

Paradigma *Qirā'atul Qur'an bis Sirah wa Qirā'atus Sirah bil Qur'an* dalam Membaca Fenomena

Oleh: Mohamad Yahya

Email: mohamadyahya@syekhnurjati.ac.id

Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir,
IAIN Syekh Nurjati Cirebon

Abstrak

Arikel ini mengelaborasi tentang fenomena Nuzululquran, baik dalam perdebatan para pegiat studi Al-Qur'an maupun dalam realitas kehidupan masyarakat. Topik ini dianggap penting sebab diskusi tentang Nuzululquran dalam khazanah keislaman bukan sekedar tafsir, tetapi justru pertarungan ideologis. Masalah yang hendak dijawab ada dua. *Pertama*, bagaimana Al-Qur'an membicarakan dirinya sendiri terkait dengan penanggalan penurunannya, bagaimana tafsir terhadap penanggalan yang diinformasikan oleh diri Al-Qur'an tersebut, dan surat apa saja yang dianggap pertama kali diturunkan. *Kedua*, mengapa terjadi friksi terkait peringatan Nuzululquran, padahal Al-Qur'an merupakan kitab suci. Dalam menjawab dua masalah tersebut, penulis menggunakan paradigma *qirā'atul Qur'an bis sirah wa qirā'atus sirah bil Qur'an*. Berdasarkan kajian yang telah dilakukan, terdapat dua temuan. *Pertama*, Al-Qur'an membicarakan tentang penurunannya sendiri dengan menyitir tiga kata kunci dan para mufasir kemudian mengaitkannya bahwa penurunan Al-Qur'an terjadi di bulan Ramadan, di mana saat itu disebut dengan lailatulqadar yang dipenuhi dengan keberkahan (*mubarakah*), dan informasi tentang penggalan Al-Qur'an yang diturunkankalipertama menunjukkan data yang berbeda, namun demikian informasi yang paling populer berdasarkan riwayat dari 'Aisyah ra tentang Q.S. al-'Alaq, 96:1-5. *Kedua*, perdebatan seputar peringatan Nuzululquran antarkelompok masyarakat memiliki

kecenderungan ideologis. Nuzululquran bukan hanyapersoalan agama (baca: syariah), tetapi jugasosial, budaya, dan ekonomi.

Kata Kunci: *Nuzululquran, QS-SQ, Ramadan, Lailatulqadar, LailahMubārahah.*

PENDAHULUAN

Ada tiga variabel yang hendak diuraikan dan menghubungkannya satu sama lain, yaitu: *qirā'atul Qur'ān bis sīrah wa qirā'atus sīrah bil Qur'ān* (selanjutnya saya sebut QS-SQ), Nuzululquran, dan pandangan Islam moderat. Dua variabel pertama telah nampak dalam redaksi judul di atas, tetapi variabel terakhir sama sekali tidak nampak. Mengapa? Jika disebutkan dalam judul efeknya terlalu panjang, dan, bagi penulis, paradigma QS-SQ secara otomatis termasuk dalam model cara pandang Islam moderat.

Mengapa Nuzululquran? Bukankah pembicaraan tentang hal ini tidak akan memiliki ujung? Justru karena itu, pembicaraan tentang Nuzululquran menjadi sangat penting. Mengadaptasi bahasa empunya paradigma QS-SQ, problem penafsiran Al-Qur'an, termasuk di dalamnya tentang Nuzululquran, adalah benalu ideologis yang mengakar kuat dalam setiap produknya. Ini sekaligus menjawab pertanyaan mengapa paradigma QS-SQ? Di sini justru letak signifikansi dari penggunaan paradigma SQ-QS. Paradigma ini meniscayakan pandangan moderat karena ia akan masuk pada dimensi kesejarahan secara objektif dan menariknya dalam alam imajinasi dan kebudayaan dimanapembacaan dilakukan.

Berdasarkan alur logika di atas, terlebih dahulu tulisan ini sedikit menguraikan tentang paradigma QS-SQ. Selanjutnya penulis menguraikan tentang ragam tafsir tentang Nuzululquran berikut persoalan-persoalan yang menggelanyutnya. Ini merupakan tahapan pertama yang harus dilakukan dalam paradigm QS-SQ. Selanjutnya

cara pandang moderat terhadap topik pembicaraan dengan paradigma QS-SQ tahap kedua diulas sebagai catatan akhir terhadap persoalan fenomena Nuzululquran.

MENGENAL QIRĀ'ATUL QURĀN BIS SĪRAH WA QIRĀ'ATUS SĪRAH BIL QURĀN

Secara mendetail paradigma ini digagas dan diulas oleh M. 'Ābed al-Jābirī (w. 2010) dalam serial karya terakhirnya, *Madkhal ilā al-Qur'an al-Karīm* (2006) dan *Fahm al-Qur'an: At-Tafsīr al-Wāḍiḥ ḥasba Tartīb an-Nuzūl* (2008-2009). Dalam pengantar karya tafsinya al-Jābirī mengawali dengan pertanyaan tentang bagaimana cara kita memahami Al-Qur'an, "*Kaifa nafhamul Qur'an?*"¹ Baginya, memahami Al-Qur'an merupakan persoalan sangat penting yang tersaji di setiap waktu dan diupayakan di setiap masa. Penyebabnya adalah anggapan bahwa Al-Qur'an menyeru kepada setiap individu dalam lintasan zaman maupun kawasan. Asumsi inilah yang mewajibkan kepada pembaca untuk melakukan pembaharuan pemahaman terhadap Al-Qur'an karena perubahan situasi dan kondisi di setiap masa.

Struktur metodologi al-Jābirī dalam memahami Al-Qur'an terinspirasi oleh pandangan asy-Syatibi, bahwa:²

"Surat-surat *madaniyyah* seyogianya diturunkan dalam rangka untuk memahami surat-surat *makiyyah*. Dalam kelompok surat-surat *makiyyah*, antarbagiannya diturunkan dalam rangka untuk memahami bagian yang lain, begitupun surat-surat *madaniyyah*. Pemahaman tersebut mengikuti pola kronologi pewahyuannya. Jika tidak demikian maka pemahaman atas Al-Qur'an pun tidak sah."

Secara teknis langkah-langkah yang harus dilakukan oleh penafsir bagi al-Jābirī ada dua, yakni *al-faṣl* (distansiasi atau keberjarakan) dan *al-waṣl* (peleburan). Untuk penjelasan teknis terkait dua langkah ini

1 M. 'Ābed al-Jābirī, *Fahm al-Qur'an al-Ḥakīm: At-Tafsīr al-Wāḍiḥ ḥasba Tartīb al-Nuzūl* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyah 2008), I:9.

2 Abū Ishāq asy-Syatībī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl asy-Syarī'ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), 712; periksa al-Jābirī, *Fahm al-Qur'an al-Ḥakīm*, I:15.

pembaca dapat melacak dalam karya populernya berupa *Naḥnu wa at-Turās*.³

Dalam konteks memahami Al-Qur'an dua langkah metodis tersebut ia terapkan dalam prinsip pembacaan berupa: *“Ja'lul Qur'an mu'āṣiran linafsih wa mu'āṣiran lanā”* (menjadikan Al-Qur'an aktual di eranya dan di era kekinian-kedisinian). Dalam karyanya *Fahmul Qur'ānal-Jābirī* menjelaskan prinsip pembacaan tersebut sebagai berikut:⁴

”فهم القرآن» ضرورة إستحضار المرويَات التي تساعد عليه وتحمل الحد الأدنى من المصداقية، مع تحري المساقاة بين مسار التنزيل ومسيرة الدعوة.... معاصرا لنا بمحاولة تطبيق ذاك الفهم، في مجال العقيدة والشريعة، بالتمييز فيه بين «العام المطلق» و «العام المقيد»، والتزام الأول كخطاب معاصرنا لتطبيقه، والتزام الثاني كخطاب أخلاقي لأخذ العبرة واستلهاهم الحلول.“

(...aktualisasi Al-Qur'an bagi dirinya sendiri [dapat dilakukan] dengan berusaha keras untuk memahaminya dalam bingkai zaman dan pengetahuan [rasionalitas] para *mukhaththab*-nya. Sesuatu yang disebut dengan “memahami Al-Qur'an”, secara pasti, [dilakukan dengan] menghadirkan riwayat-riwayat yang dapat membantu untuk memahaminya dan juga yang memiliki kredibilitas dalam batasan minimal, di samping menyelidiki sinergitas antara proses penurunan dan perjalanan dakwah.... aktualisasi Al-Qur'an bagi kita [dapat dilakukan] dengan cara berusaha untuk mengimplementasikan pemahaman sebagaimana di atas, pada konteks akidah dan syariah, dengan membedakan antara [*khithab*] ‘*am* yang *muthlaq* dan ‘*am* yang *muqayyad*, sembari menetapkan yang pertama, seperti seruan yang kontemporer [aktual/bermanfaat] bagi kita, untuk menerapkannya, dan menetapkan kedua, seperti seruan yang bersifat moralitas, untuk mengambil ‘*ibrah* dan mencari inspirasi yang bersifat inovatif.)

3 M. ‘AbedAl-Jābirī, *Naḥnu wa at-Turās: Qirāḥ Mu'āṣirah fī Turāṣinā al-Falsafī* (Beirut: al-Markaz aš-Šaqafī al-‘Arabī, 1993), 11-26.

4 M. ‘Abed al-Jābirī, *Fahm al-Qur'an al-Ḥakīm: At-Tafsīr al-Wāḍiḥḥasba Tartīb al-Nuzūl* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabīyah, 2009), III:37.

