Qur'an untuk menjelaskan ajarannya, baik itu tentang keimanan ataupun pengetahuan akan Tuhan dan Alam Semesta.

Ayat-ayat kisah dalam al-Qur'an mengambil porsi yang sangat banyak, mencapai seperempat al-Qur'an dan terdapat dalam 1.453 ayat. Kisah-kisah tersebut mencakup narasi tentang sejumlah Nabi dan Rasul, orang bijak, sejarah, historiografi mitis, serta orang tersohor di masa lalu.² Mengingat banyaknya porsi tema ini dalam al-Qur'an, diharapkan adanya suatu metode pembacaan yang mampu mengungkap makna adanya kisah tersebut dalam al-Qur'an.

Dalam kajian Alkitab, telah berkembang pendekatan kritik naratif sebagai pisau analisis memahami kisah yang ada dalam Alkitab. Pendekatan kritik naratif (*narrative criticism*) yang mendasarkan pemahaman dalam dunia teks itu sendiri diharapkan mampu mengungkap makna teks yang objektif. Pendekatan ini kemudian juga diterapkan oleh sarjana Barat dari Inggris yang sekarang menjadi Guru Besar Studi Keislaman di Australian National University, Canberra, A.H. Johns untuk memahami narasi kisah para nabi dalam al-Qur'an. Tulisan ini memaparkan secara singkat tentang gambaran umum kritik naratif, menjelaskan kerangka dasar pemikiran Johns tentang al-Qur'an dan dimensi kisahnya, serta menghadirkan aplikasi kritik naratif yang dilakukan Johns dalam pembacaannya atas kisah Nabi Yusuf dan Ayyub.

¹Problem ontologis tersebut telah lama diperdebatkan di kalangan sarjana Muslim awal hingga sekarang. Sebut saja Manna' Khalil al-Qaṭṭān dalam karyanya *Mabāhīs fī Ulīm al-Qur'ān* menyatakan bahwa kisah al-Qur'an merupakan fakta sejarah, sementara sarjana kontemporer semisal Muḥammad Aḥmad Khalāfullah dengan karyanya *al-Fann al-Qashash fī al-Qur'ān*, dan Muḥammad Ābid al-Jābirī dengan karyanya *Madkhal ila al-Qur'ān al-Karīm* menolak pandangan tersebut dengan berkeyakinan bahwa al-Qur'an bukan kitab sejarah.

²Claude Gilliot, "Narratives" dalam Jane Dammen Mc Auliffe, *Encyclopedia of the Qur'an Volume Three* (Leiden: Brill, 2004), h. 517.

***Narrative Criticism* sebagai Bagian dari Metode Kritik Sastra**

Pada dasarnya pendekatan ini merupakan cabang dari *literary criticism*³ yang mendapat tempatnya dalam keserjanaan Gereja, untuk memahami kisah-kisah yang ada dalam Alkitab. Tanpa bermaksud mengesampingkan metode-metode kajian lain dalam memahami teks, kritik naratif ini ingin mendapatkan makna teks dari dalam teks itu sendiri. Jadi, ketika ditanya apa yang membedakan antara *historical criticism* yang berkembang lebih dahulu dengan *narrative criticism* yang muncul belakangan, para sarjana akan mengibaratkan keduanya dengan jendela dan cermin.

Historical criticism menganggap sebuah teks itu sebagai jendela, sehingga untuk mendapatkan suatu pemahaman, seorang penafsir harus melihat jauh ke belakang teks, kepada sejarah teks, sejarah pengarang dan komunitasnya – tafsir ini disebut dengan pendekatan diakronik (melintasi waktu). Entah itu melalui kritik teks atau melalui kritik bentuk, entah itu lewat kritik tradisi atau lewat kritik redaksi, entah itu berkaitan dengan ‘sejarah di dalam teks’ atau berhubungan dengan ‘sejarah dari teks’, pembaca diajak menggunakan teks sebagai ‘jendela’ untuk memandang dunia penulis teks.⁴

Sementara *narrative criticism* mengandaikan teks sebagai sebuah cermin, sehingga pemahaman hanya akan didapatkan dengan melihat teks itu sendiri. Dunia tekstual yang diciptakan oleh pengarang mengajak pembaca untuk melihat dunia “sesungguhnya” tempat pembaca itu hidup dan menyadari bahwa dunia tekstual itu mengatakan sesuatu yang benar tentang dunia yang sesungguhnya itu. Pemahaman dicukupkan hanya pada apa yang diungkapkan oleh teks (*text centered approach*), tanpa memperhatikan secara langsung kenyataan di belakangnya, merupakan ciri khas pendekatan naratif ini.⁵

Dengan kritik ini, penafsir memusatkan perhatian bukan pada sejarah teks atau pada pengarang teks yang hidup di zaman dulu,

³Para sarjana berbeda pendapat dalam membagi macam-macam *literary criticism* ini, namun ada empat metode yang sering digunakan dalam kajian literatur Alkitab, yaitu *structuralism*, *rhetorical criticism*, *reader-response criticism*, dan *narrative criticism*. Baca lebih detil dalam Mark Allan Powell, *What is Narrative Criticism?*, h. 12.

⁴Baca, Mark Allan Powell, *What is Narrative Criticism?*, h. 2-8. Untuk penjelasan lebih lengkap tentang jenis-jenis kritik historis, baca Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method* (Philadelphia: Fortress Press, 1975).

⁵Baca Mark Allan Powell, *What is Narrative Criticism?*, h. 8.

melainkan pada dunia teks (*text world*) atau dunia kisah (*story world*)⁶ yang ada pada teks. Teks sebagai kisah-yang-berjalan, itulah yang hendak diikuti penafsir. Maksud dan pesan teks timbul dari dunia kisah yang disampaikan teks, bukan dari pengarang teks yang hidup di zaman lampau. Pengarang teks diabaikan ('karena dia sudah mati') dan kini teks dengan dunianya berdiri sendiri secara otonom sebagai satu kesatuan kisah bermakna di hadapan si pembaca/penafsir. Namun, pembaca atau penafsir masa kini juga tidak diberi tempat dan peran untuk menentukan makna teks.⁷

Ketika pengarang asli teks (*original author*) dan pembaca/penafsir masa kini tidak diberi tempat dalam penafsiran, maka dimunculkan penggantinya, masing-masing disebut *pengarang tersirat (implied author)*⁸ dan *pembaca tersirat (implied reader)*⁹. *Implied author* berfungsi atau bertindak sebagai narator yang sedang berkisah atau memberi petunjuk-petunjuk atau catatan-catatan kepada *implied reader*. Dalam pandangan para kritikus naratif, pengarang tersirat itu, karena dia sudah menghasilkan kisah dari awal sampai akhir, adalah tokoh yang serba-tahu (tahu hal-hal yang sudah terjadi maupun yang masih akan terjadi), dan, dalam narasi-narasi kitab

⁶Pengarang menciptakan dunia kisah melalui sistem kata-kata (simbol) yang tersedia. Dunia kisah adalah dunia yang direkayasa oleh si pengarang, dan pembaca masuk ke dunia itu melalui 'persepsi' pengkisah/pengarang tersirat (yang ada di dalam dunia kisah). Dunia kisah mengikuti kaidah-kaidah dunia kisah. Dunia kisah terbentuk karena adanya konsistensi di dalam isi kisah. Dunia kisah bisa sedapat mungkin 'sama' dengan dunia nyata, tapi bisa sedapat mungkin 'berbeda' dengan dunia nyata.

⁷Tones Rakhmat, *Metode Kritis Tafsir Alkitab*, h. 5.

⁸Pengarang tersirat sebenarnya merupakan tokoh cerita, dalam arti ia diciptakan pengarang cerita. Namun pengarang tersirat lebih berkuasa dibanding tokoh cerita yang lain karena ia yang menentukan karakter tokoh cerita lainnya. Pengarang tersirat yang menentukan apa yang dipikirkan, dikatakan, dan dilakukan tokoh cerita lainnya, juga kapan dan bagaimana hal-hal itu terjadi. Persepsi pengarang tersirat menentukan "siapa" tokoh-tokoh cerita, dan efeknya, Persepsi pengarang tersirat juga menentukan persepsi pembaca terhadap tokoh-tokoh cerita. Dalam arti ini, pengarang tersirat sebenarnya adalah tokoh paling utama di dalam cerita, bahkan lebih utama dari tokoh-utama di dalam cerita. Bandingkan dengan B.F. Drewers, "Penafsiran Naratif", h. 11.

