

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kitab suci al-Qur'ān merupakan firman Allah swt. yang berisi pesan-pesan moral yang ditujukan buat kehidupan manusia di sepanjang tempat dan waktu. Pesan-pesan tersebut disampaikan menggunakan nalar dan piranti kultural-geografis Arab berupa Bahasa Arab (*qur'ānan 'arabiyyan*).¹ Jatuhnya pilihan Bahasa Arab tersebut agar bisa dimengerti² oleh komunitas yang hendak dituju al-Qur'ān pada waktu diturunkannya, yaitu masyarakat Mekkah dan Madinah.³

Fenomena di atas secara eksplisit memberikan suatu pesan moral bahwa al-Qur'ān tidak turun dalam ruang kosong (*cultural vacuum*), akan tetapi mempunyai hubungan dialektis dengan realitas sosial yang berkembang pada saat itu; yaitu berinteraksi, berdialektika dan bernegosiasi dengan kondisi sosial masyarakat

¹ Terdapat sekian banyak ayat al-Qur'ān yang menjelaskan bahwa media komunikasi yang digunakan al-Qur'ān adalah nalar Arab, setidaknya terdapat dalam sembilan surat, yaitu QS: 12: 2, 13:37, 16:103, 26:195, 39:28, 41:3, 42:7, 43:3 dan 46:12. Lihat selengkapnya; Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Kutb al-Miṣrīyah, 1364), 456. Lihat juga; al-Ḥusnī al-Maqdisī, *Fath al-Rahmān li Ṭālib Āyāt al-Qur'ān* (Jakarta: Diponegoro, t.th), 295.

² Dengan melihat pertimbangan yang demikian, para ulama, komentator dan praktisi tafsir, menawarkan solusi yang disebut ilmu *sabab al-nuzūl* untuk bisa memahami dan mengambil pesan moral yang dituju oleh al-Qur'ān berdasarkan konteks yang ada. Imām al-Wāḥidī, misalnya menegaskan bahwa, sangat tidak mungkin memahami pesan al-Qur'ān tanpa mengetahui sejarah dan konteks diturunkannya suatu ayat. Lihat selengkapnya; Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. I (Beirut: Dār al-Fikr, 1414), 87.

³ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. XV (Beirut: Mu'asasah al-Tārīkh al-'Arabī, 2000), 106.

Arab.⁴ Artinya, kondisi sosial, geografis dan psikologi masyarakat Arab ketika itu merupakan salah-satu pertimbangan menarik yang diangkat ke permukaan.

Indikasi konkrit adanya hubungan dialektis sebagaimana di atas dapat ditemukan dalam beberapa hal; *Pertama*, dialektika sosiologis Arab. Karakter bahasa al-Qur'ān sangat kental dengan nuansa kultural Arab, misalnya al-Qur'ān berbicara tentang masyarakat Quraish dan kebiasaan dagangnya, interaksi dengan Yahudi dan Nasrani, kultur patriarki dan sebagainya. Semua itu dalam rangka efektivitas dialog dengan masyarakat Arab, karena dialog akan efektif jika menyangkut hal-hal yang terkait dan dapat ditangkap oleh masyarakat. *Kedua*, dialektika imajinasi Arab. Isi al-Qur'ān tidak saja searah dengan kultur, bahkan juga dengan imajinasi atau juga mitos masyarakat Arab. Hal itu dapat dilihat pada gambaran tentang surga yang sangat khas sesuai imajinasi masyarakat Arab. Kondisi geografis yang panas dan gersang tentu memaksa impian mereka mempunyai tempat tinggal berupa istana penuh emas-permata yang dikelilingi kebun subur, bidadari cantik, air segar mengalir, kolam susu dan sebagainya. Demikian pula tentang gambaran ganasnya kobaran api neraka dan dahsyatnya hari kiamat yang begitu menyakkan dada.⁵

Dialektika al-Qur'ān dengan realitas sosiologis-imajinasi Arab tersebut merupakan fakta sejarah bahwa al-Qur'ān merupakan kitab suci yang menggunakan media komunikasi berupa bahasa, sebab pada dasarnya, bahasa merupakan sistem simbol bunyi yang bisa berfungsi apabila terdapat pemahaman

⁴ M. Fārūq al-Nabhān, *al-Madkhal li al-Tashrīh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Qalam, 1981), 83. Lihat juga; Ali Sodiqin, *Antropologi Al Qur'an* (Yogyakarta: Arruz Media Group, 2008), 12.

⁵ Akhmad Muzakki, *Stilistika al-Qur'ān: Gaya Bahasa al-Qur'ān dalam Konteks Komunikasi* (Malang: UIN Malang Press, 2009), 129-131.

antara penutur dan mitra tutur.⁶ Namun demikian, bahasa al-Qur’ān mempunyai karakter dan *genre* yang jauh lebih spektakuler dari bahasa lainnya,⁷ utamanya pada dimensi sastranya. Eksklusivitas karakter tersebut membuat seorang Marmaduke Pickthall, seorang cendekiawan Inggris, dalam *The Meaning of Glorious Qur’an*, menyatakan bahwa al-Qur’ān merupakan simfoni yang tidak bisa ditiru, serta suara sejati yang menggerakkan manusia untuk menangis dan bersuka cita.⁸ Pernyataan tulus Pickthall (w. 1936 M) ini jauh sebelumnya juga pernah diungkap oleh seorang sastrawan Arab yang bernama Walīd bin Muḡhīrah (w. 642 H),⁹ bahwa al-Qur’ān begitu indah, sekalipun tetap berada dalam kekafirannya.

Persoalan yang muncul kemudian, bagaimana upaya memahami dimensi sastra dan pesan moral yang diusung oleh al-Qur’ān?. Tentu saja, sebagai kitab petunjuk, al-Qur’ān sejatinya ditelusuri dan dikaji untuk dapat menguak misteri pesan berharga yang terselubung di dalamnya, dengan tetap membiarkan al-Qur’ān berbicara dengan sendirinya, tanpa harus diseret ke dalam perspektif

⁶ Maḥmūd Fahmī Ḥijāzī, *‘Ilm al-Lughah al-‘Arabīyah* (Kairo: Dar Garib, t.th.), 10.

⁷ Seorang penggiat dan komentator ilmu-ilmu al-Qur’ān, Naṣr Ḥāmid Abū Zaid memberikan catatan khusus bahwa, labelisasi nama “al-Qur’ān” terhadap kumpulan wahyu yang disampaikan kepada Nabi Muhammad selama kurang lebih 23 tahun, merupakan suatu lompatan logika yang spektakuler. Ini disebabkan dalam labelisasi tersebut merupakan tindakan penyimpangan yang menyalahi tradisi kultur sastra Arab yang berkembang dan beredar pada saat itu. Taruhlah misalnya, bangsa Arab melabelkan nama *dfwān* kepada kumpulan karya-karya mereka, sementara Allah melabelkannya dengan nama *al-Qur’ān*. Ketika orang Arab melabelkan kata *qaṣīdah* pada bagian sastra mereka, Allah justru melabelkan kata *sūrat* pada bagian al-Qur’ān. Pada saat yang sama, labelisasi pada bagian karya sastra yang lebih kecil, orang Arab menyebut *baīt*, sementara Allah menyebut *Ayat*. Demikian pula, pada saat orang-orang Arab menyebut nama *qāfiyah* pada bagian akhir karyanya, al-Qur’ān mempopulerkan nama *Fāṣilah*. Lihat selengkapnya; Naṣr Ḥāmid Abū Zaīd, *Mathūm al-Naṣṣ; Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Markaz al-Thaqafī al-‘Arabī, 1990), 60. Bandingkan dengan; al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Vol. I, 141. Muḥyiddīn al-Darwāish, *I’rāb al-Qur’ān wa Bayānuh*, Vol. IV (Shirīai: Dār al-Irshād, t.th.), 217.

⁸ M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur’an; Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib* (Bandung: Mizan, 1998), 118-119.