Prinsip dalam metodologi tersebut mengandaikan Al-Qur'an sebagai potret dari perjalanan dakwah Nabi Muhammad saw., dan sebaliknya perjalanan dakwah kenabian dapat dilihat dari struktur Al-Qur'an. Oleh sebab itu al-Jābirī menekankan pentingnya menghubungkan antara struktur di dalam Al-Qur'an dengan perjalanan dakwah kenabian. Inilah yang kemudian disebut dengan paradigma *qirā'atul Qur'ān bis sirah wa qirā'atus sirah bil Qur'ān*.⁵

Pertanyaannya, bagaimana metodologi di atas dapat diterapkan dalam membaca fenomena Nuzululquran? Menjawab pertanyaan ini paling tidak ada dua langkah yang harus ditempuh. *Pertama*, meletakkan informasi tentang Nuzululquran dalam bingkai *tartīb nuzūli* (kronologi pewahyuan) dan menghubungkannya dengan *sirah nabawiyah* serta melihat kecenderungan tafsir terhadap fenomena Nuzululquran. Inilah yang disebut distansiasi (*al-faṣl*). *Kedua*, merefleksikan diri (baca: konteks) pembaca terhadap fenomena Nuzululquran. Langkah kedua ini disebut dengan peleburan (*al-waṣl*). Dua langkah ini sebagaimana terurai dalam dua pembahasan berikutnya.

TAFSIR TENTANG NUZULULQURAN: TINJAUAN MU'ĀṢIRAN LINAFSIH

Pembahasan seputar tafsir terhadap fenomena Nuzululquran paling tidak mengarah pada tiga persoalan penting. *Pertama*, bagaimana Al-Qur'an membicarakan dirinya sendiri terkait dengan penanggalan penurunannya. *Kedua*, bagaimana tafsir terhadap penanggalan yang diinformasikan oleh diri Al-Qur'an tersebut. *Ketiga*, surat apa saja yang dianggap pertama kali diturunkan. Dalam mengupas tiga persoalan tersebut yang perlu digaris bawahi adalah prinsip keberjarakan atau distansiasi pembaca terhadap data-data tersebut.

⁵ Al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm*, I:18.

Menjawab permasalahan pertama, ada tiga ayat Al-Qur'an yang menginformasikan tentang penanggalan penurunan dirinya. Ketiga ayat tersebut berupa:

NO	INDEKS	REDAKSI AYAT
1	Q.S. ad-Dukhān, 44:3	<p style="text-align: center;"> ^{اَنَا} ^{اَنْزَلْنَاهُ} ^{فِي} ^{لَيْلَةٍ} ^{مُبْرَكَةٍ} ^{اَنَا} ^{كُنَّا} ^{مُنذِرِينَ} </p>
2	Q.S. al-Baqarah, 2:185	<p style="text-align: center;"> ^{شَهْرٍ} ^{رَمَضَانَ} ^{الَّذِي} ^{اَنْزَلَ} ^{فِيهِ} ^{الْقُرْآنَ} ^{هُدًى} ^{لِلنَّاسِ} ^{وَبَيِّنَاتٍ} ^{مِّنَ} ^{الْهُدَى} ^{وَالْفُرْقَانَ} ^{فَمَنْ} ^{شَهِدَ} ^{مِنْكُمُ} ^{الشَّهْرَ} ^{فَلْيَصُمْهُ} ^{وَمَنْ} ^{كَانَ} ^{مَرِيضًا} ^{أَوْ} ^{عَلَى} ^{سَفَرٍ} ^{فَعِدَّةٌ} ^{مِّنْ} ^{أَيَّامٍ} ^{أُخْرٍ} ^{يُرِيدُ} ^{اللَّهُ} ^{بِكُمْ} ^{الْيُسْرَ} ^{وَلَا} ^{يُرِيدُ} ^{بِكُمُ} ^{الْعُسْرَ} ^{صَلَاةَ} ^{وَلِتُكْمِلُوا} ^{الْعِدَّةَ} ^{وَلِتُكَبِّرُوا} ^{اللَّهَ} ^{عَلَى} ^{مَا} ^{هَدَيْكُمُ} ^{وَلَعَلَّكُمْ} ^{تَشْكُرُونَ} </p>
3	Q.S. al-Qadr, 97:1	<p style="text-align: center;"> ^{اَنَا} ^{اَنْزَلْنَاهُ} ^{فِي} ^{لَيْلَةِ} ^{الْقَدْرِ} </p>

Ayat pertama termasuk dalam jajaran Q.S. ad-Dukhān. Dalam urutan mushaf (*tartīb muṣḥafī*) ia berada di nomor ke-44 dengan jumlah 59 ayat. Para sarjana kenamaan, baik dari kalangan Islam maupun Barat, bersepakat bahwa surat tersebut termasuk dalam kategori *makiyyah*. Namun demikian terkait dengan nomor urutnya berbeda pendapat. As-Suyūṭī menyitir bahwa 'Ikrimah dan al-Ḥasan menempatkannya pada urutan ke-59; sebelum as-Sajdah dan sesudah al-Mu'min, sedangkan Ibn 'Abbas menempatkannya pada urutan ke-57; setelah az-Zukhrūf dan sebelum al-Jāṣiyah.⁶ Mendekati Ibn 'Abbas,

6 Jalāluddīnas-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012), I:21-23.

menurut Ibn Nadim surat tersebut berada di urutan ke-62,⁷ sementara Mesir, sebagaimana dilansir Taufik Adnan Amal, menempatkannya di urutan ke-64.⁸ Di kalangan sarjana Baratsurat tersebut sama-sama ditempatkan dalam kategori *makiyyah* pertengahan atau urutan ke-6 (Gustav Weil dan Regis Blachere) dan ke-5 (Theodor Noldeke-Friedrich Schwally).⁹

Riwayat *sabab nuzūl* berkaitan dengan Q.S. ad-Dukhān, 44 yang langsung terkait dengan ayat ke-3 tidak ada yang mendokumentasikannya. As-Suyūṭī mendokumentasikan riwayat-riwayat yang berkaitan dengan ayat ke-10, 15,16, 43-44, dan 49.¹⁰ Sementara al-Wāḥidī hanya mencatat untuk *sabab nuzūl* ayat ke-49.¹¹ Ayat paling populer terkait dengan surat ini sebenarnya bukan ayat ke-3, melainkan ayat ke-10. Dari ayat ke-10 inilah surat tersebut dinamakan ad-Dukhan (asap). Ayat kesepuluh dalam literatur *sabab nuzūl* dihubungkan dengan peristiwa paceklik yang melanda masyarakat Quraisy saat itu. Penurunan ayat ke-10 merupakan ejekan dari Allah Swt. terhadap kedurhakaan masyarakat Quraisy kepada Nabi Muhammad saw.¹²

Dalam karya tafsirnya al-Jābirī menempatkan Q.S. ad-Dukhān, 44 dalam jajaran *makiyyah* fase kelima urutan ke-63, dimana surat sebelum dan sesudahnya serupa dengan Ibn 'Abbās. Fase kelima dalam struktur ideografi *sirah nabawiyah* versi al-Jābirī adalah masa di mana Nabi Muhammad saw. beserta pengikut dan klan Bani Hasyim yang membela Nabi Muhammad saw. tengah diembargo secara sosial-

7 Abū al-Faraj Muḥammad bin Ishāq an-Nadīm, *Al-Fihriṣ li Ibn an-Nadīm* (Dār al-Aḥqāf al-Jadīdah, t.th.), 28.

8 Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Quran* (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011), 113.

9 *Ibid.*, 120.

10 Jalāluddīn as-Suyūṭī, *Lubāb an-Nuqūl fi Asbāb an-Nuzūl* (Beirut: Muassasah al-Kutub as-Ṣāqafiyah, 2002), 230.

11 Abū al-Ṭasan al-Wāḥidī an-Naisabūrī, *Asbāb an-Nuzūl* (Beirut: Dār Ibn Kašīr, 1988), 312.

12 As-Suyūṭī, *Lubāb an-Nuqūl*, 230.

ekonomi oleh masyarakat Quraisy penentang Nabi Muhammad saw. Masa ini juga berkaitan dengan peristiwa hijrah ke Habasyah.¹³ Peristiwa hijrah ini sendiri terjadi pada tahun kelima kenabian.¹⁴ Sementara itu, peristiwa embargo terjadi antara tahun ke-7 hingga ke-10 kenabian dan Q.S. az-Zukhrūf, menurut al-Jābirī—yang turun sebelum Q.S. ad-Dukhān—diturunkan pada masa embargo.¹⁵ Dengan demikian maka Q.S. ad-Dukhān dapat diperkirakan turun pada tahun ke-8. Hal ini melihat masa embargo yang berlangsung antara 2 sampai tiga tahun dan peristiwa munculnya asap dari langit diperkirakan terjadi saat paceklik yang berbarengan dengan peristiwa embargo. Berkaitan dengan hal ini M. Quraish Shihab sendiri ragu akan kesimpulan tersebut, tetapi ia juga tidak bisa menolak realitas jamaknya riwayat yang menuturkan kaitan antara peristiwa asap dan peristiwa embargo.¹⁶

Struktur dalam Q.S. ad-Dukhān oleh al-Jābirī dibagi dalam lima kelompok pembahasan.¹⁷ Berkaitan dengan ayat ke-3 tentu saja termasuk dalam pembahasan pertama. Bagi al-Jābirī pembahasan pertama berkaitan dengan penurunan Al-Qur'an itu sendiri dan misi yang diemban dalam tugas kenabian. Dengan demikian jika dilihat dari aspek struktur redaksional teks Al-Qur'an, penurunan ayat tersebut lebih menitikberatkan pada penjelasan terhadap *mukhaṭṭab* (sasaran) awal bahwa kitab yang diterima oleh Nabi Muhammad saw. merupakan sesuatu yang menjadi bukti kenabiannya serta di dalamnya merupakan misinya yang harus diemban.