⁹Seorang pengarang kisah membayangkan seorang pembaca imajiner/tersirat ketika menulis kisah. Pembaca tersirat ini adalah pembaca ideal, sebab si pengarang ingin menyapa pembaca "yang seperti ini." Pembaca historis adalah pembaca riil, sehingga semakin ia mampu mempertemukan horizon pemahamannya dengan horizon pembaca tersirat, semakin mudah ia "masuk" dan memahami kisah. Bandingkan dengan B.F. Drewers, "Penafsiran Naratif", h. 11.

suci, mempunyai sudut pandang (*point of view*) yang sama dengan sudut pandang Allah sendiri sebagai tokoh utama dalam narasi.¹⁰

Metode ini mensyaratkan pembacaan yang berulang kali agar kisah itu menjadi hidup dan seakan-akan merupakan suatu dunia tersendiri dengan hukum-hukumnya. Karena pusat perhatian kritik naratif adalah dunia kisah, maka untuk mengerti dan menangkap pesan dan maksud teks, kisah ini harus diikuti dengan seksama dan dipahami dengan benar, dengan cara mengikuti peristiwa (*event*)¹¹ yang terjadi di dalamnya, mengenali tokoh-tokoh (*character*)¹² yang digambarkan terlibat dalam berbagai peran dan aktivitas dalam dunia kisah, melihat latar (*setting*)¹³ sebagai konteks cerita tentang terjadinya sesuatu di dalam dunia kisah, mengikuti alur cerita (*plot*)¹⁴ yang sedang bergerak dari tahap awal, menuju klimaks dan berakhir pada anti-klimaks dan *ending* atau akhir kisah. Pengarang tersirat pasti berusaha meyakinkan pembaca tersirat akan kebenaran berita yang hendak disampaikan melalui kisah, karena itu, dalam kritik naratif perhatian juga harus diberikan kepada *retorika* (seni mempersuasi atau meyakinkan pembaca atau pendengar) yang dipakai di dalam gaya penuturan (*style*)¹⁵.

¹⁰Iones Rakhmat, *Metode Kritis Tafsir Alkitab*, h. 5.

¹¹Peristiwa (*event*), dalam narasi, merupakan peralihan kisah dari satu keadaan kepada keadaan yang lain. Peralihan ini seringkali terjadi melalui suatu konflik. Di dalam Injil, peristiwa-peristiwa biasanya dikisahkan melalui adegan-adegan atau perikop-perikop. Peralihan tokoh atau latar, baik itu tempat maupun waktu menandai adegan baru mulai disajikan. Baca lebih lanjut dalam B.F. Drewers, "Penafsiran Naratif", h. 8.

¹²Tokoh (*character*), adalah subjek atau pelaku yang melakukan kegiatan yang merubah situasi dalam suatu kisah, atau bisa juga sebagai objek (pelengkap penderita) dari suatu kegiatan, yang pada prinsipnya juga dapat melakukan kegiatan. Tokoh bisa jadi merupakan satu oknum ataupun suatu kelompok. B.F. Drewers, "Penafsiran Naratif", h. 8-9.

¹³Latar (*setting*) waktu menjelaskan tentang waktu suatu peristiwa atau suatu rentetan peristiwa yang terjadi dalam narasi tersebut. Latar waktu dapat dibedakan menjadi dua, yaitu latar waktu secara kronologis dan latar waktu tipologis. Adapun latar tempat (latar ruang) menjelaskan tentang tempat suatu peristiwa terjadi. Dan latar sosial merupakan situasi yang terdapat dalam suatu kisah. 'Sosial' di sini dipakai dalam arti luas yang meliputi situasi politis, ekonomi, kultural, dan lain-lain. B.F. Drewers, "Penafsiran Naratif", h. 9

¹⁴Alur (*plot*) adalah perkembangan sebuah kisah dari awal hingga akhir melalui peristiwa-peristiwa yang ada di dalam kisah tersebut. Dapat disimpulkan bahwa alur adalah hasil interaksi dari peristiwa-peristiwa, tokoh-tokoh, latar waktu, latar tempat, dan latar social dalam suatu kisah. B.F. Drewers, "Penafsiran Naratif".

¹⁵Gaya penuturan (*style*) meliputi pemakaian bahasa secara beragam, yang hendak memperoleh efek tertentu. Gaya penuturan tersebut dapat diungkapkan dalam

Jadi, dalam praktiknya, kritik naratif ini menekankan pada pemahaman dua aspek. Pertama, aspek kisah (*story*), yaitu isi dari narasi tersebut, yang menekankan pada 1) peristiwa yang terjadi di dalamnya, 2) tokoh-tokoh, 3) latar yang meliputi waktu, tempat, dan kondisi sosial, serta 4) alur. Kedua, aspek penuturan (*discourse*), yaitu cara isi narasi tersebut diceritakan, yang memuat 1) gaya penceritaan, 2) sudut pandang (*point of view*), 3) pengarang tersirat (*implied author*), dan 4) pembaca tersirat (*implied reader*). Keduanya dapat dibedakan tapi tidak dapat dipisahkan dalam suatu narasi.

Dari sisi hermeneutisnya, kritik teks dengan pendekatan naratif ini meniscayakan beberapa implikasi pemahaman. Pertama, ketika kritik naratif ini memfokuskan pemahaman pada teks itu sendiri, hal ini bukan berarti meniadakan fakta-fakta yang ada di luar teks tersebut. Penggunaan kritik naratif akan menjadi efektif jika penafsir mengetahui kenyataan sosio-historis yang diasumsikan oleh narasi tersebut. Selain itu, mengingat teks itu sendiri juga berperan sebagai konteksnya, maka seorang penafsir tidak cukup hanya membaca teks ini sekali, melainkan harus dibaca berulang kali untuk mendapatkan pemahaman utuh yang dikehendaki dalam konteks naratif.¹⁶

Kedua, kritik naratif juga menawarkan ‘angin segar’ penafsiran yang beragam dari suatu teks, mengingat suatu kisah dapat ‘berbicara’ kepada pembacanya tanpa dibatasi oleh waktu dan jarak.¹⁷ Ketiga, dengan kritik naratif ini, kekuatan dari kisah-kisah kitab suci mampu ditransformasikan dalam kehidupan pribadi dan sosial. Pada praktiknya, kritik ini juga dapat digunakan untuk membaca teks-teks yang memiliki latar belakang historis yang tidak pasti.¹⁸

A.H. Johns dan Kajian Kisah al-Qur’an

Al-Qur’an adalah sebuah mosaik yang terdiri dari beragam style, yang bagian-bagiannya diwahyukan pada Muhammad secara umum dan lainnya secara khusus, bahasanya berangkat dari suatu fakta menjadi style yang dimuliakan, dari bentuk komunikasi yang santai menjadi intens,

bermacam cara, seperti ironi atau pola-pola sastra tetap yang telah diketahui oleh pembaca, semisal repetisi dan lain-lain. B.F. Drewers, “Penafsiran Naratif”.

¹⁶Baca Mark Allan Powell, *What is Narrative Criticism?*, h. 85-86.

¹⁷Sebagai contoh, para tokoh feminis dan teolog dunia ketiga meyakini bahwa kritik naratif telah membuka pintu pembacaan teks yang terlepas dari unsur patriarki dan kekangan picik. Namun bukan berarti kritik naratif ini milik golongan tertentu.

¹⁸Baca Mark Allan Powell, *What is Narrative Criticism?*, h. 85-91.

yang seringkali ditulis dalam suatu kelompok ayat. Setiap surah, apakah itu terdiri atas banyak atau sedikit, panjang atau pendek, memiliki karakter dan keunikan dalam penempatannya di Mushaf. Fakta ini semakin menarik ketika ditemukan sebuah tema yang seringkali diulang dalam al-Qur'an, yaitu bentuk kepedulian konstan Tuhan terhadap ciptaan-Nya, dengan mengutus para nabi kepada mereka. Untuk menggambarkan rekaman intervensi Tuhan dalam urusan-urusan manusia tersebut, al-Qur'an telah membentuk sebuah kerangka cerita penyelamatan umat manusia (*the Divine economy of salvation for humankind*) dari rangkaian kisah para Nabi dan Rasul-Nya. Dengan kesadaran penuh akan keindahan sastra al-Qur'an, A.H. Johns mulai mengkaji struktur kisah para Nabi yang disusun dalam perikop-perikop al-Qur'an tersebut dengan metode *narrative criticism*.