⁹ Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Vol. II (Beirut: Dār Ihyā’ ‘Arabī, 1957), 110.

hidden ideology, semisal teologis, sufistik, politik dan lainnya yang selalu atomistik dan parsialistik (*qirā'ah talwīniyyah*).¹⁰ Mengkaji dan memahami al-Qur'ān dengan cara membiarkan dirinya berbicara sendiri, secara otomatis telah mengembalikan al-Qur'ān pada watak dan karakter aslinya sebagai “teks” bahasa sebab menurut kaca mata Amīn al-Khūfī, sebagai kitab “*al-‘arabiyyah al-akbar*”, tentu proses interpretasi melalui dimensi bahasa dan sastranya merupakan prioritas pertama dan utama.¹¹

Upaya interpretasi terhadap al-Qur'ān dengan menggunakan kajian bahasa dan sastra selama ini dalam ilmu-ilmu studi al-Qur'ān disebut interpretasi linguistik yang – dalam Bahasa Arab- populer dengan sebutan nama *al-Tafsīr al-Lughawī*.¹² Hanya saja analisis yang berhenti hanya pada konteks linguistik dan struktur gramatikalnya tidak akan cukup memadai untuk mengejar kebenaran hakiki (*maqāṣid asāsīyah*) yang diusung oleh teks. Analisis pemahaman terhadap suatu teks semestinya dilanjutkan pada penyingkapan makna yang terdiamkan (*al-maskut ‘anhu*), yaitu makna yang tidak tercakup secara *verbatim* di dalam

¹⁰ Dalam konteks ini, literatur menarik yang membahas tentang corak dan ideologi penafsiran, bisa dilihat misalnya, Muḥammad Ḥusīn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (t.tp.: tp., 1396). ‘Abd al-Qādir Muḥammad Ṣālih, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī al-‘Asri al-Hadīth* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1424). Ignaz Gold Ziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī* (Beirut: Dār Iqra’, 1403). Fahd ‘Abdurrahmān bin Sulaimān al-Rūmī, *Manhaj al-Madrasah al-‘Aqliyyah al-Hadīthah fī al-Tafsīr* (Riyād: al-Buhūth al-‘Ilmiyyah wa al-Ifṭā’, 1403). Fahd ‘Abdurrahmān bin Sulaimān al-Rūmī, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-‘Ashr* (Riyād: Mu‘asasah Risālah, 1418). Mūsā Ibrāhīm al-Ibrāhīm, *Buhūth Manhajīyah fī ‘Ulūm al-Qur’ān al-Karīm* (Ammān: Dār ‘Ammār, 1996), 91-120.

¹¹ Amīn al-Khūfī, *Manhaj Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāghah wa Tafsīr wa al-Adab* (Kairo: Dār al-Ma‘rifah, 1961), 230-233.

¹² Jenis tafsir ini telah banyak diaplikasikan oleh para mufasir, baik era klasik (formatif), pertengahan (ideologis), modern dan kontemporer (reformatif), bahkan pernah dipraktikkan sendiri oleh Rasulullah sebagai sosok yang paling otoritatif dalam menafsirkan al-Qur’ān. Lihat selengkapnya; Musā‘id Nāṣir al-Ṭayyār, *al-Tafsīr al-Lughawī li al-Qur’ān al-Karīm*, (t.tp.: Dār Ibn al-Jawzī, t.th.), 183-448. Bandingkan dengan; al-Rūmī, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-‘Ashr*, 867. Luṭfī al-Ṣabāg, *Lamḥāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān wa Ittijāhāt al-Tafsīr* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1410), 219.

aksara sebuah teks. Pencapaian terhadap makna-makna itu akan meniscayakan adanya sebuah analisa yang bukan hanya terhadap struktur kalimat *per-se*, melainkan yang justru fondasional adalah analisa kelas, struktur sosial dan budaya yang melingkupi sejarah kehadiran teks itu sendiri.¹³

Signifikansi analisa kelas dan struktur sosial disebabkan kehadiran suatu teks bukan dalam bentuk *cultural vacuum*. Kemunculan suatu teks senantiasa berinteraksi dan berdialektika dengan realitas. Dialektika antara teks dan konteks tersebut dengan sendirinya akan memberikan makna yang berlapis-lapis. Belum lagi kenyataan menandakan bahwa, teks tidak bisa bicara dengan sendirinya kepada masyarakat yang menerimanya, tentu hal yang demikian menunjukkan bahwa lapisan makna tersebut justru kian menebal.

Dalam kondisi yang demikian, perlu suatu perangkat sekunder untuk membuka lapisan-lapisan pesan yang terdapat dalam teks untuk memperoleh pemahaman yang utuh dan totalitas yang tidak dapat secara tuntas dipahami dari perspektif semantika teksnya. Perangkat sekunder tersebut dalam kajian ilmu linguistik disebut kajian pragmatik. Asumsi dasar urgensi analisis pragmatik tersebut disebabkan prinsip-prinsip pragmatik dapat lebih memahami makna ujaran secara utuh dan totalitas yang tidak dapat secara tuntas dipahami dari perspektif makna semantikanya.

Dalam kajian linguistik, ilmu pragmatik merupakan kajian relasi antara bahasa dengan konteks yang mendasari penjelasan bahasa tersebut. Karena itu,

¹³ Abd Muqsih Ghazali, *Metodologi Studi al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia Pustaka Agama, 2009), 119. Bandingkan dengan; 'Abd al-Ṣabūr Shāhīn, *'Arabīyat al-Qur'an* (t.tp.: Maktabah al-Shahāb, t.th.), 67.

untuk mengerti suatu ungkapan atau ujaran secara tepat, akurat dan objektif diperlukan suatu pengetahuan di luar makna kata dan hubungan dengan konteks pemakainya. Posisi pragmatik sendiri merupakan disiplin keilmuan yang berhubungan dengan aspek-aspek informasi yang disampaikan melalui bahasa yang tidak dikodekan oleh konvensi yang diterima secara umum dalam bentuk-bentuk yang digunakan linguistik. Namun, juga muncul secara alamiah dari dan bergantung pada makna-makna yang dikodekan secara konvensional dengan konteks tempat penggunaan bentuk-bentuk tersebut.¹⁴

Berangkat dari fenomena di atas, maka kehadiran pragmatik merupakan kajian yang memperlakukan makna bahasa sebagai relasi yang melibatkan tiga segi (*triadic*), yaitu hubungan tiga arah yang melibatkan bentuk, makna dan konteks. Selain itu, pragmatik juga kajian yang terikat konteks (*context-dependent*).¹⁵ Konteks yang dimaksudkan dalam pragmatik ini bukan hanya konteks personal yang *juz'ī*-partikular (*asbāb al-nuzūl khāṣṣah*), melainkan juga konteks impersonal yang *kullī*-universal (*asbāb al-nuzūl 'āmmah*).¹⁶ Dengan demikian, untuk mengerti suatu ungkapan atau ujaran secara tepat, akurat dan

¹⁴ Louis Cummings, *Pragmatik: Sebuah Perspektif Multidisipliner*, terj. Eti Setiawati, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 2.

¹⁵ Konteks bahasa dalam kajian pragmatik, menurut Hymes meliputi enam dimensi; *Pertama*, tempat dan waktu (*setting*). *Kedua*, pengguna bahasa (*participants*). *Ketiga*, topik pembicaraan (*content*). *Kempat*, tujuan (*purpose*). *Kelima*, nada (*key*). *Kenam*, media (*channel*). Lihat selengkapnya; Joko Nurkamto, *Pragmatik* (Surakarta: FKIP Universitas Sebelas Maret, 2002), 2.

¹⁶ Konteks personal-partikular atau konteks mikro (*asbāb al-nuzūl khāṣṣah*) dalam ilmu *Sabab al-Nuzūl* disebut dengan istilah *nuzūlan*; yaitu ayat-ayat al-Qur'ān yang turun karena sebab-sebab tertentu, sementara konteks impersonal-universal atau konteks makro (*asbāb al-nuzūl 'āmmah*) dalam ilmu *Sabab al-Nuzūl* disebut dengan istilah *ibtidā'an*; yaitu ayat-ayat yang turun tanpa didahului oleh sebab-sebab tertentu. Lihat selengkapnya; al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. I (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 29.

objektif, maka diperlukan suatu pengetahuan di luar makna kata dan hubungan dengan konteks pemakainya, yaitu pragmatik.

Kecuali itu, objek kajian dalam pragmatik, selain teori deiksis, presuposisi dan implikatur, juga mempunyai objek kajian menarik, yaitu berupa tindak tutur yang terbagi menjadi tiga kategori; (1) tindak *lokusi* (*locutionary act*) yang berorientasi pada tindak tutur untuk menyatakan sesuatu (*the act of saying something*), (2) tindak *ilokusi* (*illocutionary acts*) yang memusatkan perhatiannya pada tindak tutur untuk melakukan sesuatu (*the act of doing something*), (3) tindak *perlokusi* (*perlocutionary acts*) yang mengkonsentrasikan pada tindak tutur untuk mempengaruhi mitra bicaranya (*the act of affecting someone*).¹⁷

Tiga kategori tindak tutur di atas merupakan salah satu operasi dalam kajian pragmatik untuk mengetahui makna ujaran secara objektif, terutama ujaran yang diekspresikan dengan media bahasa tulis sebab pemahaman terhadap suatu bahasa yang senantiasa berpusat pada teks, tanpa melakukan konsultasi dan negosiasi pada konteks yang ada, tentu akan mendapatkan pemahaman yang dangkal, rigid, atomistik dan dogmatis. Dalam konteks yang demikian, kontribusi analisis pragmatik memberikan tawaran yang bersifat *triadik* dan terikat konteks, sehingga produk dari pembacaan yang demikian akan terhindar dari bias ideologi tertentu.