Para mufasir, termasuk al-Jābirī, selalu mengaitkan ayat ke-3 tersebut dengan dua ayat lain, Q.S. al-Baqarah, 2:185 dan al-Qadr, 97:1. Ar-Rāzī menguraikan tafsir terhadap ayat ke-3 tersebut hingga

13 M. 'Abd al-Jābirī, *Fahm al-Qur'an al-Ḥakīm: At-Tafsīr al-Wāḍiḥḥasba Tartīb al-Nuzūl* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyah, 2008), II:140-146.

14 M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad: Dalam Sorotan Al-Qur'an dan Hadis-Hadis Shahih* (Tangerang: Lentera Hati, 2018), 344.

15 Al-Jābirī, *Fahm al-Qur'an al-Ḥakīm*, II:131.

16 M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad*, 395-396.

17 Al-Jābirī, *Fahm al-Qur'an al-Ḥakīm*, I:140-141 dan 144.

sepanjang empat halaman.¹⁸ Uraian yang paling banyak muncul adalah tentang makna *lailah mubārakah* yang kemungkinan maknanya adalah lailatulqadar dan *lailatul barā'ah*. Hal senada juga disampaikan oleh al-Qurṭubī.¹⁹ Meskipun M. Quraish Shihab menyitir tentang lailatulqadar, tetapi pembahasannya lebih banyak pada persoalan penanggalan *niṣ fu sya'bān*.²⁰

Ayat kedua yang selalui dikaitkan dengan Nuzululquran adalah Q.S. al-Baqarah, 2:185. Jika dilihat dari redaksinya, ayat ini cenderung lebih eksplisit dibanding dua ayat lainnya dalam hal penanggalan. Jika dua ayat sebelumnya menggunakan kata ganti ketiga tunggal yang kemudian ditafsirkan sebagai Al-Qur'an, sementara di Q.S. al-Baqarah, 2:185 tegas menyebutkan kata Al-Qur'an. Alasan kedua adalah terkait penyebutan penanggalan; jika Q.S. ad-Dukhān, 44:3 menggunakan istilah *lailah mubārakah*, dan al-Qadr, 97:1 menggunakan istilah *lailatul qadr*, sementara Q.S. al-Baqarah, 2:185 menggunakan istilah *syahru rahmatān*.

Dalam urutan mushaf (*tartīb muṣḥafī*) Q.S. al-Baqarah berada di nomor ke-2 dengan jumlah 286 ayat. Para sarjana kenamaan, baik dari kalangan Islam maupun Barat, bersepakat bahwa surat tersebut termasuk dalam kategori *madaniyyah*. Namun demikian terkait dengan nomor urutnya berbeda pendapat. As-Suyūṭī menyitir bahwa 'Ikrimah dan al-Ḥasan menempatkannya pada urutan ke-2; sebelum Ali'Imrān dan sesudah al-Muṭaffifin, sedangkan Ibn 'Abbās menempatkannya pada urutan ke-1; sebelum al-Anfāl.²¹ Menyamai Ibn 'Abbās, menurut Ibn Nadīm surat tersebut berada di urutan ke-1.²² Demikian pula Mesir, sebagaimana dilansir Taufik Adnan Amal, menempatkannya

18 Fakhr al-Dīn ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gaib* (Beirut: Dār al-Fikr. 1981), XXVII:237-240.

19 Abū Bakr al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* (Beirut: Muasasah al-Risalah. 2006), XIX:98-100.

20 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasial al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), XIII:4-5.

21 As-Suyūṭī, *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'an*, I:21-23.

22 An-Nadīm, *Al-Fihri's*, 28.

di urutan ke-1.²³ Di kalangan sarjana Baratsurat tersebut sama-sama ditempatkan dalam kategori *madaniyyah* urutan ke-1, baik Weil dan Blachere maupun Noldeke-Schwally), namun setelahnya adalah surat al-Bayyinah.²⁴

Riwayat *sabab nuzūl* berkaitan dengan Q.S. al-Baqarah, 2 yang langsung terkait dengan ayat ke-185 tidak ada yang mendokumentasikan. As-Suyūṭī mendokumentasikan riwayat-riwayat yang berkaitan dengan ayat ke-184 dan 186, sementara 185-nya tidak ada.²⁵ Sementara al-Wāḥidī mencatat untuk *sabab nuzūl* ayat ke-178 kemudian langsung ke ayat ke-187.²⁶ Jika dilihat dari sebelumnya, ayat ke-185 masih dalam satu rangkaian tentang puasa di bulan Ramadan. Riwayat *sabab nuzūl* yang didokumentasikan oleh as-Suyūṭī berkaitan dengan ayat ke-184 menggunakan redaksi *gair ṣarīḥ*, sementara riwayat yang berkaitan dengan ayat ke-186 menggunakan redaksi *ṣarīḥ*. Jika riwayat *sabab nuzūl* ayat ke-184 masih berhubungan dengan persoalan puasa, di mana hal ini berkaitan dengan kasus Maula Qais bin as-Saib, sementara yang berkaitan dengan ayat ke-186 tampak tidak berkaitan dengan persoalan puasa, di mana kasusnya berkaitan dengan orang Arab Badui (ada juga riwayat yang menyatakan berkaitan dengan para sahabat) yang menanyakan tentang kedekatan Tuhan.

Jika dalam literatur *sabab nuzūl* tidak melaporkan persoalan ayat ke-185 atau ayat ke-183 dari Q.S. al-Baqarah, sebagai ayat vital bagi pemberlakuan puasa wajib di bulan Ramadan, lain halnya dengan literatur fikih. Abū Zakariya an-Nawawī menyebutkan tentang riwayat *sabab nuzūl* terkait ayat ke-185 dan ayat ke-183 yang di-*takhrīj* oleh Abu Dawud. Riwayat ini menyebutkan bahwa Nabi Muhammad saw. melakukan puasa tiga hari di setiap bulan dan melakukan puasa Asyura, lalu kemudian turunlah Q.S. al-Baqarah, 2:183. Setelah ayat

23 Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Quran*, 113.

24 *Ibid.*, 122.

25 As-Suyūṭī, *Lubāb an-Nuqūl*, 31.

26 Al-Wāḥidī, *Asbāb an-Nuzūl*, 41.

tersebut turun, orang-orang ada yang melakukan puasa ada yang tidak. Oleh sebab kondisi demikian Allah Swt. menurunkan ayat ke-185.²⁷ Meskipun demikian, an-Nawawī menilai jika riwayat tersebut *mursal*.²⁸ Terlepas dari keberagaman data yang tersaji, titik kesepakatan dari ragam literatur adalah terkait dengan waktu pertama kali perintah kewajiban puasa diturunkan. Semua kalangan bersepakat jika puasa Ramadan kali pertama diwajibkan saat bulan Sya'ban tahun kedua setelah hijrah.²⁹

Dalam karya tafsirnya al-Jābirī menempatkan Q.S. al-Baqarah dalam jajaran *madaniyyah* urutan ke-1, di mana surat setelahnya berupa al-Qadr. Berbeda dengan era *makiyyah* yang terbagi dalam enam fase, era *madaniyyah* diakumulasikan dalam satu fase. Struktur dalam Q.S. al-Baqarah, 2 oleh al-Jābirī dibagi dalam tujuh kelompok pembahasan. Berkaitan dengan ayat ke-185 termasuk dalam pembahasan keenam. Pembahasan ini berupa *at-tadayyun al-ḥaq: 'aqīdah wa sulūk* (keberagamaan yang benar: keyakinan dan ibadah). Pembahasan ini dimulai dari ayat ke-177 sampai dengan ayat ke-284 yang terbagi dalam 12 sub-pembahasan. Ayat ke-185 termasuk dalam sub-pembahasan ketiga berupa kewajiban puasa dan beberapa kewajiban lain. Sub-pembahasan ini mulai dari ayat ke-183 hingga ayat ke-189.³⁰ Berkaitan dengan ayat ke-185 al-Jābirī justru tidak memberikan komentar apapun meskipun saat menyikapi Q.S. ad-Dukhān, 44:3 sempat menyitir Q.S. al-Baqarah, 2:185. Dengan demikian jika dilihat dari aspek struktur redaksional teks Al-Qur'an penurunan ayat tersebut lebih menitikberatkan pada penjelasan terhadap *mukhaṭṭab* (sasaran)

27 Abū Zakariyā an-Nawāwī, *Al-Majmū': Syarḥ al-Muḥaẓẓab* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), VI:246.

28 *Ibid.*, VI:247.

29 Lihat an-Nawāwī, *Al-Majmū'*, VI:248; Muḥammad Syaṭā ad-Dimyāṭī, *I'ānah aṭ-Ṭalībīn* (Surabaya: al-Hidāyah, t.th.), II:215; Muḥammad al-Khuḍārī Bik, *Tārikh at-Tasyrī' al-Islāmī* (Surabaya: al-Hidāyah, t.th.), 48; dan M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad*, 584.

30 Al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm*, III:39-110.

awal tentang kemuliaan bulan Ramadan, di mana salah satu bentuknya adalah diturunkannya Al-Qur'an.