Anthony Hearle Johns adalah nama lengkap dari A.H. Johns. Lahir di London pada tahun 1928. Keluarga Johns merupakan keluarga Katolik taat, yang awalnya tinggal di Hungaria dan kemudian pindah ke London.¹⁹ Kecintaannya terhadap sastra telah tumbuh sejak kecil dengan melahap berbagai karya Keats, Spenser, Chaucer, Hopkins, Eliot, dan karya-karya lainnya dalam kesusasteraan Inggris.

Pertama kali berkenalan dengan Islam dan sastra Melayu ketika menjalani wajib militer di Malaya, Johns memutuskan untuk menekuni kajian Melayu dan Islam di SOAS, alih-alih kesusasteraan Inggris yang menjadi kecintaannya sejak di masa sekolah. Meskipun lingkungannya sangat tidak menjanjikan, semua halangan tersebut tidak menjegal langkah Johns, terbukti hanya butuh waktu tiga tahun untuk menyelesaikan B.Anya dan dua tahun lebih untuk mendapatkan gelar Ph.Dnya (1953 dan 1954) melalui tesisnya yang berjudul *Sufism in the Malay World*.²⁰ Kajiannya tentang keIslaman terus berlanjut pada mistisisme, khususnya tentang Ibn 'Arabi dan al-Hallaj, filsafat Islam, studi al-Qur'an dan tafsirnya, dan tentunya tak ketinggalan sastra dan budaya Islam di Melayu. Sejumlah tulisannya dalam bentuk bab dan esai yang signifikan tentang al-Qur'an dan tafsirnya telah diterbitkan dalam

¹⁹Anthony Reid, "Anthony Hearle Johns", dalam Peter G. Riddell dan Johns Street (ed.), *Islam: Essays on Scripture, Thought, and Society* (Leiden: Brill, 1997), h. xix

²⁰Peter G. Riddell dan Johns Street (ed.), *Islam: Essays on Scripture, Thought, and Society*, h. xxi.

berbagai buku dan jurnal, belum termasuk tulisannya di luar kedua bidang tersebut.²¹

Guru besar dan Kepala Pusat Studi Asia Tenggara di Australian National University, Canberra ini meyakini bahwa kisah-kisah para nabi dalam al-Qur'an merupakan salah satu cara al-Qur'an mengkomunikasikan pesan-pesannya. Ketika al-Qur'an menggambarkan kepribadian para nabi tersebut dalam bentuk naratif, ini dimaksudkan untuk memberikan penekanan pada peran mereka masing-masing dalam sejarah umat manusia sejak awal kehidupan sampai kenabian Nabi Muhammad. Sosok para nabi tersebut merupakan figur teladan bagi Nabi Muhammad dalam melaksanakan misinya sendirinya. Walaupun hadir dalam kualitas berbeda dan menghadapi tantangan yang beragam satu sama lainnya, mereka mengusung tugas yang sama yaitu mengajarkan ke-Esaan Allah, membuktikan validitas risalah mereka, dan memperingatkan tentang Hari Kebangkitan dan Pembalasan.

Konsep al-Qur'an as *Process* dan as *Event*; Prinsip Dasar *Narrative Criticism* Johns

Al-Qur'an telah melewati suatu proses pewahyuan yang berangsur-angsur selama kurang lebih 23 tahun, dalam bentuk wahyu yang dibawa oleh Jibril kepada Muhammad. Al-Qur'an di masa turunnya inilah yang disebut Johns dengan al-Qur'an as *process*. Lebih lanjut, Johns mendefinisikannya sebagai berikut:

God's locutions addressed to the Prophet at succeeding moments in his life, beginning with the call in the cave of Jabal al-Nūr around 610, when he was aged forty, and continuing until shortly before his death in 632. Each of these locutions is appropriate to, and occasioned by the situation of the Prophet at the moment they were revealed to him. They concerned his responsibilities, the issues he faced in peace and war, what needed to be proclaimed of salvation history – the prophets preceding him – and his unique and final role in the fulfillment of its,...

²¹Johns merupakan salah satu penulis yang produktif. Karya-karyanya tersebar di banyak buku dan jurnal mengambil tema Islamologi, termasuk di dalamnya tulisan tentang al-Qur'an dan tafsirnya, Islam di Nusantara dan Sastra di Indonesia-Malaysia. Kumpulan tulisannya secara lengkap dapat dilihat dalam Peter G. Riddell dan Johns Street (ed.), *Islam: Essays on Scripture, Thought, and Society*, h. xxxv-xliii.

²²A.H. Johns, "Holy Ground; A Space to Share", h. 64.

Al-Qur'an dalam mode *process*, bermakna *God's locution* (baca: kalam Tuhan) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad dalam peristiwa-peristiwa tertentu dalam hidupnya, dimulai ketika dia mendapat wahyu pertama di Gua Jabal Nūr sekitar tahun 610 M dan berlanjut sampai sebelum wafatnya pada tahun 632 M. Untuk mengetahui eksistensi al-Qur'an sebagai *process* ini, dapat diidentifikasi melalui *asbāb al-nuzūl*, walaupun tidak keseluruhan ayat al-Qur'an memiliki *asbāb al-nuzūl*.

Dalam tahapan selanjutnya, menurut Johns, al-Qur'an mengalami bentuk *event* ketika ia telah menjadi 'Mushaf Utsmani' yang secara universal telah diketahui, tersusun dalam 114 surah yang tidak didasarkan atas kronologi pewahyuan.²³ Proses transformasi al-Qur'an ini, yang awalnya masih berbentuk *process*, kemudian beralih dan tersusun dalam bentuk mushaf (al-Qur'an *as event*), masih merupakan misteri dalam pikiran Johns. Namun, ia mencoba menampilkan pendapat al-Suyūṭī dan al-Rāzī untuk memberikan sedikit gambaran penjelasannya. Johns menulis dalam artikelnya,

Al-Suyūṭī remarks that 'While historical circumstances determined the order in which the Qur'anic revelation were sent down, consideration of wisdom determined the order in which they were arranged'. And al-Rāzī insists that this is the original form of the book as it was brought down to the heaven of this world on the Night of Destiny (*Lailah al-Qadr*) by convention in many communities celebrated on 27th of Ramadan.²⁴

Dalam hal ini, Johns terkesan mengamini pendapat sarjana Muslim kebanyakan yang meyakini bahwa bentuk al-Qur'an dalam mode mushaf sekarang memang berasal dari petunjuk Nabi atau *tauqīfī*, sehingga walaupun hubungan antar bagian-bagian al-Qur'an masih menjadi misteri, tetapi diyakini pasti ada rahasia di baliknya. Pendapat ini sangat jelas berbeda dengan tokoh sejawatnya, Angelika Neuwirth yang memandang bahwa susunan al-Qur'an dalam mushaf itu murni hasil karya para redaktur di masa kanonisasi, disusun bukan berdasarkan pertimbangan kronologis atau teologis, tetapi sekedar berdasarkan

²³A.H. Johns, "Holy Ground; A Space to Share", h. 64.

²⁴A.H. Johns, "Holy Ground; A Space to Share", h. 64-65.

ketentuan teknis dan eksterior semata.²⁵ Dalam pandangan ini, setelah mengalami kodifikasi, al-Qur'an hanyalah gabungan teks yang tidak memiliki bukti hubungan yang jelas satu sama lainnya.

Jika Neuwirth menganggap bahwa al-Qur'an yang "ideal" adalah seperti yang hidup pada masa Nabi dan karenanya harus dilihat dalam kerangka perjalanan turunnya, maka Johns menghargai kedua bentuk al-Qur'an tersebut, baik ketika hidup di masa Nabi ataupun setelah kodifikasi, bahwa keduanya tidak dapat dipisahkan satu sama lainnya. Lebih lanjut, Johns berpendapat bahwa hubungan antara dua mode di atas merupakan suatu bagian dari dinamika internal al-Qur'an itu sendiri. Ibaratnya, dua mode tersebut adalah sepasang paru-paru al-Qur'an. Kinerja al-Qur'an dapat ditingkatkan secara produktif asalkan kedua paru-paru tersebut menyediakan 'udara' pemahaman. Jadi, sangat signifikan untuk berusaha menyusun kembali teks al-Qur'an dan menghadirkan perikopnya dalam susunan pewahyuan semula sebelum dia tersusun dalam mushaf.