¹⁷ Jenny Thomas, *Meaning In Interaction; An Introduction To Pragmatics* (London and New York: Routledge, 1995), 49. Bandingkan dengan; Jacob L. Mey, *Pragmatics An Introduction* (Hongkong: Blackwell Publishing, 2001), 120-122. Bandingkan dengan: Abdul Chaer, *Sosiolinguistik: Perkenalan Awal* (Jakarta: Rineka Cipta, 2004), 53-54.

Salah-satu konteks yang terdapat dalam al-Qur'ān yaitu ayat-ayat yang mendeskripsikan tentang kisah-kisah, baik kisah para nabi maupun umat-umat terdahulu. Kisah-kisah tersebut, sebenarnya merupakan salah-satu media yang dipilih al-Qur'ān dari beberapa variasi gaya bahasa (*asālib muta'adidah*) yang lain, semisal pola naratif (*al-bayān*), pola argumentasi (*al-burhān*) dan pola dialogis-interaktif (*al-takhāṭub*).¹⁸ Artinya, al-Qur'ān merupakan kitab suci hidayah yang di dalamnya, selain memuat *ideal type* (berisi tentang konsep), juga didominasi oleh *arche type* (berisi tentang data historis).¹⁹ Penggunaan *arche type* tersebut disebabkan lebih menghunjam pada *memory file* dari pada ajaran yang berbentuk *ideal type*,²⁰ karena menggambarkan berbagai kejadian dan peristiwa dalam kehidupan riil ataupun imajinatif.²¹

Sementara itu, data historis yang terdapat al-Qur'ān jika dilihat dari sisi bentuknya, terdapat kisah yang menceritakan kehidupan umat masa lampau (*al-umam al-sālifah*) yaitu kisah para nabi.²² Hanya saja, menurut penulis, kisah Maryam yang –sekalipun ia bukan seorang nabi-²³ terdapat dalam al-Qur'ān merupakan kisah menarik untuk dikaji dengan menggunakan analisis pragmatik dikarenakan terdapat tiga alasan, sebagaimana berikut:

¹⁸ Yūsuf al-Hāj Aḥmad, *Mawsū'ah al-I'jāz al-'Ilmī* (Damaskus: Maktabah Dār Ibnu Hajar, 1424), 16. Bandingkan dengan; Ibrāhīm 'Auḍāin, *al-Bayān al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm* (Riyāḍ: Dār al-Aṣalah, 1990), 11-15.

¹⁹ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu Epistemologi, Metodologi dan Etika* (Jakarta: Teraju, 2004, hlm. 14-15.

²⁰ Bandingkan dengan; A. Hanafi, *Segi-segi Kesusastaan pada Kisah-Kisah al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1984), 21.

²¹ 'Abd al-'Azīz Muḥammad Faiṣal, *al-Adab al-'Araby wa Tārikhuh* (Saudi: Departemen Pendidikan Tinggi, 1114), 28.

²² 'Abdullāh bin Yūsuf al-Judāī, *al-Muqaddimāt al-Asāsīyat fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Mu'asasah al-Rayyān, 1422), 23.

²³ Argumentasi bahwa Maryam bukan seorang nabi dilihat dari teori implikatur dalam perspektif pragmatik bisa dibaca lebih lengkap pada Bab IV, halaman 155-156.

Pertama, secara tekstual, al-Qur'ān mendeklarasikan bahwa sosok Maryam adalah *public figure* yang fenomenal, suci dan terhormat, bahkan mengalahkan superioritas perempuan lainnya. Superioritas tersebut menjadikan mufasir al-Rāzī (w. 606/1209) dengan lantang menyuarakan bahwa posisi Maryam melebihi kehebatan perempuan lain, semisal Siti Fāṭimah dan Siti 'Āishah.²⁴ Indikasi superioritas ini, salah-satunya disebabkan dalam al-Qur'ān tidak pernah menyebutkan nama seorang aktor dari kalangan perempuan secara eksplisit, kecuali nama Maryam,²⁵ bahkan kebesaran namanya diabadikan dalam satu surat khusus yang bernama "Surat Maryam".

Kedua, kisah Maryam adalah kisah yang kaya dengan nuansa konteks, sehingga implikasinya terdapat susunan bentuk gramatikal yang –nyaris- berbeda sekalipun tema yang diangkat sama. Fenomena ini, salah satunya tampak dalam penggunaan kalimat *fihā* yang berbentuk feminin (*mu'annath*) yang terdapat dalam QS al-Anbiyā' [21]: 91, sementara penggunaan kalimat *fīhi* yang berbentuk maskulin (*mudhakkar*), terdapat dalam QS al-Taḥrīm [66]: 12. Perbedaan susunan gramatikal tersebut tentu disesuaikan dengan konteks pembicaraan, sekalipun tema yang diangkat sama-sama menjelaskan tentang proses peniupan ruh ke dalam diri Maryam. Implikasi konteks lainnya adalah penyebutan nama Maryam secara jelas dan tegas dalam QS al-Taḥrīm [66]: 12,

²⁴ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Vol. VIII (Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 2000), 39.

²⁵ Aktor dari kalangan perempuan hanya disebutkan nama gelarnya saja, seperti isteri Ādam, isteri Nūh, Isteri Lūṭ, ratu Saba', ibu Mūsā dan lainnya, kecuali satu nama yang disebut langsung, yaitu Maryam. Lihat selengkapnya; Ahmad Zaki Hammad, *Mary The Chosen Women; The Mother of Jesus in The Qur'an* (Amerika: Quranic Literacy Institute, 2001), 3.

sementara kisah yang terdapat dalam QS al-Anbiyā' [21]: 91 penyebutan nama tersebut justru dihilangkan.

Ketiga, kisah Maryam yang tersebar dalam berbagai surat dalam al-Qur'ān, menurut penulis, memiliki konteks kebahasaan yang menarik untuk dikaji dan memiliki pesan-pesan terdalam (*meaning-ful sense*) yang menarik untuk diungkap secara pragmatik. Salah-satu contohnya adalah potongan ayat tentang kelahiran Maryam yang diabadikan dalam QS Āli 'Imrān [03]: 36 sebagai berikut:

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ
وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَدُرَيْتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

”Maka tatkala isteri ‘Imran melahirkan anaknya, diapun berkata: ”Ya Tuhanku, Sesungguhnya Aku melahirkannya seorang anak perempuan; dan Allah lebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu; dan anak laki-laki tidaklah seperti anak perempuan. Sesungguhnya Aku Telah menamai dia Maryam dan Aku mohon perlindungan untuknya serta anak-anak keturunannya kepada (pemeliharaan) Engkau daripada syaitan yang terkutuk.”²⁶

Potongan ayat yang artinya, ”Ya Tuhanku, sesungguhnya aku melahirkannya seorang anak perempuan” jika dianalisis dengan menggunakan pendekatan pragmatik teori tindak tutur, maka bentuk *lokusi* merupakan kalimat informatif (*khabarīyyah*) bahwa isteri ‘Imrān memberikan informasi tentang dirinya yang telah melahirkan seorang anak perempuan. Tindak *illokusi* dari potongan ayat tersebut merupakan kalimat *asertif* yang bermakna mengeluh (*complaining*) akibat rasa kesedihan, penyesalan dan kekecewaan atas kelahiran bayi yang dikandungnya. Hal ini disebabkan terjadinya inkonsistensi antara idealita dan realita. Ibunda Hannah melahirkan seorang bayi yang tidak dirindukannya. Bayi

²⁶ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: Diponegoro, 2010), 54.

yang diimpikan berjenis kelamin seorang lelaki, tetapi justru yang dilahirkannya bayi yang berjenis kelamin perempuan.