Al-Qurṭubī mengupas secara detail hingga 21 persoalan terkait tafsir terhadap ayat ke-185. Namun yang berkaitan secara langsung dengan Nuzululquran hanya persoalan ke-8. Pertama-tama ia menghubungkan dengan dua ayat lain, Q.S. ad-Dukhān, 44:3 dan al-Qadr, 97:1. Berdasarkan metode intratekstual tersebut, al-Qurṭubī menyimpulkan bahwa lailatulqadar hanya terjadi di bulan Ramadan. Sementara itu Al-Qur'an diturunkan secara sekaligus dari *al-lauh al-mahfūz* pada malam lailatulqadar dan disampaikan ke Nabi Muhammad saw. secara bertahap selama sekitar 20 tahun. Al-Qurṭubī kemudian melansir dan membandingkan riwayat dari Ibn 'Abbas dan Muqātil. Dalam pada itu ia menolak riwayat Muqātil karena bertentangan dengan pandangan konvensional. Selanjutnya, al-Qurṭubī menyitir riwayat dari Waṣīlah bin al-Asqā' bahwa *Ṣuḥuf* Ibrahim diturunkan di malam pertama bulan Ramadan, Taurat pada malam keenam, Injil pada malam ketiga belas, dan Al-Qur'an pada malam ke-24. Berdasarkan riwayat ini al-Ḥasan berpendapat jika lailatulqadar terjadi pada malam ke-24. Al-Qurṭubī sendiri lalu menutupnya dengan pernyataan bahwa ia akan menjelaskannya pada saat menafsirkan Q.S. al-Qadr, 97.³¹

Tafsir lebih detail terhadap ayat ke-185 disampaikan oleh ar-Rāzī.³² Berkaitan dengan topik Nuzululquran, ar-Rāzī melansir enam persoalan; tiga persoalan pertama terkait dengan persoalan *syahru rahmaṭān* dan tiga masalah berikutnya terkait dengan *unzila fihil Qur'an*. Masalah yang pertama berkaitan dengan frasa kedua memunculkan tiga masalah. *Pertama*, ada dua mekanisme penurunan Al-Qur'an, sekaligus dan bertahap; hal ini mengimajinasikan penurunan di bulan Ramadan dan di selain Ramadan. Masalahnya,

31 Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, III:149-176.

32 Ar-Rāzī, *Maḥāṭib al-Gaib*, V:89-100.

apa makna keistimewaan Ramadan terkait hal tersebut? Jawabannya ada dua pandangan, yaitu terkait lailatulqadar, di mana Al-Qur'an secara sekaligus diturunkan dan penurunan pertama Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad saw. secara bertahap (yang dimulai) di bulan Ramadan. *Kedua*, bagaimana mengkompromikan antara al-Baqarah, 2:185 dengan dua ayat lainnya, Q.S. ad-Dukhān, 44:3 dan al-Qadr, 97:1. Dengan bersandar pada riwayat Ibn 'Abbās, ar-Rāzī menjawab bahwa mestinya lailatulqadar terjadi di bulan Ramadan sebab di bulan suci ini ada penurunan Al-Qur'an, dan penurunan Al-Qur'an terjadi pada lailatulqadar. *Ketiga*, terdapat dua pernyataan spekulatif: (1) Allah Swt. menurunkan Al-Qur'an sekaligus dari *al-lauh al-mahfūz* ke *baitil 'izzah* (langit dunia) saat lailatulqadar kemudian menurunkannya ke Nabi Muhammad saw. secara bertahap hingga umurnya habis; dan (2) Allah Swt. menurunkan Al-Qur'an dari *al-lauh al-mahfūz* ke *baitil 'izzah* (langit dunia) tidak dapat diketahui kapan waktunya, yang jelas Rasulullah saw. menerima Al-Qur'an sesuai dengan kadar kebutuhannya. Dari dua argumentasi ini, manakah yang lebih mendekati kebenaran? Ada dua jawaban yang dilansir oleh ar-Rāzī, yaitu: (1) keduanya sama-sama spekulatif; dan (2) dengan bersandar pada tafsir Sufyān bin 'Uyainah, jawabannya yang diturunkan oleh Allah Swt. saat lailatulqadar bukanlah Al-Qur'an, melainkan keutamaan Al-Qur'an. Masalah yang kedua terkait dengan istilah Al-Qur'an. Sedangkan masalah yang terakhir terkait dengan istilah *inzāl* dan *tanzīl*; istilah pertama terkait dengan konsep penurunan secara sekaligus dan istilah kedua terkait dengan konsep penurunan secara bertahap. Berdasarkan tafsir tersebut, ar-Rāzī menekankan bahwa Q.S. al-Baqarah, 2:185 lebih erat kaitannya dengan keutamaan bulan Ramadan.³³

M. Quraish Shihab menempatkan pembahasan tentang tafsir Q.S. al-Baqarah, 2:185 pada kelompok ke-14 dari 23 kelompok untuk

33 *Ibid.*, V:91.

seluruh Q.S. al-Baqarah, 2. Sebagaimana ar-Rāzī, titik tekan tafsir M. Quraish Shihab berada pada keutamaan bulan Ramadan. Dalam pada itu, justru ia sama sekali tidak menyitir pembahasan tentang Nuzululquran dan hubungannya dengan Q.S. ad-Dukhān, 44:3 dan al-Qadr, 97:1.³⁴ Tiga hal yang ditekankan oleh M. Quraish Shihab, yaitu: (1) kemuliaan bulan Ramadan dan pentingnya memperbanyak membaca Al-Qur'an; (2) metode menentukan awal bulan Ramadan; dan (3) persoalan pengganti bagi yang meninggalkan puasa di bulan Ramadan.³⁵

Ayat ketiga berkaitan dengan persoalan fenomena Nuzululquran adalah Q.S. al-Qadr, 97:1. Jika dilihat dari redakasinya, ayat ini memiliki posisi yang cenderung di tengah-tengah antara Q.S. ad-Dukhān, 44:3 dan Q.S. al-Baqarah, 2:185. Sebagaimana Q.S. ad-Dukhān, 44:3, ayat ini memang sama-sama menggunakan kata ganti, yang bahkan cenderung lebih spekulatif karena tempat kembalinya kata ganti bentuk ketiga tidak disebutkan (*mahzūf*). Sementara dalam ad-Dukhān, 44:3 terdapat frasa *al-kitāb al-mubīn* di ayat sebelumnya yang ditafsirkan berupa Al-Qur'an. Namun demikian, jika Q.S. ad-Dukhān, 44:3 menggunakan istilah *lailah mubārakah*, sementara ayat ini menggunakan istilah *lailah al-qadr*.

Dalam urutan mushaf (*tartīb muṣṭafī*) Q.S. al-Qadr berada di nomor ke-97 dengan jumlah 5 ayat. Para sarjana kenamaan, baik dari kalangan Islam maupun Barat, berbeda pendapat mengenai surat ini, apakah termasuk dalam kategori *makiyyah* atau *madaniyyah*. As-Suyūṭī menyitir bahwa 'Ikrimah dan al-Ḥasan menempatkannya pada kategori *makiyyah* urutan ke-24; sebelum as-Syams dan sesudah 'Abasa. Demikian pula Ibn 'Abbās, tetapi ia menempatkannya pada urutan ke-25.³⁶ Menyamai 'Ikrimah dan al-Ḥasan, yang menyandarkan pada riwayat Mujāhid, menurut Ibn Nadīm surat tersebut berada pada

34 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, I:400-415.

35 *Ibid.*, I:403-407.

36 As-Suyūṭī, *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, I:21-23.

kelompok *makiyyah* di urutan ke-24.³⁷ Sementara Mesir, sebagaimana dilansir Taufik Adnan Amal, berpendapat seperti 'Ikrimah dan al-Ḥasan.³⁸ Di kalangan sarjana Baratsurat tersebut sama-sama ditempatkan dalam kategori *madaniyyah* awal, namun letak urutannya berbeda. Weil menempatkan pada urutan sebagaimana Ibn 'Abbās, sementara Noldeke-Schwally menempatkannya pada urutan ke-14; sebelum aṭ-Ṭarīq dan setelah aḍ-Ḍuḥā, sedangkan Blachere menempatkannya pada urutan ke-29; sebelum al-Najm dan setelah ar-Raḥmān.³⁹

As-Suyūṭī melansir tiga riwayat *sabab nuzul* berkaitan dengan Q.S. al-Qadr, 97.⁴⁰ Riwayat pertama terkait dengan mimpi Nabi Muhammad saw. tentang Bani Umayyah yang (menguasai) mimbarinya Nabi Muhammad saw., dan ia tidak senang akan hal ini; lalu turunlah Q.S. al-Kautsar, 108:1 dan Q.S. al-Qadr, 97 secara lengkap. Meskipun riwayat ini jamak di-*takhrij* oleh ahli hadis, tetapi tampaknya sangat bias politik. Riwayat kedua dan ketiga memiliki kemiripan ide cerita, di mana ada seorang Bani Israil yang tekun dalam berjuang di jalan Allah Swt. (metodenya berbeda dalam kedua riwayat). Pada riwayat kedua lantas para sahabat terkagum, lalu turunlah Q.S. al-Qadr, 97 secara lengkap. Dua riwayat ini menekankan akan kemuliaan lailatulqadar. Sementara itu, al-Wāḥidī hanya melansir satu riwayat yang serupa dengan riwayat kedua.⁴¹ Dengan demikian, baik Q.S. ad-Dukhān, 44:3, al-Baqarah, 2:185, maupun al-Qadr, 97:1, jika dilihat dari riwayat *sabab nuzul* nyaris tidak ada yang memiliki indikator ke arah waktu penurunan. Oleh sebab itu, wajar jika para sarjana beragam pendapat terkait dengan kategori *makiyyah-madaniyyah*, terlebih lagi aspek kronologi penurunan (*tartīb nuzūlī*).