Selanjutnya, terlepas dari konteksnya yang khusus sebagaimana ia diturunkan, al-Qur'an seharusnya juga ditempatkan dalam posisi kontekstual mereka dalam Mushaf Utsmani, yang mana mereka berada dalam surah tertentu dan dalam kitab secara keseluruhan, agar menemukan aksentuasi dan resonansi yang akan memberikan akses pada berbagai level pemahaman. Dua konsep al-Qur'an ini menandai adanya dua prinsip dasar kajian al-Qur'an yang keduanya memiliki peran masing-masing dalam upaya memahami suatu teks al-Qur'an dan harus diterapkan secara bersamaan.

Analisis Naratif atas Kisah Nabi Ayyub dalam al-Qur'an; Sebuah Contoh Aplikatif

²⁵Angelika Neuwirth, "Qur'an and History – A Disputed Relationship: Some Reflections on Qur'anic History in the Qur'an" dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 2003, h. 11.; "Referentiality and Textuality in Surah al-Hijr: Some Observations on the Qur'anic Canonical Process and the Emergence of a Community" dalam Issa J. Boulatta (ed.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an* (Richmond: Curzon Press, 2000), h. 144.; "Structure and the Emergence of Community" dalam Andrew Rippin (ed.), *The Blackwell Companion to the Qur'an* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), h. 143; dan "Form and Structure of the Qur'an" dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. 2 (Leiden: E.J. Brill, 2002), h. 246-247. Lihat juga dalam Lien Iffah Nafatu Fina, "Pre-Canonical Reading of the Qur'an (Studi atas Metode Angelika Neuwirth dalam Analisis Teks al-Qur'an berbasis Surah dan Intertekstualitas)", *Tesis*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011, h. 99.

Diantara ayat-ayat al-Qur'an yang memuat narasi kisah para nabi, terdapat beberapa ayat yang menceritakan tentang sosok Ayyub. Dalam membaca kisah Nabi Ayyub yang terdapat dalam sejumlah ayat di beberapa surah yang berbeda, Johns memulai kajiannya dengan membagi kisah ini ke dalam empat perikop, yaitu Q.S. Sād (38): 41-44²⁶, Q.S. Al-Anbiyā' (21): 83-84²⁷, Q.S. Al-An'am (6): 83-87²⁸, dan Q.S. Al-Nisā' (4): 163-165²⁹. Dua perikop pertama memberikan informasi naratif tentang sosok Ayyub, sedangkan dua yang lain hanya menampilkannya sebagai salah seorang anggota dari majelis para nabi.³⁰

Terkait urutan pembahasan, A.H. Johns nampaknya menganalisis kisah ini berdasarkan kronologi pewahyuan. Hal ini sesuai dengan pendapat Ibn 'Abbas yang menyatakan bahwa dua surah pertama yang memuat kisah Ayyub tersebut tergolong surah Makkiyah dan secara kronologis, surah Sād lebih dahulu diturunkan, yang dalam perhitungan Ibn Abbas menempati urutan surah ke-37, sedangkan surah al-Anbiyā' menempati urutan surah ke-100.³¹

Q.S. Sād (38): 41-44, menurut Johns, merupakan *statement* utama yang menjelaskan tentang kenabian Ayyub, sementara tiga perikop

²⁶وَادْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ (41) ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ (42) وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَذَكَرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ (43) وَخَذَ بِيَدِكَ صِغَةً فَأَضْرَبَ بِهِ وَلَا تَحْتِثُ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ (44)

²⁷وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (83) فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَذَكَرَى لِلْعَابِدِينَ (84)

²⁸وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَدَمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (83) وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (84) وَذَكَرْنَا وَيْحَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلًّا مِنَ الصَّالِحِينَ (85) وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيُوسُفَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ (86) وَمِن آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (87)

²⁹إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْفَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زُبُورًا (163) وَرَسُولًا قَدْ فَضَّلْنَاكَ عَلَى الْغَالِبِينَ وَرَسُولًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (164) رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا (165)

³⁰A.H. Johns, "Narrative, Intertext and Allusion in the Qur'anic Presentation of Job" dalam *Journal Qur'anic Studies*, Vol. 1, 1999, h. 2. Lihat juga A.H. Johns, "Job" dalam Jane Dammen Mc.Auliffe, *Encyclopedia of the Qur'an*, Vol. 3 (Leiden: Brill. 2004), h. 50.

³¹Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Yogyakarta: FKBA, 2001), h. 49.

lainnya adalah komplemen cerita yang berfungsi sebagai penegasan bahwa Ayyub merupakan salah seorang nabi. Hal ini diindikasikan dari segi redaksinya, pemaparan kisah Ayyub dalam surah Sād lebih detil dibanding bagian lainnya.

Selanjutnya Johns meringkas kisah dalam perikop pertama ini sebagai berikut;

It is highly dramatic. God instructs Muhammad to tell of when Job called out in pain, presenting Job's words in direct speech. God's response to his call, in the form of a command, also in direct speech, follows immediately. Job's obedience to it is understood. God, switching to narrative mode, then tells a wider audience what He has done for Job and why God then addresses Job with a second command. Again Job's obedience to it is understood. God, switching again to narrative mode, praises him, indicating the qualities by which he is distinguished.³²

Pada bagian ini, Johns menilai bahwa bahasa yang digunakan di dalamnya sangat ringkas namun penuh kiasan dengan keluasan dan kedalaman makna di dalamnya. Hal ini menghadirkan semacam kesulitan mengingat informasi tentang pribadi Ayyub sendiri minim didapatkan, apalagi dia juga tidak memiliki tanda-tanda yang umum bagi seorang Nabi; tidak mendapat wahyu, tidak memiliki umat sebagai sasaran dakwah, tidak memiliki kitab suci, dan lain sebagainya yang mengindikasikan dia sebagai seorang Nabi.³³ Minimnya informasi tersebut menghadirkan sensasi tersendiri untuk mengetahui pribadi Ayyub secara lengkap.

Johns mulai menganalisis aspek isi (*story*) dari kisah ini, yang mencakup peristiwa, tokoh, setting, dan alur kisah ini. Johns mempertanyakan: siapakah Ayyub? Apa yang membuatnya merintih dalam kepedihan? Bagaimana setan menyebabkan kesulitan dan kesedihan? Mengapa dia dititahkan untuk menggali tanah dengan kakinya? Mengapa dia membutuhkan air? Kapan dan bagaimana ia dipisahkan dari keluarganya? Mengapa Ayyub diperintahkan mengambil sebuah ranting daun untuk memukul seseorang atau sesuatu? Apakah

³²A.H. Johns, "Narrative, Intertext and Allusion in the Qur'anic Presentation of Job", h. 2-3.

³³Baca A.H. Johns, "Narrative, Intertext and Allusion in the Qur'anic Presentation of Job", h. 3

sumpah yang harus dia jaga? Apakah hubungan antara dua bagian kumpulan cerita yang tampak tidak berhubungan tersebut? Dan terakhir, mengapa Tuhan memujinya begitu tinggi pada kesimpulan di akhir ayat?³⁴ Dalam hal ini, Johns telah menggunakan serangkaian pertanyaan yang kerap kali dimunculkan ketika melakukan kritik naratif terhadap suatu teks narasi.

Ketiadaan informasi dari dalam teks itu sendiri, karena perikop lainnya tentang Ayyub ini juga tidak memberikan banyak data, mengharuskan adanya pencarian sumber lain terkait teks yang menyimpan informasi tentang Ayyub. Di sinilah letak pentingnya seorang kritikus naratif mengetahui setting sosio-historis teks ketika diturunkan. Al-Qur'an sebagai kitab suci yang diturunkan dalam masa tertentu dan komunitas tertentu, jelas memiliki setting ini, yang sering disebut dengan *asbāb al-nuzūl* (sebab turunnya ayat al-Qur'an), baik itu yang sifatnya mikro ataupun makro. Keterangan tentang hal ini dapat ditemukan melalui data riwayat atau informasi yang tersebar di kitab *asbāb al-Nuzūl*, kitab Hadis, ataupun kitab Tafsir.