Berbeda dengan *lokusi* yang berbasis pada apa yang dikatakan (*the act of saying something*) dan *illokusi* yang berbasis pada apa yang dikerjakan (*the act of doing something*), maka tindak tutur *perlokusi* yang berorientasi pada respon mitra tutur (*the act of affecting someone*) tentu saja potongan ayat di atas memberikan satu efek agar Allah memperhatikan penyesalan dan permohonan isteri ‘Imrān. Dalam konteks ini, efek tersebut tampak ketika Allah memberikan respon dengan firman-Nya yang artinya, ”dan Allah lebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu; dan anak laki-laki tidaklah seperti anak perempuan”.²⁷

Interpretasi secara pragmatik pada ayat di atas, khususnya dalam teori tindak tutur, *stadium* embrionalnya sejatinya sudah pernah dilakukan oleh ulama-ulama klasik, sekalipun belum dilakukan penjabaran dan reformulasi yang lebih sistematis. Hal ini bisa dibuktikan dari pernyataan para mufasir klasik bahwa potongan ayat tersebut bukan sebuah ungkapan yang berbentuk informatif-deklaratif (*al-ikhbār wa al-i‘lām*), tetapi jauh dari itu sebagai bentuk ungkapan rasa penyesalan (*li al-i‘tidhār wa al-tahassur*) atas kandasnya harapan dan impian isteri ‘Imrān.²⁸ Dengan demikian, komitmen pembacaan yang demikian, tentu saja merupakan indikasi konkrit bahwa para mufasir klasik telah melakukan interpretasi dan pembacaan secara pragmatik terhadap al-Qur’ān, khususnya teori tindak tutur.

²⁷ Ibid.,

²⁸ al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Vol. VIII, 204.

Aplikasi interpretasi pragmatik terhadap ayat di atas merupakan satu dari sekian rangkaian ayat kisah Maryam dalam al-Qur'ān. Tentu saja, masih terdapat sekian ayat lain yang memerlukan pembacaan serupa untuk memperkaya khazanah tafsir al-Qur'ān. Karena itu, penulis tertarik untuk membedah perjalanan religi Maryam melalui pendekatan pragmatik dengan judul, ” Kisah Maryam dalam al-Qur'ān; Pendekatan Pragmatik”.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Judul penelitian ini dibatasi oleh tema sekaligus obyeknya. Temanya adalah dua konsep di atas, yaitu kisah al-Qur'ān dan pendekatan pragmatik, objeknya adalah Maryam. Tema dan objek tersebut merupakan tema sentral yang menjadi fokus kajian dalam penelitian ini sesuai dengan porsinya masing-masing, sebagaimana terlihat di bawah ini:

1. Kitab suci al-Qur'ān, selain memuat *ideal type*, juga memuat *arche type*.
Data-data historis dalam *arche type* tersebut terdapat dalam 35 surat dan 1.600 ayat. Karena itu, apa maksud al-Qur'ān menggunakan bentuk *arche type* dalam menyampaikan ajaran-ajarannya?
2. Eksistensi kisah-kisah yang terdapat dalam al-Qur'ān. Pembahasan tentang eksistensi kisah dalam al-Qur'ān dari dahulu sampai sekarang merupakan tema kontroversial. Setidaknya, dalam studi ilmu-ilmu al-Qur'ān, ada dua kelompok yang meresepsi eksistensi kisah al-Qur'an, yaitu kelompok yang meresepsi kisah al-Qur'an sebagai kisah non fiktif (*qiṣṣat wāqī'īyyah*) dan kelompok yang meresepsinya sebagai kisah fiktif (*qiṣṣat khayālīyyah*). Dalam

keterkaitan ini, penulis akan menjelaskan apa saja asumsi dasar dan paradigma yang digunakan oleh kedua *mainstream* tersebut?

3. Kitab suci al-Qur'ān merupakan kitab yang diturunkan terikat konteks (*context dependent*) mengingat ia diturunkan dalam rangka merespon realitas sosial komunitas Arab. Sementara itu, dalam ilmu linguistik terdapat suatu kajian yang diorientasikan pada makna tuturan (*utterance*) atau pengujaran kalimat berbasis pada konteks yang sesungguhnya, yaitu kajian pragmatik. Karena itu, persoalan yang muncul adalah apa yang dimaksud pragmatika al-Qur'ān, asumsi dasar dan bagaimana operasionalisasinya?
4. Kisah Maryam yang terdapat dalam al-Qur'ān merupakan kisah sastra yang dibangun oleh dua unsur, yaitu intrinsik dan ekstrinsik. Namun demikian, cara yang ditempuh al-Qur'ān dalam mendeskripsikan dan menampilkan unsur-unsur tersebut jauh berbeda dengan karya sastra pada umumnya. Sebab al-Qur'ān merupakan kitab suci yang berisi petunjuk dan bukanlah buku ensiklopedi sejarah yang hendak mengupas tuntas perjalanan hidup seseorang. Sehubungan dengan fenomena tersebut, persoalannya adalah apa saja unsur-unsur intrinsik dan ekstrinsik yang membangun kisah tersebut?
5. Kisah Maryam adalah kisah yang kaya dengan nuansa konteks, sehingga implikasinya terdapat susunan bentuk gramatikal yang berbeda sekalipun tema yang diangkat sama. Kisah tersebut terdokumentasikan dalam al-Qur'ān sebanyak 29 ayat yang tersebar dalam tiga surat; yaitu 12 ayat yang terdapat dalam QS Āli 'Imrān [04]: 33-37 dan 42-48; 15 ayat yang terdapat dalam QS Maryam [19]: 16-33; 1 ayat yang terdapat dalam QS al-Taḥrīm

[66]: 12 dan 1 ayat yang terdapat dalam QS al-Anbiyā' [21]: 91. Bagaimana eksplorasi pemahaman kisah ini jika dibaca dengan menggunakan teori pragmatik?

6. Setiap kalimat, di samping mempunyai makna tekstual-gramatikal, eksoteris dan legal-formal, juga terdapat makna kontekstual, esoteris dan ideal moral atau pesan filosofis. Terkait hal ini, apa saja pesan keagamaan yang diusung dalam narasi kisah Maryam dalam al-Qur'ān.

C. Rumusan Masalah

Berangkat dari latar belakang tersebut, maka masalah yang hendak dijawab dengan penelitian ini adalah:

1. Apa saja unsur-unsur intrinsik dan ekstrinsik kisah Maryam dalam al-Qur'ān?
2. Bagaimana eksplorasi pemahaman kisah Maryam dalam al-Qur'ān dari perspektif pragmatik?
3. Apa saja pesan-pesan keagamaan kisah Maryam yang terdapat dalam al-Qur'ān dari perspektif pragmatik?

D. Tujuan Penelitian

Sebuah penelitian yang dilakukan, pada dasarnya tidak lepas dari tujuan luhur yang menjadi titik pijak. Tujuan dalam sebuah penelitian menjadi bagian integral dari proses penelitian yang dilakukan. Penelitian ini juga memiliki tiga tujuan:

1. Untuk menentukan unsur-unsur intrinsik dan ekstrinsik kisah Maryam dalam al-Qur'ān?
2. Untuk mengetahui eksplorasi pemahaman kisah Maryam dalam al-Qur'ān dari perspektif pragmatik?
3. Untuk menemukan pesan-pesan keagamaan kisah Maryam yang terdapat dalam al-Qur'ān dari perspektif pragmatik?

E. Kegunaan Penelitian

Penelitian ini tentu saja memiliki beberapa kegunaan yang substansial, baik secara teoretik maupun secara praktis. Kegunaan secara teoretik, antara lain:

1. Untuk memberikan sumbangan pemikiran yang cukup berarti terhadap pengembangan kajian ulūm al-Qur'ān, utamanya tentang kisah-kisah al-Qur'ān serta penafsirannya yang –dalam hal ini- berbasis pada pendekatan pragmatik, sekaligus sebagai pijakan awal untuk mengembangkan teori kisah-kisah al-Qur'ān perspektif pragmatik yang *applicable* dalam wacana penafsiran.
2. Sumbangan penelitian ini bagi ilmu pengetahuan ini jelas, yaitu merumuskan tentang eksistensi kisah al-Qur'ān secara objektif, serta melakukan konstruksi pemahaman kisah Maryam dalam al-Qur'ān dari perspektif pragmatik sebab selama ini belum ada yang mencoba “memotret” kajian ilmu-ilmu al-Qur'ān dari perspektif pragmatik, termasuk juga di dalamnya adalah kisah Maryam dalam al-Qur'ān.

3. Kajian mengenai teori, aplikasi dan implikasi pemahaman kisah Maryam dalam al-Qur'an perspektif pragmatik, belum dirumuskan dalam bentuk penelitian yang komprehensif, sehingga penelitian ini diharapkan dapat mengisi celah atau "lowongan" tersebut, dan dapat berguna bagi pengembangan ilmu-ilmu keislaman, terutama di bidang ulūm al-Qur'an yang sangat berguna bagi pengembangan metode tafsir al-Qur'an, di Indonesia khususnya.