Berbeda dengan para sarjana di atas, al-Jābirī menempatkan Q.S. al-Qadr, 97 pada kategori *madaniyyah* urutan ke-2; setelah al-

37 An-Nadīm, *Al-Fihri*, 28.

38 Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Quran*, 112.

39 *Ibid.*, 118-119.

40 As-Suyūṭī, *Lubāb an-Nuqūl*, 301.

41 Al-Wāḥidī, *Asbāb an-Nuzūl*, 373.

Baqarah dan sebelum al-Anfāl.⁴² Penempatan surat ini dalam kategori *madaniyyah* disandarkan pada pendapat al-Qurṭubī,⁴³ Abū Ḥayyān,⁴⁴ al-Wāqidi, dan Ibn ‘Abbās, yang dalam hal ini memiliki dua pandangan sekaligus. Al-Jābirī menekankan bahwa surat ini diturunkan diantara al-Baqarah dan al-Anfāl karena kesesuaian antara lailatulqadar dengan bulan Ramadan—di mana puasa Ramadan diwajibkan melalui Q.S. al-Baqarah, 2:183. Struktur dalam Q.S. al-Qadr, 97 oleh al-Jābirī dijadikan dalam satu ideografi karena memang ia hanya mencakup satu persoalan, yaitu lailatulqadar. Dalam pada itu, al-Jābirī lebih banyak membahas persoalan seputar lailatulqadar, sementara terkait dengan persoalan Nuzululquran hanya menjadi pembahasan pelengkap.⁴⁵

Al-Qurṭubī mengawali tafsirnya terhadap Q.S. al-Qadr, 97 dengan informasi dasar terkait surat tersebut serta hubungannya dengan Q.S. ad-Dukhān, 44:3 dan al-Baqarah, 2:185. Setelah itu ia menafsirkan secara berurutan setiap ayat dalam surat tersebut.⁴⁶ Saat menafsirkan ayat pertama dari surat tersebut, al-Qurṭubī kembali mengupas persoalan bahwa Al-Qur’an diturunkan saat lailatulqadar, di mana malam tersebut terjadi saat bulan Ramadan yang dianggap sebagai *lailah mubārakah*. Ia juga kembali menyitir persoalan apakah tragedi itu adalah proses penurunan sekaligus (*inzāl*) atau penurunan pertama secara bertahap (*tanzīl*). Pembahasan ayat pertama ini ia tutup dengan penjelasan mengapa dinamakan lailatulqadar.⁴⁷ Berkaitan dengan surat ini, al-Qurṭubī melansir tiga persoalan lailatulqadar; waktu, tanda, dan keutamaan.⁴⁸

42 Al-Jābirī, *Fahm al-Qur’an al-Ḥakīm*, III:111-114.

43 Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’an*, XXII:390.

44 Abū Ḥayyān al-Andalusī, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), VIII:92.

45 Al-Jābirī, *Fahm al-Qur’an al-Ḥakīm*, III:111.

46 Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’an*, XXII:390.

47 *Ibid.*, XXII:390-392.

48 *Ibid.*, XXII:397-403.

Ada tujuh masalah yang dikupas oleh ar-Rāzī saat menafsirkan ayat pertama dari Q.S. al-Qadr, 97.⁴⁹Permasalahan pertama dan kedua yang dibahas oleh ar-Rāzī terkait penggunaan kata ganti, baik *anzalnāhu* maupun *innā*.Persoalan ketiga yang dibahas adalah konsep penurunan itu sendiri. Dalam hal ini, lagi-lagi ia menyitir pendapat as-Sya'bī yang menyatakan yang dimaksud *inzāl* dalam ayat tersebut adalah pertama kali Nabi Muhammad saw.menerima wahyu dan itu terjadi di bulan Ramadan. Pendapat kontra dari Ibn 'Abbās juga tidak lupa ia lansir. Berkaitan dengan kontradiksi ini ar-Rāzī justru menyikapinya dengan kesimpulan bahwa ayat tersebut merujuk kepada dua hal sekaligus, yakni antara turun ke langit dunia maupun ke Nabi Muhammad saw. Permasalahan ketiga yang dikupas berkaitan dengan ayat ini adalah istilah *al-qadr*.Masalah yang kelima adalah mengapa hakikat waktu lailatulqadar menjadi rahasia Allah Swt. Masalah yang keenam dan ketujuh ini yang menarik, yaitu: apakah yang dimaksud malam itu hanya malam atau termasuk siangya?; dan apakah lailatulqadar itu hanya terjadi sekali saat itu atau terus berulang. Dengan demikian maka sebagian besar tafsir ar-Rāzī terhadap ayat ke-1 dari Q.S. al-Qadr, 97 sama halnya dengan al-Qurṭubī maupun al-Jābirī, porsi bahasan lailatulqadar lebih dominan dari persoalan Nuzululquran.

Sebagaimana telah disebutkan di muka bahwa pertanyaan pertama terkait pembahasan tafsir terhadap Nuzululquran dan permasalahannya adalah bagaimana Al-Qur'an membicarakan dirinya sendiri terkait dengan penanggalan penurunannya? Jawaban panjang di atas kesimpulannya adalah Al-Qur'an hanya menyebutkan tiga kata kunci, yaitu: *lailah mubārakah*, *syahru ramadān*, dan *lailatul qadr*. Konteks penurunan ketiga kata kunci di masing-masing ayat tersebut sama sekali tidak mengindikasikan bahwa Nabi Muhammad saw.tengah menjelaskan tentang Nuzululquran dalam pengertian spesifik pada objek bahasan langsung. Artinya, masing-masing ayat

49 Ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gaib*, XXXII:27-30.

tersebut hadir dalam konteks yang lain; *lailah mubarakah* dalam konteks legitimasi akan kenabiannya, *syahru ramadān* dalam konteks penjelasan tentang keutamaan bulan suci, dan *lailatul qadr* berkaitan dengan keutamaan ibadah pada malam tersebut. Namun demikian, para mufasir lantas menghubungkan antar-ketiga ayat tersebut dan membuat kesimpulan bersama bahwa penurunan Al-Qur'an terjadi di bulan Ramadan, di mana saat itu disebut dengan lailatulqadar yang dipenuhi dengan keberkahan (*mubārah*).

Permasalahannya tidak hanya berhenti pada bulan, para mufasir menginginkan hingga ke persoalan spesifik tanggal dan bagaimana proses itu terjadi. Terkait masalah kedua terbelah menjadi dua pendapat; ada yang mengatakan proses *inzāl* di situ adalah dari *al-lauh al-mahfūz* ke *baitil 'izzah* (langit dunia), dan ada yang mengatakan bahwa *inzāl* tersebut terjadi saat Nabi Muhammad saw.pertama kali menerima wahyu di Gua Hira. Meskipun istilah *inzāl* dan *tanzīl* berbeda dari aspek linguistik, tetapi ar-Rāzī justru mengkompromikan keduanya. Lain halnya dengan persoalan kedua mengenai penanggalan spesifik yang dicari oleh para mufasir. Pembahasan ini masuk dalam pertanyaan kedua, yaitu: bagaimana tafsir terhadap penanggalan yang diinformasikan oleh diri Al-Qur'an tersebut?

Kesimpulan dari jawaban pertanyaan pertama adalah bahwa Al-Qur'an menyitir tiga kata kunci dan para mufasir kemudian mengaitkannya bahwa penurunan Al-Qur'an terjadi di bulan Ramadan, di mana saat itu disebut dengan lailatulqadar yang dipenuhi dengan keberkahan (*mubārah*). Berangkat dari kesimpulan mufasir ini maka yang dapat digali lebih lanjut adalah kapan lailatulqadar itu terjadi? Menjawab persoalan ini Al-Qur'an sendiri tidak memberikan jawaban spesifik. Oleh sebab itu ar-Rāzī merasa perlu untuk membahas mengapa lailatulqadar dirahasiakan oleh Allah Swt. tentang penanggalan spesifiknya.⁵⁰ Lantas, yang dapat

50 *Ibid.*, XXXII:28-29.

dilakukan adalah menggali informasi dari pendapat para ulama. Perlu ditegaskan sebelumnya nalar *burhānī* maupun *bayānī* dalam konteks ini memiliki porsi kecil untuk diimplementasikan. Berpijak dari pandangan ar-Rāzī bahwa Allah Swt. sengaja merahasiakan spesifik penanggalannya mengisyaratkan bahwa pendapat para ulama dalam konteks penanggalan lailatulqadar berbasis pada nalar *'irfānī* dengan porsi yang lebih besar. Dengan kata lain, metode penentuan yang dilakukan ulama umumnya berdasar pada pengalaman spiritualnya. Oleh sebab itu, jika mempertanyakannya dengan nalar matematis *ala positivisme* hasilnya bisa dipastikan kontraproduktif.

Berbeda dengan Al-Qur'an, literatur hadis mencatat bahwa Nabi Muhammad saw. pernah mengisyaratkan akan penanggalan lailatulqadar. Al-Bukhārī men-*takhrīj* sebuah riwayat dari 'Āisyah bahwa Nabi Muhammad saw. menyeru untuk mencari lailatulqadar pada tanggal ganjil di sepuluh hari terakhir bulan Ramadan.⁵¹ Berdasarkan riwayat ini lantas jamak para ulama merumuskan kaidah prediktif lailatulqadar di sepuluh terakhir bulan Ramadan, utamanya tanggal ganjil.