Untuk melengkapi data tentang Ayyub, Johns menggunakan informasi dari al-Ṭabarī dalam tafsirnya, *Jami' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*. Johns menyarikannya dalam bentuk ringkasan di bawah ini;

Satan, speaking to God, claims that Job who is faithful to Him in prosperity will not be faithful when he encounters adversity. God accordingly allows Satan to put Job to the test by destroying his property, by killing his livestock and members of his family, and then afflicting him with painful and repellant disease, so that all apart from his wife abandon him. Satan attempts to make Job waver in his faithfulness to God through his wife. Playing on her pity for him in his misery, he persuades her to urge him to sacrifice a kid to Satan. Job realizes that she has allowed herself to be taken in by Satan. He swears an oath to punish her with a hundred lashes if he recovers and tells her to leave him. Totally alone after she has left, he cries out to God in anguish, uttering the words: "Satan has indeed touched me with hardship and pain".³⁵

³⁴A.H. Johns, "Narrative, Intertext and Allusion in the Qur'anic Presentation of Job", h. 3.

³⁵A.H. Johns, "Narrative, Intertext and Allusion in the Qur'anic Presentation of Job", h. 3. Johns menyatakan bahwa informasi tersebut berasal dari riwayat Wahb ibn Munabbih dan al-Hasan al-Basīr yang dikutip al-Ṭabarī dalam tafsirnya, namun

Dengan keterangan tersebut, konteks tentang peristiwa yang disebutkan dan dimaksudkan dalam perikop pertama tersebut menjadi jelas, bahkan identifikasi *dramatis personae*³⁶ pun dapat dilakukan. Inilah pentingnya analisis *story* yang dikehendaki dari aplikasi kritik naratif, yaitu untuk merekonstruksi data yang sangat ringkas agar menghadirkan informasi yang lengkap tentang suatu narasi. Hal ini menjadi mungkin tentunya tidak lepas dari peran al-Qur'an dalam posisinya *as process*.

Berdasarkan data riwayat tersebut, bahasa al-Qur'an yang ringkas dengan tangkas menampilkan sebuah gambaran nyata bagaimana Ayyub, seorang nabi yang dihadapkan pada ujian kehilangan harta bendanya, binatang-binatang ternak, keluarga serta harus mengidap penyakit fisik yang begitu menyiksa, tetap beriman kepada Tuhan meskipun dalam kondisi hidup yang sulit, sebagaimana dia beriman kepada-Nya saat mengalami kejayaan, dengan tanpa mempertanyakan kebijaksanaan Tuhan. Saat ia mengadukan penderitaan dan kesepiannya setelah mengusir istrinya yang secara tidak sadar telah jatuh ke dalam perangkap bujukan setan, Tuhan menjawab. Dia bebaskan Ayyub dan hilangkan penderitaannya dengan sebuah sumber mata air untuk menyembuhkan penyakitnya serta memuaskan dahaganya; berkat kemurahan-Nya, Tuhan mengembalikan keluarganya serta rejeki sebanyak anggota keluarganya tersebut. Dengan menjawab pengaduan Ayyub tersebut, Tuhan

penulis tidak mendapatkan keterangan tersebut alih-alih riwayat dari kedua tabi'in yang disebut Johns dalam Tafsir al- al-T̄abarī ketika melakukan kroscek. Selanjutnya, berdasarkan pengakuan Johns bahwa dia sangat terinspirasi oleh al-Rāzī dalam pembacaannya akan kisah al-Qur'an, maka penulis melakukan penelusuran terhadap tafsir al-Rāzī dan mendapatkan informasi yang dimaksud Johns sebagai bagian dari penafsiran al-Rāzī. Lihat Muḥammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsir al-Fakhr al-Rāzī al-Musytahar bi al-Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Gaib* Juz 26 (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), h. 212-213.

³⁶Yang dimaksud dengan *dramatis personae* adalah tokoh-tokoh yang mengambil peran dalam suatu kisah, pen-. Pembahasan mengenai karakter masing-masing tokoh tidak dibahas secara mendalam dalam kajiannya terkait teks al-Qur'an tentang Ayyub. Namun Johns mengulasnya secara mendalam dan terpisah dalam pembahasan terkait riwayat narasi dari al-T̄abarī yang mengisahkan tentang Ayyub dalam lingkup surah al-Anbiyā' (21): 83-84. Baca lebih lanjut dalam A.H. Johns, "Three Stories of a Prophet: al-T̄abarī's Treatment of Job in Surah al-Anbiyā: 83-84 (Part I)" dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol III, Issue 2, Centre of Islamic Studies, SOAS, University of London, 2001 dan "Three Stories of a Prophet: al-T̄abarī's Treatment of Job in Surah al-Anbiyā: 83-84 (Part II)" dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol IV, Issue 1, Centre of Islamic Studies, SOAS, University of London, 2002.

menjadikan kesabaran dan ketabahan Ayyub sebagai pelajaran dan teladan bagi mereka yang memiliki pikiran (QS. S^{ad}: 43). Dia memerintahkan Ayyub untuk mengambil sebuah ranting dari seratus daun, sehingga dengan satu pukulan saja menggunakan ranting tersebut, dia dapat memukul istrinya dengan seratus cambukan, sebagaimana sumpah yang akan dia lakukan saat sembuh. Perintah ini merupakan peringatan Tuhan baginya agar tidak melanggar sumpah yang telah dia buat. Setelah itu, Tuhan memuji Ayyub.³⁷

Selanjutnya, Johns membagi perikop pertama ini dalam dua bagian. Pada setiap bagian terdapat perpaduan antara pernyataan langsung (*direct speech*) dan mode narasi (*narrative*). Bagian pertama mencakup doa Ayyub kepada Tuhan agar dia dibebaskan dari penderitaan yang ditimpakan oleh setan kepadanya dan respon Tuhan. Bagian kedua adalah perintah Tuhan agar dia mengambil ranting dedaunan dan menggunakannya untuk memukul. Untuk pemahaman lebih jelas, lihat tabel berikut:

Bagian Pertama	أَنْي مَسَّنِي الشَّيْطَانُ يَنْصُبِ وَعَدَابٍ	<i>Direct Speech</i>
	ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ	<i>Direct Speech</i>
	وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَذِكْرَى لَأُولِي الْأَلْبَابِ	<i>Narrative</i>
Bagian Kedua	خُذْ بِيَدِكَ صِغَةً فَأَضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ	<i>Direct Speech</i>
	إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نَعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ	<i>Narrative</i>

Dua bagian ini disebut juga sebagai struktur biner komplementer³⁸ karena kalimatnya berpasangan. Lebih jauh, dalam struktur biner ini juga memuat antitesis³⁹. Pada bagian pertama, Ayyub mengalami penderitaan dan kesulitan, air dapat membawa kebersihan dan memuaskannya dahaga; sesuatu yang berbahaya dihilangkan, sesuatu yang bermanfaat diberikan; keluarga Ayyub diambil, kemudian mereka dikembalikan. Pada bagian kedua pun demikian, Ayyub diperintahkan untuk melakukan sesuatu (mengambil ranting dan memukul), dia dilarang melakukan sesuatu yang lain (melanggar sumpah).⁴⁰

³⁷A.H. Johns, "Narrative, Intertext and Allusion in the Qur'anic Presentation of Job", h. 4.

³⁸Dalam kajian *narrative criticism*, struktur ini disebut juga sebagai *interchange*.

³⁹Dalam kajian *narrative criticism*, hubungan antar struktur ini disebut juga *contrast*.

⁴⁰Baca A.H. Johns, "Narrative, Intertext and Allusion in the Qur'anic Presentation of Job", h. 4-5.