Kegunaan secara praktis, yaitu:

1. Untuk memberikan alternatif pemahaman baru kepada guru dan dosen dalam membuat buku bahan ajar tafsir al-Qur'an sebab dengan pendekatan pragmatik, pesan yang terdapat dalam ayat al-Qur'an tidak lagi dipahami secara gramatikal dan parsial-literal melainkan harus dipahami secara komprehensif, kontekstual dan fungsional. Hal ini dikarenakan, kitab suci al-Qur'an tidak diturunkan dalam ruang kosong, tetapi berdialektika dengan kultur geografis Arab.
2. Untuk memperkaya wawasan dan pemahaman siswa dan mahasiswa dalam mengungkap pesan ayat-ayat al-Qur'an. Hal ini dikarenakan pemahaman terhadap pesan-pesan tersebut tidak selalu berjalan linear dengan wujud formal-gramatikalnya. Karena itu, pendekatan pragmatik merupakan solusi terhadap kebuntuan linearitas pemahaman tekstualitas mengingat posisi pragmatik merupakan kajian terhadap satuan kebahasaan yang difokuskan pada relasi antar teks linguistik yang bebas konteks (*context independent*) dan terikat konteks (*context dependent*). Selain itu, kajian ini untuk

mempermudah sistem pembelajaran sintaksis Arab (*naḥwu*) dalam mengaplikasikan kaidah-kaidah sintaksis dalam kalimat sempurna. Hal ini dikarenakan fungsi pragmatik ialah untuk mengkaji sistem penggunaan pola kalimat dan variasinya.

3. Untuk menghindari sikap dan tindakan anarkis, baik dalam berinteraksi dan komunikasi kepada masyarakat, tokoh agama, partai politik dan organisasi massa lainnya. Penelitian terhadap kisah Maryam dengan menggunakan pendekatan pragmatik, khususnya teori sopan santun, memberikan pelajaran berharga bahwa kesantunan dalam berinteraksi dan komunikasi merupakan nilai yang dijunjung tinggi al-Qur'ān sebab dalam kisah tersebut, tidak ada satu-pun rangkaian kalimatnya yang dibangun menggunakan komunikasi keras dan kasar.

F. Kerangka Teoretik

Dalam sebuah penelitian ilmiah, kerangka teori sangat diperlukan antara lain untuk membantu memecahkan dan mengidentifikasi masalah yang hendak diteliti. Di samping itu, kerangka teori juga dipakai untuk memperlihatkan ukuran-ukuran atau kriteria yang dijadikan dasar untuk membuktikan sesuatu.²⁹ Berangkat dari arti penting kerangka teori di atas, maka untuk menjelaskan

²⁹ Teuku Ibrahim Alfian, "Tentang Metodologi Sejarah" Suplemen Buku, Teuku Ibrahim Alfian et al., *Dari Abad dan Hikayat sampai Sejarah Kritis* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1987), 4.

tentang hakekat kisah serta macam-macamnya, penulis menggunakan teori yang telah dikemukakan oleh al-Tihāmī Naqrah sebagai berikut;³⁰

1. Pendekatan *al-tabsīṭ wa al-tafṣīl*. Pendekatan ini cenderung meluaskan wawasan pembahasan kisah al-Qur’ān sampai ke hal-hal yang detail dari semua yang berkaitan dengan pengisahan itu sendiri.
2. Pendekatan *al-tahlīl fī ḥudūd al-naṣṣ al-qur’āni*. Pendekatan ini cenderung hanya menjelaskan isyarat dan pengajaran yang terkandung dalam kisah al-Qur’ān.
3. Pendekatan *al-tabsīṭ wa al-taisīr*. Pendekatan ini cenderung menggunakan kalimat-kalimat sederhana yang mudah dimengerti dalam menyajikan kisah al-Qur’ān..
4. Pendekatan *al-dirāsāt li qaṣaṣi al-qur’ān*. Pendekatan ini cenderung menggunakan pendekatan ilmiah, analisisnya dan penyimpulannya, terutama dalam menyajikan bandingan dan bantahan terhadap kritik orientalis terhadap kisah al-Qur’ān. Namun dalam pendekatan ini, terdapat beberapa aliran, antara lain aliran; *Pertama*, aliran yang menerapkan teori-teori sastra modern dalam menganalisis kisah-kisah al-Qur’ān dengan tujuan di samping untuk menyingkap esensi daya pesonanya, juga untuk menegaskan bahwa kisah al-Qur’ān tidak hanya dimaksudkan sebagai sumber sejarah *an-sich*, tetapi juga untuk tujuan kesasteraan. Aliran ini dipelopori oleh M. Ahmad Khalafullah, dengan bukunya yang berjudul *al-Fan al-Qaṣaṣ fī al-Qur’ān al-*

³⁰ al-Tihami Naqrah, *Sikūlijīyyah al-Qiṣṣah fī al-Qur’ān* (al-Jazā’ir: al-Shirkah al-Tunisīyyah, 1971), 29-45. Dikutip dari M. Radhi al-Hafid, “Nilai Edukatif Kisah al-Qur’ān”, *Disertasi*, (Yogyakarta: PPS IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1995), 5.

Karīm. *Kedua*, aliran yang beorientasi pada analisis aspek-aspek kebahasaannya tanpa meluaskan wawasannya kepada sesuatu yang keluar dari esensinya sebagai wahyu. *Ketiga*, aliran yang memusatkan kajiannya pada segi-segi keindahan uslub dan gaya bahasa al-Qur’ān.³¹

Dari semua jabaran di atas, posisi penelitian ini merujuk pada pendekatan keempat dengan mengikuti aliran pertama yang memusatkan kajiannya pada teori-teori sastra modern dalam menganalisis kisah-kisah al-Qur’ān dengan tujuan di samping untuk menyingkap esensi daya pesonanya, juga untuk menegaskan bahwa kisah al-Qur’ān tidak hanya dimaksudkan sebagai sumber sejarah *an-sich*, tetapi juga untuk tujuan kesastraan.

Sedangkan terkait dengan kisah-kisah al-Qur’ān yang *nota bene* menggunakan media bahasa Arab, tentu penulis menggunakan teori sastra,³² sebab menurut ahli sastra, suatu karya dapat digolongkan sebagai karya sastra apabila mempunyai tiga elemen *literariness* (aspek sastra), termasuk al-Qur’ān.³³ *Pertama*, keindahan gaya bahasa sehingga banyak memilik variasi. *Kedua*, terjadinya proses defamiliarisasi dalam diri si pembaca. Ketika seseorang membaca al-Qur’ān, maka otomatis ia akan takjub padanya. Sayyid Quṭb (w. 1386/1966) menyebut proses ketakjuban ini dengan istilah *mashūrun bi al-Qur’ān* (tersihir oleh al-Qur’ān), sebagaimana kejadian yang dialami oleh ‘Umar bin

³¹ Ibid., 8-9.

³² Teori sastra adalah pendekatan yang mengarah untuk mengasah dan menggugah perasaan pembaca secara rohani sehingga menimbulkan kegembiraan di dalam jiwa lalu menerimanya atau mendatangkan kepedihan lalu menolaknya. al-Qur’ān memperhatikan pendekatan ini karena ia tidak hanya didasarkan kepada pikiran untuk menerima, tetapi juga kepada perasaan untuk bisa tertarik. Lihat selengkapnya; Ahmad Badawī, *Min Balāghat al-Qur’ān*, Juz I (Kairo: Nahdah Misr, 2005), 37.

³³ Yusuf Rahman, “Nilai Sastra al-Qur’ān” dalam *Studi Ilmu al-Qur’ān* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 1997), 67.

Khaṭṭāb. Demikian pula yang dialami oleh sosok al-Walīd bin Muḡhīrah, walaupun ia tetap kafir, dari pernyataan lantanginya *inna laḥū laḥalāwah* (*sungguh al-Qur'an ini kalimat-kalimatnya sangat indah*), jelas-jelas mengindikasikan ke arah defamiliarisasi tersebut.³⁴ *Ketiga*, proses interpretasi sebagai konsekuensi dari elemen pertama dan kedua. Proses interpretasi dalam konteks ini adalah respon pembaca atau pendengar terhadap kedua elemen di atas, sehingga dalam kajian studi Islam, banyak orang yang tertarik untuk mengkaji aspek estetika al-Qur'ān, aspek retorika dan sebagainya.