Ar-Rāzī membuka permasalahan ketujuh terkait dengan Q.S. al-Qadr, 97:1 dengan pertanyaan apakah lailatulqadar tetap akan terjadi?⁵² Menjawab pertanyaan ini ia lantas melansir pendapat al-Khalīl bahwa jika yang dibicarakan berkaitan dengan keutamaan (peristiwa) penurunan Al-Qur'an maka hal itu hanya terjadi sekali dan tidak terulang sebab proses penurunan Al-Qur'an sendiri telah selesai. Para ulama umumnya berpandangan bahwa lailatulqadar tetap terjadi (secara berulang). Berpijak dari pandangan mayoritas para ulama ini lantas ar-Rāzī menanyakan apakah lailatulqadar secara spesifik terjadi di bulan Ramadan atau tidak? Menyitir pernyataan Ibn Mas'ūd, ar-Rāzī mengawali jawabannya dengan: "Barang siapa yang menelusuri

51 Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ* (Kairo: al-Maṭba'ah as-Salafiyah wa Maktabatuhā, 1403), II:63.

52 Ar-Rāzī, *Maḥāṭib al-Gaib*, XXXII:29-30.

lailatulqadar sepanjang tahun, pasti ia akan menemukannya”. ‘Ikrimah berpendapat atas dasar tafsir terhadap Q.S. ad-Dukhān, 44:3 bahwa lailatulqadar adalah *lailatul barā’ah*. Sementara umumnya para ulama, berdasarkan atas tafsir terhadap Q.S. al-Baqarah, 2:185, dan Q.S. al-Qadr, 97:1, menetapkan bahwa lailatulqadar terjadi di bulan Ramadan, disamping sebagai upaya menghindari pertentangan antarayat dalam Al-Qur’an. Ar-Rāzī mendokumentasikan delapan (sembilan beserta sebagaian sahabat lain) pendapat terkait spesifikasi penanggalan lailatulqadar di bulan Ramadan, sebagai berikut:

NO	TANGGAL	TOKOH
1	Malam Pertama	Ibn Razin
2	Malam Ketujuhbelas	Al-Ḥasan al-Baṣrī
3	Malam Kesembilanbelas	Anas bin Malik
4	Malam Keduapuluh Satu	Muḥammad bin Ishāq
5	Malam Keduapuluh Tiga	Ibn ‘Abbās
6	Malam Keduapuluh Empat	Ibn Mas’ūd
7	Malam Keduapuluh Lima	AbūZār al-Giffārī
8	Malam Keduapuluh Tujuh	Ubay bin Ka’ab dan Umumnya Sahabat
9	Malam Keduapuluh Sembilan	Sebagian Sahabat Lain

Masing-masing pandangan tersebut memiliki dasar argumentasinya sendiri. Sekali lagi, bahwa membenturkan satu sama lain pandangan tersebut adalah kontraproduktif sebab nalar yang digunakan lebih menekankan model *irfānī*.

Hal menarik lainnya tentang penentuan spesifik penanggalan lailatulqadar sebagaimana disampaikan oleh al-Gazālī, sebagaimana disitir ad-Dimyāṭī, bahwa lailatulqadar dapat ditentukan dari awal memulainya Ramadan.⁵³ Secara mendetail kaidah tersebut sebagai tampak berikut:

⁵³ Ad-Dimyāṭī, *Iānah aṭ-Ṭālibīn*, II:257.

NO	HARI AWAL PUASA	TANGGAL LAILATULKADAR
1	Ahad dan Rabu	Malam Keduapuluh Sembilan
2	Senin	Malam Keduapuluh Satu
3	Selasa dan Jumat	Malam Keduapuluh Tujuh
4	Kamis	Malam Keduapuluh Lima
5	Sabtu	Malam Keduapuluh Tiga

Apa yang disampaikan al-Gazālī menunjukkan bahwa lailatulkadar terjadi pada tanggal ganjil di sepuluh hari akhir bulan Ramadan. Ad-Dimyāṭī bahkan menegaskan bahwa Guru Sufi Besar, Abū Ḥasan asy-Syāzīlī, selalu mendapati lailatulkadar sejak muda hingga wafat dengan menggunakan kaidah tersebut. Pandangan berbeda, utamanya tidak munculnya malam ke-23 secara eksplisit) kita dapati dalam syair yang dikutip oleh al-Bājūrī sebagai berikut:⁵⁴

NO	HARI AWAL PUASA	TANGGAL LAILATULKADAR
1	Jumat dan Senin	Malam Keduapuluh Sembilan
2	Sabtu	Malam Keduapuluh Satu
3	Ahad dan Rabu	Malam Keduapuluh Tujuh
4	Selasa	Malam Keduapuluh Lima
5	Kamis	Sepuluh Akhir Malam-malam Ganjil

Data-data di atas, sekali lagi, menunjukkan bahwa betapapun hitungan matematis telah dilakukan melalui ilmu falak, misalnya, lailatulkadar tidak dapat dipastikan. Selain itu apa yang tampak di atas menunjukkan bahwa para sarjana muslim dalam menentukan kaidah tidak serta-merta menunjukkan pada kepastian, tetapi lebih

54 Ibrāhīm al-Bājūrī, *Hāsyiyah asy-Syaikh Ibrāhīm al-Bājūrī* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999), II:583.

pada manifestasi dari pengalamannya dalam mencari dan menemukan lailatulqadar.

Sampai di sini pembahasan untuk pertanyaan kedua mulai mendapatkan titik terang. Al-Qur'an hanya mengisyaratkan bahwa ia diturunkan di bulan Ramadan, tepatnya lailatulqadar, malam yang dipenuhi keberkahan. Lailatulqadar sendiri jamak diperkirakan terjadi di sepuluh terakhir bulan Ramadan. Apakah sampai di sini kita dapat menyimpulkan bahwa penurunan Al-Qur'an terjadi di kisaran tanggal-tanggal sepuluh terakhir bulan Ramadan? Jika jawabannya iya, persisnya tanggal berapa dari lima potensi tanggal ganjil? Lantas, mengapa peringatan Nuzululquran mayoritas umat Islam di Indonesia merujuk pada tanggal 17 Ramadan? Jawaban-jawaban untuk ragam pertanyaan ini diulas dalam catatan akhir.

Pertanyaan ketiga yang tidak dapat dilepaskan dari pembahasan tentang tafsir terhadap Nuzululquran dan permasalahannya adalah surat apa saja yang dianggap pertama kali diturunkan? Jawaban tentang hal ini sangat terkait dengan permasalahan dalam pertanyaan kedua yang penyelesaiannya dikupas di catatan akhir artikel ini. Dalam pada itu, as-Suyūṭī mencatat paling tidak ada empat informasi berkaitan dengan hal tersebut.⁵⁵ Sekali lagi, membicarakan persioalan Nuzululquran tidak bisa kita lepaskan dari variasi pendapat dan data. Barangkali hal ini disebabkan oleh kepentingan pembicaraan ini baru memiliki signifikansi jauh setelah wafatnya Nabi Muhammad saw.

Pendapat paling populer mengenai ayat atau surat pertama kali turun adalah Q.S. al-'Alaq, 96:1-5. Sumber rujukan pendapat ini riwayat dari 'Āisyah ra. Catatan terkait riwayat ini dapat dilacak melalui al-Bukhārī, Muslim. Al-Baihaqī, sebagaimana disitir as-Suyūṭī, dalam *al-Mustadrak*-nya juga mendokumentasikan riwayat dari 'Āisyah tersebut. Memperkuat pandangan ini adalah riwayat dari Abi Rajā al-'Uṭaridī yang di-*takhrīj* oleh at-Ṭabrānī. Demikian pula dengan

55 As-Suyūṭī, *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, 50-52.

riwayat dari 'Ubaid bin 'Umair yang di-*takhrīj* oleh Sa'īd bin Manṣūr, riwayat Mujāhid yang di-*takhrīj* oleh Abū'Ubaid, riwayat dari 'Ubaid bin 'Umair yang di-*takhrīj* oleh Ibn Asytata, dan riwayat yang di-*takhrīj* oleh az-Zuhri.

Pendapat lain tentang ayat atau surat yang pertama kali turun adalah Q.S. al-Mudaṣṣir, 74. Sumber riwayat yang digunakan untuk pendapat ini berasal dari Abi Salāmah bin 'Abdirrahmān yang di-*takhrīj* oleh al-Bukhārī dan Muslim, sebagaimana dilansir as-Suyūṭī. Berkaitan dengan pendapat ini, as-Suyūṭī melampirkan beberapa komentar: (1) pembicaraan dalam riwayat tersebut bukan pada permulaan ayat yang turun, tetapi surat lengkap yang pertama kali turun; (2) pembicaraan dalam riwayat tersebut bukan permulaan ayat turun secara mutlak, melainkan ayat yang turun setelah terjadi masa *fatrah* (jeda) pewahyuan; (3) pembicaraan dalam riwayat tersebut bukan permulaan ayat turun, melainkan ayat yang berkaitan pembicaraan dalam riwayat tersebut bukan permulaan ayat turun dengan *risālah*, sementara yang berkaitan dengan *nubuwwah* adalah Q.S. al-'Alaq, 97:1-5; (4) pembicaraan dalam riwayat tersebut berkaitan dengan ayat yang turun dengan sebab, sementara Q.S. al-'Alaq, 97:1-5 turun tanpa sebab; dan (5) apa yang disampaikan oleh Jābir bin 'Abdillāh dalam riwayat tersebut merupakan hasil ijtihad, bukan berbasis pada riwayat. Dua pendapat lain tentang ayat atau surat yang pertama kali turun adalah Q.S. al-Fātiḥah, 1:1-7 dan *basmalah*. Untuk dua pendapat terakhir ini argumentasi dan legitimasi sumbernya tidak begitu kuat jika dibandingkan dengan dua pendapat sebelumnya.