Setelah memperoleh pemahaman mengenai sosok Ayyub dari perikop tersebut, makna ini akan dibawa dalam konteksnya yang lebih luas dengan mempertanyakan bagaimana letak perikop ini dalam keseluruhan alur Surah tempatnya berada. QS. Shad yang menceritakan tentang Ayyub juga memuat kisah-kisah Nabi lainnya dalam perikop-perikop. Majelis para nabi dalam surah ini terdiri dari Nuh, Hud, Musa (ayat 12), Shaleh, Luth, dan Syu'aib (ayat 13); Daud (ayat 17-26), Sulaiman (ayat 30-40), Ayyub sendiri (ayat 41-44), Ibrahim, Ishaq, dan Ya'kub (ayat 45-47), Ismail, Ilyasa', dan Zulkifli (ayat 48). Kelompok ini tidak disebutkan sesuai urutan kronologis, melainkan bergerak dari yang paling sering disebutkan sampai yang paling jarang disebutkan, dari Ibrahim sampai Musa, dari Ilyasa' sampai Zulkifli.⁴¹ Posisi Ayyub dalam konteks tersebut, dimana dia ditampilkan sebagai seorang nabi di antara para nabi lainnya, menunjukkan bahwa Ayyub juga merupakan seorang figur penting, bukan hanya sebagai seorang individu, melainkan juga seorang anggota dari komunitas para nabi yang memiliki peran berbeda satu sama lain dalam hal karakter dan kharisma pribadinya.⁴²

Selanjutnya, perikop ini masih perlu dibawa pada konteks yang lebih luas, yakni konteks surat Shad, sebagai implikasi dari *al-Qur'an as event*. Surat ini menampilkan cerita mengenai kosombongan dan pertikaian yang terjadi ketika Nabi Muhammad diutus, serta peringatan ilahi yang diarahkan kepada mereka: "Betapa banyaknya umat sebelum mereka yang telah Kami binasakan, lalu mereka meminta tolong padahal (waktu itu) bukanlah saat untuk lari melepaskan diri (*كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ*) (QS. 38: 3). Peringatan ini menunjukkan penolakan mereka terhadap kenabian Muhammad, dijawab oleh kata-kata hinaan dari Tuhan ketika Dia berfirman kepada Muhammad, "...apakah mereka memiliki isi peti harta karun dari kebaikan Tuhanmu Yang Maha Perkasa lagi Maha Memberi?" Ayat ini diikuti dengan beberapa peringatan yang dipetik dari kisah umat-umat terdahulu yang menolak nabi yang diutus kepada mereka dan (oleh karena tindakan itu mereka) telah dimusnahkan.⁴³

Pada bagian awal surat ini terdapat dua buah kata yang menyusun beberapa tema yang akan dikembangkan nantinya. Kata pertama adalah '*nāḍaw*' pada ayat (*فَنَادُوا وَآلَاتِ حِينِ مَنَاصِ*). Kata ini tidak muncul lagi hingga

⁴¹A.H. Johns, "Narrative, Intertext and Allusion, h. 5.

⁴²A.H. Johns, "Narrative, Intertext and Allusion, h. 5.

⁴³A.H. Johns, "Narrative, Intertext and Allusion, h. 7-8.

doa Ayyub yang diilustrasikan dengan gambaran kisah yang terjadi secara tiba-tiba dan dramatis, dalam frase **إِذْ نَادَى رَبَّهُ** (QS. 38: 41), menyampaikan sebuah pesan dengan kejernihan yang amat sangat: Jika orang-orang yang tidak beriman menangis meminta tolong saat adzab telah menimpa mereka, maka tangisan mereka itu hanya sia-sia belaka. Jika seorang nabi (atau seseorang yang beriman) yang memikul penderitaan mengadu dan meminta tolong, permintaan mereka langsung didengar seketika itu juga. Oleh karena itu, ketika Ayyub berdoa, dia langsung diberi sumber mata air yang menyembuhkan penyakitnya, dan apapun yang diambil darinya saat menjalani ujian dikembalikan.⁴⁴

Kata kedua adalah penunjukan Tuhan sebagai Dzat Yang Maha Memberi (**الْوَهَّابِ**, QS. 38: 9). Penduduk Mekkah menolak Muhammad karena mereka enggan untuk meyakini bahwa wahyu Tuhan telah diberikan kepada salah seorang dari mereka. “Mereka merasa heran bahwa seorang pemberi peringatan, salah seorang dari mereka, datang kepada mereka (**وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ**)” (QS. 38: 4). Tuhan menyatakan diri-Nya sebagai Dzat Yang Maha Perkasa (**الْعَزِيزِ**) dan Maha Memberi (**الْوَهَّابِ**). Dengan kata lain, adalah hak Dia untuk melimpahkan pemberian-Nya kepada siapapun yang Dia kehendaki. Kualitas Tuhan sebagai Dzat Yang Maha Memberi ini disebutkan secara berulang-ulang dalam keseluruhan surat ini. Tuhan menganugerahkan Sulaiman kepada Daud (**وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ**) (QS. 38: 30). Sulaiman memohon agar diberi sebuah kekuasaan/kerajaan (*kingdom*) (**هَبْ لِي مَلَكًا**). Ketika menyampaikan permohonan kepada Tuhan, Sulaiman memohon kepadanya sebagai Dzat Yang Maha Memberi (QS. 38: 35). Tuhan memberikan kembali kepada Ayyub segala sesuatu yang telah diambil darinya (**وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ**) (**مَعَهُمْ**).⁴⁵

Keistimewaan struktur surat ini adalah pergonta-gantian bagian yang merujuk pada penduduk Mekkah dan kondisi kekinian Muhammad dengan bagian yang merujuk pada para nabi terdahulu. Dengan demikian, setelah memaparkan nasib umat terdahulu yang dimusnahkan; umat Nuh, kaum ‘Ad, dan lain sebagainya (QS. 38: 12-13), al-Qur’an menyebutkan pendustaan masyarakat terhadap kekinian Muhammad

⁴⁴A.H. Johns, “Narrative, Intertext and Allusion, h. 8.

⁴⁵A.H. Johns, “Narrative, Intertext and Allusion, h. 8.

ketika mereka diberi peringatan tentang akan datangnya hari pembalasan: “Wahai Tuhan kami, berikanlah balasan untuk kami sekarang, sebelum datang hari pembalasan” (رَبَّنَا عَجَّلْ لَنَا قِطْعًا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ) QS. 38: 16), yang dalam hal ini Tuhan menyeru Nabi Muhammad, “bersabarlah atas apa yang mereka katakan” (اصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ) QS. 38: 17), yang mengatakan kepadanya untuk mengingat kisah Daud, sosok pertama dalam kelompok yang ditempati oleh Ayyub. Kata ‘*isbir*’ ini pula yang digunakan dalam kalimat pujian bagi Ayyub, “Sesungguhnya Kami dapati dia (Ayyub) seorang yang sabar (صَابِرًا)” (QS. 38: 44), karena kesabaran adalah kharisma spesial Ayyub sebagai model utama bagi Muhammad saat menghadapi penolakan oleh kaumnya.⁴⁶

Demikian sekilas contoh pembacaan Johns terhadap teks al-Qur’an yang memuat kisah nabi. Sebagaimana diketahui bahwa narasi tentang kisah para Nabi itu tersebar di banyak ayat dalam berbagai surah al-Qur’an yang berbeda, maka untuk memahaminya, diperlukan penelitian mengenai bagian ayat al-Qur’an mana saja yang memuat kisah Nabi tersebut. Sebagai langkah awal kritik naratif, Johns telah membatasi teks ayat-ayat terkait materi yang akan dikaji. Pembatasan ini dia sebut dengan penyebutan perikop (*pericope*)⁴⁷. Jika diandaikan dengan kajian mufassir muslim, pembatasan teks ayat yang dilakukan Johns ini sama dengan metode *maudū‘ī*, yakni seorang mufassir mengumpulkan ayat-ayat yang terkait dengan tema yang hendak diteliti. Dalam hal ini, layaknya sarjana Barat kebanyakan yang menganalisis kisah dengan mengklasifikasikan narasi al-Qur’an berdasarkan nama tokoh, Johns juga menerapkan hal tersebut. Dia mengkaji perikop yang memuat Ayyub, perikop tentang Yusuf, tentang Sulaiman, tentang Musa, dan nabi-nabi lainnya.

Dalam mengaplikasikan metode kritik naratifnya atas kisah para Nabi, Johns dapat dipastikan akan melacak semua informasi yang tersedia agar unsur dan struktur kisah menjadi lengkap, sehingga walaupun teks al-Qur’an hanya menghadirkan sedikit informasi, dia akan menelusurinya melalui riwayat-riwayat yang diasumsikan oleh teks kisah.

⁴⁶A.H. Johns, “Narrative, Intertext and Allusion, h. 8.