G. Penelitian Terdahulu

Dalam penelitian ilmiah yang dilakukan, langkah awal yang harus dilakukan adalah melakukan tinjauan pustaka atas penelitian-penelitian terdahulu. Hal itu dilakukan karena beberapa alasan; *Pertama*, untuk menghindari plagiasi. *Kedua*, untuk membandingkan kekurangan dan kelebihan antara penelitian terdahulu dan penelitian yang dilakukan. *Ketiga*, untuk menggali informasi penelitian atas tema yang diteliti dari peneliti sebelumnya.³⁵

Menyadari hal itu, penulis bukanlah orang pertama yang mengkaji tentang kisah Maryam dalam al-Qur'ān perspektif pragmatik. Para peneliti sebelumnya telah melakukan penelitian tentang kajian ini, baik dalam bentuk disertasi, tesis

³⁴ Kisah defamiliarisasi yang dialami Walīd ibn Muḡhīrah ini, bisa dilihat kisah-kisah sejarah Nabi Muhammad saw. Lihat selengkapnya; al-Baihaqī, *Dalā'il al-Nubuwwah*, juz II (Kairo: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1408), 199. Bandingkan juga dengan; Mālik Bin Nabī, *al-Zāhirat al-Qur'āniyyat* (Shirīā: Dār al-Fikr, 1420), 191. Lihat juga; Mustafā Muslim, *Mabāḥith fī I'jāz al-Qur'ān* (Damaskus: Dār al-Qalām, 1426), 45.

³⁵ Ahmad Ali Riyadi, *Dekonstruksi Tradisi: Kaum Muda NU Merobek Tradisi* (Jogjakarta: Ar-Ruz, 2007), 19-20.

maupun artikel. Hanya saja, sekalipun ada penelitian yang sama, objek formal dan pendekatan yang digunakan adalah berbeda.

Terkait dengan pembahasan kisah-kisah para nabi secara umum, tentu saja sudah banyak dilakukan oleh para peneliti sebelumnya. Dalam hal ini, hemat penulis terdapat beberapa buku yang cukup bagus menyajikan tentang kisah dalam al-Qur'ān secara umum; yaitu tulisan Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Qiṣṣah fī al-Qur'ān al-Karīm*,³⁶ 'Abd al-Karīm al-Khaṭīb, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī*,³⁷ Kāzīm al-Zawāhirī, *Badā'i'u al-Idmār al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm*,³⁸ Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur'an*,³⁹ Uri Rubin, *Prophets and Prophethood*,⁴⁰ Aḥmad Muḥammad al-Sharqāwī, *al-Mar'ah fī al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī*,⁴¹ Muḥammad Aḥmad Quṭb, *Qaṣaṣ al-Qur'ān li al-Aṭfāl*,⁴² Abdul Laṭīf Aḥmad 'Ashūr, *Qaṣaṣ al-Anbiyā' li al-Aṭfāl*,⁴³ dan Ḥamdī bin Muḥammad Nūr al-Dīn, *Qaṣaṣ al-Qur'ān*.⁴⁴

Selain buku-buku di atas, terdapat tulisan Suleiman A. Mourad yang mengurai tentang kisah Maryam dengan judul *Mary in The Qur'an; A Reexamination of her Presentation*. Tulisan tersebut mengurai tiga isu utama; *Pertama*, al-Qur'ān mengidentifikasi sosok Maryam serta garis keturunannya.

³⁶ Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Qiṣṣah fī al-Qur'ān al-Karīm* (Mesir: Dār Nahḍah Mesir, 1996).

³⁷ Abdul Karīm al-Khaṭīb, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī fī Manṭūqih wa Maḥūmih* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1395).

³⁸ Kāzīm al-Zawāhirī, *Badā'i'u al-Idmār al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm* (t.tp.: tp., 1991).

³⁹ Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of The Qur'an*, Vol. 5 (Leiden: E.J. Brill, 2001).

⁴⁰ Uri Rubin, "Prophets and Prophethood", *The Blackwell Companion To The Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Australia: Blackwell Publishing, 2006), 234.

⁴¹ Aḥmad Muḥammad al-Sharqāwī, *al-Mar'ah fī al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī* (Kairo: Dār al-Salām, 1421).

⁴² Muḥammad Aḥmad Quṭb, *Qaṣaṣ al-Qur'ān li al-Aṭfāl* (Kairo: Maktabat al-Qur'ān, t.th.).

⁴³ Abdul Laṭīf Aḥmad 'Ashūr, *Qaṣaṣ al-Anbiyā' li al-Aṭfāl* (Kairo: Maktabah al-Qur'ān, t.th.).

⁴⁴ Ḥamdī ibn Muḥammad Nūr al-Dīn, *Qaṣaṣ al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah al-Maurid, 1423).

Dalam konteks ini, Suleiman memaparkan siapa yang dimaksud *'imra'ata 'imrān* dalam QS Āli 'Imrān [03]: 35-36, Maryam sebagai *ibnata 'Imrān* dalam QS al-Tahrim [66]: 12 serta Maryam sebagai *ukhta Hārūn* dalam QS Maryam [19]: 28. *Kedua*, al-Qur'ān menginformasikan pemberian seorang anak dan kelahiran 'Isā yang terdapat dalam QS Āli 'Imrān [03]: 42-49 dan QS Maryam [19]: 17-21. Menurut Suleiman bahwa kisah yang terdapat dalam QS Āli 'Imrān [03]: 42-49 berasal dari teks ekstra kanonikal Protevangelium of James 11, sedangkan kisah versi QS Maryam [19]: 17-21 berasal dari Injil Lukas 1-2. *Ketiga*, kisah al-Qur'ān tentang kedatangan Maryam dan 'Isā untuk menghindari penjelasan dalam Injil sebagai pembantaian orang-orang yang tidak berodosa (Matius 2: 13-18), serta menetapkan penggambaran tempat yang tidak dijelaskan secara detail sebagai tempat pelarian Maryam dan 'Isa yang dijelaskan dalam QS al-Mu'minūn [23]: 50. Dalam konteks ayat tersebut, Suleiman mempersoalkan terjadinya perdebatan di antara para ulama tentang *rabwat* (tanah tinggi yang datar).⁴⁵

Beberapa literatur di atas tidak mengungkap dan mendeskripsikan secara detail tentang kisah Maryam mulai sejak kelahirannya hingga melahirkan 'Isa as, terlebih lagi jika menggunakan pendekatan pragmatik. Hal ini dikarenakan, sebagaimana tentang pendekatan dalam kajian kisah-kisah, terdapat kisah yang hanya menggunakan kalimat-kalimat sederhana dan mudah dimengerti dalam menyajikan kisah al-Qur'ān. *Uslūb* dan gaya bahasanya mengikuti *uslūb* dan gaya bahasa yang populer, sehingga tidak membutuhkan pemusatan perhatian untuk

⁴⁵ Suleiman A. Mourad, "Mary in The Qur'an; A Reexamination of her Presentation" dalam *The Qur'an in Its Historical Context*, ed. Gabriel Said Reynolds (New York: Routledge, 2008), 163-172.

mengkajinya dan dapat menjangkau semua lapisan masyarakat, termasuk anak-anak dan mereka yang tidak terdidik dalam jenjang pendidikan menengah ke atas.

Sedangkan terkait dengan teori kisah al-Qur'ān yang berbasis pada data historis empiris-objektif, penulis tentu lebih banyak merujuk, bahkan sebisa mungkin mengkritisi hasil karya intelektual Islam yang menilai kisah al-Qur'ān sebagai kisah yang berbentuk fiktif (*al-qisṣah al-khayālīyyah*), seperti Muḥamad 'Abduh (w. 1323/1905), Aḥmad Khalaf Allāh dan penulis lain yang senada dengan penulis tersebut.

Berbeda dengan kajian tentang kisah al-Qur'ān secara umum, kajian terkait suatu kisah yang menggunakan perspektif pragmatik, penulis hanya menemukan satu tulisan berupa skripsi dengan judul, "Kisah Nabi Sulaiman as dalam al-Qur'ān; Tinjauan Pragmatik"⁴⁶ yang ditulis oleh Sartika Sari Dewi. Dalam tulisan tersebut, kisah Nabi Sulaiman disajikan dengan menggunakan teori pragmatik, utamanya tentang prinsip sopan santun yang digagas oleh Leech. Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa pada kisah Nabi Sulaiman dalam al-Qur'ān terdapat enam *maksim* kebijaksanaan (*tact maxim*), dua *maksim* kedermawanan (*generosity maxim*), sepuluh *maksim* penghargaan (*approbation maxim*), delapan *maksim* kesederhanaan (*modesty maxim*), satu *maksim* permufakatan (*agreement maxim*) dan satu *maksim* simpati (*sympathy maxim*).