Masalahnya kemudian perbedaan-perbedaan pendapat tersebut jarang dimunculkan ke permukaan. Dalam banyak kesempatan yang dimunculkan selalu Q.S. al-'Alaq, 97:1-5, sementara kemungkinan dari surat lain jangankan dimunculkan, bahkan kadang cenderung disalahkan. Pembiasaan memunculkan perbedaan pendapat merupakan hal yang penting dalam rangka membangun kedewasaan berpikir

dan bersikap dalam ruang keragaman. Namun demikian, umumnya para pemuka agama merasa khawatir akan kebingungan masyarakat terhadap pendapat yang berbeda. Bagi penulis bentuk kekhawatiran ini terlalu berlebihan, sebab apa yang dihadapi setiap hari oleh masyarakat pada dasarnya adalah keberagaman cara pandang. Dengan kata lain, signifikansi dari penyampaian data yang beragam adalah dalam konteks membina masyarakat akan keragaman itu sendiri.

TINJAUAN MU'ĀSIRAN LANĀ TERHADAP FENOMENA NUZULULQURAN

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya bahwa masyarakat Indonesia umumnya memperingati Nuzululquran pada tanggal 17 Ramadan. Sementara itu, informasi yang diperoleh dari Al-Qur'an sendiri bahwa kitab suci ini diturunkan pada bulan Ramadan, tepatnya lailatulqadar, malam yang dipenuhi keberkahan. Masalahnya kemudian terdapat riwayat yang menyiratkan bahwa lailatulqadar terjadi di sepuluh terakhir bulan Ramadan, dan riwayat ini tampak menjadi rujukan jamak ulama. Bagaimana mempertemukan persoalan ini? Apakah lantas dihakimi bahwa apa yang dilakukan oleh masyarakat Indonesia tidak memiliki legitimasi historis?

Menjelajah pada kerumitan-kerumitan di atas, telah didapati bahwa persoalan sebenarnya bukanlah pertarungan validitas data, yang terjadi justru pertarungan ideologi antara kelompok tradisionalis-progresif dengan kelompok puritan-konservatif. Bagi pengkritik tradisionalis-progresif, peringatan Nuzululquran pada tanggal 17 Ramadan sangat bermasalah (untuk tidak mengatakan *bid'ah*), baik dari sisi historis maupun syariah. Sementara itu kelompok tradisionalis-progresif memiliki logika berbeda terkait dengan penetapan 17 Ramadan. Kritik dan pertahanan keduanya secara mendasar tidak langsung bertemu pada level uji validitas data dalam satu paradigma. Artinya, antara pengkritik dan yang dikritik memiliki argumentasinya masing-masing

dalam ruang paradigma berbeda tanpa mempertimbangkan titik temu keduanya. Oleh sebab itu, sebenarnya yang diperebutkan keduanya bukan di level kajiannya, melainkan pada persoalan ideologi.

Aris Munandar dalam rekaman audio yang dilansir dalam situs kajian.net menyampaikan problem historis-nya terletak pada penanggalan 17 Ramadan. Ada tiga argumentasi yang dibangun oleh Aris Munandar untuk sampai pada kesimpulan tersebut. *Pertama*, Al-Qur'an menyatakan dengan tegas bahwa ia diturunkan di bulan Ramadan dan tepatnya saat lailatulqadar, sementara hadis Nabi Muhammadsaw. menyiratkan bahwa lailatulqadar terjadi saat sepuluh terakhir di bulan Ramadan, utamanya tanggal ganjil. Tanggal 17 jelas bukan bagian dari sepuluh bagian akhir Ramadan. Oleh sebab itu, menurutnya, penentuan tanggal 17 tidak memiliki dasar riwayat Nabi Muhammad saw. *Kedua*, riwayat Abī Qatādah yang kerap dikutip oleh jamak kalangan bahwa Nabi Muhammad saw. ditanya alasan mengapa ia berpuasa di hari senin. Nabi Muhammad saw. menjawab bahwa hari senin merupakan hari dimana ia dilahirkan, diutus, dan pertama kali menerima wahyu.⁵⁶ Berdasarkan hal ini hasil hitungan hisab yang dilakukan berjalan mundur menunjukkan bahwa hari senin saat tahun Nabi Muhammad saw. pertama kali menerima wahyu terkait dengan tanggal 21 dan 28. Nabi Muhammad saw. sendiri, sebagaimana telah disebutkan, mengisyaratkan bahwa lailatulqadar terjadi di bagian 10 akhir bulan Ramadan. Lebih spesifik bahkan pada tanggal yang ganjil. Kesimpulannya adalah jika Nuzululquran harus diperingati, bukan ditanggal 17 tetapi di tanggal 21 bulan Ramadan. Teknik penanggalan ini merujuk pada penulis *sirah*, Shafiyuddin al-Munarakfurī.⁵⁷ *Ketiga*, Aris Munandar menegaskan bahwa Nabi Muhammad saw. dan para sahabat tidak pernah memperingati Nuzululquran, maka peringatan Nuzululquran yang umum diadakan oleh kelompok traisionalis-

56 Abū al-Ḥusain Muslim an-Naisabūrī, *Al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ* (Ttp.: tp, t.th.), III:167-168.

57 M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad*, 308.

progresif tidak memiliki landasan syariah sama sekali.

Menanggapi kritik dari kelompok puritan-konservatif, kelompok tradisional-progresif menjawabnya dengan argumentasi dalam ruang paradigma berbeda. Sebagaimana disampaikan Kiai A. Nuril Huda dan Kiai Arwani Faisal dalam situs nuonline (nu.or.id) bahwa peringatan Nuzululquran pada 17 Ramadan didasarkan pada pendapat yang menyatakan bahwa pada tanggal tersebut Nabi Muhammad saw berumur 41 tahun, di mana saat itu ia mendapatkan wahyu pertama kali. Pandangan demikian juga diungkap oleh M. Quraish Shihab. Ia mengatakan bahwa:⁵⁸

“Pada bulan Ramadan, setelah melalui usia kesempurnaan, yakni usia empat puluh (baca Q.S. al-Aḥqāf, 46:15), yakni pada tahun ke-41 dari usia Nabi Muhammad saw. (empat puluh tahun dan enam bulan), beliau melakukan kebiasaan beliau ber-*taḥannuṣ* (bertapa) dan menyendiri di Gua Hira. Pada malam ketujuh belas Ramadan, tepatnya 6 Agustus 610 M., menurut riwayat yang populer, Malaikat Jibril—atas perintah Allah Swt.— datang menemui Nabi Muhammad saw. yang ketika itu dalam keadaan penuh kesadaran. Ketika itulah malaikat agung tersebut menyampaikan wahyu Al-Qur’an yang pertama (al-‘Alaq, 97:1-5).”

Selain penisbatan pada umur Nabi Muhammad saw., penentuan tanggal 17 Ramadan juga ada yang menghubungkannya dengan Q.S. al-Anfāl, :41. At-Ṭabarī menyebutkan riwayat dari al-Ḥasan bahwa *lailah al-furqān* terjadi pada tanggal 17 Ramadan.⁵⁹ Tragedi ini bertepatan dengan berkecamuknya perang di medan Badar. M. Quraish Shihab mencatat bahwa kedua pasukan berhadapan pada tanggal 17 Ramadan tahun kedua hijriah bertepatan dengan tanggal 13 Maret 624 M.⁶⁰ Namun demikian, M. Quraish Shihab sendiri menekankan bahwa persoalan menghubungkan antara peristiwa Nuzululquran dan tragedi badar ini karena tafsir terhadap kata *mā* dalam kalimat *mā*

58 *Ibid.*, 308.

59 Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr aṭ-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl al-Qur’ān*(Kairo: Markaz al-Buḥṣ wa ad-Dirāsāt al-‘Arabīyyah wa al-Islāmiyyah, 2001), XI:202.

60 M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad*, 533.

anzalnā'alā'abdinā. Salah satu pendapat mengatakan bahwa *mādi* situ adalah Al-Qur'an.⁶¹ Dengan kata lain, penghubungan ini hanya pada aspek kesamaan tanggal dan bulan, bukan tahunnya. Sebab peristiwa Nuzululquran, jika kita menggunakan cara pandang penerimaan pertama, jauh terjadi antara 14 sampai 15 tahun sebelum badar.

Argumentasi kedua kelompok tersebut sama-sama memiliki kelemahan. Namun demikian untuk sampai mengatakan bahwa peringatan Nuzululquran tidak memiliki landasan historis maupun syariah sangat tidak tepat dan justru melumpuhkan argumentasinya sendiri. *Pertama*, sebagaimana disampaikan melalui argumentasi kelompok puritan-konservatif bahwa Nabi Muhammad saw. melakukan puasa dihari senin karena ia lahir, diutus, dan menerima wahyupada hari senin. Secara redaksional puasa yang dilakukan oleh Nabi Muhammad saw. jelas sebagai manifestasi dari cara Nabi Muhammad saw. memperingati, salah satunya, Nuzululquran (penerimaan wahyu pertama). Jika kemudian masyarakat hari ini memperingatinya dengan cara yang berbeda dan lebih meriah, hal ini lebih disebabkan pada ekspresi kecintaan yang lebih dari sekedar cinta, baik kepada Nabi Muhammad saw. maupun kepada Al-Qur'an itu sendiri. Tujuan dari peringatan Nuzululquran selalu memiliki nilai positif dari segala sisi; peningkatan keimanan, spiritualitas, refleksi *sirah nabawiyah*, solidaritas sosial, dan bahkan peningkatan aktivitas perekonomian. *Kedua*, argumentasi kelompok puritan-konservatif menekankan bahwa ayat tentang Nuzululquran saat dihubungkan dengan kritik historisnya terkait dengan pertama kali diturunkan (al-'Alaq, 97:1-5), sementara data tafsir sebagaimana tampak di sub-bahasan sebelumnya memperlihatkan polarisasi yang berbeda, yakni Nuzululquran dari *al-lauh al-mahfūz* ke *baitil 'izzah* (langit dunia) dan pertama kali Nabi Muhammad saw. menerima wahyu. Artinya, kemungkinan pemahaman merujuk pada bentuk tafsir pertama telah diabaikan. Terlebih lagi, redaksi Al-Qur'an menggunakan kata *inzāl*

61 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, V:448.

yang memiliki konsekuensi makna berbeda dengan *tanzil* secara linguistik.