⁴⁷Penulis memahami *pericope* ini sebagai kumpulan ayat dalam satu surah yang memuat bagian dari kisah, pen-. Maka jika diaplikasikan pada kisah Nabi Ayyub yang tersebar di beberapa ayat dalam banyak surah, *pericope* yang membentuk kisah tersebut ada dalam QS. Sād (38): 41-44, QS. Al-Anbiyā’ (21): 83-84, QS. Al-An’ām (6): 83-87, dan QS. Al-Nisā’ (4): 163-165. Sementara kisah Yusuf yang diceritakan utuh dalam satu surah, *pericope*-nya berarti QS. Yusuf (12): 1-111.

Hal ini memang sesuai dengan kaidah pembacaan naratif yang efektif. Untuk itu, penulis memandang bahwa langkah tersebut merupakan nilai plus dari penggunaan metode kritik naratif terhadap pemahaman kisah al-Qur'an, mengingat kisah-kisah al-Qur'an pada umumnya merupakan kisah yang bersifat pendek bukan kisah yang panjang.⁴⁸ Namun nilai plus ini menjadi kurang terlihat ketika teks narasi telah memuat informasi yang lengkap secara struktural layaknya ditemukan dalam kisah Yusuf dalam surah Yūsuf. Berkenaan kasus tersebut, Johns pada praktiknya langsung menganalisis tema-tema yang ada untuk menyimpulkan nilai-nilai kehidupan yang diajarkan di dalamnya.

Dalam kajiannya, Johns belum terlihat menyinggung tentang *implied author* yang seharusnya muncul dalam kritik naratif pada kajian dua kisah nabi di atas. Padahal pemahaman akan *implied author* sangat berperan dalam menentukan *sudut pandang (point of view)* kisah. Tapi penulis melihat kemungkinan Johns merasa tidak perlu menjelaskannya karena sudah jelas bahwa *implied author* dalam narasi kitab suci adalah Tuhan. Tuhan berfungsi sebagai narator Maha Tahu yang mengetahui seluruh jalinan kisah dan segala yang terjadi dalam kisah dari awal hingga akhir. Maka ketika terjadi peralihan dalam sudut pandang dari orang pertama jamak (Kami) ke orang ketiga (tokoh cerita), Tuhan dalam bentuk 'Kami' menggiring ketertarikan pembaca dengan menghadirkan langsung tokoh-tokoh yang terlibat dan Dia sendiri bertransformasi dalam pribadi tokoh. Sementara peralihan dalam sudut pandang dimaksudkan untuk mendapatkan perhatian pembaca, yakni pembaca diajak untuk menemani tokoh, melihat, mendengar dan merasakan apa yang ia alami.

Adapun terkait *implied reader*, hal ini akan sangat terkait dengan prinsip kajian A.H. Johns yang menempatkan al-Qur'an dalam bentuknya sebagai *process* dan *event*. Sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa, kisah al-Qur'an khususnya kisah para Nabi terdahulu ketika diposisikan dalam kerangka al-Qur'an sebagai *process*, maka 'pembaca' yang dikehendaki oleh 'pengarang' adalah Muhammad, namun ketika berada dalam kerangka al-Qur'an sebagai *event*, maka *implied reader*-nya pun berubah menjadi umat Muslim yang diharuskan membacanya.

⁴⁸A.Hanafi, *Segi-segi Kesusteraan pada Kisah-kisah al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Alhusna, 1983), h, 53. Hal ini sedikit berbeda dengan yang diungkapkan Khalafullah bahwa unsur-unsur kisah meliputi: 1) Tokoh-tokoh, 2) Peristiwa-peristiwa kisah, 3) Dialog-dialog, 4) Qada dan Qadar, dan 5) Suara hati. Lihat Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah*, h. 207-242.

Berdasarkan hal tersebut, menurut penulis, kritik naratif yang dilakukan Johns sangat terkait erat dengan prinsip kajian yang dipegangnya, memosisikan al-Qur'an dalam dua mode, *as process* dan *as event*. Penulis memandang di sinilah kekuatan Johns dalam mengkaji kisah al-Qur'an. Ketika sebelumnya pihak Gereja memandang bahwa kritik naratif tidak layak digunakan dalam memahami narasi kisah Bibel karena ia memperlakukan semua materi narasi sebagai sebuah kesatuan padahal nyatanya berbeda, maka dalam penerapannya pada al-Qur'an, penolakan tersebut dapat diatasi. Pemahaman perikop al-Qur'an yang ditempatkan dalam mode *as process* menghendaki ia dipahami dalam konteks turunnya, sehingga dalam tahapan ini, pesan yang hadir dalam perikop merupakan ibrah yang bermakna sempit dimana narasi kisah satu sama lainnya memiliki pesan-pesan tersendiri yang ditujukan untuk Muhammad.

Namun, ketika kemudian narasi yang termuat dalam perikop-perikop kisah tersebut ditempatkan dalam keseluruhan alur surah tempat perikop itu berada sebagai konteks yang lebih luas, narasi suatu kisah telah menjadi suatu kesatuan dengan teks lainnya, yang memungkinkan adanya pemahaman makna yang lebih luas dan universal yang terkandung di dalamnya, yang dikehendaki untuk diaplikasikan umat Muslim dalam kehidupannya. Jadi, di satu sisi, narasi kisah, khususnya yang terkait kisah para nabi, satu sama lain merupakan materi yang berbeda dengan konteks tertentu, namun di sisi lain, ia juga merupakan kesatuan yang mencerminkan sejarah penyelamatan umat manusia dan mengandung pesan-pesan yang universal diperuntukkan untuk kalangan yang lebih luas. Hal inilah yang membedakan penggunaan kritik naratif dalam keserjanaan Gereja dengan pembacaan akan narasi al-Qur'an.

Penutup

Kisah al-Qur'an pada dasarnya bukan semata-mata suatu karya sastra yang bebas, baik itu dari segi pemilihan tema, teknik pemaparan, dan settingnya, hal yang umum ditemukan dalam kisah biasanya, namun kisah al-Qur'an berperan sebagai media untuk menyampaikan suatu ajaran yang mulia. Sebagai bagian dari al-Qur'an, ayat-ayat tentang kisah juga tak luput dari sasaran interpretasi berbagai kalangan. Apalagi mengingat kemasannya yang sangat unik dan artistik, telah membuat kisah al-Qur'an menjadi "makanan" menggiurkan bagi para kritikus sastra. Berbagai pendekatan sastra telah diterapkan dalam membaca makna-makna yang tersimpan dalam kisah al-Qur'an, sebut saja

diantaranya adalah stilistika, semiotika, dan kritik naratif, pendekatan terakhir telah dibahas dalam penelitian ini.

Menurut penulis, masing-masing pendekatan memiliki titik tekan yang berbeda-beda walaupun tujuan akhirnya sama, yaitu ingin mengungkap pesan-pesan yang terkandung di dalamnya. Stilistika misalnya, pembacaan kisah dilakukan dengan memahami gaya bahasa pemaparan kisah (baca: tampilan bahasa), sehingga fokus kajian terletak pada pilihan kata (diksi) dalam ayat, mengapa digunakan lafal ini bukan itu, mengapa menggunakan kata sambung ini bukan itu, dan lain sebagainya. Teori ini berlandaskan pada asumsi bahwa suatu karya sastra itu merupakan satu kesatuan, sehingga pemilihan kata, kalimat, dan wacana harus beralasan dan satu sama lain memiliki relasi yang kokoh, yang dianalisis secara linguistik.⁴⁹ Masing-masing alasan pemilihan tersebut nantinya akan memberikan makna yang lebih mendalam atas kisah yang dituturkan.

Sementara semiotik menekankan pada hubungan tanda-penanda (simbol-simbol) yang ada di dalam kisah. Setiap elemen dari kisah mengandung simbol yang menunjukkan suatu makna tertentu dan masing-masing memiliki hubungan sehingga membentuk suatu kesatuan kisah yang utuh dengan berbagai macam hubungannya.⁵⁰

Adapun kritik naratif memfokuskan diri pada isi teks atau kisah yang berlangsung dalam teks. Sebagaimana dijelaskan di awal bahwa objek kajian kritik naratif adalah aspek *story*, yang meliputi 1) peristiwa yang terjadi di dalamnya, 2) tokoh-tokoh, 3) latar yang meliputi waktu, tempat, dan kondisi sosial, serta 4) alur. dan *discourse*, yang meliputi 1) gaya penceritaan, 2) sudut pandang (*point of view*), 3) pengarang tersirat (*implied author*), dan 4) pembaca tersirat (*implied reader*). Selanjutnya, ketika seluruh informasi terkait “*story*” telah didapatkan, analisis dilanjutkan pada pemahaman tentang bagaimana pengolahan kisah tersebut melalui pembahasan “*discourse*”-nya. Pengetahuan akan aspek discourse ini yang kemudian memungkinkan pembaca dapat menarik kesimpulan tentang pesan-pesan yang terkandung dalam kisah.