Hasil karya tulis Sartika Sari Dewi di atas, menurut penulis sungguh jauh berbeda dengan penelitian penulis. Setidaknya bisa dilihat dari tiga hal; *Pertama*,

⁴⁶ Sartika Sari Dewi, "Kisah Nabi Sulaiman as: Tinjauan Pragmatik", *Skripsi*, Universitas Sumatera Utara, 2010.

penelitian Sartika tidak membahas secara detail tentang posisi kisah dalam al-Qur'an secara umum. Padahal justru dengan menampilkan tentang eksistensi kisah dalam al-Qur'an, termasuk problematika serta paradigma kajian kisah dalam al-Qur'an dapat membantu memberikan inspirasi dalam kajian kisah Nabi Sulaiman secara khusus.

Kedua, jika dilihat dari teori pragmatik yang digunakan, penelitian yang dilakukan Sartika terhadap kisah Nabi Sulaiman hanya difokuskan pada prinsip sopan santun yang terdapat enam maksim. Objek kajian pragmatik yang lain, semisal *deixis*, *presuposisi*, tindak tutur dan *implikatur* sama sekali tidak ditampilkan, sehingga hasil penelitian tersebut belum menampilkan kajian pragmatik secara utuh dan totalitas.

Ketiga, penelitian Sartika, selain objek penelitiannya berupa kisah Nabi Sulaiman as, juga tidak ditemukan data secara khusus yang mengkonstruksi, terlebih lagi menyajikan dan menawarkan teori baru tentang pragmatik apabila diaplikasikan pada kajian ilmu al-Qur'an. Dalam konteks ini, penulis tidak mendapatkan sajian data dan teori baru dalam kajian tersebut, sehingga bisa menghasilkan teori tentang pragmatika al-Qur'an, sebagaimana yang ditawarkan oleh penulis.

Karya-karya yang terkait dengan teori pragmatik, serta aplikasinya pada ayat-ayat al-Qur'an, penulis menemukan disertasi yang telah diterbitkan menjadi buku, yaitu "Fenomena Pragmatik dalam al-Qur'an: Studi Kasus

terhadap Pertanyaan”.⁴⁷ Selain itu, penulis juga menemukan buku yang membahas tentang ketersinggungan secara epistemologik antara pragmatik dan Ilmu Ma‘ani yang ditulis oleh Moch. Sony Fauzi, dengan judul ”Pragmatik dan Ilmu Ma‘aniy”.⁴⁸

Kedua buku di atas, tentu jauh berbeda dengan penelitian yang dilakukan oleh penulis, sebab kajian buku yang pertama diorientasikan pada bentuk-bentuk kalimat *istifhām* dalam al-Qur‘ān dengan menggunakan teori pragmatik. Hasil penelitian tersebut menyebutkan bahwa kalimat pertanyaan yang terdapat dalam al-Qur‘ān tidak hanya berfungsi semantis yang berarti meminta informasi, konfirmasi dan klarifikasi, melainkan juga bisa berfungsi pragmatik, yaitu memerintah, melarang, mencela, menegur, dan memotivasi. Buku yang kedua menyimpulkan bahwa ilmu Ma‘ānī dan pragmatik mempunyai kemiripan secara ontologik terutama dalam kajian bentuk dan makna tuturan yang dipengaruhi konteks. Selain itu, kedua disiplin keilmuan tersebut juga mempunyai kesamaan secara epistemologis, yaitu antara kajian *kalām khabarī* dan *insha‘ī* dalam ilmu Ma‘ānī dengan kajian presuposisi dan implikatur dalam ilmu pragmatik.

Dari keterangan di atas, posisi tulisan ini tentunya mengisi ruang kosong yang tidak hanya beroperasi pada pengembangan dan kontribusi teori-teori pragmatik yang dapat diaplikasikan pada teks-teks al-Qur‘ān sebagai pisau analisisnya, tetapi penulis juga menjelaskan tentang langkah-langkah, prosedur dan syarat-syarat teori tersebut apabila diaplikasikan pada

⁴⁷ Moh. Ainin, *Fenomena Pragmatik dalam al-Qur‘an: Studi Kasus terhadap Pertanyaan* (Malang: Misykat, 2010).

⁴⁸ Moch. Sony Fauzi, *Pragmatik dan Ilmu Ma‘aniy* (Malang: UIN Maliki Press, 2011).

ayat-ayat al-Qur'ān, terutama juga di dalamnya terkait dengan kisah Maryam dalam al-Qur'ān.

H. Metode Penelitian

Dalam setiap penelitian ilmiah, perlu adanya metode-metode⁴⁹ tertentu untuk menjelaskan obyek yang menjadi kajian. Hal ini dimaksudkan agar penelitian yang dilakukan dapat berjalan secara tepat dan terarah serta mencapai sasaran yang diharapkan. Secara terperinci metode yang digunakan dalam penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini berdasarkan tempatnya dikategorikan sebagai jenis penelitian pustaka (*library research*). Hal ini disebabkan data yang digunakan adalah data kepustakaan murni berupa buku atau literatur yang terkait dengan pembahasan tema utama. Dalam konteks ini, tema utama yang menjadi fokus penelitian ini adalah kisah Maryam dalam al-Qur'ān.

Apabila dilihat dari sifat datanya, maka jenis data penelitian ini dikategorikan penelitian kualitatif. Maksud dari penelitian kualitatif adalah penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang diamati.⁵⁰ Dikatakan demikian, karena penelitian ini mengkaji kisah Maryam yang terdapat dalam al-Qur'ān. Tentu saja, kajian semacam ini, sesuai dengan paradigma penelitian kualitatif yang –

⁴⁹ Metode adalah *way of doing anything*, yaitu suatu cara yang ditempuh untuk mengerjakan sesuatu, agar sampai kepada suatu tujuan. A.S. Hornbay, *Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press, 1963), 533.

⁵⁰ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009), h. 4

menurut Nana Sudjana- mempunyai ciri-ciri sebagai berikut; menggunakan lingkungan alamiah sebagai sumber data langsung, sifatnya deskriptif-analitik, tekanannya pada proses, bukan ada pada hasil, tata pikir induktif dan mengutamakan makna.⁵¹

2. Sumber Data Penelitian

Data-data yang hendak diteliti dari jenis penelitian pustaka tersebut terdiri dari data primer dan sekunder. Data primer dalam konteks ini adalah data utama, yaitu muṣḥaf al-Qur’ān yang terkait langsung dengan konstruksi kisah Maryam dalam al-Qur’ān yang terdiri dari 22 ayat yang tersebar di empat surat, yaitu 11 ayat fase Madinah yang terdapat dalam QS Āli ‘Imrān [4]: 33-37, 42-47; 18 ayat fase Makkah yang terdapat dalam QS Maryam [19]: 16-33; 1 ayat fase Makkah yang terdapat dalam QS al-Anbiyā’ [21]: 91, dan 1 ayat fase Madinah yang terdapat dalam QS al-Taḥrīm [66]: 11.

Data skundernya adalah data-data yang tidak terkait langsung dengan konstruksi kisah Maryam akan tetapi relevan dalam pembacaan dan pemaknaan kisah tersebut secara totalitas. Data tersebut berupa kitab-kitab tafsir atau buku-buku yang membahas tentang masalah kisah Maryam dan pragmatik serta data-data lain yang memiliki relevansi erat dengan pembahasan ini. Data-data sekunder ini berperan sebagai konteks untuk menjelaskan data primer.

3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam proses pengumpulan data, metode yang digunakan adalah metode dokumentasi. Metode ini diterapkan guna menggali data yang tersimpan dalam

⁵¹ Nana Sudjana dan Ibrahim, *Penelitian dan Penilaian Pendidikan* (Bandung: Sinar Baru, 1989), h. 1997-200.

dokumen-dokumen tertulis. Dengan teknik tersebut, setiap keping informasi diperlakukan sebagai bernilai sama untuk kemudian diklasifikasi, diuji dan dibandingkan satu sama lain.

Tidak semua bagian dari data yang menjadi sumber data primer dibaca dan ditelusuri, melainkan hanya data yang relevan dengan penelitian ini. Tema tersebut telah diuraikan pada bagian rumusan dan batasan masalah di atas. Data dari sumber sekunder digunakan terutama untuk membantu dan mempertajam analisa terhadap data-data sumber primer.