Terlepas dari pertarungan ideologis tersebut, kepastian data menunjukkan bahwa Al-Qur'an turun saat bulan Ramadan, di mana tragedi tersebut bertepatan dengan lailatulqadar yang dipenuhi keberkahan. Terkait dengan penanggalan, secara jelas tidak tersuratkan, meskipun Nabi Muhammad saw. mengisyaratkan nama hari. Betapapun perhitungan tanggal dilakukan secara matematis, tetap saja ia adalah bentuk ijtihad. Hal ini paling tidak dilandasi oleh dua alasan. *Pertama*, dalam ilmu falak perbedaan metode menghasilkan perhitungan yang berbeda. *Kedua*, sebagai sama-sama hasil ijtihad, sikap saling mendeligitasi satu sama lain merupakan tindakan kontraproduktif.

Fleksibilitas penanggalan justru menjadi peluang bagi umat Islam untuk dapat memilih mana yang lebih tepat dalam hal pengaturan agenda kegiatan. Jika hanya satu tanggal dan mengharuskan dilakukan pada tanggal tersebut maka betapa hal itu justru memperumit persoalan? Anggap saja bahwa seluruh Ramadan umat Islam dapat dengan bebas menentukan tanggal berapa hendak memperingati Nuzululquran. Cara pandang demikian justru akan memberikan manfaat lebih dari sekedar peringatan Nuzululquran. Manfaat tersebut misalnya, para ahli agama dapat mengatur jadwalnya lebih fleksibel, para panitia kegiatan juga dapat menentukan momennya secara lebih tepat dengan kondisinya. Tidak ketinggalan dalam konteks ini adalah para pengambil manfaat ekonomi, mulai dari tenda, penata suara, konsumsi, dan bahkan pedagang kaki lima serta asongan dapat mengambil kesempatan lebih akan fleksibilitas tersebut. Inilah yang dimaksud dengan cara pandang moderat atau sikap cerdas dalam beragama. Persoalan Nuzululquran jangan hanya dilihat dalam konteks agama (baca: syariah). Lebih dari itu, Nuzululquran harus dilihat dalam kacamata yang lebih luas, termasuk di dalamnya aspek sosial, budaya, dan ekonomi. Di sinilah letak signifikansinya; bahwa perbedaan (termasuk tentang Nuzululquran) itu merupakan rahmah.

PENUTUP

Artikel ini memiliki dua temuan penting. *Pertama*, Al-Qur'an membicarakan tentang penurunannya sendiri dengan menyitir tiga kata kunci dan para mufasir kemudian mengaitkannya bahwa penurunan Al-Qur'an terjadi di bulan Ramadan, di mana saat itu disebut dengan lailatulqadar yang dipenuhi dengan keberkahan (*mubarakah*), dan informasi tentang penggalan Al-Qur'an yang diturunkankalipertama menunjukkan data yang berbeda, namun demikian informasi yang paling populer berdasarkan riwayat dari 'Āisyah ratentang Q.S. al-'Alaq, 96:1-5. *Kedua*, perdebatan seputar peringatan Nuzululquran antara kelompok puritan-konservatif dan kelompok tradisionalis-progresif secara mendasar tidak dalam satu payung paradigma, bahkan kecenderungannya sangat ideologis. Namun demikian, untuk sampai mengatakan bahwa peringatan Nuzululquran tidak memiliki landasan historis maupun syariah sangat tidak tepat dan justru kontraproduktif. Betapapun perhitungan tanggal Nuzululquran dilakukan secara matematis, tetap saja ia adalah bentuk ijtihad. Persoalan Nuzululquran jangan hanya dilihat dalam konteks agama (baca: syariah). Lebih dari itu, Nuzululquran harus dilihat dalam perspektif yang lebih luas, termasuk di dalamnya kacamata sosial, budaya, dan ekonomi. Inilah yang kemudian disebut dengan cerdas dalam beragama, yakni menempatkan persoalan kegamaan dalam situasi kekinian dan kedisinian.

Artikel ini memiliki dua kelemahan yang cukup mendasar. *Pertama*, tidak adanya revidu penelitian sebelumnya. Hal ini diperlukan untuk melihat sejauh mana hasil riset pegiat studi Al-Qur'an sebelumnya. *Kedua*, data terkait peringatan Nuzululquran tidak digali dari lapangan langsung. Hal ini sangat signifikan, mengingat persoalan utama peringatan Nuzululquran justru ada pada kehidupan masyarakat, bukan pada aras pewacanaan. Kelemahan-kelemahan ini, menurut penulis, menjadi peluang bagi pengkaji selanjutnya untuk membangun kajian yang lebih *sophisticated*. Wallahu A'lam bish Shawab!

DAFTAR PUSTAKA

- Ad-Dimyāṭī, Muḥammad Syaṭā.t.th. *Iʿānah aṭ-Ṭālibīn*. Surabaya: al-Hidāyah.
- Al-Andalūsī, AbūḤayyān. 1993. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- Al-Bājūrī, Ibrāhīm. 1999. *Ḥāsiyyah asy-Syaikh Ibrāhīm al-Bājūrī*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- Al-Bukhārī, Abū ʿAbdillāh Muḥammad bin Ismāʿīl.1403. *Al-Jāmiʿ aṣ-Ṣaḥīḥ*.Kairo: al-Maṭbaʿah as-Salafiyyah wa Maktabatuhā.
- Al-Jābirī, M. ʿAbed. 1993. *Naḥnu wa at-Turās: Qirāʾah Muʿāṣirah fī Turāṣinā al-Falsafī*. Beirut: al-Markaz aṣ-Ṣaqafī al-ʿArabī.
- _____. 2006. *Madkhal ilā al-Qurʾān al-Karīm: Al-Juzʿ al-Awwal fī Taʿrīf bi al-Qurʾān*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿArabiyyah.
- _____. 2008. *Fahm al-Qurʾān al-Ḥakīm: At-Tafsīr al-Wāḍiḥḥasba Tartīb al-Nuzūl, al-Qism al-Awwal*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿArabiyyah.
- _____. 2008. *Fahm al-Qurʾān al-Ḥakīm: At-Tafsīr al-Wāḍiḥḥasba Tartīb al-Nuzūl, al-Qism al-Tsani*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿArabiyyah.
- _____. 2009. *Fahm al-Qurʾān al-Ḥakīm: At-Tafsīr al-Wāḍiḥḥasba Tartīb al-Nuzūl, al-Qism al-Tsalits*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿArabiyyah.
- Al-Qurṭubī, Abū Bakr.2006. *Al-Jāmiʿ li Aḥkām al-Qurʾān*.Beirut: Muasasah al-Risālah.
- Amal, Taufik Adnan.2011. *Rekonstruksi Sejarah al-Quran*.Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi.
- An-Nadīm, Abū al-Faraj Muḥammad bin Ishāq. t.th. *Al-Fihriṣ li Ibn an-Nadīm*.Dār al-Aḥqāf al-Jadidah.

- An-Naisabūrī, Abū al-Ḥasan al-Wāḥidī. 1988. *Asbāb an-Nuzūl*. Beirut: Dār Ibn Kašīr.
- An-Naisabūrī, Abū al-Ḥusain Muslim.t.t.th. *Al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ*. Ttp.: tp.
- An-Nawāwī, Abū Zakariyā. 2000. *Al-Majmū': Syarḥ al-Muḥaẓẓab*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ar-Rāzī, Fakhr al-Dīn.1981.*Mafātīḥ al-Gaib*.Beirut: Dār al-Fikr.
- As-Suyūṭī, Jalāluddīn. 2002. *Lubāb an-Nuqūl fi Asbāb an-Nuzūl*. Beirut: Muassasah al-Kutub aṣ-Ṣaqafiyah.
- _____. 2012. *Al-Itqān fi'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Asy-Syāṭibī, Abū Ishāq. 2004. *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl asy-Syarī'ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Aṭ-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr. 2001. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān*. Kairo: Markaz al-Buḥṣwa ad-Dirāsāt al-'Arabiyah wa al-Islāmiyyah.
- Bik, Muḥammad al-Khuḍarī.t.t.th. *Tārīkh at-Tasyrī' al-Islāmī*. Surabaya: al-Hidāyah.
- Shihab, M. Quraish. 2007. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasial al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati.
- _____. 2018. *Membaca Sirah Nabi Muhammad: Dalam Sorotan Al-Quran dan Hadis-Hadis Shahih*. Tangerang: Lentera Hati.
- Media Daring:“Ceramah Singkat Aris Munandar tentang Peringatan Nuzululquran” diakses pada tanggal 20 Mei 2020,<https://kajian.net/kajian-audio/Ceramah/Aris%20Munandar/Ceramah%20Singkat/Peringatan%20Nuzulul%20Qur%27an>
- Huda, A. Nuril dan Arwani Faisal. “Mengapa Nuzululquran diperingati 17 Ramadan?”, diakses pada tanggal 20 Mei 2020, <https://islam.nu.or.id/post/read/46215/mengapa-nuzulul-quran-diperingati-17-ramadhan>