⁴⁹Baca lebih lengkap dalam Fathullah Ahmad Sulaimān, *al-Uslubiyah* (Kairo: Maktabah al-Ādab, 2004). Contoh aplikasi stilistika terhadap kisah al-Qur’an dapat ditemukan dalam Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Kisah Nabi Ibrahim As dalam al-Qur’an*, *Disertasi*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006.

⁵⁰Aplikasi semiotika terhadap kisah al-Qur’an dapat ditemukan dalam Ali Imron, *Kisah Nabi Yusuf As dalam al-Qur’an (Kajian Semiotika)*, *Tesis*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010.

Dalam pembacaan sastra narasi, ketiga jenis pendekatan sastra di atas akan saling terkait satu sama lain. Kedua pendekatan pertama pada dasarnya saling beririsan karena, pada umumnya, suatu karya sastra pasti memiliki gaya bahasa pemaparan tertentu yang memungkinkan diungkapkan dalam bentuk simbol-simbol. Kritik naratif juga membingkai kedua pendekatan tersebut dalam rangka memahami narasi. Suatu narasi dipastikan memiliki gaya pemaparan tertentu yang di dalamnya kadang juga dipenuhi simbol-simbol sehingga dua pendekatan pertama juga mungkin diterapkan dalam memahami narasi.

Namun perlu digarisbawahi bahwa objek kritik naratif adalah karya sastra dalam bentuk narasi, sehingga jenis karya sastra lain semisal puisi, yang tidak memenuhi unsur-unsur narasi, tidak akan cocok dibaca dengan pendekatan ini. Adapun dua pendekatan pertama, yaitu stilistika dan semiotika, memiliki lingkup yang lebih luas dari kritik naratif, yaitu keduanya dapat diterapkan dalam berbagai macam karya sastra, yang tentunya dengan syarat bahwa karya sastra tersebut memiliki gaya bahasa pemaparan, jika ingin didekati dengan stilistika, dan menyimpan simbol-simbol, jika ingin dianalisis dengan semiotika. Jadi, menurut hemat penulis, pendekatan yang paling relevan untuk membaca suatu narasi adalah kritik naratif (*narrative criticism*) karena metodologinya yang lebih menyeluruh bahkan merangkum pendekatan stilistika dan semiotika di dalamnya. Selanjutnya, mengingat al-Qur'an juga memuat ayat-ayat terkait narasi kisah, baik itu tentang para nabi, orang-orang bijak terdahulu, atau kisah yang terjadi di masa Rasul, maka metode kritik naratif menjadi sangat relevan digunakan untuk membaca materi-materi al-Qur'an tersebut sehingga kemudian dapat dirumuskan *ibrah* yang terkandung di dalamnya.

Terlepas dari semua itu, metode kritik naratif merupakan salah satu alternatif metodologi pembacaan kisah al-Qur'an yang sangat mudah untuk dipelajari dan diaplikasikan, bahkan oleh orang awam sekalipun. Teori yang membingkai kritik naratif ini pada dasarnya sudah tertanam kuat dan mengakar dalam pemahaman masyarakat pada umumnya. Tak ada seorang pun yang tidak mengenal kisah. Ketika seseorang bercerita tentang suatu kisah, baik itu dalam cerpen, novel, dan bentuk narasi lainnya, maka orang akan bertanya siapa saja tokohnya, bagaimana alur ceritanya, di mana *setting* ceritanya terjadi, dan lain-lain. Sadar atau tidak, seseorang tersebut telah mulai melakukan kritik naratif atas suatu kisah. Demikianlah, kisah al-Qur'an menjadi sangat signifikan untuk dikaji

dengan kritik naratif walaupun nantinya tetap dibutuhkan pemahaman sastra yang mendalam untuk dapat menyelami kedalaman makna kisah.

DAFTAR PUSTAKA

- Amal, Taufik Adnan, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, Yogyakarta: FKBA, 2001.
- Drewers, B.F. "Penafsiran Naratif" dalam *Ekawarta* No. 1 Edisi Januari-Februari 1996.
- Fina, Lien Iffah Na'atu, "Pre-Canonical Reading of the Qur'an (Studi atas Metode Angelika Neuwirth dalam Analisis Teks al-Qur'an berbasis Surat dan Intertekstualitas)", *Tesis*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011.
- Hanafi, A., *Segi-segi Kesusteraan pada Kisah-kisah al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Alhusna, 1983.
- Imron, Ali, "Kisah Yusuf as dalam al-Qur'an", *Tesis*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010.
- Johns, A.H. "Holy Ground; A Space to Share" dalam *Hamdard Islamicus* Vol. XXXIII No.2, April-June 2010.
- "Narrative, Intertext, and Allusion in the Qur'anic Presentation of Job" dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 1, Centre of Islamic Studies, SOAS. University of London, 1999.
- "Three Stories of a Prophet: al-Ṭabarī's Treatment of Job in Surah al-Anbiyā: 83-84 (Part II)" dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. IV, Issue 1, Centre of Islamic Studies, SOAS, University of London, 2002.
- al-Jābirī, Muhammad Ābid. *Madkhal ila al-Qur'an al-Karīm*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-Arabiyah. 2006.

- Khalāfullah, Muḥammad Ahmād. *al-Fann al-Qasṣī asī fī al-Qurʾān*. Kairo: Dār al-Ṣaqafīyah. 2002.
- *al-Qurʾān bukan “Kitab Sejarah”*: Seni, Sastra, dan Moralitas dalam *Kisab-kisab al-Qurʾān*, terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin, Jakarta: Paramadina, 2002.
- Krentz, Edgar, *The Historical-Critical Method*, Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- Martin, Richard C. (ed.). *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: The University of Arizona Press. 1985..
- Mc Auliffe, Jane Dammen. *Encyclopedia of the Qurʾān Volume Three*. Leiden: Brill. 2004.
- Neuwirth, Angelika, “Referentiality and Textuality in Surat al-Hijr: Some Observations on the Qurʾānic Canonical Process and the Emergence of a Community” dalam Issa J. Boulatta (ed.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qurʾān*, Richmond: Curzon Press, 2000.
- “Form and Structure of the Qurʾān” dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Vol. 2, Leiden: E.J. Brill, 2002.
- “Qurʾān and History – A Disputed Relationship: Some Reflections on Qurʾānic History in the Qurʾān” dalam *Journal of Qurʾānic Studies*, Vol. 2003.
- “Structure and the Emergence of Community” dalam Andrew Rippin (ed.), *The Blackwell Companion to the Qurʾān*, Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Neuwirth, Angelika dan Nicolai Sinai, “Introduction” dalam Angelika Neuwirth (dkk.), *The Qurʾān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu*, Leiden: Brill, 2000.
- Powell, Mark Allan. *What is Narrative Criticism?*. Minneapolis: Augsburg Fortress. 1990.

- al-Qaṭṭān, Manna' Khalīl. *Mabāhīs fī Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Mansyūrāt al-‘Ashr al-Hādīs. 1973.
- Rakhmat, Iones. *Metode Kritis Tafsir Alkitab*, dalam [http://cdn.salihara.org/media/documents/2012/12/10/k/u/kuliah_umum - metode kritis tafsir alkitab - ioanes rakhmat.pdf](http://cdn.salihara.org/media/documents/2012/12/10/k/u/kuliah_umum_-_metode_kritis_tafsir_alkitab_-_ioanes_rakhmat.pdf) yang diakses tanggal 22 Februari 2013
- al-Rāzī, Muḥammad Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Musytahar bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Maḥāṭib al-Gaib*, Beirut: Dār al-Fīkr, 1981.
- Riddell, Peter G. dan Johns Street (ed.). *Islam: Essays on Scripture, Thought, and Society*. Leiden: Brill. 1997.
- Sulaimān, Fathūllah Ahmād, *al-Uslūbiyah*, Kairo: Maktabah al-Ādab, 2004.
- Wansbrough, John. *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. New York: Prometheus Books. 2004.