Langkah pengumpulan data dilakukan dengan cara pengumpulan teks ayat. Dalam hal ini peneliti melakukan beberapa kegiatan pengumpulan data teks ayat al-Qur'an dengan cara sebagai berikut; *Pertama*, menetapkan pokok persoalan yang dikaji, yaitu "Kisah Maryam dalam al-Qur'an" yang ditunjukkan dengan kata "Maryam". Pelacakan dan pengumpulannya menggunakan bantuan kitab *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfadh al-Qur'an al-Karim*, *Mu'jam Mufradat Alfadh al-Qur'an*, *Fath al-Rahman li Talib Ayat al-Qur'an* dan juga memanfaatkan al-Qur'an digital, seperti *al-Maktabah al-Shamilah* guna mempermudah pelacakan dan penulisan teks tafsir. *Kedua*, mengumpulkan data primer berupa beberapa ayat yang berkaitan dengan tema⁵² tersebut, kemudian diurut, ditetapkan dan dianalisis dengan menggunakan teori *tartib nuzuli* perspektif 'Izzah Darwazah.⁵³

⁵² Kegiatan menafsirkan al-Qur'an dengan cara mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an dan disusun berdasarkan urutan tema kajian, dalam tipologi tafsir disebut *tafsir mauḍū'ī*. Lihat selengkapnya; Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥith fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1989), 15.

⁵³ 'Izzah Darwazah, *al-Tafsīr al-Hadīth: Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl*, Vol. I, II dan III (Kairo: Dār Ihyā' al-Kutb al-'Arabīyah, 1421).

Ketiga, mengumpulkan data sekunder yang berperan sebagai konteks untuk menjelaskan dan menganalisis data primer.

4. Pendekatan

Penelitian ini menggunakan pendekatan pragmatik. Pendekatan pragmatik pada mulanya merupakan pendekatan dalam studi sastra yang menitikberatkan pada reseptor sastra. Dalam pandangan Levinson, pragmatik merupakan studi bahasa yang mengkonsentrasikan kajiannya pada relasi antara bahasa dengan konteks kebahasaan sehingga didapatkan pemahaman yang utuh dan totalitas.⁵⁴ Pendekatan ini digunakan untuk mengetahui pesan yang disampaikan oleh penutur sesuai konteksnya. Artinya, seorang mitra tutur dituntut tidak hanya mengetahui makna kata dan relasi gramatikal antara kata tersebut, tetapi mitra tutur harus berusaha menarik kesimpulan dari sesuatu yang dapat menghubungkan antara apa yang dikatakan dengan apa yang diasumsikan oleh penutur.

Selanjutnya, pendekatan pragmatik tersebut digunakan dalam penelitian ini karena ada dua aspek penting; *Pertama*, al-Qur'ān adalah kitab suci yang pesan-pesannya menggunakan media bahasa Arab. Tentu saja, pragmatik yang *nota bene* merupakan pendekatan linguistik adalah bagian dari yang tidak terpisahkan dalam kajian al-Qur'ān. *Kedua*, pesan-pesan yang terdapat dalam ayat al-Qur'ān tidak hadir dalam bentuk *cultural vacuum*. Kemunculan suatu teks selalu dan senantiasa berinteraksi dengan realitas. Dialektika antara teks dan konteks tersebut dengan sendirinya memberikan makna yang berlapis-lapis. Dalam

⁵⁴ Stephent C. Levinson, *Pragmatic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 21-24.

kondisi yang demikian, pragmatik merupakan pendekatan untuk membongkar lapisan-lapisan pesan yang terendap dalam teks untuk memperoleh pemahaman yang utuh dan totalitas yang tidak dapat secara tuntas dipahami dari perspektif semantika teksnya sebab pendekatan pragmatik memperlakukan makna sebagai suatu relasi yang melibatkan tiga segi (*triadic*); berupa bentuk, makna dan konteks, serta relasi yang terikat konteks (*context-dependent*).

5. Analisis Data

Dalam melakukan analisis data, penulis menggunakan beberapa langkah analisis, yaitu; *Pertama*, analisis kebahasaan. Pada analisis ini, penulis menggunakan analisis ilmu semantik, sintaksis, morfologis dan sintagmatik-paradigmatik.⁵⁵ Analisis ini memberikan gambaran makna kata serta korelasinya dengan kata-kata lain yang terdapat dalam kisah. *Kedua*, analisis korelasional. Analisis ini dilakukan dengan cara mengkorelasikan beberapa ayat yang telah dikumpulkan dan mencari hubungan antara ayat yang sedang diteliti dengan ayat sebelum dan sesudahnya. *Ketiga*, analisis wacana kritis. Analisis ini digunakan untuk menyingkap kepentingan dan ideologi yang terselip di balik bahasa yang digunakan. Bahasa dalam konteks ini, dipahami sebagai representasi yang berperan dalam membentuk subjek tertentu, tema-tema wacana tertentu maupun strategi di dalamnya.⁵⁶ Termasuk dalam konteks ini ayat-ayat tentang kisah al-

⁵⁵ Analisis sintagmatik adalah analisis yang mencoba menghubungkan antara satu kata dengan kata lain, baik di depan atau di belakangnya, dalam satu susunan kalimat. Analisis paradigmatik adalah analisis pada hubungan sebagian kata yang tidak kita pilih untuk diucapkan dengan kata-kata yang kita ucapkan. Lihat selengkapnya; Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 6-7.

⁵⁶ Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 7.

Qur'ān, sehingga dapat melahirkan analisis obyektif dalam memberikan gambaran utuh tentang kisah Maryam dalam al-Qur'ān.

I. Sistematika Pembahasan

Untuk merangkai hasil penelitian yang utuh dan komprehensif dalam bentuk uraian, penulis membagi hasil penelitian ini menjadi lima bab. Masing-masing bab terdiri beberapa sub bab yang satu sama lainnya saling berkaitan.

Sebagai pendahuluan, bab pertama terdiri dari sembilan sub bab yang diawali dengan pembahasan mengenai latar belakang masalah. Masalah-masalah yang telah teridentifikasi kemudian dirumuskan dalam bentuk rumusan masalah, kemudian diuraikan pula mengenai tujuan dan kegunaan penelitian. Pendekatan atau teori yang digunakan untuk melihat dan menjelaskan fenomena-fenomena yang muncul dalam penelitian ini diungkap dalam kerangka teoretik, dilanjutkan penelitian terdahulu. Selanjutnya diuraikan metode penelitian yang dimaksudkan agar penelitian yang dilakukan dapat berjalan secara tepat dan terarah serta sesuai dengan yang diharapkan. Sebagai sub bab terakhir, diuraikan sistematika pembahasan.

Bab kedua menguraikan tentang kisah dan pragmatika al-Qur'ān. Pembahasan dalam bab ini terdiri dari tiga sub bab. *Pertama*, kisah dalam al-Qur'ān yang meliputi sub bab definisi kisah al-Qur'ān, unsur-unsur intrinsik dan ekstrinsik kisah dalam al-Qur'ān, tujuan dan faidah kisah dalam al-Qur'ān. *Kedua*, teori pragmatik yang meliputi definisi pragmatik, sejarah perkembangan pragmatik, perbedaan semantik, sintaktik dan pragmatik, serta objek kajian

pragmatik. *Ketiga*, pragmatika al-Qur'ān yang meliputi definisi pragmatika al-Qur'ān, asumsi dasar pragmatika al-Qur'ān, cara kerja pragmatika al-Qur'ān, dan epistemologi pragmatika al-Qur'ān, ilmu *Ma'ānī* dan *sabab al-Nuzūl*.

Bab ketiga mendeskripsikan tentang struktur kisah Maryam dalam al-Qur'ān. Pembahasan dalam bab ini terdiri dari dua sub bab; *Pertama*, deskripsi ayat-Ayat kisah Maryam dalam al-Qur'ān, meliputi uraian; distribusi kosa kata Maryam dalam al-Qur'ān, ayat-ayat Kisah Maryam dalam al-Qur'ān, kesatuan tema surat kisah Maryam, dan kompilasi kisah Maryam dalam al-Qur'ān. *Kedua*, analisis unsur-unsur intrinsik dan ekstrinsik kisah Maryam, meliputi uraian mengenai tema, plot atau alur, penokohan, latar peristiwa dan gaya bahasa.

Bab keempat analisis pragmatika dan pesan keagamaan kisah Maryam dalam al-Qur'ān. Pembahasan dalam bab ini dimulai dari; *Pertama*, kajian pragmatika kisah Maryam yang meliputi; Maryam mengandung dan melahirkan; Profil keluarga ideal 'Imrān Ibn Māthān; dan Potret kehidupan dan pendidikan Maryam. *Kedua*, objek pragmatika kisah Maryam yang meliputi; *deiksis*, *presuposisi*, *implikatur* dan tindak tutur kisah Maryam. *Ketiga*, pesan-pesan keagamaan dalam kisah Maryam yang meliputi psikologi kepribadian, resistensi kelompok *mutaşawwifīn*, etika tawakal dan khasiat buah kurma.

Bab kelima adalah penutup. Tentu saja dalam hal ini berisi kesimpulan yang merupakan jawaban dari pokok permasalahan yang diuraikan secara singkat dan diikuti dengan implikasi teoritik, keterbatasan dan rekomendasi.